إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

من التعليل إلى المقاصد القرآنيَّة العليا الحاكمة

طه جابر العلواني

بحوث ودراسات

النسخ ليس تحريفاً للقرآن

طه جابر العلواني

الأرض والموقف الفقهي من الوجود الإسلامي للأقليات

إسماعيل الحسني

ظاهرة العولمة ومساراتها بين المقاربة الأيديولوجية والمقاربة الحضارية

عبد العزيز برغوث

تأثير آراء المدرسة الإصلاحية في التفسير في مناهج مفسري عالم الملايو

إسماعيل عبد الله

مقومات الفكر التربوي الإسلامي في ظل المتغيرات

إبراهيم شوقار

حوار حضارات أم صراع؟ نحو رؤية متوازنة للتعايش

عيسى برهومة

خريف 1427هـ/2006م
شتاء 1428هـ/2007م

العدد 46-47

السنة الثانية عشر

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.

السنة الثانية عشرة العدد 46-47 خريف 1427هـ/ 2006م، شتاء 1428هـ/2007م

رئيس التحرير

طه جابر العلواني

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد عبد الجبار سعيد

فتحي حسن ملكـــاوي محي الدين عطية

لؤي منير صافي

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين. بناية كولومبيا سنتر

قسم أ- طابق 4

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

الموقع الإلكتروني: **www.eiiit.org**

الرقم الدولي ISSN 1729-4193

إسلامية المعرفـــة

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 لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل لتطوير 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 ومنهجيـــة 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 للأمـــة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنـــزيل 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.

محتويات العدد

كلمة التحرير

من التعليل إلى المقاصد القرآنيَّة العليا الحاكمة	طه جابر العلواني	5

بحوث ودراسات

النسخ ليس تحريفاً للقرآن	طه جابر العلواني	23
الأرض والموقف الفقهي من الوجود الإسلامي للأقليات	إسماعيل الحسني	65
ظاهرة العولمة ومساراتها بين المقاربة الأيديولوجية والمقاربة الحضارية	عبد العزيز برغوث	79
تأثير آراء المدرسة الإصلاحية في التفسير في مناهج مفسري عالم الملايو، تفسير القرآن الحكيم للشيخ مصطفى عبد الرحمن محمود الماليزي نموذجاً	د. إسماعيل عبد الله	115
مقومات الفكر التربوي الإسلامي في ظل المتغيرات (نظرة تحليلية في عوامل بناء الذات)	إبراهيم شوقار	139
حوار حضارات أم صراع؟ نحو رؤية متوازنة للتعايش	عيسى برهومة	163

قراءات ومراجعات

مراجعة كتاب الآثار الكاملة لمجلة المنار عن جنوب شرق آسيا	الفاتح عبد السلام	189
مراجعة كتاب الدعوة إلى الإسلامي	عماد الدين خليل	205

تقارير ومؤتمرات

تقرير مؤتمر توجيه بحوث التعليم العالي لخدمة قضايا الأمة	خالد عبد المنعم	237
تقرير مؤتمر "الترجمة العلمية وتعريب العلوم"	خالد عبد المنعم	243
تقرير ندوة علمية دولية "ابن حزم الأندلسي: الدراسة والتوثيق"	محمد رفيع المزداد	251

عروض قصيرة

	أسماء حسين ملكاوي	259

قواعد النشر

- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي.
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
- تُعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- 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.

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه،
ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة

كلمة التحرير

من التعليل إلى المقاصد القرآنيَّة العليا الحاكمة

طه جابر العلواني

مقدمة:

عرفت أصولنا الفقهية "مقاصد الشريعة" في إطار السقف المعرفي الذي كان سائدًا في الماضي، وتكلم الأصوليّون فيها بوصفها غايات للحكم الشرعي، أو فوائد تتحقق به وتترتب عليه، أو عِلَلاً توظَّف في مجال القياس، أو حِكمًا تثبِّت القلوب وتزيد في اطمئنانها لصلاحية الشريعة، وأخذت على أيدي إمام الحَرمين والغزالي والعز بن عبد السلام والشاطبي صيغة "الكليَّات القطعيَّة" التي لا تخرج الأحكام عنها بحال، ولكنها ولأسباب عديدة لم تأخذ من حوارات أهل الفقه والأصول ما أخذه الإجماع أو القياس أو الاستحسان من الاهتمام بحيث تؤدي تلك الحوارات إلى بلورتها وإنضاجها، وتحويلها إلى مصدر أساس للحكم الشرعي، ولتقييم الفعل الإنساني، فبقيت المقاصد محدودة التداول في دائرة الفضائل، أو عُدّت نوعًا من الأدلة المعضِّدة لما تنتجه أدلة أصوليَّة أخرى.

لذلك رأينا أن الحاجة ماسة لاكتشاف "المقاصد القرآنية العليا الحاكمة"، وتحديدها بمنتهى الدقة، وتحويلها إلى قاعدة منهجية وأصول كلية قطعية، يمكن أن تؤدي إلى غربلة الفقه الإسلامي، وتمكين القادرين من إمعان النظر في أصوله وفصوله، والَميزِ بين كلياته وجزئياته وتمكين الفقهاء المعاصرين من منهج يمكنهم من معالجة مستجدات العصور، وحل الإشكالات الحادثة والوقائع المتجددة حلاً إسلاميًا ينسجم وخصائص هذه الشريعة، وكونها الشريعة الخاتمة العامة الشاملة، الرافعة للحرج، الواضعة للإصر والأغلال عن البشر، والمحللة للطيبات والمحرمة للخبائث، والقادرة على

الاستجابة لسائر مستجدات الحياة، الصالحة لكل زمان ومكان وإنسان، والتي شرعها العليم الخبير –الذي هو المرجع النهائيُّ المتعالي والمتجاوز للطبيعة والإنسان والحياة.

وسوف يكون حديثنا هنا عن المقاصد القرآنية العليا الحاكمة وهي التوحيد والتزكية والعمران، بوصفها قيماً عليا ومبادئ حاكمة، لا تقتصر على قضايا التكليف الشرعي والأحكام الجزئية، أو تعالج المقاصد بوصفها باباً مهماً من أبواب أصول الفقه، وإنما تتجاوز ذلك إلى استلهام الخطاب القرآني في بيان غاية الحق من الخلق، وفهم حقيقة الفعل الإنساني وعلاقته بالخطاب المقاصدي.

فالفعل الإنساني في وجوده حاصلُ تفاعل بين تقدير العزيز الحميد وعوالم أمره وإرادته، وعالم الأشياء- الذي هو عالم تحقيق مشيئته؛ أو هو حاصل التفاعل بين حركة الغيب وحركة الإنسان المستخلف- وعالم الطبيعة المسخَّر. وهذا الفعل يتعلق به خطاب الشارع لتصويبه وتسديده وجعله مؤثّرًا في قضايا التوحيد والتزكية والعمران وفقًا لمتطلبات محددة في دوائر تلك المقاصد العليا.

والاقتضاء أو التخيير أو الوضع، التي يوردها الأصوليون في تعريف الحكم الشرعي هي بعض أنواع التعلق لا كلها؛ إذ إنَّ الله – تعالى- جعل في الفعل الإنساني قوة تأثير في الحياة محدَّدة، وجعل الإنسان مختارًا في توجيه حركته الإنسانيَّة وصياغة نظام حياته، بحيث يكون منسجمًا مع خطاب الله –تعالى- فيكون الفعل الإنسانيُّ مؤثِّرًا تأثيرًا إيجابيًّا في الكون، أو يكون مغايرًا للخطاب الإلهي فيحدث في الكون أثرًا أو آثارًا سلبيَّة؛ إذ المقياس في ذلك –كله- هذه المنظومة –"منظومة المقاصد القرآنيَّة العليا الحاكمة"-: فالتوحيد يختص به تعالى، وهو حقه على عباده، والتزكية يختص الإنسان بها وهي أهم مؤهلاته لتحقيق التوحيد والعمران، والعمران هو نصيب الكون في هذه المنظومة التي وإن بدا عليها التعدد فإنها واحدة.

وسنعرض في هذا المقام بياناً موجزاً للأساس الذي بنينا عليه استخلاصنا لهذه المقاصد وشيئاً عن خصائصها، وبعض الآثار المترتبة عليها.

أولاً: علاقة التعليل بالمقاصد

شريعة القرآن المجيد شريعة ذات خصائص أفاض القرآن المجيد بعرضها وبيانها، فهي شريعة تراعي طاقات البشر وقدراته وترفع ما يعسر أو يشق أو يؤدي إلى الحرج، وتجعل التخفيف مقصودًا شرعيًّا مراعاة للضعف البشريّ، وهي شريعة بيان وهدى تتجاوز الإبهام والغموض، وهي شريعة تزكية وتطهير للإنسان وللبيئة والكون والحياة.

وهذه الخصائص الظاهرة تقود إلى مجموعة من الخصائص الأخرى، في مقدمتها عالميَّة الرسالة، وختم النبَّوة، وكونها شريعة مقاصديَّة معلّلة. ومن أجل ذلك جاءت هذه الشريعة بأحكام معلّلة ومرتبطة بالحكم والمقاصد والمصالح البشريّة، لتكون النفوس أكثر استعدادًا للالتزام بها عن إيمان ويقين واقتناع، فيندفع المؤمنون بها إلى تطبيقها والعمل بها حتى لو لم تبد المصلحة مباشرة في تحقيق ما يتطلعون إليه.

وقد جاء التعليل ظاهرًا بيِّنًا في الكثير من آيات القرآن العظيم، كما كان ظاهراً كذلك في أحاديث كثيرة فالله -سبحانه وتعالى يقول- معلِّلاً إيجاد العباد: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات:56). ويعلِّلُ إرسال الرسل بقوله: ﴿رُّسُلاً مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: 165). وعلَّل تشريع القصاص بحفظ النفوس: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: 32).

وعلَّل بعض التشريعات الخاصة ،كتعليل أمر الله لرسوله بالزواج من زينب بقوله: ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾ (الأحزاب: 37). وغير ذلك كثير. كما علَّل رسولُ الله ﷺ أمورًا كثيرة صراحةً وإيماء، فمنها قوله عليه الصلاة والسلام: «كنت قد نهيتكم عن لحوم الأضاحي من أجل الدافَّة، فكلوا وادَّخروا»[1]، ونحو قوله: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة.»[2] وأدرك

[1] حديث صحيح رواه الترمذي. على ما في الجامع الصغير: (2/ 162).

[2] حديث صحيح ورد من طرق عدة، وبألفاظ متعددة أخرجه أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن ماجة، على ما في الجامع الصغير: (2/ 223).

أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلم ذلك فساروا عليه، ونهجوا نهجه، والمتتّبع لاجتهادات الصحابة، وطرائق استنباطهم. يلاحظ -بوضوح- بناءهم معظم ما قالوا به على التعليل بالمصلحة، أو سد الذرائع، ودفع المفاسد، وتوقف العمل بالحكم لزوال علته.[3]

مع كل ما تقدم فإن شيوع كلمة "التعليل" وظهورها بوصفها مصطلحًا أصوليًّا لم يظهر بشكل واضح إلاّ في عصر التمذهب الفقهي، وقد كان لمباحث الإمام الشافعي الأصولية، والضوابط التي تولى إيضاحها ونقده للتوسع في استعمال الرأي، أثرها في دفع العلماء إلى البحث في "التعليل"، والنظر في ماهيَّته، والعمل على ضبط قواعده وتحديد مسالكه وطرائقه.

وقد تأثرت مذاهب الأصوليين في "التعليل" إلى حد كبير بمذاهبهم الكلامية: فالذين ساغ في مذاهبهم الكلامية "تعليل" أفعال الله -تعالى- وأحكامه، ولم يروا في ذلك ما ينافي التوحيد أو يخدشه، كان "للتعليل" -في نظرهم- مفهوم ينسجم مع هذا المذهب. والذين رأوا أن القول "بالتعليل" هو نفسه القول "بالغرض" الذي ينافي التوحيد ، وقفوا من التعليل ومن حقيقته موقفًا آخر. يتفق مع مذهبهم هذا.[4]

إنّ جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم ذهبوا: إلى أن أحكام الشرع معللة بجلب المصالح للعبد دنيوية أو أخروية، ودرء المفاسد عنه بكل أنواعها، سواء منها ما كان معقول المعنى، وما لم يكن كذلك، ولم يخالف هذا إلا بعض الظاهرية.

---

[3] واجتهادات سيدنا عمر- رضي الله عنه- في إيقاف دفع خمس الخمس لآل البيت، وعدم توزيع سواد العراق على الغانمين، وإنفاذ طلاق الثلاث وغيرها مثال واضح على ذلك. انظر تعليل الأحكام: (35- 71) مطبعة الأزهر (1949م)، وأصول الفقه ليعقوب الباحسين (596).

[4] وهـذا بناءً على أن ظهور قواعد علم "الكلام" وتدوينها سابق لظهور قواعد علم "أصول الفقه" وتدوينه، ولكن كـثيرًا من الباحثين يميلون إلى أن ظهور قواعد "أصول الفقه" كان أسبق بكثير من ظهور قواعد "علم الكلام" انظر "مناهج البحث" 53.

ولا نزاع بين القائلين بالقياس في تعليل كل ما يجري فيه القياس، ذلك: لأن العلة ركن من أركان القياس عند الأكثرين، وأعظم أركانه لدى الجمهور، بل عدها بعضهم ركن القياس الوحيد، وما عداها –من الأركان– ليس إلا شروطًا لها[5]. والإمام أحمد وأصحابه مع الجمهور في القول في تعليل الأحكام، وملاحظة كل ما يمكن للعقل البشري أن يلاحظه أو يصل إليه من وجوه العلل والحكم والمصالح العائدة للعباد في أحكام الشارع الحكيم. وهو لا يعتبر العلة حين تصادم نصًا أو تخرج عليه، فإنه يرى فيها –في هذه الحالة– علة غير معتبرة، وأن المستدل قد يكون أخطأ العلة فعليه مواصلة البحث والاستمرار في الجهد.

وكان "التعليل" منطلقًا هامًا لبناء "الفكر المقاصدي" في وقت مبكر من تاريخنا ،لو أن علماءنا امتدوا بموضوع "التعليل" في "الاتجاه المقاصديّ". لكنّ الانشغال "بالقياس" –على ما يبدو– استأثر اهتماماتهم وهيمن عليها, فارتبطت "اتجاهات التعليل به"، والتصقت بماهيّته، لتصبح أهم أركانه ودعائمه. فكَمَنَ الفكرُ المقاصدي ليظهر –فيما بعد– بشكل جعل منه أصلاً شرعيًّا لا يمكن تجاوزه أو إغفاله؛ خاصّة بعد أن أحسّ علماء المسلمين –بعد الصدر الأول– خطر الفصام بين تعاليم الإسلام وواقع الحياة، فبدأت تبرز جهود أولئك العلماء بشكل كبير لإبراز المقاصد والأولوّيات والمصالح لتثبيت القلوب والعقول، وإقناع الأمة بأن شريعة الله كافية وافية ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا،﴾ (مريم: 64) وأنّه سبحانه أودع هذه الشريعة خصائص تجعلها قادرة على الاستجابة لسائر المستجدات والمتغيرات، ومن أهم وسائل العلماء في تحقيق ذلك وسيلتان:

الأولى بيان علل الأحكام ومقاصد الشريعة؛ فلكل حكم وظيفة يؤديها، وغاية يحققها، وعلّة –ظاهرة أو كامنة– يعمل لإيجادها، ومقصدًا يستهدفه. وذلك من أجل جلب مصلحة للإنسان أو دفع مضرة عنه في دنياه أو أخراه. وقد تصرح آيات الكتاب الكريم، وسنن رسول الله المبيِّنة له، بالمقاصد والحكم والغايات والعلل، وقد يصل إليها

[5] التلويح: (2/ 353).

أهل العلم بالنظر والتدبُّر فيهما، فيتم "تحقيق مناط الحكم وتنقيحه"، وتتضح المصالح التي تتحقق من كل حكم، والمفاسد التي تدرأ به. وقد حدد العلماء المسالك الموصلة إلى الكشف عن تلك المقاصد وفهم المصالح وتحديد العلل، ودرج الأصوليُّون منهم على تناول ذلك كله، ضمن علم "أصول الفقه" وخصوصًا في مباحث "القياس" و"الاستصحاب"، كما نبهت إلى ذلك كتب المتقدمين من أمثال الشافعيّ وإمام الحرمين وغيرهما. وربما تناول بعضهم جوانب منه ضمن أسرار التشريع وحِكَمه، كما فعل أبو حامد الغزالي في "إحياء علوم الدين". وقد قويت تلك الاتجاهات حتى صار "مراد الشارع" و"قصد الشارع" ضالّة المتقدمين ومن تبعهم من العلماء الراسخين، ولم تكن الألفاظ لتأسرهم إذا ظهر ما وراءها من حكمة وقصد.

والوسيلة **الثانية** هي ترتيب الأولويَّات الشرعيَّة؛ فقد كان علماؤنا -المتبصرون بدينهم، المدركون لملابسات واقعهم- ينطلقون من رؤية واضحة في ترتيب الأولويات، فيضعون كل أمر في مكانه المناسب من سلم "القيم الشرعية"، فلا يهدرون ضرورّيات من أجل حاجيّات، ولا حاجيّات من أجل تحسينات.

والعلاقة بين الوسيلتين (المقاصد والأولويات) علاقة جدلية: "ففقه المقاصد" يمكّن من "فهم الوحي"، و"فقه الأولويات" يمكّن من "فهم الواقع"، ويقوم عليه "التديُّن وفقه التنزيل" فهو تركيب من هذا وذاك.

ثانياً: فقه المقاصد والأولويات: أسباب تخلفه ونتائج الغفلة عنه

يتأسّس "فقه المقاصد" على مبدأ اعتماد الكليَّات التشريعية، والبحث في غاياتها وتحكيمها في فهم النصوص الجزئيَّة وتوجيهها. فهو نوع من رد الجزئيّات إلى الكليّات، والفروع إلى الأصول والعمل على الكشف عن مقاصدها وغاياتها.

ولا يقف "فقه المقاصد" عند حدود "التعليل اللّفظي" وهو ليس بالقياس الجزئيّ، بل ينطلق من منهج استقرائيّ شامل يحاول الربط بين الأحكام الجزئية، وصياغتها في قانون عام دلت على اعتبار أن الشرع له أدلة كثيرة، وتضافرت عليه شواهد عديدة.

وبذلك يعد "القانون الكليّ المكتشف" مقصدًا من مقاصد الشريعة، فيتحول إلى حاكم على الجزئيَّات، قاضٍ عليها بعد أن كان يستمد وجوده منها. فهو يشبه من هذا الجانب القانون العلمي التجريبي، الذي يستخلصه الباحث من استقراء ناقص لبعض الجزئيّات، ثم يحكم به –فيما بعد– على كل مشابه لها لم يشمله الاستقراء، بعد التأكد من صلاحيته للتعميم.

وينطلق "المنهج المقاصدي" من فلسفة تواترت الأدلة الشرعية الاعتقادية والعلمية والعمليَّة على صحتها، وهي: أن جميع ما وردت به الشريعة الغراء معقول المعنى، وذو حكمة بالغة، سواء عقل المجتهدون كلهم تلك الحكمة، أم عقلها بعضهم وغفل عنها آخرون. فكل حكم ورد في كتاب الله وبيّنته سنة رسوله –صلى الله عليه وآله وسلم– فهو مشتمل على حكمة معقولة المعنى ظاهرة أو كامنة، تظهر بمزيد تدبر للنص، أو سير في الأرض، أو نظر في الوقائع.

أما "فقه الأولويات" فهو يتأسس على فهم دقيق لوظيفة التديُّن: فالتديُّن هو محاولة لتكييف الواقع البشريّ مع الوحي الإلهي، وهي محاولة كثيرًا ما تقف بعض الضرورات في وجهها: من ضعف بشريّ، أو ظرف طارئ، أو مقاومة صلبة من الباطل المتأصّل. وكمال الدين لا يعني كمال التديُّن، فالتديُّن لا يكتمل أبدًا، لأن الدين وحي إلهيٌّ، والتديُّن فعل بشري وسير إلى الله –تعالى– دون توقف أو انقطاع أو كمال.

وحتى في عصر النبوة لم يكتمل التديُّن بين الصحابة حق الاكتمال رغم كمال الدين، ولذلك توفي الرسول –صلى الله عليه وآله وسلم– وهو يتمنى أن يقيم البيت على قواعد إبراهيم عليه السلام، دون أن يستطيع فعل ذلك بسبب الواقع المتصلّب، فقال مخاطبًا السيدة عائشة: "لولا أن قومك "قريش" حديثٌ عهدهم بالجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم أن أدخل الجدر في البيت وأن ألصق بابه بالأرض"، وفي رواية: "لولا قومك حديثو عهدهم بكفر" وفي أخرى "لأمرت بالبيت فهدم فأدخلت فيه ما أخرج منه.. فبلغت به أساس إبراهيم."[6]

[6] صحيح البخاري: كتاب العلم 123، وكتاب الحج، ص 1481 و1483.

ففقه الأولويات يقضي بتقديم بعض الأمور وتأخير البعض، طبقًا لسلّم القيم الشرعية. كما قدّم النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- مقصد المحافظة على إيمان قريش وإسلامها، على إعادة بناء البيت حسب الوضع الأصليّ الذي أقامه عليه أبو الأنبياء عليه السلام.

ويبدو أنّ فقه المقاصد والأوليات لم يأخذ مداه في الفضاء الفقهي والفكري الإسلامي، وإن وجد لدى ثلة من الأعلام المجتهدين الذين تناولوا الموضوع بصورة نظرية، لكن النقلة المنهجية والإبستمولوجية المنتظرة لم تتحقق، وربما حال دون ذلك ظروف وأسباب، منها:

- هيمنة النظر الكلامي المجرد، والاختلاف في التعليل والغائيَّة، وهيمنة النظر الفقهي الجزئي الباحث عن الدليل الجزئيّ للفرع أو الواقعة، والتفكير الإطلاقي الذي قد لا يراعي النسبيّة الزمانيَّة والمكانيَّة.

- سيطرة اتجاه القراءة المنفردة للوحي، والتركيز على الأدوات اللفظيَّة أو السياق اللغويّ للخطاب الشرعيّ، والإغراق في التنظير والافتراضات، والبعد عن واقع الحياة العمليّ وبروز "فقه الأرأيتيِّين."

- عدم اعتبار البعض خصائص الشريعة الإسلامية محدِّدات منهاجيَّة ملزمة منهاجيًّا، والاقتصار على الإشادة بها بوصفها مناقب مجردة، وما أكبر الفرق بين الاثنين. وتأثر البعض ببعض الاتجاهات والشرائع السابقة وتوسُّع مساحة التعبديّات فيها، وخاصة شريعة التوراة وما أضافه اليهود إليها.

وبذلك لم تساعد فكرة "التعليل"، التي استخدمها المسلمون في وقت مبكر وحوّلها الأوروبيون إلى منهج تجريبيّ -بعد ذلك بقرون- في خروج العقل المسلم من الدائرة التي حشر نفسه فيها: دائرة الانتقال من جزئيّ إلى جزئيّ.

ومع ذلك فقد وجد النظر المقاصدي لدى أعلام أفذاذ من سلف هذه الأمة من أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- ومن أئمة آل بيته، ولكن المقاصد لم تأخذ شكلها بوصفها علمًا مستقلاً كان ينبغي أن يؤسّس علم "أصول الفقه" عليه أو

يقف إلى جانبه مع علم الجدل والقواعد والخلاف وغيرها، وذلك للأسباب التي ذكرنا ولغيرها، وانشغال العلماء بمباحث العلة والمناسبة والمصلحة ونحوها للأخذ بالقياس عند الجمهور والمصالح عند القائلين بها. حتى ظهر ذلك الاتجاه عند إمام الحرمين (ت 478هـ) ثم الإمام أبي حامد الغزالي (ت505هـ)، وتتابع العلماء على الكتابة في ذلك حتى جاء الإمام أبو إسحاق الشاطبي (ت790هـ) الذي عُدَّ كتابه "الموافقات" أهم مصدر لفقه المقاصد. وقد نحى فيه منحى استقرائيًا يزاوج بين العقل والنقل: "معتمدًا على الاستقراءات الكليَّة، غير مقتصر على القضايا الجزئية، ومبينًا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية."[7]

ويبدو أن بعض معاصري الشاطبي قد تأثروا به عرضًا، ومن هؤلاء تلميذه ابن عاصم، الذي خصص فصلاً بعنوان: "مقاصد الشريعة" في نظمه: "مرتقى الوصول إلى علم الأصول."

لكن ربما يصدق على الشاطبي ما وصف به مالك بن نبي ابن خلدون من أنه "جاء متأخرًا عن أوانه أو سابقًا عليه فلم تنطبع أفكاره في العقل المسلم."[8] وكذلك لم تنطبع أفكار الشاطبي في العقل المسلم الذي كان يعيش بداية انحطاطه يومذاك، بل ظلت أفكاره مجهولة حتى اكتشفها المصلحون المعاصرون: الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا والدكتور عبد الله دراز في المشرق، والعلامتان محمد الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي في المغرب، فأشادوا بها وكتبوا حولها -خصوصًا المغاربة منهم- كتابات حللت وأصَّلت وأضافت المزيد المفيد. ثم بنى على ذلك التراث علماء وباحثون معاصرون في دراسات جادة منها: "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية" للدكتور يوسف العالم رحمه الله، و"نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" للدكتور أحمد الريسوني، و"نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور" للدكتور إسماعيل الحسني.[9]

---

[7] الموافقات، ج 1، ص 23.

[8] مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي- الفصل الثاني.

[9] صدرت الكتب الثلاثة ضمن منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي- فرجينيا- الولايات المتحدة.

أما فقه الأولويات فرغم وجوده في شكل جزئيات مبثوثة في هذا الكتاب أو ذاك من كتب الفقه أو الأصول، فإنه لم يوجد عند فقهائنا الأقدمين من نظر إليه بوصفه فقها مستقلا، كما نظر الشاطبي لفقه المقاصد. وقد أشرنا في مقدمتنا لكتاب "فقه الأولويّات"[10] إلى ضرورة التأسيس لفقه الأولويات بوصفه "علمًا" مستقلاً له أصوله وقواعده، نظرًا لحاجة الأمة إليه في حياتها الراهنة ولئلا يظلم كما ظلم "فقه المقاصد". صحيح أنّ مقاصد الشريعة صارت تُدرّس في الكليات الإسلامية علمًا مستقلاً لا مجرد باب من أبواب "أصول الفقه"، ولكن كنا نتمنّى أن يكون ذلك قد بدأ في وقت مبكر.

وقد أدّت الغفلة عن المقاصد والأولويات إلى آثار سلبية خطيرة على العقل المسلم فقهًا وفكراً، فبقي الفكر الإسلامي حبيس الدائرة الفقهية التقنينية التي تبقى ضيقة مهما اتسعت، واضطربت رؤية المسلم لإرادته ولقيمة فعله، ومصدر تقويم ذلك الفعل، وفتح باب الارتخاء والكسل أمام العقل المسلم، من خلال التأكيد على المنحى التعبُّدي لأحكام الشرع، وإحساس البعض بعدم فائدة البحث عن الحكم والعلل والأسرار الكامنة وراءها؛ وتكرس النظر الجزئي الذي لا يستنبط قاعدة ولا يصوغ قانونًا، وأدى ذلك إلى الاستغراق في الجزئيات والتفاصيل، والانشغال عن الكليات والأصول، حتى أصبح العقل المسلم متهمًا من طرف أعدائه بـــ "الذرية" وعدم القدرة على التعميم. وراجت بعض الأوهام مثل تعارض النقل والعقل، والعلم والإيمان، مما ولّد اضطرابًا في الرؤية العقائديَّة والفكريَّة لفئات مسلمة كثيرة، وتداخلت مراتب النظر وعدم القدرة على تنظيم الأمور في إطار كلي جامع يحدد لكل منها قيمته ووظيفته، وتم تجاوز مدخل النقد والتصحيح والمراجعة، بوصفه مدخلا من أهم مداخل أية مسيرة رشيدة يراد لها الرسوخ والبقاء.

---

[10] الوكيلي، محمد. "فقه الأولويات: "**دراسة في الضوابط**" هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997، ويعدّ هذا الكتاب جهدًا تأسيسيًا طيبًا في هذا الاتجاه وانظر أيضاً:

– ملحـــم، محمد همّام عبد الرحيم. **فقه الأولويات وتطبيقاته في السياسة الشرعيَّة**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية.

ثالثاً: طبيعة المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، وخصائصها ونتائجها

طبيعة المقاصد القرآنية الحاكمة وخصائصها

1. المقاصد القرآنيَّة العليا الحاكمة ،كلّيات مطلقة قطعيَّة تنحصر مصادرها في المصدر الأوحد في كلّيته وإطلاقه وقطعيَّته وكونيَّته وإنشائه للأحكام، ألا وهو القرآن المجيد. وذلك بقراءة وفهم وتدّبر ينطلق من "الجمع بين القراءتين"، قراءة الوحي وقراءة الكون. وهذا الجمع لابد من تحديد مبادئه وقواعده وأصوله ومناهجه حتى تستقر وتتيسر سبل التعامل معه ليستعمل بوصفه محددًا منهاجيًا قرآنيًا.[11]

2. في دائرة بيان السنة النبوية للقرآن المجيد وإطار العلاقة الوثيقة بينهما، تبدو علاقة البيان بالمبيَّن بأجلى صورها وأوضحها في بيان السنة الثابتة الصحيحة لهذه المقاصد العليا الحاكمة كما نزل القرآن المجيد بها، فإن السنة والسيرة تبدوان تطبيقًا عمليًّا للقرآن في مقاصده العليا الحاكمة، تتكامل السنة معه في وحدة بنائيَّة تقرأ وتفهم في ضوئها الآف الأحاديث الصحيحة والأفعال والتصرفات النبوية الثابتة– التي أدخلتها القراءآت الجزئيَّة المعضَّاة ولا تزال في دوائر "مختلف الحديث" و"مشكل الآثار" ونحو ذلك. ولم تستطع قواعد الجرح والتعديل وموازين الأسانيد والمتون أن توقف ذلك الجدل الذي دار، ولا يزال بعضه دائرًا حتى الآن حول بعضها، كما لم توقفه التأويلات على اختلافها عبر العصور. وفي إطار هذه المقاصد العليا تبدو السنة النبوية بوضوح بمثابة اللوائح الشارحة للمواد الدستورية في النواحي التشريعية، وإن كانت هذه النواحي لا تشكل إلا بعدًا واحدًا، أو محورًا فردًا من محاور القرآن الكريم العديدة.[12]

---

[11] العلواني، طه جابر. **الجمع بين القراءتين**، القاهرة: دار الشروق الدولية، 1997م.

[12] نشعر بالحاجة الماسة إلى تحديد العلاقة بين الكتاب والسنة تحديدًا يكون أدق مما عرف سابقًا انطلاقًا من "نظرية الحكم الشرعي التكليفيّ"، فقد ترتب على ذلك الكثير من المشكلات التي جاءت من تصور أنّ العلاقة بينهما هرمية جعلت منهما مصدرين ينفصل كل منهما عن الآخر من ناحية، ويشرّك بينهما في مباحث مشتركة كأنهما نص واحد من ناحية أخرى، في حين ينسخ كل منهما الآخر في جانب ثالث. واتساع الفكر لكل هذا ينبه إلى مدى الحاجة إلى المنهج الضابط للعلاقة بينهما.

إنّ هذه "المقاصد العليا" قد تم بناؤها على الاستقراء التام لآيات الكتاب المحكمة، ولكل ما صح عن رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلم– في بيانه، ولتلقي العقول لها بالقبول ولذلك فإنها "مقاصد حاكمة عليا" مطلقة لا يلحقها "التشابه" في أي معنى من المعاني التي فسر "التشابه" بها قديمًا وحديثًا، كما لا يلحقها التغيير والتبديل والنسخ – أيضًا– بأي معنى من المعاني التي استعمل "النسخ" بها عند القائلين به.[13]

3. والمقاصد العليا لا تعد مقاصد كلية إذا لم ترد بها رسالات الأنبياء كافة، ذلك لأنها تعبير عن وحدة الدين، ووحدة العقيدة، ووحدة المقاصد والغايات في جميع الرسالات وإن تعددت بعض جوانب الشرائع وتنوعت، فليس كل ما لاحت فيه حكمة أو علة أو ظهرت له مناسبة أو مصلحة عد مقصدًا من المقاصد الشرعية العليا الحاكمة؛ إذ إنّ المقاصد الحاكمة تستوعب "المقاصد الشرعيّة" بالمفهوم الذي ساد لدى الأصوليّين، والذين قصروا دوره تقريبًا على بيان العلة أو الحكمة أو الوصف المناسب الكامن في الحكم الشرعيّ؛ وغايته تحقيق القناعة التامة لدى المكلف، أن كل ما جاء به الشرع إنما هو لتحقيق مصالحه بمستوياتها الثلاثة: الضروري والحاجي والتحسيني.[14]

4. ومن شأن المقاصد العليا الحاكمة أن تكون قادرة على ضبط الأحكام الجزئية، وتوليدها –عند الحاجة– في سائر أنواع الفعل الإنساني –القلبيّ منها والعقليّ،

---

[13] راجع الموافقات للشاطبي حيث قال: "... إن النسخ لا يكون في الكليات وقوعًا، وإن أمكن عقلاً يدل على ذلك الاستقراء التام...(الموافقات 3/ 63) علمًا بأننا لا نقول بالنسخ في القرآن، لا جوازًا ولا وقوعًا، انظر بحث النسخ في القرآن في هذا العدد.

[14] بالرغم من بروز قضية "تعليل الأحكام" في القرآن الكريم وظهورها في تصرفات وأقوال وأقضية وفتاوى رسول الله– عليه الصلاة والسلام– فإن التفات العقل الأصولي والفقهي إلى "مقاصد الشريعة" قد جاء متأخرًا عن كشفها –كما أسلفنا– كما أن بلورتها وصياغتها في شكل دليل أصولي تأخرت أكثر من ذلك. أما استعمال ذلك الدليل فقد أحيل إلى القياس وإلى المصلحة، حتى بهت لون "المقاصد" بوصفها دليلاً. وذلك لسيطرة وهيمنة نظرية وخطاب التكليف عليها، فحتى تلك القواعد التي أصلها إمام الحرمين ومن بعده الغزالي وغيرهما مرورًا بالعز بن عبد السلام ثم الشاطبي جاءت متناثرة تحيط بها جزئيات كثيرة جعلت من السهل احتواءها في ثنايا القياس أو المصلحة أو إلحاقها بفضائل الشريعة ومناقبها. كما أن انقسام علماء الأمة وأئمتها إلى أهل الرأي وأهل الحديث أو عقل ونقل جعل البحث في المقاصد يدور في دائرة بيان فضائل الشريعة وعقلانية أحكامها القائمة على النقل، في محاولة جمع بين الفريقين، ورأب للصدع بينهما والله تعالى أعلم.

والوجدانيّ والبدنيّ- ليتحقق ربط الجزئيّات بالكليّات ولتهتدي "الكينونة الإنسانية" بكليَّتها بهداية الله. يقول القرافي (ت684هـ): "ومن جعل يخرِّج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع، واختلفت وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاقت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى، وانقضى العمر و لم تقض نفسه من طلب مناها. ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيَّات لاندراجها في الكليات."[15] فمن وفقه الله تعالى لضبط قواعد الفقه وكلياتها وأصوله وفروعه معًا "بالمقاصد العليا" فقد حاز الخير كله.

5. إن المقاصد العليا الحاكمة كالمبادئ الدستورية –فيما يتعلق بالجانب التشريعي- من حيث قدرتها على توليد المواد الدستورية والقواعد القانونية، وضرورة ربطها كلها بتلك المقاصد العليا الحاكمة فهي أدلة شرعية نصبها الشارع لإرشاد المكلفين إلى تقييم أفعالهم والوصول إلى أحكامها، سواء رجع المجتهدون إليها أم لم يرجعوا.

6. والمقاصد العليا الحاكمة في "منظومتنا القرآنية هذه" لن تكون مجرد دليل من الأدلة، أو أصلاً من "أصول الفقه" المختلف فيها أو المتفق عليها، بل ستكون المنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد "أصول الفقه" وتجديدها، ولبناء "الفقه الأكبر" عليها بعد ذلك- إن شاء الله. ولغربلة تراثنا الفقهي، وتصحيحه وتنقيته مما لحق به من شوائب عبر العصور، وإخضاعه لتصديق القرآن عليه وهيمنته على جوانبه المختلفة، وتحريره من الأبعاد الإقليمية والقومية ليكون متاحًا على مستوى عالمي، وقادرًا على المشاركة في صياغة "الثقافة العالمية المشتركة."[16]

---

[15] انظر كتاب الفروق للقرافي (1/ 2- 3).

[16] العلاقـــة بين القواعد والأحكام الفقهية والقانونية والثقافة المجتمعية علاقة وثيقة جدًا فالفتاوى والقواعد القانونية والفقهية تتحول بعد طول الممارسة وإلفها إلى ثقافة، قد تنسى الأمة أصلها القانوني أو الفقهي، كما أن الثقافة كثيرًا ما تبرز أسئلة وإشكالات على القانون أو الفقه أن يجيب عنها. وهكذا فكل منهما يقدم مداخل إلى الآخر تبرز بعد ذلك في شكل مخرجات وهكذا، فالعلاقة علاقة جدل وتبادل وتفاعل بينهما.

النتائج المترتبة على اعتماد المقاصد القرآنية الحاكمة

1. إن تشغيل "منظومة المقاصد العليا الحاكمة القرآنية" هذه سوف يؤدي إلى غرس قابلية التجدد الذاتي في أصولنا وفقهنا، وسوف تقيهما وتحفظهما من عوامل الفتور والظرفية التي تصيب الشرائع.[17]

2. إن الاعتماد على "منظومة المقاصد العليا الحاكمة" سوف يساعد على بعث وإحياء وإطلاق طاقات التجديد والاجتهاد والاعتبار في مصدري الشريعة: المنشئ ألا وهو القرآن، والمبين ألا وهو السنة، وفي مصادر الفقه وأدواته مما عرف "بالأدلة المختلف فيها". وسوف ينقل مهام التجديد والاجتهاد إلى القاعدة العريضة للأمة، كما أراد القرآن، وسوف يحقق تغييرًا كبيرًا في العقلية والنفسية الإسلامية وطاقاتهما، وعلاقاتهما بكتاب الله –تعالى– وبيانه في سنة وسيرة رسوله الكريم عليه الصلاة والسلام.[18]

3. إضافة إلى سائر الأهداف والمزايا التي ذكرنا؛ فإن "منظومة المقاصد القرآنيَّة العليا الحاكمة" سوف توجد في أهل الذكر والمعرفة في مختلف المستويات حاسة نقدية تنطلق بها لمعايرة سائر أنواع المعارف الإسلامية والإنسانية والاجتماعية، وكذلك الحال

---

[17] البحث في فتور الشرائع ناقشه إمام الحرمين في فصلين طرفيين في البرهان أثبت في الفصل الأول أن ظاهرة "فتور الشرائع" ظاهرة قبولها في الشرائع السابقة، وأما فتور الشريعة الإسلامية فقد اختلفوا فيه: فبعضهم أحال ذلك عليها، ونفى إمكان تقدير ذلك عليها لختم النبوة، أما إمام الحرمين نفسه فقد اختار جواز حدوث الفتور في الشرائع كلها، ومنها شريعتنا. وأشار إلى أنه مذهب أبي الحسن الأشعري وأبي إسحاق الاسفرايني، وناقش أدلة القائلين باستحالة ذلك الفتور. ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9) وبين أن المراد بذلك حفظ القرآن، والحيلولة دون اندراس تلاوته أو شيء منه.

[18] إن من أهم ما أتاحه القرآن المجيد للبشرية باشتماله على الشرعة والمنهاج شيوع وذيوع وانتشار الوعي بالشريعة والمنهاج في أوساط المؤمنين كافة، كل بحسب قدرته وطاقاته وإمكانات الوعي لديه، وبذلك كسر القرآن الكريم حاجز احتكار المعرفة الدينية والشرعية من الكهنة والربابنة في الشرائع السابقة، وحال بذلك دون إيجاد طبقة من هذا النوع في الأمة الإسلامية، وهذه القضية ذات أهمية كبيرة في بناء الوعي لدى جميع المنتمين إلى الأمة المسلمة على الواجبات والحقوق والمبادئ والقواعد التي تحكم علاقات الفرد والأسرة والمجتمع، فلا تكون –هناك – فرصة لحاكم أو طبقة سياسية أو علمية أو فنية للاستبداد في شؤون الأمة بحجة ﴿إنَّما أوتيته على علم عندي﴾" أو ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾".

بالنسبة لبعض العلوم البحتة، وتنقية كل منها مما لا يخدم هذه المقاصد، أو قد يتعارض معها كلاً أو جزءًا.[19]

4. إن تشغيل "منظومة المقاصد العليا الحاكمة" سوف يضفي حيوية وفاعلية كبيرة على "خصائص الشريعة" لتعمل مع "منظومة المقاصد" على تنقية تراثنا الفقهي الأصولي وتحريرهما من فقه الإصر والأغلال والمخارج والحيل، وفقه التقليد القائم على اعتبار فقه أئمة التقليد مثل نصوص الشارع يتم التخريج عليها، وينسخ متأخرها متقدمها، وقد تقدم على النصوص عند البعض باعتبارها قائمة على نصوص مضمرة لم يصرح أولئك الأئمة بها، أو لأن الفقه أكثر انضباطًا وتحريرًا من النصوص. كما تخرجنا هذه المقاصد القرآنيَّة وفقهنا من دائرة الفصام بين "ما يُفتى به فقهًا لاستكماله الشرائط الظاهرة ولا يقبل دينًا"، لعدم تحقيقه للمقاصد، وعكسه ونحو ذلك من آثار جعلت بين "الفقه والتربية" حاجزًا كثيفًا دفع كثيرًا من علمائنا إلى تبنِّي اتجاهات "التصوف والعرفان" لمعالجة تلك السلبيَّات، وغير ذلك من سلبيّات يستطيع نظام المقاصد القرآنيَّة هذا إنقاذنا منها[20].

5. إن "المقاصد العليا الحاكمة" يمكن أن تساعد –أيضًا– على تطوير "نظرية معرفية عامة" في العلوم الشرعيَّة كلها، وكذلك في العلوم الاجتماعية أو "علوم العمران" فبمقدور هذه النظريَّة أن تقوم بعمليَّات "الوصف والتصنيف والتفسير"، وهي –في الوقت نفسه– تستطيع أن تكون موضوعيَّة في ذلك. ويمكن أن نختبر نتائجها بمقاييس مطورة، وهي تسمح –أيضًا– بتطوير الثقافات المحلية والقومية وتستطيع استيعابها، كما تستطيع إيجاد "نسق حضاريٍّ موحَّد يسمح بقيام مجتمع عالمي قادر على استيعاب الخصوصيّات الثقافية والمحلية والقومية وتجاوزها، وإقامة مجتمع الهدى والحق"؛ فهي قادرة –باعتبارها منظومة– من إيجاد قاعدة لفكر عالميّ كونيّ، لأنَّها يمكن أن تتعامل مع المنهج العلميّ وتقوم عليه بل وتستوعبه، وتوظفه فتستفيد منه،

[19] لأن المنظومة المقاصدية منظومة قيمية معيارية تصلح لأن تقاس إليها سائر أنواع المعرفة، لمعرفة وتمييز العلم النافع من العلم الضار، وهي أكثر الوسائل قدرة وفاعلية على ربط المعرفة بالقيم، ورأب الصدع بينهما.

[20] يمكن الاطلاع على تفاصيل أكثر في الفصل الأول من هذا الكتاب.

وسوف تعود على المنهج العلميّ ذاته بكثير من الفوائد؛ لعل منها إخراجه من أزمته الراهنة والتصديق عليه وإخراج فلسفة العلوم الطبيعيَّة من أزمتها كذلك.[21]

خاتمة: لماذا ترجّح الخطاب المقاصدي القرآنيّ على خطاب التكليف؟

حين نقدم "المقاصد العليا القرآنية الحاكمة" على خطاب التكليف، ونجعلها بمثابة الأصل الذي يتفرع خطاب التكليف عنه، ويرتبط به، فلأن هذه المقاصد بعمومها وشمولها تستطيع أن تستجيب لحاجات الأفراد والجماعات والأمم والشعوب على تنوعها وعلى اختلاف أزمنتها وأماكنها؛ إذ من المعروف بداهة أنه لا تستقيم حياة الإنسان وحيدًا منفردًا عن بني جنسه؛ إذ إنه بذلك يفقد كل مقومات إنسانيَّته: فهو مدنيّ بطبعه، لا تستقيم حياته إلا في أسرة ومجتمع، وما دام الأمر كذلك فلابد لهذا الإنسان أن يعرف نفسه وخالقه ودوره وحقوقه وواجباته، وما للآخرين عليه، وماله على الآخرين، وكيف يحقق التعارف والتآلف ثم التعاون معهم؟ وكيف يصل إلى القواعد التي تنظم حياة المجتمع وتتعلق بكل شبكات العلاقات بين أبنائه، ويبني تلك القواعد المتنوعة على أقوى الدعائم وأمتن الأسس؟

والقواعد الشرعيَّة أو القانونيَّة هي غيض من فيض تلك القواعد التي يحتاجها كل كيان اجتماعي. وحين تفرد القواعد الشرعيّة أو القانونيَّة عن بقية القواعد فإن الإنسان سرعان ما يستثقلها لما فيها من قوة إلزام، ولاقترانها في الغالب بعقوبات تنتظر المخالف فيقوم أصحاب السلطة خاصة بتعميمها وتوسيع دوائر عملها حتى تكاد تستوعب أو تلغي القواعد الأخرى وتهيمن عليها. فالقواعد التشريعية أو القانونية تحقق التناسق بين عناصر المجتمع، وتساعد على استيعاب القوى المختلفة فيه، وتحول دون وقوع الفوضى في السلوك الاجتماعي، وتهيء لبناء عرف وثقافة مشتركة بين مختلف عناصره، والقواعد القانونية تتحول إلى معرفة وقواعد سلطوية لتبني السلطة لها أو لصدورها عنها

[21] أزمة "المنهج العلمي" يمكن الاطلاع على بعض معالمها في كتاب"ندوة العلوم الاجتماعية" إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997، ودراسات أخرى كثيرة منها ندوة "الموضوعية في العلوم الاجتماعية" تحرير: صلاح قنصوة.

أو عن أجهزة وثيقة الصلة بها. كما أنها ترتبط بجزاء توقعه السلطة المنشئة لتلك القواعد المتبنَّية لها، وبذلك تبدأ الأمم بالانغماس بالشكليَّة، خاصة بعد طول الأمد وقسوة القلوب ولذلك كان لابد لها من سند قلبيّ وإيمان ويقين راسخ، يسهِّل على المؤمن أمر قبولها والنزول عند أحكامها بكامل الرضا والاختيار.

لقد كان من جوانب عظمة الشريعة الإسلامية أن دوائر التكليف فيها محدودة جدًا، على شمول الشريعة وعمومها وكمالها، وكان رسول الله -عليه الصلاة والسلام- شديد الحرص على تضييق دائرة التكليف، فنهى عن السؤال، ولم يشجع على الاستفصال، ولم يفسح المجال للفتوى فيما لم يقع، وحين يبيّن حكمًا مَّا وقع لا يبِّينه بشكل أفقي أو قانوني جاف، بل يضع ذلك الجانب بشكل دقيق إلى جانب الأبعاد الأخرى الأخلاقية والسلوكيّة والتربويّة والاجتماعيّة، لذلك جاء الأمر الإلهي إليه ﴿وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغًا﴾ (النساء: 63) ﴿وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ (الفرقان: 52)، أي بالقرآن ،كما أن الباري سبحانه استأثر بفضله ورحمته بصلاحيَّة إنشاء الأحكام ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ﴾ (يوسف: 40) وجعل لنبيه -عليه الصلاة والسلام- فقط مهمة البلاغ والبيان، والربط بين توجهات القرآن والواقع، وبيان كيفيّة ذلك: فكانت منطقة ما يسمى "بالفراغ التشريعي" منطقة في غاية الاتساع "وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها ..."[22]

فتحرير الوجدان الإنساني وتحويله إلى رقيب ذاتي بالإيمان، وتهذيب السلوك بتنقية البيئة الصغرى "الأسرة" والبيئة الكبرى "المجتمع" وتحقيق التكافل التام في مواجهة المنكر والتشجيع على المعروف، وتضافر النظم الإسلامية كلها على تكوين الفرد والأسرة والمجتمع، كل ذلك يجعل الحاجة إلى القواعد القانونية محدودة جدًا، ولذلك نجح الإسلام نجاحًا منقطع النظير في الجمع بين الممنوع شرعًا والمنكر طبعًا وعرفًا، وكذلك

[22] جـــزء من حديث "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ..." راجع فتح الباري بشرح صحيح البخاري، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف مالا يعينه.

المطلوب شرعًا والمعروف طبعًا وعرفًا، ولذلك كانت البيئات الإسلامية أسرع وأخصب البيئات في تحويل القواعد القانونية والفقهية إلى جزء من العرف الاجتماعي والثقافة العامة، فالحرام شرعًا يصبح مرادفًا للعيب في الثقافة العامة، والواجب شرعًا يصبح مرادفًا لما يعيب المجتمع على أعضائه التهاون فيه.

وفي عصرنا هذا حيث تداخلت الأنساق الثقافية، واضطربت الأعراف، وفقدت الخصوصيات الثقافية استقرارها وثباتها، بل صار الاستقرار والثبات فيها هدفًا لاتجاهات التغيير (العولمة) أصبحت القواعد القانونية والفقهية —وحدها- عاجزة عن المحافظة على شخصية الأمة أية أمة وبذلك ترتقي الحاجة إلى مستوى الضرورة الملحة لتشغيل سائر القواعد الأخلاقية والسلوكية والتربوية والروحية والدينية والضوابط الاجتماعية —وما من شيء يستطيع تحقيق ذلك في المحيط الإسلامي إلا هذه الكليات القرآنية- أي "المقاصد القرآنية العليا الحاكمة" فهي وحدها الكفيلة بتشغيل سائر المنظومات المذكورة معًا بما فيها الفقهية والقانونية، وإعادة بناء الشخصية الإسلامية الفردية والاجتماعية، وتحويلها إلى نموذج ومثال يمهد "لعالمية الإسلام القادمة" بإذن الله، وظهوره على الدين كله، لأن "المقاصد العليا الحاكمة" يمكن أن تمثِّل بجملتها أو ببعضها على الأقل مشتركات إنسانيَّة، فما من أمة تخيَّر بين التزكية والتدسية والتدنُّس فتختار التدسية والتدنس على التزكية، وما من أمة تخير بين العمران والفساد والخراب إلا وتختار العمران، وليس الأمر كذلك بالنسبة للقواعد القانونية والفقهية التي قد تتحول في بعض الأحيان إلى عائق يعوق البعض عن الدخول في الإسلام والسلم، وما أكثر النماذج الدالة على ذلك.

النسخ ليس تحريفاً للقرآن

طه جابر العلواني*

فكرة النسخ فكرة خلافية قديمة طُرحت على العقل المسلم في وقت مبكر، بوصفها تحديًا من تحديات الثقافة الشفوية التي كانت سائدة في بعض المناطق العربية في عصر التنزيل، وعززتها اتجاهات السجال التي جرت بعد ذلك بين بعض الطوائف والفرق الإسلامية بعد حدوث الفرقة وبروز الاختلاف.

وقد استُغلَّ النسخُ في تلك الفترات من مختلف المتساجلين، وجرّ إلى بروز بعض الأحاديث الضعيفة والموضوعة والمختلقة المقتبسة من الثقافة الشفوية ومن التراث الموبوء، الذي دخل مجالات تفسير القرآن، وانتقل منه إلى علوم القرآن، ثم إلى علم أصول الفقه.

لقد أعطى أهل العلم تفسيرات عديدة لنظرية النسخ، واختلفوا فيه اختلافًا كبيرًا: في حقيقته، ومعناه، وكيفية الحكم به، وما إذا كان قضية مفترضة جائزة عقلاً أو أنها مع جوازها العقلي كانت قد وقعت، وأكثر الناسُ فيها كثيرًا، وذهبوا فيها مذاهب شتى. لذلك فإن على الباحث في موضوع النسخ أن يعرف التراث الإسلامي حق المعرفة، ويتأكد أن قضية النسخ لا علاقة لها بالكلام عن تحريف القرآن المجيد. فقد يكون التحريف شيئًا يمكن أن يُردَّ به على القائلين ببعض أنواع النسخ مثل الرواية الهزيلة: رواية (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالاً من الله)، وهي الرواية التي نسبوا إلى عمر ابن الخطاب رضي الله عنه –زورًا– أنه قال بأنها كانت مما يُقرأ في

* رئيس جامعة قرطبة في ولاية فيرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية.

سورة "الأحزاب"، ومع أنها نسبة لا يمكن أن تصحّ بأي حال من الأحوال، ولكنها قُبلت! وحقيقة الأمر أن هذا النص (الشيخ والشيخة إذا زنيا..) هو نص من التوراة، وما يزال موجودًا بألفاظ مختلفة في أكثر من سفر من أسفارها. والذين نسبوه إلى القرآن كانوا مخطئين.

وحتى لو صحّت أيّة رواية من تلك الروايات بأنه كان هناك نصٌّ بهذا اللفظ أو قريبٍ منه لمجرد أن الرواية قالت: "كان فيما أنزل"، فإنّ "ما أنزل" هنا يمكن أن يُراد به، ما أنزل في التوراة أو ما أنزل في القرآن، أو الإنجيل. وحمله على أنه كان مما أنزل في القرآن حملٌ خاطئ لا يصحّ وإن تبنّاه بعضهم. ولا نظنّ أنّ مثل الدكتور الجابري – الذي نَقَد العقل: تكوينه وبنيته– يُعجزه أن ينقد نظرية النسخ ويبيّن كيف شاعت ويقوم بتفنيدها، بدلاً من أن يقفز إلى القول بما قد يلزم عن بعض الأقوال الواردة فيها.

ونعتقد أن من الضروري تجلية هذا الأمر الذي كنّا نتمنى ألا يسقط أحد وفي هذه المرحلة من حياة الأمة – في إثارته على المستوى العام، وأن يبقى في دوائر أكاديمية قادرة على ممارسة النقد والتفكيك والتركيب، ولها مران وخبرة وقدرة على دراسة أمثال هذه القضايا ومناقشتها. بدل أن يتزل بها إلى الصحافة ويثير ما يعدّه أدلة، هي أوهن من بيت العنكبوت، ليثبت بها دعوى يصعب علينا أن نجد لها تأويلاً وعوزًا في هذه المرحلة إلا الرغبة بالانضمام إلى ركب أولئك الذين يهاجمون القرآن الكريم، ورسول الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم، والشريعة الإسلامية، ومصادر التشريع والتنظير،[1] وكأنها فرصة يجدها الغزو الخارجي والطابور الخامس الداخلي للإجهاز على مقومات الإسلام وحقائقه، غير مدركين أنهم بذلك يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون.

والهدف من هذه الورقة هو أن نضع القارئ الكريم في صورة المسألة، ونوضح بشيء من التفصيل والدقة ما أجلب الجابري عليه بخيله ورَجِله دون أن يكلف نفسه

[1] الجابـــري، محمـــد عابد. "ما قيل أنه رُفع أو سُقط القرآن"، **جريدة الاتحاد الإماراتية**، ع 11405، 26 أيلول 2006.

عناء التوضيح والبيان، بل اكتفى بإطلاق الدعوى المفتراة، لتفعل فعلها في عقول العامة وليكون الطوفان ما دام ذلك يمكن أن يؤدي إلى مزيد من الشهرة للكاتب وإلى إعلان الانضمام للأجواق المعادية لهذا الدين وأهله.

أولاً: من أين جاء الخلل؟

إنَّ القول بالنسخ، وتأكيده بالشكل الذي نراه لدى علماء القرآن وجمهرة علماء الأصول إنَّما نجم عن أسباب كثيرة، لعل من أبرزها تلك الروايات التي سبقت إلى الأذهان واستقرت فيها، وانشغلت بها العقول والقلوب زمنا طويلا حتى صارت مسلَّمات ضروريَّة، وأكثر الرواة من ترديدها وذكرها حتى صارت شهرتها صارفة عن البحث في صحتها من عدمها.

لكن هناك مصادر أخرى لهذا الخلل؛ أولها: عدم الالتفات بقدر كاف إلى "الوحدة البنائيَّة" للقرآن المجيد؛ بوصفها محدِّدًا منهاجيّاً، بل وضعت في إطار الفضائل، وشاعت قراءته مفرَّقاً، مجزءًا كأنّه أعضاء مفرَّقة. ومما ساعد على شيوع هذا النوع من القراءة انصراف الأذهان إلى الأحكام الفقهيَّة في الوقائع الجزئيّة، وسيادة الفكر الثنائي التقابليّ بدافع من التفكُّر الفقهيّ الجزئيّ والانفعال بالمأثور، وعدم ملاحظة منطق القرآن ومحاولة الكشف عنه وبناء منهجه، وقد قاد ذلك -كلُّه- إلى الوقوع في براثن آفة النسخ، وتحويل "النسخ" إلى علم من علوم القرآن، ألقى على القرآن المجيد كثيراً من الظلال القاتمة.

وثاني هذه المصادر: عدم تحديد مفهوم "النسخ" تحديداً دقيقاً، فلو أنَّ المتأخرين التزموا بما فسّر المتقدمون "النسخ" به لما وقع ذلك الاضطراب الشديد الذي نشهده في هذه القضيّة لدى علماء القرآن والأصوليين ومن بعدهم لدى الفقهاء والمفسّرين.

وثالثها: أن المتقدِّمين عدّوا "النسخ" بمعنى "النقل" أو حقيقة في النقل فحسب، فالنّص الذي يشير إلى الانتقال من حالة إلى أخرى عدّوه ناسخاً لما سبقه، إذا كان تخصيصاً لعام أو تقييداً لمطلق أو بياناً لمجمل، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ

جَميعاً﴾ (الزمر:53) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ (النساء:116) وقوله: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى﴾ (طه:82) فالنسخ -عندهم- لا يعدو أن يوجد نصَّان يردان -في ذهن الفقيه - على قضية واحدة، السابق منهما يدل على حكم في حالة، واللاحق يدل على انتقال عن ذلك الحكم، وتَحَوَّل في تلك الحالة إلى إطار الأمور الثلاثة التي ذكرنا (التقييد والتخصيص والبيان)، فهو أمر لغويّ يدور أحياناً على أدوات التخصيص اللّغويّ داخل الآية الواحدة، أو تقييد المطلق، وبيان المجمل في آيتين، فجاء المتأخِّرون ليضيفوا إليه المعاني التي جعلتنا في مقدمة هذه الدراسة نعُدّ "النسخ نظريَّة" لا مصطلحاً، وقد شجَّع على ذلك النظر الجزئيّ، وظهور فكرة ومقولة "تناهي النصوص وعدم تناهي الوقائع،"[2] وحصر آيات الأحكام بعدد قيل: "مئتان وأربعون وقيل ثلاثمائة وأربعون وقيل خمسمائة"، وكذلك حصر أحاديث الأحكام، فقيل: خمسمائة بقدر الآيات، وقيل: تسعمائة، وقيل ألف ومائة... إلخ.

أما رابع مصادر الخلل: فقد شاع -في إطار ثقافة المأثور- ظنُّ ارتباط القرآن ببيئة النزول وبالمخاطبين في تلك البيئة. واعتبروا عصر القرآن عصر زمن الرسالة، والمطلوب تعميم الفهم الذي وقع للصدر الأول، لا تجدُّد فهم النّص وتجدُّد المخاطبة به في كل عصر وقرن، ولعل قول الشاطبي بعدم جواز فهم شيء من القرآن خارج دائرة فهم القرون الثلاثة الخيِّرة أن يكون قد بناه على ذلك التصور، وهو تصور فيه نظر.[3]

---

[2] هـــذه المقولة شاعت وانتشرت في "جيل الفقه"وبما احتج القائلون "بحجيَّة القياس" ثم استرسلوا في الاحتجاج بها في الأدلة المختلف فيها -كلها- وبذلك صيَّروا "القرآن المطلق" نسبيًّا و"الوقائع النسبية الحادثة" مطلقا!!

[3] قد ناقشنا مذهب الشاطبي هذا في الحلقة الخاصة "بالوحدة البنائية" وهي الحلقة التي نشرت ثالثة في هذه السلسلة فلا نعود إليه وراجعه هناك ففيه الكثير من الفوائد.

أمـــا قضية مخاطبة من لم يكن مولودا في عصر الرسالة بالقرآن الكريم وبخطاب رسول الله - صلى الله عليه وآله وســـلم - فهي المسألة التي عرفت عند الأصوليين بمسألة "تكليف المعدوم" ولهم في ذلك جدل طويل لا ضرورة له لولا سيطرة بعض الأفكار الكلاميَّة مثل قضية الحسن والقبح، ووجوب الأصلح، وعدم جواز تكليف من هو غـــير مؤهَّل للتكليف، والخلط بين تعلّق الخطاب بما يتناوله العموم، ومن يتناوله، وبما لا يتناوله العموم ومن لا يتـــناوله، وخلط البعض -كذلك- بين التعلّق التّنجيزي الذي يراد به إنجاز الفعل أو القيام به ساعة الخطاب به، وبين ضرورة القيام به عند توافر شروطه، واستيفاء المكلَّف به لشروط الإنجاز، وقد أخذ الله -تبارك وتعالى-=

ثانياً: الإسراف في دعاوى النسخ

لقد أسرف الأصوليُّون والكاتبون في علوم القرآن في دعاوى النسخ إسرافاً جاوز الحدود، وتباروا في بناء دعائمه وأركانه، ولعل بعضهم كان يتحرى ما يزيد به على سابقيه من دعاوى، وكأنّه نوع من الاجتهاد والكشف العلميِّ يتبارون فيه ويتسابقون إليه.

ونظرة سريعة على إحصاء لقضايا النسخ في بعض كتب هذا الفن والكتب التي تتناول أساساً بعض أنواع النسخ، وهو ما نسخ حكمه وبقي رسمه، بوصفه أكثر الأقسام وقوعاً عندهم يبيِّن إلى أي مدى انشغل العلماء بهذه القضية، وكم أنفقوا من الجهود الغالية المضاعفة فيها ومن هذه الكتب:

1. كتاب قتادة بن دعامة (ت 117هـ)، عالج حوالي (40) قضية نسخ.
2. كتاب محمد بن حزم (ت978هـ) (وهو غير ابن حزم الظاهري): (214) قضية.
3. كتاب أبي جعفر النحاس (ت 245هـ): (134) قضية.

=العهد من البشر وهم في "عالم الذر" بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. أو تَقُولُواْ إِنمَآ أَشْرَكَ ءَابَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (الأعراف: 172- 173) وهو خطاب منه – سبحانه وتعالى- للبشر وهم في حالة لا يمكن أن يتعلّق بها الخطاب تعلّقا تنجيّزيا يقتضي القيام بالفعل حين الخطاب، ولكنه يصدق عليه أنّه خطاب مستوفي لكل أركان الخطاب لمخاطَب مؤهّل للفهم والإدراك ليذكَّر به عندما يصبح قادرا على إنجاز ما فهمه، بحيث يتعلق الخطاب -آنذاك- بفعل المخاطب تعلّقا "تنجيّزيا"، بعد أن تعلق به تعلُّقًا صلوحيّاً.

كما أنَّ نصوص الكتاب والسنَّة متضافرة على عموم هذه الرسالة وشمولها ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ (سبأ: 28) ﴿قُلْ يأَيُّهَا النَّاسُ إِنِي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (الأعراف: 158)، ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: 90)، والعالمين شاملة لمن كانوا في عهد الرسالة ووقت تلقي الخطاب وللذين يأتون من بعدهم ويندرجون تحت هذا المفهوم إلى يوم الدين، وقد كان في مقدور العلماء الذين أنفقوا كثيرا من الوقت والجهد في مناقشة هذا الأمر أنَّ لا يأسروا أنفسهم في المسائل التي جرهم إليها الجدل الكلاميِّ مثل مسألة الحسن والقبح، ومفاهيم الشيء، والمعدوم، وتحديد مقولات الوجود وما إلى ذلك بالطرق التي فعلوها ليوفروا على أنفسهم وعلى الأمة ذلك الجدل العقيم ويمكنك مراجعة المسألة بتفاصيلها وبتعليقنا عليها بهامش **المحصول**، ج2، ص55، وما بعدها فستجد تلخيصا وافيا ودقيقا، ومناقشة مستفيضة كتبناها لهذه المسألة. فاحرص على الاطلاع عليها هناك.

4. كتاب هبة الله بن سلامة (213هـ) قضية في الموضوع.
5. كتاب مكي بن أبي طالب (195هـ) قضية.
6. كتاب ابن الجوزي (148هـ) قضية.
7. كتاب العتائقي (224هـ) قضية.
8. كتاب ابن البارزي (249هـ) قضية.[4]

أما السيوطي في الإتقان فقد حصر النسخ في عشرين قضية، وأقام الأدلة عليها، ثم نظم قصيدة فيما ترجح لديه، ومطلع نظمه:

وقد أكثر الناس في المنسوخ من عـــدد وأدخلوا فيه آيًا ليس تنحصـــر
وهاك تحرير آي لا مزيد لهـــــــــا عشرين حررها الحذاق والكبر[5]

وحصرها الشيخ أحمد شاه دهلوي (المتوفى سنة 1179هـ) في خمس آيات فقط،[6] ناقضاً ما أورده السيوطي في الإتقان، وحصرها الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني في حوالي تسع آيات فقط[7]، وحصرها الدكتور مصطفى زيد في ست آيات فقط،[8] وهذا التباين الواسع يوضح مدى ما تحتاجه قضية النسخ ومسائلها المختلفة إلى جهد لتحرير قضاياه، ونفض اليد منه، وتنقية مقرّرات التعليم منها نهائيًّا وإلى الأبد.

ومن وجهة مقابلة فقد شعر غير واحد من أئمة المتقدمين بمدى حاجة هذه القضية الخطيرة إلى تحرير وتنقيح، فهذا الإمام مكي بن أبي طالب، يقول: "اعلم أنَّ أكثر القرآن في أحكامه وأوامره ونواهيه ناسخ لما كان عليه من قبلنا من الأمم، وقد أدخل أكثر المؤلفين في الناسخ والمنسوخ آياً كثيرة، وقالوا: نسخت ما كانوا عليه من شرائعهم، وما اخترعوه من دينهم وأحكامهم، وآياً كثيرة ذكروا أنَّها نسخت ما كانوا

---

[4] قام بهذا الإحصاء الدكتور حاتم الضامن في مقدمته لتحقيق كتاب ناسخ القرآن لابن البارزي.

[5] السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن. **الإتقان في علوم القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987، ج2، ص30.

[6] شـــاه ولي الله، أبو عبدالعزيز أحمد بن عبدالرحمن. **كتاب حجة الله البالغة**، القاهرة: دار التراث، 1978، ج1، ص259.

[7] الزرقاني، محمد عبدالعظيم. **مناهل العرفان في علوم القرآن**، القاهرة: دار الفكر، 1988، ج2، ص152-162.

[8] الزرقاني. **مناهل العرفان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص152-162.

عليه مما افترض عليهم، وكان حق هذا ألا يضاف إلى الناسخ والمنسوخ، لأنَّا لو اتبعنا هذا النوع لذكرنا القرآن كلَّه في الناسخ والمنسوخ"!!.

وهذا ابن الجوزي يقول في مقدِّمة كتابه: "أمَّا بعد فإنَّ نفع العلم بدرايته، لا بروايته. وأصل الفساد الداخل على العلماء: تقليد سابقيهم، وتسليم الأمر إلى معظَّميهم من المتقدِّمين، من غير بحث عما صنَّفوه، ولا طلب للدليل عما ألَّفوه، وإنِّي رأيت كثيراً من المتقدِّمين على كتاب الله –عز وجل– بآرائهم الفاسدة... ثم إني رأيت الذين وقع منهم التفسير صحيحاً قد صدر عنهم ما هو أفظع فآلمني، وهو الكلام في الناسخ والمنسوخ، فإنَّهم قد أقدموا على هذا العلم فتكلموا فيه، وصنّفوه، وقالوا بنسخ ما ليس بمنسوخ، ومن نظر في كتاب الناسخ والمنسوخ للسدي رأى التخليط والعجائب، ومن قرأ كتاب هبة الله المفسر رأى العظائم، وقد تداوله الناس لاختصاره.. "[9].[10]

ويقول بعد أن ذكر ما زعمه جماعة من المفسرين في حصر السور التي تضمنت الناسخ والمنسوخ قال: واضح بأنَّ التحقيق في الناسخ والمنسوخ يُظهر أنَّ هذا الحصر تخريف من الذين حصروه.[11]

ويقول السيوطي: "إنَّ الذي أورده المكثرون أقسام: قسم ليس من النسخ في شيء ولا من التخصيص ولا علاقة له بهما بوجه من الوجوه، وقسم هو من قسم المخصوص لا من قسم المنسوخ ومنه قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَنْكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ﴾ (البقرة: 221) قيل: إنه نسخ بقوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾

---

[9] ومـــا زال ليومنا هذا أكثر كتب النسخ المتداولة، وقارن ما قاله ابن الجوزي في حق ابن سلامة نفسه في مقدمة كتابه في حق المفسرين، حيث قال (ص8): "لما رأيت المفسرين قد تهالكوا هذا العلم، و لم يأتوا منه وجه الحفظ، وخلطـــوا بعـــضه ببعض ألفت هذا الكتاب.." أنَّ مثل هذه العبارات تدل على مدى عمق المشكلة، كما تدل العبارات المتبادلة بينهم على أنَّهم مع إحساسهم بالمشكلة لم يستطيعوا بما قدموه مجاوزتها أو الوصول إلى القول الفصل فيها لأسباب لا تخفي على المطلع على تراثنا في هذه الجوانب.

[10] ابـــن الجوزى، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي. **نواسخ القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985، ص74–76، 123.

[11] ابن الجوزي. **نواسخ القرآن**، مصدر سابق، ص123.

(المائدة: 5)، وإنما هو مخصوص به، وقسم رفع ما كان عليه الأمر في الجاهليَّة، أو في شرائع من قبلنا أو في أول الإسلام ولم يترل في القرآن، كإبطال نكاح نساء الآباء، ومشروعيَّة القصاص والدية وحصر الطلاق في الثلاث، وهذا إدخاله في قسم الناسخ قريب، ولكن عدم إدخاله أقرب، وهو الذي رجحه مكيٌّ وغيره ووجَّهوه بأنَّ ذلك لو عد في الناسخ لعد جميع القرآن منه؛ إذ كلُّه أو أكثره رافع لما كان عليه الكفار وأهل الكتاب. قالوا: وإنَّما حق الناسخ والمنسوخ أن تكون آية نسخت آية فإذا علمت ذلك فقد خرج من الآيات التي أوردها المكثرون الجمُّ الغفير مع آيات الصفح والعفو إن قلنا إنَّ آية السيف لم تنسخها.[12]

وقال ابن العربي: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ (التوبة: 5) ناسخة لمائة وأربع عشرة آية، ثم صار آخرها ناسخاً لأولها وهي قوله تعالى: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلَواةَ وَءاتَوُاْ الزَّكَواةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة: 5) قالوا: وليس في القرآن آية من المنسوخ ثبت حكمها ست عشرة سنَّة إلا قوله في الأحقاف: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنَ الرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلاَ بِكُمْ﴾ (الأحقاف: 9) وناسخها أول سورة الفتح. قال ابن العربي: ومن أغرب آية في النسخ قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: 199) أولها وآخرها منسوخان ووسطها محكم![13] فتأمّل!

وهذا التصور لحدوث النسخ في الآية الواحدة تصور يعارض مفهوم "النسخ" ذاته، وكما فهموه من حيث هو إبدال آية مكان آية، من جهة أنَّ الآية الأولى ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ..﴾ (التوبة: 5) تأمر بقتل المشركين بعد نهاية هذه الأشهر إلا إن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة، وليس في هذا الشرط نسخ أو تغيير في الحكم. أما الآية الثانية: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنَ الرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلاَ بِكُمْ﴾ (الأحقاف:9)

---

[12] السيوطي. **الإتقان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص22.

[13] الزركشي. بدرالدين محمد بن عبدالله. **البرهان في علوم القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988، ج2، ص40-41.

فهي حوار مع أهل مكة كما يتضح من سياقها داخل السورة، فهي آية مكيَّة لا علاقة لها بأول سورة الفتح المدنية التي نزلت عند الانصراف من الحديبية نوعاً من البشارة للنبيِّ -صلى الله عليه وآله وسلَّم- والمسلمين، والآية تدل على أنّ "عدم دراية النبيّ" تنصب على نتائج علاقته بقومه التي ساءت بسبب الدعوة بدليل قوله: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَآ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (الأحقاف: 9) كما أنَّها توكيد لبشريَّته -صلى الله عليه وآله وسلَّم- وبيان أنّه بشر مثلهم ولكنّه بشر رسول، شأنه شأن بقيّة المرسلين الذين اصطفاهم الله -تعالى- وهم يدعون الناس إلى الإيمان بالله وتوحيده وعبادته، لا لأنفسهم، والله -تبارك وتعالى- هو المتصرّف الأوحد في شؤون عباده كافّة ومنهم الرسل والله -تبارك وتعالى- قد أمره أن يقول لأهل الكتاب: ﴿وَإِنَّا أو إِيَّاكمْ لَعَلَى هُدًى أو فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ وهو على يقين أنّهم على ضلال مبين وأنّه على هدى، فذلك أسلوب خطاب لا علاقة له بالأحكام.

والقول في الآية الثالثة ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِض عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف:199) بأنَّ أولها منسوخ بالزكاة وآخرها منسوخ بالأمر بالقتال قول لا يستقيم، بل هو من قبيل التزيّد، بل المجازفة التي لا سند لها ولا يليق ذكرها وتدوينها في مباحث القرآن المجيد، وتداولها بين الباحثين فيه.

وإذا فرضنا قبول نظريَّة النسخ -على سبيل الإجمال والتنـــزل- فلماذا بقيت الآيات التي زعم الزاعمون نسخها في القرآن تتلى فيه ويتعبَّد الناس بتلاوتها مثلها مثل سائر آيات القرآن الكريم، ما دامت قد فقدت وظيفتها التشريعيَّة وحكموا بنسخها -ولم يبق منها -حسب زعمهم- إلا ألفاظ مفرغة؛ إذ إن ما اشتملت عليه من تشريع هو أساس التعبُّد بها؟!

لقد ذهب بعضهم إلى أنَّ بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يعد أمراً ضروريًّا؛ وذلك لأنَّ حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى،[14]

[14] وهـــذا غير مقبول بحال، فإنَّ النسخ لا يمكن أن يقع -عند القائلين به- خارج عصر الرسالة فلا تصح دعاوى ناســـخ ومنسوخ بعد رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلَّم- حسب مذهب القائلين بالنسخ، كافّة فمن الذي يزيل صفة المنسوخ عنه بعد وفاته عليه الصلاة والسلام؟!! فكيف يقال هذا؟ ومن الذي يملك هذه الصلاحيَّة؟؟

وقد أدرك العلماء ذلك حين ناقشوا موقف النّص بين أمر المسلمين بالصبر على أذى الكفار وبين أمره بقتالهم، وقالوا: إنَّ الأمر بالصبر من قبيل "المنسأ"[15] الذي يتأجل العمل به، أو يلغى إلغاءً مؤقتاً أي: انتظارًا لتغير الظروف –وهو ما يعرف عندهم بإيقاف العمل بالنّص لعدم وجود المحل، كما قالوا في سقوط غسل الرجلين أو مسحهما في الوضوء عن فاقد قدميه– فإذا عادت الظروف إلى ما كانت عليه قبل ذلك عاد حكم المنسأ إلى الفعاليَّة والتأثير، فكان كل أمر يرد يجب امتثاله في وقت مّا لعلة مّا توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل عنه بانتقال تلك العلّة إلى حكم آخر، وليس بنسخ، إنَّما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أو العمل به أبداً..، قالوا: ومن هذا قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ (المائدة: 105) ومثله قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: 6)، إذ إن مثل هذه الآيات نزلت والجماعة الإسلاميَّة في طور التكوين، فهي في حاجة لأن تصرف كامل عنايتها لعمليَّة التكوين والبناء الذاتيّ قبل أن تنطلق لدعوة الآخرين، فلما تمّ بناء الجماعة وكمل تكوينها الذاتي وصارت قادرة على حمل الرسالة إلى الآخرين والشهود بها عليهم، نزلت الآيات الموجِّهة لهم إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإيصال الهدى والنور إلى سواهم، ثم لو فرض وقوع الضعف كما أخبر النبي –صلى الله عليه وآله وسلَّم– في قوله: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ»[16] ينسأ التكليف بحمل الرسالة إلى الآخرين

---

[15] الإنساء هو التأجيل، والتأجيل في الأحكام الشرعيَّة يتوقف على دليل يقوم على ذلك، وإلا فإنَّه يكون تحكمّا في النّص بلا دليل، كما أنَّ القول بالإنساء ليس فيما نحن فيه، بل ذلك خروج عن موضع التراع ودخول في موضوع آخر ليس هذا موضع بحثه، كما أنَّ من لم يسلِّم بالنسخ لن يستطيع قبول مبدأ الإنساء، لأنَّه لا دليل عليه من ناحية، ومن ناحية أخرى يجعل النّص تابعا للواقع في حين أنَّ قطع القرآن عن أسباب النزول في العرضتين الأخيرتين واتخاذه صفة الإطلاق يجعل المطلوب من المخاطبين صياغة أسئلة الواقع على أنَّها أسئلة نرفعها إلى القرآن ليجيب القرآن عنها بدون أن يتحكم المجتهدون في الآيات، بل يتحكمون في صياغة وقائعهم وأسئلتهم والقرآن يجيب عنها.

[16] النيسابوري، مسلم بن حجاج القشيري. **صحيح مسلم**، القاهرة: دار الحديث، 1991، كتاب الإيمان، بَاب بيان أنَّ الإسلام بَدَأَ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ غَرِيبًا وإنه يَأْرِزُ بين الْمَسْجِدَيْنِ، ج1، ص130، حديث رقم 14.

بالشكل الجماعيّ، وقال –صلى الله عليه وآله وسلَّم–: «حتى إذا رَأَيْتَ شُحًّا مُطَاعًا وَهَوًى مُتَّبَعًا وَدُنْيَا مُؤْثَرَةً وَإِعْجَابَ كل ذِي رَأْيٍ بِرَأْيِهِ فَعَلَيْكَ بِنَفْسِكَ»[17] (يَعْنِي اهتم بإصلاح نفسك). وهو –سبحانه وتعالى– حكيم أنزل على نبيه – صلى الله عليه وآله وسلَّم– حين كانت الأمَّة في طور تكوينها ما يليق بتلك الحال، رأفة بمن اتَّبعه ورحمة، إذ لو وجبت لأورث ذلك حرجاً ومشقة؛ لأنَّه من قبيل "تكليف ما لا يطاق"، فلما تم بناء الجماعة والأمّة، وأصبح قادرة على حمل الأعباء ودعوة الأمم والتفاعل معها أنزل عليه من الخطاب ما يكافئ تلك الحالة من مطالبة الكفار بالإسلام، أو بأداء الجزية إن كانوا أهل كتاب أو الإسلام أو القتل إن لم يكونوا أهل كتاب، بل كانوا من مشركي العرب.

فإذا تغيَّرت الحال أخذت كل حال ما يناسبها من الحكم والتوجيه، وليس حكم المسايفة ناسخاً للدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن وليست بديلاً عنها. وكذلك العكس، بل كل منهما يجب امتثاله في وقته.[18]

إنَّ بعض الكاتبين في علوم القرآن قد أخرجوا هذا "المنسأ" من باب "الناسخ والمنسوخ" وجعلوه شيئاً آخر يعطي فرصة للتخلُّص من تلك الأحكام القلقة – التي لا دليل على وقوع النسخ فيها، بل هو أقرب إلى التأويل الذي قد يجعل المنسوخ –كلَّه– من باب "المنسأ" ويكون معنى التبديل في الآيات التي ناقشناها قبل ذلك هو تبديل الأحكام في أنظار المجتهدين لا تغيير النصوص ذاتها، ولا إبطال وإلغاء القديم وإبداله بآخر جديد لفظاً وحكماً، فذلك يعني أنَّ فهم معنى "النسخ" بأنَّه الإزالة التامَّة للنّصِّ يتناقض مع تصوُّرهم لوظيفة النسخ؛ كما أنَّ الحكم على مدلول آية مَّا بأنّه منسأ لا بد له من دليل –كما قدَّمنا–، وإلا فإنّه سوف يؤدي إلى الإيهام، حيث لا يدري المكلَّف

---

[17] أبو حاتم البستي، محمد بن حبان. **صحيح ابن حبان**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984، ذكر إعطاء الله –جل وعلا– العامل بطاعة الله ورسوله في آخر الزمان أجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله، ج2، ص108، حديث رقم 385.

[18] الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص42–43.

ما إذا كان مطالبا بإيقاع الفعل على الفور أو أنّه منسأ، ومنسأ إلى متى؟ أيكون منسأً إلى وقت حدّده الشارع، أو إلى وقت يحدّده المكلّف وكيف؟![19]

ثالثاً: أقسام الناسخ والمنسوخ عند القائلين به والمشكلات التي تثيرها

لم يقتصر الاضطراب في هذه المسألة على المفهوم ذاته ولا على القضايا التي قال من قال بوقوع النسخ فيها أو نفيه عنها، بل تجاوز ذلك إلى تقسيماتهم للناسخ والمنسوخ، وإلى أنماط النسخ ذاته مما يدل على عمق الاضطراب فيها، وقد اختلفت تقسيمات علماء القرآن فيها عن تقسيمات الأصوليِّين، ولكن أشهر التقسيمات التي جرت عليها غالبيّة الفريقين التقسيم الثلاثيُّ، إذ قسموا المنسوخ إلى ثلاثة أقسام هي: منسوخ التلاوة دون الحكم، ومنسوخ الحكم دون التلاوة، ومنسوخ الحكم والتلاوة معاً.

والزركشيّ كما ينتسب إلى علماء القرآن ينتسب إلى الأصوليِّين فقد كتب البرهان في علوم القرآن، كما كتب البحر المحيط في أصول الفقه، وقد تبنى في البرهان التقسيم الثلاثي، لكنَّه في البحر المحيط جعل الأقسام ستة مع إمكان إرجاع بعضها إلى بعض، لكن اختيار هذا التقسيم قد يكون أوضح، فقال الزركشيّ في البحر المحيط: "قسّمه أبو إسحاق المروزيّ والماورديّ وابن السمعانيّ وغيرهم إلى ستة أقسام:

الأول: ما نسخ حكمه وبقي رسمه وثبت حكم الناسخ ورسمه، كنسخ آية الوصيَّة للوالدين والأقربين بآية المواريث، ونسخ العدّة حولاً بأربعة أشهر وعشر، فالمنسوخ ثابت التلاوة مرفوع الحكم، والناسخ ثابت التلاوة والحكم.

الثاني: ما نسخ حكمه ورسمه، وثبت حكم الناسخ ورسمه، كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة، وصيام عاشوراء برمضان![20]

---

[19] هـــذا ولإمام الحرمين في البرهان فرضيَّة افترضها وناقشها، وقد تلقي ضوءاً على ما نحن فيه، وسأتناولها في آخر هذه الدراسة إن شاء الله، فراجعها في **البرهان**، ج2، ص880 وما بعدها.

[20] أخـــرج البخاري بسنده من طريق عُرْوَةَ عن عَائِشَةَ رضي الله عنها قالت: «كَانُوا يَصُومُونَ عَاشُورَاءَ قبل أن يُفْرَضَ رَمَضَان وكان يَوْمًا تُسْتَرُ فيه الْكَعْبَةُ فلما فَرَضَ الله رَمَضَان قال رسول اللَّه – صلى الله عليه وآله وسلم – : «مـــن شَـــاءَ أن يَصُومَهُ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ شَاءَ أن يَتْرُكَهُ فَلْيَتْرُكْهُ». البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل.=

الثالث: ما نسخ حكمه، وبقي رسمه، ورفع اسم الناسخ وبقي حكمه، كقوله تعالى: "فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أو يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً" (النساء:15) بقوله: "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله"، وزاد في البرهان: فيعمل به إذا تلقته الأمة بالقبول.[21]

الرابع: ما نسخ حكمه ورسمه، ونسخ رسم الناسخ وبقي حكمه، كالمروي عن عائشة رضي الله عنها "كان فيما أنزل عشر رضعات..."[22]

الخامس: ما بقي رسمه وحكمه، ولا نعلم الذي نسخه كالمروي أنّه كان في القرآن "لو كان لابن آدم وادٍ من ذهب لابتغى أن يكون له ثان، ولا يملأ فاه ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب"،[23] وكخبر أصحاب بئر معونة،[24] قال الزركشيُّ:

=**صحيح البخاري**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1980، كتاب التفسير، بَاب قَوْلِ اللَّه تَعَالَى: ﴿جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ﴾، ج2، ص578، حديث رقم 1515. ولكي يقال: إن استقبال بيت المقدس منسوخ لا بد من وجود الدليل القوليّ الدال على وجوب استقباله، ليعلم أنّه قد نسخ بالدليل الآمر بالتوجه إلى الكعبة، وإلا فسيكون من قبيل نسخ الفعل النبوي بالقرآن، وذلك ما لم يقرّه الإمام الشافعي وآخرون.

[21] الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص35، و لم يذكر شيئًا عن الشروط أو الضوابط التي تجعلنا قادرين على الحكم بأنَّ الأمّة قد تلقته بالقبول!!.

[22] أخرج مسلم بسنده عن عَمْرَةَ عن عَائِشَةَ أنها قالت: «كان فِيمَا أُنْزِلَ من القرآن عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ فَتُوُفِّيَ رسول اللَّه -صلى الله عليه وآله وسلم- وَهُنَّ فِيمَا يُقْرَأُ من القرآن» النيسابوري. **صحيح مسلم**، مصدر سابق، كِتَاب الرَّضَاعِ، بَاب التَّحْرِيمِ بِخَمْسِ رَضَعَاتٍ، ج2، ص 1075، حديث رقم 1452.

قال النووي: ومعناه أنَّ النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جداً حتى أنه – صلى الله عليه وآله وسلم – توفي وبعض الناس يقرأ خمس رضعات ويجعلها قرآنا متلواً لكونه لم يبلغه النسخ لقرب عهده فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أنَّ هذا لا يتلى. النووي، محيي الدين أبو زكريا. **شرح النووي على صحيح مسلم**، بيروت: دار المعرفة، 1997، ج10، ص29، قلت: وهل "العشر" مما يتلى؟!

[23] أخرج البخاري بسنده من طريق عَطَاء قال سمعت ابن عَبَّاسٍ يقول سمعت رَسُولَ اللَّه – صلى الله عليه وآله وسلَّم – يقول: «لو أنَّ لابن آدَمَ مِثْلَ وَادٍ مَالًا، لَأَحَبَّ أن له إليه مثله، ولا يَمْلَأُ عَيْنَ بن آدَمَ إلا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللهُ على من تَابَ»، قال ابن عَبَّاسٍ: فلاَ أَدْرِي من القرآن هو أَمْ لَا؟ قال: وَسَمِعْتُ ابن الزُّبَيْرِ يقول ذلك على الْمِنْبَرِ. البخاري. **صحيح البخاري**، مصدر سابق، كتاب الرقاق، بَاب ما يُتَّقَى من فِتْنَةِ الْمَالِ، ج5، ص2364، حديث رقم 6073.

هكذا ذكر الماورديُّ هذا القسم في الحاوي، ومثّله بالحديث الأول، وفيه نظر كما قال السمعانيُّ، وقال: هذا ليس بنسخ حقيقة، ولا يدخل في حده، وعدّه غيره مما نسخ لفظه وبقي معناه، وعدّه ابن عبد البر في التمهيد مما نسخ خطه وحكمه، وحفظه ينسى مع رفع خطه من المصحف، وليس حفظه على وجه التلاوة، ولا يقطع بصحته عن الله، ولا يحكم به اليوم أحد، قال: ومنه قول من قال: إنَّ سورة الأحزاب كانت نحو سورة البقرة والأعراف.

السادس: ناسخ صار منسوخاً، وليس بينهما لفظ متلو، كالتوارث بالحلف والنصرة نسخ بالتوارث بالإسلام والهجرة، ثم نسخ التوارث بالهجرة، ذكره الماورديُّ. قال ابن السمعانُّي: وهذا عندي يدخل في النسخ من وجه. ثم قال: وعندي أنَّ القسمين الأخيرين تكلُّف.

وذكر أبو إسحاق في وجوه النسخ في القرآن شيئاً أُنسي، فرُفع بلا ناسخ يعرف، فلم يبق له رسم ولا حكم، مثل ما روي أنَّ سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة فرفعت.[25]

---

[24] أخرج البخاري بسنده عن أَنَس بن مَالك رضي الله عنه قال دَعَا رسول اللَّه -صلى الله عليه وآله وسلم- على الَّـذِينَ قَتَلُوا أَصْحَابَ بِئْرِ مَعُونَةَ ثَلَاثِينَ غَدَاةً على رِعْلٍ وَذَكْوَان وَعُصَيَةَ عَصَتْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ قال أنسٌ: أُنْزِلَ في الَّـذِينَ قُتِلُوا بِبِئْرِ مَعُونَةَ قرآن قَرَأْنَاهُ ثُمَّ نُسِخَ، (بَعْدُ بَلِّغُوا قَوْمَنَا أن قد لَقِينَا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَرَضِينَا عنه) كتاب التفسير، بَاب فَضْلِ قَوْلِ اللَّه تَعَالَى: ﴿ولا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا في سَبِيلِ اللَّه أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمْ اللهُ من فَضْلِه وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لم يَلْحَقُوا بِهِمْ من خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عليهم ولا هُمْ يَحْزَنُونَ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ من اللَّه وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج3، ص1036، حديث رقم 2659.

[25] الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر. **البحر المحيط في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، ج5، ص252-258). لست أدري كيف سوَّغ هؤلاء العلماء لأنفسهم تناقل هذه الروايات التافهة التي انفرد بها راو عرف بالأوهام، لا ثقة فيما يرويه للنيل من مسلَّمة عقديّة لا يجوز الشك فيها، فمجرد الشك بأنَّ الله - تبارك وتعالى- لم يحفظ كتابه الذي أعلن أنه هو الذي يتولى حفظه وجمعه وقرآنه، وإقراءه لنبيه، وهذه الرّوايات الساقطة التافهة الغثيثة تصادم ذلك - كله - بل تنفيه تماما، وإذا كان الشغف بالرّوايات من بعض الناس لأية أسباب قد حمل هؤلاء على ترديد ورواية تلك الروايات الساقطة فلم رددها هؤلاء العلماء ومنحوها الحياة وجعلوها تتنزل من جيل إلى جيل، وهل هذه الروايات ومن رواها من أهل الأوهام والأغراض أغلى وأعز على الناس من مسلَّمة "سلامة القرآن وعصمته" بحفظ الله له؟!!

وقد نحى الإمام مكيُّ بن أبي طالب منحى خاصًّا في تقسيم النسخ، فقد أدار أقسامه مع معاني النسخ في لغة العرب، ثم بقي عليه قسم لم يندرج معه تحت أيّ معنى مما ذكره فأفرده، كما أنّه أورد معنى لغويّاً من معاني النسخ لم يستقم مع أيّ من أقسام النسخ محل التقسيم، وحاصل ما ذكره ستة أقسام أيضا.

قال –يرحمه الله تعالى–: النسخ يأتي في كلام العرب على ثلاثة أوجه:

الأول: أن يكون مأخوذاً من قول العرب: نسخت الكتاب، إذا نقلت ما فيه إلى كتاب آخر، فهذا لم يتغيرَّ المنسوخ منه، وإنَّما صار له نظيراً مثله في لفظه ومعناه، وهما باقيان، وهذا المعنى ليس من النسخ الذي قصدنا إلى بيانه، إذ ليس في القرآن آية ناسخة لآية أخرى كلاهما بلفظ واحد، ومعنى واحد، وهما باقيتان، وهذا لا معنى لدخوله فيما قصدنا بيانه، وقد غلط في هذا جماعة، وجعلوا النسخ الذي وقع في القرآن مأخوذاً من هذا المعنى، وهو وهم، وقد انتحله النحاس.

الثاني: أن يكون مأخوذاً من قول العرب: نسخت الشمس الظل: إذا أزالته وحلت محله، وهذا المعنى هو الذي عليه الجمهور في منسوخ القرآن وناسخه، وذلك على ضربين:

الضرب الأول: أن يزول حكم الآية المنسوخة بحكم آية أخرى متلوَّة، أو بخبر متواتر، ويبقى لفظ المنسوخة متلواً، نحو قوله تعالى في الزواني: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ﴾ (النساء:15)، وقوله: ﴿وَاللَّذَانَ يَأْتِيَانِهَا مِنكُمْ فَآذُوهُمَا﴾ (النساء:16) فأمر فيها بالسجن والضرب، ثم نسخ ذلك بالرجم في المحصنين، الذي تواتر به الخبر والعمل، المنسوخ لفظ تلاوته، وبالجلد مائة في البكرين المذكورين في سورة النور.

الضرب الثاني: أن تزول تلاوة الآية المنسوخة مع زوال حكمها، وتحل الثانية محلها في الحكم والتلاوة، وهذا إنّما يؤخذ من طريق الأخبار الثابتة، وذلك نحو ما تواتر (!!) به النقل عن عائشة –رضى الله عنها– أنَّها قالت: "كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات" قالت عائشة: فنسخهن خمس رضعات معلومات يحرمن، فتوفي

رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلَّم– وهن مما يقرأ من القرآن". ترى من الذي أزالها من القرآن إن كانت تتلى بعد وفاة رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلَّم–؟!

قال مكيٌّ: فهذا على قول عائشة –رضي الله عنها– غريب في الناسخ والمنسوخ، فالناسخ غير متلوّ، والمنسوخ غير متلوّ، وحكم الناسخ قائم، ولهذا المعنى اختُلف في ذلك، وعلى هذين المعنيين أكثر الناسخ والمنسوخ في القرآن.

الثالث: أن يكون النسخ مأخوذاً من قول العرب نسخت الريح الآثار، إذا أزالتها فلم يبق منها عوض، ولا حلت الريح محل الآثار، بل زالا جميعاً، وهذا النوع من النسخ إنما يؤخذ من جهة الأخبار، نحو ما رُوي أنَّ سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة طولاً، فنسخ الله منها ما شاء، فأزاله بغير عوض، وذهب حفظه من القلوب!! تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ودليل ذلك –كلّه– قوله عز وجل: ﴿أو نُنْسها﴾ أي نُنْسكَها يا محمد، فأعلمه أنه ينسيه ما شاء من القرآن. وقد وهم من ذهب إلى ذلك، فالآية لبيان القدرة الإلهيَّة لا لبيان الوقوع، وهي مثل قوله تعالى: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لاَ تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلاً﴾ (الإسراء: 86)

وهذا النوع أيضا جعلوه على ضربين:

أحدهما: أن يزول اللفظ من الحفظ، ويزول الحكم.[26]

الثاني: أن تزول التلاوة، واللفظ، ويبقى الحكم والحفظ للفظ، ولا يتلى على أنّه قرآن ثابت، نحو آية الرجم التي تواتر الإخبار عنها أنَّها كانت مما يتلى، ثم نُسخت تلاوتها[27] وبقي حكمها معمولاً به، وبقي حفظها منقولاً لم تثبت تلاوته في القرآن

---

[26] ترى كيف يزول وجود الشيء الذهني والواقعي ومع ذلك يحكمون عليه بالبقاء أو الزوال؟!

[27] أخرج البخاري بسنده عن ابن عَبَّاسٍ –رضي الله عنهما– قال: قال عُمَرُ: (لقد خَشيتُ أن يَطُولَ بالنَّاسِ زمان حتى يَقُولَ قَائلٌ لَا نَجدُ الرَّجْمَ في كِتَاب اللَّه فَيَضلُّوا بتَرْك فَريضَة أَنْزَلَهَا الله، ألا وَإن الرَّجْمَ حَقٌّ على من زَنَى وقد أَحْصَنَ إذا قَامَتْ الْبَيِّنَةُ أو كان الحَمل أَو الاعْتِرَافُ، قال سُفْيان كَذَا حَفِظْتُ ألا وقد رَجَمَ رسول اللَّه – صلى الله عليه وآله وسلَّم– وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ) البخاري. **صحيح البخاري**، مصدر سابق، كتاب المحاربين، بَاب الاعْتِرَافِ بِالزِّنَا، ج6، ص2503، حديث رقم 6441.

وهي ليست بآية من القرآن المجيد، لكنّها مما جاء في التوراة، وهي ما تزال في بعض نسخ التوراة بلفظها واختلط الأمر على بعض الرواة الذين ظنوا أنَّ قوله: "كانت مما أنزل الله" أي في التوراة، وتوهم البعض فظنوا أنَّ المراد "مما أنزل الله" أي في القرآن وفي بعض الروايات "كانت فيما يتلى" وتوهم البعض أنَّ المراد "فيما يتلى من القرآن" وليس الأمر كذلك، بل المراد: "فيما يتلى من التوراة". ولا أدري من أين جاء مكيّ بدعوى التواتر لما سمّى "بآية الرجم"؟! وفي تفسير الطبري روايات أوردها تعضّد هذا الذي ذكرنا وتؤكد أنَّها من نصوص التوراة.[28]

وبقي من أصناف المنسوخ صنف، وهو أن يزول حكم الآية بغير عوض متلوّ، ويبقى لفظها غير محكوم به، نحو ما فرض الله من شروط المهادنة التي كانت بين النبي -صلى الله عليه وآله وسلَّم- وقريش، والمذكورة في سورة الممتحنة، فنسخها زوال حكم المهادنة، لأنَّها إنّما كانت شروطاً معلَّقة بعهد، فلما زال العهد زال حكم الشروط، فهو زوال حكم بغير عوض، وبقي لفظ الشروط متلوًّا غير محكوم به.[29] وهذا عجيب، لأنَّه لا يندرج تحت مفهوم النسخ ولا ينطوي حدّه عليه، فاعتباره من المنسوخ تعسُّف شديد.

ثم عاد مكيٌّ بعد ذلك فعقد باباً لأقسام المنسوخ، والذي يهمنا في هذه القسمة السداسيَّة التي أدرج فيها أقسام المنسوخ. فقال: المنسوخ من القرآن ستة أقسام:

الأول: ما رفع الله جل ذكره رسمه من كتابه بغير بدل منه، وبقي حفظه في الصدور، ومنع الإجماع على ما في المصحف من تلاوته على أنّه قرآن، وبقي حكمه مجمعاً عليه، نحو "آية الرجم"!

الثاني: ما رفع الله حكمه من الآي بحكم آية أخرى، وكلاهما ثابت في المصحف

---

[28] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت: دار المعرفة، د. ت، ج3، ص156. وما بعدها.

[29] القيسي، أبو محمد مكتب بن أبي طالب حموش. **الإيضاح لناسخ القرآن و منسوخه و معرفة أصوله واختلاف الناس فيه**، جدة: المنارة، 1983، ص41-49.

المجمع عليه متلوٌّ، وهذا هو الأكثر في المنسوخ، وتمثيله في آية الزواني المنسوخة بالجلد المجمع عليه في سورة النور!!.

الثالث: ما فُرض العمل به لعلَّة، ثم زال العمل به لزوال تلك العلة، وبقي متلواً ثابتاً في المصحف، نحو قوله تعالى: ﴿وَإِن فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلى الْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ﴾ (الممتحنة: 11) أمروا بذلك كلّه، وفُرض عليهم لسبب المهادنة التي كانت بين النبي – صلى الله عليه وآله وسلَّم– وقريش.

الرابع: ما رفع الله رسمه وحكمه، وزال حفظه من القلوب، وهذا النوع إنما يؤخذ من أخبار الآحاد، قلت: كيف يؤخذ بأخبار الآحاد في الحكم على القرآن المتحدى به المعجز القطعيّ؟! وذلك نحو ما روي عن زر[30] أنه قال: قال لي أبيٌّ: يا زِرُّ كانت سورة الأحزاب لتعدل سورة البقرة، ومنه ما روي عن أبي موسى أنه قال: نزلت سورة براءة، ثم رفعت؟!!

الخامس: ما رفع الله جل ذكره رسمه من كتابه فلا يتلى، وأزال حكمه، ولم يرفع

---

[30] زِرُّ بن حبيش –بكسر أوله وتشديد الراء– بن حبيش بن حباشة بن أوس بن بلال وقيل: هلال بن سعد بن نصر بن غاضرة بن مالك بن ثعلبة بن غنم بن دودان بن أسد بن خزيمة الأسدي، أبو مريم، ويقال أبو مطرف الكوفي، مخضرم أدرك الجاهلية. يروي كثيرًا عن أبيّ، وهو الذي رويت عنه سائر الروايات النافية لقرآنيَّة الفاتحة والمعوذتين. كان يتشيَّع لأمير المؤمنين عليّ عليه السلام ويقدمه على عثمان –رضي الله عنه– وثقة بن معين:، وقال ابن سعد: إنه كان كثير الحديث.

قال عاصم: وكان زِرٌّ من أعرب الناس وكان عبد الله يسأله عن العربيّة، وقال العجلي: وكان شيخًا قديمًا إلا أنّه كان فيه بعض الحمل على علي بن أبي طالب، مات سنة إحدى أو اثنتين أو ثلاث وثمانين وهو ابن مائة وسبع وعشرين سنة. وعن زِر رويت كل تلك العظائم، فهل كان ذلك بدافع من معارضته لعثمان، ومحاولة للنيل من "المصحف" الإمام، والنيل من زيد انتصارًا لموقف ابن مسعود؟ كل ذلك محتمل. والله أعلم.

له ترجمة في: الحافظ المزي، جمال الدين أبو حجاج. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987، ج9، ص335. و الكوفي، أبي حسن أحمد بن عبدالله. **معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث**، المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1985، ج1، ص370. والذهبي، شمس الدين أبو عبدالله. **سير أعلام النبلاء**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982، ج4، ص166. و ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **تهذيب التهذيب**، بيروت: دار صادر، 1968، ج3، ص277. وابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **تقريب التهذيب**، بيروت: دار المعرفة، 1975، ج1، ص215.

حفظه من القلوب، ومنع الإجماع من تلاوته على أنّه قرآن، وهذا أيضا إنما يؤخذ من طريق الأخبار، نحو حديث عائشة رضي الله عنها في العشر الرضعات والخمس.

السادس: ما حصل من مفهوم الخطاب، فنسخ بقرآن متلو، وبقي مفهوم ذلك منه متلوا، نحو قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلَواةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى﴾ (النساء: 43) فُهم من هذا الخطاب أنَّ السكر في غير قرب الصلاة جائز، فيكون فيه نسخان: نسخ حكم ظاهر متلوّ، ونسخ حكم ما فُهم من متلوه. وهناك تقسيم الإمام الرازي في المحصول وهو تقسيم ثلاثيّ جمع فيه الأقسام الستة، وجعلها مدرجة فيه[31].

وتثير هذه التقسيمات والأمثلة التي مُثل بها عددًا من المشكلات:

المشكلة الأولى: قضية "نسخ القرآن المجيد بالسنّة"، والجدال الذي قاده الإمام الشافعيّ حول هذا الموضوع، والذي تبدو فيه الإشكاليّة بحجمها الطبيعيّ بينه -يرحمه الله- وبين معاصريه والذين جاءوا من بعده، وخلاصتها: ما أورده الإمام في الرسالة (الفقرات 108-113)؛ حيث قال: "وهكذا سنَّة رسول الله، لا ينسخها إلا سنَّة لرسول الله، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سنَّ فيه غير ما سنَّ رسول الله لسنَّ فيما

---

[31] الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1979، ج3، ص322- 324. أما إمام الحرمين فله في موضوع النسخ -كلّه- موقف خالف فيه القاضي في بيان حقيقة النسخ، فالإمام يشير إلى أنَّ النسخ -عنده- "في حكم البيان لمعنى اللفظ.. فالمكلفون قبل وروده (أي: الناسخ) لا يقطعون بتناول اللفظ الأول (أي الذي عدّوه منسوخًا) جميع الأزمان" على التنصيص، وإنّما يتناولها ظاهرًا معرضًا للتأويل.

وعلى هذا فإنّه يرى فيه ما يقرب أن يكون قسيمًا للتخصيص الذي يبيّن زوال العموم المحتمل، والنسخ يبيِّن زوال التأبيد المحتمل الذي لم ينصّ عليه. فراجع الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص 842، الفقرة (1413). وعقّب على ما ذكره القاضي الباقلاني بقوله: "وهذا الذي ذكره القاضي عندنا تشغيب غير مستند إلى مأخذ" فقرة (1417).

وقال في الفقرة (1419): ".. ولا يسوغ فهم الناسخ والمنسوخ مع تنزيه كلام الله -تعالى- عن التناقض ويبسّط الموضوع بشكل كبير حين يقول يرحمه الله: ".. فإذاً الحكم الذي يرد النسخ عليه في علم الله -تعالى- غير مؤبّد، ولا لبس على الله -تعالى- وإنّما حسب المتعبّدون أمرًا بأن خلاف ماحسبوه، ولو تحققوا لكانوا في استمرار الحكم الأول مجوّزين للتقدير الذي ذكرنا فلا يكونون إذا قاطعين بالتأبيد في الحكم مع تجويزهم ورود ما ينافيه..." ويرجع يرحمه الله الأمر كلّه إلى انعدام شروط دوام الحكم الأول الذي يظهره النص الآخر.

أحدث الله إليه، حتى يبيِّن للناس أنَّ له سنَّة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها. وهذا مذكور في سنته –صلى الله عليه وآله وسلَّم–، ثم قال: فإن قال قائل: أيحتمل أن تكون له سنَّة مأثورة قد نُسخت، ولا تؤثر السنَّة التي نسختها؟ وأجاب عن هذا السؤال بقوله: فلا يحتمل هذا، وكيف يحتمل أن يؤثر ما وضع فرضه، ويترك ما لزم فرضه؟ ولو جاز هذا خرجت عامة السنن من أيدي الناس؛ بأن يقولوا: لعلها منسوخة، ثم قال بعد ذلك: فإن قال قائل: هل تُنسخ السنَّة بالقرآن؟ قيل: لو نُسخت السنَّة بالقرآن كانت للنبي فيه سنَّة تبين أنَّ سنته الأولى منسوخة بسنته الأخرى، حتى تقوم الحجة على الناس بأنَّ الشيء ينسخ بمثله.

ثم قال رضي الله تعالى عنه: "ولو جاز أن يقال: قد سنّ رسول الله، ثم نسخ سنّته بالقرآن، ولا يؤثر عن رسول الله السنَّة الناسخة، جاز أن يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن يترل عليه ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: 275)، وفيمن رجم من الزناة: قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخا؛ لقول الله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: 2).[32]

ومما نقلناه من كلام الإمام الشافعي يتبين لنا ما يلي:

1. أنَّ الإمام قرر بوضوح "أنَّ الشيء لا ينسخ إلا بمثله"، فلا ينسخ القرآن إلا قرآن، وبذلك تسقط جميع الدعاوى التي بنيت على أحاديث ادعى من ادعى أنَّها ناسخة لآيات قرآنيَّة، ولا ينسخ السنَّة إلا سنَّة مثلها، وذلك يسقط سائر الدعاوى التي ورد فيها ما يشير إلى أنَّ آية قرآنيَّة قد نسخت سنَّة من السنن.

2. أنَّ الإمام – فيما قاله– لم يكن يتحدث عن الناسخ والمنسوخ –من حيث الواقع، ونفس الأمر– وإنما كان حديثه عن الحكم بالنسخ.

3. لم يكن كلام الإمام عن جواز نسخ السنَّة بالقرآن أو العكس، حديثا عن الجواز أو عدمه من حيث العقل أو السمع، فإنَّ حديثه لا يمكن حمله إلا على أنّه بيان لكيفيَّة الحكم بالنسخ.

---

[32] الشافعي، أبو عبدالله محمد بن إدريس. **الرسالة**، القاهرة: مؤسسة الرسالة، 1988، ص109-111.

وعلى هذا فيمكن القول بأنَّ معظم الذين تحدثوا عن رأي الإمام في هذه المسألة، تحدثوا عنه وفي أذهانهم أقوال العلماء الآخرين ونزاعاتهم في المسألة، ولذلك فهموا من قول الإمام أنه قول مقابل للأقوال المنقولة عن الأئمة الآخرين فاستهجنوه، مع أنَّنا نرى أنَّ قوله إنَّما هو في أمر آخر، غير أمر "الجواز والامتناع والوقوع" التي عليها مدار أقوال الآخرين، وإنَّما هو في حكم المجتهد على النّص بالنسخ، متى يحكم به؟ وكيف؟.

فالإمام لا يرى للمجتهد الحق بأن يحكم بأنَّ هذه السنَّة منسوخة بالقرآن ولا العكس، وإنَّما يحكم بنسخ السنَّة إذا وجد سنَّة مماثلة تصلح ناسخة لها، وآنذاك تكون الآية مقوية للحكم بنسخ تلك السنة. وكذلك الحال بالنسبة للقرآن؛ فإنَّ المجتهد لا يحق له أن يحكم بأنَّ الآية منسوخة إلا إذا وجد آية تصلح أن تكون ناسخة لها، وتكون السنَّة الواردة في الموضوع مبيِّنة لكون الآية الناسخة ناسخة، والمنسوخة منسوخة، والإمام حين قرَّر ذلك كان يهدف إلى حماية أحكام كتاب الله وسنَّة رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلَّم– من أي تغيير أو تعطيل من قبل من تحدثه نفسه بذلك تحت ستار النسخ.

وقد ذكر الماوردي في أدب القاضي (348/1) ثلاثة أوجه تصلح لإيضاح قول الإمام رضي الله عنه وهي:

1. أنه لا توجد سنَّة إلا ولها في كتاب الله تعالى أصل كانت السنَّة فيه بيانا لمجمله، فإذا ورد الكتاب بنسخها كان نسخا لما في الكتاب من أصلها، فصار ذلك نسخ الكتاب بالكتاب. قلت: وهذا لا نجد ما يدل على أنَّه مراد للإمام.

2. أنَّ الله تعالى يوحي إلى رسوله بما يخفيه عن أمته، فإذا أراد نسخ ما سنَّه الرسول – صلى الله عليه وآله وسلَّم– أعلمه به حتى يظهر نسخه، ثم يرد الكتاب بنسخه تأكيدا لنسخ رسوله، فصار ذلك نسخ السنَّة بالسنَّة. قلت: الكتاب تبيان لكل شيء، والسنَّة بيان قوليٌّ وعمليٌّ وتطبيقيٌّ للقرآن وليست معارضًا له، ولا بديلاً عنه، بل يستحيل أن تعارضه؛ كيف ورسول الله –صلى الله عليه وآله وسلَّم– مأمور باتّباع الكتاب؟!.

3. أنَّ نسخ السنَّة بالكتاب يكون أمراً من الله تعالى لرسوله بالنسخ، فيكون الله تعالى هو الآمر به، والرسول هو الناسخ له، فصار ذلك نسخ السنَّة بالكتاب والسنَّة.

قلت: ومن أعلم المارودي بذلك وما دليله عليه؟!

ولقد اقترب ابن السبكي كثيراً إلى فهم مراد الإمام –رضي الله تعالى عنه– حيث قال في جمع الجوامع:[33] "وحيث وقع (نسخ القرآن) بالسنَّة فمعها قرآن (عاضد لها يبيِّن توافق الكتاب بالسنة) أو (نسخ السنة) بالقرآن فمعه سنَّة عاضدة (له) تبين توافق الكتاب والسنة. وما بين الأقواس للشارح الجلال، وراجع قول الجلال أيضا، ص (80) منه.

ومما يعضد نحو قول ابن السبكي ما قاله الإمام الشافعي بعد الكلام عن صلاة الخوف، حيث قال: "وفي هذا دلالة على ما وصفت به قبل هذا، في هذا الكتاب (يعني الرسالة): من أن رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلَّم– إذا سنَّ سنة، فأحدث الله إليه في تلك السنَّة نسخها أو مخرجا إلى سعة منها سن رسول الله سنَّة تقوم الحجّة على الناس بها، حتى يكونوا إنما صاروا من سنته إلى سنته التي بعدها".

فنسخ الله تأخير الصلاة عن وقتها في الخوف إلى أن يصلوها كما أنزل الله وسنَّ رسوله في وقتها، ونسخ رسول الله سنته في تأخيرها بفرض الله في كتابه ثم بسنته، صلاها رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلَّم– في وقتها، كما وصفت.[34]

ومع ما في مذهب الإمام الشافعي من وجاهة؛ إذ حاول أن يحمي الكتاب والسنَّة معا من شبهة التعارض والتناقض بينهما، كما حاول أن يضع معالم الاتصال والانفصال بين الكتاب والسنَّة، لكي لا تنمحي الفواصل بينهما، بيد أنَّ العلماء عارضوا ما ذهب إليه معارضة شديدة.

قال ابن السبكي:[35] وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك منه –رضى الله عنه– حتى قال الكيا الهراسي: "هفوات الكبار على أقدارهم ومن عدَّ خطؤه عظم قدره".

---

[33] (2/78-79) بحاشية البناني.

[34] الشافعي. **الرسالة**، مصدر سابق، ص183-184.

[35] في الإبهاج (2/159-160).

وكان القاضي عبد الجبار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع، فلما وصل إلى هذا الموضوع قال: "هذا رجل كبير، لكنّ الحق أكبر منه"، قال: والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره -كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتَّبه، وأول من أخرجه- قالوا: لا بد أن يكون لهذا القول من هذا العظيم محمل، فتعمقوا في محامل ذكروها، وأورد الكيا الهراسي بعضها. ثم قال: واعلم أنَّهم صعبوا أمرا سهلاً، وبالغوا في غير عظيم، وهذا إن صح عن الشافعي فهو غير منكر، وإن جبن جماعة من الأصحاب عن نصرة هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه، ولقد صنف شيخ الدنيا أبو الطيب سهل بن أبي سهل الصعلوكي كتابا في نصرة هذا القول، وكذلك الأستاذان الكبيران أبو إسحاق الإسفراييني، وتلميذه أبو منصور البغدادي، وهما من أئمة الأصول والفقه، وكانا من الناصرين لهذا الرأي.

ولو قُدر لما ذهب إليه الإمام الشافعي أن ينتشر ويقبل لربما خفف كثيرا من الآثار الجانبيّة لهذه الإشكاليّة الخطيرة "إشكاليّة النسخ".

أما نحن فإننا نستطيع أن نرى بوضوح أنَّ الإمام الشافعي -وهو إمام جليل القدر من أئمة أهل السنَّة- أراد نفي النسخ عن القرآن جملة وتفصيلا، وأنَّ كل ما ادعي نسخه إنما هو آيات قابلة للفهم والتفسير لا تناقض بينها ولا تعارض ولا تعادل ولا اختلاف؛ فالقرآن المجيد قد عصمه منزِّله -تبارك وتعالى- وحفظه من كل تلك الأمور.

وأراد -رحمه الله- أن يؤكد للمجتهدين حرمة الحكم بنسخ آية بآية من آيات الكتاب الكريم إلا إذا جاءت آية مثلها تنص على أنها إنَّما نزلت لتنسخ الآية الأخرى وهذا ما لا وجود له في القرآن على الإطلاق.

وأما مذهبه -رضي الله عنه- في أنه لا تنسخ السنَّة بالقرآن، واشتراطه أن يأتي حديث ناسخ، فيه ما ينص على أنه جاء ناسخا لسنَّة أو لحديث جاء عن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلَّم- قبله، فإنَّه أراد أن يقضي على ذلك التساهل والإسراف في دعاوى النسخ، ويحصره في نحو قوله -صلى الله عليه وآله وسلَّم-: "كنت قد نَهَيْتُكُمْ

عن زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا،"[36] والحديثان -حديث النهي وحديث الإذن- أصلهما في كتاب الله ظاهر في آيات الأمر بالنظر والتفكر في مصائر الهالكين، وما جاء في قوله تعالى: "أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ، حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ" (التكاثر: 1-2) ورسول الله -صلى الله عليه وآله وسلَّم- نهى عن زيارة القبور والناس حديثو عهد بالإسلام، وحديثو عهد بالكفر والجاهليَّة، فمن المناسب أن يقطع كل ما يمكن أن يذكرهم بالجاهلية، ويمهد السبيل أمامهم للعودة إلى ما فيها، ومن ذلك تعظيم القبور، وتعظيم الأموات، وعبادة الأصنام التي ترمز إلى صلحاء قد ماتوا، فحين يأذن بذلك وينسبه إلى العبرة والدرس الذي ينبغي الحرص على استفادته من الزيارة ألا وهو تذكُّر الآخرة، بعد أن خالط الإيمان بشاشة القلوب، واستقر التوحيد في الضمائر، ولم يعد لديه -صلى الله عليه وآله وسلَّم- أي خوف على عقائد الأمة من زيارة القبور التي من شأنها أن تقلِّل من نزعة التكاثر، وحبّ الدنيا والانشغال به عن الله تعالى وعن الدار الآخرة أذن بذلك، وبين هذه المعاني والنسخ الذي أسرفوا في فهمه فوارق كبيرة، ومع ذلك فإنَّ الإمام الشافعي عَدّ حصر النسخ في السنَّة في نحو ذلك أقل خطراً وضرراً من ذلك التعميم الذي ذهب إليه جماهيرهم. ولذلك فإننا نرى أنَّ نظر الشافعي في هذا الأمر دقيق، وأنه لو قدر لعلماء الأمة أن يفهموه ويتبنَّوه وينشروه لما واجهنا اليوم هذه الإشكاليّة بهذا الحجم، رحمه الله رحمة واسعة.

أما المشكلة الثانية: فتبدو في ذلك الاستسلام التام لسلطة المرويّ والمأثور والموروث، والتساهل اللافت للنظر في تمحيصه ونقده، وخاصة أنَّ هذه المرويَّات تتعلق بكتاب الله المعجز المطلق الخالد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولا يناله الاختلاف، وهو معصوم محفوظ، معجز، فكان عليهم أن يحتاطوا أشد الاحتياط فلا يسمحون بتداول أي شيء من تلك الرّوايات إذا لم يخضعوه لكل أنواع النقد

[36] النيسابوري. **صحيح مسلم**، مصدر سابق، كتاب الجنائز، بَاب اسْتِئذان النبي -صلى الله عليه وسلم- رَبَّهُ في زِيَارَةِ قَبْرِ أُمِّهِ، ج2، ص672، حديث رقم 977.

والتمحيص دراية ورواية معا. وأنَّ التسليم ببعضها يستلزم أقوالاً خطيرة في حق القرآن المجيد، قد يكون منها الوقوع في الكفر بنوعيه الأصغر والأكبر!! ولقد رأيت كيف كان المتقدمون والمتأخرون يتسابقون، بل ويتنافسون في الكشف عما هو ناسخ ومنسوخ في المرحلة المكيَّة.

لقد صار المتأخرون مجرد جُمّاع للروايات الغثيثة الفجَّة، أكثرهم علما أكثرهم رواية، وقد يجتهد بعض هؤلاء ليزيدوا مرويّاتهم؛ إثباتا للقدرة وسعة الاطلاع، والإتيان بما لم يأت به من سبقوهم، وإيحاء بأنَّهم قد استقرؤوا كل ما في المسألة من أقاويل، وتجاوزوا في تقسيم المسائل حدود القسمة العقليَّة، وأوردوا من النماذج والأمثلة نماذج لا تنسجم مع كثير من الأحكام البديهيَّة المتعلقة بالقرآن، ومنها ما أجمعوا عليه مع سائر علماء الأمة كامتناع واستحالة وانتفاء وقوع تغيير أو نسخ بعد وفاته عليه الصلاة والسلام؛ ومع ذلك فقد رددوا روايات نحو "الشيخ والشيخة" و"الرضعات العشر" و"لا ترغبوا عن آبائكم" وغيرها باعتبارها مما توفي رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلَّم– وهي مما يقرأ، إذن من الذي رفعها، وكيف، ولماذا؟ وأين هذه من لغة القرآن ولسانه ونظمه وأسلوبه وبلاغته وفصاحته وتحدّيه؟

إنَّ حديث "الرضعات العشر" رواه مسلم على النحو التالي: "قالت عائشة: كان مما أنزل عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس معلومات، توفي رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلَّم– وهى مما يقرأ من القرآن" رواه مسلم.

وقد ذهبوا مذاهب شتى في تأويل قولها "وهنّ أو وهي مما يُقرأ"؛ إذ إنَّ ظاهره بقاء التلاوة إلى ما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام، إذن: من الذي رفعها؟ وكيف؟ وبدلا من ردّ هذه الروايات لتعارضها مع النّص القرآني على حفظ القرآن وعصمته أو لعدم وجود مستوى لسان القرآن فيها، ولا أسلوب نظمه لا في التحدي ولا في إعجاز النّظم ولا في مستوى الأسلوب ولا في أيّ وجه من وجوه أساليب القرآن، فإنَّهم آثروا المحافظة عليها بالتأويلات[37] فمنهم من أجاب: بأنّه عليه الصلاة والسلام قارب الوفاة،

[37] هـذه التأويلات نقلها الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص39، وتبنى بعض هذه التأويلات النووي في شرحه لحديث عائشة في النيسابوري. **صحيح مسلم**، مصدر سابق، ج10، ص29.

أو أنَّ التلاوة كانت قد نسخت، لكن ذلك لم يبلغ جميع الناس إلا بعد وفاته -صلى الله عليه وآله وسلَّم- فتوفي وبعض الناس يقرؤها، وهنا نود أن نتساءل: هل كانت أم المؤمنين عائشة من بين أولئك الناس الذين لم يعلموا بالنسخ وهى من نسبوا إليها رواية الحديث؟!

لقد كانت سلطة المأثور -على ما يبدو- سلطة مطلقة لا تقاوم، والعقليَّة الجزئيّة -وهي تمارس تشظّياتها وانشطاراتها- لم تلاحظ أيَّة ملازمات عقليَّة أو منطقيَّة أو منهجيَّة يمكن أن تترتَّب على تلك التخرُّصات والتأويلات الهزيلة التي من بينها أنَّ بعض القرآن يمكن أن ينسى ويندرس كالكتب القديمة، ويكون -في نظرهم- نسخا سائغا ومقبولا. وأنَّ نسخا للقرآن وقع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام. إنَّهم لأجل المحافظة على سلطة الحديث والرواية الضعيفة والأثر جازفوا بعصمة القرآن، ولو أنَّهم تقيَّدوا بفهم المتقدِّمين للنسخ، وجعلوه منحصرا في دائرة النقل الذي يحدث للنّص عند تقييد المطلق وتخصيص وبيان المجمل لهان الأمر، ولم يعطوا هذا النسخ سلطة عليا تشتمل على إلغاء النصوص حكما وتلاوةً، وتلاوةً مع بقاء الحكم، وحكما مع بقاء التلاوة، وغير ذلك من تحكّمات بشريَّة جائرة في النّص القرآني الذي لا يجوز التحكم فيه؛ إذ له الحاكميَّة المطلقة.

ولو أنَّهم التفتوا إلى البعد الفلسفيّ في فكرة الإمام الشافعيّ بحصر مجالات تحرك "سرطان النسخ" في داخل النّص الواحد، وعدم تعديه إلى النّص الآخر لربما خفّف ذلك من بعض تلك الآثار الخطيرة، ولحصر مخاطر كثير من تلك المرويَّات في دائرة مرويّات مثلها لا تطاول القرآن المجيد، ولا تتطاول إلى عليائه .

ومع اتفاق جمهرة علماء أصول الفقه وعلماء القرآن والمفسرين على التقسيمات الأساسية التي ذكرناها -لكن بعضهم ألحن بحجّته من بعض- فإنَّ بعضهم وهو يمارس عملية التأويل لبعض المروي يأتي بالعجائب، فينقل الزركشي عن الواحدي[38] قوله: "وإذا جاز أن يكون قرآنا يعمل به ولا يتلى (؟!) وذلك لأنَّ الله أعلم بمصالحنا، وقد يجوز أن يعلم من مصلحتنا تعلق العمل بهذا الوجه".

[38] الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص41.

لعل الواحدي هنا يشير إلى "الشيخ والشيخة إذا زنيا" فهذا قد عدّوه مما نسخ تلاوته وبقي حكمه، وقالوا بوجوب العمل به إذ تلقته الأمة بالقبول.[39]

إنَّ الله سبحانه وتعالى جعل حد الزنا "مائة جلدة" "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ" ولم تفرق الآية الكريمة بين الأعزب والمتزوج في العقوبة؛ لأنَّ الآثار المترتّبة على الزنا واحدة، سواء وقع الزنا من أعزب أم متزوج؛ لكنّ "الوعى الفقهيّ" مترع بالتوجُّهات القياسيّة، والقياس لا يقبل التسوية بين المتزوج والأعزب، فالمتزوج لديه الزوجة فيستطيع قضاء وطره معها، وليس كذلك الأعزب، إذن فالتسوية بينهما في العقوبة كما فعل القرآن لا بد له من تتمة يبحث عنها فما وجدوا إلا حديث "الشيخ والشيخة إذا زنيا، الذي هو نص من نصوص التوراة"،[40] وليتهم عَدّوا هذا مخصصاً لعموم القرآن، لكنَّهم لم يكفهم إلا القول بالنسخ لورود الروايات التالية:

رُوي أنّه كان في سورة النور "والشيخ والشيخة" إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله، ولهذا قال عمر: لولا أن يقول الناس: زاد عمر في كتاب الله، لكتبتها بيدي، رواه البخاري في صحيحه معلقا. وأخرج ابن حبان في صحيحه عن أبيٍّ بن كعب قال: كانت سورة الأحزاب توازي سورة البقرة، فكان فيها "والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما."[41]

وإذا كان الزركشي يذهب إلى أنَّ امتناع عمر بن الخطاب عن كتابة هذه الآية في القرآن، راجع إلى اعتقاده أنها من أخبار الآحاد التي لا يثبت بها القرآن، فإنَّ السيوطي يرى أنَّ ذلك مردود: فقد صح –في نظره– أنه تلقاها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلَّم، وأخرج الحاكم من طريق كثير بن الصلت قال: كان زيد بن ثابت وسعيد بن العاص يكتبان المصحف فمرَّا على هذه الآية، فقال زيد: سمعت رسول الله –صلى الله

---

[39] الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص35. وقولهم: "تلقته الأمة بالقبول" قول فضفاض لا علم بسنده ولا دليل يعضده، وضعوه وتعلق به من تعلق ليتخذ منه وسيلة لتعزيز ما لا يمكن إقامة دليل على قبوله.

[40] الطـــبري. **تفسير الطبري**، مصدر سابق، ج3، ص156 وما بعدها. طبعة دار المعرفة، وانظر: الكتاب المقدس سفر التثنية الإصحاح الثاني والعشرين رقم (21)، والإصحاح الثالث والعشرين.

[41] المصدر السابق.

عليه وآله وسلَّم- يقول: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة، فقال عمر: لما نزلت أتيت النبي -صلى الله عليه وآله وسلَّم- فقلت: أكتبها؟ فكأنه كره ذلك. فقال عمر: ألا ترى أنَّ الشيخ إذا زنا و لم يحصن جُلد، وأنَّ الشاب إذا زنا وقد أحصن رجم. قال ابن حجر في شرح المنهاج: فيستفاد من هذا الحديث السبب في نسخ تلاوتها لكون العمل على غير الظاهر من عمومها.[42]

وهذا ينبه إلى أنَّ هذا لو صح عن عمد فإنّه ينفي نفيا قاطعا أن يكون عمر قد ظن في لحظة من اللحظات أنَّ هذه يمكن أن تكون آية من آيات القرآن الكريم المعجز في خصائصه ونظمه وأسلوبه. وإذا كانت قرآنًا فكيف يكره النبيّ -صلى الله عليه وآله وسلَّم- كتابتها، وهل يبيح العمل على غير الظاهر من عمومها إلغاء قرآنيتها؟ ومن الذي يملك سلطة إلغاء شيء من القرآن؟!.

ويرى آخر أنَّ الحكمة في نسخ التلاوة مع إبقاء الحكم ليظهر به مقدار طاعة هذه الأمّة في المسارعة إلى بذل النفوس بطريق الظنِّ من غير استفصال لطلب طريق مقطوع به فيسرعون بأيسر شيء كما سارع الخليل إلى ذبح ولده بمنام، والمنام أدنى طرق الوحي.[43] وهذا قول متهافت لا يتفق مع قوله تعالى: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: 165)، ولا يتفق مع كون القرآن الكريم تبيانا لكل شيء، ولا مع قوله تعالى: ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِى يَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾ (النحل: 39) وقد أغنانا الله بكتابه الذي أحصى كل شيء، وأحاط بكل شيء علما عن هذه التخرّصات وأمثالها مما نهانا الله عنه في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ﴾ (الأنعام: 148)، وذمّه الذين يتبعون الظنّ. وكل ما في هذه الشريعة جاء بكتاب فصله الله على علم، وبيَّنه رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلَّم- بوحي، وأقام عليه البرهان والحجة والأدلة العلميَّة ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ (مريم: 64)، وهذه التأويلات والتخرصات هي التي فتحت عقول الكثيرين من المسلمين للظنون والأوهام والتخرُّصات، وهيأت للشياطين اجتيالهم عن المحجة البيضاء.

---

42 المصدر السابق.

43 المصدر السابق.

وإذا كان الامتناع عن التدوين مصدره النبي نفسه فليس وراء هذا دلالة على أنَّها ليست جزءًا من النّص الذي نعلم الحرص على تدوينه من جانب النبيّ، وتفسير نسخها بأنَّ العمل بها على غير الظاهر من عمومها أمر عجيب.[44]

ويغرب السيوطي أكثر حين يقول: وخطر لي في ذلك نكتة حسنة، وهو أنَّ سبب التخفيف على الأمّة بعدم اشتهار تلاوتها وكتابتها في المصحف، وإن كان حكمها باقيا لأنّه أثقل الأحكام وأشدها وأغلظ الحدود، وفيه الإشارة إلى ندب الستر. قلت: إنَّ الستر لا يحتاج إلى هذا الاتجاه الوعر الخطر؛ إذ إنَّ الستر قد تحقق بإفراد الزنا وحده من بين سائر المعاصي بضرورة إشهاد أربع عليه.

أما القول بأنَّ إخفاء ما ادّعي أنه آية رجم طلبا للستر، فإنّها دعوى تفتقر إلى كثير من المنطق لتستقيم، وأنَّى لها أن تستقيم!!.

رابعاً: خطورة القول بوقوع نسخ في القرآن

قضية نسخ بعض آيات القرآن الكريم قضية يرفضها القرآن الكريم ولا يستسيغها الحس العلمي الذي بناه القرآن المجيد في عقول وقلوب وأنفس المسلمين، وهي من الأمور المعقَّدة تماما التي أخذت مدى في العقل الإنسانيّ قبل الإسلام، وكانت موضع نقاش واختلاف وأخذ ورد وفي فترات تاريخيَّة كثيرة، وما من دين من الأديان السماويَّة والوضعيَّة إلا واجه هذه المشكلة بشكل أو بآخر؛ ذلك لأنَّ قدرات البشر وطاقاتهم في عمليات إنزال القيم الدينية على واقع الحياة قدرات محدودة يشوبها القصور في كثير من الأحيان، ولذلك يختلف الناس وينقسمون إلى فرق في مواقفهم من أصول الأديان، فهناك من يعمد إلى التأويل بقراءات بشريَّة ليكون قادرا على إيجاد حالة التوافق والانسجام بين ما يريده الدين الذي يتديَّن به وبين الواقع وإمكاناته والإنسان نفسه وطاقاته واحتياجاته وما إلى ذلك، وأحيانا يلجأ إلى إيقاف العمل بالنّص، وإيجاد مسوغات لذلك الإيقاف لا تجعل منه متمردا على ما جاء دينه به، ومن ذلك دعوى النسخ.

---

[44] أبو زيد، نصر حامد. **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1990، ص146.

فدعوى النسخ قد أسيء استعمالها وفهمها وتفسيرها لدى أمم سابقة كثيرة؛ فاليهود حينما جاءهم عيسى بالبيّنات ورفضوه وأكدوا أنه ليس المقصود ببشارات موسى وأنبيائهم قبله، قالوا: إنَّ شريعتنا ثابتة، وديانتنا دائمة ومؤبَّدة، ولسنا بحاجة إلى أيّ تغيير أو التصديق برسالة المسيح وبما أنزل إليه، يعني أنَّنا لا نقبل فكرة النسخ ولا نقر بأنَّ رسالة موسى وما جاء به رسالة منسوخة، وطرحوا فكرة "البَدَاء" وقالوا: إنَّه يزعم أنَّ الله أرسله، وكأنَّ الله قد بدا له أن يرسل نبيا من بعد موسى، ولدينا ما يؤكد أنَّه لن يأتي بعد موسى نبيٌّ عدا المسايا، وصفات المسايا لا تنطبق -حسب زعمهم- على السيد المسيح، حيث إنَّهم درجوا على إنكار من يأتيهم بعد رسول قد جاءهم، والقرآن الكريم أشار إلى هذا، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ من قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِى شَكٍّ مِّمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ من بَعْدِهِ رَسُولاً﴾ (غافر: 34)، فكلما هلك رسول قالوا: لن يبعث الله من بعده رسولاً، ولذلك درجوا على قتل الأنبياء وإنكار نبوَّاتهم ظنا منهم أنَّهم بذلك يحافظون على الثبات، وإن كان أحبارهم قد أعطوا لأنفسهم في بعض مراحل حياتهم حق التغيير والنسخ، وحرَّفوا بعض النصوص وغيَّروا فيها واستبدلوها بسواها وغيَّروا أحكاما كثيرة واردة في التوراة ومنه الحكم في رجم الزناة.[45]

ومع أنَّهم استوطنوا الجزيرة العربية قبل بعثة الرسول -صلى الله عليه وآله وسلَّم- بسبعة قرون انتظارًا لبعثته، وخالطوا العرب وحملوا أسماءهم وانتموا إلى قبائلهم طمعا في أن يكون النبيُّ الخاتم من أبنائهم، ولكنهم حين جاءهم من كانوا ينتظرون بالبينات تنكروا له وأنكروه وهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم -كما فعلوا مع السيد المسيح قبله- وحاولوا اغتياله وقتله مرات عديدة، وموَّلوا كثيرا من حملات المشركين ضدَّه، وكانت حجتهم في رفض الاعتراف بنبوته عليه السلام أنَّ شريعتهم ثابتة، ودينهم كامل، وأنَّ الله -تبارك وتعالى- لا يمكن أن يغيِّر رأيه ويرسل بعد موسى رسولا يترل

[45] وإذا جاريناهم في هذا المنطق فهذا يعني أنَّ عليهم أن يرفضوا رسالة موسى؛ لأنه جاءهم بعد إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف.

عليه شريعة تغاير شريعة موسى، وكما وضع قارئهم كفه على النّص القائل بوجوب رجم الزناة في التوراة، وهو "الشيخ والشيخة إذا زنيا..."، فقد غيّروا في صفات خاتم النبيين في توراتهم وهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، وعملوا كل ما استطاعوه ليتزعوا عن الشريعة الإسلاميَّة العالميَّة النازلة على رسول الله – صلى الله عليه وآله وسلَّم– صفاتها الواردة في سورة الأعراف ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِى يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِى أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: 157) وفي مقدمتها التخفيف والرحمة وإزالة الإصر والأغلال ليؤكدوا بذلك أنّه –عليه الصلاة والسلام– ليس هو المقصود ببشائر التوراة وتشبثوا بنفي النسخ.

وفي إطار الجدل الذي أثاره الكلاميُّون لإثبات ورود النسخ، وأنَّ النسخ خاصَّة من خواصّ الشرائع، دخلت فكرة النسخ إلى العقل المسلم، وصارت تتردَّد على بعض الألسن، وحملتها روايات دخلها الكثير من الإسرائيليّات والثقافة الشفويَّة لتجعل من النسخ وسيلة لهدم حجَّة اليهود في رفض الإيمان بالمسيح أولا ثم برسول الله محمد – صلى الله عليه وآله وسلَّم– ثانيا، فتحول بعد ذلك إلى سلاح وجِّه إلى العقل المسلم ذاته وارتدَّ إليه، وإذا ببعض العلماء يتبنَّون فكرة النسخ ويدخلونها إلى تفاصيل شريعة القرآن وبيانها في سنَّة رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلَّم– ظنًّا منهم أن القول بالنسخ سوف يحمل اليهود على التسليم بنبوّة ورسالة رسول الله –صلى الله علية وآله وسلَّم– وحين وجد الفقهاء –خاصَّة– في النسخ سهولة في التخلُّص من عمليَّات التعارض الموهوم بين النصوص خاصَّة في مجال السنَّة النَّبويَّة المطهرة التي لا شك أنَّها قد وقع فيها النسخ؛ لأنَّ رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلَّم– كان يتحرك في واقع له خصائصه وطرائقه في الاستجابة إلى النّص والتفاعل معه، ولذلك كثر في سنن رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلَّم– ما يمكن عَدّه نسخاً في المعاني اللُّغوية التي وردت بها أحاديث مثل قوله: «نَهَيْتُكُمْ عن زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا، وَنَهَيْتُكُمْ عن لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ

فَوْقَ ثَلاثٍ فَأَمْسِكُوا ما بَدَا لَكُمْ،»[46] ومنه نهيه عن أكل الحمر الأهلية[47] خوفا من أن تحدث أزمة في المواصلات.

فهو عليه الصلاة والسلام -وكان يتحرك في ذلك الواقع بقيم القرآن متزِّلا لها في ثنايا الواقع متابعا ردود فعل ذلك الواقع وطرائقه في استقبال آيات القرآن الكريم- كان يلاحظ - صلوات الله عليه وهو الرؤوف الرحيم الحريص على أن يجنِّب أمته أيَّ عنت- الأولويَّات والمقاصد والمآلات وسائر الجوانب التربويَّة بحكمته وبما يوحى إليه ليمكّن للقرآن عقيدة وشريعة ونظم حياة في واقع الأمة المؤمنة.

وهنا عندما حصلت عمليَّة الخلط والمزج بين الكتاب والسنة- لأسباب كثيرة تناولناها في دراستنا عن السنَّة النَّبويَّة المطهرة وعلاقتها بالقرآن الكريم- فمن الطبيعي أن يختلط لدى البعض موضوع النسخ فينقل من دائرة السنَّة النَّبويَّة إلى دائرة القرآن الكريم، وهنا برزت هذه الإشكاليّة بشكلها الحادّ.

ولذلك حين وجدنا الإمام الشافعي -رحمه الله- وهو من هو في تعزيز موقف أهل الحديث، والانتصار للسنَّة النَّبويَّة، حينما بلغ الأمر القول بنسخ الكتاب بالسنَّة والعكس وقف موقفه الصلب الذي أساء كثير من معاصريه فهمه، كما أنَّ أتباعه غاب عليهم مرماه ومقصده، فجاءوا "بنظريَّة المعضِّد" لتمييع تلك الفكرة الجليلة التي كان الإمام الشافعيُّ يرى نفسه وكأنّه المسؤول عن تصحيحها بعد أن مهدت دراساته وانتصاراته لأهل الحديث لعمليَّة الخلط والتسوية بين الكتاب والسنَّة، بحيث أصبح الفارق بينهما ينحصر بأنَّ الكتاب معجز، متحدَّى به، متعبَّد بتلاوته وليست السنَّة كذلك، وكلاهما وحي، وتجرأ البعض على أن يقول: "الوحيان"، وهو أمر قد عالجناه

---

[46] النيسابوري. **صحيح مسلم**، مصدر سابق، كتاب الجنائز، بَاب استئذان النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- رَبَّهُ فِي زِيَارَةِ قَبْرِ أُمِّهِ، ج2، ص672، حديث رقم 977.

[47] أخرج البخاري بسنده عن أَنَس بن مَالك رضي الله عنه أنَّ رَسُولَ اللَّه -صلى الله عليه وآله وسلم- جَاءَهُ جَاء فقال: أُكِلَتْ الْحُمُرُ، فَسَكَتَ، ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ فقال: أُكِلَتْ الْحُمُرُ فَسَكَتَ، ثُمَّ أَتَاهُ الثَّالِثَةَ فقال: أُفْنِيَتْ الْحُمُرُ فَأَمَرَ مُنَادِيًا فَنَادَى فِي الناس (إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عن لُحُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ)، فَأُكْفِئَتْ الْقُدُورُ وَإِنَّهَا لَتَفُورُ بِاللَّحْمِ. البخاري. **صحيح البخاري**، مصدر سابق، كتاب المغازي، بَاب غَزْوَةِ خَيْبَرَ، ج4، ص1539، حديث رقم 3963.

في دراستنا المشار إليها حول علاقة السنَّة بالقرآن الكريم فارجع إليه يتضح لك أنَّ هذا المزج أمر لا يقبله القرآن الكريم ولا السنَّة النَّبويَّة المطهرة، فالعلاقة بينهما علاقة بيان ومبيَّن دون أن يعني ذلك أي غضّ من السنَّة النَّبويَّة المطهرة أو المساس بحجيَّتها، ولكنَّها عملية وضع للأمور في مواضعها، والابتعاد عن الخلط المرفوض.

من هنا نستطيع أن نقول بناءً على المبدأ الذي طرحه الإمام –ولم يُبن عليه، ولم يتمَّ تفصيله– بأنَّه لا نسخ في القرآن بإطلاق قولا واحدا، فلا القرآن ينسخ بعضه بعضا لأنَّه من عند الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عند غَيْرِ اللّه لَوَجَدُواْ فيه اخْتلاَفًا كَثيرًا﴾ (النساء: 82)، كما لا يُنسخ بالسنَّة أبدا؛ لأنَّ مهمة رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلَّم– هي تلاوة الكتاب وإبلاغه للناس واتِّباعه وتعليمهم مع الكتاب كيفيَّة اتِّباعه وتنفيذ ما فيه، وبالتالي فإنَّ جميع هذه الأقسام التي ذكرها الكاتبون في علوم القرآن والأصوليُّون هي من التراث المصاب الذي لا بد من إخضاعه لتصديق القرآن وهيمنته واستيعابه وتجاوزه، وأنَّ بعضها مما يمكن أن نلتمس له بعض التأويلات فيقال بأنَّه روي بالمعنى وتصرف الراوي فيه –حسب فهمه– أو أنَّ هناك ما يطعن في صحة الرواية أو دقتها، ولكن –والأمر يتعلق بالقرآن الكريم– لا بد من الحسم، ولا بد من القول بأنَّه لا نسخ في القرآن على الإطلاق، وأنَّ كل ما ادّعي نسخه لم يكن يحتاج إلا إلى جهد يسير، يجمع فيه بين القراءتين، وتلاحظ فيه الوحدة البنائيَّة في القرآن الكريم، وبقيّة خصائص الخطاب القرآنيّ ليفهم ويتضح، وتبرز معانيه، وأنَّ عملية فهم الآيات التي ادعي وقوع النسخ فيها استمرّت منذ القرن الثاني الهجري في التناقص كلما اتضح للناس معنى يزيل التعارض من أذهان المجتهدين أو العلماء رفعت من بين الآيات التي أدخلت في النسخ حتى بلغت عند المتأخرين ست آيات فقط أو خمس.

نُقولٌ فيها نظر:

هناك نقول متناقضة مهدَّت لنظرية النسخ لروايتها وتداولها واستمرار تناقلها جيلا بعد جيل وقد نقل السيوطي[48] روايات كثيرة في هذا الصدد منها:

[48] السيوطي. **الإتقان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص66.

قال أبو عبيد: حدثنا إسماعيل عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: "لا يقولَنَّ أحدكم قد أخذت القرآن -كله-، وما يدريه ما كله؟ قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن قد أخذت منه ما ظهر."[49] وقال حدثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت: "كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلا ما هو الآن!"[50]

وقال: حدثنا إسماعيل بن جعفر عن المبارك بن فضالة عن عاصم بن أبي النجود عن زر بن حبيش قال في سورة الأحزاب: "اثنتان وسبعون آية أو ثلاث وسبعون آية، قال: إن كانت لتعدل سورة البقرة، وإن كنا لنقرأ فيها آية الرجم، قلت: وما آية الرجم، قال: الشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالاً من الله، والله عزيز حكيم."[51]

وقال حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن مروان بن عثمان عن أبي أمامة بن سهل أن خالته قالت:" لقد أقرأنا رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- آية الرجم: الشيخ والشيخة فارجموهما ألبتة بما قضيا من اللذة."[52]

وأخرج ابن الضرير في فضائل القرآن عن يعلى بن حكيم عن زيد بن أسلم أن عمر خطب في الناس، فقال: "لا تشكُّوا في الرجم فإنَّه حق، ولقد هممت أن أكتبه في المصحف فسألت أُبَيّ بن كعب فقال: أليس أتيتني وأنا استقرؤها رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- فدفعت في صدري وقلت: تستقرئه آية الرجم وهم يتسافدون تسافد

---

[49] الحـــديث ضعيف فيه عبد الله بن لهيعة ضعيف. انظر: الذهبي، محمد بن أحمد. **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة.**

[50] المصدر السابق.

[51] فـــيه عاصم بن بهدلة بن أبي النجود صدوق له أوهام. انظر العسقلاني. **تقريب التهذيب**، مصدر سابق، ج1، ص384، وهذا من أوهامه لأنه لم يتابعه أحد عليه فيكون ضعيفا.

[52] فـــيه عـــبد الله بن صالح المصري كاتب الليث صدوق كثير الغلط. انظر العسقلاني. **تقريب التهذيب**، مصدر سابق، ج1، ص308.

الحمر"، قال ابن حجر: وفيه إشارة إلى بيان السبب في رفع تلاوتها وهو الاختلاف؟[53] سبحان الله! أهو الاختلاف أم الاختلاق؟.

وقال حدثنا حجاج عن أبي جريح أخبرني ابن أبي حميد عن حميدة بنت أبي يونس قالت: "قرأ على أبي وهو ابن ثمانين سنة في مصحف عائشة: "إِنَّ اللهَ وَمَلاَئِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا"، وعلى الذين يصلون في الصفوف الأولى، قالت قبل أن يغير عثمان المصاحف."[54]

وقال حدثنا عبد الله بن صالح عن هشام بن سعيد عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي واقد الليثي كان رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلم– إذا أوحى إليه أتيناه فعلمنا ما أوحى إليه، قال: فجئت ذات يوم فقال: إنَّ الله يقول: "إنا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ولو أنَّ لابن آدم واديا لأحب أن يكون إليه الثاني، ولو كان إليه الثاني لأحب أن يكون إليهما الثالث ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب."[55]

وأخرج الحاكم في المستدرك عن أبي بن كعب قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنَّ الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن فقرأ، "لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين" ومن بقيتها: لو أن ابن آدم سأل واديا من مال فأعطيه، سأل ثانيا فأعطيه، سأل ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب، وأن ذات الدين عند الله الحنيفية غير اليهودية والنصرانية ومن يعمل خيرًا فلن يكفره".[56]

---

[53] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، القاهرة: المطبعة السلفية، 1960، (143/12).

[54] فيه حميدة بنت أبي يونس مجهولة.

[55] صوّب بعضهم أنَّه حديث قدسي أخرجه الإمام ابن حنبل، أحمد. **المسند**، القاهرة: دار الحديث، 1995، ج5، ص218، حديث رقم 21956، وقال شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف من أجل هشام بن سعيد المدني.

[56] فيه عاصم بن بهدلة بن أبي النجود صدوق له أوهام. انظر العسقلاني. **تقريب التهذيب**، مصدر سابق، ج1، ص384، وهذا من أوهامه لأنه لم يتابعه أحد عليه فيكون ضعيفا. وهل أراد عاصم برواية هذه الأوهام أن يغرب أو أن يعزِّز توجُّهه في القراءات، فيضفي على نفسه صفة المحدث تعزيزا لرواياته في القراءات؟! أو للطعن في عثمان والمصحف الإمام والذين قاموا بكتابته الله أعلم.

وقال أبو عبيد: حدثنا حجاج عن حماد بن سلمة عن على بن زيد عن أبى حرب بن أبي الأسود عن أبي موسى الأشعري قال: "نزلت سورة نحو براءة ثم رفعت وحفظ منها إن الله سيؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم، ولو أن لابن آدم واديين من مال لتمنى واديا ثالثا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب."[57]

وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي موسى الأشعري قال: كنا نقرأ سورة نشبهها بإحدى المسبحات نسيناها غير أني حفظت منها: يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة.[58]

---

[57] فيه علي بن زيد بن جدعان ضعيف. انظر: العسقلاني. **تقريب التهذيب**، مصدر سابق، ج2، ص37.

[58] أخـــرج مسلم بسنده عن أبي الْأَسْوَدِ قال: بَعَثَ أبو مُوسَى الْأَشْعَرِيُّ إلى قُرَّاءِ أَهْلِ الْبَصْرَةِ، فَدَخَلَ عليه ثلاثمائة رَجُـــلٍ قد قرؤوا القرآن فقال: (أَنْتُمْ خِيَارُ أَهْلِ الْبَصْرَةِ وَقُرَّاؤُهُمْ فأتلوه ولا يَطُولَنَّ عَلَيْكُمْ الْأَمَدُ فَتَقْسُوَ قُلُوبُكُمْ كمـــا قَسَتْ قُلُوبُ من كان قَبْلَكُمْ، وَإِنا كنا نَقْرَأُ سُورَةً كنا نُشَبِّهُهَا في الطُّولِ وَالشِّدَّةِ بِبَرَاءَةَ فَأُنْسِيتُهَا غير أَنِّي قـــد حَفِظْتُ منها لو كان لابن آدَمَ وَادِيَانِ من مَالٍ لَابْتَغَى وَادِيًا ثَالِثًا ولا يَمْلَأُ جَوْفَ بن آدَمَ إلا التُّرَابُ، وَكُنَّا نَقْـــرَأُ سُورَةً كنا نُشَبِّهُهَا بِإِحْدَى الْمُسَبِّحَاتِ فَأُنْسِيتُهَا غير أَنِّي حَفِظْتُ منها يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ ما لَا تَفْعَلُونَ فَتُكْتَبُ شَهَادَةً في أَعْنَاقِكُمْ فَتُسْأَلُونَ عنها يوم الْقِيَامَةِ) النيسابوري. **صحيح مسلم**، مصدر سابق، كتاب الزكاة، بَاب لو أنَّ لابن آدَمَ وَادِيَيْنِ لَابْتَغَى ثَالِثًا، ج2، ص726، حديث رقم 1050. فأبو موسى هنا شهد على نفسه بالنسيان وقسوة القلب، وكان يحاول أن يقدم لقراء البصرة نصيحة بضرورة تعاهد ما يحفظون من القرآن وعدم إهماله فينسون كما نسي هو وغيره، أفيكون ما بقي في ذاكرته مضافا إليه مزيدا عليه لا يلتقي مع بلاغة القرآن في شيئ حجة على كتاب الله المعجز؟!!

قلـــت: ولعله يقصد بالسورة الأولى سورة آل عمران لأنَّ هناك رواية أخرى رواها عبد الله بن أحمد في زوائد المسند (132/5 رقم 21241) قال: حدثني عُبَيْدُ اللَّه بن عُمَرَ القواريري ثنا مسلم بن قُتَيْبَةَ ثنا شُعْبَةُ عن عَاصِمِ بن بَهْدَلَةَ عن زِرٍّ عن أبي بن كَعْب قال: قال لي رسول اللَّه –صلى الله عليه وآله وسلم– «إنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أمرني أن أَقْرَأَ عَلَيْكَ قال فَقَرَأَ عَلَيَّ لم يَكُنِ الَّذينَ كَفَرُوا من أَهْلِ الْكِتَاب وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حتى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ رَسُولٌ منَ اللَّه يَتْلُو صُحُفاً مُطَهَّرَةً فيها كُتُبٌ قَيِّمَةٌ وما تَفَرَّقَ الَّذينَ أُوتُوا الْكِتَابَ الا من بَعْد ما جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ إنَّ الـــدِّينَ عِنْدَ اللَّه الْحَنِيفِيَّةُ غَيْرُ الْمُشْرِكَةِ وَلاَ الْيَهُودِيَّة وَلاَ النَّصْرَانِيَّة، وَمَنْ يَفْعَلْ خَيْراً فَلَنْ يُكْفَرَهُ – قال شُعْبَةُ: ثُمَّ قَـــرَأَ آيَاتِ بَعْدَهَا – ثُمَّ قَرَأَ لو أنَّ لابْنِ آدَمَ وَادِيَيْنِ من مَالٍ لَسَأَلَ وَادِياً ثَالِثاً وَلاَ يَمْلأُ جَوْفَ بن آدَمَ الا التُّرَابُ قال ثُمَّ خَتَمَهَا بِمَا بَقِيَ منها» قلت: إنَّ أبا موسى أراد أن يؤكد على قراء البصرة ضرورة تعاهد حفظهم للقرآن الكريم وعدم الغفلة عن المراجعة الدائمة لما يحفظون، ويشير من خلال خبرته وتجربته إلى أنه قد نسى سورا كان يحفظهـــا لعـــدم مداومته على تعاهد حفظه ومراجعته المستمرة، فكانت النتيجة أنه نسي ما كان يحفظ وبقيت معـــاني أو رؤوس موضوعات فقط في ذهنه، فأراد أن يحذرهم جميعا من الوقوع في مثل ما وقع فيه، ويبدو أنَّ بعضهم قد فاته فهم ما قال ووهم بأنه كان يتحدث عن سور قد رفعت من القرآن، وهو لم يكن يريد ذلك،=

وقال أبو عبيد: حدثنا حجاج عن سعيد عن الحكم ابن عتيبة عن عدي بن عدي قال: قال عمر "كنَّا نقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم، ثم قال لزيد بن ثابت: أكذلك؟ قال نعم."[59]

=بـــل كان يريد أن يقول بأنَّ هذه انمحت من ذاكرته وذهنه وحفظه هو فلم يعد يتذكر منها إلا بعض رؤوس الموضوعات الأساسيّة التي علقت بذاكرته وردت فيها، ورؤوس الموضوعات التي أشار إليها هي من موضوعات سورة آل عمران التي قد تكون هي السورة التي كان قد نسيها أبو موسى لعدم تعاهده لحفظها، وحملها الرواة الغفلـــة علـــى ما كان مستقرا في أذهانهم من أن هناك سورا في القرآن أنزلت ثم محيت من أذهانهم ورفعت من مصاحفهم، وليس الأمر كذلك، إذ أنَّ في هذا تأكيدا من أولئك الغفلة على أنَّ القرآن منقوص، وأنَّ ما بأيدي الناس هو ليس كل ما قد أوحي، وهذا كفر صحيح إذا قاله الإنسان بوعي وبقصد، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْـــرَ وَإِنَّـــا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (القيامة: 17) وقوله تعالى: سَـــنُقْرِئُكَ فَلَـــا تَنـــسَى" (الأعلـــى: 6) وكل النصوص الدالة على عصمة هذا القرآن وإعجازه وتحديه بنظمه وبأســـلوبه، ولـــست أدري مـــا الذي ترك هؤلاء للمشركين وأعداء القرآن ونفاة حجيته وحفظه من أقوال، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

وأمـــا مـــا نقلوه عنه من قوله "لم تقولون ما لا تفعلون" فواضح أنَّ الرجل بعد أن أقر على نفسه بالنسيان قد ذكر طـــرفا مـــن آية كما في كتاب الله وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: 2)، وأضاف هو أو أضاف النقلة الغفلة فيه معنى قد قام في ذهنه بأنَّ دعوى الإنسان فعل ما لم يفعل يجعله ملتزما بالفعل الـــذي دلـــت دعـــواه عليه، فإن لم يفعل كان كاذبا، ويكون بمثابة شهادته على نفسه بحيث يسئل عن ذلك يوم القيامة، وذلك يعني أنه ربما كان يحفظ سورة الصف ونسيها لانشغاله بالإمارة عن تعاهد القرآن، فكل ما في الأمر أنه كان خائفا على القراء من أن ينشغلوا عن تعاهد القرآن فينسونه، فأراد تحذيرهم، وبيان تجربته لهم ليأخذوا منه درســـا، وليس ما قاله شهادة على القرآن الكريم بالنقص أو التحريف كما ذكر المغفلون أو الحاقدون، وأن ما بقي في ذاكرته مما كان يحفظ معان رواها فيها ألفاظ قرآنية، وفيها معان بقيت في الذهن عبَّر عنها!!.

[59] هـــذا حديث نبوي أخرجه البخاري قال: حدثنا أَصْبَغُ بن الْفَرَجِ حدثنا بن وَهْبٍ أخبرني عَمْرٌو عن جَعْفَرِ بن رَبِـــيعَةَ عن عِرَاكٍ عن أبي هُرَيْرَةَ عن النبي – صلى الله عليه وآله وسلم – قال (لَا تَرْغَبُوا عن آبَائِكُمْ فَمَنْ رَغِبَ عن أبيه فَهُوَ كُفْرٌ) البخاري. **صحيح البخاري**، مصدر سابق، كِتَاب الْفَرَائِضِ، بَاب من ادَّعَى إلى غَيْرِ أبيه، ج 6، ص2485، حـــديث رقم 6386، فكيف يجعلونه من القرآن الكريم؟ ولعل هذا يذكرنا بنهي رسول الله – صـــلى الله عليه وآله وسلم– عن أن يكتب أي شيء مع القرآن الكريم لئلا تحدث مثل هذه الأوهام ومثل هذا الخلط الذي أدى إلى مثل هذه الدعاوى، بحيث أدرج البعض آراء الصحابة أو فتاواهم التي علقوها على هوامش مـــصاحفهم –مثل ما أدرجوا ما علقته السيدة عائشة وابن مسعود وغيرهما– وذلك دليل على أنَّ مخالفة رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلم– ماحقة للبركة، مؤدية للوقوع في المحذور، فلو تمسَّك هؤلاء جميعا بأمر رسول الله –صلى الله عليه وآله وسلم–، وخافوا من مخالفة أمره لما وقعوا وأوقعوا غيرهم في هذه المشكلات، ولجردوا مـــصاحفهم من كل ما لا علاقة له بالقرآن، إذ مهما قيل عن أذواقهم البلاغيَّة وفصاحتهم فإنَّ إدمانهم القراءة=

وقال حدثنا ابن أبي مريم عن نافع بن عمر الجمحي، حدثني ابن أبي مليكة عن المسور بن مخرمة قال: قال عمر لعبد الرحمن بن عوف ألم تجد فيما أنزل علينا أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرة فإنَّا لا نجدها؟ قال: أسقطت فيما أسقط من القرآن.[60]

وقال حدثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة عن يزيد بن عمرو المغافري عن أبي سفيان الكلاعي أنَّ مسلمة بن مخلد الأنصاري قال لهم ذات يوم: أخبروني بآيتين من القرآن لم يكتبا في المصحف، فلم يخبروه وعندهم أبو الكنود سعد بن مالك، فقال ابن مسلمة: إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ألا أبشروا أنتم المفلحون، والذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم القوم الذين غضب الله عليهم أولئك لا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاءً بما كانوا يعملون.[61]

وأخرج الطبراني في الكبير عن ابن عمر قال: قرأ رجلان سورة أقرأهما رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-، فكانا يقرآن بها فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرا منها على حرف فأصبحا غاديين على رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- فذكرا له ذلك فقال: إنها مما نسخ فالهوا عنها.[62]

وفي الصحيحين عن أنس في قصة أصحاب بئر معونة الذين قتلوا، وقَنَتَ يدعو على قاتليهم، قال أنس: ونزل فيهم قرآن قرأناه حتى رفع، أن بلغوا عنا أنا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا.

=قد يجعلهم يقولون أو يكتبون عبارات قد توحي للأجيال بعدهم وهي دونهم بكثير في الفصاحة والبلاغة - كما حدث- أنها آيات واردة في مصاحفهم، وهي لم تكن غير تفسيرات وتعليقات علقوها على مصاحفهم، ظنّاً منهم أنَّ مصاحفهم هذه ستبقى محصورة في الإطار الشخصيّ ولا يطلع عليها سواهم.

[60] إنه يقصد أنها سقطت من حفظه.

[61] فيه ابن لهيعة ضعيف. انظر: الذهبي. **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**، مصدر سابق، ج1، ص590.

[62] الحديث ضعيف جدا فيه عباس بن الفضل بن عمرو بن عبيد بن حنظلة الواقفي متروك الحديث. انظر: العسقلاني. **تقريب التهذيب**، مصدر سابق، ج1، ص293.

وفي المستدرك عن حذيفة قال: ما تقرؤون ربعها، يعني براءة،[63] قال الحسين بن المناري في كتابه الناسخ والمنسوخ: ومما رفع رسمه من القرآن ولم يرفع من القلوب حفظه سورتي القنوت في الوتر وتسمى سورتي الخلع والحفد.[64]

خاتمة:

فإن إشكالية "النسخ" لا تنفصل عن قضايا جمع القرآن وتاريخه وتدوينه وأسباب نزوله وقراءاته وتناقله، ومن المتعذر تصور جوانبها -كلِّها- دون الإحاطة بذلك كلّه، والنظر فيه بشكل منطقي مترابط، وكذلك النظر في اختلافات الصحابة في تلك المرحلة، ومآخذ بعضهم على سيدنا عثمان، ومآخذ بعضهم على اللجنة التي شكّلها لكتابة القرآن في المصاحف، وتنافسهم في نيل ذلك الشرف، وما ورد من اعتراضات على عثمان وزيد من قراء آخرين مثل ابن مسعود وابن عباس وسواهما، فكل ذلك لا بد أن يؤخذ بنظر الاعتبار، وكذلك لا بد أن يؤخذ بنظر الاعتبار تناول البعض من الذين اطّلعوا على بعض مصاحف الصحابة، والخلط بين ما كتبوه بوصفه قرآنا يتلى وما كتبوه تعليقا واستنباطات فقهية، أو تفسيرات وتأويلات لهم. وتلك مصاحف شخصية كان كل واحد من الصحابة يحتفظ بمجموعة من السور في مصحفه، إما لكونه لا يحفظها في ذاكرته، أو لأنه كتبها أمام الرسول -صلى الله عليه وآله وسلم-، مثل مصحف ابن مسعود الذي كان يشتمل على سبعين سورة، ومصاحف آخرين من الصحابة كانت تشتمل على سور معينة.

---

63 أخرجه الحاكم النيسابوري، أبو عبدالله محمد. **المستدرك على الصحيحين**، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ج2، ص361 حديث رقم 3274. وقال الحاكم: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي، وهذا وهم منهما، بل الحديث ضعيف لأنَّ فيه عبد الله بن سلمة المرادي، قال فيه البخاري: لا يتابع في حديثه. العسقلاني. **تهذيب التهذيب**، مصدر سابق، ج5، ص213) وفيه - أيضا- القاسم بن الحكم العرني، قال أبو حاتم: لا يحتج به (الجرح والتعديل 109/7)، وقال ابن حجر: صدوق فيه لين، العسقلاني. **تقريب التهذيب**، مصدر سابق، ج1، ص449.

64 هذا الذي ادعاه الحسين بن المنارى ليس عليه دليل إلا زعم البعض أنه كان موجودا في مصحف أبي، وهؤلاء لم يأتوا بدليل، بالإضافة إلى أنَّ القنوت الذي فيه الحفد ليس مأثورا عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم-، بل هو مما أثر عن سيدنا عمر بن الخطاب -رضي الله عنه -، ولعل أبي كان كتبه في مصحفه تعليقا فظنوه قرآناً.

كذلك لا بد أن يأخذ الباحث في هذه المسائل بنظر الاعتبار الخلافات التي ثارت بين أهل الشام وأهل العراق والتي جعلت حذيفة وغيره يهربون إلى عثمان بحثا عن علاج لتلك الظواهر التي بدأت تبرز وتنميها الفتن، وتقويها الاختلافات. ولو أن علماء القرآن وعلماء أصول الفقه التفتوا إلى مثل هذه الأمور التي لا يستطيع أن يتجاهلها أي مهتم "بعلم الاجتماع الديني" و"علم اجتماع المعرفة" الذي نبَّه كثير من أئمتنا إلى قواعده، بدءا بالإمام أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد والثوري، وانتهاءً بابن خلدون وابن تيمية ومن إليهم، فإن لنا كبير الأمل في أن ترفع تلك الروايات الغثيثة في قضايا "الناسخ والمنسوخ" من برامج التعليم في "علوم القرآن وفي علم أصول الفقه"، وتحال مسائلها إلى التراث الذي يرجع إليه الباحثون المتعمقون والمتخصصون في هذه المجالات، لمعرفة كيف تنعكس مشاكل المجتمعات وتطور الفتن على مواقفها من مرجعيتها وأصول تلك المرجعية، ويعرف الناس ما حاكه الكفار والمشركون والمنافقون والمغفلون من شبهات حول القرآن المجيد.

ولعلنا في هذا الذي قدمناه قد رسمنا معالم منهج في المراجعات التي نحتاجها لمراجعة كثير من جوانب تراثنا، مراجعة علمية منهجية، أملاً في أن تساعد على تنقية هذا التراث مما أصابه، والتصديق عليه بالقرآن المجيد والهيمنة عليه، واستيعاب ما يصدق القرآن عليه وتجاوز ما لا أصل له، لعل ذلك يعيد إلى العقل المسلم فاعليته وتألقه وقدرته، وثقته في تراثه، ويعيد بناء الشخصية المسلمة بناء يتسم بتحقيق الإرادة والفاعلية، وبناء قواعد الشرعية، والله الموفق.

لقد حفظ الله القرآن المجيد من داخله، ولم يتركه لروايات الرواة حفظوا أو نسوا، ولم تتكرر معه تجربة الاعتماد على ذاكرة وحفظ الربانيين والأحبار الذين فرطوا بالكتب السابقة وأضاعوها، بل جعل نظم القرآن نفسه حافظا له من داخله والله تولى حفظه من خارج، والنظم قد جعل القرآن كله قولاً واحدًا متصلاً يتمتع بوحدة بنائية تلمسها في محدِّدات منهاجية دقيقة، وجعل كل سورة من سوره بمثابة غرفة في البناء الواحد متكاملة لا نقص فيها، لها عمودها الذي تدور حوله أجزاؤها من الحرف حتى الآية الكاملة، وكل السور بعد ذلك تمثِّل كلمة إلهية واحدة، ترفض التأويلات المنحرفة

والتفسيرات الشاذة، والقراءات المبتورة إذا أحسن الناس تدبُّره والكشف عن خصائص نظمه.

لكن الرزيَّة كل الرزيَّة جاءت من تلك القراءات المبتورة التي يمكن أن توصف "بالتعضية" والتجزئة، والتي تجعل القارئ كثيرًا ما ينسى أجزاء، ويتذكر أجزاء أخرى ﴿فَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ...﴾ (المائدة:14) إن القراءات المبتورة جعلتنا نختلف في تفسيرنا للقرآن وفهمنا له، وننقسم حول معانيه وندخل مراحل الفتن والصراع المختلفة، و لم يعد القرآن بالنسبة لنا حبل الله المتين الذي نعتصم به فتجمع كلمتنا عليه.

إن القول بالنسخ وبالطريقة التي سار عليها المتأخرون من علماء الأصول والقرآن والتفسير تطرح تساؤلات في غاية الخطورة، ولذلك فلا بد من التوقف عن الأخذ به أو قبوله بأي حال من الأحوال. ولعل من بين هذه التساؤلات:

1. إذا قلنا بالنسخ في تلك الفترة الزمنية المحدَّدة فترة المدينة أفلا يستدرجنا ذلك إلى القول بالنسخ، أو التوقف عن التطبيق أو استبدال تلك التشريعات التي مضت عليها القرون تشريعات أخرى مغايرة؟ لذات الأسباب التي ذكرت لتسويغ النسخ في عصر النبوة؟.

2. كيف يقع النسخ داخل الآية الواحدة، والقرآن خصه بالآية "مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ" على فرض أنَّ المراد هو الآية القرآنية وليس المراد جزءا من آية على مذهب القائلين بالنسخ لو تنزلنا للتسليم به؟.

3. كيف يقع النسخ بين نصيَّن مختلفي المرتبة والنسبة؟ (موضوع نسخ الكتاب بالسنَّة والعكس)؟.

4. كيف يُدّعى النسخ بعد وفاة النبي –صلى الله عليه وآله وسلم– وبمثل تلك الروايات المتهافتة؟.

5. كيف ينسخ النص القرآني الثابت القطعي بأخبار آحاد لم تثبت وفي كل منها مقال؟ خاصة وقد أكد العلماء عدم جواز نسخ القرآن بأحاديث الآحاد، وفي مقدمتهم أولئك القائلون بالنسخ!!.

6. كيف يعدون ما ليس فيه إعجاز، ولا ما يقرب منه قرآنًا؟.

7. كيف ينسخ القرآن المتواتر المتلو بمروي لا يتجاوز في حالة صحته أن يكون خبر آحاد، أورده صاحبه بالمعنى أخطأ في فهمه أو نسي؟ وكيف يحكم بمثل هذا على كتاب الله المتحدي المعجز الذي ﴿لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: 88).

لذلك فإن أملنا كبير أن يرفع هذا الموضوع من برامج التعليم في سائر المؤسسات التعليمية التي ينبغي أن تكون مهمتها -على الدوام- تعزيز الإيمان بالقرآن المجيد وتحديه وإعجازه وإطلاقه وهدايته للتي هي أقوم في كل شيء، وأن كل ما فيه -من حرف وكلمة وآية أو بعض آية- إنما هي صادرة عنه -سبحانه وتعالى- فلا ريب فيه، ولا تناقض ولا اختلاف.

اللهم اجعل القرآن ربيع قلوبنا، وجلاء همومنا وأحزاننا، ونور أبصارنا وبصائرنا، إنك سميع مجيب.

الأرض والموقف الفقهي
من الوجود الإسلامي للأقليات

الدكتور إسماعيل الحسني*

مقدمة

يلاحظ المتتبع أن العقود الأخيرة من القرن العشرين أبرزت نوعاً آخر من الوجود الإسلامي في البلدان غير الإسلامية. فليس هذا النوع وجودا مؤقتا بل هو وجود مؤبد ومستمر، يدل عليه ما أصبح يعرف بظاهرة الأقليات الإسلامية، كظاهرة من الظواهر المنتشرة في كل أنحاء الأرض تقريبا. فهذا الوجود بقدر ما يطفح بأبناء البلاد الأصليين الذين اعتنقوا الإسلام، يتضمن أيضا كثيرا من المسلمين الذين هاجروا بلدانهم الإسلامية بسبب البحث عن الرزق أو الدراسة أو لغير ذلك من الأسباب وتمكنوا من الحصول على الإقامة القانونية، والحصول على جنسية البلاد التي تمت الهجرة إليها. كلهم يطرحون أسئلة تستوقف الفقيه في ما يستنبطه من أنظار فقهية، وتسترعي اهتمام المفكر والباحث الاجتماعي فيما ينتجانه من آراء فكرية، وما يدرسانه من قضايا مجتمعية. وهكذا عُقدت الندوات التي نظمتها منظمات مختلفة تهتم بشؤون المسلمين في البلاد الغربية، كما أنشأت مؤسسات ومجالس ومجمعات فقهية تهتم" بفقه الأقليات" مثل: "المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث" و"المعهد العالمي للفكر الإسلامي" و"المركز الإسلامي" بواشنطن.

* أستاذ أصول الفقه في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض/مراكش، المملكة المغربية.
hacsani@maktoob.com

يأتي هذا البحث في هذا السياق كإضافة لدراسة سابقة.[1] فإنني كلما أمعنت النظر في الوجود الإسلامي خارج ديار المسلمين، ترسخ في نفسي واستقر في ذهني حتمية الوعي بالاختلاف عند مقاربة قضاياه المختلفة، ونوازله المتعددة. لا يتعلق الأمر بالقضايا الجزئية التي سبق لفقهائنا معالجتها فحسب، بل يتصل الأمر أيضا بنوازل فقهية ترتبط بهوية الأقليات الإسلامية، وبنوع علاقاتها بالأمة الإسلامية، وبأوطانها الأوربية والأمريكية. برهان ذلك أن تفكيري في الفقه الإسلامي بصفة عامة مبني على الوعي الدقيق بالاختلاف، بكل ما يعنيه من تُمكن علمي بالشريعة في شموليتها، وبكل ما يقتضيه هاجس تطبيقها من تحقيق دؤوب لمراتبها، واستيعاب متبصر لمتغيراتها الوجودية. ذلكم هو توجهي الفكري في فقه الأقليات الإسلامية، كحقل معرفي ينتظم مناحي تفكير الفقيه المفتي في ما يطرحه وجودها المجتمعي من حوادث، ونوازل مختلفة. وقبل أن أتجه إلى التمثيل والتوضيح لتلكم القضايا التي تنتشر في حياة الأقليات الإسلامية ارتأيت أن الخطوة الأولية بناء موقف فقهي واضح يبرز الحكم الشرعي للبلاد التي يحتضن وجودها المجتمعي المسلمين.

لقد أثار الفقهاء مسألة شرعية إقامة المسلمين بين ظهراني غيرهم ممن تكون لهم السيادة على الأرض، وتكون لهم الغلبة في تطبيق القوانين والأحكام. تناولوا ذلك من خلال باب التجارة إلى أرض الحرب. وحددوا دور الإمام في الدخول إليها وكيفية معاملات المسلمين مع أهلها سواء في وقت السلم والهدنة أو في زمن الحرب والمقاتلة.[2]

أرض الحرب هي الأرض التي تكون في حالة حرب واقعة أو متوقعة مع دار الإسلام. وهذا هو حال أراضي الكفر، لأنها كما قال القاضي أبو يعلى: "كل أرض

---

[1] الحسني إسماعيل، "قراءة في بنية فقه الأقليات"، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع30 (2002)، ص119-144.

[2] ينظر على سبيل المثال: الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار الفكـــر، 1996، ج7، ص195. وأيضاً، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **مقدمات بن رشد**، بيروت: دار صادر، 1980، ج2، ص612. وأيضاً، ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد المقدسي. **المغني** والشرح الكبير، تحقيق: محمود عبدالوهاب فايد وعبد القادر أحمد عطا، القاهرة: 1969، ج8، ص458. وأيضاً، الطبري، عماد الدين بن محمد. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد موسى علي وعزت علي عيد عطية، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1996، ج2، ص16-17.

كانت الغلبة فيها لأحكام الكفر دون الإسلام."[3] وذهب كل من أبي يوسف ومحمد ابن الحسن إلى أن معيار نسبة الأرض إلى الإسلام أو الكفر ليس هو عين الإسلام ولا هو عين الكفر، بل المعيار متمثل في مدى وجود الأمان، "فإن كان للمسلمين على الإطلاق والخوف للكفرة على الإطلاق فهي دار الإسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق، والخوف للمسلمين على الإطلاق فهي دار الكفرة، والأحكام مبنية على الأمان والخوف."[4]

أولاً: الأرض في الموروث الفقهي

إن الأصل عند فقهاء الإسلام قديما بقاء المسلمين في أوطانهم إذا لم يفتنوا في دينهم، ووجوب الهجرة إليها. ولا يجوز لأحد منهم دخول دار الشرك لتجارة ولا لغيرها[5] إلا لمفاداة مسلم. بل إن دخوله لغير ذلك جارحة تسقط شهادته، كما قال سحنون.[6]

ندرك انطلاقا من هذا المعطى الفقهي، ما ذهب إليه بعض سلاطين المسلمين- وهو السلطان المغربي المولى سليمان المتوفى سنة 1822م-[7] من مَنعِ المسلمين في المغرب

---

[3] حمـــاد نزيه. **معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993، ص46. وأيـــضاً، السرخـــسي، "أبو بكر محمد بن أبي سهل". **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، 1912، ج10، ص144.

[4] الكاساني، علاء الدين بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج7، ص195.

[5] من ذلك السفر بالقرآن إلى أرض العدو لأنه كان في تقدير الفقهاء السابقين ذريعة إلى أن تناله أيدي العدو. ابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **إعلام المُوَقِّعينَ عن رب العالمين**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحمـــيد، ط2، بيروت: دار الفكر، 1977، ج3، ص165. يراجع في شأن الأحاديث التي يفيد ظاهرها تحريم مساكنة الكفار، الشوكاني، محمد بن علي. **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، بيروت: دار الفكر، د ت، ج8، ص177.

[6] ابن رشد. **مقدمات ابن رشد**، مصدر سابق، ج2، ص613.

[7] المنوني محمد. **مظاهر يقظة المغرب الحديث**، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985، ج1، ص10. وينظر للتوســـع: الناصـــري، أحمد. **الاستقصاء في أخبار المغرب الأقصى**، الدار البيضاء، دار الكتاب، 1956، ج4، ص151.

الأقصى من التجارة بأرض الحرب والإقامة فيها، لئلا يؤدي ذلك إلى تعشير ما بأيديهم أو المشاجرة مع الأوروبيين النصارى. وفي هذا السياق منع معظم الفقهاء المغاربة في عهده من السفر إلى أوروبا، سواء للتجارة أو للإقامة، لأنها في تقديرهم دار حرب وليس للمسلمين فيها أمان.

نعم لاشك في هذا المعطى الفقهي الموروث. لكن ما القول فيما يستدعيه، بل ويفرضه العصر ويتطلبه الوقت الحاضر من وجود المسلمين في ديار الغرب، وتستوجبه الضرورات الوقتية؛ أعني ضرورات الدعوة إلى الدين الإسلامي، وتعريف المسلمين به، وتفهيم سائر البشر بعقائده وأخلاقه، وبأحكامه ومقاصده. وضرورات حياة المسلمين المغتربين والفئات التي أسلمت من أراضي غير المسلمين؟

أطرح هذا السؤال، وأنا أستحضر ما ذهب إليه فريق من الفقهاء في حكم الإقامة بين ظهراني غير المسلمين، حتى ولو أمنوا في أرضهم الفتنة في دينهم وأنفسهم وأموالهم وأعراضهم. ظاهر المدونة في كتاب التجارة إلى أرض الحرب، والعتبية أن المقام في مثل ذلك، كما هو قول مالك، مكروه كراهة شديدة، لأنه تجري عليه أحكام غير المسلمين.[8] يبدو أن هذه الحالة منطبقة على المسلمين المقيمين في الوقت الحاضر ببلدان أوروبا الغربية وأمريكا. هم عمال ومهندسون ومحامون وأساتذة وسفراء ...بل وموظفون سامون، مدنيون وعسكريون، في وزارات الدفاع، بما فيها وزارة الدفاع في الولايات المتحدة الأمريكية.[9] فلئن تحقق لديهم "الأمن" في الدين فإن أحكام البلاد الأوربية والأمريكية وقوانينها تجري عليهم، وذلك إذا عرض لأحدهم حادث مع واحد من أهل بلد الإقامة.

---

[8] ابن رشد. **مقدمات ابن رشد**، مصدر سابق، ج2، ص613. وأيضا، الكاساني. **بدائع الصنائع**، مصدر سابق، ج7، ص195. وابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية، 1984، ج5، ص 179. وذهب البعض إلى القول بعدم وجوب الهجرة من دار الحرب إذا تمكن المقيم من إقامة دينه فيها و لم يخف الفتنة في دينه وأسرته. ينظر: لطفي، إسماعيل. **اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات**، القاهرة: دار السلام، 1990، ص104.

[9] العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، بحث مرقون، ص10-11.

والحق أن الوضع المجتمعي للمسلمين مرتسم في صورتين:

الأولى: صورة الوجود المستمر، تارة يقدر بعض أهله على الانحياز لأوطان المسلمين والاندماج في نسيجها المجتمعي، وتارة أخرى لا يقدر أهله على ذلك لظروف وعوامل مختلفة. **والثانية:** صورة الوجود المؤقت أو العارض، كما هو حال العمال والدعاة والسفراء والتجار، فضلا عن المعارضين للأنظمة الحاكمة والحكومات المستبدة. لا يسع الباحث إزاء هاتين الصورتين إلا أن يطرح سؤالين:

الأول: هل نستمر بالقول، إن أرض إقامتهم أرض حرب وكفر مما يلزم عنه خصوصية بعض الأحكام الشرعية الواقعة فيها؟ وهو ما ذهب إليه الحنفية من عدم إقامة الحد على من زنى في دار الحرب، إذ المقصود عندهم من الحد هو الانزجار، وولاية الإمام لما كانت منتفية ومنقطعة قد تعرى وجوب الحد عن الفائدة.[10]

الثاني: هل نضع هذا القول في محل نظر ومراجعة؟ ذلك هو ما ذهب إليه البعض. فعلى سبيل المثال: إن أرض الإسلام عند الأستاذ طه جابر العلواني هي "كل أرض يأمن فيها المسلم على دينه حتى ولو عاش ضمن أكثرية مسلمة، ودار الكفر هي كل أرض لا يأمن فيها المؤمن على دينه، حتى ولو انتمى جميع أهلها إلى عقيدة الإسلام."[11] وقد عضد أستاذنا الجليل رأيه بما ذهب إليه الرازي[12] في تفسيره للدار في الإسلام. فلا تخلو إما أن تكون دار دعوة بدلا من دار حرب، أو دار إجابة بدلا من دار إسلام. والأمة إما أمة الإجابة، وهم المسلمون الذين أقروا برسالة محمد صلّى الله عليه وسلم وبنبوّته، أو أمة الدعوة، وهم أمة غير المسلمين.

أطرح هذين السؤالين لأن الأمر متصل بالدرجة الأولى بهجرة المسلم من وطنه الأصلي، وإقامته في أوطان مغايرة. ولا يرتبط بهجرة من أسلم حديثا في دار الحرب،

---

[10] الخـــن، مـــصطفى ســـعيد. **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، ط5، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989، ص227.

[11] العلواني، طه جابر، **مدخل إلى فقه الأقليات**، مصدر سابق، ص63.

[12] الرازي، محمد بن عمر فخر الدين، **التفسير الكبير: مفاتيح الغيب**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986، ج8، ص179. وأيضاً، العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، 2001، ص56-57.

ولا بهجرة المسلم المقيم في دار الكفر إلى دار الإسلام. وسبق لفقهاء الإسلام أن عالجوا هجرة المسلم المقيم في دار الكفر إلى دار الإسلام. فالمالكية تناولوا ما حل بالمسلمين زمن سقوط الأندلس؛ إذ وقع السؤال حول جواز البقاء تحت حكم الكافر المستولي على البلاد، الغاصب لممتلكات أهلها.[13]

و بموازاة هذه المسألة فإن الفقهاء مختلفون في مسألة هجرة من أسلم حديثا من بلده الأصلي الكافر. فقد ذهب بعضهم إلى استحباب الهجرة من هذا البلد. وعدّها فريق آخر واجبة، إذ الإقامة في بلد الكفر علامة على موالاة أهله. من أصحاب هذا القول ابن حزم، وأيضا ابن العربي في سياق حديثه عن أقسام الهجرة: "الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام، وكانت مفروضة في أيام النبي صلّى الله عليه وسلم... وهذه الهجرة باقية إلى يوم القيامة."[14] ونسب الإمام الشوكاني القول بالوجوب إلى الزيدية، وقيد البعض حكم الوجوب بشرط القدرة على الخروج.[15] ولا تُعدّ الإقامة بحسب الفقيه المغربي أحمد البلغيتي علامة على موالاة الكفار؛ لأنه لا يلزم من الإقامة في دار الكفر موالاة أهله، فكم من مقيم في هذه الدار اختيارا لا اضطرارا دون أن يوالي أو يناصر أهلها. كما "أنه لا يلزم من الموالاة الإقامة. فكم من بعيد عن ديارهم يواليهم بنصحه وسعيه في مصالحهم."[16]

---

[13] الونشريسي، **أبو العباس أحمد بن يحيي. أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر** –ضمن المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقيا والأندلس والمغرب–، تحقيق مجموعة من العلماء، الدار البيضاء: نشر وزارة الأوقاف المغربية، د ت، ج2، ص 119-136.

[14] الطبري. **أحكام القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص484. ابن حزم, أبو محمد علي بن أحمد ظاهري، **المحلى**، بيروت: دار الفكر، د. ت، ج9، ص11. ينظر للتوسع :ابن رشد، أبو الوليد محمد. **المقدمات الممهدات**، تحقيق محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، ج2، ص151. الونشريسي, أبو العباس أحمد بن يحي بن محمد. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981، ج2، ص119-136.

[15] الشوكاني، محمد بن علي. **نيل الأوطار**، القاهرة: دار الوفاء، 2003، ج8، ص178. والعسقلاني، أحمد بن حجر. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ، ج6، ص79.

[16] حسن النظرة في أحكام الهجرة ص:43.

ثانياً: المعيار الاجتماعي للأرض في الإسلام

في تقديري إن المعيار في نسبة الأرض إلى الإسلام معيار اجتماعي في المقام الأول، ويتمثل في مدى انتشار الأمان وانقطاع الخوف. والأحكام الشرعية في قضية الأرض مبنية على الأمان والخوف. انطلاقا من درجة وجودهما، ومرتبة حضورهما تتحدد بقدرة المسلم على إظهار الدين الإسلامي خارج أوطانه الأصلية أو داخلها. فإذا قدر على ذلك تحول بلد الإقامة إلى دار الإسلام والإقامة فيها، كما ينقل ابن حجر عن أبي الحسن الماوردي: "أفضل من الرحلة منها لما يترجى من دخول غيره في الإسلام."[17] وهو ما عبر عنه الشيخ محمد عبده رحمه الله في قوله: "المقيم في دار الكافرين، ولكنه لا يمنع ولا يؤذى إذا عمل بدينه، بل يمكنه أن يقيم جميع أحكامه بلا نكير فلا يجب عليه أن يسافر، وذلك كالمسلمين في بلاد الإنكليز لهذا العهد، بل ربما كانت الإقامة في دار الكفر سبباً لظهور محاسن الإسلام وإقبال الناس عليه."[18]

وأميز في إظهار الدين الإسلامي بين جانبين: جانب ما يعنيه من إقامته شعائره[19] الكبرى من جمعة وعيدين وصوم رمضان وحج. وجانب ما يستوجبه إظهار الدين من تطبيق سائر أحكامه التعاملية ومراعاة الخلقية الإسلامية في مناحي الحياة المجتمعية ومؤسساتها وهياكلها المختلفة. ولا بد للباحث من الجانبين، وخاصة في الجانب الثاني، من الوعي بتفاوت مراتب إظهار الدين وتطبيقه بحسب اختلاف الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للأوطان التي تنسب أو لا تنسب عقائديا وحضاريا للدين الإسلامي. فإظهار الدين لا ينحصر في القدرة على إظهار الشعائر الدينية من

---

[17] العسقلاني. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج7، ص229.

[18] رضـــا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، ط2، بيروت: دار المعرفة، 1973، ج5، ص375. ونجد الرأي نفسه مكرراً عند قلعة، محمد رواس. **الموسوعة الفقهية الميسرة**، بيروت: دار النفاسة، 2000، ج1، ص263.

[19] الـــدين مـــرادف عند البعض للشعائر، كما ينقل القرطبي عن الحسن البصري. القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، ط2، القاهرة: دار الشعب، 1372هـ، ج6، ص37. ويقتصر مفهـــوم الشعائر عند البعض على الشعائر الكبرى من صلاة وصوم رمضان وحج. قال بن عابدين: " تصير دار الحرب دار إسلام بإجراء أحكام الإسلام فيها ". ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، ط2، بيروت: دار الفكر، 1386هـــ، ج4، ص175.

صلاة وزكاة وصيام وصلاة العيدين، بل يمتد إلى مدى التمكن من القدرة على تكريس مقاصده في تنظيمات المجتمع وهياكله المختلفة. دون وَعيِّنَا التام بتفاوت مراتب تطبيق الجانب الثاني في القوانين المنظمة لحياتنا المجتمعية المعاصرة، فنسقط في مواقف[20] واستنباطات أقل ما يقال عنها إنها تعزلنا عن العالم المعاصر الذي يتميز في الوقت الحاضر بتشابك مصالح أهله، وتُعقد العلاقات الدولية بين مجتمعاته ودوله. لا يقال إن هذا الرأي غير متسق مع كثير من الأحاديث التي يفيد ظاهرها تحريم الإقامة في دار الكفر،[21] لأن الخطاب الشرعي فيها يتوجه على درجة قدرة المسلمين في إظهار شعائر الدين الكبرى، مدى استطاعتهم على نشر مبادئه وأحكامه التشريعية ومقاصده السامية بين الناس. أي إن الوعي بمراتب القدرات على إظهار الدين يؤدي بنا إلى حصر حكم الحرمة على الأرض التي لا يتمكن المسلمون فيها من إظهار دينهم، وتنتفي في سياقها كل قدرة على إقامة شعائره.

كما قد يقال: إن أوروبا وأمريكا ما زالتا دار حرب؛ لا تجوز التجارة ولا الإقامة فيهما بسبب ما ينشأ عن التعامل مع أهلها من المفاسد؛ ذلك أن كثرة مخالطتهم تقتضي دخول كنائسهم وديارهم ومشاهدة مناكرهم،[22] وفي ذلك ما فيه من تأثر بنظام قيمهم الدينية وبأنماط أوضاعهم المجتمعية. قد يقال ذلك، لكن لا يمكن إلا أن يقال أيضاً: إن أوروبا ليست دار حرب، لأن حكام المسلمين عقدوا معها المعاهدات

---

[20] من ذلك تبرير الخروج من البلاد الإسلامية بعدم تطبيقها كل أحكام الشريعة. والحق أن إطلاق القول بذلك يوصل إلى مصيبة عظمى، أعني بذلك ما قاله الأستاذ محمد سعيد رمضان البوطي: "التخلي عن معظم أو كل الديار الإسلامية التي دخلت في حوزة الإسلام، وتركها غنيمة للغاصبين والناهبين". البوطي، محمد سعيد. **الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكي نمارسه؟** ط2، بيروت: دار الفكر، 1999، ص82.

[21] يشير الشوكاني إلى أن في هذا الرأي مصادمة لكثير من الأحاديث التي يفيد ظاهرها تحريم الإقامة في دار الكفر. الشوكاني. **نيل الأوطار**، مصدر سابق، ج8، ص178. من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "أنا بريء من كل مسلم يقيم بين المشركين". الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1385هـ، أبواب السير، باب ما جاء في كراهية المقام بين المشركين، رقم الحديث 1530.

[22] البلغيتي، أحمد. **بيان الخسارة في بضاعة من حط من مقام التجارة**، الرباط: مخطوط في الخزانة العامة تحت رقم فيلم233، ص94-95.

منذ البدايات الأولى للعصر الحديث،[23] وإلى يوم الناس هذا. وقد تحقق أمن معظم المسلمين في معظم أراضيها على دينهم وأموالهم وأعراضهم.

وفي الماضي كان منطق القوة هو المنطق الوحيد والمسيطر على العلاقات الدولية بين الأمم والشعوب، بما فيها الشعوب والبلدان الإسلامية. الجميع يَعُدّ ديار الغير دار حرب، يجوز غزوها وفتحها بقدر ما تسمح به الظروف، وبمقدار ما توفر من الإمكانات العسكرية والمادية والبشرية على مواصلة الزحف والحرب والفتح. أما في الوقت الحاضر فيوجد –على كل حال– بالإضافة إلى منطق القوة منطق القانون الدولي، ونعلم أنه تختلف نسب ودرجات الاحتكام إليهما، لكنهما –على كل حال، هما اللذان يحكمان العلاقات الدولية. أقتطف في هذا الباب ما جاء في الدليل الفقهي للمغاربة المقيمين بالخارج، إعداد مجموعة من الأساتذة: "إن المتتبع للتحولات الطارئة على المجتمعات الأوربية المعاصرة والقوانين التي تحكم العلاقات الدولية إن كان من أهل الفقه والاجتهاد فلا يبعد أن يميل إلى جواز الإقامة بديار الكفر بشرط الحفاظ على الشخصية الإسلامية."[24]

و الحق أن الوعي بهذا التغاير يستوجب من الفقيه المفتي في شؤون الأقليات الإسلامية التعامل النقدي الحذر مع التقسيم الفقهي الموروث للأرض، فضلا عن الاستيعاب التام لمستلزمات العلاقات الدولية، وما تفرضه على كل دولة من حماية رعايا الدول الأخرى المقيمين على أرضها، ومعاملتهم معاملة الرعايا الأصليين نفسها إلاّ في بعض الأمور الخاصة التي تتطلب حقوق المواطنة التميز فيها.

---

[23] الحجوي، محمد بن حسن. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، ج2، ص376.

[24] العمـــراني، محمد الكدي. **فقه الأسرة المسلمة في المهاجر**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001، ج2، ص414. برز الاتجاه إلى عقد المعاهدات الدولية المتصلة بحماية الأقليات الدينية مباشرة بعد الحرب العالمية الأولى. وينظر للتوســع: عطــية الله، أحمــد. **القاموس السياسي**، ط3، القاهرة: 1968، ص96. وأيضاً Encyclopedia britanica-15 edition –tome 8 p:169-170.

ثالثاً: نحو طرح نقدي لمفهوم الأرض في الإسلام

إن الصور المعاصرة لوجود المسلمين في ديار الغير لا يتأتى للفقيه استنباط أحكام نوازلها انطلاقا من اعتبار فقهي يرى أصحابه أنها دار كفر أو دار حرب، وللمقيم فيها أعذار أو أحكام خاصة والحاجة ماسة وضرورية لتبين حدود هذا الاعتبار ومواجهته، بل والتعالي عليه بالانطلاق من اعتبارات أخرى تستمد منطلقاتها من روح الإسلام ومقاصده ومبادئه. وتستند ضوابطها إلى وعي كامل بالتغيرات الواقعة في عالم اليوم. فالأرض التي يوجد عليها البشر ميراث مستقبلي للصالحين منهم. قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء: 105). وقال أيضا: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً﴾ (النور: 55). وقال أيضا: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾[25]. (الملك: 15).

وكلها آيات تفيد خاصية الانفتاح التي ينبغي أن تطبع الشخصية الإنسانية، لأن حياة الناس -ومنهم المتدينون بالإسلام- لا تستقيم بالاقتصار على التقوقع داخل طرف جغرافي منها يحكمونه، وتكون لهم فيه الغلبة والسيادة، وإلا لما كانت الدعوة إلى رسالة الإسلام دعوة مستمرة إلى قيام الساعة، ولا يتأتى للمتدينين بها اتصال بغيرهم عن طريق التجارة والبعثات الديبلوماسية والعلمية. ولا يمكن لأي دار، مهما اتسعت حدودها الجغرافية ومهما امتدت سيادتها السياسية، وقويت سلطاتها الاقتصادية والعسكرية والثقافية، أن تحد الإسلام؛ فهو إذ تروم عقيدته، فضلا عن أحكامه العملية وأخلاقياته الروحية ومقاصده السامية تحرير الناس من كل استعباد،[26] فلكي تظل

[25] استند البعض إلى الآية الأخيرة من أجل إباحة الهجرة إلى المجتمعات غير الإسلامية وجواز الإقامة بها. ينظر: الفتوى الجماعية الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، ع3، 1093.

[26] ليس القصد من أحكام الجهاد والقتال في الإسلام إخضاع الأوطان عسكريا وسياسيا، بل القصد هو نشر عقائد الإسلام وأحكامه دون إكراه أو تسلط حتى يتحقق اعتبار أحوال الدنيا ومصالحها بمصالح الآخرة. ليس المقصود من تنظيم المؤسسات في الإسلام، بما فيها مؤسسة الحكم، تحقيق المصالح الدنيوية المحضة، بل المقصود الأول والأساسي هو تحقيق المصالح الدنيوية الراجعة إلى المصالح الأخروية. لذا كانت الخلافة، كما قال بن=

الوحدانية في الألوهية، ويكرس الاختلاف في الممارسة البشرية، وأعني به أن يرسخ في الوجود المجتمعي، كما قال الجابري: "الإيمان بأن كل شيء بعد الله متعدد، ويجب أن يقوم على التعدد."[27]

ولا يستساغ منطقيا أن يحد التمكينَ للحرية، كأعظم مقصد من مقاصد الإسلام، حدودا جغرافية أو سياسية لهذا البلد أو ذاك من البلاد المنتمية عقائديا وحضاريا إلى الإسلام؛ إذ هو مقصد شامل لكل الأرض التي استخلف فيها الله، الخالق، الإنسان المخلوق. والجدير بالإشارة في هذا الباب أن وجود المسلمين في الأراضي المختلفة لم يكتب له الدوام بمجرد الغزو والفتح؛ لأن التاريخ[28] شاهد على ما كان للهجرات القسرية والاختيارية التي قام بها المسلمون من دَور في التمكين لوجودهم، والذي بلغ حد قيام الممالك والإمارات والسلطنات، سواء في الأندلس أم في غيرها من بلدان آسيا وإفريقيا.

ويتسق هذا الطرح للدار أو للأرض في الإسلام مع عنصر التفاعل الإيجابي مع الوسط الذي نحيى فيه، إذ لا ينهض منطق الإيمان بالله في الدين الإسلامي إلا إذا اقترن بالعمل الصالح. والعمل الصالح إنشاء وإبداع، وإعمار وتغيير، وتطوير وتنمية... ويتفاعل المسلم تفاعلا إيجابيا مع الواقع، لا بمعنى الوقوع فيما يحمله من ظلم وبغي، ولا بمعنى ما قد يؤدي الانخراط في هياكله وتنظيماته من مذلة وهوان، بل بمعنى الابتكار الخلاق لوسائل التعامل مع معطيات الأرض التي يعيش المسلم بين أحضانها.

بكلام آخر القصد من التفاعل الإيجابي، الاجتهاد في تحويل معطيات الأرض التي نعيش بين أحضانها إلى ممكنات في إظهار شعائر الدين الإسلامي وأحكامه وأخلاقه ومقاصده، بذلك نكون في منأى عن كل غلو وتشدد وتطرف، وفي تشبع الأقليات الإسلامية بذلك ما يحررهم من الاستسلام لآلام أوضاعهم، ومن الانعتاق من قيود

=خلـــدون: "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا فافهم ذلك". ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار الجيل، د. ت، ص211.

[27] الجابـــري، محمـــد عابد. **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992، ص134.

[28] انظـــر أرســـلان، شكيب. **تاريخ غزوات العرب**، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1966. وأيضاً، الضناوي، محمد علي. **الأقليات الإسلامية في العالم**، بيروت: مؤسسة الريان، 1992، ص11-12.

الانطواء على أنفسهم، كما ينقلهم التفاعل مع وسطهم إلى الوسطية والتوسط، لأن منطق الانسحاب والتقوقع على الذات يُعمي المرء، ويحجب عنه التبصر بالحقائق الموضوعية، والتي صاغها فقهاء الإسلام في جملة من القواعد، ومن أبرزها قاعدة الأخذ بأخف الضررين، وقاعدة تقديم درء المفاسد على جلب المصالح.

والأقليات الإسلامية أمام ضررين: أولهما الضرر الذي يلزم عن تفاعلها الإيجابي مع السكان الأصليين، أو مع ما يمكن أن يشكل الأكثرية من سكان بلد الإقامة. وأعني بالضرر هنا كل الأمور التي يعد الوقوع فيها منافيا للورع، أي –و أنا أقتبس من لغة الأستاذ الجليل طه جابر العلواني– "تحمل نوع من المجاملة في نوع من الغبش الذي لا يمس جوهر العقيدة وأساسيات الدين."[29]

و الضرر الثاني ناتج عن السلبية، وما تؤدي إليه من انسحاب، وترك مصالح المسلمين، مغتربين كانوا أم مقيمين، فوضى لا نظام لها ولا قانون يضبط وجودها ويحكم اتجاهها، فهذا –كما لا يخفى– ضرر كبير لا يمكن للمسلمين تحمله. ويتعاضد مع الأخذ بأخف الضررين قاعدة تقديم درء المفاسد على جلب المصالح.

وما أحوجنا أثناء التفكير في علاقة المسلمين بغيرهم، المخالف لهم في الاعتقاد وفي المذاهب، وربما حتى في الأذواق، إلى اجتناب الخسارة الراجحة الوقوع قبل التشوف إلى المصلحة المحتملة الوقوع، وبمقتضى هذه القاعدة فإن كل منصب أو موقع يحصل عليه المسلم يمكن إن أحسن توظيفه، أن يكون مكسبا؛ إما في تعديل نظم المجتمع وقوانينه حتى تتسق مع مقاصد الإسلام في الصلاح والإصلاح، أو في التأثير على الاتجاه السياسي، سواء المتعلق بقضايا أوضاعهم المجتمعية، أم المرتبط بقضايا الشعوب الإسلامية. أما مواقف النفور، واعتزال ما يروج من أفكار وأنماط حياة سائدة في بلاد الأقليات الإسلامية، فتنتج من الخسارة الراجحة الوقوع أضعاف ما تنتج من المصالح الممكنة أو المحتملة الحصول خسارة الإفقار الفكري للمسلمين من جهة، وخسارة عزلتهم وضعف تواصلهم بوجودهم المجتمعي من جهة أخرى.

وبمقتضى هذه القاعدة أيضا وجب على الأقليات الإسلامية المشاركة في الحياة

[29] العلواني، طه جابر. **مدخل إلى فقه الأقليات**، مصدر سابق، ص65.

المجتمعية مما لم يمنع الشرع من القيام به منعاً صريحاً، والخطوة الأولية في ذلك بذل أولي الفقه والاجتهاد منهم جهداً تربوياً في التحرر من الانطواء الذاتي، الذي لا يتلاءم مع مبدأ البر والقسط ومع مبدأ عموم الدين ولا يتسق الانطواء على الذات مع مبدأ البر والقسط لكل من لم يناصب المسلمين العداء أو القتال لقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الممتحنة: 8-9). ولا يتلاءم الانطواء على الذات أيضا مع مبدأ عموم أحكام الدين للناس كافة لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107)، ولقوله صلّى الله عليه وسلم: "ليبلغن هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مَدَرٍ ولا وَبَرٍ إلا أدخله الله هذا الدين بعز عزيز أو بذل ذليل. عزاً يعز الله به الإسلام، وذلً يذُل الله به الكفر."[30]

خاتمة

تتجذر الأرض في فقه الأقليات الإسلامية في الوجود المجتمعي للبلدان الغربية التي تختلف عن البلدان الإسلامية في العقائد والثقافات، وفي القيم والعادات، وفي التصورات والأذواق. وتبعاً لذلك اختلفت أسئلة الأقليات الإسلامية عن أسئلة المسلمين في الأوطان الإسلامية. انطلاقاً من هذه الخلاصة، ربطُ الحكم الشرعي للأقليات الإسلامية بظروفها الخاصة، وحيثياتها الزمانية والمكانية التي قد يصلح لها ما لا يصلح لغيرها. كما أن معيار الأمن الاجتماعي مهيمن على مدى نسبة الأرض إلى الإسلام، فانطلاقاً من نوع حضوره ومرتبة انتشاره تتحدد قدرة الأقليات على إظهار الدين الإسلامي. ولهذا فإنه لا بد من ضرورة الوعي التام بتفاوت القدرة على إظهار شعائر الدين الإسلامي سواءً في جوانبه التعبدية أم في جوانبه التعاملية والأخلاقية،

[30] ابن حنبل، أحمد بن محمد. **المسند للإمام أحمد بن حنبل**، القاهرة: دار المعارف، 1949، ج4، ص103 حديث رقم 16990.

وغياب هذا الوعي يسقط الفقيه في مواقف واستنباطات تعزل المسلمين عن العالم المعاصر وتعوقهم عن مواكبة مستجداته.

ويتسع مفهوم الأرض في الإسلام وعدم ارتباطه بكل حدّ إلاّ حدّ الحريّة وتكريس الاختلاف في الممارسة البشرية، وإن هذا الاتساع منسجم ومتسق مع واجب التفاعل الإيجابي مع الوسط المجتمعي الذي تحياه الأقليات الإسلامية. والحق أنّ خصوصيةَ فقهِ الأقليات نابعةٌ من طبيعة الأرض التي يتأطر بها وجوده المجتمعي، فليست أرضيته الوجودِ المجتمعي للبلدان الإسلامية، بل أرضيته متجذرة في الوجود المجتمعي للبلدان غير الإسلامية، أي كما يقال: البلدان الغربية التي تختلف عن الأولى في العقائد والثقافات، وفي القيم والعادات، وفي القوانين والأذواق، وتبعا لذلك اختلفت أسئلة الأقليات عن أسئلة الأكثرية المسلمة.

ولا يفهم هذا الاختلاف بمجرد الانطلاق من التقسيم الفقهي الموروث للأرض، وأنها إما دار حرب أو دار إسلام أو عهد، وإنما يفهم من حقيقة الحياة المجتمعية الغربية المعاصرة وطبيعتها، التي يفرز نظامها الثقافي والحضاري جملة من الحوادث؛ حوادث لا تعترض المسلم في البلدان الأصلية للعالم الإسلامي. فمثلاً: السؤال عن حكم الإقامة في بلاد الغرب، وحكم اكتساب المسلم للجنسية الأجنبية، والسؤال عن حكم دفن المسلم في مقابر غير المسلمين؛ والسؤال عن الانخراط المهني في المؤسسات الحكومية وغير الحكومية لبلدان الأقليات الإسلامية، مثل مؤسسات الجيش والأحزاب السياسية وهيئات المجتمع المدني؛ والسؤال عن حكم بيع المسجد واستبداله؛ والسؤال عن حكم التعاملات التي تتم بواسطة المؤسسات المالية التي تفرض ربحاً محدداً لقاء رهن الأصول...؛[31] والسؤال عن حكم الزواج من أوروبية غير مسلمة للحصول على بطاقة الإقامة...؛ إلى غيرها من الأسئلة التي نحتاج عند التفكير فيها إلى توظيف ما يكفي من الوعي الدقيق بالاختلاف. وذلك ما حاولت أن أبسط الكلام فيه في كتابي: الاختلاف والتفكير في فقه الأقليات" الذي هو قيد النشر والإصدار.

[31] ينظـــر: نمـــاذج من هذه الأسئلة في لائحة المسائل التي يكثر تساؤل المسلمين عنها في أمريكا الشمالية والجنوبية وأوربا. العثماني، محمد تقي. **بحوث في قضايا فقهية معاصرة**، دمشق: دار القلم، 1998، ص323.

ظاهرة العولمة ومساراتها
بين المقاربة الأيديولوجية والمقاربة الحضارية

عبد العزيز برغوث*

المقدمة

يتناول هذا البحث تحليل ظاهرة العولمة وبعض إشكالاتها الأيديولوجية والمنهجية والمعرفية والحضارية العامة. ويحاول البحث النظر في مفهوم العولمة، واستكشاف أبعاده المختلفة في إطار أكثر شمولاً، ووفق رؤية حضارية أكثر تكاملاً. ويهدف البحث إلى تقديم بعض المداخل التي تصلح لتطوير مقاربات أكثر علمية وموضوعية لمسألة العولمة وتأثيراتها. ويركز البحث على بيان ضرورة صياغة مقاربة حضارية للعولمة، تسمح بتحقيق التوجيه الحضاري لمضامينها ومساراتها وأنساقها وأهدافها، بعد أن غرقت وارتمت في أحضان أنصار التوجيه الأيديولوجي المصلحي على حساب المصالح الحضارية الإنسانية العليا في كثير من الممارسات والفعاليات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

وليس من شك في أن موضوع العولمة أصبح من أهم الموضوعات الأكثر تداولا بين الناس في ظروفنا العالمية الراهنة، فسواء تعلق الأمر بالدوائر الرسمية، أو الشعبية، أو بالدوائر الفكرية، أم الثقافية، أم السياسية، أم الاقتصادية، أم الأمنية، أم الإعلامية، أم التقنية، أم غيرها، فمسألة العولمة أصبحت تلقي بثقلها على الوعي والفكر الإنساني بحثاً عن الفهم والتفسير والتوجيه المناسب والصحيح لقواها وفعاليتها، التي لم تعدْ تحت السيطرة الكاملة لمجتمع أو دولة بعينها. وبدأ الإنسان العربي والمسلم، كغيره من

* أستاذ الفكر الإسلامي في الجامعة الإسلامية العالمية/ ماليزيا. hadharah@hotmail.com

شعوب العالم، يستشعر خطورة الموقف أمام هذه الظاهرة الفاعلة، حتى كأن الإنسان المعاصر يفكر في بعض أحيانه أن مصيره ومصير مجتمعه وثقافته وحضارته قد أصبح بين يدي ما ستفرزه هذه الظاهرة والعملية التاريخية الحضارية المعقدة من توجيه وآثار وثمار. كما أن الإنسان اليوم أصبح يستشعر المخاطر الجمة التي بدأت تبرز نتيجةً لحركة هذه الظاهرة وللنسق الذي تتبعه في سيرها في مختلف المجالات.

يتبع البحث الحالي منهج تحليل النصوص واستقرائها بغرض معالجة الإشكالية الأساسية المتمثلة في تطوير المنظور الحضاري المتكامل في مقاربة العولمة ومحاولة تفسير طبائعها ومساراتها، كما يعالج قضية إمكانية توجيه العولمة لتتحول من معطى أيديولوجي يوظف من أجل تحقيق غايات أيديولوجية مصلحية غربية في الأساس، إلى معطى حضاري يوظف من أجل تحويلها إلى كسب حضاري إنساني يكون في خدمة الإنسان عموماً.

ولغرض المعالجة الموضوعية للإشكالية قُسم البحث إلى مجموعة من المباحث تبدأ بتقديم وصف تشخيصي أولي لحقيقة العولمة وطبائعها، ثم يعرج على تقديم عرض مختصر لحقيقة العولمة ومداخل مقاربتها في كل من النموذج الحضاري الغربي والنموذج الحضاري العربي الإسلامي القائم. ومن ثم يعرض البحث للأنواع الثلاثة للعولمة؛ وهي: العولمة الأيديولوجية، والعولمة العلمية الأكاديمية، والعولمة الحضارية. وفي الأخير يناقش البحث مسألة العولمة الحضارية بوصفها مدخلاً ضرورياً لتوجيه العولمة الحالية، ومحاولة بناء منظور حضاري عالمي متكامل لفهم الواقع الحضاري المعولم الذي تمر به الإنسانية مجتمعة.

أولاً: وصف تشخيصي أولي لظاهرة العولمة

تبدو ظاهرة العولمة في بعض أبعادها المختلفة كأنها تقع في العمق من التجربة الحضارية للإنسانية المعاصرة، وتقع في المركز من اهتمامات قوى الوعي والفكر والسياسة والثقافة في مجمل بلدان العالم. والعولمة عند البعض تتجلى وكأنها تعبير

صارخ عن نوع من التحول الفكري والحضاري المفصلي الضخم[1] في واقعنا المعاصر، وفي وعينا ومفاهيمنا للأشياء والأفكار والأشخاص والجغرافيا والتاريخ. والباحثون المتضلعون في مسائل العولمة وشبكاتها المفهومية المعقدة، يحاولون جادين إثبات أن الحضارة الإنسانية والثقافة البشرية في ضوء العولمة ستؤدي إلى ميلاد واقع حضاري كوني معولم[2] (هو الآن في بعض أطوار تشكله). وهذا الواقع سيتسم بسمات، ويأخذ صوراً وصيغاً غير معهودة في كثير من جوانبها، أدنى ما يقال عنها إنها ستخلق فجوة ضخمة بين مقاييس الوعي ومعايير الاتصال الإنساني القائمة اليوم، ومقاييس ومعايير ذلك الواقع المعولم في ثقافاته وقيمه وأديانه ولغاته واتصالاته وعلاقاته واقتصاداته وسياساته وتقنياته. ويعبر لنا أحد المشتغلين بالعولمة عن هذا الواقع بقوله:

ربما تكون أحسن مقاربة لمفهوم العولمة هي تلك التي تحاول أن تحدد إلى أين تتوجه العولمة، وما هي نهاياتها، وماذا سيكون حقاً تصورنا للمجتمع المعولم، أو كيف سيبدو العالم عندما يصبح معولماً؟ ففي العالم المعولم سيكون هنالك مجتمع إنساني واحد، وثقافة إنسانية واحدة تشغل العالم كله. هذا المجتمع وهذه الثقافة الإنسانية لن تكون بالضرورة متناغمة ومتكاملة بشكل تام، رغم أننا نستطيع أن نتصور ذلك. وبالأحرى سيتوجه هذا المجتمع وهذه الثقافة إلى مستويات عالية من التمايز، والتعددية المركزية والفوضى. لن يكون هناك حكومة عالمية مركزية، تنظيمية، ولن يكون هناك نسق متماسك من الوصفات والتفاضلات الثقافية. ومهما يكن التوحيد الثقافي فإن هذه الثقافة الموحدة ستبقى مجردة، وتعبر عن التسامح من أجل التنوع والاختيار الفردي. في العالم المعولم سوف نكون غير قادرين على توقع الممارسات والتفاضلات الاجتماعية على أساس مواقع جغرافية، وبنفس الحد يمكن أن نتوقع العلاقات بين

[1] هناك بعض من لا يرى هذا التأثير للعولمة، ويعدّها مجرد تطور طبيعي للواقع الحضاري الإنساني.

[2] Spretnac, Charlene. *The Resurgence of the Real: Body, Nature and Place in a Hypermodern World* (New York: Addison- Wesley, 1997), p. 11.

المناطق النائية أن تقع، كما هو الحال بالنسبة للأفراد المتقاربين أو المتجاورين.[3]

والعولمة بهذا المعنى، وبهذا النسق التحولي العالمي، تؤكد لنا أن هنالك تغيرات ذات حجم معتبر تتم في تركيبات الوعي، وقوانين التثاقف، وطبائع العمران، وأنساق الاتصال الإنساني، ومفاهيم العلاقات الدولية، وقيم الحوار الحضاري بين الأمم والشعوب. وهكذا تفرض العولمة وقائع وأحداثاً وقيماً قد تكون جديدة، وقد تكون قديمة متجددة، وقد تكون غير ذات أهمية، وقد تكون حتمية تاريخية صارمة ومرحلة تاريخية عابرة، أو حقلاً للتجربة والممارسة الإيديولوجية والاستعمارية أو مجالاً للممارسة الحضارية الإبداعية.

وأيّاً ما كان الأمر فإن القضية الثابتة هي أن العالم في مجمله يشهد تحولات معينة سواء كانت سلبية أو إيجابية، آنية أو مستقبلية، بسيطة أو مركبة. والعولمة قد استطاعت -عن تخطيط أو عن غير تخطيط- أن تفكك منطق السكونية، وثقافة الانعزال، ونفسية الانكفاء على الذات، وجعلت الثقافات والحضارات الإنسانية تتحرك وتراجع وتفكر وتستعد للتعامل والتفاعل مع ما يحدث. وبعبارة أخرى: لقد أدخلت العولمة الكثير من الناس -إن لم نقل: الجميع- في عمق الحركة والتدافع والانخراط السلبي أو الإيجابي فيما يحدث في العالم اليوم من معضلات عالمية خطيرة ومعقدة، فقد أصبح الناس يتحدثون عن العولمة، سواء عن فهم أو عن غير فهم لها- تقريباً في كل مكان، وفي كل مجال. فهذا التعميم لظاهرة العولمة، وهذا الانتشار السريع والمتعاظم لها يُعدّ في ذاته نوعاً من الحركية الفاعلة لها ولقيمها. والكثير من الباحثين حين يتحدثون عن العولمة يصورونها بوصفها الحاجز الفاصل بين مرحلتين حضاريتين في حركة الوعي الإنساني ومساره. وهذا ما ذهب إليه مثلاً عالم السوسيولوجيا المعروف (Anthony Giddens) عندما قال: "إن ظهور نظم معولمة أو عالمية يعني أن العالم الذي نعيش فيه مختلف تماماً عن ما سبقه من المراحل

[3] Waters, Malcolm. *Globalization*, (London: Routledge, 1995), p3.

والعصور."[4] وكأننا نحن البشر نعيش في واقع حضاري قائم، ويتطلب منا الأمر (ضرورة) أن ننتقل بسرعة إلى واقع حضاري عالمي معولم تتغير بموجبه تصوراتنا ومفاهيمها ومذهبياتنا الكونية، مما يستتبع تغيرات في جميع نظم حياتنا، وهذا بدوره يستتبع تحولات في نفسيتنا وثقافتنا وفعلنا الحضاري عامة.

والعولمة حين يراها البعض كأنها تدفعنا دفعاً -في كثير من الأحيان- نحو تغيير أنظمتنا الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والسياسية والتقنية، وحين تدخلنا في تناقضات وصراعات مع أنظمة وعينا وتفكيرنا وتثاقفنا، وحين توحي لنا أننا بوضعنا القائم نعيش التخلف والاستبداد والقهر والتفكك والفقر والحروب والأمية وغيرها، فهي في الحقيقة لا تستهدف أن تقدم لنا درساً بليغاً في القيم والأخلاق، ومشروعاً حضارياً يعيننا على استعادة فاعليتنا الاجتماعية، وتوجيهاً ثقافياً يساعدنا على تحقيق الحوار الحضاري المبدع مع الأمم والشعوب والحضارات في عصر العالمية، ولكن العولمة تستهدف وضع تحدّ حضاري عالمي أمام الإنسان المعاصر، بما في ذلك الأمة العربية والإسلامية، وهذا التحدي يتوجه بالضرورة -استناداً إلى طبائع العولمة- إلى عمق الوعي والشخصية والقيم ونظم المجتمع، وإلى الأساسيات الوجودية والمعرفية والسلوكية والحضارية لهذا الإنسان. ولهذا السبب فإنه من غير المنطقي المجازفة بالقول: إن العولمة مسألة عارضة، ولكن ينبغي النظر إليها بعمق وخاصة من المنظور الإسلامي، حين يكون العالم الإسلامي جزءاً أساسياً من هذا العالم المعولم اليوم. وعلى حد قول إبراهيم أبو ربيع: "لا يمكن لأي فكر أن يسبر غور إشكاليات العولمة ما لم يستوعب بصورة كاملة الاتجاهات الحديثة في النظرية النقدية والفكر الاجتماعي والاقتصادي المعاصر، وعلاقاتها بالفكر الديني في العالم الإسلامي والغربي، ورد الفعل الأخلاقي الأكيد الذي يجب أن يقدمه الفكر الإسلامي المعاصر لتأكيد حيويته وضرورته،

[4] Anthony, Giddens. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. (Cambridge: Polity Press, 1991), p. 225.

مستعيناً بالأدوات النقدية، وبمنطق الوحي لتقديم إجابات شافية لمشكلات العالم الإسلامي المعاصر."[5]

والعولمة حين يراها آخرون كأنها تدفعنا دفعاً نحو الالتقاء والتوحد[6] والتفاعل والتكامل والتحاور والاتصال والتعاون والتحضر والتقدم والمواجهة الجماعية لمشكلات الحروب والبيئة والفقر والصحة والتكنولوجيا والمعلوماتية والجريمة والصراعات الإقليمية والدولية وغيرها، فهي كذلك في نهايتها المعرفية نوع من التحدي الصارم والشامل للإنسان ومنطلقاته وقيمه الوجودية والحضارية.

والعولمة حين يراها البعض كذلك، وكأنها تدفعنا من جهة نحو الصراع والتفكك والهيمنة، ومن جهة أخرى إلى التكامل والتعاون والحوار. ففي كل هذه الحالات وغيرها ينبغي أن ندرك أن تحدي العولمة ليس سطحياً، وليس عابراً، وليس جزئياً، بل هو عميق وشامل. فعندما تضع العولمة الإنسان ذاته في عمق التحدي والمواجهة، فإن الثقافة والشخصية والدين والتراث والتاريخ والحضارة والوجود المعنوي والاعتباري لهذا الإنسان يصبح هو محل النـــزاع وموطن المواجهة، وليس فقط التجليات السياسية والاقتصادية والإعلامية والمعرفية والتقنية. ولهذا السبب فإن السؤال الأساس هو: هل هذا الإنسان يدرك طبائع العولمة ونوعيتها؟ وهل هذا الإنسان يمتلك القدرة والمؤهلات للتفاعل المبدع معها وتوجيهها لصالحه؟

وفي ضوء هذا التحديد سيحاول هذا البحث إبراز بعض طبائع العولمة كما تطرح اليوم في المجتمعات الغربية وفي المجتمعات العربية الإسلامية.

---

[5] أبـــو ربـــيع، إبراهيم. "العولمة: هل من رد إسلامي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة السادسة، ع 21 (2000)، ص12-13.

[6] E. J. Hobsbawm, "The World Unified", *The Globalization Reader*, Edited By: Frank J. Lechner and John Boli, (USA: Blackwell Publisher Inc, 2000), pp. 52-56.

ثانياً: مداخل لدراسة طبائع العولمة من المنظور الغربي[7]: (خلاصة أولية)[8]

إن المراجع لبعض أدبيات العولمة وأطروحاتها العامة، يستطيع أن يميز وجهات نظر مختلفة ومتباينة حولها؛ فمنهم من يقبلها قبولاً تاماً، ويدعو إليها بكل الوسائل والإمكانات، ومنهم من يرفضها رفضاً تاماً، ويواجهها مواجهة صريحة صارخة ومنهم من يتوسط بين الأمرين فيرى واقعيتها، ولكن يحتاط في دراستها، ويبحث في مقاييس فهمها والتعامل معها وتوجيهها بما يصلح سواء للمجتمعات الغربية أم المجتمعات الإنسانية عموماً. ولئن كان الأمر بهذا التشعب فإن هناك أطروحات ومداخل في تعريفها. ويمكننا أن نميز بين مجموعة مقولات في النظر إليها وهي:

مقاربة العولمة بوصفها تكاثفاً في العلاقات الدولية: وهنا ينظر إلى العولمة على أنها وصف آخر لمفهوم العلاقات الدولية بين الدول، وتعني بصورة خاصة الزيادة الملحوظة في تبادل العلاقات الدولية وتعاضدها وتسارعها بصورة متشابكة، يتعذر فيها الفصل والعزل لهذه الدول بعضها عن بعضها بوصفها وحدات مستقلة للتحليل كما كان الأمر في الزمن الماضي. وفي هذا السياق يرى بعض الباحثين في العولمة أن "حجم ونمو حركة التجارة واستثمارات رؤوس الأموال بين الدول"[9] هو التعبير المحس عن العولمة الحالية. كذلك الحركة المتسارعة والواسعة للأشخاص والأفكار والوسائل هي التعبير الآخر عن هذه العولمة. وبهذه الصورة تتزايد وتتكاثف وتتسارع حركة الاتصالات والعلاقات بين الدول بشكل يجعل صلتها وعلاقاتها متقاربة مما يمكن تسميته بالعولمة هنا.

---

[7] من أجل فهم أعمق لظاهرة العولمة في المنظور الغربي راجع:

Geider, William. *One World, Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism* (New York: Simon and Schuster, 1997); Mitchell M. *Waldrop, Complexity: the Emerging Science at the Edge of Order and Chaos* (New York:Simon and Schuster, 1992); Paul Hirst and Graham Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Government* (Cambridge: Polity Press, 1996); Jan Araft Scholte, *Globalization: A Critical Introduction* (New York: Palgrave, 2000.).

[8] For further details see, The Globalization Reader.

[9] Paul, Hirst and Grahame, Thompson. "Globalization: Ten Frequently Asked Questions and Some Surprising Answers", Soundings, vol. 4 (Autumn), 1996, pp. 47-66.

مقاربة العولمة بوصفها الخصخصة الرأسمالية: هنا يُنظر إلى ظاهرة العولمة على أنها تلك العملية المنهجية المنظمة التي تعمل من أجل رفع القوانين والحواجز والعوائق التي تضعها الدول على حركة الأشياء والأشخاص والأفكار، وذلك من أجل الوصول إلى واقع اتصالي وتعاملي مفتوح وخالٍ من التضييقات والإجراءات والقوانين التي تعيق النشاط الاقتصادي وحركة الأموال والسلع والخدمات. وهذا الذي يعبر عنه بعض المشتغلين بالعولمة بعملية البحث عن التكامل الاقتصادي العالمي.[10] ومن تجليات هذه النـــزعة في النظر إلى ظاهرة العولمة التقليص من القوانين والإجراءات التي تحدّ من التجارة والنشاط الاقتصادي والمالي العالمي، وكذلك التقليص من الضغوط والقوانين المفروضة على تأشيرات دخول السلع والأشخاص بين الدول.

مقاربة العولمة بوصفها العالمية: ويرى أصحاب هذه المقولة أن العولمة تعني بشكل خاص العالمية. يقول جون آرت سكولت: "عندما حاول أوليفر ودايفس في الأربعينيات من هذا القرن نحت الفعل (Globalize) قدّما له تعريفاً يقترب من معنى العالمية، وتوقعا أن يكون هناك تركيب عالمي للثقافات فيما سمي آنذاك "بالإنسانية العالمية." ففي هذا الاستعمال، لفظة "العولمة" تعني العالم كله، كما تشير إلى عملية نشر ونقل مجموعة من الخبرات والقيم والمفاهيم إلى كل البشر على وجه الأرض. ومثال ذلك عولمة التقويم الغريغوري، وانتشار السيارات في كل العالم، وانتشار المطاعم الصينية، وظاهرة الاستقلال، ونظم الزراعة وغيرها.[11]

مقاربة العولمة بوصفها التغريب والحداثة: وهنا ينظر إلى العولمة على أنها تعني الأمركة، واتباع النمط الغربي في الحياة والاقتصاد والثقافة والاجتماع. وعلى هذا المنطق تبدو العولمة على أنها التعبير المحس عن ظاهرة الحداثة وعملية الأمركة بما في ذلك مفاهيم وأطروحات الرأسمالية، والعقلانية، والتصنيع، والبيروقراطية، وأنماط التسيير

---

[10] Jan, Araft Scholte. *Globalization: A Critical Introduction*, p. 16.

[11] Ibid., 16.

الغربية الحديثة وغيرها. فكل هذه القيم والمفاهيم أصبحت شائعة عالمياً، ومتداولة على مستوى معولم، مما يجعل قيم الحداثة الغربية عالمية الانتشار، وهكذا تعزى ظاهرة العولمة إلى هذا الأصل الغربي الذي تهيمن عليه حالياً القيم الحضارية الأمريكية. وهذه العملية التحديثية وفق المنطق الغربي الأمريكي تقوم ضرورة "بتحطيم وتفكيك كل ما هو قائم من الثقافات والقيم المحلية الخاصة بالمجتمع الذي تتم عليه عملية العولمة. وفي هذا السياق كذلك كثيراً ما توصف العولمة على أنها إمبريالية ماكدونالدز وهوليود وسي إن إن".[12]

مقاربة العولمة بوصفها تقلص تأثير الحدود الجغرافية: وهنا ينظر إلى العولمة على أنها إعادة تشكيل للمجالات الجغرافية البشرية، ليس على أساس الحدود الجغرافية المعروفة للدول، ولكن على أساس الاتصال والتقارب الذي به يختفي تأثير الحدود السياسية والجغرافية والمساحات الجغرافية والمجالات الجغرافية. وفي هذا المقام يمكن القول: إن العولمة تعني: العملية أو العمليات التي يتم بموجبها إحداث تحولات جوهرية في المجال الجغرافي والمكاني بصورة تعيد عملية التنظيم الجغرافي والمكاني للعلاقات الإنسانية والتعاملات بين الأمم والمجتمعات.[13]

مقاربة العولمة بوصفها فعلاً استعمارياً حضارياً بمنطق علمي تكنولوجي صارم: وهنا يُنظر إلى العولمة على أنها تأتي في سياق الامتداد الثقافي والفكري والأيديولوجي للنموذج والثقافة والمعرفة والإنجاز الحضاري الغربي المعاصر الذي تحول إلى بؤرة استقطاب حيوية للعالم غير الغربي. وهذا النوع من الاستعمار قد لا يحدث بالضرورة عن طريق السلاح والقوة العسكرية الجبارة، ولكن عن طريق سلاح التخويف والتجهيل، وسلاح احتكار المعرفة والتكنولوجيا، وسلاح امتلاك مفاتيح المقاييس العالمية للتقدم والتحضر، وسلاح امتلاك المعرفة العلمية الجديدة في مختلف المجالات، وسلاح السبق في غزو الفضاء.

---

12 Scholte, Globalization, p. 16.

13 et al. D. Held. *Global Transformation: Politics, Economics and Culture* (Cambridge: Polity Press, 1999), p. 16.

فهنا يصبح العالم الذي لا يمتلك كل هذه الإمكانات مضطراً ليخضع ويُذل نفسه على أعتاب أبواب من يملكون قوة العلم والمعرفة والتكنولوجية. وبهذا لا يحتاج هذا المركز المستقطب والمالك لمفاتيح القوة بكل أنواعها أن يرسل قواته أو أسلحته المدمرة، ولكن يحرك شبكة علاقاته وأفكاره ومؤسساته لكي تخضع كل من لا يرغب في الخضوع أو لا يقبل الخضوع. والعولمة في هذه الحالة "تقودنا إلى نوع جديد من الاستعمار أكثر تدميراً ودهاء من نظيره التقليدي، إضافة إلى ذلك خلقت العولمة -التجلي الأخير للعقل الغربي الحديث- تشوشا حول ما هو المهم في الحياة. وتم إحلال مفاهيم جزئية جديدة لما تعنيه الحياة محل المفاهيم التقليدية للترابط والرخاء وبناء المجتمع."[14]

وربما تعبر النصوص الآتية على هذه النـــزعة والنظرة إلى العولمة: "إن التاريخ الأمريكي بكامله موسوم باتجاه دائم نحو التوسع والظمأ للأراضي والظمأ للقوة، والظمأ للجدة والأمجاد، وإلى العديد من الحاجات التي يتوجب إشباعها."[15] وهذا نص آخر ذو دلالة عميقة في هذا السياق:[16] "كنا نعتقد أننا نحرر أوروبا ونناضل استعمار اليابان الإقطاعية، ولكننا ظهرنا فجأة بعد الحرب العالمية الثانية محتلين أو مسيطرين على الأقطار الأجنبية في كل من أمريكا وأوربا وآسيا والشرق الأوسط دون ترحيب أحياناً... وبعد أن صدمنا استعمار الآخرين لسنوات طويلة طورنا نوعاً جديداً خاصاً بنا."[17]

ويجدر بنا أن ننقل نصاً معبراً ذكره إبراهيم أبو ربيع في مقالته المذكور سابقاً، وهو نص للكاتب ماركوس تحت عنوان "الحرب العالمية الرابعة بدأت"، ومنشور في جريدة العالم الدبلوماسي التي تصدر باللغة الفرنسية: "إن الغرب يعيد خلق التاريخ المنصرم في شكل جديد من "إعادة الاستعمار"، وهو ما يسمى "ما بعد الاستعمار"،

---

[14] أبو ربيع، إبراهيم. "**العولمة: هل من رد إسلامي**"، مصدر سابق، ص43.

[15] المصدر السابق، ص28. Claude Julien, L' empire ameiricane

[16] يمكن مراجعة ترجمة هذا النص من الإنجليزية في مقال إبراهيم أبو ربيع، "العولمة"، ص ص 28-29.

[17] Edmund Wilson, *The American Earthquake: A Chronicle of the Roaring Twenties The Great Depression and the Dawn of the New Deal* (New York: Da Capo Press, 1996), p. 569.

وتنشئ العولمة نظاماً عالمياً جديداً سيبدو بعد عقود قليلة مختلفاً جداً، فقد بدأت التحولات الرئيسة تأخذ مجراها بالفعل: فهناك انهيار الاشتراكية، وانتشار الخصخصة في أقطار مثل الصين والهند ومصر، وصعود القوى الإقليمية – كالجماعة الأوربية – على أثر التفوق الأمريكي، واتساع الفجوات الاقتصادية والاجتماعية بين الفقراء والأغنياء داخل الأقطار وفيما بينها، وعولمة الاستغلال كتداع طبيعي للخصخصة، والاستثمار متعدد الجنسية، وصعود القومية المغالية، والتطهير العرقي، ومشكلات اللاجئين الجديدة، وإضفاء الطابع الدولي على الجريمة، وخاصة ذات الصلة بالمافيا، وزعزعة الدولة القومية، وخلق أعداء دوليين جدد."[18]

والعولمة إذن إما أن تعبّر عن زيادة وتكاثف النـــزعة الدولية في العلاقات بين الدول والثقافات الدولية أو العالمية أو الأمركة أو الخصخصة أو تلاشي تأثير الحدود الجغرافية، باتجاه تكثيف وتسريع انتقال وتفاعل وتبادل الأفكار والأشخاص والأشياء بصورة تلقائية ومتسارعة ومتكاثفة، أو تعني صورة من صور الاستعمار الأكثر بشاعة وفظاعة وعلمية وتقنية وإبداعاً وقهراً. وتحت كل مقولة من هذه المقولات نجد تعريفات وآراء متنوعة للعولمة. وفي بعض المرات نرى تعريفات للعولمة لا تركز فقط على مقولة أو بُعد واحد، ولكن تفسرها بعاملين أو بعدين أو أكثر مما سبق ذكره.

وتنقسم النخبة الغربية كذلك على نفسها في النظر إلى العولمة وآثارها العملية؛ فمنهم من يرى أن العولمة ظاهرة وحقيقة عملية ملموسة، تقوم بإحداث التغييرات العميقة في الوعي، والفكر، والسلوك، والاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، والثقافة، والعلاقات الدولية، وغيرها. ومن الباحثين من لا يرى للعولمة هذا الأثر، وهذا الفعل، وربما يهون من قيمتها ووجودها الفعلي، ويعزو التحولات التي تأخذ حيزها في واقعنا العالمي المعاصر إلى عناصر أخرى، مثل الثورة التكنولوجية، وثورة المعرفة، ومجتمعات المعرفة، واقتصادات المعرفة، وتقنيات الاتصال المعاصرة، وقوانين التثاقف المعاصرة، ونظم الإنتاج والتوزيع الحديثة، وشبكات الوعي العالمي المعاصر، وكذلك تقنيات

[18] أبو ربيع، إبراهيم. "**العولمة: هل من رد إسلامي**"، مصدر سابق، ص37.

الهندسة الوراثية، والاستنساخ، وغيرها. كما يبدو أن بعض الباحثين يحاولون التوسط في الأمر فيرون أن العولمة ظاهرة واقعة، ولكن ينبغي تطوير مناهج وبناء مقاييس نستطيع بها قياس حجم تأثيرها، وأبعادها، ومراحل تطورها، والكيفية التي تسير وفقها، وكيفية توجيهها توجيهاً مناسباً.

ثالثاً: مداخل لدراسة طبائع العولمة في المنظور العربي الإسلامي.

في الحقيقة هناك مداخل وأطروحات متعددة للنظر والتعامل مع العولمة، سواء من وجهة نظر بعض المثقفين العرب[19] أم المثقفين الإسلاميين.[20] كما أن هناك تصورات متفاوتة ومتباينة لهذه الظاهرة. ولكن يبدو أن معظم الأطروحات والمقاربات المتوافرة في الساحة -وقد يكون هناك غيرها كثير- لا تكاد تخرج عن المقاربات الست السابقة الذكر في الخطاب الغربي العولمي. فلربما تتغير العبارات والمداخل، ولكن النهايات المعرفية والنهايات المنهاجية تكاد تكون متشابهة إلى حد كبير.

وعلى سبيل المثال في ندوة نظمها مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان "العرب والعولمة" التي شارك فيها عشرات المثقفين العرب لخّص محرر الكتاب أسامة أمين الخولي أعمال الندوة وأطروحاتها بقوله: "إذا ما كانت معالجة موضوع في مثل تشعب موضوع العولمة وتعقيداته، معالجة وافية وموجزة في مقدمة كتاب يرصد أعمال ندوة حفلت بدراسات، وتعقيبات، ومداخلات غزيرة في كمها بقدر ما هي ثرية في جديتها وتنوعها، وهي تعالج مختلف تجليات الظاهرة وآثارها ومستقبلها، وإذا ما كانت هذه المعالجة شاقة، فلربما كان الأمثل أن يجيء عرض هذه المقدمة لظاهرة العولمة

---

[19] راجع دراسة:

Abushouk, Ahmed Ibrahim. "Globalization and Muslim Identity: Critical Reality and Future |Prospects, The International Association of Historians of Asia: The 18th Conference, Academia Sinica, Taipei, Taiwan, December 6-10, 2004, p. 12.

[20] انظـــر، إسماعيل، عبد سعيد عبد. **العولمة والعالم الإسلامي: أرقام وحقائق**، ط2، جدة: دار الأندلس الخضراء للنشر والتوزيع، 2002.

على هيئة رصد تحليلي موجز لأهم ملامح الظاهرة كما برزت من خلال أعمال الندوة ... ففي إطار اتفاق غالبية الآراء، الذي كثيراً ما وصل إلى حد الإجماع، نلاحظ ما يلي:

– أن الكل مجمع على أننا لسنا أمام أمر طارئ، ولا قطيعة ثورية مع الماضي القريب. إننا إزاء عملية تاريخية.

– أن الكل مجمع أيضا على أن الإنكار والاستنكار موقفان غير مقبولين إزاء ما نواجهه. ويستوي معها موقف الاندفاع والهرولة للحاق بالركب دون فهم حقيقة ما يجري. إن الرأي السائد هو أن ركيزة الظاهرة الأساسية اقتصادية في طبيعتها، وأن أدواتها الفعالة هي الشركات المتعددة القوميات. وهي بوصفها ظاهرة تاريخية،[21] ليست أيديولوجيا جديدة، أو مذهباً سياسياً مبتكراً، أو معتقداً فكرياً حديثاً. وإن كان هذا لا يعني بالطبع تجاهل تجلياتها في المجالات السياسية والعسكرية والثقافية والإعلامية، ولا التهوين من آثارها في هذه المجالات.

– أن الكثيرين أكدوا انتقائية الظاهرة، كما نرى تجلياتها اليوم على أرض الواقع، وبعيداً عن الشعارات البراقة المطروحة حول الديمقراطية أو حقوق الإنسان، فهي تفتح أسواق العالم لمنتجات دعاتها الكبار، وتوصدها أمام منتجات الدول النامية، كالمحاصيل الزراعية والمنسوجات، وفي وجه العمالة التي كانت ترحب بمجيئها في ما مضى. العولمة في الشمال والهيمنة في الجنوب ليستا ظاهرتين منفصلتين، إنها عملية واحدة طبيعية ومتوائمة، والتناسق بين أجزاء المنظومة الدولية هو الأصل.

– أن الغالبية ترى أن الولايات المتحدة الأمريكية هي الفاعل الرئيس في عملية إعادة إنتاج نظام هيمنة جديد تحت شعار العولمة، وأن العولمة كما نعرفها اليوم هي عولمة أمريكية أساساً، ومحاولة لعولمة نمط الحياة الأمريكي. والعولمة بمعنى الاستعلاء واحتواء العالم ليست هي العالمية، أي الانفتاح على العالم والاعتراف المتبادل بالآخر دون فقدان الهوية الذاتية.

---

[21] حنفي، حسن. والعظم، صادق جلال. **ما العولمة**، دمشق: دار الفكر، 2000، ص17 وما بعدها.

– أن الأمر الأكثر لفتاً للنظر في الدراسات والمناقشات والتعقيبات، خصوصاً في جلسة العمل الأخيرة حول موضوع ما يجب، أو ما يستطيع الوطن العربي القيام به وهو يتعامل مع هذا الواقع، هو أنها لم تأت بجديد لافت للنظر حقاً! إذ إن جماع ما طرح من مقترحات وتوصيات وآراء لم يتجاوز ترديداً لأفكار تواترت لعدة سنين خلت، ومبادرات أخذت في الماضي ولم تدم، ومؤسسات أقيمت ولم يقدر لها أن تضرب بجذورها وأن تؤتي ثمارها. الكل يرى الخلاص في تجمع اقتصادي عربي، أو منطقة تجارة عربية حرة، أو سوق عربية مشتركة ومشروعات عربية مشتركة، دع عنك التكامل الاقتصادي، ولا تغير من هذا الانطباع كثيراً إشارات برقية عارضة حول إضافة بعد إسلامي جديد لهذه المساعي القديمة."[22]

ومع تعدد تعريفات العولمة وتباينها، فإن بعض المؤلفين لا يرون علاقة المسلمين بالعولمة المعاصرة تتجاوز المواجهة مع الغرب، ونمثل لذلك بما ورد في كتاب من سلسلة كتب الأمة: "أما علاقة المسلمين بالعولمة فترجع إلى الصراع والاحتكاك والتفاعل المستمر تاريخياً، والذي أخذ أشكالاً متعددة تتراوح من التبادل الثقافي إلى الحروب الصليبية، وحتى الاستعمار الغربي والهيمنة الرأسمالية الغربية. فالعولمة لدى المسلمين، من خلال الرصيد التاريخي للاستعمار والتغريب، هي مشروع غربي للهيمنة. ومن هذا المنظور يتم تحليل العولمة، ومن ثم التعامل معها، من ثمّ فإن النظرة للعولمة هي امتداد للبحث عن كيفية التعامل مع الغرب من خلال تأكيد الهوية الإسلامية، إلا أن ذلك يجب أن لا يحول دون النظر للعولمة من خلال معايير موضوعية وصحيحة، حتى نتمكن من أن نعرف وننكر بعيداً عن الأحكام العامة والعامية، التي سوف لا تمكننا من التعامل معها بمهارة، فمعظم الفكر الإسلامي الحديث –لولا خشية المبالغة– حوار وصراع مع الغرب، وهذا ما حدد الإطار العام لأسئلة الفكر العربي الإسلامي. أضف إلى ذلك أن

[22] الخولي، أسامة أمين. **العرب والعولمة**، تحرير أسامة أمين الخولي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص9-10.

العولمة، كظاهرة في حد ذاتها، عملية مؤداها تحطيم قدرات العالم الثالث –خاصة العالم العربي والإسلامي– على النمو والإنتاج، مضيفة إلى فقره فقراً، وإلى ضعفه ضعفاً، لتتوالد الأزمات في أرض مهدت ذلك. ويدعم هذا الرأي المفكر الفرنسي (جورج لابيكا) الذي لا يرى في العولمة سوى حركة تدعمها الولايات المتحدة والشركات المتعددة الجنسيات، هدفها مواطنو العالم بأسره، وخلق نسخ مكررة واستهلاكية ذات نمط استهلاكي عال يغذي الحركة الرأسمالية الوحشية، وفي الوقت نفسه تسعى إلى تهميش كل من لا يستطيع أن يتماشى مع النظام والخضوع له."[23]

رابعاً: نحو مدخل حضاري لتوجيه العولمة ومقاربتها

في الحقيقة يمكننا أن نذكر عشرات التعريفات وعشرات التحليلات التي تأخذ بعين الاعتبار الجانب العربي والإسلامي في التعامل مع العولمة بوصفها ظاهرةً وفعلاً حضارياً معاصراً. إلا أن الخلاصة الأولية التي يستطيع القارئ أن يخرج بها من معظم هذه التحليلات أنها لا تبتعد كثيراً عن ما سبق ذكره. ولكي تتضح لنا الصورة بشكل أكثر دقة يمكن أن ننظر إلى العولمة وفق إطار نظري ثلاثي المداخل. وهو أن نحلل مسألة طبائع العولمة، آخذين بعين الاعتبار هذا المدخل المعرفي العام:

العولمة الأيديولوجية؛ أي أدلجة العولمة، وجعلها موضوعاً للممارسة الأيديولوجية لصالح مجموعات وأيديولوجيات ودول ومؤسسات ورؤى كونية معينة ومحددة.

العولمة الموضوعية العلمية الأكاديمية، أي: العولمة كموضوع للممارسة العلمية والأكاديمية والتوجيه المنهاجي الإيجابي لها.

العولمة الحضارية، حضارية العولمة، وجعلها موضوعاً للممارسة الحضارية لصالح

---

[23] بركات، محمد مراد. **ظاهرة العولمة: رؤية نقدية**، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1422هـ، (سلسلة كتاب الأمة؛ 86).

الإنسان عموماً، ولصالح الحضارات الإنسانية القائمة اليوم، ولمختلف الرؤى الكونية المتصارعة في عصر العولمة.

ملاحظات حول التوجيه الأيديولوجي للعولمة

وتحاول المقاربة الأولى -العولمة الأيديولوجية- ربط مفهوم العولمة بتصورات ونماذج كونية معينة وأيديولوجيات[24] وضعية ومادية معروفة. يقول الأستاذ عابد الجابري: "العولمة إلى جانب كونها نسقاً اقتصادياً، فإنها فكرانية -أيديولوجية- تخدم هذا النسق، فالأمركة والعولمة متضافران بشكل بالغ"[25] كما يحاول كذلك أصحاب ودعاة هذه المقاربة ربطها بالنموذج الغربي الرأسمالي، وبمفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة ونهاية التاريخ، وصراع الحضارات، وغلبة النموذج الحضاري الغربي الأمريكي تحت سيطرة مفاهيم سياسية، واقتصادية، وتكنولوجية، ومعلوماتية، واتصالية، وإعلامية، وجغرافية، مثل: الديمقراطية الغربية، وحقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية، واقتصاد السوق، وحرية حركة الخدمات والسلع والأشخاص، وقوانين الاقتصاد العالمي التكاملي الحر، والتقنيات الجديدة في مجالات المعرفة المختلفة ومجتمعات المعرفة واقتصاد المعرفة. والمقاربة الأيديولوجية فيها محاولة لتوجيه العولمة نحو وجهات معينة.

ويقول أحد الضالعين في شؤون العولمة: "إنه من الواضح أن مفهوم العولمة موضوع للممارسة الأيديولوجية؛ لأنها مثل الحداثة تظهر وكأنها تبرر نشر الثقافة الغربية، وكذلك المجتمع الرأسمالي من خلال اقتراح وجود قوى قاهرة تعمل خلف نطاق التحكم الإنساني، التي تقوم بتغيير العالم وتحويله. إن العولمة هي النتيجة المباشرة لتوسع وهيمنة الثقافة الأوربية عبر العالم عن طريق الأقمار الصناعية، والاستعمار، والغزو

---

[24] ابن نبي، مالك. **إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**، القاهرة: مكتبة عمار، 1970، ص13 وما بعدها.

[25] الجابري، محمد عابد. **العولمة نظام وأيديولوجيا**، الرباط: المجلس القومي للثقافة، 1997.

الثقافي. إنها كذلك متصلة ذاتياً وأصلياً بنموذج التطور الرأسمالي، كما هي مشمولة في المجالات السياسية والثقافية. مع هذا فإن هذا لا يعني أن كل زاوية في العالم يجب أن تصبح غربية ورأسمالية، ولكن كل نسق من الأنساق الاجتماعية أو توجه من التوجهات يجب أن يشكل موقعه في صلته مع الغرب الرأسمالي. وباستخدام عبارة روبرتسن يجب أن تتنازل وتصبح نسبية قابلة للمرونة والتنازل."[26]

وهذا التأكيد للمركزية الغربية، ولهيمنة النموذج الحضاري الغربي الحالي على مختلف مجالات الفعل الحضاري، هو الذي يجعل هذه المقاربة نازعة نحو أدلجة مفهوم العولمة وتوجيه ديناميكياتها وفعاليتها وآلياتها وأدواتها ووسائلها، لتحقيق استمرار هذه المركزية على الأشخاص والأفكار والأشياء والجغرافيا والتاريخ، وعلى المآل المستقبلي[27] لمسيرة الحضارة، التي ينبغي أن تتكرس فيها غلبة النموذج الحضاري القائم.

ويزيد الباحث السابق ذاته في بيان بعض أوجه التوجيه الأيديولوجي للعولمة بقوله: "إن العولمة كذلك من جهة أخرى تعدّ ظاهرة أوروبية، أو متأثرة بالنموذج الأوروبي تأثرا كبيراً. إن نـــزع الحدود الاجتماعية والسياسية قد وقع بصورة سريعة في الجانب الغربي لأوروبا، فقد أصبحت الحدود تتقلص، وبدأ التنوع والاتصال يتعدد ويشكل الواقع الجديد، إن هذا يعني أن نموذج العولمة الجاري عولمته هو النموذج الأوربي نفسه. مثل: التطورات داخل منطقة الاتحاد الأوروبي أصبحت ذائعة الصيت، بوصفها نموذجاً حياً للعولمة الجغرافية، وتقليص الحدود الجغرافية بين الدول."[28]

ولكي ندرك بصورة جلية الأبعاد الأيديولوجية أو التوجيه الأيديولوجي للعولمة من المستحسن أن نثبت نصاً معبراً –ولو أنه طويل نسبياً– لباحثين غربيين مطلعين –إلى حد كبير– على العولمة وتشابكاتها وتجلياتها وتعييناتها الأيديولوجية:

---

[26] Malcolm Waters, *Globalization*..., p. 3.

[27] عمـــارة، محمد. " مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية "، العولمة والعالم الإسلامي، محاضرات الموسم الثقافي الثالث عشر (الجامعة الإسلامية العالية، إسلام آباد، أبريل، 2000م).

[28] Malcolm, *Globalization*... p. 4.

"ولا ريب في أن بيرر وغيره من رافعي راية العولمة، إنما يحاولون بما يختارون من عبارات وصور، الإيحاء بأن الأمر يتعلق بحدث شبيه بالأحداث الطبيعية التي لا قدرة لنا على ردها والوقوف بوجهها، أي إنها نتيجة حتمية لتطور تكنولوجي واقتصادي ليس بوسعنا إلا الإذعان له. والواقع أن هذا ليس إلا ثرثرة. فالتشابكات الاقتصادية ذات الطابع العالمي ليست حدثاً طبيعياً بأي حال من الأحوال، إنما هي نتيجة حتمية خلقتها سياسة معينة بوعي وإرادة. فالحكومات والبرلمانات هي التي وقّعت الاتفاقيات وسنّت القوانين التي ألغت الحدود والحواجز، التي كانت تحد من تنقل رؤوس الأموال والسلع من دولة إلى أخرى، ورجالات الحكم في الدول الصناعية الغربية هم الذين خلقوا، ابتداءً من تحريرهم المتاجرة بالعملات الأجنبية الصعبة وعبر السوق الأوروبية المشتركة، وانتهاءً بالتوسع المستمر لاتفاقية التجارة العالمية المسماة (الجات) بانتظام – الحالة التي يعجزون الآن عن معالجتها. ويتزامن التكامل العالمي مع انتشار نظرية اقتصادية ينصح بها عدد كبير من الخبراء والاستشاريين الاقتصاديين، ويقدمونها دونما كلل أو ملل للمسؤولين عن إدارة دفة السياسة الاقتصادية على أنها النهج الصحيح: إنها الليبرالية الجديدة. والمقولة الأساسية لهذه النظرية الجديدة هي ببساطة: ما يفرزه السوق مقبول، أما تدخل الدولة فهو غير معقول". وانطلاقاً من أفكار أهم ممثل لهذه المدرسة الاقتصادية، الاقتصادي الأمريكي ملتون فريدمان، اتخذت في الثمانينيات الغالبية العظمى من الحكومات الغربية هذه الليبرالية النظرية مناراً تهتدي به في سياساتها. ويدعو الاقتصاديون والسياسيون الليبراليون الجدد العالم للاقتداء بـــ "النموذج الأمريكي"، إلا أن واقع هذه الدعوة مريب، وشبيه بالدعاية التي كانت تطلقها حكومة ألمانيا الشرقية، حينما كانت تقول عن نفسها إنها ستبقى تتعلم الانتصار من الاتحاد السوفيتي دائماً وأبداً."[29]

[29] هانس، مارتن وشومان، هارالد. **فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية**، ترجمة: عدنان عباس علي ورمزي زكي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1990، (سلسلة كتاب عالم المعرفة؛ 238)، ص33-36.

إن هذا النص يعبر بطريقة ما عن النـــزعة الأيديولوجية في الفعل العولمي الغربي الراهن بصورة تجعل القضية شائكة ومعقدة، وتسير بخطى متسارعة ومنظمة. يمكننا زيادة في التوضيح طرح السؤال الآتي: من يستفيد من العولمة؟ ويجيب أحد الباحثين: "إنه بصورة عامة يمكن القول: إن المستفيد الأول هو المجتمعات الغربية في القرون القليلة الماضية، فنصيب السهم الأوروبي في العالم زاد بصورة مذهلة... ونتيجة للعولمة فإن الأوربيين وأجيالهم اليوم يملكون معظم الأراضي الصالحة للزراعة، ومعظم المصادر الإنتاجية للغذاء، ويمكنهم كذلك مراقبة المصادر المائية والبحرية"[30] وقد خلص أحد الباحثين في مسألة العولمة إلى هذا التقرير الحزين:

"في كثير من مراحل تطور العولمة كانت عملياتها الأساسية متوجهة إلى دمج المصادر والإمكانات الخارجية بما يفيد التشكيل المتنامي للقوة الغربية ولمركزيتها. إن تلك الحكومات والمجتمعات والأفراد الذين أثبتوا أنهم يمكن أن يتبنوا أو يدمجوا في هذه العولمة، فإنهم استوعبوا في الخط العام لهذه العولمة الغربية استخدام وسائل وأساليب التعاون. والغالبية العظمى من الآخرين؛ إما أنهم قُهروا، أو سُيطِر عليهم، أو تُجوهلوا، أو عزلوا. وأما الرأي الآخر البديل لهذا المنطق المركزي الغربي الذي يهدف إلى تعديل السياسات الغربية باتجاه ما يكون في فائدة باقي العالم فلم يؤخذ بعين الاعتبار بالقدر اللائق أو بالصورة المطلوبة...إن العولمة حتماً تثير مشكلة: هل يستطيع المجتمع الإنساني أن يكون مجتمعاً مرفهاً في ظل سيادة قيم العولمة؟... إن التجربة التاريخية للعولمة لا تسمح لنا أن نقدم أي نتيجة متفائلة وسهلة. إنها لا تقدم لنا الأسس التي تدعم الرأي القائل أن المجتمعات الكبيرة بالضرورة تخلق منافع وفوائد للناس، بل العكس هناك إمكانية للقول: إن هذا النوع من العولمة يؤدي إلى مخاطر كبيرة."[31]

---

30 C.M. Cipolla. *The Economic History of World Population* (Harmondsworth: Penguin, 1964), pp. 102-104.

31 George Modelski, *Globalization, Quoted in The Globalization Transformation Reader: An Introduction to the Globalization Debate*, Edited by: David Held &Anthony McGrew (Cambridge: Polity Press, 2001), pp. 52-53.

إن الخلاصة الأولية التي يخرج بها قارئ الاتجاهات الأيديولوجية في دراسة العولمة هي محاولة تكريس مسألة المركزية الاستقطابية الغربية والأمريكية بشكل خاص. وهذا يعني أن الغرب الراغب في المركزية والهيمنة يفترض "أن قيمه الخاصة هي المعيار؛ أي أنها قيم عالمية، وأن تبنيها سيحل مشكلات العالم. فإن ما بعد الاستعمار يهدف إلى تدمير التنوع الثقافي في عالم اليوم، وخلق ثقافة عالمية متجانسة واحدة."[32]

إن أدبيات العولمة وممارساتها تؤكد أن الحضارة الغربية، وخاصة الأمريكية الحديثة، ما زالت تبحث عن القوة والهيمنة والتسلط. إن الذي يتأمل جيداً العولمة في عمقها الغربي، وفي عمق أبعادها الحضارية المؤسسة على الرؤية الكونية الغربية، فإنه سيجدها تعبر عن عملية مؤسسية واعية ومنظمة، من أجل محاولة تجديد النسق الغربي الحضاري، وتوجيه كل قواه من أجل تكريس مركزيته على نطاق عالمي واسع، وبأسلوب أكثر دقة وعلمية ومنهجية.

والغربي أو الأمريكي، حين ينظر إلى العولمة من ذات نسقه هو فإنه يرى فيها عملية ضرورية لإعادة بناء قوته، ومعالجة الجوانب المهترئة في حضارته. فعند هذه الشريحة من الإنسان الغربي ليست غاية العولمة هي أن تنقل الحضارة إلى الآخرين، أو أن تخدم مصالح الآخرين أو أن تنقذهم من التخلف والضعف الحضاري بكل أنواعه؛ فهذا أمر ثانوي هامشي تابع، وليس مقصوداً من العملية؛ فالمقصود الفعلي والمخطط للعولمة عند هؤلاء هو محاولة تجديد الذات والقوة من أجل استمرار المركزية والمحافظة عليها في ذروة قوتها. فهذا النوع من الإنسان الغربي الحديث حين يطرح العولمة بكل آلياتها، فهو لا يطرحها لإنقاذ حضارة الآخرين، ولكن في الأساس لتحقيق مصالحه هو. وكل ما لا يعود عليه بالمصلحة، وكل ما لا يكرس مركزيته وقوته وهيمنته عليه فلا موقع له في التخطيط الاستراتيجي للعولمة الأيديولوجية الغربية الحالية.

والعولمة كما نشاهدها اليوم لا تعبر عن عمق مشروع كوني وحضاري ومعرفي

[32] أبو ربيع، إبراهيم. "**العولمة: هل من رد إسلامي**"، مصدر سابق، ص31-32.

ومنهاجي، كما أنها لا تشكل نسقاً حضارياً بديلاً يمكن أن يقنع الآخرين ولكنها عبارة عن وسيلة معقدة ومركبة وفاعلة تتيح للغربي المهندس لها فرصة تأكيد حضوره، واستمرار حيويته الحضارية، وهيمنته على القرار والقوة وزمام الفعل الحضاري الإنساني. فهي في عمقها مشروع لتأمين المستقبل الغربي، ولكنها لا تشتمل على مضمون إنساني فطري شهودي حضاري استخلافي أخلاقي قيمي، يمكن أن يبشر الإنسان المعاصر بمستقبل حضاري متوازن ومتكامل.

والعولمة الأيديولوجية الغربية تعبير عن هاجس سياسي ثقافي غربي يدفع بالإنسان الغربي إلى الدفع القسري بمصالحه في عمق مصالح البشرية، قاصداً إلى ضمان هيمنته وتحكمه في كل المصالح الحضارية الإنسانية. والعولمة بهذا الوضع والمضمون تقسم البشرية من جديد إلى خندق الإنسان الغربي، الذي يقع في المركز، وفي العمق من الحضارة، وإلى خندق الآخرين الذين هم في الهوامش والصحاري المقفرة.

فهذه هي إذن طبائع ومسارات وأنساق التوجيه الأيديولوجي للعولمة، وعلى الباحث المشتغل بها أن يكون على وعي تام بهذا المدخل في تحليلها وتفسيرها والتعامل معها.

خامساً: ملاحظات حول التوجيه العلمي الموضوعي الأكاديمي للعولمة: مقاربة العولمة من منطق الأدلجة إلى نسق الدراسة العلمية المركزة

وعلى الرغم من بروز هذا النـــزوع الأيديولوجي، وتضخمه في كثير من الأفعال، والاستراتيجيات الكبرى لبعض الدول المعروفة "بالعظمى" في العالم، إلا أن تضخم هذا النـــزوع الأيديولوجي وهذا الإقحام الأيديولوجي للعالم كله في تيه نموذج حضاري معين – يخلق بطبيعته قوى **ما ضد الأدلجة العولمية** الغربية، التي تشكل رد فعل عنيفاً وفاعلاً لسياسة الأدلجة، وهذا ما نشاهده في كثير من الرؤى والأفكار والأطروحات والنشاطات والفعاليات التي تقوم بها بعض الدوائر الفكرية والأكاديمية والسياسية، وبعض الجمعيات والمؤسسات الحكومية وغير الحكومية في البلدان الغربية ذاتها،

وكذلك في مختلف بلدان العالم. ويبدو أن الصراع بين منطق الأدلجة ومنطق ما ضد الأدلجة هو اليوم على أشده، إما من أجل الوصول إلى توفيق حضاري معين يسمح باستمرار التعايش الحضاري الإنساني، ولو على حساب بعض التنازلات والتضحيات بين الأطراف المتجاذبة لقوى العولمة؛ أو من أجل إرساء قواعد الصراع والتخندق والتموقع في مختلف ساحات الصدام والمواجهة.

إن تضخم منطق أدلجة العولمة، وتكثيفه لنشاطه، وامتلاكه لزمام القوة والمبادرة والفعل الحضاري فتح المجال لبروز مقاربات أخرى للعولمة تحاول أن تعطي للأمر صورة أخرى، وتؤكد على ضرورة إحياء الطابع العلمي الموضوعي لمشروع العولمة ولفعالياتها. فظهرت مجموعة من الأطروحات والكتابات الغربية التي تتحدث عن العولمة بمنطق يختلف نوعاً ما عن المنطق الأيديولوجي الفاضح. ونرى مؤشرات لهذا الطرح في التوجهات التي تحاول أن تفصل – ولو من الناحية النظرية البحثية – بين المجال الأيديولوجي والمجال العلمي الموضوعي للعولمة، فيتحدث أصحاب هذا النـــزوع عن العولمة بوصفها أفعالاً منهجية منظمة تهدف إلى تحقيق بعض المفاهيم والأهداف الأساسية، مثل: ترسيخ مفاهيم العالمية، ومفاهيم القرية الكونية، ومفاهيم الثقافة العالمية، ومفاهيم الحوار الحضاري والثقافي العالمي، والاتصال الإنساني، وتحقيق التوازن الكوني العالمي على مستوى: العدالة، وتوزيع الثروات، ومواجهة قضايا البيئة والصحة والفقر والحروب والتسلح، على مستوى عالمي لا محاباة فيه. ومن بين الأمور المطلوبة هنا من كل الأطراف "حماية التنوع الثقافي العالمي، والتعددية في وجه الهيمنة الأمريكية المتصاعدة، ويكمن حلها في تحقق تغير رئيس في تفكير كل من الشمال والجنوب، فعلى الشمال أن يعترف بالتنوع الثقافي."[33]

ومن نماذج هذه التعريفات والتوجهات –مثلاً– النظر إلى العولمة بوصفها تعني توسيع وتعميق وتسريع التشابك والارتباط بين المجتمعات. ويمكن أن تؤخذ العولمة

[33] أبو ربيع، إبراهيم. "**العولمة: هل من رد إسلامي**"، مصدر سابق، ص32.

لتعني تلك العمليات التغييرية الزمانية والمكانية، التي تهدف إلى إحداث تحولات في تنظيم الشؤون الإنسانية من خلال الربط والتوسيع للنشاط والفعل الإنساني عبر المناطق والقارات. فمفهوم العولمة يعني في المقام الأول والأساس: التوسيع في النشاط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي عبر الحدود الجغرافية، وبهذه الصورة الحوادث والقرارات والنشاطات في منطقة ما من العالم يكون لها أهمية للأفراد والمجتمعات في المناطق القصيّة الأخرى من العالم. وبهذا المعنى فإن العولمة تشتمل على معاني ما وراء الحدود، والتشابك في العلاقات والتوسيع لنقاط تأثير النشاط الاجتماعي والقوة، وكذلك إمكانية الفعل والتأثير عن بُعد. والعولمة فوق هذا تعني أن الاتصالات عبر الحدود ليست مؤقتة ولا عشوائية، ولكن على العكس فهي منظمة ومقننة بصورة تظهر أن هناك تكثيفاً محسوساً لها، وكذلك أنساق التفاعل وسرعة حركة الاتصالات تتعدى وتتجاوز حدود المجتمعات والدول المكونة للنظام العالمي. ومن هذه التحديدات الأولية يمكن أن تعرَّف العولمة على أنها: العملية (أو مجموعة العمليات) التي تجسد نوعا من التحول في التنظيم الكوني للعلاقات والتعاملات الاجتماعية –التي تظهر في توسع هذه العلاقات وتأثيرها– بصورة ينتج عنها تيارات وشبكات للنشاط والتفاعل وممارسة القوة العابرة للقارات.

وفي هذا المقام فإن مفهوم "تيار" يعني: الحركة المادية للأشياء والأشخاص والرموز والصور والمعلومات عبر المكان والزمان. وأما مفهوم "شبكات" فيعني العلاقات المنظمة والمقننة بين فاعلين مستقلين أو نشاط، أو شبكات القوة.

إن هذا المعنى للعولمة يساعدنا على تجاوز العجز المنهجي الموجود في مختلف المقاربات، لكي نتمكن من التفريق بين العولمة وبين عمليات، أو مفاهيم ضيقة، مثل: المحلية، والوطنية، والإقليمية، والدولية أو العالمية.[34]

ومن التحاليل الأخرى التي تتبنى هذا النـــزوع العلمي في التوجيه العولمي قول

[34] David Held and Others, *Rethinking Globalization, The Global transformation Reader*, Op.Cit., pp. 54-55.

أحد الباحثين الغربيين: إن "العولمة تعني العمل على إلغاء الحدود الجغرافية، أو الزيادة في العلاقات والاتصالات بين الشعوب بصورة تختفي فيها التأثيرات الجغرافية والمكانية. والعولمة تشير إلى تغير عميق في طبيعة الفضاء، أو المكان الاجتماعي. فتنوع وانتشار فكرة ما وراء المجال الجغرافي، أو ما يمكن تسميته بالاتصالات والارتباطات ما فوق الحدودية قد عجل وأجهز على ما يمكن تسميته بالجغرافية المكانية، أو الجهة المكانية المحددة التي تكون فيها الجغرافية الاجتماعية[35] بالضرورة محلية، أو جهوية، أو متصلة بالمجال الجغرافي للمجتمع. وعلى الرغم من أن مسألة الحدود الجغرافية المعهودة ما زالت ذات شأن في عالمنا المتعولم، إلا أنها لم تعد تشكل أساس وعمق إطارنا الجغرافي. إن إعادة تشكيل وتنظيم إطارنا المكاني الاجتماعي له آثار عميقة وبعيدة المدى."[36]

إن هذا الطرح الذي يتحدث عنه كثير من الباحثين الغربيين بدأ ينتشر في الدوائر الأكاديمية، وحتى في أوساط بعض القوى الاجتماعية الرسمية وغير الرسمية. وتحاول مثل هذه الأطروحات، في بعض الأحيان، تأكيد أهمية الثقافة العالمية، وأهمية المصير المشترك

---

[35] يمكن أن نرسم صورة عن نوعية وكمية النشاطات التي تقام اليوم وتبين تقلص دور الحدود الجغرافية في الحركة الاجتماعية للوعي والقيم والأشخاص والأشياء والأفكار. فمثلاً على المستوى الاتصالي الإعلامي: هناك تزايد في الرحلات الجوية، والاتصال السلكي واللاسلكي، والفضائيات، والاتصالات الإلكترونية، والنشر والطبع على المستوى العالمي. وفي مستوى السوق: هناك المنتوجات العالمية، واستراتيجيات البيع الدولية، وفي مستوى الإنتاج: هناك شبكات الإنتاج الدولية، والتمويل الدولي للمشاريع، وفي مستوى العملات: هناك العملات الدولية، وبطاقات البنوك المربوطة بالشبكات الدولية للبنوك، والسيولة الدفعية الإلكترونية، وفي مستوى المالية: هناك السوق الدولي لتبديل العملات، والبنوك الدولية للإيداع وللقرض، والمجموعات المالية الدولية، وأسواق الأسهم المالية الدولية، والتأمين الدولي، وفي المستوى التنظيمي: هناك المؤسسات الدولية في التسيير والإدارة، والشركات الدولية، والتكتلات الاستراتيجية الدولية، والجمعيات المدنية الدولية، وفي مستوى قضايا البيئة: هناك مثلاً التغير في الجو عالمياً، ومنطقة الأوزون، والمواد الإشعاعية، والمواد السامة، والتلوثات المتنوعة، وكذلك مشكلات الصحة والتصحر والغابات، وهناك ارتفاع مستوى البحر، وتلوث البحار، ونقص في الماء الصالح للشرب، وضياع الأراضي الصالحة للزراعة، وفي مستوى الوعي الإنساني. هناك الوعي على أن العالم أصبح قرية واحدة، وانتشار الرموز العالمية، وكثرة الحوادث ذات الطابع الدولي والعالمي، وبروز نزعات التعاطف العالمي بين الشعوب. See, Scholte, Globalization, p. 55.

[36] Scholte, *Globalization*... p. 46.

للمجتمعات الإنسانية، وضرورة العمل من أجل تحقيق التعاون والتعايش والحوار، والمساواة، والتقليل من الحروب، ومعالجة القضايا الحاسمة للبشرية، مثل: البيئة والصحة والتسلح. إن هذا التوجه للعولمة يمكن أن يؤدي إلى الوصول إلى مقاربة حضارية إذا ما استطعنا أن نُغلِّب منطق القيم[37] والأخلاق والتعاون والتعايش والحوار والتعارف على منطق الهيمنة والصراع.

التوظيف المنهجي لظاهرة العولمة في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية الغربية

في هذه المقاربة العلمية الأكاديمية التي تهتم بدراسة تأثيرات ظاهرة العولمة في ميادين المعرفة الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، تبدو هذه الظاهرة أكثر تأثيرا في وحدات التحليل المستخدمة ضمن نطاق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة. وهنا تبدو ظاهرة العولمة، شأنها شأن الظواهر الحضارية الكونية الكبرى ذات التأثيرات النوعية والتغيرات الجوهرية في الوعي والتاريخ والفكر والجغرافية والأشياء والأشخاص. وقد لاحظنا مثلاً كيف أن العلوم الإنسانية والاجتماعية والسلوكية في الغرب بدأت ترصد هذه الظاهرة، وتستكشف أنساق حركتها، وتقترب أكثر من تفهم نظامها الداخلي وآلياتها وديناميكياتها، وتحاول أن توظفها في محاولة أولية لإعادة تشكيل المنظورات والأنساق التحليلية النفسية والاجتماعية والمعرفية والثقافية ذات الأبعاد العالمية المركبة؛[38] حيث العلوم الإنسانية والاجتماعية والسلوكية الأكثر عولمة وعالمية، والأكثر تركيباً وتعقيداً، والأوسع تفسيراً وفهماً للظاهرة الإنسانية والاجتماعية والثقافية، الأكثر شمولاً في تفهم السلوك السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، .... إلخ للإنسان المعاصر.

وفعلاً بدأ يتضح أن مقولات العولمة ونظرياتها قد بدأت توسع من نطاق

---

[37] Peter Martain, *The Moral Case for Globalization*, The Globalization Reader, pp. 12-13.

[38] Leslie Sklair, *Sociology of Global System*, The Globalization Reader, pp. 70-76.

موضوع الظاهرة الاجتماعية، ومن نطاق المنهج المستخدم، ومن نطاق الأهداف الخاصة بمختلف العلوم. وأصبح جلياً أن أفق العلوم الاجتماعية والإنسانية والسلوكية القائم اليوم لا يقدر على تفهم بعض الظواهر العالمية أو المعولمة إلا بإدخال عنصر آخر في التحليل، هو عنصر العولمة، أو المجال الجديد للتحليل النظري والمعرفي للظاهرة الاجتماعية. وكما قال أحد الباحثين فإن "الماكروسوسيولوجي، الدراسة الخاصة بالعمليات الاجتماعية العامة، عادة ما تأخذ "المجتمع" وحدةً أساسية للتحليل. وما دامت الماكروسوسيولوجي مهتمة بالمجتمع الحديث فهي بالضرورة تركز على مفهوم الدولة بوصفها وحدة للتحليل. إن النظريات السوسيولوجية الخاصة بالتغيير قد ركزت دوماً على الكيفية التي بها تؤثر تلك العمليات العامة مثل: العقلانية والتمايز البنيوي أو صراع الطبقات، على البنى الاجتماعية للمجتمعات الوطنية."[39] والعولمة بصياغتها ومنطقها الحالي تحاول أن تدخل ضمن مفهوم الظاهرة الاجتماعية قضية العولمة، أو الحضارة العالمية، أو القرية الكونية، أو المجتمع الممتد عالمياً بوصفه وحدة للتحليل.

ويحاول أحد الباحثين رصد تجليات العولمة وتعيناتها بحثاً عن تحديد لطبيعتها ومضمونها بقوله: "إن العولمة يمكن أن تُلحظ في ثلاثة مجالات للحياة الاجتماعية أصبحت بارزة في مختلف التحليلات النظرية وهي:

- الاقتصادي: وتبرز في الترتيبات الاجتماعية الخاصة بالإنتاج، والتبادل، والتوزيع، والاستهلاك للسلع والخدمات.

- السياسي: الترتيبات الاجتماعية الخاصة بتركيز وتطبيق القوة، وبصورة خاصة في الحالات التي تدخل التبادل المنظم للرقابة (العسكرية والشرطة وغيرها)، وكذلك التحويل المؤسس لهذه الممارسات — مثل: السلطة والدبلوماسية – التي تستطيع الرقابة على الأفراد والحدود.

---

39 Malcolm, *Globalization*... p. 11.

- الثقافي: الترتيبات الاجتماعية الخاصة بالإنتاج، والتبادل، والتعبير عن الرموز التي تمثل الحقائق، والآثار، والمعاني، والعقائد، والتفاضلات، والأذواق، والقيم."[40]

ولئن كان للعولمة تأثير واضح في المجال الاقتصادي والسياسي والثقافي، فإن حركتها تهدف إلى إعادة بناء التنظيم الكوني للعلاقات السابقة مع الجغرافية والحدود التي كانت تفصل بين المجتمعات. وبعبارة أخرى: إن ادعاءات نظرية العولمة تتركز حول العلاقة بين التنظيم الاجتماعي والحدود.

إن فهمنا لهذه التحولات وكيف تتم يُعين على استيعاب طبائع العولمة، ومن ثم تحقيق أكبر قدر من الفهم. ويهمنا كثيراً ملاحظة موقع المسألة الثقافية، وجعلها أسّاً مركزياً في فاعلية العولمة وحركيتها الاجتماعية. ولئن كان التحديد السابق مهمّاً للعولمة فإننا نرى أن نركز أكثر في بيانها، مع أخذنا بعين الاهتمام ما للعامل الثقافي من تأثير، كما سيأتي.

المقاربة العلمية للعولمة، وضرورة التحديد الموضوعي لدلالاتها وإشكالاتها

ويمكننا أن نحدد **العولمة** بصورة عامة على أنها تعني ذلك الفعل والعملية الحضارية المركبة الشاملة، التي يتم بموجبها فك الارتباط بين الإنسان وإطاره الثقافي والجغرافي والنفسي والأخلاقي والحضاري والسياسي والاقتصادي والتقني القائم قبلها، وإعادة ربطه بمنظومة وعي وواقع ونسق حضاري، يدمجه من جديد في إطار معولم من الصلات والعلاقات والتفاعلات والتعاملات والارتباطات الأكثر كثافة وسرعة وشمولية وتقارباً وتأثيراً وتأثراً بحضور الآخرين الفاعل في الواقع؛ بحيث يصبح للمعلومات والمعارف والعلوم والأفكار والوسائل والتقنيات أخطر الآثار –السلبية والإيجابية– على الفرد والمجتمع والدولة والثقافة والحضارة والسياسة والاقتصاد والأمن والاستقرار العام للإنسان والحضارة والثقافة والوعي المعاصر.

---

[40] Ibid., p. 7.

إن هذا التوجه إلى عولمة الإنسان والحياة والحضارة له أثر كبير في تفهمنا لحدود دراسة الظاهرة الاجتماعية، التي كانت لا تزال تدرس في إطار مفهوم القبيلة أو الدولة أو المجتمع أو الحضارة وحدة للتحليل، فأصبحت اليوم تخضع لإطار آخر هو الواقع المعولم، وبهذا تصبح وحدة التحليل للظاهرة الاجتماعية هي الحضارة العالمية أو الظواهر المتشابكة ذات التأثير العالمي. وفي هذا الأمر بالذات تكمن الإشكالات الكبرى للعولمة.

فإشكالات العولمة في الحقيقة لا تكمن فقط في كونها عملية تحاول إلغاء تأثير الحدود الجغرافية بين المجتمعات والدول، والتقليص من الحواجز والإجراءات القانونية لانتقال الأفراد والسلع والأفكار والرسائل والوسائل والرموز فيما بين المجتمعات على المستوى العالمي، والتفتيت للفوارق الثقافية والعنصرية التي تمنع الاتصال والارتباط والحوار بين المجتمعات والشعوب، والتقليص من وظائف الدول[41] الحديثة، وحصرها في سياقات ومواقع معينة، والتفكيك للأطر الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، وجعلها أكثر ارتباطاً واتصالاً بعوامل خارجية ليصعب التحكم فيها، والنشر والتعميم لمفاهيم الصراع والهيمنة والسيطرة وحقوق الإنسان والديمقراطية والرأسمالية العالمية والاقتصاد الحر والخصخصة وأنماط الحياة الغربية وقيم الرفاهية الغربية وغيرها، فهذه أمور آتية لا محالة معها، وهي مما لا يتم الأمر إلا به، ولكن الإشكاليات الأكثر خطورة في العولمة هي في النوعية الثقافية والسياسية والاجتماعية والتربوية والنفسية والفكرية والقيمية والأخلاقية التي ستنتج بسبب التوجيه الأيديولوجي القائم لقواها وديناميكياتها. وبعبارة أخرى: ما نوع الإنسان والثقافة والدولة والمجتمع والأسرة والتربية والقيم والأخلاق التي نريد أن نعممها ونعولمها ونؤكد مركزيتها وهيمنتها وسيطرتها؟ إن المشكلة لا تكمن في رفض المجتمعات والدول للتغيير والتبديل والتحويل والانتقال من عصر الحضارة إلى عصر الحضارة العالمية، أو من اللاديمقراطية إلى الديمقراطية، أو من الفقر إلى الغنى، أو من الفوضى إلى النظام، أو من البداوة إلى

[41] For further details see, Kenichi Ohmae, *The End of the Nation State*, The Globalization Reader, pp. 207-211.

الحضارة، ولكن المشكلة تكمن في طبيعة ونوع التغير أو التحول المستهدف. والأسئلة الأساسية هنا هي:

هل العولمة تغيير باتجاه مخلوق جديد، وواقع جديد، ووعي جديد، وثقافة جديدة، تصلح وتناسب مختلف الأمم والشعوب والحضارات؟ أو أنها خاصة ومناسبة لمجتمع أو دولة أو ثقافة واحدة مركزية مهيمنة؟

أو أنها تغيير باتجاه عالم دانيال بل صاحب كتاب" نهاية الأيديولوجيا"؟ الذي كان يرى أن نجاح إعادة البناء الناتج من الحرب العالمية الثانية، ومجيء المجتمعات ما بعد الصناعية، ونمو الطبقات ذات البشرة البيضاء، وانتشار العمران، وظهور العلوم السلوكية بلغة فرضياتها ومقاييسها ومتغيراتها ونماذجها التحليلية...كل هذه تعبر عن مجيء عهد جديد للإنسانية؟[42]

أو أنها تغيير باتجاه عالم فوكاياما في كتابه "نهاية التاريخ والإنسان الأخير"؟ الذي يرى أن الرأسمالية والنموذج السياسي للتعددية الليبرالية قد تغلب على فكرة الجدلية التاريخية، وقهرها إلى الأبد؛ بحيث وضعت حداً نهائياً للتاريخ ذاته. وفي هذه الحالة فنحن نشاهد عالمية الديمقراطية الغربية الليبرالية[43] بوصفها الشكل النهائي للحكومة الإنسانية؟[44]

أو أنها تعبر عن عالم صمويل هينتينغتون في كتابه "صراع الحضارات"؟ الذي يرى أن العالم بصورة ما يتشكل من عالمين، ولكن التمييز الرئيس فيه بين الغرب المهيمن حضارياً وباقي البشرية.[45]

---

[42] Daniel Bell, *The End of Ideology: Upon the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (New York: Free Press, 1966), 405.

[43] Diamond, Larry. *The Globalization of Democracy*, The Globalization Reader, pp. 246-254.

[44] F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: NY, 1992), p. 48.

[45] S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order* (New York: Simon &Schuster, 1996), p. 36.

- وإلى أي مدى ستدفع العولمة الأديان والثقافات والمجتمعات والدول للتنازل عن قيمها وأساسياتها المعرفية والحضارية والوجودية؟

- وأي المناهج والطرائق والآليات والوسائل التي ستسمح بها العولمة لقهر وإجبار وإرغام كل مجتمع، أو ثقافة، أو دولة تخالف منطقها، أو تتحدى سلطانها، أو تعادي وسائلها، أو تركب قطاراً غير قطارها؟

- وإلى أي مدى ستتنازل العولمة وقواها وقيمها لصالح الإنسان والثقافة والمجتمع والدولة والحضارة الأخرى؟

إن هذه الأسئلة مهمة للغاية، ولكن يبدو أن جوابها في كثير من الأحيان واضح ولا يحتاج إلى عناء البحث الأكاديمي المنهجي، وإنما يكفي الحس الفطري الجماعي للإنسان لتقديم تصور أولي عن الوجهة. فالكثيرون يقولون: إن العولمة تريد أن تركز قوى معينة على حساب غيرها، وتريد أن تخلق مجتمع العشرين بالمئة الغني، والثمانين بالمئة الفقير المعدم، وأن تخلق واقعاً يسير بنظريات الأزمة والمأزق واللعبة المنهجية والألعاب الآلية. وفي الحقيقة هذا الجواب صحيح إلى حد بعيد؛ لأن العولمة وحركتها المعاصرة، وخاصة في جوانبها الأيديولوجية أي عند القوى التي توجهها إيديولوجياً- تتصف:

- بغلبة النـــزعة الأيديولوجية في توجيهها.
- بغياب الانضباط القيمي والأخلاقي[46] في مضمونها ومنطقها.
- بغلبة النظرة الأحادية الانتقائية فيها.
- بتجزيء وحدتها الكلية الشاملة بوصفها قضية حضارية مصيرية للإنسانية كلها إلى قضية جزئية لمصلحة مجموع بشري معين.
- بعدم وضوح مفهومها وفلسفتها ومضمونها وآلياتها وأدواتها وإستراتيجياتها وديناميكياتها لمعظم الدول والمجتمعات العالمية المعاصرة.

[46] Kung, Hans. *A Global Ethic as a Foundation for Global Society*, The Globalization Reader, pp. 39-48.

– باعتمادها على القوة والمعرفة والتقنية والتكنولوجيا والمعلوماتية والاتصال والإعلام والاقتصاد والمال والبنوك الدولية، ما لا يملكه ولا يتحكم فيه إلا مجموع بشري معين ومحدد، مثل أمريكا وأوروبا واليابان.

– بمنطقها المبني على المصالح، والغلبة للأقوى، وضرورة اتباع الغالب.

فظاهرة بهذا الغموض والخطر تثير حقيقة تساؤلات كثيرة، وتطرح إشكالات ضخمة على مصير الإنسان والحضارة عموماً. ومن هنا ينبغي لنا أن نتعمق في فهم طبائعها، والنظر في قوانينها وأنساقها بصورة أكثر علمية وموضوعية، بعيداً عن الإغراق في العاطفة والارتجال والانتقائية والاختزال والنظرة الأحادية والتبسيطية، وغيرها من النـــزعات اللامنهجية.

ومن هنا فإن الدراسة الموضوعية العلمية لمسألة العولمة وتعيناتها المعقدة والمتنوعة تستلزم صياغة رؤية شمولية كلية مركبة لها. فمن غير المعقول ولا المنطقي أن تقارب العولمة من الجانب أو المنظور الأحادي التركيز – أي الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي أو الثقافي أو التربوي أو العلمي أو التقني أو التكنولوجي أو المعلوماتي أو الاتصالي الإعلامي أو العسكري الأمني ..– فالعولمة لا ينفع معها إلا المنهج المتعدد المداخل أو المركب أو الحضاري الشمولي، الذي يحافظ على الوحدة المنهجية الكلية للظاهرة. وكذلك من غير المقبول دراسة العولمة بوصفها أيديولوجية أو عملية أو ظاهرة أو مؤسسات أو مشروع أو نظرية أو آليات، بل ينبغي أن تدرس من كل جوانبها بنظرة حضارية شمولية كذلك. كما أنه من غير المعقول دراسة العولمة دون التركيز على جوانبها السيكولوجية، والسوسيولوجية، والأنثربولوجية، والميثودولوجية، والتكنولوجية، والثيولوجية، والبيداغوجية، والتاريخية، والجغرافية، والاقتصادية، والسياسية. وكذلك مستقبلها؛ لأن العولمة اليوم تخلق واقعاً جديداً بكل ما يحمله الواقع المعولم العالمي[47] من معانٍ.

[47] Leslie Sklair, *Sociology of Global System*, The Globalization Reader, pp. 70-76.

وبعبارة أخرى: فإن ظاهرة العولمة تعمل على خلق ذلك الفعل التاريخي الإنساني المتصف بتشابك الفاعلين وكثرة الفاعلين وحضور الفاعلين وتأثير الفاعلين وفاعلية الفاعلين، بالإضافة إلى اختصار زمان ومكان[48] وجغرافيا الفعل، والزيادة في قدرات التحكم فيه، والتوقع والتنبؤ به وبمستقبله. إن العولمة اليوم تعمل على عولمة الثقافة والاقتصاد والفكر والسياسة والتقنية والمعرفة والمعلومة والوسيلة والحضارة والتاريخ والجغرافيا والمناهج، ومن ثم فهي تعولم الوعي، مما يستتبع عولمة الإنسان لكي يتأهل للدخول إلى عالم الآخرين، وعالم الخاضعين لقوانين وأنساق العولمة. ومن هنا فإنه من السخف العقلي الحديث عنها بوصفها عمليةً بسيطةً، أو قضيةً عابرةً. بل علينا أن نرصدها كمركّب من أشياء وأفكار وظواهر ونظريات وقوانين وآليات متداخلة ومتنافرة ومتفاعلة. وفي العولمة من كل شيء مثل؛ ففيها الأيديولوجيا والحضارة، والهيمنة والاستعمار، وفيها الانفتاح والحوار والتعاون، وفيها الصراع والتدافع والهيمنة، وفيها الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان، وفيها الظلم والتعسف والقهر، وفيها الصحة والغنى والرفاهية، وفيها الفقر والمرض، وفيها التلوث والتصحر، كما فيها الجمال والإتقان...وهكذا تجمع العولمة المتناقضات على أساس هذه الطبيعة الراهنة لها ينبغي لنا مقاربتها، والاستفادة منها، وتوجيهها لصالح أكبر عدد ممكن من الناس.

سادساً: العولمة من المقاربة العلمية إلى المقاربة الحضارية، وضرورة المنظور الحضاري العالمي

مهما يكن الأمر بالنسبة للمقاربتين الأيديولوجية والعلمية الأكاديمية، فإن الأهمية تكمن في أن تظهر مقاربة أكثر عمقاً وشمولاً ووعياً بطبائع التاريخ وتوجهات الوعي الإنساني، بعد أن دخلت البشرية عصر العالمية تحت ضغط المنجزات العلمية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والأيديولوجية وغيرها. ولا يمكن الحديث عن

---

48 David Harvey, *Time-Space Compression and the Rise of Modernism as a Cultural Force*, The Globalization Reader, pp. 134-144.

التوجيه الحضاري للعولمة، أو التنظير للعولمة الحضارية بمعزل عن القيم والأخلاق والدين والوعي والضمير الحي والثقافة الإنسانية، كما لا يمكن تحقيق أي تقدم باتجاه التوجيه الحضاري للعولمة بمعزل عن الحديث عن الإنسان والثقافة والاجتماع البشري والحوار الحضاري وغايات الوجود الحضاري للإنسانية. وكما يقول هادي المدرسي: "لو كان علينا أن نفكر على المستوى الكوني -الأمر الذي يبدو ضرورياً- فلا بد أن نهتم بحل مشكلات الأرض كلها"[49] فقد وسعت مفاهيم العالمية الجديدة والعولمة ووسائلهما وعي الإنسان، وأدخلاتاه في عالم الآخرين، وفتحتا له الباب واسعاً ليعيد اكتشاف نفسه وذاته وثقافته، ولكن هذه المرة في حضور وفاعلية ووجود الآخرين في عالمه هو، وبشكل يومي مباشر ومتسارع. فهو اليوم سيعيد اكتشاف ذاته وشخصيته وحضارته وثقافته وهي في عمق التفاعل والتعامل والتدافع المباشر مع قيم ومفاهيم وذوات وهويات وثقافات وحضارات ولغات ورموز ومنجزات واقتصادات وسياسيات المجتمعات الأخرى.

إن هذا الاكتشاف العالمي المهم سيولد -مع مرور الوقت- الإنسان العالمي القادر على الوعي في مستوى عالمي حين يكون فرداً ثقافياً وحضارياً في مجموع حضاري ضخم ومعقد وحساس. إن هذا التوجه نحو العالمية، وإن هذه الوحدة في المشكلات الإنسانية، وإن هذا التلاحم والتلاقي والاشتراك في تحمل مسؤولية المصير البشري ومسؤولية الحضارة، إنما هو ثمرة لهذا الواقع العالمي الجديد، ونتيجة منطقية لتكرس قيم ومفاهيم الحضارة العالمية في واقعنا الاجتماعي.

والقضية الكبرى هنا هي قضية المواجهة الحضارية الكلية العالمية للمشكلات الإنسانية. فلم يعد ممكنا مطلقاً لأي مجتمع أن يستقل بعلاج مشكلاته وحده، أو الانغلاق على ذاته، بل أصبح ضرورياً له أن يحضر في دوائر الوعي المختلفة انطلاقاً من دائرة الوعي الذاتي إلى دائرة الوعي الأسري، فالمحلي، فالقومي، فالإقليمي، فالدولي، فالإنساني، فالعالمي، فالكوني. يقول بن نبي: "إن من الواضح أن الضمير الإنساني في القرن العشرين لم يعد يتكون في إطار الوطن والإقليم، وهذا مع اعترافنا بأن أرض

[49] المدرسي، هادي. **لئلا يكون صدام حضارات**، بيروت: دار الجديد، 1996، ص 49.

المولد التي يعيش عليها الناس تمدهم بالبواعث الحقيقية لمواقفهم العميقة، غير أن الضمير الإنساني في القرن العشرين إنما يتكون على ضوء الحوادث العالمية التي لا يستطيع أن يتخلص من تبعاتها، فإن مصير أي جماعة إنسانية يتحدد جزء منه خارج حدودها الجغرافية. فالثقافة أصبحت تتحدد أخلاقياً وتاريخياً داخل تخطيط عالمي"[50]

إن هذا التخطيط العالمي، وهذا المستوى العالمي، وهذه الدائرة العالمية أصبحت ذات أثر قوي في حركة الوعي الحضاري والثقافي لمختلف المجتمعات والثقافات. وما لم يرتفع إنسان هذه الثقافات إلى هذا المستوى العالمي من النظر، وما لم يدرك كيف أصبح مفهوم الحضارة العالمية مؤثراً في حياته الخاصة والعامة، وفي وجوده الشخصي والثقافي، وفي تكوينه الروحي والعقلي، وفي سلوكه العقدي والفكري؛ فإن هذا الإنسان سيبقى دوما عاجزاً عن إدراك ما يحدث في هذا العالم الجديد من حوله من قضايا وحوادث كبرى. إذ لا بد أن يمتد وعي الإنسان ليكون حاضراً في دائرة الثقافة والواقع العالمي. يقول مالك بن نبي:

"فالمستوى الشخصي للمسلم، حتى ولو نما نماً نسبياً، يمكن أن يبدو في حالة تضاؤل، بقدر ما ينمو تطور الآخرين بسرعة أكثر. والواقع أن الوعي الاجتماعي الذي كان يتكون منذ حين في دائرة محدودة أمام منظر محدد عموماً، بنطاق بلاد معينة هي الوطن، قد أصبح يتكون اليوم في إطار أكثر امتداداً بدرجة لا تضارع. وفي منظر أكثر انفساحاً. كذلك فكما هي الحال بالنسبة للطفل وللأسباب نفسها يحصل امتداد المستوى الشخصي للفرد: امتداد حضوره إلى مدى أبعد من مقره، فوسطه، فبلاده، وهذا التوسع في مستواه الشخصي يكون مقياساً مباشراً لدرجة تحضر هذا الوسط، حيث لا يحيا الفرد مع أهله ومواطنيه فحسب، ولكن مع عدد أكبر من الآدميين... بقدر ما يعي فيه الفرد المولود في الدائرة رقم 1 والدائرة رقم 2، أعني مشكلات العالم العربي واتجاهاته وآماله، بقدر ما يكتمل وعيه لذاته وينمو مستواه الشخصي، وبقدر ما يتخطى دائرة داخلية إلى أخرى خارجية بقدر ما ينمو عالم أفكاره، وعندما يبلغ وعيه الاكتمال المتطابق مع الدائرة العالمية يكون مستواه الشخصي قد بلغ أقصى اكتماله،

[50] ابن نبي، مالك. **مشكلة الثقافة**، دمشق: دار الفكر، 1984، ص121.

بحيث ينبث حضوره في سائر أجزاء المعمورة."[51]

لقد أضحى جلياً تماماً أن الواقع العالمي أصبح في حد ذاته واقعاً حيوياً مؤثراً وواقعاً حاضراً في وجود كل مجتمع، وكل ثقافة، بقطع النظر عن مدى استيعاب الثقافات المختلفة لهذا الوجود الجديد، ولهذا الحضور الجديد لقيم الواقع العالمي، والثقافة العالمية، والوجهة العالمية في التاريخ المعاصر للحضارة البشرية. وعلى حد تعبير المدرسي "فالعالم أصبح أصغر من أن يتحمل سقفين للحياة، ومصيرين للبشرية. فإما أن ننجو جميعاً وإما أن نغرق جميعاً."[52]

ولكي تُوجه العولمة نحو الحضارية الشاملة للإنسان المعاصر، بما في ذلك الإنسان العربي المسلم، ينبغي أن ندرك الرسالة الكبرى التي تنتظر هذا الإنسان وما يحمله من تراث ودين وتاريخ وحضارة وثقافة. ولكن أي توجيه للعولمة نحو هذا الاتجاه يقتضي أولاً أن ندرك طبائع العولمة، وندرك طبيعة الواقع العالمي المعولم، وندرك طبائعنا العربية الإسلامية، وندرك مشكلاتنا الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية والنفسية والمعرفية، ومن هذا الإدراك يتحرك المسلم ليدرك الآخر، ويعيد اكتشاف ذاته في صلته مع الآخرين حين يلتقي معهم في لحظة العولمة. إن تفهمنا لهذه القضايا، ولطبائع الأشياء هو الذي سيمكننا من تحقيق التوجيه الحضاري المناسب والصحيح للعولمة، بعيداً عن ردود الأفعال والارتجال والعاطفة والسجال. فإذا ما تيقنا أننا أصبحنا نُعولم ونتأثر بمخاطر العولمة وإيجابياتها؛ فإن أهم واجب أمامنا اليوم – كعرب ومسلمين نحس أننا نملك قيماً وتراثاً وثقافة ومفاهيم عالمية – هو أن نوصل أولاً قيمنا العالمية لأنفسنا كممارسة وثقافة ووعي، ثم نسعى لنبلغها للعالم الذي يعيش من حولنا، ولربما يكون هذا العالم في أمس الحاجة إلى قيم وأخلاق الرشادة والتسامح والتكريم والتوازن والعالمية الحقة.

---

[51] ابن نبي، مالك. **فكرة كومنولث إسلامي**، ترجمة الطيب الشريف، ط2، دمشق: دار الفكر، 1990، ص67-68.

[52] المدرسي. **لئلا يكون صدام حضارات**، مصدر سابق، ص69.

الخاتمة

لقد تبين من خلال صفحات البحث أن ظاهرة العولمة ما زالت بحاجة إلى دراسات علمية موضوعية تتمكن من تفهم طبائعها وتفسير ديناميكياتها وآلياتها، كما أوضح البحث أن هناك حاجة إلى تطوير منظور حضاري متكامل يساعد على التوجيه الحضاري للعولمة ولقواها بغية تجاوز منطقها الأيديولوجي الذي يوظف لا لتحقيق مصالح الإنسان والحضارة الإنسانية عموماً، ولكن لمصالح مجموعات بشرية معينة لها مقاصد وأهداف من العولمة بمنطقها الحالي.

ومن أهم النقاط التي أبرزها البحث وأكدها مسألة توظيف العولمة في توسيع وحدات تحليل الظواهر الاجتماعية والإنسانية المعاصرة؛ حيث أشار البحث إلى التأثير الإيجابي والمنهجي الذي أحدثته العولمة في وحدة تحليل الظواهر الاجتماعية والإنسانية ضمن أنساق هذه العلوم وفي إطار النموذج الحضاري الغربي. فقد أثبتت العولمة أن الدولة، أو المجتمع، أو حتى الحضارة بوصفها وحدة للتحليل، لم تعد في كثير من الأحيان قادرة على تفسير بعض الظواهر الإنسانية والاجتماعية ذات الآفاق الكونية والعالمية العامة.

ومن ثم فإن العولمة بدأت وبقوة تدخل مجالاً تحليلياً أكثر شمولاً للظواهر الاجتماعية، وهو مجال الحضارة العالمية كلها في نطاق التحليلات الاجتماعية والإنسانية. وهذا التوسيع لمجال الدراسة ولوحدة التحليل الحضاري والاجتماعي والإنساني ستكون له آثار كبيرة على العلاقات الحضارية والثقافية والاقتصادية والسياسية والعلمية لمختلف دول وحضارات العالم.

ومن هنا فإن البحث الحالي يقترح تشكيل مخابر وورشات بحث متخصصة في تأثيرات العولمة على مستوى نسق العلوم الاجتماعية والإنسانية، بهدف تشكيل معارف جديدة تسهم في تشكيل الثقافة العالمية والمجتمع المعولم الذي يؤمن بالقيم الحضارية، وبالمصالح الإنسانية الحضارية المشتركة. كما يدعو البحث إلى ضرورة تعميق مناهج البحث في مسألة التوجيه الحضاري للعولمة، أو ما سمي في ثنايا البحث بالمقاربة الحضارية للعولمة، بوصفها مدخلاً ومنظوراً مهماً لتحقيق الاستفادة القصوى والإيجابية من العولمة وفرصها المتاحة، وتجنب كوارثها ومخاطرها الأكيدة.

تأثير آراء المدرسة الإصلاحية في التفسير في مناهج مفسري عالم الملايو
تفسير القرآن الحكيم للشيخ مصطفى عبد الرحمن محمود الماليزي نموذجاً

د. إسماعيل عبد الله*

مقدمة

استهدفت الدراسات العلمّية الجادة التي تمحورت حول مناهج المفسِّرين منذ المراحل الأولى من نشأة هذا النوع من الدراسات المتصفة بالشمولية في مسحها التاريخي، بيان التأثيرات الاجتماعية والسياسية في الدراسات الدينية على وجه العموم، وفي دراسة التفسير على وجه الخصوص، وتوضيح العلاقة بين المفسِّر بوصفه عضواً في مجتمع مدني وسياسي، وبين التفسير باعتباره نتائج عقلية تاريخية خضع برنامجها التفسيري لسيادة توجهات عقيدية ومذهبية معينة، فضلاً عن التأثر بالصراعات الثقافية والطائفية التي صاحبته، ورسمُ خطٍ بيانيٍ يمثّل امتداد وانحسار التأثيرات التاريخية لبعض المناهج التفسيرية على مناهج لاحقة.

ومن هذا المنظور فإن دراسة منهج مفسِّر ما لا بدّ وأن تُسبق بدراسة الظروف السياسيّة والاجتماعية والعلمّية السائدة في عصره، ليس من باب السرد التجريديّ، بل لتوضيح العلاقة بين المفسِّر ومنهج التفسير. ولكن الملاحظ أن كثيراً من الدراسات المعاصرة التي تهدف دراسة مناهج بعض المفسرين قد فصلت نهائياً بين الظروف المصاحبة لنشأة منهج تفسيريّ وبين المنهج نفسه، فتركزت محاور دراستها على نقاط تقليديّة، ما لبثت أن أصبحت القالب المثالي الذي تجمدت فيه هذه الدراسات من قبيل: تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنَّة وأقوال الصحابة والتابعين، واستشهاد المفسِّر باللغة والشعر وأمثال العرب، وطبيعة تعامل المفسِّر مع الإسرائيليات –التي بدورها صارت معروفة محددة– .. وغيرها. وغابت تماماً ظلال التأثيرات

* رئيس قسم دراسات القرآن والسنة، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. ismaila@iiu.edu.my

الاجتماعيّة والسياسيّة في عملية التفسير، وأصبح كل مفسِّر يُدرس في عزلةٍ تامة عن سابقيه ولاحقيه من المفسرين.

ومن باب تفادي الوقوع في هذا الشرك، فإن دراستنا ستُعنى ببيان الأثر المباشر وغير المباشر للظروف التي مرَّ بها مفسرو مسيرة الإصلاح في ماليزيا على تفاسيرهم، ومدى تأثرهم بالآراء الإصلاحيّة المبثوثة في تفسير المراغي الذي يعدُّ-امتداداً- لمدرسة المنار. وسواء أكان تفسير المراغي تعبيراً حقيقيّاً عن المنار، أم تأثراً محافظاً بتوجهاتها، فإن الدراسة تهدف إلى كشف حقيقة التحوّلات التي طرأت على الآراء الإصلاحيّة الناتجة عن التأثير المتبادل بين منهاج التفاسير الإصلاحية وطبيعة الظروف التي أحاطت بها من جهة، وبين هذه المناهج ومسيرة الإصلاح العامة على المستويين السياسي والعلمي من جهة أخرى، إذ من المعلوم أن الموقع الاجتماعيّ والسياسيّ لأصحاب المنهج التفسيري في مسيرة الإصلاح العامة سيحدد ما إذا كان دور منهجه فاعلاً في مسيرة الإصلاح أو منفعلاً بها، وما يترتب على ذلك من الحضور الحيويّ للمنهج في الأروقة الثقافيّة، وفي أوساط النخب المستنيرة، أو غيابه عنها.

وبناءً على ذلك فقد تم تقسيم هذه الدراسة إلى مباحث أربعة هي: مسيرة الإصلاح في عالم الملايو، وعملية الإصلاح ومناهج التفسير، وتعريف الشيخ مصطفى عبد الرحمن وكتابه "تفسير القرآن الحكيم"، وتأثير التوجهات الإصلاحيّة في منهج مصطفى عبد الرحمن محمود التفسيري.

أولاً: مسيرة الإصلاح في عالم الملايو

ترافقت مسيرة الإصلاح في ماليزيا مع نظيرتها في أندونيسيا، واشترك رجالات الإصلاح في البلدين في أنهم تشرّبوا الثقافة الدينيّة من خلال الدراسة العلميّة الممتدة لسنوات في البلاد العربية حيث تأثروا بأفكار المدرسة الإصلاحية في مصر، ومنهج التعليم في مكة المكرمة. وكان من أبرز أعلام المثقفين الدينيّين الإصلاحيين في أندونيسيا؛ طاهر جلال الدين الأزهري (1869-1956م)، والشيخ أحمد الخطيب (1860-1916م)، والشيخ محمد جميل جمبيق (1860-1947م)، والحاج عبد الكريم أمر

الله (1879–1945م)، وابنه عبد الملك أمر الله المشهور بـــ(حمكا) صاحب التفسير الشهير: تفسير الأزهر. وقد استقر بعض المصلحين الأندونيسيين في ماليزيا كالشيخ طاهر جلال الدين، تاركاً أثراً واضحاً في توجهات بعض المصلحين، كالعلامة زعبا زين العابدين أحمد (1895–1973م). وتشعبت العلاقة بين المصلحين، لتتخطى حدود أرخبيل الملايو، وتتصل بمصر والقارة الهندية، فتواصل رواد الإصلاح مع الإمام محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا والمصلح الهندي المشهور الخواجا كمال الدين.

ويصنّف رجال الإصلاح في ماليزيا إلى مجموعتين: الأولى انطلقت من المؤسسات الدينية، حيث انخرطت في العمل التنظيمي الهادف إلى إصلاح بنيّة المؤسسة الدينيّة ومناهجها، وإلى هذه المجموعة ينتمي الشيخ طاهر جلال الدين الأزهري، والسيد شيخ الهادي (1867–1934م)، والمجموعة الثانية المكوّنة أساساً من الصحفيين والأدباء، كالعلامة زعبا، الذين لم يحسبوا على هذا التيار، لانشغالهم بالأدب الملاوي من جهة، ولعدم انخراطهم في العمل التنظيميّ من جهة ثانية.[1] وتبنّى رجال الإصلاح وجهة نظر موحّدة تقريباً مفادها أن التربيّة التي يتم فيها دمج التعليم الديني مع العلوم المعاصرة هي الخطوة الأولى والأهم في طريق الإصلاح الديني.

ولعل أبرز رجال الإصلاح هو السيد شيخ أحمد بن حسن سقاف الهادي الذي تأثر إلى حد بعيد بتوجهات مدرسة الأفغاني وعبده في الإصلاح، واشترك منذ مرحلة مبكرة من حياته في الجمعيّات الثقافية؛ كنادي (الجمعية الرشيدية) التي تأسست سنة 1890م، وسافر إلى البلاد العربية، وتعرف على معالم السيّاسة والاجتماع فيها، والتقى بالشيخين محمد عبده ورشيد رضا في مصر، وكان معجباً بأفكار الشيخ عبده التجديديّة في فهم الإسلام، حيث نقل مضامين رسالة الإصلاح إلى ماليزيا وسنغافورة.[2]

ويعدّ الشيخ طاهر جلال الدين الأزهري الشخصيّة الإصلاحيّة الثانية، كما توثقت بينه وبين الشيخ الهادي عرى الصداقة وأواصر العمل المشترك في حقل

---

1 Muhammad Sarim Hj. Mustajab: *Islam Dan Perkembangannya*, p. 117.

2 Tan S. H: *The Life & Times Of Sayyid Shaykh al-Hadi*, P. 4.

الإصلاح والتربية، وبالرغم من انتمائه إلى أندونيسيا إلا أنه آثر الاستقرار في ماليزيا، خاصة بعد أن أُودِع السجن من قبل السلطات الهولندية سنة 1927م[3]، وأسس مع الشيخ الهادي مجلة "الإمام"، وكان له الدور الأكبر في تأسيس مدرسة إقبال الإسلامية في سنغافورة سنة 1908م، كما التقى بالشيخ محمد عبده وغيره من دعاة الإصلاح في مصر، وكتب عن تأثير الأزهر الروحيّ والفكريّ في مسيرة الإصلاح بصراحة ووضوح في مجلة الإمام.[4]

وكان زعبا الشخصية الثالثة في دائرة الإصلاح الديني؛ إذ كان مهتماً بقضايا الإحياء الإسلامي منذ اشتغاله بالترجمة في معهد السلطان إدريس في (تانجونك ماليم ــ Tanjung Malim)، وأسس في تلك الفترة علاقات مميّزة مع السيد رشيد رضا والخواجة كمال الدين الهندي، وانصرف إلى الاهتمام بالأدب الماليزي بعد تجربته المريرة مع علماء بيراك؛ إذ وقفوا منه موقفاً صارماً، وعدّوا مقالته"رأي العلماء في قضية الأفعال والجهود الإنسانية"[5] خروجاً على عقائد أهل السنَّة والجماعة، وتبنيّاً لآراء المعتزلة التي تشكل خطراً على عقيدة المسلمين. ويبدو أن حكومة المستعمِّر البريطاني سُرَّت بهذا الموقف، خاصة وأن زعبا كان واحداً من المناهضين لسياساتها الاستعمارية، وخصماً جريئاً لقيادات الأحزاب المحلية في الوقت نفسه. وبسبب الإحباط والشعور بالعزلة، انصرف زعبا إلى الكتابة حول الأدب والقضايا الاجتماعيّة، ولا سيما فيما يتعلق بتنـــزيل القيم الأخلاقيّة للدين في المجتمع.[6]

والشخصية الرابعة في عالم الإصلاح "النظري"، خاصة فيما يتعلق بمجال إصلاح مناهج التفسير، هو الشيخ مصطفى عبد الرحمن محمود (1918-1968م)، الذي تلقّى دراسة تقليديّة رصينة، وأتقن اللغة الإنجليزية، وألفّ قاموساً في ثلاث لغات: العربيّة

---

[3] Noer, Deliar. *The Modernist Muslim movement in Indonesia, 1900-1942*, Singapore: Oxford University Press, 1973. p. 33-35.

[4] المصدر السابق، ص 34.

[5] نُـــشر كتابه هذا في Jelutung Press التي يديرها الشيخ طاهر جلال الدين في ولاية بينانغ ــ Penang سنة 1934.

[6] Nawang, Adnan. *Za'ba: Patriot Dan Pendeta*, Kuala Lumpur: Berita Publishing, 1998. p. 96.

والملاوية والإنجليزيّة، واشتغل بعلم النفس من وجهة نظر إسلاميّة، وألفّ في ذلك كتابه القيّم: "علم النفس في الإسلام"، وكتب في علم الأخلاق والتاريخ، وترجم بعض الكتب العربية إلى الملاوية، وكان صاحب إنتاج علميّ مشهود.

ولفهم طبيعة الإصلاح الديني الذي قام به هؤلاء المصلحون لا بد من إلقاء نظرة عامة على نظم التعليم الدينيّة التي كانت سائدة في ذلك الوقت، والكشف عن أسباب انكفائها على الذات، وزهد طبقة المثقفين فيها في ظل تحديات المناهج الغربيّة التي أدخلها المستعمِّر في المدارس، بما تحمله هذه المناهج من بُعد عقلانيّ متطرِّف، لا يقرُ بالوحيّ مصدراً من مصادر المعرفة، ولهذه المناهج المقدرة-مع أحاديّتها القاتلة- على صياغة قيّم في الحياة تقدم بديلاً حضارياً يربط نتائج العلوم الحديثة،ويحل محل التصورات الدينيّة حول الإنسان والكون والقانون والمجتمع.

لقد خضعت ماليزيا بصورة جزئية أو كليّة للاستعمار ثلاث مرات؛ الأولى للاستعمار البرتغالي بعد سقوط مملكة مالاكا سنة 1511م، والثانية للاستعمار الهولندي منذ 1641م، والأخيرة للمستعمر البريطاني منذ 1824م إلى حين حصولها على الاستقلال سنة 1957م. وفي أثناء فترة الاحتلال البريطاني لماليزيا كان نظام التعليم فيها نظاماً دينيّاً صرفاً، وكانت المدارس التقليدية المعروفة بـــ (Pondok)[7] منتشرة في أرجاء البلاد، وتشرف عليها الزعامة الملهمة للشيخ المرشد المعروف بـــ (Kiyai) بأندونيسيا و(Tok Guru) في ماليزيا، الذي يمثل النموذج السائد، ويجسِّد المعارف الفكرية في أعلى مراقيها.[8] وأسهمت هذه المدارس في حفظ المعارف الدينية جيلاً بعد جيل، حيث حافظت على الأحكام الشرعيّة المتناقلة في مدونات الفقه الشافعي، كما غرست في المجتمع والنفوس الانتماء الراسخ للقيّم الإسلامية، أما أسلوب الدروس فقد كان يجمع بين الإيمان والالتزام الأخلاقي وتزكية النفس، إذ شكل القلعة الحصينة في وجه المخاطر الثقافيّة والهيمنة الغربيّة الاستعمارية في أرخبيل الملايا وأندونيسيا،

[7] هي مدارس أهلية تقدم تعليماً وسكناً مجانياً لطلبتها، وتغطي نفقاتها وشؤونها الإدارية من خلال التبرعات وأموال الزكاة، ومراكزها التعليمية هي المسجد المجاور لشيخ المدرسة، ومساكن الطلبة عبارة عن أكواخ خشبية بسيطة.

[8] حسن، محمد كمال. "الإسلام في عالم الملايو"، **مجلة التجديد**، ع1 (يناير 1997)، ص52.

المستمدة لبرنامجها التعليمي من مكة، والذي كان سائداً في ثمانينيّات القرن الثامن عشر، أما إطاره التعليمي العام فقد شكلته كتابات حجة الإسلام الإمام الغزالي.[9]

أما مناهج هذه المدارس فهي متشابهة تقريباً، فيتم إقرارها من قبل هيئة تدريسيِّة مؤلفة من رجال الدين التقليديّين والأساتذة ذوي الميول الدينية، وتعتمد على الحفظ أساساً في برنامجها التعليمي، واستثمار ملكة التذكر على حساب ملكة التفكير والتحليل العلميّ، كما أن نوعية المقررات الدراسية كانت ثابتة متكررة على الدوام، لا تساعد الطلاب على الإبداع والابتكار، ولم يكن ثمة برنامج يهدف إلى دمج العلوم الدينية بالكونيّة، والاستفادة بالتالي من المناهج العلميّة الحديثة لتطوير المؤسسة الدينيّة من جهة، ولمواكبة حياة الحداثة ومتطلباتها من جهة أخرى.

وكان طلبة هذه المدارس-في الغالب الأعم- من أبناء الطبقات الفقيرة، وبحكم انتماءاتهم الاجتماعية فقد استسلموا لواقع حالهم المزري بوصفه قدراً محتوماً، وسيطرت على عقول الناشئة منهم التصورات الخرافيّة والمفاهيم الدينية المغلوطة. أما المتنورون منهم فقد قوبلوا بنظرة ازدراء ممزوجة بخوف، وسرعان ما غادر هؤلاء المتنورون تلك المدارس ليلتحقوا بالمدارس الإفرنجية ويفقدوا بالتالي معرفة تراثهم من الداخل، فوقع الكثير منهم في شباك الدراسات الغربيّة حول التراث الإسلامي، خاصة أن الحكومة البريطانيّة كانت تقدم تسهيلات متنوعة لأبناء الطبقة الأرستقراطية[10]، الذين يرغبون في متابعة دراساتهم في مدارسها الخاصة، وربما متابعة دراساتهم العليا في الغرب.

وقد أسهم ذلك في خلق شرخ بين المدارس الدينية التقليدية،والمدارس الحداثية حيث امتنع عامة الماليزيين عن إرسال أبنائهم إلى المدارس الحكوميّة خشية الأنشطة التبشيرية السائدة فيها، وللحفاظ على نقاء دينهم ومعتقدهم،وبالمقابل لم يحفل أبناء الطبقة الأرستقراطية بالدروس الدينيّة الخاصة والعامة، وتبنُّوا المناهج الغربيّة بلا مبالاة واضحة، مما جعل المدرستين تسيران في خط متوازٍ بدل التقاطع بينهما لإيجاد صورة

[9] المصدر السابق، ص53.

[10] Mutalib, Hussein. *Islam & Ethnicity*, Singapore: Oxford University Press, 1990. p. 16.

متكاملة في بناء النسيج المعرفي والثقافي. لقد نجحت المدارس الحداثية في خلق جيل منقطع عن تراثه وقيّمه، ينظر إليها نظرة احترام بروتوكولية طالما هو بعيد عن ساحات التزاحم السياسي، ودرس الدين بوصفه ظاهرة، والسعي إلى تقوية المراكز الاجتماعية من قبل هذا الفريق والسعي وراء الرفاهية المادية[11]. وزاد من سوء الأوضاع وإحكام العزلة على المدارس التقليديّة أن المتخرجين من البلاد العربية والإسلامية عادوا إلى وطنهم غير مكترثين بالفجوة التي تزداد يوماً بعد يوم بين الدين والواقع، حاملين معهم هموم ومشكلات القرن الرابع الهجري.

وتولد عن حالة التدافع بين المناهج التقليديّة والمناهج الغربية تياران فكريان سيطرا على ساحة الأحداث في ماليزيا، تارة في حالة عداء سافر، وتارة أخرى في وحدة تفرضها ظروف سياسيّة معيّنة مرت بها البلاد[12]، اشتركا في وحدة المنطلق وافترقا في الهدف، مع تباين واضح في طريقة التفكير ومنهج الإصلاح. التيار الأول عرف بـــ (الجماعة القديمة ـــ Kaum Tua)، والتيار الثاني عرف بـــ (الجماعة الشابة ـــ Kaum Muda)، ومن التيار الثاني نشأت فرقة الحداثيين Modernists التي تبنت منهج المصلحين الدينيين، ونبذت منطلقاتهم الدينية لتلتحق بركب العلمانيّة الغربيّة.

ومن اللافت للنظر أن المصلحين الدينيّين في ماليزيا، الذين قوبلوا بحملة قاسية من قبل التيار التقليديّ كغيرهم من رجالات الإصلاح في العالم الإسلامي، وُصفوا من قبل كثير من الدارسين بالحداثيين Modernists، وفي هذا خلط واضح بين التيار الإصلاحيّ المنبثق من دائرة الدين الإسلامي والهادف إلى إحياء التراث وحسم إشكالية التوفيق بين الدين والعقل لصالح الدين، وتحرير المؤسسة الدينية من قبضة التقليد وإظهار الدين الإسلامي كدين مرن قادر على التكيف مع متطلبات الحياة الحديثة[13]،

---

[11] Awang Ngah, Zabida. *Za'ba: Pandangan Dan Kritik*, p. 12.

[12] اتحـــدت التيارات والأحزاب المختلفة، بل والمتعادية للوقوف في وجه الاحتلال الياباني –على وجه الخصوص– والقصير الأمد إبان الحرب العالمية الثانية، ومن قبله في وجه الاحتلال البريطاني.

[13] مـــن أجل تحقيق هذه الأهداف النبيلة عمد الإصلاحيون إلى فتح مدارس خاصة تنتهج خطاً إصلاحياً يجمع بين المعـــارف الدينـــية والعلوم المعاصرة، ومن هذه المدارس: مدرسة إقبال في سنغافورة التي تأسست عام 1907م، ومدرســـة الهـــادي في ولاية ملاكا، والمدرسة المحمدية في ولاية كلنتان التي تأسست عام 1917م، وأنشأوا =

والتيار الحداثي الذي استهدف اللحاق بالركب الغربيّ متبنياً النظم السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة الغربيّة بوصفها الطريق الصحيح إلى إخراج عالم الملايو من حالة الركود والتخلف.

وربما يرتبط منشأ هذا الخلط بين التيارين ببعض الدراسات الغربيّة حول مسيرة الإصلاح في أرخبيل الملايو وأندونيسيا بشكل عام، وفي ماليزيا بشكل خاص، إذ أن بعض الدارسين الغربيّين من أمثال جينسبرغ وروبرت Ginsburg & Roberts، وفيرجينيا ثومبسون Virginia Thompson خلطوا بين التيار الإصلاحيّ المناهض للتقليد، والتيار الحداثي الهادف إلى اللحاق بالتطور الغربيّ على كافة الأصعدة مهما كانت التضحيات.

فحسب تحليلات جينسبرغ فإن التيارين تنازعا السلطة السياسية، أحدهما يرفض كل ما هو غربي وهو تيار الجماعة القديمة Kaum Tua، والآخر يدعو لمجاراة الغرب في تطوره وهو التيار الحداثي أو الجماعة الشابة Kaum Muda،[14] وهذا خلط واضح بين التيارين الإصلاحي والحداثي الواقفانِ على مفترق الطرق في المناهج، والرؤى، والأهداف، وآليّات الإصلاح.

واستخدمت ثومبسون مصطلح "قوم مودا" للتعبير عن التيار الحداثي في مقابل التيار التقليدي المحافظ "قوم توا" مستفيدة من حالة العداء المستحكم التي شهدتها العلاقة بين تيار الإصلاحيين وتيار المحافظين لتجعل الإصلاحيين والحداثيين في صعيد واحد ضد تيار التقليد[15].

= مطابع خاصة بهم لنشر دورياتهم ومقالاتهم التربوية والتعليمية والأدبية في مجلاتهم العلمية، كمجلة الإمام التي صـــدرت بين عامي 1906-1908م وكان دورها كدور مجلة المنار في مصر، ومجلة الإخوان (Saudara) التي صدرت عام 1926م واستمرت إلى عام 1931م. وقد أسهمت تلك المدارس الإصلاحيّة ومجلاتها في بث الوعي بين الشباب الماليزيين، وقلصت من نفوذ المدارس التقليدية كذلك.

[14] Ginspurg & Roberts: *Malaya* (Seattle: University of Washington Press, 1958) p. 455-456.

[15] Thompson, Virginia, *Postmortem on Malaya* (New York: The Macmillan Company, 1943) p. 304.

ولكن لا يخفى على المعنيّين بدراسة حركة الإصلاح في أرخبيل الملايو أن التقليديين والإصلاحيين آمنوا أن الملاذ والملجأ من حالة الركود والتخلف التي تعيشها البلاد هو في العودة إلى تعاليم الإسلام الحقيقية، وإن اختلفوا في عملية التأويل ومناهج التربية والتعليم، على عكس التيار الحداثي الذي اكتسب معارفه أصلاً من الثقافة الغربيّة، ورأى الخلاص في تبني المناهج الغربيّة وإن لم يعلن حالة الحرب ضد الإسلام، بل عدَّهُ عاملاً ثقافيّاً يسهم في تحقيق نوع من الانسجام بين طبقات المجتمع، وحمل شعار الدولة القوميّة في الوقت نفسه، بل وتصدَّر بعض أعلامه قيادة التوجهات الشيوعيّة التي انتشرت في أرخبيل الملايو وأندونيسيا في مرحلة الستينات والسبعينات.

ثانياً: عملية الإصلاح ومناهج التفسير

إن عملية الإصلاح الدينيّ ترتكز حول مكافحة عنصرين حاضرين في الأدبيّات الإسلامية والواقع الإسلامي.يكمن الأول في سيادة مبدأ التقليد الذي يلزم مقررات القرن الثالث الهجري بمدارسه المختلفة، والتضحية بالبحث المستقِّل المعتمد على مصادر الإسلام التراثية. والمبدأ الثاني يبرز من خلال إغلاق باب الاجتهاد بإحكام منذ قرون، وبالتالي رفض كل اجتهاد جديد،[16] ومتابعة خط التقليد الذي أوقع العالم الإسلامي في حالة من الجمود والتخلف, وقد انصبّت مقالات الإصلاحيين الماليزيين في دوريّاتهم ومجلاتهم العلميّة لبيان الحالة المأساوية التي وصل إليها المجتمع الماليزي من انشقاق وعجز وخضوع للمستعمِّر، وسعت إلى تكوين فلسفة محدّدة الأهداف وفق مناهج وآليات للنهوض بالبلاد من مأزق التخلف، واللحاق بركب الدول المتقدِّمة في المجالات الاقتصاديّة والسياسيّة، وتكوين المؤسسات الاجتماعية القادرة على حمل هذه الرسالة، والعمل على إخراجها من حيِّز التنظير والتأصيل إلى حيِّز البرامج العمليَّة. أما موضوعات الخلاف بين المحافظين والإصلاحيِّين فهي مرتبطة بالعقيدة والطقوس الدينيّة والقضايا الاجتماعية والتربوية. وكانت البوابة إلى الإصلاح في نظر "قوم مودا" فتح

[16] غولد زيهر، إجنتس. **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة عبد الحليم النجار، ط5، بيروت: دار اقرأ، 1992، ص 356.

باب الاجتهاد ومناهضة المذهبيَّة المغلقة، والتحرر من اتباع مذهب بعينه، وإسقاط المسائل الخلافية التي فرَّقت الناس شيعاً وأحزاباً.[17]

وقد ظهر جليّاً للإصلاحيِّين عند "قوم مودا" أن التقليد هو الآفة التي حجَّرت كثيراً من المفاهيم الإسلاميَّة، بل وأعطتها أبعاداً سلبيّة أثَّرت وبقوة في طريقة التفكير والسلوك على السواء عند جموع كثيرة من أبناء القرى والمدن. وكان من أكثرها شيوعاً البعد الجبريّ للقضاء والقدر الذي ساد أنماط التفكير الدينيّ في بداية القرن العشرين في أرخبيل الملايو وأندونيسيا، التي أعاقت العقل المسلم عن الابتكار والإبداع، ودفعته إلى التحصن السلبيّ ضد كل ما هو قادم من الخارج، خاصة إذا كان يمسّ الجوانب العقيديّة، ولو كانت تأويلات دارت حول بعض المسائل العقيديّة، أو تأويلات تناقلتها كتب التفسير أو أدبيّات الصوفية، صارت أشبه بالمسلمات.

وليس من باب الصدفة أن كل رجالات الإصلاح كتبوا حول مسألة القضاء والقدر على شكل مقالات علميّة، أو كتب مكتوبة بلغة سهلة ومبسّطة. وكان تفسير الشيخين الإمام محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا أحد المصادر المهمّة في بلورة مفهوم جديد حول تنـــزيل مفهوم القضاء والقدر، ومناهج التربية والإصلاح.

فقد اشتغل الشيخ هادي بالتفسير على الطريقة نفسها التي اشتغل بها محمد عبده، بل وجعل عناوين كتبه شبيهة بعناوين كتب عبده، كتفسير جزء عم، وتفسير سورة الفاتحة. ومعلوم أن الشيخ عبده له كتابان يحملان نفس العنوانين. أما العلامة حمكا في أندونيسيا كان رائداً في الاستفادة من تفسير المنار وتوجيهاته الإصلاحيّة في تفسيره: التفسير الأزهر، وعلى هذه الخطى سار الشيخ مصطفى محمود في

[17] حسن، محمد كمال. **"الإسلام في عالم الملايو"**، مصدر سابق، ص60.

تفسيره"تفسير القرآن الحكيم" الذي يحمل عنوان تفسير المنار نفسه، وإن كان قد اشتهر باسم تفسير المنار.

لقد كانت قضية إصلاح مناهج التربية والتعليم الشغل الشاغل للمصلّحين، ومن ضمنها إصلاح مناهج التفسير التقليدية، وقد حاول رجال الإصلاح الإبانة عن معالم المنهج الإسلاميّ الصحيح، الذي ينبغي تأسيسه على فهم شمولي، تكاملي، وموضوعي لجوهر الإسلام الواحد الجامع من جهة، ووعي راشد بالمستجِّدات والتحدِّيات والإشكالات التي تحاصر الأمة..لاعتماد مبدأ الوسطيَّة والاعتدال كقانون عام لا يقبل التفاوت، ونبذ كل مظاهر الإفراط والتفريط أو الغلو أو التقصير. ولا بد أن ُيقدم الإسلام من منظور أنه بنية واحدة ثابتة، وأنه كلٌّ مترابط الأجزاء، غير قابل للتجزئة أو الاختزال، وأنه هوية متفردة في خصائصها، يوصف بالاستمرارية والتواصل والحيوية، وأن يأخذ في الاعتبار الانفتاح على كل الموارد الثقافية العالمية، وإقصاء نظريات الصراع بين الأضداد، والإشارة إلى الإشكالات الكبرى التي تواجه النوع البشري عموماً، وبيان مجمل حكم الإسلام فيها، واستبدال أساليب الدعوة السلميَّة بمناهج القدح ".[18]

لذلك لم يصاحب حركة الإصلاح الديني في ماليزيا انشقاق في وحدة العمل السياسي، وإن حفلت المجلات بجدل وصل إلى درجة التلاسن، وإطلاق بعض الأحكام في بعض الأحيان، كما لم تنشأ تلك العلاقة البراغماتية بين المؤسسة الدينيّة التقليدِّية، وحكومة المستعمِّر ضد التوجهات الإصلاحية، بل اتخذ طرفا الإصلاح والتقليد من المستعمر وأعوانه المحليين موقفاً معارضاً مع احتفاظ كل طرف بمنهجه وأساليبه.

[18] فتاح، عرفان عبدالحميد. **"المناهج الدراسية الدينية في العالم الإسلامي: التحديات المعاصرة والتوقعات المستقبلية"**، الندوة العالمية عن مناهج التعليم الديني في العالم الإسلامي، التحديات والآفاق، كوالالمبور: منشورات المعهد العالمي لوحدة الأمة الإسلامية، 2005، ص190-197 باختصار شديد.

ثالثاً: تعريف الشيخ مصطفى عبد الرحمن محمود وكتابه "تفسير القرآن الحكيم"

أسرة الشيخ مصطفى عبد الرحمن محمود من أهالي ولاية كلنتان الماليزية لكن جد الشيخ مصطفى محمود انتقل من ولاية كلنتان إلى ولاية بيراق الماليزية، حيث ولد والد الشيخ مصطفى عبد الرحمن، وتوفي والده واستقرت الأسرة في ولاية "بيراق" الماليزية، وسافر والد الشيخ مصطفى إلى الجزيرة العربية طلباً للعلم، ومكث هناك فترة درس فيها؛ اللغة العربية، والدراسات الإسلامية. ثم عاد بعدها إلى جزر الملايو وأدى دوراً ملحوظاً في نشر التعاليم الإسلامية. أما الشيخ مصطفى فهو من مواليد عام 1918م في ولاية بيراق. وبعد بلوغه سن الرشد واصل الشيخ مصطفى جهد والده في التعليم والتدريس في المدارس الإسلامية، وأسهم في إنشاء مؤسسات تربوية وإسلامية في أنحاء البلاد، وشارك في تأسيس مدارس ومعاهد علمية كما قدّم مؤلفات عدّة في التفسير والثقافة الإسلامية.

يمثل الشيخ مصطفى عبد الرحمن محمود -كما أشرنا سابقا-[19] واحداً من العلماء الذين أسهموا في مسيرة الإصلاح التي انطلقت في جزر الملايو، إذ بذلوا جهداً ملحوظاً في توجيه الفكر الإسلامي الحديث إلى الإصلاح والتجديد في المناهج التعليمة والفكرية. لم يكن الشيخ مصطفى عبد الرحمن محمود فقط خطيباً ميدانيا في المساجد كما لم يكن مكتفياً بالتدريس في الحلقات المسجدية كوسيلة دعوية وإصلاحية، بل كان كاتباً ومؤلفاً ترك عشرات المؤلفات في؛ التفسير، والحديث، واللغة، والمعاملات، والسيرة، وعلم النفس الإسلامي، وعلم المنطق، وفي الأخلاق، والدعوة الإسلامية.

ومن بين المؤلفات التي تركها الشيخ مصطفى عبد الرحمن: "القاموس في ثلاث لغات" (Kamus Tiga Bahasa)، ومنها "دليل الشخصية" (Pedoman Budi)، ومنها "فلسفة حياة الرسول" (Falsafah Hidup Rasulullah)، ومنها "أساس المعاملات في الإسلام" (Sendi Pergaulan dalam Islam)، ومنها "دليل تاريخ محمد" (Panduan Tarikh Junjungan Muhammad)، ومنها "علم النفس في

[19] التفاصيل أوفى انظر: عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الكريم**، فرساما بيرس، 1959م.

الإسلام" (Ilmu Jiwa Dalam Islam) وغيرها من المؤلفات الكثيرة للشيخ مصطفى عبد الرحمن. وتمت طباعة كل هذه المؤلفات التي سبق الإشارة إليها. ونحن نتناول منها "تفسير القرآن الحكيم" في سبعة وعشرين جزءاً وطبع للمرة الأولى في سنة 1949م في مطبعة (Persam Press) ، أما الطبعة الخامسة فقد أصدرتها المطبعة نفسها في سنة 1959م[20]،كما طبع ونشر في منتصف القرن العشرين في ولاية بيراك، وبولو بينانج، وقدح، وانتشر في ولايتي كلنتان وترنجانو كذلك، وتفسيره مكتوب بلغة سهلة مبسطة، راعى فيه ترتيب السور وفق المصحف العثماني، مع الاهتمام بأسباب النـــزول، ووضع عناوين لموضوعات السور، وهو في هذا متأثر إلى حد بعيد بطريقة الشيخ رشيد رضا في استقصاء موضوعات السور من جهة، ووضع عناوين لبعض الموضوعات التي لها أهميتها في أبواب الاعتقاد أو السياسة أو علم الاجتماع أو مسائل التربية والتعليم. واعتمد مصادر موثوقة في التفسير؛ كتفسير الطبري، والرازي وابن كثير، والقرطبي، والآلوسي، وأبي حيان الأندلسي، والشوكاني، ومن التفاسير المعاصرة اعتمد على تفسير المنار للشيخين محمد عبده ورشيد رضا، إضافة إلى منثورات تفسيرية للشيخ عبده في كتبه الأخرى، وتفسير الشيخ طنطاوي جوهري "الجواهر في تفسير القرآن"، واعتمد كثيراً على تفسير المراغي.

وفي هذا التفسير اتبع الشيخ مصطفى منهج مدرسة الإصلاح في شرحه وتفسيره للآيات القرآنية. واعتمد في تفسيره مصادر عدة، مثل "جامع البيان في تأويل القرآن" للطبري، و"معالم التنـــزيل" للبغوي، و"تفسير القرآن العظيم" لابن كثير، و"تفسير مفاتيح الغيب" للرازي، و"مدارك التنـــزيل وحقائق التأويل" للنسفي، و"تفسير المراغي" للشيخ مصطفى المراغي، وغيرها من كتب التفسير المعروفة. ويلاحظ من تفسيره أمور منها؛ الاهتمام بدور العقل في التفسير، والاهتمام بمسائل العقيدة وقضاياها الفكرية، وإظهار تجليات التوحيد في الآيات الكونية، والابتعاد عن القصص والإسرائيليات، ومحاربة الخرافات والبدع في تفسيره، والاهتمام بتفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالعلم الحديث مثل الطب، ومعالجة القضايا الاجتماعية والاقتصادية والفقهية.

[20] التفاصيل أوفى انظر: عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الكريم**، فرساما بيرس، 1959م.

رابعاً: تأثير التوجهات الإصلاحية في منهج مصطفى محمود التفسيري

إن دراسة الجوانب الإصلاحية في العمل التفسيري، لا بد وأن تعالج من خلال تسليط الأضواء على محورين أساسيين لفهم طبيعة الوحي ووظيفته الفكرية، والاجتماعية، والسياسية. ويتمثل المحور الأول في مدى إعطاء المفسر الدور الرئيس والأكبر للقرآن بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة الحقة، ليس للمسلمين فحسب، وإنما للبشرية جمعاء؛ لأنه خطاب موجه إلى العالمين، وبالتالي استخلاص القواعد الأساسية في نظرية المعرفة من منظور قرآني، والبحث في الآليات التي وردت في القرآن الكريم للوصول إلى المعرفة. أما المحور الثاني فيتمثل في متابعة التنـــزيل الواقعي للمعارف القرآنية النظرية على المستوى الاجتماعي والسياسي[21]، ودور القرآن في بناء المؤسسة التربوية ومناهج التعليم.

هذا من جهة تقويم الجهد التفسيري الإصلاحي من حيث القيمة العلمية لهذا الجهد، ورصيده في حقل البحوث العلمية الجادة والمنهجية. أما من جهة تقويم دوره الفعلي فلا بد من متابعة الجهود العملية للمفسر في الحقل التعليمي، والتربوي، والسياسي. والآثار التي تركها في الأعمال العلمية في الأجيال الناشئة كذلك؛ إذ القيمة العلمية للبحوث مهما كانت دقيقة وعلى مستوى رفيع من التنظير والتأصيل تتضاءل إذا عاشت في عزلة تامة عن المجتمع، خصوصاً وأننا نتابع الآثار الواقعية للعمل التفسيري الإصلاحي على المجتمع، وتوجيهه وفق رؤية إسلامية شمولية. فوظيفة المفسر والقيمة الحقيقة للتفسير تبدأ من دراسة التغييرات الجذرية التي أحدثها القرآن الكريم في نفوس الصحابة وعقولهم، وطريقة توجيه سلوكهم، بمعنى متابعة عمليتي التلقي؛ أي كيفية تلقي الرسولﷺ للوحي وطرق إيصاله للصحابة، ومن ثم تجسده في ساحة الممارسة والتطبيق؛ فالتلقي معرفة نظرية توجب اليقين والاطمئنان وتحدد المبادئ النظرية العامة للمعرفة، والاستجابة انعكاس واقعي وإيجابي لهذا التلقي.

---

[21] للاستزادة في هذا الموضوع ينظر النجار، عبدالمجيد. **فقه التدين**، قطر: رئاسة المحاكم والشؤون الدينية، 1990، (كتاب الأمة؛ 1)، ص42.

لقد تأثر الشيخ مصطفى محمود عبد الرحمن بمدرسة المنار لما أعطته من دورٍ ريادي للعقل في عملية التأويل، وكانت قضية المتشابهات في القرآن الكريم، التي ورد ذكرها في الآية السابعة من سورة آل عمران، محطة فكرية لطرح أبعاد القضية، فالتفكير وسيلة إلى المعرفة، ونجد القرآن الكريم يعتمد العقل-المعبَّر عنه في الآيات الكريمة بـــ "النظر" و"التدبر"- طريقاً إلى المعرفة، وهو بهذا الاعتماد يقطع السبيل أمام التقليد والجمود في التبعية الفكرية، الذي يقف على طرفٍ نقيضٍ من النظر والتدبر، ويجعل من الاجتهاد عملية مشروعة بل ضرورة مطلوبة؛ فتوجيهه الدائم للعقل بالنظر -بوصفه عملية إيمانية ابتداءً- تقوي ثقة المؤمن بربه وتثبت يقينه في سنن الكون وقوانينه المطردة منذ أن خُلق، يعني ذلك ضرورة البحث الدائم عن القانون المطرد الذي يحفظ المجتمع من الخلل والفساد والتحلل. وبما أن طبيعة المجتمع في حالة تجدد وتغير، فإن القانون المحدد لحركة هذا المجتمع لا بد وأن يتجدد كل مرة وفقاً لاجتهاد بشري خالص. ومسألة اعتماد العقل تبدأ مع المفسر بقضية جواز تفسير القرآن بالاعتماد على العقل، وهي بلا شك خطوة أولى في سبيل اعتماد العقل وسيلة إلى المعرفة في فهم الوحي لصياغة ثمرته الفكرية[22]، ومن هنا نجد الشيخ مصطفى يرفع من دور العقل في عملية التأويل أثناء تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: 7)، إذ يقول: "أي ولا يطلب النصيحة من تعاليم القرآن إلا العقلاء، للتخلص من شوائب الهوى والنفس. وهذه الآية تمدح الذين يتفقهون في العلم معتمدين على عقولهم وصريح فكرهم، وأيضاً تدل هذه الآية على رفعة مقام المتكلمين في علم التوحيد بالدليل العقلي حتى وصلوا إلى معرفة ذات الله، وصفاته

[22] للاســـتزادة ينظر العلواني، طه جابر. **إصلاح الفكر الإسلامي**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص45.

وأفعاله، وتفسيرهم للقرآن بالدلائل العقلية الكاملة متفقة مع قواعد اللغة العربية".[23] وفي تفسيره لهذه الآية يكاد يتفق ما يسوقه الشيخ مصطفى من معان للعلم والعلماء والمتشابهات وقضية التأويل ... في ما أثبته المراغي في تفسيره، ومن قبلهما رشيد رضا في تفسير المنار، مما يعطي انطباعاً واضحاً عن تأثره بمدرسة المنار من خلال المراغي.[24]

ويؤكد الشيخ مصطفى محمود على دور العقل في عدة مواضع من تفسيره، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران: 190-191)، إذ يقول: "والآية تبين بدليل واضح أن خلق السماوات والأرض، وإبدال الليل والنهار من السنن الكونية التي تسري فيهما أكبر دليل على وحدانية الله، وكمال علمه، وعظمة سلطته".[25]

وحول إهمال دور العقل يرفض الشيخ مصطفى نظرية الإرجاء وأفاعيل المرجئة، لأنها نظرة وهمية متطرفة واتكالية إلى أبعد الحدود، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (البقرة: 285)، يقول: "﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ تشير إلى الإيمان، و﴿وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ تشير إلى العمل، والجمع بين الإيمان والعمل، فصار الإنسان مؤمناً ومسلماً[26]. ويثبت ما ماثل هذا في موضع آخر،

---

[23] Mahmud, Mutafa Abdul Rahman. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim* (Penang: Persama Press, 1949). عبدالرحمن، مصطفى. تفسير القرآن الحكيم، ج3، ص 36.

[24] للاطلاع على تفاصيل تفسير الآية عند المراغي ورشيد رضا، انظر: رضا، السيد محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار**، تحقيق إبراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999، ج3، ص 136-13. والمراغي، أحمد مصطفى. **تفسير المراغي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، ج3، ص455-456.

[25] عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الحكيم**، مصدر سابق، ج4، ص 52-53.

[26] المصدر السابق، ج3، ص 29-30.

ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ مَا أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 215)، قال: "أي لتتفكروا في شؤون الدنيا والآخرة، فتجتمع لكم مصالح الروح والجسد، وتكونوا أمة وسطاً، لا كمن ظن أن الآخرة لا تنال إلا بترك الدنيا، وإهمال منافعها فخسروها، وخسروا الآخرة إذ الدنيا مزرعة الآخرة، ولا كالذين انصرفوا إلى اللذات، ففسدت أخلاقهم، وأظلمت أرواحهم، وصاروا كالبهائم، وخسروا الدنيا والآخرة ... وهذه الآية وما ماثلها ترشد إلى أن الإسلام هادٍ إلى سعة دائرة الفكر واستعمال العقل في مصالح الدارين معاً، ومن ثم قال العلماء: إن الفنون والصناعات التي يحتاج إليها الناس في معايشهم من الفروض الدينية".[27]

كما يجعل الإيمان ذروة العقل بوصفه الوسيلة إليه والدال عليه، والشرك منتهى درجات الانحطاط الفكري الذي تتولد عنه الزعامات السياسية الطاغوتية المتألهة الزائفة، وذلك في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُواْ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ إِلَـهاً وَاحِداً لاَّ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: 31)، فقال: "والحكمة في عدم مغفرة الشرك أن الدين إنما شرع لتزكية النفوس، وتطهير الروح، وترقية العقول، والشرك ينافي كل هذا، لأنه منتهى ما تهبط إليه العقول، ومنه تتولد سائر الرذائل التي تفسد الأفراد والجماعات، وفيه يرفعون من دونهم أو من هم مثلهم إلى مرتبة التقديس والخضوع لهم، باعتبار أن السلطة العليا بأيديهم، وأن إرضاءهم وطاعتهم هو إرضاء لله وطاعة له".[28]

---

[27] عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الحكيم**، مصدر سابق،، ج2، ص 73. وهذا التفسير ترجمة حرفية لما ورد حول تفسير هذه الآية في تفسير المراغي، انظر: المراغي. **تفسير المراغي**، مصدر سابق، م1، ج2، ص310.

[28] عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الحكيم**، مصدر سابق، ج5، ص 21-22. وهذا الكلام بحرفه تقريباً مسطور في تفسير المراغي، ومن قبله في تفسير رشيد رضا، انظر: تفسير المنار، ج5، ص 121-122؛ تفسير المراغي، م2، ج5، ص 232.

ولأن صفة الاجتهاد لا تتحقق إلا في من اكتملت عنده أدوات الاجتهاد، وأولها القدرة على التأويل والنظر والتدبر، فقد عد الشيخ مصطفى الدعاة أشبه بالمجتهدين، لأن وظيفتهم ضمن دائرة الدعوة لا تقل أهمية عن وظيفة المجتهد في دائرة الاجتهاد، فلا بد أن تتوافر فيهم الشروط الكافية للقيام بأعباء هذه المهمة الحضارية، وهو في ذلك تبع لآراء مدرسة المنار حول طبيعة الدعوة، ومناهج الدعوة، والشروط التي يجب توافرها في الدعاة ليتسلموا زمام هذه المهمة الدقيقة، قال في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: 104): "وجه الله أمره إلى عامة الأمة المسلمة على أن تختار جماعة منهم للعمل على الدعوة للخير، أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكرات التي أفسدت الدين والدنيا. أما الجماعة المختارة فيجب أن تتصف بالصفات الآتية؛ معرفة القرآن الكريم، وسيرة النبيﷺ وخلفائه الراشدين، والمعرفة بأحوال المدعوين، وطبيعتهم، وأخلاقهم، ومكانتهم في المجتمع، إضافة ً إلى المعرفة بلغة المدعوين، ولذلك أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بعض أصحابه أن يتعلموا اللغة العبرانية[29] ليسهل عليهم الحوار مع اليهود، والمعرفة بالأديان الكبرى في العالم وآراء الناس عن المذاهب ليفرقوا بين الحق والباطل".[30]

كما يظهر تأثره بآراء المدرسة الإصلاحية المتمثلة في المنار في وضع برنامج شمولي حضاري لمسألة الجهاد، فإضافة إلى المعاني المتداولة في الأدبيات الإسلامية حول معنى

---

[29] الحديث الوارد في ذلك هو عن زيد بن ثابت في تعلم السريانية لمخاطبة الرسول ﷺ لليهود، والحديث الوارد هو: (أمرني رسول الله ﷺ أن أتعلم له كتاب يهود قال إني والله ما آمن يهود على كتاب قال فما مر بي نصف شهر حتى تعلمته له قال فلما تعلمته كان إذا كتب إلى يهود كتبت إليهم وإذا كتبوا إليه قرأت له كتابهم قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح وقد روي من غير هذا الوجه عن زيد بن ثابت رواه الأعمش عن ثابت بن عبيد الأنصاري عن زيد بن ثابت قال أمرني رسول الله ﷺ أن أتعلم السريانية، ينظر الترمذي، محمد بن عيسى. **جامع الترمذي**، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1998، ص438، حديث رقم 2715.

[30] عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الحكيم**، مصدر سابق، ج4، ص10. وهذه الشروط ترجمة حرفية لما أثبته الشيخ المراغي في تفسيره لهذه الآية، انظر، المراغي، **تفسير المراغي**، مصدر سابق، م2، ج4، ص 18-19.

الجهاد واشتقاقاته، فإن المدرسة ركزت بصورة عميقة حول معاني التدافع الحضاري، وأدرجت الجهاد في السنن الكونية العالمية التي وضعها الخالق لحفظ مسار البشرية من الانحراف المطبق والشامل، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ * وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَن تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ (آل عمران: 142–143)، قال: "وكانت هذه الآيات من أوضح آيات الله نحو أمة الإسلام كافة، وأعلنت لهم: هل حسبتم أو ظننتم أنكم ستدخلون جنة النعيم قبل بذل الجهد والصبر؟ ومعنى الجهاد هو: احتمال المشقة ومكافحة الشدائد، ويشمل معناه الحرب للدفاع عن الدين وإعلاء كلمته؛ بجهاد النفس، ومنعها من تتبع الشهوات الشريرة، الجهاد بالمال؛ أي دفع الأموال من أجل الأعمال الخيرة للناس ولإعلاء شأن الدين... في نصرة الحق ومدافعة الباطل والظلم".[31]

والقرآن الكريم، بعد أن نصب العقل آلة يحتج بها من آلات المعرفة، حض على العلم وطلبه واكتسابه، ووضع الأسس المنهجية في سبيل تحقيق ذلك، وجملة هذه الأسس تفضي إلى المعرفة التي تجمع بين النقل والعقل لتوفق بين الأصالة والمعاصرة في يومنا هذا بدلاً من المناهج العلمية الحديثة المؤسسة على جملة آليات لا تعتمد الوحي مصدراً من مصادر المعرفة. وفي هذا الحقل من حقول المعرفة نجد الشيخ مصطفى محمود متأثراً بأحد رجال المدرسة الإصلاحية في مصر وهو العلامة طنطاوي جوهري، فيقتبس منه ويتأثر بطريقته في عرض المسائل العلمية دون الدخول في التفصيلات والجزئيات، ويتابع الشيخ المراغي كذلك في الاستدلال بالعلم الحديث ونتائج المكتشفات العلمية الحديثة على عظمة القرآن وإعجازه العلمي.[32]

---

[31] عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الحكيم**، مصدر سابق، ج4، ص 28–29. ولمعرفة مدى تأثر الشيخ مصطفى بتفسير المراغي وتبنيه لكثير من آرائه، يُنظر تفسير هذه الآيات في **تفسير المراغي**، م2، ج4، ص 71–73. "بتصرف قليل".

[32] انظر على سبيل المثال: عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الحكيم**، مصدر سابق، ج5، ص 25، وج2، ص 19–20؛ وانظر ما يشابهه في المراغي، **تفسير المراغي**، مصدر سابق، م2، ج5، ص 67.

كما أن إدراك وظيفة القرآن الكريم في تأسيس الرؤية الكلية حول الكون والإنسان ووظيفته في المجتمع وصياغة القانون يوجب اعتماد السنَّة النبوية مصدراً ثانياً من مصادر التشريع، وإدراك دوره الحضاري في تأسيس مجتمع مدني يسوده القانون، فالسنَّة تشكل البوابة التي من خلالها يمكن متابعة سير التحولات الهائلة التي أحدثها القرآن في البنى الاجتماعية والسياسية في شبه الجزيرة العربية، ومن ثَمَّ التحولات السياسية الحاسمة التي أحدثها في الساحة العالمية، وقد اهتم الشيخ مصطفى بالجانب الاجتماعي من السنّة النبوية في تفسير بعض الآيات الكريمة للرد على كثير من الأباطيل والخزعبلات التي انتشرت في المجتمع تحت ستار ديني مزيف لخدمة بعض الأطراف بعينها على حساب ارتداد جماعي للعوام عن الفهم الصحيح لوظيفة الدين.[33]

وأما عن التأثيرات الفعلية لآراء المدرسة الإصلاحية ومناهج مفسريها في ساحة الفكر والتربية فإن أول نقطة تلفت نظر الباحثين هو أن أولئك المصلحين لم يتركوا وراءهم أتباعاً وتلاميذ يحملون أفكارهم، بمعنى أن جهودهم الإصلاحية لم تتحول إلى تيار قوي قابل للاستمرار والبقاء، بل إن بعضهم كالعلامة زعبا توفي وليس له أتباع مطلقاً. وهذا لا يشكل مطعناً منهجياً في طريقتهم الإصلاحية، إذ بدأوا بداية صحيحة من خلال إنشاء المدارس التي تجمع بين العلوم الدينية والكونية، وأسسوا الصحف والدوريات العلمية التي نشروا من خلالها آراءهم الإصلاحية، ولاقت حينها صدى واسعاً وإقبالاً جيداً، وأنشأوا مطابع خاصة بهم لنشر كتبهم ودورياتهم، وانخرطوا في سلك التدريس والتربية، إضافة إلى أعمالهم النقدية والفكرية، وتعرضوا للملاحقة والتضييق من قبل بعض الجهات الحكومية وغيرها بسبب آرائهم العقدية والسياسية والتربوية، خاصة وأن بعضهم عمل محاضراً في الجامعات الماليزية، ولم تكن طبيعة الوظيفة الحكومية تسمح بحرية التعبير عن الآراء السياسية التي تتصادم مع سياساتها، أو

[33] انظر على سبيل المثال: عبدالرحمن، مصطفى. **تفسير القرآن الحكيم**، مصدر سابق، ج2، ص 45.

تخلق نوعاً من عدم الانسجام في الأوساط الطلابية على وجه الخصوص، ولكن ذلك لم يشكل عائقاً أمامهم لمتابعة خط الإصلاح، والقيام بواجب التوعية الجماهيرية.[34]

إلا أن انتشار المدارس الحديثة في أرجاء البلاد، وإيفاد الحكومة للبعثات الطلابية دون تفريق بين أصحاب الميول الدينية وغيرهم -أسهم إلى حد بعيد- في كسر حاجز الخوف من الاندفاع في عالم جديد بأطر معرفية التي ربما لم تتوضح أبعادها لكثيرين من الإسلاميين، بل مرت فترة كانت أشبه بالغيبوبة؛ حيث اختلطت الأوراق السياسية والتعليمية والتربوية، وانتهى الأمر إلى عزلة من نوع جديد للمدارس الدينية، ليس بسبب الخوف من عمليات التبشير هذه المرة، بل تحولت المعركة إلى معركة الحفاظ على الهوية الدينية مصحوبة بإدراك عميق لدور المدارس الدينية في توحيد الملايو، وجهودهم في وجه التحديات المختلفة في الداخل والخارج، وأقبلت طوائف من أبناء الطبقات الأرستقراطية على تعليم أبنائها وتربيتهم من خلال الدروس الدينية الخاصة، محافظة في الوقت نفسه على إرسالهم إلى أفضل المدارس ذات الطابع الغربي، فانقلبت الموازين رأساً على عقب، وصارت مدارس الأمس التي كان يُنظر إليها على أنها مصدر من مصادر الجمود والتخلف مدارس تحفظ الهوية، وتخلق نوعاً من الثقة والطمأنينة في مجتمع يسير بخطوات متسارعة -وأحياناً جنونية- نحو الآخر بحيث تضيع معها مستويات حفظ التوازن بين تطور جارف على المستويات؛ الاقتصادية، والتنكولوجية، وبين التهيئة الاجتماعية، لتقبل مثل هذه الخطوات الخلاقة، وضياع تلك المستويات

[34] تعرض العلامة زعبا لملاحقات من قبل موظفي الإدارة البريطانية، وهددوه شفاهاً بأن مقالاته تسمم عقول القراء الملايويين، وسيكون لها تأثير سلبي على مستقبله المهني، ثم أرسلوا له فيما بعد سنة 1921م خطاباً رسمياً يأمره بالتوقف نهائياً عن كتاباته النقدية، ومنع من الترقية في وظيفته لأكثر من خمس سنوات، وقُطع عنه رابته الشهري مراراً، ونعت من قبل المؤسسة الدينية في ولاية بيراك بالكافر، فانصرف عن كتاباته السياسية، وانصب اهتمامه على اللغة والأدب الملايوي حتى عده المفسر الشهر عبد الملك أمر الله (حمكا) بمثابة الجسر بين الأدب الملايوي القديم والحديث. انظر:

Haj Abdul Karim Amrulah (HAMKA), *Pengaruh Islam Dalam Sastera Melayu*, Islam Dan Kybudayaan Melayu, Kuala Lumpur, Kementerian Belia Dan Sukan, 1977, p. 178.

الذي خلق نوعاً من العزلة النفسية أدت إلى استعصام ثقافي بالدين وفق طريقة قد تبدو مختلفة إلى حد ما عن طريقة الإصلاحيين ومناهجهم التربوية.

إضافة إلى هذا، فإن الحكومة أدرجت كثيراً من المواد الدينية الإسلامية في المناهج الدراسية في كل المدارس الحكومية، بصورة أدت إلى عدم إغلاق ملف الدمج بين العلوم الدينية والكونية إغلاقاً محكماً، الأمر الذي خلق نوعاً من الرضا عند بعض الشرائح الاجتماعية، وبقيت شرائح أخرى تنظر إلى هذا النوع من الدمج نظرة عدم ارتياح لأنها في نظرهم غير كافية لتكامل المنهج التربوي الإسلامي، وغطت هذا النقص إما عن طريق المعاهد الدينية المنتشرة في طول البلاد وعرضها، أو عن طريق المدارس التقليدية القديمة، أو عن طريق الدروس الخصوصية لأصحاب الدخل الاقتصادي المريح.

وفي هذه المعمعة ضاعت جهود الإصلاحيين أدراج الرياح! وتعرضوا لنوع جديد من التهميش، وفي بعض الحالات صارت كتبهم تدرس دراسة تاريخية وكأنها تعود إلى ماضٍ سحيق، وفي هذا عبر أحد الباحثين المعاصرين عن حالة التهميش هذه بقوله: "وكان أنصار هذه الحركة -أي الحركة الإصلاحية- قد أصدروا عدة كتب بينوا فيها مناهجهم الإسلامية في العقيدة والفقه، كما أنهم أنشأوا فصولاً دراسية دينية في عدة أماكن تربى فيها طلابها على تلك المناهج. وعلى كل حال فإن هذه الحركة لم تلق تأييداً كبيراً من المسلمين الماليزيين".[35]

وفي هذه المعمعة كذلك تضاءل الاهتمام بالأعمال التفسيرية، ومن بينها تفسير الشيخ مصطفى محمود، لأنه ومنذ البداية لم يُنشر بقوة ربما لأن المؤلف رحمه الله لم يكمل تفسير القرآن، ولأن طلبة العلوم الشرعية يؤثرون -عادة- العودة إلى التفاسير المكتوبة باللغة العربية، كتفسير ابن كثير والجلالين وغيرهما من التفاسير المعتمدة، كما أن الشيخ كتب تفسيره وطبع حينها بالأحرف العربية أو ما يعرف بالأحرف الجاوية،

[35] كـــيا، عـــبدالوهاب بن الحاج. **مسلمو ماليزيا بين الماضي والحاضر**، طرابلس [ليبيا] منشورات كلية الدعوة الإسلامية، 1993، ص175.

والماليزيون اليوم قليل منهم من يحسن العودة إلى الأحرف الجاوية وقراءة كتاب علمي في التفسير بصبر وأناة؛ لأن الأحرف المستخدمة في طباعة الكتب والجرائد والمجلات هي الأحرف اللاتينية.

الخاتمة:

من القضايا التي تحتاج إلى متابعة لجهود هذا البحث عدة قضايا نطرحها وفق الآتي:

قراءة أثر رشيد رضا ومنهج الإصلاح في عيون العالم الإسلامي (علماء ماليزيا نموذجاً) وتتناول دوره في نشر الوعي في العالم الإسلامي. أما جهود الإصلاح عند علماء الملايو ودورهم في الحفاظ على الهوية المكمل لدور المدارس الدينية في الحفاظ على الذاكرة لاستمرار الثقافة الإسلامية عند شعوب الملايو فهي تحتاج إلى نظر، وذلك بجانب مساهمتها في الحفاظ على المعارف الدينية جيلاً بعد جيل يقاوم على غرس القيم الإسلامية في المجتمع والنفوس والانتماء لها في البعد التربوي الذي يجمع بين المحافظة على الأحكام الشرعية المتناقلة في مدونات الفقه الشافعي والالتزام الأخلاقي وتزكية النفوس والذي كان يشكل ضمانة في الحفاظ على الهوية في وجه المخاطر الثقافية والهيمنة الغربية الاجتماعية .

ومن القضايا التي تحتاج إلى قراءة ودراسة، التدريس بالتلقين ودوره في الحفاظ على الذاكرة التاريخية كأسلوب في تحصين الأجيال أمام الغزو الثقافي بغض النظر عن كونه بوعي أم بغير وعي. وطبيعة هذا الدور والقدرة على توظيفه في تربية الأجيال خاصة في طور النمو، إلى حين قدرة المجتمع على استنهاض تفاصيل هذه الذاكرة في الحياة الاجتماعية، وخلق القدرة على استخدام آليات وأدوات الابتكار في معالجة القضايا الاجتماعية من منظور إسلامي .

ومن القضايا التي تبرز الاهتمام بموضوع البحث، السعي إلى استخدام المناهج العلمية الحديثة لتطوير المؤسسة الدينية من حيث أسلوب التفكير ونمطه الذي يجمع بين

استحضار الذات والهوية وتوظيف أدوات وآليات الآخر المنهجية في استنهاض الذات وليس في رؤية الآخر بحيث نستطيع أن نرى ذواتنا من منظور داخلي وليس أن نرى ذواتنا بعدسات الآخر. ومن هذا المنطلق تأتي ضرورة تعميق هذه الدراسة في طبيعة الدراسات الغربية التي خلطت بين المدارس الإصلاحية والمدارس الحديثة في طبيعة المنهج والرؤية وأسلوب التعايش لكل من المدرستين المذكورتين آنفاً، كنموذج للدراسة والقراءة في الجانب التطبيقي، واللتان تتمايزان بين سعي المدرسة الحديثة إلى العيش في ظلال الحياة الغربية ونمطها وتوظيف مكتسباتها دون الذوبان فيها من جهة. والمدارس التقليدية والمدارس الإصلاحية في أسلوب التعامل مع التراث بين حالة التمنع والتحصين من الذوبان بقدر ما يستخدم التراث إلى استنهاضه واستحضاره أمام الآخر في الوسط الاجتماعي من خلال الشهود الحضاري والحضور السياسي والاجتماعي الإسلامي. ومن هنا تأتي ضرورة قراءة الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية في التحديات أمام حركة الإصلاح الديني من الخارج من جهة وتحديات إصلاح بنية الفكر والمنهج وإعادة قراءة التراث بين قداسته في شكله ومضمونه من الداخل، والقدرة على توظيفه أمام ضرورات التجديد للاستجابة لمتطلبات الواقع وتحياته.

كما تبرز من هذه الدراسة التي اعتمدت أسلوب الشيخ مصطفى عبد الرحمن في الإصلاح من خلال تفسيره؛ قراءة منتجاته الفكرية، وموروثاته الإصلاحية مسترشدة بالظروف السياسية، والثقافية والاجتماعية، دون إغفال نشأته البيئية التي تربى فيها وأثرها عليه.

مقومات الفكر التربوي الإسلامي في ظل المتغيرات
(نظرة تحليلية في عوامل بناء الذات)

إبراهيم شوقار*

مقدمة

إن أي انحطاط حضاري للشعوب قد يعود بالأساس إلى نظمها التربوية[1]، لأن التربية عند الأمم إنما هي رأسمالها المتوارث لنموها الفكري وتكوينها الحضاري، وهي عملية تنبثق من فهم الشعوب العميق للحياة، كما هي تجسيد لرؤيتها الكلية للوجود. فمن خلال العملية التربوية يربو ويتكامل صرح التراكم المعرفي للبشرية، ويتم توارث المبادئ والقيم المختارة لدى الأمم بين الأجيال. وبناء على اختلاف الشعوب في نظرتها للكون والإنسان والحياة، تتباين أسس المناهج التربوية التي تعكس فلسفتها الكلية للوجود.

إن إعادة النظر في نظم فلسفة التربية الإسلامية من جهة، والتأمل المستمر في رؤيتها الكونية من جهة أخرى، يقصد منه إحياء معانيها وتنشيط وسائلها وتحقيق غاياتها التي باتت ضرورة في هذا العصر لعوامل عدة، لعل من أهمها أثر العولمة والمتغيرات العصرية على الأمة، والتطورات المتسارعة للعلوم الطبيعية والبيولوجية المجردة عن القيم التي تكبح جماحها، وأثرها على الحياة البشرية والبيئية. هذا إلى جانب القصور المنهجي للفكر الإسلامي في توظيف معطيات العصر وتطوراته العلمية والتقنية فضلاً عن عدم استثمار ظروف الواقع الدولي لصالح الأمة؛ الأمر الذي أفضى إلى

* إبـــراهيم شوقار، دكتوراه في معارف الوحي، أستاذ مساعد لفلسفة العلوم بالجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.
Shogar@iiu.edu.my

1 ينبغي التفطن إلى أن إلقاء تبعة الانحطاط على التربويين ليس صواباً في جميع الأحوال، إنما القصد هنا بيان أهمية التربية ودورها في حياة الأمم.

تخلفها عن القيام بمهمة رسالتها الكونية وعدم قدرتها على الإفادة من تاريخها المجيد، فباتت هدفاً لأطماع الآخرين. هذا في الوقت الذي صارت الإنسانية تعيش في عصر زالت فيه حواجز الزمان والمكان؛ إذ تمكن الإنسان بما وهبه الله تعالى من قدرات عقلية وفكرية وإمكانات مادية وتكنولوجية من كشف العديد من سنن الله تعالى في الآفاق والأنفس، لكن دون استرشاد بقيم الدين أو التزام بمنهج الخالق سبحانه موجد تلك السنن في هذا الكون المبدَع، الأمر الذي يشير إلى المخاطر العظيمة التي تحيط بالبشرية من جراء تطور المعارف والعلوم بشكل تجريدي، ويضع منظري فلسفة التربية أمام مسؤولياتهم لإعادة بناء القيم الإسلامية في اختبار حقيقي. فهل من نسق تربوي إسلامي متوازن يواكب الواقع المتغير في ضوء ثوابت الرؤية الإسلامية

لقد طُرحت رؤى عدة حول هذه الفكرة،[2] للبحث عن أفضل الوسائل لاستعادة الإسلام مكانته الحضارية بين الأمم. لا شك أن كلاً من تلك الأفكار كانت مدركة للحقيقة في جانب، ولكن الحلقة الجامعة لها هي أنها تشكل نوعاً من إجماع فكري يعكس بصورة أوضح طبيعة الأزمة والظروف الدقيقة التي يمر بها الإسلام نحو ظهوره الكلي بإذن الله تعالى.[3]

يدور محور هذا البحث حول مقومات الفكر التربوي في الإسلام، والهادف في الأساس إلى رسم معالم لفلسفة التربية الإسلامية المعاصرة في سعيها إلى لتحقيق غاية الرسالة الكونية بإيجاد الإنسان المؤهل لحمل تلك الرسالة، وتحقيق أمر الدين بكلياته لإنقاذ البشرية من مخاطر إعادة تشكيلها وبنائها بشكل مضطرب في الهوية من جهة،

---

[2] كُتبت أعمال عدة حاولت تشخيص الأزمة الفكرية للأمة من خلال ربطها بالفكر التربوي، (راجع: مثلاً الجمالي، محمد فاضل. **نحو توحيد الفكر التربوي في العالم الإسلامي**، تونس: الدار التونسية، 1972. **ومجلة إسلامية المعرفية**، ع29، التي خصصت لهذا الموضوع، كما عقدت في هذا الشأن مؤتمرات عديدة في شتى إنحاء العالم الإسلامي، بدءاً من المؤتمر الأول للتعليم الإسلامي بمكة المكرمة عام 1977. كل هذه المجهودات كانت وما زالت ضرورية لتوفير الوعي الكامل بالأزمة والتشخيص الصحيح للداء ثم البحث عن ناجع الدواء وفق معطيات العصر.

[3] انظر، شوقار، إبراهيم. "العولمة والعالمية في ضوء سنن الله الكونية"، **مجلة التجديد**، ع 14 (أغسطس 2003)، ص142 وما بعدها.

وتبصير الأمة الإسلامية بدورها الأخلاقي الكبير في هذه العملية والتحديات العظيمة التي تواجهها من جهة أخرى.

إن كليات الدين–النظرة الكونية الإسلامية– التي تنتظم في سلكها النُظم الفكرية المختلفة، تشكل الإطار المعرفي لمنهجية الفكر التربوي للإنسان المسلم، وتحدد نظرته للكون وتفسيره للوقائع، وتمنح الحياة قيمتها ومعناها، وتبيّن للإنسان دوره في صنع الأحداث وغايته في الوجود، فيقع بذلك أثر تلك النظرة على الفرد والمجتمع في سعيهما لأداء رسالة الاستخلاف والبناء الحضاري. فالرؤية الكونية هي الإطار المعرفي لمنهجية الفكر التربوي التي تصنع الإنسان المسلم والمجتمع المسلم على أسس فكرية واجتماعية، بها تتحدد عناصر ذاتية الأمة وتتحقق وحدتها وترابطها الضروري للتفاعل الحضاري مع الشعوب وقيادتها إلى السلام والأمان.

أولاً: الفكر التربوي والتصور الكلي

يرى فلاسفة التربية أن العملية التربوية بمفهومها العام تبدأ بصورة لا شعورية منذ ولادة الإنسان، لتستمر في تشكيل مداركه وإشباع مشاعره وتكوين أفكاره وعواطفه في ظل المجتمع.[4] هذه العملية التربوية لها جانبان متلازمان: أحدهما نفسي يتعلق بطبيعة الفرد وميوله الذاتية، وهو الأساس، والآخر اجتماعي يتعلق بحاجات المجتمع وقيمه وتقاليده وعاداته، ولا يمكن إهمال أي من هذين الجانبين، أو استبدال أحدهما بالآخر، دون أن تتعرض العملية التربوية برمتها للضرر. ومن خلال هذه التربية اللاشعورية يصبح الإنسان بصورة تدريجية جزءاً من الميراث الفكري والقيمي والحضاري للمجتمع، وهي من الرسوخ بمكان، بحيث يستعصي على التربية النظامية (التعليم والتعلّم) محوها أو إزالتها بالكلية، وإنما تكتفي بتنظيمها أو توجيهها وجهة معينة.[5]

---

[4] التربية، كما ورد في القرآن، هي إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى التمام، كما في قوله تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّه رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة: 2). وهي عملياً منهج يستهدف صياغة كيان الإنسان في كليته: عقلاً وروحاً، جسداً وفكراً. و"الإنسان" ليس جديراً بهذه التسمية إلا بالتربية. راجع: الأصفهاني، الراغب. **المفردات في غريب القرآن**، بيروت: دار المعرفة، 1900، ص184.

[5] John Dewey (1859-1952), *Philosophical Documents in Education*, Roland F. Reed & Tony W Johnson (editors), Longman (New York 2000) P.93.

فالميراث الفكري القائم على التصور الكلي للمجتمع هو الذي يحدد مناهج التفكير العلمي للإنسان، بينما الميراث القيمي يحدد أنماط سلوكه وطبيعة تصرفاته.

من هذا تظهر بوضوح الصلة والارتباط الوثيق بين التربية والتصور الكلي للأمم.[6] ولكن لما كان الوحي الإلهي هو المصدر الأساس لتشكيل الرؤية الكلية في المجتمع المسلم وتكوين ميراثه الفكري والحضاري، صارت عقيدة التوحيد هي المقوِّم الرئيس لفلسفة التربية في الإسلام.

إن الفكر التربوي في الإسلام يرتبط من حيث أصوله بفكرة الخَلق: ﴿أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف:54). فالله تعالى رب الخلائق كلها وخالقها تعهد بتربية الإنسان، أي تنميته خُلقياً من خلال نظام الأمر والنهي الذي هو أساس ومعيار القيم الخُلقية: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ (الأعراف:157)، كما لم يتركه يتخبط في البحث عن ذاته سواء من حيث التكوين أو الغاية، كما تعهده بالتربية العقلية الهادفة إلى تنمية قدرات الإنسان العقلية والفكرية والأدبية: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ* عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (الرحمن: 3-4)، ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا﴾ (البقرة: 31)، ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ (البقرة: 129). فكما أن التربية العقلية تتحقق بالنظر والتفكر والتعلّم (علم البيان، علم الأسماء، علم الكتاب والحكمة... وغيرها)؛ فإن التربية الخُلقية تتحقق بالتزكية ﴿وَيُزَكِّيهِمْ﴾: أي تطهير النفس، التي هي وعاء المعرفة، من الخصال والأفعال التي لا تليق بمقام الإنسانية، لذا قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ (الشمس: 9-10). فضلاً عن تطهير الجسد وأدبياته الواسعة في كتب الفقه في باب الطهارة. لتحقق طهارة الروح وسلوكها من الداخل دون إغفال نظافته من الخارج، وهنا يكمن مفهوم الطهارة المادية والمعنوية،[7] ﴿وثيابك فطهر﴾ (المدثر: 4) بين المؤمن والكافر.

---

[6] راجع مزيداً من التفصيل للعلاقة بين التربية والتصور الكلي، الهاشمي، السيد محمود. "النظرة الكونية أو الأساس العقائدي في الإسلام"، من أعمال المؤتمر الأول للفكر الإسلامي المنعقد في طهران، وقارن: وان محمد نور وان داود في كتابه "**فلسفة التربية عند محمد نقيب العطاس**/ *The Educational Philosophy and Practice of Naquib Al-Attas*"، الفصل الأول والثاني.

[7] للاستزادة حول هذا المعنى ينظر قطب،سيد. في ظلال القرآن،ط8، القاهرة: دار الشروق 1978 ج6 ص3754.

إن المعرفة والقيم أمران متلازمان في الفكر التربوي الإسلامي، فكلما ازداد الإنسان معرفة بأسرار الخَلقِ ازداد علماً بالخالق تعالى وسعى إلى التقرب إليه وتربّى على الخصال الحميدة: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: 28). لذلك ذهب بعض المفكرين المسلمين في تعريف التربية بأنها "إدراك وتحقق بمواضع الأشياء في سُلم الخلائق، يُغرس تدرجياً في الإنسان بحيث يقوده إلى الإدراك التام والتحقق بمكانة الخالق في نظام الوجود."[8] فالتصور الكلي هو الذي يحدد للتربية فلسفتها وإطارها المعرفي والقيمي، ويوفر رؤية واضحة عن الكون والإنسان والحياة، ويحدد الأهداف الاستراتيجية للعملية التربوية، بل يصوغ الإنسان والظروف المناسبة للمجتمع ليعيش في ترابط وانسجام.

إن ارتباط النظم التربوية للأمم بتصورها الكلي للوجود يقرر حقيقتين مهمتين الأولى: أنّ أي اختلال في التصور الكلي للأمة له أثرٌ على نظامها التربوي وقدرته على تحقيق غاياته الجوهرية، كما أنّ تهافت النظم التربوية قد تقتضي إعادة النظر فيها من جديد وهي التي تقودنا إلى الحقيقة الثانية ألا وهي أن الشعوب عندما تُبتَلَى في نظمها التربوية وتُحمل، قسراً أو طوعاً، على تبديلها أو تغييرها فإن الإشكالية التي تواجهها حينئذٍ ليست إشكالية نظم ومناهج تربوية وإنما إشكالية تصور كلي للوجود، وبالتالي أية محاولة من هذا القبيل يجب مقاومتها.

هاتان الحقيقتان هما التحدي السافر الذي يواجه أمة الإسلام اليوم في تقلّبها بين محاولة الحفاظ على أسس نظامها التربوي الموروث، الأسرة ورابطتها المتينة– المسجد– قيم الدين...وغيرها، وبين إرهاصات عالم مادي مضطرب؛ مفعم بتطورات المعارف وتقلبات الأحداث.

---

[8] Education is "recognition and acknowledgement, progressively instilled in to man, of the proper places of things in the order of creation, such that it leads to the recognition and acknowledgement of the proper place of God in the order of being and existence". AL- Attas, Muhammad Naquib. (1999) *The Concept of Education in Islam*, International institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC). PP. 15/26.

ثانياً: مقومات الفكر التربوي في الإسلام

إن فلسفة التربية مهما تباينت وسائلها وتعددت غاياتها، تقوم على ركنين: أولهما معرفة طبيعة الإنسان وتكوينه[9]، وثانيهما هو المادة التي بها تتم صياغة الإنسان لتعينه على تحقيق غايته في الحياة بتلبية متطلبات ذلك التكوين.[10] وفهم طبيعة الإنسان، هذا الكائن الفريد في مداركه وغاياته وطموحاته، هو المحور الأساس في العملية التربوية؛ حيث أن معرفة هذه الطبائع تساعد على اختيار الأسلوب الملائم لتربيته وتنميته. لذا فقد جعل فلاسفة التربية الغربيين، في محاولة لدعم الجهد التربوي بأسس علمية تستند إلى علم النفس (Psychology) أساساً للعلوم التربوية بصورة عامة وهو اتجاه يتوافق مع المنهج القرآني الذي يجعل من معرفة النفس الإنسانية وسيلة لمعرفة الخالق تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات:21)، وهو السبب البيّن لاهتمام الفكر الإسلامي القديم (فلاسفة، ومتكلمون، ومتصوفون) بمعرفة النفس الإنسانية وطبائعها.[11] ولكن معرفة الطبيعة الإنسانية هنا لابد أن تستند إلى المفهوم القرآني للإنسان، بحيث يتجاوز سلبيات الفكر التربوي الغربي في محاولته لمعرفة الإنسان بإخضاعه لمنهج العلوم الطبيعية أسوة بالمادة.[12]

ثَم عنصر آخر يطرحه القرآن لمعرفة الإنسان بصورة صحيحة، لم يفطن إليه فلاسفة الغرب كثيراً، ألا وهو علاقة الإنسان ببقية الموجودات؛ إذ إن منـــزلة الإنسان

---

[9] يرى الراغب الأصفهاني، أن (الإنسان مركب من جسم مدرك بالبصر ونفس مدركة بالبصيرة)، واستشهد بقوله تعـــالى: ﴿ إِنِّـــي خَالِـــقٌ بَشَراً مِن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (ص:71،72)، الأصفهاني، الراغب. **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، القاهرة: دار الصحوة، 1985، ص76.

[10] لمـــا كانت غاية الإنسان ودوره في الحياة ورسالته في الوجود تتباين بين الأمم، وفقاً لنظرتها الكلية، فإن ذلك يفضي إلى التباين في تحديد طبيعة المادة التي تعينه في تحقيق تلك الغاية، وهذا هو مصدر اختلاف المناهج التربوية وفلسفتها.

[11] راجع: على سبيل المثال، الغزالي، محمد بن أحمد. **إحياء علوم الدين** ج3، كتاب النفس. والراغب الأصفهاني في كتابه: **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، تحقيق: عبد المجيد النجار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، ص61 وما بعدها.

[12] راجع تفاصيل محاولات فلاسفة التربية الغربيين لبناء "علم التربية" على أسس علمية من خلال دراسات في علم الـــنفس، ملكاوي، فتحي. **التحيز في الفكر التربوي الغربي، مجلة إسلامية المعرفة**، ع37-38 (2005)، ص 195 وما بعدها.

وقيمته، من المنظور القرآني، لا تظهر بوضوح ولا تبدو على حقيقتها إلا بالنظر إلى علاقته بغيره من الخلائق حوله (الكون، والبيئة، وسائر الكائنات) لا بالنظر إلى الإنسان ذاته:[13] ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: 70). لهذا ذهب الأصفهاني إلى أن "الإنسان وإن كان هو بكونه إنساناً أفضل موجود، فذلك بشرط أن يراعي ما به صار إنساناً، وهو العلم الحق والعمل المحكم"[14]، يقصد بالعلم الحق: معرفة الإنسان غايته في الوجود بإدراك منـــزلته بين الخلائق، أي إدراك أن للطبيعة المختلفة مهمة مختلفة في الحياة. أما العمل المحكم فهو الفعل الذي يحقق تلك الغاية، وفق ما جاء به الأنبياء والقيام بالعدل بين الكائنات. فالأصفهاني يرى أن شرف كل شيء يوجد كاملاً في المعنى الذي خُلق لأجله (كالقطع للسيف). أما الفعل المختص بالإنسان في نظره فثلاثة أشياء: الأول عمارة الأرض المذكورة في قوله تعالى: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: 61)، وعمارة الأرض هي تحصيل ما به تزجية المعاش للإنسان نفسه ولغيره. والثاني العبادة المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: 56)، وهي الامتثال للباري عزّ وجل في أوامره ونواهيه. والثالث هي الخلافة المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: 129)، وأمثاله، وهي الاقتداء بالباري سبحانه على قدر الطاقة البشرية في السياسة باستعمال مكارم الشريعة.[15]

فقد أشار إلى هذه العلاقة علماء آخرون في الفكر الإسلامي. فالإنسان معرفياً، كما يرى الإمام الرازي، ذو طبيعة قابلة وفاعلة في علاقته بالوجود.[16] أما قابليته فمن حيث صلته بالعالم العلوي (Transcendental) وكونه محلاً للقيم الأخلاقية التي

---

[13] راجع تفصيل أوفى لهذه العلاقة، النجار، عبدالمجيد. "الإنسان والكون في العقيدة الإسلامية"، **مجلة المسلم المعاصر** ع77، ص15 وما بعدها.

[14] الأصفهاني. **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، مصدر سابق، ص 86.

[15] المصدر السابق، ص90-91.

[16] الـــرازي، محمد بن عمر فخر الدين. **كتاب النفس والروح**، إسلام أباد: مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية، 1968، ص22.

تفيض من خالق الوجود. أما فاعليته معرفياً فمن حيث صلته بالعالم المادي وكونه قادراً على كشف ما أودع الله فيه من السنن والتصرف فيها بالتحليل والتركيب على مقتضى الإرادة. لذلك فإن المعرفة والقيم هما عنصرا الطبيعة الإنسانية اللذيْنِ بهما يتحقق تكامل الإنسان ويشكلان بصورة متوازنة مادته التربوية نحو غايته. وهذا يعني أن التفريط في أي منهما يفقد الإنسان دليل رسالته في الوجود.

إن التفريط في الفاعلية يفقد الإنسان ما اختصّ به من فعل التعمير والخلافة وما يتبعهما من النهضة والعمران. أما التفريط في القابلية فيُفقد الإنسان غايته في الوجود بقطع الصلة بينه وبين مدبر الكون. وبفقدان أي من الأمرين يهبط الإنسان إلى منـــزلة دون منـــزلته، أي من مكانة الإنسان إلى درك الأنعام. لأن الشيء متى ما فقد المعنى الذي أوجد لأجله كان ناقصاً، فإما أن يُطرح طرحاً أو يُردّ إلى المنـــزلة التي من دونه، كالفرس إن لم يصلح للعدو في الكر والفر اتخذ حمولة، فدناءة الشيء بفقدان الفعل الذي صُنع لأجله.[17]

هذه هي المعاني التي يجب أن تقصدها فلسفة التربية وتحتويها المادة التربوية في الفكر الإسلامي لتُغرس تدريجياً في أذهان النشء من الأجيال المسلمة، أعني إدراك الإنسان غايته في الوجود ورسالته في الحياة وعلاقته بما حوله من الخلائق.

أما طبيعة الإنسان في الإسلام من حيث ذاته فطبيعة خيرة في الأساس، وهو جسد وعقل وروح في تكوينه كما أشار إليه القرآن مراراً، وأكدته السنة النبوية حيث وجاء عن النبي ﷺ عن أبي هريرة قال: «كل مولود يولد على الفطرة...»،[18] وقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾ (السجدة: 7-9).

---

[17] الأصفهاني. **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، مصدر سابق، ص91.

[18] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1998، ص268، حديث رقم 1385.

ولكل جانب من هذه الجوانب حاجته ومتطلباته التي ينبغي لفلسفة التربية أن تأخذها في الإعتبار؛ إذ تبرز إشكالية كبرى عند وقوع الخلل في تلبية هذه الحاجات بصورة متوازنة، لذلك يعتبر التوازن أهم مقوم لفلسفة التربية في الإسلام. ومن الواضح أن جذور الإشكالات المعرفية التي تعاني منها الأمة اليوم تعود بشكل أكبر إلى اختلال هذا التوازن في أكثر الأحوال.

أما المادة التي تلبي حاجة الإنسان وتعينه على تحقيق غايته في الوجود فقد تكون حاجة مادية من متطلبات البدن، وهنا لابد من الاهتمام بتوفير ضرورات الحياة، أو حاجة روحية من متطلبات النفس، أو حاجة علمية معرفية من متطلبات العقل والفكر. ليست ثمة فواصل وحدود واضحة بين هذه الحاجات الإنسانية المختلفة، فالإنسان حقيقة متكاملة من أجزاء متعددة يفضي عدم رعاية أي منها إلى خلل في الجانب التكويني أو النفسي أو الفكري، لذلك أولى الإسلام كل هذه الجوانب بالعناية والرعاية في توازن ونسق عجيب.

المقصود بالمنهج التربوي في الإسلام هو هذا النسق الذي يحقق التوازن في كيان الإنسان كله، مراعياً حاجته المادية والمعنوية وغايته في الوجود، وفق الظروف ووقائع الزمان والمكان. فالنسق التربوي في الإسلام نهج متكامل بهذا المعنى، فهو كما يعمّ كيان الإنسان بكل أبعاده الحاجية، يمتد أفقياً ليشمل الفرد والمجتمع بكل قطاعاته وفئاته.[19] وهي عملية لا تنتهي عند حد، بل تستغرق عمر الإنسان كله كما أشار إليها الحديث النبوي الشريف.[20]

من خلال هذا النسق يظهر التباين بين مفهوم "التعليم" الذي صار شائعاً في هذا العصر، وبين مفهوم "التربية" المقررة في الخطاب القرآني والمبيّنة عملياً في السنة

---

[19] لأغـــراض التربية يضع بعض العلماء المجتمع في ثلاث طبقات: طبقة العامة من أهل الصناعة والتجارة والزراعة ومن تبعهم. وطبقة الساسة ممن يتعاطى العمل للدولة في تدبير أمر الرعية وحماتها من ضباط العسكرية، و أعضاء المحـــاكم ورؤوســـها ومن يتعلق بهم، ومأموري الإدارة على اختلاف مراتبهم. وطبقة العلماء من أهل الإرشاد والتربية. راجع: **الأعمال الكاملة لمحمد عبده**، تحقيق محمد عمارة، بيروت: دار الشروق، 1993، ج3، ص81.

[20] ورد عن النبي ﷺ أنه قال: «**اطلبو العلم من المهد إلى اللحد**».

النبوية.[21] إذ إن التعلّم إنما هو أداة من أدوات التربية في سبيل تحقيق الإنسان غايته في الوجود. لذلك يرى كثير من التربويين أن مجرد حشو الذهن بالمعارف المجردة عن القيم لا يحقق غاية التربية.[22] لهذا دأب القرآن على ربط المعرفة بالحكمة والتزكية، كما في قوله تعالى: ﴿يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ (البقرة: 129). أي العلم والقيم، وهما عنصرا العملية التربوية في الإسلام.كما أن الفكر التربوي التراثي استخدم فكرة "التأديب" للدلالة على عملية التربية والتعلم معاً، وهذا واضحٌ في التراث الإسلامي من الناحية العملية الأمر الذي يدعونا إلى صياغته من الناحية النظرية بلغة العصر.

ثالثاً: أزمة الفكر التربوي الإسلامي بين العقلية التحليلية والعقلية التفويضية

إن التوازن الدقيق في النظام التربوي الإسلامي بين عنصريه المعرفي والقيمي قائم على وسطية الإسلام التي تنبذ التطرف بكل صوره وتنشد التوازن بكل خصائصه. فتحقيق التوازن مطلوب في كل شيء حتى في مجال تعدد مصادر المعرفة،[23] إذ إن الحقيقة قد لا تتجلى كاملة بالاعتماد على مصدر واحد، وهو ما ظهر بوضوح في أمر

---

[21] بالنظر إلى الاستخدام القرآني، فإن مفهوم "التربية" معرفياً ترتبط بمفهوم "الخلق" ومفهوم "التزكية" من حيث أن كلاً منها يتعلق بغاية الخلائق في الوجود. فكل شيء إنما يوجد في هذه الحياة ليربو –أي ينمو ويزداد– بعناية باريه تعالى ليبلغ التمام والكمال وفق السنن التي أودعها الله فيه ثم يفنى، وتلك هي رسالته في الوجود التي يشير بها إلى موجوده الباقي تعالى ولكن رسالة الإنسان هي التزكية والعبادة. لم يستخدم القرآن مفهوم "التربية" في خطابه إلا بهذا المعنى **المادي** الشامل للخلائق، كما في قوله تعالى ﴿الْحَمْدُ لله **رَبِّ** الْعَالَمِينَ﴾ (الفاتحة:2)، ومع الإنسان يستخدم القرآن (التزكية)، التي تعني الطهارة والنماء (**المعنوي**)، وهو الجانب الأخلاقي والقيمي في الإنسان.

[22] راجع تعريف التربية عند محمد نجيب العطاس، الذي مضى ذكره، وقارن بما قاله (R.S. Peters) ، وهو فيلسوف غربي:

(We do not call a person "educated" who has simply mastered a skill. For man to be educated it is insufficient that he should possess a mere know-how, he most have also some body of knowledge and some kind of conceptual scheme to raise this above the level of a collection of disjointed facts), *An Introduction to Philosophy of Education*, Robin Barrow & Ronald Woods (editors), Routledge (London 1994) P. 14

[23] لمعرفة المزيد من خصائص التصور المعرفي في الإسلام انظر، شوقار، إبراهيم. الإطار المعرفي للسنن الإلهية في القرآن الكريم، **مجلة تفكر**، مج5، ع2 (2003)، ص5 وما بعدها.

القرآن للنبي (ﷺ) بطلب الرأي والمشورة من أصحابه وهو المؤيد بالوحي ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ (آل عمران: 159)، تربية لهم وتعليماً. هذا النهج تحقق عملياً في حياة الصحابة وقام عليه الفكر الإسلامي كما ظهر في بعض المصطلحات مثل "المنقول والمعقول" وغيرهما.

إن منهج الوسطية في الإسلام قد يتعرض لاختبار وفق صروف الزمان باختلال توازنه الدقيق، الأمر الذي يجعله في حاجة إلى إعادة صياغته وبناء توازنه من جديد وفق المعطيات الظرفية، لكن لما غفل المسلمون عن هذا العنصر الاختباري المتغيّر في بعض عصورهم لاسيما بعد ظهور الفرق[24]، انقلب هذا النسق سبباً للشقاق؛ فبات "المنقول" حرباً على "المعقول"، كما عكستها العلاقات المتوترة بين تيارات الفكر الإسلامي المختلفة، حيث لم تنجح محاولات سلوك التيار الوسطي في تلك الظروف، كما تجلى في نصيحة الإمام أحمد أتباعه بعدم مجالسة الحارث بن أسد المحاسبي، صاحب كتاب"العقل"، نظراً لميله إلى نهج التحليل العقلي للمسائل. الذي لم تشفع له في ذلك أعماله الجليلة مثل كتاب "الرعاية لحقوق الله" و"آداب النفوس"، ولا نهجه الصوفي الصارم ومراقبته الدقيقة للنفس حتى عُرف بالمحاسبي على سبيل المثال.

إن عزل المعقول عن المنقول، اللذان هما عنصرا النسق التربوي المعرفي والقيمي في الإسلام، قد اتخذ مظاهر أخرى أحياناً في التاريخ الإسلامي انعكست في شكل (التهافت) للإمام الغزالي و(تهافت التهافت) لابن رشد من خلال المعركة التي دارت بين الفقهاء والفلاسفة المنتهية بظهور الأول على الثاني مما أدى إلى انحسار مساحة العلوم العقلية والتطبيقية في الحقول التربوية إلى حد المنع في بعض الأحيان،[25] ومن أبرز

---

[24] كان ظهور الفرق المتقاتلة في الإسلام انعكاساً لاختلال النظرة الكلية، وذكرنا فيما سبق أن لأي اختلال في التصور الكلي للأمة أثراً على نظامها التربوي و قدرته على تحقيق غاياتها الجوهرية، وبالتالي فإن تهافت النظم التربوية قد تقتضي إعادة النظر في فلسفتها الكلية.

[25] التوجس من العلوم العقلية ما زالت آثاره باقية، ومن المواقف الطريفة التي تعكس ذلك ما كتبه أحد التربويين المعاصرين من أنه عندما ألف كتاباً عن فلسفة التربية في الإسلام، وردت إليه خطابات من طلابه يسألونه عن جواز استعمال كلمة (**فلسفة**)!، الأمر الذي اضطره إلى تخصيص أكثر من خمس صفحات في الطبعة اللاحقة=

تبعات هذه العملية فقدان فعل التعمير وهو ما أشار إليه الرازي بـــ"فاعلية الإنسان في صلته بالعالم المادي وكونه قادراً على كشف ما أودع الله فيه من السنن والتصرف فيها بالتحليل والتركيب على مقتضى الإرادة".

لقد اتخذت هذه القطيعة بين المنقول والمعقول منحى جديداً بخضوع أرض الإسلام للاحتلال، حيث اجتهد المحتل لإعادة صياغة الإنسان المسلم عن طريق دراسات نفسية واجتماعية عميقة وإدخال نسق تعليمي آخر قائم على فلسفة تحييد القيم في العملية المعرفية، وهو الإرث الذي ما زال قائماً. على كل حال، بالاستناد إلى منهج "الوسطية" والتوازن الذي يتسم به الإسلام تظهر بصورة جلية أن الإشكالية ليست في المنقول أو المعقول أيهما أهم أو أفيد، لأنهما عنصران متضايفان لا ينفصل أحدهما عن الآخر، وإنما تكمن الإشكالية في كيفية المحافظة على المعادلة بينهما في العملية التربوية في ظل أوضاع دولية متغيرة في غاية التعقيد.

رابعاً: محاولات التوفيق

لقد أدرك التربويون وقادة الإصلاح، مع نهايات القرن التاسع عشر، الأوضاع الصعبة التي تمر بها مناهج التعليم في العالم الإسلامي أسوة بالأوضاع السياسية فدعوا إلى الإصلاح، من أمثال الكواكبي والأفغاني وتلميذه محمد عبده[26] ورشيد رضا

=لتبرير استخدامه لهذا المصطلح !. راجع الكيلاني، ماجد عرسان. **فلسفة التربية الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الريان، 1998، ص73.

[26] كـــتب محمـــد عبده عن الأسباب الفكرية لانحطاط المسلمين في عصره فقال: (وإذا استقرينا أحوال المسلمين للبحث عن أسباب هذا الخذلان لا نجد إلا سبباً واحداً، وهو القصور في التعليم الديني، إما إهماله جملة كما هو في بعـــض الـــبلاد، وإما بالسلوك إليه من غير طريقه القويمة كما في البعض الآخر. أما الذين أهمل فيهم التعليم الديني فجمهور العامة في كل ناحية، ولم يبق عندهم من الدين إلا أسماء يذكرونها ولا يعتبرونها. فإن كانت لهم عقائد فهي بقايا من عقائد الجبرية والمرجئة، من نحو أنه لا اختيار للعبد في ما يفعله وإنما هو مجبور في ما يصدر منه جبراً محضاً. فلهذا لا يؤاخذ على ترك الفرائض، ولا اجترام السيئات، لأن رحمة الله لا تدع ذنباً حتى تشمله بالغفـــران، وما شاكل ذلك مما أدى إلى هدم أركان الدين من نفوسهم واستلّ الحمية من قلوبهم..، أما الذين أصـــابوا شيئاً من العلم الديني، فمنهم من كان همهم علم أحكام الطهارة والنجاسة وفرائض الصلاة والصيام،=

وغيرهم. ولكن الإرادة الجامعة لم تتحقق إلا في الربع الأخير من القرن العشرين، حيث انعقد المؤتمر الأول للتعليم الإسلامي بمكة المكرمة.[27]

حاول المؤتمرون إيجاد تصور عن أولويات البناء التربوي وإيجاد صيغة توافقية بين العقلية الإيمانية العقلية والعقلية التحليلية، وذلك من خلال محاولتهم إزالة الازدواج في المناهج التعليمية بين النظامين: الغربي القائم على العقل المحض، والنظام القائم في التعامل مع التراث على النقل المجرد. وتمثلت أهداف المؤتمر في ثلاثة أمور:

1 – تحديد المبادئ الأساسية والمقاصد العامة والمفاهيم الشاملة للتعليم الإسلامي.

2 – الوصول إلى نهج واضح متكامل وطرائق مثلى لتطبيق المبادئ وبلوغ الأهداف.

3 – تحقيق التعاون بين العاملين في الحقل التعليمي وتعميق الوعي بينهم وتوحيد وجهات النظر في الأهداف والوسائل التعليمية.

وقد برزت محاولة المؤتمر لترميم الهوة بين المنقول والمعقول من خلال إعادة تعريفه لغاية التعليم ومفهوم العبادة؛ إذ جاء في مقرراته أن "هدف التعليم الإسلامي هو تنشئة الإنسان الصالح الذي يعبد الله حق عبادته، ويعمر الأرض وفق شريعته ويسخرها لخدمة العقيدة وفق منهجه"، غير موثق في الهامش ثم أضاف: "ومفهوم العبادة في الإسلام مفهوم واسع شامل لا يقتصر على أداء الشعائر التعبدية فحسب، بل يشمل نشاط الإنسان كله من اعتقاد وفكر وشعور وتصور وعمل، مادام الإنسان يتوجه بهذا النشاط إلى الله ويلتزم شرعه وسار على منهجه".

وبناء على هذين التعريفين، أعني غاية التعليم ومفهوم العبادة، تقرر مفهوم التربية وأهدافها: "ويرى المؤتمرون أن التربية هي رعاية نمو الإنسان في جوانبه الجسمية والعقلية والعلمية واللغوية والوجدانية والاجتماعية والدينية، وتوجيهها نحو الصلاح

=وظنوا أن الدين منحصر في ذلك، ويشتركون مع الأولين في تلك العقائد الفاسدة). راجع: **الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده**، (تحقيق محمد عمارة)، مصدر سابق، ج3، ص78–79.

[27] انعقد المؤتمر في الفترة من 31 مارس إلى 8 إبريل 1977، الموافق 12–20 ربيع الأول 1397، تحت رعاية جامعة الملك عبد العزيز.

والوصول بها إلى الكمال. والغاية من التربية هي تحقيق العبودية الخالصة لله في حياة الإنسان على مستوى الفرد والجماعة والإنسانية، وقيام الإنسان بمهامه المختلفة لعمارة الكون وفق الشريعة الإلهية."[28]

وعلى ضوء غاية التربية تم تصنيف المعارف إلى نوعين: الأول هو: المعرفة القائمة على الوحي المتمثلة في القرآن والسنة وما يستنبط منهما، مع التركيز على اللغة العربية باعتبارها مفتاح فهمها. أما الثاني فهو: المعرفة المكتسبة، وتشمل العلوم الاجتماعية والطبيعية والتطبيقية القابلة للنمو الكمي والكيفي والتعدد والأخذ من الثقافات بشكل يحافظ على انسجامها مع الشريعة كمصدر للقيم.

انبثق من هذا التصور العام الهادف إلى صياغة النسق التربوي الإسلامي من جديد العديد من الأعمال والمؤتمرات، وأنشئت هيئات بغرض تفعيله ووضعه حيز التنفيذ، لكن الأمر -على كل حال- في حاجة إلى وقت، وإلى إرادة سياسية، إلى جانب الإرادة التربوية. آخذين بعين الاعتبار بروز عنصر آخر أكثر تعقيداً، ألا وهو الإرادة الدولية التي عُرفت مع متغيراتها وتعقيداتها المتداخلة بـــ (العولمة)؛ أي زوال الخصوصيات في كثير من الشؤون في حياة الأمم والشعوب.[29]

خامساً: مقومات فلسفة التربية في عصر العولمة وعالم المتغيرات

من أجل بناء نسق تربوي متكامل، بعنصريه المعرفي والقيمي، في هذا العصر بمعطياته المعروضة سابقاً لابد من النظر إلى عوامل شتى، أهمها في نظري عاملان: أحدهما داخلي والآخر خارجي. أما العامل الأول فيتمثل في الوعي بالذات في ظل التحديات التربوية للمرحلة، وما يتطلب ذلك من وحدة الإرادتين السياسية والتربوية في العالم الإسلامي فيما يتعلق بفلسفة التربية، أي إدراك غاية التربية الإسلامية وأهدافها وكونها قائمة على عنصرين: قيمي ومعرفي. أما العامل الثاني فيتمثل في فهم

---

[28] المصدر السابق، ص 1-2.

[29] شوقار، إبراهيم. "العولمة والعالمية في ضوء سنن الله الكونية"، مصدر سابق، ص142 وما بعدها.

طبيعة العصر والإدراك الجيد لظروف الواقع الدولي بهيمنته وطغيانه المادي، وتداخل العلاقات بين الأمم والشعوب بسبب الثورة المعلوماتية والاتصالات، حيث لم يعد من الممكن الانعزال التام عن العالم أو التحكم الكامل في المادة التربوية رغم ما بها من شوائب ومخاطر على النشء والأسرة ووسائل التربية بصورة عامة.

إن خير وسيلة لتحقيق غاية التربية الإسلامية، في ظل هذه المعطيات، هي العمل على إعادة بناء شخصية المسلم من داخله، أي إعادة توازنه من جديد من خلال خلق حالة التمنع و القدرة على الاحتكاك بالآخر. ويتحقق هذا التوازن –في نظرنا– بإعادة غرس المعاني الكلية للتصور الإسلامي، مثل علاقة الإنسان بالوجود، في النفوس بأسلوب يواكب العصر، ليتحدد بذلك بعض المفاهيم الإسلامية مثل مفهوم "الإنسان الصالح" بصورة أوضح، ويصبح العلم قرين العمل. فكيف يستقيم الطفل المسلم سلوكياً على نهج قويم وهو يرى كثيراً من التناقضات بين النظري في جانب القيم، والسلوك الواقعي التطبيقي في المجتمع المسلم.

من هنا تأتي حتمية التأسيس لفلسفة التربية الرشيدة تنبني على قيم الدين وقواعد الأخلاق، مهما كانت طبيعتها في الاستجابة لدواعي العصر وتحديات العولمة، أن تسترشد بالمقومات التالية:

1. مقومات فلسفة التربية من منظور عقدي فكري

إن أهم مقوم لفلسفة التربية من منظور عقدي كونها منبثقة عن الرؤية الإسلامية الكلية للكون والإنسان والحياة. أي لابد لمناهج التربية أن تهدف إلى ترسيخ ثلاثة أنساق من العلاقة بين الإنسان والوجود من حوله في أذهان النشء؛ الأولى: علاقة الإنسان بخالقه وهي علاقة عبودية؛ واستخلاف وطاعة. والثانية: علاقة الإنسان بالكون والحياة. وهي علاقة تسخير وعطاء، أي بناء وتعمير وإعداد لحياة أخرى أفضل ولكن تُجنَى ثمرتها بقدر العمل وطبيعته في هذه الدنيا. أما العلاقة الثالثة فهي صلة الإنسان بنوعه وبني جنسه؛ وهي علاقة أخوة إما في الدين أو النسب أو الإنسانية، قائمة على الحق، والعدل

والمساواة ورعاية العهد والتعاون على البر والتقوى. هكذا يجب أن تتم صياغة المناهج التعليمية على نحو يمكّن الإنسان من الوصول إلى ما وراء التجربة الحسية وتجعله قادراً على التفكير بطريقة شمولية في الكون وما فيه من قدرة إلهية مبدعة.

ومن مقومات فلسفة التربية من منظور فكري ضرورة التنمية العقلية لتكون الموضوعية والعلمية معيار التعامل في المعارف وتفسير الوقائع، لا العواطف والنظرات العابرة ولا حشو الذهن بالمعارف الباطلة والمعلومات الزائفة التي تجود بها أكثر وسائل الاتصال في عصر العولمة. أما أهم متطلبات التنمية العقلية، فتحرير العقل المسلم من الجمود الفكري والتقليد الأعمى. وكذلك تحريره من الهوى والغرور المعرفي، وتخليصه من التبعية العمياء مع بثّ روح النقد والتفكير والتمحيص في تبيان الحق والعمل به، كما أشار القرآن إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمْ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾ (الزمر: 18).

أما أهم غاية للتنمية العقلية في الإسلام فهي ترسيخ المفاهيم الإيمانية في القلب، لا سيما فكرة التوحيد، ليتكامل العقل والنقل في ترشيد جهد الإنسان في حمل أمانة الاستخلاف لينال رضى الله تعالى والسعادة في الدارين. فإن كان العقل هو وسيلة الإنسان للإدراك وطلب الأسباب، فإن الوحي ﴿يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾، وذلك بالتكميل المعرفي لإدراكات الإنسان الجزئية القاصرة بالمدركات والمعارف الكلية عن الوجود: علته وغايته ثم مصيره. وبالبيان الذي جاء به الوحي. وبتحديد مهمة الإنسان بالخلافة في الأرض بالعبادة والتعمير تكتمل أركان مسؤوليته في الدارين. وبهذا يصبح الإيمان هو روح حركة الحياة وروح العلوم والمعارف كلها وروح المجتمع في الإسلام.

فإن استقامت مناهج الفكر والبحث والنظر على الرؤية الكلية للإسلام وقامت مناشط المجتمع على عقيدة التوحيد النقية التي تؤسس لهذه العلاقات الثلاث كما يقررها القرآن، فعندئذ تستوي فلسفتنا التربوية على صراط الإسلام، وتتبدد المخاوف عن تأثير عوامل المتغيّرات الدولية مثل العلمنة والعولمة وسواهما على الإنسان المسلم، ناشئاً كان أم راشداً.

2. مقومات فلسفة التربية من منظور أخلاقي قيمي

من أهم مقومات فلسفة التربية من منظور أخلاقي في هذا العصر كونها قائمة على أساس أن القيم الأخلاقية والمعرفية عنصران متضايفان للتربية لا ينفصل أحدهما عن الآخر؛ فالأول مصدره المنقول، والثاني مصدره المعقول. الأول: يبيّن غاية الحياة ومقاصدها، والثاني: وسيلة لتحقيق تلك الغاية. لذلك ما يصيب أحدهما يؤثر في الآخر؛ فالخلل في الإيمان يترك الوسائل بلا هدف، والخلل في العلم يترك الإيمان بلا وسائل.[30] و بناء على ذلك فإن لعنصر القيم الأخلاقية في الإسلام وظيفتين مع المعرفة؛ الأولى: تعمد إلى ضبط النمو المعرفي من الانحراف، سواء أكان عن المنهج العلمي الصحيح بإدخال الخرافات في تفسير الحقائق العلمية والوقائع والأحداث، أم الانحراف عن الغايات. أما الثانية: فتكمن في توظيف ثمار المعرفة ونتائج العلم على الوجه الذي يحقق غاية الاستخلاف الإنساني في الوجود، لا التدمير أو الفساد في الأرض.

ومن هذا الوجه، ينبغي للمناهج التربوية أن تستثمر علاقة المعرفة بالقيم بضرورة ربط المعرفة بعظمة الخالق تعالى وقدرته المعجزة بما يحقق قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: 28)، لتزول بذلك القطيعة المصطنعة بين المعقول والمنقول أو العلم والإيمان. وفي هذا الصدد ينبغي التمييز بين القيم الدينية الأساسية التي تضمنتها نصوص الكتاب والسنة، وبين الصور التطبيقية التي أملتها الظروف التاريخية. لهذا نرى أن أهم مقوم لفلسفة التربية من منظور أخلاقي هو التمسك بقيم وحي السماء وسنن الفطرة السوية وبناء المناهج التربوية عليها، مهما كانت مغريات العصر وتحدياته.

3. مقومات فلسفة التربية من منظور علمي معرفي

من أهم مقومات فلسفة التربية من منظور معرفي كونها مؤسسة على اتخاذ العلم مطية إلى الإيمان، كما هو وسيلة للوصول إلى حقائق التسخير في توظيف موجودات الأرض والسماء لخدمة الإنسان ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

[30] الكيلاني، ماجد عرسان، **فلسفة التربية في الإسلام**، مصدر سابق، ص328.

مِّنْهُ﴾ (الجاثية: 13). فإذا كان طلب العلم فريضة في الإسلام فإن غايته هي معرفة الخالق من خلال خلقه إلى جانب كونه أداة لتحقيق غاية الاستخلاف في الأرض. فالعلم في الإسلام عبادة يتقرب بها الإنسان إلى الله وأداة إصلاح في الأرض لا ينبغي أن يستخدم لفسادها أو الإفساد فيها، كما لا ينبغي أن يكون أداة ضرر أو بغي وعدوان.[31] لذلك لا قيد على طلب العلم في الإسلام، نقلياً كان أم عقلياً، نظرياً كان أم تطبيقياً، إلا بما يتصل بالغايات والمقاصد من ناحية وبالنتائج الواقعية من ناحية أخرى. وبهذا فإن العلوم العملية، كما يرى محمد عبده، إذا لم تبن على عقائد صحيحة وإيمان صادق لا تلبث أن تضمحل، ولئن ثبتت فإنما تسوق إلى الأعمال الخالية من النيات الخاوية من سر الإخلاص، فتكون أشبه بالأعمال الباطلة في عدم ترتب الأثر المطلوب منها.[32]

ولهذا يجب الاستناد إلى الدراسات العلمية الدقيقة في التعامل مع القضايا والوقائع، والبعد عن العفوية والعشوائية في اتخاذ القرارات التي لا تسندها دراسات، لا سيما فيما يتعلق بالتربية ومن هنا تأتي ضرورة تحديد معايير علمية موضوعية دقيقة لتوجيه المناهج الدراسية وفقاً لطبيعة الإنسان النفسي والاجتماعي في القرآن، ووفقاً لغايته في الحياة ورسالته في الوجود.

---

[31] كانت هذه النقطة من أهم النقاط التي تم تركيز عليها في مقررات المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي بمكة المكرمة عام 1977.

[32] قال محمد عبده، وهو يضع خطة لمناهج التعليم في أواخر الخلافة العثمانية :(لابد من تجلية النظر إلى فن تقوى به العقيدة ويستحكم سلطانها على العقول، ثم إلى تربية تذكر بما تنال النفس من ذلك الفن، فيكون التذكار مستحفظاً لما يصل إليه منه. ثم إلى فن الفقه الباطني، وهو ما تعرف به أحوال النفس وأخلاقها، المهلكة منها كالكذب والخيانة والنميمة والحسد والجبن وسائر الرذائل، والمنجي منها كالصدق والأمانة والرضى والشجاعة وسائر الفضائل، ويضم إلى ذلك باقي علم الحلال والحرام على ما هو مذكور في الكتاب والسنة والمتفق عليه بين أئمة الملة الإسلامية. ثم إلى تربية تروض النفس على العمل بما تعلم منه، ثم يكون التعليم في هذه الفنون المذكورة، والتربية على وفق قواعدها مستندين إلى الشرع الشريف...، فالمقصد بالذات علمان، وهما أصلان ومجموعهما ركن من الإصلاح والركن الآخر بما يهدي إليه حتى تصير العلوم ملكة راسخة تصدر عنها الأفعال بلا تأمل). راجع: **الأعمال الكاملة**، مصدر سابق. ج3، ص80.

ويمكن تصنيف هذه المعايير العلمية إلى معايير موضوعية تعود إلى طبيعة المعرفة، ومعايير ذاتية تعود إلى طبيعة المتعلم، من حيث سنه وقدرته الاستعابية أو حاجة المجتمع الملحة، وغير ذلك. أما المعايير الدينية الأخلاقية فيجب أن تكون معايير مشمولة في سائر المعايير الأخرى بحيث تسري روحها الدينامية في كل العلوم. وبذلك يتم توحيد الرؤية بين المعارف الدينية الكونية المقتبسة من الوحي الإلهي، والمعارف الطبيعية والإنسانية المستخلصة من التجربة الإنسانية في كل مجالاتها عبر الزمان والمكان، لتحصل بذلك النقلة المنهجية المطلوبة ويتم الدمج والتكامل بين المعارف وينضبط العلم بالشريعة والأخلاق.

4. مقومات فلسفة التربية من منظور اجتماعي

وفيه نرى أنه لا يمكن القيام بمهمة الاستخلاف ما لم يكن المستخلَف واعياً بالبعد الاجتماعي لفلسفة التربية. أي الوعي بالغير أسوة بالوعي بالنفس، الأمر الذي يقتضي بناء مناهجنا التربوية على دراسات دقيقة في علمي النفس والاجتماع. لأنه من المعلوم أن العملية التربوية لها جانبان لا يمكن إهمال أي منهما أو اختزاله في الآخر؛ الجانب الأول: يتعلق بمعرفة الطبيعة النفسية للإنسان وميولها وخصائصها، وهو الأساس. أما الجانب الثاني: فيتعلق بمعرفة المجتمع من حيث كون الإنسان كائن اجتماعي لابد له من محيط اجتماعي يعيش فيه وبيئة اجتماعية تحيطه بالرعاية والعناية، يتأثر بها ويؤثر فيها.

لذلك لابد من معرفة الظروف الاجتماعية والحضارية التي يعيش فيها الإنسان من أجل الإدراك الصحيح لميوله وقواه مقارنة بواقع المجتمع وظروفه إلى جانب غاية الإنسان في الحياة. ومن غير رعاية هذين الجانبين فإن العملية التربوية ستكون أشبه بعشوائية أو تحكمية، وفيما يتعلق بالجانب الأول، أي معرفة الطبيعة النفسية، يجب أن يكون التصور الإسلامي للإنسان هو الأساس لفلسفة الإسلام التربوية. وذلك للتأكد من صلاحية المنهج وملاءمته في صياغة الإنسان الرسالي في مجتمع العولمة والثقافات المتداخلة.

إن القرآن قد بيّن بصورة دقيقة التكوين النفسي للبشرية؛ إذ إن الإنسان هو موضوع الخطاب القرآني أساساً، عارضاً مواطن القوة والضعف ومنابع أمنه وأسباب

خوفه، ومن حيث كونه مفطوراً على الخير محباً له وكارهاً للشر مبغضاً له. قال تعالى: ﴿إِنَّ الإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا، إِذَا مَسَّه الشَرُّ جَزُوعًا، وإِذَا مسّه الخَيْرُ مَنُوعًا﴾، (المعارج: 19-21) وقال تعالى: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا﴾ (الإسراء: 83)، وقال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ (الحج: 11). ومن هذا يُعلم أن الخير هو الأصل في فطرة الإنسان لأن فيه نفخة من روح الله، والهبوط إلى الشر هو الطارئ. أما من منظور علم النفس الحديث فهناك ثلاث نظريات في طبيعة الإنسان: النظرية الأولى ترى أن الشر هو الأصل في طبيعة الإنسان، فهو يولد شريراً فتهذبه البيئة والمجتمع الذي من حوله. أما النظرية الثانية فهي نظرية الحياد التي ترى أن الإنسان يولد نقياً كالورقة البيضاء والبيئة تشكله كما تريد. أما النظرية الثالثة فترى أن الخير هو الأصل في طبيعة الإنسان، فهو يولد على الفطرة وما يطرأ عليه بعد ذلك إنما من فعل البيئة، وهو إما الاستمرار في الخير أو الانحراف إلى الشر وفق محيطه الاجتماعي، وهذه النظرية الأخيرة هي التي تنسجم مع مقررات القرآن وحقائقه في هذا الخصوص.[33]

إن مناهج التربية يجب أن تكون ملائمة لطبيعة الإنسان، وفق منظور قرآني، من حيث كونه ذا طموحات وآمال ودوافع إلى الفعل أو الإحجام، والفارق بين الرؤية الغربية والرؤية الإسلامية؛ أن الرؤية الغربية تضع الإنسان تحت التجربة لقياس دوائر الفعل وقراءة التحركات لتقويمها بخلاف الرؤية الإسلامية التي تنطلق من حقائق الوحي واضعة الإنسان في خطى ثابتة نحو تنميته، ثم يتم توظيف كل ذلك في تحقيق غاية الاستخلاف ورفاهية المجتمع. كما أن مناهج التربية يجب أن تقوم على دراسات اجتماعية دقيقة، من حيث كون الإنسان كائناً اجتماعياً لابد له من العيش في محيط

[33] انظر، إدريس، جعفر شيخ. بعنوان "التصور الإسلامي للإنسان أساس لفلسفة الإسلام التربوية"، المؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي والمنشور أيضاً في مجلة **المسلم المعاصر**. وقارن: كريم، محمد أحمد. **بحوث ودراسات في التربية**، جدة: عالم المعرفة، 1983، ص11.

اجتماعي يتأثر به ويؤثر فيه، ولا سيما في هذا العصر الذي اقتربت فيه المسافات بين الأمم وتداخلت الثقافات بفعل ثورة الاتصالات وسهولة الحركة. فلابد من تربية اجتماعية تنمي الوعي بالذات والوعي بالآخر من أجل التعاون على البر والتقوى، ودفع الشر وفتح منافذ الخير للبشرية بتعريفهم إلى الله تعالى، مع إيلاء الشباب برعاية خاصة وتشجيع المؤسسات الشبابية ودعم أنشطتها. وفي هذا السبيل لابد من توظيف ثورة الاتصالات ووسائل الإعلام وترشيدها بما يخدم غاية المناهج التربوية في سعيها لإيجاد الإنسان الرسالي الذي يحمل قيم السماء ورسالة الاستخلاف، وروح البناء الحضاري والطمع في رفاهية المجتمع في الدنيا والنعيم المقيم في الآخرة..إنسان جامع بين المنقول والمعقول، أو القيمي والمعرفي من جهة نظم خطابه وتقنية اتصاله.

الخاتمة

إن هذه الدراسة التحليلية في مقومات الفكر التربوي في الإسلام تُظهر بجلاء أن فلسفة التربية في العالم الإسلامي ترتبط بعاملين ظرفيْن أساسيّين، أحدهما تراثي والآخر آني متغير:

فالعامل التراثي يرتبط بالتصور المعرفي الكلي (Epistemology)، الذي تضرر كثيراً بسبب الانفصام بين ما أسماه الإمام الرازي بـــ"القابلية والفاعلية" من جانبي شخصية الإنسان المسلم، فوقع انفصال المنقول عن المعقول من عناصر الوجيه في الإسلام، الأمر الذي أدى إلى التعارض بين العقلية التحليلية والعقلية الإيمانية التفويضية، وظهور الثاني على الأول إلى حين دخول الأمة تحت هيمنة الآخر و مما أعطى أرضية في ظهور العلمنة وجدليات فصل الدين عن الحياة.

أما العامل الآني المتغير فيرتبط بالواقع الدولي المتغير؛ إذ إن فلسفة التربية تتأثر بمحيطها الاجتماعي، كما تتأثر بتصورها الكلي. وقد ظهر دور هذا العامل جلياً عندما خضعت أرض الإسلام للاحتلال، كما نراه اليوم في صورة الضغوط التي تواجهها الأمة في أمر مناهجها التربوية.

في نظري، إن دور هذا العامل ليس كبيراً، وإنما يظهر بقدر ضعف العامل الأول. أي لو كان الفكر التربوي الإسلامي متماسكاً في عنصريه المعرفي والقيمي وفي مصدريه النقلي والعقلي، كما تجلت في وقائع أسلمة التراث الإنساني بنظمه السياسية والمعرفية في العصور الأولى للإسلام، لما تأثر بأسلوب تربوي قائم على الجانب المادي في تشكيل نظم خطابه فقط؛ إذ إن المعرفة من منظور مادي مهما كانت طبيعتها تشكّل أحد عناصر التربية في الإسلام إلى جانب العنصر القيمي. فغياب العنصر القيمي في المعارف الغربية كان مدعاة للتفاعل والاندماج أكثر من كونه عنصراً سلبياً يفضي إلى الازدواج.

من هذا المنطلق نرى أن مشروع (أسلمة العلوم والمناهج) يجب أن ينصرف بشكل أكبر إلى رفع هذا الانفصام بين العلم والإيمان في شخصية المسلم -أي في وعيه الداخلي-، وذلك بوضع مناهج تربوية تولي الاهتمام بالتصور الكلي للإسلام، لأن صياغة الشخصية الإسلامية المعاصرة بحاجة الجانب المعرفي والتقني الذي طورته الأمم الأخرى إلى الجانب الإيماني الذي ما زال المسلم أصيل فيه. فالتوازن هو المطلوب، لكن لا يمكن إيجاد هذا التوازن إلا من خلال بناء التربية الفكرية على التصور الكلي للإسلام، بحيث تتجلى بوضوح علاقة الإنسان بالخالق وبالوجود وبأخيه الإنسان. أما الانصراف إلى التفصيلات فقد يزيد الأمر تعقيداً في ظل الظروف الدولية المعقّدة. فالبون ما زال شاسعاً بين الأخذ بالإيماني الخالص والمادي الصرف في صياغة الإنسان، ولكن يجب الأخذ في الاعتبار أن عنصر الزمن "الإستراتيجية" عامل أساسي في إعادة صياغة الأمم، إذ لا يتم ذلك بين عشية وضحاها.

مع غرس معاني التصور الإسلامي لإعادة بناء شخصية المسلم الحامل لرسالة الاستخلاف في هذا العصر، لابد من استدعاء وإعمال المفاهيم الإسلامية الكلية ليترعرع عليها أبناء الإسلام وتصير مألوفة لدى الآخر، مثل مفهوم الرحمة الشاملة التي يتصف بها الإسلام:﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء:107) ومفهوم العالمية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ (سبأ:28)، التي تهدف إلى تكوين شخصية ذات رسالة عالمية

في الرؤية والتفكير والعمل، للوصول إلى صيغة "الإنسان الصالح" بلغة القرآن، ومفهوم العقلانية والإنفتاح والتجدد: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الرعد:4)، أي العقلية المنفتحة التي تكون دائماً على استعداد لقبول الجديد المبدع المفيد.

إلى جانب إصلاح شخصية المسلم، لابد من إدراك المعطيات الدولية والتعامل معها بحكمة، أعني العولمة وتبعاتها. ولذلك ينبغي لمناهجنا التربوية أن تضع ضمن استراتيجياتها بثّ الوعي الثقافي بحقائق العصر ومعطياته في أبناء الأمة والشباب خاصة، وإدراك دور وسائل الإعلام والاتصالات وأهميتها في العملية التربوية؛ والسعي لبناء وعي تربوي شامل لوحدة الأمة، مع ضرورة الانفتاح على العالم والوعي بالآخر وعدم التقوقع على الذات؛ والاهتمام برعاية المنظمات الشبابية وكل المنافذ التربوية، كالمسجد والأسرة وغيرها؛ وتنمية روح التسامح في النشء وفي المجتمع ورفض التعصب الأعمى مع غرس عزة النفس ورفض الدنيئة في الدين؛ وإبداء المرونة الكافية في سياسة التعامل مع المعطيات الدولية وإفرازاتها وتحدياتها وتفادي المواجهات السافرة.

وفي الختام يمكن القول إن أهم ملحظ للباحث في موضوع "التربية" هو كثرة البحوث والدراسات فيه (Literature)؛ من أعمال مكتوبة ومؤتمرات وندوات وغرف عمل..وغيرها، وهو أمر لا شك أنه يدل على أهمية الموضوع، ولكن إذا كنا نُعلّم أطفالنا أن العلم قرين العمل، فهم يتساءلون: ما هو القدر المعمول به من هذه المجهودات الكبيرة؟، وما الذي تمّ تنفيذه من مقررات هذه المؤتمرات العديدة التي عقدت في هذا الشأن في شتى أرجاء العالم الإسلامي، بل ما الذي تحقق عملياً على أرض الواقع من أهداف ومقررات المؤتمر الأول للتعليم الإسلامي بمكة المكرمة؟

ليس القصد هنا الدعوة لإيقاف هذه الأعمال والمؤتمرات، بقدر ما هي دعوة لضرورة البدء من حيث انتهت إليه المجهودات السابقة، فالبناء لا يمكن أن يرتفع ما دامت اللبنات توضع إلى جوار بعضها، فهل من دراسات تقوم بمراجعة مجهودات الفكر التربوي المعاصر ليتحدد بذلك اتجاهها التراكمي وقيمتها المعرفية؟

صدر حديثاً

عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الرازي في الأردن

الشوري في معركة البناء
تأليف الأستاذ الدكتور أحمد الريسوني

- **هدفــه**: الإســهام في جهود بناء الأمة، ومعاودة إخراجها مما هي فيه.. إلى الفاعلية، والحركية، والإيجابية، والعطاء، والإبداع...
- **منهجه**: توظيف قضايا جديدة، أو زوايا جديدة، أو خبايا جديدة... وتجاوز الكثير مما قيل وكتب، إلا ما يلزم من استدراك أو تصحيح أو توضيح.
- **موضــوعه**: بيان موقع الشوري في البناء الإسلامي، وتوضيح سبل الممارسة الــشورية، وتتــبع التجربة الشورية بين عهدها التأسيسي ومآلها التاريخي، وإعادة الاعتبار للشورى واستكمال بنائها وبناء الأمة بها.
- **أهميــته**: يأتي في أجواء الحديث المتكرر عن حاجتنا إلى الديمقراطية، للتأكيد علــى أن حاجــة الديمقراطية إلينا أشد! ومع ذلك فالأمور ليس بالشورى وحدها!

حوار حضارات أم صراع؟
نحو رؤيـــة متوازنـــة للتعـــايـــش

عيسى برهومة*

مقدمة

شاعت في العِقد الأخير من القرن العشرين أربعُ مقولات أو أربعة مفاهيم كانت العناوينَ العريضة لمرحلة ما بعد سقوط الاتحاد السوفيتي وأنظمة الاشتراكية في شرقي أوروبا. وهذه المقولات هي: "النظام العالمي الجديد" و"نهاية التاريخ" و"صراع الحضارات" و"العولمة الاقتصادية الجديدة" حيث غدا كل منها عَلَماً مع بداية القرن الحادي والعشرين، غير أنّ الحديثَ عن صدام الحضارات أو الصراع بينها تحديداً فقد شغل الكثيرين من الاستراتيجيين والمهتمين بالشأن الدولي وبمسألة العلاقاتِ الدوليّة.

تبدأ هذه القضية التي نحن بصددها من حقيقة لا مهرب منها وهي أن الحضارة الغربية هي الحضارة الأقوى والمسيطرة بكل المقاييس على العالم؛ إذ إن مسار التفاعل الحضاري يتم من خلال المرسوم الذي تصدره الحضارة الغربية، فلغة الحوار بين الحضارات هي الإحاطة والحصار أو الاستيعاب والهضم أو التبديد والفناء.

تناقش هذه الدراسة أطروحتي فوكوياما وهنتجتون، وتحاول عقد مقاربة بين تيْنك الأطروحتين وما قدمه مالك بن نبي في المشكل الحضاري. وارتأت الدراسة أن توظف منهج التحليل المقارن؛ لأهمية هذا المنهج وأنه يساعد على كشف النقاب عن الكثير من الموضوعات.

* أستاذ مساعد في اللسانيات، الجامعة الهاشمية، الأردن. ebarhouma@hotmail.com

ولعل أظهر الإشكاليات التي دفعت الباحثين ليتنادوا مناقشين ومحللين وناقدين الأطاريح الغربية في نهاية التاريخ وصراع الحضارات، هو أن هذه المقولات انطلقت من رؤية استعلائية لا تقيم للآخر أيّ اعتبار، ثم إن هذه المقولات عدَّت أساس الصراع حضارياً، ومن ثم رأت أن الحضارة الغربية هي قمة المنجز الإنساني، وأن الليبرالية الغربية هي غاية الطموح التي تتطلع إليه الأجيال، وبذلك تكون هذه الرؤى أقصت التعدد الثقافي والحضاري، وأججت الصراع بين الحضارات بدلا من إقامة جسور التواصل بين الجيران في الإنسانية، وكأن البشرية لا مندوحة لها عن الاقتتال والصدام وعن وجود عدو حقيقي أو مفترض، فبعد سقوط الاتحاد السوفياتي نجم فراغ لعدو آخر، فكان أن زُجَّ الإسلام في صراع ليس له طرف فيه، وتعززت حمى العداء بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001، وبذلك غدا الإسلام معادلاً موضوعياً للإرهاب ليس في أمريكا فحسب، بل في أنحاء المعمورة.

إن العالم يتجه في ظل هذه المركزية الأمريكية نحو منعطف خطير يحتم على العقلاء إيجاد لغة مشتركة وأرضية صالحة للتعايش وتؤمن بالتنوع، والتعدد، والخصوصيات الثقافية والحضارية وتنأى عن القسر في ترويج الأفكار ونشر رؤية أحادية الجانب.

وما يقوِّي الرغبة في خوض الجدل الحضاري في هذا العصر أنه موضوع بات يَشْغَل جزءاً كبيراً من المساحات الإعلاميّة – المقروءةِ والمكتوبةِ والمسموعةِ الذي يعكس حالة الشرخ القائم بين الغرب والإسلام، وهو الشرخ المتجسد، تارةً عبر نقاط ساخنة؛ كالصدام العسكري، وتارةً أخرى عبر قوانين الأمن المدني، سواء كان ذلك مطروحاً في أجندة الهجرة أو ذوبان الأقليات في المجتمع للحفاظ على الهوية القومية، أو قوانين مكافحة الإرهاب ولاسيما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر في نيويورك وواشنطن والتداعيات المرافقة لها، فأصبح خوض الحرب بلا حدود ضد عدو غير محدود وذي قيادة منفلتة هلامية تسمى (الإرهاب)، وعلى هذه الموجة العاصفة قامت الندوات والمؤتمرات والبحوث والدراسات رافضة بشدة هذه الأفكار، فما هي حقيقةُ هذا الصراع، وما هي منطلقاتُه وتداعياتُه ؟

أولاً– الحضارة بين اللغة والاصطلاح

إنَّ المصطلحاتِ الرائجةَ في هذا الحقل مثل المدنية والثقافة والحضارة غيرُ محددة، فالحضارة وحدَها لها تعريفات كثيرة، فهي تتعدد في تعريفاتها بتعدد زوايا النظر إليها، وتنوع الفِكْر الذي يصدر عنه أصحاب هذه التعريفات.

وإذا استنطقنا اللغة وجدنا أن الحضارة (بفتح الحاء أو كسرها) تعني الإقامةَ في الحضر أي في المدن والقرى، والحاضرةُ ضد البادية وهي المدن والقرى ونقول فلان (حضري) أي يقيم في الحاضرة[1] فأصل المعنى إذن هو الاستقرار الذي ينشأ عن زراعة الأرض وما يرافقها من العُمران والبناء والارتقاء في أسباب التطور والنماء.

والحضارة عند ابنِ خلدون: هي طور طبيعي أو جيل من أجيال طبيعية في حياة المجتمعات المختلفة. وهو يرى أن الحضارة غاية للبداوة، فالبدو يقتصرون على الضروري في معاشهم، حتى إذا ما أتيح لهم أن يتطوّروا انتقلوا إلى أحوال جديدة.[2] ويركز على الحضارة بوصفها أسباباً للرفاه والدعة والعمران.

أمّا المفهوم الذي يتبناه قسطنطين زريق، فهو: "أن حضارة أي مجتمع هي حياة هذا المجتمع المتمثلة في نظمه ومؤسساته وفي مكاسبه وإنجازاته، وفي القيم والمعاني التي تنطوي هذه الحياة عليها."[3]

وفي المنظور الغربي يرى ليفي شتراوس :"أن الكلمات بالنسبة لكُلّ منَّا أدوات نطبقها ونفسرها على ما نهوى وندرك، طالما كانت في خدمة مرامينا ونيَّاتنا"[4]

وإذا اكتفينا بما تلقيه كلمة الحضارة في الأذهان وهو"تقدم المجتمع البشري" فهل

---

[1] الجوهـــري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. **الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1956، مادة "حضر".

[2] زريق، قسطنطين. **في معركة الحضارة**، ط3، بيروت: دار العلم للملايين، 1977، ص28.

[3] المصدر السابق، ص40.

[4] بروديل، فرناند. **تاريخ وقواعد الحضارات**، ترجمة حسن شريف، القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 1999، ص4.

تقدم المجتمعات البشرية في الحقول المادية أو التقنية هو الحضارة؟ أم أن التقدم المادي هو أداة يتعامل معها الإنسان وفق القيم المتحصلة لديه لتتضح معها قيمه ورؤيته وفلسفته؟

وهناك من يرفض ذلك، والمنطق القرآني له رؤيته أيضاً، فالبناء المادي مرفوض إذا لم يكن قائماً على أساس معايير إنسانية أو على معايير التقوى بالتعبير القرآني. يقول تعالى: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ * وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ * وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ (الشعراء:128-131) فالقوة الماديّة تكون سبب البطش والتجبُّر إذا لم تكن مقرونة بقيم ذات بُعد ديني، الأمر الذي يدعونا لمتابعة الجهد في توضيح هذه الرؤية من منظور الوحي في التعايش والتوازن الذي يرسمه للبشرية.

والحضارة عند هنتنجتون هي كيان ثقافي يتحدد بعناصر موضوعية مثل اللغة والتاريخ والدين والعادات، وبعناصر ذاتية تتركز على التماهي الذاتي للناس، ويمكن لحضارة ما أن تشمل عددا من الدول القومية أو دولة قومية واحدة،كما قد تحتوي بعض الحضارات الكبرى على الحضارات الفرعية (الأقليات)، فيبدو أن هنتنجتون يستخدم تعبير الثقافة والحضارة بمعنى واحد، بل إنّ تعبير الحضارة عنده يشمل الثقافة بمعناها الإنثولوجي، أي بما تحمله من معان ترتبط بالدين وأنماط الحياة والعلاقات والطقوس والعبادات، فهي بهذا المعنى تشمل سمات الأقوام والشعوب والجماعات الدينيّة والمذهبية والعرقيّة، فهذه كلها في استخدامه المعلن أو الضمني حضارات، والأمثلة التي استخدمها هنتنجتون للتدليل على صحة ما يذهب إليه بشأن صراع الحضارات تشي بهذا المعنى، فذكر مثلاً"مساندة تركيّا وإيران لأذربيجان وشعبها أشقائهما في الدين والعنصر واللغة."[5] كما ينظر إلى أن الأديان الأربعة: الإسلام،

[5] بـــراو، محمد. "الإسلام والغرب: صدام أم حوار؟"، متاح في islamonline.net ، وانظر هنتنجتون، صامويل. **صـــدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**، ترجمة: مالك أبو شهوة، ومحمود خلف، طرابلس [ليبيا]: الدار الجماهيرية، 1999.

المسيحية، الهندوسية، والبوذية من الناحية التاريخية هي ثمرة الصراع الذي دار بين الحضارة الرومانية–اليونانية ونظيراتها المعاصرة.

إذاً ينظر هنتنجتون إلى تاريخ الحضارات على أنّه صراع بين الحضارات، وأنَّ هذه الحضارات إنما تقوم على الدين كمعتقد رئيس ومرجع أساس في قيام الحضارة. فالحضارة في أنظار هؤلاء الثلاثة منظومة قيميّة لن يكتب لها البقاء إلا بقدر ما تحافظ على هذه المنظومة بغض النظر عن الحضارة التي يفترضها كلٌّ منهم لتكون في الصدارة والطليعة.

ثانياً: مالك بن نبي وأطروحته الحضاريّة

يُعدُّ مالك بن نبي ومدرسته من أكثر المدارس الفكريّة التي كان لها أثر واضح في تحديد مَلامح الفكر الإسلامي الحديث، ومع ذلك فقد درس المشكلات الحضاريّة عموماً دراسةً متميزةً في ضوء رؤية حضاريّة شاملة ومتكاملة.

ولا غرابة أن نجد من الدارسين من يعدُّ (مالك بن نبي) بمثابة ابن خلدون العصر الحديث، وأبرز مفكر عربي عُني بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون، ومع أنّه تمثَّل فلسفات الحضارة الحديثة تمثلاً عميقاً واستلهم في أحايين كثيرة أعمال بعض الفلاسفة الغربيين، فإن ابن خلدون بالذات يظل أستاذه الأول وملهمه الأكبر، ومالك بن نبي نفسه لا يخفي تأثره بجملة من الباحثين والمفكرين الأوائل وعلى رأسهم ابن خلدون ونظرياته حول العمران البشري، بل أشار إلى ذلك في مواضع شتى من كتبه، كما ذكر ذلك في مذكرات حياته " شاهد القرن."[6] نناقش بعضها وفق الآتي:

1. مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي

ينبني مفهوم الحضارة عند ابن نبي على اعتقاده الرَّاسخ بأنّ مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارية، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلتهُ ما لم يرتفع

[6] انظر، ابن نبي، مالك. **مذكرات شاهد القرن**، ترجمة مروان القنواتي، بيروت: دار الفكر، 1969.

بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمَّق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تقدمها.

وانطلاقاً من هذا الاعتقاد الراسخ بأهميّة الحضارة وضرورة فقه حركتها منذ انطلاقتها الأولى إلى أفولها – يحاول ابن نبي إعطاء تعريف واسع للحضارة يتحدد عنده بضرورة "توفر مجموع الشروط الأخلاقية والماديّة التي تتيح لمجتمع معين أن يقسم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضروريّة له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه"[7] وتكمن علاقة الحضارة بالثقافة في مهمتين أساسيتين للثقافة تهتم الأولى بالجانب الحيوي، أما الثانية فتهتم بالجانب التربوي في عملية نمو المجتمع وتحضره، فالثقافة الإسلامية تسهم في تشييد الحضارة الإنسانية الشاملة، وتعتمد أساسا على التعايش الثقافي بين الشعوب.[8]

ويتبين من خلال هذا أن مفهوم الحضارة عند ابن نبي شديد الارتباط بحركة المجتمع وفاعلية أبنائه؛ سواء في صعوده في مدارج الرقي والبهاء أو في انحطاطه وتخلفه.

أما العناصر الضرورية التي تتشكل منها الحضارات عند مالك بن نبي فثلاثة: الأولى هي الإنسان، والثانية هي التراب، أما الثالثة فهي الوقت. فالإنسان هو العنصر الفاعل المنتج للحضارة منتفعاً بالعناصر الماديّة التي كان التراب رمزاً لها في مثلث ابن نبي، ويبقى العنصر الثالث وهو العنصر الزمن؛ فإنّ الغرس يحتاج إلى وقت حتى يؤتي أُكلَهُ "والحضارة مرتبطة بالتاريخ؛ لأن التاريخ هو الزمن الذي تحتاج إليه الثمرات الحضارية لتبرز إلى حيّز الوجود،"[9] وهذه المعادلة لا تكون صحيحة إلا بشروط بينها التاريخ؛ لأنه مختبر التجارب والعمليات الاجتماعية، فالحاجة الأولى كما يؤكد ابن نبي

---

[7] ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**، ط2، القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1961، ص19-20

[8] عكاشة، شايف. **الصراع الحضاري في العالم الإسلامي: مدخل تحليلي في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي**، ط2، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1988، ص72-73.

[9] مـــؤنس، حسين. **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها**، ط2، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998، ص15.

هي الإنسان الجديد، الإنسان المتحضر الذي يعود إلى التاريخ الذي خرجت منه حضارتنا منذ عهد بعيد.[10] والإنسان هو العنصر المكون لأي حضارة.

كما أنه يؤمن بأن الإنسان لا يتغير بوصفه كائناً حياً في حدود التاريخ؛ وإنما يتغير بوصفه كائناً اجتماعياً تغيره الظروف، فإن التاريخ يعجز عن أن يغير شعرة واحدة في الإنسان ولكنه يستطيع أن يزيد أو ينقص من ميزاته الاجتماعية وفعاليته من المنطق العملي.

وأمر آخر تدور حوله أطروحة مالك بن نبي الحضاريّة وهو ضرورة إبداع بدائل فكريّة ومناهج علمية مستقلة تتناسب مع البيئة الإسلامية بدل استيرادها كما هي من الغرب، ويلح على ضرورة الاستقلال الفكري في دراسة مشكلاتنا الحضاريّة والاجتماعيّة؛ لأنه يعتقد –كغيره من الدارسين للحضارات الإنسانية– أن هناك خصوصيّات تتميز بها كل منتجاتها ومصنوعاتها؛ لأنّ الحضارة إبداعٌ وليست تقليداً أو تبعيّة "فبعض القيم لا تباع ولا تشترى، ولا تكون في حوزة من يتمتع بها كثمرة جهد متواصل، أو هبة تهبها السماء، كما يوهب الخلد للأرواح الطاهرة ويصنع الخير في قلوب الأبرار."[11]

2. الدورة الحضاريّة عند ابن نبي

استخلص ابن نبي من قراءاته المتعددة للتاريخ البشري وفلسفته، ولتاريخ الحضارة الإسلامية على وجه الخصوص أنّ مسيرة الأمم والجماعات تخضع لنظام دوري، قلما تنجو أي أمة من الأمم من جريانه؛ وهذا في نظرهِ هو الذي يجعل الأمة في فترة من الفترات التاريخية الحضارية تسجل مآثر عظيمة ومفاخر كريمة، تبقى خالدة في سجل تاريخها وتاريخ البشرية من حولها، كما تسجل عليها في

[10] ابن نبي، مالك. **تأملات: مشكلات الحضارة**، ط5، الجزائر: دار الفكر، 1991، ص193-199.

[11] ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص15.

فترات أخرى انتكاسات وهزائم حضارية وعمرانية وعسكرية، وغير ذلك من الحالات المرَضيّة التي تهوي بالأمة إلى مهاوي التخلف والانحطاط في آخر طور من أطوار دورتها الحضاريّة.

ويعقد ابن نبي مقارنة بين هذا القانون أو السُنَّة الحضارية ونواميسها التي تخضع لها باقي المخلوقات في الكون؛ فاليوم يبدأ بالشروق فالزوال ثم يتبعهما الغروب الذي يسدل الظلام على الكون، والشهر كذلك يبدأ ببزوغ الهلال ثم يستكمل تدريجيّاً دورته في إطار سلسلة دوريّة مستمرة.

وانطلاقاً من هذا يقول ابن نبي: "إذا نظرنا إلى الأشياء من الوجهة الكونية فإننا نرى الحضارة تسير كما تسير الشمس، فكأنها تدور حول الأرض مشرقة في أفق هذا الشعب، ثم متحولة إلى أفق شعب آخر".[12]

ولا يعني هذا أن التاريخ يفرق هداياه أو يوزع أمجاده لأي كان، كما تنشر الشمس أشعتها، لكن التاريخ كتلة من السنن والنواميس الإلهية التي تتحكم في توجيه الأفراد والمجتمعات على السواء، وهذه السنن لا بد من استيعابها والسير على هداها، "فمن عادة التاريخ ألا يلتفت للأمم التي تغط في نومها وإنما يتركها لأحلامها التي تطربها حيناً وتزعجها حيناً آخر؛ تطربها إذ ترى في نومها أبطالها الخالدين وقد أدّوا رسالتهم، وتزعجها حينما تدخل صاغرةً في سلطة جبار عنيد."[13] ويضرب مالك بن نبي اليابان نموذجاً في البناء الحضاري الذي يتم بالدوافع التي تحرك الموجودات وليس المادة فقط والفكرة التي تربطها في العملية الاجتماعية وعندما لا يكون في هذه العملية سوى الأشياء وحدها، فالنتيجة تصبح في حكم المصادفة لا في حكم التقدير، وهذا ما وقع في نهضتنا العربية خلال النصف الأول من هذا القرن فكنا كأننا نحاول بناء

[12] ابن نبي، مالك. **شروط النهضة**، مصدر سابق، ص19-20.

[13] المصدر السابق، ص49.

حضارة بمنتوجاتها، وفي هذا تناقض واضح[14] فلا بد من إنتاج حضارة بمنتجاتنا، ولا يعني هذا بالضرورة الانغلاق على حضارتنا ومنتجاتنا فحَسْب. وشواهد التاريخ الإسلامي بارزة في ذلك حيث ازدهرت العلوم الفلسفية والكلامية وجدلياتها مع الآخر من خلال الثقافات الوافدة، فضلاً عن الحفاظ على العادات والتقاليد لدى الشعوب، بخلاف شواهد التاريخ المسيحي الذي يبرز انغلاقه مع الفكر الآخر؛ ابتداءً من ظاهرة محاكم التفتيش، مروراً بجاليلو،[15] وانتهاءً بمفهوم الإرهاب وقوانينه وأدبياته.

ومن خلال أطروحة مالك بن نبي نخلص إلى ما يلي:

أولاً: على الرغم من اهتمام ابن نبي بقضايا الحضارة ومشكلاتها فإن ذلك لم يجعله ينحو بتحليلاته منحى التجريد والنظر البعيدين عن هموم الأمة الإسلامية وقضاياها الاجتماعيّة والاقتصادية والفكرية.

ثانياً: تتبع مالك بن نبي لواقع الأمة الإسلامية ورصده لمختلف الظواهر لم يجعل فكره يتيه في طلب حلول جزئية أو ترقيعيّة (إن صحّ التعبير) لمعالجة هذا الواقع، بل نفذ ببصيرته ليكشف الخيوط الرابطة لتلك الظواهر، وليضع الحلول المناسبة لمشكلات الأمة بصورة قوانين دقيقة.

"فكان بذلك أوّل باحث حاول أن يحدد أبعاد المُشْكِلة الحضارية،ويحدد العناصر الأساسية للإصلاح، ويبعد في البحث عن العوارض، وكان كذلك أوّل من أودع منهجاً محدداً في بحث مشكلة المسلمين على أساس من علم النفس والاجتماع وسنة التاريخ".[16]

---

[14] ابن نبي، مالك. **تأملات: مشكلات الحضارة**، ص196.

[15] عكاشة، شايف. **الصراع الحضاري في العالم الإسلامي**، مصد سابق، ص60.

[16] سعيد، جودت. **مذهب ابن آدم الأول**، بيروت: دار الفكر، 1995، ص14-5.

ثالثاً: فوكوياما ونهاية التاريخ[17]

1. التاريخ يصل إلى نهايته عِنْدَ تحقُّق غايتهِ

دارت حول مقالة فوكوياما ضجّة إعلاميّة وفكريّة كبيرة. والحق إن أطروحة فوكوياما وأطروحة هنتنجتون تندرجان في حقل الدراسات الإستراتيجية التي تحمل تصورات ورؤى مستقبلية من منظور غربي، وهو نوع من الدراسات صار يتركز في العقود الأخيرة في الولايات المتحدة الأمريكية، وليس فوكوياما وهنتنجتون أول من كتب في هذا المضمار أو نظّر له، فقبلهما كان توفلر في مطلع السبعينات قد تصدّى لدراسة تطور الحضارة الإنسانية "وأصدر مجموعة من الكتب حاول من خلالها أن يوجه العالم نحو إحداث ثورة في طريقة التفكير وفي التوجهات الاقتصادية والسياسيّة."[18] وفي عام 1988 كتب المؤرخ (بول كنيدي) كتاباً عن صعود القوى العظمى وسقوطهما، وبناءً على ذلك نستطيع القول أن قدم السبق ليست لهما غير أنّ ما قدماه شكّل انعطافة في مسار التفكير المستقبلي فيما يتعلق بمصائر الأمم والحضارات.

وبالعود إلى أطروحة فوكوياما نجده يفترض أن التغيرات التي طرأت على العالم مع انهيار الاتحاد السوفييتي مؤذنَةً بنهاية التاريخ بوصفه تاريخاً، فضلاً عن طرحهِ نهاية حتميّة -في ظنِّه- لخط التطور الأيديولوجي للبشريّة وتعميم الديمقراطية الليبراليّة الغربيّة بوصفها بديلاً عن كل الأيديولوجيات الأخرى والشكل النهائي للحكم الإنساني.

إن نهاية التاريخ مفهوم ماركسي، وكان يرى هيغل من قبل في التاريخ عملية ارتقاء وتقدم كافة المجتمعات الإنسانية لبلوغ هدف نهائي أخير، وهذه الرأسمالية تخلق

---

[17] فرانسيس فوكوياما، باحث أمريكي ذو أصل ياباني، كان خبيراً في مركز البحوث التابع لوزارة الخارجية في الولايات المتحدة الأمريكيّة، وفي عام 1989 نشر في مجلة (المصلحة القومية) مقالة بعنوان "نهاية التاريخ".

[18] شريف، ماهر. **صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟** أوراق ومداخلات المؤتمر الدولي، القاهرة: 1997، ص148.

مجتمع الرخاء الاقتصادي الذي يتحول بدوره إلى حاضنة يترعرع في كنفها نظام ليبرالي تتساوى فيه حقوق كل البشر في العالم،فيحقق بذلك قمة النضال التاريخي للاعتراف بالكرامة الإنسانية،كما يفضي الإجماع العالمي في عصر نهاية التاريخ إلى الاعتقاد السائد حاليا بأن المجتمعات ما بعد الصناعية لا يمكنها إدخال تحسينات على النموذج الديمقراطي الرأسمالي من خلال مشاريع "الهندسة الاجتماعية"التي تتبناها الدولة.[19]

وينظر فوكوياما إلى أن التاريخ تجربة بشرية تتطور بشكل متصل ومتماسك، وهذا المفهوم يتطابق مع هيغل للتاريخ وماركس أيضا، ولم يقصد بنهاية التاريخ توقف الأحداث، فالحياة ستستمر من ميلاد إلى موت، وسيستمر تفجر الأحداث سواء أكانت هامة أم غير هامة، وستستمر الجرائد في الإطلال كل يوم لكن الاختلاف الوحيد هو أنه لن يكون هناك أي تقدم أو تطور بعد اليوم فيما يتعلق بالمبادئ والعقائد والمؤسسات[20]

وناقش فوكوياما في أطروحته التحديات التي تواجه الليبراليّة الغربيّة، وحاول أن يقوِّض أركان تلك التحديات مانحاً الوجود والحقيقة المطلقة لليبرالية الغربية، فهو يرى أن الصراع في القرن العشرين تمركز في ثلاثة أقطاب:-

1. الليبرالية الغربية التي يدعو لها وينافح عنها.
2. الأيديولوجية الفاشية التي يرى أنها دُمِّرت ماديّاً في أوروبا خلال الحرب العالمية الثانيّة.
3. القطب الشيوعي الذي ساد في الصين والاتحاد السوفييتي ردحاً من الزمان حتى قضي عليه بتوصل ميخائيل جورباتشوف إلى السلطة وانهيار الاتحاد السوفيتي.

ونلحظ كيف خَلَت ساحة الصراع العالمي من الأيديولوجيات التي مثلت تحدياً لليبرالية الغربية، ولكن هل يعني هذا أنّ الليبرالية الغربية لن تواجه تحديات أخرى تعرقل مسيرتها ؟

---

[19] انظر فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ**، ترجمة حسين الشيخ، بيروت: دار العلوم العربية، 1993.

[20] المصدر السابق، ص16.

في طرح فوكوياما احتمال أن تبرز تحديات جديدة أمام الليبرالية، الأول هو: التحدي الديني الذي لا يتخوف منه فوكوياما بل يرى أن الليبرالية كانت محصِّلة ضعف المجتمعات ذات الأسس الدينيّة، وهو إذ لا يتخوف من الديانتين المسيحية واليهودية يرى أنّ الإسلام وحده هو الذي يتبنى هدف إقامة دولة دينية قائمة على شرائع إسلامية.

أما الثاني فهو التحدي القومي الذي لا يرى أنّه يشكل خطراً على الليبرالية في الغرب وإنما تسود القومية بأبعادها المختلفة -في رأيه- في العالم الثالث وحده.

ويوضح فوكوياما أن الأميركيين بدأوا يشيرون بشكل متزايد إلى جوانب التفوق في إرثهم الثقافي، مثل احترامهم المتوارث للسلطة، وتشديدهم على أهمية التربية والتعليم والقيم العائلية بوصفها مصادر أصيلة يستمد منها المجتمع الآسيوي حيويته وانضباطه، وأن استمرار هذه الاختلافات قد يعني أن الحياة الدولية ستتحول إلى سباق وصراع بين ثقافات مختلفة،لا بين أيديولوجيات متصارعة (طالما أغلب الدول الناجحة اقتصاديا ستنتظم في خطوط متشابهة.[21]

وبعد فإنّ طرح فوكوياما يخلص إلى أنّ العالم حين يصل إلى نقطة النهاية بانتصار الليبرالية الغربية (سيكون عالماً خالياً من الأيديولوجيا) وعليه سينقسم العالم إلى قطبين كبيرين:

1. قطب بلدان العالم الثالث التي ستظل غارقة في مستنقع التاريخ.
2. قطب البلدان الغربية التي ستنشغل بالاقتصاد والحاجات الاستهلاكية.

ومن خلال هذين القطبين يتبين أن عجلة التاريخ تسير في حلقة مفرغة نحو العدالة وتنمية المجتمعات من جهة، وظهور قيم الابتزاز من جهة أخرى في العلاقة بينهما؛ بحيث تبنى الحياة على الرغبات والمنافع وليس القيم، بل إن القيم تصبح أداة تحركها

[21] فوكوياما. **نهاية التاريخ**، مصدر سابق، ص263.

رغبات الإنسان، لتغوص البشرية من جديد في مستنقع التعصبات الداخلية، والتجاذبات الدولية، والأهواء والنـــزاعات الشخصية، الأمر الذي يحقق استمرار الصراعات والتصادمات المفتعلة لتعظيم المنفعة و الرغبة على حساب الشعوب.

ويبين فوكوياما أثر الولايات المتحدة على المجتمعات والحضارات الأخرى، وأنها تؤثر بطريقة فعالة وقوية ويتم تطبيق القواعد العلمية والتقنية، والمبادئ والعقائد الأميركية. وشبَّه إحياء الإسلام أو التشبث بالدين الإسلامي بالفاشية الأوروبية.[22] وهذا لأن فوكوياما استبعد كل الديانات السماوية لأنها –من منظوره– تعوق عمليات التحديث والنمو الاقتصادي.

ويقارن فوكوياما في أطروحته بين الدول الأسيوية وفشلها من الناحية الاقتصادية والسياسية والنجاح المبهر للدول الأميركية والأوروبية، فيرى أن من أكثر التهم شيوعا والتي تلصق بحياة الأميركي المعاصر هي احتياجه للمشاركة.

كما أنه يؤمن في آخر أطروحته بأن الجنس البشري كما لو كان قطاراً طويلاً من العربات الخشبية التي تجرها الجياد متجهاً إلى مدينة بعينها عبر طريق طويل في قلب الصحراء، بعض هذه العربات قد حددت وجهتها بدقة ووصلت إليها بأسرع وقت ممكن، والبعض الآخر تعرض لهجوم من الآباش"الهنود الحمر" فضلّ الطريق، والبعض الثالث أنهكته الرحلة الطويلة فقرر اختيار مكان وسط الصحراء للإقامة فيها وتنازل عن فكرة الوصول إلى المدينة، بينما من ضلوا الطريق راحوا يبحثون عن طرق بديلة للوصول إلى المدينة، وفي النهاية يجدون أنفسهم مجبرين على استعمال الطريق نفسها — ولو عبر طرق فرعية مختلفة– للوصول إلى غايتهم، وفعلاً تصل أغلب هذه العربات إلى المدينة في النهاية، وهذه العربات عندما تصل لا يختلف بعضها عن بعض إلا في شيء واحد وهو توقيت وصولها إلى المدينة، سرعة أو بطء وصولها بعضها عن بعض إلى

[22] المصدر نفسه، ص265.

الديمقراطية الليبرالية، ومن ثم نهاية رحلتها الطويلة...نهاية التاريخ.[23] وكأنه أراد أن يقول لكل بداية نهاية؛ لكنه يدعي نهاية تاريخ حافل لأميركا ترسمه كما تريد، وتضع الخطوط والطرق، والعربات تسير وفق هذه الخطوط وهذا الطريق هو طريق واحد، وخلاف هذه الطريق ينشأ الصراع، وكله يصب في إطار مصلحة أميركا أولاً وأخيراً.

2. نهاية التاريخ :بين الحقيقة والأيديولوجيا

وقع فوكوياما في محظور أراد اجتنابه وهذا ظاهرٌ في نقاط عدة في أطروحته:

- قال إن نهاية التاريخ نهاية للأيديولوجيات، وهوا المسمار الأخير في نعشها في الوقت الذي منح فيه إكسير الحياة والبقاء للأيديولوجيا التي يصدر عنها وهي الليبرالية الغربية. فضلاً عن عدم قدرتنا أن نتعامل مع الأيديولوجيا تعاملاً بيولوجيّاً فنقضي بموتها وحياتها؛ فالأيديولوجيات لا تختفي، وإنما تضمر وتضمحل لتحل مكانها أيديولوجيات أقوى، فالأيديولوجيا إن لم تنجح في فرض نفسها على الغالبية لسبب من الأسباب فإنها تبقى خاصة بالمؤمنين بها والداعين إليها.

- وإذا سلَّمنا بتقسيم فوكوياما دول العالم إلى فئتين (الدول الغربية، ودول العالم الثالث) فإن هذا التقسيم سيفضي على المدى البعيد إلى مشكلات في التوازن الحضاري بين هاتين الفئتين، ومؤشرات هذه الأزمة بادية في حاضرنا؛ إذ نرى واقع هجرة الأيدي العاملة والكفاءات العلمية إلى الغرب بحثاً عن الفرص المواتية التي لا يجدونها في دول العالم الثالث القابعة في مستنقع التاريخ -حسب ما يرى فوكوياما- مما سيزيد الأمر سوءاً في تلك الدول، وسيخلق مشكلات إداريّة وتنموية في الدول المتقدمة كذلك، وبذا فقد تغرق الدول الغربية أيضاً في مستنقع التاريخ جرّاء تفاقم هذه المشكلات فضلاً عن مشكلات البيئة وقلة الموارد الطبيعية وغيرها من المشكلات التي تهم الإنسانية كلَّها.

---

[23] فوكوياما. **نهاية التاريخ**، ص279-280.

• في التاريخ لا توجد حقائق مطلقة أو نظريات ثابتة، وإنما توجد سنن وقوانين عامة تسهم في صنع التاريخ وهذا ما تحدده مجريات الأحداث، فكيف لفوكوياما أن يقضي بعدم خطورة التوجهات الدينية؟ وكيف لنا أن نغض الطرف عن تلك التجمعات الدينية والالتفاف حول الرموز الدينية خاصة في دول العالم الثالث –حسب تقسيم فوكوياما– وهذا واضح أيضاً في الدول الغربية حيث أن حملة جورج دبليو بوش انطلقت من منظور ديني، بغض النظر عن كونه مؤمناً بقوة الدين كعنصر إقناع للناخبين، أم هي قناعة شخصية لديه.

وبعد، فثمة تعميمات كثيرة في أطروحة فوكوياما وأحكام جزافية تَصبُّ في الهدف الذي صدر عنه فوكوياما وهو تحقيق أسباب البقاء والديمومة لليبرالية الغربية، وينبغي أن يُرْجع البصر إلى هذه الأطروحة لسدِّ فطورها وتقويم اعوجاجها.[24]

رابعاً: صامويل هنتنجتون، وصدام الحضارات:[25]

في عام 1993طالعنا هنتنجتون بمقالة نشرت في مجلة (فورين أفيرز) وكانت هذه المقالة نتاج مشروع يحمل عنوان:"حول الإطار الأمني المتغير والمصالح القوميّة الأمريكية". ويركز هنتنجتون تركيزًا خاصاً على ما يسميه بالعقدة الكونفوشية – الإسلامية، فيرى أن البلدان غير الراغبة في الانتساب إلى الغرب وقيمه صارت تسعى إلى بناء وتطوير قدراتها الاقتصادية والعسكرية، وإلى إيجاد أشكال من التعاون فيما بينها، وحيث أصبحت تتحدى المصالح والقيم وأشكال النفوذ والتمركز الغربية، من هنا فلا بد من المحافظة على التفوق الغربي العسكري ليس في القارة الآسيوية فحسب بل في العالم أجمع،

---

[24] للاستزادة انظر، المسدّي، عبدالسلام. **العولمة والعولمة المضادّة**، القاهرة: مطابع لتس، (كتاب سطور؛ 6)، 1999.

[25] مدير معهد (جون أولوين) للدراسات الإستراتيجية في جامعة هارفرد، وقد أسندت إليه ما بين عامي (1977–1978) مسؤولية قسم التحليل والاستشراق في مجلس الأمن القومي الأمريكي

وما نشاهده من أحداث اليوم على شكل نقاط ساخنة في العراق وأفغانستان من جهة، أم عبر حروب باردة مع إيران والسودان هو انعكاس وترجمة لهذه الرؤية.

ويرى هنتنجتون في أطروحته أن المنبع العميق للصراعات المقبلة في العالم الجديد لن يكون أيديولوجياً أو اقتصادياً في المقام الأول، بل سيكون في الأساس حضارياً، وبما أن هنتنجتون يرى بأن الصراع العالمي سيكون حضارياً في المقام الأول فقد عني في أطروحته بمفهوم الحضارة التي يرى فيها كياناً ثقافياً يتحدد بعناصر موضوعية مثل اللغة والتاريخ والدين والعادات، وبعناصر ذاتية تتركز على التماهي بين البشر.

إن بروز دور الثقافة في النظام العالمي قد بلغ حداً دفع هنتنجتون إلى التأكيد بأن العالم مقبل على عصر صراع الحضارات، حيث لا تستمد الشعوب هويتها الأساسية من انتمائها الأيديولوجي بل تحديدا من إرثها الثقافي، ومن ثَم فإن الصراعات المستقبلية لن تنشب بين الفاشية والاشتراكية والديمقراطية وغيرها من الأيديولوجيات بل بين التجمعات الثقافية الكبرى، وفوكوياما يؤكد بأن هنتنجتون محق بقوله إن الخلافات الثقافية سوف تحتل مركز الصدارة في عالم المستقبل لكن مقولة هنتنجتون تبدو أقل قدرة على الإقناع حين تؤكد أن الفروقات الثقافية سوف تكون بالضرورة مصدر الصراع السياسي في المستقبل، إذ كثيرا ما أدى التنافس بين الحضارات إلى التفاعل الثقافي وقيام تغيرات إيجابية وخلاقة، ويستشهد فوكوياما بالحضارة الغربية واليابان.[26]

وفي ضوء هذه النظرة للحضارة فقد قسم هنتنجتون الحضارات إلى سبع أو ثمان هي: الغربية، واليابانية، والكونفوشية، والإسلامية، والهندوسية، والسلافية، والأرثوذوكسية، والأمريكية اللاتينية، وربما الأفريقية.

يقول فوكوياما عن صراع الحضارات-بغض النظر عما إذا كانت المواجهة بين الثقافات ستؤدي إلى الصراع والصدام أو إلى المزيد من التفاعل والتكيف مع المتغيرات،

---

[26] فوكـــوياما، فرانسيس، **الثقة: الفضائل الاجتماعية ودورها في خلق الرخاء الاقتصادي**، ترجمة: معين ومجاب الإمام، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات: 1998، ص11.

من الضروري الآن تطوير فهم أعمق للأسباب التي تجعل الثقافات متميزة وفاعلة، لاسيما وأن القضايا المتعلقة بالتنافس الاقتصادي والسياسي في العالم سوف تأخذ باطراد صيغاً وأشكالاً ثقافية،[27] وسيهيمن صدام الحضارات على السياسات الكونية، وستكون خطوط الصراع بين الحضارات هي خطوط معارك المستقبل؛ حيث تشكل الحضارة أسمى تجمع ثقافي لشعب ما، وأوسع مستوى للهوية الثقافية التي يعوزها الأشخاص والتي تميز البشر عن بقية الكائنات؛ إنها تحدد بعناصر موضوعية مشتركة مثل؛ اللغة، والتاريخ، والدين، والتقاليد، والمؤسسات. وبتعيين الهوية الذاتية للأشخاص من المتوقع أن تكتسب الهوية الحضارية الذاتية أهمية متزايدة مستقبلاً، وتتحدد ملامح العالم بدرجة كبيرة بفعل التفاعلات بين سبع أو ثماني حضارات رئيسة، وستحدث أهم الصراعات على طول خطوط الصدع الثقافي التي تفصل بين الحضارات.[28]

وقد صنف هنتنجتون علاقة الإسلام بالغرب على أنها علاقة عدائية، ويستشعر الغرب من الإسلام مخاطر عدة، ومن أهم مصادرها؛ انتشار الأسلحة غير التقليدية في العالم الإسلامي بما في ذلك مخاطر امتلاك الأسلحة النووية من جهة وثورة الشعوب ونهوضها من جهة أخرى، وأن الإسلام قد انتشر بالقوة، وأنه يمثل توجهات حضارة مختلفة، ويقتنع أتباعه بتفوق حضارتهم، وأنه بحاجة إلى تعويض ما، بسبب اضطهاد الغرب واستعماره و نهب خيرات بلادهم، إضافةً إلى خلق الصراعات التي تحدث ما بين المسلمين وغيرهم يصور فيه الطرف المعتدي الطرف الإسلامي، مما يخلق صورة إعلامية في الذهن عن المسلم وفقاً لتوصيفه بأنه إرهابي، أسلوبه الوحيد هو اللجوء إلى استخدام العنف، في حين نحن على علم بأن الإسلام لم يكن يوما داعياً إلى العنف، حيث لم تكن هذه سمة من سماته أو وصفاً من أوصافه، فضلاً عن كونها تزرع فينا كمبدأ يحتم علينا الآخر التعامل معه في المنظور السياسي والثقافي التعليمي، واستمرارية

---

[27] فوكوياما: **الثقة**، مصدر سابق، ص11-12.

[28] هنتجتون. **صداع الحضارات**، مصدر سابق، ص370.

الحضارة الإسلامية؛ ديناً، وثقافة، وعلماً، ومعرفةً، وتقدماً هو دليل واضح على عدم صحة وصف الآخرين؛ لاعتمادها على المنطق، والعقل، والجدال بالتي هي أحسن. وهذه الحضارة دافعت و لم تهاجم إلا بدافع رفع الظلم عن العباد والسعي نحو حرية الأفراد، وكلمات ربعي بن عامر ما زالت أصداؤها في آذاننا إلى اليوم، كما أنها الحضارة الوحيدة التي احتضنت جميع الحضارات والثقافات اليونانية والفارسية والرومانية على اختلاف دينها ولغتها وتاريخها، فالدول هي التي تتحكم بالعلاقات والروابط الحضارية وليس العكس، وأن انفجار أي صراع لا يتحقق إلا من خلال وجود التنظيم السياسي المعروف بالدولة.[29]

وفي أطروحة هنتنجتون نجد أن الصراع حتمي، مع أن الإنسان محكوم عليه بالتجمع والتواصل لأنهما في أصل وجوده، وفي طبائع تكوينه، ثم هما بعد ذلك متكاملان عضوياً ووظيفياً فلا يمكن تصور أحدهما دون الآخر، فلا تجمع اجتماعياً يكون دون تواصل، وليس من تواصلٍ اجتماعيٍ دون تجمع، فالتواصل والتجمع هما السبيل للحضارة.[30]

وما جاءت فكرة هذه الأطروحة إلا من خلال النرجسية الغربية، فهنتنجتون يعبر عن قلقه على مستقبل الغرب وقدرته على البقاء بصفته قوة مهيمنة عالميا في القرن الحادي والعشرين، واصطلاح "الأصولية الإسلامية" دليل على الرعب والقلق والارتباك، فهو يخشى من النهوض الاقتصادي الآسيوي في الصين واليابان وكوريا، فضلاً على أن هذا التوصيف هو لتقريب صورة الإسلام لدى الذهن الغربي وليس توصيفاً ينطلق من الرؤية الإسلامية في النظرة للأصول، كذا مصطلحات؛ الراديكالية

---

[29] البـــياتي، صـــبري. "سيناريو صراع الحضارات؛ الفلسفة السياسة ومستقبل المنطقة"، **المستقبل العربي**، ع221 (1997)، ص50.

[30] صابر، محيي الدين. **التغير وتنمية المجتمع، مركز تنمية المجتمع في العالم العربي**، بيروت: المكتبة العصرية د. ت، ص13-17.

الإسلامية، والإسلاموفوبيا، وغيرها. ومن هنا يرى هنتنجتون أن هذا النهوض يشكل خطراً ليس على مصالح الغرب فحسب بل على قيمه وثقافته كذلك. كما تبين أطروحة هنتنجتون أن الدول التي تحقق نمواً صناعياً سريعاً تبدي مزيداً من الثقة بالنفس، وهي تميل أحياناً إلى الاستعمار والتوسع.

إن هنتنجتون يرى أن الدول ستُحارب من أجل الروابط والولاءات الحضارية، في حين أنها تتدافع بالمناكب من أجل حصصها في السوق وتتعلم كيف تتنافس في اقتصاد عالمي لا يعرف الرحمة، وكيف توفر الوظائف وتتخلص من الفقر.[31]

أما عن الأسباب التي تؤدي إلى الاصطدام بين الحضارات فحصرها هنتنجتون في ستة أسباب أساسية:

1. الأول يكمن في التمايز بين الحضارات والاختلافات المتعلقة بالتاريخ واللغة والثقافة والدين عند الشعوب من مختلف الحضارات؛ حيث إن هذه الشعوب تمتلك تصورات مختلفة حول العلاقات بين الله والإنسان، وبين الفرد والجماعة، وبين المواطن والدولة، وغيرها من التصورات المرتبطة بالحقوق والمسؤوليات. ويذهب هنتنجتون إلى أنّ هذه الاختلافات يمكن أن تكون سبباً قوياً لنشوب الصراع الذي لا يعني بالضرورة العنف والتناحر.

2. أن ضيق المسافات بين بلدان العالم جعل التفاعل يزداد بين منتسبي الحضارات المختلفة، وجعل إدراك الفروق القائمة فيما بينها أكبر. ولتعزيز وجهة نظره يسوق هنتنجتون مجموعة من الأمثلة من مثل: "ردود الفعل السلبية لدى الأمريكان نحو الاستثمارات اليابانية التي تبدو أكثر اتساعاً وسلبيةً من تلك التي تعبّر عنها ردود الفعل الأمريكية تجاه الاستثمارات الكندية أو الأوروبية."[32]

---

[31] السماك، محمد. "الإسلام في صراع الحضارات"، **مجلة الاجتهاد**، ع26-27 (1995)، ص306.

[32] لبـــيب، فخري. **صراع الحضارات أم حوار الثقافات**، أوراق ومداخلات المؤتمر الدولي، القاهرة: مطبوعات التضامن، 1997، ص561.

3. إن عمليات التحديث الاقتصادي والاجتماعي الجارية في كل العالم تعمل على تعميق عملية الفصل بين الشعوب وبين هوياتهم المحليّة، وتضعف دور الدولة وأهميتها الوطنيّة بوصفها مصدراً للهويّة، وقد شهدت كل مناطق العالم بدايات نشاط في هذا المجال، وذلك بصورة حركات دينية كتلك التي تسمّى (الأصوليّات) وهي ليست مقتصرة على الإسلام، بل تتعداه إلى الغرب اليهودي - المسيحي والبوذية أيضاً، وعملية الانبعاث الديني في هذه الديانات تغذي أسس الهوية المشتركة والمشاريع التي تتجاوز الحدود السياسية.

4. الخصائص والفروق الثقافية تبدو أقل حظاً في الوصول إلى وفاق من الخصائص والفروق السياسية.

5. نمو الاقتصاد الإقليمي حيث أدّى النمو الاقتصادي في بعض الأقاليم، والنمو التجاري الذي شهده العالم أخيراً إلى تعزيز الوعي الحضاري لدى هذه الأقاليم، ولا شك أنّ الثقافة المشتركة تؤدي دوراً فاعلاً في تسهيل مجالات العلاقات الاقتصادية بين الدول والشعوب ذات الميول الثقافية والحضارية المتقاربة.

6. يرى هنتنجتون أن الوعي الحضاري يتعزز بالدور المزدوج للغرب، فمن جهة نجد أن الغرب في قمة القوة ولكن في الوقت نفسه نجد أن من نتائج ذلك، ظاهرة عودة بعض الحضارات غير الغربية إلى الأصول؛ فعندما فشلت الأفكار الغربية للاشتراكية في الشرق الأوسط بدأ التوجه للعودة إلى الأصول كعودة الهند إلى الهندوسية وعودة اليابان إلى الآسيوية.

وإزاء هذا الطرح الأيديولوجي العسكري وقف الكثير من الكُتَّاب والسياسيين والمهتمين بأمور الحضارات، ونموها وديمومتها واضمحلالها؛ وقفوا أمام هذا الطرح مناقشين ومعَلّقين كل حسب قناعتهِ ورؤيته الخاصة.

ومن هؤلاء المفكرين كان إدوارد سعيد في مقالته (الصراع بين التعريفات)،[33] حاول من خلالها محاورة هنتنجتون في طرحه حاسراً النّقاب عن عيوب هذه الأطروحة الأكاديميّة والأيديولوجية على حدّ سواء.[34]

هاتان الملاحظتان لا تعنيان التعاطف مع هذه الأطروحة أو تأييد ما جاء فيها ولكن كان من الضروري أن نعلّق على المنهج العلمي الذي اتبعه هؤلاء الباحثون في ردّهم على الأطروحة.

وبالعود إلى مقالة إدوارد سعيد نلحظ أنّ رأي إدوارد سعيد انطلق من زاويتين اثنتين، تكمن الأولى في أن هنتنجتون غير أصيل في أسلوب بحثه، بل ويطلق عليه لقب (الخبير في علم تدبير الأزمات) ويرى أن مراجعهُ في هذا الطرح من الدرجة الثانية التي توازي الطّرح نفسه، أما الثانية فهي نابعة من فكر الأطروحة نفسها ويمكن تلخيصها بالأمور التالية:

الأولى هو دخولها في السياق العام لآراء فرانسيس فوكوياما، وبول كنيدي وغيرهما ممن اشتغلوا بالبحث عن أسباب الصراعات المحتملة في المستقبل، أما الثانية فهي أن فكرة الاصطدام بين الحضارات مبنيّة على طرح برنارد لويس وشارل كروثمر، ومن ثم فإن هذه الأطروحة في مجملها ليست وحيدة دهرها أو فريدة عصرها،

---

[33] محاضرة قدمت في جامعة كيو، طوكيو، 1995.

[34] ومن الخصائص التي امتازت بها الانتقادات والردود التي وجهت إلى أطروحة هنتنجتون:

1. محاولة كثير من الباحثين أن يحققوا الموضوعية في ردودهم على هنتنجتون غير أنهم اتّصفوا بالذاتية في العرض والطرح والتحليل، كما كان واضحاً أنهم قد اطلعوا على الأطروحة اطّلاعاً سريعاً عابراً غير مُعمّق وانطلقوا في ردودهم من بعض النقاط التي مسّت حضاراتهم أو أديانهم وشرعوا في تفنيدها والرّدّ عليها.
2. كما نجد لدى جزء من الذين انتقدوا هنتنجتون، أنهم لم يركزوا إلا على الجزء الأخير من المقال، وهو الجزء الذي يتحول فيه صمويل هنتنجتون من محلل استراتيجي إلى خبير سياسي وعسكري رسمي، فيركزون على هذه النقطة متناسين كَونَ هذه المعلومات التي أتى بها دقيقة وصحيحة وإن كان هنتنجتون قد كيّفها بالصورة التي توائم توجّههُ، انظر، الرزازي، مصطفى، "أطروحة هنتنجتون حول: الاصطدام بين الحضارات والاستشراق الجديد"، مؤتمر صراع الحضارات أم حوار الثقافات، القاهرة 10-12مارس1997م.

وإنما سبق إلى الإشارة إلى بعض أفكارها.

يرى إدوارد سعيد أنّ هنتنجتون قدّم فهماً مختزلاً للإسلام ولغيره من الحضارات الست الأخرى غير الغربية، حين يضعها جميعاً في كفّة ويضع الغرب وحده في كِفّة، الأمر الذي يجعل من تلك القسمة قسمةً ضيزى. تقلل من شأن تلك الحضارات على عراقتها وتاريخها مُعْلِيةً من شأن الغرب وحضارته.

ولعلّ من المفيد أن نذكر في نهاية هذا العرض أنّ هنتنجتون لم يكن دقيقاً في استعماله لمفهوم الحضارة، حيث أعطاها معنىً جغرافياً (الغرب) ومعنى عَقَدياً (الكونفوشية) ومعنىً عِرقياً (السلافية)، ومعنى الدولة (اليابان)، ومعنى الدين (الإسلام)، ومعنى القارَّة (أفريقيا). كما نجده غير قادر على تحديد العلاقة التي تربط العرب بالإسلام، حيث لم يستطع أن يميز بين الحضارة العربية بمعنى الثقافة والتاريخ اللّذين يختصان بثلاث مجموعات دينية (إسلامية، ومسيحية، ويهودية) وبين الحضارة العربية باعتبارها هويّة تحدد من خلال ارتباطها بالحضارة الإسلامية بوصفها إطاراً أعمَّ وأشمل.

أما مع المقارنة مع أطروحة فوكوياما نجد أن هنتنجتون وفوكوياما يتفقان في أن الصراع الأيديولوجي قد اختفى من العالم، إلا أنه اختلف مع فوكوياما أن التاريخ لم ينته بعد. ويبدي خشيته على مستقبل الغرب وهيمنته الكونية؛ فهو يرى أن السياسة الدولية صارت تتحرك بعد انتهاء الحرب الباردة خارج حقبتها الغربية، لتغدو مرتكزة على التفاعل بين الحضارة الغربية والحضارات غير الغربية فتلك الحضارات صارت نداً للغرب بوصفها محركة للتاريخ وصانعة له.

أما نقطة الخلاف الثانية بين فوكوياما وهنتنجتون فتتمثل في أن هنتنجتون لا يعتقد بأن العالم يسير نحو حضارة كونية متناغمة، وإنما يرى بأن صداما وتناحراً حضارياً سيقوم بين الحضارة الغربية من جهة والحضارات الأخرى من جهة أخرى.

خامسا:حوار ثقافات أم صدام حضارات ؟

كثيرة هي الكتب التي اتخذت من هذا العنوان محوراً قامت به ذواتها، وكثيرة هي الندوات والمحاضرات التي عُقدت للإجابة عن هذا التساؤل، فيثور الجدل على امتداد العالم حول قضية الحضارات والثقافات وحول الأهداف المعلنة والخفية وراء تلك الأطروحات التي ناقشناها في الصفحات السابقة.

وهذا الجانب من الدراسات ليس بِكْرَاً وإنما له جذوره الضاربة في عمق التاريخ والدراسات الإنسانية والثقافية والحضارية، فكان من أهم الأفكار التي سيطرت في هذا المضمار الدعوة إلى قيام ثقافة كونية ومجتمع تسوده العدالة الاجتماعية، أو بعبارة أخرى مجتمع المدينة الفاضلة غير أن المشكل ليس في قيام ثقافة مشتركة بقدر ما هو إيجاد عدالة في التوزيع وتنمية الإنسان، مطلق الإنسان بأبعاده الروحية والمادية والفكرية، تهدف إلى الحق والعدالة، وما حوار الأديان سوى بداية على الطرق لإيجاد صورة مشتركة في التعايش لا يمكن أن ترى النور ما لم يتبناها الساسة ويسعى إلى تكريسها المثقفون وتتمثلها سلوكاً حركة الشعوب.

وفكرة الصراع في حدّ ذاتها ليست جديدة أو مستحدثة فقد بدأت من لدن ابني آدم –عليه السلام– واستمرت وتعددت صورها وبواعثها، غير أن مفهوم "صراع الحضارات" تحديداً بدأ يتقولب ويأخذ شكله الأوضح بعد زوال الخصم التاريخي للنظام الرأسمالي في الغرب "الاتحاد السوفييتي" وأنظمة الحكم الدائرة في فلكه في أوروبا الشرقية، حيث انتهى الغرب الليبرالي من صراع الأيدلوجيات وبدأ في منظومة جديدة لصراع الحضارات الهدف من كلا الصراعين السيطرة والهيمنة على مقدرات الشعوب.

وهذا المفهوم تشرَّب معانيَ عنصرية وصليبية ويهودية بعد أحداث الحادي عشر من أيلول 2001م، وانتقل بجدله وتأثيره إلى عالم السياسة، وبدا أن الرئيس بوش وتشيني ورايس ورامسفيلد قد تبنّوا في بعض أقوالهم ومواقفهم وأفعالهم، مفهوم "صراع

الحضارات" الذي نظر إليه كثير من العرب والمسلمين على أنه تبرير أيديولوجي لِشَنّ الولايات المتحدة وحلفائها لحرب عنصرية صليبية -يهودية في عرقها النابض- على الإسلام والمسلمين."[35]

وإذا أردنا أن نتعامل مع الحضارة تعاملاً بيولوجيّاً عضويا[36] ونرسم لها مساراً حياتيّاً نجد أنّ الحضارة الغربية قد فقدت مقومات الحياة والاستمرار وإن كانت تزخر بالمخترعات والتكنولوجيا الحديثة وتعتدّ بقوتها العسكرية، وأساطيلها الحربية إلا أنها فقدت روحها وقيمها، لذا اتخذت من فكرة (صراع الحضارات) ستاراً تخفي خلفه عجزها الروحي وانكسارها القيمي.

وما زال منطلق التفاعل بين الحضارات واحدا، وهو رفض الاختلاف الحضاري وفرض التماثل الحضاري المطلق-أساساً لابد منه لتحقيق حلم القوى حضارياً، وإحساسه بالأمن على وجه هذا الكوكب، وكان امتلاك عنق القوة المطلقة بمقاييس عصرها هو الفيصل في هذا الأمر وهذا هو التفاعل السائد.[37]

وبناءً على هذا لا بد أن يكون الحوار بين الثقافات للقضاء على الهيمنة الأمريكية لتصحيح مسار حركة التحاور والتعارف بين المجتمعات قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات:13) بدلاً من سياسة الصراع الذي يأخذ الطابع الثقافي في حين أن جوهره يُمثل صراعاً على المصالح بل الهيمنة عليها، يذكي روحها أمثال هنتنجتون.

إن الحوار الذي لا يستند إلى وضوح مرجعي ومنهجي وغائي، ولا يخضع

---

[35] انظـــر، برهومة، عيسى. **صراع القيم الحضارية بعد الحادي عشر من أيلول 2001**، عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، 2005.

[36] كذا يفضّل قسطنطين زريق التعامل مع الحضارة، راجع كتابهُ، في معركة الحضارة.

[37] فؤاد، ثناء. "إشكاليات التفاعل والحوار الحضاري بين العرب والحضارة الغربي في إطار متغيرات العالم الجديد"، **المستقبل العربي**، ع221-222 (1997)، ص39.

للمعايير العقلانية في استخراج المواقف لا يستطيع أن يكون واقعياً ولا مقنعا؛ كما أنه لا يستطيع أن يبني نسقاً منسجماً من المواقف ولا سياقا مستمرا لها، لذلك فإنه يخفق في دعم موقف حواري حازم وعملي قادر على الحفاظ على هوية الأمة وثوابتها ومقدراتها؛ كما يخفق أيضا في إغناء المساعي لامتلاك مقومات الندية في مجال التفاعل الدولي، وهو فوق كل ذلك غير مفيد بل إنه لا يخلو من خطورة كبيرة متعددة الأبعاد، تتعدى مجال العلاقة المتبادلة، والتفاعلية مع الغير إلى حالة من الإرباك والإحباط والتمزق الداخلي الذاتي، تفضي بدورها إلى حالة من التمترس الانهزامي المدمر.

وتبعاً لقوانين التأثر والتأثير نرى أنّ هذا التفاعل بين الحضارات بوجهيه (الحوار والصراع) لا بدَّ مفضٍ إلى علاقة تأثرية من نوع ما تنشأ بين الحضارات، فإمّا أن يكون هذا التأثر إيجابياً حوارياً لتفتق عنه المدينة الفاضلة والقرية الكونية المحافظة على التنوع الثقافي والتباين الذوقي في العادات والتقاليد، وإمّا أن يكون هذا التأثير سلبياً صراعياً عندئذ فلا مشاحة في ضرورة قيام تلك الحروب التي لا يمكن أن تكون نتيجة للمنافسة الشريفة التي يدّعي الغرب تبنِّيها في عرض حضارته والتسويق لها.

وبعد، يبقى السؤال ماثلاً للعيان: لمن ستكون الغلبة ؟ لحوار الثقافات أم لصراع الحضارات؟ ونحن-العرب والمسلمين- هل سيكون بوسعنا أن نتحرر من إسار الغرب وسطوته، ونلتفت إلى حضارتنا وتراثنا وتاريخنا فندرك أمراً فاتنا إدراكهُ، ولكن لا يفوتنا استدراكهُ وهو أنّ التغيير سنّة الكون والأيام دول، فعلينا بوصفنا أصحاب حضارة وتاريخ أن نبحث عن أنجع السبل لعرض حضارتنا، فتكون السلطانة، السلطانة على الحقيقة، فلا تحتاج إلى مراسم الملك ولا إلى شوكة السلاح، وربّما كان هذا حُلماً بعيد المنال، وأملاً يوقده القرب وينفيه المحال، لذا كان لزاماً أن نعلم أن الحلم لن يصبح حقيقةً حتى نغيّر ونتغيّر.

الخاتمة

وبعد هذا العرض لبعض آراء المنظّرين في مسألة الحضارة والثقافة.

بين الصراع والحوار ترى الدراسة ضرورة التوجه إلى متابعة الجذور الفكرية والثقافية التي تصدّر المصطلحات نحو الذات والآخر، مثل الإرهاب والأصولية والعنف والإسلام الراديكالي والإسلاموفوبيا وقراءة الفئة المستهدفة من هذا الخطاب لتناقش بعد ذلك جدليات تصديرها نحو الخطاب العربي وأثرها في تشكيل العقل المسلم.

لا بد من وضع عملية تداول المصطلحات في العالم العربي تحت المجهر لمعرفة نقاط الإصابة والإخفاق في عملية استخدام المصطلح الترجمي وقراءة أسباب انتقاله من السياسة إلى انفتاح قنوات الاتصال، وخطأ النقل الترجمي بين مستودعات اللفظ المعرفية والاستبطانات الثقافية للذاكرة المعرفية وآليات نقلها بين دلالات الآخر وضرورات الذات، وأبعاد ذلك على الأمة. وهل هذه الرؤى والمصطلحات تعمد إلى تذكية روح الخلاف والصدام أم أنها وصف حقيقي نابع لتيار معين أم هو وصف منطبقٌ على الجميع. وأين تكمن جهود المعاصرين والمنظّرين لفكرة الحوار وآلية إيجاد بواعثه على الأرض ونقاش أسباب تأخره. وهل تقسيم فوكوياما دول العالم إلى طبقتين هو حقيقةً نهاية التاريخ، وما ترنوا إليه الأمم والشعوب، أم هو تعصب أيدلوجي ونظرة فوقية نفعية لغايات بقاء الليبرالية الغربية، وهل صدام الحضارات الذي يرى هنتنجتون من خلاله أن حدود المد الأخضر تقطر دماً -غاضاً الطرف عن الدماء المسالة من أي طرف- هي رؤية مستصفاة للتعايش والحوار.

وهل عقد المقارنات على ما فيه من بيان للقيم الحضارية لدى المسلمين-بين حضارة الإسلام وأيدلوجية الغرب المهيمنة سيجدي نفعاً في إيجاد لغة مشتركة أو دفاعاً وتوضيحاً للتضليل الغربي المشبع بالتعبئة الثقافية والإعلامية -على ما فيه من استنهاض لذاكرة الذات- أم أن العمل الجاد نحو متطلبات الشهود الحضاري وتمثل السنن القرآنية في التدافع الحضاري وآلية النهوض والبناء نحو الشهود وتحقيق غايات الأمة الوسط هو الأجدى والأنفع في ضوء قراءة مفهوم التقوى للسلوك الحضاري من خلال الآيات المطروحة في بداية البحث من سورة الشعراء.

مراجعة كتاب

الآثار الكاملة لمجلة المنار عن جنوب شرق آسيا (1898– 1935م)*

تقديم وتحقيق وتعليق: أحمد إبراهيم أبو شوك**

الفاتح عبدالله عبد السلام***

توطئة:

قام محمد رشيد رضا في العام 1315هـ/1898م بتأسيس مجلة المنار، وكان ذلك حدثاً صحافياً وفكرياً وعقائدياً هاماً للغاية، لأنه ظهر ليملأ فراغاً إصلاحياً سببه ضعف الصحافة الإسلامية التي وهنت بعد احتجاب مجلة العروة الوثقى عام 1301هـ/ 1884م. وكان ملء هذا الفراغ الصحافي يقتضي الدخول في حوار فكري مفتوح مع تيارين علمانيين شكَّلا عقلية القارئ العربي في تلك الحقبة. ويتزعم أحدهما نخبة من مثقفي الطائفة المارونية المسيحية، التي كان لها موقف معاد للإسلام ينبع من معاداتها للدولة العثمانية، ويتعاطف مع المدّ الاستعماري الأوروبي، ومعطيات الحداثة الغربية باعتبارها البديل الأمثل لإصلاح شأن الأمة العربية، وتحديث واقعها الراهن. وانطلاقاً من هذا المبدأ فقد استطاعت هذه النخبة أن تروّج لأفكارها، وبرامجها التحديثية عبر وسائط صحافية عربية نافذة مثل مجلة المقتطف لصاحبيها يعقوب صروف، وفارس نمر، وجريدة الأهرام للأخوين سليم تقلا، وبشارة تقلا، ومجلة الهلال لصاحبها جورجي زيدان. أما التيار الثاني فقادته مجموعة من المفكرين، والساسة المسلمين العرب الذين

---

* أبو شوك، أحمد. الآثار الكاملة لمجلة المنار عن جنوب شرق آسيا (1898-1935م): تقديم وتحقيق وتعليق، ط1، كوالالمبور: مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية، 2006م.

** أستاذ ورئيس قسم التاريخ والحضارة في الجامعة الإسلامية العالمية، في ماليزيا.

*** أستاذ مشارك في قسم العلوم السياسية في الجامعة الإسلامية العالمية، في ماليزيا. Elfathi70@hotmail.com

انبهروا بنهضة الغرب الأوروبي عندما قارنوها بتخلف النموذج العثماني، الذي حسبوه النموذج الإسلامي الأوحد، فظنوا أن الاستئناس بالنموذج الغربي هو المخرج الوحيد من الأزمة الخانقة التي يعاني منها الشرق الإسلامي. وكان في مقدمة هؤلاء أحمد لطفي السيد، ومنصور فهمي، وطه حسين.

وبين هذين التيارين العلمانيين، ومؤسساتهما الصحافية والإعلامية حاول المنار أن يصدع برسالة تجديدية إصلاحية، تستمد شرعيتها ومرجعيتها من ثوابت الوحي، وأدبيات السلف، وتسعى لتأسيس علاقة تجديدية بين تلك الثوابت الشرعية، وبين قيم الواقع الإنساني المتغيرة، وقد استند خطاب هذه العلاقة التجديدية إلى دعامتين:

تتمثل أولاهما في الاهتمام بالتربية والتعليم، ونشر المبادئ السلفية، وذلك استئناساً بمنهج الأستاذ محمد عبده الذي عوّل على الإصلاح الاجتماعي دون الانزلاق في هاوية العمل السياسي الذي كان محفوفاً بالمخاطر، ومعوِّقاً لأي نشاط إصلاحي هادف. ومن ثم كان اهتمام المنار منصباً نحو تسخير العقيدة والدين لمعالجة الواقع المادي وإشكالياته الاقتصادية، والمالية، والاجتماعية التي سادت ذلك العصر.

وتسعى ثانيتهما إلى توفير الحلول الشرعية العملية لإشكالات الأمة الإسلامية التي تأثرت بمعطيات الحداثة الأوربية، وبعض أدبيات تيار التقليد، ومحاكاة الموروث، الذي تدثر بتراث قرون التراجع والجمود، ووجد ضالته في مناهج المؤسسات التعليمية التقليدية، وتعاليم الطرق الصوفية التي استبدلت الشعوذة والخرافة بحقيقة التصوف الذي يقضي بتهذيب النفس وتشذيبها، وفتاوى النصوصيين التي عزلت النصوص عن مقاصدها الشرعية المبتغاة منها.

على هدي هذه الأهداف التجديدية، والمنطلقات الإصلاحية استطاع المنار أن يؤسس مدرسة فكرية تقوم على قواعد الإصلاح الإسلامي الجليل، وتسعى إلى التوفيق بين الإسلام، وبين حاجات العصر الحديث. وكانت أدبيات هذه المدرسة تنشر، وتسّوق على صفحات المنار الذي درج محمد رشيد رضا على تحرير معظم أبوابه، مع

الاستئناس بتفسير القرآن الكريم للشيخ محمد عبده، وبعض آرائه الإصلاحية، وإفساح المجال لبعض المهتمين الذين تواضعوا على رفده بالمقالات، والبرقيات الإخبارية، والأسئلة المرتبطة بشؤون الناس الدينية والحياتية، وكان في مقدمة هؤلاء: مصطفى صادق الرافعي، ومصطفى لطفي المنفلوطي، وشكيب أرسلان، ورفيق العظم، ووصفي رضا، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد توفيق صدقي، وشبلي النعماني، ومحمد عمران الملايوي. وكان جنوب شرق آسيا من أكثر المناطق الإسلامية خارج العالم العربي التي تأثرت بأدبيات هذه المدرسة الإصلاحية، لأن مجلة المنار استطاعت أن تجذب إلى دائرة اهتمامها نخبة من القراء والمشتركين والوكلاء الذين كانوا على صلة وثيقة بصاحبها، وذلك عن طريق الأسئلة والاستفسارات التي كانوا يبعثونها إليه في مقره في القاهرة، إضافة إلى المقالات والموضوعات التي تواضعوا على نشرها على صفحات المنار.

أولاً: كيفية وصول المنار إلى إقليم جنوب شرق آسيا

عندما ظهر المنار رافعاً شعار محاربة البدع والخرافات، ومفنداً ما يثار من شبهات حول الإسلام، وكاشفا عن سوءات المستعمر الغربي في بلاد المسلمين، كان إقليم جنوب شرق آسيا المسلم يعيش حالة استقطاب فكري حاد بين تيارين متعارضين: أحدهما تقليدي، مذهبي يسعى إلى تمكين المذهب الشافعي، وما خالطه من عادات وتقاليد موروثة في تصريف شؤون الناس الحياتية، ويستأنس في ذات الوقت بأدبيات المدرسة الصوفية القائمة على زيارة القبور والأضرحة، والاعتقاد بكرامات الأولياء والصالحين وبركاتهم. أما التيار الثاني فقد كان تيارا نخبوياً، ينتشر نفوذه في أوساط الصفوة الوطنية المتعلمة، التي كانت مبهورة بقيم، وإنجازات الحضارة الغربية في الإصلاح والرقي، وتُشكك في أهلية الإسلام، وقدرته على حلّ مشكلات المسلمين، وقضاياهم الآنية في الإقليم. وبين هذين التيارين المتباعدين ظهر تيار ثالث ينادي بمحاربة المستعمر، وضرورة العودة إلى الإسلام القائم على ثوابت الشرع، وهدي

السلف الصالح. إلا أن هذا التيار كان يفتقر إلى السند الشعبي، والتوجه الفكري النافذ لتحقيق أهدافه المنشودة، ووجد نشطاؤه ضالتهم في مجلة المنار، التي وثّقت عرى ترابطها بالإقليم قبل أن يكتمل عامها الأول. ومع مرور الوقت استطاعت المجلة أن تجتذب، وبشكل تدريجي، إلى دائرة نشاطها التجديدي الإصلاحي كوكبةً من القراء والمشتركين، الذين درجوا على مراسلتها مستفسرين عن بعض القضايا المرتبطة بالبدع والخرافات، وأحياناً ناشرين على صفحات المنار بعض الأخبار التي تكشف عن واقع المسلمين في الإقليم، وتوضح جانباً من دسائس المؤسسات التنصيرية وسط المسلمين.

كانت مدرسة دار الدعوة والإرشاد التي أسسها الشيخ محمد رشيد رضا عام 1331هـ/1912م، بهدف تأهيل دعاة أكفاء يُبصّرون المسلمين بأمور دينهم، ويكونون بمثابة درع فكري في وجه النشاط التبشيري، من أهم القنوات التي أسهمت في نقل آراء المنار، وأفكاره الإصلاحية إلى إقليم جنوب شرق آسيا. وقد كان من أهم الأهداف التي نهضت بها هذه المؤسسة الوليدة تأهيل خريجيها ليكونوا صفوة مختارة من الذين هم في حاجة ماسة للعلم، كطلاب جنوب شرق آسيا، والصين، وإفريقيا جنوب الصحراء، وبالفعل التحق عدد من طلاب جنوب شرق آسيا بمدرسة دار الدعوة والإرشاد، ونهلوا من معينها. وبعد أن أكمل هؤلاء الطلاب تعليمهم بالمدرسة عادوا إلى أوطانهم وعاظاً في مجال الدعوة والإرشاد، ومعلمين في المدارس الإسلامية التي أُسست بمبادرات محلية، وامتهن بعضهم العمل الصحفي والإعلامي.

وبجانب الدور الذي قام به خريجو مدرسة الدعوة والإرشاد في بث تعاليم المنار في إقليم جنوب شرق آسيا، ساهم أيضاً في عملية البث والتنوير عددٌ من الطلاب الملايويين الذين تعرفوا على أدبيات المنار، وانبهروا بها، عندما كانوا يدرسون في رحاب المسجد الحرام، أو في الأزهر الشريف، وكان من أشهر هؤلاء الداعية والصحافي الملايوي طاهر جلال الدين الذي أصبح من قادة "قوم المنار" الذين كان يُشار إليهم بالبنان في النصف الأول من القرن العشرين. وبعد عودة هؤلاء الإحيائيين الجدد شهدت منطقة أرخبيل الملايو حضوراً متصاعداً لأنشطة "قوم المنار"، التي كانت

تهدف إلى الارتقاء بعقيدة التوحيد، وتخليصها من الشوائب التي علقت بها بفعل عوام المتصوفة، ودعاة التقليد، الذين كانوا لا يتعاطفون البتة مع أي نوع من الإصلاح يتعارض مع واقعهم الاجتماعي، ومكانتهم الدينية في أوساط السواد الأعظم من السكان. ويبدو أن هذا التجاوب المتصاعد مع دعوة الإصلاح والإحياء قد حثّ الشيخ محمد رشيد رضا على تعيين وكيل دائم له في مدينة سنغافورة يكون مسؤولاً عن توزيع مجلة المنار بين القراء والمشتركين. ولا شك أن ذلك قد أسهم في توسيع دائرة انتشار المنار، والتعرف عن كثب على تعاليمه الإصلاحية التي كانت تنادي بنبذ البدع والخرافات، وتدعو إلى تحقيق توافق بين معطيات الحضارة الأوربية، وبين ثوابت الدين الإسلامي. ولا شك أن هذه المجموعة من القرّاء قد أسهمت في تقوية نفوذ "قوم المنار" في جنوب شرق آسيا لأنها استطاعت أن تكوِّن لنفسها قاعدة صلبة في أوساط الشبان المتحمسين لتعاليم الشيخين عبده ورضا. ومع مرور الوقت لعبت هذه المجموعة دوراً رائداً في بث تعاليم المنار في المنطقة عن طريق عدد من المؤسسات التعليمية، والجمعيات الخيرية التي أُنشئت لهذا الغرض.

ثانياً: جنوب شرق آسيا على صفحات المنار

تُعد منطقة جنوب شرق آسيا من أهم المناطق خارج الدائرة العربية التي انداحت فيها تعاليم المنار، واستطاعت تلك النشرة أن تُحدث نقلة نوعية في عقلية الفرد المسلم، الرافضة للتجديد والإصلاح والمتعاطفة فقهياً مع موروثات المذهب الشافعي، والمتلاطفة وجدانياً مع بدع المتصوفة وخرافاتهم. إلى جانب ذلك وُجدت الاستراتيجية الاستعمارية التي كانت تقف سداً في وجه أي ضرب من ضروب الانتماءات الإسلامية التي يمكن أن تؤثر سلباً على وجودها السياسي، ومصالحها الإمبريالية. وفي ظل هذا الواقع المملوء بالتناقضات نشأ حوار إصلاحي متبادل بين صاحب المنار، وبين "قوم المنار" في جنوب شرق آسيا، تجسّدت فصوله ومشاهده في المحاور التالية:

1- الوجود الاستعماري والتنصير في جنوب شرق آسيا

كانت منطقة أرخبيل الملايو المسلم من أوائل المناطق التي خضعت للاستعمار الأوربي، الذي بدأت طلائعه بسيطرة البرتغاليين على مملكة ملَكَا الإسلامية عام 917هـ/ 1511م، وتوطن نفوذه باستيلاء الهولنديين على الجزر الإندونيسية في القرن السابع عشر للميلاد، وتعاظمت مصالحه بتأسيس الإنجليز لشركة الهند الشرقية التي استطاعت أن تسيطر على مراكز تجارة التوابل، والحرير في المنطقة وتوابعها. ومنذ ذلك التاريخ أضحت المنطقة هدفاً لتراعات القوى الأوربية الكبرى، التي حاولت السيطرة على الموارد الاقتصادية الهائلة للإقليم، مع العمل على طمس معالم هويته الإسلامية، ويبدو أن مسلمي الأرخبيل كانوا في حيرة من أمرهم في كيفية محاصرة هذا المد الاستعماري، لذا نجد بعضهم قد اتصل بصاحب المنار محاولاً الاستئناس برأيه في رفع ضيم المستعمر الأوربي عنهم. ووجدتْ بعض رسائلهم ومقالاتهم طريقها للنشر على صفحات المنار. ويتضح من فحوى الرسائل المتبادلة بين الجانبين أن صاحب المنار كان على تواصل مستمر مع " قوم المنار" في منطقة جنوب شرق آسيا، حاثاً إياهم على مناهضة المستعمر الأوربي بشتى الطرق المتاحة لهم.

أما القضية الأخرى التي شغلت حيزاً معتبراً على صفحات المنار، ووطَّنت لحوار هادف بين صاحب المنار، وبين الإحيائيين الجدد في أرخبيل الملايو فهي قضية التنصير، وما أحدثته من شروخ في البنية العقدية لمسلمي تلك المنطقة. وتبلورت استجابة صاحب المنار لنداءات واستغاثات مسلمي المنطقة في شكل نصح وإرشاد حاثاً إياهم على فتح المدارس الدينية التي تُؤسَس على منهج متكامل يوائم بين العلوم الإسلامية، وبين العلوم الحديثة، يسهم بدوره في تثقيف الناشئة بأمور دينهم، وشؤون دنياهم، ويجعلهم قادرين على مواجهة الأنشطة التنصيرية في مجتمعاتهم، ويحثهم في الوقت نفسه على تأسيس الجمعيات الإسلامية التي تستطيع أن تسهم في تمكين المبادىء السلفية القائمة على ترسيخ عقيدة التوحيد، ومحاربة البدع والخرافات. ويبدو أن هذه النصائح

المتكررة قد وجدت قبولاً في أوساط الأهلين، حتى إن تفسير المنار قد تُرجم إلى الملايوية.

2- فتاوى المنار في جنوب شرق آسيا

إن إمعان النظر في جملة الفتاوى التي نُشرت رداً على الأسئلة والاستفسارات التي وردت إلى المنار من قرائها في جنوب شرق آسيا توضح أنها زاوجت بين مقاصد الشريعة الإسلامية، وبين القضايا المعاصرة في مجال العبادات والمعاملات، والمسائل الطارئة بفعل إفرازات الحداثة الأوربية. وشملت هذه الفتاوى قضايا متنوعة مثل إعطاء الزكاة والصدقة للشرفاء ومعاملتهم، وكيفية التصرف في الأوقاف الدينية، وأدبيات الطرق الصوفية المتمثلة في كرامات الأولياء والصالحين والتوسل بهم، وزيارة القبور وتجصيصها، وإشكالات المعاملات المالية الحديثة المرتبطة بالأعمال البنكية، والشركات التجارية، والفوائد الربوية، وقضايا الأسرة الخاصة بالزواج والطلاق، والميراث، وحضانة الأبناء، ومسائل الفن المتعلقة بالغناء، والتصوير والتمثيل، وسماع الموسيقى، وشرعية التعامل مع المخترعات الحديثة واستعمالها، وموضوعات أخرى متعددة عن الفرق الدينية، والمذاهب الفقهية، والخمر، والتبغ، والشطرنج، واليانصيب، واللباس الإفرنجي، والعلم والعلماء، واللغة العربية، وكيفية التعامل مع غير المسلمين. وباستعراض الفتاوى والتعليقات التي قدّمها الشيخ محمد رشيد رضا رداً على المسائل والأسئلة التي وردت عليه من منطقة جنوب شرق آسيا يتضح أنه كان يعتني عناية بالغة بالنصوص، والمرويات، والأسانيد قبل أن يرجح استعمال العقل، والاجتهاد الشخصي، ولا يقر بالاجتهاد الشخصي إلا بعد تأكده الجازم من عدم وجود نص قطعي في الكتاب، أو السنة، أو أثر من آثار السلف يُعتمد عليه في تقرير الحكم.

والواقع أن هذه الحيطة الشديدة أثّرت سلباً على قيمة بعض الفتاوى التي أصدرها الشيخ رضا، وبخاصة تلك المرتبطة بالمسائل العصرية، التي لم يصدر بشأنها حكمٌ واضح في المدونات الفقهية القديمة، مثل فتواه عن شرعية استخدام جهاز التصوير الشمسي،

ووضع الصور الفوتوغرافية، أو اليدوية على جدران البيوت. حيث جنح صاحب المنار إلى تحريم التصوير الشمسي، واستعمال الآلة الشمسية الفوتوغرافية بحجة أن هذا الأمر يقوم على ذريعة تؤدي إلى الشرك دون اعتبار تبدل الظرف الزماني والمكاني الذي أحاط بمقصد النص الشرعي، أو تقدير لفوائد التصوير الفوتوغرافي في حقل العلوم والدراسات الحديثة. وفي ذلك اعتماد مفرط على المنقول، وتحكيم النصوص، والأسانيد دون تفعيل عقلاني لمبدأ الجمع بين القراءتين.

3- المنار وحضارمة جنوب شرق آسيا

يتشكل الهرم الاجتماعي للجالية الحضرمية في جنوب شرق آسيا من طبقتين رئيستين: طبقة السادة العلويين، وطبقة الحضارمة غير العلويين، ويُقصد بالسادة العلويين الحضارمة آل علوي بن عبيد الله بن الإمام المهاجر، الذين يرفعون نسبهم إلى سبط الرسول ﷺ الحسين بن علي بن أبي طالب، وهم مجموعة أسر ذائعة الشهرة العلمية والسياسية والاجتماعية في جنوب شرق آسيا. وبفضل خصوصية انتسابهم إلى الرسول ﷺ أصبحوا يمثلون طبقة أرستقراطية في الإقليم، لها مقام محمود يسمو على مقامات الأولياء والحكام. كانت علاقة المنار بهذه المجموعات الحضرمية المهاجرة في جنوب شرق آسيا في جوهرها علاقة إصلاحية، تسعى إلى إعادة صياغة التركيبة الاجتماعية الموروثة، وتوزيع الأدوار الدينية وفق معايير تجديدية لا تقوم على خصوصية نَسبية، أو جاه ديني موروث، ومن هنا نشأ التعارض الذي ولّد خصومة بين صاحب المنار، وبين دعاة التقليد في أوساط السادة العلويين الحضارمة الذين اعتبروا دعوة المنار الإحيائية نشازاً لا يتفق مع واقعهم الموروث. وكانت أم القضايا التي أشعلت نار الخصومة بين السادة العلويين، وبين صاحب المنار هي قضية المساواة الشرعية بين المسلمين، لأن معظم السادة العلويين كانوا يرفضون مبدأ المساواة، ويترفعون عن بقية الشعوب، والأجناس المسلمة بحجة سمو كفاءتهم النَسبية إلى الرسول ﷺ. وتبلورت هذه الخصومة بين صاحب المنار، وبين السادة العلويين في ميلاد حركة إصلاحية جديدة في

أوساط الحضارمة أثبتت قدرتها على التعاطي المتبصر مع أدبيات صاحب المنار، والتفاعل معها عبر آليات إصلاحية مكّنتها من صياغة البنية التحتية للمجتمع الحضرمي في جنوب شرق آسيا.

والناظر في حيثيات هذا التراشق الفكري يلحظ أن المجتمع الحضرمي في أرخبيل الملايو قد انقسم إلى اتجاهين فكريين متعارضين، أحدهما يتزعمه الإصلاحيون، ومن خلفهم صاحب المنار، والآخر يتزعمه السادة العلويون، ومنْ شايعهم من دعاة التقليد والجمود.

رابعاً: تأثير المنار الفكري والثقافي في جنوب شرق آسيا

هنالك سمات عامة للتأثير الفكري والثقافي الذي أحدثته مجلة المنار في جنوب شرق آسيا، تبدّت في عدد من المؤسسات الإصلاحية والصحافية التي سارت على نهج صاحب المنار، وسعت إلى ترسيخ قيم رسالته الإصلاحية بين قطاعات المجتمع المختلفة. ويمكن تلخيص هذه المؤسسات الإصلاحية على الوجه التالي:

الجمعيات الإصلاحية ومؤسسات الإرشاد والدعوة

انتشرت تعاليم المنار، وتجذّرت أولاً في أوساط القطاعات المستنيرة من شباب السادة العلويين الحضارمة في سنغافورة، الذين وجدوا ضالتهم في خطابها الإصلاحي المناهض لموروثات قادتهم التقليدية، واشتهر بعض هؤلاء بأبحاثهم الجريئة التي وجدت طريقها للنشر، في بعض الصحف المصرية منادية إلى الإصلاح الاجتماعي والتعليمي، وناقدةً للبدع والخرافات التي كانت شائعة في أوساط آبائهم العلويين ومنْ شايعهم، وداعيةً العامة إلى اتباع تعاليم صاحب المنار محمد رشيد رضا، والشيخ محمد عبده، والداعية جمال الدين الأفغاني، وشيخ الإسلام ابن تيمية.

ومع مطلع القرن العشرين انتقل مركز ثقل هذه الحركة الإصلاحية الناشئة من سنغافورة إلى إندونيسيا، حيث أخذت شكلها المؤسسي في "جمعية خير" التي أنشأها

نفرٌ من السادة العلويين عام 1319هـ/1901م، وبينوا أن هدفها الأساس هو إعانة الفقراء، وتعليم أبناء الحضارمة. حيث قامت الجمعية بتأسيس مدرسة إعدادية عام 1327هـ/1909م، واستقدموا من الحجاز الأستاذ أحمد محمد سوركتي السوداني، وصاحبيه محمد الطيب المغربي، ومحمد عبد الحميد السوداني. وبمجيء هذه الفئة من المعلمين شهدت مدارس "جمعية خير" طفرة نوعية في مناهجها الأكاديمية، وأساليب التدريس فيها، حيث اهتمت بتدريس اللغة العربية، ومبادىء الفقه، وبعض العلوم العقلية، وسعت إلى غرس روح المساواة بين الطلاب، والمثابرة في تحصيل العلم بشقيه الديني والمدني.

ورغم العوائق والعراقيل نجح الشيخ سوركتي في إقامة تحالف مع جناح من الحضارمة الناقمين على السادة العلويين، وبفضل هذا التحالف استطاع أن يؤسس "جمعية الإصلاح والإرشاد العربية" عام 1333هـ/1914م. واستطاعت الجمعية أن تتوسع أفقياً بإنشاء فروع مماثلة لها في الأمصار والأقاليم، وألحق بكل فرع منها مدرسة إعدادية لتعليم الناشئة علوم القرآن، والحديث، واللغة العربية، والعقائد، والفقه، والتفسير، وبعض العلوم العقلية مثل الكتابة والحساب والتاريخ والجغرافيا والمنطق، وبعض اللغات الأوربية مثل الإنكليزية والهولندية.

المنابر الصحفية

يُقصد بالمنابر الصحفية المجلات والصحف التي أُسست في جنوب شرق آسيا لبث تعاليم المنار ونشرها بين قطاعات المجتمع المختلفة. وكانت مجلة "الإمام" السنغافورية، والتي صدر عددها الأول عام 1324هـ/1906م هي أول مجلة شهرية أُسست لتحقيق هذه الغاية. وأشرف على المجلة نخبة من دعاة الإصلاح الذين اشتهروا بصلتهم الوثيقة بصاحب المنار. وكان كثيراً من مقالات المنار، ومباحثه تُقتبس وتُترجم إلى اللغة الملايوية، ثم يُعاد نشرها على صفحات مجلة الإمام. ولكن أزمة مالية خانقة عصفت بالمجلة، وأدت إلى احتجابها في عام 1326هـ/1908م. وبعد ثلاثة أعوام من احتجاب

مجلة الإمام، صدرت مجلة "المنير" الملايوية في مدينة بادانق جنوب سومطرا، وكان ناشرها وصاحب امتيازها الحاج عبد الله أحمد، أحد قرّاء المنار، وكتابها المعروفين في المنطقة. إلا أن عطاء هذه المجلة لم يدم طويلاً حيث احتجبت عن قرائها عام 1335هـ/ 1916م بسبب العجز المالي.

أما المجلة الثالثة التي اقتفت أثر المنار، وسارت على نهجه التجديدي – الإصلاحي فهي مجلة "الذخيرة الإسلامية"، التي أسسها صاحب الامتياز أحمد السوركتي عام 1342 هـ/1923م بمدينة جاكرتا باللغتين العربية، والملايوية. لكن المجلة توقفت كسابقتيها عن الصدور بعد صدور الجزء العاشر من مجلدها الأول عام 1342هـ/1923م.

وإلى جانب هذه المجلات الثلاث صدرت مجموعة من المجلات والصحف التي أصدرتها بعض الجمعيات الإصلاحية المتأثرة بمدرسة المنار، ولكن هذه الإصدارات كانت أقل شهرة وانتشاراً في المنطقة إذا ما قورنت بالمجلات الثلاث السابق ذكرها، ونذكر منها مجلة " نجم الإسلام" ومجلة " لواء الإسلام" ومجلة "اللسان الإسلامي"، وكل هذه الإصدارات كانت تدور في فلك إيديولوجية المنار التي كانت تنادي بالعودة إلى الإسلام السني، وتحكيم الشريعة في كافة مظاهر حياة المسلمين دون فصل بين الشعائر التعبدية، وبين قضايا المعاملات المدنية والسياسية، وبإعادة الحكم الخلافي السنيّ في نطاق الجامعة الإسلامية، ومناهضة كل النعرات القائمة على أساس إقليمي ضيق، ثم الدعوة إلى نشر التعليم الديني، واللغة العربية مع استصحاب بعض العلوم التطبيقية والإنسانية التي يمكن أن تُسهم في رقي الأمة الإسلامية، ونهضتها.

تفسير المنار في جنوب شرق آسيا

كان تفسير المنار بمثابة القاعدة التي استند إليها محمد رشيد رضا في تعضيد آرائه الفقهية والسياسية والاجتماعية، وفي تفنيد دعاوى خصوم الإصلاح والتجديد، الذين كانوا يشككون دوماً في منطلقات دعوة المنار الإصلاحية، ويعضدون آراءهم

وحججهم بالرجوع إلى التفاسير القرآنية المأثورة. والأمر الآخر أن تفسير المنار قد أفلح في دفع الإصلاحيين الجدد في إقليم جنوب شرق آسيا إلى رفض فكرة هيمنة التفاسير القديمة. وبهذه الكيفية أضحى تفسير المنار بمثابة الأنموذج لكثير من التفاسير الملايوية، والتي اقتفت أثره شكلاً ومضموناً. ومن أشهر هذه التفاسير تفسير الشيخ مصطفى عبد الرحمن محمود الذي جمع بين التفسير بالمأثور، والتفسير بالرأي، ودرج على الاستئناس بتفسير المنار، وتفسير المراغي، وتفسير محمود شلتوت، ثم وظّف حصيلة هذا الاستئناس في مجاهداته ضد العادات، والتقاليد الملايوية المخالفة لروح الشرع.

خامساً: أهمية المنار في جنوب شرق آسيا

استطاع المنار أن يُحدث تواصلاً ثقافياً، وتأثيراً فكرياً في إقليم جنوب شرق آسيا، تجلت معالمهما في عدة محاور. أول هذه المحاور دعوة الإصلاحيين الجدد في جنوب شرق آسيا إلى قيم معرفية جديدة، مفادها أن الوحي المقدس هو ينبوع المعرفة الكاملة بجميع ألوانها وفنونها، وأساس المجتمع الفاضل الذي لا يُفصل فيه بين الدين والسياسة، ولا يُسعى فيه لإحداث قطيعة بين العقيدة والعلم. وعلى هدي هذه الدعوة بدأ "قوم المنار" يشككون في صدقية تراث المقلدين، والمتصوفة، ذلك التراث الذي تواضع عليه سادتهم وكبراؤهم منذ أمد بعيد، تعللاً بأنه تراث مخالف لثوابت القرآن والسنة، وقادح في دينامية الفقه الاجتهادي التي يمكن من خلالها أن يتجاوز المسلمون حاجز القطيعة المصطنعة بين النص الديني، وبين شؤون الناس الحياتية. بيد أن هذا التشكيك قد قاد إلى انشطار العقلية الفقهية في إقليم جنوب شرق آسيا إلى تيارين متخاصمين: أحدهما نخبوي يقوده الإصلاحيون الجدد الذين اشتهروا ب-"قوم مودا"، وثانيهما تيار جماهيري يقوده المتصوفة، ومقلدو المذهب الشافعي الذين عُرفوا ب- " قوم توا".

المحور الثاني تبدّى في أن التجاوب الإيجابي مع مجلة المنار، ورسالتها الإصلاحية قد أسهم في بزوغ الصحافة الإسلامية في جنوب شرق آسيا التي يُقدَّر عدد إصداراتها بخمسين صحيفة، وبعشرات المجلات التي صدر معظمها في فترة ما بين الحربين (1333هـ/1914م - 1365هـ/1945م)، وتتجلى أهمية محتويات هذه الوسائط الصحافية في أنها تكشف النقاب عن الدور الذي اضطلع به قوم المنار في جنوب شرق آسيا بصفتهم قادة حركة الإصلاح والتجديد التي تشكّلت ثوابتها حول إحياء التراث الإسلامي القائم على ثوابت الكتاب والسنة، ومحاربة البدع والخرافات والشعوذة، وتشجيعاً للتعليم مع مجاهدة الأنشطة التنصيرية، والوجود الاستعماري في الإقليم.

المحور الثالث: تبلور في حقيقة أن المنار قد تمكن من شحذ عقلية "قوم مودا" بقضية الانفتاح على الثقافة العصرية الأوربية، والاستفادة منها في تجاوز القطيعة القائمة بين قيم المسلمين الموروثة، وبين متطلبات الحداثة الأوربية، إلا أن دعوة الانفتاح كانت متناقضة في ذاتها، لأن صاحب المنار حاول من جهة أن يحث أنصاره من الإصلاحيين الجدد في جنوب شرق آسيا على تطعيم الثقافة الإسلامية ببعض العلوم والمعارف العصرية المزدهرة في الغرب مثل الرياضيات والفيزياء والكيمياء والطب، ومن جهة ثانية حاول أن يقدح في قيم الحضارة الغربية، ويصفها بالمادية والإلحاد والتقابلية، وعدم التوافق مع ثوابت الحضارة الإسلامية. ويبدو أن هذا التأرجح بين هذين الموقفين قد خلّف نوعاً من الرؤية الضبابية في عقلية الإصلاحيين الجدد في الإقليم، فالذين تمسكوا بالجانب الإحيائي لدعوة المنار نأوا بأنفسهم عن قضية التواصل مع الحضارة الأوربية، ثم ركزوا جهودهم على إحياء تراث السلف باعتباره السبيل الأمثل للنهوض بالأمة الإسلامية، وأما الذين زاوجوا بين الجانب الإحيائي، والاستئناس بمنجزات الحضارة الأوربية فقد كانت تنقصهم الرؤية المعرفية الكاملة لمعرفة طبيعة القيم التي تحكم مسارات الثابت، والمتغير في الحضارة الغربية.

سادساً: منهج تحقيق الكتاب وتبويب موضوعاته وتحقيق نصوصه

في تحقيقه وتعليقه على الكتاب اتبع أحمد إبراهيم أبو شوك منهجاً صارماً، ودقيقاً في جمع المادة وتبويبها، وفق قراءة تجمع بين الوحدة الموضوعية، والترتيب الزمني للقضايا والتساؤلات والفتاوى والتعليقات التي طُرحت على صفحات المنار بشأن واقع المسلمين في جنوب شرق آسيا، وكيفية معالجتها من حيث الترتيب الزمني والموضوعي مع الأخذ بعين الاعتبار أنها نُشرت منجّمة في أعداد مفرّقة، ومقامات مختلفة.

قام محقق الكتاب بتبويب الموضوعات الخاصة بجنوب شرق آسيا على نسق جديد يلتزم بوحدة الموضوع، والترتيب الزمني ما أمكن لأن كثيراً من المقالات والأسئلة والفتاوى والتعليقات الصادرة بشأن القضايا المثارة جاءت منجمة أو مكررة أحياناً. ولتسهيل مهمة القارىء آثر المحقق حصرها في عشرة فصول رئيسة.

يحوي الفصل الأول عدداً من الأسئلة والفتاوى الخاصة بقضايا العبادات. ويتناول الفصل الثاني جملة الأسئلة، والتعليقات، والفتاوى المرتبطة بقضايا المعاملات المدنية، والمالية التي أفرزتها أدبيات الاقتصاد الرأسمالي، وثقافة المستعمر الغربي في جنوب شرق آسيا. ويدور محور الفصل الثالث حول التساؤلات، والتعليقات، والفتاوى الخاصة بقضايا الأسرة وتقاليد المجتمع. ويحوي الفصل الرابع جملة من الأسئلة، والفتاوى، والتعليقات المتعلقة بالتصوف، وأدبيات المتصوفة في الإقليم. ويشمل الفصل الخامس عدداً من المقالات، والتعليقات المتصلة بسياسات الاستعمار الغربي، وحركات التنصير المسيحي في الإقليم. ويتناول الفصل السادس الاستفسارات، والفتاوى، والتعليقات التي طُرحت بشأن شرعية الفن والمخترعات الحديثة. ويتطرق الفصل السابع إلى قضايا العلم والعلماء في شكل حوار فكري، ومساجلة بين دعاة الإصلاح والتجديد، وبين أنصار التقليد والمحاكاة. ويتطرق الفصل الثامن إلى المسائل المرتبطة بأدبيات الإصلاح والتقليد في الإقليم. ويستعرض الفصل التاسع القضايا المرتبطة بوضع العرب الحضارمة

في الإقليم. وأما الفصل العاشر والأخير فيحوي جملة الأسئلة، والفتاوى، والتعليقات المتنوعة التي تهتم بالشأن الإسلامي في الإقليم.

فيما يختص بتحقيق النصوص اعتمد الباحث في تقويم النصوص الخاصة بجنوب شرق آسيا، وتحقيقها على الطبعة الثانية للمجلد الأول التي صدرت عن مطبعة المنار عام 1327ه-، والطبعة الأولى للمجلدات الأخرى حسب تسلسلها الزمني، كما قام بمهمة التثبت من صحة الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والنصوص المقتبسة بعد الرجوع إلى مصادرها، حيث أبان موضع كل آية، ومصدر كل حديث، ونص مقتبس، في الحواشي التوضيحية المصاحبة للنص، ويُحمد للمحقق أنه قام بمعالجة معظم الأخطاء اللغوية الناتجة عن التحريف أو التصحيف، أو الزيادة، أو السقط، وأشار إلى ذلك في الحواشي وعلّق عليها.

قام المحقق بترتيب مادة كتابه في مجلدين زادا في مجموع صفحاتهما على الألف صفحة من القطع المتوسط، في عشرة فصول رئيسة حسب الموضوع. ولم يكتف بذلك بل أضاف لكل فصل أو بند العنوانَ الذي يناسب المادة الواردة بين دفتيه، ثم قام بوضع كل عنوان مضاف بين معكوفتين متقابلتين.

قام المحقق بالتصرف في نقل عدد من البنود التي اقتضى السياق الموضوعي إعادة تبويبها، وتحويلها من فصل إلى آخر، وقد أشار إلى كل تصرف مثل هذا في موضعه. ثم قام بوضع رقم كل صفحة من صفحات النصوص الأصلية بين معكوفتين متقابلتين، وفي بداية الكلمة التي تبدأ عندها الصفحة المعنية.

وللحفاظ على روح النصوص الأصلية، وطبيعة الظرف الزمني، والمكاني التي أحاط بها، فقد قام المحقق بوضع الملحق خاص، راعى فيه الترتيب الزمني الذي تسلسلت عبره هذه النصوص على صفحات المنار. وبهذا التسلسل يكون المحقق المثابر قد حافظ على وحدة الموضوع، والترتيب الزمني في آن واحد. ودلالة ذلك أن القارىء يستطيع متابعة التسلسل الموضوعي لمادة الكتاب بيسر وسهولة من خلال

فصوله العشرة، كما يستطيع أيضاً أن يحلل موضوعات المجلدين في إطار الظرف الزمني الذي تخلّقت وتشكّلت فيه.

وأخيراً، إن هذه المراجعة لا تُغني عن قراءة هذا السفر القيم، وتدبّر ما سلكه محققه من منهاج، بل نزعم أن فهم وضع المسلمين في أرخبيل الملايو، ودور علمائهم، ومثقفيهم في إثراء الحوار الفكري الجاد حول القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي شغلتهم آنذاك، لا يتأتى بشكل كامل إلا بالقراءة الفاحصة، والمتعمقة لهذا الكتاب المتميز. ويبقى تحقيق أحمد إبراهيم أبو شوك للآثار الكاملة لمجلة المنار عن إقليم جنوب شرق آسيا إضافة متميزة للمكتبة العربية الإسلامية.

مراجعة كتاب

الدعوة إلى الإسلام
للمستشرق البريطاني سير توماس أرنولد

عماد الدين خليل*

أولاً: الانتشار والتعامل مع الآخر

يُعدّ هذا الكتاب[1] وثيقة تاريخية قيّمة عن انتشار الإسلام، ولعّلها تكون أهمّ وثيقة إذا تذكرنا أن مؤلفها لم يكن مسلماً، وإذا لاحظنا غزارة مادتها، وغنى المصادر والمراجع المعتمدة فيها وتنوعها، ودقّة التوثيق الذي عوملت به هذه المادة. بل إذا لاحظنا أن معظم ما كتب عن هذا الموضوع كاد أن ينحرف عن الجادة، وأن يتعامل مع الظاهرة بمعطيات مسبقة، الحقت بالوقائع التاريخية الكثير من التزييف والتحريف وسوء التفسير.

ثم ها هو كتاب أرنولد يجيء –على ما فيه من عثرات وهفوات– لكي يردّ الأمر إلى نصابه، ويقف شاهداً علمياً متفرداً على الدوافع والأسباب الحقيقية لانتشار الإسلام، والصيغ التي انتشر بواسطتها، والنتائج التي تمخضت عن هذا كله.

توماس أرنولد (1864–1930م) من كبار المستشرقين البريطانيين، تعلّم في كمبردج، وقضى عدة سنوات في الهند أستاذا للفلسفة في كليّة عليكرة الإسلامية. وهو أول من جلس على كرسي الأستاذية في قسم الدراسات العربية في مدرسة اللغات الشرقية بلندن. وصفه المستشرق البريطاني المعروف (سير هاملتون جب) بأنه "عالم

* أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة الموصل emadkhaleel@yahoo.com

[1] أرنولد، توماس. الدعوة إلى الإسلامي، ترجمة وتعليق د.حسن إبراهيم حسن ورفاقه، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة – 1971 م.

دقيق فيما يكتب.. وأن معرفته بالإسلام ترفع أقواله فوق مستوى الشبهات"[2]. ذاع صيته بكتابيه (الدعوة إلى الإسلام) الذي ترجم إلى أكثر من لغة، و (الخلافة) الذي ينطوي على أخطاء واستنتاجات لا يمكن التسليم بها، كما أنه نشر عدة كتب قيّمة عن الفن الإسلامي، وأشرف على تنسيق وإخراج الكتاب المشهور (تراث الإسلام) الذي ترجم إلى العربية.

وقد تبيّن لنا، عبر فحص المادة الغزيرة للكتاب، والتي تغطي مساحة مكانية كبيرة، هي عالم الإسلام كلّه، بما فيه المساحات التي انحسر عنها فيما بعد، وتمتد لفترات زمنية متطاولة تبدأ مع ظهور الإسلام، وتستمر لكي تطلّ على العصر الراهن، أن الأسباب الرئيسية التي مكنت لظاهرة انتشار الإسلام من التحقّق، يمكن أن تنضفر في ثماني قنوات أساسية، ستكون مجال متابعتنا عبر هذه الصفحات، وسوف نضطر إلى التقاطع مع المنهج الجغرافي الذي اعتمده أرنولد في عرض مادته، من أجل تغذية هذه القنوات بالشاهد التاريخي، بغض النظر عن تسلسله المكاني أو حتى الزمني.

1- حماسة الدعاة:

يقول أرنولد: "إن الذي دفع المسلمين إلى أن يحملوا رسالة الإسلام معهم إلى شعوب البلاد التي دخلوها، وجعلهم ينشدون - بحق - مكانا بين ما نسميّه أديان الرسالة، انما هو صدق عقيدتهم. وليس موضوع هذا الكتاب: (الدعوة إلى الإسلام) إلاّ صورة من تاريخ ظهور هذه الحماسة في تبليغ الدعوة ودوافعها وألوان نشاطها. وأن انتشار مائتي مليون مسلم في الوقت الحاضر[3]، لهو الشاهد على ما لهذه الحماسة من أثر خلال الثلاثة عشر قرنا التي تلت ظهور الإسلام"[4].

---

[2] دراسات في حضارة الإسلام، تحرير ستانفورد شو ووليم بولك، ترجمة د. إحسان عباس ورفاقه، دار العلم للملايين، بيروت - 1964 م، ص 244.

[3] كان ذلك زمن تأليف توماس أرنولد كتابه (الدعوة إلى الإسلام) في أواخر القرن التاسع عشر، أما الآن فقد زاد هذا العدد إلى ستة أضعافه.

[4] الدعوة إلى الإسلام، ص 25.

وهو يؤكد دور الدعاة في انتشار الإسلام في نصّ آخر يقول فيه: " يرجع انتشار هذا الدين في تلك الرقعة الفسيحة من الأرض، إلى أسباب شتى: اجتماعية وسياسية ودينية، على أن هنالك عاملاً من أقوى العوامل الفعالة التي أدّت إلى هذه النتيجة العظيمة، تلك هي الأعمال المطردة التي قام بها دعاة من المسلمين، وقفوا حياتهم على الدعوة إلى الإسلام، متخذين من هدي الرسول [صلى الله عليه وسلم] مثلاً أعلى وقدوة صالحة "[5].

إن انتشار الإسلام كظاهرة تاريخية، لا يمكن أن يتأتى عن عامل واحد، وإنّ التفسير الأحادي لظاهرة كهذه يخفق أشد ما يخفق، لأنه يتجاهل عوامل عديدة منظورة ومؤكدة، وهكذا سنجد كيف أن كتاب (أرنولد) يكسب قيمته –من بين أمور منهجية عديدة أخرى– من تجاوزه الرؤية الأحادية في البحث عن الأسباب، ومتابعة الوقائع نفسها واستنطاقها، حيث يتبين أن ظاهرة الانتشار لا ترتكن إلى عامل واحد بأي شكل من الأشكال.

إذن، فإن تسليط الضوء على دور الفرد في هذه الظاهرة، أي دور الداعية، بقدر ما هو احترام للوقائع نفسها، كما تشكلت –فعلاً– ومارست دورها، بقدر ما هو – في الوقت نفسه– تعبير عن رغبة (أرنولد) في وضع يده على كل العوامل التي صاغت هذه الظاهرة، بما فيها دور الفرد الذي تكاد تضيّعه، أو تجحفه على أقل تقدير، معظم نظريات التفسير الحديثة والمعاصرة. وأرنولد –كعادته– يتابع هذا الدور في صيغه المتنوعة، وامتداداته المتشعبة في الزمن والمكان والفاعلية.

في أسبانيا –مثلاً– يشير إلى "جهود واضحة بذلت" في سبيل تحويل المسيحيين عن عقائدهم، وإلى أن هذه الجهود "أدّت إلى ما هو أكثر من مجرّد التقارب والاتصال، كما أنها سرعان ما عملت على زيادة الداخلين في الإسلام، الذين ألّفوا جماعات كبيرة، وأصبحوا بلا شك أغلبية سكان البلاد "[6].

---

[5] المرجع نفسه، ص 27.

[6] الدعوة إلى الإسلام ، ص 163.

في أوروبا الشرقية بذل الدعاة الأتراك جهوداً متواصلة لنشر الإسلام، يصفها أرنولد بأنها " تنطوي على الغيرة والحماسة الدينية في اكتساب مسلمين جدد "، وأن حالة المجتمع المسيحي هناك جعلت هذه الجهود " أشد أثرا وأعظم قيمة "[7].

في روسيا، في القرن التاسع عشر، كان القانون الجنائي الروسي يعاقب كل شخص تثبت عليه تهمة تحويل مسيحي إلى الإسلام، بتجريده من كافة الحقوق المدنية، وبحبسه مع الأشغال الشاقة مدة تتراوح بين ثماني سنين وعشر، وبرغم هذا "نجحت الدعاية الإسلامية في جذب قرى بأسرها إلى عقيدة الإسلام، لاسيما القبائل الروسية التي تقيم في الشمال الشرقي."[8] وفي مدينة قزان، المركز الرئيسي لنشاط هذه الدعوة، كان يطبع في كل سنة عدد كبير من المنشورات الإسلامية، ويذهب الدعاة من الجامعة لتحويل الوثنيين في القرى، وإعادة التتار الذين كانوا قد ارتضوا التعميد، إلى الإسلام. وقد أثار ازدياد عدد هؤلاء العائدين إلى الإسلام، الفزع في صفوف رجال الكنيسة الأرثوذوكسية" ولكن جهودهم قد أخفقت في وقف نجاح الدعاة في هذه السبيل. وقد دونت الأخبار كثيراً عن دخول الناس في هذا الدين أفواجا، ولاسيما على أثر صدور مرسوم حرية التدين في سنة 1905م." [9]

في إفريقيا، يصف شخص زنجي الفارق بين الطريقتين اللتين تتعامل بهما كل من المسيحية والإسلام مع الإفريقيين، بالعبارات التالية:

"بينما تنسّب البعوث التبشيرية قيام قساوسة من الوطنيين إلى عصر غير معيّن، نجد الدعاة المسلمين ينفذون إلى قلب إفريقية، ويصلون في سهولة إلى الوثنيين، ويحوّلونهم إلى الإسلام."[10]

والداعية المسلم في إفريقيا يحمل دائماً الثقة في الاستجابة السريعة، فهو يستطيع أن يمدّ الزنوج غير المتحضرين "بكثير من الحقائق المتعلقة بالله والإنسان، تصل إلى القلب

---

[7] المرجع نفسه، ص 185 - 186.

[8] المرجع نفسه، ص 279 - 280.

[9] المرجع نفسه، ص 280.

[10] المرجع نفسه، ص 394 - 395، هامش رقم 2.

وتنمّي الإدراك. بل يستطيع إلى جانب ذلك أن يمنحهم ترخيصاً بالدخول في وحدة اجتماعية سياسية تخوّلهم حق الحماية والمساعدة في مسافة تمتد من المحيط الأطلسي إلى سور الصين.. ولقد كان عدد المتحوّلين إلى الإسلام كبيراً، وسريعاً، في التحوّل، وذلك لسبب واضح هو أن الداعي المسلم كان منذ اللحظة الأولى التي يعترف فيها المتحوّل إلى الإسلام بالعقيدة، يسير سيراً عملياً على المبادئ القائمة على إخاء المؤمنين جميعا وتساويهم أمام الله.."[11]

في العصر المغولي، يستنتج أرنولد من ظاهرة انتماء الغالبين إلى دين المقهورين، أنه "لابدّ أن يكون هناك كثير من أنصار النبي [صلى الله عليه وسلم] قد انتشروا في طول امبراطورية المغول وعرضها، مجاهدين في طيّ الخفاء، لجذب الكفار إلى حظيرة الإسلام "[12].

ويعلّق أرنولد على النتائج الكبيرة التي حققها الدعاة في نشر الإسلام قائلاً بأنه "مهما تكن المبالغة عظيمة في القول، ومهما ردّد الباحثون القول بأن كل مسلم داعية إلى دينه، يبقى هذا القول صحيحاً. وفي الحق أن قليلاً من المسلمين المتمسكين بدينهم تمسكا صحيحا، الذين يتصلون بالكفار يومياً، يهملون ما أوصاهم به نبيّهم [صلى الله عليه وسلم] من الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة. ومن ثم نجد إلى جانب أرباب الدعوة المحترفين – وهم المسلمون الدينيون الذين كرسوا وقتهم ونواحي نشاطهم كله في مهمة الدعوة – أخباراً تاريخية لنشر العقيدة الإسلامية تتضمن سجلاً بأسماء رجال ونساء من جميع طبقات المجتمع، من الملك إلى الفلاح، ومن كل الصنائع والحرف، قاموا بأعمال ابتغاء نشر دينهم. والتاجر المسلم، على خلاف أخيه المسيحي، يظهر بنوع خاص بمظهر النشاط في أمثال تلك الأعمال"[13].

وفي مكان آخر يعود أرنولد لكي يؤكد دور المرأة المسلمة، كداعية لنشر الإسلام

---

[11] المرجع نفسه، ص 393 – 394.

[12] الدعوة إلى الإسلام ، ص 258.

[13] المرجع نفسه، ص 449 – 450. وينظر: المرجع نفسه، ص 451، 453 – 454، وكذلك هامش رقم 3 من الصفحة 386 من المرجع نفسه.

"مما يثير اهتمامنا ما نلاحظه من أن نشر الإسلام ليس من عمل الرجال وحدهم، بل لقد قامت النساء المسلمات أيضاً بنصيبهن في هذه المهمة الدينية."[14] وهي شهادة ذات قيمة بالغة لأنها تؤكد حضور المرأة المسلمة في واحدة من أهم الأنشطة الحيوية في الحياة الإسلامية، وتدحض الأكذوبة التي ادّعت بأن الإسلام دفع المرأة إلى الانزواء عن الحياة العامة.

2- القدوة والالتزام:

ذلك هو العامل الفعّال الآخر في انتشار الإسلام.. ولا يكاد أحد يماري في أن الدعوة، أية دعوة، لن يكون بمقدورها أن تتواصل مع الآخرين بالشكل المطلوب، وتجذبهم إلى ساحتها، ما لم يكن الدعاة أنفسهم يمتلكون -على الأقل- حدّاً أدنى من التوحّد بين مفردات سلوكهم وبين مطالب العقيدة التي يدعون إليها.

إن أي شرخ أو ازدواج بين الداعية والعقيدة التي ينتمي إليها، سوف ينعكس سلباً، وبكل تأكيد، على قدرته في دعوة الآخرين، وبالتالي انتشار قناعاته بين الناس.. إذ كيف سيتاح لهذه القناعات الانتشار المطلوب، والمدعوون إليها يلمسون بأنفسهم أن أصحابها لا يقدرون على الالتزام بها وتحويلها إلى سلوك يومي معيش؟

من أجل هذا أكد الإسلام في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ على مسألة التوحّد هذه واعتبرها واحدة من أهم المؤشرات على جدية المسلم، وتنفيذه لأمر الله، وطاعته لرسوله ﷺ.. ومن أجل هذا أيضاً قدر الدعاة المسلمون المتوحّدون في فكرهم وعملهم، بين ما يدعون إليه وما يمارسونه لحظة بلحظة، ويوما بيوم.. أولئك الذين ما عرفوا في الأعم الأغلب أيما قدر من الازدواجية والشروخ بين عقيدتهم وواقعهم.. قدروا على أن يكسبوا إلى صفّ الإسلام آلاف الناس، بل ملايينهم، دون أن يكون الأمر مبالغة أو تهويلا.

وعلى خلاف النصرانية التي تضع بين الإنسان وخالقه كهنوتية تمتص -إذا صحّ التعبير- إحساسه بالمسؤولية، نجد الإسلام يلغي أية وساطة بين المسلم وربّه، الأمر

[14] المرجع نفسه، ص 451، وتنظر بعض التفاصيل في المرجع نفسه، ص 451 - 453.

الذي يجعل مسؤولية خلاصه الشخصي -كما يقول أرنولد- "ملقاة على كاهله وحده، وكان من أثر ذلك أن أصبح المسلم، كما جرت العادة، أكثر تشدداً واهتماما في أداء واجباته الدينية، وأشدّ تحملاً للمتاعب في سبيل تعلّم مبادئ دينه وشعائره، وبذلك يؤثر، وقد رسخت في ذهنه أهمية هذه المبادئ وتلك الشعائر لنفسه، أن يصبح رمزاً لخلق الداعي إلى دينه بين يدي الكافر.." [15]

إن هذا التوحّد الأخلاقي المؤثر، يتجاوز نطاق الأفراد إلى الجماعات، بل إلى المجتمعات الإسلامية على مداها، فتغدو بسلوكيتها هذه، وبالتزامها، قدوة مشعّة، ومصدر جذب لهذا الدين: "لا مراء -يقول أرنولد- في أن كثيراً من المسيحيين -في عصور شتى- اتصلوا بمجتمع إسلامي حيّ، وتأثروا تأثرا عميقاً بما تجلى في هذا المجتمع من فضائل. وإذا كانت هذه الفضائل قد أثرت كذلك في الرحالة وفي الغريب، فلا شك في أنه كان لها بعض التأثير في جذب الكافر الذي أصبح يتصل بهم اتصالاً يومياً.. وأدب الصليبيين غني بمثل هذا التقدير للفضائل الإسلامية.." [16]

وهو يشير في مكان آخر إلى أن هذا التقدير لفضائل الخصم لم يقف عند حدود التقليد للعادات وأساليب الحياة، وتقبل الأفكار "وتكوين رأي أكثر إنصافاً عن ديانة المسلمين " بل تجاوز ذلك إلى انجذاب الكثيرين إلى حظيرة الإسلام. وكان عدد المرتدين عن المسيحية في القرن الثاني عشر الميلادي كثيرا كثرة نلاحظها في سجلات الصليبيين القانونية."[17]

وما حدث في العصور الصليبية، وما سوف يحدث في إفريقيا، وجنوب شرقي آسيا، حدث كذلك في أوروبا الشرقية خلال العصر العثماني: وكثيراً ما قدم الكتاب المسيحيون الذين لا يكنّون للعثمانيين محبة ولا ودّاً، المدح والثناء على فضائلهم. فمن ذلك ما يقوله الكسندر روس (.. في الحق لو قرأ المسيحيون باهتمام شريعة المسلمين وتاريخهم وتدبّروها، لاستولى عليهم الحياء حين يشاهدون إلى أي حدّ هؤلاء المسلمون

[15] الدعوة إلى الإسلام، ص 450.
[16] المرجع نفسه، ص 467 - 468.
[17] المرجع نفسه، ص 109 - 110.

ذوو غيرة على عبادتهم وتقواهم وتعبّدهم، وإلى أي حدّ هم متفانون في إخلاصهم، قانتون في مساجدهم، وإلى أي حد مطيعون لرئيسهم الروحي، حتى أن التركي العظيم نفسه لا يحاول أمراً إلاّ بعد مشورة المفتي، وإلى أي حدّ هم مهتمون بمراعاة أوقات الصلوات الخمس في كل يوم، حيث وجدوا، وأيا كانت مشاغلهم. ما أشدّ مراعاتهم دائماً لصومهم من الصباح حتى المساء طول أيام الشهر بلا انقطاع، وما أكثر توادّ المسلمين وتراحمهم، وما أعظم ما يرى من عنايتهم بالغرباء في نزلهم، سواء بالفقير أو النازح المسافر ! لو تأملنا عدالتهم ونزاهتهم، وسائر فضائلهم الخلقية، لخجلنا من جمودنا، سواء في عبادتنا أو في تراحمنا، ومن جورنا وإفراطنا وتعسّفنا، فلا ريب أن هؤلاء الناس سيقيمون الحجة علينا، ولا شك أن عبادتهم وتقواهم وأعمال الرحمة فيهم، هي الأسباب الرئيسية لنمو الدعوة المحمدية." [18]

وينقل أرنولد عن أحد المؤرخين المحدثين استنتاجاً يؤكد النصّ السابق، وذلك في قوله اننا "نجد كثيرين من الإغريق، من ذوي المواهب العالية والميزات الخلقية، قد بلغ من تأثرهم بتفوّق المسلمين، أنهم حتى عندما كانوا يتجنبون الاندماج في خدمة السلطان، بأداء ضريبة الأبناء، كانوا يدخلون في دين محمد [صلى الله عليه وسلم] بمحض إرادتهم. ولابدّ أنه كان لتفوّق المجتمع التركي من الناحية الخلقية شأن كبير في هذا التحوّل إلى الإسلام الذي كان كثير الوقوع في القرن الخامس عشر.."[19]

3 – التفوّق الحضاري والحياة المزدهرة:

ومع التفوّق الخلقي، كان هناك تفوق حضاري وحياة مزدهرة من صنع هذا الدين الذي جاء لكي يعمر الدنيا ويغمرها بالبهجة والعطاء، ولكي يزرع الأرض ويملأها خضرة وجمالاً، والذي يطالب فيه رسول الله ﷺ اتباعه بأن يعملوا ويزرعوا حتى آخر لحظة في هذا العالم: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فاستطاع ألاّ تقوم حتى يغرسها، فليغرسها فله بذلك أجر».

---

[18] الدعوة إلى الإسلام ، ص 196 – 198.

[19] المرجع نفسه، ص 198.

وإذا كانت المسيحية تعتبر الحياة منفى ومعتقلاً للخطيئة والإثم.. إذا كانت تراها نفقاً مظلماً.. فإن الإسلام -بعكس ذلك تماماً- يحتضن الحياة وينميّها، لأنها الفرصة الفذة للتحقق بالإيمان، ولنيل الشروط التي تمضي بالإنسان إلى يوم الحساب وهو مطمئن سعيد.

إن هذا المجتمع المتفوق بفاعليته، ورفاهيته، أثر هو الآخر في مصير الصراع بين المذاهب والأديان، وكسب إلى صف الإسلام أفراداً وجماعات وشعوباً: "لقد بلغ من تأثير الإسلام في نفوس معظم الذين تحولوا إليه من مسيحيي إسبانيا مبلغاً عظيماً، حتى سحرهم بهذه المدنية الباهرة، واستهوى أفئدتهم بشعره وفلسفته وفنه الذي استولى على عقولهم وبهر خيالهم، كما وجدوا في الفروسية العربية الرفيعة مجالاً فسيحاً لإظهار بأسهم، وما تكشّفت عنه هذه الفروسية من قصد كريم وخلق قويم، تلك الحياة التي ظلت مغلقة في وجوه الأسبان الذين بقوا على تمسّكهم بالمسيحية وإخلاصهم لها. أضف إلى ذلك أن علوم المسيحيين وآدابهم لابدّ أن تكون قد بدت فقيرة ضئيلة إذا ما قيست بعلوم المسلمين وآدابهم التي لا يبعد أن تكون دراستها في حدّ ذاتها باعثا على الدخول في دينهم. هذا إلى أن الإسلام في إسبانيا استطاع أن يثير في نفوس الاتقياء الجمال الذي ينشده الورعون والمتحمّسون." [20]

والإسلام حينما يكسب، بتأثير تفوّقه الحضاري، جماعات الناس، فانه لا يمنحهم عقيدة جديدة فحسب، ولكنه، وبدفع من هذه العقيدة الفاعلة نفسها، يمنحهم مكانة حضارية أكثر رقيا، بل قد يقودهم أحياناً أخرى، عبر نقلة مذهلة، من الجاهلية والخرافة إلى التحضّر والعقل.. ينتقل بهم من الظلمات إلى النور. وهذا يبدو أوضح ما يبدو، فيما شهدته مساحات واسعة من إفريقيا. لقد منح الإسلام هناك أولئك الذين اتصلوا به "منـــزلة أرقى، وفكرة اسمى، عن مكانة الإنسان من العالم المحيط به "وحررّهم" من رق ألف من الأوهام الخرافية." [21]

[20] الدعوة إلى الإسلام، ص 164.

[21] المرجع نفسه، ص 395.

ومن أجل التحقق من مصداقية هذا الاستنتاج لابد من متابعة (أرنولد) وهو يسرد علينا حشوداً من مفردات هذه النقلة التي حققها الإسلام للإفريقي " فلا شك أن ما كان يلقاه السود الوثنيون من ترحيب المسلمين بدخولهم في الإسلام، هو الذي كان يرغبهم في الانضمام إلى مجتمع ديني تتطلب حضارته التي تفوق حضارتهم أن يؤثروا التخلي عن كثير من عاداتهم وطباعهم البربرية. ومما يساعد في نفس الوقت مساعدة كبيرة جداً على تفسير نجاح هذا الدين، أن مجرد الدخول في الإسلام يدلّ ضمناً على الترقي في الحضارة، وأنه خطوة جد متميزة في تقدم القبيلة الزنجية، عقلياً ومادياً. وكانت القوى المحشودة جنباً إلى جنب مع العقيدة الإسلامية، تبلغ من القوة والبأس إلى حد أن البربرية والجهل والخرافة الدينية، تلك الأمور التي كان الدين يجدّ في القضاء عليها، لا تجد إلاّ فرصة يسيرة في إطالة المقاومة. وقد اتضح ما تقدمه حضارة إفريقيا الإسلامية إلى الزنجي الذي تحوّل إلى الإسلام، وضوحا يبعث على الإعجاب في العبارات الآتية: (إنّ أقبح الرذائل وهي أكل لحوم البشر، وتقديم الإنسان قرباناً، ووأد الأطفال أحياء، تلك الرذائل التي تجد ما يبرّر الاعتقاد بأنها كانت في وقت ما منتشرة في كل إفريقيا، قد اختفت فجأة وإلى الأبد. والذين كانوا يعيشون حتى ذلك الوقت عراة بدءوا يرتدون الملابس، بل يتأنقون في ملابسهم، وأولئك الذين لم يغتسلوا من قبل قط، بدءوا يغتسلون بل يكثرون من الاغتسال لأن الشريعة المقدسة تأمر بالطهارة."[22]

ويميل النظام القبلي إلى "فسح المجال لأساس أوسع نطاقاً، وبعبارة أخرى، إلى اندماج القبائل بعضها في بعض لتصير أمما، وبازدياد النشاط والمعرفة تصير الأمم امبراطوريات. وتنشأ مدارس أولية، حتى لو أنها اقتصرت على تعليم تلاميذها تلاوة القرآن، لكانت ذات قيمة في نفسها، وقد تكون خطوة في سبيل ما هو أعظم منها بكثير وقد أصبح المسجد الجيد البناء، النظيف، بما فيه من آذان للصلاة خمس مرات في اليوم، وقبلة تتجه إلى مكة، وإمام وصلاة جمعة، مركزا للقرية بدلاً من دار عبادة الأوثان ذات المنظر البشع. وقد طغت عبادة الله الواحد القهار.. العليم الرحيم على كل ما لقن الأهالي عبادته من قبل، طغياناً لا حدّ له. وبلغت اللغة العربية، وهي اللغة

[22] المرجع نفسه، ص 395.

التي تكتب بها دائما الكتب الدينية الإسلامية، حدا يفوق كل وصف من الغنى والجمال. وإذا ما تعلموا هذه اللغة أصبحت لغة التخاطب بين قبائل نصف القارة.. وهي إلى ذلك لغة أدب وشريعة وقانون مكتوب حلت محل نزوات شيخ القبيلة الاستبدادية، وهذا تغير يعتبر في حد ذاته تقدما هائلاً في الحضارة. وظهرت صناعات وتجارة، لا كالتجارة الصامتة التي تقوم الإشارات فيها مقام اللغة في التفاهم، ولا كالمبادلة البدائية في الخامات والتي وجدت في إفريقيا منذ أقدم العصور، ولا كالمقايضة بالودع أو البارود أو الخمر، تلك المقايضة التي لا تزال تستخدم على الساحل وسيلة أساسية في التبادل، ولكنها صناعات تنطوي على مهارة فائقة، وتجارة منظمة تنظيماً محكماً. وظهرت المدن الكبيرة في أرض الزنوج بتأثير هذه الصناعة والتجارة، وتأثير الحكومات الأكثر استقراراً التي جاء بها الإسلام.. أما فيما يتعلق بالفرد، فمن المسلم به من كل الوجوه أن الإسلام يمد السود الذين أسلموا حديثاً بالنشاط والعزة والاعتماد على النفس واحترام الذات، وهذه كلها صفات يندر جداً أن نجدها في مواطنيهم الوثنيين أو المسيحيين."[23]

ويشير (توماس أرنولد) إلى مسألة مهمة في هذا المجال وهي أن طابع الحضارة الإسلامية الغالب "لم ينقطع عن التأثير في العقلية الزنجية، أو عن العمل باعتباره أحد المؤثرات التي تساعد على تحويل عبدة الأوثان الإفريقيين إلى الإسلام"، لم ينقطع حتى بعد استيلاء الأوروبيين على مساحات واسعة من إفريقيا " فلما مسّت هؤلاء الزنوج الثقافة الأوروبية فجأة، مضوا قدما في طريق الحضارة، ولكنهم، وقد عجزوا عن أن يقيموا جسراً على البرزخ الذي يفصلهم عن حكامهم الأجانب، وجدوا في الإسلام ثقافة ملائمة لحاجاتهم، وجديرة بتكييف مطالبهم ومطامحهم. ولذلك كان بعيدا كل البعد عن انتشار السيادة الأوروبية أن تعوق نشاط الدعاة المسلمين."[24]

---

[23] الدعوة إلى الإسلام، ص 396 – 399.

[24] المـــرجع نفسه، ص 399، وعن ارتباط انتشار الإسلام بالتحضر تنظر الصفحات 418، 425، 438 للإطلاع علـــى شواهد في مناطق أخرى من العالم، وتنظر – كذلك – الصفحات التالية للغرض نفسه: 296، 324 – 325، 360 – 362، 373، 375 – 377، 382 – 384.

بل إننا نجد كيف أن هذا التفوق الحضاري يجذب للإسلام حتى أولئك الكفار الذين غزوا دياره، وطووا دوله وممالكه، وهي -بحق- ظاهرة نادرة في تاريخ الصراع بين الحضارات "هنالك -يقول أرنولد- حالتان تاريخيتان كبريان وطئ فيهما الكفار من المتبريرين بأقدامهم أتباع الرسولﷺ أولئك هم الأتراك السلاجقة في القرن الحادي عشر الميلادي، والمغول في القرن الثالث عشر. وفي كلتا هاتين الحالتين نرى الفاتحين يعتنقون ديانة المغلوبين."[25]

4 – التحرير والمساواة:

لقد كان الإسلام في جوهره حركة تحريرية مركبة.. فهو ليس التحرير البسيط الذي يستهدف تخليص الإنسان من هذا القيد أو ذاك، ولكنه التحرير الشامل الذي يسعى إلى إنقاذ الإنسان من سائر الضغوط والعوائق والأغلال التي تقف في طريق التعبير الكامل عن إنسانيته، والتحقق بهذه الإنسانية، سواء كانت هذه الضغوط والعوائق والأغلال متمركزة هناك داخل الإنسان نفسه، أم جاثمة في الخارج بصيغة طبقة أو فئة أو جنس أو لون أو سلطة أو طاغوت.. وستكون المساواة بين الناس، ومنحهم العدل الاجتماعي، وتكافؤ الفرص، جزءً أساسياً في سياق حركة التحرير الشاملة هذه.

ولم تكن الفتوحات الإسلامية في أساسها سوى امتداد جغرافي وإنساني لهذه الحركة التحريرية التي انطوت على العدل والمساواة.. ولقد كان نجاحها الباهر، والتقبل المدهش لمطالبها من الجماعات والشعوب التي توجهت إليها، والإقبال الهائل على الدين الذي حملته هذه الحركة، وبشّرت به، ودعت إليه، تأكيدا للقيم التي جاءت هذه الفتوحات تزرعها في ساحات العالم.

ولم يكن الأمر مجرد نظرية تطرح، أو شعارات يخدع بها الناس دون أن يكون لهذه أو تلك رصيد في ميدان الواقع.. وإنما، على العكس من معظم المذاهب والحركات، قدر حملة هذا الدين، عبر انتشارهم في الأرض، من تحويل هذه القيم إلى وقائع

[25] المرجع نفسه، ص 26، وتنظر ص 250.

وممارسات منظورة، ومعيشة أذهلت الأمم والجماعات والشعوب، وساقتها إلى الانتماء لهذا الدين.

هذا هو واحد من العوامل الفعالة التي تفسّر سرعة انتشار الإسلام وتكشف عن جانب من معجزته الفريدة.

و(توماس أرنولد) عندما يطرح المقولة التالية: "كان المثل الأعلى الذي يهدف إلى إخوة المؤمنين كافة في الإسلام من العوامل القوية التي جذبت الناس بقوة نحو هذه العقيدة."[26] إنما يشير إلى إحدى القيم التي تضمنتها حركة التحرير تلك وهي المساواة والعالمية التي تطلق الإنسان في أرجاء الدنيا أخا للإنسان، حرا من كل ما يعوقه عن الانتماء لهذا العالم.

لكن الأمر لا يقف عند هذا الحدّ، فمن خلال الوقائع التي لا يحصرها حد، ومن خلال الشواهد التاريخية المزدحمة، تلتقي سائر القيم التحريرية التي كانت بمثابة نقاط جذب ساقت ملايين الناس إلى هذا الدين. ويكفي أن نتابع بعض ما دوّنه (أرنولد) في كتابه عن هذه المسألة لكي يتأكد لنا ذلك: "كان الأرقاء الذين وصلوا إلى الحضيض أول من تديّن بالإسلام في إسبانيا، يضاف إليهم عدد كبير من أهالي الطبقات الدنيا والوسطى الذين تدّينوا بالإسلام عن إيمان ثابت، متحوّلين إليه من ديانتهم القديمة التي أهمل رجالها مصالحهم ولم يحفلوا بتلقينهم أصولها، وانصرفوا إلى مطامع الدنيا، فساموهم الخسف ونهبوا أملاكهم. وبعد أن تحول هؤلاء الأسبان إلى الإسلام ظهروا بمظهر الغيارى على دينهم الجديد."[27]

وحتى لا يخطر في بال أحد بأن الإسلام جذب فقط أولئك الذين يحتلون الدرجات السفلى في السلّم الاجتماعي، وبالتالي فهو بمعنى من المعاني حركة طبقية كما يحاول البعض أن يستنتج، فإننا يجب أن نشير إلى ما أورده (أرنولد) في النصّ السابق نفسه مما ينقض هذا الاستنتاج المحدود.. إنه يقول: "لقد اعتنق هذا الدين

[26] الدعوة إلى الإسلام، ص 94.

[27] الدعوة إلى الإسلام، ص 155.

الجديد كثير من أشراف المسيحيين، عن عقيدة راسخة أو عن بواعث أخرى."[28]

مهما يكن من أمر فإننا إذا انتقلنا مع (أرنولد) إلى أماكن أخرى من العالم الذي حرّره الفاتحون، تأكد لنا أكثر فأكثر دور البعد التحريري في انتشار الإسلام.

في بلاد فارس "قدّر للإسلام أن يفتح أمام الناس سبلاً واضحة من الآمال الكبيرة، وأن يعدهم بتخليصهم في أسرع وقت من عبوديتهم وحالتهم السيئة."[29]

وقد رحّب بهذا الدين بصورة خاصة "الصناع وأصحاب الحرف وأهل الطبقة العاملة، واعتنقه عدد عظيم منهم في حماسة كبيرة.. وهم الذين كان ينظر إليهم باحتقار وازدراء"، وقد كان اعتناقهم الإسلام يعني "تركهم في الحال أحرارا ومساواتهم في المذهب الديني."[30]

في الهند كانت سرعة ازدياد المسلمين " زيادة هائلة " -كما يرى أرنولد- ترجع إلى "أحوال الحياة الاجتماعية عند الهندوكيين، فان الإهانات والاحتقار الذي انصبّ على الطبقات المنحطة من الهندوكيين على أيدي إخوانهم في الدين، والعراقيل التي لا يمكن التغلب عليها، والتي وضعت في سبيل أي فريق من هذه الطبقات يرغب في تحسين حالته، ليوضح لنا في هذه المفارقة العجيبة فوائد النظام الديني الذي لا يفرّق بين منبوذ وغير منبوذ والذي يهيئ مجالاً حراً للتمتع بأي مطمح. ففي البنغال مثلا يعتنق الإسلام هؤلاء الذين يقومون بنسج القطن، والذين ينظر إليهم إخوانهم في الدين من الهندوكيين، كما ينظر المرء إلى السفلة والطغام، في جماعات كبيرة ليتخلصوا من المركز الوضيع الذي انحدروا إليه.. ولما وجد السواد الأعظم من الناس، الطبقات العالية تدخل في حوزة الهندوكية وألفى جمهور الشعب نفسه محتقراً كالمنبوذين، دخلوا في الدين الإسلامي. وكذلك نجد بعض الأمثلة البارزة لتحوّل الناس إلى الإسلام بين الطبقات الدنيا من الهندوكيين في المراكز الزراعية، حيث لا تزال الجماعات الصغيرة من حرّاث

---

[28] المرجع والصفحة نفسها.

[29] المرجع نفسه، ص 237.

[30] المرجع والصفحة نفسها.

المسلمين يكونون مراكز مبعثرة للثورة على الظلم الشائن الذين أسلم دينهم الهندوكي السابق إليه هذه الطبقات الدنيا بصورة تبعث على اليأس والقنوط."[31]

في إفريقيا "أصبح الزنوج اليوم ينظرون إلى الإسلام على أنه دين السود والمسيحية على أنها دين البيض، ويرون أن المسيحية تدعو الزنجي إلى الخلاص ولكنها تضعه في مكان منحط إلى حدّ أنه يقول في نفسه وقد استولى عليه القنوط: ليس لي نصيب ولاحظ في هذا الدين. أما الإسلام فانه يدعو الإنسان إلى الخلاص ويقول له: إن بلوغك أسمى الدرجات الممكنة إنما يتوقف عليك. ومن ثم أقبل الزنجي بدافع من الحماس على هذا الدين بروحه وجسده."[32]

يواصل (أرنولد) تحليله لموقف المسلم الأفريقي والمستمد من كتابات عدد كبير من المتخصصين الغربيين، فيرى أن هيئته العامة تنم عن شعور بالقومية واعتزاز بالجنس: "يخيل إليك أنه يقول: إن كّلاً منا يختلف عن الآخر، ولكننا جميعا بشر. وان انتشار الإسلام الذي نشهده اليوم في نيجيريا الجنوبية ليؤثر بصفة خاصة تأثيراً اجتماعياً، ويمنح الإسلام هؤلاء الذين يتصلون به منزلة أرقى وفكرة أسمى عن مكانة الإنسان من العالم المحيط به."[33]

5 – المأزق العقدي والتاريخي للأديان الأخرى:

يقف (أرنولد) عند هذا العامل وقفة طويلة في أكثر من مكان من مؤلفه، ويوثقه بالمزيد من الشواهد والتفاصيل، ويراه –وهو محق في رؤيته– واحداً من العوامل الأساسية الفعالة في انتشار الإسلام.. لقد وضعت المذاهب الوضعية والأديان المحرفة نفسها، بسبب من هذا التحريف المتراكم عبر العصور، في طريق مسدود.. وكانت لحظة انطلاق الفاتحين لتحرير العالم تعاني من ورم غير اعتيادي باستضافتها يوما يعد

[31] المرجع نفسه، ص 323 – 324، 326، وينظر المرجع نفسه، ص 301 – 302، 313 – 314، 324 – 325، 327 للإطلاع على المزيد من الشواهد.

[32] الدعوة إلى الإسلام، 394 – 395، الهامش رقم 2.

[33] المرجع نفسه، ص 395.

آخر، سيلا من الأجسام والمعطيات الغريبة التي بعدت بها عن مسارها الصحيح، ووضعتها في حالة عداء مع الإنسان كمخلوق حرّ، كريم، أريد له أن يتحقق بالحياة الكاملة التي منحها الله إياه..

كانت هذه الأديان – أيضاً – تعاني من مأزق تاريخي، فلم يكن بمقدورها، وهي تئن عقديا، أن تفعل شيئا، أن تعد الجماعات والشعوب بالخلاص، أو أن تهبهم الأمل. ولم يكن بمقدورها – بالتالي – أن تقف قبالة الإسلام، هذا القادم الجديد الذي جاء لكي يحرّر الإنسان مما فعلته به الأديان والطواغيت والأهواء.. لم يكن بمقدورها أن تمنع حشود الأتباع وهم ينفضون عن عقولهم وقلوبهم الخرافات والأضاليل والأوهام ويستجيبون للنداء الجديد.. بل إن هؤلاء الأتباع كانوا كأنهم، وهذا النداء، على ميعاد.. لقد انتظروا طويلا، وها هي لحظة التحرّر والانفلات قد آذنت بدخول طلائع الفاتحين تخوم العالم المرهق العتيق.

وإذا كان الإسلام قد حرّر الإنسان على المستوى الاجتماعي والبشري، فيما تم الوقوف عنده في الصفحات السابقة، فانه ها هنا يحرره على المستوى العقلي والوجداني، وإذْ كانت الأديان المحرّفة تجرّه، في محاولة أخيرة يائسة، نحو المزيد من الحفر الضيقة، وتضيّق عليه الخناق بمزيد من الأغلال.. كان الإسراع بالانتماء للدين الجديد هو الحتمية التي تفرض عليه تلبية النداء.

لنقم، وحسب ما يسمح به المجال، بجولة سريعة في أرجاء العالم القديم، يومها، لكي نضع أيدينا مع (توماس أرنولد) على مواطن العفن والفساد، ولكي نرى بوضوح هذا العامل الفعال الذي يفسر لنا، أسوة بالعوامل الأخرى، معجزة انتشار الإسلام.

إن كثيراً من علماء اللاهوت المسيحيين يعتقدون –كما يرى أرنولد– أن "حالة الكنيسة الشرقية التي تدهورت في ذلك الوقت –من الناحيتين الخلقية والروحية– لابدّ أن تكون قد دفعت كثيرين إلى أن يلتمسوا جوا روحيا أسلم وأصح في ذلك الدين الإسلامي الذي جاءهم وهو في أشد ما تكون الحماسة الغضة قوة وعنفا. وعلى سبيل المثال، يتساءل ملمان، في كتابه عن تاريخ الكنيسة اللاتينية (ص 216 – 217) (ماذا

كانت حال العالم المسيحي في الأقاليم التي تعرضت لأولى غزوات الإسلام ؟ كانت الأحزاب الدينية يناوئ بعضها بعضا، ورجال الكنيسة يتنازعون فيما بينهم على أشد مسائل الدين إبهاما وأكثرها غموضا، فيما يتعلق بما وراء الطبيعة في العقيدة الدينية. والأرثوذكس والنساطرة واليعاقبة يضطهد بعضهم بعضا، وقد استحكمت بينهم العداوة التي لا تفتر ولا تنقطع... وشبيه بهذا ما يراه المستشرق الإيطالي (كيتاني) في (حوليات الإسلام ص 1045 – 1046) من أن انتشار الإسلام بين نصارى الكنائس الشرقية إنما كان نتيجة شعور باستياء من السفسطة المذهبية التي جلبتها الروح الهلينية إلى اللاهوت المسيحي. أما الشرق الذي عرف بحبه للأفكار الواضحة البسيطة، فقد كانت الثقافة الهلينية وبالاً عليه من الوجهة الدينية، لأنها أحالت تعاليم المسيح (عليه السلام) البسيطة السامية إلى عقيدة محفوفة بمذاهب عويصة، مليئة بالشكوك والشبهات، فأدّى ذلك إلى خلق شعور من اليأس، بل زعزع أصول العقيدة الدينية ذاتها. فلما أطلّت آخر الأمر أنباء الوحي الجديد فجأة من الصحراء، لم تعد تلك المسيحية الشرقية التي اختلطت بالغش والزيف وتمزقت بفعل الانقسامات الداخلية، وتزعزعت قواعدها الأساسية، واستولى على رجالها اليأس والقنوط من مثل هذه الريب، لم تعد قادرة على مقاومة إغراء هذا الدين الجديد الذي بدّد بضربة من ضرباته كل الشكوك التافهة، وقدم مزايا مادية جليلة إلى جانب مبادئه الواضحة البسيطة التي لا تقبل الجدل. وحينذاك ترك الشرق (المسيحية) وارتمى في أحضان بني بلاد العرب."[34]

وفي مصر كان "الأساس اللاهوتي لبقاء اليعقوبيين طائفة منفصلة، والشعائر التي جاهدوا في سبيل الاحتفاظ بها وقتا طويلا، ودفعوا ثمنها غاليا في هذه السبيل، قد اجتمعت في عقائد كانت صيغتها أشد ما تكون غموضا وإبهاما من الناحية الميتافيزيقية. ولاشك أن كثيراً من هؤلاء قد تحوّلوا، وقد أخذت الحيرة منهم كل مأخذ، واستولى على نفوسهم الضجر والإعياء، من ذلك الجدل السقيم الذي احتدم حولهم، إلى عقيدة تتلخص في وحدانية الله البسيطة الواضحة، ورسالة نبيه محمد ﷺ.

[34] الدعوة إلى الإسلام، ص 89 – 90.

بل إننا نجد في داخل الكنيسة القبطية نفسها في عصر متأخر شواهد تنبئ عن حركة، إن لم تكن إسلامية خالصة، فقد كانت على الأقل وثيقة الصلة بها، وربما ساعد عدم وجود أي نظام كنسي مستقل، يجد طريقة لإيضاحه والتعبير عنه، على زيادة عدد الذين دخلوا في الإسلام."[35]

في أوروبا الشرقية تدهورت الكنيسة الإغريقية تدهوراً خطيراً "ونشأ استبداد في الأمور الدينية جعل الحياة العقلية ترزح تحت عبء القرار الحاسم الذي حرم كل مناقشة في شئون الأخلاق والدين. والشيء الذي أقضّ مضاجعهم هو المجادلات العنيفة التي قامت حرباً عواناً على الكنيسة اللاتينية، مقرونة بكل ما في المناقشات النظرية والكراهة العنصرية من شدة ومرارة. وتدهورت ديانة الشعب فأصبحت تراعي المظاهر الخارجية مراعاة تقوم على الكثير من الوهم والريبة. ووجدت حماسة عبادتهم البالغة متنفساً في عبادة العذراء والقدّيسين والصور والمخلفات الأثرية. وانصرف عدد كبير عن كنيسة انحطت حياتها الروحية إلى الحضيض. ولما ملّوا مناقشات لا نهاية لها حول مسائل مذهبية عويصة، كالانبثاق المزدوج لروح القدس، وأخرى تافهة كاستخدام الخبز الخمير أو الفطير في القربان المقدس، تقبلوا بصدر رحب تعاليم الإسلام الواضحة المفهومة، التي تقوم على الوحدانية. وقد انتهت إلينا أخبار عن طوائف كبيرة من الناس أسلموا، ولم يكونوا بسطاء عامتهم فحسب، بل كانوا من العلماء على اختلاف طبقاتهم ومناصبهم وحالاتهم."[36]

في بلاد الدولة الساسانية شرقاً تراكمت -كما يقول أرنولد- المصائب والآلام المعنوية التي أثارها قيام الصراع العنيف بين العقائد المتنافرة، فمال الناس "إلى هذا النظام العجيب من التنسيق العقلي الذي ينمو فيه الدين الجديد في سهولة ويسر، ويكتسح أمامه أكثر الأديان الأخرى، ويحاول أن يقيم الحالة الدينية والاجتماعية على أساس جديد. وبعبارة أخرى كان أهالي فارس، والأجناس السامية بوجه خاص، قد

[35] المرجع نفسه، ص 126. والتوجّه نفسه حدث في قبرص (المرجع نفسه، ص130، الهامش رقم 1).

[36] الدعوة إلى الإسلام، ص 185 - 186، وينظر: المرجع نفسه، الصفحات 187 - 193 للإطلاع على المزيد من الشواهد والتفاصيل.

بلغت عقليتهم درجة ساعدتهم على التحول إلى ذلك الدين الجديد والترحيب باعتناقه بحماسة ملحوظة لما يمتاز به من البساطة."[37]

وفي الهند جذب " طابع تعاليم الإسلام الواقعية عقولاً لم تقنع بنظام الفكرة الحلولية التي تتميز بالغموض. ولما اصطدم الإسلام، مع ما عرف عنه من تمثيل قوي لحقيقة وجود الله، وتلك الحقيقة التي انبعثت منها وهي طابع الحق الذي يتميز بالثبات المطلق.. اصطدم بعقيدة الحلول التي تقوم على الغموض.. وقد تبع ذلك بالضرورة أن الإسلام لم ينتصر في هذه المعركة فحسب، بل غدا البلسم الشافي الذي سرى في شريان الحياة والفكر في بلاد الهند العليا، وسرعان ما أحيا عقولا كثيرة وبث فيها حياة أكثر قوة ونشاطاً."[38]

6- حرية الاختيار ورفض القسر:

إزاء هذا التحرير النفسي، والاجتماعي، والعقلي، والإنساني الذي مارسه الإسلام، والذي يمثل، بجوانبه المتعددة، واحداً من العوامل الأساسية في نجاح حركة الفتح وانتشار الإسلام.. وكامتداد طبيعي لهذا التوجه التحريري الشامل، يؤشر أرنولد على حقيقة عقدية وتاريخية لا تقل خطورة: تلك هي أن الإسلام لم ينتشر بالقسر والإكراه، وأن حرية الاختيار التي منحها الفاتحون أبناء الأمم المغلوبة كانت الحكم الأول والأخير في الانتماء لهذا الدين، أو التشبث بالأديان والمذاهب الأخرى.

لا نريد أن نطيل في موضوع طالما قيل فيه الكثير، ولنؤشر، بدلاً من ذلك، على بعض معطيات أرنولد بهذا الصدد، وهي غنية مزدحمة، ولذا سنكتفي بشواهد محدودة منها فحسب، تغطي أماكن عديدة وفترات شتى:

"يمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين من العرب، بأن القوة لم تكن عاملاً حاسماً في تحويل الناس إلى الإسلام."[39]

---

[37] المرجع نفسه، ص 236 - 237.

[38] الدعوة إلى الإسلام، ص 290.

[39] المرجع نفسه، ص 65.

"نستطيع أن نستخلص بحق أن القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام (في غربي آسيا) إنما فعلت ذلك عن اختيار وإرادة حرة. وأن العرب المسيحيين الذين يعيشون في وقتنا هذا بين جماعات مسلمة لشاهد على هذا التسامح."[40]

"إذا نظرنا إلى التسامح الذي امتد إلى رعايا المسلمين من المسيحيين في صدر الحكم الإسلامي، ظهر أن الفكرة التي شاعت بأن السيف كان العامل في تحويل الناس إلى الإسلام بعيدة عن التصديق."[41]

"..لم نسمع عن أية محاولة مدبرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام، أو عن أي اضطهاد منظم قصد منه استئصال الدين المسيحي، ولو اختار الخلفاء تنفيذ إحدى الخطتين لاكتسحوا المسيحية بتلك السهولة التي أقصى بها فرديناند وإيزابيلا دين الإسلام من إسبانيا، أو التي جعل بها لويس الرابع عشر المذهب البروتستانتي مذهبا يعاقب عليه مبشره في فرنسا، أو بتلك السهولة التي ظل بها اليهود مبعدين عن إنكلترا مدة خمسين وثلاثمائة سنة. وكانت الكنائس الشرقية في آسيا قد انعزلت انعزالاً تاما عن سائر العالم المسيحي الذي لم يوجد في جميع أنحائه أحد يقف إلى جانبهم باعتبارهم طوائف خارجة عن الدين. ولهذا فان مجرد بقاء هذه الكنائس حتى الآن، ليحمل في طياته الدليل القوي على ما قامت عليه سياسة الحكومات الإسلامية بوجه عام من تسامح نحوهم."[42]

"مما يدل على أن تحول المسيحيين إلى الإسلام لم يكن راجعاً إلى الاضطهاد، ما وقفنا عليه من الشواهد التاريخية الأصلية، وهو أنه في الوقت الذي شغر فيه كرسي البطرقية (بمصر) تمتع المسيحيون بالحرية التامة في إقامة شعائرهم، وسمح لهم بإعادة بناء كنائسهم، بل ببناء كنائس جديدة.. وحوكموا في محاكمهم الخاصة، على حين أعفي الرهبان من دفع الجزية، ومنحوا امتيازات معينة."[43]

---

[40] المرجع نفسه، ص 70.

[41] المرجع نفسه، ص 88.

[42] الدعوة إلى الإسلام، ص 98 - 99.

[43] المرجع نفسه، ص 130.

"لم تكن القوة أو العنف السبب في اتساع نطاق تحويل الناس (في إيران) إلى الإسلام.. وانه لمن المستحيل قطعاً أن نقول أن اضمحلال ديانة زرادشت كان سببه أن الفاتحين المسلمين استعانوا بالقوة على حمل الناس على اعتناق الإسلام."[44]

"إننا نجد من بين (الملايين) من مسلمي الهنود، عدداً هائلاً لم يكن للقوة والعنف نصيب في تحويلهم، أو في تحويل ذرّيتهم إلى الإسلام، بل كان للتعليم والإقناع وحدهما، اللذين لجأ إليهما الدعاة المسلمون، تأثيره الفعال في هذه السبيل."[45]

"من المهم أن نلاحظ أن الانتصارات الحربية وفتح البلاد لم تكن أهم ما ساعد على تقدم الإسلام (في إفريقيا).. والواقع أنه لو لم يتبع هذه الحروب نشاط متميز في نشر الدعوة، لدلّت على أنها لم تكن ذات أثر فعال في تكوين مجتمع إسلامي خالص."[46]

"لدينا الدليل القاطع الذي شهد به الرحالون وغيرهم على نشر الدعوة بالطرق السلمية وقيام الداعي المسلم بأعمال تنطوي على الرفق والأناة، تلك الأعمال التي عملت في سبيل انتشار الإسلام في إفريقيا الحديثة أكثر مما عمل أي أسلوب آخر.."[47]

7- النجاح المذهل:

إن السرعة المذهلة في انتشار الإسلام، والنجاح الباهر لحركة الفتح الإسلامي، لهي ظاهرة تحمل بحدّ ذاتها مصداقية هذا الدين، وتؤكد وعده الإلهي بالانتصار. ولقد جاء هذا بمثابة "إعلام" مؤثر للجماعات والشعوب غير المسلمة، في أن مقاومة هذا الدين عمل غير مجد، بعد إذ زعزع ثقتها بعقائدها وقياداتها، كما أنه رفض غير منطقي ولا مبرّر لإرادة الله ولطبائع الأشياء ومعطيات التاريخ.. ومن ثم كان الإقبال المتزايد على الانتماء لهذا الدين مدفوعاً، أحياناً، بالانبهار والتسليم إزاء معجزة الانتشار

---

[44] المرجع نفسه، ص 238، 239.

[45] المرجع نفسه، ص 285.

[46] المرجع نفسه، ص 369 - 370.

[47] المرجع نفسه، ص 391.

السريع المدعم بالانتصارات المذهلة على كل الجبهات: "إن ما أحرزته سيوف المسلمين من نجاح واسع النطاق، منقطع النظير، قد زعزع عقيدة الشعوب المسيحية التي أصبحت تحت حكمهم، ورأت أن هذه الفتوح قد تمت بعون من الله، وأن المسلمين قد جمعوا بين النعيم في الدنيا وبين التوفيق الإلهي، وأن الله سبحانه لم يجعل النصر إلاّ على أيدي عباده المختارين. وهكذا ظهر نجاح المسلمين دليلاً على صدق دينهم."[48]

ويشير أرنولد إلى أن أهم ما يجب أن نلاحظه في هذا المجال هو أن بعض الناس بدأ يسال: "هل من الجائز أن يأذن الله للمسلمين بأن يبلغوا ما بلغوه من هذا العدد الذي لا يدخل تحت حصر بدون سبب معقول؟ هل من المتصوّر أن مثل هذه الآلاف المؤلفة (من خصوم الإسلام) تتعرض للهلاك الأبدي، كما يتعرض الرجل الواحد؟ كيف يمكن أن يكون أمثال هذه الجماهير الزاخرة مناوئين للدين الحق؟ إنه إذا كان الحق أقوى من الباطل وكان الناس جميعا يحبون الحق ويرغبون فيه أكثر مما يحبون الباطل، فليس من المحتمل أن تجمع أقوام كثيرة كهؤلاء على محاربته؟ كيف استطاعوا أن يقووا على الحق ما دام الله يعين على الحق ويؤيده؟ كيف استطاع دينهم أن ينتشر بهذه الصورة العجيبة لو أنه قام على أساس فاسد من الباطل؟ إن أمثال هذه الأفكار كما تخبرنا الروايات، قد أغرت الشعوب المسيحية التي عاشت في ظل الحكم التركي اغراءً قوياً بالانتماء للإسلام."[49]

وماذا بعد؟ هل ثمة سبب آخر؟

نعم وبكل تأكيد.. إنه السبب الموجود في كل الأسباب، المتزامن مع كل الدوافع، المركوز في كل اللحظات التي اختار فيها هذا الإنسان أو ذاك، هذه الجماعة أو تلك أن تنتمي لهذا الدين.

إنه الدين الإسلامي نفسه: قوة التعاليم، تماسكها، وضوحها، صدقها العجيب، استجابتها الواعدة لمطالب الإنسان والجماعات.

---

[48] الدعوة إلى الإسلام، ص 94.

[49] المرجع نفسه، ص 199.

ذلك هو – إذن – سبب الأسباب..

ولقد كان من المفروض أن نبدأ به البحث عن دوافع الانتشار، وسرّ النجاح الذي أذهل الباحثين.. إلاّ أن مثلا يقول (شدة الظهور تؤدي إلى الخفاء) قد يدفع المرء أحياناً إلى البدء بما هو أكثر بُعدا وخفاءَ..

والحق أننا رأيناه ولمسناه متعاشقاً مع كل الأسباب التي حدثنا عنها (توماس أرنولد).. وهو في منظور المسلم وقناعاته بداهة من البداهات التي لا تحتاج إلى جدل أو توثيق.. إن انتشار الإسلام يكمن في الإسلام نفسه.. ولكننا ما دمنا بصدد الحديث عن المنظور الغربي للظاهرة، من خلال باحث (كأرنولد) فإنّه يتحتم علينا أن نعرف ما قاله في هذا المجال، وهو غني مزدحم، كما عوّدنا الرجل، بل هو منبث في ثنايا الكتاب كله.. وقد آن الأوان لكي نترك للقارئ أن يرجع إلى الكتاب !!.

ثانياً: العقيدة والشريعة والعبادة

1 – العقيدة:

يعرّف (توماس أرنولد) العقيدة الإسلامية بأنها تقوم على شطرين (لا إله إلاّ الله، محمد رسول الله)، فأما شطرها الأول ومرتكزها الأساس فهو: "الذي يعبر عن مبدأ يكاد يقبله جميع الناس على أنه فرض لابد منه"، على حين يقوم الشطر الثاني منها" على فكرة علاقة الناس بالله، وهي مسألة تكاد تكون عامة شاملة كذلك، بمعنى أن الله تعالى في فترات من تاريخ العالم، قد وهب بعض تجلّيه على الخلق على لسان أنبياء ملهمين."[50] وأرنولد –بذلك– يركز، وبكلمات قلائل، جوهر الدين الإسلامي، بل مطلق الدين الذي هو تأكيد لوجود الله سبحانه ووحدانيته المطلقة، وحضور فاعل للعلاقة بينه وبين خلقه عن طريق وسيط النبوّة.

فإذا كانت الأديان السماوية التي سبقت الإسلام قد انحرفت عن مرتكزاتها الأساسية، فخرجت –بذلك– عن مسارها الأصيل، فإنّ الإسلام، بقدر ما هو تأكيد لهذا المسار، بقدر ما كان يمتلك، ولا يزال، القدرة على الالتزام به والحفاظ على

[50] الدعوة إلى الإسلام، ص 454.

وضوحه واستمراريته. وإذا كان الدين من خلال التعريف الذي قدّمه أرنولد يمثل حالة منطقية تماماً، منسجمة بالكلية مع معطيات العقل، فإنّ الإسلام، بالتالي، ومن خلال مواصفاته تلك، يحمل بالتأكيد طابعاً عقلياً. وأرنولد يستعير عبارات للبروفيسور مونتيه بهذا الصدد يجدها تعبر عن هذه الحقيقة وتوضحها: "بشكل يبعث على الإعجاب"، فهو يقول بأن "الإسلام في جوهره دين عقلي بأوسع معاني هذه الكلمة من الوجهتين الاشتقاقية والتاريخية. فإنّ تعريف الأسلوب العقلي بأنه طريقة تقيم العقائد الدينية على أسس من المبادئ المستمدة من العقل والمنطق، ينطبق عليه تمام الانطباق.. إن للإسلام كل العلامات التي تدل على أنه مجموعة من العقائد التي قامت على أساس المنطق والعقل. وتتلخص العقيدة الإسلامية من وجهة نظر المؤمنين في الاعتقاد بوحدانية الله ورسالة نبيه ﷺ، أما من وجهة نظرنا نحن الذين نحلل عقائده تحليلاً لا روح فيه، فنعتقد في الله وفي الحياة الآخرة وهذا المبدآن هما أقل ما ينبغي للاعتقاد الديني، وهما أمران يستقران في نفس الرجل المتدين على أساس ثابت من العقل والمنطق، ويلخصان كل تعاليم العقيدة التي جاء بها القرآن، وان بساطة هذه التعاليم ووضوحها، لهي على وجه التحقيق من أظهر القوى الفعالة في الدين وفي نشاط الدعوة إلى الإسلام.. وعلى الرغم من التطور الخصب، بكل ما في الكلمة من معنى، لتعاليم النبي ﷺ حفظ القرآن مترلته من غير أن يطرأ عليه تغيير أو تبديل، باعتباره النقطة الأساسية التي بدأت منها تعاليم هذه العقيدة، وقد جهر القرآن دائماً بمبدأ الوحدانية في عظمة وجلال وصفاء لا يعتريه التحوّل. ومن العسير أن نجد في غير الإسلام ما يفوق تلك المزايا. وان هذا الإخلاص لمبدأ الدين الأساسي، والبساطة الجوهرية في الصورة التي يصاغ فيها هذا الدين، والدليل الذي كسبه هذا الدين من اقتناع الدعاة الذين يقومون بنشره اقتناعاً يلتهب حماسة وغيرة، إن هذا كله يكون الأسباب الكثيرة التي تفسر لنا نجاح جهود دعاة المسلمين. وكان من المتوقع لعقيدة محددة كل التحديد، خالية كل الخلوّ من جميع التعقيدات الفلسفية، ثم هي تبعا لذلك في متناول إدراك الشخص العادي، أن تمتلك، وإنها لتمتلك فعلاً، قوة عجيبة لاكتساب طريقها إلى ضمائر الناس."[51]

أما الأسقف (لفروي) الذي يقتبس منه (أرنولد) عبارات أخرى في تقييم العقيدة

[51] الدعوة إلى الإسلام، ص 454 - 456.

الإسلامية، فإنّه يرى أن "سرّ القوة الخارقة للعادة التي أظهرها الإسلام في أزهر عصوره، في فتوحاته وتقدّمه، كامن في إدراك هذا الدين وجود الله، أكثر منه في وحدانيته." فالوحدانية صفة من صفات الذات الإلهية وان كانت هي الصفة الأكبر والأخطر، ولكن هناك قبلها وجود الله سبحانه، وكنه هذا الوجود كما تصوّره وتوضحه العقيدة الإسلامية، بمواجهة سيل من العقائد والمذاهب والفلسفات والتصوّرات، شط بها النوى، ومال بها الهوى، وطغت عليها الأوهام والأضاليل، فتحدثت عن وجود إلهي هو في أغلب الأحيان ليس الوجود الحقيقي الإيجابي الفعال، بل ربما على النقيض من ذلك. ومن ثم كان جل ما انبثق عن هذه المعطيات الخاطئة المضللة عن وجود الله، في مفردات السلوك اليومي والممارسات الحياتية بشتى أبعادها، خاطئا، سلبياً، ومضللاً..

عند هذا المرتكز في عقيدة الإسلام يقف (الأسقف لفروي) لكي يؤكد أن تصور الإسلام للوجود الإلهي، بتماسكه ووضوحه وجدّيته وإيجابيته، يسبق في أهميته ومردوداته على الحياة الإسلامية، مبدأ الوحدانية، ولعله محق في هذا إذا عرفنا، مرة أخرى، أن الوحدانية نفسها إنما هي امتداد لهذا التصوّر الإسلامي المتكامل عن وجود الله.. " فليس قولنا أن الله واحد بأعظم من قولنا أنه موجود، بمعنى أن وجوده هو حقيقة الكون المطلقة، وأن إرادته هي العليا، وأن سيادته مطلقة، وأن قوته لا تحد..

وفي مقارنة فاحصة بين اللاهوت النصراني وعقيدة الإسلام يؤكد (أرنولد) الخصائص المتميزة لهذه العقيدة، كما أشار إليها (مونتيه) و(لفروي) وغيرهما، ويذكر بخصائص أخرى، وهي بمجموعها تتجاوز بعقيدة الإسلام كافة السلبيات التي عانى منها ولا يزال اللاهوت النصراني وغير النصراني، وتضع الإنسان المؤمن في دائرة المسؤولية، والإيجابية، والالتزام الأخلاقي، والفاعلية، والأخوة الإنسانية، والرجاء الكوني، وبانسجام وتوافق مدهشين مع الطبيعة البشرية: "كان أئمة اللاهوت في إفريقيا والشام قد استبدلوا –كما يقول أرنولد– بديانة المسيح (عليه السلام) عقائد ميتافيزيقية عويصة. لقد كان ثورة على المجادلة الجوفاء في العقيدة وحجة قوية ضد تمجيد الرهبانية باعتبارها رأس التقوى. ولقد بيّن أصول الدين التي تقول بوحدانية الله وعظمته، كما بين أن الله رحيم عادل يدعو الناس إلى الامتثال لأمره والإيمان به

وتفويض الأمر إليه. وأعلن أن المرء مسئول، وأن هناك حياة آخرة ويوما للحساب، وأعد للأشرار عقابا أليما، وفرض الصلاة والزكاة والصوم وفعل الخير، ونبذ الفضائل الكاذبة والدجل الديني والترّهات والترعات الأخلاقية الضالة، وسفسطة المتنازعين في الدين، وأحل الشجاعة محل الرهبنة، ومنح العبد رجاء، والإنسانية رخاء، ووهب الناس إدراكاً للحقائق الأساسية التي تقوم عليها الطبيعة البشرية."[52]

2 – الشريعة:

هذه بعض التأشيرات على عقيدة الإسلام، فماذا عن شريعته؟

يؤكد (توماس أرنولد) أكثر ما يؤكد قدرة الإسلام على تنظيم الحياة. على مجابهة الفوضى والهوى والفساد والتفكك والتشرذم والتقاتل والتفتت والاصطراع والضرب على غير هدى، وتقديم البديل إزاء هذا كله: الوحدة، والانسجام، والتوافق، ولّم الطاقات، والنظافة، والحركة في ضوء معالم واضحة ثابتة، وبرنامج عمل محدّد مرسوم.

ومنذ اللحظات الأولى للتشكل التشريعي للإسلام يلحظ (أرنولد)، مستمداً ملاحظته من (حوليات) المستشرق الإيطالي (كيتاني) المعروفة، والمنشورة في إيطاليا عام 1905 م، كيف "أن من أسباب الترحيب الحار الذي لقيه محمد ﷺ في المدينة، أن الدخول في الإسلام، قد بدا للطبقة المستنيرة من أهالي المدينة علاجاً لهذه الفوضى التي كان المجتمع يقاسيها، وذلك لما وجدوه في الإسلام من تنظيم محكم للحياة، وإخضاع أهواء الناس الجامحة لقوانين منظمة قد شرعتها سلطة تسمو على الأهواء الفردية."[53]

حتى إذا بلغنا الفترة التي سبقت وفاة الرسول ﷺ صرنا نجد "جميع أنحاء الجزيرة العربية تقريباً تدين له بالطاعة.. ومن تلك القبائل المتنوعة، صغيرها وكبيرها، ذات العناصر المختلفة التي قد تبلغ المائة، والتي لم تنقطع عن التنازع والتناحر، أنشأت رسالة محمد ﷺ أمة واحدة. وجمعت فكرة الدين المشترك تحت زعامة واحدة، شتى القبائل في نظام سياسي واحد، ذلك النظام الذي سرت مزاياه في سرعة تبعث على الدهش والإعجاب.. وهكذا كان النظام القبلي لأول مرة، وإن لم يقض عليه نهائياً (إذ كان

[52] الدعوة إلى الإسلام، ص 90.

[53] المرجع نفسه، ص 43.

ذلك مستحيلاً) شيئاً ثانوياً بالنسبة للشعور بالوحدة الدينية. وتكللت المهمة الضخمة بالنجاح، فعندما انتقل محمد ﷺ إلى جوار ربه كانت السكينة ترفرف على أكبر مساحة من شبه الجزيرة بصورة لم تكن القبائل العربية تعرفها من قبل، مع شدة تعلقها بالتدمير وأخذ الثأر. وكان الدين الإسلامي هو الذي مهد السبيل لهذا الائتلاف."[54]

إن هذه القدرة المدهشة على تنظيم الحياة، ومجابهة عوامل التفكك والفوضى، لم تقف عند حدود (الحياة العربية)، ولم تتأقلم في إطار جغرافي، وانما مضت، وعلى هدى برنامج عمل مرسوم منذ اللحظة الأولى، تتدرج فيه الأولويات التي تتعامل بواقعية مع معطيات الزمن والمكان، أي مع التاريخ، مضت لكي تعيد تنظيم العالم كله، الحياة البشرية على امتدادها في الزمن والمكان، فتوحد كافة الجماعات والشعوب والأمم وتصنع منها أمة واحدة، يملك أفرادها الحرية التامة في اختيار العقيدة التي يشاءون، ولكنهم لا يملكون بحال الوقوف بمواجهة إرادة التنظيم التي جاء بها هذا الدين من أجل جعل الحياة والإنسان أكثر قدرة على فهم هذه العقيدة وأكثر تحرراً من العوائق والضغوط، في الانضواء تحت لوائها.

إن توحيد قبائل العرب المصطرعة، وتنظيم حياتهم الفوضوية لم تكن سوى خطوة على الطريق، بينما كان الهدف منذ اللحظات الأولى هو العالم! وهكذا يقرر (أرنولد) بوضوح وحسم يكنس أمامه سائر الأوهام والأضاليل التي حاولت أن تصور الإسلام كما لو كان محاولة محدودة في دائرة الحياة العربية "فلم تكن رسالة الإسلام مقصورة على بلاد العرب، بل أن للعالم أجمع نصيباً فيها. ولما لم يكن هناك غير إله واحد، كذلك لا يكون هناك غير دين واحد يدعى إليه الناس كافة. ولكي تكون هذه الدعوة عامة، وتحدث أثرها المنشود في جميع الناس وفي جميع الشعوب، نراها تتخذ صورة عملية في الكتب التي بعث بها محمد ﷺ في السنة السادسة من الهجرة (688م) إلى عظماء ملوك ذلك العصر.. على أنه، إن كانت هذه الكتب قد بدت في نظر من أرسلت إليهم ضرباً من الخرق، فقد برهنت الأيام على أنها لم تكن صادرة عن حماسة جوفاء. وتدل هذه الكتب دلالة أكثر وضوحاً وأشد صراحة على ما تردّد ذكره في

[54] المرجع نفسه، ص 52 – 53، عن:
V. Kremer: Geschichte der herrschenden ideen des islam, Leipzig, 1869, P. 309-310.

القرآن من مطالبة الناس جميعاً بقبول الإسلام.. ولقد صرح الرسول ﷺ بكل وضوح وجلاء أن الإسلام ليس مقصوراً على الجنس العربي قبل أن يدور بخلد العرب أي شيء يتعلق بحياة الفتح بزمن طويل.. ويؤيد دعوى عموم الرسالة والحق في المطالبة بأن يستجيب لها جميع الناس، أن الإسلام كان الدين السماوي الذي اختاره الله للجنس البشري كافة ثم أوحى به إليهم من جديد على لسان محمد ﷺ خاتم النبيين، كما أوحى به من قبل على لسان غيره من الرسل."[55]

وهكذا "حمل الإسلام منذ البداية طابع الدين الذي يقوم على الدعوة ويسعى لجذب قلوب الناس لتحويلهم إليه، وحثهم على الدخول في زمرة المؤمنين، وكما كانت الحال في مبدأ الأمر كذلك ظلت على هذا النحو إلى اليوم.."[56]

ومعنى هذا أن النظام الذي جاء به الإسلام كان نظاماً انقلابياً على كل المستويات.. تغييراً شاملاً للعادات والتقاليد والممارسات والقيم والمثل والبنى الاجتماعية، وصياغة عالم جديد بالكلية. وها هنا أيضاً نلمح (أرنولد) وهو يرّد بالدليل المقنع، ما أثاره ويثيره بعض الباحثين، لهذا الغرض أو ذاك، من أن الإسلام يمثل، بشكل من الأشكال، امتداداً للحياة العربية مع لمسات من التبديل والتغيير هنا أو هناك..

والحال على خلاف هذا الاستنتاج الخاطئ تماماً، و (أرنولد) يشير بوضوح إلى أنه لا يمكن أن يغيب عن البال "كيف ظهر جليا أن الإسلام حركة حديثة العهد في بلاد العرب الوثنية، وكيف كانت تتعارض المثل العليا في هذين المجتمعين تعارضاً تاماً. ذلك أن دخول الإسلام في المجتمع العربي لم يدل على مجرد القضاء على قليل من عادات بربرية وحشية فحسب، وإنما كان انقلاباً كاملاً لمثل الحياة التي كانت من قبل.. وأصبح النبي ﷺ بذلك رمزاً لأسلوب جديد."[57]

---

[55] الدعوة إلى الإسلام، ص 48 - 50.

[56] المرجع نفسه، ص 62.

[57] الدعوة إلى الإسلام، ص 61.

3 – العبادة:

وعن العبادات الإسلامية يتحدث (توماس أرنولد) كذلك فيؤشر على بعض ملامحها الأساسية التي تجذب نظره كباحث خارج دائرة الإسلام.. وإذا كان كثير من المسلمين أنفسهم، ربما بسبب الاعتياد والتكرار والقرب، قد فقدوا القدرة على الاكتشاف والانبهار عبر مساحات واسعة من ممارساتهم الشعائرية التي أريد لها أن تقدح في وجدانهم وعقولهم، باستمرار، الدهشة والتأثر والانفعال، من أجل أن يكون تواصلهم مع الله سبحانه أشد فاعلية وتألقاً.. فان غير المسلمين ممن يملكون رؤية نافذة، قد يقومون بالتذكير بنقاط الجذب والإثارة في هذه الشعيرة أو تلك من شعائر الإسلام. ومن ثم نجد كيف أنهم يركزون على أثر العبادة على "المشاهد" فضلاً عن المتعبّد نفسه.

عن الصلاة مثلاً، يلحظ (أرنولد) كيف أن أداء الصلوات الخمس كل يوم يملك جانباً عظيماً من التأثير، سواء في جذب الناس، أو الاحتفاظ بالمسلمين منهم، وهو يتذكر عبارة (لمونتسكيو) في كتابه المعروف (روح القوانين) يقول فيها "إن المرء لأشد ارتباطاً بالدين الحافل بكثير من الشعائر منه بأي دين آخر أقل منه احتفالاً بالشعائر، وذلك لأن المرء شديد التعلق بالأمور التي تسيطر دائماً على تفكيره." هذه المقولة تنطبق أكثر مما تنطبق على الدين الإسلامي "الذي يتمثل دائماً في مخيّلة المسلم" من خلال الشعائر المتصلة التي تكاد تغطي مساحات واسعة من وقته: "وفي الصلوات اليومية يتجلى هذا الدين في طريقة نسكية خاشعة مؤثرة لا تستطيع أن تترك العابد والمشاهد كليهما غير متأثرين. فإذا استطاع (رينان) أن يقول في كتابه (الإسلام والعلم) المنشور في باريس عام 1883م: "ما دخلت مسجداً قط دون أن تهزني عاطفة حادة، أو بعبارة أخرى، دون أن يصيبني أسف محقق على أنني لم أكن مسلماً." كان من اليسير أن ندرك كيف أن منظر التاجر المسلم في صلاته، وسجداته الكثيرة، وعبادته للإله الذي لا يراه، في سكينة واستغراق، قد يؤثر في الإفريقي الوثني.. وقد يحفز حب الاستطلاع على البحث بطبيعة الحال "[58].

[58] المرجع نفسه، ص 458 – 460.

إن الصلاة تغدو، في تحليل (أرنولد)، وهو يخصص كتابه للدعوة إلى الإسلام، وسيلة مؤثرة في هذا السبيل، فضلاً عن وظائفها الغنية الأخرى. ونحن نتذكر في هذا السياق كيف أن العديد ممن انتموا لهذا الدين من بيئات حضارية متقدمة، انتموا إليه متأثرين بنظمه التعبدية، وبالتأثيرات الباهرة التي تكهرب بها شعائره وجدان المتعبدين والمشاهدين على السواء.. فليس الأمر -إذن- بمقتصر على وثني أو إفريقي، ولكنه يمتد لكي ينقل شحناته إلى أناس من بيئات شتى.

و(أرنولد) يشير إلى أن كثيراً من الملاحظين أكدوا قوة تأثير الصلاة، لكنه يكتفي بأن ينقل كلمات أسقف مسيحي مشهور هو (الدكتور ليفروي) في كتابه (Mankind and the Church)، المنشور في لندن عام 1907م، وهي كلمات تحمل قيمتها بصدورها عن رجل دين نصراني، كما تحمل دلالتها الأكيدة فيما نحن بصدده "فما من فرد يتصل بالمسلمين لأوّل مرة، إلاّ أخذ بمظهر دينهم هذا.. وحيثما يمكن أن توجد، في الطريق العامة، أو في محطة السكة الحديدية، أو في الحقل، فان من أكثر الأشياء شيوعاً أن ترى الرجل منهم، يترك في اللحظة التي يقوم فيها بأداء أعماله أياً كانت، بدون أدنى تأثر بالرياء أو الظهور، وفي سكينة وتواضع، لكي يؤدي صلواته في أوقاتها المحددة. وأكثر من ذلك، أنه ما من فرد رأى يوماً ساحة الجامع الكبير يوم الجمعة الأخيرة من شهر رمضان وهي غاصة بما يربو على 15000 مصلٍّ، وكلهم جميعا منهمكون في صلاتهم، مظهرون أعمق آيات الإجلال والخشوع في كل إشارة يبدونها،ألاّ تأثر تأثراً عميقاً بهذا المشهد، أو أخذ فكرة عابرة عن تلك القوة التي ينضوي مثل هذا النظام تحت لوائها. على حين نجد النظام الدقيق الذي يتجلى في دعوة الناس اليومية إلى الصلاة، عندما يؤذن الداعي في وقت السحر، قبل أن يتنفس الصبح، أو بين ضوضاء ساعات العمل وضجيجها، أو عندما يرخي الليل سدوله كذلك، مفعماً بتلك الرسالة ذاتها."[59]

أما الصيام فإن (أرنولد) يجد فيه تأكيداً لمبدأ الإسلام في التوازن بين الروح والجسد واحتوائه هذه الثنائية التي مزقت الإنسان في الأديان والمذاهب الأخرى، كما

[59] الدعوة إلى الإسلام، ص 459، الهامش رقم 2، عن:.G. A. Lefroy: OP. Cit., P. 287-288

يجد فيه دحضاً عملياً للقائلين بأن الإسلام قد جنح باتجاه الحس، مدفوعين بطبيعة الحال، برؤية النصرانية الجانحة في أساسها "فلا حاجة إلى القول بأن صيام شهر رمضان جزء من دليل ثابت يدحض النظرية القائلة بأن الإسلام نظام ديني يجذب الناس عن طريق مراودتهم في ملذّاتهم الشخصية، وكما قال (كارليل): (إن دينه ليس بالدين السهل، فانه بما فيه من صوم قاسٍ، وطهارة، وصيغ صارمة، وصلوات خمس كل يوم، وإمساك عن شرب الخمر، ليس ديناً سهلا).."[60]

كما أن (أرنولد) يجد في الزكاة دلالة وتأكيدا لمبدأ الإسلام في العدل الاجتماعي والمساواة، ففي إيتاء الزكاة "نجد فرضاً آخر يذكر المسلم دائما بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: 10)، وهي نظرية دينية تتحقق على صورة رائعة تبعث على الدهشة في المجتمع الإسلامي.. ومهما يكن جنس المسلم الجديد ولونه وأسلافه، فانه يقبل في زمرة المؤمنين، ويتبوّأ مكانه على قدم المساواة مع أقرانه المسلمين."[61]

ويجيء الحج لكي يؤكد مبدأ المساواة هذه في وحدة المسلمين وحياتهم المشتركة، ويمنحها فرصة دورية للتحقق والتأثير، بعيدا عن حواجز الجغرافيا، وعوائق الجنس واللغة واللون.. إنه "ينبغي ألاّ يغرب عن الأذهان أن الحج قد اقترن بإبراهيم (عليه السلام). ولكن فوق ذلك كله – وهنا تكون أهميته العليا في تاريخ نشر الدعوة في الإسلام – ينظم الحج اجتماع المؤمنين في كل سنة، على اختلاف شعوبهم ولغاتهم، من كافة أنحاء العالم، للصلاة في ذلك المكان المقدس الذي يولون وجوههم شطره في كل ساعة من ساعات عبادتهم الخاصة في أوطانهم النائية. ولم تستطع أية محاولة يقوم بها عباقرة أي دين أن تتصور وسيلة أحسن من هذه الوسيلة تطبع في عقول المخلصين معنى حياتهم المشتركة وأخوّتهم التي ارتبطت بروابط الدين. وفي ذلك المكان، حيث نجد عملاً سامياً من أعمال العبادة المشتركة، ترى زنجي ساحل إفريقية الغربي يلتقي بالصيني من أقصى الشرق، ويتعرف التركي الرقيق المهذب على أخيه المسلم من أهل الجزائر الذين يسكنون أبعد أطراف بحر الملايو. وفي هذا الوقت نفسه تتطلع قلوب

[60] المرجع نفسه، ص 460.

[61] الدعوة إلى الإسلام، ص 457.

المؤمنين في كافة أنحاء العالم الإسلامي، في عطف وحنين إلى إخوانهم الأسعد حظاً منهم، الذين تجمعوا في المدينة المقدسة، فيحتفلون في أوطانهم بعيد الأضحى. وان زيارتهم المدينة المقدسة قد أصبحت في نظر كثير من المسلمين التجربة التي حثتهم على الجهاد في سبيل الله.."[62]

ثم يحاول (أرنولد) في نهاية الأمر، أن يستخلص المؤشرات الأساسية العامة للشعائر الإسلامية كافة، صلاة كانت أم صياماً، وحجاً أو زكاةً، فإذا به يجدها يسيرة سهلة، لا توقر كاهل المسلمين بما لا يطيقون، ولا تسعى إلى إبعادهم عن مجرى الحياة اليومي، رغم أنها، من جهة أخرى، وعلى خلاف سائر الديانات، تتوغل في صميم هذه الحياة اليومية، تتشابك مع دقائقها وساعاتها ومفرداتها، وتمارس حضوراً متواصلاً يجعل المسلم في حالة تذكر دائم لله، وللعقيدة التي ينتمي إليها، وما يتمخض عن هذا وذاك من مطالب والتزامات.. هذا إلى ما تتميز به هذه الشعائر من دقة وواقعية وتساوق مع مطالب العقل ومعطيات المنطق الموزون، فلنستمع إلى ما يقوله (أرنولد) عن العبادة الإسلامية في ختام رحلتنا هذه معه: "إن هؤلاء المسلمين يعنون بتلك الفرائض وغيرها من الشعائر الدينية، ولكن من غير أن يثقلوا بها كواهلهم، أو تجعلهم مغمورين في الحياة، نجد أركان العقيدة الإسلامية تلقى دون انقطاع تعبيرا ظاهراً في حياة المؤمن، ومن ثم نجدها، بعد أن أصبحت متشابكة مع نظام حياته اليومية، تشابكاً لا سبيل إلى الفكاك منه، تجعل المسلم الفرد إماما ومعلّماً لعقيدته، أكثر إلى حد بعيد مما هي عليه الحال مع أنصار معظم الديانات الأخرى.. إن تحدّد هذه الطقوس وواقعيتها ودقتها ليدع المؤمن لا يتخالج في نفسه الشك فيما هو مكلف بأدائه، فإذا أدى هذه الواجبات اطمأن وجدانه إلى أنه قد أنجز كل أوامر الشرع. وقد نجد إلى حد بعيد، في هذه الوحدة التي تربط بين النظامين العقلي والطقسي في هذا الدين، سرّ السيطرة التي أحدثها الإسلام على عقول الناس. فإذا أردت أن تجذب إليك جماهير كبيرة من الناس، لقنهم الحقيقة في صورة حاسمة دقيقة واضحة، وفي أسلوب مرئي محّس..."[63]

---

[62] الدعوة إلى الإسلام، ص 457.

[63] الدعوة إلى الإسلام، ص 460، والعبارة الأخيرة ينقلها عن:
B. Keunen: *National Religions and Universal Religions*, London, 1882, P. 25.
وينظرفي المرجع نفسه، ص 454، الهامش رقم 3.

تقرير مؤتمر "توجيه بحوث الجامعات الإسلامية في خدمة قضايا الأمة" بالتعاون بين كلية التربية بجامعة الأزهر ومركز الدراسات المعرفية القاهرة: 18–19 فبراير 2007م

خالد عبد المنعم*

كان هذا المؤتمر هو المؤتمر الأول الذي تعقده كلية التربية بجامعة الأزهر، وقد نظّم برعاية شيخ الأزهر الدكتور محمد سيد طنطاوي وعقدت جلسات المؤتمر في قاعات مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي بالقاهرة. واستهدف المؤتمر تسليط الضوء وتركيز التفكير على واقع البحث العلمي في جامعات العالم الإسلامي، لفهم هذا الواقع واقتراح خطوات إجرائية محددة لتوجيه البحوث التي تقوم بها الجامعات لخدمة القضايا والحاجات الملحة في العالم الإسلامي. وتضمنت محاوره رصد واقع البحوث الجامعية وعلاقتها بقضايا الأمة، وحاجة جهود الإصلاح الإسلامي العام وبخاصة التنشئة الاجتماعية والسياسية إلى قاعدة معرفية توظف نتائج البحث العلمي، وعلاقة البحث العلمي بالتطوير والتنمية الحقيقية لمجتمعات الأمة بعيداً على التضخم الاستهلاكي والنمو الشكلي.

وحضر المؤتمر ما يقرب من مائة مشارك، ونوقشت فيه ستة عشر ورقة بحثية، بالإضافة إلى محاضرة عامة وورش عمل موازية.

تضمنت جلسة الافتتاح كلمة الأستاذ الدكتور/ عبد الدائم محمد نائب رئيس جامعة الأزهر للدراسات العليا والبحث العلمي مندوباً عن راعي المؤتمر، والأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي نائب رئيس الجامعة لشئون الطلاب، وكلمة الأستاذ الدكتور/ عبد الحميد أبو سليمان رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والأستاذ

* المدير التنفيذي لمركز الدراسات المعرفية بالقاهرة. epistem@yahoo.com

الدكتور صلاح صادق صديق – عميد كلية التربية – جامعة الأزهر، والأستاذ الدكتور/ محمد وجيه الصاوي – وكيل الكلية، والأستاذ الدكتور/ عبد الرحمن النقيب – المستشار التربوي لمركز الدراسات المعرفية

وأكدت هذه الكلمات على أهمية المؤتمر، وحاجة الأمة إليه، وخاصة أن البحث العلمي في جامعتنا أصبح في الكثير منه منفصلاً عن قضايا الأمة ومشكلاتها، ومن أجل ذلك دعت الكلمات إلى تحري الباحثين لأولويات الأمة، وكذلك دعت إلى أهمية تبني الدول الإسلامية لمؤسسات البحث العلمي وتدعيمها بالمال والجه

وقد بدأت جلسات المؤتمر ببحث السيد عمر أستاذ العلوم السياسية المساعد – جامعة حلوان: "توجيـــه بحـــوث التنشئة السياسية والاجتماعية في الجامعات" تناول فيه تعانق مفهوم التنشئة مع مفهوم التربية، ربما إلى درجة الترادف في بحثه؛ فالتربية والتنشئة والسياسة مفاهيم تتعلق بالقيام على الأمر بما يصلحه، وبناء الإنسان العابد الحائز على شروط الحرية الحقة.

وقد أكد سعيد إسماعيل علي أستاذ أصول التربية – جامعة عين شمس في بحثه: "توجيه البحوث الجامعية لترشيد التنشئة الثقافية والتربوية" على أن التنشئة الثقافية والتربوية إنما هي قضية البناء الشامل المتكامل للإنسان كي يكون قوة بناء حضاري، وشمولها يقتضى الوعي بأنها قضية المجتمع كله، ومن أجل ذلك علينا الاهتداء بالنموذج الديني الإسلامي في بناء الإنسان، وفق رؤية "وسطية"، تلتزم النهج العلمي، وتقوم على الحوار والمناقشة، وتسعى إلى المواكبة الواعية لحركة الواقع.

وقد حاولت نادية مصطفى، أستاذة العلاقات الدولية –كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة، في ورقتها: "التوجهات العامة في تدريس العلاقات الدولية وبحوثها: قراءة في خبرة جماعية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة" دراسة الازدواجية في التعليم الجامعي بين جامعات إسلامية، وأخرى مدنية وحال الفصل بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية. وقد عرضت ضمن المناقشات تجربة فريق العلاقات الدولية في الجمع بين الفكر الشرعي والعلوم الاجتماعية.

وناقش سيف الدين عبد الفتاح، أستاذة النظرية السياسية بجامعة القاهرة، في بحثه:

"علوم الأمة والجامعات الحضارية دراسة في بناء المنهجية والبحث في الفكر السياسي الإسلامي" بعض النقاط التي أفرزتها الخبرة البحثية حول الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي.

وحذّر طريف شوقي رئيس قسم علم النفس- كلية الآداب- جامعة المنيا في بحثه: "بناء العقلية البحثية كضرورة لتوجيه البحوث لخدمة قضايا الأمة" من أن الرد على الهجمات الفكرية، والمادية، الشرسة التي يتعرض لها المسلمون، قد يؤدي نتيجة الانفعال إلى عقلية متلقية مدافعة وليست مبدعة.

وناقش هانئ عبد الستار فرج، أستاذ فلسفة التربية – جامعة الإسكندرية، في بحث بعنوان: "بنية البحث العلمي التربوي: رؤية فلسفية" مأزق البحث التربوي ووقوعه بين طرفين: يتمثل الطرف الأول فيما لدىَّ من "اهتمام" ليس يفوقه اهتمام، في حين يتمثل الطرف الثاني فيما أكابده من "همٍّ" لا يطغى عليه همٌّ آخر، وانعكس ذلك كله على أرجاء حياتنا العقلية، وفى الصدارة منها البحث العلمي التربوي.

وقد تناول أبو بكر محمد أحمد محمد إبراهيم، رئيس قسم البحوث في معهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة بالسودان، في ورقته: "توجيه البحث التربوي بالجامعات من منطلق رؤية إسلامية المعرفة: الواقع والمأمول" البحوث التربوية التي يتم إعدادها في إطار مؤسسات مشروع إسلامية المعرفة ووفق رؤيته المعرفية ومنهجيته، وتبين أن صلة البحوث التربوية بمشروع إسلامية المعرفة ضعيفة، وتنقصها البحوث الجماعية.

في محاضرة المؤتمر العامة وجّه عبد الحميد أبو سليمان الشكر لجامعة الأزهر ولكلية التربية على استضافة المؤتمر، وأكد على أن القصور في البحوث العلمية هو في الواقع مظهر ونتيجة لمظاهر مركبة، ولن نجد أجدر من أستاذ الجامعة على فهمها وتحليلها، إذا توافرت لديه العقلية الإبداعية.

وتناول المحاضر محاولات مواجهة العالم الإسلامي للهجمة الأوربية وتحدياتها مؤكداً أن كثيراً من تلك الجهود تذهب هباء، لأن معظم تلك المحاولات محاولات تقليد وإعادة للماضي بكافة تصوراته للواقع الذي عاشه، وأكد على أهمية وعي الأمة بطبيعة الأزمة

التي تمر بها، وهذا النوع من القصور في الأداء ومن هنا تأتي أولى خطوات الإصلاح. ثم تعرض سيادته لمهمة المعهد العالمي للفكر الإسلامي في التصدي للحالة الفكرية للأمة وكيف كانت مبهرة متقدمة ثم أصبحت تتدهور تدريجياً رغم استمرار المحاولات الدائمة لإصلاح الخلل. وأكد أن التغيير يتطلب تتوافر لدينا الرؤية الكونية القرآنية، القادرة على النهوض بالبحث العلمي لمواجهة تحديات العجز والتخلف واختلاط الرؤية والثقافة.

وقامت دراسة عبد الغني عبد القوي رئيس قسم التربية الإسلامية -كلية التربية- جامعة الأزهر: "دراسة وصفية ورؤيـــة مستقبلية لبحوث قسم التربية الإسلامية بكلية التربية جامعة الأزهر" على مراجعة أعمال القسم بالكلية من الناحية الكمية والكيفية، للوقوف على مدى مساهمة هذه الأبحاث في تحقيق الرسالة المنوطة بالقسم في خدمة الأمة، ومحاولة تقديم رؤية مقترحة للتوجه الذي ينبغي أن تركز عليه البحوث والدراسات في المرحلة القادمة.

وانطلقت ورقة جمال رجب محمد عبد الحسيب مدرس أصول التربية -كلية البنات الإسلامية- جامعة الأزهر بأسيوط: "توجيه الإنتاجية العلمية لأعضاء هيئة التدريس بجامعة الأزهر نحو خدمة قضايا الأمة" من الأزمات العلمية والإنتاجية التي تعاني منها الأمة الإسلامية والتخلف الحضاري التي تمر به، وفي ضوء تلك التحديات المحلية والعالمية تحتاج جامعاتنا إلى تطوير أدائها لتستجيب إلى حاجات الأمة ومشكلاته

ولخطورة المناهج في تكوين الأجيال القادمة جاءت ورقة " البحث العلمي في مجال المناهج: واقعه، تحدياته من أجل خدمة قضايا الأمة" والتي أعدها كل من صلاح صادق عميد كلية التربية - جامعة الأزهر، و عبد العليم محمد عبد العليم شرف مدرس المناهج وطرق التدريس- تربية الأزهر، للبحث في مفهوم المناهج وفق الرؤية القديمة والحديثة، وأهم القضايا والتحديات التي تقابل صياغة هذه المناهج البحثية بطريقة تطور أداء طلبة الدراسات العليا، وتوجهها نحو قضايا الأمة.

وربط سيف الإسلام مطر أستاذ التربية -جامعة التربية- جامعة الإسكندرية في بحثه: "توظيف نتائج البحوث التربوية في صنع القرارات الإصلاحية" بين التطوير والتجديد والإصلاح والعوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية، وان

المعارف التربوية والمعلومات ونتائج البحوث، تعتمد في كثير من جوانبها على أنظمة معرفية وعلى بحوث ودراسات، من خارج ميدان التربية، كالفلسفة، والاجتماع والاقتصاد، والسياسة، وعلم النفس، وحتى علوم اللغة.

واستعرض محمد وجيه الصاوي وكيل كلية التربية بجامعة الأزهر في بحثه: "سبل الاستفادة من البحوث التربوية لخدمة قضايا الأمة" عدم وضوح أهداف الخطة التعليمية، ومهمتها وإستراتيجيتها على المستوي الفردي والإداري والقومي، ونبه على أهميه التنمية التكنولوجية والبحوث العلمية في النهوض بالعالم الإسلامي، ومن ثم إيجاد صيغة بين الدعاة وقادة الفكر من أجل تطبيق مناهج البحث العلمي، كذلك ضرورة تبادل الحوار مع الجامعات الغربية في إطار الحوار الحضاري.

وحول دراسة حالة عملية في بحث محمد عبد السلام حامد، قسم الإدارة والتخطيط – تربية الأزهر: "الإدارة والتخطيط والدراسات المقارنة وعلاقتها بخدمة قضايا الأمة في ضوء التشريعات المنظمة للأزهر وهيئاته: دراسة حالة" وجد الباحث الكثير من عوائق البحث العلمي من بينها، وجود صعوبة لدى كثيرٍ من الباحثين في التعرف على المشكلات في هذا المجال وبلورتها في صورة تُمكن من دراستها وتحليلها والاستفادة من نتائجها في الواقع العملي، ومن أجل ذلك دعا إلى وضع خريطة بحثية في مجال الإدارة والتخطيط والدراسات المقارنة.

وقدم فتحي ملكاوي المدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي مداخلة بعنوان: "الثقافة المنهجية للأستاذ الجامعي" نوّه فيها إلى الأنواع المختلفة من البحوث الجامعية. وبين حاجة الأستاذ الجامعي إلى أنواع مختلفة من الثقافة، منها "الثقافة المنهجية" التي تمكنه من أداء دوره في التخطيط للبحوث وتنفيذها وتقييمها وتوظيف نتائجه وأن هذه الثقافة المنهجية تعتمد على الرؤية الإسلامية الكونية للعالم وما ينبثق عنها من نظام معرفي إسلامي، وإعمال هذه الرؤية الإسلامية وتشغيلها في بناء المنهجية الإسلامية للتعامل مع القضايا البحثية، وبذلك يكون الأستاذ الجامعي مؤهلاً لتوجيه البحوث نحو حل قضايا الأمة.

وقد عرض كل من السعيد غازي محمد رزق أستاذ الصحة النفسية – تربية الأزهر، وعزت عبد الله سليمان كواسة أستاذ الصحة النفسية المساعد – تربية الأزهر، مدى مساهمة البحث العلمي في دراسة اضطرابات الشخصية لدى الشباب والمشاكل المترتبة عليه داخل ورقة بعنوان: "نحو رؤية جديدة للبحث العلمي ودوره في خدمة قضايا المجتمع اضطـــرابات الشخصيـــة لدى الشـــباب (رؤية حضارية عبر ثقافية)".

وعرض محمد صبري حافظ محمود رئيس قسم الإدارة والتخطيط – تربية الأزهر في مداخلته: "تحديات تواجه أستاذ الجامعة والبحث العلمي" التحديات التي يواجهها الأستاذ الجامعي نتيجة التطور السريع في المجالات التكنولوجية والفنية والعولمة وغيره، مما يجعل الأستاذ الجامعي مطالباً بإدراك ذلك الواقع وتطوير الممارسات اللازمة لتخريج كوادر قادرة على التعامل مع التحديات والمتغيرات.

ودرس محمد شكري وزير عباس وكيل كلية التربية – جامعة الأزهر فرع الدقهلية، في بحث بعنوان: "الاستفادة من نتائج بحوث جامعة الأزهر: آلام وآمال" عوائق عدم الاستفادة من نتائج البحوث ومنها: الإحباط من عدم تطبيق نتائج البحوث، ضعف معايير تقويم الأداء في مجال البحث العلمي، قلة الاهتمام بنتائج المؤتمرات العلمية.

وقد انتهت أعمال المؤتمر إلى مجموعة من التوصيات منها: ضرورة توجيه البحوث التربوية بالجامعات لخدمة قضايا الأمة، حيث يتطلع العالم الإسلامي لأن يكون للجامعات بوجه عام ولجامعة الأزهر بوجه خاص دور فعال في خدمة هذه القضايا، مع تأكيد أهمية تفعيل دورها للنهوض بالتعليم في العالم الإسلامي كله، بما في ذلك تعليم الأقليات. وكان من التوصيات أيضاً تصميم ورش عمل لإعداد خريطة بحثية تضم أهم القضايا والمشكلات المجتمعية. مع إبراز أهمية عدد من الأمور منها: تقديم الإسلام في المراحل التعليمية بصورة تناسب كل مرحلة، مع الأخذ بعين الاعتبار الالتزام بالأصول والاستجابة المناسبة للمستجدات المتلاحقة، وتقديم التاريخ الصحيح للأمة الإسلامية، والعناية بمرحلة الطفولة على مستوى العالم الإسلامي، ومناقشة قضاياه كذلك يلزم توجيه البحوث للاهتمام باللغة العربية: لغة القرآن الكريم، والحفاظ عليها أمام الهجمة الشرسة للنيل منها وتهميشه.

تقرير مؤتمر "الترجمة العلمية وتعريب العلوم"
بالتعاون بين مركز الدراسات المعرفية والجمعية المصرية لتعريب العلوم
القاهرة: 4–5 صفر 1428م (21–22 فبراير 2007)

خالد عبد المنعم*

كان الهدف من هذا المؤتمر هو تأكيد الحاجة الملحة لبذل الجهود الممكنة لمواجهة التحدي اللغوي المتمثل في طغيان اللغة الأجنبية على اللغة العربية في المؤسسات العلمية والتعليمية والإعلامية والتجارية، والتأكيد على أن قضايا النهوض والتنمية في العالم العربي –كما هو الحال في كل بلاد العالم– تتطلب استخدام اللغة القومية بوصفها الأداة الأساسية في بناء الهوية، ووسيلة التواصل والتفاعل بين أبناء الأمة، والإبداع في النهوض بواقعها وحل مشكلاتها. أما اللغات الأجنبية وأهميتها في التفاعل مع الثقافات والحضارات الأخرى فلا بد أن يأخذ موضوعها موقعه المناسب دون أن يكون ذلك على حساب اللغة الأم. واستهدف المؤتمر أيضاً رصد نتائج التعليم باللغة العربية واللغات الأخرى، وتجارب الترجمة في العالم العربي والبلدان الأخرى.

وهذا المؤتمر هو المؤتمر السنوي الثالث عشر لتعريب العلوم للجمعية المصرية لتعريب العلوم، وآثرت عقد بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية لاهتمامهما المشترك بقضية تعريب العلوم. وقد عقد بدار الضيافة بجامعة عين شمس، وحضره حوالي مائة ما بين مشارك بورقة وحضور من الباحثين والعلماء وأساتذة الجامعات من مصر والسودان والأردن والجزائر والمغرب والكويت وسلطنة عُمان. وقد عرضت فيه ستا وعشرون ورقة بحثية، في ثماني جلسات عمل، إضافة إلى الجلسة الافتتاحية ومحاضرة المؤتمر وندوة المائدة المستديرة والجلسة الختامية.

* المدير التنفيذي لمركز الدراسات المعرفية بالقاهرة، epistem@yahoo.com

تحدث في الجلسة الافتتاحية كل من: الأستاذ الدكتور/ عبد الحافظ حلمي، رئيس الجمعية المصرية لتعريب العلوم، الأستاذ الدكتور/ عبد الحميد أبو سليمان – رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والأستاذ الدكتور/ كمال بشر ، ونائب رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة، والأستاذ الدكتور/ عبد الرحمن النقيب – المستشار التربوي لمركز الدراسات المعرفية، وقد أكد المتحدثون موقع قضايا الترجمة والتعريب من جهود النهوض الحضاري للأمة، والاهتمام الكبير الذي يلزم أن تلقاه هذه القضايا للإسهام في بناء قاعدة علمية ونظام تعليمي على أساس من مفاهيمنا وعقائدنا.

قدم إبراهيم عوض (من قسم اللغة العربية، جامعة عين شمس بالقاهرة) في ورقته "مقدمة في فقه اللغة العربية للويس عوض: أخطاء علمية ومنهجية" عرضاً لكتاب لويس عوض "مقدمة في فقه اللغة العربية" موضحًا تشكيك لويس في أصل اللغة العربية، وأصالتها والزعم بأنها مستوحاة من لغات شتى، وامتدت مزاعمه إلى القرآن الكريم بقوله أن كلمة "الصمد" معناها "الثلاثة" ناسفًا بذلك غاية نزول السورة. وقد فنّد الباحث عيوب هذا المنهج والأخطاء العلمية والمنهجية والمعلوماتية التي ارتكبها لويس عوض في كتابه.

ولأهمية دور الإنترنت في حياتنا المعاصرة اقترح أحمد بريسول (معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، جامعة محمد الخامس، الرباط) منهجية لبناء معجم مصطلحات الإنترنت والمعلومات، وكذلك مجموعة من التعاريف لبعض هذه المصطلحات وذلك في ورقته "بناء معجم الإنترنت والمعلومات".

وقدم أحمد عبد الله وعبد العظيم بابكر وكلاهما من إدارة التعريب والتأليف والنشر، جامعة الجزيرة، واد مدني، السودان، ورقة مشتركة بعنوان"تجربة عملية لحركة ترجمة وتأليف الكتب العلمية في السودان"، أشارت إلى بعض أسباب إهمال حركة الترجمة والتأليف بالعربية.

وقد عرض الحواس مسعودي (قسم اللغة العربية بجامعة السلطان قابوس في مسقط) في ورقته: "سياسة الاتحاد الأوروبي في تعليم اللغات الأجنبية وتعلمها" التجربة

الأوروبية في تعليم اللغات الأجنبية وتعلمها فهي -في رأي الكثيرين- نموذجًا تطمح الكثير من التكتلات العمل به، ويمكن أن تستفيد جامعة الدول العربية من هذا النموذج في تعلم اللغة العربية في البلاد العربية.

وفي بحثه: "بعض الخبرات والتجارب في مجال تعريب العلوم" عرض السيد إسماعيل غمري (قسم أصول التربية بجامعة الأزهر) لتجربة سوريا في تعريب العلوم، وأثنى على التجربة، وبالرغم من وجود بعض وجوه القصور فثمة شواهد تؤكد نجاح الأطباء السوريين في سوريا وخارجها. وقد استفادت السودان من تلك التجربة في تعريب التعليم الجامعي لديها، إلا أن الحالة المصرية تستعصي على ذلك حتى الآن لكثير من المعوقات الاقتصادية والتعليمية.

وحول مخاطر تعلم اللغة الأجنبية على اللغة العربية في مرحلة الطفولة، تحدثت أميمة منير (من المركز القومي للبحوث التربوية بالقاهرة) شارحة تأثير اللغة الأجنبية على ثقافة الطفل المتلقي، وتشكيل آليات التفكير لديه. فاللغة تمثل أقوى رابطة بين أعضاء المجتمع الواحد، ومن مخاطرها أيضًا تأثير المستوى اللغوي والثقافي على المستوى الخلقي والسلوكي.

وعرض بول دنيق (من جامعة جوبا، في جنوب السودان) لتجربة التعريب في جامعات جنوب السودان، فبين تجربة جامعة جوبا بدأت بتعريب المواد الأساسية في الفصول الدنيا من المرحلة الأساسية، ولكنها تراجعت بعد ذلك وانتهجت الازدواجية اللغوية. ولكن اتفاقية سلام نيفاشا (2005م) ألقت بظلالها على سير التعريب إذا عملت على فرض الإنجليزية في الجنوب مما سيكون له تأثير سلبي مباشر على التعريب في الجامعات الجنوبية في السودان.

ويحاول خالد الأشهب (معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، جامعة محمد الخامس، الرباط) في ورقته: "استراتيجيات لترجمة المصطلحات الاستعارية لمجال الإنترنت" الاعتبار بدور الاستعارة في تشكيل المصطلح العلمي في اللغة العربية، وحاول تقديم اقتراحات تطبيقية لترجمة المصطلحات الاستعارية للغة أجنبية (الإنجليزية) إلى اللغة العربية.

وتـــذكيرًا بالماضي الجميل عرضت سرى سبع العيش (طبيبة عيون وعضو مجمع اللغـــة العربية الأردني، وعضو جمعية تعريب العلوم الطبية، عمان، الأردن) في ورقتها "دور التأليف والترجمة في التراث العلمي العربي" مكانة اللغة العربية في نقل شتى العلوم الطبـــية والهندســـية والفلكية إلى جميع أنحاء العالم، وقد تناولت الباحثة في بحثها بعض مكـــنونات اللغة العربية في طب العين في الزمن العربي الإسلامي. واستعراض المؤلفات الطبية العينية في كل من العراق وفارس والأندلس.

واســـتعرض عـــبد العزيز عوض الله (قسم اللغة التركية وآدابها، كلية الدراسات الإنـــسانية، جامعـــة الأزهر، القاهرة)، "مساهمة المؤسسات المدنية في ترجمة وتعريب العلـــوم: تركيا كدراسة حالة". منذ دخول الإسلام إلى تركيا وفي عهد الخلافة، ثم في ظـــل قـــيام الجمهورية. وأشار إلى دور الوقفيات التركية في الحفاظ على تعليم اللغة العربية في تركيا.

وفي بحث معنون بـــ "تجارب حديثة لتعريب العلوم: حالة السودان" استعرض عبد العظـــيم بابكـــر وأحمد عبد الله محمداني وكلاهما من إدارة التعريب والتأليف والنشر، جامعـــة الجزيرة، في السودان، في ورقة مشتركة الخطوات التي تلت القرار السيادي في السودان عام 1990 بتعريب المناهج في الجامعات والمعاهد العليا السودانية واعتماد اللغة العـــربية لغـــة تدريس بها. ثم استعرض المشاكل التي جابهت مسيرة تعريب المناهج في العديد من الجامعات السودانية.

وقـــد تناول عبد الغني عبود (قسم التربية المقارنة والإدارة التعليمية، بجامعة عين شمس) التجربة الإسلامية والأوروبية بعد الإصلاح الديني، والتجربة الأمريكية في ترجمة العلـــوم،. ولاحظ أن كل التجارب تتفق على اعتبار الترجمة إلى اللغة القومية ضرورة لتحقيق هدف الأمة في تحريك ثقافتها نحو التعليم والبحث العلمي والنشاط المجتمعي.

وحـــذر عـــبد المقصود حجو (من الهيئة القومية لمترو الأنفاق، القاهرة) في بحثه: "اللغـــة العربية ...وصراع الثقافات الوافدة" من تأثير تلك الثقافات على هوية الأمة، فالـــثقافة العربية تمثل الروح من الجسد، وتحاول الثقافات الوافدة، تغييرها وتهميشها.

وبين أن عدم تدريس اللغة العربية للطفل في باكورة حياته يجعله مشوش العقل والوجدان.

وقد عرض مهندس عبد المنعم حسين الغروري (من قطاع الأعمال الحرة، القاهرة) في بحث: "العربية لغة المعيار والوصف" تجربة الحضارة الإسلامية في علوم اللغة العربية، ووضح كيف وضع علماء العربية المبادئ الأساسية في تعليم الصيغ.

اللغة قدر الإنسان، ولغة الإنسان هي عالمه، فهي ولاء وانتماء، وثقافة وهوية. وهكذا بدأ علي أحمد مدكور (معهد الدراسات التربوية وكلية دار العلوم ، بجامعة القاهرة) ورقته: "اللغة العربية وتعريب العلوم: العلاقة والتأثير المتبادل" وأكد على أن لتعريب العلوم مقاصد كثيرة منها ما يتصل بالتنمية الإنسانية الشاملة للأمة، ومنها ما يتصل بالأمن الثقافي والاقتصادي ...الخ

ويؤكد عمر السيد الطيب (جامعة الجزيرة، واد مدني، السودان) على أهمية اللغة في حياة الشعوب وأثرها في تقدم الأمم وازدهارها في بحثه: "ضرورة تدريس العلوم في الجامعات والمعاهد العليا باللغة العربية" وأجابت الورقة على كثير من التساؤلات التي أثيرت حول التعريب وصلاحية اللغة العربية لتدريس العلوم بها.

وبين غازي عثمانين (كلية المحروقات والكيمياء، جامعة محمد أبو قرة، بومدراس، الجزائر) في بحثه: "التعريب والبحث العلمي: الجزائر كدارسة حالة" أن وجه القصور في عملية استعمال اللغة العربية وتعميمها ليس في قلة القرارات أو كثرتها، بقدر ما ينحصر في غياب الإرادة العامة والنيات الخالصة في تطبيق هذه القرارات.

وتناول محمد حمدي الشيخ (قسم هندسة النظم والحاسبات، بجامعة الأزهر) في ورقته: "آلة الأطفال ولغتهم" الفكرة الرئيسة لآلة الأطفال ومواصفاتها والبرمجيات المستخدمة معها، والجهود المبذولة لإنتاجها واقتصاديات إنتاجها والجهات التي تمولها، ويعرض أيضًا جزء خاص بلغة الأطفال مفتوحة المصدر باللغة العربية ويحتوي على بيان بكلماتها وعمل مقارنة مع مثيلاتها باللغة الإنجليزية.

وبين محمد رفعت على الحفني (الشركة العربية لتقنية المعلومات، القاهرة) في ورقته: "ترجمة الكتب العلمية وتقنية المعلومات" الشروط اللازم توافرها في كل من المعرب والمترجم، وبين أهمية الحاسب الآلي في مجال معاونة الترجمة والتعريب، كما يعرض البحث نماذج من القواميس العلمية المتخصصة في مجال العلوم الإنسانية، ونماذج من الكتب المترجمة باستخدام هذه القواميس.

وتناقش ورقة محمد عبد الفتاح (كلية الهندسة، جامعة أسيوط) "التعريب المشكلة والحل" توصيف الوضع القائم ومضادات التعريب وسبل الحل في إطار التعاون العربي وبناء المكتبة العربية في المجالات والتخصصات المختلفة، وقيام مجمع اللغة العربية بمهامه وتعزيز صلاحيته، وتعريب التعليم في كافة مراحله.

وتعرض ورقة محمد عبد الله الشامي من قطاع الاستشارات الهندسية بالقاهرة "حول سياسة عربية موحدة للترجمة والتعريب والتأليف" الأفكار الأساسية حول الدعوة إلى مشروع عربي موحد للترجمة والتعريب يطلق عليه مثلاً: "مشروع الخليفة المأمون" باعتباره الرجل الذي قدر عمل المترجمين تقديرًا كبيرًا، وتقترح الورقة أيضًا نمطاً موحداً للمشروع.

وأشار محمد أبو ليلة (قسم اللغة الإنجليزية، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، القاهرة) في بحثه: "اللغة العربية وتعريب العلوم بين الواقع والمأمول" إلى أننا يجب ألا نعزل تعريب العلوم عن الأوضاع السياسية للبلدان العربية وبالذات في ظل الهيمنة الغربية، وأكد أن اللغة العربية يمكنها أن تتسع لكل ما يصدر عن العقل البشري من علوم ومعارف وآداب.

وربط محمد يونس الحملاوي (قسم هندسة النظم والحاسبات، كلية الهندسة، جامعة الأزهر، والأمين العام للجمعية المصرية لتعريب العلوم) في بحثه: "المردود التنموي للغة التعليم" ربطًا جميلاً بين استخدام اللغة الأم والتنمية، فاليابان قد حققت وضعها الحالي من خلال استخدامها للغة الأم، ونحن تخلفنا لحالة الخلط بين اللغة الأم واللغة الوافدة فلم نبدع وبالتالي تخلفنا في التنمية.

وربـــط مـــسلم المعني (قسم اللغة الإنجليزية، جامعة السلطان قابوس، مسقط) في بحـــثه: "واقع وأثر تعريب العلوم والبحث العلمي في العالم العربي" بين نجاح التعريب وتوافـــر البنـــية التحتية والتقدم الصناعي والعلمي بالإضافة إلى دعم هذه البيئة بحركة ترجمة واسعة النطاق.

ودرســـت وفاء كامل (قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، القاهرة) في ورقتها: "ظاهرة تغريب الأسماء التجارية في بعض عواصم المشرق العربي" استخدام ألفـــاظ أجنبـــية لمحلات تجارية مما لها أثر خطير على لغتنا العربية، وقد قامت بدراسة ميدانـــية لهذه الظاهرة في كل من: دمشق وبيروت والرياض وعمان ومسقط والمنامة وتوضيح مدى انتشار الظاهرة بالأنشطة التجارية المختلفة بالعواصم المدروسة.

ويـــرى يعقوب الحراج (مركز تعريب العلوم –الكويت) في ورقته: "تجربة مركز تعريب العلوم الحديثة في الترجمة العلمية وتعريب العلوم: المعوقات والحلول" انتقد فيها بعض ممارسات التعريب وقدم اقتراحات بخصوص تطوير علمية التعريب على المستوى القطري والقومي.

وفي جلسة المائدة المستديرة تحدث أ.عبد الحميد أبو سليمان (رئيس المعهد العالمي للفكـــر الإســـلامي) فأكد أن العالم الإسلامي غير العربي يعشق العربية ويسميها لغة القرآن، أما الترجمة فهي قضية إستراتيجية في كل المجالات وبالذات الترجمة العلمية التي توفـــر التواصـــل مـــع الثقافة العالمية. وأكد أهمية ترجمة الدوريات العلمية مع مراعاة منظومات الأمة الفكرية الثقافية والحضارية. وأكد أن قضية الترجمة من أخطر القضايا في الـــوقت المعاصر، وهي مؤشر على مدى تقدمنا أو تخلفنا، ولاحظ أن جُلّ الترجمة هـــي عن للروايات والقصص دون المواد العلمية التي تساهم في تقدم الأمة. واقترح أن تقـــوم المؤســـسات الأهلـــية والأوقاف بإنشاء مؤسسات للترجمة العلمية، تهدف إلى التكوين الحضاري لأبناء الأمة للإسهام في إنقاذ البشرية.

أما فتحي ملكاوي (المدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي)، فقد تحدث في نفـــس الجلـــسة عن ثلاث نقاط الأولى: أن السمة الأساسية للتعريب كانت ترجمة

الألفـــاظ والمـــصطلحات دون ترجمة المضمون الذي يكوّن عقلية الإنسان ونفسيته، فعـــندما يكون محور التعريب والترجمة هو الإنسان، ويصبح تعريب الإنسان وأسلمته، لـــيكون انـــتماؤه وولاؤه لأمـــته، يستطيع هذا الإنسان أن يسهم بدوره في النهوض الحضاري للأمة. النقطة الثانية: أننا انصرفنا إلى ترجمة الألفاظ والمصطلحات في العلوم الطبـــية والكمبيوتـــر والعلوم الطبيعية، أكثر بكثير من عنايتنا بالتعريب في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، مع أنها مواد بناء الأمة. ثم عقد مقارنة بين عدد مرات حضور المـــصطلح العـــربي في شبكة الإنترنت بالمقارنة مع المصطلح الإنجليزي لبيان خطورة الغياب العربي عن الساحة الدولية. أما النقطة الأخيرة: فهي رجاء وطموح للمؤتمرات التالية أن تخصص جميع جلسات المؤتمر أو يوم واحد على الأقل لموضوع واحد بهدف الـــسعي لـــتقديم إنجاز في ذلك الموضوع يتم التحضير والتخطيط لتحقيقه على مدى عامين.

وقـــد انتهى المؤتمر إلى عدد من التوصيات أهمها: التأكيد على أن تدريس العلوم باللغـــة العربية عنصر جوهري لمنظومة التنمية البشرية، وخطوة أساسية لتأصيل العلم والأســـلوب العلمـــي لدى أفراد الأمة. ومن ثم فإن المشاركين يناشدون جميع رؤساء الجامعـــات في العالم العربي تعريب التعليم الجامعي استناداً إلى القوانين التي صدرت في ذلك الصدد، كما أكّد المشاركون أن ترجمة الدوريات العلمية وإتاحتها لكافة الباحثين والعلماء والمفكرين، أمر على غاية الأهمية لتحقيق النمو والتقدم، وأن هذه المهمة يمكن أن تقـــوم بهـــا مؤســـسات أهلية ووقفية. ومع الضرورة الملحة للتعريب والترجمة فإن المـــشاركين يـــرون ضـــرورة تيسير تعلم اللغة العربية في جميع المستويات بما في ذلك المـــراحل المبكـــرة مـــن التنـــشئة الأسرية والتعليم الابتدائي، مما يحتم تأهيل الوالدين وتمكينهما من الإسهام الفعال في هذه المهمة.

تقرير ندوة علمية دولية في موضوع
"ابن حزم الأندلسي: الدراسة والتوثيق"
(الدورة الثانية عن المخطوط العربي بالمغرب والأندلس)

أيام: 29شوال- 2 ذي الحجة 1427هـ/20-23 ديسمبر 2006م

مدينة فاس المغربية

محمد رفيع المزداد*

نظم مركز الدراسات الأندلسية المغربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بمدينة فاس بالمملكة المغربية هذه الندوة العلمية بقصر المؤتمرات. وقد جاء تنظيم هذه الندوة ضمن الدورة الثانية عن المخطوط العربي بالمغرب والأندلس، بعد الدورة الأولى التي عقدها المركز بغرناطة الأندلس مايو/أيار سنة 2005م، وذلك في سياق ما يضطلع به المركز من الاهتمام العلمي بالتراث الأندلسي المغربي.

استهدف المنظمون لهذه الندوة الإسهام في التنمية الثقافية، والانفتاح على مختلف المعارف والحضارات، وربط الماضي بالحاضر عن طريق إحياء التراث ودراسته وجعله وسيلة للتواصل بين مختلف الثقافات من جهة، وتعميق البحث المعرفي من جهة أخرى.

وقد شارك في الندوة ثمانية وثلاثون باحثاً من تخصصات علمية متنوعة شملت الأدب واللسانيات والتاريخ واللسانيات ودراسات تحقيق المخطوط، من داخل المغرب والجزائر وموريتانيا وإيران، انتظمت مشاركاتهم المتنوعة في سبعة محاور: ابن حزم ومذاهب الإسلام، تاريخ الأديان، صناعة الأدب، لغويات، ابن حزم ومحققو تراثه، بيبليوغرافية ابن حزم. وحضر الندوة جمهور من المهتمين معظمهم من طلبة الجامعة وطلبة الدراسات العليا.

* أستاذ أصول الفقه والمقاصد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية شعبة الدراسات الإسلامية ظهر المهراز- فاس
agamroule@yahoo.fr

ويرجع اختيار ابن حزم موضوعاً لهذه الندوة العلمية، إلى وعي المنظمين للندوة بالموقع العلمي المتميز لشخصية ابن حزم في التراث الأندلسي، بحيث لا يستطيع باحث أن يدرس التراث المغربي دون الوقوف على إسهامات ابن حزم من خلال ما أثله لنا من تراث علمي راق في مختلف الفنون والمعارف. فالرجل متمكن من علوم عصره؛ لغةً وشعراً وتاريخاً وأصولاً وفقهاً، ومحيط بضروب العلم القديمة من فلسفة ومنطق وملل ونحل وغيرها، وهو ما جعله يمتاز بمهارة فائقة في الحجاج مع علماء عصره من أصحاب المذاهب والأديان، فمد بذلك الجسور بين الثقافات وقوى الصلة بينها،كما امتاز بجرأة عالية في إعلان الرأي والتعبير، وباستقلالية في التفكير، وبحدة في اللسان.

وقد عولجت هذه المحاور عرضا ومناقشة في ست جلسات علمية غير جلستي الافتتاح والاختتام، وذلك على مدى أربعة أيام. فاليوم الأول خصص للجلسة الافتتاحية التي تضمنت كلمات الدكتور عبد الرحمن طنكول عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وممثل السيد حميد شباط رئيس مجلس مدينة فاس، والدكتور عبد الرحيم الرحموني رئيس شعبة اللغة العربية في الكلية، والدكتور محمد جامعي السفير الإيراني في المغرب، والدكتور عبد الوهاب التازي سعود رئيس جامعة القرويين سابقاً، والدكتورة سعيدة العلمي رئيس مركز الدراسات الأندلسية المغربية/ رئيسة اللجنة المنظمة.

وفي اليوم الثاني شرع المشاركون في مدارسة أوراق الندوة موزعة حسب محاورها على الوجه الآتي:

المحور الأول: ابن حزم ومذاهب الإسلام:

وقد عولج هذا المحور باستفاضة من خلال عشر أوراق حاول فيها مقدموها الكشف عن عطاءات ابن حزم العلمية في علاقاته مع آراء ومذاهب عصره، وتم ذلك في جلستين علميتين على الوجه الآتي:

– ورقة الأستاذ الدكتور حسن الطارمي (المساعد العلمي لدائرة المعارف الإسلامية بإيران) في موضوع: مدى تداخل العقل والشرع من وجهة نظر ابن حزم"

ركز فيها على التزاوج المنهجي بين المعرفة العقلية والمعرفة الشرعية في نظام ابن حزم الفكري.

– ورقة الأستاذ الدكتور لخضر بولطيف (أستاذ بجامعة المسيلة– الجزائر) قي موضوع: "المذهب الحزمي الظاهري في سياق التدافع بين السلطتين السياسية والعلمية على عصر الموحدين" وقف من خلالها على موقع مذهب ابن حزم الظاهري بين تجاذبات أهل العلم من فقهاء الفروع وأهل السياسة المناوئين لهم زمن الموحدين.

– ورقة الأستاذ الدكتور علي بن أحمد الريسوني (مؤرخ باحث في التراث المغربي الأندلسي شفشاون– المغرب) في موضوع: "أثر العلامة ابن حزم على الشيخ محيى الدين بن عربي الحاتمي" ، كشف فيها عن امتدادات ابن حزم العلمية عند ابن عربي الحاتمي وذلك في جوانب عدة من فكر ابن عربي.

– ورقة الأستاذ الدكتور أحمد علمي حمدان (أستاذ بكلية الآداب ظهر المهراز– فاس– المغرب) في موضوع: "ابن حزم ومشائية عصره"

– ورقة الأستاذ الدكتور محمد علي آذر شب (أستاذ بجامعة طهران) في موضوع: "ابن حزم عاشقا"، بحث فيها جانبا من شخصية ابن حزم المتعلق بمسألة العشق.

– ورقة الأستاذ الدكتور الحسن بن عبو (أستاذ بجامعة ابن زهر بأكادير– المغرب) في موضوع: "الاشتغال بالمنقول المنطقي في المباحث الشرعية عند ابن حزم"،عرض فيها لمسألة التوسع في توظيف المنطق عند ابن حزم وإعماله في الشرعيات بدلا من إعمال القياس الأصولي مخالفا بذلك أصوليين كثيرين.

– ورقة الأستاذ الدكتور محمد عبدو (أستاذ بكلية الآداب المحمدية – المغرب) في موضوع "موقف ابن حزم من القياس" تناول فيها مفهوم القياس عند ابن حزم ومسلكه في إبطاله وإبطال أدلة القائلين به .

– ورقة الأستاذ الدكتور عبد العلي المسئول (أستاذ بكلية الآداب سايس فاس– المغرب) في موضوع: "القراءات القرآنية الشاذة في فكر ابن حزم الأندلسي"، عالج فيها

بتركيز مفهوم القراءات الشاذة وجواز القراءة بها والاحتجاج بها في استنباط الأحكام عند ابن حزم.

– ورقة الأستاذ الدكتور خالد زهري (الخزانة الحسنية بالرباط- المغرب) في موضوع: "حجية القياس بين النفي والإثبات- دراسة مقارنة بين السنة والإمامية والظاهرية- ابن حزم نموذجا"، تناول فيها الجدل الأصولي الدائر بين الأطراف الثلاثة في مسألة حجية القياس مركزا على مسلك ابن حزم في الموضوع، ومبرزا التوافق الموضوعي بين ابن حزم والإمامية في نفي القياس.

– ورقة الأستاذ الدكتور سعيد المغناوي (أستاذ بكلية الآداب سايس- المغرب) في موضوع: "مناظرة ابن حزم الظاهري لأبي الوليد الباجي المالكي"، وهي عبارة عن دراسة عامة حول ما كان بين ابن حزم والباجي من مناظرات، تقدمها التعريف بالمتناظرين.

– ورقة الأستاذ الدكتور محماد رفيع (أستاذ بكلية الآداب ظهر المهراز فاس- المغرب) في موضوع: "التدافع والتنافي في نظام ابن حزم الفكري: دراسة في التناظر الأصولي بين ابن حزم والباجي"، أبرز فيها الباحث السياق التاريخي والعلمي لظاهرة التناظر بالأندلس عامة وبين الباجي وابن حزم خاصة، ثم عرج على نماذج من القضايا الأصولية التي كانت موضوعا للتناظر بين الباجي وابن حزم كالإجماع والتعليل.

المحور الثاني: تاريخ الأديان

وقد خصص هذا المحور لكشف اللثام عن جانب آخر من العطاء العلمي والتكوين الموسوعي لابن حزم الأندلسي، وهو ما يتعلق بآرائه ومواقفه في مجال الأديان. ولمعالجة جوانب هذه القضية قدمت في هذا المحور ضمن الجلسة الثالثة أوراق سبع مداخلات:

– ورقة الأستاذ الدكتور رضا مختاري (الحوزة العلمية بقم- إيران) في موضوع: "الإمام ابن حزم ورأيه في إسلام الفرس"، استعرض فيها رأي ابن حزم في إسلام أهل فارس، مناقشا إياه فيما ذهب إليه.

– ورقة الأستاذ الدكتور الطاهر بونابي (أستاذ بجامعة محمد بوضياف بالمسيلة– الجزائر) في موضوع: "تدوين الأديان السماوية عند ابن حزم" ناقش فيها بتركيز قضية توثيق النص الديني في فكر ابن حزم، وخلص إلى غياب الأمانة في نقل نصوص الأديان المقارنة، على عكس ما توفر للنص الإسلامي من أرقى درجات الوثوق العلمي.

– ورقة الأستاذة الدكتورة ليلى هوشنكي (أستاذة بجامعة الزهراء بطهران – إيران) في موضوع: "ابن حزم والتعرف على النصوص المقدسة في مقام عالم ظاهري"، تناولت فيها بتركيز دراسة النصوص التي تثبت اطلاع ابن حزم على النصوص الدينية من زاوية منهجه الظاهري.

– ورقة الأستاذ الدكتور سعيد كفايتي (أستاذ بكلية الآداب سايس بفاس– المغرب) في موضوع: "نقد مدونة التوراة في كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم"، عرض فيها بنوع من التفصيل للدراسة النقدية لنصوص التوراة التي قام بها ابن حزم في كتابه الفصل.

– ورقة الأستاذ الدكتور رضوان الخياطي (أستاذ بكلية الآداب ظهر المهراز فاس– المغرب) في موضوع: "قراءة في رسالة ابن حزم في الرد على ابن النغريلة"، قدم فيها تحليلا دراسيا لمقاومة ابن حزم للتآمر اليهودي على القرآن في الأندلس من خلال نموذج ابن النغريلة.

– ورقة الأستاذ الدكتور رابح المغراوي (أستاذ بكلية الآداب بوجدة– المغرب) في موضوع: "ابن حزم الأندلسي ومنهج نقد الخبر: خبر خروج بني إسرائيل من مصر أنموذجا– دراسة تطبيقية–، تطرق فيها للمرتكزات المنهجية لابن حزم في رده لخبر خروج بني إسرائيل من مصر، وذلك كاعتماده على الإحصاء والمعطيات الديموغرافية والجغرافية وغيرها مما يعد منهجا تأسيسيا لكثير من العلوم التي ازدهرت في الآونة الأخيرة.

– ورقة الأستاذ الدكتور إلياس بلكا (أستاذ بكلية الآداب ظهر المهراز بفاس– المغرب) في موضوع: "ابن حزم دارساً للمسيحية دراسة نقدية"، وقف فيها عند الجوانب النقدية للديانة المسيحية عند ابن حزم وخصوصا من خلال كتابه الفصل، مبينا مدى اطلاع ابن حزم على المسيحية من خلال مصادرها ونصوصها.

المحور الثالث: صناعة الأدب

وقد كان هذا المحور مجالا لاستعراض جوانب الإبداع الأدبي عند ابن حزم الأندلسي، فتم ذلك من خلال الجلسة الرابعة التي قدمت فيها الورقات التالية:

– ورقة الأستاذة الدكتورة سعيدة العلمي (رئيسة مركز الدراسات الأندلسية المغربية) في موضوع: "المرأة القرطبية داخل الطوق"، تناولت فيها محددات موقع المرأة القرطبية في متن ابن حزم الأدبي في كتابه طوق الحمامة، واعتبرت الباحثة نظرة ابن حزم للمرأة من خلال هذا المتن مما تميز به عن غيره من علماء الشريعة.

– ورقة الأستاذ الدكتور علي الغزيوي (محافظ خزانة القرويين سابقا) في موضوع: "ابن حزم ناقدا"، رصد فيها الخاصية النقدية في فكر ابن حزم، وتنوع مستويات النقد عند الرجل مما يعكس في نظر الباحث جوانب الإبداع والموسوعية في شخصية ابن حزم.

– ورقة الأستاذ الدكتور بنعيسى بويوزان (أستاذ بالكلية متعددة التخصصات بتازة- المغرب) في موضوع: "دلالة الألوان في إبداع ابن حزم الأندلسي،" ركز فيها الباحث على الدلالة السميائية للألوان في نبوغ ابن حزم وإبداعه في مستويات متنوعة.

– ورقة الأستاذ الدكتور محمذن بن أحمد بن المحبوب (أستاذ بالمعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية بنواكشوط- موريتانيا)، في موضوع: "أدبية ابن حزم بين النثر والشعر"، تتبع فيها الباحث جوانب الإبداع الأدبي عند ابن حزم من خلال النصوص الشعرية والنثرية، غير أن ابن حزم في النثر أقوى منه في الشعر في نظر الباحث.

– ورقة الأستاذ الدكتور محمد العلمي (أستاذ بكلية الآداب ظهر المهراز بفاس – المغرب) في موضوع: "مفهوم الشعر عند ابن حزم،" حاول الباحث هنا أن يرصد معاني الشعر في فكر ابن حزم الأدبي، وكذا تعدد وظائفه البيانية في الحقول المعرفية التي ألف فيها ابن حزم.

المحور الرابع: لغويات

حاول الباحثون من خلال هذا المحور ضمن الجلسة الخامسة تجلية الجوانب اللغوية في الفكر الحزمي، وذلك من خلال الورقات التالية:

– ورقة الأستاذ الدكتور حسن الهلالي (أستاذ بالكلية متعددة التخصصات بتازة– المغرب) في موضوع: "إسهام ابن حزم في بناء علم الدلالة العربي"، ناقش فيها باستفاضة العطاء البارز لابن حزم في مجال علم الدلالة، وذلك من مدخل منهجه الظاهري.

– ورقة الأستاذ الدكتور حافيظ إسماعيلي علوي (أستاذ بكلية الآداب بأكادير– المغرب) في موضوع: "ابن حزم اللغوي،" عرض فيها لكثير من الجوانب اللغوية التي برز فيها ابن حزم بظاهريته.

– ورقة الأستاذ الدكتور عباس بن يحيى (رئيس مجلة الشعرية بجامعة المسيلة– الجزائر) في موضوع: "تشكيل المعنى في نص الطوق"، قدم فيها دراسة تحليلية لنماذج من نصوص طوق الحمامة، خلص بعدها إلى تقرير القيمة اللغوية والأدبية لنص طوق الحمامة.

– ورقة الأستاذ الدكتور محمد فكري (أستاذ بكلية متعددة التخصصات بتازة– المغرب) في موضوع: "طوق الحمامة خارج طوق النص"، وهي دراسة تحليلية أخرى لمتن طوق الحمامة لاستكشاف نواحي الإبداع اللغوي عند ابن حزم.

– ورقة الأستاذ الدكتور إدريس مقبول (أستاذ بالمركز التربوي بمكناس – المغرب) في موضوع "اللسانيات الظاهرية"، تناول فيها بالدراسة والتحليل إسهام ابن حزم في الدراسات اللسانية من منظور ظاهري، وكان من أبرز القضايا عند ابن حزم هنا ما يراه من التسوية بين اللغات.

المحور الخامس: ابن حزم ومحققو تراثه

كان هذا المحور موضوع الجلسة العلمية السادسة، أثار فيه الباحثون جملة من القضايا المتعلقة بدراسة تراث ابن حزم، كل من زاوية تخصصه، وذلك من خلال الورقات المقدمة لهذا الغرض وهي على التوالي:

– ورقة الأستاذ الدكتور مولاي هاشم العلوي القاسمي (أستاذ بكلية الآداب ظهر المهراز بفاس– المغرب) في موضوع المسألة القبلية في الغرب الإسلامي من خلال جمهرة ابن حزم، تناول فيها المعرفة التاريخية التي قدمها ابن حزم في معالجة المسألة

القبلية في الغرب الإسلامي منشأ ومآلا.

– ورقة الأستاذ الدكتور مصطفى طوبي (أستاذ بكلية الآداب أكادير– المغرب) في موضوع: "بعض الإواليات العلمية في تحقيق التراث من خلال ثمان نسخ من جمهرة أنساب العرب لابن حزم الأندلسي"، ركز فيها على قيمة الجمهرة التاريخية وعدد نسخه التي تمكن الباحث من الحصول عليها، وقد بلغت ثمان نسخ ، وعلاقة كل ذلك بقواعد التحقيق العلمي الدقيق للكتاب.

– ورقة الأستاذ الدكتور بدر المقري (أستاذ بكلية الآداب وجدة– المغرب) في موضوع: "تراث ابن حزم في الدرس الاستعرابي الفرنسي"، أثار فيها دواعي استعمال مصطلح الاستعراب بدل الاستشراق، وركز أساسا على مناهج المستعربين الفرنسيين في دراسة تراث ابن حزم الأندلسي المؤسسة على ثنائية الخلفية الحضارية: "المركز وهوامش المركز" فالمنتوج الفكري الغربي يمثل في نظر الاستعراب الفرنسي مركز الحضارة الإنسانية، وكل ما يخالف الهوية الثقافية للغرب، فهو على هامش المركز، وبناء على هذه الرؤية صنف منتوج الحضارة الإسلامية ضمن دائرة الهامش.

المحور السادس: بيبليوغرافية ابن حزم

وقدمت في هذا المحور ورقة مشتركة لطالبين باحثين في "وحدة الأدبية في التراث الأدبي العربي" بكلية الآداب ظهر المهراز فاس المغرب، وهما الطالب الباحث مصطفى بوخبزة والطالبة الباحثة نادية التازي. وقد تمكن الطالبان من استقصاء مختلف المكتبات والخزانات الجامعية المغربية في جمع ما كتب عن ابن حزم، فقدموا بيبليوغرافية شاملة ومتنوعة مصنفة ومرتبة.

وتضمنت الجلسة الختامية التي ترأسها عميد كلية الآداب ظهر المهراز فاس المغرب، كلمة السادة المشاركين، وكلمة اللجنة المنظمة، وقراءة التوصيات: وكان من أهم ما جاء فيها إنشاء مركز للدراسات الحزمية في كلية الآداب يتولى إنجاز دراسات وأبحاث علمية في تراث ابن حزم الفكري، واقتراح تنظيم ندوة أخرى في جانب علمي محدد من فكر ابن حزم، وطباعة أعمال هذه الندوة.

عروض مختصرة

إعداد: أسماء حسين ملكاوي
asmalkawi@yahoo.com

1. **دولة السلاجقة وبروز مشروع إسلامي لمقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي**، محمد علي الصلابي، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، 2006، 700 صفحة.

يعالج الكتاب حقبة مهمة من تاريخ العراق وبلاد الشام، من خلال تناوله لنشأة وترعرع دولة السلاجقة. ويحفل الكتاب بمعلومات نادرة عن الأبعاد العقائدية لحروب دولة السلاجقة، ودورهم الكبير في محاصرة البدع التي أدخلتها الحركات الباطنية على الإسلام. كما يتحدث بتفصيل عن مكونات الدولة السلجوقية إدارياً وعسكرياً واهتمامها بالتعليم ونشر القيم الإسلامية. ويورد الكتاب خرائط جغرافية وجداول بيانية بالإضافة إلى اجتهادات دينية وفقهية لدى تعرضه لأهم التيارات الدينية التي سبقت أو عاصرت الدولة السلجوقية وعلى رأسهم الإمام أبو حامد الغزالي. ويعتبر الكتاب مادة تاريخية وفكرية مهمة للغاية، إذ أنه يعرض لأسس التباين العقائدي بين الفرق الإسلامية الذي يضرب بجذوره عميقا في التاريخ السياسي القديم للمسلمين.

2. **التربية الاجتماعية في الإسلام**، عبد الرحمن النحلاوي، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 2006، 264 صفحة.

يدرس الكتاب خصائص المجتمع الإسلامي وأهم مبادئ الحياة الاجتماعية وأركانها، ويقسم إلى أربعة فصول هي؛ أركان الحياة الاجتماعية، وأهم مبادئ التربية الاجتماعية، وفي خصائص المجتمع المسلم، وأخيراً، أساليب التربية الإسلامية، وقد قسم المؤلف الفصل الرابع إلى أربعة مباحث هي: التربية الاجتماعية ومسؤولية المجتمع

التربوية من خلال مؤسساته، وتربية القيم الاجتماعية، وتربية الروابط الاجتماعية، وتربية الروابط الاجتماعية العامة.

3. **الخطاب الإسلامي إلى أين؟** وحيد تاجا، بيروت: دار الفكر المعاصر، 2006، 499 صفحة.

يحاول الكتاب الإجابة على مجموعة من الأسئلة مثل: ما حال الخطاب الإسلامي اليوم بعد تداعيات 11 أيلول (سبتمبر) 2001؟ ما مدى تأثيره تجاهها؟ وكيف تطور بعدها؟ ما موقف المفكرين العرب إزاءها؟ وما أولويات المفكر العربي؟ وكيف تباينت تلك المواقف بحسب الشرائح المختلفة؟ وفي سبيل ذلك حاور المؤلف مجموعة من المفكرين والكتاب والدعويين من بلاد عربية عدة، وقسم إجاباتهم إلى ثلاث محاور هي: أوضاع العالم الإسلامي وأولويات المفكر إزاءها، والخطاب الإسلامي والحركات الإسلامية بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر، وحوارات مختلفة بين مسلمين وغيرهم، ومتدينين وعلمانيين.

4. **الحركات الإسلامية في لبنان (إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع)**، عبد الغني عماد، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006، 367 صفحة.

هذا الكتاب هو عرض وتحليل لتاريخ ونشأة وأفكار الحركات الإسلامية في لبنان، وطريقة عملها التنظيمية والمؤسساتية وسلوكها السياسي وممارساتها الوطنية والاجتماعية في الحياة اليومية، ورصد نقدي لتطور الخطاب الإسلامي اللبناني وتكيفه مع الواقع عقائدياً وفكرياً وتنظيمياً وسياسياً. وتناول الكتاب في دراسته التنظيمات والجماعات التالية: الجماعة الإسلامية، حزب الله، حزب التحرير الإسلامي، حركة التوحيد الإسلامية، جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش)، والجماعات السلفية في لبنان.

5. **العلاقات الثقافية الدولية –دراسة سياسية– قانونية**، العلالي الصادق، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، الطبعة الأولى/2006، 396 صفحة.

يتناول الكتاب، لمؤلفه أستاذ الحقوق والعلوم السياسية بجامعة الجزائر، دراسة العلاقات الثقافية الدولية دراسة؛ سياسية، قانونية. بإبراز دورها في تلطيف العلاقات الدولية ودمقرطتها، واعتبارها الوسيلة المثلى للحوار والتفاهم والتعاون بين الدول والأمم والشعوب، خاصة بعد تقريب التقدم العلمي والتكنولوجي بين أجزاء العالم المختلفة والمتباعدة. ويهدف إلى بحث المبادئ القانونية التي تحكمها، ومصدرها، وطبيعتها، وخصائصها، لتصبح فرعاً جديداً للقانون الدولي، يسمى القانون الدولي الثقافي، كقانون جديد، متعدد الثقافات يتمتع بخصائص، ومصادر، وآليات تنفيذ تتماشى وطبيعته.

6. **أحداث ومواقف؛ أحداث 2004–2005 وموقف الإسلام منها**، شريف الحسني، بيروت: دار الرسول الأكرم، 2006، 296 صفحة.

يرجع الكتاب إلى أهم الوثائق المكتوبة لما جرى من أحداث وقعت بين عامي 2004–2005، ويوضح موقف الإسلام منها، ومن الأحداث التي تناولها ما يلي: محاصرة الإسلاميين في فلسطين، الاغتيالات السهلة والميسرة في فلسطين، التركيبة السرية للبنان، أسباب وأسرار إلغاء القمة العربية في تونس، هل هناك انسحاب من الفلوجة؟ أشلاء الإسرائيليين في أيدي المجاهدين، صور التعذيب بداية هزيمة الأميركيين، من قتل كنيدي والصباح، الاستفتاء على الدستور الأوروبي في فرنسا، مسؤولية إيران من إعصار "كاترينا" الطائرة الإيرانية المنكوبة... ومسؤولية الغرب في الكوارث العالمية، وغيرها.

7. **المسلمون والتحديات المعاصرة**، محمد السماك، بيروت: دار النفائس، 2006، 304 صفحة.

منذ بدء الدعوة والمسلمون يواجهون تحديات عدة اختلفت باختلاف الزمان والإمكانيات والأعداء، وهذا الكتاب يتحدث عن التحديات التي يواجهها المسلمون في العصر الحاضر، وقد تناولها تحت عناوين عدة أهمها: الكرامة الإنسانية في المفهوم الإسلامي، موقع المرأة في الفكر الإسلامي، حرية الإنسان في الإسلام، حقوق الأقليات في المجتمع الإسلامي، الوسطية في الإسلام، موقع الإسلام في الصراعات الدولية، المسلمون أمام تحديات العصر، الإسلام والإرهاب، الحرب على الإسلام باسم الحرب على الإرهاب.

8. **جودت سعيد – بحوث ومقالات مهداة إليه** ، عدد من الباحثين، دمشق: دار الفكر المعاصر، الطبعة 1، 2006، 392 صفحة.

الكتاب تكريم للأستاذ الشيخ جودت سعيد. ينقسم إلى جزأين، احتوى الأول (قالوا عنه) سبع مقالات عن سيرته وفكره وأعماله، ثم مقالات تتحدث عنه من خلال التعريف بفكره وجهوده وموقفه من العنف ومن الحضارات. وضم الجزء الثاني (البحوث المُهداة إليه) سبع مقالات أيضاً، وهي: الإكراه في اللاإكراه، والعلل العميقة لتعثر الصحوة والنهضة، وثقافة السلم وإرادة الحرب، ومراجعة لتقويم مشروع التغيير، في نقد موضوعات لمالك بن نبي، وحدثنا مالك قال، والعلوم العربية بين التجديد والتغريب.

9. **الصهيونية وخيوط العنكبوت**، عبد الوهاب المسيري، دمشق: دار الفكر المعاصر، الطبعة 1، 2006، 576 صفحة.

دراسة ديموغرافية واجتماعية وثقافية عن واقع الصهيونية واليهود في فلسطين، قسم المؤلف كتابه إلى ستة عشر فصلاً هي: الديموغرافية اليهودية، الهجرة والتروح،

جذور الاستعمار الاستيطاني الصهيوني، صراع المصطلحات والمفاهيم ، الإعلام الصهيوني، خرافة القومية اليهودية، خرافة الهوية اليهودية، خرافة الشخصية اليهودية، ثقافات الجماعات اليهودية، الإدراك الصهيوني للواقع، رحلة في العقل الإسرائيلي، العداء لليهود واليهودية، الصهيونية والنازية، خرافة البروتوكولات، ولكنه ضحك كالبكاء، نهاية إسرائيل.

10.**لم هذا الرعب كله من الإسلام وكيف بدأ الخوف؟** جودت سعيد، دمشق: دار الفكر المعاصر، الطبعة 1، 2006، 61 صفحة.

ينقسم الكتاب إلى قسمين: الأول "كيف بدأ الخوف؟" تحدث فيه المؤلف عن نشأة الحضارات وعلاقة بعضها ببعض، وأسباب سقوطها.. ثم أسباب انتعاش الحضارة الأوروبية الحديثة وهيمنتها على الشرق، وتكبرها على الآخرين، ودعا إلى فهم آيات الآفاق والأنفس وسنن الكون من أجل قيام حضارة إنسانية قائمة على العدل. أما القسم الثاني "لم هذا الرعب كله من الإسلام؟" فاستعرض فيه أقوال مشاهير الكتاب والمفكرين في الغرب حول الإسلام، الذين صرحوا بخوفهم من الإسلام الذي ينام أهله في الوقت الراهن ويخافون صحوتهم ليقضوا على كل من عداهم.

11.**رسائل إلى عقل الغرب وضميره: عالمية الإسلام وإنسانيته،** عبد الصبور مرزوق، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2006، 328 صفحة.

أحد الكتب التي تجسد الفكر الإسلامي المعاصر، تجرى ترجمته حاليا إلى مختلف اللغات العالمية وهو يحوى ثلاث رسائل حيوية إلى المواطن الأوربي والأمريكي الذي يتعرض لعلمية غسيل مخ بغرض الإساءة إلى الإسلام وتلويثه. يبدأ الكتاب بتناول الإسلام وحقوق الإنسان وكيف حفظ الإسلام للإنسان حقوقه وكرامته، كما يقارن بين حقوق الإنسان في الإسلام والإعلان العالمي للأمم المتحدة حول حقوق الإنسان،

ويناقش الكتاب موضوع آخر وهو حقوق المرأة في الإسلام، وفي النهاية يقدم الكتاب دفاعاً عن الإسلام ويوضح أنه دين حضارة وليس دين إرهاب كما يدعي الغرب.

12.**مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول: في التعريف بالقرآن،** محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة ا لعربية، 2006، 456 صفحة.

يحتوي الكتاب على ثلاثة أقسام؛ أولها بعنوان: قراءات في محيط القرآن الكريم، وفيه خمسة فصول هي: حول وحدة الأصل في الديانات السماوية الثلاث، الدعوة المحمدية وعلاقاتها الخارجية، النبي الأمي: هل كان يقرأ ويكتب؟، حدث الوحي وإثبات النبوة، حقيقة النبوة وآراء في الإمامة والولاية. أما القسم الثاني بعنوان مسار الكون والتكوين، فيه أيضا خمسة فصول هي: القرآن.. الكتاب وإعادة ترتيب العلاقات، الأحرف والقراءات والمعجزات، قرآن عربي في أم الكتاب وترتيب العلاقات مع أهل الكتاب!، جمع القرآن ومسألة الزيادة فيه والنقصان، ترتيب المصحف وترتيب النزول. والقسم الثالث بعنوان: القصص في القرآن الكريم يتناول فيه المؤلف القصص في القرآن المكي، والقصص في القرآن المدني، أما الخاتمة فكانت بعنوان: القصص القرآني بيان وبرهان.

13.**الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها، جزأين،** أماني صالح، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2006، 817 صفحة.

قدم الكتاب، وهو في الأصل أطروحة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية، رؤية تقييمية شاملة للخبرة السياسية لنظام الخلافة الإسلامية. ويتكون من بابين، الأول بعنوان بناء للنمط المثالي للخلافة الشرعية، وفيه أربعة فصول هي؛ التجنيد السياسي- الولايات، والوظائف والبنية الحكومية للخلافة، وأداء النظام؛ السياسة الشرعية، ونظرية الحكومة في نظام الخلافة (الحكومة المقيدة). أما الباب الثاني فهو بعنوان، قضية

الشرعية في واقع الخلافة، وفيه فصلان هما؛ قضية الشرعية في نماذج التأسيس لدولة الخلافة (نموذج الراشدين ونموذج المُلك)، وقضية الشريعة في نظم التيسير.

14.**تحديات التاريخ والمستقبل: تأملات حضارية**، فهمي جدعان وآخرون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006، 294 صفحة.

الكتاب عبارة عن مجموعة من المحاضرات المهمة لمجموعة من المفكرين والباحثين التي شهدها منتدى عبد الحميد شومان الثقافي على امتداد سنتي 2004 و 2005. ويحتوي على أربعة عشرة محاضرة على النحو الآتي: الدين في مرآة النهضة والعصر، الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر، الإسلام والتنمية الشاملة، نحن والغرب: حوار أم مواجهة، دستور أوروبا: الإشكاليات والتوقعات، إشكاليات الديني والسياسي في النهضة اليابانية: دروس مستفادة للعرب، المغرب العربي وأوروبا، التاريخ والإنسانية، وثائق الحضارة العربية، الخطاب التاريخي العربي المعاصر: المؤرخون العرب والأحداث الكبرى، السودان والهوية العربية، سيادة الدولة وكيف نشأت وكيف تطورت، سياسات اتخاذ القرارات الدولية، أخلاقيات التكنولوجية الحيوية والمجتمع.

15.***Anti-Arab Racism in the USA**: Where it Comes From and What it Means for Politics Today*, Steven Salaita, 2006, P. 264

الكتاب بالعربية: "**العنصرية المعادية للعرب في الولايات المتحدة الأمريكية: من أين تأتِ وماذا تعني للسياسة اليوم**". يقدم الكتاب تحليلاً رصيناً لظهور العنصرية المعادية للعرب والمسلمين ولكل من تظهر عليه ملامح شرق أوسطية لا سيما في أعقاب أحداث سبتمبر 2001، هذه العنصرية التي يصفها المؤلف بالمتجذرة في الماضي الاستعماري للولايات المتحدة الأمريكية، والمتسربة إلى كل ركن من الحياة فيها. كما يرسم الكتاب صورة مظلمة للأجندة الخاصة بإدارة جورج دبليو بوش ليس في حق العرب فحسب بل للسكان الملونين في أمريكا عامة. وقد عرض المؤلف أفكاره من

خلال عدة فصول وتحت العناوين التالية: تطور فكرة سيادة البيض، خطورة عالم المتوحشين والبربريين، الهوية الإثنية وحتمية المعارضة، العرب الأمريكيين قبل الحادي عشر من سبتمبر 2001، ملاحظات عن الطابور الخامس، العنصرية ضد العرب في الجامعات الأمريكية، هل الصهيونية عنصرية؟، لماذا يكرهني الرب؟، أبوغريب وعنصرية الإنكار، قصص تمييز من مختلف الأنواع.

16.*Paris 1961: Algerians, State Terror, and Memory*, Jim House, Neil MacMaster, Oxford University Press, USA, 2006, P. 390.

الكتاب بالعربي: "**باريس 1961 .. الجزائريون، وإرهاب الدولة، والذاكرة**". فاجأ هذا الكتاب النخبة السياسية والفكرية الفرنسية، حين يفضح فصولاً مسكوتاً عنها في تاريخ فرنسا الاستعمارية، وبخاصة ما وقع في 17 تشرين الأول/أكتوبر 1961 في باريس، الذي يعتبر يوماً أسود في حياة فرنسا الحريات ، حيث لقي عشرات الجزائريين حتفهم علي أيدي الشرطة الفرنسية في حملة قمعية واسعة النطاق. واعتُبر الكتاب سابقة في تاريخ فرنسا الرسمية التي ما زالت تماطل في فتح أرشيفها لتلك الفترة بالرغم من الضغوط التي تمارسها المنظمات الحقوقية والجمعيات المناهضة للتعذيب وجرائم الحرب. لذا يأتي الكتاب في مرحلة دقيقة تمر بها الذاكرة الفرنسية وطبقتها السياسية التي مازالت تتعامل مع تاريخها وفصوله المزعجة، بانتقائية لا تخفي على أحد، منتهجة سياسة الهروب إلى الأمام التي فرخت قانونا في 23 شباط/فبراير، ينصّ على تدريس الدور الإيجابي لفرنسا في مستعمراتها في شمال أفريقيا ومنطقة ما وراء البحار.

17.*Tempting Faith: An Inside Story of Political Seduction*, David Kuo, Free Press, 2006, P. 304.

الكتاب بالعربية: "**الإيمان المغري: القصة الخفية للإغواء السياسي**". يكشف الكتاب أن كبار المستشارين السياسيين لجورج دبليو بوش كانوا يستخفون بمؤيدي

الحزب الجمهوري المتدينين المنتمين إلى اليمين المسيحي ويصفونهم بأنه "حمقى" و "بُلهاء"، في الوقت الذي يعبرون في العلن عن قبولهم لأفكارهم ويستغلون أصواتهم للفوز بالانتخابات. فبعد أكثر من خمس سنوات على إنشاء بوش لمكتب المبادرات ذات الصلة بالمعتقدات في البيت الأبيض، ها هو مساعد المدير السابق لهذا المكتب، الذي قضى نحو ثلاث سنوات في منصبة، يعلن على الملأ القصة الخفية للمكتب الذي يصفه بأنه مجرد أداة تستخدم للفوز بنقاط سياسية تكتسب من قبل المسيحيين التبشيريين والأقليات الديمقراطية. ويعتبر هذا الكتاب على أقل تقدير دليلاً قوياً على أن المحافظين المسيحيين قد خدعوا من قبل بوش وإدارته، وأنه تم استغلالهم لتحقيق مكاسب سياسية وانتخابية لا غير. وينصح المؤلف المسيحيين المحافظين ورجالات الدين المسيحي عامة بأن يتركوا السياسة ويهربوا من إغراءها.

18. ***The Great War for Civilisation: The Conquest of the Middle East***, Robert Fisk, Knopf, 2005, P. 1136

الكتاب بالعربية: "**الحرب الكبرى لأجل الحضارة.. غزو الشرق الأوسط**".

مؤلف هذا الكتاب هو الصحافي الإنجليزي روبرت فيسك. أهم صحافي غربي يعمل في منطقة الشرق الأوسط منذ عقود عدة. يقدم المؤلف في كتابه لمحة عامة ومفصلة عن تاريخ منطقة الشرق الأوسط منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم. ويرى أن تاريخ الشرق الأوسط يختلط تقريباً بتاريخ حروبه وصراعاته التي ما انفكت تتوالى منذ ربع قرن وحتى اليوم. وفي فصول الكتاب يسهب فيسك في إثبات نظرية أساسية ألا وهي تحميل الغرب المسؤولية الكاملة عن كل الدمار الذي حدث وما زال يحدث في العالم الإسلامي. يقول فيسك: لقد أمضيت قسماً كبيراً من حياتي في التغطية الصحافية للصراعات المسلحة التي تدور هناك. ورأيت الغرب يخوض الحروب زاعماً أنها من أجل الحضارة وهذا شيء يضحكني فعلاً لأنه يمثل مهزلة لا أكثر ولا أقل.

19.*America Alone: The End of the World as We Know It*, Mark Steyn, Regnery Publishing, Inc., 2006, P. 256.

الكتاب بالعربية: "**أمريكا وحدها: نهاية العالم كما نعرفه**". يبحث في أحد أهم قضايا القرن الحادي والعشرين وهي العداء لأمريكا، ويركز على أن الولايات المتحدة الأمريكية ستقف وحيدة في مواجهة أوروبا القديمة والإسلام الأصولي. ويعرض المؤلف لمجموعة من الأفكار أهمها: الأسباب الخفية لانتشار الإسلام الجهادي منذ بداية السبعينيات، والحال التي سيؤول إليها عالم اليوم حيث الإسلام ضعيف عسكرياً وقوي وصلب فكرياً في حين أن الغرب قوي من الناحية العسكرية وغير مستقر أيديولوجياً، وبحث المسائل المترتبة على كون الإسلام يمثل ديناً وليس عرقاً أو جنسية، وبحث حقيقة دور المساجد في الدول الغربية في تجنيد الإرهابيين وغيرها من الأفكار الأخرى.

20.***The Truth About Muhammad: Founder of the World's Most Intolerant Religion***, Robert Spencer, Regnery Publishing, Inc., 2006, P. 256.

عنوان الكتاب بالعربية: "**حقيقة محمد: مؤسس أكثر ديانات العالم تعصبا**". وهو نموذج لما يصدر من مؤلفات هدفها تشويه صورة الإسلام وكل ما يتعلق به، والمؤلف روبرت سبنسر، ويعد حسب معايير النيويورك تايمز أحد أفضل الكتاب وكتبه من أكثر الكتب مبيعاً، ويعرض المؤلف صورة عن نبي الإسلام محمد (عليه الصلاة والسلام)، يصفها بأنها مواجهة مع الحقيقة المرة عن حياة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم التي ما فتأت تؤثر في عالمنا اليوم. ومن الأفكار التي قدمها المؤلف حول حياة محمد عليه الصلاة والسلام، زواجه المتعدد بما فيها من زوجة تبلغ التاسعة من العمر، والمعايير التي وضعها وجعلت من المستحيل عمليا إثبات فعل الاغتصاب في الدول الإسلامية، والأعذار التي وضعها لتبرير الجهاد و(الإرهاب)، والمعرفة (الخاطئة) التي تركها حول اليهودية والمسيحية والتي صبغت علاقة الإسلام بهذه الديانات إلى وقتنا الحاضر. وغيرها الكثير من الأفكار المشوهة.

21.***Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis***, Nasr Abu Zayd, Amsterdam University Press, 2006, P. 256

عنوان الكتاب بالعربية (**إصلاح الفكر الإسلامي: تحليل تاريخي ناقد**). يعرض العالم المصري المعروف نصر أبو زيد لمجموعة واسعة من مؤلفات المسلمين الحديثة لمحاولة تفحص الرؤى الثقافية والدينية والسياسية المختلفة التي تقدم الخطاب في العالم الإسلامي. ويبحث الكتاب في مؤلفات المفكرين من مصر إلى إيران حتى اندونيسيا، ويحقق في مجهوداتهم حول توسيع النظرة إلى الإسلام إلى ما بعد التّفسيرات التقليدية والسطحية. ويكشف أبو زيد أن كثير من المفكرين المسلمين يؤيدون الإسلام المتنور ثقافياً، مع تشديدهم على الإيمان الفردي. ويحقق المؤلف كذلك في مدى نجاح هؤلاء المصلحين المسلمين في إنتاج تجديد حقيقي في الأيديولوجية الإسلامية، ويتساءل فيما إذا كان هؤلاء المفكرين قد تجاوزوا الفخ التقليدي لتقديم صورة سلبية للغرب.

Muslim Madness and Hatred: The Truth Behind the Lies, .**22**
Bridgette Powers, Just My Best, Inc., 2006, P. 156.

عنوان الكتاب بالعربية: (**الجنون والكره الإسلامي: حقيقة الأكاذيب**). هذا كتاب آخر يقدم صورة مشوهة عن المرأة في الإسلام، إذ ترى كاتبته أن النساء المسلمات يعتبرن منذ 1400 سنة، وما زلن إلى الآن في القرن الحادي والعشرين مواطنات من الدرجة الثانية. وتسعى المؤلفة إلى محاولة التأكيد على قضية وهي: أن الرجال في الدين الإسلامي هم دائما أفضل وسيبقون أفضل من النساء. إذ تعتبر النساء ملكية الرجال وهم أصحاب الحق في تقرير مصيرها من المبادلة والبيع والشراء، أو الزواج المرتب. وتستطرد الباحثة في ذكر المزيد من الصور البائسة لحياة المرأة المسلمة في بلاد المسلمين.

23. ***Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen***, Jillian Schwedler, Cambridge University Press, 2006, P. 276.

الكتاب بالعربية: "**الإيمان بالاعتدال: أحزاب الإسلاميين في الأردن واليمن**". وهو في الأصل أطروحة لنيل درجة الدكتوراه، تتناول بالدراسة الميدانية والتحليل النقدي المقارن حالتين للأحزاب الإسلامية هما: حزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن، وحزب التجمع اليمني للإصلاح في اليمن، ويختبر الكتاب بعمق العلاقة السببية بين الاحتواء والاعتدال، ويقدم تحليلاً عميقاً للجدل الدائر بين الإسلاميين حول الديمقراطية والاحتواء، وتأثير الدمقرطة على الإسلاموية. كما يختبر مجموعة من الفرضيات المنتشرة حول الإسلاميين، ويضع فرضيات جديدة لتفسير سلوكهم. والكتاب مقسم إلى ستة فصول تحمل العناوين التالية: الاعتدال وآليات التغيير السياسي، التحرر السياسي بوصفه آلية للضبط، الفضاء السياسي العام، الأبعاد الثقافية للمنافسة السياسية، التبرير والاعتدال، النتيجة: هل يقود الاستيعاب إلى الاعتدال؟

24. ***Between Islam And the State: The Politics of Engagement***, Berna Turam, Stanford University Press; 1st edition, 2006, P. 244.

عنوان الكتاب: "**بين الإسلام والدولة: سياسات الارتباط**"، بدت الكتب التي تناولت موضوع الإسلام عاجزة عن تجاوز قضايا الإرهاب والجهاد والقاعدة، ولكن هذا الكتاب أظهر ما لدى الإسلام من أوجه عدة وطرق مختلفة في تعامله مع العالم العلماني. والكتاب يساعد أي شخص يريد فهم الدور الذي يلعبه الدين الإسلامي في الشرق الأوسط وما عداه من الدول الأخرى؛ من خلال استكشافه للظروف الاجتماعية والاقتصادية، ومواقع الالتقاء الثقافية وطرق التفاوض بين الدين والسياسة، والتي كفت الحركات الإسلامية من خلالها عن المواجهة وبدأت بالتعاون والارتباط مع الدول العلمانية، من تركيا إلى كازاخستان إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

25.***Islam and the Everyday World: Public Policy Dilemmas*,** Behdad/Nomani, Routledge; 1st. Edition, 2006, P. 288.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام والعالم اليومي: ورطات السياسة العامة**". يقدم هذا الكتاب بعدا آخر للإسلام وتطبيقاته الاجتماعية والسياسية الواسعة. ويستكشف كيفية تأثير الشريعة الإسلامية في السياسات العامة نظرياً وعملياً، وذلك في مدى واسع من مجالاتها، بما فيها، على سبيل المثال، حقوق الإنسان، وقانون الأسرة. الأمر المعقد في هذا وجود تفسيرات مختلفة للشريعة الإسلامية وكيف يمكن تطبيقها على القضايا الاجتماعية المعاصرة.

26.***Iqbal: Makers of Islamic Civilization*,** Mustansir Mir, I. B. Tauris, 2006, P. 160.

عنوان الكتاب بالعربية: "**إقبال: صانع الحضارة الإسلامية**". هذا العمل من أغنى الكتب بالمعلومات المفيدة وأكثرها ملامسة لحياة وأعمال السياسي والفيلسوف والشاعر محمد إقبال (1877–1938)، والذي ما زال يحظى بكثير من الاحترام في باكستان، على وجه الخصوص، باعتباره المؤسس الروحي لها. وفي الكتاب مناقشة لفلسفة إقبال وتحليل لشعره ونثره بكثير من التفصيل، ويخلص مؤلفه مستنصر مير وهو أستاذ الدراسات الإسلامية ومدير مركز الدراسات الإسلامية في جامعة يونغستاون في أوهايو، أن محاولات إقبال لإدماج العناصر الإسلامية والغربية في حياته الفكرية والسياسية والأدبية جعلت منه عالماً يحظى باحترام وتقدير رفيع، يمثل نموذجاً للمسلمين المعاصرين، الذين يجمعون بين الأصالة والمعاصرة.

27.***A Brief History of the Middle East: How Our View of the Region is Wrong and Must Be Corrected***, Christopher Catherwood, Carroll & Graf, 2006, P. 400.

عنوان الكتاب بالعربية: "**تاريخ موجز للشرق الأوسط: نظرتنا للمنطقة خاطئة**

ويجب تصحيحها". يحاول الكتاب إظهار كيف أن عالمنا كله يتمظهر من خلال أحداث ترجع أصولها إلى منطقة الشرق الأوسط. ويؤكد مؤلفه على ضرورة محو الجهل الذي نعيشه عن تلك المنطقة، والسعي إلى الكف عن تصوير المنطقة باستمرار كمنطقة غريبة وبعيدة. فإليها ترجع أصول ثلاث ديانات رئيسية؛ اليهودية والمسيحية والإسلام، وحضارات عريقة من مصر القديمة إلى بابل. ويستكشف المؤلف قصة هذه المنطقة حالياً من خلال طرحة لمجموعة من الأسئلة مثل: كيف بدأت القضية الفلسطينية؟ لماذا أصبح "المتطرف" الإسلامي بديلاً عن القومي العربي؟ ويرى المؤلف أنّه يمكن تفسير العناوين البارزة في هذه المنطقة بوضوح من خلال العودة إلى تاريخها.

28- ***Rebuild Your Worldview to be Healthy*****,** James W. Stark Jr., Trafford Publishing, 2005, P. 310.

عنوان الكتاب بالعربية "**إعادة بناء رؤيتك للعالم لضمان عافيتك**" يرى الكتاب أن رؤية العالم هي هوية الإنسان ومقياسه المرجعي للحقيقة. وحتى تكون هذه الرؤية معافاة وصحية فإنها تحتاج للتغيير دورياً، وذلك بهدف دوام واستمرار التغيير المقصود وغير العدائي في معتقداتنا وقيمنا. فقد شهد عالم اليوم طريقاً مدمراً للإنسانية نتيجة استمرار استخدامنا للقوة من أجل حل قضايانا الإنسانية، وأنه من أجل وقف العنف فإنه لا بد من إعادة بناء رؤية شخصية واجتماعية صحية (معافاة) للعالم، وأن نتعلم كيفية استخدام الحرية التي أهداها الله لنا بذكاء وعقلانية. هذه الرؤية الصحية ضرورية من أجل تطبيق التغيير السلمي المتعمد والمنظم لرؤية العالم لدى الناس والمؤسسات والمجتمعات والأنظمة المتسلطة. لأن الرؤى الصحية للعالم برأي المؤلف ستقود إلى تحول متكامل للعلوم والدين والتعليم والحكومات.

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.

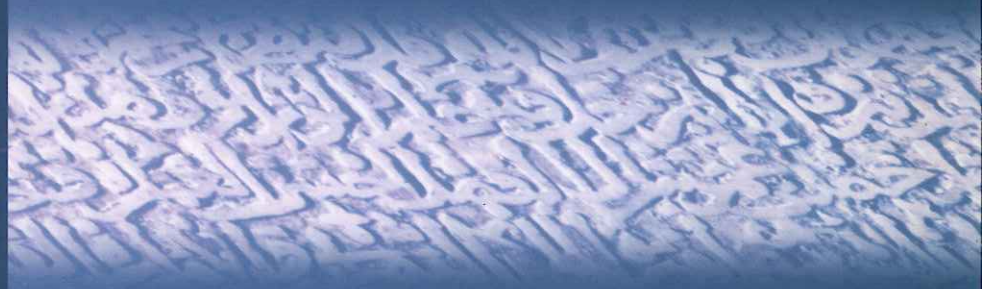
وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

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. XII No. 46-47 Fall 1427 AH / 2006 AC - Winter 1428 AH / 2007 AC

ISSN 1729-4193