إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

العُمران في منظومة القيم الحاكمة — فتحي حسن ملكاوي

بحوث ودراسات

الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل — علي صديقي

التمثيل والتغليط في الجدال الفكري: ابن رشد نموذجاً — فؤاد بن أحمد

الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحداثية للقرآن الكريم ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة — سعيد شبار

بين الصورة واللغة: هل أصبحت الحياة طقساً ثابتاً للمحاكاة؟ — هشام المكي

قراءات ومراجعات

الخطاب العربي المعاصر: عوامل البناء الحضاري في الكتابات العربية/تأليف: إبراهيم محمود عبد الباقي — رزان إبراهيم محمود

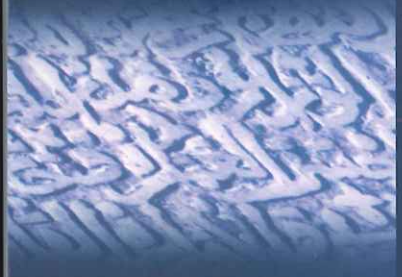
تيارات الفكر الإسلامي/تأليف: أنور الزعبي — محمد سلاّم جميعان

تقارير ومؤتمرات

حقوق الإنسان في الأديان/المغرب — محمد المنتار

أبعاد غائبة في حوار الحضارات/الأردن — عبد السلام أبو سمحة

المؤتمر العالمي لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها/الرياض — وليد العناتي



السنة الخامسة عشرة — العدد 59 — شتاء 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 ٥٩** **شتاء 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: 707361-1-961+/ **فاكس:** 311183-1-961+

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	محيي 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

- العُمْرانُ في مَنظُومة القِيَم الحاكِمَة — فتحي حسن ملكاوي — ٥

بحوث ودراسات

- الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل — علي صديقي — ٢٥
- الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحداثية للقرآن الكريم ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة — سعيد شبار — ٥٩
- التمثيل والتغليط في الجدال الفكري: ابن رشد نموذجاً — فؤاد بن احمد — ٨٧
- بين الصورة واللغة: هل أصبحت الحياة طقساً ثابتاً للمحاكاة؟ — هشام المكي — ١١٩

قراءات ومراجعات

- الخطاب العربي المعاصر: عوامل البناء الحضاري في الكتابات العربية/ تأليف: إبراهيم محمود عبدالباقي — رزان إبراهيم محمود — ١٤١
- تيارات الفكر الإسلامي/ تأليف: أنور الزعبي — محمد سلاّم جميعان — ١٥٥

تقارير مؤتمرات

- حقوق الإنسان في الأديان/ المغرب — محمد المنتار — ١٦٥
- أبعاد غائبة في حوار الحضارات/ الأردن — عبد السلام أبو سمحة — ١٧١
- المؤتمر العالمي لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها/ الرياض — وليد العناتي — ١٨١

عروض مختصرة

أسماء حسين ملكاوي — ١٨٧

كلمة التحرير

العُمْرانُ في مَنظُومة القِيَم الحاكِمَة

فتحي حسن ملكاوي

نعود في هذا المقام إلى ما سمّاه شيخنا العلواني بالقيم العليا الحاكمة الثلاث: التوحيد والتزكية والعُمران، لنتناول قيمة العُمران، بوصفه مفهوماً مركزياً من مفاهيم القرآن الكريم، ولنجتهد في تقديم رؤية معرفية لهذا المفهوم من مرجعية قرآنية. فإذا كان التوحيد يتعلق أساساً بالرؤية الإسلامية للإله الخالق المدبِّر، والتزكية تتعلق بالرؤية الإسلامية للإنسان المخلوق المستخلف، فإنَّ العُمران يتعلق بالرؤية الإسلامية لوظيفة الإنسان في الكون المستخلف فيه، فيكون العُمرانُ –وَفق هذه الرؤية– قيمةً معيارية تقاس بها "قيمة" الحياة في عُمُر الإنسان الفرد، أو عُمُر الجماعة أو الأمة، وقيمةً معيارية "تُقوَّم بها" الجهود والإنجازات الحضارية "العُمرانية" للفرد أو الجماعة أو الأمة.

ونؤكد مرة أخرى أنَّ هذه القيم الثلاث تتَّصل ببعضها اتصالاً وثيقاً، فالتوحيد هو الحقيقة الكبرى في هذا الوجود، وهي حقيقة تستمد قيمتها من ذاتها، وعنها يصدر غيرها من الحقائق. والكون كله خاضع بالفطرة لمتقضيات التوحيد، فإذا أراد الإنسان أن ينسجم مع فطرة الكون، فلا بد أن يتزكى، فيتوجه إلى الله وحده بالعبادة، فهو سبحانه "إله الناس" (توحيد العبودية)، مثما هو "رب الناس" (توحيد الربوبية) و"ملك الناس" (توحيد الحاكمية). فالتزكية موضوعها الإنسان المستخلف، وهو موضوع الإصلاح في الواقع الإنساني، وَفقاً لما يهدي إليه الخالق الواحد من رعاية مخلوقاته وتدبير شؤونها. لذلك فإنَّ التزكية هدف العُمران ووسيلته، وهي تدخل في صميم البناء الاجتماعي والعمران البشرى.

وتكوِّن هذه القيم الثلاث معاً مرجعية مقاصدية لبيان غاية الحق من الخلق، ومنظومة معيارية للقيم التي تنبثق عنها سائر القيم الرئيسية والفرعية في دين الله، ولكن

هذه المنظومة القيمية هي، في الوقت نفسه، تعبير عن حقائق الأمور ووقائعها، وليست شيئاً خارجاً عنها أو مفروضاً عليها.

ولكننا سوف نجتهد في الحديث عن العُمران من منطق "الفقه" بقيمة العمران، وعلاقة هذه "القيمة" بالحياة التي يريدها الله للإنسان، فما الفقه إلا خطاب الله سبحانه المتعلق بأفعال الناس الذين تَوجَّه الخطاب إليهم، من حيث بيان ما يريده بهم ويندبهم إليه، أو يحرِّمُه عليهم وينزِّهُهم منه. فالعُمران إذن قيمة تحدد فقه العمل في الحياة الدنيا، ولا سيَّما عمل المجتمع، المتعلق بنظم الإدارة والرعاية لشؤون الناس بتيسير سبل الحياة لهم، ورفع الحرج والمشقّة عنهم. وكما يتجلى فقه العُمران هذا في الجوانب المادية لحياة المجتمع، من أبنية وطرق، وزراعة وصناعة، يتجلّى كذلك في الجوانب المعنوية لحياة المجتمع في استتباب الأمن، وإقامة العدل، وممارسة الشورى؛ فيكون شأن الخاصة من الأغنياء والحكام هو السهر على مصالح الناس والرحمة بهم، ويكون شأن العامة من الناس الدعاء للأغنياء والحكام بالخير ومزيد من البركة، والقوة.

ويوم فَقِهَ المسلمون "فِقْهَ العُمران" على هذا الوجه، كثر الخير فيهم، وانتشرت مؤسسات العلم بينهم، ففتح الله عليهم بركات من السماء والأرض، وأكلوا من بين أيديهم ومن تحت أرجلهم، وأبدعوا من أساليب رغد العيش، وأشاعوا من قيم الرقي والحضارة، ما جعلهم قبلة للأمم الأخرى.

ويوم غفل المسلمون عن "فِقْه العُمران" على ذلك الوجه، ضعف شأنهم، وانهار سلطانهم وخرب عمرانهم، وتسلط عليهم عدوُّهم. وقد كان من وجوه الغفلة ضعف الهمة والتخاذل عن صعود القمة، وإيثار حياة الخمول والكسل. وقد أسهمت في ذلك أحياناً، علوم غريبة وفهوم سقيمة، ليست من فقه الشريعة في شيء، روَّجت لتحقير الحياة الدنيا، وإنكار قيمتها، والإعراض عن شؤونها، والإهمال في رعاية شؤون المجتمع وحفظ مصالحه، والانتماء للأمة وأداء حقوقها.

وسوف نبدأ حديثنا على العُمران -على عادتنا في تناول المفاهيم القرآنية- باستقراء ما ورد عنه في لغة القرآن، ثم نتحدث عن العلاقة التي يبنيها القرآن الكريم بين

إعمار الأرض وطبيعة الحياة عليها، والمصير بعدها. وليس من المناسب أن ينتهي الحديث عن العمران دون الإشارة إلى عبد الرحمن بن خلدون الذي استلهم الهَدْي القرآني لينشئ عِلْماً جديداً أسماه علْمَ العُمران البشري.

أولاً: العُمران في لغة القرآن

جاءت مادة عَمَرَ في القرآن الكريم خمساً وعشرين مرَّة؛ في ثلاث منها على صيغة اسم علَم "آل عِمران" ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمْرَٰنَ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (آل عمران: ٣٣) و"ابنة عمران" ﴿وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾ (التحريم: ١٢) و"امرأة عمران" ﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ (آل عمران: ٣٥)

وثلاث مرات منها اسماً لنُسك العُمْرة التي تتمُّ في سائر أيام العام، مما يُبقي المسجدَ الحرام عامراً بالمعتمرين ومعموراً بهم على مدار العام، على حين يأتي الحج مرة واحدة من العام.﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ ... فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۚ...﴾ (البقرة:١٩٦)

وجاءت في ثلاث مرات متعلقة بعُمران المساجد وبنائها وخدمتها والإقامة فيها: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا۟ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلْكُفْرِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ وَفِى ٱلنَّارِ هُمْ خَٰلِدُونَ ﴿١٧﴾ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ ۖ فَعَسَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ أَن يَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٨﴾ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ وَعِمَارَةَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ كَمَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَجَٰهَدَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُۥنَ عِندَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (التوبة: ١٧-١٩). وجاءت مرة واحدة إشارة إلى البيت المعمور: ﴿وَٱلطُّورِ ﴿١﴾ وَكِتَٰبٍ مَّسْطُورٍ ﴿٢﴾ فِى رَقٍّ مَّنشُورٍ ﴿٣﴾ وَٱلْبَيْتِ ٱلْمَعْمُورِ﴾ (الطور: ١-٤) الذي قد يكون المسجد الحرام الذي يعمره الناس، أو يكون بيتاً في السماء تعمره الملائكة.

وجاءت ثلاث مرات أخرى بمعنى الإقامة والاستقرار في الأرض وفلاحتها وبناء المساكن وتشييد القصور والأخذ بأسباب الحضارة والتخلي عن حياة التنقل والبادية. وقد تحدث الله عن أقوام أقاموا في الأرض مدة طويلة وامتلكوا فيها القوة وزرعوا الأرض واستخرجوا معادنها ﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوٓا۟ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا۟ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ ۖ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (الروم: ٩) ولعلَّ هؤلاء هم عاد، قوم نَبيِّ الله هود، الذين بَنَوا المباني في المرتفع من الأرض وشيدوا القصور والحصون ﴿ أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ ءَايَةً تَعْبَثُونَ ﴿١٢٨﴾ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴾ (الشعراء:١٢٨-١٢٩) ويظنّون أنّهم مخلدون في هذه الأرض على طول الزمن.

وجاءت مرة واحدة بمعنى الحياة حين أقسم الله سبحانه وتعالى بحياة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿ لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِى سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ (الحجر: ٧٢)

أما بقية المرات، فجميعها إشارة إلى مرور الزمن في حياة الإنسان حتى يمرَّ من عُمُره سنين، أو يطولَ عُمُره، أو يبلغَ أرذلَ العُمُر: ﴿ بَلْ مَتَّعْنَا هَٰٓؤُلَآءِ وَءَابَآءَهُمْ حَتَّىٰ طَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْعُمُرُ ۗ ... ﴾ (الأنبياء: ٤٤) ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّىٰكُمْ ۚ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَىْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ ﴾ (النحل: ٧٠)

ولا شك في أنَّ مرور الزمن أمر مطلوب لإنجاز الأعمال وتنفيذ المهمات وتحقيق الأهداف، فمرور الزمن عنصر في نموّ الفرد الإنساني وتحقُّقِه ببعض الخصائص، واستكمال بعض المتطلبات المادية والمعنوية. ومرور الزمن عنصر في تحقق المجتمع بمستوى معين من مستويات البناء والتشكل الحضاري. ولمالك بن نبي معادلة تجمع عناصر الحضارة يتبين فيها دور كل من جهد الإنسان في جمعه للأسباب المادية، ومرور الوقت الكافي لتطوير مؤسسات الحضارة وأدواتها. لكنَّه يرى أنَّ اجتماع هذه العناصر الثلاثة: (الإنسان+ التراب+ الوقت)،[1] لا تنتج عنه بالضرورة حالة حضارية، وإنَّما

[1] ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩م، ص٤٤.

يحتاج ذلك إلى قدر من الطاقة الروحية، أو الشعلة القادرة على تفعيل هذه العناصر واستثمارها لتؤدي دورها في الإنجاز الحضاري.

وما يقابل العُمران في اللفظ القرآني هو الفساد، والقتل، وسفك الدماء، والهدم، والخراب، والتدمير، والخواء؛ إذ وردت جميع هذه الألفاظ في القرآن الكريم، في مقابل بقاء الحياة واستمراها على السنن والقوانين الجارية، وبقاء المساجد عامرة بالعابدين الذين يذكرون الله، وانتظام الحياة على هدي الله.

وعلى هذا يأتي العُمران في اللفظ القرآني بعدد من المعاني المتداخلة التي تمثل حقلاً دلالياً، تتكامل دلالاته، فهو يعني:

١. حالة الحياة:

إذ تتحقق حياة الفرد الإنساني مع مرور الوقت وتوالي الأيام والسنين طيلة عُمُره في حياته على الأرض: ﴿قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ﴾ (الشعراء:١٨)، فالفرد الإنساني يبدأ حياته في بطن أمه، ثم يخرج إلى الحياة الدنيا، ثم ينتهي عُمُره فيأتي عليه الموت وتنهي حياته الدنيا، فيكون في بطن الأرض، حتى تقوم القيامة فيقوم إلى الحياة الأبدية الأخرى. ويبدأ الفرد الإنساني حياته الدنيا وليداً، ثم طفلاً لم يبلغ الحلم، ثم يبلغ أشدَّه، ثم يكون شيخاً كبيراً، ويصل إلى أرذل العمر. ومثلما يكون للفرد عُمُره في الحياة، يكون للأمة عُمُرها كذلك، فيمر عليها الزمن سنين وأجيالاً، محتفظة بحياتها؛ حضوراً وسلطاناً واستقراراً، في كينونة محددة، فإذا انتهى عمرها، يتوقف وجودها، فتندثر وتختفي هويتها، ويزول سلطانها، وتنتهي إلى التدمير، وتصبح بيوتُها التي كانت عامرة بأصحابها خاوية خربة، غير مسكونة: ﴿فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥١﴾ فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (النمل: ٥١-٥٢) والعُمُر بمرور الزمن قد لا يُعدُّ في القيمة والاعتبار حياةً، إذا لم يكن العمر عامراً بالحياة التي يريدها الله للإنسان حين يستجيب لما يدعوه الله إليه، مما تكون به الحياة الحقيقية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (الأنفال: ٢٤) ودون استجابة الناس لدعوة الله إلى

ما تتحقق به حياتهم، بامتلاء أعمارهم بقيم الحق والخير والصلاح، لا تكون لأعمارهم قيمةٌ حقيقية، ولا تكون حياتهم في نهاية المطاف إلا ضلالاً وباطلاً.

وما يقابل معنى الحياة في أثناء عمر الإنسان على هذه الأرض، هو انتهاء الحياة بالموت، فإعمار الأرض مرتبط ارتباطاً مباشراً بالحياة في هذه الأرض بَرًّا وبحراً وجوّاً، وحفظ حياة الأحياء في أوساط الحياة المختلفة، وتجنب إنهاء الحياة بالقتل وإفساد أسباب الحياة ووسائلها. فمعنى الإحياء الوارد فيما سبق يتصل اتصالاً مباشراً بعمران الأرض وإحيائها على مستوى التوظيف السليم لكل ما استودعه الله فيها، في برِّها وبحرها وجوِّها من الأشياء والظواهر والطاقات.

٢. الإقامة والسكنى والبناء في مكان محدد:

فالعُمران هو الاستقرار في مكان محدد والتوطن فيه، والتخلي عن حياة التنقل في البادية والرحيل من مكان إلى آخر، واللجوء إلى الفلاحة والزراعة وتشييد المساكن والقصور واتخاذ المصانع لتوفير متطلبات الحياة المستقرة وتطوير أسبابها وأدواتها، ويتم هذا الاستقرار في الحياة في القرى والمدن، وبناء البيوت فيها، وهي حياة حضرية تنشأ في الحواضر من القرى والمدن المستقرة، بدلاً من الحياة البدوية المتنقلة في البادية. وقد جاء في القرآن الكريم على لسان نبيّ الله يوسف عليه السلام، أنَّ انتهاء عائلة يعقوب من حياة البدو وانتقالهم إلى المدينة كان فضلاً من الله وإحساناً: ﴿... وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَايَ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّٗاۖ وَقَدۡ أَحۡسَنَ بِيٓ إِذۡ أَخۡرَجَنِي مِنَ ٱلسِّجۡنِ وَجَآءَ بِكُم مِّنَ ٱلۡبَدۡوِ ...﴾ (يوسف: ١٠٠) وقد يكون في البادية بعض العمران المادي أو المعنوي، لكنه غير عمران الحاضرة، فأرض البادية قد تكون معمورة ببعض الساكنين في بعض الأحيان، ثم تكون قفراً ليس فيها ساكن يعمرها، وقد أخذ الناس هذا المعنى القرآني للعمران، فقالوا: البيت العامر، أي البيت المسكون بأهله، والمعمورة: أي الكوكب الأرضي المعمور بالجنس البشري،[٢] وانتشر العمران في البلد، أي كَثُر فيه من الناس مَنْ بَنَى البيوت وسكنها.

[٢] في حدود علم الإنسان أن الأرض هو الكوكب الوحيد المعمور بالناس.

٣. العُمران المادي:

والعمران المادي للأرض هو الجانب المادي من الحضارة البشرية، ويتحقق نتيجة تراكم الخبرة والتجربة، مع مرور الوقت، وتطور معرفة الإنسان واكتشافه للسنن والقوانين التي تحكم الأشياء والظواهر، وملاحظة اضطرادها، واستشراف وقوع الأحداث والظواهر وتوقعها، ومن ثمَّ استغلال ما تُتيحُه من فُرَص، وتجنُّب ما تُمثِّله من تحدِّيات، وبذلك تزدهر العلوم وتتطوَّر تطبيقاتها، ويتحقَّق للإنسان بذلك التمكين في الأرض وتسخيرها، فيشيد فيها المباني والقصور، ويشق الطرق ويقيم الجسور، ويبني المصانع، وينتج البضائع، ويطور وسائل الانتقال: سيارات وقطارات على البر، وسفن في البحر، وطائرات في الجو،... وغير ذلك مما يكون فيه مظاهر العمران، وتمتلئ به أنماط الحضارة التقليدية، إضافة إلى ما وصلت إليه الحضارة الرقمية الافتراضية من اختراعات حديثة، تجعل الناس يلتقون ويتحدثون ويتبادلون العلوم والفنون والمنتجات، دون أن يغادر أحدهم فراش نومه!

ويكون إعمار الأرض باستصلاحها بالفلاحة والزراعة، وتنمية سبل الرزق حتى لا تبقى في الأرض مساحات معطلة من الإنتاج، ولا تبقى بين الناس أيدٍ معطلةٌ عن العمل، ويكون إعمار الأرض بالبناء عليها، وتيسير سبل السعي فيها من طرق وأساليب في الانتقال والتواصل بين ساكنيها: ﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ كَانُوٓا۟ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا۟ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا ...﴾ (الروم: ٩)

ويكون إعمار الأرض إعماراً لبرِّها وبحرها، وقد جمع الله سبحانه وتعالى البر والبحر في حالة الفساد الذي أحدثه الناس في الأرض: ﴿ ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ ...﴾ (الروم: ٤١) ولتجنب هذا الفساد، لا بد من إعمار البحر، مثل إعمار البر، وما تقوم به بعض المجتمعات من دفن الفضلات النووية والمشعة في البر والبحر إنما هو إفساد للبر والبحر وما تنفثه المصانع والآلات من الملوثات إنما هو إفساد للجو أيضاً إضافة إلى إفساد البر والبحر.

٤. العُمران الفكري والثقافي:

وهو الجانب المعنوي من الحضارة البشرية، ويتحقق نتيجة تطور خبرة الجماعات والشعوب فيما يتعلق بتنظيم أمور الحياة الاجتماعية والمعيشة الاقتصادية، وسنّ القوانين والأنظمة التي تدير العلاقات بين الناس المقيمين في المكان، فتنشأ الثقافات، وتتكرَّس الأعراف والعادات، ويتقبَّل الناس الخضوع لسلطة الإدارة والحكم لتحقيق الأمن والاستقرار. ولعلّ القدرات التي زود الله بها الإنسان على سائر المخلوقات حتى الملائكة، حين علمه الأسماء كلها، كانت جزءاً من عملية التمكين في الأرض، حتى يتمكن من أداء مهمة العمران، في هذا الجانب المعنوي والثقافي من الحضارة البشرية.

وإذا كان الله سبحانه قد أثنى على من يَعْمُر مساجد الله، فإنه في المقابل قد ذمَّ من يسعى في خرابها: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَآ ...﴾ (البقرة: ١١٤) وقد أرسى الله سبحانه في حياة الناس سنناً تحقق حكمة الخلق والتنوع والاختلاف، منها سنّة التدافع بين فئات الناس، وهي السنة التي تحفظ بيوت الله التي بنيت لذكره وعبادته من أن تُهدمَ كلما بنيت: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ...﴾ (الحج: ٤٠) فَدَفْعُ الله المؤمنين من عباده لمواجهة أعدائهم، هو الذي يبقى المنشآت التي أقامها الناس لعبادة الله، قائمة يعمرها الناس بالعبادة والذِّكر فلا تهدم أو يتوقف عمرانها.

ومن هذه السنن أن يجتمع الناس على أنظمة وقوانين تنظم شؤونهم فيقبلون بحاكم يحكمهم، ويلجأ الحاكم إلى مشورة أهل الرأي ممن ينتخبه الناس، فينزل على رأيهم، وينشأ بين الناس من أهل الحكم والقضاء من يفصل في منازعات الناس ويضبط حقوقهم.

ومن هذه السنن اختلاف الناس في كسبهم من العلم والمعرفة، فيلجأ قليل العلم إلى سؤال الأكثر علماً، فتنشأ المدارس والجامعات، ومعاهد التدريب والدراسات، ومراكز البحث وحل المشكلات. كل ذلك وأمثاله من مظاهر التطور والرقي العمراني

في الفكر والثقافة والتنظيم والإدارة، فالناس بها يتفاخرون، وعليها يتنافسون، وعلى أساس كسبهم فيها يصنفون، فمنهم بلاد العالم الأول في تقدمه، ومنهم بلاد العالم الثالث في تخلفه.

ومن السنن المستقرة والقوانين الثابتة التي تسير وَفْقها حياة الناس في الأرض أنَّ عمرانَ البلاد وخرابَها، وطيبَ الحياة وبؤسَها، إنَّما هو نتيجة لأعمال الناس وممارساتهم، وقد قصَّ علينا القرآن الكريم أنباءً عن أمم بلغت من العمران المادي والمعنوي شأواً بعيداً، لكنها لم تشكر نعمة الله، فركنت إلى الظلم؛ ظلم النفس وظلم الآخرين، فقضت سنة الله بهلاك أهلها بسبب ظلمهم، فأصبحت البلادُ خاويةً على عروشها، ومظاهرُ الحضارة والعمران مادةً لا روح فيها؛ فالقصور المشيدة لا تزال قائمة، لكنها خلت من ساكنيها الظالمين، ولم تغن عنهم قصورهم أو عمرانهم شيئاً. أمَّا مظاهر الحضارة والعمران، والماءُ روحها، فلا تزال صالحة للاستعمال، لكنها أصبحت معطلة لا تجد من الناس من يوظفها، ويستفيد منها، وبقيت شاهدة على ما وصل إليها أهلها من عمران لم يحفظوه ونعمة لم يشكروها: ﴿ فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ ﴾ (الحج: ٤٥)

الهلاك هنا لم يكن خراباً للمباني والقصور، نتيجة زلزال مدمر مثلاً، ولم يكن نتيجة تعطل أسباب الحياة الأساسية، مثل عدم توفر مصادر المياه: ﴿... وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٠) لكن الهلاك أصاب الناس مع بقاء العمران المادي قائماً، وبقاء أسباب الحياة وافرة. ولعلَّ في هذه الحقيقة تفسيراً لما تعاني منه بعض مجتمعاتنا العربية والإسلامية، التي يتوفر فيها الكثير من مظاهر العمران المادي وأسباب الرغد في الحياة المادية، لكنَّ النَّاس ركنوا إلى حياة الكسل، والاستهلاك، والاعتماد على الآخرين، لتأمين أسباب الحياة، فليس لهم قوة تردع عدوهم، ولا إنتاج يغنيهم على غيرهم، ولا سياسات عادلة في الحكم توفر لهم الاستقرار والأمن، وتبني روح الانتماء إلى المجتمع والحرص على مقوماته، ولا نظم عادلة في الاقتصاد، توفر

للناس فرص العمل، وتستهدف الإنفاق في الأولويات والضروريات من الإنتاج الزراعي والصناعي.

مثل هذا الواقع جعل الحياة عند أكثر الناس في حالة من "الهلاك"، و"الخواء". وبدلاً من أن تمتلئ حياتهم بالعمل الصالح، والجهد المصلح، والعطاء المتصل، والأمل المتسع، والإسهام المبدع، فيكون لهم بذلك موقع الريادة في الحضارة المعاصرة، أو على الأقل المشاركة الفعالة والإسهام المتميّز فيها، امتلأت حياتهم بالتشكي والتحاسد والتلاعن والتطاعن؛ الأمر الذي أوصلهم إلى اليأس من إمكانية الإصلاح؛ فهم هلكى وموتى وهياكل حياة لا روح فيها.

ثانياً: العُمران والحياة

ارتبط معنى الإبقاء على الحياة في لغة القرآن الكريم بعملية الإحياء، ذلك أنَّه: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ٣٢) فالإعلاء من قيمة الحياة وإقرار قُدسيتها والمحافظة عليها: هو إعمار للأرض؛ وقتل الحياة إفساد فيها. وربّما أخذ "الراغب" معنى العُمُر من عمران بدن الإنسان بالحياة،[٣] وكما أن الاستعمار هو طلب الإعمار، وفعْلُ الإعمار والتعمير هو الصورة التي تتحقق بها الخلافة في الأرض، كلِّ الأرض، ما دامت الحياة على الأرض: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ فإنَّ الوجه النقيض لفعل العمران وتحقيق الخلافة في الأرض، هو السعي فيها فساداً. وأشدُّ صور الفساد والإفساد هو قتل النفس وإنهاء حياتها.

إن قيام الفرد الإنساني بأمانة الخلافة في الأرض ومهمة العمران فيها، هي وظيفة تُعَمَّر بها حياةُ الفرد حتى انتهاء عمره بالموت، وتمتدُّ لتعَمِّر حياةَ غيره بعد موته، بالصدقة الجارية، والعلم النافع، والولد الصالح: "إذا مات العبد انقطع عمله إلا من

---

[٣] الأصفهاني، الراغب. **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، مادة عَمَر.

ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له،"[٤] فضلاً عن عمران حياته الأبدية في الآخرة. وهي أيضاً وظيفة ممتدة للنوع الإنساني، من جيل إلى آخر ومن أمَّة إلى أخرى، طيلة عهد النوع الإنساني على هذه الأرض. وإذا اختل هذا العمران وتعطل بالفساد، تحوّلت معيشة الإنسان في الدنيا إلى ضلال وضنك: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَىٰ﴾ (طه: ١٢٤) فالعُمرانُ حياةٌ وفق هداية الله، وهي خير وبركة في الدنيا والآخرة، والفساد معيشته ضيق وضنك في الدنيا والآخرة.

فقيام الإنسان بوظيفة الإعمار في الأرض استجابة لدعوة الله سبحانه لما فيه حياة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (الأنفال: ٢٤) ورفض الاستجابة لله والرسول والتولّي عنهما هو سعي في الأرض بالفساد والإهلاك: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥) وأيّما فرد يتولَّى عن دعوة الله لإقامة الحياة، ويسعى في الأرض فساداً، ويهلك الحرث والنسل، فإنَّ نتيجة ظلمه وإفساده لا تقع عليه خاصة، وإنما تمتد لتكون النتيجة عامة للحرث والنسل، إذا لم تأخذ الجماعة على يديه فتمنعه من إيقاع الظلم والإفساد. وأيّما أمّة من الأمم تتولى عن دعوة الله لإقامة الحياة وإعمار الأرض وابتغاء الرشد، وتسعى في إيقاع الظلم والإفساد، بسفك الدماء في الحروب الظالمة، وتعطيل مصالح الناس في كسب الرزق من جنبات الأرض زراعة واستصلاحاً، والإسراف في استخدام طاقات الأرض بغير رشد، وملئها بالسموم والملوثات، فإن نتيجة ذلك ستكون إهلاكاً للحرث والنسل في الأرض كلها، وفتنة تصيب جميع الأمم، إنْ لم تقمْ أمم الأرض بالأخذ على يد الأمة الظالمة والمفسدة. فهذه الأرض التي استخلف اللهُ الإنسانَ فيها

[٤] النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٥م، كتاب الوصية، باب ما يلحق الانسان من الثواب بعد وفاته، حديث رقم١٦٣١، ص١٠١٦.

هي سفينة، إنْ غرقت غرق كلٌّ من فيها من الصالحين والفاسدين على حدٍ سواء، أمَّا حسابهم فهو شأن الله سبحانه يتولاه بعِلْمِه ورحمته وعدله.

الحياة الطيبة في الدنيا تتحقق إذن من سعادة النفس، وصلاح البال، وعموم الخير، واجتماع الناس على الألفة والمودة، وشيوع الأمن، وتحقق التعارف والتعاون، وتوفر أسباب الرغد...حين يعمُرُها العمل الصالح؛ صلاحاً وإصلاحاً: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ (النحل: ٩٧) وتصبحُ حياةَ ضلال وضنك، عندما يتناوشها الفساد والإفساد. وينطبق ذلك في حالة الفرد وفي حالة الجماعة والأمة والبشرية كلها؛ أمَّا الحياة الطيبة في الآخرة فهي جزاءٌ أحسن، ونتيجةٌ أفضل، تترتَّب على عُمران الدنيا بالعمل الصالح، والجهد الإصلاحي.

وحياة الناس في الدنيا لا تتحقق إلا باجتماع الناس وتعاونهم على شؤونها؛ ذلك أنّ "الإنسان مدنيٌّ بالطبع" لا يعيش الفرد منهم وحيداً منفرداً، ولكنَّه يعيش في أُسْرَة، تنتظم حياتَها أحكامٌ وعلاقات وأنظمة ومسؤوليات، وتتجمَّعُ الأُسَر في جماعات وفي شعوب وقبائل وأمم، وتتوزَّعُ في مجتمعات ودول، وتنشأ بينهم علاقات تعارف وتعاون وتبادل للمنافع، مما يكون في حالة السلم، كما تنشأ بينهم عداوات وتنافسات وحروب. وتنشأ في حياة الناس أنماط معيشية مختلفة، من الطعام والشراب واللباس والمباني وأساليب الانتقال والاتصال؛ ويكون لكل فرد سيرته، من الغنى والفقر، والصحة والمرض، والعلم والجهل؛ ويكون لكل أمَّة تاريخُها، من بداوة وحضارة، وتخلُّف وتقدم، وعلوم وصنائع... وهكذا. ثم يأتي من يكتب السيرة والتاريخ، فيحتاج إلى الفهم السليم لطبيعة العمران البشري، وقوانين هذا العمران في أحواله وتحولاته، حتى يتمكن من توثيق الأحداث والوقائع وامتحان الروايات سنداً ومتناً، مهتدياً بما يعْلَمُه من حقائق الأشياء وطبائع الأمور.

ولم تكن حياة الناس على هذه الأرض عبثاً، فقد جاء خلق الإنسان لغاية محددة هي عبادة الله سبحانه: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦) ولفهم

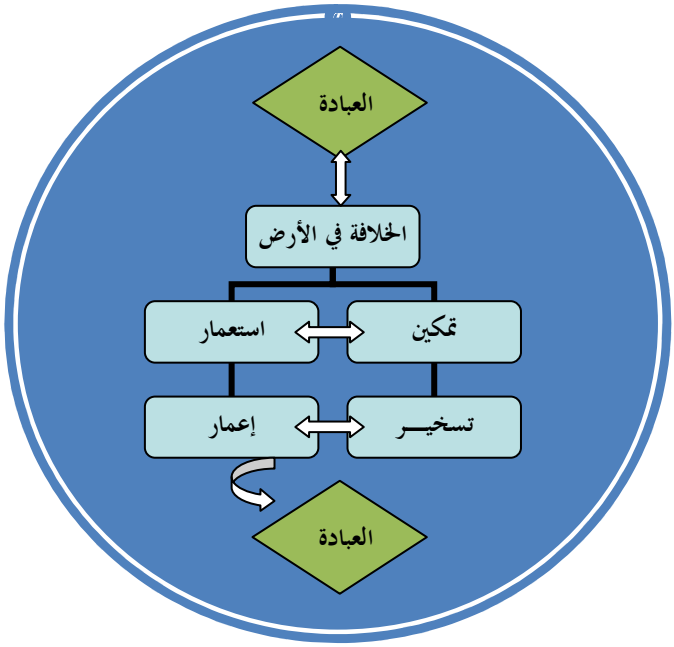
معنى العبادة في سياق الغاية من خلق الإنسان جاءت الآيات الأخرى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠) فالخلافة في الأرض هي معنى العبادة، والخلافة هي إعمار الأرض: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١). فالعمران هو شأن الإنسان في حياته الدنيا، في هذه الأرض، ليتولى فيها العمران وليقوم بحمل الأمانة. وإذا كانت كل المخلوقات -غير الإنسان- تعبد الله وتسبح له، وتخضع لسننه طائعة غير مختارة، فإنَّ الإنسان في حياته الدنيا يأتي بالعبادة اختياراً، مثلما يؤمن بالتوحيد اختياراً.

لقد جاء خلق الإنسان من الأرض، فكانت الأرض قبل الإنسان، ثم جاء الإنسان ليكون خليفة في الأرض، ولذلك فإنَّ الله قد حمَّله أمانة الخلافة في الأرض، بعد أن مكَّنه فيها: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ﴾ (الأعراف: ١٠) وسخَّرها له: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان: ٢٠) ولذلك فهو مسؤول عن القيام بهذه الخلافة على وجهها. وتلك هي العبادة الحقة؛ فهي غاية الحق من الخلق.

ولا تغيب العلاقة بين العمران والحياة في تحليلات ابن خلدون، حياة الأفرد وحياة المجتمعات وحياة الدول؛ فهو يتحدث عن أركان ثلاثة للعمران البشري على هذه الأرض: الركن الأول هو تقوى الله، وهو حياة للقلب بتزكية النفس من الأهواء والشهوات، والركن الثاني هو السعي في الزرق، وفيه حياة المجتمع بالتعاون والتكافل والتكامل، لأنَّ الإنسان لا يستطيع بمفرده أن يستجمع متطلبات المعيشة والأمن. أما الركن الثالث فهو العدل في الحكم؛ وهو حياة الدولة بالعصبية واستجماع متطلبات السلطان.

ويمكن تمثيل مركزية العُمران في حياة الإنسان في المخطط الآتي الذي يرسم منظومة المفاهيم القرآنية؛ إذ تظهر غاية الحق من الخلق وهي العبادة، في بداية المخطط، فغاية خلق الإنسان في الحياة الدنيا هي القيام بعبادة الله، وهذه هي الخلافة في الأرض. ولكي تتحقق الخلافة في الأرض جاء تمكين الإنسان فيها، فهي مُسخّرة له، والإنسان

ليس غريباً عن الأرض فهو منها، ولذلك فإن الله طلب منه إعمارها: ﴿ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ﴾ (هود: ٦١) وقيامه بالإعمار إذن هو استجابة لدعوة الله لما فيه حياته الطيبة في الأرض، وحياته في جنات النعيم؛ وتلك هي العبادة بمعناها الأشمل، ولهذا فإن العبادة تظهر في نهاية المخطط، بوصفها التعبير الكلي عن المقصود بالعمران في الأرض.



ثالثاً: العُمران الخلدوني

نفرد هذا العنوان الفرعي هنا للتأكيد على أنَّ ابن خلدون التقط مصطلح العُمران القرآني، وأنه أدرك قدراً كبيراً من "فقه العُمران"، وانتبه إلى كثير من دلالاته الـــتي لم يدركها مَنْ سبقه، وربّما لم يَبْنِ عليها كثيرٌ ممن لحق به. كتب ابن خلدون (المتوفى عام ٨٠٨هـ) كتاب التاريخ المعروف باسم: **"كتاب العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في أخبـــار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"**، وكتب مقدمتـــه

لهذا التاريخ، فعُرِفت "**المقدمة**" أكثر مما عرف "كتاب العِبَر" ومع أنَّها مقدمة لكتاب في التاريخ، وهو عِلْم معروفٌ في عهده وفي عهود سابقة على عهده، فإنها تضمنت فصولاً متنوعة يجعلها الباحثون الآن من موضوعات العلوم الاجتماعية والإنسانية، التي نشأت في صورة علوم مستقلة، بعد ابن خلدون بكثير.

وقد ذهبت الدراسات الخلدونية مذاهب شتى في تقويم ما كتبه ابن خلدون في المقدمة، فالباحثون عدّوه منشئاً لعلم الاجتماع ولعلم السياسة ولعلم التربية ولعلم الاقتصاد ولكثير من العلوم الأخرى.[٥] إلا أنَّ المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي ربَّما كان أكثر دقة حين جعل مقدمة ابن خلدون فلسفة للتاريخ، وأنَّه عمل إبداعي غير مسبوق، فكتب يقول: "لقد كان ابن خلدون نقطة الضوء الوحيدة في سماء زمانه، بل الشخصية المبدعة الوحيدة في تاريخ الحضارات... ويبدو أنه كان في اختياره لحقل نشاطه الفكري غير متأثر بمن سبقه، ...وقد تصور وأنشأ في عمله في كتاب المقدمة فلسفة للتاريخ هي دون شك أعظم عمل من نوعه تمكَّن أيُّ عقل إنجازه في أيِّ زمان وأيِّ مكان."[٦]

وقد أخذ ابن خلدون المفهوم القرآني للعُمران، وجعله عَلَماً على عِلْمٍ جديد يدرس حياة الناس وما يطرأ على هذه الحياة من تحولات وتبدلات، وما ينشأ فيها من علاقات ومؤسسات، سمَّاه علمَ العُمران البشري، أو علم الاجتماع، أو حالة الحضارة. وقد أعلن ابن خلدون ولادة علم العمران، وتخطيط منهجيته، داعياً من يأتي بعد لاستكمال البحث في موضوعاته وقضاياه فهو يقول: "...عَزَمْنا أنْ نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه ... ولعلَّ من يأتي بَعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم مبين يغُوصُ من مسائِلِه على أكثر ما كتبنا، فليس على مستنبط الفنِّ إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضوع العلم، وتنويع

---

[٥] ملكاوي، فتحي. ملحوظات حول الدرسات الخلدونية (كلمة التحرير)، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة الثالثة عشرة، العدد٥٠، خريف ٢٠٠٧م، ص٧-١٦.

6 Tonybee, Arnold. *A Study of History: The Growths of Civilizations,* New York: Oxford University Press, 1962, Vol. 3, pp. 321-328.

فصوله، وما يتكلم فيه، والمتأخرون يُلحِقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل. والله يعلم وأنتم لا تعلمون."[٧]

في مقدمة "المقدمة" ينتقل ابن خلدون من التاريخ –الذي هو خبر– إلى موضوع التاريخ وهو عمران العالَم وحالات هذا العالم: "اعلم أنَّه لما كانت حقيقة التاريخ أنَّه خبرٌ عن الاجتماع الإنساني الذي هو عِمران العالَم، وما يعرض لطبيعة ذلك العُمران من الأحوال، مثل التوحُّش والتآنس والعصبيات وأصناف التغلُّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من المُلْك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال..."[٨]

والهدف من هذا العلم هو تحويل غاية المؤرخ من سرد الأخبار، وتصيد الغرائب، إلى وضع قانون: "في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه." "وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنَّه ذو موضوع وهو العمران البشري، والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال."[٩]

وربّما كان للظروف المتقلبة والمآسي المتكررة التي شهدها ابن خلدون في حياته أثر في رغبته في خلوة "في قلعة ابن سلامة" تمكِّنه من التدبُّر والتفكُّر، وليكتب تجربته وخبرته حول ما آلت إليه أحوال الأمة لذلك العهد، ويستنبط من ذلك بعض قوانين العمران البشري، في مسائل اجتماعية عديدة شملت النفس الإنسانية، وتاريخ الأمم والحضارات، والبيئة الجغرافية، وشؤون الملك والسياسة، ومسائل الاقتصاد والثروة، ومبادئ الاجتماع البشري، ومناهج التربية، وغير ذلك.

---

[٧] ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج٣، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ص١٢١٣.

[٨] المرجع السابق، ص٣٢٩.

[٩] المرجع السابق، ص٣٣٢.

ويبدو أنَّ سنَّة الله في حياة المجتمعات البشرية تقتضي أنْ يرافق العمران البشري ركونٌ إلى الدعة والانغماس في الترف، مما يؤدي إلى خلل في أسباب القوة والتماسك، ومن ثم في ضعف الأمة المترفة وانهيار حضارتها لتخْلُفَها بعد ذلك أمَّةٌ أخرى أكثر فتُوَّة وأشدّ عصبية وتماسكاً، فتأخذ دورتها فترة من الزمن، ثم تدول دولتها: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٤٠) ولأجل ذلك فإنَّ الدلالة التي أعطاها ابن خلدون للحضارة والعمران البشري ترتبط بالوصول إلى مرحلة الضعف وبداية الانهيار أكثر مما ترتبط بالدلالة السائدة، التي تعطي للحضارة والعمران معنى التقدم والرقي.

وقد تميَّز ابن خلدون في فهمه للتاريخ والاجتماع البشري، وعلاقته بالكون الطبيعي وسنن الوجود، بمزايا واضحة تماماً، بالقياس إلى غيره ممن عالج هذه الموضوعات. فالمجتمع الإنساني كان موضع تأمل ونظر من مفكرين آخرين قبل ابن خلدون مثل أفلاطون وأرسطو والفارابي وأوغسطين، لكن التصور النظري الفلسفي الذي طغى على جهودهم، لم يقترب من الوقائع والطبائع الاجتماعية في حياة البشر، لأنَّ همَّهُم كان همّاً غائياً معيارياً يحدد ما يجب أن يكون عليه المجتمع. وفي المقابل فإن ابن خلدون قد اعتمد في دراسته للمجتمع على ما يحدث في المجتمع فعلاً، بحكم خبرته العملية في المجتمع، مع أنّه لم يغفل عما يجب أن يكون عليه المجتمع في الصورة الغائية المعيارية، ولكن ليس في إطار نظرة فلسفية مجردة، بل في إطار الهدي الإلهي، كما فهمه من القرآن الكريم. لذلك فإنّه جمع بين التقرير الوصفي والتحديد المعياري، وتحدَّث عن عالم الشهادة دون أن يغفل عالم الغيب، واعتمد العقل دون أن ينسى النقل.

لكن الميزة الأكثر أهمية في فهم ابن خلدون للعمران البشري أنه لا سبيل إلى فهم طبيعة العمران دون فهم قوانين الاجتماع الإنساني وطبائع هذا الاجتماع، لأن ما يحدث فعلاً إنما يكون وفق سنن تشبه سنن الكون الأخرى، التي تجري في عالم الأشياء المادية، لذلك لا بد من دراسة الأحداث والوقائع الاجتماعية وفق منهج منظم، لا يتجاوز الوقائع والطبائع. "فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكن والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميَّزَ ما يلحقه من

الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه..."[١٠] ولذلك فإنَّ ابن خلدون لَمَّا حدَّد موضوع علم العمران ومسائله، ختم هذا التحديد قائلاً: "وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أو عقلياً."[١١]

ولعلَّ هذه دعوة تتوجه إلى دعاة الإصلاح والتغيير في مجتمعات المسلمين اليوم بضرورة دراسة قوانين التغيير في العقول والنفوس، وفي الواقع الاجتماعي، ومن ثَمَّ يتمَّ التخطيط لجهود الإصلاح، ووضع برامجها ونشاطاتها بناءً على علم ومعرفة بتلك القوانين. فتغيير الواقع لا يتحقق بتجارب شخصية محدودة، أو بخبرات بادي الرأي ممن تدفع بهم الظروف إلى مقدمة الصفوف، أو برفع شعارات دون برامج علمية وعملية، مهما كانت هذه الشعارات صحيحة في ذاتها ودلالاتها. كذلك فإن تغيير الواقع لا يتحقق بتمنيات المخلصين في قلوبهم مهما ارْتَجَّت هذه القلوب، ولا بدعوات المؤمنين في صلواتهم، مهما ارتفعت أصواتهم بالدعاء!

ثم إن ابن خلدون وهو يستنبط علم العمران، لا يفعل ذلك اتباعاً لمن سبقه من أهل العلم أو سيراً على خطاهم، سواءً كانوا من علماء المسلمين أو علماء الأمم الأخرى، وإنَّما يفعل ذلك عن وعي بما أنجزه العلماء قبله في جهودهم لفهم العمران البشري، وأنَّ ما أنجزوه لم يكن كافياً لصياغة القوانين التي بموجبها نفهم آليات التغيير والتحول والتطور في حياة البشر؛ الأمر الذي تطلب منه بذل الجهد والتفرغ "في قلعة ابن سلامة" أربعة أعوام من عمره قضاها في التدبر والتفكر والقراءة والكتابة، حتى أنجز "كتاب العبر" وكتب "المقدمة"، التي تضمنت علم العمران، فكان إنجازه فيه إبداعاً: "مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدّى إليه الغوص... وكأنَّه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة... ونحن قد ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعْثَرَنا على عِلْم جَعَلَنا سِنَّ بَكْرِة وجُهَيْنة خَبَره..."[١٢]

---

[١٠] المرجع السابق، ص٣٣٢.

[١١] المرجع السابق، والصفحة نفسها.

[١٢] المرجع السابق، ص٣٣٣-٣٣٥.

فالمسألة لا تقف عند دراسة ما عُرِف من قوانين التغيير، وإنما تتجاوز ذلك إلى إعمال العقل في تمحيص المعروف منها، واختباره، ومعرفة علاقته بموضوعات البحث ونطاقها في الزمان والمكان. وهو جهد يحتاج إلى مثل عبقرية ابن خلدون في زمانه، وقد يحتاج إلى تآزر العديد من الباحثين، يعملون منفردين، ويعملون معاً في فرق بحثية، فتتصل جهودهم، وتتكامل خبراتهم، لعلّ الله يلهمهم، ما ينتفع به الناس، من تصحيح لمواقفهم، وحل لمشكلاتهم.

خاتمة:

وهكذا فإن العمران في المصطلح القرآني هو عمران الأرض بحياة الإنسان، وعمران حياة الإنسان بالخير والعمل الصالح، والارتقاء بأسباب الحياة ومقوماتها بإنجازات عمرانية مادية ومعنوية. يتعزز معنى العمران بمعرفة ما يقابله، فهو حياة مقابل الموت، وصلاح وبناء مقابل الخراب والدمار والهلاك، كما يتعزز معنى العمران بمعرفة الأصل الذي يتفرع عنه، فالإيمان -عقلاً وقلباً، وإقامة الحياة على أساس الهدى عملاً وتطبيقاً- هو الأصل، والعمران بالنعيم الدنيوي والأخروي نتيجة: ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَٰهُمْ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٦٥﴾ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا۟ مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ ۚ مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ ﴾ (المائدة: ٦٥- ٦٦) ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾ (الأعراف: ٩٦).

وتأكيد القرآن الكريم على العمران بوصفة نتيجة ومنفعة مادية ربما يكون مدخلاً لبعض النفوس التي تطمع في هذه النتيجة. فإذا كان النظر العقلي والتحليل المنطقي مَدْخليْن لإيمان بعض المؤمنين، فإنَّ الوعْد ببركات السماء والأرض، وبكثرة مصادر الرزق ويُسْرِها ربَّما يكون مغرياً لنفوس أخرى كي تدخل في حظيرة الإيمان، فإذا دخلت جاء الاطمئنان واليقين نتيجة أخرى لحلاوة الإيمان في النفوس. وإنَّنا لنجد

القرآن الكريم ينوِّع في خطابه إلى الناس رحمة ورأفة بهم، وأملاً بأن ينتفع الجميع؛ ذلك أنَّ بين الناس فروقاً تستدعي هذا التنوع في الخطاب؛[١٣] فينتفع بعضهم بخطاب العقل المجرد، وينتفع بعضهم بخطاب الوجدان والمشاعر، وينتفع بعضهم بخطاب الحواس المادية والمنافع العملية.

ويشكِّل العمران البشري مع توحيد الله الخالق سبحانه، وتزكية حياة الإنسان وتطهيرها وترقيتها على مستوى الأفراد والجماعات والأمة، منظومة قيمية، تحتاج أمتنا إلى اعتمادها مصدراً لسائر القيم الرئيسية والفرعية. ويحتاج النظر في هذه المنظومة القيمية إلى مزيد من الدراسات والبحوث، التي تعمق فهمنا لها، وتشغيلها في استنباط منظومات القيم الفرعية، ونقلها من مجال الدعوة والموعظة ومجال علوم الشريعة، إلى مجال التأسيس للعلوم الإنسانية والاجتماعية والكونية، وتطبيقات هذه العلوم في تطوير مجتمعات المسلمين، لتكون هذه المجتمعات منارات هداية لغيرها من مجتمعات العالَم.

وعلى الله قصد السبيل.

[١٣] النجار، عبد المجيد. العمران والإيمان، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة الثانية، العدد٨، أبريل ١٩٩٧م، ص٤٠-٨٤.

بحوث ودراسات

الأزمة الفكرية العالمية: نحو نموذج معرفي قرآني بديل

علي صديقي*

مقدمة:

يعيش الإنسان المعاصر، في ظل هيمنة النموذج المعرفي والحضاري الغربي، أزمة فكرية لم تعهدها الإنسانية من قبل، رغم ظاهر انتصار العقلانية ومبادئها، وما قادت إليه من غنى فكري، وتنوع معرفي، وتقدم علمي وتقني هائل. بل يمكن الجزم بأنَّ هذا الانتصار قد انحرف عن مساره، وأدَّى إلى نقيض مقصوده، ولا أدلّ على ذلك من أنَّ هذه العقلانية التي بشَّرت الإنسان بعالم تسوده الطمأنينة والسعادة هي التي أدت إلى تدميره، فتحولت هي وتطبيقات العلم التكنولوجية إلى عار على الحضارة الغربية، بعدما كانت مجداً وشرفاً لها، حسب عبارة شهيرة لبول فاليري عام ١٩١٩م؛ الأمر الذي ولّد لدى هذا الإنسان حالة من اليأس والشك في مبادئ عصر التنوير، ومشروع الحداثة بجميع قيمه وأسسه التي قام عليها، بما في ذلك مقولات العقل والعلم والتقدم والتحرر... وقد كانت ثورة الطلاب الفرنسيين عام ١٩٦٨م تعبيراً صارخاً عن هذا الشك والرفض.

وقبل هذه الثورة ظهرت في ثلاثينيات القرن العشرين مدرسة فرانكفورت، ووجهت نقداً عنيفاً لأفكار عصر التنوير ولمشروع الحداثة، ورأت أنَّ العقل الذي جاء لتحرير الإنسان من سلطة الكنيسة وكهنوتها قد تحوَّل، شأنه في ذلك شأن العلم، إلى قوة قمعية، ووسيلة للسيطرة على الطبيعة والإنسان.

---

* باحث من المغرب، البريد الإلكتروني: saddiki-1@hotmail.fr.

ولعلَّ من أبرز مظاهر تأزم الفكر الغربي وبلوغه النهاية انتقال هذا الفكر من مرحلة بناء الأنساق الفكرية والفلسفية إلى مرحلة تقويض هذه الأنساق وهدمها، ومن مرحلة المادية الصلبة المرتبطة بالعقلانية المادية، إلى المرحلة المادية السائلة المرتبطة باللاعقلانية المادية، مع العلم بأن المادية الصلبة، وإن قضت على الأسس الدينية وغير المادية للمعرفة، إلا أنها استطاعت أن تؤسس "نظماً معرفية وأخلاقية تستند إلى نقطة ثبات، مثل: العقل، والطبيعة البشرية، والقوانين العلمية، إلخ، وهي مطلقات مادية توجد داخل عالم المادة، خاضعة لقوانين الحركة المادية، إلا أنَّها مع هذا تتمتع بقدر من الثبات..."[١] والمرحلة المادية السائلة المرتبطة باللاعقلانية المادية، ليست مجرد "ثورة ضد الميتافيزيقا الإيمانية وحسب، وإنما هي –أيضاً– ثورة ضد الميتافيزيقا المادية، بكل إيمانها بالثبات والتجاوز والإنسانية ومقدرة العقل على إدراك الواقع وتجريد قوانينه منه. بمعنى أنها ثورة على المادية القديمة ذاتها، وعلى فكرة الميتافيزيقا والمركز."[٢] وهذا يدل دلالة واضحة على أن الحضارة الغربية تعيش قمة مأزقها الفكري، وأنها لا تمتلك بديلاً أو تصوراً للخروج منه.

فما السبيل، إذاً، لتجاوز هذه الأزمة الفكرية، وإنقاذ البشرية من اليأس النفسي والفكري الذي قادها إليه النموذج المعرفي الغربي؟

لا شك في أن السبيل الوحيد إلى ذلك هو الحوار والتعارف بين الحضارات والثقافات، غير أنه يجب على هذا الحوار والتعارف، إذا أريد لهما النجاح، أن ينضبطا بمجموعة من الضوابط، منها: الوعي باختلاف الحضارات والثقافات وتنوعهما، باعتبار ذلك منطلقاً للحوار. ومنها تبادل الاعتراف والمعروف بين الأطراف المتحاورة،

---

[١] المسيري، عبد الوهاب. والتريكي، فتحي. **الحداثة وما بعد الحداثة**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣م، ص١٩.

[٢] المرجع السابق، ص٢٧. من هنا، يوجه دريدا، فيلسوف المادية الجديدة في الثلث الأخير من القرن الماضي بلا منازع، نقداً عنيفاً للمادية القديمة، متهماً إياها بعجزها عن الانفلات من قبضة الميتافيزيقا. يقول دريدا: "هناك –في رأيي– مادية كلاسيكية تظل ميتافيزيقية حتى في شكلها الدياليكتيكي، ويبدو لي أنها ما تزال قابعة داخل الميتافيزيقا بالقدر نفسه الذي تكون عليه المثالية...."

– دريدا، جاك. **الكتابة والاختلاف**، ترجمة: كاظم جهاد، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٨٨م، ص٥٢.

باعتبار ذلك هدفاً لهذا الحوار؛ فـ"الأصل في الحوار هو الاختلاف،"[٣] ولولا هذا الاختلاف لما دعت الحاجة إلى الحوار أصلاً. كما أنّ الأصل في التعارف هو الاعتراف وتبادل المعروف، فلا تعارف بدون اعتراف، ولا قيمة لتعارف، وإن كان بعد اعتراف، بدون تبادل للمعروف؛ إذ إنّ "حقيقة التعارف هو أنه التعاون على المعروف، وترك التعاون على المنكر."[٤]

غير أنه ينبغي التأكيد هنا أنّ القول بالاختلاف لا يفيد معنى التميز والتفوق، أو العزلة والانقطاع عن الآخر؛ ذلك أن الاختلاف، وإن كان حتمياً، فإنّه ليس نهائياً، بل النهائي هو الإنسانية المشتركة، و"الكلمة السواء" التي يمكن للمتحاورين الوصول إليها. كما أنّ القول بالخصوصية الثقافية والحضارية لا يفيد معنى الانغلاق والانكفاء، ولا يقابل معنى الانفتاح والكونية؛ فالخصوصية ليست هي السبيل إلى الكونية فحسب، بل هي الكونية عينُها، تلك الكونية التي لا تنبني على الإقصاء والاستبعاد والتجانس، وإنما تقوم على التنوع والاختلاف والاعتراف بالآخر.

ومن شأن الإقرار باختلاف الحضارات، وتحيز ما تنتجه من نماذج فكرية، أن يُمكِّننا من أمرين في غاية الترابط:

الأمر الأول هو السعي نحو الكشف عن مآزق النموذج الفكري الغربي وتحيزاته، وإدراك حدوده ونسبيته وتاريخيته، وهذا ما سيشكل محور حديثنا في القسم الأول من الدراسة. والأمر الثاني هو تقديم البديل الفكري والمنهجي الذي من شأنه إنقاذ البشرية من مآزقها الحالية؛ فالحضارة إبداع، وليست تقليداً ونسخاً. كما أنّه يجب على الأمة

---

[٣] طه، عبد الرحمن. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٢م، ص٢٨.

[٤] انظر:

- طه، عبد الرحمن. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م، ص٢١.
- طه، عبد الرحمن. **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦م، ص٩٥-٩٦.

الإسلامية؛ لتكون طرفاً فاعلاً ومؤثراً في العالم، وشريكاً يُعترَف به في قضية بحجم الحوار بين الحضارات، أن تتجاوز منطق الاعتراض إلى منطق الادِّعاء؛ أي أن تمتلك بديلاً، وهذا البديل هو ما يزعم القسم الثاني من الدراسة أنه يقدم ملامح عامة عنه.

أولاً: مآزق النموذج المعرفي الغربي الحديث

١. مفهوم النموذج المعرفي:

يعد النموذج المعرفي من المفاهيم المركزية في هذه الدراسة، وهو يعني: تلك الصورة العقلية المجردة، أو تلك الرؤية الكلية التي تحدد للإنسان مجال رؤيته لذاته، وللكون المحيط به، وتوجهها. ولذلك، فهي "تشكل ما يمكن تسميته "خريطة معرفية"، ينظر الإنسان من خلالها للواقع."[٥] وهذا النموذج ليس معطى جاهزاً في الواقع، بل هو "نتيجة عملية تجريد عقلية مركبة (تفكيك وتركيب)، إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع، فيستبعد بعضها ويبقي البعض الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها، بل –أحياناً– يضخمها بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصوره العلاقات الجوهرية في الواقع."[٦]

ووراء كل نموذج بُعْدٌ معرفي لا يمكن استبعاده أو تجاوزه، ويتمثل هذا البعد في معايير النموذج الداخلية، التي "تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن

---

[٥] المسيري، عبد الوهاب. **العالم من منظور غربي**، مصر: دار الهلال، كتاب الهلال، العدد٦٠٢، ٢٠٠١م، ص١٥.

[٦] المرجع السابق، ص١٥. ويطلق على هذه النماذج اسم "النماذج الإدراكية" و"النماذج المعرفية"؛ لأن الإنسان لا يدرك الواقع إلا من خلالها، ولأنها "عادة ما تحتوي على بعد معرفي (كلي ونهائي)". وهذه النماذج هي سبب الإدراك المختلف للظاهرة نفسها من شخص إلى آخر، ومن حضارة إلى أخرى. المرجع السابق، ص٣١. ولمزيد من التفصيل حول مفهوم النموذج عند المسيري، انظر:

– مرزاق، أحمد. "النموذج المعرفي ونموذج المسيري الحضاري"، في كتاب: **عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٦٨-٢١٣.

– عارف، نصر محمد. "النماذج المعرفية عند "المسيري" و "كون""، في كتاب: **في عالم عبد الوهاب المسيري، حوار نقدي حضاري**، تحرير: أحمد عبد الحليم عطية، تقديم: محمد حسنين هيكل، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٤م، مج١، ص١٨٤-١٩٧.

أسئلة كلية ونهائية تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق ونسبي من منظوره، فهي، باختصار، مُسلَّمات النموذج الكلية، أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلية والنهائية: (ما الهدف من الوجود في الكون؟ وهل الإنسان مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كامنا فيه أم مفارقا له؟)"[٧]

المرجعية، إذاً، هي الثابت والمبدأ الذي يرد إليه كل نتاج إنساني؛ لأنها هي التي تمنح الظواهر الإنسانية، التي لا يمكن عزلها عنها مهما بلغت درجتها من الحياد والموضوعية، المعنى والدلالة. من هنا كانت المرجعية هي: "الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها (فهي ميتافيزيقا النموذج)، والمبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الأشياء وتنسب إليه، ولا يرد هو أو ينسب إليها. ومن هنا، يمكن القول بأن المرجعية هي: المطلق المكتفي بذاته، والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، ويحدد حلاله وحرامه."[٨]

من هنا، تختلف المرجعية عن النموذج؛ لأن المرجعية تمثل الثوابت، أما النموذج فهو الأداة التحليلة. المرجعية تمثل الجانب الخفي والمجرد، ولا يمكن استخدامها باعتبارها أداة تحليلية، وإنما لا بدّ من استخراج النموذج منها.[٩] ولذلك يمكن لمرجعية واحدة أن تنتج داخلها أكثر من نموذج معرفي.

ويمكن التمييز بين مرجعيتين مختلفتين ومتعارضتين، هما: "المرجعية النهائية المتجاوِزة"، و"المرجعية النهائية الكامنة"، تتميز الأولى بأنها نقطة خارج الطبيعة، فهي

---

[٧] المسيري، عبد الوهاب. **فقه التحيز**، في كتاب: **إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، تحرير: عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص٣١.

[٨] المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢م، ص٣٦.

[٩] المسيري، عبد الوهاب. "العقل الإسلامي... بين الأنا والآخر"، **مجلة الوعي المعاصر**، لبنان: مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع، السنة٢، العدد٦/٧، ٢٠٠١م، ص٣٧.

متجاوزة لها وللتاريخ والإنسان، وهذه النقطة المتجاوزة هي الإله الواحد المُنـــزَّه في النظم التوحيدية. أما الثانية فهي مرجعية كامنة وحالَّة في الطبيعة والإنسان؛ إذ يصـــبح العالم مقياس ذاته، على اعتبار أنّه يحوي داخله كل العناصر التي تكفي لتفســـير ذاتـــه بذاته، دون حاجة إلى نقطة ارتكاز خارج النظام الطبيعي.[١٠] غير أنّ المسيري يؤكد أنّ الإنسان بطبيعة فطرته لا يؤمن إلا بمرجعية واحدة، "وأنّ الذي يؤمن بمرجعيات مختلفة فهذا إنسان مصاب بالشيزوفرينيا، إذ كيف نؤمن بمرجعية إسلامية، ومرجعية يهودية، وأخرى علمانية في ذات الوقت."[١١]

٢. مرجعية النموذج المعرفي الغربي الحديث:

يستند النموذج المعرفي الغربي الحديث إلى مرجعية حُلولية مادية كامنة، عقلانيتها "مُلْكِية"،[١٢] تحصر الوجود في الإدراك، وتستبعد الغيـــب، وتصـــفي ثنائيـــة الخـــالق والإنسان، وتوحِّد الإنسان بالطبيعة.

لقد شكل العقل منذ القرن السابع عشر "إله" الحضارة الغربية بعد قطـــع الصـــلة بـــ"إله" الكنيسة، وأحيط بقدسية لا مثيل لها، واعتبر هو ودينه الجديد: العلم، الوسيلة الوحيدة التي ستُمكِّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة ليكون سيد الكون، والمؤسسة الوحيدة المعترف بها بعد أفول مؤسسة الكنيسة الكهنوتية، وكذلك الطريق الوحيـــد الموثوق به المؤدي إلى المعرفة اليقينية، فتم حصر الوجود المعقول في الموجود الطبيعـــي، واستبعد الموجود غير الطبيعي باعتباره وجوداً غير معقول وخرافياً، لا سبيل إلى إدراكه وفهمه بوسائل البحث العلمي الحديث المستندة أساساً إلى التجربة المادية. يقول كرين برينتونCrane, Brinton: "فالمفكر العقلاني يميل إلى الموقف القائل بأن المعقول هـــو الطبيعي، ولا وجود لشيء خارق للطبيعة، وأقصى ما يعترف به هو المجهول الذي قـــد

---

[١٠] انظر تفصيل هذين المفهومين في:
- المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٣٦ وما بعدها.
- **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، مج٢، ص٤٥٣.

[١١] المسيري، عبد الوهاب. **العقل الإسلامي... بين الأنا والآخر**، مرجع سابق، ص٣٨.

[١٢] طه، عبد الرحمن. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مرجع سابق، ص١٨.

يصبح يوماً ما معلوماً، ولا مكان في مخططه الفكري لقوى خارقة، ولا محل في عقله للاستسلام الغيبي لعقيدة ما... وهكذا تنزع العقلانية إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي من الكون، وأبقت فقط على الطبيعي، الذي يؤمن المفكر العقلاني أنه قابل للفهم في النهاية. وأنّ سبيلنا إلى فهمه -في الغالب الأعم- الوسائل التي يعرفها أكثرنا باسم مناهج البحث العلمي."[١٣]

من هنا، استند فكر حركة الاستنارة إلى مجموعة من المبادئ، لعل أهمها ما يأتي:

١. الطبيعة تحكمها مجموعة من القوانين البسيطة الصارمة المطردة، وهو ما يساعد على ترجمتها إلى معادلات رياضية تسهل إدراكها وفهمها والتحكم فيها.

٢. الطبيعة الإنسانية واحدة، وتتميز بأنها جوهرية وعاقلة، والقانون الذي يحكمها هو القانون الطبيعي المادي.

٣. العقل الإنساني صفحة بيضاء، تتراكم عليها المعطيات الحسية والأفكار البسيطة لتصبح أفكاراً مركبة وثوابت ومطلقات.

٤. قدرة العقل الإنساني على بلوغ الحقيقة المطلقة، وإدراك قوانين الطبيعة وفهمها دون حاجة إلى وحي، وكذا قدرته على حل جميع مشاكل الإنسان، وتحقيق التقدم اللامتناهي.[١٤]

غير أنّ هذه العقلانية المادية انقسمت على نفسها، فأنتجت نموذجين معرفيين يدور كلاهما في فلك المرجعية الحلولية المادية، لكنهما متصارعان: النموذج الأول متمركز حول الإنسان، والنموذج الثاني متمركز حول الطبيعة/المادة؛ النموذج الأول

[١٣] برينتون، كرين. **تشكيل العقل الحديث**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد٨٢، ١٩٨٤م، ص١٢٤-١٢٥. ولذلك يرى برينتون أن هذه النزعة العقلية، التي تحولت خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر إلى نسق ميتافيزيقي كامل حتى أصبحت بمثابة البديل للدين، من الأفضل وصفها بأسماء أخرى تدل على حقيقتها، مثل: المادية، والوضعية. المرجع السابق، ص١٢٦-١٢٧.

[١٤] المسيري، عبد الوهاب. "حركة الاستنارة وموت الإنسان"، **مجلة الإنسان**، باريس: دار أمان للصحافة والنشر، السنة٣، العدد١٢، تشرين الأول ١٩٩٤م، ص٥٥-٥٦. انظر أيضاً:
- **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٨٠ وما بعدها.

يهمش "الإله"، و"يؤله" الإنسان، ويعتبره مقياس الأشياء كلها؛ فهو مرجعية ذاته ومرجعية الطبيعة أيضاً؛ لأنه مستقل عنها ومتجاوز لها وليس جزءاً منها، وهو أكثر من ذلك، موضع الحلول، و"مركز الكون، بل هو سيده الذي لا منازع له، وهو مرجعية هذا الكون النهائية."[١٥]

ولذلك فهو يواجه الموجود الطبيعي "دون وسائط، حراً تماماً من قيود الحضارة والتاريخ والأخلاق، صاحب إرادة كاملة، رافضاً أي غيبيات أو ثوابت أو مطلقات تتجاوز عالمه المادي وحدود عقله"[١٦] الذي مكَّنه من بلوغ هذه المكانة.[١٧]

أما النموذج الثاني فيهمش "الإله" والإنسان معاً باسم مركزية الطبيعة وأسبقيتها، ويعتبرها مرجعية ذاتها ومرجعية الإنسان أيضاً، والإنسان نفسه جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، فهي "موضع الحلول والكمون ومركز الكون (اللوجوس)... قوانينها تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيء، وهي قوانين لا هدف لها ولا غاية، ولا تمنح الإنسان أية أهمية خاصة... يعيش داخلها وحسب قوانينها. وهي مادة لا قداسة لها ولا خصوصية ولا أسرار فيها، مادة خاضعة لقانون طبيعي واحد يساوي بين الإنسان وكل الكائنات الأخرى."[١٨] أما العقل فهو مجرد صفحة بيضاء خالية من أي أفكار قبلية أو فطرية، والمصدر الوحيد للمعرفة هو التجربة والخبرة الحسية، الأمر الذي يسلب هذا العقل شرفه الذي منح له من طرف أنصار النموذج الأول، ويجعل دوره ثانوياً، وهو مجرد تلقي الانطباعات والصور من الواقع وتحليلها.

غير أن الصراع بين النموذجين لم يُعمِّر طويلاً؛ إذ سرعان ما انتهى لصالح النموذج الثاني المتمركز حول الطبيعة/المادة. والسبب في ذلك جاذبيته وضعف الأول؛ فالطبيعة هي "الأصل في بداية الأمر، وهي –أيضاً– المآل في نهاية المطاف وفي التحليل

---

[١٥] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مج١، مرجع سابق، ص٢٦٥.

[١٦] المرجع السابق، ص٢٦٥.

[١٧] وتعد النزعة الإنسانية Humanisme، وأنصار التيار العقلي في الفلسفة الغربية، أمثال: ديكارت وسبينوزا ولايبنتز، خير من يمثل هذا النموذج.

[١٨] المرجع السابق، ص٢٦٧. وممثلو هذا النموذج عديدون، نذكر منهم التجريبيين، وعلى رأسهم: جون لوك، ودافيد هيوم.

الأخير. أما العقل فهو العنصر الأضعف، إنه يدرك العالم من خلال الحواس (المادية)، وهو ذاته مادة في حالة حركة، جزء لا يتجزأ من الطبيعة، ويرد إلى المبدأ الواحد الدافع للأشياء من خارجها، الكامن داخلها... والطبيعة وحركتها وبنيتها لا تقع خارج نطاق الوحي الإلهي وحسب، وإنما تقع خارج نطاق الوعي الإنساني والإرادة أو الرغبة الإنسانية، أي أن الطبيعة لا علاقة لها لا بالإله ولا بالإنسان، فهي متجاوزة لهما."[١٩]

أضف إلى ذلك أنّ العقل في النموذج الأول نفسه عقل مادي غير متجاوز للطبيعة؛ فقوانينه تشبه قوانين الطبيعة، كما أن حركة فكره تشبه حركة الطبيعة، وحقيقته نفسها لا يستمدها إلا من ماديته، ومن قدرته على إدراك قوانين الطبيعة/المادة؛ لذا كان من الطبيعي أن يتم استيعابه في النموذج الثاني، بعد أن يتلاقى الجزء مع الكل، والذات مع الموضوع.[٢٠]

٣. أهم نتائج انتصار النموذج الطبيعي/المادي:

كان من أخطر نتائج انتصار هذا النموذج المتمركز حول الطبيعة/المادة أن تم توحيد الإنسان بالطبيعة، فسادت "واحدية العلوم"[٢١] التي سعى دعاتها إلى فصل النشاطات الإنسانية عن كل المعايير الأخلاقية المتجاوزة، وإلحاق الإنسان بالظواهر الطبيعية/المادية، حتى لم يعد هناك فارق بين الإنسان والطبيعة/المادة، بل أصبح جزءاً منها، يخضع لقوانينها وحتمياتها، ويذعن لسماتها المتمثلة في القياس الكمي الدقيق، والقابلية للتقنين.

---

[١٩] المسيري، عبد الوهاب. **حركة الاستنارة وموت الإنسان**، مرجع سابق، ص٥٩.

[٢٠] المرجع السابق، ص٥٩.

[٢١] استعرنا هذا المفهوم من المسيري، وهو مفهوم "يفترض أن ثمة وحدة عامة شاملة تنتظم العلوم كافة (الطبيعية، والرياضية، والاجتماعية، والإنسانية)، باعتبار أن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، لا وجود له خارجها... واعتبار أن ثمة قانوناً واحداً (طبيعياً/مادياً) يسري على جميع الظواهر الإنسانية والطبيعية، أي أن ثمة واحدية كونية مادية."

– المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج٢، ص٥٦.

وهكذا ظهر، في مجال العلوم الاجتماعية، أوجست كونت Auguste Comte الذي تأثر بمناهج العلوم الطبيعية عامة، وبفيزياء نيوتن خاصة، واستمد منها فلسفته الوضعية التي حاول أن يرسي علم الاجتماع على أساسها؛ ذلك أن إصرار نيوتن على ضرورة تأييد التجربة لأي فرضية للتأكد من صدقها وصحتها، جعله قريباً من الوضعيين الذين كثيراً ما عبروا عن انتمائه إليهم، بل "إن أوجست كونت كان يتخذ من قانون الجاذبية، الذي قال به نيوتن، نموذجاً لما يجب أن يكون عليه التفكير الموضعي[٢٢] (الوضعي)."[٢٣]

وسادت في القرن التاسع عشر نزعة علموية وثوقية، تعتقد بإمكانية تفسير كل الظواهر باختلاف أنواعها، وخضع مفكرو هذا العصر وفلاسفته لسيطرة نموذج فيزياء نيوتن القائم على التجربة، وتم تعميم أسس المنهج الوضعي[٢٤] لتشمل العلوم الإنسانية. وكان من نتائج ذلك كله أن تم اختزال الظواهر الإنسانية في جوانبها الحسية والفيزيقية، وإسقاط كل ما هو متجاوز ومتعال وغيبي من الوجود، حتى عنه لم يعد هناك فرق بين الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية. كما تم فصل العلم عن كل قيمة أخلاقية، واكتفي بطرح سؤال الوسائل دون سؤال الأهداف والغايات؛ ذلك أن "الحالة الوضعية تقوم أساساً على اعتبار الظواهر خاضعة للقوانين، وأن مهمة البحث العلمي هي العمل على الكشف عن هذه القوانين؛ أي: بيان شروط وجود الظواهر، لا أسبابها الأولى والأخيرة. إن المهم والأساسي -في نظر أوجست كونت- هو بيان كيف يحدث الشيء، لا البحث في "لماذا يحدث"."[٢٥]

---

[٢٢] هكذا وردت في الأصل، ولعل الصواب الموضوعي، نسبة إلى الموضوعية.

[٢٣] الجابري، محمد عابد. **المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي**، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٢م، ص٤٩.

[٢٤] قامت الوضعية على مجموعة من الأسس، يمكن إيجازها في ما يأتي:

- اعتبار الحس وحده مصدراً للمعرفة، سواء في العلوم الطبيعية أم في العلوم الإنسانية، ونفي كل مصادر المعرفة الأخرى، من: حدس، أو غيب، أو تأمل نظري.
- إخضاع الظواهر الإنسانية للتجريب مثل باقي الظواهر، (وحدة العلوم).
- كل الظواهر ذات طبيعة كمية، ويمكن التعبير عنها بلغة الكم والعدد، وإنكار أن تكون الظواهر الإنسانية ذات طبيعة كيفية، (مادية كل الظواهر).

[٢٥] الجابري، محمد عابد. **المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي**، مرجع سابق، ص٥٩.

أما في مجال الأدب فقد ظهر المذهب الطبيعي Naturalisme الذي مَثَّله عدد من الأدباء والنقاد، أمثال: إميل زولا Émile Zola وسانت بوف Sainte Beuve وهيبوليت تين Hippolyte Taine، الذين اندفعوا إلى تقويم النقد الأدبي على أسس وقوانين تماثل قوانين العلوم الطبيعية في دقتها وصرامتها، فتجاوز الناقد الأدبي حدود الأدب ليماثل عالم الطبيعة، بحيث صار باحثاً في الأدب بحثاً طبيعياً، وتعامل مع الظاهرة الأدبية تعامل عالم الطبيعة مع الظاهرة الطبيعية. ويكفي، للتمثيل، الإشارة إلى سانت بوف، الذي دعا إلى دراسة الأدباء "من حيث خصائصهم الجسمية، وحياتهم المادية والعقلية والخلقية والعائلية، وأذواقهم وعاداتهم وآراؤهم، ثم ترتيبهم في (فصائل) يرتبط كل منها بملامح مشتركة، وبذا أضحى النقد الأدبي عند سانت بوف أقرب إلى التاريخ الطبيعي للأدب."[٢٦]

أما هيبوليت تين، تلميذ سانت بوف، فقد "حوَّل طريقة أستاذه إلى نوع من الحتمية الجبرية على نحو ما تتصف به القوانين الطبيعية، فإذا كانت الطبيعة لا تعرف الخصائص ولا القوانين الفردية، وإنما تنشد التعرف إلى القوانين العامة، فكذلك ينبغي أن تكون قوانين الأدب... قوانين تقوم على الحتمية،"[٢٧] وحاول دراسة الآثار الأدبية اعتماداً على ثلاثة مؤثرات، هي: الجنس، والبيئة، والعصر؛ "يشمل مصطلح الجنس مجموعة من الأفكار عن الوراثة والأرض والمناخ. وتضم البيئة العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، في حين يركز العصر الانتباه على جوانب الاستمرار والتغير في الحضارة."[٢٨]

---

[٢٦] دياب، محمد حافظ. "النقد الأدبي وعلم الاجتماع، مقدمة نظرية"، **مجلة فصول**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مج٤، العدد١، ١٩٨٣م، ص٦١.

[٢٧] المرجع السابق، ص٦١.

[٢٨] المرجع السابق، ص٦١. ولم يتوقف تأثير النموذج الطبيعي عند حدود علم الاجتماع والأدب، بل امتد ليشمل مجالات أخرى ذات صلة –أيضاً– بالإنسان، مثل: اللاهوت، والأخلاق، والطب، والبيولوجيا؛ ففي مجال اللاهوت والأخلاق ذاعت دراسات هيوم في الدين الطبيعي، وأنكر المعجزات؛ لأنه لا يمكن معرفتها عن طريق اللاهوت الطبيعي، كما أرسى قواعد المذهب النفعي في الأخلاق، ورأى أن صحة الفعل مرهونة بما يحققه من فائدة. أما في مجال الطب فقد تغلغلت مفاهيم الفيزياء في طب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وتزايد ميله إلى التجريب، وأصبح أكثر علمانية من ذي قبل. انظر:

٤. النموذج الثالث: مرحلة اللاعقلانية المادية:

لقد تعرض النسق العقلاني المادي، المستند إلى نموذج فيزياء نيوتن، إلى مجموعة من الهزات النظرية، على يد مجموعة من العلماء، أمثال: ألبرت أينشتاين Einstein Albert، وماكس بلانك Max Planck، وكارل هايزنبورج Karl Heisenberg، أدت إلى انهياره وانهيار نموذجه العلمي، فظهر نموذج ثالث يتجاوز النموذجين السابقين؛ لكونه يهمش "الإله" والإنسان والطبيعة أيضاً، ويختفي فيه أي مركز سواء كان إنسانياً أم طبيعياً. ويمكن أن نطلق عليه "المادية الجديدة" أو "المادية في مرحلة السيولة" و"اللاعقلانية المادية."[٢٩]

وإذا كانت العقلانية المادية قد أنتجت "الاستنارة المضيئة"، فإن اللاعقلانية المادية أدت إلى ظهور "الاستنارة المظلمة"،[٣٠] ممثلة في "النيتشوية، والوجودية، والفينومنولوجية، وهايدجر، وما بعد الحداثة."[٣١]

ويُعدُّ نيتشه Friedrich Nietzsche "رائد الفلسفة المادية اللاعقلانية السائلة الجديدة."[٣٢] وقد دشَّن نيتشه هذه الفلسفة بإعلانه "موت الإله"، وهذه المقولة لا يقصد بها "الإله" فحسب، وإنما تعني أيضاً، "نهاية فكرة المركز الكائن خارج المادة. بل وفكرة الكل ذاتها، باعتباره كيانا متماسكاً يعلو على الأشياء. ومن ثم يسقط المركز

– سورنيا، جان شارل. **تاريخ الطب، من فن المداواة إلى علم التشخيص**، ترجمة: إبراهيم البجلاتي، عالم المعرفة، الكويت، العدد٢٨١، ٢٠٠٢م، ص١٩٩ وما بعدها. أما البيولوجيا فقد سيطرت عليها مفاهيم الفيزياء، وأخضع البيولوجيون عالم الأحياء لعالم الطبيعة، كما أخضعوا الكائنات الحية للقوانين "الفيزيو كيماوية". انظر:

– ماير، إرنست. **هذا هو علم البيولوجيا، دراسة في ماهية الحياة والأحياء**، ترجمة: عفيفي محمود عفيفي، عالم المعرفة، الكويت، العدد٢٧٧، ٢٠٠٢م، ص١٢.

[٢٩] المسيري، عبد الوهاب. **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٢.

[٣٠] المرجع السابق، ص٢٢.

[٣١] المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص٣٥.

[٣٢] المسيري، عبد الوهاب. **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٧. ويقول المسيري في موضع آخر: "وفيلسوف عصر السيولة هو نيتشه. وهو إن كان ظهر من الناحية الزمنية في أواخر القرن التاسع عشر (مع بدايات ظهور الحداثة)، إلا أنه في واقع الأمر فيلسوف نهاية الحداثة، أي ما بعد الحداثة." وانظر:

– **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج١، ص٢٨٣.

بسقوط فكرة الكل المتجاوز، فيصبح العالم أجزاء لا تشكل كـلاً ولا مركـز لهـا، وذرات لا يربطها رابط؛ مما يعني إنكار وجود رؤية حقيقية ثابتة، وإنكار فكرة العـام والعالمي والإنساني."[٣٣]

إن مقولة "موت الإله" تلخص لنا مجمل رؤية نيتشه الفلسفية؛ ذلـك أنّ "مـوت الإله" يستدعي "موت الإنسان"، وتحطيم فكرة المركز الثابت المتعالي، وكل مـا هـو مقدس ومطلق وكلي، "ونسف جميع القيم والمثل العليا، وبصفة خاصة، تلـك الـتي نشأت في فلسفة الأزمنة الحديثة: المنطق، العقل، الموضوعية، الفكر العلمي... ولا شك أنها عبارة قابلة لأن تؤول، في السياق العام لفلسفة نيتشه، على أنها إعلان عن تصدع جميع الضمانات لإمكانية تعقل العالم ولمعقوليته، وعن تشظي جميع الحقائق، وتـداعي جميع الهويات، بما فيها بالطبع هوية الإنسان، التي أضحت مجرد تعدد وتشتت...."[٣٤]

من هنا، تعد فلسفة نيتشه أهم فلسفة مادية معادية للنـزعة الإنسانية، ولكل مـا هو متعال في الكون، وقد كان لهذه الفلسفة تأثير كبير في الفكر الغـربي المعاصـر؛ إذ مثلت مرحلة تأسيسية لخطاب جديد، ولفلسفة جديدة، هي فلسفة دق أجراس الموت؛ إذ ستقود صرخة نيتشه عن "موت الله"، إلى نتيجة رآها ميشـال فوكـو Foucault Michel حتمية، وهي "موت الإنسان"، ونهاية النـزعة الإنسانية. يقول فوكو: "... وصل نيتشه إلى النقطة التي عندها يمتلك الإنسان والله بعضهما، حيث يكون مـوت الأول مرادفاً لزوال الثاني، وحيث إن الوعد بالإنسان الأسمى يعني، أولاً وقبـل كـل شيء، حتمية موت الإنسان الوشيك. بهذا فإن نيتشه عندما يطرح علينا هذا المسـتقبل كاستحقاق وكمهمة في آن معاً، إنما هو يعين بذلك العتبة التي يمكن منـها للفلسـفة المعاصرة أن تستأنف التفكير؛ وسيبقى نيتشه -بلا ريب- مشرفاً من علٍ على سـيرها إلى أمد بعيد."[٣٥]

---

[٣٣] المسيري، عبد الوهاب. **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص٢٨.

[٣٤] الدواي، عبد الرزاق. **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدجر، ليفي ستروس، ميشيل فوكـو**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٢م، ص٣٥.

[٣٥] فوكو، ميشال. **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٩م-١٩٩٠م، ص٢٨١.

ويواصل فوكو حديثه عن الإنسان؛ إذ يرى أنّه حديث العهد، فلم يكن له قبل نهاية القرن الثامن عشر من وجود: "فالإنسان – يقول فوكو– اختراع، تظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده، وربما نهايته القريبة."[٣٦]

لقد كان الإنسان، في نظره، وليد تحول عميق، وانقلاب في المنظومة المعرفية الغربية وأسسها، وكل انسحاب لأسس المعرفة هذه، وهو ما يستشعر فوكو قرب حدوثه، سيؤدي حتماً إلى نهاية الإنسان الذي ارتبطت ولادته بها. أما متى سيحدث هذا الانسحاب، فهذا ما لا يعرف فوكو تاريخه، وما لا يستطيع تحديد موعد له.[٣٧] والشيء الوحيد الذي يقره هو أن نهاية الإنسان ستكون بداية عودة الفلسفة، وأن التفكير لم يعد ممكناً "إلا داخل الفراغ الذي يتركه وراءه الإنسان المندثر."[٣٨] فبالاحتقار والازدراء يجب أن نواجه كل أولئك الذين ما يزالون يتحدثون عن الإنسان ويتساءلون عن ماهيته، ويتخذون منه منطلقاً ومعبراً للوصول إلى المعرفة... "إلى كل أشكال الفكر هذه، الخرقاء والعاجزة، لا يسعنا إلا الرد بضحكة فلسفية، أي إلى حد كبير، بضحكة صامتة!"[٣٩]

وبعد إعلان فوكو "موت الإنسان"، جاء رولان بارت Roland Barthes ليعلن "موت المؤلف". يقول بارت: "لقد أصبحنا نعلم أنَّ الكتابة لا يمكن أن تتفتح على المستقبل إلا بقلب الأسطورة التي تدعمها: فميلاد القارئ رهين بموت المؤلف."[٤٠]

---

[٣٦] المرجع السابق، ص٣١٣.

[٣٧] المرجع السابق، ص٣١٣.

[٣٨] المرجع السابق، ص٢٨٢.

[٣٩] المرجع السابق، ص٢٨٢.

[٤٠] بارت، رولان. **درس السيميولوجيا**، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال، ط٣، ١٩٩٣م، ص٨٧. ويؤكد ذلك في موضع آخر بقوله: "لقد مات المؤلف من حيث هو مؤسسة؛ اختفى شخصه المدني، والغرامي، السيري. ولما جرد من كل ما لديه، فإنه لم يعد يمارس على مؤلفه تلك الأبوية الرائعة التي تكفل كل من تاريخ الأدب والتعليم بإقرارسردها وتحديده...."

– بارت، رولان. **لذة النص**، ترجمة: فؤاد صفا والحسين سحبان، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٨٨م، ص٣٣.

وتحدث بارت عن صلة الكتابة بالموت، ودورها في اختفاء المؤلف، ولذلك، فـ"الأدب النموذجي" عنده، الذي يفضل تسميته "كتابة"، هو الأدب الذي يكون نموذجاً في "الخلخلة" الدائمة، "أي ممارسة تهدف إلى زعزعة الذات الفاعلة وتقويضها، وتشتيتها في ذات الصفحة."[٤١]

وهكذا تم القضاء على آخر سلطة مرجعية أو مركز ثابت يمكننا أن نحيل إليه، ونستمد منه الدلالة والمعنى، أو شرعية قراءاتنا وتفسيراتنا. إنها، حقاً، لحظة تأسيسية لنمط جديد من النقد، إنه نقد موت المؤلف.

ويرى بارت أنَّ شخصية المؤلف حديثة النشأة، فهي لا تغدو أن تكون -شأنها في ذلك شأن شخصية الإنسان عند فوكو- وليدة التحولات المعرفية التي حدثت في أوروبا في عصر النهضة. يقول بارت، مقتفياً أثر عبارات فوكو: "المؤلف شخصية حديثة النشأة، وهي من دون شك، وليدة المجتمع الغربي من حيث إنه تنبه عند نهاية القرون الوسطى... إلى قيمة الفرد أو "الشخص البشري" كما يفضل أن يقال."[٤٢]

وبعد كل هؤلاء، نيتشه وفوكو وبارت، جاء جاك دريدا Jacques Derrida ليواصل تفكيكه لظاهرة الإنسان، وتقويضه لفكرة الهدف والمركز والحقيقة والمعنى والمرجع، وليصل بمقولات "موت الإله" و"موت الإنسان" و"موت المؤلف"، إلى أقصى حدودها؛ فيعلن، لا عن موت "الإله" والإنسان والمؤلف فحسب، وإنما عن عدم إيمانه بأي شيء أصلاً. يقول دريدا: "... لا أؤمن بكل بساطة بأي شيء: الكتاب، الإنسان أو الله...."[٤٣] وليعلن بعد ذلك "موت الكلام" الذي كان له الحضور الكامل في

---

[٤١] بارت، رولان. **درس السيميولوجيا**، مرجع سابق، ص٣٨.

[٤٢] المرجع السابق، ص٨٢.

[٤٣] دريدا، جاك. **مواقع (حوارات)**، ترجمة: فريد الزاهي، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٩٢م، ص١٢. وتتواتر في دراسات دريدا عدد من العبارات التي يعلن فيها عن موت ما يسميه "المؤلف-الخالق" أحياناً، و"الإنسان-الله" أحياناً أخرى، منها قوله: "الله هو الموت!" وانظر:

- دريدا، جاك. **الكتابة والاختلاف**، مرجع سابق، ص٩٥. وقوله أيضاً: "يجب أن يتحقق في مشهد القسوة تجلٍّ جديد لما فوق الطبيعي وللإلهي، لا على الرغم من، وإنما بفضل إخراج الله [من المسرح] وتدمير آلة المسرح اللاهوتية. لقد أضيع الإلهي على يد الله. أي على يد الإنسان، الذي، بتركه الله يفصله عن الحياة، وبسماحه باستلاب ولادته الخاصة، أصبح هو الإنسان بتلويثه ألوهية الإلهي... وإذن، فإنّ إعادة بناء القسوة الألوهية إنما يمر بقتل الله، أي، أولاً، الإنسان- الله،" المرجع السابق، ص٩٢.

التراث الفلسفي الغربي، وميلاد الكتابة التي ستتكفل بمهمة إخفاء هذا الحضور، وتفكيك "الكل الأكبر -مفهوم الإبستمية والميتافيزيقا القائمة على مركزية الكلمة- الذي أُنتِجَت في رحابه كل المناهج الغربية في التحليل أو الشرح أو القراءة أو التفسير..."[٤٤]

من هنا، يمكن تفسير الانتقال من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، ومن البنيوية إلى ما بعدها، على أنه انتقال من المادية القديمة الصلبة إلى المادية الجديدة السائلة؛ فرغم إعلان البنيوية موت الإنسان والمؤلف، ومهاجمتها لمقولات الذات والتاريخ والمتعالي، ونظرتها المادية إلى الظواهر الإنسانية، ورغم "إرهاصات السيولة والنسبية الكاملة في فكر سوسير يظل هناك مركز، وتظل هناك علاقة بين الدال والمدلول (رغم اعتباطية العلاقة بينهما...)، وتظل هناك إمكانية توليد المعنى... أي أن سوسير لم يسقط تماماً في العدمية الفلسفية الكامنة في رؤيته... ولذا نجد أنه ودعاة البنيوية يرون أن للعالم معنى، بل ومركزاً...."[٤٥]

أما التفكيكية فلم تقف عند حد تهميش الإنسان والمؤلف، ولا مهاجمة الذات والتاريخ والمتعالي، وإنما تعدته لتنذر بعالم لا هدف فيه ولا مركز ولا غاية ولا أصل ولا مرجعية، عالم يبدو أنه يتسم بالتعددية والاختلاف والمغايرة، مع أنه في الحقيقة عالم السيولة الشاملة الناتجة عن فقدانه لأي مركز أو نقطة ثبات. يقول المسيري: "...ثم تظهر حالة يظن أنها تتسم بالتعددية الكاملة، مع أنها في واقع الأمر حالة سيولة شاملة ناجمة عن غياب أي يقين معرفي أو أخلاقي، وعن تسوية كل المخلوقات بعضها بالبعض، وعن اختفاء أية مركزية لأي كائن. وهذا الانتقال من عالم متماسك ذي معيارية، إلى عالم مفكك بلا معيارية، هو الانتقال من الواحدية الصلبة (إنسانية كانت أم طبيعية/مادية)، إلى الواحدية السائلة الشاملة التي لا تعرف حدوداً ولا قيوداً. وهو – أيضاً- الانتقال من عالم التحديث والحداثة... إلى عصر ما بعد الأيديولوجيا... وعصر

---

[٤٤] دريدا، جاك. **في علم الكتابة**، ترجمة وتقديم: أنور مغيث ومنى طلبة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٢٤.

[٤٥] المسيري، عبد الوهاب. **الحداثة وما بعد الحاثة**، مرجع سابق، ص٣٥.

ما بعد الميتافيزيقا، وما بعد الحقيقة، وما بعد الإنسانية الهيومانية وما بعد الحداثة... عصر الحلولية الشاملة السائلة."[٤٦]

وتكاد هذه السيولة الشاملة، تظهر في كل فكرة من أفكار دريدا: في رفضه لمقولات الأصل والحضور والمرجعية...، إضافة إلى عدم إيمانه بالإله والإنسان، وبأي مطلقات أو ثوابت. كما تظهر في مفاهيمه، مثل: مفهوم "الاختلاف"، و"الهوة"، و"التشتيت"، و"الأثر"، وغيرها.[٤٧] بل وتظهر حتى في تحديده للتفكيك نفسه؛ إذ يؤكد أن التفكيك "ليس تحليلاً analyse ولا نقدا critique"، وليس "منهجاً ولا يمكن تحويله إلى منهج"، كما أنه "ليس حتى فعلاً أو عملية"، ليختم بالقول: "ما الذي لا يكون التفكيك؟ كُلُّ شيء! ما التفكيك؟ لا شيء!"[٤٨]

ثانياً: ملامح النموذج المعرفي البديل

إذا كان النموذج المعرفي الغربي الحديث ماديا عَلمانيا،[٤٩] يستند إلى مرجعية حلولية كامنة، ويمتلك رؤية معادية للإله والإنسان، ولكل المطلقات الدينية التوحيدية، فإنَّ النموذج المعرفي البديل، يستند إلى مرجعية توحيدية متجاوزة، وينطلق من الرؤية القرآنية للإنسان والكون والحياة. أما ملامحه فيمكن إجمالها فيما يأتي:

---

[٤٦] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج١، ص٢٨١.

[٤٧] يؤكد دريدا أن "مفاهيمه" منزلقة ومنفلتة من قبضة أي تحديد أو محاولة للتعريف، وهو بذلك يكثر في تحديده لها من توظيف عبارات تدل على هذا الانفلات؛ فهي "لا هذا" و"لا ذاك"، وهي "لا شيء" مع أنها "كل شيء"! انظر –على سبيل المثال– تحديده لمفهوم الاختلاف في كتابه:
- *Marges de la Philosophie*, Paris: Éditions de Minuit, 1972.

[٤٨] دريدا، جاك. **الكتابة والاختلاف**، مرجع سابق، ص٦٠-٦٣.

[٤٩] نوظف العلمانية هنا بمفهومها الشامل عند المسيري؛ أي بوصفها "رؤية عقلانية مادية للعالم ترى العالم في إطار مرجعية مادية كامنة فيه... وهي ترفض المرجعية المتجاوزة وكل الثنائيات الناجمة عنها، وضمن ذلك ثنائية الإنسان والطبيعة، فترد العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ طبيعي/مادي واحد...." وانظر:
– **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة** مرجع سابق، مج١، ص١٩٧.

١. نموذج توحيدي، يستند إلى عقلانية توحيدية شهودية، تجمع بين النظر المُلْكي الذي يعْقِل أسباب الظواهر، والنظر المَلَكُوتي الذي يعقل قيمَها ومعانيها،[٥٠] ولذلك فهي ترفض التوحيد بين الوجود والإدراك، وتسلم بعجزها عن إدراك المطلق واللامتناهي، وتحرر الإنسان من أغلال الفلسفة المادية الوضعية.

لقد شكَّل حصرُ الوجود في الإدراك، والاكتفاءُ بالنظر إلى ظواهره نظراً مُلْكِياً، واستبعادُ الغيب، وإطلاقُ قدرة العقل الإنساني ونتائج علمه إطلاقاً ميتافيزيقياً، أساسَ الحلول والجحود في النموذج المعرفي الغربي. لذا، فإنَّ النموذج البديل حينما يرفض حصر الوجود في الإدراك، ويسلِّم "بالوجود الطبيعي والشريعي المتعالي على كل إدراك إنساني، والدال بتعاليه على وجود بارئه بدلالته على صفات أفعاله،"[٥١] فإنه بذلك يكون قد تجاوز مفارقات المعرفة الحلولية ومآزقها، واهتدى إلى الإدراك الشهودي الذي هو أساس التوحيد، والقائم على إدراك حدود الإدراك.

وقد تنبه الفلاسفة المسلمون القدامى إلى الفرق بين الإدراكين، وتوقفوا عند وجوه الاختلاف بينهما. من هنا، كان نقدهم للمعرفة السببية المشائية التي سعت نحو تحكيم العقل الإنساني في كل شيء، وتحصيل اليقين به في العلم الطبيعي والإلهي؛ فتحدث ابن خلدون (توفي ٨٠٨هـ) عن وجوه قصورهم في الطبيعيات والإلهيات، ورأى "أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة -كما في زعمهم- وبين ما في الخارج غير يقيني؛ لأنَّ تلك الأحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها. ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟"[٥٢]

---

[٥٠] انظر الفرق بين النظرَين، في:
- طه، عبد الرحمن. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، مرجع سابق، ص١٨ وما بعدها

[٥١] المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠١م، ص١٣.

[٥٢] ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٤م، ج٣، ص١٠٨٣.

أما الغيبيات، وهي المسماة عندهم بالإلهيات، "فإن ذواتها مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها."[٥٣]

لقد أطلق المشَّاؤون نتائج العقل الإنساني إطلاقاً ميتافيزيقياً، واعتقدوا أن بإمكانهم إدراك أسباب الوجود الحسي والروحي وعلله بالفكر والأقيسة العقلية، وقسموا الأقاويل إلى أقسام، ورأوا أن الأقاويل البرهانية تفيد العلم اليقين، وذهب ابن رشد (توفي ٥٩٥هـ) إلى حدود الاعتقاد بأن الحقيقة هي ما انتهى إليه أرسطو، وتحدث عن ضرورة تأويل نصوص الشريعة عند مخالفتها لما أدى إليه البرهان، بدلاً من القيام بتحليل نقدي لبرهان أرسطو، ولقدرة العقل الإنساني على إدراك الأمور الميتافيزيقية.[٥٤]

وهذا ما تنبه إليه ابن خلدون، فرأى أن عقل الإنسان عاجز عن إدراك أسباب الحوادث؛ لأنَّ لكل سبب سبباً متقدِّماً عليه، وتظل هكذا إلى أن تصل إلى الله سبحانه، مسبب الأسباب وموجدها، ولذلك "يحار العقل في إدراكها."[٥٥]

ورأى ابن خلدون أن عجز العقل عن إدراك الأمور الغيبية لا يقدح في العقل، يقول: "وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنّه لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال."[٥٦]

من هنا، عدّ ابن خلدون الاعتراف بعجز العقل عن إدراك كل شيء من شروط التوحيد، وعرَّفه بأنّه "العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى

---

[٥٣] المرجع السابق، ص١٠٨٣.

[٥٤] يقول ابن رشد: "ونحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي." انظر:
– ابن رشد، أبو الوليد. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار المعارف، ط٣، د.ت.، ص٣٣. وانظر أيضاً:
– **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، إشراف: محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، ٢٠٠١م، ص١٥٣.

[٥٥] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٩٦٦.

[٥٦] المرجع السابق، ص٩٦٨.

خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به إنما هو من حيث صدورنا عنه، وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين: "العجز عن الإدراك إدراك."[٥٧]

وإذا كانت تصفية ثنائية الخالق والإنسان قد نتج عنها، في النموذج المعرفي الغربي، مرض الحلولية التي تجلت في "تأليه" الإنسان تارة، وأنسنة "الإله" تارة أخرى، كما نتج عنها تضييق مجال النظر، وحصر الوجود في الإدراك، فإن الانطلاق من الإيمان بالله الواحد في وجوده، المنزه في صفاته، سيوسع آفاق النظر ليشمل عالمي الغيب والشهادة؛ فالإيمان بالله تعالى "من شأنه أن يوسع أمام العقل مجال النظر المعرفي إلى أكبر مدى ممكن، فتنفسح له مادة العلم ومعطياته بأكثر ما يمكن أيضاً؛ ذلك لأن الإيمان بالله يجعل نظر العقل ينبسط على مدى عالمين اثنين: عالم مشهود هو عالم الموجودات الكونية، وعالم غيبي هو وجود ما وراء المادة. وإذا ما انبسط نظر العقل على هذا المدى الفسيح فإنّه حينئذٍ سيتجاوز ما هو محسوس إلى ما هو غير محسوس؛ ليتخذ منه مجالاً في تقدير الحقيقة."[٥٨]

لقد كان من أخطر نتائج الإدراك الجحودي الحاصر للوجود في الإدراك، والنافي للغيب، تعطيل الوحي وقراءته، والاستغراق الكلي في قراءة الطبيعة؛ لاكتشاف قوانينها والسيطرة عليها، الأمر الذي أفقد الإنسان الصلة بالخالق، والإحساس بالخلافة في هذا الكون، فكان ذلك مدخلاً لعلوه وطغيانه. أما الإدراك الشهودي فهو يتجاوز هذه القراءة الأحادية للكون باعتماد منهجية الدمج بين القراءتين اللتين أمرنا بهما الله سبحانه في كتابه العزيز: القراءة باسم الله الذي خلق كل شيء، والقراءة بالقلم، حيث

---

[٥٧] المرجع السابق، ص٩٦٨. والمعنى نفسه عبر عنه أبو بكر الطُّرطوشي (توفي ٥٢٠هـ) بقوله: "الحمد لله الذي لم يزل ولا يزال... خلق الخلق بقدرته... ثم كلفهم معرفته، وجعل علم العالمين بعجزهم عن إدراكه إدراكاً لهم، ومعرفة العارفين بتقصيرهم عن شكره شكراً لهم، كما جعل إقرار المقرين بوقوف عقولهم عن الإحاطة بحقيقته إيماناً لهم...." انظر:

– الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد الفهري. **سراج الملوك**، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط٢، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، مج١، ص٣-٤.

[٥٨] النجار، عبد المجيد. "الإيمان والعمران"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة٢، العدد٨، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص٥٦.

يقول: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾(العلق:١-٥) ويتحقق الدمج بين القراءتين والتأليف بينهما، عن طريق الربط بين القرآن الكريم الذي أنـزله الله سبحانه، والكون الذي خلقه؛ فكلاهما "يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه، القرآن بمقولاته والطبيعة بحركتها."[٥٩] وبذلك يتخلص الفكر المعاصر من المتاهات التي أوقعته فيها القراءة الأحادية.

٢. نموذج اجتهادي، لا يدعي الموضوعية الجامدة والحيادية المطلقة، فيزعم التطابق بين النموذج التفسيري والظاهرة المفسرة، والوصول إلى حقائق الأشياء، وتقديم إجابات وتفسيرات لكل شيء، كما أنه لا يسقط في النسبية المطلقة والذاتية الكاملة، فتستحيل معه كل معرفة علمية.

لقد تأرجح النموذج الغربي بين الذاتية والموضوعية تأرجحه بين النموذج المتمركز حول الإنسان والنموذج المتمركز حول الطبيعة، وكما انتهى الصراع بين النموذجين الأخيرين لصالح النموذج الثاني، كذلك تم حسم الصراع لصالح النزعة الموضوعية.

وتعني الموضوعية في مفهومها العام: التجرد من كل الأهواء والعواطف والأفكار والمعتقدات، ورصد الواقع الإنساني كما هو، أو هي باختصار: إدراك الواقع على ما هو عليه؛ فقد جاء في "المعجم الفلسفي" أنّ الموضوعية هي: "وصف لما هو موضوعي، وهي بوجه خاص مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يشوهها بنظرة ضيقة، أو بتحيز خاص."[٦٠]

---

[٥٩] حاج حمد، محمد أبو القاسم. **منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٧٧. انظر أيضاً:
- العلواني، طه جابر. **نحو منهجية معرفية قرآنية، محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٧١.

[٦٠] صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧١م، ص٤٥٠.

أما الدراسة الموضوعية فهي، كما جاء في "معجم العلوم الاجتماعية"، "تلك التي ترتكز على الوصف والتحليل والتجربة والاستقراء والمقارنة، ثم محاولة الوصول إلى القضايا الكلية والقوانين العامة."[٦١]

وتعد الذاتية المقابل المركزي للموضوعية، فهي مرتبطة بما هو فردي وذاتي؛ والإدراك الذاتي للأشياء يوصف بأنه إدراك متحيز؛ لأنه مبني على الشعور والذوق والعواطف والأهواء والأفكار.

غير أنّ النظر المعرفي في مفهوم الموضوعية، بالمعنى المحدد أعلاه، سرعان ما يكشف تحيز هذا المفهوم للنموذج المعرفي الغربي المادي، الذي يؤمن بوحدة الوجود المادية، فلا يقيم اعتباراً لثنائية الإنسان والخالق، ولثنائية الإنسان والطبيعة، كما يؤمن بوحدة العلوم الطبيعية والإنسانية، وينظر إلى الظاهرة الإنسانية نظرة كمية نظرته إلى الظاهرة الطبيعية.

إنّ هذه الموضوعية التي تفترض استقلالاً تاماً بين النظر المعرفي والذات الإنسانية، هي موضوعية "جامدة"[٦٢] و"مادية"،[٦٣] و"عقيدة دينية لاهوتية بديلة"،[٦٤] و"أسطورة خادعة بامتياز"،[٦٥] وهي"العقلانية المادية في مرحلة التمركز حول الموضوع، (لا التمركز حول الذات). وأنها نتاج الرؤية المتمركزة حول الطبيعة/المادة، وعادة ما تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة في الطبيعة/المادة (على عكس الذاتية، فهي نتاج الرؤية المتمركزة حول الذات والإنسان، وعادة ما تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة في الذات)."[٦٦]

---

[٦١] مدكور، إبراهيم. **معجم العلوم الاجتماعية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م، ص٥٨١-٥٨٢.

[٦٢] طه، عبد الرحمن. **سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م، ص٩٢.

[٦٣] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج٢، ص٤٤٩.

[٦٤] العلواني، طه جابر. تصدير كتاب: **فقه التحيز**، مرجع سابق، ص١٤.

[٦٥] لايكوف، جورج، وجونسن، مارك. **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة: عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٩٦م، ص١٨١.

[٦٦] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، ص٤٤٩.

ويكشف البحث المعرفي في الأسس الفلسفية للموضوعية المادية عن إيمانها بأن أشياء العالم الطبيعي تمتلك وجوداً مستقلاً عن الذات الإنسانية، وأنّ هذه الذات يمكن لها أن تدرك هذه الأشياء بعيداً عن أهوائها وخصوصياتها ومعتقداتها، والتعبير عنها بلغة كمية محايدة. يقول عبد الوهاب المسيري: "الموضوعية: هي الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجوداً مادياً خارجياً في الواقع، وبأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها، وبأن ثمة حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها أو كذبها، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها (مستقلة عن النفس المدركة) إدراكاً كاملاً، وأنّه بوسعه أن يحيط بها بشكل شامل."[٦٧]

كما تؤمن هذه الموضوعية بأن "العالم (الإنسان والطبيعة) كُلّ متجانسٌ مُكتفٍ بذاته... وهذا يعني في واقع الأمر استبعاد الإنسان بوصفه عنصراً فاعلاً وتحويله إلى عنصر سلبي متلقّ، والطبيعة نفسها تتحول إلى كيان بسيط منبسط مسطح يستوعب هذا الإنسان؛ أي أن ثنائية الإنسان والطبيعة يتم القضاء عليها لصالح الطبيعة، وتسود الواحدية المادية."[٦٨]

وتدعي أسطورة النزعة الموضوعية التي تحيَّز لها النموذج المعرفي الغربي المادي،[٦٩] أنَّ بإمكان العلم أن يمنحنا منهجية علمية، "تسمح بتجاوز تصورنا الذاتي، والتوصل إلى الفهم انطلاقاً من وجهة نظر صحيحة لدى الكل، وغير متحيزة. ويمكن للعلم أن يعطينا، في آخر المطاف، تفسيراً صحيحاً ونهائياً وعاماً بصدد الحقيقة والواقع."[٧٠]

---

[٦٧] المرجع السابق، ص٤٤٨.

[٦٨] المرجع السابق، ص٤٤٩.

[٦٩] يقول جورج لايكوف ومارك جونسن: "في الثقافة الغربية ككل تطغى النزعة الموضوعية، فهي تدعي أنها تتحكم، على الأقل اسمياً، في: الميادين العلمية، والقانون، والحكومة، والصحافة، وقواعد السلوك، والتجارة، والاقتصاد، والثقافة." انظر:

– **الاستعارات التي نحيا بها**، مرجع سابق، ص١٨٤. ويقولان أيضاً: "سيطرت أسطورة النزعة الموضوعية على الثقافة الغربية، وخصوصاً في مجال الفلسفة منذ ما قبل سقراط إلى أيامنا هاته." المرجع السابق، ص١٨٩.

[٧٠] المرجع السابق، ص١٨٢.

ولذلك يؤكد لايكوف وجونسن أنَّ أهمَّ حلفاء هذه النـــزعة هم: "الصدق العلمـــي، والعقلانية، والدقة... والنـــزاهة والتجرد."[٧١]

هذه، إذاً، هي الموضوعية المادية، وهذه هي تحيُّزاتُها وأسسُها المعرفية ومنطلقاتُهـــا الفلسفية، وهي موضوعيةٌ تستبعد الذاتية بشـــكل تـــامٍّ ونهـــائي، وتنكـــر التحيُّـــز والخصوصية، وتدَّعي: الدِّقة، والشمول، والحياد، والإطلاق، والتجرُّد التامَّ من كـــل الأهواء والمعتقدات والخلفيات، وهي موضوعية مستحيلة وسلبية ومتطرفة، اســـتحالةً وسلبية وتطرفاً مقابلُها المركزي قائمٌ على الذاتية المطلقة، المفضية إلى العدمية والنســـبية الكاملة.

أما النموذج البديل فهو نقطة وسط بينهما؛ فموضوعيته موضوعية "حَرِكـــة"[٧٢] "اجتهادية"[٧٣] نسبية، "إذ تقتضي أن تشترك قيم الذات الداخلية مع مدركات النظـــر الخارجية في تأسيس المعرفة تأسيساً موجَّهاً ومُقوَّماً لا تأسيساً مجرداً."[٧٤]

ولذلك، يفضل المسيري استخدام عبارتي: "أكثر تفسيرية" و"أقل تفسيرية"، بدلا من كلمتي "موضوعي" و"ذاتي"؛ لأنهما "تؤكدان دور العقل الإنساني، وتستعيدان البعد الاجتهادي غير النهائي في عملية رصد الواقع، على عكس "موضوعي" و"ذاتي" اللتين تدوران في إطار الموضوعية السلبية المتلقية."[٧٥]

ويرى المسيري أن هذين المصطلحين "أكثر علمية ودقة؛ لأنَّ العـــالِمَ، صـــاحبَ الأطروحة، لن يقول: "هذه هي الرؤية الموضوعية"، ومن ثَمَّ يضفي عليها قدراً كـــبيراً

---

[٧١] المرجع السابق، ص١٨٤. من هذا المنطلق ينتقد الكاتبان النـــزعة الموضوعية، ويُحمِّلانها مسؤولية كـــثير مـــن المشاكل التي تطرح في الثقافة الغربية نتيجة قبولها؛ "الأعمى لأسطورة النـــزعة الموضوعية." المرجع الســـابق، ص١٩١.

كما أكدا عجزها عن "تقديم رصدٍ مُرْضٍ للفهم البشري وللقضايا التي تستلزمه." المرجع السابق، ص٢١١.

[٧٢] طه، عبد الرحمن. **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص٩٣.

[٧٣] المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان، دراسات نظرية وتطبيقية في النمـــاذج المركبـــة**، القـــاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٩٧.

[٧٤] طه، عبد الرحمن. **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص٩٣.

[٧٥] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج٢، ص٤٤٦.

من النهائية، بل سيقول بكل تواضع: "هذا هو اجتهادي الذي أعتقد أنَّه أكثر تفسيرية، وأرجو أن تقوموا باختبار ما توصلت إليه."[٧٦]

ويمكن إجمال أهم منطلقات موضوعية هذا النموذج فيما يأتي:

أ. الظاهرة الإنسانية تختلف بشكل جوهري عن الظاهرة الطبيعية؛ ولذلك لا يمكن دراستها دراسة كمية، ولا اختزالها في قانون أو مجموعة قوانين عامة، بل يجب إدراكها في تركيبيتها وتنوعها.

ب. عقلُ الإنسان عقلٌ فَعَّال ومبدع، وليس كياناً مادياً سلبياً متلقياً، وعلاقتُه بالواقع ليست بسيطة آلية؛ إذ إن إدراكه له لا بدّ أن يصطبغ بما تحمله الذات المدركة من قيم وأفكار ومعتقدات...إلخ.[٧٧]

أما أهم نتائج هذه الموضوعية الاجتهادية فهي التواضع العلمي؛ لأن الإنسان حينئذ سيدرك حدوده، ولن يدَّعي بلوغ المطلق، ولا تطابق نموذجه التفسيري والظاهرة المفسَّرة. ولذلك، فهو سيحاول وضع نماذج تفسيرية "فضفاضة"،[٧٨] لا تطمع في الوصول إلى قوانين عامة صارمة، ولا تقديم إجابات نهائية حول كل شيء؛ وذلك إيماناً منه بمحدودية عقله، وعجزه عن الإحاطة بكل شيء وإدراك حقيقته، وهذا هو جوهر التوحيد الذي أشرنا إليه سابقاً.

ت. نموذج إنساني ينطلق من الإنسان، لكن ليس بغرض "تأليهه"، وإنما قصد السمو به وبوعيه، ليتعالى على نزعته الغريزية البهيمية العابرة، ويهتدي بمنظومة القيم الإلهية؛ فقد كرم الله الإنسان، وفَضَّله على كثير من خلقه، كما سخر له ما في السماوات والأرض جميعاً، واستخلفه في هذه الأرض ليقوم بعمارتها بالعمل الصالح، فقال الحق سبحانه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ

[٧٦] المرجع السابق، ص٤٤٦.

[٧٧] المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان**، مرجع سابق، ص٢٨٩ وما بعدها.

[٧٨] المسيري، عبد الوهاب. **فقه التحيز**، مرجع سابق، ص١١١.

وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (الإسراء: ٧٠)، وقال أيضاً: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الجاثية: ١٣) وقال أيضاً: ﴿ أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾ (لقمان: ٢٠)

كما أن هذا النموذج ينطلق من تصور مغاير للإنسان، يتجاوز المقابلة والفصل بين الوجود الطبيعي المادي والروحي المعنوي، بل يعُدُّ الوجودين جزءا من الطبيعة البشرية التي لا يمكن تصورها بدونهما، فهو ليس مجرد مادة فيتم إلحاقه بالطبيعة، ودراسته دراسة مادية طبيعية، بل هو روح ومادة معاً، وهذا ما أشار إليه الحق سبحانه بقوله: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ (ص: ٧١-٧٢) وقوله أيضاً: ﴿ ٱلَّذِيٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ (السجدة: ٧-٩) ومن شأن هذا التصور أن يحرر فلسفة العلوم الإنسانية من أغلالها المادية الوضعية.

لقد كان من أخطر نتائج إقصاء الجوانب المعنوية الروحية في الإنسان، إضافة إلى عزل الإنسان عن خالقه واعتباره مرجعية ذاته، سيطرة النزعة الوضعية التي سعت إلى دراسة الظاهرة الإنسانية دراسة كمية، والتعامل معها تعامل العلوم الطبيعية مع ظواهرها التي تسعى إلى صياغة قوانين عامة وكلية ومطلقة. ولذلك، فإن إعادة الاعتبار لهذه الجوانب، من شأنه تجاوز مآزق النزعة الوضعية، وإنشاء علوم إنسانية تسعى إلى مجرد بناء قوانين وقواعد تقريبية واحتمالية، لا تدعي الكلية واليقين المطلق؛ لأنها تدرك أن ادعاء الوصول إلى قوانين مماثلة لتلك القوانين التي تصل إليها العلوم الطبيعية/المادية أمر مستحيل، "فحين لا يكون الموضوع قابلاً للدراسة العلمية، فلا فائدة عندئذ من

اصطناع أدق المناهج؛"[٧٩] فموضوع العلوم الإنسانية هو الإنسان، والطبيعة البشرية تتميز بأنها تتجاوز الطبيعة/المادة، إضافة إلى أن كل فرد يتميز بخصوصيات تجعله يختلف عن باقي الأفراد، "فالأفراد ليسوا نسخاً متطابقة يمكن صبها في قوالب جاهزة وإخضاعها جميعها للقوالب التفسيرية نفسها، فكل فرد وجود غير مكتمل، مشروع يتحقق في المستقبل، واستمرار للماضي."[٨٠]

ويحصي عبد الوهاب المسيري عدداً من الاختلافات والفروق بين الظاهرتين الطبيعية والإنسانية، نكتفي بذكر بعضها:[٨١]

١. يسهل تحديد وحصر العلة أو العلل التي تكون وراء نشوء الظواهر الطبيعية، في حين يصعب تحديد كل أسباب الظاهرة الإنسانية وحصرها؛ فقد يصل الدارس إلى معرفة بعض الأسباب، لكن دون أن يتمكن من الوقوف على كل الأسباب؛ لأنها متعددة ومتداخلة ومتشابكة.

٢. تتميز الظاهرة الطبيعية بغياب المكون الشخصي أو الثقافي أو التراثي عنها، فهي بلا شخصية ولا ثقافة ولا تراث، كما أنها مجردة من الزمان والمكان، مثل تجردها من الوعي والذاكرة والإرادة... وفي المقابل، نجد أن هذه المكونات الشخصية والثقافية والتراثية مكونات أساسية في بنية الظاهرة الإنسانية. أضف إلى ذلك تعدد هذه الثقافات، وتعدد الشخصيات الإنسانية، هذا مع حضور الوعي والإرادة الحرة والشعور والذاكرة... في الظاهرة الإنسانية.

٣. دراسة الظواهر الطبيعية تقود إلى صياغة قوانين عامة، يمكن التأكد من وجودها وصحتها بالرجوع إلى الواقع، ولما كان الواقع الطبيعي بطيء التغير، فإن هذا القانون يمكن أن يكتسب مشروعيته عبر الزمان والمكان. أما دراسة الظواهر الإنسانية

[٧٩] وقيدي، محمد. **العلوم الإنسانية والإيديولوجيا**، المغرب: منشورات عكاظ، ط٢، ١٩٨٨م، ص٩٩.
[٨٠] المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مرجع سابق، ص١٣.
[٨١] المرجع السابق، ص٤٢-٤٦.

فتوصلنا إلى تعميمات تقريبية، قد تثبت وقد لا تثبت إن حاولنا تطبيقها على مواقف إنسانية جديدة؛ لأننا سرعان ما سنكتشف أن هذه المواقف الجديدة تحتوي على عناصر ومكونات خاصة لم نصادفها في المواقف السابقة، إذ من غير الممكن أن يحدث في المجتمع ظرفان متعادلان ومتكافئان تماماً.

وإضافة إلى كل هذه الفروق، تختلف وقائع العلوم الطبيعية عن وقائع العلوم الإنسانية في كون الأولى يمكن إدراكها عن طريق الحواس؛ لأنها أحداث فيزيقية. أما الثانية فلا يمكن إدراكها عن طريق الحواس؛ لأنها ذاتية، وتختلف من فرد إلى آخر، فهي تتمثل في المشاعر والأفكار والنيات... ولذلك فهي وقائع تتصف بجديتها، وبعدم قابليتها للتكرار. وبرغم امتلاك الإنسان لخواص فيزيقية، فإن أهم صفة تميزه هي أنه كائن عاقل؛ الأمر الذي يمنح سلوكاته وتصرفاته معنى، ويفرض علينا فهمها وعدم الاقتصار على وصفها... ولعل هذه الفروق، وغيرها، هي التي دفعت أحد المهتمين بمناهج العلوم إلى التأكيد أن "تشييد الدراسات الإنسانية على غرار العلوم الطبيعية، بحيث تكون نموذجاً متشابهاً لها تماماً، هو ضلال عقلي، وعقم علمي، وخطر أخلاقي: هو ضلال عقلي؛ لأنه يتجاهل العمليات المعرفية المألوفة، وعقم علمي؛ لأنه لا ينتج المعرفة التي نحتاجها، وخطر أخلاقي؛ لأنه يقبل تصور الإنسان على أنه شيء آخر في عالم مادي طبيعي."[٨٢]

ويؤكد عدد من الباحثين أن أزمة العلوم الإنسانية مردها إلى "واحدية العلوم"، التي سعى دعاتها إلى فصل النشاطات الإنسانية عن كل المعايير الأخلاقية المتجاوزة، وإلحاق الإنسان بالظواهر الطبيعية/المادية.

ولذلك رفض كثير من العلماء الغربيين الرؤية الساذجة التي تصر على إقصاء الجوانب الجوانية والفردية للظاهرة الإنسانية، وتدعو إلى إلحاقها بالظواهر الطبيعية.

[٨٢] عبد المعطي، محمد علي. **رؤية معاصرة في علم المناهج**، مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤م، ص٣٢١-٣٢٢.

وألَحُّوا، في المقابل، على رفض فكرة وحدة العلوم، وعلى التمييز بين الظاهرتين موضوعاً ومنهجاً؛ فدعا ويلهلم ديلثي Wilhelm Dilthey إلى وضع حدود فاصلة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ورأى أنه من السذاجة تطبيق مناهج الأولى على الثانية. لذلك، تركزت محاولته في التفرقة بين العلوم الطبيعية والإنسانية، وفي الرد على الوضعيين الذين وحَّدوا بين منهجيهما، وحاول أن يؤسس العلوم الاجتماعية على أسس منهجية مختلفة عن العلوم الطبيعية. ولتحقيق هذا الهدف، التفرقة بين مناهج العلوم الطبيعية والإنسانية، استخدم ديلثي، وغيره من أنصار الهرمينوطيقا الذين ناهضوا النزعة الوضعية، مصطلح "الفهم" مقابل مصطلح "التفسير"؛ لأن "الفهم" يتجاوز حدود الواحدية المادية، ويرفض تسوية الظاهرة الإنسانية بالظاهرة الطبيعية/المادية، وينظر إلى الإنسان على أنه ظاهرة متجاوزة وفردية وذات خصوصيات، وهو ما يعني أنه لا يمكن تفسيرها أو تعليلها أو دراستها من الخارج، أو صياغة قوانين عامة حولها كما نفعل مع الظواهر الطبيعية، وإنما ينبغي النفاذ إلى أعماقها، ودراستها من الداخل.

٤. نموذج كوني عالمي، وهذا ينسجم مع كونية الرسالة الإسلامية وعالميتها، فالإسلام يخاطب مطلق الإنسان، ومطلق الأنساق الثقافية والحضارية، والقرآن الكريم عالمي بدعوته وأحكامه، وخطابه مُوجَّه إلى البشرية جمعاء، والآيات التي تنص على كونية الدعوة الإسلامية عديدة، منها قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ (سبأ: ٢٨) وقوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧) وقوله: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ﴾ (الأعراف: ١٥٨) وفي المقابل، تشير عدد من الآيات إلى أن الرسل والأنبياء قبل محمد، صلى الله عليه وسلم، كانوا يُرسَلون إلى قومهم خاصة، مثل قوله تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ﴾ (الأعراف: ٥٩) وقوله: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمۡ صَٰلِحًا﴾ (الأعراف: ٧٣) وقوله: ﴿وَإِلَىٰ مَدۡيَنَ أَخَاهُمۡ شُعَيۡبًا ﴾ (الأعراف: ٨٥) وقوله: ﴿ وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوۡمِهِمۡ ﴾ (الروم: ٤٧) وغير ذلك من الآيات.

من هنا، وجب على إنسان القرآن الكريم أن يكون متفاعلاً مع كل "الأنساق الفكرية ليرتقي بها، وبكل المناهج المعرفية؛ ليستوعبها، ثم يتجاوزها ليسموَ بها."[٨٣] كما تقتضي هذه العالمية "التفاعل الحضاري، ونبذ منطق الثنائيات الحضارية المنغلقة والمتنابذة، فليس في الإسلام (تحيُّز حضاري)، حتى للذات العربية، وليس هناك منطق (خصوصية) مفارقة للآخرين، بل إنَّ عالمية الإسلام قد قامت على هذا التفاعل، و لم تكن كالعالمية الأوروبية (متمركزة على الذات)."[٨٤]

أما البدائل المحلية والقومية القائمة على الخصوصية الضيقة، والوعي المحلي أو العرقي، فلا قيمة لها، وهي تتنافى مع عالمية الخطاب القرآني، ومع مفهوم الأمة الوسط، التي هي خاصية الأمة الإسلامية، والتي تتسع لتشمل كافة الأمم، ومفهوم الشهادة على الناس. يقول الله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة: ١٤٣)

من هنا، تبرز أهمية إسلامية المعرفة باعتبارها منهجية للتثاقف الحضاري مع الغرب ومع مختلف النماذج المعرفية الأخرى، كونها تقوم على الاستيعاب والنقد والتجاوز،[٨٥] قيام القرآن الكريم على تصديق ما قبله من الكتب السماوية والهيمنة عليها.[٨٦] يقول عرفان عبد الحميد فتاح، محدداً مفهوم الأسلمة: "الأسلمة –في فهمي– عنوان لمنهج فكري في التثاقف الحضاري، ذي بعدين، أو معنيين متضايفين:

---

[٨٣] حاج حمد، محمد أبو القاسم. **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية**، بغداد: دار الهادي، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٧١.

[٨٤] المرجع السابق، ص٧١.

[٨٥] يعرف حاج حمد أبو القاسم إسلامية المعرفة بقوله: "أسلمة المعرفة تعني: فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني– غير وضعي. فهنا استيعاب وتجاوز يؤدي لمفهوم مختلف." انظر:
– حاج حمد، محمد أبو القاسم. **منهجية القرآن المعرفية**، مرجع سابق، ص٣١.

[٨٦] تدبر قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ (المائدة: ٤٨)

الأول منهما: ويراد به جهد الفكر الإسلامي المعاصر، وسعيه الحثيث من أجل هضم جميع ما أنجزه الفكر الغربي وتمثله في بعديه: الحضاري المادي، والثقافي المعنوي.

أما الثاني: ففيه التنبيه على وجوب تأمين تحرير تلك المنجزات التي نشأت ضمن مفاهيم فلسفية، لا دينية، ومادية وإلحادية، وذلك بإعادة تفسيرها، وربطها بإطار قيمي إسلامي، موصول ومتصل بالهدي الإلهي، الذي بلغ كماله وختامه بالإسلام."[٨٧]

ولهذا يؤكد الكاتب أنّ هذا المفهوم، ببعديه، "إنّما يعبر عن منهج فكري طموح في التثاقف الحضاري (Acculturation)."[٨٨] ولذلك فهو يتضمن قضيتين متلازمتين، هما:

"أ. الاستعداد الفكري والنفسي للحوار الحضاري والثقافي مع الفكر الغربي، وهضم وتمثل إنجازاته وقيمه الحيادية الأساسية في العلم والمعرفة (والتكنولوجيا).

ب. وإن هذا الاستعداد ينبغي أن يكون مصحوبا بشرط أولي مسبق، وهو الحذر من الانصهار الثقافي في الغرب...."[٨٩]

إنّ مهمة أسلمة المعرفة هي تقديم البديل المنهجي والمعرفي التوحيدي الكوني الذي من شأنه إنقاذ البشرية جمعاء من مآزقها، وهذا لا يمكن أن يتم إلا بالشرطين اللذين أشار إليهما عرفان عبد الحميد أعلاه، وهما –أيضاً– الشرطان اللذان يجعلان الأسلمة تختلف جوهرياً عن "التأصيل العربي" الذي جرى ويجري الحديث عنه عند عدد من الباحثين في ميادين مختلفة، والذي يبحث عن السبق العربي أو الإسلامي لكل ما هو غربي؛ لتسويغ نقله وتوظيفه، بدعوى أنَّ له ما يناظره في التراث العربي الإسلامي، فيتحول من آلية لتأصيل الفكر الغربي ومناهجه ومفاهيمه، وتجاوز تحيزاته، إلى آلية لتكريس هذا التحيز؛ فهو يفترض أن منجزات الآخر الفلسفية والثقافية والفكرية

---

[٨٧] عرفان، عبد الحميد فتاح. "إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة٢، العدد٥، صفر ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص٩.

[٨٨] المرجع السابق، ص١٠.

[٨٩] المرجع السابق، ص١١.

والعلمية مطلقة، ومتعالية على خصوصياتها، وقابلة لفصلها عن سياقاتها وظروف نشأتها، وهي لا تحتاج إلا إلى توطينها وتأصيلها بالبحث لها عن أشباهها ونظائرها في تراثنا العربي الإسلامي.

خاتمة:

بدأنا حديثنا عن الحوار والتعارف بين الحضارات وشروط إنجاحهما بإقرار مبدأين ضرورين، هما: الأصل في الحوار هو الاختلاف، والأصل في التعارف هو الاعتراف وتبادل المعروف. ورأينا كيف أن إقرار هذين المبدأين من شأنه تمكين الأطراف المتحاورة من اكتشاف مآزق النموذج المعرفي الغربي السائد، وإدراك تحيزاته، وتقديم البديل الفكري القادر على انتشال الإنسان المعاصر من اليأس الفكري والنفسي الذي يتهدد وجوده.

من هنا، انصب اهتمامنا خلال الصفحات السابقة على إبراز أهم مآزق النموذج المعرفي الغربي، المتمثلة في استناده إلى مرجعية حلولية مادية، تحصر الوجود في الإدراك، وتستبعد الغيب، وتوحِّد الإنسان بالطبيعة. وفي المقابل، قدمنا تصوراً لما يمكن أن يكون عليه النموذج البديل القائم أساساً على مرجعية توحيدية متجاوزة، توسِّع أفق نظر الإنسان ليشمل عالم الغيب، وتعتمد منهجية الدمج بين القراءتين؛ لتجاوز متاهات القراءة الأحادية للكون، وما أفضت إليه من وحدة وجود مادية، ومن استلاب للإنسان والطبيعة معاً.

وختمنا حديثنا بتأكيد أهمية إسلامية المعرفة في الحوار والتثاقف الحضاري مع مختلف الأنساق المعرفية والنماذج الفكرية؛ بسبب قدرتها على التفاعل الخلاق مع هذه الأنساق، القائم على الاستيعاب والنقد والتجاوز، في اتجاه تقديم بديل منهجي ومعرفي توحيدي ينقذ البشرية من مآزقها الراهنة.

غير أنَّه من الخطأ الاعتقاد أنَّ مهمتنا تتوقف عند حدود تقديم البديل؛ فاقتراح البديل ليس هو نهاية المطاف، بل يجب السعي لضمان انتشاره، وتخطي العقبات التي تواجهه، وهي عقبات ليست باليسيرة.

ويمكن تصنيف هذه العقبات إلى نوعين: عقبات ذاتية مرتبطة بالأمة الإسلامية ذاتها، وأخرى موضوعية مرتبطة بالآخر الغربي؛ إذ لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أنَّ عددا غير قليل من مفكري هذه الأمة بلغ بهم الإعجاب بالحضارة الغربية، والانبهار بثقافتها وفكرها ومناهجها، إلى حدٍّ أعماهم عن إدراك نقائصها ونسبيتها وتاريخيتها، والاعتقاد بأنَّ الغرب مطلق، وثقافته مطلقة ومتعالية على الخصوصيات، ولا صلة لها بأي عقيدة لاهوتية.

أما الآخر الغربي فإنّ نزعة التمركز حول الذات، ومقولات نقاء أصله، وكونية أنساقه المعرفية المتأصلة في تراثه الفلسفي، تجعله يمارس عملية إقصاء ممنهجة لكل ما هو غير غربي، ورسم صورة مشوهة عن الآخر، لا سيما إذا كان هذا الآخر مسلماً يطرح بديلاً قرآنياً.

فكيف، إذاً، نتجاوز هذه العقبات على المستويين العربي الإسلامي والغربي؟

هنا تبرز مرة أخرى أهمية إسلامية المعرفة بوصفها منهجية للحوار، تقوم على خطوتين أساسيتين متكاملتين: أولهما استيعاب الفكر الغربي استيعاباً يمكنها من نقده نقداً معرفياً، يبرز نقائصه وخصوصيته وتحيزه، ويعيد إليه نسبيته وتاريخيته، وهذا شرط أساسي لتجاوز عقبات انتشار النموذج البديل على المستوى العربي الإسلامي.

أما الخطوة الثانية فتتمثل في أسلمة المعرفة الإنسانية والطبيعية، باعتبار إسلامية المعرفة رؤية فلسفية توحيدية، ومنهجية معرفية كونية بديلة، هدفها معالجة مشاكل الإنسانية جمعاء، وتجاوز مآزقها. لذا، فهي تنفتح على الجميع، وتستجمع طاقات وقدرات الجميع في أفق تحقيق هذا الهدف. وهنا لا بدّ من توضيح الفرق بين "كونية"

الغرب المزعومة القائمة على التمركز حول الذات والانغلاق والإقصاء والتجانس، وبين كونية البديل القرآني القائمة على التفاعل والانفتاح والتنوع. ثُمَّ إنَّ هذه الكونية، على عكس "الكونية" الغربية البشرية الوضعية، كونية إلهية توحيدية حتمية التحقق.

وإذا كان التركيز على الحقائق الإنسانية المشتركة بين الأطراف المتحاورة من أكثر المبادئ التي تضاعف حظوظ نجاح أي حوار فإنَّه لا يوجد، في اعتقادنا، مشترك إنساني أكثر من التوحيد، الذي هو فطرة الله التي فطر الناس عليها.

إنَّ إنجاز الخطوة الثانية من مشروع إسلامية المعرفة كفيل بإقناع الآخر، الغربي وغير الغربي، بأهمية النموذج المعرفي القرآني البديل، وبقدرته على معالجة الأزمة الفكرية العالمية التي قاده إليها الغرب، وعجز عن تجاوزها. أمَّا من بغى وأعرض وتولى فهو من الظالمين، والحوار متعذر معه ابتداءً.

الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحداثية للقرآن الكريم ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة

سعيد شبار *

مقدمة:

لا يخفى أن علاقتنا –بوصفنا مسلمين- بالقرآن المجيد، على مستوى الفهم والتصور؛ أي: الرؤية التي يزود بها حامله ومتبعه حول الذات والغير والكون المحيط، وعلى مستوى العمل والسلوك، أي: الالتزام والتنزيل والفقه المؤطِّر لذلك، لا تزال دون المستوى المطلوب. فنحن لم نستطع الارتقاء إلى مقام الارتباط بالكتاب بمنهج الكتاب نفسه، وإدراك مكامن ومداخل التفعيل لما تم تيسيره وتسخيره من هداية وصلاح وعلوم ومعارف وسنن ونواميس، هي جزء من الوجود العلائقي الكوني للإنسان. ومن ثَمَّ ما يزال ارتباطنا به قاصراً جداً، ونظرتنا له تاريخية. فلم نستطع الانتفاع بخيراته كما انتفعت الأجيال السابقة، بل نجد أنّ كثيراً من التراث المنجز حوله حال ويحول دون إبصار آياته بوضوح، إذ قرئ القرآن شواهد لا شاهداً على العلم والمعرفة، واختزلت أحكامه في بضع عشرات لا تنهض بأحكام الإنسان فكيف بأحكام العمران، وكل آياته أحكام. فأين نحن من كونه لا يخلَقُ على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه، ومن كونه مكنوناً وكريماً معطاء؟!

وبدل أن تتكاثف الجهود لمزيد من الكشف والبيان عن مكنون القران بما يفتح على الأمة من أبواب الرقي والنهوض والحضور والشهود، وبما يجعلها تقدم بين يدي الخلائق والمخلوقات قيم الهداية والرحمة، والتآلف والتعارف، والبناء العمراني والكوني المشترك، نجد أن معظم القراءات والدراسات الجديدة للقرآن: إما ذات نزوع تفسيري تاريخي مادة ومنهجاً، فيها من التقليد أكثر مما فيها من الإبداع، وليس

* أستاذ في كلية الآداب بجامعة السلطان مولاي سليمان في مدينة بني ملال- المغرب، ورئيس مركز دراسات المعرفة والحضارة. Chabb_sa@yahoo.fr.

للاجتهاد العقلي فيها ولا لمتغيرات الزمان والمكان حضور مهم. وإما ذات نزوع محاكاتي استعاري مقلد –كذلك– على مستوى الرؤية والمنهج للنموذج الغربي في فهمه للنص المقدس وتعامله التاريخي معه، بدعوى وحدة النصوص الدينية من جهة، وبدعوى إمكان إعمال مختلف المناهج والعلوم مهما كانت مرجعيتها في التعرف على بنية هذا النص من جهة أخرى. وهذا الاتجاه هو موضوع دراستنا، ليس على مستوى مادته التي يقدمها، وإنما على مستوى الخلفيات الفكرية التي يستصحبها وتوجهه في نظرته للقرآن الكريم. هذا دون أن نغفل أهمية الجهود القليلة المبذولة من أجل بناء وعي جديد بالنص يستصحب معطيات الماضي ويضيف إليها معطيات الحاضر وهمومه، التي ابتدأت في شكل موضوعات، أو محاور، أو وحدة بنائية، أو معادلة بين الوحي والكون، في سياق مراجعة نقدية للتراث التفسيري وللعلوم التي تؤطره.

ثمة إذن حاجة إلى تجديد القراءة، لكن النظرة إليها تختلف بين من ينطلق من النص نفسه بحثاً عن مكنوناته وتفعيلاً لإمكاناته، باعتباره رسالة ختم وهيمنة وتصديق. وبين من ينطلق من خارج النص يلتقط من العلوم والمناهج ما صح وما لم يصح، يجعلها متناً والنص من حولها هامشاً، يدور معها حيث دارت ولو ابتعدت عن روح النص وتاريخه وسياقه، متوهمة أن في ذلك تحديثاً لقراءة النص أو قراءة حداثية للنص. وإن كنا في الأصل لا نميز بين تجديد القراءة وتحديثها، فاللفظان معاً يعبران عن التغيير والراهنية. ولسنا ممن يُسلِّم بإمكان المصادرة على المفاهيم، لكن شيوع تداول القراءة (الحداثية)، وحملها لدلالات معينة، هو ما جعلنا نستعمل هذا اللفظ في انتظار تحريره من تضمينات المعاجم الغربية، وإعادة بنائه وفق النموذج والسياق الثقافي العربي والإسلامي.

ولنبدأ ببيان هذه الخلفيات الفكرية التي وَجَّهَتْ بشكل أساس القراءات الحداثية للقرآن الكريم، أي تلك التي تتوسل بكل ما هو حداثي، ينتمي إلى عالم الحداثة الغربية، من: علوم، ومناهج، وآداب، وفنون، وفلسفات، ونظريات... وغير ذلك. سواء من منطلق كون النصوص الدينية المقدسة واحدة يصح على جميعها ما يصح على إحداها، أو من منطلق كون العقل الناقد –أيضاً– واحداً، وكون التجارب والسياقات التاريخية

واحدة. كل ذلك مع القفز على الفوارق والخصوصيات والمميزات التي تحكمت في بنية كل نص ووجهت مساره التاريخي، لدرجة يخيل للدارس معها أن ثمة رغبة قوية في المساواة، بل التسوية، بين النصوص المقدسة بحيث لا يبقى بينها نص صحيح يصدق ويهيمن ويشهد بالحق على ما سواه. ومن ثَمَّ تتحول النصوص الدينية إلى إرث ثقافي تاريخي لا فرق بينه وبين سائر الموروثات الأخرى مادام التعديل البشري قد طرأ عليه. وتجدر الإشارة في هذا السياق –كذلك– إلى أن هذه القراءات ليست على وازن واحد من حيث التعامل مع النص، فبعضها يصدر عن الخلفيات التي سنبين، وبعضها بدرجة أقل، تتعامل مع النص باعتباره معطى (وحيا) لكن بدعوى حرية القراءة، تصل إلى خلاصات ودلالات غريبة، متفلتة من سياقات النص اللغوية، وشاردة عن أصوله ومقاصده الكلية، وبعضها يجتهد مع مراعاة تلك الضوابط المنهجية لكن بالتوسع فيها هي نفسها... وهكذا.

من الخلفيات الفكرية التي وجهت وأثرت بشكل أو بآخر في تلك القراءات، التجربة التاريخية للنص اليهودي والمسيحي، وحركة النقد العنيفة التي أطاحت بقدسيته من باحثين ومفكرين ينتمون إلى الحقل الديني أو من خارجه. ومنها –كذلك– الرؤية التشكيكية التي شكلتها المدارس الاستشراقية التي كانت تصور الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية وتقدمهما للاستهلاك الغربي، على غير حقيقتهما، بكثير من الخلط والتشويه. وبما أن هذه المدارس كان لها سبق الاشتغال على الشرق فقد تحولت إلى وسيط مرجعي لدى كثير من أصحاب هذه القراءات مادة ومنهاجاً، وأضحت مقولاتها مسلمات لديهم، يسلمون بها كتسليم أتباع الأديان بنصوصهم الدينية. ومن العوامل الدافعة في هذا الاتجاه –كذلك– واقع الأمة المنحط والمتخلف، وأنماط الفكر التقليدية السائدة فيه، والدوران المحلي حول الذات والتاريخ بشكل تكراري لا يعرف اجتهاداً ولا تجديداً ولا إبداعاً، بالرغم من كون الاجتهاد والتجديد من أصول الدين التي لا يتحقق التدين إلا بها. فأمام انسداد حركة العقل والتاريخ في هذا العالم، يتم اللجوء والفرار إلى النماذج المؤثرة السالبة في العالم الآخر، باعتبارها نهائية، أو كونية يصلح ويصح تعميمها على كل الحضارات والأديان والمعارف. ولهذا كانت لنا وقفة

مع كل مُوَجِّهٍ من هذه الموجِّهات، بياناً لسياقاته وخصوصياته التاريخية أو حملاته الدعائية، مع إيماننا بأنّ حق القراءة يبقى مشروعاً، لكن –أيضاً– مشفوعاً بحركة نقد نرى أنها ضرورية، إذ لا معنى في نظرنا للتخلص من حركة تقليد لإرث تاريخي ذاتي والسقوط في حركة تقليد موازية لإرث تاريخي غيري، كلاهما يجعل العقل رهينة، ولا يسعف في عملية النهوض والبناء الذاتي المستوعب والمتفاعل مع كل الخبرات البشرية.

أولاً: التاريخ الديني الخاص بالحضارة الغربية (حركة النقد لوثوقية النصوص الدينية وإسقاط القداسة)

كان لهذا المؤثر دور أساس في توجيه كثير من القراءات الجديدة وبناء موقفها من القران خصوصاً، والإسلام والأديان عموماً، لدرجة صرح معها كثيرون بأن ما يرومون فعله هو ما حدث بالضبط في الغرب، من نقد للنص أزال عنه قدسيته، وشكك في وثوقيته، وجعله عرضة للسهام، تخرم ما تبقى من كونه ديناً، وتحوله إلى مجرد طقوس ورموز لا مضمون ولا تأثير حقيقياً لها.

يذهب (أركون) –مثلاً– إلى أنّه "من المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني(...) إعادة كتابة قصة تشكُّل هذا النص بشكل جديد كلياً، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رَسَّخها التراث نقداً جذرياً. هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا، سواء كانت ذات أصل شيعي أو خارجي أو سُنِّي، هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر."[1] هذا رغم اعترافه[2]

[1] أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ط١، ١٩٨٦م، ص٢٦٠.

[2] تجدر الإشارة هنا إلى خاصية تكاد تكون مشتركة بين أصحاب هذه القراءات، وهي تضارب الكلام وتناقضه، فتجدهم تارة يثبتون ما قد نفوه، وأخرى ينفون ما قد أثبتوه؛ مما حدا ببعض الدارسين إلى وسمهم بسلوك التقية والنفاق. انظر مثلاً:
– حميش، بنسالم. "مثقفون وسلوكات التقية"، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي، المغرب: عدد٢٦٣، ١٩٨٨م، ص٤–٥.
– حرب، علي. "محمد أركون وقراءة الفكر الإسلامي"، **منبر الحوار**، السنة٣، العدد٩، ١٤٠٨ هـ/١٩٨٩م، ص١١٢.

بأنّ "البنية النصية للمصحف المشكل منذ عهد عثمان بن عفان تشهد بطريقة لا يمكن دحضها على تصور شامل لكل الوحي من قِبَلِ وعي لا يتجزأ = conscience indivise"[٣] هذا التحليل، أيضاً، بالنسبة للكاتب، "يحرر المرء من أسر النصوص الدينية وهيبتها الضخمة التي تضغط عليه ما إن يبتدئ بقراءتها."[٤] "فالدراسة الحديثة للمجاز والرمز والأسطورة تتيح لنا القيام بقراءات أخرى للقران، مختلفة جداً عن تلك القراءات التي خَلَّفها لنا التراث التفسيري الكلاسيكي."[٥]

فكما هو واضح، هذا النوع من التحليل إذن يسعى إلى تحطيم الحواجز النفسية القائمة بين النص والذين يتمثلون هذا النص على شكل قداسة تحجب الرؤية الصحيحة عنهم، وتبعد المسافة بينهم وبين إمكان نقده. وبما أن إلغاء القداسة تشكيك صريح في الوحي، نجد المسارعة إلى تغطية هذا التشكيك، بأن هذا التحليل لا يهدف إلى "نزع صفة الوحي عن النصوص، ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية، ولا إلى إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين."[٦] مما حدا ببعض الدارسين إلى التساؤل: "كيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية، ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة؟! لا مجال إذن للمداورة والالتفاف."[٧]

فعلم السميائية عند الناقد المتقدم، مثلاً، "يجبر العقل أن يترك جانباً جميع الاعتقادات، جميع المقدمات والتصورات (...)، أن يتحرر من الحساسية الخاصة بكل شخص، فعندما نقرأ القرآن مثلاً، نقرأه بإحساس إسلامي لا نملكه: والشمس وما ضحاها والقمر وما تلاها...[٨] عندما أسمع هذا الكلام أسمعه بوجداني، وأحس بطرب كالطرب الشعري، ويختلط الطرب بالدين والروحانية. فإذن هذا الإحساس الذي يؤثر

[3] M.Arkoun, *Lecture du Coran*, Maisonneuve et la rose.Paris 1982. Page102.

[٤] المرجع السابق، ص٣٢-٣٣ (الهامش).

[٥] المرجع السابق، ص٣٥.

[٦] أركون، محمد. **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ط١، ١٩٨٧م، ص٣٣.

[٧] علي، حرب. **محمد أركون وقراءة الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص١١٢-١١٣.

[٨] يقصد الآية: ﴿وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا... ﴾ (الشمس: ١-٢)، وأخطاؤهم في الآيات كثيرة.

فينا عندما نقرأ النصوص (...) يجب أن نتحرر منه (...) ليفرغ بالنا وعقلنا لتفهم النصوص كنصوص.[٩]

ومع حسن حنفي: "لما كان الوحي هو مصدر المعرفة الجديدة التي أخذها المسلمون كمعطى مسبقٍ دون تساؤل أو نقاش، نشأت كل العلوم ابتداء من هذا المركز، ولم تنشأ العلوم من الطبيعة واستقراء حوادثها، أو من العقل الصوري ونظام الاتساق"[١٠] وإعادة التأسيس، إذن، تقتضي "تحويل النص إلى فكرة، والمنقول إلى معقول، وتأسيس الوحي على العقل أو الطبيعة لكي يمكن التعامل معه، وتحويل خطاب الله إلى خطاب إنساني (...)، ولا يمكن ذلك إلا بفن الجدل وبمنطق البرهان...."[١١] وكذا "تحويل الإسلام إلى نظريات وعلوم شاملة في المنطق والطبيعة والإلهيات،لا تعتمد على النص بل على العقل الخالص."[١٢] وهي نفسها الدعوى الغربية. وبمنطق أكثر صراحة!. "تم استبدال السيادة الدينية بسيادة عقل الثورة الفرنسية الكبرى، أو سيادة العقل العلمي للمجتمعات الصناعية."[١٣] حيث نجد "أنّ مركز السيادة قد انتقل من السماء إلى الأرض، ومن الله إلى البشر."[١٤]

وعنده –كذلك– أنّ "القرآن لم ينقل ويدون باللهجة الخاصة بمكة، بل بلغة قريبة من اللغة الشعرية العامية التي كانت قد تجلت كلغة للسحر منذ قرون.[١٥] ومن هنا،

[٩] انظر مجلة المشروع – **حوار مع أركون**، المغرب: عدد٦، ١٩٨٦م، ص١٨٠.

[١٠] حنفي، حسن. **دراسات إسلامية**، دار التنوير، ط١، ١٩٨٢م، ص٣١٩-٣٢٠.

[١١] المرجع السابق، ص٣١٩-٣٢٠.

[١٢] المرجع السابق، ص٣٢٠.

[١٣] المرجع السابق، ص ٣١٩-٣٢٠.

[١٤] المرجع السابق، ص١٨١-١٨٢.

[١٥] المرجع السابق، ص٩٣. وما ادعاه محض افتراء، انظر توجيه عثمان بن عفان لِلّجنة المكلفة بالتدوين (إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عربية من عربية القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإن القرآن أنزل بلسانهم، ففعلوا) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن. ومعروف أن الذين دونوا على عهد عثمان أو معظمهم، دونوا على عهد الرسول، صلى الله عليه وسلم؛ إذ كانت له لجنة من كتبة الوحي تكتب ما ينزل فور نزوله بأمر توقيفي من النبي، صلى الله عليه وسلم، نفسه، مع معاضدة ذلك بالحفظ. وهذا ما لا يرغب أصحاب القراءة الحداثية في سماعه أو تصديقه، ويسعون إلى التشكيك فيه بكل وسيلة، ولو كانت الاستنجاد بالساقط والمتهافت من الروايات أمام الصحيح والمتواتر. وما ذلك إلا لأن إثبات صحة التدوين واكتماله على عهد النبي، صلى الله عليه وسلم، ثم استمراره بلغة التدوين نفسِها والنزول مع معاضدة الحفظ والنقل المتواتر؛ إذ يحول كل ذلك

كانت ""رمزية الوعي بالخطيئة "، و"رمزية الآخرة"، و"رمزية الأمة"، و"رمزية الحياة والموت"..."هذه الرمزيات المختلفة (...) تغمر الخيال بتمثيلات أسطورية تتصدأ بالاصطدام بها كل ادعاءات العقل البرهاني الذي يطمح إلى إبطال العجائبية عنها."[١٦] "إنه يتوجب علينا أن نخلص من السخرية التي تتحدث عن جنة الله المملوءة بالحور العين، حيث تجري أنهار من الخمرة والعسل، إلخ، (...) فتلك الصور لا تستمد قوة إثارتها، وقيمتها الإيحائية القصوى، إلا إذا ربطناها ببنيات الخيال الشعري لدى الأعراب البدو."[١٧] و"باختزالنا الدين في مجموعة من الطقوس والمؤسسات والمناشط الدنيوية القابلة للتحليل العلمي، فإننا نسرع من وقع مسار إبطال القداسة عن العالم وعن الوجود الإنساني لتستقر آخر الأمر في الدنيوي المباشر والعارض."[١٨]

هكذا تستوي في هذا الخطاب النصوص الدينية بغيرها، وقبل ذلك فيما بينها، دون أدنى اعتبار للمسار التاريخي الخاص بكل نص، حفظاً وجمعاً وتدويناً وتوثيقاً. وكما يقول نصر أبو زيد: كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة؛ لأنّه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه على أنه خطاب زائف.[*] ونحن نعجب بدورنا لهذه المصادرة ولهذا التعميم من غير مستند علمي عقلي أو تاريخي إلا الرغبة الجامحة في التسوية. وإذا كان أصحاب هذا الاتجاه يرفضون الانطلاق من مقدمة التمييز بين النصوص، وإن شهد لذلك العقل والتاريخ، فإننا نعجب مرة أخرى كيف ينطلقون من مقدمة التسوية وليس لها دليل يشهد لصحتها إلا الادعاء.

أمام أي ضرب من أضرب الزيادة أو النقصان، ما ذاك منهم إلا لأنه ينقض من الأساس رواية تشكل النصوص المقدسة الأخرى التي لم تدون إلا بعد قرون من تنزلها، وتقلبت في ترجمات متعددة، مما جعلها عرضة للدخل، ولا سبيل للتصحيح بعد ضياع وفقد الأصل نفسه؛ لأنّه كذلك وباختصار، ينقض من الأساس أطروحة التسوية وعدم التمييز ضداً على كل شيء.

[16] M.Arkoun, *Lectures du Coran*, page 13.

[17] M.Arkoun, *Lectures du Coran*, page 12.

[18] M.Arkoun, *Lectures du Coran*, page 21.

[*] انظر: أبو زيد، نصر حامد. **النص والسلطة والحقيقة**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص٨. وانظر نقداً مركزاً لهذه القراءات في مناهجها وغاياتها، كتاب الدكتور طه عبد الرحمن (**روح الحداثة**)، خاصة الفصل الرابع منه.

يزول تعجبنا إذا علمنا أن أصحاب هذه القراءات، التي قدمنا نماذج منها، يقلدون أكثر مما يبدعون وينسخون تجارب أكثر مما ينشئون تجربة. ولسوء حظهم لم يسعفهم نص القرآن فيما أرادوا كما أسعفت نصوص العهد القديم والجديد نُقَّادها فيما أرادوا. ومن ثَمَّ كانت قراءاتهم دعاوى نمطية تكرارية فحسب، وفتح أوراش غير قابلة للإنجاز أكثر منها مشاريع أو بحوثاً علمية نسقية منتظمة.

ننتقل الآن إلى صلب موضوعنا، الخلفية الموجِّهة، التي نود إطلاع القارئ على جزء أو نموذج منها، باعتبارها الأصل الموجه الذي يراد تعميمه، مع ترك كامل صلاحية المقارنة والاستنتاج لبديهة القارئ وفطنته.

إننا نخطئ كثيراً عندما ندرس ظاهرة ما معزولة عن سياقها وتاريخها، وعن ظروف نشأتها وولادتها، وكذلك عن صيرورتها وأشكال تطورها في الزمان والمكان وما اكتسبته خلال هذه الرحلة. وكما يصح هذا على الحضارات والنظم والقوانين والأفكار، يصح –كذلك– على الأديان والعقائد وما يعدُّه البعض مقدسات ومنطلقات. من هذه الزاوية رُمْنا الحديث عن الكتاب المقدس بعهديه، ديانة الغرب عموماً، في أصوله التاريخية نشأة وتطوراً ومسارات. ليس بغرض التأريخ للدين اليهودي والمسيحي، لكن بغرض التعرف على محطات التحول الأساسية التي صاغت نظرة الغرب إلى هذا الدين، ثم إلى باقي الأديان عموماً.

قبل الانبثاق الأول للنصرانية مع المسيح عليه السلام كان الفضاء الديني محكوماً بهيمنة الفكر الكهنوتي اليهودي، أو شريعة موسى بحسب ما انتهى إلى صوغها أحبار اليهود. فأضحت معبرة عن آرائهم وطموحاتهم وتطلعاتهم أكثر مما هي معبرة عن تعاليم موسى عليه السلام، ولهذا كانت مقولات "الوعد بالأرض / الأرض الموعودة"– و"السيادة والبركة والتكثير في نسل بني إسرائيل" و"الشعب المختار والمصطفى من نسل وسلالة الأنبياء" و"النعيم الأرضي الدنيوي"... إلخ. مقولات ثابتة، عليها مدار العهد القديم كله بأسفاره الخمسة المنسوبة إلى موسى عليه السلام، وفي الأسفار التاريخية الملحقة: كأسفار الكتب، والأنبياء، وما إليها. هذا دون أن ندخل في تفاصيل الفرق اليهودية التي كانت تؤمن ببعض تلك الأسفار دون الأخرى.

الفكر الديني اليهودي، إذن، كان يعاني من مظاهر تحريف كثيرة جعلت المسيح عليه السلام، وهو آخر الرسل إلى بني إسرائيل، يعاني من الاضطهاد والتمرد والمتابعة والملاحقة؛ لأنّه خرج عن التعاليم والناموس، و لم تسعف في ذلك تصريحاته أنه ما جاء ليبطل أو ينقض الشريعة والتعاليم، وإنما جاء للإتمام والإكمال، ففي رواية مَتَّى: "لا تظنّوا أنّي جئت لأبطل الشريعة وتعاليم الأنبياء، ما جئت لأبطل بل لأكمل. الحقَّ أقولُ لكم، إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الشريعة حتى يتم كل شيء."[١٩]

وحتى لا يكون في كلامنا تحيز أو تحامل معين، ونحن نبحث في الخلفيات الفكرية الموجِّهة لنظرة الحضارة الغربية، ولكثير من أصحاب القراءات الحداثية إلى الأديان عموماً والقرآن الكريم خصوصاً، سنحاول قدر الإمكان فسح المجال لنصوص الكتاب المقدس نفسه، ولحركة النقد والمراجعة لأطوار التشكل والتدوين. أي لحظة التأسيس، ولأنماط الهيمنة والمصادرة التي مارسها باسمه رجال الدين، يهوداً كانوا أم نصارى.

يسعفنا كثيراً في دراسة العهد القديم على الخصوص نموذج الناقد باروخ أو بندكت سبينوزا[٢٠] في رسالته الشهيرة "رسالة في اللاهوت والسياسة" التي توَّج بها حركة النقد الديني في الغرب بعمق طال جذور الكتاب المقدس من حيث صدق نسبة النصوص إلى قائليها ووثوقيّتها، والتأويل والتحريف الممارسان عليها؛ مما يجردها – كلاً أو جزءاً- عن قدسيتها المزعومة.

هذا مع ملاحظة أن عصر سبينوزا كان عصر تحولات فكرية ودينية وسياسية في الغرب، عصر مخاض النهضة والدخول في فلسفة الأنوار بالتحرر من هيمنة وسلطة الكنيسة باسم الدين. وهو تلميذ الفيلسوف الفرنسي ديكارت، مؤسس الاتجاه العقلاني، وصاحب المنهج النقدي أو الشكي.

---

[١٩] (إ:٥، فق:١٩،١٨)

[٢٠] لا يخفى أن لسبينوزا آراء غريبة في بعض القضايا تستوجب التحفظ عليها، كمعادلته للإله بالطبيعة، وآرائه في البنوة، وفي معجزات الأنبياء، وما إليها. ولا تمنع –طبعاً- من الإفادة من منهجه في النقد ودراسة النصوص؛ إذ لا نكاد نجد –أحياناً- فرقاً بين ما يقترحه وبين المنهج الإسلامي في توثيق النصوص في الجرح والتعديل ونقد الرواة والروايات.

وكما يذهب كثيرون، فإن "سبينوزا هو الديكارتي الوحيد الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعدها ديكارت من منهجه"[٢١] أي: مجال الدين ومجال السياسة، مما جعله عرضة للاضطهاد والاستبعاد ومحاولات الاغتيال واتهامه بالكفر بالرغم من دفاعه عن نفسه، وتوضيحه لمواقفه وآرائه باعتبارها نقداً أو مراجعة، وليست كفراً وهرطقة،[٢٢] وأنّ المبتدعين الحقيقيين هم من يحرفون الكلام المقدس أو يُؤَوِّلونه تأويلاً بعيداً يخدم مصالحهم وطموحاتهم فقط.

يقول: "إنّنا نرى معظم اللاهوتيين وقد اشتغلوا بالبحث عن وسيلة لاستخلاص بدعهم الخاصة وأحكامهم التعسفية من الكتب المقدسة بتأويلها قسراً، وبتبرير هذه البدع والأحكام بالسلطة الإلهية (...) والأمر الوحيد الذي يخشونه بعملهم هذا ليس الخوف من أن ينسبوا إلى الروح القدس عقيدة باطلة أو أن يحيدوا عن طريق الخلاص، بل أن يقنعهم الآخرون بخطئهم، وأن يروا أعداءهم وقد قضوا على سلطتهم، وأن يكونوا موضع احتقار الآخرين."[٢٣]

وإذا كان القانون الإلهي -حسب سبينوزا- الذي يعطي الناس المادة الحق، ويعلمهم الحياة الحقيقية، مشتركاً بين الناس جميعاً، مركوزاً في الطبيعة الإنسانية، وفطرياً في النفس البشرية وكأنه مسطور فيها. فإنّه "على العكس من ذلك وضعت الطقوس الدينية، أو على الأقل طقوس العهد القديم، للعبرانيين وحدهم، وتكيفت حسب دولتهم، بحيث لم يكن من الممكن إقامة معظم هذه الشعائر إلا بواسطة الجماعة بأسرها، لا الأفراد كُلٌّ على كل حدة، فلاشك إذن أنّه لم تكن لها صلة بالقانون الإلهي، وأنها لا تسهم بشيء من السعادة والفضيلة، بل تتعلق باختيار العبرانيين فحسب... بالنعيم الدنيوي للأجساد وسلامة الدولة."[٢٤]

ثم يقترح سبينوزا منهجاً لدراسة نصوص الكتاب المقدس وتوثيقها، وإذا كان الإصلاح البروتستانتي، على يد لوتر وكلفن وغيرهما، قد أعاد الاعتبار لسلطة نص

---

[٢١] انظر: حنفي، حسن. **مقدمة الرسالة**، ص١، والمقارنة التي عقدها بين الفيلسوفين.

[٢٢] انظر: سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، مصر: مكتبة الأنجلو مصرية، ط٣، ١٩٨١م، ص٣٣١-٣٣٩.

[٢٣] المرجع السابق، ص٢٤١.

[٢٤] المرجع السابق، ص٢٠٥.

الكتاب المقدس وحدها، وفتح بذلك باب الجرأة على فهم النصوص بعد انتزاعها من كَمَّاشة الكنيسة ودراستها وتأويلها، فإنّ سبينوزا قد تجاوز ذلك إلى التشكيك في صحة النسبة والوثوق في النص نفسه، يقول مُنبِّها: "وحتى لا نؤمن في غفلة منا ببدع من وضع البشر وكأنها تعاليم إلهية يجب أن نتحدث عن المنهج الصحيح الذي يجب اتباعه لتفسير الكتاب، وأن يكون تصورنا له واضحا، فطالما كنا نجهل لن نستطيع أن نعلم شيئاً يقينياً من تعاليم الكتاب أو الروح القدس، ولكي لا أطيل الحديث ألخص هذا المنهج فأقول: إنه لا يختلف في شيء عن المنهج الذي نتبعه في تفسير الطبيعة، بل يتفق معه في جميع جوانبه؛ فكما أن منهج تفسير الطبيعة يقوم أساساً وقبل كل شيء على ملاحظة الطبيعة، فكذلك يتحتم علينا في تفسير الكتاب أن نحصل على معرفة تاريخية مضبوطة (...) يجب أن نستمد معرفتنا بمحتوى الكتاب كله تقريباً من الكتاب نفسه، مثلما نستمد معرفتنا بالطبيعة من الطبيعة نفسها."[٢٥]

والقاعدة العامة التي يقترح علنيا سبينوزا اتباعها في تفسير الكتاب هي "ألا ننسب إليه [الكتاب] أية تعاليم سوى تلك التي يثبت الفحص التاريخي بوضوح تام أنّه قال بها"[٢٦] ويقوم منهج سبينوزا على الأسس الآتية:

أ. فهم طبيعة اللغة وخصائصها، التي دونت بها أسفار الكتاب المقدس، والتي اعتاد مؤلفوها التحدث بها، وبذلك يمكن فحص كل المعاني التي يمكن أن يفيدها النص حسب الاستعمال الشائع.

ب. تجميع آيات كل سِفْر وتصنيفها تحت موضوعات أساسية عددها محدود، حتى نستطيع العثور بسهولة على جميع الآيات المتعلقة بالموضوع نفسه، وبعد ذلك تجمع كل الآيات المتشابهة والمجملة، أو التي تُعارض بعضها البعض.

ج. يجب أن يربط هذا الفحص التاريخي كتب الأنبياء بجميع الملابسات الخاصة التي حفظتها لنا الذاكرة، أعني: سيرة مؤلف كل كتاب، وأخلاقه، والغاية التي كان

---

[٢٥] المرجع السابق، ص٢٤١-٢٤٣.
[٢٦] المرجع السابق، ص٢٤٤.

يرمي إليها، ومن هو؟ وفي أي مناسبة كتب كتابه؟ وفي أي وقت؟ ولمن؟ وبأي لغة كتبه؟ كما يجب أن يقدم هذا الفحص الظروف الخاصة بكل كتاب على حدة: كيف جمع أولاً؟ وما الأيدي التي تناولته؟ وكم نسخة مختلفة معروفة عن النص؟ ومن الذين قرروا إدراجه في الكتاب المقدس؟ وأخيراً: كيف جمعت جميع الكتب المقننة في مجموعة واحدة؟."[٢٧]

ليس غرضنا بذكر هذه الأسس المنهجية التطويل، وإنما لفت الانتباه إلى أهميتها في نقد النص وتوثيقه، فهي بحث لغوي وتاريخي وأنثربولوجي وسوسيولوجي، بل لا تكاد تختلف عن شروط المفسرين ومناهجهم، وحركة الجرح والتعديل، وتوثيق النصوص الحديثة، والملابسات التي زامنت حركة الوضع. ولهذا اعتبر بعض الباحثين أنّ نقد سبينوزا كان "سبباً في نشأة حركة التنوير في اليهودية قبل أن تبدأ، [وأنّه] ما زال أحد دعائم التجديد الديني على الإطلاق."[٢٨]

يبدأ سبينوزا بنقد صحة نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى؛ إذ ساد الاعتقاد أنها لموسى عليه السلام، وأشاع الفريسيون هذا الاعتقاد وأيَّدوه. ويشير إلى أن ابن عزرا، محرر هذه الأسفار، كان أول من تنبه إلى هذا الخطأ، لكنه لم يجرؤ على الإفصاح عن رأيه صراحة، واكتفى بالإشارة إليه بألفاظ مبهمة.[٢٩] ويخلص من ذلك إلى أن "من كتب هذه الأسفار عاش بعد موسى بمدة طويلة، فطريقته في الحديث عن الأنبياء طريقة مؤلف يروي قصصاً قديمة جداً. ويذكر بعض الآثار التي مازالت باقية من هذا الزمن البعيد؛ ليجعل كلامه موثوقا به."[٣٠] ويضيف سبينوزا مبررات أخرى لرفض هذه النسبة، منها:

---

[٢٧] المرجع السابق، ص٢٤٤-٢٤٦.

[٢٨] انظر مقدمة حنفي على الكتاب، ص٢١، ويبسط سبينوزا صعوبات تعترض منهجه هذا، على رأسها صعوبة التعرف على اللغة العبرية عند القدماء، والأسس والمبادئ التي تقوم عليها، وكذلك تعدد المعاني لحروف العطف والظرف، وكذلك حركة الضبط المتأخر للألفاظ والكلمات، إلخ.

[٢٩] انظر: سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص٢٦٦.

[٣٠] المرجع السابق، ص٢٦٨.

* أن الكتاب لا يتحدث عن موسى بضمير الغائب فحسب، وإنما يعطي عنه شهادات عديدة، مثل: (تحدث الله مع موسى)، و(كان الله مع موسى وجهاً لوجه)، و(فسخط موسى على وكلاء المبين)، و(لقد مات موسى خادم الله، و لم يقم بعد نبي في إسرائيل كموسى). وأحياناً -كما في سفر التثنية- نجد نصوصاً بضمير المتكلم: (كلمني الرب)، و(ورجوت الرب)....

* أنّ الأسفار تروي أنّ موسى فاق الأنبياء الذين جاؤوا بعد موته، وحزن العبرانيون ثلاثين يوماً عليه... وهي أحداث كانت بعده....

* أنّ أماكن كثيرة، وأسماء ملوك، وأحداث، لم تكن معروفة على عهده، و لم يصل هو إليها...

خلص الكاتب من ذلك إلى أنّه "من هذه الملاحظات يبدو واضحاً وضوح النهار أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، بل كتبها شخص عاش بعد موسى بقرون عديدة."[٣١] ويضيف: "لسنا في حاجة هنا إلى أن نبحث كل محتويات الأسفار الخمسة، والخلط في الأزمنة والتكرار المستمر لنفس القصص مع بعض التغييرات الخطيرة أحياناً؛ لكي نسلم بسهولة بأننا أمام مجموعة من النصوص المكدسة بحيث يمكن بعد ذلك فحصها وترتيبها بطريقة أيسر، ولا ينطبق هذا فقط على الأسفار الخمسة، بل ينطبق – أيضاً- على سائر الروايات التي جمعت بنفس الطريقة."[٣٢] وكذلك الأمر بالنسبة للأسفار الأخرى: (الأخبار، والأنبياء، وأيوب، ودانيال، واستير، ونحيما، ويسوع، والقضاة، إلخ) فهؤلاء لم يكتبوا أسفاراً، وإنّما كتبت، ثم نسبت إليهم بالطريقة الفوضوية نفسها.

وينتقل بعد هذا العمل النقدي لأسفار العهد القديم إلى نقد الشروح المنجزة حوله كذلك، ونقد "الشراح الذين حاولوا التوفيق بين هذه التناقضات الظاهرة لاختلاق تفسير ما، ولا يرون أنهم بتقديسهم لحروف الكتاب وكلماته يضعون مؤلفي الأسفار

[٣١] المرجع السابق، ص٢٧١.
[٣٢] المرجع السابق، ص٢٨٨-٢٨٩.

موضع السخرية.. إذ يجعلون منهم أناساً لم يكونوا يعرفون كيف يتحدثون أو ينظمون موضوعات حديثهم، بل إن كل ما يفعلونه هو أنهم يجعلون نص الكتاب الواضح غامض تماماً؛ ذلك لأنّه إذا استباح المرء لنفسه أن يفسر جميع نصوص الكتب المقدسة على طريقتهم، فلن يبقى لدينا نص واحد لا يمكن الشك في معناه الحقيقي (...) وإذا كان هؤلاء الشراح يظنون أن المرء يجدف على الله عندما يقول: إنّ الكتاب محرف في بعض نصوصه، فإني أتساءل: أي اسم أطلقه أولئك الذين يقحمون في الكتب المقدسة ما يشاءون من البدع؟"[٣٣]

لم تكن الجرأة إذن -أول الأمر- على الكتب المقدسة من طرف خصومها والمعادين لها ولكل فكر لاهوتي كما ساد في الاتجاهات الفلسفية المادية المختلفة التي سادت طوال عصر النهضة والأنوار حتى العلمانية الإمبريالية الشاملة الآن،[٣٤] بل كانت من دعاتها وأنصارها الذين استحفظوا عليها فلم يحفظوها، فكانت كل تحريفاتهم مداخل للطعن في المتن وهامشه على حدٍّ سواء.

إذا كان هذا شأن العهد القديم بأسفاره المختلفة من خلال النموذج والشاهد الذي بسطنا بعضاً من آرائه ونصوصه، فإن العهد الجديد برواياته المختلفة لا يقل اختلافاً عن سابقه، بل تحولت الهيمنة والسيطرة شبه المطلقة له، و لم تكن اليهودية إلا شاهدة على عظمة المسيحية المنتصرة من خلال سلطة الكنائس والعقائد القهرية إبان الامبراطورية الرومانية.

لنبدأ هنا بالنفوذ المتزايد الذي اكتسبته الكنيسة منذ تحالفها مع السلطة الرومانية الحاكمة، ليس في مجال الدين والعقائد فحسب، بل -وبشكل متدرج- في سائر المجالات الأخرى إلى حد الهيمنة الكاملة. وكما قال المؤرخ إدوارد جيبون: "إنّ فتوح روما قد مهدت السبيل وسهَّلت فتوح المسيحية،"[٣٥] ويقول في مكان آخر: "وسرعان

[٣٣] المرجع السابق، ص٣٢٢-٣٢٤.

[٣٤] انظر في هذا السياق عمل **المسيري**: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، والموقف من الدين والأخلاق والغيب ومظاهر الإشباع واللذة واللامعنى التي أشاعتها وتشيعها تلك الاتجاهات.

[٣٥] جيبون، إدوارد. **اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها**، ترجمة: محمود سليم، مراجعة: محمد علي أودرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٧م، ج١، ص٢٧٦. وانظر فيه دخول الإمبراطور قسطنطين إلى المسيحية بدافع من المصالح والطموح والرؤيا المزعومة. فصل٢٠، ص٣٩٩ وما بعدها.

ما اتخذت الكنيسة الكاثوليكية شكل الجمهورية الاتحادية (الفيدرالية)، واكتسبت قوتها. ولما حلت المجالس محل السلطة التشريعية لكل كنيسة بعينها ظفر الأساقفة – بفضل تحالفهم- بنصيب أكبر من السلطة التنفيذية التعسفية، وحالما ارتبطوا بوحي من مصلحتهم المشتركة أمكنهم في عزم موحَّد أن يتخذوا الحقوق الأصلية لقسسهم وشعبهم. واستبدل أحبار القرن الثالث بشكل غير ملحوظ، لغة الأمر بلغة النصح والتحذير، وبذروا بذور اغتصاب السلطة فيما بعد، وعَوَّضوا عن افتقارهم إلى القوة والمنطق بمجازات الكتاب المقدس، وبالبلاغة الحماسية، وأشادوا بذكر وحدة الكنيسة وقوتها."[٣٦]

وكما يؤكد النص سلطة الكنيسة وقوتها تجاه الشعب، يبين –كذلك- سلطة الطبقات الكهنوتية بعضها على بعض. وكما لاحظنا أن العقائد اليهودية المقررة في الكتب صناعة تاريخية في معظمها، فإن العقائد المسيحية لا تختلف عنها كذلك.

لذا، لسنا بحاجة إلى التطويل بذكر مقررات المجامع الكنسية حيث تم تقرير العقائد كما بلورها وأعاد صوغها شاول بولس الذي كان بحق قناة رسمية لانتقال التحريف اليهودي إلى المسيحية، أو لحركة تهويد المسيحية منذ وقت مبكر. والمقصود بالخصوص مجمع نيقية، حيث تقررت ألوهية المسيح وقمعت المعارضة أو الاتجاه التوحيدي التي كان يتزعمه آريوس.[٣٧] والمجمع القسطنطيني الأول للتقرير في ألوهية الروح القدس ونبذ الآراء المخالفة والنافية لألوهيته، ولا سيّما تلك التي كان يدافع عنها مقدونيوس. وهذا المجمع كان لأجل استكمال الثالوث، ثم تتالت المجامع الأخرى المقررة للعقائد المكملة.

وهذا –طبعاً- يحيل إلى التحريف الكبير الذي طرأ على أصول المسيحية، بحسب سبينوزا مرة أخرى، "لم تدون أسفار العهدين القديم والجديد بتفويض خاص في عصر واحد، يسري على كل الأزمان، بل جاء تدوينها مصادفة، وقصد بها أناس معينون، ودونت بحيث تلائم مقتضيات العصر والتكوين الشخصي لهؤلاء (...) فلم يكتب

[٣٦] المرجع السابق، ج١، ص٢٦٥.
[٣٧] المرجع السابق، ج١، ص ٤٣٠ وما بعدها.

الحواريون بوصفهم أنبياء، بل بوصفهم فقهاء، واختاروا أسهل الطرق لتعليم التلاميذ الذين يودون تكوينهم، فإنّ رسائلهم تتضمن أشياء كثيرة يمكن الاستغناء عنها دون أن يلحق ذلك أي ضرر بالدين... وهناك أربعة أناجيل في العهد الجديد. ومن منا يستطيع أن يعتقد أن الله أراد أن يقص سيرة المسيح وأن يبلغه للبشر أربع مرات."[٣٨]

وقد ترجمت الباحثة زينب عبد العزيز جزءاً من كتاب الباحث جيرالد ميساددييه تحت عنوان "الرجل الذي أصبح الله" يتمحور حول ثلاثة تحفظات أساسية:[٣٩]

الأول: "أنّ الأناجيل لا تمثل علاقات مباشرة لشهود اسمهم (مرقص، ولوقا، ومَتَّى، ويوحنا) وإنّما هي أناجيل وفقاً لهؤلاء الأشخاص...

الثاني: أن النسخ الأولى للأناجيل الرسمية كانت عبارة عن ترجمات باليونانية ابتداء من أصول هي -وفقاً لعلماء اللغة عامة- كانت مكتوبة بلغة سامية (...) فمن المؤكد أن يسوع كان يتحدث لغة سامية، وإلى حد ما بكل تأكيد كانت الآرامية وفي أثناء خطبه وأحاديثه مع شعب فلسطين (...) والكنيسة الأولى في القدس، منبع التراث اليسوعي، ما لبثت تتحدث بالآرامية. وقد أصبحت النسخ المدونة باللغة اليونانية ضرورية عندما بدأ الحواريون يبشرون في حوض البحر الأبيض المتوسط حيث كانت تسيطر اللغة اليونانية.. ولا نعرف من هؤلاء المترجمون... فلا يوجد ما يدعو إلى أن نصدق نصوصاً متعددة الأصول قد تم تحريفها -بكل تأكيد- عبر عدة محاولات للنسخ والترجمات.

الثالث: أن علم اللغة يؤكد لنا أن الأناجيل الرسمية لا تأتي من تلك المصادر النظرية التي افترضوا لها أسماء (لوقا ومرقص ومَتَّى) فحسب، بل إن هوية مؤلفيها مشكوك فيها (...) ومن المؤكد أنه ما من إنجيل من هذه الأناجيل يمكن اعتباره صياغة

---

[٣٨] سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، مرجع سابق، ص٣٤٤.

[٣٩] انظر: عبد العزيز، زينب. **موقف الغرب من الإسلام**، دمشق- القاهرة: دار الكتاب العربي، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٠٠-١٠٥.

أولى، وما من إنجيل من هذه الأناجيل قد وصلنا في لغته الأصلية، وربما تم الاكتشاف ذات يوم عن مخطوطات أخرى تكون هي الأصلية."[٤٠]

ننقل هذه الملاحظات مع شيء من التصرف فيها؛ لأنها دالة ومختصرة لتفاصيل كثيرة، ونقول تعليقاً على آخر ما ورد فيها: إنّ ظهور إنجيل برنابا كان تعديلاً حقيقياً لدى الكثيرين من المعتقدين في وثوقية هذه الأناجيل تماماً كما أنّ ظهور مخطوطات قمران كان كذلك بالنسبة للتوراة والعهد القديم.

ولهذا قامت الكنيسة على أسس تناقض مُقوِّمات العلم والفكر والمدنية والحضارة، إذ تحكمت بها ووجهتها -هي كذلك- أصول اعتقادية من خلال نصوصها المقررة، نذكر منها:[٤١] أصل الاعتقاد في الخوارق، ففي مَتَّى (١٧-١٠): "فالحقّ أقول لكم: لو كان لكم إيمان مثل حبة خردل لكنتم تقولون لهذا الجبل: انتقل من هنا إلى هناك فينتقل، ولا يكون شيء غير ممكن لديكم."

وفي مرقس (١١-٢٣): "أني أقول لكم: إنّ من قال لهذا الجبل انتقل وانطرح في البحر ولا يشك في قلبه، بل يؤمن أن ما يقوله يكون، فمهما قال يكون له."

ولهذا كان كل بحث علمي يؤدي إلى أنّ للكون شرائعَ ثابتة، ونواميسَ وسنناً تضبطه، وعِلَلاً وأسباباً لمعلولات ومسببات... مضادٌّ لأصل الاعتقاد بالخوارق. هناك -أيضاً- أصل التجرد من الدنيا والانقطاع إلى الآخرة، وهو مبثوث مفصل في أعظم نصوص الأناجيل والروايات والرسائل، حيث الأوامر الصارمة بالانقطاع إلى الملكوت، والهروب من عالم الدنيا والملك التي أنتجت ظواهر الترهب والزهد والانقطاع في مراحل طويلة من تاريخ الكنيسة كانت لها مضاعفات سلبية أخلاقية واجتماعية على القائمين بها خصوصاً، ففي مَتَّى (إ: ٦): "لا تجمعوا لكم كنوزاً على الأرض حيث

---

[٤٠] يقارن الباحث هنا بمنهج فيلولوجي وتاريخي بين الأناجيل والأسماء الواردة فيها والاختلافات الحاصلة والتحريفات الطارئة عليها.

[٤١] انظر تفصيلاً ومقارنة جيدة في الباب:

- عبده، محمد. **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، تقديم وتعليق: الشيخ رشيد رضا، سوسة تونس: دائرة المعارف للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٩٩م.

يفسد السوس والصدأ كل شيء"، و"لا يقدر أحد أن يخدم سيدين؛ لأنّه إما أن يبغض أحدهما ويحب الآخر، وإما أن يتبع أحدهما وينبذ الآخر، فأنتم لا تقدرون أن تخدموا الله والمال"، و"لذلك أقول لكم: لا يهمكم لحياتكم ما تأكلون وما تشربون، ولا للجسد ما تلبسون، انظروا طيور السماء كيف لا تزرع ولا تحصد ولا تخزن وأبوكم السماوي يرزقها، أما أنتم أفضل منها كثيراً."

وفي (إ:١٩): "يصعب على الغني أن يدخل ملكوت السماوات، بل أقول لكم: مرور الجمل في ثقب الإبرة أسهل من دخول الغني ملكوت الله." أصل آخر تجمع عليه –كذلك– روايات الأناجيل المختلفة، وهو أن الإيمان منحة لا دخل للعقل فيها، وأن من الدين ما هو فوق العقل، بمعنى ما يناقض أحكام العقل، ومع ذلك يجب الإيمان به، قال القديس أنسليم: "يجب أن تعتقد أولاً بما يعرض على قلبك بدون نظر، ثم اجتهد بعد ذلك فيما اعتقدت."[٤٢] أصل خامس، متمم لسابقه، وهو أن الكتاب المقدس بعهديه يحتوي على كل ما يحتاج البشر إلى علمه، سواء كان متعلقاً بالاعتقادات الدينية، والآداب النفسية والأعمال البدنية... أم كان من المعارف البشرية التي يتأتى للعقل الإنساني أن يتمتع بها. قال ترتورليان: "إن أساس كل علم (عندهم) هو الكتاب المقدس وتقاليد الكنيسة، وإن الله لم يقصر تعليمنا بوحي على الهداية إلى الدين فقط، بل علمنا بالوحي كل ما أراد أن نعلمه من الكون، فالكتاب المقدس يحتوي من العرفان على المقدار الذي قدر للبشر أن ينالوه."[٤٣] وكان هذا دافعاً لإعراض المسيحيين الأوائل عن الكون والنظر فيه، وحجروا على العقول البحث والتفكر والتدبر؛ خوفاً من الزيغ ومن مخالفة الإيمان. وكما قال الشيخ محمد عبده:وقر في نفوس المسيحيين أن السلامة في ترك الفكر والأخذ بالتسليم، وتقررت عندهم قاعدة: "الجهالة أم التقوى."[٤٤]

وظل هذا الاعتقاد سائداً طيلة عصور هيمنة الكنيسة مع اختلاف بين مرحلة وأخرى. ولهذا حتى (ق١٩) نجد البابا ينشر مرسوماً سنة (١٨٦٤م) جاء فيه لعن كل من يقول بجواز خضوع الكنيسة لسلطة مدنية، أو جواز أن يفسر أحد شيئاً من الكتب

[٤٢] عبده، محمد. **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، مرجع سابق، ص٢٣.
[٤٣] المرجع السابق، ص٢٤.
[٤٤] المرجع السابق، ص٢٦.

المقدسة على خلاف ما ترى الكنيسة، أو أن يعتقد بأن الشخص حُرٌّ فيما يعتقد ويدين به ربه. وفي منشور له سنة (١٨٦٨م) أن المؤمنين يجب عليهم أن يُغذُّوا نفوذ الكنيسة بأرواحهم وأموالهم، وعليهم أن ينـــزلوا لها على آرائهم وأفكـــارهم. ودعـــا الـــروم الأرثوذكس والبروتستانت إلى الخضوع للكنيسة الرومانية على هذا الوجه.[٤٥]

بقي أن نشير إلى مسألة مهمة في تاريخ الكنيسة، وهي سلطة محـــاكم التفتـــيش الرهيبة، فبالإضافة إلى الوساطة بين الناس والإله التي فرضتها الكنيسة اعتقاداً، والنيابة عن المسيح، والطغيان والاستبداد المالي والإقطاعي، والفساد الأخلاقي لرجال الدين.[٤٦] أقامت الكنيسة هذا الجهاز القمعي لمتابعة الهراطقـــة المخـــالفين للتعـــاليم وتعذيبـــهم وتصفيتهم. ففي مدة اثنتي عشرة سنة من ١٤٨٧م إلى ١٤٩٩م، حكمت على عشرة آلاف ومائتين وعشرين شخصاً بأن يحرقوا. وعلى ستة آلاف وثمانمائة وستين بالشـــنق بعد التشهير، فشهروا وشنقوا، وعلى سبعة وتسعين ألفاً وثلاثة وعشـــرين شخصـــاً بعقوبات مختلفة فنفذت، ثم أحرقت كل توراة بالعبرية... وقرر مجمع لاتـــران ســـنة ١٥٠٢م أن يلعن كُلّ من ينظر في فلسفة ابن رشد.[٤٧]

ولسنا هنا بصدد تفصيل الأحكام والجرائم المرتكبة باسم الدين،[٤٨]، بل بتأثير ذلك على تشكيل رد فعل عنيف تجاه الكنيسة واللاهوت والدين بصفة عامة عند جُـــلٍّ، إن لم يكن كل، التيارات والمدارس الفكرية التي ظهرت بعد عصر النهضة. فكل ما تقدم

---

[٤٥] المرجع السابق، ص٣٤. ويساوي محمد عبده بين الكاثوليك والبروتستانت في مقاومة الفكر الحـــر بشـــواهد يعرضها، انظر ص٣٥-٣٦.

[٤٦] انظر في هذه القضايا بتفصيل: موسوعة **قصة الحضارة**، **ول ديورانت** (الأجزاء المتعلقة بتاريخ المســـيحية)، ولا سيّما (أخلاق رجال الدين) ج٢١، ص٨٣-٨٦. وفيه أن رجال الجيش أرقى خلقاً من رجال الدين؛ لمظـــاهر الفحش والبذاءة والشذوذ التي تفشت في الوسطاء والأوصياء الربانيين.

[٤٧] عبده، محمد. **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، مرجع سابق، ص٣٠.

[٤٨] انظر تفاصيل مثيرة بهذا الصدد في:

- عوض، رمسيس. **محاكم التفتيش**، ففيه حديث عن (نشأتها، وتنظيماتها، وأنواع الأحكام الصادرة، ومصادرة الأموال والممتلكات...) وانظر فيه حادثة حرق المصلح الديني جون هس (ص١٣٠-١٣١) طبعة دار الهلال.
- مينوا، جورج. **الكنيسة والعلم، تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي**. ترجمة: موريس جلال، مراجعة: جمال شهيد، انظر فيه تاريخ الصراع بين العلم والكنيسة منذ قيامها والمحاكمات الشهيرة لكـــل مـــن كوبرنيك (ص٤٢٣) وبرونو، (ص٤٤١) وغاليلي (ص٤٨٥) وغيرهم (ط١، ٢٠٠٥، الأهالي).

معنا كانت له انعكاسات سلبية في هذه الحضارة على الدين ورجالاته وكل فكر لاهوتي غيبي، قبل أن تتحول إلى عملية الاسترجاع الديني المسيس الذي يوظف نبوءات العهدين لأغراض التوسع والهيمنة.

ولنلق الآن نظرة على خلفية أخرى كان لها دور أكبر في توجيه القراءة الحداثية للقرآن والدين بصفة عامة.

ثانياً: الدور التحريفي للمؤسسة الاستشراقية وتشكيل الرؤية

خلصنا من المحور الأول إلى أن حركة النقد للكتاب المقدس، أصولاً وشروحاً، لا من حيث صحة النسبة إلى الأنبياء، ولا حتى من حيث صحة الشروح والروايات، استطاعت أن تُدخِل هذا النص دائرة البحث والنقد والمراجعة التقويمية التي يسمح بها النص نفسه؛ لِما طاله من أشكال التبديل والتحريف. أضف إلى ذلك الاختيارات السياسية اللبرالية للنموذج العلماني الذي يعيش أوجَهُ وازدهارَهُ حالياً، والذي استبعد من دائرة نُظُمه وتشريعه الدين جملة وتفصيلاً إلا ما يخدم قضاياه التنصيرية والاستعمارية. هذه النظرة الازدرائية إلى الدين الخاص، والأديان عموماً في هذه الحضارة لها خلفية أخرى مؤسسة بشكل قوي امتدت طيلة قرون متعاقبة. ولا نبالغ إذا قلنا –كما قال وقرر غيرنا–: إنّ الفكر أو الرأي الغربي العام لا يزال مُوجَّهاً إلى الآن بالصورة النمطية التي أنشأها مدرسة الاستشراق عن الشرق عموماً والإسلام خصوصاً، والتي وجدت فيها المركزية الغربية الآن خير سند لدعم طموحها وعدوانها التوسعي.

سنتجنب هنا الحديث عن الدور السياسي والاستعماري للاستشراق، وحتى عن الدور الثقافي الذي لعبه في تغذية المخيال الغربي وتعبئته. ولعل الدراسة الوافية لإدوارد سعيد "الاستشراق..." ما تزال تحتفظ بجديتها وراهنيتها وصدقها إلى الآن. كما سنتجنب الحديث عن دوره العلمي توثيقاً وتحقيقاً ودراسة في التراث الإسلامي...

سنركز على مسألة واحدة، وهي أهم جهوده في بناء نظرة معينة عن القرآن الكريم باعتباره آخر الكتب المقدسة.

وقبل ذلك نشير إلى أن من أصحاب القراءات الحداثية، وإن كان معظمهم يكرر أطروحات المستشرقين، من يتجاوز الاستشراق في دعاواه ويحمل عليه هو نفسه. فمحمد أركون يطلب من الاستشراق المزيد من الانخراط الإبستمولوجي، والمزيد من الجرأة في طرح المشاكل الكبرى التي تخص الثقافة العربية والاتجاهات الإسلامية. وهو يرى أن المنهجية الفيلولوجية والتاريخية التي لا يزال المستشرقون يطبقونها على الإسلام وتراثه لم تعد كافية لحل المشاكل العديدة التي تواجه دارسي هذا التراث.[٤٩]

وهو ينتقد صنفين من المستشرقين:

– الذين يؤيدون الإسلام، وهؤلاء عنده منافقون، ومن هنا كانت حملته على جارودي وبوكاي.

– ثم أصحاب المنهج الفيلولوجي؛ لأنّه لا يعطي إلا معنى واحداً للنص في الوقت الذي يحرص هو فيه على أن يصبح لكل مسلم قراءته واجتهاده دون لجوء إلى ضوابط أصول، ثم لا يلبث أن يعمم حكمه على المستشرق "الذي يكتفي بأن ينقل "بأمانة" معتقدات المسلمين وآرائهم كما هي (...) (فهو) يُقوِّي ويدعم، واعياً أو غير واع، التقديمات والتصورات الأكثر أرثوذوكسية لدى المسلمين، بل إنه يقدم لها ضمانة علمية لم تكن لتحصل عليها بسهولة."[٥٠] لهذا يتجاوز أركون ما يسميه بـ "الإسلاميات الكلاسيكية" أو الطرح الاستشراقي التقليدي إلى ما أسماه بـ "الإسلاميات التطبيقية "= pour une islamologie pratiquée "الخطاب الذي يتجه إلى العقلانية في دراسة الإسلام."[٥١] ودراسات أركون التي يحذو فيها حذو المستشرقين كثيرة جداً، إن لم تكن كلها. أما منهجه فهو منهج أساتذته من

[٤٩] صالح، هاشم. محمد أركون ومكونات العقل الإسلامي الكلاسيكي، **مجلة الوحدة**، العدد٣، ١٩٨٤م، ص١٢٠.

[٥٠] صالح، هاشم. التراث العربي الإسلامي والطفرة العلمية الحديثة، **مجلة الوحدة**، العدد٢٠، ١٩٨٦م، ص٢٣.

[٥١] أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص٥١-٥٥.

المستشرقين الذين تعهد في مقدمة أطروحته للدكتوراة أنّه سيلتزم السير على نهجهم وخطاهم، وسيعمل على توليد نماذجهم وإحصابها،[٥٢] من أمثال: "روبير برنشونيك R.Brunchnig" وغيره.

فمنذ نزول القرآن الكريم وأحبار اليهود ورهبان النصارى وخصومه من العرب المشركين وغيرهم يشككون في صحته ومصدريته ويتهمون النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه جاء به من هذا الراهب أو ذاك. وقد فَنَّد القرآن نفسه هذا الزعم كما في قوله تعالى: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٞ﴾ (النحل:١٠٣) أطروحات القدماء هذه تتكرر هي ذاتها مع أجيال مختلفة عبر قرون متطاولة إلى القرن التاسع عشر وأوائل العشرين. منها من يجعل القرآن ضمن مجموعة الكتب اللاهوتية المقدسة ويصدر بخصوصه أحكاما تعميمية، فيشمله ما يشملها من أخطاء وتحريف وزيادة ونقصان وتناقضات ونقد ومراجعة... ومنها من يجعله أقل من ذلك، أي أنّه مقتبس منها، وأصوله ومراجعه موجودة فيها.

وقد ذكر الفيلسوف عبد الرحمن بدوي لائحة من الكتب والدراسات لكُتَّاب يهود ومسيحيين بهذا الخصوص، ذكر منهم (أبرا هام جيجر، وهيرشفلد، وسيدرسكي، وسبرنجر، وهورفيتس، وإسرائيل وشابر، ورتيشاردبيل، وتورأندريه...) وعلَّق على ذلك بقوله: "يؤكد هؤلاء الكُتَّاب أنّ محمداً باعتباره مؤلفاً للقرآن اقتبس أغلب القصص، وعدداً كبيراً من الصور البيانية، وكذلك الحِكَم والأمثال من الكتب المقدسة أو شبه المقدسة لدى اليهود والنصارى، ولكي نفترض صحة هذا الزعم، فلا بدّ أنّ محمداً كان يعرف العبرية والسريانية واليونانية، ولا بدّ أنّه كان لديه مكتبة عظيمة اشتملت على كل الأدب التلمودي والأناجيل المسيحية، ومختلف كتب

[52] M.arakoun , ' *l'humainism arabe au (IV – X) , siècle ' Miskawayh , philosophe et historien* (seconde édition revue-librairie philosophique J.Vrain) paris 1982. Pages 16 et 17.

وانظر:

- Paul Balta , *paris sorbonne du monde arabe* ,le monde oujourdhoui dimanche 22, lundi 23 décembre 1985 , Page x

الصلوات، وقرارات المجامع الكنيسة، وكذلك بعض أعمال الآباء اليونانيين، وكتب مختلف الكنائس- المِلَل والنِّحَل المسيحية. هل يمكن أن يعقل هذا الكلام الشاذ لهؤلاء الكتاب وهو كلام لا برهان عليه؟!"[٥٣]

يكفي أن نقدم نموذجاً واحداً من النماذج التي ذكرها الفيلسوف بدوي، أقصد (هيرشفلد) الذي يرى أن هناك بعض المتشابهات بين القرآن والتوراة في سورة الرحمن، والمزمور١٠٤:

-الآية ٥ "الشمسُ والقمر بحسبان"	-الآية ٨ "الشمس تسود النهار، والقمر والنجوم يسودون الليل"
-الآية ٦ "والنجم والشجر يسجدان"	-الآية ٥ "هو الذي خلق السموات بحكمة"
الآية ٧ "والسماءَ رفعها ووضع الميزان"	الآية ٦ "هو الذي بسط الأرض على المياه"
الآية ١٠ "والأرضَ وضعها للأنام"	

فلا يوجد أي شبه بين النصوص، وموضوعاتها مختلفة تماماً، إلا الاشتراك في بعض الأسماء والمسميات الذي أوهم صاحب المقارنة أنّ هنالك اقتباساً أو انتحالاً.[٥٤]

أغرب منه عندما نقارن –مثلاً- بين:

سورة النحل	والمزمور١٠٤
-الآية ١٤ "وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها، وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون"	-الآية ٢٥ "ها هو البحر الكبير الواسع من كل الجهات يسبح فيه عدد لا حصر له من الحيوانات الصغيرة والكبيرة.. وفيه تذهب السفن وتجيء، وخلقت التمساح تلعب فيه"

[٥٣] بدوي، عبد الرحمن. **دفاع عن القرآن ضد منتقديه**، ص٢١، وانظر إلى آخر إنتاج هذه العقلية المؤمنة بإمكان تأليف كتاب مقدس أو انتحاله من مصادر مختلفة، كتاب: **الفرقان الحق**، وهو خلط وتركيب عجيب من الديانات الثلاث وللأسف تتداوله مؤسسات علمية وجامعية.

[٥٤] انظر الرد على ذلك في: بدوي، عبد الرحمن. **دفاع عن القرآن الكريم ضد منتقديه**، ترجمة: كمال جاد الله، دار الجيل للكتب والنشر، ط١، ١٩٩٧م، ص٢٩-٣٠.

فالنصان يتحدثان عن البحر لكن بطريقة مختلفة تماماً.[٥٥]

في النحل أيضاً:

سورة النحل	والمزمور١٠٤
-الآية ٥٠ "يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون"	-الآية ٢٤ "إن شاعري يطربني، وإلهي يدخل السرور على قلبي"

والنماذج من هذا كثيرة، وقال سيدرسكي معلقاً في كتاب "أصول الأساطير الإسلامية" بعد أن عرض عناوين كتب هيرشفيلد: "للأسف فإن هذا العالِم لم يُضِفْ أي شيء ذا بال فيما يتعلق بأصل الأساطير القرآنية."

والتعليق –طبعاً– فيه نقد، وفيه رغبة في التجاوز من أجل الإثبات؛ إذ حاول سيدرسكي إرجاع القصص القرآني إلى المصادر اليهودية والمسيحية، وبالضبط إلى كتاب (الأغداه Aggadah) العبري والأناجيل المسيحيَّة المختلفة. من ذلك مثلاً إرجاعه قول القرآن في المسيح إلى إنجيل ماتيو؛[٥٦] لتشابه وارد في الأحداث، وبدل أن يكون هذا التشابه دليلاً على وحدة مصدر الرسالات فإن التحريف الاستشراقي جعله دليل انتحال وسرقة. وإلى هذا المنحى ذهبت كذلك طائفة كبيرة من المستشرقين: كجولتسيهر وهاملتون جيب، وكليمان هوار، ولامنس، وغيرهم.[٥٧] وكما قال بدوي: "أنّه لو أجزنا مثل هذه المقارنات غير العلمية والموضوعية لأجزنا كذلك لورود تشابه في الأقوال والأحداث أن نقرأ القرآن قراءة هِلّلينية خيالية تجعل أصول القرآن في الفكر الفلسفي اليوناني كذلك. ولقلنا إنّ قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (الأنبياء: ٣٠) مأخوذ من قول طاليس: إنّ الماء أصل كل شيء في الكون. أو أن قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور: ٣٥) موجود في الأفلوطينية الحديثة التي

---

[٥٥] المرجع السابق، ص٣٢-٣٤ وما بعدها.

[٥٦] انظر: الحاج، ساسي سالم. **الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية**. مركز دراسات العالم الإسلامي، ط١، ١٩٩١م، ج١، ص٣٦.

[٥٧] انظر: المرجع السابق، الفصل الأول: المستشرقون والقرآن الكريم، ج١، ص٣٠٣ وما بعدها. وفيه مباحث عن ترجمة القرآن، ومصادر القرآن، والجمع والترتيب، والأحرف السبعة، وأقوال المستشرقين في ذلك كله.

تعتبر النور هو المبدأ الأول. وأن الوسطية مستعارة من الفضيلة عند أرسطو طاليس، إلخ.[٥٨] وكلها دعاوى ليس عليها برهان.

إن البحث الاستشراقي في القرآن الكريم ابتدأ منذ الترجمات اللاتينية للقرآن الكريم مع بطرس المبجل تحديداً الذي عهد بالترجمة إلى روبير القيطوني بمساعدة الألماني هرمانوس؛ إذ استغرقت هذه الترجمة ثلاث سنوات (١١٤١م-١١٤٣م). ثم تتالت الترجمات بعد ذلك، يأخذ بعضها عن بعض ويضيف بعضها إلى بعض، مُوجَّهة في أغلبها بالدوافع والحوافز المشتركة التي ألمحنا إليها؛ إذ كانت كل ترجمة تصدر بمقدمة تفصيلية للرواية والمنهج المتبع. فجورج سيل في مقدمة ترجمته الإنجليزية لمعاني القرآن الكريم (١٧٣٦) يقول "أما أن محمداً كان في الحقيقة مؤلف القرآن والمخترع الرئيسي له فأمر لا يقبل الجدل، وإن كان من المرجح مع ذلك أن المعاونة التي حصل عليها من غيره في خطته لم تكن معاونة يسيرة، وهذا واضح في أن مواطنيه لم يتركوا الاعتراض عليه بذلك." واعتبر كلام سيل هذا حقاً، واعتمده كازميرسيكي في ترجمته الفرنسية لمعاني القرآن (١٨٤١).

ولعل من أبرز الدراسات المنجزة حول القرآن الكريم، دراسة المستشرق الألماني تيودور نولدكه (١٨٣٦م-١٩٣٠م) حول "تاريخ القرآن" الكتاب الذي أعاد طبعه شوالي بعد تحقيقه والتعليق عليه، ونشره في مجلدين. واعتبره كثيرون من أهم كتب نولدكه على الإطلاق؛ إذ أصبح عمدة لكل الدراسات المتعلقة بالقرآن لفترة طويلة. ورغم جدة البحث عند نولدكه وجودته تبقى في كتابه مواقف محكومة بالخلفية الاستشراقية،[٥٩] فقد عقد فصلاً تحت عنوان "الوحي الذي نزل على محمد و لم يحفظ من القرآن" يقول فيه بالتحريف تلميحاً. ويُصرِّح في مكان آخر بأنّه "مما لا شك فيه أن هناك فقرات من القرآن ضاعت." وبرغم إعجابه بأسلوب القرآن وبلاغته، فإنه يغمزه باعتباره أسلوباً قصصياً ينقصه التسلسل، وانتقد في القرآن تكرار بعض الألفاظ والعبارات التي لا مسوغ لها في رأيه.

---

[٥٨] بدوي، **دفاع عن القرآن**، مرجع سابق، ص٩٢-٩٣.

[٥٩] انظر: الصغير، محمد حسين علي. **المستشرقون والدراسات القرآنية**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٩م، ص٢٨ وما بعدها.

من الدراسات المهمة –أيضاً– في هذا الباب ما قام المستشرق الفرنسي ريجس بلاشير في كتابه "القرآن".[٦٠] والذي بدا فيه متأثرا بآراء نولدكه إلى حدٍّ بعيد، يقول: "إنّه بفضل نولدكه ومدرسته أصبح ممكناً من الآن فصاعداً أن نوضح للقارئ غير المطلع ما يجب أن يعرفه عن القرآن ليفهمه بتوعيته، ولتخطّي القلق الذي ينتابه عند اطلاعه على نص يغلب عليه الغموض."[٦١]

وقدم (بلاشير) لدراسته بمقدمة نقدية هامة أطلق عليها "المدخل إلى القرآن"، مما ورد فيها: "قلَّما وجدنا بين الكتب الدينية الشرقية كتاباً بلبل بقراءته دأبنا الفكري أكثر مما فعل القرآن."

حاولنا تقديم أبرز وجهات النظر والقضايا التي أثارها ويثيرها الاستشراق حول القرآن الكريم، بالإشارة إلى أهم الدراسات المتضمنة لها. هذه النظرة إلى القرآن التي كانت قبل الاستشراق، وتبلورت وتطورت معه، لا تزال توجه الفكر والرأي الغربي عامة. ولعل آخر من جادت بهم حضارة الغرب في هذا المجال المفكر جاك بيرك في ترجمته للقرآن، التي كان من المفترض أن يتجاوز فيها كل المطاعن والمزالق التي وُجِّهتْ إلى المؤسسة الاستشراقية أو وقعت فيها، لكن رغم ذلك بقي الثابت ثابتاً في الفكر والتوجُّه، حتى عند كبار الفلاسفة والمفكرين الذي يتحرجون من أن يُنْسَبوا إلى الاستشراق أو يُنعتوا مستشرقين؛ لما عرفت به هذه المؤسسة من توظيف استعماري وسياسي، وخداع ونفاق، وتحريف للعلم والحقائق.[٦٢]

يخلص بدوي من جولته في عالم المستشرقين إلى الخلاصات الآتية: "برغم أنّ هؤلاء الكُتَّاب قد توفرت لهم أدوات فهم اللغات منذ بداية القرن الأخير حتى يومنا هذا، إضافة إلى توافر نشر المخطوطات، إلا أنهم أصروا على تقديم نظرياتهم الخاطئة، من خلال تصوراتهم الزائفة للقضايا الوهمية التي طرحوها حول القرآن (...) وأستطيع أن ألخص سبب التردي الذي وقع فيه هؤلاء المستشرقون بالتالي:

---

[٦٠] المرجع السابق، ص٣٥ وما بعدها.

[٦١] المرجع السابق، ص٢٩.

[٦٢] انظر تعقيبات الباحثة زينب عبد العزيز لسقطات وتحاملات وتحريفات جاك بيرك في ترجمته للقرآن، كتابها:
– عبد العزيز، زينب. **ترجمات القرآن إلى أين؟ وجهان لجاك بيرك**، النهار للطبع والنشر، ط٣، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

– جهلهم باللغة العربية– ضحالة ونقص معلوماتهم عن المصادر العربية– سيطرة الحقد على الإسلام الذي ورثوه منذ طفولتهم على عقولهم– نقلهم الأكاذيب حول القرآن والإسلام بعضهم من بعض– إصدار أحكام سريعة ومشابهات خاطئة وسطحية– التزام تبشيري شديد التعصب...."[٦٣]

خاتمة:

إنّ واقع الأمة المنحط عامل من أهم العوامل التي تجعل طوائف من أبناء هذه الأمة ينفرون إلى العالم الغربي؛ طلباً لأشيائه أو أفكاره، اعتقاداً منهم أنه طريق الخلاص، وسبيل النجاة من التردي، كما كان شأن بعض رواد نهضتنا الأوائل لما رأوا أنه لا سبيل أمامنا لولوج عالم الحضارة إلا هذه السبيل. فكان مسلسل الاستتباع التدريجي في ذهول كبير عن مدخل الإصلاح والتغيير الأساس الذي ينبغي أن ينطلق من الذات أولاً، ومن مقوماتها ومرتكزاتها كذات.

فالإسلام، بمقتضى أصوله، كتاباً منزلاً وسنةً شارحةً ومُبيّنة، يدفع في اتجاه تزكية الإنسان وبناء العمران من خلال القيم والأخلاق والغايات والمقاصد التي تُصوِّب وتُسدِّد حركة هذا الإنسان في تحقيق استخلافه هدايةً وعمراناً. ولهذا لما ارتبط المسلمون بآيات الكتاب ارتبطوا –كذلك– بآيات الكون والأنفس، وأبدعوا في المجالات كلها، وقامت الحضارة العالمية الإسلامية الأولى شامخة مزدهرة. ولما وقع الانفصال عن منهج الآيات، ونظِرَ إلى بعضها دون بعض، وفضل بعضها على بعض، كان مسلسل التأخر والانحطاط إلى الحضيض.

---

[٦٣] بدوي، **دفاع عن القرآن**، مرجع سابق، ص١٥-١٦. طبعاً يمكن ملاحظة أن هناك مستشرقين منصفين وموضوعيين، لكنهم كانوا قلة، ويُعدُّ بدوي أن من أشد الكتب هجوماً على القرآن والإسلام ما كتبه **لوود فيجوماراتش** (١٦١٢م-١٧٠٠م) في كتابه "**عالم النص القرآني**"، وعلى الرغم من كونه حافلاً بالأخطاء والمجادلات الساذجة اللامعقولة، عدّهُ نقطة الانطلاق للدراسات الجادة في أوروبا عن القرآن. (انظر ص١٤). ومن أبرز من عدّهم بدوي منصفين: **أدريان رولاند** (١٦٧٦م-١٧٢٨م) ولا سيّما في عمله "**الدين المحمدي**"؛ إذ قال: "لقد سحرني الكاتب بإنصافه وعمقه ورأيه الموضوعي جداً تجاه الإسلام والنبي محمد، صلى الله عليه وسلم، بعد هذا الطوفان العظيم من المشنِّعين" ص١٣٤ وما بعدها.

وعلى خلاف ما تقدم معنا من أصول عقائدية في اليهودية والمسيحية، وما أضافته فلسفات الغرب ذات النـــزوع المادي، تتميز رسالة الختم، بالإضـــافة إلى ارتباطهـــا بالعلم، محك النظر والإيمان، بسماحتها كذلك، وحرية الاعتقاد والتعبير فيها، وأنها لم تترك التشريع للدنيا لقيصر وحده، ولا أهملت التذكير بالآخرة، بل جمعت بينـــهما في نسق بديع، وجعلت التلازم بينهما يجعل المجتهدَ والمُجدَّ في أحدهما مجتهـــداً ومجـــداً في الآخر بالضرورة، فطالب الآخرة لا يمكن أن ينالها إلاّ بالصلاح والإصلاح في الـــدنيا، وطالب الدنيا لا يمكن أن ينالها إلا لغاية بعدها تجعله لا ينقطـــع ولا يضـــيع وجهتـــه وقصده.

ولا يمكننا أن نطيل، ولا أن نُفصِّل في مظاهر جمودنا وانحطاطنا، فذلك من جهـــة ليس من أغراض هذا البحث، ومن جهة أخرى هو أمر مبسوط في كتب ودراســـات تشخيصية لعلل وأدواء الأمة قديماً وحديثاً. وإنّما لدينا ملحظ واحد أساس لم يتبلـــور بعد بما يكفي، و لم يحدث فيه التراكم المطلوب لبناء الوعي المطلوب، وهو منهاج البناء في أسسه ومحدداته وضوابطه وأولوياته.. فحركة نقدنا ليست تجاه النص كما حـــدث في الغرب، وإنما تجاه تاريخ ومعارف، ولنقل: تراث أنجز حول النص فكان منـــه مـــا حجب نور هذا النص وعَطَّل كثيراً من تكاليفه وأوامره وإرشاده وهدايته. فـــالمطلوب مراجعات نقدية تجديدية لهذا التراث تحرره من مظاهر الجمود والارتهـــان التـــاريخي؛ لتجعله في أفق المطالب القرآنية امتداداً في الزمان وارتباطاً بالإنسان والعمران.

لذا، فأمام غياب قراءات تجديدية حقيقية تنطلق من النص في شموله واســـتيعابه، وعلميته وعمليته، بنفس استئنافي للبناءات السابقة من غير تنكر لها، وبالاستفادة مـــن كل ممكنات العصر ومُتاحاتِه. أمام هذا الغياب، وأمام مظاهر الانحطاط والتخلف التي لم تترك مجالاً إلا غزته، وأمام النماذج الغربية السالبة... تجد القراءات الحداثية مجـــالاً للانتشار والتداول في أوساط المتعلمين والمثقفين بتأثيرات متفاوتـــة. وهـــي في ذلـــك تستصحب معها، بوصفها خلفية فكرية، التجربة الغربية في علاقة العلم والفكر والعقل بالدين، من غير تمييز بين دين ودين، ولا بين تجربة في سياق وأخرى في سياق آخـــر. ونعتقد أنه إذا كان الواجب الفوري إنجاز القراءة البديلة المطلوبة، التي تقـــرأ القـــرآن كشاهد لا كشواهد، وتنطلق من مصادر المعرفة في تكاملها نصاً وعقلاً وواقعاً. فإنّـــه واجب -كذلك ولو بمقدار أقل- الكشف عن الخلفيات الفكرية الموجِّهة للقـــراءات الجزئية والتصورات المبتورة التي تروج في الساحة وتستهوي كثيرين.

التمثيل والتغليط في الجدال الفكري
ابن رشد نموذجاً

فؤاد بن أحمد*

مدخل:

قلما يحصل الانتباه عند قراءة النصوص الفلسفية إلى توظيفات آليتي التمثيل والاستعارة.[1] وربما يكون في طرافة هذه التوظيفات وخروجها عن ما ألفناه في أذهاننا، أعني عن صورة عامة لنصوص فلسفية متسقة وجدية، ما يجعل الدراسات في هذا المجال قليلة؛ وكأن إنتاج نص فلسفي ساخر أمر مضاد للجدية وللحوار البنَّاء، مع أنّنا كثيراً ما نسمع أنّ الفلسفة قد بدأت مع سقراط تهكميةً ساخرة.

فمن شأن الانتباه إلى وظائف آليتي التمثيل والاستعارة ونتائجهما ما قد يفضي – ربما– إلى مساءلة الدعوى التي تنظر إلى حوار الفلاسفة، بعضهم مع بعض، أو إلى حوارهم مع خصومهم، نظرةً أخلاقية محكومة بأخلاقيات الحوار. غير أنّ التشكيك في هذا الأمر لا يعني نزع الأخلاقية عن هذا الحوار، وإلا فإنّ تشكيكنا سيغدو مهدداً بالسقوط في أخلاقية لا قِبَل لنا بها.

---

* مؤسسة دار الحديث الحسنية/ الرباط. البريد الإلكتروني: souhaili2005@yahoo.fr.

[1] يمكن العودة من أجل الاطلاع على مقاربات جديدة لهاتين الآليتين analogie و métaphore ، وعلى تشعب استعمالاتهما في مجالات النظرين العلمي والفلسفي وفي الحياة اليومية إلى الدراسات الآتية:

- Emmanuel Sander, *L'analogie, du naif au créatif: analogie et catégorisation*, Paris: L'Harmattan, 2000; 'Penser par analogie', *Les grands dossiers des sciences humaines*, n°3 Juin- Juillet- Août, 2006, pp. 44-47.

– برلمان، خاييم. التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة، ترجمة: حمو النقاري، **مجلة المناظرة**، العدد١، ١٩٨٧م، ص١٢٣-١٣٦.

– لايكوف، جورج، وجونسون، مارك. **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة: عبد المجيد جحفة، الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٦م.

– لايكوف، جورج. **الاستعارات التي تقتل**، ترجمة: عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم، الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٥م.

وإذا لم يكن هذا هو السياق المناسب لإحصاء استعمالات الفلاسفة؛ قدماء ومحدثين، للاستعارات والتمثيلات بقصد التهكم والسخرية من خصومهم الفكريين، وغير الفكريين، فإنه يكفي أن نقول، بخصوص التمثيلات والتشبيهات والاستعارات التي أنتجها الفلاسفة حول "الجمهور" بوصفه من "خصومهم" غير الفكريين: إنّها تشكل وحدها موسوعة أدبية قائمة الذات. ويكفي إحصاء المواضع التي ذَكَر -فيها مثلاً- ابنُ رشد أو الفارابي المتكلمينَ، أو التي ذكر فيها أفلاطونُ أهلَ الخطابة أو السفسطائيين، أو المواضع التي أتى فيها فريدريك هيجل على ذِكْر إيمانويل كنط، وفريدريك نيتشه على ذِكْر باروخ سبينوزا وغيره، حتى ندرك أنه من المتعذر الفصل التام في هذه المواضع بين ما ينتمي إلى الاعتراضات العقلية المنضبطة لقواعد الجدل الرصين، وما ينتمي إلى التغليط والحطّ من صورة الخصم الفكري. والجدير بالإبراز هو أنّ هذه الاعتراضات قد حُمِلْتْ -في أغلبها- على مَحْمل التمثيلات، وقياسات الأوْلى والأدنى والمساوي، والتشبيهات والاستعارات.

ويبدو في المقابل أنّ مرونة هذه الآليات وطواعيتها وانفتاحها على عوالم التخييل والتصوير هو ما جعلها أكثر استعمالاً من الفلاسفة والعلماء والناس عموماً لأداء هذه الأغراض وغيرها.[٢] لذلك نود أن نثبت هنا أنّ الحوار الفلسفي، بما هو كذلك، وبالنظر إلى كونه يستعمل الآليات التي ذكرنا، يعتمد في أحيان كثيرة آلياتِ الإضمار والتوْرية والتلويح والتهكم وتخسيس صورة الخصم.

ليس هذا مجال ذكر تفاصيل أشكال الحوار التي انعقدت بين الفلاسفة على هذه الواجهة؛ لذلك فإننا عندما نحصر القول في ابن رشد فإننا نفعل ذلك من منطلق رسوخ صورة له في أذهاننا، صورة جديته ورزانته في اعتراضاته وانتقاداته. وإلى ذلك فقد اشتهر الرجل بتوليه منصبي الفقه والقضاء في الدولة الموحدية، وهما منصبان

[٢] حول مرونة هذه الآليات التمثيلية، انظر:
- البعزاتي، بناصر. **الاستدلال والبناء، خصائص العقلية العلمية**، الرباط: دار الأمان، والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م.
- النقاري، حمو (منسق). الصلة بين التمثيل والاستنباط، ضمن **التحاجج: طبيعته ومجالاته ووظائفه**، الرباط: منشورات كلية الآداب، ٢٠٠٦م.

حساسان في الدولة يتطلبان الابتعاد عن الأهواء والانفعالات.[٣] لكنه مثل سائر الفلاسفة، له خصوم يختلف معهم فكرياً ومذهبياً، كابن سينا والفارابي والغزالي والمتكلمين؛ وخصوم آخرون من العامة، والفقهاء ورجال السياسة.

صحيح أنّ ابن رشد كان يقرر العديد من قواعد الحوار والتعامل مع آراء كل هؤلاء، عادّاً إياها من مقتضيات طلب الحق أو العدل، لكنه لم يلتزم بها لما تولى هو أمر الرد على هؤلاء في مصنفاته. فقد كان يوصي الإنسان الذي آثر طلب الحق أو أن يكون من أهله وأهل العدل إن وجد أقاويل شنيعة و لم يجد لها مقدمات محمودة تزيل عنها تلك الشناعة: بأنْ لا يعتقد أنّ تلك الأقاويل باطلة،[٤] وأن يطلبها من الطريق الذي زعم المدعي له أنه يوقَف منها عليها، وينبغي أن لا يتلقى آراء العلماء وأهل النظر بالأقاويل التحقيرية،[٥] بل أن يسمع عموماً أقاويلَ المختلفين في كل شيء يفحص عنه،[٦] وأن يأتي من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي به لنفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه؛ وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه،[٧] وأن يستعمل في تَعلمِ ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المُتَعلَّم.[٨] وأن يطلب الحق، لا أن يوقع الشكوك ويحير العقول.[٩]

---

[٣] عن أخلاقيات الحوار عند ابن رشد والتماس الأعذار لخصومه الفكريين، انظر مثلاً:
– الجابري، محمد عابد. **ابن رشد سيرة وفكر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ص١٤٦– ١٥٢. ومن المفيد أن نُذكّر هنا بالعنوان الفرعي الذي وضعه الجابري للطبعة الحديثة لكتاب ابن رشد، **تهافت التهافت**، (انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار)، وقد صدرت في بيروت عن مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. وانظر –أيضاً– مقدمته التحليلية للكتاب، ص٧٩–٨٤؛ إذ يظهر الغزالي غير منضبط لأخلاقيات الحوار، بينما ابن رشد ملتزم في ردوده عليه وعلى السابقين بشروط الحوار المثمر. وانظر –أيضاً– للمؤلف نفسه: قواعد الحوار عند ابن رشد، وأخلاقيات الحوار عند ابن رشد، ضمن: http://www.aljabriabed.net/maj10_ibnrushd2.htm

[٤] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: موريس بويج، بيروت: دار المشرق، ط٣، ١٩٩٢م، ص٢٠٨.

[٥] المرجع السابق، ص١٩٥.

[٦] المرجع السابق، ص١٢٦.

[٧] المرجع السابق، ص٢٢٦.

[٨] المرجع السابق، ص٢٠٨.

[٩] المرجع السابق، ص٢٥٦.

إذا كان ابن رشد قد أعمل هذه القواعد والتزم بها في كثير من نصوصه، فإننا مع ذلك نفترض أنه لم يكن يواجه خصومه دائماً مواجهة السائل النموذجي في اعتراضاته والمجيب النموذجي في دعاواه؛ وهذا يعني أن اعتراضاته ونقوده وردوده على مخالفيه لم تكن دائماً متقيدة بالقواعد المعيارية للحوار والمناظرة كما نظّر لها ودعا إليها؛ فكثيراً ما كانت المواجهة تأخذ طابعاً انفعالياً، وتهكمياً ساخراً، مواجهة وُظِّفَتْ فيها آليات التصوير والوضع والتمثيلات والاستعارات والقياسات نَصْبَ العين. وقد عمد من خلال توظيفه هذه الآليات إلى إسقاط حجة خصومه، لا من جهة فحص بناء هذه الحجة، أعني مقدماتها وسلاسلها الاستدلالية، والكشف عن إحراجاتها ومحالاتها، وإنما ينتهي أحياناً إلى إسقاط الحجة من باب صورة صاحبها ومكانته؛ أي يعمل –أحياناً– على إسقاط حظوته في عين المخاطب المفترض، قبل بيان تهافت قوله.[١٠]

ويمكننا صوغ هذه التعارضات بين ما يقرره الرجل نظرياً وما هو مثبت عملياً في كتاباته في الأسئلة الآتية: ما هي مهام التمثيل والاستعارة في الكتب النقدية لابن رشد؟ هل كانت دائماً بَنّاءة؟ هل كانت دائماً جِدّية؟ أليس في استعمال التمثيلات والاستعارات والقياسات في الكشف عن سقوط حجة الخصم، بل في الكشف عن سقوط الخصم وصورته، ما يخرج القول الفلسفي عن دائرة الجدية والحكمة، ويجعلها تقترب من حبال التغليط والسفسطة بمعنييهما المنطقيين؟

[١٠] من الأهمية دراسة الصور التي كان يضعها المؤرخون والنظار لابن رشد، ولا سيّما في مناحيها المنطقية، لا الجمالية فقط، وعلى سبيل المثال، فالبروفايل الذي وضعه ابن سبعين لابن رشد مخالف –بكل تأكيد– لرجل عرف بأن الدراية غلبت عليه أكثر من الرواية. يقول: "وهذا الرجل –ابن رشد– مفتون بأرسطو، مُعظّم له ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول: إنّ القاعد قائم في زمان واحد لقال به واعتقده. وأكثر تآليفه من كلام أرسطو إما يلخصها وإما يمشي معها. وهو في نفسه قصير الباع، قليل المعرفة، بليد التصور، غير مدرك. غير أنّه إنسان جيد، وقليل الفضول، ومنصف، وعالم بعجزه، ولا يُعوِّل عليه في اجتهاده؛ فإنه يقلد أرسطو". انظر:

– ابن سبعين، **بُدُّ العارف**، تحقيق: جورج كتورة، بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٨م، ص١٤٣. وللإشارة، فإن أهمية صور ابن رشد تتضاعف عندما نرى معاصرين يذهبون في إبرازها مذاهب شتى، تبعاً لدعاواهم المركزية التي يرغبون في حمل مخاطبيهم على تصديقها: فعن صورة الاتباعية والجمود على الأصل عند ابن رشد يمكن العودة إلى كتابات طه عبد الرحمن؛ وعن صورة الإبداعية والتجديد والنزعة العلمية والالتزام العملي يمكن العودة إلى كتابات محمد عابد الجابري. فليس يخفى على الناظر أهمية التمثيل بالصور، وصلتها الشديدة بالتصديق.

إنّ إثبات لجوء الفلاسفة إلى هذه التوظيفات، وإلى الحُجج التي تتمحور حول شخص الخصم أو المخاطب وصوره، ربما يفضي بنا إلى افتراض أنّ القول الفلسفي ليس بمنأى عن دوائر الأقاويل المرائية والمزيفة. فهذه الآليات التي اشتهرت منها في التقاليد المنطقية الغربية حُجَّتا ad personam وad hominem تدخل ضمن الأقاويل السفسطائية، أو الأقاويل ذات الأغراض التغليطية. أو بعبارة أخرى: إنها تمثل الوجه التغليطي لهذه الأقاويل.[١١] وقد أجاد الفارابي التعبير عن هذا الوجه عندما عدّ هذا النوع من الآليات "مستعمل في السفسطائية، ويستعمل في الجدل غلطاً أو مغالطة"، فمن هذه "تحريف قول الخصم وتصويره بصورة ما تُظهر شنعته وتسهل مناقضته، مثل إسقاط كثير من أقاويله ونقلها إلى ألفاظ أُخَر، وإسقاط ما أضمره الخصوم منها في الأمكنة التي يجوز أن يضمروا فيها. ولهذا الجنس –أيضاً– قوة عظيمة في تمكين الآراء في النفوس، ولا سيَّما إذا ضامت الانفعالات كالعصبية والحمية والإلف والمحبة."[١٢]

صحيح أنّ الحُجة الأولى تعتمد في الغالب على النيل من شخص المجيب أو الخصم، لكنها قد تعمد –أحياناً– إلى استدعاء وقائع تحرج المجيب، لا صلة لها بالحجج ولا بالدعوى التي يدعيها؛ وهو غرض سفسطائي؛ لأنّ شخصية المتكلم أو المجيب (= سيرته) لا تعلق ذاتيًّاً لها بصدق الحجج ومنطقيتها. ومع أنّ الحجة الثانية قريبة من الأولى فإنّ لها إلى ذلك، مدخلاً ما في صناعة الخطابة، فهي تُعنى في نظر الفيلسوف

[١١] لم نعثر للاسمين على ترجمة عربية تستوفي معنييهما، وربما يعود ذلك إلى غيابهما صراحة عن المصنف المنطقي الأرسطي الذي ترجم كاملاً إلى العربية. وتقول بعض الدراسات في هذا الباب: إنّ أول من حدد الاسمين، ولا سيّما argumentum ad hominem، هو جون لوك، بينما تذهب أخرى إلى أن هذه الحجة كانت مضمرة في التمييز الذي أقامه أرسطو بين الأقاويل الجدلية والأقاويل البرهانية. وتعد الدراسات التي عالجت نظرياً هاتين الحجتين، أو تلك التي عالجت استعمالاتهما في الخطابات، قليلة جداً في اللسان العربي، الأمر الذي صَعَّب – أيضاً– أمر ترجمتهما. لذلك تجد الدراسات التي تعرضت لهما تحفظ رسميهما كما ثُبّتا أول الأمر. لكن، وجبت الإشارة إلى أن أحد التونسيين قد عمد إلى نقلargumentum ad hominem بـ"الحجاج وجه ذات". وكما ترى فهو نقل حرفي يكاد متلقيه ألا يفهم منه شيئا إن هو استقبله دون نظيره اللاتيني. انظر:
– النويري، محمد. الأساليب المغالطية مدخلاً في نقد الحجاج، ضمن حمادي صمود (مشرف)، **أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم**، تونس: منشورات كلية الآداب، ١٩٩٨م، ص٤١٣ وما بعدها. هذا فضلاً عن عدم استقرار أصحاب هذا الكتاب على ترجمة واحدة للاسم، انظر: المرجع نفسه، ص٣١٤.

[١٢] الفارابي، أبو نصر. **كتاب الخطابة**، تحقيق: جاك لانغاد، بيروت: دار المشرق، ١٩٧١م، ص٧٥.

الإنجليزي جان لوك بـ"إحراج امرئ بالنتائج المستخلصة من مبادئه الخاصة، أو من التزاماته،"[١٣] أي بإظهار تعارض صوري بين المقدمات التي يسلم بها المدعي ونتائجه؛ أما المنطقي المعاصر ستيفن تولمين وصاحباه فيُعرّفون الحجة الموجهة ضد الشخص The Argument Against the Person بأنها: "مغالطة رد دعوى ما يدعيها شخص على أساس –فقط– من الأفعال المخالفة (تصريحاً أو تلويحاً) للشخص صاحب الدعوى. إجراء كهذا يُعدُّ أمراً بديهياً أن يكون صلب أو محتوى دعوى ما متعلقاً أساساً بطباع المدعي أو بموقفه."[١٤] وتستخدم هذه الحجة عادة تغليطاً ينصب على شخص الخصم الذي استعمل حُججا لتصحيح دعوى ما، أكثر مما ينصب على معاندة هذه الحجج ذاتها. لكن هذه الحجة الموجهة ضد الشخص ليست دائماً تقصد النيل من شخص الخصم، كما هو الأمر في حجة ad personam.

ويمكن للقارئ من هذه الجهة فقط، أعني جهة تعارض القول والعمل، أن يَعُدَّ صنيعنا في هذا المقال ضرباً من الحجة الموجهة إلى شخص ابن رشد، أعني نوعاً من argumentum Ad-hominem، لكن دون أن نقصد من ذلك أن نُخسِّس صورة الرجل في أعين الناس.

أولاً: الغزالي ومنـــزلة الفلاسفة

كان الغزالي قد لجأ قبل ابن رشد إلى استثمار الصور والتمثيلات من أجل تشكيل ملفات ساخرة للفلاسفة المشّائين وترسيخها في ذاكرة المتلقي المسلم. وتكفي العودة إلى مقدمات تهافت الفلاسفة حتى تظهر المنـــزلة التي يتنـــزلها الفلاسفة المسلمون، فهم –عموماً– رهط من المقلدين الضالين... الذين هم دون العامة في حِـــوَل بصـــيرتهم، ونَقْص فطنتهم.[١٥]

[13] Cf. Jean Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* (traduit par Pierre Coste), Paris: Vrin, 1972, p. 573.

[14] Stephen Toulmin, Richard Riecke and Allan Janik, *An Introduction to Reasoning*, New York/ London: Macmillan & Collier, 1984, p. 144.

[١٥] الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: موريس بويج، بيروت: دار المشرق، ط٤، ١٩٩٠م، ص٥-٦.

وانسجاماً مع ما خطّه في هذه المقدمات فقد سعى من وراء ادعائه، في المسألة الثالثة من الكتاب نفسه، بأن صفة صنع العَالَم لم يثبتها الفلاسفة لله إلا مجازاً لا حقيقة؛ إلى أن يظهر الفلاسفة بمظهر أصحاب "تقية" يعلنون عن مواقفهم "تجملا" لا صراحة.[١٦] فقد كان هؤلاء مضطرين لإخفاء دعواهم الحقيقية بخصوص الصانع مثلاً؛ فهو يقول مخاطباً إياهم: "ولا تُلبسوا بأن الله صانع العالَم وأن العالَم صنعه، فإنّ هذه لفظة أطلقتموها ونفيتم حقيقتها."[١٧] وما كان ليسلك الفلاسفة من تلقاء أنفسهم هذا المسلك في النطق باسمي الصنع والفعل دون محتويهما، بل فعلوا ذلك تجملاً بـ"الإسلاميين" حتى لا يظهر معتقدهم "مخالفاً لدين المسلمين"، والحال أنّ الدين لا يتم "بإطلاق الألفاظ الفارغة عن المعاني."[١٨]

ولننصت مرة أخرى إلى الغزالي وهو يُقَوِّم التصورات الكونية (الكُسمولوجية) للفلاسفة المشائين؛ إذ يقول: "ما ذكرتموه تحكمات، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاه الإنسان عن منامٍ رآه لاستُدِلَّ به على سوء مزاجه، أو أورد جنسه في الفقهيات، التي قصارى المطلب فيها تخمينات، لقيل: إنّها ترهات لا تفيد غلبات الظنون."[١٩]

وإذا كان الغزالي "قد توفقّ في التعبير عن هذه التصورات عندما وصفها بهذا الوصف،"[٢٠] فما هي طبيعة هذا التعبير؟ وما هي بنية هذا الوصف؟ وما الغرض منهما؟

من جهة، ليس يصعب على الناظر في تقويم الغزالي لقول الفلاسفة في الهيئة أن يدرك أنّ هذا التقويم لا ينصبُّ على تحديد القيمة المعرفية لقولهم، ولا عن مدى

Frank Griffel, *"Taqlid of the Philosophers: Al-Ghazali's Initial Accusation in his Tahafut", in*Sebastian Günther (Ed.), *Insights into Arabic Literature and Islam: Ideas, Concepts, Modes of Portrayal*, Leiden: Brill, 2005, p. 278-286.

[١٦] انظر: الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٨٩.

[١٧] المرجع السابق، ص٩٣.

[١٨] المرجع السابق. ص٩٣

[١٩] المرجع السابق، ص١٠٠-١٠١.

[٢٠] المصباحي، محمد. **الوحدة والوجود عند ابن رشد**، الدار البيضاء: مطبعة المدارس، ٢٠٠٢م، ص٢٠٧.

مساهمتهم في تطوير البحث الكوسمولوجي داخل أرض الإسلام، وإنما يتجاوز ذلك إلى إخراجه عن دائرة العقلية العلمية، بل عن دائرة التفكير السوي. ومن جهة ثانيـــة، لا يصعب على القارئ أن يدرك أنّ تقويم الغزالي لا يحمل من كل الأسماء التي اســـتعملها سوى اسم وحيد ينتمي إلى الأسماء "الحقيقية"، أما باقي الأسماء فهو داخـــل ضـــمن العبارة التمثيلية والاستعارية. فـــ"التحكمات" هو الاسم المُعَّبر عنه تعبيراً قريبـــاً مـــن الحقيقة، إلى حد ما، ويقصد به الغزالي أنّ ما قاله الفلاسفة عن الهيئة إنما هو قـــول لا يقول به أحد، ولا دليل لديهم عليه، وهو ما يعرف –أيضاً– بـــ"التخـــرص"، وهمـــا اسمان تقنيان متعارف عليهما في صناعة المنطق. وأما الاستعارة فتتجلى في اســـتعمال اسم الظلمات فوق ظلمات، بديلاً للجهل المركب والضلال والتضليل هنـــا. فيظهـــر الفيلسوف بمنـــزلة الضّال المُضِّل، أو الذي يسري في الظلمة ويريد أن يسير بالنـــاس فيها.

وأما التمثيل فيكمن في لجوء الغزالي إلى قياس الأوْلى في الإثبات؛ فـــإذا كانـــت الفقهيات قائمة على التخمينات، كما يقول الغزالي، وعلم الهيئة قائماً على اليقينيات، وكان ورود مثل هذا القول في الفقهيات من التُرَّهات، فإنّ ورود هذا القول في علـــم الهيئة من الترهات من باب الأوْلى والأحرى. والفلاسفة يُعدُّون من العقلاء، بل مـــن أعقل العقلاء؛ ولذلك عُدّوا بعيدين في تصديقاتهم وتصوراتهم عن عامة الناس. وكـــان إن حكى أحد هؤلاء العامة، قولاً شبيهاً بقول الفلاسفة في السماء، عـــن منـــام رآه، لكان منامه هذا دليلاً على سوء مزاجه. وعليه، فلما قال الفلاسفة بهذا القول، وَهُـــمْ مَنْ هُمْ في تصوراتهم وتصديقاتهم، فإن ما قالوه يكون، من بـــاب الأَوْلى والأحـــرى، أظهر دليل على سوء أمزجتهم. إنّ أقوال الفلاسفة لا تعادل من هذه الجهة أقوال عامة الناس معتدلي المزاج، وإنما تعادل أقوال سيئي المزاج الذين يرون منامات مرضية. مـــن هنا فالفلاسفة كانوا في مذاهبهم الكوسمولوجية أسوَأَ حالاً من عامـــة النـــاس. وهـــو الموقف ذاته، الذي عبرّ عنه في مقدمة تهافت الفلاسفة.

وعموماً، يمكن أن نقول: إنّ استعمال الغزالي آليات التمثيل والاستعارة والتصوير ساهم في جَعْلِ عبارته موفقة، وهي التي ضمنها تقويمـــه لجهـــود الفلاســـفة في بنـــاء

تصوراتهم الكوسمولوجية. لكن هذه الآليات تبقى تهكميّة الغرض، ويصعب القول: إنّها تخدم العلم والحوار العلمي؛ كما يسهل القول: إنّها تقصد المشاغبة من جهة الأسماء المستعملة فيها، والغلبة من جهة مقاصدها. فقد كانت التمثيلات والاستعارات المستعملة هنا من أجل الانتهاء إلى وضع قول الفلاسفة في خانة التحكمات، خانة قول لا يقوله عامة الناس، فمن باب الأَوْلى ألا يقوله الحكماء وهم ليسوا عامة الناس. ونستطيع القول: إنّ الغرض من الكلام في مواضع تهافت الفلاسفة كان بالأساس إسقاطَ حظوة الفيلسوف في ذهن المخاطب.[٢١] وهو ما كان قد أصاب التعبير عنه ابن رشد عندما قال: إنّ الغزالي كان في كثير من المواضع في كتاب تهافت الفلاسفة يسعى إلى أن "يُنفِّر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة، ويُخسسّهم في أعين النُظَّار."[٢٢]

ثانياً: ابن رشد وصورة الغزالي

١. الغزالي وبادئ الرأي:

يمكن أن نقول: إنّ ابن رشد قد انساق وراء هذا التقويم التمثيلي الذي أنجزه الغزالي في ردّه على الفلاسفة بخصوص "نظرياتهم الكسمولوجية"؛ إذ نراه يَردُّ على هذا التقويم بِردٍّ منسوج بنسيج تمثيلي استعاري تهكمي المقاصد أيضاً. يقول ابن رشد: "لا يبعد أن يعرض مثل هذا [ما قاله الغزالي عن الفلاسفة] للجهال مع العلماء وللجمهور مع الخَوَاص، كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات. فإن الصُّناع إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العَوَام، وتَضَمَّنوا الأفعال العجيبة منها، وظنوا أنهم مُبَرْسَمون،* وهم في الحقيقة الذي ينزلون منزلة المُبَرّسَمين من العقلاء والجهال من العلماء. وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغي أن يتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر."[٢٣]

---

[21] Farid Jabr, *La notion de certitude selon Gazali dans ses origines psychologiques et historiques*, Paris: Vrin, 1958, p.70.

[٢٢] ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٢٥٣.

* المُبَرسَم: هو المصاب بالتهاب في الغشاء المحيط بالرئة.

[٢٣] ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص١٩٤-١٩٥.

وكما هو ظاهر، فقد تضمن نص قاضي قرطبة تمثيلات واستعارات ومقارنات تكاد تكون مادتها مأخوذة كلها عن الغزالي. فكلام ابن رشد يتضمن القياس التمثيلي الآتي: إنّ ما يقوله الغزالي عن الموجودات مَثَلُه مَثَلُ ما يقوله الجهال عن المصنوعات، وبناء عليه فالغزالي. وفضلاً عن ذلك، فاستعمال ابن رشيد للنعت (مبرسمين) ليس سوى ترجمة (طبية) لكلام الغزالي عن الإنسان الذي يرى منامات تُعْلِم باختلال مزاجه. واختلال المزاج الذي تحدث عنه الغزالي لا يُعبرّ عن أمر (فيزيولوجي) فحسب، وإنما أساساً عن خلل في الإدراك؛ لأنّ هذا الخلل المزاجي يقف وراء هذه الهذيانات والتُرّهات التي لهج بها الفلاسفة في حق السماء. إنّ قول أشياء لا تعقل يراها النائم هي علامة على خلل في مزاجه، فما بالُكَ لو قالها عاقل من أعقل العقلاء، وهو الفيلسوف. أليس من باب الأَوْلى والأحرى أن يكون ذلك علامة على هذيانه؟! ثم ما الذي جعل الغزالي يرمي الفلاسفة بالجهل بخصوص التصورات الكوسمولوجية؟

يقيم ابن رشد مقارنات بين الجُهّال والعلماء من جهة، والجمهور والخواص من جهة ثانية،كما يقوم بمقايسة نتائج النظر العقلي بنتائج الصنائع والفنون. وهكذا فالآثار التي يتركها المصنوع، والانطباعات التي يثيرها عند مَنْ ليس من أهل الصناعة، تشبه انطباعات الغزالي بخصوص نتائج النظر العلمي. ومن هنا، فالسبب الأوَّل الذي حمل أبا حامد الغزالي على ذلك التقويم، هو نظره إلى آراء الفلسفة من منظور بادئ الرأي (أي عقل الجمهور).

ويبدو أنّ ابن رشد يلمح إلى أنّ الغزالي كان عاجزاً عن التمييز بين نتائج النظر العلمي؛ نتائج بادئ الرأي من جهة الآليات العقلية وأساليب العرض والامتحان، وهذا ما أدى به إلى ذلك التقويم. لا سيّما وأنّ "الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل أدق من الشَّعَر عند البصر، وأخفى من النهاية التي بين الظل والضوء."[٢٤] لم يتمكن الغزالي من تَبيُّن اللُّوَيْنَات الفاصلة بين ما هو من باب البرهان وما هو من باب الجدل أو الخطابة. وقد كان عليه، وعلى غيره، معرفة هذه الفروق قبل الخوض في أي

[٢٤] المرجع السابق، ص٤٠٩.

نقد على الفلاسفة. والحق أنه "ينبغي للذي يريد أن يخوض في هذه الأشياء أن يعلم أنّ كثيراً من الأمور التي تثبت في العلوم النظرية، إذا عرضت على بادئ الرأي وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك، كانت بالإضافة إليهم شبيهاً بما يدرك النائم في نومه كما قال، وأنّ كثيراً من هذه ليس تُلفى لها مقدمات، من نوع المقدمات التي هي معقولة عند الجمهور، يقنعون بها في أمثال هذه المعاني. بل لا سبيل إلى أن يقع به لأحد إقناع. وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك في معرفتها سبيل اليقين."[٢٥]

إنّ نتائج النظر العلمي تقع خارج مجال إدراك بادئ الرأي؛ لذلك لا جدوى من سلك السُّبل الجمهورية في إدراك هذه النتائج، ومَردُّ ذلك إلى أنّه "ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة، يتأتى من قِبَلِها الإقناع فيها للعقل الذي في بادئ الرأي، أعني عقل الجمهور. فإنه يشبه أن يكون ما يظهر بآخره للعقل، هو عنده من قبيل المستحيل في أول أمره. وليس يعرض هذا في الأمور العلمية، بل وفي العملية."[٢٦]

ومن جهته، فقد لجأ ابن رشد من أجل التمييز بين بادئ الرأي والنظر العلمي، والتمييز بين تلقي الجمهور من جهة والعلماء من جهة أخرى لثمرات العلم، إلى التمثيل بالعلوم التعاليمية والهيئة خاصة. فالحقيقة أنّ النظر الذي يمارسه صاحب علم التعاليم لا يختلف عن نظر صاحب الفلسفة الأوْلى من جهة تعامل الجمهور مع نتائج النظرين الفلسفي والعلمي، بل إنّ ما يصدق على التعاليم يصدق على الفلسفة من باب الأَوْلى. وصاحب الصناعة هو الذي بوسعه قَبول هذه النتائج؛ لأنّه وحده القادر على متابعة سيرورات تبلورها.

ومن أجل إظهار كيف يحصل تلقي نتائج النظر العلمي عند صاحب الصناعة وعند الجمهور، لجأ ابن رشد –أيضاً– إلى التمثيل بعلوم الهندسة والهيئة. وهكذا فلو فرضنا صناعة علم الهيئة في زمن ابن رشد معدومة، وخرجنا إلى الناس بقول مفاده: "إنّ الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين لعُد هذا القول

[٢٥] المرجع السابق، ص٢٠٧.
[٢٦] المرجع السابق، ص٢٠٧.

جنوناً من قائله."[٢٧] فعدم أخذ هذه السيرورة العلمية بعين الاعتبار يجعل ما انتهى إليه العلماء غير مقبول، وشبيهاً بالأحلام، شنيعاً وقبيحاً في بادئ الرأي. والحال أنّ اعتبار القول بأن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين ضرباً من ضروب الجنون، إنّما هو دليل على دخول هذا الاعتبار في بادئ الرأي لا في الحقيقة، أعني عند ممارسي النظر العلمي، الذين يصلون بالبرهان في علم الهيئة أنه حقيقة علمية.

والسبب الذي حمل بادئ الرأي المشترك على نزع الطابع العقلي والعلمي عن هذه النتيجة التي انتهى إليها العلماء هو أنّه، كما قال، ليس يوجد لهذا النوع من المعرفة "مقدمات محمودة" يتأتى من قبلها الإقناع فيها للعقل الذي في بادئ الرأي، أعني عقل الجمهور. وهذا ما يؤكده في كتاب تهافت التهافت؛ إذ يسترجع مادة المثال نفسه الذي استعمله في فصل المقال -مع تحوير طفيف، لكنه دال- ليظهر التقابل الشديد بين جهة نظر البرهان في العلوم الجزئية والكلية وَجِهَة نظر بادئ الرأي، مستعيناً بخصائص الدقة والضبط واليقين في الجهة الأولى؛ فهو يقول: "مثال ذلك، أنّه لو قيل للجمهور ولمن هو أرفع رتبة في الكلام منهم: إنّ الشمس التي تظهر للعين في قَدر قَدَم، هي نحو من مائة وسبعين ضعفاً من الأرض، لقالوا هذا من المستحيل. ولكان من يتخيل لهم ذلك عندهم كالنائم. ولَعَسُر علينا إقناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم التصديق بها من قرب، في زمان يسير. بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان، لمن سلك طريق البرهان. وإذا كان هذا موجوداً في مطالب الأمور الهندسية، وبالجملة في الأمور التعاليمية، فأحرى أن يكون ذلك موجوداً في العلوم الإلهية. أعني إذا ما صرّح به للجمهور كان شنيعاً وقبيحاً في بادئ الرأي، وشبيهاً بالأحلام."[٢٨] ومادة المثال نفسها نجدها مستعادة في تلخيص كتاب النفس، من أجل التمييز بين الإدراك القائم على الحسّ، والإدراك القائم على البرهان.[٢٩]

---

[٢٧] ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق: عبد الواحد العسري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧م، الفصل الثالث عشر ص٩٠-٩١.

[٢٨] ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٢٠٧.

[٢٩] ابن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق: ألفرد إيفري، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٤م، ص ١١٨.

وهكذا يقترح ابن رشد نظرة مخالفة للنتائج التي يتوصل إليها العلماء كل في مجاله، نظرة تقوم على تتبع المسالك التي نهجها هؤلاء في سعيهم العلمي حتى بلوغهم تلك النتائج. فقد تبين أنّ الاكتفاء بالنظر إلى النتائج -وقد اكتملت- يفضي بنا إلى تشنيعها، واعتبارها خروجاً عن طور العقل.

يظهر وجها النظر التعاليمي والحِكَمي أكثر لو نحن استحضرنا هؤلاء العلماء وقد تفرغوا، واتجهت فعالية نظرهم في اتجاه موضوع بعينه، باذلين جهودهم في فحص موضوعات صنائعهم، غير منفكين عن النظر فيها، وعن تأليف استدلالاتهم تأليفاً منظماً. وهذا ما عناه بـ"مسلك البرهان" في النص الثاني، و"مسلك اليقين" في النص الأول. إنّ الناظر يبني ويشيد بناءاته النظرية ويصورها بالصور المناسبة بعد جهد كبير من البحث في مواد نظره، ومن التفاعل مع من تقدمه إلى هذه المواد. لذلك فإن ما يقوم به الناظر قد يكون في غاية التعقيد، ولكنه ليس أمراً معجزاً ولا هذياناً. وهو لن يثير الدهشة ولا الاستنكار إن نُظرَ إليه عبر مسارات تكونه. فلا أحد يمكن أن يفهم هذا "الكمال" الذي يظهر به بناءٌ نظريٌ ما، فلسفياً كان أو علمياً، دون أن يتابع مسار تكونه ونشأته وسيره نحو "الاكتمال". وهذا ما عبر عنه ابن رشد بالقول: "ينبغي لمن آثر طلب الحق إذا وجد قولاً شنيعاً و لم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة، ألاّ يعتقد أنَّ ذلك القول باطل، وأن يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له أنه يوقف منها عليه، ويستعمل في تعلم ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم. وإذا كان هذا موجوداً في غير العلوم الإلهية، فهذا المعنى في العلوم الإلهية أحرى أن يكون موجوداً؛ لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادئ الرأي."[٣٠]

هذه الخطوات، أو الشروط الضرورية في تقويم الأقوال، هي ما لم يستوفها الغزالي، فكان أن بدت له أقاويل الحكماء في السماء من باب الهذيان وما لا يعقل. والحال أنّ الهذيان هو أن يَرْمي من ليس من أهل الصناعة، العلماءَ بالهذيانِ. هكذا يوافق أبو الوليد على ما يقول الغزالي، شريطة أن ينزل هذا الأخير منزلة الإنسان

[٣٠] ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص٢٠٧.

الجاهل الذي يحكم على الأمور العلمية بناء على معايير من بادئ الرأي. فما يرمي الغزالي الفلاسفة به ينطبق عليه من باب الأولى وعلى الحقيقة.

٢. الغزالي في صور الجهل والشر واللااستقرار المذهبي

أَطَّر ابن رشد بعض ردود الغزالي على الفلاسفة ضمن معيارين محسوبين على مبحثين مختلفين من مباحث الفكر الفلسفي. فقد صنف أقواله ضمن مبحث القيم الأخلاقية لا سيَّما عندما نظر إلى هذه الردود بمنظار قيمتي الخير والشر؛ كما صنفها ضمن مبحث الإبستيميلوجيا عندما قَوَّمها بمعياري الجهل والمعرفة. يقول: "قد يظن أنّ هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين: إما رجل جاهل، وإما رجل شرير،"[٣١] والحق أنّ هذا الفصل بين الجهل والشر لا يصمد كثيراً إن نحن نظرنا إليهما من وجهة نظر أفلاطونية تقرن المعرفة بالخير والجهل بالشر. ويضيف: "هذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشرارة أو الجهل. وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل."[٣٢] فمخالفة الغزالي شروطَ الرد والمعاندة بتقويل الفلاسفة ما لم يقولوا، وتغيير طبيعة ما كان من الحق في أقاويلهم، وصرف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم، هو الذي جعل من صنيعه "الشرُّ عليه أغلب من الخير في حق الحق."[٣٣]

لكن ابن رشد مع ذلك يتراجع عن كل هذا ليقول: إنّ ما صدر عن الغزالي يدل على أمرٍ من اثنين: إما أنّ الجهل والشر قد دخلا عليه بالعرض لا بالذات، فـ"أبو حامد مبرأ من هاتين الصفتين، ولكن قد يصدر من غير الجاهل قولٌ جاهليٌّ، ومن غير الشِّرِّير قولٌ شِرِّيريّ على جهة الندور؛"[٣٤] وإما أنّه كان مضطراً إلى قول ما قال، أي أنّ "هنالك ضرورة داعية إلى ذلك."[٣٥] وأن ما فعل في تهافت الفلاسفة لا يدل لا على شر ولا على جهل، "ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات."[٣٦]

---

[٣١] المرجع السابق، ص٤٨٥-٤٨٦.
[٣٢] المرجع السابق، ص٣٩٩.
[٣٣] المرجع السابق، ص٤١٠.
[٣٤] المرجع السابق، ص٤٨٥-٤٨٦.
[٣٥] المرجع السابق، ص٣٩٩.
[٣٦] المرجع السابق، ص٤٨٦.

غير أنّ صورة أخرى متميزة حاول ابن رشد أن يرسمها للغزالي نستخلصها من مساره الفكري كما قرأه ومثّله الأول، هي صورة رجل لا يقر على حال، يتقلب في مواقفه بين حين وآخر، الأمر الذي يجعل اتباع أحكامه أمراً محفوفاً بالمخاطر.

وقد جاء تحديد هذه الصورة المتميزة نتيجةَ مراجعة شاملة لسيرته العلمية ولمؤلفاته، وعلى الأصح نتيجة تتبع لمدى اتساق وانسجام ما يسلمه الغزالي من مقدمات في بعض كتبه وما يفعل أو ما يلزم عما يفعل في كتب أخرى لاحقة؛ إذ زعم في كتاب مقاصد الفلاسفة أنّه إنّما ألفه للرد على الفلاسفة،[٣٧] والحال أنه لم يفعل فيه سوى أنّه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمُه؛ ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة، فكفر الفلاسفة في مسائل، وَبدَّعَهُم في أخرى،[٣٨] وأتى فيه بحجج مشكِّكة، وشبه محيِّرة، أضلَّت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة؛ ثم تراجع في كتابه المعروف بجواهر القرآن ليقول: إنّ ما أثبته من أقاويل في كتاب تهافت الفلاسفة إنما هو من طبيعة جدلية.[٣٩] وأنّ الحق إنما أثبته في المضنون به عن غير أهله؛[٤٠] ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الأنوار، فذكر فيه مراتب العارفين بالله، وقال: إنّ سائر العارفين محجوبون إلا الذين اعتقدوا أنّ الله غير محرك السماء الأولى، وهو الذي صدر عنه هذا المحرك.[٤١] وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية. وهو قد قال في غير ما موضع إنَّ علومهم الإلهية هي تخمينات، بخلاف الأمر في سائر علومهم؛ وأما في كتابه الذي سماه بالمنقذ من الضلال، فأنحى فيه على الحكماء، وأشار إلى أنَّ العلم إنَّما يحصل بـ"الخلوة" و"الفكرة"،[٤٢] وأنّ هذه

[٣٧] انظر: الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، طبعة: محيي الدين صبري الكردي، مصر: المطبعة المحمودية، ١٩٣٦م، ص١.

[٣٨] انظر: الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٦-٧.

[٣٩] انظر: الغزالي، **جواهر القرآن**، تحقيق: محمد رشيد رضا القباني، بيروت: دار إحياء العلوم، ط٣، ١٩٩٠م، ص٤١.

[٤٠] انظر: الغزالي، **المضنون به عن غير أهله**، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، طبعة إبراهيم أمين محمد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ص٣٨١.

[٤١] الغزالي، **مشكاة الأنوار**، تحقيق: أبو العلا عفيفي، القاهرة: الدار القومية للنشر، ١٩٦٤م، ص٩١.

[٤٢] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، طبعة مزدوجة، بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٦٩م، ص٣٨-٤٠.

المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم. وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكيمياء السعادة.[٤٣]

عدم استقرار الغزالي على موقف واضح، وتردُّدُه بين مذاهب متعارضة، هو الذي اضطره –ربما– إلى تكييف النص الشرعي بطريقة تتلاءم وتحولاته المذهبية. ولعل هذا ما قصده ابن رشد بتشويش الغزالي وتخليطه، وقد عبرَّ عنه بطريقة تمثيلية قائلاً: إنّ "أوَّل من غيَّر الدواء الأعظم (الشريعة) هم الخوارج، ثم المعتزلة، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى،" فصيّر "الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم العلماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة، وهذا كله خطأ."[٤٤]

وهكذا فقد كان المثال الذي ضربه ابن رشد لبيان الفساد العارض في الشريعة من قبل التأويلات الفاسدة مناسبة لوضع تقاسيم تلك الصورة التي ظهر عليها الغزالي.[٤٥]

ويمكننا القول: إنّ هذه الصورة التي ثبّتها ابن رشد للغزالي بعناية فائقة في الكشف هي بمثابة تطبيق أو تعيين للصورة التي رسمها له في فصل المقال، وإن كانت أقل حدة: و"أما إذا أثبتت [التأويلات] في غير كتب البرهان، واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية، كما يصنعه أبو حامد، فخطأ على الشرع وعلى الحكمة، وإن كان الرجل إنما قصد خيراً، وذلك أنّه رام أن يكثر أهل العلم بذلك، ولكن كثر بذلك أهل الفساد بدون كثرة أهل العلم. وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما. ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه. والدليل على أنّه رام بذلك تنبيه الفِطَر، أنّه لم يلزم مذهباً في كتبه، بل هو مع الأشعرية أشعريٌّ، ومع الصوفية صوفيٌّ، ومع الفلاسفة فيلسوفٌ، حتى إنَّه كما قيل:

---

[٤٣] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: مصطفى حنفي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ف١٦١، ص١٥٠-١٥١. وانظر:
– الغزالي، **كيمياء السعادة**، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، ص٤٤٧-٤٤٨.

[٤٤] ابن رشد، **الكشف عن منهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ص١٥١.

[٤٥] انظر أيضاً: العلوي، جمال الدين. الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الاسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد، **مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية**، فاس: العدد٨، ١٩٨٦م، ص٣٩.

"يوماً يمان إذا لاقيت ذا يمنٍ وإن لقيت مَعَدِّيًّا فعدنانِ."[٤٦]

كان المرحوم جمال الدين العلوي قد انتبه إلى مسألة صورة الغزالي في كتابي الفَصْل والكشف؛ إذ كتب: "إنّ صورة أبي حامد في فصل المقال هي الصورة نفسها في الكشف عن مناهج الأدلة، ففي الكتابين معاً يذهب ابن رشد إلى أنّ أبا حامد قد أخطأ في حق الشريعة كما اخطأ في حق الحكمة؛ وذلك لكونه جاهر بالتأويل للجمهور. ولكن ما يبدو تغيَّر في الكشف، بحسب ما يعطيه ظاهر ألفاظه، وتقدير حجم هذا الخطأ، إذ لا يظهر أنّ التقدير واحد في الكتابين، وليس بين من ينبه الفِطَر ومن يفسد في الأرض من تشابه."[٤٧]

والحقيقة أنّ المخاطب يخرج من أقوال ابن رشد بصور متعددة للغزالي: فهو تارة رجل مُعتلُّ المزاج، وتارة شبه طبيب، وهو –أيضاً– رجل شرير أو تصدر عنه أفعال شريرة، وأحياناً أخرى رجل جاهل، أو على الأقل تصدر عنه أقوال جاهلية؛ كما أنه رجل لا يعرف ما يريد فيخبط خبط عشواء، وهو كذلك حسن النية في ما فعل، إلا أنّ حسن النوايا لا يكفي؛ وأخيراً هو شخص غير ناضج الموقف ثابتاً عليه، يريد أن يكون مع الجميع دون أن يستقر على موقف بعينه.

ثالثاً: صورة الجويني في كتاب الكشف

صحيح أنّ الغزالي هو الشخصية الفكرية التي كانت محطَّ تعريض وسخرية أكثر من غيرها،[٤٨] لكن شخصية أشعرية أخرى رسم لها ابن رشد صورة خاصة في سياق

---

[٤٦] ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق: العسري، مرجع سابق ص١١٣، ف٥٤. والجدير بالذكر أننا نجد صورة للغزالي قريبة من هذه، كان أخرجها الفيلسوف ابن طفيل في قصته **حي بن يقظان**، تحقيق: فاروق سعد، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٩٢م، ص١١٤. وكما هو ظاهر لا تبعد طبيعة الحجة التي استعملها ابن رشد في تقرير عدم تكامل مقدمات الغزالي وأفعاله وأقواله اللاحقة عن تلك التي استعملها ابن طفيل.

[٤٧] العلوي، جمال الدين. الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي، مرجع سابق، ص٤٣.

[٤٨] ربما تكون كثرة الدراسات التي كتبت عن ردود ابن رشد على الغزالي سبب شهرة هذه الخصومة دون أن تكون في الواقع بهذه الحدة. فقد بدأت دراسات تظهر صورة إيجابية للغزالي في نصوص ابن رشد، أو على الأقل صورة مختلفة عن تلك التي صارت مُنمَّطة.

اعتراضه على دعاواها بخصوص حدوث العالم، هي أبو المعالي الجويني الذي كان المحاور الأول في "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة."

إذا نظرنا في تقويمه لمسلك الجويني في نظرية حدوث العالم، نجد ابن رشد يقوم بتمثيل أطروحة الجويني بـ"رأي سابق المعرفة" أو بادئ الرأي المشترك، وهو ما يجعل موقعه قريباً من الموقع الذي كان رسمه للغزالي؛ إذ يعمل على تشبيه طريقته القائمة على مبدأ الجواز، جواز العالم أن يكون على غير ما هو عليه، بطريقة نظر امرئ إلى شيء وهو على جهل به. فالمرء -وفق تصور الجويني- شبيه بمن ينظر إلى السرير وهو ليس من أهل صناعة النجارة. يصوغ ابن رشد قوله الذي يستعمل فيه التمثيل كما يلي: "ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء [جواز العالم أن يكون على خلاف ما هو عليه] شبيهاً بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع."[٤٩] والذي حاله بالنسبة للموجودات مثل حال من ينظر إلى المصنوعات وهو من غير أهل الصناعة، لن يرى فيها إلا الجواز؛ لأنّه ينطلق من بادئ الرأي، أو قل: مما سبق إلى ظنه، وليس من العلم ومن المعرفة بمبادئ الصناعة وشروطها والانتماء إلى التقليد الصناعي.

وإذا تساءلنا عن صورة الجويني، المدافع عن أطروحة الجواز في داخل هذا التمثيل الذي يقيمه له ابن رشد، فإننا سنجده على هيئَة رجل يتكلم عن بادئ الرأي، لا عن علم، أو أنه يخاطب الناس ببادئ الرأي. ولعل النتيجة النهائية لهذا التمثيل هي إسقاط حظوة الجويني عند المخاطب؛ لأن من تكلم عن بادئ الرأي لا يعتدّ بقوله، إذ كان قولاً جمهورياً، قولَ من لا قبل له بمعرفة الصناعة والمصنوع.

رابعاً: صور المتكلمين: أشباه أطباء ومرضى

لعب التمثيل في "الكشف عن مناهج الأدلة" كما كان في "تهافت التهافت"، أدواراً أخرى "غير علمية"، بل كانت تصب في ما يمكن أن نسميه "تخسيس صورة

[٤٩] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ف٥١، ص١١٢.

المتكلم في أعين الناس". فقد استعمل ابن رشد التمثيل أداة للسخرية من خصومه من المتكلمين.[٥٠] وهناك العديد من الشواهد التي تثبت ذلك. وعموماً فإن تخسيس صورة المتكلمين والغزالي والجويني كان عن طريق نزع الأصالة الفكرية عنهم.

فعندما يقول ابن رشد: إنّ المتكلم رجل ذو مزاج رديء، أو ذو مزاج غير معتدل، وبه أمر خارج عن الطبع، فليس ذلك في نظرنا سوى تمهيدٍ للقول بأنَّ الشذوذ، أو الخروج عن الطبع، أمر لا يعتد به، ومن ثَمَّ فوجوده ليس حقيقياً، مادام المتكلم ليس من الجمهور، ولا من العلماء. فهؤلاء فقط "هم صنفا الناس بالحقيقة؛ لأن هؤلاء هم الأصحاء [...] والمرضى هم الأقل [...] وهؤلاء أهل الجدل والكلام."[٥١] ويجب أن نشير -أيضاً- أننا أمام "بروفايلات" عدة لأهل الكلام: فهم مرة مرضى، ومرة أشباه أطباء، ومرة ثالثة صنفٌ مذمومٌ شاذٌّ، على الرغم من أنه يقع في مكان وسط، لا هو مكان العلماء، ولا هو مكان الجمهور، صنف غير معترف به، ومِنْ ثَمَّ فالشرعية منزوعة عنه.[٥٢]

لعل من يتابع صور المتكلم هذه ينتهي إلى استنتاج أنه رجل غير قادر على تحديد الحقيقة؛ لأن افتقاره في الصورة الأولى إلى الصناعة الحقيقية يحول دون أن تمتلك أقواله الصدقية اللازمة، وكذا وضعه الصحي في الصورة الثانية لا يسمح له بأن يكون موضوعياً. وربما كان وعي المتكلم بهشاشة أقواله هو الذي ألجأه إلى فرض ذوقه المريض على الناس بمقياس ذاتي عرضي. من هنا فالمتكلم شخص يميل إلى حمل الناس على رأيه بالقوة؛ إذ "قال لجميع الناس: إنّ فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل."[٥٣]

وربما لا نضيف جديداً عندما ندَّعي أنّ المقاربة التي نهجها ابن رشد في كتاب "الكشف"، في فحصه لأقاويل المتكلمين والمحسوبين عليهم، كانت مقاربة مسنودة

---

[٥٠] المصباحي، محمد. التمثيل والبرهان عند ابن رشد، ضمن **مع ابن رشد**، الدار البيضاء: دار توبقال، ٢٠٠٦م، ص١٧٢.

[٥١] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ف١٥٤، ص١٤٨.

[٥٢] المرجع السابق، ف١٥٣، ص١٤٨.

[٥٣] المرجع السابق، ف١٥٦، ص١٤٨-١٤٩.

بآلية التمثيل والاستعارة. وفي ما يأتي إحدى أظهر العيِّنات التي تكشف عن مدى تغلغل هذه الآلية وتحكمها في مقاربته؛ فقد خرج عن عادة المؤرخين عندما أَرَّخَ للفِرَق وللخلافات الكلامية عن طريق التمثيل؛ إذ كان تقويمه لتعدد الفرق الكلامية، ولدعاواهم وحُججهم، ولتاريخ تعارض التأويلات التي عملت للشريعة تقويماً استعارياً وتمثيلياً على أكثر من مستوى: يُحمِّلُ ابن رشد الخوارج مسؤولية ما طرأ على الشريعة من تغييرات أكثر من غيرهم؛ لأنهم كانوا أول من دَشَّنَ عملية التغيير في المركب الدوائي، وقد مَثَّلَ لهم بأول من كان مزاجه رديئاً فغيَّر في الدواء؛ حتى يلائم مزاجه الذي لم يكن عادياً. وعلى سبيل الاستطراد نقول: إنّ حديثه عن خروج الفرقة من المتكلمين التي سميت بالخوارج –أيضاً– إلى معنى الخروج عن الطبع؛ لأنّهم لم ينتفعوا بالشرع لعلَّةٍ بهم. هذا، وإنّ التعليم الشرعي هو نافع للأكثر، وربما ضرَّ الأقل.[٥٤]

ومع أنّ الغزالي يظل الشخصية التي حظيت بالصور التمثيلية الطريفة أكثر من غيره، إذ لا يقف ابن رشد مثلاً عند آثار تأويلات الخوارج بقدر ما يقف مطولاً عند هذا الوادي الذي طمّه أبو حامد على القرى...فإنه مع ذلك تبقى لكثرة الفرق الكلامية وتعارضها انعكاسات سلبية على الشريعة، وعلى الحكمة، وعلى مستعمليهما.[٥٥]

فالوصفات التأويلية لهذه الفرق لا تستطيع نفع الجمهور ولا إفادة الخواص. فالمتأول مَثَلُهُ مَثَلُ "طبيب زور" ينتهي إما إلى إبطال الطرق التي وضعها الطبيب الماهر، أو إعطاء هذه الطرق تأويلات لا يفهمها الجمهور، ولا يقع لهم بها التصديق الذي يدفعهم إلى العمل. وهكذا ينتهي المتأولون إلى إبطال الطب الشريعي [من الشريعة]، وإفساد صحة الناس، وإتلاف سعادتهم الدنيوية والأخروية.[٥٦]

وعندما نفحص هذا التعامل الكلامي (نسبة إلى أصحاب الكلام) نجده عرياً من أمرين اثنين مستحكمين في بنيته ومفعوله: فإنْ نظرنا إلى البناء وجدنا الأقاويل الكلامية

[٥٤] المرجع السابق، ف١٥٦، ص١٤٩.

[٥٥] ابن رشد، **فصل المقال**، مرجع سابق، ف٧٣، ص١٢١.

[٥٦] المصباحي، محمد. دور النموذج الطبي في القولين العلمي والفلسفي عند ابن رشد، ضمن **مع ابن رشد**، ص٨٠.

غير مسنودة ببرهان على غرار أقاويل الفلاسفة، من طراز أرسطو وابن رشد نفسه؛ وإنْ نظرنا إلى مفعول هذه الأقاويل أو مقدماتها وجدناها خلواً من عناصر المقبولية والمقتضيات العملية على غرار ظاهر الشرع. إنَّ تعرِّي أقاويل الكلام من البرهان من جهة، ومن المقبولية واستتباع العمل من جهة ثانية، ينزع عن هذه الأقاويل مُسوِّغَ وجودها في الحقيقة. ولا تصير سوى كلام مُشوِّشٍ على القول الصناعي البرهاني، ومُبطِلٍ للمفعول العملي لظاهر الشرع، ومن ثم مُفْسِدٍ لتصديقات الجمهور وتصوراتهم. وذلك أنّ مُسوِّغَ وجود الصناعة البرهانية هو كونها كلية وضرورية وملزمة للجميع، كما أنّ مُسوِّغَ وُجود ظاهر النص هو كونه أقاويل مشتركة التصديق عند الجميع أو الأغلب، ويفيد في عمل الناس وعمرانهم.

ولكي يظهر لنا ابن رشد وضعية أهل الكلام بالقياس إلى القول الصناعي البرهاني على مستوى الوثاقة، وإلى ظاهر الشرع على مستوى المفعول، يلجأ إلى صناعة الطب للتمثيل بها. و لم يكن ليحصل هذا التمثيل لولا استيفاء صناعة الطب نفسها للمستويين الاثنين اللذين ينعدمان في علم الكلام. وهما: مستوى البرهان في الشق النظري، ومستوى الإقناع والفعل في المستوى العملي.

قد يبدو للناظر أنّ ابن رشد يتردد فيما يتعلق بصورة المتكلِّم: فمرة يُظهرُهُ في صورة مريض، ومرة في صورة طبيب زور. والحقيقة أن لا تردد هنالك، بل نميل إلى القول: إنَّ المتكلم لَمَّا كان مريضاً صعباً شفاؤه حاول إبراء ذاته مؤدياً بذلك دور طبيب، دون أن يكون كذلك في الحقيقة. هذه هي الصورة التي يريد ابن رشد أن تُوقر في أذهاننا عن المتكلمين؛ لذلك نجده في مواضع يتحدث عن نفع أقاويل مشتركة التصديق للأغلب أو للجميع ولا تضر إلا فئة قليلة، تماماً كما ينفع خبز البُرِّ كثيرا من الناس ولا يضر إلا قليلاً. لذلك لم يكن أمام هذه القلة سوى اللجوء إلى تشييد تأويلات على مقاس مزاجها غير المعتدل؛ فكان أن أنتجت تأويلات شاذة. فـ"مثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع مثل ما يعرض لخبز البُرِّ، مثلاً -الذي هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان- أن يكون لأقل الأبدان ضاراً، وهو نافع للأكثر، وربما ضار للأقل."[٥٧]

[٥٧] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ف١٥٤-١٥٥، ص١٤٨.

لكن هذا الضرر لا يعرض إلا في الأقل من الشريعة، وللأقل من الناس الذين ليسوا من العلماء ولا من الجمهور، ويعني بهم "أهل الجدل والكلام".

يقوم تمثيل الشرع بـ"خبز البُرِّ" على مقدمة مشتركة بين الطرفين، سنظهرها بعودتنا إلى التعريف الطبي للطرف الثاني الأظهر مبدئياً. يقول ابن رشد في "الكليات في الطب": "أجمع الأطباء أنَّ ألوم الأغذية النباتية للناس الطبيعيين، وهم في الأكثر سكان القسم الخامس والرابع، هو البُرُّ، لكن إذا دخلته الصنعة. وهو يستعمل على وجوه: إما خبزاً، وذلك إما فطيراً وإما مختمراً [...] والحَبُّ الذي تتخذ منه هذه المطاعم أصناف: فأفضله الرزين المتكاسف الجرم. وأفضل الأشياء المصنوعة منه هو الخبز إذا اتخذ دقيقه من القمح الذي بهذه الصفة، وكان دقيقه لا مستصفى القشر."[٥٨] وعلى سبيل الاستطراد نشير إلى أنّ الغزالي كان قد استعمل مثال خبز البُرِّ أيضاً، لكننا نجده يشدد على أنّ هذا النوع من الخبز يفيد أهل المدينة أو "البلديين" على حد عبارته؛ أما "البدويُّون" فلا يلائمهم هذا الخبز، بل التمر ألوم لهم.[٥٩] ويبدو أنّ ابن رشد لم يخرج عن تمثيل الغزالي، وإن كان المطلوب مختلفاً: فنسبة الشريعة إلى نفوس الناس "الطبيعيين" هي نسبة خبز البر بالنسبة لأبدان الناس الطبيعيين؛ إذ كما أنّ خبز البُرِّ هو ألوم غذاء للأبدان الطبيعية، فالشريعة –أيضاً– هي ألوم للنفوس الطبيعية. وعندما يحصل ألا يلائمَ هذا الغذاء الألوم فإن من لم يلائمه خارج عن الطبيعي. فقد تبين في صناعة الطب أنه حينما تضعف قوة الجسم؛ لشيخوخة أو لمرض، يصبح فعل الغذاء في البدن مضراً بالبدن، بدلاً من أن ينفعه ويفيده. ويقصد ابن رشد بهؤلاء الذين لم يلائمهم هذا الغذاء الملائم مبدئياً المتكلمين الذين ظهر أنّ الشريعة لم تلائمهم؛ لأنّهم "مرضى، والمرضى هم الأقل، وهؤلاء أهل الجدل والكلام،"[٦٠] كما أنّ من لم يلائمه خبز البُرِّ هو المريض والأقلي. فالشريعة هنا مثل خبز البر في دائرة المُنتفعين بها، فهي قول مشترك التصديق، إما للجميع أو لأغلب الناس، مثلها مثل الخبز النافع للجميع أو للأغلب.

---

[٥٨] ابن رشد، **الكليات في الطب**، تحقيق: مراد محفوظ ومن معه، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩م، ف٩٢، ص٣٩٥-٣٩٦.

[٥٩] انظر: الغزالي، **القسطاس المستقيم**، قرأه وعلق عليه محمد بيجو، دمشق: المطبعة العلمية، ١٩٩٣م، ص١٢.

[٦٠] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ف١٥٥، ص١٤٨.

وهكذا يكون ابن رشد قد استثمر هذا التمثيل من أجل التهكم من المتكلم بوصفِهِ خصمه المذهبي، وإسقاط منزلته في عين المخاطب عن طريق محاصرته وإدخاله في دائرة الشذوذ.

وهذه الصورة التي نجدها للمتكلم في "الكشف" متكاملة مع صورته في تهافت التهافت حيث يظهر المتكلم في صورة الذي يعمد إلى فرض "سُمومه" على الناس، معتبراً إياها أدوية في حق الجميع، وهي ليست كذلك في الحقيقة. وبالجملة فالتأويلات التي حاول أن يقدمها المتأولون من المتكلمين والمتصوفة "لا تستطيع لا نفع الجمهور ولا إفادة الخواص."[٦١] والدليل على ذلك هو تناسل التأويلات التي يقصي المتأخر منها المتقدم، إذ لم يستطع أن يثبت تأويلاً واحداً: ومرد ذلك أمران اثنان: "فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع، إذا تؤملت وُجدت ليس يقوم عليها برهان، ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها."[٦٢] أو بعبارة أخرى: إنّ هذه التأويلات الكلامية لا تستوفي شروط البرهان، ولا هي نافعة في إرشاد الناس إلى العمل، على خلاف الشريعة التي تضمنت إرشاداً عملياً، وفي الآنِ نفسهِ تنبيهاً لأصحاب البرهان. "فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنّما هو العمل، فما كان أنفع في العمل فهو أجدر. وأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعاً، أعني العلم والعمل."[٦٣]

هكذا قدم ابن رشد للمتكلم صورة أخرى، يظهر فيها هذا الأخير بمظهر الوثوقي الذي ليس بوسعه الخروج من عالم الظنون واكتشاف عالم الحقيقة، ومع ذلك يسعى إلى فرض تأويله على الناس. وقد جاء ذلك في سياق تعرضه لأسباب غلط المتكلمين بوجه عام.

ونستطيع أن نقول –أيضاً–: إنَّ ابن رشد قد استعاد، عند بسط الدواعي التي حملت المتكلمين على القول بدعوى الجواز والاتفاق والتمسك بها، أمثولة شهيرة كان

[٦١] المصباحي، محمد. دور النموذج الطبي في القولين العلمي والفلسفي عند ابن رشد، مرجع سابق، ص٨٠.
[٦٢] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مرجع سابق، ف١٥٦، ص١٤٩.
[٦٣] المرجع السابق، ف١٥٦، ص١٤٩.

لجأ إليها أفلاطون في محاورة الجمهورية؛ من أجل إظهار التعارض بين العلم والظن، وإظهار الأسباب التي تجعل الناس يعتقدون بـ آراء كاذبة، أو شبيهية، وغير قادرين على التخلص منها وبلوغ عالم المعقولات. والحقيقة أنّ ابن رشد يتكلم –أيضاً– عن "انخلاع المتكلمين عن المعقولات"، وهو لا يرجع عوامل هذا الانخلاع إلى أسباب منطقية تتعلق بقيم الصدق والكذب، أو إلى عوائق معرفية، بل يرجع الأمر إلى دواع سيكولوجية وسسيولوجية من قبيل: العادة، والمحبة، والتنشئة، والعصبية، وهي العواملُ ذاتُها التي نبه عليها أفلاطون من قبل. ويقول عن أحد العوامل التي أدت إلى دعوى الأشعرية في الجواز: "أما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول [فهو] الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركّبها الله تعالى في الموجودات التي هاهنا، كما رَكَّبَ في النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب؛ لئلا يدخل عليهم القول بأن هاهنا أسباباً فاعلة غير الله."[٦٤] لكن القول بالجواز كانت وراءه عوامل أخرى تعود إلى مقدماتهم الخطبية القائمة على "سابق المعرفة". يقول عنها ابن رشد: "وبالجملة فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذاً من بادئ الرأي، وهي الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة، وكان يظهر في بادئ الرأي أنّ اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده، رأوا أنهم إنْ لم يضعوا أنّ الموجودات جائزة، لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد. فقالوا: إنّ الموجودات كلها جائزة؛ ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريد. كأنهم لم يروا الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضرورياً، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد، وهو الصانع؛"[٦٥] وبادئ الرأي قد يصير راسخاً عندما يرتبط بسياقات تداولية، من قبيل "العصبية والمحبة. وقد يكون الاعتياد لأمثال هذه الأقاويل سبباً للانخلاع عن المعقولات، كما نرى يَعرضُ للذين مهروا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا. فهؤلاء –لا شك– محجوبون بحجاب العادة والمنشأ،"[٦٦] إنّها صورة شبيهة تماماً بصورة أصحاب الكهف المحجوبين بأغلال الظنون والظلال منذ صباهم. وإلى هذا ذهب في مختصر كتاب الخطابة حين قال: "أما أن

[٦٤] المرجع السابق، ف٢١٩، ص١٦٩–١٧٠. وانظر أيضاً: ف٢٢٠، ص١٧٠.
[٦٥] المرجع السابق، ف٢٢١، ص١٧٠.
[٦٦] المرجع السابق، ف٢٣٣، ص١٧٣.

يتخيل أنه ممتنع وهو ممكن، فأشياء كثيرة ليس يعسر وجودها عند تأمل اعتقادات الجمهور فيها، وإن كان النحو الذي مِلْنا إليه من التصديق منذ الصباء هو أنّ الأشياء كلها ممكنة، وأنّه لا شيء ها هنا ممتنع حتى أنّه يلزم من قال بذلك ألا يكون قوله هذا ضرورياً."[٦٧] وبهذا، فإنَّ الذين يقفون دون المعقولات إنّما هم أساساً ضحية حُجُب التقليد وبادئ الرأي الذي رسَّخه المتكلمون ولا سيّما الأشاعرة. فقد نشأ هؤلاء الناس على أقاويل الأشاعرة واعتادوا عليها؛ لذلك فإن هذه العوامل تصبح عائقاً يحول دون إدراك الناس للمعقولات.

وربما نقترب من الصواب إن نحن أكَّدنا هنا أنّ هذه الحجة التي يقدمها ابن رشد ضد الأشعرية إنما هي ذاتها قائمة على التمثيل الأليغوري، فهي حجة تستوحي أمثولة الكهف الأفلاطونية. إنّ الذين أَلِفُوا الظلام لا يقدرون على رؤية النور، فيترجمون عجزهم إلى وثوقية، وتمسك بنمط من المعرفة قائم على مبدأ المعرفة بتوسط ما ليس معرفة، أي بتوسط أحكام جاهزة.

ونشير أخيراً إلى أنّه إذا كان أفلاطون يعادي السفسطائية لأسباب أظهرها المؤرخون، وهي ليست بالضرورة الأسباب التي أظهرها أفلاطون في محاورة الجمهورية، فإن أبا الوليد في تأكيده السَّبَبَ الثاني الذي جعل الناس لا يقبلون على الفلسفة، يلتقط الشواهد من الواقع كما يقرؤه هو، إذ يعزو الأسباب إلى فئات من الناس رآها شبيهة بالسفسطائية، وهو في كل هذا يستند إلى دلالة "الشاهد" على "الغائب"، فيحكم على متفلسفة عصره بالحكم الذي ورثه عن أفلاطون، وكان هذا قد حكم به على سفسطائيي زمانه؛ بل إنه لا يتردد في استعارة بعض الأوصاف التي نعت بها أفلاطون خصومه السياسيين والفكريين ليلصقها هو بخصومه، يقول: "فإذا ما فحصت الأمر فستجد أنّ هؤلاء [أمثال السفسطائيين] هم الأكثر عدداً في هذه المدن،

---

[٦٧] ابن رشد، **مختصر كتاب الخطابة**، تحقيق: شارل بتروورث، ضمن مجموع نشر تحت عنوان:
Averroes, *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"*, New York: Albany State University of New York Press, 1977.، ص١٨١-١٨٢.

حتى إذا ما نجا أحد من الخلق فيها فإنك لن تعدو الحق إذا قلت بأن الله اصطفاه بعنايته السرمدية،"[٦٨] أما إن اتفق أن نشأ في هذه المدن فيلسوف حقيقي، وهو فضلا عن كونه أمراً أقلياً "كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها."[٦٩]

من الباحثين من عَدَّ آلية ابن رشد هذه دليلاً على سقوطه هو نفسه ضحية الاستدلال بالشاهد على الغائب، إذ لجأ "إلى ممارسة نفس منطق هذا القياس، بالرغم من تقليله[...] من شأنه، والطعن في نجاعته العلمية، وفي كونه يقف دون المعرفة البرهانية؛"[٧٠] إذ لا يمل "من وصف المتكلمين الأشاعرة، والغزالي منهم خاصة، بكونهم حاملين لنعوت وأوصاف الحركة السفسطائية ذاتها [...] مما جعل هذه الحركة اليونانية تشكل لدى [...] ابن رشد الشاهد الأمثل للمنهج السفسطائي الذي يجب أن يقاس عليه في الإسلام الفكر الإسلامي برمته."[٧١]

وهكذا فقد استثمر ابن رشد التمثيل بغرض الحط من القيمة العلمية والمنهجية لعلم الكلام، بل ومن صورة أصحاب هذا العلم. ومن المعروف عند كل من قرأ محاورة الجمهورية أنّ أفلاطون كان يقصد بالوحوش فرقة السفسطائيين، كما أنه كان يقصد بهم أحياناً الجمهور الذي كانت تربية أبنائه على هؤلاء السفسطائيين؛ إذ يعلِّمون الأبناء ما يستنبطونه من "مبادئ" و"قيم" من الآباء ليعلموها للأبناء على أساس أنّها مبادئ وقيم حقيقية، والحال إنها لا تعدو أن تكون رغبات الجمهور ونزواته

---

[٦٨] ابن رشد، **الضروري في السياسة**، ترجمة: أحمد شحلان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ف١٨١، ص١٤١.

[٦٩] المرجع السابق، ف١٨٢، ص١٤١.

[٧٠] الصغيّر، عبد المجيد. التمثيل والإنشاء وتداول المعرفة في الفكر الإصلاحي العربي، ضمن بناصر البعزاتي (منسق)، **تكوّن المعارف: دور القياس التمثيلي**، الرباط: منشورات كلية الآداب، ٢٠٠٤م، ص٩٤. وانظر:
-الصغيّر، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤م، ص٦٥-٦٨. هذا، ولا بد من التأكيد -خلافاً لما قاله الأستاذ- بأنّ استعمال الصور والتشبيهات في سياق التهكم والحط من منزلة الخصم لا يعني بالضرورة لاحوارية هذا الخطاب؛ لأنّه ربما يندر وجود خطاب حواري خال من شحنة انفعالية في حدود معينة.

[٧١] الصغيّر، التمثيل والإنشاء وتداول المعرفة في الفكر الإصلاحي العربي، مرجع سابق، ص٩٤.

وميوله؛ وهو والسفسطائيون يجهلون المعاني الحقيقية لتلك المبادئ والقيم.[٧٢] لكن ابن رشد لم يدرج الجمهور ضمن صنف "الوحوش"، وحصر هذا الوصف في أمثال السفسطائيين المتسلطين على المدن. وقد ذهب الجابري إلى القول بأن ابن رشد يعني بهم: "المستحوذين على السلطة في عصره من سادة الموحدين وفقهائهم. ومع أنه كان يعيش في بلاطهم طبيباً وفيلسوفاً، وأحياناً قاضياً، فقد كان يعتبر وضعيته استثناء وشذوذاً."[٧٣]

بناء على ما سبق يظهر أنّ ابن رشد لم يكن يكتفي بممارسة التمثيل المعرفي، بل إنه لم يتردد في الاستعانة بالتمثيل السياسي لمحاصرة خصومه. وخطورة هذه الآلية التمثيلية تكمن في كونها تعمل على إظهار الخصوم في مظهر غير لائق، فغالباً ما تركز على شخص الخصم لا على أقواله، وتعتمد القدح في الشخص وصورته؛ لأجل حمل المتلقي على القدح في أقواله بعد ذلك.

ينقل ابن رشد أحكاماً عن أفلاطون ليطلقها على معاصريه. وإذا كان خطاب الأول في هذا السياق رمزياً يعتمد الاستعارات والأمثولات، الأمر الذي يضفي على خطابه نوعاً من الكثافة والخصوبة المستفزة لقرائح المؤوّلين، فإن خطاب الثاني -في المقابل- قد ظل في نظرنا تقريرياً ومباشراً، لا يضع بينه وبين الواقع الذي يستشهد به المسافة التي تلزم لأجل بلورة تصورات كلية. فهذه النعوت، كما قلنا، لا تدخل في صميم النقاش العلمي المفيد، ولا تخدم مكانة الرجل العلمية بقدر ما تشكك في قيمة هذه النعوت ذاتها؛ لأنَّ قراءته لهذا الواقع ليست وحدها القراءة الوحيدة الممكنة؛ فضلاً عن أنّ مقارعة الأقاويل ليس السبيل إليها الطعن في الأشخاص. ومعروف أنّ هذه السبيل إنما هي أكثر دخولاً في الأقاويل المغلّطة منها في غيرها. وقد سبق أن أشرنا إلى قوله، بل إلى دعوته إلى أنّ هذه الأقاويل وأمثالها ينبغي أن لا يتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر.[٧٤]

---

[٧٢] أفلاطون، **محاورة الجمهورية**، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٥م، ص٢١٧-٢١٨.

[٧٣] الجابري، في تعليقه على **الضروري في السياسة**، ترجمة: أحمد شحلان، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨م، ص١٤١.

[٧٤] ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، ص١٩٤-١٩٥.

خامساً: صور الفقهاء: الفروع وقلة الورع

لم تكن صورة الفقهاء في بعض كتابات ابن رشد أقل سوءاً من صورة المتكلمين. وفي الواقع ليس يصعب أن نعثر فيما كتب عن شواهد تظهر المنـــزلة التي أنـــزل الفقهاء فيها، أعني بالتحديد فقهاء عصره. يقول عن أحد أغراض وضعه كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد": "إنّ هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد إذا حصل ما يجب له أن يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة وصناعة أصول الفقه، ويكفي من ذلك ما هو مساوٍ لجرم هذا الكتاب أو أقل،"[٧٥] وإذا استوفى المرء هذه الشروط فـــ"بهذه الرتبة يسمى فقيهاً، لا بحفظ مسائل الفقه ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان، كما نجد متفقهة زماننا يظنون أنّ الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر، وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظن أنّ الخَفَّاف هو الذي عنده خِفافٌ كثيرة، لا الذي يقدر على عملها، وهو بيّن أنّ الذي عنده خِفافٌ كثيرة سيأتيه إنسان بقدم لا يجدُ في خِفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكل قدم خُفّاً يوافقه، فهذا هو مثال أكثر المتفقهة في هذا الوقت."[٧٦] صورة الفقيه هنا هي صورة شخص مقلد، غارق في فقه الفروع والجزئيات، لا يستعين في صناعته سوى بقوة الذكر والحفظ، الأمر الذي يحول دون التجديد الذي يكمن في وضع الأصول والدساتير الكلية لهذه الصناعة، والقدرة على الاستنباط منها. ومن الجدير بالذكر أن مادة المثال التي استُعملت في هذا الكتاب هي ذاتها التي استُعملتْ في تلخيص كتاب السفسطة وللغرَضِ ذاتِهِ، أعني: الدفاع عن أهمية النظرة الكلية، ولا جدوى النظرة التجزيئية؛ مع فارق يتعلق بالمعني بالمثال؛ إذ يظهر أنّ المعني غير محدد بشكل واضح في تلخيص كتاب السفسطة، بينما المقصود بالمثال في كتاب البداية هو الفقهاء. يقول ابن رشد: "فكما أنّه من لم يكن عنده من علم الصناعة إلا وجود عدد ما من أشخاصها التي تفعلها تلك الصناعة فليس عنده علم بالصناعة. مثال ذلك أنّ من لم يكن عنده من صناعة الخفاف إلا أشخاص من الخفاف محدودة، فليس عنده من صناعة الخفاف شيء، كذلك من تعاطى ممن سلف تعليم هذه الصناعة من غير أن يكون عنده منها إلا أقوال محدودة العدد، أعني: أقوالاً

---

[٧٥] ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: دار المعرفة، ط٦، ج٢، ١٩٨٢م، ص١٩٥.

[٧٦] المرجع السابق، ص١٩٥.

سوفسطائية، فهو بمنـــزلة من رام تعليم الخفاف بأن يعطي الناسِ خفافاً من عنده، أو يقول لهم: إنّ القدم ينبغي أن تصان بالخفاف، من غير أن يُعرِّفهم من أي شيء تُصنَعُ الخفاف، ولا كيف تصنع."[٧٧] والواقع أنّ هذا المثال المأخوذ من كتاب السفسطة لأرسطو ينطبق تماماً على صورة الفقيه التي رسم ابن رشد معالمها أعلاه. وإذا كان ابن رشد لم يحدد بالضبط المعنيَّ بها في تلخيص كتاب السفسطة، فإن أرسطو كان يعني بها أصحاب الخطابة والسفسطة على طريقة جورجياس الذين لم يكونوا يعلمون مبادئ الصناعة ولا يعلمونها.[٧٨]

هكذا تقترب صورة الفقيه الذي يحصر صناعته في الجزئيات والفروع من صـــورة السفسطائي أو الخطيب الذي لا يؤدب، ولا يعلم حقيقـــة صـــناعة الخطابـــة، بـــل استعمالاتها التي لا تحصى ولا تنتهي. ونود أن نشير هنا إلى أنّ علي بن مخلـــوف قـــد أخطأ التمثيل عندما قال: إنّ المعني بقول ابن رشد هم "الثيولوجيـــون" قياســـاً علـــى الخطباء الذين يعنيهم أرسطو.[٧٩] فالمقصود بالنقاش في بداية المجتهد، كما هو معلـــوم، ليس هو المتكلم، وإنما الفقيه. والحقيقة أنّ استعمال ابن رشد لمادة مثـــال في "بدايـــة المجتهد" مقتبسة من كتاب الطوبيقا، يظهر أنه كان يعتبر أنّ أي صناعة كيفما كانـــت لا تقوم لها قائمة كصناعة بدون كليات ومبادئ وقواعد عامة، هو الذي جعله ينظـــر إلى الفقيه نظرة أرسطو إلى الخطيب أو السفسطائي.[٨٠]

وعموماً فإن صورة الفقيه في "بداية المجتهد" هي الصورةُ ذاتُها الـــتي نجـــدها في "الضروري في أصول الفقه"، أي: صورة فقيه يكتفي بالحفظ والنقل، ولا يقدر علـــى النظر والاستنباط. لكن ابن رشد ذهب في تقويم منـــزلة الفقهاء إلى حدٍّ أبعد عنـــدما لمّح في "فصل المقال" إلى الجوانب الأخلاقية من سيرهم، وعدم تكاملها مع ما تقتضيه

---

[٧٧] ابن رشد، **تلخيص كتاب السفسطة**، تحقيق: م. سليم سالم، القاهرة: مطبعة دار الكتب، ١٩٧٣م، ص١٧٤-١٧٥.

[٧٨] أرسطو، كتاب **السفسطة**، تحقيق وتقديم: فريد جبر، (نشر ضمن مجموع يضم **كتاب القياس، وكتاب الجدل، وكتاب البرهان، وكتاب العبارة، وكتاب المقولات**)، **النص الكامل لمنطق أرســـطو**، بـــيروت: دار الفكـــر اللبناني، ١٩٩٩م، ص١١٩٢-١١٩٣، ١١٩٤-١١٩٥.

[79] « les théologiens visées par Averroès sont comme les rhéteurs que critique Aristote », *Averroès*, p. 57.

[٨٠] كما يكشف هذا الاستعمال عن اطلاع ابن رشد المبكر على كتاب **السفسطة** لأرسطو.

صناعتهم ويوافقون عليه باعتباره من مبادئ الصناعة. فقد كانت معالجة مشكلة الخطأ في صناعة الفلسفة مناسبة لتشغيل آلية التمثيل بالفقهاء أيضاً: "هذا الذي عرض لهذه الصناعة [الفلسفة] هو شيء عارض لسائر الصنائع. فكم من فقيه كان الفقه سبباً لقلة تورعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم، وصناعتهم إنما تقتضي بالذات الفضيلة العملية. فإذاً، لا يبعد أن يعرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العلمية ما عرض في الصناعة التي تقتضي الفضيلة العملية."[٨١] والحقيقة أنّ ابن رشد يشتغل هنا على أكثر من واجهة: فهو يبحث عن مشروعية النظر الفلسفي عن طريق تمثيله بالنظر الفقهي، ولكنه في الآن نفسه يحاكم فقهاء عصره. فإذا كانت صناعة الفقه تقتضي الفضيلة العملية فإنّه لا يمكن أن نقول: إنّ الفقه سبب في قلة تورع فقيه ما وخوضه في الدنيا، ومن ثم يجب أن نمنع تعاطي صناعة الفقه. صحيح أننا نجد فقهاء قليلي الورع وخائضين في الدنيا، كما يقول، لكن ذلك لم يكن يمنع بالذات عن تعاطيهم للفقه، بل كان الفقه سبباً عَرَضياً في ذلك، وليس ذاتياً.[٨٢] ومع ذلك فيجب أن لا نتخذ من حصول شيء بالعَرَضِ عن صناعة ما مُسوِّغاً لمنع تلك الصناعة.

هذا التمثيل الذي نفهم الغاية من إعماله يُظْهِرُ لنا من جهة أخرى مدى تبخيس ابن رشد لفقهاء عصره، فهم في نظره فقهاء، مبادئهم ومقدماتهم في وادٍ، وسيرهم في واد آخر. فهم -إلى جانب انشغالهم بالفروع والجزئيات- قليلو الورع وخائضون في الدنيا، رغم أنّ هذه الأفعال من مضادات الفضيلة العملية، التي هي شرط صناعة الفقه. بل ربما كان انشغالهم بالفروع عاملاً من عوامل الخوض في الدنيا. ومن الواضح هنا أنّ أبا الوليد يستعين في إبطال موقف الفقهاء بحجة ليست عقلية تماماً، وإنما تنتمي إلى ما ذكرنا في البداية بالحجج المزيفة التي تواجه بين كلام المعترض وسلوكه.

أما كتاب "الضروري في أصول الفقه" فيمكن أن نقول: إنّ من الأمور التي تفصل هذا الكتاب عن الكتاب الذي هو اختصار له، أعني: "المستصفى من علم الأصول"

---

[٨١] ابن رشد، **فصل المقال**، مرجع سابق، ف١٨، ص٩٥. أليس في تحامل ابن رشد على الفقهاء ما قد يدفع هؤلاء إلى أن يتعقبوا خرجاته الفكرية، والوشاية به للقائمين على شؤون الدنيا والدين؟!

[٨٢] لكن أبا حامد الغزالي يربط بين الاشتغال بفقه الفروع والخوض في الدنيا. انظر بخصوص هذه الربط:
- القبلي، محمد. رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط، ضمن: **أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٨م، ١٦٥-١٦٨.

للغزالي، هو تحديده لمنـــزلة فقهاء عصره من الاجتهاد والتقليد. هذا مع أنّ الغزالي قد عالج فعلاً مسألة التقليد والاجتهاد في الفقه.[٨٣] فقد ذهب ابن رشد إلى حـــد إخـــراج فقهاء زمانه عن دائرتي المقلدين العوام والمجتهدين. فلا هم من هؤلاء، ولا هـــم مـــن أولئك. وإن كان "ظاهرٌ من أمرهم أنّ مرتبتهم مرتبة العوام، وأنّهم مقلـــدون."[٨٤] ولا شيء يفصلهم عن العوام غير كونهم "يحفظون الآراء التي للمجتهدين فيخبرون عنـــها العوام،"[٨٥] أما ما يفصلهم عن المجتهدين فهو كونهم لا يتوفرون على شروط الاجتهاد. وقد سبق أن عَرَّفَ الاجتهاد بأنه "بذل المجتهد وسعه في الطلب بالآلات التي تشـــترط فيه. وأما حد المجتهد فهو أن يكون عارفاً بالأصول التي يستنبط عنها، وأن تكون عنده القوانين والأحوال التي بها يستنبط."[٨٦] أما الحفظ فهو غير ضروري، كما أنه لا حاجة للفقيه المجتهد إلى تفاريع الفقه طالما أنّه هو من يولدها.[٨٧] وكما يظهر فهذا ما يحصـــر فيه فقهاء زمانه أنفسهم، وهو ما سبق أن أكَّدَ عليه في "بداية المجتهد".

ويجب أن نشير إلى أنّ ابن رشد قد أبدى تردداً في تسميتهم بالفقهاء، فقد تسموا بذلك دون أن يكونوا كذلك حقيقة، يقول: "هاهنا طائفة تشبه العوام مـــن جهـــة، والمجتهدين من جهة، وهم المسمَّون في زماننا هذا أكثر ذلك بالفقهاء، فينبغي أن ننظر في أي الصنفين أولى أن نلحقهم."[٨٨] وهذه المنـــزلة "البين- بين" التي يحتلها الفقهـــاء تشبه المنـــزلة التي كان رسمها لعلماء الكلام في "الكشف عن مناهج الأدلة".

والحقيقة أنّ هؤلاء المقلدين لو اكتفوا بنقل ما يحفظون عن المجتهدين لكانوا فعـــلاً أشبه مرتبة بهم، لكن الذي حصل هو أنهم تعدوا درجة النقل إلى القياس، أعـــني أنهـــم "يقيسون أشياء لم ينقل فيها عن مقلديهم حكم على ما نقل عنه في ذلـــك حكـــم، فيجعلون أصلاً ما ليس بأصل، ويُصيِّرون أقاويل المجتهدين أصولاً لاجتهادهم، وكفـــى بهذا ضلالا وبدعة."[٨٩]

---

[٨٣] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق وتعليق: محمد سليمان الأشـــقر، بـــيروت: مؤسســـة الرسالة، ج٢، ١٩٩٧م، ص٤٦٢- ٤٧٠.

[٨٤] ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي، بيروت: دار الغـــرب الإســـلامي، ١٩٩٤م، ف٢٥٢، ص١٤٤.

[٨٥] المرجع السابق، ف٢٥٢، ص١٤٤.

[٨٦] المرجع السابق، ف٢٣١، ص١٣٧.

[٨٧] المرجع السابق، ف٢٣٥، ص١٣٨.

[٨٨] المرجع السابق، ف٢٥٢، ص١٤٤.

[٨٩] المرجع السابق، ف٢٥٢، ص١٤٤-١٤٥.

خاتمة:

يظهر ممّا سبق أنّ التمثيل عند ابن رشد لم يكن فقط أداة معرفية وتقريبية بيداغوجية، بل كان أداة لتبخيس منزلة الخصم الفكري، ولإسقاط حجته من جهة إظهار التعارض بين طباع الخصم وموقفه بمقدمات كان قد صرَّح بها من قبل. ولعله قد تبين أنَّ في نصوصه (وغيره من الفلاسفة المسلمين) من الشواهد ما يكفي لنزعم أنّ التمثيل كان إحدى الدعامات المنهجية النموذجية التي استعملت لأداء مهام السخرية والتهكم، مع نوع من التفاوت في مواضعها وحدتها. لقد كان التمثيل عند هؤلاء يؤدي مهام نظرية وحوارية بَنَّاءة، كما كان يؤدي مهام نقدية، وكثيراً ما انزلق الفيلسوف، دون أن يقصد أحياناً، إلى ضروب من التهكم والسخرية من خصومه، مستعملاً تمثيلات تخدم هذه الأغراض "غير العلمية".

وهكذا فقد تبين أنه استعمل التمثيل -أحياناً- أداة للنقد والسخرية من خصومه، بل ربما كانت واجهة التمثيلات والتشبيهات من أهم الواجهات التي جرى فيها بيان "تهافت الفلاسفة"، وتهافت هذا التهافت، الذي هو -أيضاً- بجهة ما تهافت لأشخاص الفلاسفة وليس لأقوالهم فقط. كما تبين أنه لم يكن يقدر على الالتزام -حقيقة- بقواعد الحوار وأخلاقياته؛ إذ كثيراً ما انحرف عنها منساقاً وراء أحكام غير متوافقة مع ما قرره من قواعد، لتخرج الحوار عن طور البنائية والفائدة، وتدخله في متاهات التشنج والتعصب.

والحقيقة أنّ الممارسة الفعلية للجدل يصعب فيها الالتزام بالقواعد المقررة لها؛ إذ تتسرب إليها الأهواء والانفعالات بدرجة أو بأخرى. ويمكن أن نَعُدَّ استعمال ابن رشد لتقنية صورة الخصم، التي هي من تقنيات التمثيل، أحد وجوه الخروج عن الجدل المعياري، ولكنه في الآن نفسه أحد وجوه دخول الانفعالات والأهواء على الجدل الفكري.

بين الصورة واللغة: هل أصبحت الحياة طقساً ثابتاً للمحاكاة؟

هشام المكي *

مقدمة:

الحياة في عصر العولمة طقس ثابت للمحاكاة، يجب على كل شخص فيه الإذعان للأنظمة التي تقهره بوعي أو من دون وعي. غير أنَّ القهر لا يتَّخذ طابع القسر العنيف المعلن عادة؛ بل يتحقق عبر آليات مجتمعية كامنة تعمل على إعادة إنتاج أنماط اجتماعية بعينها[1] بشكل متجدد، وتسعى إلى تعميمها، على الرغم من أنّ الوعي الجمعي قد يرفضها ظاهرياً.

وقد أصبحت الصورة الإعلامية -ابنة ما بعد الحداثة المدللة- وسيطاً للهيمنة، تكرس الوحدة رغم الوفرة الشكلية، والخطير أنها بدأت تمتص المعاني الإنسانية الكبرى: التنوع، الاختلاف، الخيال.... وبوجود الصور ثلاثية الأبعاد مع المؤثرات الفائقة التطور، قد نفكر في احتضار اللغة الأصيلة بمعناها المرادف للمجاز؛ المكرسة للتعدد والمشبعة بالقيمة.

نزعم في هذه المحاولة أن الصورة تمثل نموذجاً إدراكياً معيناً له فلسفته الخاصة في إدراك العالم والوجود، وبالتالي تنظيم العلاقات. وهي فلسفة سنبين أهم مرتكزاتها، كما نهدف من خلال هذه الورقة إلى إعادة الاعتبار للغة العربية، ونبين كيف تعمل هي خصوصاً على بناء نظام إدراكي تمثلي بديل، يجسد قيم التوحيد معرفيا، ويحقق جوهر الاستخلاف، كما يحمل مقومات التنوع داخلياً ويكرس شروط الإبداع. وننبه إلى خطورة التهديد الذي تتعرض له اللغة من طرف الصورة الإعلامية التي نجحت في خلق "واقع إجماعي"، أو بالأحرى خيال "ما فوق واقعي"، مجتث من كل مرجع أو

* باحث في التواصل والتنمية، المغرب. البريد الإلكتروني: almofakir@gmail.com

[1] انظر: جاكوبي، راسل. **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**، ترجمة: فاروق عبد القادر، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عدد٢٦٩، مايو ٢٠٠١م.

قيمة وقاتل للحلم. وهكذا سنبدأ بتعريف موجز للصورة، نتبعه ببعض التأملات النقدية في اشتغال الصورة الإعلامية، نحاول من خلالها تلمس ملامح النمط الإدراكي الـــذي ينشأ من خلاله، ثم ننتقل نحو اللغة بوصفها نمطاً إدراكياً آخر، ونختم بتركيز ما توصلنا إليه من نتائج.

أولاً: ملامح النموذج الإدراكي القائم على الصورة

تطور مفهوم الإدراك عبر الكثير من المدارس،[٢] ليتبلور تصور جديد له مع نظريـــة الإدراك الجديدة؛ إذ يلاحظ الباحث المغربي بناصر البعزاتي أن هذه النظرية تؤكـــد "أن الإدراك، مثل كل الأفعال المعرفية، ليس وظيفة فسيولوجية فحسب، بل هـــو نشـــاط تتفاعل فيه عوامل ثقافية متشعبة. فالذات المدركة تنتمي إلى سياق ثقافي واجتمـــاعي، وتتأثر به، كما تتأثر بالذاكرة الجماعية التي تميز المجموعة البشرية التي تنتمي إليها؛ ولا وجود لفعل إدراكي خارج الذات."[٣]

فالإدراك لم يعد نقلاً أميناً لما في الواقع الخارجي فحسب، بل أصـــبح موســـوماً بالبصمة الشخصية للمدرِك؛ إذ تسهم الخبرات والحالة النفسية للمُدرِك وقدراته العقلية في صياغة الشكل الذي يدرك به العالم. فها هو (كومبرتش) يقول: "العـــين البريئـــة

---

[٢] لا يتسع المجال لذكر كل المدارس التي اهتمت بتعريف الإدراك ودراسته، لكننا نذكر نموذجين نعـــدهما الأهـــم والأقرب زمناً، ونقصد مدرستي السلوكية وسيكولوجية الشكل؛ إذ ترى الأولى أن الأفكار حصيلة ردود أفعال على مؤثرات يبثها العالم الخارجي، بينما أضافت الثانية أن العقل يفرض نظاماً معيناً على مواضيع الإدراك. لمزيد من التفصيل، انظر مثلاً:

- جون، ر.سيرل. **العقل: مدخل موجز**، ترجمة ميشيل حنا متياس، الكويت: سلسلة عالم المعرفة، يصـــدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، عدد٣٤٣، سبتمبر ٢٠٠٧م.

- Freedman, Jonathan L, *Introductory Psychology*, 1978, Addison-Weseley Publishing Company, Toronto: 1982.

- Anderson, Jhon R , *The Architecture of Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts and London, England, 1983.

[٣] البعزاتي، بناصر. **الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية**، المغرب: دار الأمان، المركـــز الثقـــافي العربي، ط١، ١٩٩٩م، ص٢٣١.

أسطورة،"[٤] كما يضيف (فريدمان) قائلاً: "إنّ الناس يتجهون إلى رؤية ما يتوقعون رؤيته، وإلى أن يقعوا تحت تأثير عدة عوامل دقيقة في تلك الوضعية، وأن يغيّروا اختياراتهم تبعاً للمعلومات اللاحقة. إننا نؤول العالم بواسطة أعضائنا الحسية، وآلياتنا الإدراكية؛ لكن ليست هناك أي ضمانة لتكون تأويلاتنا انعكاسات وفية للعالم الخارجي."[٥]

هذه الطبيعة المركبة للإدراك التي يقرّها (فريدمان)، تدفعنا للحديث عن نموذج إدراكي؛ ونقصد به ذلك النظام الذي يدرك الإنسان من خلاله العالم، فهو "خريطة إدراكية تبقي وتستبعد،"[٦] إنّه نظام التأويل المتبع؛ إذ يضيف بناصر البعزاتي مستنتجاً: "يتم فعل الإدراك إذن كعملية يضع فيها الفرد عناصر الموضوع المدرَك في شبكة من العلاقات الزمانية والمكانية والسببية. ولذلك فإن كل فعل إدراكي متلازم مع فعل تأويلي لا يفارقه؛ ومن الخطأ الحديث عن نشاط إدراكي خارج أي تأويل. وهذا الأخير يكون بحسب ما يتهيأ له الفرد من كفاءة وخبرة."[٧]

لأجل كل ما ذكرناه حول طبيعة الإدراك التركيبية التأويلية، جاز لنا أن نرى الصورة –الإعلامية تحديداً– تمثل رصيداً من الخبرات البصرية، والتصنيفية والتقييمية، تسمح ببناء نموذج إدراكي معين، نتيجة لطبيعة القيم التي تكرسها. وهي قيم تمثل أسس نظام تأويلي للعالم. لكن هذا لا يعني أننا نتحدث عن الصور بشكل عام، بل نتناول فقط الصور الموظفة في الأفلام السينمائية، والتغطيات الإعلامية، والإشهارات... لننبه إلى طبيعة النموذج الإدراكي الذي تضع أسسه.

وغاية هذه الدراسة، أن ننبه إلى بعض الأبعاد الغائبة في التعاطي مع الصورة، محاولين رسم ملامح النموذج الإدراكي الذي تقيمه؛ إذ هو نموذج تنميطي، يستبعد

---

[4] Gombrich, E. H. *Art and Illusion*, 1960, Phaidon Press,Oxford, 1989; p 251.

[5] Freedman, J L. *Introductory Psychology*, p 56.

[٦] المسيري، عبد الوهاب. **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، القاهرة: دار الشروق، ط٣، ٢٠٠١م، ص٢٣٠.

[٧] البعزاتي، **الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية**، مرجع سابق، ص٢٣٥.

الكثير من القيم. ونقترح له نموذجا إدراكيا بديلا، يستمد مفرداته التأويلية من عالم اللغة، فنكون قد حذرنا من بعض الجوانب السلبية للنموذج الأول، كما كشفنا عن بعض الأدوار "الإدراكية" للغة، والبعد الإنساني الذي تستبطنه.

١. تعريف الصورة:

ورد في لسان العرب: "وتَصَوَّرْتُ الشيءَ: توهمت صورتَه فتصوَّر لي. والتَّصاوِيرُ: التَّماثيلُ. وفي الحديث: أَتاني الليلةَ ربي في أَحسنِ صُورَةٍ قال ابن الأَثير: الصورة تَرِدُ في كلام العرب على ظاهرها وعلى معنى حقيقةِ الشيء وهيئته وعلى معنى صِفَتِه. يقال: صورةُ الفعلِ كذا وكذا أَي هيئته و صُورةُ الأَمرِ كذا وكذا أَي صِفَتُه."[٨]

كما يشير معجم "روبير" Robert إلى أن الأصل اللاتيني لكلمة صورة: (Imago) يحيل إلى كل تمثيل مصور مرتبط بالموضوع الممثل عن طريق التشابه المنظوري، وتدور معاني الصورة حول فكرة إعادة الإنتاج، أي أن الصورة إعادة إنتاج طبق الأصل.[٩] كما ينبه الباحث محمد العماري إلى أنَّ أصل المصطلح الاشتقاقي يحيل "على فكرة النسخ والمشابهة والتمثيل والمحاكاة، ذلك أنَّ الفعل اللاتيني (Imitar) يعني (إعادة الإنتاج بواسطة المحاكاة). أما في الاصطلاح السيميوطيقي فإنَّ الصورة تنضوي تحت نوع أعم يطلق عليه مصطلح "الإيقون" (Icon)، وهو يشمل العلامات التي تكون فيها العلاقة بين الدال والمرجع قائمة على المشابهة والتماثل."[١٠]

ويُشير الدكتور شاكر عبد الحميد إلى الدلالات المتعددة للصورة مثل إعادة الإنتاج والنسخ، كما يشير أيضاً إلى أنّ: "كلمة صورة Image تمتد بجذورها إلى

---

[٨] ابن منظور، **لسان العرب**، فصل الراء، مادة صور.

[٩] يقدم معجم le petit Robert تعريفات للصورة من قبيل:

- Reproduction inversée qu'une surface polie donne d'un objet qui s'y réfléchit.

-Reproduction exacte ou représentation analogique d'un être, d'une chose.

[١٠] العماري، محمد. الصورة واللغة (مقاربة سيميوطيقية)، **مجلة فكر ونقد**، الدار البيضاء: دار النشر المغربية، السنة الثانية، العدد١٣، نوفمبر ١٩٩٨م.

الكلمة اليونانية القديمة أيقونة Icon، والتي تشير إلى التشابه والمحاكاة، والتي ترجمت إلى Imago في اللاتينية، وImage في الإنجليزية."[١١]

٢. بعض ملامح النموذج الإدراكي القائم على الصورة:

سنحاول في الصفحات المقبلة، تحديد بعض ملامح النموذج الإدراكي القائم على الصورة، وذلك من خلال مناقشة شكل حضور ستة عناصر فيها، وهي: الإله (معرفياً)، والقيم، والواقع، والمكان، والخيال، واللغة.

ولعل فهمنا للموقع الذي تحتله هذه العناصر داخل ذلك النموذج، سيعرفنا أكثر على مفردات اشتغاله.

أ. الإله في النموذج الإدراكي/ الصورة:

تتخذ علاقة الدال بالمدلول أحد ثلاثة أشكال:[١٢]

- الانفصال الكامل: الدوال لا تشير إلى أي مدلول، وهنا تصبح علاقة اللغة بالواقع واهية جداً، أو بالأحرى تستقل اللغة عن الواقع، وتتوه في لعب الدوال... وهذا موضوع آخر يطول الحديث عنه.[١٣]

- الاتصال الكامل: وهنا يصبح الدال مدلولاً كما في حالة الأيقونات ولغة الرياضيات والصياغات الأكسيومية.[١٤]

---

[١١] عبد الحميد، شاكر. **عصر الصورة: السلبيات والإيجابيات**، سلسلة عالم المعرفة، عدد٣١١، يناير ٢٠٠٥م، ص١٧.

[١٢] المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، ص١٣٢.

[١٣] انظر: المسيري، عبد الوهاب. اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية. **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد١٠، خريف ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

[١٤] الصياغة الأكسومية نسبة إلى "أكسيوم" axiom، وترجمه المعجم الفلسفي لجميل صليبا بـ"البديهي"، "والبديهية قضية أولية صادقة بذاتها يجزم بها العقل من دون برهان." انظر:
- صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢م، باب الباء، البديهية، ص٢٠٢.

- الانفصال والاتصال في الوقت نفسه: توجد مسافة تفصل الدال عن المدلول: فالدال يشير إلى المدلول، واللغة تشير إلى الواقع، على الرغم من عدم التطابق التام بينهما. وهذه هي المسافة الفاصلة، التي تعبر عن نقطة مرجعية، تعطي معاني للدوال، وتمنع عنها الفوضى، دون أن تكون جزءاً منها: هذا المرجع المتجاوز هو "الإله في المنظومات الدينية، وهو الكل المادي الثابت المتجاوز في المنظومات المادية."[١٥]

ولأن الصور -بناء على ما سبق- تقوم على التشابه مع الواقع، ندرجها في الشكل الثاني: حين يكون الدال هو المدلول نفسه، أو على حد تعبير (رولان بارت) في معرض حديثه عن الصورة الفوتوغرافية: "هكذا يتبدّى الوضع الخاص بالصورة الفوتوغرافية: إنها رسالة بدون شفرة."[١٦]

فما دلالات هذا الأمر؟

- حين تنطبق الصور على موضوعها، لا تترك المجال للمتلقي للقيام بعملية تفسير ذاتية؛ أي استعمال قدراته وخياله لبناء المعنى. وهكذا تضمر قدرتنا على التخيل والحلم وإبداع الصور الذهنية المتعددة، يقول (ك.ميتز) بهذا الصدد: "إن الصورة ليست إشارة إلى شيء آخر غيرها، بل هي الحضور الزائف pseudo présence لما تحتويه هي نفسها. يوجد ثمة تعبير حين يكون "المعنى" -إذا صح القول- ملازماً لشيء ما، منبثقاً منه مباشرة، وممتزجاً بشكل هذا الشيء نفسه."[١٧]

أما الصياغة الأكسومية فنقصد بها التعبير عن النظرية العلمية -خصوصاً في مجال الرياضيات- بنسق من الرموز التي ليس لها معنى مسبق، ولا تشير إلى معنى خارجها. ويعرفها بناصر البعزاتي بـ"أنها عبارة عن إعادة بناء عقلية، تتخذ لغة المنطق الاستنباطي التركيبية هيكلاً لها،" وإن كانت حتى الصياغات الأكسيومية في أقصى تجريدها لا تخلو من قيمة؛ أي أن هناك قدراً ولو ضئيلاً من الانفصال. انظر:

- البعزاتي، بناصر، **الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية**، مرجع سابق، ص٣٠-٤٧.

[١٥] المسيري، **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود**، مرجع سابق، ص١٣١.

[16] Barthes ، *l'obvie et l'obtus: Le message photographique* ،Seuil, Tel quel, 1982, p.١١ .

[17] C.Metz, Au delà de l'analogie, l'image *, communication* ،n°15, 1970, p.1

فهناك معنى واحد، وشكل وحيد للفهم يفرض قسراً على كل المتلقين في كل بقاع العالم، رغم اختلاف ثقافاتهم، وإذا كانت اللوحات الفنية تتيح بعض "التعرف التفسيري"، فإن الصور الإعلامية لا تتيح فرصة مماثلة، على الأقل لسرعة التدفق التي تفوق قدرات الحواس البشرية.

- حين تحاكي الصورة الواقع، وتنطبق على موضوعها، فنحن في غنى عن أي شيء خارج الصورة لحصول الفهم؛ أي إلى مركز -بالمعنى المعرفي- يعطينا معاني الأشياء، مركز مطلق مستقل عن النظام الدلالي للصور ويحدد آلية اشتغاله؛ لأنها تصبح مرجعية ذاتها. فحين نلغي المسافة بين الدال والمدلول، نلغي المسافة بين الإنسان والطبيعة؛ لأن الصور تشير إلى مواضيعها بنفسها وتطابقها دون الحاجة إلى تدخل الإنسان ليشرح ويفسر، بل وتخضع صوره أيضاً لهذا الأمر، فيتساوى مع الطبيعة في خضوعها لقسرية الصورة، من جهة كونه موضوعاً لها، ومن جهة عدم ارتباط نظامها الدلالي به.

وهكذا أيضاً تنتفي المسافة بين الخالق والمخلوق، ما دامت القيم هنا مطلقة كامنة في الصور نفسها، وتصبح الصورة هنا نسقاً مكتفياً بذاته. وكما يؤكد عبد الوهاب المسيري رحمه الله: "هذا نمط عام في الفلسفات المادية، التي ترى أن أصل العالم هو مادة قديمة ذاتية التنظيم لم يخلقها أحد، وأنَّ الخلق عملية غير مفهومة وغير معروفة تمت بالصدفة، وإنْ وجد إله فهو المحرك الأول وحسب،"[١٨] وحتى لا نتهم بالمغالاة، نكتفي بكون تطابق الدال مع المدلول رؤية إلحادية على المستوى المعرفي ولو كانت تقرّ بوجود الإله.[١٩]

وعلى الرغم من استبعاد الإله معرفياً، إلا أن الصورة الإعلامية تفرض شكلاً خاصاً من الإيمان، هو "إيمان بلا عقيدة"؛ إذ يتصاعد الإجماع العالمي حول الصور،

---

[١٨] المسيري، **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود**، مرجع سابق، ص١٣٧.

[١٩] لمزيد من تفصيل القول حول إقصاء الإله من النموذج المعرفي الفعال، انظر:
- المسيري، عبد الوهاب. العلمانية..رؤية معرفية. **مجلة الإنسان**، العدد١٠، السنة الثانية، شوال ١٤١٣هـ/أبريل ١٩٩٣م.

وحول القيم والأذواق التي تروج لها، ولا يتعلق الأمر هنا بتكوين وجهات نظر منطقية، بل بتشكيل أذواق وقيم انفعالية راسخة. إنّ هذا الإجماع العالمي، وهذه الوحدة في عمق الاختلاف، يحوّلان الصورة إلى مقدس. أو كما يقول (ميشيل مافيزولي): "إنَّ الوظيفة الأساسية التي يمكن أن نمنحها في أيامنا هذه للصورة، هي تلك التي تقود إلى المقدس. فمن المدهش فعلاً أن يوجد خارج كل العقائد ومن دون تنظيمات إيمانٌ من غير عقيدة، أو بالأحرى سلسلة من حالات الإيمان بلا عقيدة، تعبّر بشكل أمثل فتنة العالم الذي يدهش بأشكال مختلفة كل الملاحظين."[٢٠]

ولعل عبارة "إيمان بلا عقيدة" تُعدّ الأمثل لوصف حالة لافتة للنظر في صفوف الشباب؛ أقصد حالة التأثر الشديد عند مشاهدي البرامج الغنائية التنافسية، وبعض البرامج المشابهة؛ إذ تلفت الانتباه حالة الانفعال إلى درجة البكاء والصدمة، حين يقصى النجم المفضل من المنافسة... حالات من الولاء والتفاعل النفسي العميق والمُخلص الذي لا نجده إلا في الممارسات الدينية.

ب. الواقع في النموذج الإدراكي/ الصورة:

مع اكتساب الصورة شرعية التطابق مع الواقع، تبدأ -مستعينة بالتقدم التكنولوجي والمؤثرات الخاصة- بإنتاج "ما فوق واقع" آسر؛ إذ الصورة نقية واضحة مفعمة بالألوان، والألوان أكثر وضوحاً حتى من الطبيعة، والصوت مجسم وزع على كل أنحاء الغرفة ليجعلك تسمع أدق الأصوات، حتى يخيل للمرء أنه في قلب الحدث الذي يشاهده، ويبني حينها علاقة ارتباط قوية بأحداث الشاشة؛ إذ تجسد شخصية البطل مثلاً في الأفلام الغربية كل ما نحلم به: رغباتنا المكبوتة، أحلامنا، أمنياتنا... كلها تبدو مجسدة بشكل واقعي ومقنع في الفيلم، كما تعمل المؤثرات الخاصة على تدجين وَعْينا أمام الظواهر غير الواقعية؛ فيحلم الشباب بالنجاح على الطريقة الأمريكية، وتحلم الفتيات بالزواج على طريقة الأفلام المصرية أو التركية. لذا قد يكون

[٢٠] مافيزولي، ميشيل. **تأمل العالم: الصورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية**، ترجمة: فريد الزاهي، الرباط: منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، سلسلة الترجمات١، ٢٠٠٥م، ص١٤٩.

أحد الباحثين صادقاً حين يقول: "سنبقى مأسورين باستهلاك الصورة أكانت طيفاً مرسلاً أم نصاً منضداً. الصورة يعاد إنتاجها وتدويرها انتقائياً في توليفة متكاملة من الرهبة والرغبة، من النوستالجيا والاستشراف، وهي ناجحة حتى الآن في اشتغالها المتواصل على استبدال صورة العالم، بالحلول محلها، بمهمة لا تبدو مستحيلة: خفض الممكن الأنطلوجي، وتصعيد التصور."[٢١]

وهكذا تصبح الصورة مرجعاً يستبق الواقع ويحدد ملامحه، حتى إنّ أحد المفكرين[٢٢] المرموقين ذهب إلى أن حرب الخليج التي اندلعت سنة ١٩٩١م لم تقع على أرض الواقع، فهي سيناريو مفبرك أفرزته وسائل الإعلام، وزكّته صور ألعاب الحرب المتقنة، عبر معارك خيالية تجاوزت حدود العالم الواقعي.[٢٣]

ت. الخيال في النموذج الإدراكي/ الصورة:

تعمل الصور المتدفقة من الشمال نحو الجنوب، على نقل كَمّ هائل من الأفكار والتصورات والرغبات؛ إذ تعمل على تأسيس نمط استهلاك معين، وعلى حد تعبير (ريجيس دوبريه): "حيث تمر الصور الأمريكية والسينما، تمر السيارات الأمريكية والشامبو ومختلف المنتوجات."[٢٤]

ونظراً للتطور التكنولوجي الذي عرفه الإعلام، فقد أصبحت القنوات الفضائية الغربية تشاهد في كل أنحاء العالم، فضلاً عن الأفلام الغربية التي تتسرب إلى كل القنوات، سواء بلغتها الأصلية أو مترجمة، في شكل يشبه "توحيد المشاهدة" عالمياً. وهنا لا يتعلق الأمر فقط بتشكيل ذوق استهلاكي، بل يتعداه إلى تنميط عالم

---

[٢١] المحجوب، عبد المنعم. **ورثة اللوغوس: بصدد الآخر والذات والثقافة**، طرابلس: المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٢٠.

[٢٢] بودريار، جان. خليج الواقع، **صحيفة الغارديان**، ١١ كانون الثاني، ١٩٩١م.

[٢٣] رد عليه كريستوفر نوريس في دراسته المبدعة: **نظرية لا نقدية: ما بعد الحداثة، المثقفون، وحرب الخليج**. ترجمة: عابد إسماعيل. لبنان: دار الكنوز الأدبية، ط١، ١٩٩٩م.

[٢٤] من نص المداخلة التي ألقاها الفيلسوف الفرنسي ريجيس دوبريه صباح السبت ١٢ نوفمبر ٢٠٠٥م بمراكش، بمناسبة الإعلان عن المدرسة العليا للفنون البصرية بمراكش.

الخيال؛[٢٥] إذ "إنّ الصورة تنتج قدرة هائلة على الاستحواذ على وعي الناس وانتباههم. وتنفذ إلى زمانيتنا الخاصة؛ إنها اجتياح لحميميتنا الفردية. ومن ثم فالصور تمارس نوعاً من التوغل في دواخلنا وتؤسس لاختيارات وتفضيلات، وتحفيزات وتحيزات، وتخلق حاجيات وتحدث رغبات، لتباشر حسماً بدئياً لأشكال محتدة من الصراع قد تتخذ شكلاً سياسياً أو اقتصادياً."[٢٦]

فإذا تم تعميم نوع معين من المشاهدة، على فئة كبيرة من الناس، فإنَّ تلك الاختيارات والتفضيلات يتم تعميمها أيضاً: أليس الحلم بالمنزل الفخم، والسيارة الفارهة، والزوجة الحسناء، حلما "عالميا"! هنا نستطيع الحديث عن تنميط عالم الخيال، وعن خيارات محدودة في عالم الأحلام، وذلك لتشابه المنطلقات الموحدة إعلامياً. ويسعفنا سيرج لاتوش بالعديد من الأمثلة على ذلك، فيقول: "يمكن للمرء أن يسمع فوق مرتفعات غينيا الجديدة آخر أسطوانة رائجة في نيويورك تنطلق من ترانزستور، وأن يرى في أعماق أدغال جنوبي آسيا فلاّحاً يشرب كوكاكولا، وأن يلتقي في قرية في أدغال إفريقيا بسيارة تويوتا يقودها وجيه محلي... ورغبة في التشبه بالأسياد، أو بحكم ضرورات الحياة، أو لأن الامتثال للقواعد المقررة هو القانون، يندفع التقليد بلا حدود، (...) وما كان تقليداً أخرق بريئاً يغدو صورة مرآة مقطبة تردنا إلى حقيقتنا."[٢٧]

أمر آخر ينبغي الإشارة إليه بخصوص الخيال، ويتعلق الأمر بتبادل المواقع بين الفهم والخيال؛ إذ يلاحظ (موريس مرلو بونتي) في سياق حديثه عن الفيلم كموضوع للإدراك، ومستلهماً من كانط، أن: "الخيال في المعرفة يشتغل لصالح الفهم L'entendement. أما في الفن، فإن الفهم هو الذي يشتغل لصالح الخيال. ومعنى

[٢٥] لاتوش، سيرج. **تغريب العالم: بحث حول دلالة ومغزى وحدود تنميط العالم**. ترجمة: خليل كلفت، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط١، ١٩٩٩م، نشر ملتقى تانسيفت.

[٢٦] ريجيس دوبريه، مرجع سابق.

[٢٧] لاتوش، **تغريب العالم**، مرجع سابق، ص٣٠.

ذلك، أن الفكرة أو الوقائع المألوفة لا توجد إلا لكي تمنح للمبدع فرصة البحث عن رموز محسوسة لها، ورسم إطارها المرئي والمسموع."[٢٨]

ويقصد الباحث، أنّ عملية إدراك الصورة السينمائية، لا تتم عبر عمليات التفكير المنطقية، بل يتم إدراك الصورة في كليتها بوصفه معطى حسياً أكثر منه عقلياً، ولذا يضيف قائلاً: "...إلا أننا لا نستطيع فهم دلالة السينما إلا بواسطة الإدراك، فالفيلم لا يفكر فيه بل يدرك."[٢٩]

ولذا حينما تحاول الصورة التعبير عن مشاعر الحب والكراهية، أو حالة الدوار، وهي حالات نفسية داخلية، فإنها تتوسل بتحويلها إلى مقاطع حسية خارجية،[٣٠] قابلة للإدراك المباشر. ولعل المعنى يتضح أكثر بإجراء مقارنة بسيطة بين قراءة مشهد معين ومشاهدته مباشرة: ففي حالة القراءة، يقوم الخيال بتركيب أجزاء المشهد متدرجاً مع حجم المعلومات المتنامي عبر القراءة، بل ويحاول تخيل المشاعر التي يشير إليها الكاتب، وحين تكتمل الصورة الذهنية، يتمكن القارئ من فهم المعنى. لكن في حالة المشاهدة البصرية، فإن المشهد يقدم دفعة واحدة إلى عين المشاهد، والصورة حينها لا تستطيع تقديم المشاعر إلا بتحويلها إلى سلوكات ومظاهر خارجية تشاهدها العين (دموع، ضحك، مشية مترنحة...)، ينبغي فهمها بداية، حتى يتمكن المشاهد من إدراك المشهد ككل في مرحلة نهائية. في هذا السياق، يلاحظ (موريس مرلو بونتي) قائلاً: "وبالنسبة للسينما، كما هو الشأن بالنسبة للسيكولوجيا الحديثة، فإن الدوار واللذة والألم والحب والكراهية، هي بمثابة تصرفات."[٣١]

---

[٢٨] بونتي، موريس مرلو. **حوار الفلسفة والسينما**، ترجمه: عز الدين الخطابي، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، منشورات عالم التربية، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٦٨.

[٢٩] المرجع السابق، ص٦٨.

[٣٠] يقدم الكاتب مثالاً على ذلك قائلاً: "وإذا ما أرادت السينما أن تظهر لنا شخصاً يشعر بالدوار، فهي لن تسعى إلى الإبانة عن العالم الداخلي للدوار (...) فنحن سنحس بواقع الدوار بشكل أفضل، عبر رؤيته من الخارج والتأمل في هذا الجسم الفاقد لتوازنه والذي يتلوى فوق صخرة، أو في هذه المشية المترنحة...،" المرجع السابق، ص٦٩.

[٣١] المرجع السابق، ص٦٩.

ث. القِيَم في النموذج الإدراكي/ الصورة:

أشرنا في الفقرة السابقة إلى أنَّ الصورة تدرك بوصفها معطى حسياً، يتشكل في الذهن مع مجموعة من الانطباعات الحسية الانفعالية، فبفضل الصورة "تمارس المجتمعات الحلم، وتستعيد بذلك أجزاء منها كانت قد كُبتت فيها أو حرمت منها من قِبَل حداثة ذات جوهر عقلاني. وليس علينا أيضاً أن نندهش أن تتم هذه العودة، مثلها مثل عودة المكبوت، بشكل غير منظم، وأن تكون في حالات كثيرة مطبوعة بالغلو."[٣٢]

وإذا كانت شفرة اللغة تدرك بشكل خطي، وتشترط التعاقب، والخضوع لصرامة النحو والسياق، فإن الصورة تدرك بشكل متزامن مستقل عن السياق. وهذه الخاصية ممتزجة بخاصية "ما فوق الواقع" التي تمثل عامل إلهاء وإغراء للمتلقي في انفعال عاطفي قوي ومنتشٍ، تأتي بنتائج كارثية على مستوى القيم، وسنشرح ذلك بمثالين:

- تأملوا كيف نغرق في المتعة والانتشاء أثناء مشاهداتنا لمشاهد المطاردة بالسيارات السريعة في أفلام الحركة، فتبهرنا مهارة البطل في السواقة السريعة ونجاحه في الإفلات من مطارديه. لكن من مِنّا يتساءل عن مصير راكبي السيارات الأخرى، التي تسبب البطل في انقلابها؟ ألا تحمل آباء في طريق العودة إلى أبنائهم وأُسَرِهم؟ أو مرضى ذاهبين إلى المستشفى، أو أطفالاً؟ بل لنسأل أنفسنا بصدق: هل كانت المطاردة لتكون بكل هذه المتعة لو اقتصر المخرج فقط على مشهد السيارتين المطارِدة والمطارَدة؟ ثم لنتذكر أيضاً كيف يعجبنا اللص الذكي، ونسعد حينما يفلت من يد العدالة، ويتمكن –بفطنته– من القيام بأذكى السرقات دون أن تقبض عليه الشرطة... فهنا نلاحظ كيف تسلل الخلل القيمي، ليصبح مكوناً أساسياً من مكونات المتعة، وحصل التطبيع معه؟

- ثم لنتأمل طبيعة الانفعالات التي نشعر بها سواء في أفلام الحركة أو حتى كرة القدم: مشاعر وانفعالات قوية جداً لكنها قصيرة الأمد، تنتهي بانتهاء اللقطة أو الفيلم. فالجهاز العاطفي الذي كانت تبنيه التجارب الحياتية والميول والقناعات، كان يعطي

[٣٢] مافيزولي، **تأمل العالم**، مرجع سابق، ص٦٤.

انفعالات صادقة طويلة الأثر تحدد سلوكنا؛ لتصبح انفعالاتنا في عصر الصورة قوية سريعة الاندثار، لا سيما إذا كنّا نختبر أقوى الحالات الإنسانية بؤساً، وأكثر المشاهد دموية، في شكل أفلام سينمائية متقنة، تعمل على تدجين وعينا إزاء هذه الظواهر، حتى إذا عايشنا الأمر حقيقة، خفّت درجة التفاعل معه؛ وهذا ما نلمسه في حالات وفاة أحد المعارف مثلاً: وبعد دفن الميت مباشرة، تتعالى ضحكات المعزين وهم يتبادلون أحاديث شيّقة فيما بينهم كأن شيئاً لم يقع، دون تأثّر بالموقف ولا حتى مراعاة لشعور أهل الفقيد... وهذا ما يحدث حينما نتذكّر مأساة الشعوب المضطهدة، فإذا أوردت وكالات الأنباء مشاهد مؤثرة، سارعنا إلى الاستنكار، وتنظيم المظاهرات والوقفات الاحتجاجية، ثم لا نلبث أن ننغمس في حياتنا اليومية؛ ولعل الأمر أشبه بتلك الصرخة القوية الهادرة التي نسمعها عند تسجيل هدف -أو تضييع فرصة تسجيل- في مباراة لكرة القدم، ثم لا يلبث المتفرج أن يستكين ويهدأ. فالصورة/ الواقع شكّلت جهازاً عاطفياً جديداً يتميز بالاستجابة المؤقتة، التي أدت في شكلها البسيط إلى التطبيع مع المصائب، أما في شكلها المركب، فقد أفرزت شيئاً من "البلادة" أمام المواقف التي تستنفر الكرامة والنخوة. وربما هذا ما عبّر عنه أحد المفكرين الغربيين بقوله: "إنّه زمن حيث أسلوب النظر والإحساس الحي والتحمس الجماعي في الحاضر، ينتصر بلا قتال على التمثيلات العقلانية التي تولي وجهتها نحو المستقبل."[٣٣]

والصورة بذلك تقوم بعزل الحدث عن سياقه الأخلاقي، وتعوضه بقيم مادية (الأسرع، الأذكى، الأقوى) غير ممتدة في الزمن؛ أي إنها ليست استمراراً لسياق الحدث.

ج. المكان في النموذج الإدراكي/ الصورة:

تعمل الصور على نقل العمليات التفاعلية من "المكان" محل الصراع التاريخي، إلى "الواقع الافتراضي". ففي ملاحظة ذكية، يحدثنا جابر الأنصاري عن حدثين قد يبدوان غير مترابطين، إلا أنّه قد يربط بينهما؛ إذ يتحدث عن "مشروع الرئيس الأمريكي

[٣٣] مافيزولي، **تأمل العالم**، مرجع سابق، ص٥٥.

إيزنهاور الذي خرج به عام ١٩٥٧ -بعد معركة السويس وانتهاء نفوذ بريطانيا- والذي عرف بنظرية "ملء الفراغ" في الشرق الأوسط، أي إحلال النفوذ الأمريكي فيه محل النفوذ البريطاني الراحل، لوقف خطر النفوذ السوفياتي القادم. و"تطوع" شركات البترول الأمريكية العاملة في المنطقة بتوزيع أجهزة تلفزيون -بالمجان- على الأندية في مدن الخليج وقراه كي يجد الشباب وسيلة بريئة لسد "الفراغ" لديهم، وذلك ببرامج الملاكمة والمصارعة وأفلام الكاوبوي الأمريكية، وهي البرامج الوحيدة التي كانت تبث حينئذ. وكلا الحادثين جاءا بعد أقل من عام على معركة تأميم القنال وما أحدثته من صحوة ويقظة على امتداد الساحة العربية من المحيط إلى الخليج... تلاشت المصارعة الحقيقية، وشيئاً فشيئاً بقيت المصارعة التلفزيونية، وبقى معها التلفزيون!"[٣٤]

وهكذا يبدأ الواقع الافتراضي تدريجياً في الحلول محل الواقع، ويعوض "البلاي ستيشن" المعارك الحقيقية، ويستبدل الناس بالحروب التحريرية ألعاب المعارك، ومتعة ألعاب الواقع الافتراضي. وتحل "الشبكة العنكبوتية" محل الشارع؛ إذ تُمحى الحدود المكانية، وتصبح المسافة صفراً، حينها يتخلص الجميع من عبء المكان التاريخي، وإحراج "المشاكل الحدودية"، وعبء تحرير الأرض.

ح. اللغة في النموذج الإدراكي/ الصورة:

يسود الاعتقاد عند بعض الأصدقاء، بأن مشاهدة أطفالهم الصغار للتلفاز، تساعدهم أكثر على تعلم اللغة العربية الفصحى، وإغناء معجمهم، فما مدى صحة هذا الاعتقاد؟

من المعلوم أن الدماغ البشري -وقشرته تحديداً- ينقسم إلى نصفين يتحكم كل واحد منهما في حركات الجانب المقابل من الجسم، لكن أهم فرق بين النصفين يتعلق بتحكم الدماغ في المادة اللفظية وغير اللفظية:

---

[٣٤] الأنصاري، محمد جابر. **الصراع بين الكلمة والصورة في تشكيل الإنسان المعاصر**، بتصرف، نشره في موقعه الشخصي: www.dr-mohamed-alansari.com

فنصف الدماغ الأيسر يدير معظم أنشطة الدماغ اللغوية والمنطقية، بينما ترتبط وظائف النصف الأيمن بالأنشطة المكانية والبصرية وربما الوجدانية. لهذا تنقسم اختبارات الذكاء إلى اختبارات الذكاء اللفظي والذكاء غير اللفظي. كما تُعدّ عملية القراءة من أكثر الأنشطة العقلية تعقيداً؛ لأنها تعتمد الترميز بدلاً من الصور، ولأسباب أخرى لا يتسع لها المقام.[٣٥] غير أنّ هذا التمييز الصارم بين وظائف النصفين لا يولد مع الطفل، بل يبدأ في الترسيخ تدريجياً مع نموه؛ إذ يبدأ باستخدام شكل غير لفظي من التفكير يُعينه على تمييز الوجوه. لكن مع نمو اللغة يبدأ الدماغ في التخصص وتنطلق رحلة التطور العقلي للطفل. ومن المفترض أن يتزامن نمو الطفل مع نمو قدراته العقلية، بشكليها: القدرات اللغوية والمنطقية التي يتحكم فيها نصف الدماغ الأيسر، والقدرات المكانية والبصرية والوجدانية التي يديرها نصف الدماغ الأيمن. غير أن كثرة مشاهدة التلفاز، تمثل شكلاً من الإثارة الزائدة لنصف الدماغ الأيمن، بوصف المشاهدة نشاطاً بصرياً، مما يؤدي إلى اختلال التوازن بين وظائف نصفي الدماغ، والذي يترجم بتراجع المهارات والقدرات اللغوية لجيل التلفزيون، وفي هذا الصدد تقول الباحثة الأمريكية (ماري وين): "بالنسبة للأطفال الصغار الذين يمرون بسنوات تكوينهم وتعلمهم اللغوي، فإن أي نكوص ممتد في الأداء العقلي غير اللفظي على غرار ما تقدمه التجربة التلفزيونية لا بدّ من النظر إليه كانتكاسة محتملة. فمع استقبالهم الكلمات والصور التلفزيونية ساعة بعد ساعة، ويوماً بعد يوم، ومع قلة المجهود العقلي الذي يتطلبه تشكيل أفكارهم ومشاعرهم الخاصة وإفراغها في كلمات، ومع استرخائهم سنة بعد سنة، يستقر لديهم نمط يؤكد المعرفة غير اللفظية."[٣٦]

ومن هنا نستنتج أنّ كثرة المشاهدة تؤثر سلباً على القدرات اللغوية للأطفال في مرحلة النمو، على الرغم من بعض الكلمات الجديدة التي قد تمكنوا من تعلُّمها.

---

[٣٥] لمزيد من التفصيل حول طبيعة العمليات العقلية التي تتم أثناء القراءة، إضافة إلى المقارنة بين عمليتي القراءة والمشاهدة، انظر:

– وين، ماري. **الأطفال والإدمان التلفزيوني**، ترجمة: عبد الفتاح الصبحي، سلسلة عالم المعرفة، عدد٢٤٧، يوليو ١٩٩٩م، لا سيما الفصل الخامس: التلفزيون والقراءة.

[٣٦] المرجع السابق، ص٧٠.

كانت هذه بعض الملامح التي نراها تؤسس لطريقة خاصة في إدراك العالم، أو هو بالأحرى نموذج إدراكي في طور التشكل، نموذج يقوم على تنميط الخيال والتفسير، ويلغي المسافات الزمنية والمكانية، كما يقوم على الاستجابات اللحظية المنفصلة. وهو أيضا نموذج تتراجع فيه القيم، ويعوضها البعد النفعي الاستهلاكي.

ثانياً: نحو نموذج إدراكي بديل: من التجسيد إلى التمثيل

سنحاول البحث عن نمط إدراكي بديل لذلك الذي رسخته الصورة. وسنفتتح هذا البحث بتساؤل بسيط: لو عبّرنا عن مشهد المطاردة الذي تحدثنا عنه سابقاً باللغة فقط، أكُنّا نتقبله بالسهولة نفسها والارتياح ذاته؟

ومدخلنا إلى التأمل هو لحظة البدء في الديانات الثلاث؛ إذ ورد في الإنجيل: "في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله (...) والكلمة صار جسداً وحلّ بيننا"[٣٧] أي تجسد اللوجوس. تشير الباحثة سوزان هاندلمان إلى أنّ بعض دارسي الهرمينوطيقا[٣٨] يذهبون إلى أنّ الحضارة اليونانية هي حضارة مكانية، لذا فهي حضارة رؤية؛ إذ الصورة أساسية فيها، وهي حضارة أفلاطونية في جوهرها تنظر إلى العالم في إطار الثنائية: عالم المُثُل المجرد المتجاوز مقابل عالم المادة المحسوس. والحضارة المسيحية الغربية استمرار للتقاليد اليونانية، فهي حضارة متمركزة حول اللوجوس: المدلول المتجاوز الذي يعطي للصيرورة اتجاها فيصبح للتاريخ معنى، وحياة المسيحي بحث عن لحظة تجسد اللوجوس، التي هي لحظة اتحاده بالخالق المطلق؛ حين يتطهر تماماً من الخطيئة البشرية، فيحل في الإله أو يحل فيه الإله.[٣٩]

---

[٣٧] الإنجيل، العهد الجديد، يوحنا١، النشرة الرابعة ١٩٩٢م، الطبعة الثانية ٢٠٠١م، بيروت، لبنان: جمعية الكتاب المقدس، ص٢٤٩.

[٣٨] تعني الهرمينوطيقا في الدراسات اللاهوتية مجموعة القواعد التي يعتمدها المفسر في فهم الكتاب المقدس، وقد اكتسبت هذا المعنى منذ سنة ١٦٥٤م، لكن معناها توسع بعد ذلك ليشمل حقولا معرفية أخرى. لمزيد من التفصيل انظر:

– جاسبر، دايفيد. **مقدمة في الهرمينوطيقا**، ترجمة: وجيه قانصو، بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٧م.

[٣٩] أورده المسيري، **اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية**. مرجع سابق.

لهذا فالحضارة الغربية إيقونية جسدت المسيح، فـ "لم تكن الصورة غريبة عن الكنيسة. فالمسيح؛ أي شكله المجسم المرئي، كان دائماً قبلة المصلين بها، والسينما نفسها كانت خاضعة لنفوذ الكنيسة، فالعروض الأولى كانت تقدم بفضاءات الكنيسة الكاثوليكية. وهذا يدعونا إلى نفي التنافر بينهما. مثلما يدعونا كذلك إلى التأكيد على أن تاريخ الصورة هو تاريخ غربي. لذلك لا غرابة أن تكون وسيلة أساسية لتغريب العالم."[٤٠]

أما المسار اليهودي فهو مسار زماني، ارتبط بالنفي. وهو يعطي الأولوية للنص على التفسير، وبدلاً من التجسُّد، ارتكز على الصيرورة التي تُرجمت لغوياً إلى التفكيكية ولعب الدوال.[٤١] وهذا ما صرح به (داريدا) في قوله: "إنّ الوجه المفهوم للإشارة (المدلول) يتجه دائما نحو وجه الإله (المدلول المتجاوز)."[٤٢]

أما في الإسلام فإن لحظة البدء هي اللحظة التي علّم فيها الإله آدم الأسماء كلها، فلحظة بدء العالم لحظة إبستيمولوجية معرفية، تفترض وجود إله يسبق خلق المادة، ومن خلال المعرفة التي يتلقاها آدم منه يصبح إنسانا، (وهو الأمر الذي أجلم الملائكة)... فالتواصل الذي تمّ بين الإنسان والإله كان دون تجسد، فهناك اتصال وانفصال. وهكذا تتحدد علاقة الدال والمدلول في المنظور التوحيدي، فهي علاقة اتصال وانفصال، لغة فضفاضة تصلح للتواصل بين البشر رغم عدم كمالها... يحرسها المجاز من أن تقع في شرك الاتصال الكامل، أو الانفصال التام.[٤٣]

- إنّ اللغة تتيح تمثيل العالم بدلاً من تجسيده؛ لأن اللغة حينما تصف الواقع، فهي قطعاً لا تتطابق معه تماماً، كما أنّ القارئ يبني موضوع اللغة في ذهنه تدريجياً، فحينما نقرأ كلمة "مَنزل" مثلاً، فكل قارئ يتخيل في ذهنه منزله الخاص... فاللغة هنا لا

[٤٠] ريجيس دوبريه، مرجع سابق.

[٤١] انظر: المسيري، **اليهودية وما بعد الحداثة: رؤية معرفية**. مرجع سابق.

[٤٢] نقلاً عن: المسيري، **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود**، مرجع سابق، ص١٣٩.

[٤٣] نستوحي هذه الرؤية المبدعة من عبد الوهاب المسيري الذي تناولها في كتابه: **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود**، مرجع سابق.

تجسد الواقع، بل تقوم فقط بتمثيله، تاركة مسافة معينة بين الواقع والقارئ. في حين أن الصورة تجسد الواقع، فتقدم "منزلاً" واحداً، لا يترك المجال للمشاهد بتصور منزله الخاص.[٤٤] ويشير خالد حاجي إلى ملاحظة جميلة في أكثر من موضع؛ إذ يقول: "وهكذا سُمي العَالَم "Mundus" باللغة اللاتينية، وهي اللفظة التي تفيد النقاء والصفاء والطهر، في مقابل "Immundus" التي تفيد الدنس والوسخ. إنّ العقل اليوناني ينصب "الصناعي المغلق" منصب "المطلق" كما تشي بذلك لغته، وهذا على خلاف العقل العربي الذي ينصب الطبيعة منصب المطلق. وليس من الصدفة، بالمقابل، أن يسمي العربُ "العَالَم" بهذا اللفظ الذي يرتبط من ناحية الاشتقاق اللغوي بـ"العلامة". إنّ العَالَم علامة وإشارة، وبهذا فهو أكبر من أن يحويه نسق عقلي أو ينبسط عليه. لم يخلق العقل العربي جدلية الداخل النسقي والخارج الفوضوي، بل ظل عقلاً شاعرياً مندفعاً نحو اكتشاف مكامن الجمال أنّى وجدت، عاملاً على شحذ أدوات البيان للإشارة إليها."[٤٥]

- ويستطيع كل فرد تنمية خياله، وإعادة تمثيل ما يشاء بلغته الخاصة: وهنا ينسب (ريتشارد إي. نيسبت) المتخصص في علم نفس المعرفة إلى تلميذ له من الصين قوله: "الفارق بيني وبينك أنني أرى العالم دائرة، وأنت تراه خطاً مستقيماً... يؤمن الصينيون بالتغيّر المُطَّرد أبداً، لكن مع إيمان بأن الأشياء دائماً وأبداً تتحرك مرتدة إلى حالة ما كانت في البدء. إنهم يولون اهتمامهم لنطاق واسع من الأحداث، يبحثون عن العلاقات بين الأشياء، ويظنون أن لا سبيل أمامهم إلى فهم الجزء من دون فهم الكل.

---

[٤٤] يتحدث عبد الكريم بوفرة عن معنى مشابه للتجسيد والتمثيل؛ إذ يبين -مقتبساً من المفكر Paul Virilio- أن الإعلام الغربي انتقل من مستوى التمثيل la représentation إلى مستوى التقديم la présentation، انظر:

- بوفرة، عبد الكريم، **حرب القيم: قراءة في الخطاب الإعلامي الغربي بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م**، وجدة، المغرب: منشورات المجلس العلمي، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٠٣.

[٤٥] حاجي، خالد. **السبيل و الحضارة: التداخل بين الفكري والأدبي**، الورقة التي شارك بها في مؤتمر التحيز، القاهرة، فبراير ٢٠٠٧م. وقد نشرت أعمال الندوة في كتاب: علماء مكرمون: عبد الوهاب المسيري في عيون أصدقائه ونقاده، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٧م.

بينما يعيش الغربيون في عالم أبسط حالا وأقل خضوعا للحتمية. إنهم يركزون انتباههم على موضوعات أو أناس لهم وجودهم الفردي البارز دون الصورة الأكبر، ويظنون أنّ في وسعهم التحكم في الأحداث؛ لأنهم يعرفون القواعد والقوانين الحاكمة لسلوك الأشياء".[٤٦]

- وحتى الفنون التشكيلية في الحضارة الإسلامية تطورت في اتجاه مختلف، يتنزه عن المحاكاة والتمثيل الواقعي، وينحو نحو التجريد. يقول (روجيه جارودي): "إنّ إرادة الانفصال عن مظاهر العالم وإرجاع الروح إلى فكر وحيد، تقتضي ألا يدرك البصر أي شكل من أشكال التشتت. ينبغي على كل إدراك أن يجلب إلى الذهن فكرة نظام يكون بآن واحد نظاماً رياضياً وعقلياً، نظام اتساق وموسيقى. وهذا المفهوم عن التعالي الإلهي يسود فنون الإسلام ويقودها إلى شكل مجرد.

والمسجد بلا ريب هو المثل الرمزي الأعظم، وملتقى جميع فنون الإسلام. وقد أصاب القائلون أن جميع الفنون تقود في الإسلام إلى المسجد، والمسجد يقود إلى الصلاة... إنّ تصور العالم والإنسان والله -وهو التصور الذي يوجه الفن- تصور خاص بالدين ذاته. وليس على الفن أن ينسخ المرئي، بل إنه يجعل مرئيا اللامرئي والذي لا يوصف، النظام الإلهي في الكون وفي المجتمع؛[٤٧] ولهذا السبب نجد القوانين التي تسود هذا الفن قوانين رياضية وموسيقية."[٤٨]

وهكذا ينحو الفن الإسلامي نحو اتجاه تجريدي تمثيلي، محاولا إبراز المجرد: النظام الإلهي المبثوث في الكون، عوضاً عن محاكاة المحسوس.

---

[٤٦] ريتشارد إي. نيسبت، **جغرافية الفكر**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد٣١٢، فبراير ٢٠٠٥م، ص١٥.

[٤٧] ربَّما يقصد الكاتب أن دور الفنّ هو إبراز النظام الإلهي في الكون والمجتمع –وهو نظام خفيّ لا مرئي– وجعله مرئياً من خلال تمثيله في أشكال هندسية تجمع بين النظام الصارم والجمال والتناغم الموسيقي.

[٤٨] جارودي، روجيه. **في سبيل حوار الحضارات**، تعريب: عادل العوا، بيروت، لبنان: عويدات للنشر والطباعة، ط٥، ٢٠٠٣م، ص١٤٤.

حينما حاول (كاميرون سميث) الإجابة عن السؤال: "ما الذي تغير في العقل عبر الزمن؟"، فإنّ أهم إجابة توصل إليها تسير في اتجاهين يلتقيان في الأخير: الأول هو تطور القدرات "التمثيلية" للواقع عبر التاريخ، الأمر الذي تُوّج طبعاً بالتمثيل الرمزي عبر اللغة؛ والثاني هو اللغة التي مَكّنت –أخيراً– من الربط بين أشكال الذكاء الأربعة: الذكاء اللغوي، الذكاء الاجتماعي، الذكاء التقني، والذكاء الخاص بالتاريخ الطبيعي.[٤٩]

ولا يهمنا الخوض في التفاصيل بقدر ما نهتم بالتأكيد على دور اللغة في ارتقاء الفكر الإنساني، تعبيراً عن القدرات التمثيلية للواقع عبر الرمز. غير أنَّ أهمية اللغة لا تتجلى فقط في كونها حلقة من حلقات تطور العقل البشري؛ بل الأمر أعمق من ذلك؛ فالنسق التصوري للعالم، هو في حد ذاته بنية لغوية استعارية تحديداً؛ إذ يشير الباحثان (جورج لايكوف) و(مارك جونسون) إلى أنّ "التصورات التي تتحكم في تفكيرنا ليست ذات طبيعة ثقافية صرف. فهي تتحكم، أيضاً في سلوكاتنا اليومية البسيطة بكل تفاصيلها. فتصوراتنا تُبَنْيِن ما ندركه، وتُبَنْيِن الطريقة التي نتعامل بها مع العالم، كما تُبَنْيِن كيفية ارتباطنا بالناس(...) وإذا كان صحيحاً أن نسقنا التصوري، في جزء كبير منه، ذو طبيعة استعارية؛ فإن كيفية تفكيرنا وتعاملنا وسلوكاتنا في كل يوم، ترتبط بشكل وثيق بالاستعارة."[٥٠]

ألن يؤدي تراجع اللغة، إلى تراجع النظم التي تتأسس عليها؟

فاللغة عموماً، والعربية خصوصاً (في جانبها التوحيدي)، لم تَعُدْ فقط وسيلة للتواصل بين الناس، بل أصبحت رمزاً ثقافياً، وهوية حضارية. أسست اللغة لنموذج

---

[٤٩] سميث، كاميرون ماكفيرسون. كيف تطور العقل الحديث: دراسة تعتمد على المزاوجة بين علم الآثار وعلم النفس، ترجمة مالك أحمد عساف، **مجلة الثقافة العالمية**، عدد١٥١، نوفمبر/ديسمبر ٢٠٠٨م، ص١١٦.

[٥٠] لايكوف، جورج؛ وجونسن، مارك. **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة: عبد المجيد جحفة، المغرب: دار توبقال للنشر، ط١، ١٩٩٦م، ص٢١.

إدراكي خاص، يقوم على التمثيل الرمزي للواقع، وهو المبدأ الذي يحتضن الإبـــداع، ويسمح بالاختلاف والتنوع الإنساني، كما يعبر عن قيمة التوحيد، من خلال الحفاظ على كل أشكال المسافة: الزمن، المكان، التأويل.

خاتمة:

ظهر جلياً كيف أنّ الصورة بشكلها الحالي تؤدي مباشرة إلى تراجع اللغة، ســـواء لكون وفرة الصور سبباً أساسياً لضمور المهارات اللغوية، والقدرات القرائيـــة لـــدى الأطفال، أو لكون الصور المقدمة إعلامياً، تنتج نموذجاً إدراكياً خاصاً، يقـــوم علـــى مبادئ تناقض تلك التي يفرزها النموذج الإدراكي المنبثق عن اللغة، ويُنتج أفراداً يغيب عنهم البُعد الإنساني، فهم عبارة عن وحدة إنتاجية/ استهلاكية همُّها إشباع الحاجيات الجسدية في استقلال عن كل مَرجع أو قيمة.

ولعلنا نكون قد أفلحنا في إثارة هذا الأمر والتنبيه إليه، وأملنا في أن يلقى اهتماماً من قبل الباحثين. فنستكمل –مستقبلاً- تحديد ملامح كلا النموذجين الإدراكـــيين، ونبحث في طبيعة الرمزية التي تقيمها اللغة وحدودها، كما نحدد جوانـــب التميـــز في اللغة العربية.

فدور اللغة العربية مضاعف: أولاً بوصفها ضامناً لإنسانيتنا؛ إذ اللغـــة بخاصـــيتي الخضوع للسياق، والمجاز (الذي يحيل إلى الاتصال والانفصال في ذات الوقت بين الدال والمدلول، وهذا جوهر الرؤية التوحيدية)، تتيح الحفاظ على إنسانيتنا المشتركة، وبقاء الأنشطة اللغوية أمام تهديد الصور "مابعد الحداثية"، وثانياً بوصـــفها آليـــة وإطـــاراً للإبداع؛ لأن اللغة العربية خاصة تشير إلى اتجاه تمثيلي للعالم، وهو حل مـــن الحلـــول البديلة، الذي تقدمه إحدى حضارات العالم الثالث!

ونختم بإيراد إشارة لمفكر غربي انفتح على الفكر الإنساني، فكان قوله حكيمـــاً، ناهلاً من ثراء التجربة الإنسانية؛ إذ يقول الفيلسوف الفرنســـي (ريجـــيس دوبريـــه): "فالأكيد أن هناك تطوراً غربياً على مستوى الصورة، لكنني أخشى أن يكون تقـــدماً

يترجم بتأخر مُقبل، فربما أن نقطة قوة الغرب ستصبح هي نقطة ضعفه. سأفصح قليلاً عمّا أفكر فيه عندما أقول هذا الكلام. إن الكون الرقمي لم يعد يمثل العالم، لكنه يخلقه ويستبقه. والصور لم تعد مرهونة بمرجعها في الواقع، بل هي التي أصبحت مرجعاً. وأكثر من ذلك، فما ليس له صورة ليس له واقع. وما لا يمرُّ في التلفزيون، أي ما لا يظهر في شاشته لا وجود له. هناك إبدال لمبدأ الواقع بمبدأ اللذة. إنّ الأمر يتعلق بالسقوط في نرجسية تهدد العالم الغربي بفقدان العلاقة بالواقع؛ إذ ما يجب تذكره في هذا الصدد أنّ هناك مرضَ الصورة أي ما لا يفكر فيه. ففي الصورة التي تمر أمامنا (التلفزيون..) ليس هناك قياس للزمان، يوجد فقط تأسيس للحاضر. إنّ الغرب المتخم اليوم بصوره، قد يصبح ضحية لقوته هذه. لكن إذا ما فكرنا في مناطق أخرى كالعالم الإسلامي الذي ينبني على مبدأ مقابل -غير إيقوني- فسنتأكد أن هناك إمكانات أخرى تنفتح أمام العالم. وهذا يعني أنّ لعبة القوة لم تتوقف، وحرب الصور لم تنته."[٥١]

[٥١] ريجيس دوبريه، مرجع سابق.

قراءات ومراجعات

الخطاب العربي المعاصر
عوامل البناء الحضاري في الكتابات العربية[*]
لإبراهيم محمود عبد الباقي[**]

رزان محمود إبراهيم[***]

تكتسب الدراسات التي تتناول معطيات المشهد الحضاري العربي وحيثياته بالبحث والتنقيب أهمية خاصة في عصرنا الحالي، فنحن لا نزال -ونحن واقفون على مطلع القرن الواحد والعشرين- عند درجات متدنية جداً من درجات السلم الحضاري، لم نحقق شيئا من أهدافنا العظمى، بل إننا مهددون بفقد المزيد من هذه الأهداف والآمال الكبرى، إن لم نمتلك قدراً من الوعي المعرفي، يدفعنا إلى ارتقاء درجات أعلى في السلم الحضاري. وهو أمر مشروط بتوظيف معرفة اليوم في تغيير الواقع، وبناء عالم المستقبل الأفضل، والسماح لباحثينا بالتحدث عن مظاهر الانحطاط بصراحة دون تستر ومواربة، لمعرفة نقاط الضعف، وتشخيص العلل بغرض المعالجة والتدارك. ولعلَّ كتاب "الخطاب العربي المعاصر"، وهو موضوع هذه القراءة، يطمح في أن يشرب من مشروع بحثي إطاره النظري غاية في الاتساع والشمول؛ فنجده يتعامل مع كمٍّ كبير من المعلومات والتفاصيل، يحاول من خلالها استجلاء عوامل البناء الحضاري عند المفكرين العرب المعاصرين، قبيل حرب الخليج الثانية وبعدها، فكانت المنهجية المتبعة

---

[*] عبد الباقي، إبراهيم محمود. **الخطاب العربي المعاصر- عوامل البناء الحضاري في الكتابات العربية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

[**] دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة محمد بن عبد الله/ المغرب. باحث في الدراسات الإسلامية لدى الأمانة العامة للأوقاف بالكويت.

[***] أستاذ النقد الأدبي المساعد في قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة البترا الخاصة/ الأردن. البريد الإلكتروني: razan_ibrahim@hotmail.com.

في البحث هي التي يصفها بقوله: "جمع ما تفرق في الأدبيات العربية الداخلة في إطار بحثي عن عوامل البناء الحضاري،"[١] مذيلاً هذا الجمع برأي خاص بكل عامل على حدة، مع إلحاق الآراء بالنقد إذا تطلب الأمر ذلك. وهو ما ستتابعه هذه القراءة، لتحدد كيفية تطبيق هذه المنهجية، مع ملاحقة الآثار التي تخلِّفها، خصوصاً ما يتعلق بذاتية الكاتب ووضوح شخصيته؛ الأمر الذي يترك ظلاله، بدءاً من المقدمة التي يقول فيها الكاتب: "سأحاول توضيح فكرة المفكر مع شيء يسير من النقد والتحليل، تاركاً مهمة النقد والتحليل لدراسات أخرى لاحقة تأتي، يقوم بها آخرون، مستعينين بما تمّ جمعه بين دفتي هذه الصفحات."[٢]

لقد أراد المؤلف بهذه المنهجية أن يكون كتابه مادة بحثية أرشيفية، يتم توثيقها من خلال حشد عدد كبير من المصادر والمراجع، تضم كل ما خطّه الكتّاب في الفترة ما بين ١٩٩٠-١٩٩٦، إيماناً منه بالآثار المتعددة التي خلفتها حرب الخليج الثانية على الأمة العربية الإسلامية في مختلف المجالات، وهو أمر يشرحه في المقدمة، لكنّه يختفي من البيان والتّوضيح في سياق المعالجة؛ فالقارىء يكاد لا يجد رابطاً بين هذه الحرب والإطار الكلي لهذا البحث، وبالتالي ابتعدت المعلومات عن منطق واضح مباشر يربطها بإشكالية يفترض أنها ستشكل محوراً أساسياً في المعالجة.

الجديد في هذه الدراسة —حسب المؤلف- أنَّ الكتب التي وقع عليها في مجال البناء الحضاري، تتحدث عن هذا الموضوع في شكل متفرقات، لذلك أراد أن يكون له فضل الجمع، بما يمكن أن يكون إضافة جديدة للمكتبة الثقافية العربية.[٣] ولعلَّ رغبة الباحث الشديدة في إصدار عمل بهذا الاتساع تدل على طموح كبير، جدير بكل الاحترام، لكن التحليق"البانورامي" ليس دائماً صفة إيجابية، فالباحث هنا أراد الوصول إلى أعلى مستويات التعميم، وفي الوقت نفسه يصل إلى أقصى درجات التخصص.

---

[١] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص١٥.
[٢] المرجع السابق، ص١٥.
[٣] المرجع السابق، ص١٣.

وهذه صيغة لها ما لها وعليها الكثير من المآخذ. وهو ما ستحاول هذه القراءة إبرازه بشيء من التفصيل. فالشائع، وأنا أستحضر رأي المسيري هنا، أن العبارة تضيق حين تتسع الرؤية.[٤]

وإذ يوضح الكاتب قصده بالخطاب العربي، فإنَّه يكتفي بالقول إنَّه الخطاب الصادر عن مفكرين عرب بلغة عربية. ويتبع ذلك بالقول إنَّه صادر عن عقل عربي.[٥] الأمر الذي يتكرر في الكتاب، وسيكون له حيِّز مناسب في هذه القراءة للتعليق. يبقى لديّ أنَّ الخطاب بصورته المعروفة هو بناء من الأفكار، يحمل وجهة نظر كاتبها، مصوغة في بناء استدلالي بشكل مقدمات ونتائج، ومن ثَمَّ فإننا بوصفنا قرّاء نفترض قراءة تشخيصية للخطاب العربي المعاصر، ترمي إلى تشخيص عيوب هذا الخطاب، فتكشف ما له وما عليه، في خضم سجال مستمد من اتجاهات مختلفة في آفاقها الإيديولوجية، تختلف في أطرها المرجعية، وفي النموذج المعرفي الذي تستند إليه، حتى إن أعلن الكاتب في مقدمته إمكانية العدول عن التمييز ما بين الأفكار من خلال التصنيفات الإيديولوجية.[٦] فالخطاب العربي المعاصر معني بالسؤال النهضوي، وهو سؤال إيديولوجي بطبيعة الحال.

يتكون هذا الكتاب من ثمانية فصول، يتصدرها مدخل مطول يبحث في الدلالات التي تحملها مجموعة من المفاهيم الحضارية. واللافت فيها أنها تكاد تكون مترادفات في الكتابة المعاصرة. فبعض الباحثين يستخدمها بوصفها تحمل معاني واحدة؛ إذ يمكن استخدام كل لفظ مكان الآخر دون تمييز، وإنْ حاول الكاتب أن يلغي هذا الترادف، رغم وعيه بوجوده. فالتقدم يدل على التغيير بفعل الوعي الإنساني واعتماد العقل والعلم، والنهضة تدل على الحركة والارتفاع، وترتبط بالنهوض والتقدم، وهي تعني

---

[٤] المسيري، عبد الوهاب. **رحلتي الفكرية في البذور والجذور، سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، دار الشروق، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٧٩.

[٥] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص١٣.

[٦] المرجع السابق، ص١٥.

التغير أيضاً؛ إذ لا وجود للنهضة في واقع الثبات والجمود. أمَّا اليقظة، فهي جزء من النهضة وإن كانت مرتبطة بالوسيلة لا بالغاية. والتنمية وسيلة لتحقيق التقدم والتطور. والتطور تحوُّل كيفي في بنية المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، ويشمل كل مجالات الحياة، حتى إنّ الإبداع لا يخرج عن كونه قدرة في الخروج عن التقليد.

ويبدو لي في هذا التطواف أنّ أياً من المصطلحات السابقة لم يحدد معناها بدقة، أو لم يكن هناك اتفاق على معنى أو مضمون محدد لها. ومن ثم يأتي السؤال مشروعاً بشأن فائدة هذا التطواف الشديد في المفهوم، ووضع القارىء أمام كمّ لا يستهان به من التعريفات والمحددات. وبرأيي أنَّ وفرة المعلومات والتعريفات في بعض الأحيان تسلب القارئ حرية الاختيار، بدلاً من أن تحققها. فالطّب النفسي يذهب إلى أنَّ كثرة الاختيارات تتطلب جهداً نفسياً كبيراً، يشكل ضغطاً حقيقياً على الإنسان، لا قِبَل لكثير من البشر به.[٧]

في الفصل الأول من هذا الكتاب وعنوانه (التراث بين جدل الأصالة والمعاصرة) يضعنا المؤلف أمام مواقف ثلاثة يتأرجح المثقف العربي بينها، أولها: التراث هو الأصل، واللاحق أعجز من أن يضيف شيئاً إلى السابق. وثانيها: التراث مرفوض رفضاً قاطعاً، فهو سبب تخلفنا وعجزنا عن متابعة العالم المتقدم. وثالثها: التراث يمكن فهمه كما فهمه أهله، ثم تفسيره في ضوء المنجزات المعاصرة، والمثقف آنئذ تكون عينه الأولى على التراث، وعينه الثانية على إنجازات الحضارة المعاصرة.

وفي تصوري أنَّ دعوات التحرر القطعي من التراث، التي ينقل الكاتب عدداً منها، تتضمن بالضرورة انفصالاً عن امتداد ذواتنا في العالم الخارجي الطبيعي والإنساني. فالانفصال يعني إقصاءً للذاكرةِ؛ الحاملِ الأساسي للتاريخ والتراث والذات والهوية. والمطلوب مِنّا أثناء التعامل مع الذاكرة تعديلها لا إلغاؤها، فالذاكرة العربية مشبعة بقدر من سوء الفهم أو الجهل والتشويه، لذا لا بدّ من تنقيتها.[٨] والحال أقرب ما يكون

[٧] المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور، سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، مرجع سابق، ص١١٦.

[٨] جدعان، فهمي. **المقدس والحرية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢٠٤.

من الرؤية التي يطرحها (جادامر) في التعامل مع الماضي؛ إذ إنّ تفسير الماضي ينبع من حوار بين الماضي والحاضر، فالقدماء بنوا آراءهم لتجيب عن أسئلة عصرهم، واللازم فعلُ الشيء نفسه؛ أي إعادة خلق التراث خلقاً عصرياً وشحنه بقضايا العصر وتقديمه بلغة وشكل جديدين.

اللافت في هذا الفصل أنَّ الكاتب بدا حريصاً على النقل بأمانة شديدة وحياد أشد، فحلّ السرد المباشر للأفكار في بعض الأحيان محلَّ عمليات التفسير بما تتضمنه من تفكيك وإعادة تركيب. ولدينا في هذا النقل المثال الآتي:

في حديثه عن النموذج السلف نجده ينقل الآتي: إذا كانت الضرورة تقتضي جعل النموذج السلف رفيقاً يستأنس به، فإنَّ جعله أصلاً يقاس عليه يحمله مسؤولية فشل العقل العربي طوال المائة سنة الماضية،[٩] فالاستقلال التاريخي للعرب يتم عبر التحرر من سلطة تفكير هذه النماذج. وينقل عن أدونيس قوله: إنّ النماذج هي أساس كل تخلف...،[١٠] حتى إنَّه في الفصل السابع ينقل هجوماً على المعيارية من حيث استحضار المفكر العربي لنموذج أو سلطة مرجعية تراثية أو غربية من أجل القياس عليها؛ الأمر الذي يؤدي إلى إلغاء طاقة الإبداع واحتلال العقل العربي.[١١] ومن ثم يعود إلى القول بأنَّ أزمة الفكر العربي تتمظهر في عدم إيجاد الفكر المنبثق عن الإطار المرجعي للأمة (الكتاب والسنة).[١٢] ونجده في أكثر من موقع يطالب بوزن كل ما يتمّ التعرف عليه من الآخرين بميزان الأصول الإسلامية الصحيحة.

والكاتب في كثير من الإشكاليات يقف ناقلاً غير معلق في قضايا لا بدّ من التعليق عليها. فالقول بأنّ اللغة العربية هي أرقى من بعض اللغات الأوروبية، والمشكلة تكمن في تخلف أهلها،[١٣] يتناقض مع حقيقة أنَّ تطور اللغة أو تخلفها ما هو إلا نتيجة لتطور

[٩] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص٨٩.
[١٠] المرجع السابق، ص٩٠.
[١١] المرجع السابق، ص٤٥٦.
[١٢] المرجع السابق، ص٤٥٧.
[١٣] المرجع السابق، ص٩٨.

المجتمع الذي توجد فيه وتقدّمه. فلا توجد لغة أرقى من الأخرى.[١٤] حتى إنَّ إشارته إلى بعض المفكرين، الذين يرون أنَّ من أسباب التخلف العربي ما يرجع إلى طبيعة اللغة العربية في كونها لغة تهوى صناعة الكلام،[١٥] لم يتبعها بما يغري من تعليق. فهل ما ينسب إلى العرب من مباينة أقوالهم لأفعالهم آتٍ من اقتناعهم النفسي الصارم أن للكلمة قوةً فعلية واقعية حقيقية تغني عن الفعل؟![١٦]

في الفصل الثاني وعنوانه (الثقافة وما يرتبط بها) تظهر لنا الساحة الثقافية العربية وكأنها ساحة حرب وقتال بين مفاهيم وممكنات ذهنية لا علاقة حقيقية لها بحركة الواقع المعيش، وهو أمر يشير إليه الكاتب في أكثر من موقع. وإذ ينشغل الكاتب بمحاولات متلاحقة للتعريف بالثقافة نجده مسترسلاً في الحديث عن الغزو الثقافي، مُحمِّلاً الفئات المسيطرة على مقاليد الأمة العربية مسؤولية هذا الغزو، وهي فئات على الأغلب دربتها قوى أجنبية حرصت على ضرب مواطن القوة الثقافية، وإدخال الخلل إلى مناعتها. وتبرز في هذا السياق واحدة من أبرز تبعات الغزو الثقافي في عصرنا الحالي، وهي الحضور اللافت في مجتمعاتنا العربية للثقافة الاستهلاكية، بما تحمله من سطوة تعيد صياغة الإنسان ليكون أسلس انقياداً لصالح أمة أخرى. فهذا النوع من الثقافة هو جزء من مشروع يلتهم الإنسان والقيم، ويحول كل شيء إلى أداة وسلعة للاستهلاك، والحال كما يقول (أدورنو) هو انقلاب الكينونة الإنسانية، فبدلاً من الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" أصبحنا في سياق "أنا أستهلك إذن أنا موجود".[١٧]

تأتي السياسة في هذا الفصل لتكون علاقتها بالثقافة إشكالية، ذلك أنَّ الكاتب في أحد المواقع ينقل لنا ضرورة الفصل بين الثقافة والسياسة لصالح الثقافة؛ لأنَّ خضوع

---

[١٤] المرجع السابق، ص٩٤.

[١٥] المرجع السابق، ص١٠٢.

[١٦] جدعان، **المقدس والحرية**، مرجع سابق، ص٢٩٣.

[١٧] أبو عزق، الطيّب. مقال (مدرسة فرانكفورت وأصول الوعي النقدي)، عن الإنترنت، مارس ٢٠٠٥م.

الثقافة لتقلبات السياسة سيجعلها تنجح بنجاحها وتنحط بانحطاطها.[١٨] ومن ثَمَّ يُعرِّف المثقف نقلاً عن علي حرب، بأنه الوجه الآخر للسياسي والمشروع البديل عنه.[١٩] يحضرني هنا رأي إدوارد سعيد الواضح؛ إذ يقول في هذا الشأن: الأصل في المثقف أن يصدر في أحكامه بعيداً عن الانقياد للسلطة، بل يحظر على المثقف تقديم خبرته خدمة تُباع للسلطة المركزية في المجتمع لإضفاء المسحة الشرعية على مسلكها، والسلطة أيضا قد تتوسل المثقف للإعلاء من سياساتها القمعية، فيصبح وسيلة من وسائل إقناع التابع بدونيَّته، ويصبح جزءاً من أجهزة الدولة الإيديولوجية الموظفة لإقناع المجتمع بما تريده الدولة.[٢٠] وهذا يُخالفُ ما يورده الكاتب في سياق موافقته على أنَّ السلطة في البلاد العربية حجَّمت دور المثقف تدريجياً فأنهته، لاعتقادِها بقدرتِها على أن تستمدّ شرعيتها من نفسها، دون حاجة لرأي المثقف ومبايعته.[٢١] والسؤال المشروع هنا، أي أنواع المثقفين استبْقَى المؤلف، وأيهم استبعد؟

وفي حديثه عن المصطلحات الثقافية في هذا الفصل، يأتينا بدعوة مُلحّة إلى تحرير المفاهيم والمصطلحات العربية من إسارها، فهي في الأغلب الأعم مستعارة لا تعكس الواقع العربي الراهن. ولعلي أذهب في هذا المضمار إلى أبعد من هذا بالتنويه على أنّ هذه المصطلحات تعبر بالضرورة عن وجهة نظر من سكَّها، بل إنَّ مجمل المصطلحات التي توصف بالعالمية، إنَّما هي غربية تعكس رؤية غربية مغرضة، والتساهل في استخدام مصطلحات نحتَها الغير هو مظهر واضح من مظاهر التبعية الفكرية الثقافية.[٢٢]

وفي الفصل الثالث (الدين والأخلاق والإسلام) يقف القارىء أمام مجموعة من الخصائص التي تحملها الشريعة الإسلامية، وتؤهلها لحل أزمة الإنسان الحضارية، لعل أبرزها يكمن في الروحانية التي يحملها الإسلام والتي تتماشى مع العقل وتعتمد عليه.

[١٨] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص١٥٧.

[١٩] المرجع السابق، ص١٦٦.

[٢٠] آيزبرغر، آرثر. **النقد الثقافي**، ترجمة: وفاء إبراهيم ورمضان بسطويسي، مصر: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ص١٠٨-١٠٩.

[٢١] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص١٨١.

[٢٢] المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، دار الشروق، ٢٠٠٦م، ص١٥٦.

فالحضارة الإسلامية استطاعت أن تحقق التوازن المريح بين الجانبين المادي والروحي بشكل لافت مغاير لتلك الحضارات التي نمت بمعزل عن الجانب الروحي؛ الأمر الذي يحيلنا إلى حدود الإنسان الشامل أو الكلي الذي يتعين على مفكري التحديث العربي أن يتوجهوا إليها، وهو إنسان يفترض أن تتحقق فيه حالة من التوازن بين مختلف المقومات الجوهرية التي يطلب كل منها حقوقا خاصة به. فأي انحياز لهذا المكون أو ذاك، وتقديمه بشكل أحادي أو أغلبي على غيره من المكونات الأخرى، سيولد بالضرورة خللاً عميقاً في الوجود الإنساني.[٢٣]

ينبه المؤلِّف في أكثر من موضع على ضرورة الارتكاز إلى إسلام الاجتهاد، وليس إسلام التقليد، الذي كان وراء سقوط حضارة ابتعدت تدريجيا عن مهمة الخلق والإبداع، اللذَيْن واصلهما المسلمون إلى يوم أعلن فيه بعض الفقهاء إغلاق باب الاجتهاد، مع ضرورة الانتباه إلى خطر تقديس اجتهادات الأفراد وجعلهم قديسين عصيّين على النقد والشبهات. كما يحذرنا في الفصل نفسه من خطورة التنازع بين العروبة والإسلام؛ لأنَّه تنازع ضارٌّ ومفتعل ومدمر.

وفي حديثه عن الفلسفة، نجد الكاتب في الفصل السابع من الكتاب مؤيداً لها بوصفها مظهراً من مظاهر الحضارة؛ إذ تشحذ القدرة الفكرية والثقافية للعقل الإنساني،[٢٤] في وقت كان قد نقل عن أحدهم ما يحذر من الفلسفة بالقول: "كل كيان حضاري لا يمكن أن يحتفظ بحضارته، إلا إذا كانت قيمه الخلقية ثابتة مستقرة في مأمن عن التساؤل الفلسفي."[٢٥] صحيح أنَّ الكاتب ينقل عن آخرين، وهو ما يعلن عنه بأمانة شديدة، لكن جوهر البحث الحقيقي يقتضي أن يكتشف الإنسان علاقة بين شيئين أو ظاهرتين ويربط بينهما، ثم يجرد بعد عملية الربط هذه نمطاً عاماً له مقدرة تفسيرية عالية حسب تعبير المسيري الشهير.[٢٦]

---

[٢٣] جدعان، **المقدس والحرية**، مرجع سابق، ص٢١٢.

[٢٤] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص٤٧٣.

[٢٥] المرجع السابق، ص٢١٣.

[٢٦] المسيري، **اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود**، مرجع سابق، ص٣٤٠.

في الفصل الرابع وعنوانه (المكونات الاجتماعية وجدل الوحدة والتجزئة) يظهر للقارئ أنَّ أيَّ أنموذج تنموي لا ينبني على الإنسان والاهتمام به هو أنموذج فاشل، فالإنسان هو محور الحضارة، وجاءت الحضارة خدمة للإنسان، والحضارة تنتهي عندما تفقد في مسيرتها معنى الإنسان. وتأكيداً لأهمية الإنسان نجد الكاتب قد انحاز لفكرة الكتلة التاريخية، بما تحمله من معاني الالتحام والتآلف بين القوى الفكرية المختلفة، مع القوى الاجتماعية من أجل قضية واحدة؛ الأمر الذي يتطلب تجاوزاً للخلافات الإيديولوجية والسياسية بين فرقاء الأمة، كي لا تخسر الأمة أحلامها في التقدم والوحدة والتحضر.

وكأني بالمؤلف في محاولته تأكيد أهمية الإنسان في الحضارة ينجرف باتجاه حكم لا يخلو من انطباعية، فالرأي عنده أنَّ الكمّ البشري شرط أساسي في دخول أيَّة دولة من الدول القرنَ الحادي والعشرين بخطى ثابتة. فعناصر التنمية الجديدة من إعلاميات وعلوم فضاء وغيرها من التقنيات لن تكون ذات أهمية في بلد صغير،[٢٧] وهو أمر يتنافى والعديد من الأمثلة على أرض الواقع العربي. وما أكثر الأمثلة التي تناقض هذا الرأي!

(الآخر) هو العنوان الذي يتصدر الفصل الخامس. وفيه نجد أنَّ الغرب كان، ولا يزال، بالنسبة إلى العرب العدوَّ الذي يجب الاحتراز منه والوقوف ضد مطامعه، والنموذج الذي يغري باحتذائه والسير في ركابه من جهة ثانية، وهذا ما جعل قضية النهضة تتخذ وصفاً إشكالياً متوتراً اعتدنا على التعبير عنه بإشكالية الأصالة والمعاصرة. فالغرب حمل للعرب القمع والحرية في آن واحد، أو الإيديولوجيا الليبرالية والتدخل الاستعماري. ومن هنا كانت المجتمعات الغربية هي ذروة عملية التقدم العالمية، أو النموذج الذي ينبغي احتذاؤه في رأي البعض، وكانت حضارة استهلاكية معادية لأشكال أية حضارية إنسانية في رأي آخرين. خاصة أنها وضعت لنفسها هدف السيطرة على العالم وإخضاعه لسلطانها، بل إنَّ الطريق الذي سارت عليه لتحقيق التطور العلمي والتقني، اتجه نحو التضاد مع الطبيعة والبيئة مما أضرّ بهما وأخلّ توازنهما.

[٢٧] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص٢٦٥.

يميل الكاتب في هذا الفصل إلى تتبع الجانب السلبي للغرب، مما حدا به إلى المطالبة القوية بنبذ جميع النماذج التنموية المستوردة، لعدم صلاحيتها للتنمية العربية المطلوبة، بل نجده في أكثر من موقع يميل إلى التحذير من المعابر التي يمكن أن يتسلل منها التغريب والغزو الثقافي، وعلى رأسها البعثات الطالبية للخارج والمدارس الأجنبية والأساتذة الأجانب الذين يتم استقدامهم للتدريس في مؤسسات الأمة. وانسجاماً مع هذا التتبع السلبي للعديد من المعطيات الغربية، نجد الكاتب في تناوله موضوع الاستشراق ينتقي جانباً أحادياً، يربط ما بين البحث الاستشراقي وصناعة القرار السياسي، وهذا أمر تشير إليه بعض الدراسات المخجلة التي خلصت إلى تكوين رؤية سياسية للمنطقة العربية، ولكن الاكتفاء بهذا الحكم -بما يحمله من اتهام مطلق للمستشرقين- يدخل في باب الكتابة الإطلاقية بما تحمله من تعميم ومبالغة. وكان بإمكان الباحث الإشارة إلى نزعة موضوعية انطلقت من منهجية واعية للذات يمثلها كل من إدوارد سعيد وأنور عبد الملك.[٢٨]

يحمد للباحث في هذا السياق استحضاره فكرة الاستغراب التي أفرد حسن حنفي كتاباً خاصاً بها. وفيه نلمس دعوة لرؤية الآخر من خلال الأنا، بدلاً من رؤية الذات العربية من خلال الغرب. فالمطلوب الآن القيام بدراسة الغرب وتحويله إلى موضوع مدروس، وهو أمر من شأنه فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر بتحويله من ذات دارسة إلى موضوع مدروس، وسيزيل مركب النقص لدى الأنا أمام الآخر بتحويلها من موضوع مدروس إلى ذات دارسة.

(الحداثة) ذات بريق خلاَّب وجاذبية، لكن القارئ في الفصل السادس من هذا الكتاب يجد نفسه أمام مصطلح غاية في الغموض والالتباس، فالحداثة لفظ متشابه ومفهوم فضفاض بسبب استخدامه المتكرر في ميادين عديدة، مما جعله عصيا ويسيرا على التداول في الوقت نفسه، والمؤسف تحويله إلى حذلقات لفظية لا يفهم القارئ

[٢٨] الموسوي، محسن جاسم. **الاستشراق في الفكر العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٣م.

منها شيئا. ولعلَّ اندراج المواقف العربية من الحداثة في مسربين أسهم في تعميق هـذا الإلغاز والغموض. فالبعض يربطها بالتاريخ الغربي ويدعو إلى تمثلها كما هي لأجـل خدمة التقدم العربي. والبعض الآخر يجردها من سياقها التاريخي استنادا إلى فكـرة أنَّ العرب يستطيعون أن يكوِّنوا حداثتهم الغربية الخاصة بهم. فـإذا كانـت الحداثـة في حقيقتها في الغرب تعبيراً عن حالة وعي متغير، يعيد التساؤل في ما هو مسلم به،[٢٩] بل إنّها توصف في كثير من الأحيان بأنها "المقدرة على أن يغير الإنسان قيمه بعد إشـعار قصير،"[٣٠] فمعنى ذلك أنها تهتم باللحظة الراهنة العابرة، وتحرص على أن يقطع الإنسان صلته بالماضي، وأن يحتفي بالصيغة المستمرة غير المستقرة.[٣١] فأنّى للفكر العربي قبـول هذه الصيغة؟ أما ما يقترحه بعض المفكرين العرب، فحداثة ضد كل مشروع ينطـوي على مطلقات يقينية، فهي تتقاطع مع كل مشروع يَعِدُ بالتقدم، ويبشر بأحلام الحريـة والعدل، ويؤمن بإنسانية جديدة لا تعرف من المطلقات سوى الإيمان بقدسية السـؤال الذي يحطم جدران أيِّ نوع من أنواع اليقين المطلق. علماً بأنّ آخرين يعِدُوننا بحداثـة تسعى للتجدد والابتكار دون الانقطاع عن التراث القديم، أو الإعراض عنه، فالمطلوب هو إعادة الانتظام فيه وربط العلاقة معه بصورة حداثية.

كل متابع للفكر النهضوي العربي يلمس، وبشكل ظاهر، أنَّه فِكرٌ إشكالي مترابط القضايا، فما يندرج تحت محور ما، ويظهر فيه، يعود مرة أخرى للظهور في محور آخر. فحديث الكاتب عن عوائق تعترض (الفكر والعلم) وهو عنوان الفصل السابع من هذا الكتاب، هو جزء لا يتجزأ من أحاديث أخرى قرأناها في الفصول السابقة. وإن كان في هذا الفصل ما يفترق عن سابقيه، فهو حديثه عن التكنولوجيا ما بين فكر لا يـرى ضرراً من استيرادها أو نقلها نظراً لحياديتها، وفكرٍ آخر مغاير لا يعتقد بهذه الحياديـة، بل ينظر إليها بوصفها شحنة اجتماعية حضارية تحتوي على عدة مخاطر تضر بالبشرية.

---

[٢٩] برادبري، مالكوم. ماكفارلين، جيمس. **الحداثة**، ترجمة: مؤيد توزي، مركز الاتحاد الحضاري، ج١، ١٩٩٥م، ص٧.

[٣٠] المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور، سيرة غير ذاتية غير موضوعية**، مرجع سابق، ص١٩٣.

[٣١] الرويلي، ميجان. البازعي، سعد. **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م، ص٢٢٥.

وينفرد هذا الفصل أيضا بحديث مفصل عن موقف المفكرين العرب من العلمانية، ما بين الدفاع عنها بوصفها ضرورة لتحقيق التقدم في المجتمعات العربية، بما تحمله من أبعاد مؤكدة للحرية الفردية وتحرير العقل، ورأي مغاير يرى أن المجتمعات العربية الإسلامية في غنى عن العلمانية، بما تملكه من مقومات ومبادئ وفّرها لها الدين الإسلامي، الذي لم يوجد فيه تعارض بين الإسلام والعلم، كما وجد في أوروبا المسيحية. والكاتب إذ يبدي رغبته في تحالف السلطتين الدينية والسياسية، نجده يقول: "إن هذا التحالف لم يحدث على مدار التاريخ العربي والإسلامي، بل إنَّ مثل هذا التحالف هو الذي سيحقق تقدم هذا العالم إذا وقع."[٣٢] وفي مكان آخر ينبِّه على خطورة تحالف السلطتين، بل يرى أنَّ هذا التحالف كان ضد التغيّر، بل العلَّة الأساسية للانهيار الحضاري.[٣٣] علماً بأنّه في المقام الأول بدا وكأنه يخلط بين واقعين: حقيقي ومفترض. والحقُّ أنَّ الخوض في العلمانية يدفعني إلى استحضار المسيري؛ إذ يميِّز بين علمانية شاملة تعني فصل القيم الدينية عن المرجعيات النهائية للدولة، وعلمانية جزئية تطالب بفصل الدين عن الدولة، إلا أنها في الوقت نفسه تترك حيزاً للقيم الدينية ما دامت لا تتدخل في عالم السياسة بالمعنى الفني.

وأخيراً لا يسعني إنهاء هذه القراءة دون التوقف عند عبارة (العقل العربي) التي وردت في أكثر من موقع في هذا الكتاب على نحو فاجع، يرى أنَّ علَّةَ تخلُّف العرب تكمن في العقل ذاته، وكنت آمل من الكاتب لو أنَّه أسهب بعض الشيء في الحديث عن هذا العقل العربي، كما فعل في موضوعات سابقة. فما هو هذا العقل المنقود؟! فالدارج عند عدد غير قليل من المفكرين العرب وعلى رأسهم الجابري تعريف هذا العقل بأنَّه عقلٌ ميتافيزيقيٌّ لا يزال بعيدا عن منجزات العلم، وهو عقل غارقٌ في الخرافة، معتقل، وليس ثمة مشكلة في معتقل بقديمه ولا سيما التراث. أو هو عقل متأثر ميكانيكيا بالغرب، ذلك ما يؤدي إلى عجز عن التعامل مع الحياة في تطورها وجدتها.

---

[٣٢] عبد الباقي، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص٥١٧.

[٣٣] المرجع السابق، ص٥١٧.

ومن ثم كان لا بدّ من بحث عن سبيل يعيد للعقل العربي فاعليته الحرة. ومن هنا أشبعنا الباحثون بخطاب فلسفي مهمته إحلال العقل الجديد الواقعي النفعي الناقد، بديلاً للعقل الخرافي أو العقل المغترب.

الحقُّ أنَّ التمايز في الأمم واقع لا مجال لدحضه، أما التمايز بين العقول فبات أمراً زائفاً بعد أن انتصر العقل الإنساني الواحد، وإذا ما عنينا بالعقل أشكال التفكير، ومستويات المعرفة، وتنوع الإيديولوجيات، وتعدد المناهج، واختلاف الفلسفات، فالعرب شأنهم شأن أيِّ أمة على ظهر البسيطة، يحوزون كل التنوع والتعدد في ما سبق أن حددناه من العقل. فالتفكير العلمي قائم إلى جانب اللاعلمي، والعقلاني متعايش مع اللاعقلاني، وإيديولوجيات التقدم حاضرة إلى جانب الإيديولوجيات المحافظة، والدين يُعقَل فِعلُه جنباً إلى جنب مع النزوعات الدنيوية. ومن ثَمَّ فإن الحديث عن عقل عربي متجانس سواء بالمعنى السلبي المطروح، أو الدعوة إلى "عقل عربي" متجانس هو نوع من الميتافيزيقا، فضلاً عن أنَّ طرح العقل ونقد العقل على النحو السابق ينسى الواقع بكل تناقضاته واختلافاته وصراعاته وطبقاته وتاريخيته.[٣٤]

أُنهي هذه القراءة بالإشارة مرَّة أخرى إلى أهمية الكتاب قيد الدراسة، مع حرصي على تأكيد أنَّ المعلومة تكتسب أهميتها بسبب علاقتها بالموضوع الكلي. فالدراسة البحثية حتى يكتمل معناها وجدواها يجب أن تنطلق من بؤرة مركزية، تنأى بالباحث عن الاكتفاء برصد التفاصيل والموضوعات، وتسجيلها دون أن يبين ما يستحق الإبعاد منها وما يستحق الإبقاء. فالقارئ في نهاية الأمر يتطلع إلى وحدة كلية كامنة وراء التعدد، أو إلى حقيقة يبرز فيها جهد إنساني يقوم بالربط بين الحقائق ويجرد النموذج منها، بعيداً عن المعلومات الكثيرة التي لا تخرج عن كونها معطيات مادية متناثرة في بعض الأوقات.

[٣٤] برقاوي، أحمد. الوعي الفلسفي المعاصر في الوطن العربي، **مجلّة التسامح**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، العدد٣، صيف ٢٠٠٣م، ص٦-١٩.

٦٥
السنة السادسة عشرة
خريف ٢٠٠٩ م / ١٤٣٠ هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ الشباب والتحدِّيات المعاصرة مقاربة قرآنية ثقافية
◆ التكامل المعرفي بين العلوم في رؤية علماء الطبيعيات المسلمين المعاصرين
◆ في الحاجة إلى مقاومة معرفية المعرفة المقاومة وامتلاك فلسفة التاريخ
◆ الحداثة والاتجاه المعنوي في الدين عند مصطفى ملكيان
◆ المضامين التربوية في المقاصد العامة للصلاة
◆ محاولة في تأصيل مفهوم التأويل في العلوم الاجتماعية

◆ كتب:
الإسلام والعقلانية

◆ ندوة:
القرآن والتقنيّات المعاصرة

تيارات الفكر العربي الإسلامي المعاصر وتحولات العصر وتداعياته[*]

أنور الزعبي[**]

محمد سلاّم جميعان[***]

يُعدّ هذا الكتاب؛ الذي نقف على مراجعته؛ وافياً في موضوعه، شاملاً في منحاه ومنهجيته، كونه جاء تتميماً مستقصياً لانشغالات مؤلفه بقضية: المعرفة والمنهج، التي بسط رؤاها وآفاقَها في عدد من كتبه السالفة الصدور. وقد جاء هذا الكتاب ليعالج، باستفاضة، (تيارات الفكر العربي الإسلامي المعاصر وتحولات العصر وتداعياته).

يتعالق مضمون هذا الكتاب مع الكتاب الذي سبقه: مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي، الذي أصدره المعهد العالمي للفكر الإسلامي في العام ٢٠٠٧، وهو يجلّي ذلك بالبدء بالفصل التاسع، لكي يكون استمراراً للجزء الأول الذي ضم بين ثناياه ثمانية فصول، غير أنَّ الطريق هنا تنفسح للإطلالة على مسارات تيارات الفكر المعاصرة، وبهذا يشكِّل الكتابان معاً وحدة رئيويَّة في النظر إلى مسألتي المعرفة والمنهج، واستقرائهما، واستشراف آفاقهما، وفي تمثيل كل من الماضي والحاضر. وإذا كانت العقلانية الإسلامية قد مارست تجربتها فيما مضى على نحو مفارقٍ للعقلانية اليونانية، فإنَّ العقلانية الإسلامية المعاصرة تطمح كذلك إلى المباينة والقطيعة مع عقلانية الغرب. وحتى لا يبدو استبصار هذه الظاهرة عاملاً في الفراغ، فقد انطلق المؤلف من سؤال مركزي ممتدٍّ: "هل يمكن الشروع في تحديث الفكر العربي الإسلامي دون الإحاطة الشمولية به، والوقوف على أصوله، واستعراض رياداته، ومعالم مسيرته، ومواكبة تطوراته وتقلُّباته حتى عصرنا الراهن؟"[١]

---

[*] الزعبي، أنور. **تيارات الفكر العربي الإسلامي المعاصر وتحولات العصر وتداعياته**، عمّان، الأردن: دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧م.

[**] باحثٌ ومفكر إسلاميّ يحمل دكتوراه الدولة في الفلسفة، وألّف ثلاثة عشر كتاباً في أبرز قضايا الفكر العربي الإسلامي، وحاز جوائز عدة.

[***] كاتب أردني، ومدير تحرير مجلة أفكار الأردنية. البريد الالكتروني: mjomian1@yahoo.com

[١] الزعبي، أنور، **تيارات الفكر الإسلامي المعاصر**، مرجع سابق، ص٧.

وحتى تغدو الرُّؤى والمقترحات التي من شأنها جعْل عملية التحديث ممكنة، فإنَّ المؤلف يقدم منهجية نقدية يرى أنها ملائمة للتحديث، تقوم على سبْر مفاهيم أساسية وفحصها (كالاستعادة والاستعارة والاستفادة، والمنهجة والنمذجة والأدلجة)، وهي مفاهيم عند سبر دلالاتها وتطبيقاتها الواردة في الكتاب، تحيل إلى النظر إليه على أنه يندرج في سياق النزعة التوفيقية، وهي ذاتها النزعة التي أطلَّت على الفكر العربي الإسلامي في مطلع عصر النهضة، تلك اللحظة التاريخية التي وضعت الفكر العربي الإسلامي في مواجهة التجربة الغربية، وإمكانية استفادة فكرنا منها، وتهيئ طريقة متقدمة للتعاطي مع المسائل المتعلقة بالتحديث في خصوصيته وعموميته. وكأنَّ السؤال المركزي يغدو هنا مطروحاً بصورة أخرى، تسعى إلى التوفيق والمصالحة بين أصول الشريعة، والتجربة التاريخيَّة ومستَجدَّات العصر.

في الفصل التاسع، الذي يُعدُّ الفصل الأول في هذا الكتاب، يسرد المؤلف سيرة الاتجاهات الفكرية المعاصرة، وتداعياتها، مؤسِّساً لذلك بمِهاد عن نشأة دول قومية أوروبيَّة متقدمة في كثير من المجالات، والعوامل الفاعلة في هذه النَّشأة، أبرزها "الإصلاح الدِّيني، وتبنّي فكرة القومية، وتوحيد الإمارات والإقطاعيات، والتقدم بالمنهجية العلمية في تناول الأمور، وتبنّي الديمقراطية والعلمانية والنهج الليبرالي في الإدارة والحكم،"[٢] وهي الأفكار التي أغوت مَن يبحثون عن كيفية النهوض بالأمة العربية الإسلامية، ولا سيما غوايتهم بالفكرة القومية التي شاعت بين العرب والشعوب الهندية والبلقانية، وحتى التركية.

وقد تمثَّلت هذه النزعة الإحيائية في حركات وتجمّعات وأحزاب وثورات مختلفة، خاضت صراعاتها في سبيل التحديث والعصرنة وفق تيارات متنابذة؛ معرفةً ومنهجاً، هي (التيارات القومية الاشتراكية، والتيارات القومية الليبرالية، والتيارات الشيوعية، والتيارات الإسلامية)؛ إذ وقعت كلُّها في امتحان عسير أمام معطيات الواقع. فإذا كانت التيارات القومية الاشتراكية، بفعل عوامل خارجية، قد عجزت عن تقديم

[٢] المرجع السابق، ص٩.

"نظرية متكاملة في الإدارة والحكم في مجتمع معظمه إسلامي"[٣] وعانت من صعوبات عديدة في علاقتها بالغرب، "وعلاقتها التحالفية مع الشيوعية، والتنافسية مع التيارات الإسلامية، والصدامية مع التيارات القومية الليبرالية،"[٤] فإن عوامل داخلية عصفت بها، أبقتها عند الحدود النظرية الأوّليّة، مما أفقدها الغذاء الفكري، أو إمكانية إجراء تعديلات جوهريَّة بعد تفكك الاتحاد السوفيتي. وما أصابها مقتلاً هو أنّ عقلانيتها "كانت متماهية بالسياسة، مرتكزة على الحرية والوحدة والاشتراكية ضمن توجّه ديمقراطي علماني يعمل على إقصاء الدِّين عن الحياة السياسية."[٥]

أمّا التيارات القومية الليبرالية، فقد استمدَّت بقاءها واستمرارها بدعم من الغرب، "الذي رتَّب لهم استلام السلطة، وكانت هذه نقطة ضعف لا يمكن تجاوزها،"[٦] فقيامها على الذَّرائعية ومصانعة الغرب في منهجه الليبرالي، جعل عقلانيتها مستعارة ومتأثرة بإملاءات الغرب الليبرالي، ولكنها حافظت على تواصلها الداخلي، وعدم التراع مع التيارات الإسلامية، مما مكّن لها البقاء بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، الذي انهارت بانهياره الشيوعية، بعد أن نجحت في إيجاد قواعد لها إبّان فترة المدّ القومي الاشتراكي، لكنها عانت من جمود عقائدي، أخفقت معه عقلانيتُها الأخلاقية المضادة للرأسمالية. وقد ملأت التيارات الإسلامية الفراغ الذي تركته التيارات السالف ذكرها بقوّة.

ويعود المؤلف هنا إلى التركيز على سيرة (الاستعادة والاستئناف) التي انساق إليها المفكرون المسلمون، مستبعِداً في الوقت نفسه (النزعة التحريفية)، وهي التي تذهب مذهب "التوفيق والتلفيق بين توجّهات عديدة إسلامية وغير إسلامية، بلا حضور (شعبي) يذكر هي: النزعة السلفية، ممثلة بالحركات الإصلاحية وامتداداتها لا سيما في الجانب السياسي، والنزعة المجدِّدة التي تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتتجاوز الموقف السلفي دون مناهضة باتجاه التحديث."[٧]

[٣] المرجع السابق، ص١٢.
[٤] المرجع السابق، ص١٢.
[٥] المرجع السابق، ص١٢.
[٦] المرجع السابق، ص١٣.
[٧] المرجع السابق، ص١٥.

ويخلُصُ المؤلف عند هذا الموطن إلى حقيقة بالغة الأهميّة، بإقراره عدم وجود تيار قوميٍّ يتبنى معتقَد الإسلام إضافة إلى فكرة القومية، أو تيار إسلامي يتبنى فكرة القومية فضلاً عن معتقد الإسلام. والعلاقة الجدلية بين القومية والإسلام تستحوذ على صفحات عدّة؛ إذ يرى المؤلف ضرورتها في الخلاص من الواقع العربي الآسن نحو آفاق التحديث، على أساس معرفي ومنهجي إزاء قضايا (العولمة والأُتْمَتة، والتسارعية والتخايلية والعُنفويَّة) بما لا يتنافى مع الاحتفاظ بالأصول النَّقية، وعدم الممانعة في الاستفادة من بعض مقولات الحداثة الغربية على أساس من الموضوعية والوعي بالذات، "وناحية السعي إلى التطوّر الطبيعي الذاتي الضروري لاستئناف المسيرة، وناحية استيعاب ومعالجة تطورات وتحولات العصر التي ستترك أثرها على سير المستقبل."[٨]

وفي سبيل تأصيل مستوى الوعي بالآخر والذات، يقف المؤلف في الفصل العاشر على الأصول الفلسفية للحداثة وما بعد الحداثة، وما يتصل بها من مفاهيم "كالعقلانية، والعلمانية، والعدمية، والذكاء الصّنعي، والعبثية،"[٩] وغيرها من مفاهيم ذات بُعد فلسفي، تلقى رواجاً وترويجاً لها من لدن نخبة من المثقفين، دون مرجعية معرفية متسلحة بالوعي، ودون مراجعة واثقة، مما ضاعف من حجم الإشكالات التي تصاحب دعاوى الحداثة، ابتداء بمفهومها الذي يستدعي ضمناً الأفكار والمنجزات التي باتت تأخذ طابع السيادة في الثقافة، وانطلاقاً من تخطئته -أي المؤلف- استخدام تعبير (الحداثة) وتأصيل بديل له هو تعبير (الثقافة الغربية الحديثة)؛ ويقف المؤلف عند (مرتكزات الحداثة)، وهي المفاهيم التي سلف ذكرها قبل سطور؛ إذ يعرِّفها، ويقشع القناع عن مدلولاتها، ويعرّي التباساتها وقصورها، من كونها تقف عند الظواهر الطبيعية والاجتماعية والفردية، ولا تتعدّاها إلى نظرة ميتافيزيقية غيبية، فضلاً عن معاداتها الدِّينَ، وعبوديتها للعلم المحض. وما بعض إيجابيات الحداثة كالتعددية والديمقراطية والحريَّة، إلاّ نَهْلٌ من منبع الأصالة "الأمر الذي يُثْبِتُ اعتراضنا على

[٨] المرجع السابق، ص٢١.
[٩] المرجع السابق، ص٢٩.

تشميل الحداثة وتعريفها بأنّها قطيعة مع الماضي والموروث."[١٠] وقد هيّأت هذه الأنساق الحداثية وما أُنجز خلالها من أفكار إلى ظهور تيارات (ما بعد الحداثة)، ومنها "اتجاه الذكاء الصنعي... واتجاه العبثية الإيجابية،...واتجاه العبثية المطلقة...."[١١] وهي في مجملها تنعى على الإنسان قصورَه وركونَه إلى قدراته الطبيعية، وتكبُّلَه بقيود لا تُحصى صَنَعَها لنفسه، فأوْدتْه إلى هاوية التخلف والقهر والظلم والاستعباد. وللتخلص من هذه الشرور ترى نزعة ما بعد الحداثة أنَّ على الإنسان التخلُّص من كل "الأفكار المتعالية دينية وأخلاقية واعتقادية واجتماعية، حصلت بالتعالي والمفارقة عبر التاريخ."[١٢] أما الاتجاه الرابع فلا يرى في الحداثة كل المساوئ، ولكنه يصفها بأنها قاصرة وغير مكتملة في جوانب عديدة "وعليها أن تُكمِل ذاتها بالحدِّ من سيطرة المجتمع لصالح الحريات الفردية."[١٣]

وبنزعة نابعة من رفض مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة، ينهز المؤلف إلى تحليلها ونقدها، منبِّهاً على استغلالها لمفاهيمها استغلالاً إيديولوجياً بغير ضرورة منطقية "فمن قال إنَّ الدِّين والأعراف والتقاليد والموروث جملة يناقض العقلانية والعلمانية والعلموية،"[١٤] ويشترط لهذا التفاعل ركائز تتأسس على "الفطرة، والرُّؤيا، والوحي، والغريزة، والبداهة، ونحو اللغة، والاستدلال بشقَّيه، والحدس،"[١٥] وهي المفاهيم التي تتعاضد في تشكيل رؤيته للكشف عن طبيعة تموضع (المعرفة والعبادة في الشريعة)، التي خصّها بالحديث في الفصل الحادي عشر. فإذا كانت الشريعة تتأسس على ما هو عقلي منهجي، فإن العبادة تتأسس على ما هو معرفي، وهو ما دفع بالتجربة الإسلامية للتّرقّي والتسامي، نظرياً وعملياً، وأوصلها إلى مرتبة القدوة التي احتذتها كثير من الأمم والشعوب التي بقيت على اعتقاداتها الدينية المنحرفة، على نحو ما أفادت منها التجربة

[١٠] المرجع السابق، ص٣٥.
[١١] المرجع السابق، ص٣٦ – ٣٧.
[١٢] المرجع السابق، ص٣٧.
[١٣] المرجع السابق، ص٣٨.
[١٤] المرجع السابق، ص٤١.
[١٥] المرجع السابق، ص٤٥.

الأوروبية في العصر الوسيط. أمّا التراجع والنكوص المؤسف في حالة الأمة العربية الإسلامية، فمردّه، وفقاً للباحث، إلى "تقليص مساحة ارتباط المعرفة بالعبادة، بل ومحاولة فصلهما بعضهما عن بعض،"[١٦] وهنا يعيد المؤلف الاعتبار لهذه المعادلة التي أضحت في راهننا المعاصر مقلوبة، مستدلاً بكثير من الآيات القرآنية الكريمة على التماهي والتكامل بين المعرفة والعبادة، ويستنبط من هذه الآيات براهين توضِّح الدور المعرفي للرسالة الإسلامية، وارتباطها بالعبادة، نظرياً وعملياً، منوِّهاً بمسألة الشمول الذي تنطوي عليه الرسالة الربانية، ومنتهياً إلى إيراد الضوابط التي يجب أن تخضع لها المعرفة مع (وجوب ضبط التأويل) عند اختلاف المستويات المعرفية، والإقرار بقابلية الشريعة للتجدّد الدّوري من خلال الاجتهاد وما يجري من حدثان.

وهذا الوقوف على سير الفكر العربي الإسلامي، والإطلالة التفصيلية المتأنية والسابرة على تجربة الفكر الغربي المعاصر، تُمهِّد للخوض في الإجابة عن السؤال المركزي الآخَر: كيف لنا في ضوء ذلك جميعاً أن نسعى إلى تحديث الفكر العربي الإسلامي، وأيّة منهجية نقدية ستغدو ملائمة للتحديث؟ وما هي المسائل التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار حتى نتوصَّل إلى معادلة ناجحة للتحديث؟ وللممازجة بين الاستشراف والتحليل والنقد، يوجز المؤلف ويُقَوْنِنُ المعادلة في منظومات رئيسة تندرج في (المنظومة التمهيدية) المشتملة على المُعطى الثقافي والمعرفي، الذي كان مطروحاً قبل الإسلام، والمتمثل في الديانة اليهودية، والديانة المسيحية، وأفكار الصابئة، وديوان العرب، وما فيه من معارف في الدين والحياة. وهي اتجاهات "أقرّها الإسلام من حيث المبدأ ولكنه جاء مهيمناً عليها."[١٧] وإقرار الإسلام لها، في ضوء ما يبسطه المؤلف من شواهد، تعني تفاعله وحواره معها، ونبذه وإنحاؤه على ما فيها من ضلالات وبدع وتحريفات لا تتوافق مع العقل الإسلامي، وفلسفته ومنهجيته في النظر إلى المسائل، وبخاصة ما يتعلق بالاعتقادات، دون الدنيويات، وهو الأمر الذي رسَّخ (المنظومة

[١٦] المرجع السابق، ص٥٠.
[١٧] المرجع السابق، ص٦٤.

التأسيسيّة) المتمثلة في "القرآن الكريم، والسُّنة الشريفة، والإجماع، والعقل،"[١٨] وهي منظومة يُركن إليها في الحِراك على أي نحو من الأنحاء المتغيِّرة في مختلف البيئات والأزمنة. أمّا جميع الريادات والتفتُّحات والازدهارات المعرفية التي لمس المفكرون المسلمون أنَّ شريعتهم تحضُّهم على الأخذ بها، سواء ممّا أنتجوه هم أو من أيِّ مصدرٍ من مصادر الثقافات، فهو ممّا يدعوه المؤلف بـ"لمنظومة التحصيليّة التخصيبيّة،"[١٩] في حين يندرج التفكير المنطقي والمنهجي بكل أشكاله وصوره المحدية، ذات الأبعاد الشرعية، والمسالك والأساليب والأصول المُعوَّل عليها بعد عمليات التنظير والتأصيل، ضمن "المنظومة التأصيلية"[٢٠] التي تُعدُّ قنطرة إلى "المنظومة التحديثية"[٢١] المتمثلة في جهود أعلام المراجعة والتحديث. وجميع هذه المنظومات عُنيت بدرجة أو بأخرى ببحث "علاقة العقل بالنقل، والظاهر والباطن، وطبيعة العقلانية التي ينبغي اعتمادها، وطبيعة التأويل، وموقف الأنا من الآخَر، وابتكار معارف جديدة."[٢٢]

ولقد كان لكل منظومة من هذه المنظومات دوره الفاعل، على تباين في التصالح والتصادم، والارتقاء والتقدم أو التراجع والنكوص، والتجديد أو التوفيق والتلفيق، بين مفاهيمها ومفرداتها من جهة، والواقع وحوادث العصر ومجرياته من ناحية ثانية. وهنا نجد المؤلف يناقش هذه المنظومات أو أجزاء منها ويفحصها وينقدها وفق جدلية ما هو عربي صرف، وما هو إسلامي محض، منوِّهاً بأثر المصادر غير العربية وغير الإسلامية في تشكيل مفهوم الفكر العربي الإسلامي.

ولعلَّ (تحولات العصر) هي المسألة بالغة الإقلاق للمفكرين الإسلاميين، لذا خصّها المؤلف بالنظر فيها نظرة شبه مسهبة في الفصل الثالث عشر؛ إذ قارب فيها ظاهرة العولمة ومظاهرها وأسبابها، وجناياتها على سَيْر البشريّة، الأمر الذي يستدعي

---

[١٨] المرجع السابق، ص٦٦.
[١٩] المرجع السابق، ص٦٦.
[٢٠] المرجع السابق، ص٦٧.
[٢١] المرجع السابق، ص٦٧.
[٢٢] المرجع السابق، ص٦٧.

أنسنة العولمة. كما قارب المؤلف هنا ظواهر "العلمنة والأتمتة والتسارعية والذرائعية والفصامية والتخايلية،"[٢٣] وانعكاساتها على مسألة الحداثة والتحديث، التي يتطلب الولوج فيها والاستجابة لها شروطاً، تتّصل بالمفكرين والبيئة الاجتماعية التي تعمل فيها أفكارهم ودعواتهم، والشروط الموضوعية لقواعد التحديث، واستجماع القوى الإنسانية للأفراد والمجتمعات، على أساس من التعايش والتفاعل والتعاون القائم على أسس وتشريعات تنظِّم هذه المهام والمطلوبات.

ويطرح المؤلف في الفصل الرابع عشر (المعالجة الناجعة للتحديث) في ضوء الحاضر، وقضايا العصر وتحوّلاته. وهو هنا ينطلق من رؤية متصلة بالتاريخ الحضاري، ممهِّداً لمقترحاته بتأصيل فلسفي يجلِّي (جدلية الوعي والمادة)، للإبانة عن وشائج التلاقي بين الثقافة والحضارة، والتباين بينهما، منطلقاً في هذا كله من أن نزاعاتنا الثقافية والفكرية الحضارية تعود في الأصل إلى تباين فهمنا واستيعابنا الأدوات التي تضطلع بها النمذجة والمنهجة والأدلجة،[٢٤] رافضاً جدل سقراط وكانط وهيجل بصورة إفرادية استقلالية، غير ممانع استخلاص قواعد جدلية مستصفاة منهم جميعاً، لتأصيل جدل معياري نموذجي (يناسب الصيرورة التي تحكم مجتمعنا). فالفكر بماديّته وروحانيته يمكن له أن يكون وسيطاً لإحداث التغيير المأمول. فالحضارة نتاج روح ومادة، أو مثال وواقع.

وبين الآن والآخَر يعيد المؤلف طرح سؤاله المركزيّ، ليمتدَّ بالحديث عن تصارع الثنائيات: الماضي والمستقبل، التعايش والتصادم، نحن أو الغرب، الاعتدال والتطرف، وغيرها من الثنائيات، التي ما زالت تبسط ظِلالها على الراهن الإسلامي المرير. ونلحظ هنا جنوح المؤلف إلى التأشير على الحالة السياسية بفعل وجود عوامل غير بريئة يراها معيقة للتجانس البشري والتفاهم الإنسانويِّ، ما يستدعي الانتباه إلى الوضع الجيوسياسي القائم على نشدان التحديث الانقلابي أو التدريجي على السواء.

---

[٢٣] انظر: المرجع السابق، ص٧٩–٨٦.

[٢٤] انظر: المرجع السابق، ص١٠٣–١٠٥.

ولأن الفكر لا يعمل في الفراغ، فقد ختم المؤلف كتابه بالفصل الخامس عشر، وفيه يستكمل خطوات المنهجية التي استرشدها، ابتغاء الركون إلى نموذج يمكن تحقيقه. وهذا استدعى منه الإطلال على تشابك الفكر العربي الإسلامي بالتطورات السياسية الدولية، فتحليل الحراك السياسي يمكّن المرء من الوقوف على المؤثرات الفاعلة في كثير من القضايا الإسلامية، التي انفعلت بنظرة الغرب إليها على صعيدي الغزو السياسي والفكري. ولّما كانت أميركا هي اللاعب الأقوى في العالم الآن، فقد أستقرأ استشرافها لما يمكن أن تؤول إليه أحوال العالم في ظل القوة الصينية والعقيدة الإسلامية، وما يمكن أن يكون للقوة والعقيدة من تأثير، دعاها إلى ممارسة سياسة الاحتواء، ومن ثم إحلال الفوضى محليّاً ودولياً، وصولاً إلى تفعيل نظرية (صدام الحضارات)، نتيجة تعميم الحداثة الليبرالية لفرض لاهوتها وعقيدتها السياسية على العالم.

إزاء هذه المعطيات التي أضحت واقعاً مفروضاً، يطرح المؤلف على العالم الإسلامي عدداً من الأسئلة التي وضعته أمام خيارات متعددة بما فيها الاستسلام والعجز والمجاراة والمماطلة حتى يأتي الفرَجُ، أو سلوك طريق المواجهة،[٢٥] وكلُّها خيارات ثبت فشلُها كما يؤكد المؤلف، باستثناء المقاومة التي إذا انضبطت وازدادت واتسع نطاقها، تحقق للأمة تأطير التوازن بين المبادئ والمصالح. وهنا يغدو تقديم نموذج خاص بالعولمة معياراً ناجعاً في إيجاد قواسم مشتركة بين أميركا والعالم الإسلامي، بعد أن تعالت الصيحات داخل أميركا نفسها متطلعة إلى نموذج معياري، يحقق مصلحة جميع شعوب العالم في الاستقلال والعدالة والمساواة وحرية الرأي والمعتقد. لكن هل هذا يتطلب منا تحديث أنفسنا؟ ذلك هو السؤال الذي مرّت إجابته عابرة في ثنايا حديث المؤلف عن إمكانية إيجاد عولمة مؤنسنة، وتحقيق وحدة جامعة على مختلف الصعد بين أبناء الأمة الإسلامية على تباين وعي فئاتها وأفرادها.

من هنا تغدو القضية الإصلاحية عند المؤلف مرتكزة على:

---

[٢٥] انظر: المرجع السابق، ص١٣٢–١٣٤.

– تحقيق التوازن بين المصالح والمبادئ، يستند على أساس من العقلانية الرافضة للسيطرة والاستغلال، وازدواجية المعايير، والاستثناءات المتحكّمة؛ لأن وقوف العالَم الإسلامي "مكتوف الأيدي أو يسعى للعزلة عن العالم، يجعلنا شئنا أم أبينا مسرحاً للتأثر دون قدرة على التأثير."[٢٦]

– التفاعل وعدم الانكفاء عن معطيات العصر، واستخلاص العِبر لتجربتنا، وتحقيق التعايش والاندماج في الحاضر ثم المستقبل والتأثير فيه؛ "لأن محاولاتنا السابقة جميعاً، ومنذ عدة قرون، قد فشلت في إحداث استقلال حقيقي."[٢٧]

ونظراً لطبيعة الموضوع الشائكة، المحفوفة بتباين الاجتهادات، وتعدد وجهات النظر، فإنَّ المؤلف يعترف بقصورنا عن إيفاء كثير من المسائل حقّها ويأمل باستدراك ذلك ممن يهمه الأمر بما يحقق المزيد من الوعي والاستيعاب وابتكار الحلول.

[٢٦] المرجع السابق، ص١٣٧.
[٢٧] المرجع السابق، ص١٤٠.

تقارير مؤتمرات

ندوة علمية في موضوع: "حقوق الإنسان في الأديان"
٥ -٦ رجب ١٤٣٠هـ/٢٩-٣٠ يونيو ٢٠٠٩م

محمد المنتار*

نظمت كلية الآداب والعلوم الإنسانية، التابعة لجامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال- المغرب، والمجلس العلمي المحلي ببني ملال، ندوة علمية في موضوع: "حقوق الإنسان في الأديان"، وذلك بالتعاون مع مركز دراسات المعرفة والحضارة، ومختبر مقاصد الوحي والتواصل الديني، ووحدة الدراسات والتتبع والتوثيق في المجلس العلمي. وقد استجاب لدعوة المشاركة في هذه الندوة ما ينيف عن ثلاثين باحثاً.

وكان الهدف الأساسي من هذه الندوة إبراز أهمية الأديان ودورها في تفعيل منظومة حقوق الإنسان وترشيدها وتصويبها، مع التأكيد -كذلك- على المشترك بين الأديان في هذا الاتجاه.

وتضمَّن برنامج الندوة جلسة افتتاحية، تحدث فيها الدكتور ناصر أوسكوم، عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال، والدكتور سعيد شبار، رئيس المجلس العلمي المحلي بمدينة بني ملال ورئيس مركز دراسات المعرفة والحضارة، والدكتور عبد الرحمن العضراوي، رئيس مختبر مقاصد الوحي والتواصل الديني.وتوزعت أوراق الندوة، بالإضافة إلى الجلسة الافتتاحية، على خمس جلسات علمية في يومين، فضلاً عن الجلسة الختامية.

الجلسة الأولى: حقوق الإنسان في القرآن الكريم والسنة النبوية: المفهوم والتطبيقات.

* باحث مغربي في سلك الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، ورئيس تحرير الموقع الالكتروني للرابطة المحمدية (رابطة علماء المغرب). mohamedelmantar@gmail.com

وقد عُرِضَتْ فيها ست ورقات؛ إذ قدم الدكتور رضوان بنشقرون، رئيس المجلس العلمي بالدار البيضاء، ورقة بعنوان: "حقوق الإنسان في القرآن الكريم: مقاربة استقرائية تأصيلية"، أبرز فيها المنهج الذي اتبعه القرآن الكريم في موضوع حقوق الإنسان وتكريمه وتحريره من كل العبوديات، كاشفاً الأثر البالغ الذي خلَّفه المنهج القرآني في نفوس المسلمين، وفي توجيه الحضارة الإنسانية نحو تقرير حقوق الإنسان.

وقدمت الدكتورة عائشة شهيد، الأستاذة بكلية الآداب/ بني ملال، ورقة بعنوان: "خطبة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في حجة الوداع وتثبيتها لحقوق الإنسان"، تتبعت فيها الدلالات العميقة التي حملتها خطبة حجة الوداع، وبالخصوص ترسيخها لمجموعة من المبادئ الأساسية والوصايا القيمِّة التي تلزمها لعامة الناس.

وجاءت ورقة الأستاذ محمد المنتار، رئيس تحرير موقع الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، بعنوان: "أثر مقاصد الشريعة الإسلامية في ترشيد حقوق الإنسان"، بين فيها أهمية مقاصد الشريعة في ترشيد منظومة حقوق الإنسان.ومدى إسهام الوعي المقاصدي في تنقيح حقوق الإنسان نفسها، وتصحيح مسار المشكلات النفسية والاجتماعية.

وقدم الدكتور إبراهيم امونن/ من الكلية متعددة التخصصات في مدينة خريبكة ورقة بعنوان: "تنظير القيم الحقوقية في القرآن من خلال مصطلح الميزان"، أوضح فيها خصوصية تنظير القرآن الكريم لحقوق الإنسان، متتبعاً مصطلح الميزان في الآيات القرآنية وعلاقته الوطيدة بقضية حقوق الإنسان.

وأتت ورقة الأستاذ يوسف مازي، باحث من مدينة بني ملال، بعنوان: "مفهوم وتطبيقات حقوق الإنسان في القرآن الكريم"، عرض فيها نماذج تطبيقية من القرآن الكريم، عاداً إياها خيرَ مُعبِّرٍ عن فلسفة حقوق الإنسان في الإسلام.

أما ورقة الأستاذ عبد الصمد الازدهار، باحث بكلية الآداب/ بني ملال، فكانت بعنوان: "الصحيفة ودورها في تأمين السلم الاجتماعي، والتعايش الديني"، رأى فيها أن الصحيفة تعد بحق لبنة أساسية في صرح البناء التشريعي لحقوق الإنسان، فهي ترجمة فعلية وعملية لهذه الحقوق، وبذلك تبقى نموذجاً تفسيرياً جديراً بأن يقتدى به في تفعيل وإعمال سنن التعارف والتعايش.

الجلسة الثانية: حقوق الإنسان في الكتب المقدسة

وعُرِضَتْ فيها خمس ورقات؛ إذ قدم الأستاذ خالد بن الحبيب الدادسي، الأستاذ في كلية الآداب/ مكناس، ورقة بعنوان: "حقوق الإنسان في الكتب المقدسة"، حاول من خلالها بيان وحدة الأديان في تقعيد منظومة حقوق الإنسان، وذلك من خلال دراسة مقارنة للكتب المقدسة الثلاثة التي بين أيدينا مجتمعة.

وقدم الدكتور يوسف الكلام، الأستاذ في دار الحديث الحسنية/ الرباط، ورقة بعنوان: "حرية المعتقد بين مجمع الفاتيكان الثاني والممارسات الكنسية" تحدّث فيها- بالتوثيق- عن حرية المعتقد في الفكر اليوناني والروماني والمسيحي ثم الإسلامي، ليخلص إلى أن حرية المعتقد لم تمارس بشكل فعلي وتطبيقي إلا في العهد الإسلامي.

وأسهم الأستاذ Jacques Levrat بورقة معنونة بـ: " Quelques réflexions sur les religions et les droits de l'homme" عرض فيها بعض تأملاته حول الأديان وحقوق الإنسان، من خلال تقديم مقاربات تحليلية في الكتب المقدسة وفي القرآن الكريم.

وقدم عبد الله إد الكوس، باحث بكلية الآداب/ بني ملال، ورقة بعنوان: "حقوق الإنسان بين مرجعية الأديان ومرجعيات ما بعد الحداثة"، أبرز فيها دور الأديان في صيانة حقوق الإنسان من خلال صيانة مفهوم الإنسان نفسه، وهو المعنى الذي تم وأده في فلسفة ما بعد الحداثة المستندة إلى مرجعيات لا متناهية، مركزها ومحورها اللذة.

وجاءت ورقة الأستاذ محمد الغرضوف، باحث بكلية الآداب/ بني ملال، بعنوان: "قراءة حقوقية في إنجيل مَتَّ"، اشتغل فيها على إنجيل متى من الناحية الحقوقية ومقارنتها بالواقع الحقوقي المعاصر، وكذا حقوق الإنسان في الإسلام؛ وذلك بغية استشراف ميثاق حقوقي تتفق عليه الأديانُ كُلُّها.

الجلسة الثالثة: حقوق الإنسان في الإسلام: دراسات من خلال نماذج

وقُدِّمَتْ فيها ست ورقات؛ إذ جاءت ورقة الدكتور بنسالم الساهل، الأستاذ في كلية الآداب/ بني ملال، بعنوان: "حقوق العبيد في الإسلام: مقاربة تاريخية وشرعية"

حاول أن يتتبع فيها الرق والعبودية، ووضعية الرقيق في حقب التاريخ الإسلامي، مع مقارنتها مع مختلف المدنيات الحديثة.

وجاءت ورقة الدكتور مصطفى زمهني، رئيس المجلس العلمي بمدينة خنيفرة، بعنوان: "من حقوق اللقيط في الإسلام"، تحدث فيها عن مفهوم اللقيط في الفقه الإسلامي، وتمييزه من بعض المفاهيم الأخرى، مع ذكر بعض حقوق اللقيط.

وقدمت الدكتورة مليكة حفان، من كلية الآداب/ بني ملال، ورقة بعنوان: "حقوق الطفل في الإسلام"؛ إذ عملت فيها على تتبع مكانة الطفل في المجتمع العربي قبل الإسلام، ومقارنتها مع ما جاء به الإسلام من حقوق تتصف بالأصالة والشمول.

وأتت ورقة الباحث محمد الناصري، من كلية الآداب/ بني ملال، بعنوان: "إسهامات الديانات السماوية في ترسيخ حقوق الإنسان: حقوق غير المسلمين في الإسلام نموذجاً". بسط فيها الحديث عن المهمة المحورية التي من شأن تعاليم الديانات الثلاث أن تؤديها في صياغة خطاب عالمي لحقوق الإنسان.

وقدم الباحث عبد الله البوعلاوي، من كلية الآداب/ بني ملال، ورقة بعنوان: "حقوق الأقليات غير المسلمة في المجتمع الإسلامي" ركزت على العناصر الآتية: تعريف الأقليات المسلمة، وشروطها، وحقوقها العامة والخاصة والسياسية، والواجبات المالية وغير المالية، والتزامها بأحكام الشرع الإسلامي.

وقدم الباحث عبد الكريم آيت القايد، من مدينة مراكش، ورقة بعنوان: "حقوق الإنسان في الإسلام؛ حقوق السجين نموذجاً" انطلق فيها من إبراز مقاصد العفو الكبرى التي تضمنتها شريعة الإسلام، باسطاً القول في الرعاية الاجتماعية للسجين في الشريعة الإسلامية، والرعاية الصحية، والرعاية العلمية، والرعاية المهنية.

الجلسة الرابعة: حقوق المرأة

واحتوت على خمس ورقات؛ إذ قدمت الدكتورة ناجية أقجوج، عضو المجلس العلمي مولاي يعقوب/ فاس، ورقة بعنوان: "حقوق المرأة بين حقوق الإنسان وثقافات الإعلانات العالمية: قراءة في النصوص"؛ إذ تفحصت نصوص الإعلانات والمواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان عموماً، والمرأة خاصة، للكشف عن

إشكاليات التنفيذ والتطبيع مع اختلاف المرجعيات، وبيان تاثير هذه الإعلانات وأثرها في تشكيل العقول.

وجاءت ورقة الدكتورة لطيفة مهداوي، من كلية الآداب/ القنيطرة، بعنوان: "حقوق الإنسان في الإسلام- المرأة نموذجاً"، أوضحت فيها عناية الإسلام الفائقة بحقوق المرأة، مشيرة إلى أنَّ الخطاب القرآني قد ساوى بين الجنسين من حيث المبدأ والإنسانية، وباين بينهما في الأحكام الخاصة بكل منهما باعتبار التباين في الخلقة.

وشاركت الباحثة مليكة الكود، من كلية الآداب/ بني ملال بورقة معنونة بـ: "حقوق المرأة بين الرؤية القرآنية والمواثيق الدولية"، أبرزت فيها الأصول الأساسية التي تشكل بوصلة الرؤية ومفاتيح التعامل مع قضية المرأة في القرآن الكريم، يجعل حضور المرأة في التصور القرآني، بخلاف المواثيق الدولية.

وأتت ورقة الباحث محمد بنتاجة، من كلية الآداب/ بني ملال، بعنوان: "خاصية المرأة اليهودية من خلال العهد القديم"، عرض فيها الباحث أهم الخصائص والمميزات التي عرفت بها المرأة اليهودية عبر التاريخ اليهودي من خلال نصوص العهد القديم.

وجاءت ورقة الباحث محمد الكوادي، من كلية الآداب/ بني ملال، تحت عنوان: "الحقوق المالية للمرأة في الديانات الإبراهيمية الموحدة الثلاث والإعلان العالمي لحقوق الإنسان" رصد من خلالها حقوق المرأة في هذه الديانات، وفق ما جاءت به النصوص المقدسة والمواثيق الدولية، مع إجراء مقارنات علمية في هذا الجانب.

الجلسة الخامسة: حقوق الإنسان في الإسلام والإعلانات الدولية

وعُرِضَتْ فيها خمس ورقات؛ إذ قدم الدكتور حسن عزوزي، رئيس المجلس العلمي مولاي يعقوب/ فاس، ورقة بعنوان: "مقارنة بين مفاهيم حقوق الإنسان في الإسلام وفي القوانين الدولية"، حاول من خلالها التدليل على عظمة التشريع الإسلامي من خلال المقارنة بين مفاهيم حقوق الإنسان في الإسلام، وفي القوانين والمواثيق الدولية..

أما ورقة الدكتورة نادية الشرقاوي، باحثة من مدينة الرباط، فجاءت بعنوان: "حقوق الإنسان بين القرآن والإعلانات العالمية" أبرزت من خلالها أسبقية الإسلام في إرساء مبادئ حقوق الإنسان من خلال ما جاء في القرآن والسنة النبوية المشرفة.

وأسهم الدكتور إبراهيم رضا، الأستاذ في كلية الآداب/ مراكش، بورقة معنونة بـ: "حقوق الإنسان في القرآن الكريم والسنة النبوية: قراءة في البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام"؛ إذ حاول تتبُّع بعض ما ورد في ذلك البيان، ومقارنته ببعض البيانات الأخرى التي صدرت عن منظمات ومؤسسات إسلامية، وقراءة طريقة توظيفها للنصوص القرآنية والحديثية في هذا المجال، مع مقارنتها ببعض ما يقدم من صياغات عالمية لتلك الحقوق في المحافل الدولية،وفي مقدمتها منظمة الأمم المتحدة.

وقدَّم الدكتور عبد الرحمن العضراوي، الأستاذ في كلية الآداب/ بني ملال، ورقة بعنوان: "عالمية الإسلام وعالمية حقوق الإنسان"، بحث فيها إشكالية حقوق الإنسان بين عالمية مستنبطة من نص مقدس وعالمية مستمدة من تطور تاريخي في جغرافية الغرب.

وجاءت ورقة الدكتور عبد الله الحوزي، من كلية الآداب/ القنيطرة، بعنوان: "تأصيل قيم المواطنة وإمكانات تجاوز إشكالية حقوق الإنسان في بعدها الكوني"، تناول فيها عنصرين اثنين: الأول: حول إشكالية تحديد المفاهيم، ومفهوم المواطنة وإمكانات التجاوز التي تتيحها لنا منظومة المواطن.

وتضمنت الجلسة الختامية أهم التوصيات ومن أبرزها:

– ضرورة تفعيل البعد الديني لدوره المهم في تنقيح الحقوق نفسها، وتصحيح مسار المشكلات النفسية والاجتماعية المدمرة للإنسان، التي هي إحدى إفرازات التطور الفلسفي المادي المحض.

– دعوة الباحثين إلى إنجاز بحوث تسهم في التأسيس لمنظومة حقوقية عالمية، مؤسَّسة على مرجعية الوحي، وتجعل شعار حقوق الإنسان في خدمة إنسانية الإنسان.

– عقد ندوات محلية ودولية تُعمِّقُ البحث في موضوع حقوق الإنسان والأديان، وتكشف عن دائرة المشترك الإنساني بين الأديان وإعلانات حقوق الإنسان الدولية.

أبعاد غائبة في حوار الحضارات

مؤتمر دولي نظمته كلية الآداب بجامعة الإسراء الخاصة/ عمان– الأردن

في الفترة ١٥–١٦ رجب ١٤٣٠هـ الموافق ٨–٩ تموز ٢٠٠٩م

عبد السلام أحمد أبو سمحة*

تحت رعاية صاحب السمو الملكي الأمير الحسن بن طلال، رئيس منتدى الفكر العربي، نظّمت كلية الآداب في جامعة الإسراء الخاصة مؤتمراً دولياً بعنوان: "أبعاد غائبة في حوار الحضارات". وهدف المؤتمر إلى توضيح مفهوم حوار الحضارات والمفاهيم المتصلة به وتحديد الأبعاد الغائبة في حوار الحضارات، ومناقشة ردود الفعل تجاهها، وعرض التجارب والخبرات المحلية والعربية والعالمية المتعلقة بحوار الحضارات، واقتراح آليات تطبيقية لتفعيل الأبعاد الغائبة في حوار الحضارات.

وبدأت فعاليات المؤتمر بالمحاضرة الافتتاحية لسمو الأمير الحسن بن طلال، التي ألقاها نيابة عنه الدكتور همام غصيب أمين عام منتدى الفكر العربي، فأكّدت ضرورة التصدي لظاهرة الإرهاب من الإسلام "الإسلاموفوبيا" بالعمل المستنير الدؤوب والحوار الفعال. مبيِّنا أنَّ التضامن الإنساني يتطلَّب التقاء شتى الثقافات وتلاقيها في إطار الحضارة الإنسانية، كي تتفاعل وتتواصل من دون أن تتصادم.

وشارك في المؤتمر ستون باحثاً من اثنتي عشرة دولة عربية وأجنبية، سعوا من خلال أوراقهم لبحث قضايا غير مطروقة في الحوار بين الحضارات ، وجاءت أوراقهم باللغتين العربية والإنجليزية.

تضمنت جلسات المؤتمر محاور ومواضيع متنوعة؛ إذ دارت حول ضوابط الحوار، والنماذج التطبيقية للحوار ماضيا وحاضراً، ودور اللغة والأدب والرحلات والمناهج

* دكتوراه في الحديث النبوي الشريف وعلومه/ رئيس قسم الشريعة والدراسات الإسلامية– جامعة الإسراء الخاصة. abusamhaa@yahoo.com

والقيم والإعلام والمؤسسات في الإسفار عن تجليات الحوار، والتطرق إلى الحوار بين الأديان من خلال صور الأنبياء في الكتب السماوية وكتب التاريخ.

وزعت الجلسات على يومين، وتضمنت عدداً من الجلسات العامة والجلسات المتوازية. وافتتحت فعاليات اليوم الأول بالجلسة العامة، التي جاءت بعنوان: رؤى كُلّيّة في حوار الحضارات، وتحدث فيها كل من الدكتور لورنس بروان من الولايات المتحدة الأمريكية، وكانت محاضرته بعنوان:

The Top – Down Approach to Dialogue in the West

تلاه الدكتور جيمس وات من المملكة المتحدة بورقة بعنوان:

Jordan-UK Links in Higher Education

ثم الدكتور وجيه عبد الرحمن من الأردن بورقة بعنوان:

The Effect of Translating Scriptures on Cross-Cultural Dialogue

كما عرض الدكتور زغلول النجار ورقة بعنوان: "منهج القرآن في الحوار"، تحدث فيها عن مفاهيم قرآنية في الحوار، موضحاً كيف أرسى القرآن دعائم الحوار القائم على منهجية موضوعية سليمة.

بعد ظهر اليوم الأول عقدت ثلاث جلسات متوازية عرضت في الجلسة الأولى أربع أوراق، كانت الورقة الأولى للدكتور عبد اللطيف الحسين/ السعودية، بعنوان: "ضوابط منهجية في حوار الحضارات"، فأكد فيه أن الحوار الحضاري ضرورة ملحة وفق ضوابط منهجية، وأنّ غياب الموضوعية والمنهجية في الحوار عن المنهج الشرعي والآداب العامة أفضى إلى نتائج سلبية.

وكانت الورقة الثانية للدكتور عبد الرزاق السعدي/ العراق بعنوان: "حوار الحضارات والأديان: الضوابط والآداب كما تحدثت عنها لغة القرآن"؛ إذ قدم فيه الباحث ضوابط الحوار الحضاري وآدابه كما جاء في القرآن الكريم، مبرزاً محاسن الإسلام فيه، وكاشفاً العدل الإلهي في إنصاف الحوار بين الأديان.

أما الورقة الثالثة فكانت للدكتور مصطفى غنيمات/ الأردن بعنوان: "حوار الحضارات من منظور إسلامي" كشف فيها الباحث دعوة الإسلام إلى الحوار بين الحضارات في إطار قواعد وشروط وضوابط فريدة وأهداف سامية، تتأسس على الإيمان بالله وبكتبه ورسله، وتقبل التنوع الثقافي والحضاري.

وعرض الأستاذ محمد بلبشير/ الجزائر، الورقة الرابعة التي جاءت بعنوان: "ترجمة معاني القرآن الكريم وأثرها في تعارف الحضارات"، وتناول فيها دور اللغة بوصفها ضرورة حضارية وظاهرة اجتماعية، ليكشف أهمية الترجمة القرآنية في إيصال رسالة الإسلام إلى الناس كافة.

واختتمت هذه الجلسة بالورقة الخامسة التي قدمها الدكتور خالد عيال سلمان/ الأردن بعنوان: "صورة الآخر في كتب التربية الإسلامية"، وبيَّن فيها دور التربية الإسلامية وأهميتها في التلاقي والتواصل والتحاور بين شعوب العالم المختلفة.

وعرضت في الجلسة الثانية، خمس أوراق كانت الأولى بعنوان: "المناظرة وسيلة للتعايش بين الأفراد والشعوب والحضارات" للدكتور ياسر بن إسماعيل/ ماليزيا؛ أبرز فيها أهمية المناظرة بوصفها وسيلة من الوسائل التطبيقية الناجحة لتنمية شخصية الشباب، ورفع كفاءتها، وتقريب الصفوف.

وجاءت الورقة الثانية بعنوان: "حوار الحضارات: الثابت والمتحول"، للدكتور عبد المجيد عطار/ الجزائر، وطرح فيها أسئلة جوهرية تدور حول: كيف يبدأ الحوار؟ وكيف يتأسس؟ وما هي مساحة المشترك الحواري الواجب الوقوف عندها ضمن عنوان حوار الحضارات؟

وكانت الورقة الثالثة بعنوان: "نماذج من مصطلحات متعلقة بحوار الحضارات" للدكتور سعد أبو دية/ الأردن؛ إذ حاول الباحث بيان أثر تداعيات ما بعد أحداث١١/سبتمبر٢٠٠١ على حوار الحضارات، وبروز مصطلحات جديدة نحو: (محور الشر) و(الشرق الأوسط الجديد)، ثم الكشف عن الأثر السلبي لها على مشروع الحوار في العالم.

والورقة الرابعة كانت بعنوان: "إشكالية المفاهيم وتعدد الدلالات في آلية حوار الحضارات" للدكتور حامد قنيبي/ الأردن، وتناول فيها المفاهيم المتعلقة بالحوار نحو: المحاورة، والجدل، والمجادلة، والجدلية، وغيرها، وتتبع إسقاط هذه المفاهيم على بعض نظريات الحضارة والحوار الحضاري.

وختمت هذه الجلسة بورقة خامسة للدكتور محمد فؤاد حوامدة/ الأردن بعنوان: "دور المناهج الدراسية في حوار الحضارات"، وقدم فيها نموذجاً مقترحاً لمبادئ التسامح والحوار مع الآخر، التي يمكن تضمينها في كتب التربية الاجتماعيّة والوطنيّة.

وأما الجلسة الثالثة في مساء اليوم الأول فقد خصصت للأبحاث التي قدمت باللغة الإنجليزية. قدم الورقة الأولى الدكتور صبار سلطان من العراق بعنوان:

The Waste Land: A Cultural Reading

والورقة الثانية للدكتور عدنان عبد الدايم من العراق أيضاً بعنوان:

Some Aspects of Arabic Rhetoric and Modern Pragmatic Theory: The Relation of Complementarity.

واختتم اليوم الأول بجلسة عامة تضمنت ثماني أوراق، فجاءت الورقة الأولى بعنوان: "نحو تجديد آليات ونظم الخطاب"، للدكتور سعيد الغزاوي/ المغرب، وتناول فيها المبادئ والمنطلقات الواجب تجديدها في البناء الحضاري الأممي وصولاً إلى آليات جديدة تبني مشروع حوار مفتوح غير مشروط إلا بشرطي الموضوعية العلمية والإرادة الديمقراطية.

ثم قدم الدكتور وليد العويمر/ الأردن بحثاً بعنوان: "دور الجامعات الأردنية في حوار الحضارات" أبرز فيه أهمية الجامعات في حوار الحضارات، متخذاً الجامعات الأردنية نموذجاً لهذا الاهتمام.

تبعه الدكتور مازن مطبقاني/ السعودية بورقة بعنوان: "أهمية قيام الجامعات العربية بدراسة الشعوب والأمم"، قدّم فيها نماذج من تجارب الأمم في الدراسات الإقليمية

والاهتمام بالشعوب الأخرى وثقافاتها وتاريخها وحضاراتها، متعرضاً إلى التجارب الأوروبية والأمريكية والأسيوية، ومعرجاً على مدى حاجتنا لهذه الدراسات والإمكانات في جامعاتنا العربية.

ثم عرض المهندس مروان الفاعوري/ الأردن، ورقة بعنوان: "دور المراكز الفكرية والثقافية في تعزيز قيم الحوار الحضاري"، وتناول فيها دور المؤسسات والمبادرات في الحوار الدائر بين الحضارات. ومثَّل لذلك برابطة العالم الإسلامي، ومؤسسة آل البيت في الأردن.

وتبعه الدكتور فتحي درادكة/ الأردن، فقدم ورقة بعنوان: "دور المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) في حوار الحضارات"، كاشفاً هدف تأسيسها وبرامجها وتطلعاتها ونشاطاتها الداخلية والخارجية، والدور المناط بها.

ثم قدمت الأستاذة عبير بشابشة/ الأردن، ورقة بعنوان: "المضمون الفكري لرسالة عمان"، الذي أسفرت فيها عن رسالة عمان، وغايتها في بيان حقيقة الإسلام، وتنقية ما علق به مما ليس فيه.

وكانت الورقة الأخيرة للدكتور عماد أبو مغلي/ الأردن، في نفس الموضوع السابق: "المضمون الفكري لرسالة عمان"، موضحاً ما رسخته رسالة عمان عن الإسلام، والظروف التي اقتضت إصدار هذا البيان وأهدافه وأبرز محاوره.

وأما فعاليات اليوم الثاني فقد بدأت بجلسة عامة بعنوان: "رؤى في حوار الحضارات"، تحدث فيها كل من معالي الدكتور نبيل الشريف وزير الدولة لشؤون الإعلام في الأردن، والدكتورة سلمى خضرا الجيوسي/أستاذة الأدب العربي في جامعة هارفارد. وقد بيَّن الدكتور الشريف أهمية رسالة عمان في التأسيس لميثاق إنساني أخلاقي عالمي، مبيناً صلاحيتها لأن تكون منطلقاً للتقارب بين الأمم والشعوب. ثم تحدثت الدكتورة الجيوسي عن دور الأدب في حوار الحضارات، وكيف أن نقل الأدب بالطريقة السليمة يعطي بعداً حضارياً، من شأنه أن يقرب بين الشعوب.

واشتملت فعاليات هذا اليوم على ست جلسات، تضمنت الجلسة الأولى خمسة أبحاث، وافتتحت ببحث للدكتور أمجد الفاعوري/ الأردن بعنوان: "صورة المسيح عليه السلام من خلال كتب التاريخ الإسلامي"؛ فطوَّف في مصادر التاريخ العربي الإسلامي ما بين القرنين الثاني والثاني عشر للهجرة، باحثاً عن صورة المسيح فيها، مغيراً الصور النمطية في المخيلة الغربية عن الإسلام، ونظرته إلى السيد المسيح.

وقدمت الباحثة سلطانة الرويلي/ السعودية بحثاً بعنوان: "صورة آدم عليه السلام في كتب التاريخ الإسلامي، وقدمت فيه عرضاً تاريخياً واستقرائياً لصورة آدم عليه السلام في التاريخ الإسلامي، ودور هذه الصورة في إنتاج التقارب.

وجاء بحث الدكتور عامر الحافي/ الأردن، ليجيب عن جملة من التساؤلات حول الموضوعية في دراسة الأديان، من حيث المقصود والإمكانية. ثم ليكشف عن العلاقة بين غياب الموضوعية ومشكلة احتكار الحقيقة في الفكر الديني. في بحثه بعنوان "الموضوعية في دراسة الأديان".

ثم تطرق الأب الدكتور إبراهيم دبور/ الأردن، في بحثه المعنون: "آفاق حوار الأديان"، إلى الآفاق المرجوة من حوار الأديان، مبيناً أن إمكانية التلاقي واردة خارج الجدل العقدي ومقارنة الأديان.

وخُتمت الجلسة ببحث للدكتورة إقبال أحمد/ السودان بعنوان: "إدارة التدافع الحضاري بين الصراع والحوار الإسلامي"، وتناولت فيه أهمية المعتقدات الفكرية والنصوص بوصفها آلية في تحديد اتجاهات الحضارات الإنسانية، فهي الموجه الحقيقي الأول للحضارة الإنسانية.

ثم عقدت الجلسة الثانية وتضمنت خمسة أبحاث، افتتحها الدكتور أمين عودة/ الأردن، ببحثه المعنون "الوجه الغائب: الخطاب الصوفي والحوار بين الأنا والآخر"، الذي تعرض فيه للخطاب الصوفي بما يستضمره من رؤى دينية ومعرفية وإنسانية وأخلاقية وفنية، وأنه الأقدر للتقريب بين الأنا والآخر.

وجاء البحث الثاني بعنوان: "المضمون الفكري لرسالة الأديب"، تقدم به الدكتور أحمد عطية السعودي/ الأردن، وتناول فيه المضمونَ الحضاريَّ لرسالةِ الأديب، فتحدث عن القيمة الحضاريّة التي تُغني الحوار الحضاريّ، بما أوتيتْ من قُوّةٍ بيانيّة في الطّرح الفكريّ، وقدرةٍ تعبيريّة عن المشاعر الإنسانيّة.

أما الدكتور عوني تغوج/ الأردن، فقد تناول في بحثه: "العرب والغرب في روايتين أردنيتين" قضية اللقاء بين الشرق (العرب) والغرب، وذلك من خلال دراسة روايتين؛ قارن فيهما بين أنماط للحياة مختلفة.

واتجهت الدكتورة رزان إبراهيم/ الأردن، في بحثها عن"اللغة الحوارية في رواية ما بعد الاستعمار" اتجاهاً آخر عندما بحثت في صورة مغايرة للنمط الروائي المستخدم من الأوروبي المستعمر، الذي يفرض أفكاره ووسائله.

أما البحث الخامس فكان عن حال الترجمة من الهندية إلى العربية، ودوافع الاهتمام بها، وتعذر شيوع الأدب الهندي قياساً بالأدبين الفارسي واليوناني. وذلك من خلال المطالعة التي تقدم بها الدكتور رياض حمودة ياسين/ الأردن، ببحثه بعنوان: "الترجمة من الهندية إلى التراث الإسلامي".

وأما الجلسة الثالثة فخصصت للأبحاث التي قدمت باللغة الإنجليزية، فكانت الورقة الأولى للدكتور رفيد الربيعي من العراق بعنوان:

Linguistic Resources of Subjectivity in Jordanian English Speaking Journalism News Reporting.

وكانت الورقة الثانية للدكتور خالد الشيخلي من العراق بعنوان:

Inevitable Loss of Meaning and Effect in Translating Poetry

وأما الجلسة الرابعة فقد تضمنت ستة أبحاث، افتتحها الدكتور محمد حسنات/ الأردن ببحثه بعنوان: "صورة الإسلام في كتابات الرحالة الفرنسيين"، وتناول فيه دور الرحالة الفرنسيين في صياغة صورة الإسلام؛ دراسةً وتمحيصاً.

وتناولت الدكتورة نوال الشوابكة/ الأردن في بحثها: "دور الرحلات في حوار الحضارات" الجوانب المتعددة التي أدت الرحلة فيها مهمة كبيرة في الكشف عن مختلف الثقافات الإنسانية في إطار مقارن من: لغة ودين وبيئة وملبس ومأكل وعادات وتقاليد.

وأما البحث الثالث فكان للدكتورة داريجان غارداودزه/ جورجيا، وتناولت فيه نماذج من الأدب العربي الحديث والمعاصر، ودور هذا الأدب في تقديم صورة الشرق والقيم الثقافية الشرقية والإسلام، وذلك في بحثها: "قضية المطابقة الذاتية والثقافية والحوار بين الثقافات في القصص العربي".

ورصدت الدكتور فدوى الهزيتي/ المغرب في بحثها "فصول تاريخية غائبة في حوار الحضارات"، ذاك الصراع الذي عاشه الأندلسيون الموريسكيون عند سقوط الأندلس؛ لتمثل المراسيم الملكية بطرد الأندلسيين من إسبانيا تتويجاً لرفض الآخر في ثقافته وهويته وانتمائه، بوصفه نموذجاً مؤلماً لغياب الحوار المبني على الاعتراف.

أما الدكتور عاصم بني عامر/ الأردن، فقد تكلم عن البنية المؤسِسة للعقل النقدي العربي من جهة، والبنية المؤسِسة للعقل النقدي الغربي من جهةٍ أخرى، كاشفاً عن الظروف الخاصة في تكوين كل منهما. وذلك في بحثه: "إشكالية تأصيل الخطاب النقدي العربي: التناص أنموذجاً".

وختم الأستاذ رائد توفيق/ ماليزيا هذه الجلسة ببحثه الموسوم بـ "تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها وأثرها في حوار الحضارات"، ليقرر أن تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها هو أداة فاعلة في تحقيق النهضة والمضي فيها، مذيباً بتعلمها الفوارق الفكرية بين الأنا والآخر.

وأما الجلسة الخامسة فتضمنت ستة أبحاث؛ إذ جاء البحث الأول بعنوان: "اللغة العربية في مواجهة العولمة"، للدكتور أحمد جمال المرازيق، وفيه حديث عن العولمة، وما ينجم عنها من تأثيرات على لغتنا العربية، مقدماً بعض الحلول التي تمكننا من التعامل مع هذه المعضلة بحذر كامل.

أما البحث الثاني فتناول فيه الدكتور فريد العمري/ الأردن "العولمة اللغوية وأثرها في حوار الحضارات"، واعتنى البحث بإبراز الجوانب التي يحاول الغرب العولمي التسلل منها إلى داخل اللغة؛ لإخضاع أصحاب اللغة، وإحلال لغته محل لغتهم. ومن ثم السيطرة على ثقافته وحياته.

وتحدث الدكتور عاطف فضل/ الأردن عن اللغة العربية بوصفها أداة المعرفة ولسان العلم والحضارة. ثم بيّن أسباب الهجوم على العربية، وآثاره ونتائجه، ودعا إلى المواجهة عبر منهج استقرائي تحليلي. وذلك في بحثه: "البعد اللغوي الغائب في ظل العولمة".

وقدم الأستاذ الدكتور رابح العوبي/ الجزائر، بحثاً بعنوان: "دور اللغة في حوار الحضارات"، كشف فيه عن الدور الأكبر للغة في حوار الحضارات في الاتصال والتوصيل بين الأفراد والجماعات والأقوام والدول.

وأما آخر أبحاث هذه الجلسة فكان: "اللغات (الأم) غير المستخدمة عبر الإنترنت وأثرها في تفعيل حوار الحضارات"، الذي كشف فيه الدكتور حسن خزاعي/ الأردن عن مدى تأثير غياب اللغات (الأم) غير المستخدمة عبر الشبكة العنكبوتية في تفعيل حوار الحضارات بين الشعوب.

وأما الجلسة السادسة فقد عرضت فيها أبحاث خمسة، قدم فيها الدكتور عبد الله موسى الطاير/ السعودية بحثاً بعنوان: "حوار الحضارات في لغة الخطاب الصحفي السعودي"، تتبع فيه مصطلح "حوار الحضارات" في لغة الصحافة السعودية، والنمو الذي حققه خلال فترة زمنية معينة، كاشفاً عن أثر ذلك في الخطاب العام في الصحافة السعودية.

ثم عرض الدكتور محمد فؤاد البرازي/ الدانمارك، أبرز الأخطار والتحديات التي تواجه المسلمين في ديار الغرب، وركز على أهمية الحوار الحضاري لتخفيف الهجمة الشرسة على الإسلام والمسلمين، والتنديد بكافة صور العنف والتطرف. وذلك في بحثه: "المسلمون في الأقطار غير الإسلامية".

أما الدكتور خالد الصرايرة/ الأردن فقد هدف إلى تعرف أثر القيم الاجتماعية والبيروقراطية على الأداء الوظيفي، مسفراً عن أثر القيم في الحوار، في بحثه بعنوان: "القيم الاجتماعية والبيروقراطية".

وكشف الدكتور خالد الجبر/ الأردن، في بحثه: "حينما يصنع التاريخ نفسه"، ماهية الحوار الحقيقيّ المنتج للعيش المشترك، فليس هو المتمثّل في المؤتمرات، ولا اللقاءات؛ إنّما هو ما يجسّده تَدافُع الأفكار والمبادئ والقيم على مستويي التّنظير والممارسة من جانِبَي الحِوار، وتأثير المقولات التاريخية في سلوك القوى والدّول والقادة السياسيّين على مستوى العالم.

وختم الدكتور محمد زرمان/ الجزائر الجلسة بالحديث عن تجربة الحوار في تاريخ الحضارة الإسلامية مع الحضارات العالمية الأخرى، واستجلاء موقفها منه، وأسسه، وضوابطه، مبيناً معالمها وميادينها، ومحللاً العوامل والظروف التي وقفت وراء نجاحها. وذلك في بحثه: "الحضارة الإسلامية وتجربة الحوار مع الآخر".

وعقدت في ختام المؤتمر جلسة ختامية لخصت أبرز ما دار في المؤتمر وخرجت بالتوصيات التالية:

١. تأسيس مركز الإسراء لحوار الحضارات يكون مقره جامعة الإسراء.
٢. إنشاء كرسي الحضارة العربية الإسلامية في عدد من الجامعات العالمية.
٣. تصميم برنامج للدراسات العليا في الدراسات الإسلامية والعربية وبإشراف مشترك لأطراف الحوار الحضاري
٤. إنشاء قناة ثقافية تبرز الثقافة العربية بكافة جوانبها.
٥. التركيز على ثنائية مصادر البحث العلمي في منهجية البحث بدلاً من الأحادية المعتمدة على العقل دون النقل.
٦. إبراز دور المفكرين المسلمين في الحضارة الإنسانية.
٧. زيادة النشاط الترجمي من اللغة العربية وإليها، والتركيز على النقاط المضيئة فيها للتقريب بين الثقافات.
٨. نشر أعمال المؤتمر في كتاب علمي يكون زاداً معرفياً للطلبة والمتأدبين.

المؤتمر العالمي لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها

١٤-١٥ ذو القعدة ١٤٣٠هـ/ الموافق ٢-٣ تشرين الثاني ٢٠٠٩م

وليد العناتي*

استضاف معهد اللغة العربية بجامعة الملك سعود وقائع المؤتمر العالمي لتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها يومي الاثنين والثلاثاء ١٤-١٥ من ذي القعدة ١٤٣٠هـ الموافق ٢-٣ تشرين الثاني ٢٠٠٩، وذلك برعاية كريمة من أ.د خالد العنقري وزير التعليم العالي، وحضور شرفي لسماحة المفتي العام عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ، ومعالي مدير الجامعة. وقد أسهم في فعاليات المؤتمر عدد من الباحثين والمتخصصين من مختلف أنحاء العالم، توزعت أوراقهم على ثماني جلسات، إضافة إلى الجلسة الافتتاحية.

بدأت الجلسة الافتتاحية بتقديم برنامج توثيقي لجامعة الملك سعود ومعهد اللغة العربية على التخصيص، مبيناً وجوه تطور الجامعة والمعهد، وسَبْقِه في ميدان تعليم العربية لغير الناطقين بها، ومدى ما أنجزه في هذا المجال.

وقدم د. ناصر بن غالي عميد المعهد كلمة ترحيبية باسم المعهد، وركّز على أهمية عقد هذا المؤتمر ودوره في تطوير تعليم العربية لغير الناطقين بها. ثم استعرض معالي رئيس الجامعة أ. د عبد الله بن عبد الرحمن العثمان مسيرة جامعة الملك سعود في خدمة اللغة العربية ممثلة في جهود معهد اللغة العربية منذ تأسيسه قبل ثلاثين عاماً. وألقى د. ليزلي مكلوغلين/بريطانيا كلمة المشاركين في المؤتمر، شكر فيها جامعة الملك سعود على حسن الضيافة والاستقبال، واختتمت الجلسة الافتتاحية بكلمة سماحة المفتي الذي بيّن فيها منزلة اللغة العربية في الإسلام.

وبدأت فعاليات المؤتمر بالجلسة الأولى التي ترأسها أ.د محمود إسماعيل صيني، مؤسس معهد اللغة العربية في جامعة الملك سعود. وقدمت فيها ثلاث أوراق؛ إذ قدّم

* أستاذ اللسانيات المشارك بجامعة البترا الأردنية الخاصة. anati_waleed@hotmail.com

د.ياسر سليمان/ جامعة كمبردج، ورقة بعنوان: "اللغة والهوية الوطنية في تعليم العربية كلغة أجنبية: دراسة في الهوية والصراع" وأسفر فيها عن نماذج من جدل علاقة اللغة بالصراعات السياسية، وكيف تسهم عوامل الصراع السياسي في إبراز صورة اللغة القوية أو اللغة المستضعفة، وكيف يمكن الاستدلال من الشواهد اللغوية التاريخية على مثل هذا الصراع.

وقدّم د.ليزلي مكلوغلين/ بريطانيا، ورقة عنوانها: "تعليم العربية لغةً أجنبية....نحو أي اتجاه؟" واستعرض في هذه الورقة خبرته الطويلة المتقدمة في تعليم العربية وتعليمها، والتطورات التي طرأت عليها في الولايات المتحدة الأمريكية ثم بريطانيا.

واختتمت الجلسة أوراقها بورقة قدّمها د.محمد ثناء الندوي/ جامعة علي كرة الإسلامية- الهند، وهي بعنوان: "نحو منظومة للمقايسة الصوتية الكمية ومدى عمقها في تحليل الخطاب اللغوي وأهميتها في تعليم اللغات...تنظير وتجريب"، واستعرض فيها كيفية استثمار التحليل الصوتي التجريبي المخبري لأصوات اللغة السنسكريتية وغيرها من اللغات المستعملة في الهند، وصولاً إلى محاولة تقريب هذه الأصوات إلى أصوات اللغة العربية.

أما الجلسة الثانية فقد ترأسها أ. د عوض القوزي، أستاذ النحو العربي بجامعة الملك سعود، وأسهم في هذه الجلسة: أ. د عز الدين البوشيخي/ جامعة مولاي إسماعيل- المغرب، ود. محمد العياشي صاري/جامعة الملك سعود، ود. محمد الخطيب جامعة الإمارات.

وجاءت ورقة د. البوشيخي بعنوان: "المقاربة التواصلية في تعليم العربية للناطقين بغيرها"، واستعرض فيها افتراق اكتساب اللغة الأم عن تعلم اللغة الأجنبية، متناولاً ذلك من زاويتين: اشتغال المحل، واصطناع المحيط التواصلي.

أما ورقة د. محمد صاري "الأسس العلمية واللغوية لبناء مناهج النحو لغير الناطقين بالعربية"، فقد حاول فيها أن يجيب عن أسئلة كثيرة أهمها: لماذا نعلم النحو؟

وكيف نجعل تعلم هذه المادة إجرائيًا وذا دلالة؟ وما هي الأسس اللغوية والنفسية والتربوية لبناء مناهج النحو؟

واستعرض د. الخطيب في ورقته"الكفاية التخاطبية لمتعلمي العربية من الناطقين بغيرها...نحو منهج أمثل لتعليم العربية"، فكرةَ الصعوبات التي تواجه تعليم العربية للناطقين بغيرها، داعياً إلى ضرورة إعادة النظر في مكونات الكفاية اللغوية والكفاية التخاطبية (التواصلية).

أما الجلسة الثالثة فقد ترأسها الجلسة أ.د صالح الشويرخ، وشارك فيها: د. محمود البطل/جامعة تكساس- أمريكا، ود. وليد العناتي/جامعة البترا- الأردن، ود.عاصم بني عامر/جامعة الإسراء- الأردن. وقدم د. البطل ورقة عنوانها: "تدريس مهارة الاستماع: بين النظرية والتطبيق"، وناقش فيها دور مهارة الاستماع في اكتساب اللغة، وأسفر عن الخطوات الإجرائية اللازمة لتطوير هذه المهارة، وحثّ على استخدام التكنولوجيا في تطوير مواد الاستماع.

وقدَّم د.وليد العناتي في بحثه: "مفردات العربية.... دراسة لسانية تطبيقية في تعليمها للناطقين بغيرها"، دراسةً لاستثمار الرؤى اللسانية في تعليم مفردات العربية للناطقين بغيرها. وقد جعله في مبحثين؛ "اللسانيات وتعليم المفردات"، و"تعليم المفردات... أساليب التدريس واستراتيجات التعلم".

أما د.عاصم بني عامر فقد عالج في ورقته: "أخطاء متعلمي العربية من غير الناطقين بها" الأخطاء اللغوية التي يقع فيها غير الناطقين بالعربية ولاسيما الطلبة الكوريون، منتهيًا إلى ضرورة التنبه إلى معالجة هذه الأخطاء معالجة علمية.

أما الجلسة الرابعة فقد ترأسها د.عيسى الشريوفي من معهد اللغة العربية بجامعة الملك سعود، وشارك فيها: أ.د غسان لي تشوان/ جامعة جين جي الوطنية- تايوان، ود. هداية هداية/معهد تعليم اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ود. ممدوح نور الدين/ أستاذ سابق بجامعة جونز هوبكنز بواشنطن.

أما ورقة د.غسان وعنوانها: "طرائق وأساليب تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها (تجارب التعلم والتعليم)"، فقد استعرض فيها الصعوبات التي يواجهها الطلبة التايوانيون عند تعلم العربية، مقدماً نماذج مسجلة بالصوت والصورة لتلك الصعوبات.

أما ورقة د. هداية وعنوانها: "تحليل الحاجات اللغوية في مواقف الاتصال اللغوي لدى دارسي اللغة العربية الناطقين بغيرها"، فقد عالجت مشكلة تقصير الطلبة متعلمي العربية من غير الناطقين بها في تحقيق التواصل اللغوي الناجح في المواقف الواقعية التي يحتاجونها.

ثم كانت ورقة د. ممدوح نور الدين بعنوان: "دراسة وصفية تقويمية لبعض برامج الحاسوب في تعليم العربية"، استعراضاً لأربعة برامج حاسوبية في تعليم العربية للناطقين بغيرها من البرامج الشائعة في الولايات المتحدة الأمريكية، وتوقف فيها عند معايير تقويم البرامج التعليمية الحاسوبية.

وترأس الجلسة الخامسة عبد الله العتيبي عميد معهد اللغة العربية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وقدّم فيها أ.د محمود كامل الناقة/ جامعة عين شمس- مصر محاضرة رئيسية عنوانها: "المدخل في التدريس: رؤية تنظيرية في المدخل العلمي لتعليم اللغة العربية"، ورأى فيها أنّ أهم مشكلات تعليم العربية لأبنائها وللناطقين بغيرها غياب المدخل العلمي السليم في عملية التعليم، وقد حثّ على جعل "المدخل السمعي الشفهي" هو المدخل الأمثل للممارسات التعليمية السليمة.

وقدّم الدكتور ذياب قديد/ جامعة منتوري- الجزائر ورقة موضوعها: "تجارب تعليم العربية في مراكز التعليم المكثف"، وفيها تناول كيفية تقديم مواد اللغة العربية في برامج التعليم المكثف في الجزائر للطلبة العرب الذين تلقوا تعليمهم في الخارج، أو الطلبة الأجانب الذين يدرسون في الجامعات الجزائرية ويحتاجون اللغة العربية للأغراض الأكاديمية.

أما الجلسة السادسة فقد ترأسها أ.د عبد العزيز العصيلي عميد معهد اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وقدم فيها أ.د فواز عبد الحق/ جامعة آل

البيت- الأردن ورقة عنوانها: "دور التخطيط اللغوي في رسم سياسة تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها"، وبيّن منـــزلة التخطيط اللغوي في رسم سياسات برامج تعليم العربية للناطقين بغيرها، ودور التخطيط اللغوي في خدمة اللغة العربية، و نمـــوذج التخطـــيط اللغوي المقترح لخدمة العربية، انتهاءً بنموذج التخطيط اللغوي لتعليم العربية للأجانب.

أما د.صالح السحيباني/معهد اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، فقدم ورقة عنوانها: "اتجاهات تحليل الخطاب السياسي في اللسانيات الغربية" استعرض فيها أهم منجزات تحليل الخطاب السياسي عند الغربيين وتوقف عند محدودية المنجـــز اللساني العربي في تحليل الخطاب.

أما د. بو نجمة محمد الجيلاني/ جامعة الأخوين- المغرب، فكانت ورقته بعنـــوان: "تقييم الكفاءة اللغوية الشفوية للناطقين باللغات الأخرى من خلال منهج ACTFL"، وفيها قدم نموذجاً تطبيقيًا لكيفية تقييم مهارة التحدث والحوار لدى الأمريكيين متعلمي العربية حسب معايير " المركز الأمريكي لتعليم اللغات الأجنبية".

أما الجلسة السابعة فقد أدارها د. محمود البطل، وتحـــدث فيهـــا د. سباســـتيان ميزل/جامعة ميتشيغن الأمريكية، الذي قدّم ورقة بعنوان: "العلاقة بين تعلـــم الثقافـــة وتعلم اللغة في الصف: أمثلة ميدانية من ميتشيغن"، وفيها استعرض أهمية تعليم الثقافـــة في برامج تعليم العربية للناطقين بغيرها، وقدّم نماذج وأمثلة على تعليم الثقافة في برامج جامعة متشيغن الأمريكية.

وقدّم د. هوغلاند/ أستاذ اللغة العربية في جامعة نجمجان- هولندا ورقة بعنـــوان: "النقص في المعاجم المحدَّثة للغة العربية المعاصرة"، ركّز فيها على أهمية المعاجم ثنائيـــة اللغة لمتعلمي العربية من الناطقين بغيرها، واستعرض فيها تجربته ومشـــروع جامعـــة "نجمجان" في وضع معجم عربي هولندي حديث للعربية الفصحى المعاصرة.

وقدّم د. الهادي شريفي من جامعة وهران/ الجزئر، ورقة بعنوان: "تعلـــيم اللغـــة العربية باستخدام الحاسوب"، وفيها استعرض كيفية إعداد برمجيات تعليميـــة متنوعـــة لخدمة تعليم العربية لأبنائها وللناطقين بغيرها.

واختتم المؤتمر بتلاوة التوصيات وكان أبرزها:

١. الدعوة إلى زيادة دعم معهد اللغة العربية ماديًا ومعنويًا لتمكينه من الاستمرار في القيام بالدور الريادي في نشر اللغة العربيّة و الثقافة الإسلاميّة عبر العالم.

٢. إنشاء مركز عربي لتطوير تعليم اللغة العربية يتولى وضع البرامج والمناهج وتنسيق الجهود في هذا المجال على المستويين العربي والعالمي.

٣. تنسيق الجهود بين المعاهد والمراكز القائمة المعنية بتعليم اللغة العربيّة لغير الناطقين بها على الصعيدين العربي والإسلامي.

٤. استثمار نتائج البحث اللساني النظري والتطبيقي في تصميم مواد اللغة وإعداد مقرراتها.

٥. العناية بتعليم اللغة العربية لأغراض خاصة، واعتماد المقاربة التواصلية في تعليمها.

٦. الاستفادة من التقنيات الحديثة المستخدمة في تعليم اللغات الحية كالبرمجيات التعليميّة بأنواعها، وإنشاء المواقع المتخصصة في تعليم اللغة العربية على الإنترنت ونشر الكتاب الإلكتروني.

٧. عقد المؤتمر دوريًا لمواكبة واقع تعليم اللغة العربيّة في العالم، والعمل على تطويره مع التركيز على تناول محور واحد في كل مؤتمر وتشجيع البحوث الميدانيّة.

عروض مختصرة

أسماء حسين ملكاوي

١. **القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون**، الحسن العباقي، دمشق: صفحات للدراسات والنشر، ٢٠٠٩م، ٣٢٠ صفحة.

الكتاب في أصلة رسالة دكتوراه لمؤلفه المغربي حسن العباقي، يتكون من مقدمة وخمسة فصول جاءت على النحو الآتي: الفصل الأول بعنوان: "نقد العقل الإسلامي: قراءة في ماهية المشروع" وفيه مبحثان: "نقد العقل الإسلامي: قراءة مصطلحية"، و"موقع القرآن الكريم من نقد العقل الإسلامي". وجاء الفصل الثاني بعنوان: "كتابات أركون في ميزان العلمية" وفيه مبحثان: "محنة العلمية وغزارة التكرار في كتابات أركون" و"الحضور الإيديولوجي في كتابات أركون". أما الفصل الثالث فكان بعنوان: "أشكلة "التدوين" في فكر أركون" وفيه مبحثان: "من التنزيل إلى التدوين، وَهْم القطيعة وحقيقة التماهي"، و"من التّدوين إلى الجمع، تاريخ لا تاريخية". وكان عنوان الفصل الرابع: "دعوى تاريخية النص القرآني باعتماد علوم القرآن" وفيه مبحثان: "الناسخ والمنسوخ ودعوى تاريخية النص القرآني"، و"شبهة التاريخية خلال علمي القراءات وأسباب النزول". جاء الفصل الخامس بعنوان: "نقد العقل الإسلامي دراسة نقدية لنماذج تطبيقية" وفيه مبحثان: "القراءة الألسنية لسورة الفاتحة: لمن يقرأ أركون؟" و"الإسلام، والسياسة، والتسامح-دراسة نقدية لتصورات أركونية".

٢. **أزمة الحضارة العربية المترددة**، أبو يعرب المرزوقي، الدوحة: الدار العربية للعلوم ناشرون، مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠٠٩م، ٧١ صفحة.

المؤلف مفكر تونسي، يتناول في كتابه، القضايا المعاصرة في الوطن العربي والإسلامي، من منظارين متكاملين: الفلسفة والدين، ويسعى إلى الإحاطة بجوانب

الأزمة التي تعاني منها الحضارة العربية المعاصرة، بالاعتماد على ما قدمّه أربعة مفكرين كبار، عالجوا مسألة الحيوية الحضارية العربية الإسلامية، من منظور فلسفة التاريخ وفلسفة الدين الإسلاميتين، وهم الغزالي، وابن رشد، وابن تيمية، وابن خلدون. ينقسم الكتاب إلى بابين. يتناول الباب الأول، تحليل الموروث الثقافي والتقدم الاجتماعي، من زاوية التحليل التصوري لكل من المفهومين ولطبيعة العلاقة بينهما. ثم يعود إلى تناولها من زاوية التحليل التاريخي، وفيها تشخيص لأزمة الثقافة الإسلامية، بحسب كل من الغزالي وابن تيميه وابن خلدون، وصولا إلى ما آلت إليه في العصر الحديث من بداية النهضة، وجهود التجديد الحالية. وفي الباب الثاني، يطرح المرزوقي تساؤلين: «كيف عُطل الإصلاح المستمر إلى حدود ضمور القدرة الإسلامية على الإبداع؟ و"لماذا لا يمكن للإسلام أن يطابق خصائصه الثورية إلا إذا كان إصلاحا دائما؟" ويرى المرزوقي أن "الإسلام حاول أن يجدّد الفكرين الديني والفلسفي وأن يحدد مؤسسات بديلة تساعد على تحريرهما من فساد السلطات الروحية والسياسية بفضل مفهومين نقديين هما التحريف الذي أفسد الفكر والعمل الدينيين، والجاهلية التي أفسدت الفكر والعمل الطبيعيين".

٣. **العولمة وأزمة الليبرالية الجديدة – الكتاب الثاني**، محمد عابد الجابري، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩م، ٣٩٢ صفحة.

يقدم هذا الكتاب تفاصيل دقيقة حول موضوع التحولات الجذرية الحاصلة في عالمنا اليوم، وآثارها السلبية والإيجابية على الوضع العربي بخاصة، وذلك من خلال مجموعة من المقالات والدراسات التي سبق نشرها في مجلة فكر ونقد. وقد أشرف المؤلف على إعادة تجميعها لتكون ضمن الكتاب الثاني من سلسلة فكر ونقد. ويرى المؤلف أن الأمور انقلبت رأساً على عقب؛ إذ حلَّ شعار "الخوصصة" محل شعار "التأميم"، وحلَّ شعار "العولمة" محل شعار "الأممية البروليتارية"، وارتفعت الأصوات التي تنادي بـ"الليبرالية" بوصفها هي الحل. ويهدف هذا الكتاب إلى رسم إطار عام لتلك التحولات والتطورات، التي باتت تؤثر في الشأن الإنساني.

٤. **أزمة القيم من مأزق الأخلاقيات إلى جماليات الوجود**، جمال مفرج، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٠٩م، ٩٥ صفحة.

الكتاب مجموعة من المقالات، تتناول أزمات الفكر المعاصر العامة، وأزماته الثقافية والفلسفية، وتطرح قضاياه الأساسية الساخنة. في الفصل أول ثلاثة أقسام؛ نقد الحداثة وأفكارها، ودراسة العلاقة بين العلمانية والدين في أوروبا، وأزمة القيم ومأزق الأخلاقيات، يتناول المؤلف في هذا الفصل مأزق العلمانية والأخلاقيات الغربية، والمؤشرات "التي تنذر بوجود أزمة عميقة في القيم الإنسانية الحالية"، ويطرح العلاقة الجدلية بين الإحساس بفقدان القيم، وفقدان قيمة الذات المسؤولة عنها. أما الفصل الثاني فيخصصه الكاتب لـ"جماليات الوجود"، في ثلاثة أقسام هي: نظرية "الاستطيقا" أو الجمالية في الفن، فيشرح معناها ومراحلها التاريخية، والاستطيقا الرقمية، بما يعني تأثر الابتكارات الفنية بالابتكارات التقنية الحديثة؛ والفلسفة والألوان؛ إذ يبين فيه تأثير اللون، والمهمة التي بات يؤديها، بالدرجة ذاتها مع الأشكال والإيقاعات، ولموقعه الذي أصبح "مكاناً مميزاً ومفضلاً" لعلم الجمال.

٥. **التعليم وأزمة الهوية الثقافية**، محمد عبد الرؤوف عطية، القاهرة: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م، ٣٣٤ صفحة.

تأتى الدراسة استجابة لما ينادى به معظم المفكرين والتربويين، من ضرورة تضافر جهود الوسائط التربوية لإبراز هوية المجتمع الثقافية والحفاظ عليها. ومن بين ما يتأثر به أفراد المجتمع فكراً ووجداناً وسلوكاً، ومن ثم يؤثر على انتمائهم وولائهم لهذا المجتمع، ما يبث فى ثنايا المناهج الدراسية من مفاهيم وأفكار وسلوكيات تتفق أو تختلف مع ثقافة هذا المجتمع. وقد جاء الكتاب في خمسة فصول، تناول الفصل الأول الإطار العام للدراسة من حيث مشكلة الدراسة وأهدافها وأهميتها والمفاهيم المرتبطة بموضوعها، واستعرض الفصل الثانى مقومات الهوية الثقافية، والعوامل المؤثرة فيها، وألقى الفصل الثالث الضوء على دور المؤسسات التربوية بصفة عامة، والنظام التعليمي ومكوناته

بصفة خاصة، فى تأصيل الهوية الثقافية من حيث الواقع والمأمول. وأُفرد الفصل الرابع لتوضيح العلاقة بين اللغة الإنجليزية والهوية الثقافية، والفرق بين تعلّمها والتعلّم بها، ودور كل منهما فى تدعيم الهوية الثقافية. وقدّم الفصل الخامس تفسيراً لنتائج تحليل مضمون كتب اللغة الإنجليزية بالتعليم قبل الجامعي ونتائج هذا التحليل، ثم عرض لبعض الاستخلاصات العامة للدراسة، وأهم المقترحات التى يمكن من خلالها تدعيم أنماط الهوية الثقافية: وخاصة الإسلامية.

6. *Media, Religion and Conflict*, By Lee Marsden, and Heather Savigny, London: Ashgate Publishing; Har/Ele edition (October 30, 2009), 184 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإعلام، والدين، والصراع**". تجاهَلَ نظامُ العلاقات الدولية طويلاً دورَ الدين في تشكيل الأحداث الدولية، وقد تغيّر ذلك كلياً بعد نموّ التشدُّد الإسلامي، وزيادة نفوذ اليمين المسيحي في السياسة الخارجية الأمريكية، وحرب جورج بوش على الإرهاب. ويرى المؤلفان أننا بحاجة الآن وأكثر من أي وقت مضى، إلى تحليل هذا التغير، وإعادة النظر في دور الدين، والطريقة التي يعرض فيها، في التأثير على السياسات الدولية. ويجمعان في كتابهما هذا، بين بعض الشخصيات البارزة في ميادين "السياسة والإعلام"، و"العلاقات الدولية والأمن"، و"العلاقات الدولية والدين"، ومنهم الصحافي المستقل وكاتب الأعمدة الصحفية، "نيك كوهين"، والبروفسور البارز في السياسة الدولية والدين، "جيفري هاينز"، والبروفسور "جستن لويس"، الذي يملك عدداً من اللجان في محطة بي بي سي. ويعرض الكتاب سلسلة من دراسات الحالة التي تعكس كيف قام الإعلام بتغطية الصراع الديني داخل الدول وفيما بينها، في محاولة لتحدي القارئ واختبار مدى تأثير التقارير الإعلامية على طريقة تصوُّره وردود أفعاله تجاه الدين والأمن.

7. *Muslims and Media Images: News versus Views*, By Ather Farouqui, Oxford University Press, New York: USA (October 11, 2009), 368

عنوان الكتاب بالعربية: "**المسلمون والصور الإعلامية: الأخبار مقابل الرؤى**". يطرح الكتاب تساؤلات عدة مضمونها: كيف صورت وسائل الإعلام المسلمين بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر؟ وإلى أي مدى يُعدّ هدف إقامة الدولة الإسلامية جزءاً من الوعي الشعبي الإسلامي؟ وماذا فعل الهنود المسلمون لتغيير صورتهم المشوهه في الإعلام؟ والمزيد من الأسئلة والتحقيقات عن عالم المسلمين، مثل التمثيل الإعلامي، وسياسات الهوية، وعلاقتهما بالمجتمع المدني. وحاول المؤلف طرح هذه القضايا، من خلال مشاركة مجموعة متنوعة من وجهات النظر، التي يمثلها مجموعة من الإعلاميين، والعلماء، والناشطين. وقام المشاركون في الكتاب بتحليل مضمون مجموعة من وسائل الإعلام المتحدثة بالهندية والأردو، والأفلام باللغات الإقليمية الأخرى. وناقشوا التحديات والصور النمطية التي يواجهها المجتمع، لا سيّما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، والتناقضات التي تعيشها المجتمعات المسلمة، والتوترات بين المسلمين وغيرهم من الثقافات والمجتمعات الأخرى، وركزوا على أسباب تزايد القتال والعنف.

8. *Arab News and Conflict: A Multidisciplinary Discourse Study (Discourse Approaches to Politics, Society and Culture),*By Samia Bazzi, John Benjamins Pub Co (October 15, 2009), 240 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**أخبار العرب والصراع: دراسة الخطابات متعددة الأوجه (مداخل خطابات السياسة والمجتمع والثقافة)**. الصراع العربي الاسرائيلي ليس صراعاً على الأرض فحسب، ولكنه صراع على التمثيل اللغوي أيضاً، ويعتقد الصحفيون والسياسيون العرب، أن خطاباتهم السياسية حول الصراع في الشرق الأوسط هي خطابات موضوعية، ودقيقة، وذات مصداقية. ويختبر هذا الكتاب، بشكل نقدي، دور اللغة والأيديولوجيا في عرض الأحداث في وسائل الإعلام.

وبالاعتماد على المداخل الاجتماعية واللغوية والسياسية، إلى جانب دراسات الحالة الواقعية، يقدم الكاتب نموذجاً تحليلياً فريداً للخطاب، ويحلل اللغة السياسية الحساسة في وسائل الإعلام. كما يركز الكتاب على لغة خطاب الأمة العربية في أوقات الصراع مع إسرائيل، وأمريكا، في السنوات ما بين ٢٠٠١- ٢٠٠٩، ضارباً أمثلة غنية من أشهر وسائل الإعلام العربية. ويستكشف الحقائق الأيديولوجية واللغوية حول الصراع العربي الإسرائيلي.

9. *Terror Post 9/11 and the Media (Global Crises and the Media),* By David L. Altheide, Peter Lang Publishing; First printing edition (July 15, 2009), 232 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإرهاب بعد ١١/٩ والإعلام (الأزمات الكونية والإعلام)**". تؤدي وسائل الإعلام، عبر العالم، مهمة أساسية في تشكيل خبراتنا شكلاً ومضموناً. ومن هنا، يبحث الكتاب في دور وسائل الإعلام في تشكيل وعينا بكلٍ من الإرهاب، والدعاية السياسية، والرقابة الاجتماعية، بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، التي نشرت فكرة الإرهاب في كل اتجاه، وروَّجت لسياسة الخوف منه، وأذكت نار السياسة القاتلة، من خلال استغلال السياسيين لمشاعر الخوف من الإرهاب؛ الأمر الذي قاد إلى تغيير نوعية الخطاب، والمعاني الاجتماعية، وإحساسنا بالوجود في العالم. وهكذا، يرى الكاتب أن الارهاب والخوف منه قد اخترقا بنية الإعلام، ورؤيتنا للعالم. ويؤكد المؤلف على التدخلات المؤسسية المختلفة، التي أطّرت القصص الإخبارية في وسائل الإعلام، وجعلت منها روايات رعب حقيقية. ويرى المؤلف أن مرحلة ما بعد الحادي عشر من سبتمبر، شهدت ظهور أشكال جديد من وسائل الإعلام المختلفة التي بدأت بمحاربة روايات الرعب هذه، وسوف تشكل مستقبل الخبرة التواصلية في المستقبل.

10. *Al-Ghazali, Averroes and the Interpretation of the Qur'an: Common Sense and Philosophy in Islam (Culture and Civilization in the Middle East)*, By Avital Wohlman, Routledge; 1 edition (December 25, 2009), 130 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الغزالي وابن رشد وتفسير القرآن: الحس العام والفلسفة في الإسلام (الثقافة والحضارة في الشرق الأوسط)**". يبحث الكتاب في التفسيرات المتناقضة التي قدمها كل من ابن رشد والغزالي للإسلام، وللقرآن الكريم، بهدف المساعدة في حل الإشكاليات الراهنة التي تؤثر على مجمل العقائد الإبراهيمية، التي جرت العادة على تصويرها كأنها معركة بين الفلسفة والدين، ويرى الكاتب أنّ ابن رشد أكثر تديناً، والغزالي أكثر فلسفة مما يتم تصويره عادة. ويتتبع الكتاب التفاعل الذي تم بين هذين المفكريْن المسلميْن، موضحاً كيف أنَّ كليهما كان مقتنعاً بوجود كتاب أرسله الله تعالى للبشر العاقلين، قدم فيه وصايا لخير المجتمع الإسلامي، لكنهم يختلفون على الطريقة الصحيحة لتفسير الكتاب المقدس؛ الأمر الذي جعل مناقشاتهم لا تعالج التباين بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والوحي، وهي إحدى سمات القرون الوسطى، ولكنها تستكشف الاختلافات في عمق النقاش الفلسفي في أيامنا هذه. ولأنَّ هذا النوع من التحقيق يميز كل الديانات الإبراهيمية، فإنَّ الكتاب يُعدّ، وفقاً لمؤلفه، مساهمة في تعزيز حوار الأديان، والتسامح الديني.

11. *Al- Ghazali's Philosophical Theology,* By Frank Griffel, New York: Oxford University Press, USA (May 28, 2009), 424 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الفلسفة الدينية عند الغزالي**". كان المفكر المسلم الغزالي، أحد أكثر الفلاسفة تأثيراً ونفوذاً في التقاليد الفلسفية الإسلامية والغربية. وتراوحت إسهاماته في الاستجابة لتحديات الفلسفة الأرسطية، إلى خلق نوع جديد من التصوف الإسلامي، وإدماج كل منهما (الفلسفة والتصوف) في التيار السُّني.

ويقدّم هذا الكتاب، دراسة شاملة لحياة الغزالي، وفهمه لعلم الكونيات (كيف خلق الله الأشياء والأحداث في العالم، وكيف تتصل أفعال الإنسان بقوة الله، وكيف نشأ الكون). ويظهر الكتاب أنّ الغزالي كان يهدف إلى خلق علم كلام جديد، بعيداً عما كان يقلق علماء الدين المسلمين والفلاسفة العرب. وقدّم المؤلف مراجعة جادة للتصورات التقليدية حول الغزالي، موضحاً أن أهم إنجازات الغزالي هي إنشاء علم ديني عقلاني جديد؛ حينما قام بتحويل الأفكار الأرسطية عند المفكرين، مثل ابن سينا لتنسجم مع التيارات الفكرية، التي كانت راسخة في الخطاب الديني عند المسلمين. ويقدّم الكتاب الذي اعتمد على مصادر موثوقة؛ بما فيها تقارير واردة عن تلامذة الغزالي ومعاصرية، ورسائله الخاصة، كثيراً من المفاجآت، خاصة المتعلقة بدوافع تركه بغداد.

12. *The Qur'an in Its Time (So as Middle East Issues),* By Werner Daum, Al Saqi (September 24, 2009), 224 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**القرآن في وقته**". مؤلف الكتاب هو "ويرنر دوام"، عالم الأنثروبولوجيا، الذي شغل منصب السفير الألماني في كل من ألبانيا، والكويت، والسودان، واليمن، ومؤلف العديد من الكتب مثل: قصص شعبية من اليمن، وملكة سبأ، وغيرها. قام في كتابه هذا بجمع عدد من الأبحاث الأكاديمية المتميزة، التي تناولت القرآن الكريم، والتي درست تشكيل القرآن الكريم في بيئته الدينية، والتاريخية، والجغرافية، والتي أشارت في مجملها إلى أن الدين الإسلامي قد شق طريقه نحو "الحداثة" بمفهومها الغربي، وأن الحداثة الفكرية الغربية، متناغمة ومتوافقة مع الإسلام. وتشمل قائمة المشاركين في الكتاب؛ أكاديميين، وصحافيين، مثل المنصف بن عبد الجليل، وأنجيليكا نيويرث، وفرانسوا زبّال.

13. *The East-West dichotomy,* By Thorsten Pattberg, New York: LoD Press, (August 18, 2009), 276 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الانقسام بين الشرق والغرب**". الانقسام بين الشرق والغرب؛ هو مفهوم فلسفي قديم المنشأ، يزعم أن نصفي الكرة الأرضية الثقافيين، أي الشرق والغرب، يتطوران باتجاهين متناقضين تماماً؛ فأحدهما يتطور من الخصوصية إلى العالمية، والآخر من العالمية إلى الخصوصية. وأن الشرق يتميز بطابع استقرائي أكثر، في حين يتميز الغرب بأنه استنتاجي أكثر، ويشكلان معاً نوعاً من التوازن. يحتوي الكتاب على مجموعة من العناوين التي تتناول قضايا فكرية حافزة للتفكير، مثل: الانقسام مع مركزية آسيا، الجغرافيا والهجرة، التأثير الثقافي للانقسام، نظرية القوة وإلى أين تنتمي، سيكولوجية المشاركة، التطور الثقافي، المشكلة مع الطبيعة، الحقائق والقيم، جدل الانقسام، مستقبل الانقسام. ويتضمن الكتاب أكثر من ٣٤٥ مرجعاً ومئات من الأقوال المقتبسة من شخصيات تاريخية.

14. *Understanding Muslim Identity: Rethinking Fundamentalism,* By Gabriele Marranci, Palgrave Macmillan; 1 edition (February 17, 2009), 242 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**فهم الهوية الإسلامية: إعادة النظر بالأصولية**" المؤلف أستاذ مشارك في الأنثروبولوجيا والإسلامي في جامعة غرب سيدني- استراليا. منذ الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م، والعلماء يحاولون فهم ما سمي الأصولية الإسلامية. وقد سلّطت أحداث الحادي عشر من سبتمبر الأضواء من جديد على ضرورة فهم هذه الظاهرة. ويقدم الكتاب تحليلاً للنقاش الدائر حول الأصولية الإسلامية، وقراءة جديدة للعلاقة بين الهوية والأصولية. ويتواجه الكتاب مع الفكرة واسعة الانتشار، التي ترى بأن الأصولية الإسلامية هي محض ردة فعل ورفض للعلمانية، وللتنوير الغربي الأوروبي، وتمسك بالنصوص الدينية (التي عفا عليها الزمن)، كما يرى المؤلف. ويقدم الكتاب

مسحاً للنظريات المتوفرة حول الأصولية الإسلامية والتطرف، ويرفض نظريات الاختزال الثقافي، ويرى بأن الهوية والمشاعر، يؤديان مهمة أساسية في تشكيل ما يسميه المؤلف بـ"الإسلام العاطفي". يتكون الكتاب من مقدمة وخمسة فصول، تحمل العناوين التالية: مناقشة الأصولية، قراءة الأصولية الإسلامية، روح العدل، التوحيد والكاريزما، كيف تكون إنسانياً: الحضاري والمتحضر.

15. *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis (The Future of Christianity)*, By Philip Jenkins, Oxford University Press, USA; Reprint edition (April 6, 2009), 352 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**قارة الله: المسيحية، والإسلام، وأزمة أوروبا الدينية (مستقبل المسيحية)**". يبحث الكتاب في مستقبل المسيحية، ويرى مؤلفه "فيليب جنكيز" أن العالم المسيحي القادم، والوجوه المسيحية الجديدة تتحرك باتجاه الجنوب، فوجه المسيحية الآن أقل أوروبية وأكثر إفريقية وأمريكية جنوبية وآسيوية. ويرجع "جنكيز" إلى العالم المسيحي القديم، ويجد قصة أكثر تعقيداً من القول بتلاشي المسيحية، وانتصار الإسلام المسلح، ويعارض المؤلف الأسباب التي يسوقها المثقفون المحافظون والليبراليون لإعلان وفاة المسيحية، وازدهار الإسلام في أوروبا، ويرى -في الوقت ذاته- أنّ بعض جوانب روايتهم صحيح. ويجد المؤلف أن أوروبا تحتوي العديد من الكاثدرائيات العظيمة، وكنائس القرى الساحرة القديمة، ولكنّ هناك أيضاً ازدهاراً للمؤسسات الدينية الكاثوليكية، التي عزز وجودها هجرة العناصر الأفريقية المسيحية إلى أوروبا؛ إذ عمل كهنة زائير، وساحل العاج على بعث حياة جديدة في كنائس القرى الفرنسية القديمة. ويرى المؤلف أنه رغم وقوع حوادث الارهاب في العالم، فإن الإسلام ونموه الكبير في أوروبا هو، في الواقع، نتيجة النجاح في التسامح والاندماج في المجتمع الأوروبي.

16. Was Jesus a Muslim?: Questioning Categories in the Study of Religion, By Robert F. Shedinger, Fortress Press (May 1, 2009), 192 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**هل كان عيسى مسلماً**". المؤلف روبرت سيدنجر أستاذ الديانات في كلية لوثر الجامعية في ولاية أيوا الأمريكية. يطرح المؤلف سؤالاً محيراً: هل يفهم المسلمون عيسى (عليه السلام) بصورة ملائمة تاريخياً أكثر مما يفعل المسيحيون أنفسهم؟ الأمر الذي يقود إلى سلسلة من التساؤلات الاستفزازية في مجال الدراسات الدينية ومقارنة الأديان، من استجوابه للاختلاف بين السياسة والدين، وأسباب عزل الدين عن نطاق واسع من المسائل الاجتماعية والثقافية، ويقدم شيدنجر اقتراحاته من أجل فهم أدق وأكثر احتراما للإيمان، من أجل تحسين إمكانيات التفاهم المتبادل بين المسيحيين والمسلمين، وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى. يتضمن الكتاب مقدمة بعنوان: "رحلة ما بعد الحادي عشر من سبتمبر"، وخمسة فصول عناوينها: ما المشكلة بالحوار بين الأديان؟ مقارنة الأديان بوصفها خطاباً للاستئناس، الإسلام بوصفه حركة للعدالة الاجتماعية، هل كان عيسى مسلما؟ نحو تضامن مسيحي– إسلامي ضد الظلم.

17. *A Deadly Misunderstanding: A Congressman's Quest to Bridge the Muslim-Christian Divide,* By Mark D. Siljander, HarperOne; 1 edition, (October 7, 2008), 272 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**فهم قاتل: سعي عضو الكونجرس الأمريكي لجسر الهوة بين المسلمين والمسيحيين**". المؤلف مارك سلجاندر، عضو الكونجرس الأمريكي السابق، ونائب سفير الولايات المتحدة في الأمم المتحدة. يعرض المؤلف تجربته الشخصية، والدينية، والسياسية المثيرة للاهتمام. فقد بدأ "سلجاندر" حياته مسيحياً انجيلياً متحمساً، يحمل للقرآن ضغينة واضحة، إلا أنه يروي في هذا الكتاب، كيف تحطم نموذجه هذا، بعد اكتشافه أن كثيراً مما كان يعتقده حول الدين المسيحي ليس له وجود في الإنجيل. هذا الاكتشاف، كان بداية لرحلة روحية وسياسية طويلة في حياته،

التي كرسها لإيجاد أرضية مشتركة بين العالمين المسيحي والإسلامي، انطلقت من خلال دراسته اللغوية المعمقة للإنجيل، التي اكتشف من خلالها أن الديانتين المسيحية والإسلامية تشتركان في الكثير من الكلمات والمفاهيم الأساسية، وأن النصوص الدينية المسيحية والإسلامية متوافقة بشكل مدهش، إذا ما تمت دراستها في لغاتها الأصلية. ومن خلال عمله في الأمم المتحدة بدأ "سلجاندر" يناقش أفكاره حول الروابط التي تجمع الديانتين؛ إذ قابل قائمة متميزة من القيادات السياسية والدينية، وقد وصل إلى نتائج مذهلة، قد تقود إلى تحول جذري في المشهد الديني المعاصر، وتساعد في رأب الصدع الحاصل بين الإسلام والغرب.

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.

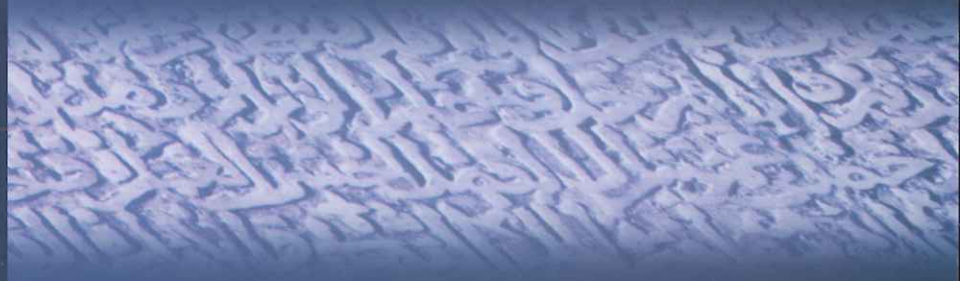
وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

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. 59

Winter 1431 AH / 2010 AC

ISSN 1729-4193