إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- النَّقْدُ الذَّاتِيُّ في فِقْه المُراجَعَات — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- أنواع التفكير: رؤية تكاملية في السياق الحضاري المنشود — فتحي حسن ملكاوي
- شروط فعّالية الأفكار في ظلِّ التحديات الراهنة من منظور مالك بن نبي — عبد الرزاق بلعقروز
- مفهوم الأُمَّة وأوصافها في القرآن الكريم — توفيق البدري
- دراسة في تحديد وسائط تعليمية لتوظيف المصطلح القرآني في تصميم الكتاب المدرسي العلمي — صالح بن طاهر مشوش

قراءات ومراجعات

- انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية
  تأليف: عبد الحميد أحمد أبو سليمان — حسان عبد الله حسان
- التحالفات السياسية في العصر الحديث من المنظور الإسلامي
  تأليف: صهيب مصطفى آمدي — مصطفى جابر العلواني

السنة الرابعة والعشرون — العدد 94 — خريف 1439هـ/ 2018م

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 الآتية:

* 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 لتنـزيل 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.

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الرابعة والعشرون | العدد 94 | خريف 1439هـ/2018م

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد — **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صباح عياشي — **مازن موفق هاشم**

عبد العزيز برغوث — **محمد بدي ابنو**

المدير المسؤول للطباعة والتوزيع: ماجد أبو غزالة

مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع

http://www.hncjo.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

إرمين سينانوفيتش	أمريكا	**عبد المجيد النجار**	تونس
أحمد باسج	البوسنة	**عماد الدين خليل**	العراق
الشاهد بوشيخي	المغرب	**عمار الطالبي**	الجزائر
بكر كارليجا	تركيا	**محمد الحسن بريمة**	السودان
داود الحدابي	اليمن	**محمد السماك**	لبنان
زكي الميلاد	السعودية	**محمد أنس الزرقا**	سوريا
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد كمال حسن**	ماليزيا
عبد الحميد مدكور	مصر	**محسن عثماني**	الهند
عبد السلام العبادي	الأردن	**نزار العاني**	البحرين

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- النَّقْدُ الذَّاتِيُّ في فِقْه المُراجَعَات — هيئة التحرير — 5

بحوث ودراسات

- أنواع التفكير: رؤية تكاملية في السياق الحضاري المنشود — فتحي حسن ملكاوي — 15
- شروط فعّالية الأفكار في ظلِّ التحديات الراهنة من منظور مالك بن نبي — عبد الرزاق بلعقروز — 49
- مفهوم الأُمَّة وأوصافها في القرآن الكريم — توفيق البدري — 81
- دراسة في تحديد وسائط تعليمية لتوظيف المصطلح القرآني في تصميم الكتاب المدرسي العلمي — صالح بن طاهر مشوش — 117

قراءات ومراجعات

- انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية. تأليف: عبد الحميد أحمد أبو سليمان — حسان عبد الله حسان — 153
- التحالفات السياسية في العصر الحديث من المنظور الإسلامي. تأليف: صهيب مصطفى آمدي — مصطفى جابر العلواني — 167

تقارير علمية

- معالم صورة الإنسان بين المرجعيتين الإسلامية والغربية — عائشة الحضيري — 177

عروض مختصرة

إيصال صالح الحوامدة — 183

كلمة التحرير

النَّقْدُ الذَّاتِيُّ في فِقْه المُراجَعَات

هيئة التحرير

في غمرة الحديث عن المراجعات التي تتمُّ في إطار الفكر الإسلاميّ المعاصر على مستوى الأفراد والجماعات، وبالنظر إلى هذه المراجعات بوصفها محاولةً لفهم واقع الأمة المعاصر، وسبل النهوض بهذا الواقع، وعلى ضوء ما يرافق هذه المراجعات في بعض الأحيان من تراجعاتٍ عن الأصول الثابتة، تشتدُّ الحاجةُ إلى بناء ثقافة المراجعات، وتطوير فقه المراجعات، مع الاعتصام بما يلزم أن يحكم فكرنَا وسعْيَنا من مرجعيَّات.

ونحن نلاحظ أنَّ ما يدور في الساحة الثقافيّة والفكريّة اليوم في مجال المراجعات يختلط بقدرٍ كبير من القلق؛ إذ نجد تحفُّظاً شديداً لدى بعضنا من فكرة المراجعات نفسها، وشجاعةً وجرأة ملحوظة عند بعضنا الآخر في الدعوة إليها وممارستها. ونحن نرى أنَّ مسألة المراجعات تقع في سياق ما يسمى "التفكير النقديّ" الذي يُعد ظاهرةً أصيلةً في الوجود البشري، وحاجةً ملحّةً في بقائه ورُقيِّه الحضاريّ.

والنقدُ نوعٌ من أنواع التفكير، وليس كل أنواع التفكير نقداً، ولكنَّنا نستطيع أن نميّز في التفكير النقديّ بعض عناصر الأنواع الأخرى، مثل التفكير الإبداعيّ والتفكير الاستشرافيّ–المستقبليّ والتفكير المنطقيّ، والتفكير الفلسفيّ وغير ذلك. ثم إنَّ التفكير النقديّ يدخل في أنواع مختلفة من النقد، فثمة أنواع تختص بالموضوع، منها النقد الأدبي، والنقد الفنيّ، والنقد التاريخي، والنقد الإعلامي، وغيرها، ولكلٍّ منها فروع، ولكل منها قواعد ومعايير ومناهج، ولكل منها متخصصون، ومدارس فكرية، وبرامج تعليمية، وكتب، ومجلات، ومؤتمرات، والتفكير النقديّ يدخل فيها جميعاً. وفي بعض العلوم نظرياتٌ نقديَّة تُنشئ فرعاً كاملاً، كما في علم النفس النقديّ، وفي أنواع النقد مناهج متمايزة، منها المنهج النفسيّ في النقد الأدبيّ.

وهكذا فليس من الممكن لمقالة قصيرة أن تستوعبَ ميدان التفكير النقدي بمجالاته وتفرّعاته ونظرياته. وبالمثل فإنَّ من المتعذِّر أن نُلِمَّ بكل أطراف الحديث عن النقد الذاتيّ في هذه المقالة. وحسبنا في هذه العجالة أن نختار ما نظنُّ أن من المفيد أن نُشير إليه، مما يتكرر الحديث عنه هذه الأيام، تحت ضغط حالات الإحباط التي يمرُّ بها كثير من الناس، لعدم تحقّق ما يسعون إلى تحقيقه، وتَمُرّ به المجتمعات العربية والإسلامية من فشلٍ متلاحق في برامج التنمية، وعجز متواصل عن تحسين مستوى الحياة، مع الاحتفاظ بالرؤية الكلية لهذا المدى الواسع من هذا الميدان.

والنقد لفظ قديم ومعروف بمعانٍ متعددة، يهمُّنا منها ما يختصُّ بالتفكير النقديّ. ولعلَّ أقدم منا وصلنا في مصطلح النقد ما جاء في عنوان كتاب "نقد الشعر" لقدامة بن جعفر (ت337هـ) حيث ورد في سبب تأليف الكتاب قول المؤلف: "العلم بالشعر ينقسم أقساماً، ... وقد عُنِيَ الناس بوضع الكتب في القسم الأول وما يليه إلى الرابع عنايةً تامة... ولم أجد أحداً وضع في نقد الشعر وتخليص جيده من رديئه كتاباً."[1] وشاع مصطلح نقد الدراهم، لتمييز جيّدِها من رديئها، حتى ورد هذا المعنى في معظم معاجم اللغة. ففي أساس البلاغة للزمخشري (ت538هـ)، ومختار الصحاح للرازي (ت660هـ) ولسان العرب لابن منظور (ت711هـ)، والقاموس المحيط للفيروزآبادي (ت817هـ)، وتاج العروس للزبيدي (ت1205هـ) يتكرر نقد الدراهم؛ أي إخراج الزيف منها، وتمييز جيّدها من رديئها. ويتكرر لدى بعضهم أبيات من الشعر منها:

تَنْفِي يَدَاها الحَصَى فِي كُلِّ هاجِرةٍ ... نَفْيَ الدَّنَانِيرِ تَنْقَادُ الصَّيارِيفِ[2]

---

[1] ابن جعفر، أبو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة البغدادي. **نقد الشعر**، تحقيق: كمال مصطفى، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1962م، ص13، 14.

[2] الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد. **أساس البلاغة**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، ج2، ص297. انظر أيضاً:

– الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر. **مختار الصحاح**، تحقيق: عصام الحرستاني، عمان: دار عمار، ط9، 2005م، ص329.

– ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، 2003م، مج3، ص425. مادة: نقد.

نقدُ الشيء تقديرُه والحكمُ عليه، بما هو عليه وما هو فيه. وحين يكون لدى الناقد صورةٌ ذهنية مسبقة عن الشيء، فإنَّ هذه الصورة ربَّما تكون من باب الظنِّ، بسبب النقص في المعلومات وغياب الأدلة، أو ربَّما تكون من باب هوى النفس بسبب اتجاهٍ نفسي مسبق. ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ﴾ (النجم: 23). [3]

والنقد الذاتيُّ نوع من أنواع التفكير النقديّ، يمارسه الفرد ويمارسه المجتمع، وتمارسه الجماعات العلمية في تخصصاتها، ويعتمد تقدم العلم وتطوره في جميع التخصصات على استمرار التفكير النقديّ المستمر للمعرفة الراهنة. وإذا كان النقد يتوجّه في الإنسان بالنظر والتحليل والاختبار إلى الأشياء الأخرى، أو إلى الناس الآخرين، فإنّه قد يتوجّه به الإنسان إلى نفسه، بحثاً عما النقص ليكمله والخطأ ليصلحه، وهذا هو نقد الذات. ويسهل على الإنسان أن يرى ما حوله أكثر مما يرى نفسه، فما يراه يكون شيئاً مستقلاً عن ذاته، لذلك فإنَّ وصف ذلك الشيء والحكم عليه وبيان قيمته، يكون أسهل من وصف نفسه والحكم عليها. وحتى يتمكن الإنسان من رؤية نفسه والحكم عليها فإنَّ عليه أن ينظرَ إلى نفسه من خارجها، وكأنَّه يستقلّ عن نفسه وينفصل عنها لحظة من الزمان، ليكون حكمه موضوعياً عقلانياً.

ونقد الذات أصيل في الطبيعة الإنسانية، فعندما أدرك آدمُ وحوَّاء زلَّتهما في الأكل من الشجرة، لم يتَّهِما الشيطانَ الذي قال الله عنه ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ۝٢٠ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ۝٢١ فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ﴾ (الأعراف: 20-22). بل ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا

– الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005م، ص322.

– المرتضى الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. **تاج العروس من جواهر القاموس**، عناية: عبد المنعم خليل إبراهيم، وكريمة سيد محمد محمود، بيروت: دار الكتب العلمية، 2007م، ج9، ص129، مادة: نقد.

[3] يقول ابن عاشور في تفسير هذه الآية: "التفنن في معاني الظن في القرآن يشير إلى وجوب النظر في الأمر المظنون حتى يلحقه المسلم بما يناسبه من حُسن أو ذم على حسب الأدلة" انظر:

– ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984، ج27، ص109.

أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٢٣﴾﴾ (الأعراف: 23). وفي المقابل فإنَّ الشيطان لم يَعْزُ معصيتَه بعدم السجود إلى نفسه، معترفاً بخطئه، وإنما عزا الغواية التي وقع فيها إلى الله سبحانه، قال: ﴿فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى﴾ (الأعراف: 16). وإذا كان الاعتراف بالذنب فضيلةً بشريةً فطرية، فإن عدم الاعتراف بالذنب والعجز عن نقد الذات كِبرٌ شيطانيٌّ.

وظلمُ النفس جزء من فطرة الإنسان، ولوم النفس على ما يقع من هذا الظلم جزء من الفطرة كذلك، وقد يصل اللَوْم درجةً تُصبح فيها النفس لوَّامة؛ ﴿وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ﴿٢﴾﴾ (القيامة: 2) والنفس اللوّامة تلومُ صاحبَها على التقصير في أداء الطاعة، أو الخطأ في إتيان المعصية، وتمارس هذا اللوم مرةً بعد مرة، حتى تَتَلبَّس بصفته، ويصبحَ طبعاً فيها وعادةً لها، وهي منزلة عالية من منازل النفوس البشرية استحقَّت أن يُقسم الله بها، وحين يُقسم الله بشيء فإنَّنا نعلم شيئاً من عظمته.

والصحابة الثلاثة الذين خُلِّفوا في غزوة تبوك، قد وصل بهم نقد الذات والندم على التقصير والتوبة إلى الحدِّ الذي وصف القرآن الكريم حالهم به بأنهم: ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم: ﴿وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُوا۟ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوٓا۟ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١١٨﴾﴾ (التوبة: 118).

والقرآن الكريم يُرسي هذا المنهج في النقد الذاتي، وينوّه بمن يُطبّقه، فبعد أن قَتل موسى عليه السلام الرجلَ القبطي، وهو يدافع عن رجل من قومه، انتقد نفسه ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى فَغَفَرَ لَهُۥٓ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴿١٦﴾﴾ (القصص: 16)، ومَلِكَةُ سبأ عندما قرّرت الدخول في الإيمان أدركت خطأها في عبادة الشمس من قبل، وانتقدت نفسها: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٤﴾﴾ (النمل: 44).

وقد حَفَلَت مصادر الثقافة الإسلامية بكثير من الحديث عن محاسبة النفس، ومراقبتها، سواءً في القرآن الكريم، أو في السنة النبوية، وأقوال الصحابة والتابعين والعلماء من مختلف العصور. والله سبحانه جعل الحياة الدنيا ابتلاءً واختباراً للإنسان، بعد أن قدم له الهدى الكامل إلى سبيله، وجعل يوم الحساب في الحياة الآخرة بياناً لنتيجة هذا

الاختبار. فإن ضلّ عن هذا السبيل فله عذاب شديد ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٦﴾﴾ (ص: 26)؛ "أي لم يفكر في عاقبة ما يقدمه من الأعمال. وفي جعل الضلال عن سبيل الله ونسيان يوم الحساب سببين لاستحقاق العذاب الشديد تنبيه على تلازمهما؛ فإنَّ الضلال عن سبيل الله يفضي إلى الإعراض عن مراقبة الجزاء."[4]

وجاء في رواية مشهورة عن عمر بن الخطاب ﷺ يقول فيها: "حَاسِبُوا أنفُسَكُمْ قبل أن تُحَاسَبُوا، وزِنوا أَعْمَالكُم قبلَ أَن تُوزَنوا، فإنه أهون عليكم في الحساب غداً أن تحاسبوا أنفسكم اليوم، وتزيّنوا للعَرْضِ الأكبرِ، يؤمئذٍ تعرضون لا تُخْفَى منكم خافية."[5] والحارث المحاسبي سُمي بهذا الاسم لشدة ما كان يحاسب نفسه، وهو يوضح معنى المحاسبة فيقول: "قلت: فما المحاسبة؟ قال: النظر والتثبُّت، بالتمييز لما كَرِهَ الله ﷻ، ممّا أحبّ، ثم هي على وجهين: أحدهما في مستقبل الأعمال، والآخر في مستدبرها."[6] أي قبل العمل للتثبت من صحته، وبعد العمل للاعتبار، وأخذ الدرس أو استكمال النقص. وللمحاسبي كذلك في كتاب الوصايا: "قلت: فما ميراث المحاسبة؟ قال: زيادةٌ في البصيرة، وكَيْسٌ في الفطنة، وسرعة في إثبات الحجة، واتساع في المعرفة."[7]

أليس هذا وِرْد المحاسبة الذي توصى به ثقافتنا الإسلامية، وهو ما نُسمّيه اليومَ بالنقد الذاتيّ؟!

وعندما يتكرس منهج النقد الذاتي في حياة الفرد، فإنَّه سيتوقف عن الدفاع عن أخطائه ولوم الآخرين، وتفريغ طاقاته في هذه الحالة العبثية. وعندما يصبح هذا المنهج ثقافةً اجتماعية يمارسها المجتمع بأفراده ومؤسساته، فإنَّ المجتمع سيكون أقدر على حلِّ مشكلاته وإصلاح شؤونه.

[4] ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج23، ص246.

[5] ابن أبي الدينا، أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد. **محاسبة النفس والإزراء عليها**، تحقيق: المستعصم بالله، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1986م، ص22.

[6] المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد. **الرعاية لحقوق الله**، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط3، 1970م، ص54.

[7] المحاسبي، أبو عبد الله الحارث بن أسد. **الوصايا**: تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1986م، ص229.

وفي قصة أصحاب الجنة يقدّم لنا القرآنُ الكريم نموذجاً للنقد الذاتي على مستوى الجماعة، وفي القصة ما يفيد بأنَّ واحداً من الجماعة قام بنقد ما اقترحه بعضهم، لكنَّهم في النهاية عزموا مجتمعين، وأقسموا على تنفيذ ما عزموا عليه ليُلْزِموا ذلك المتردد. فقد عقدت الجماعة العزم على قطف ثمار بستانهم دون أن يعطوا للمساكين شيئاً. فلما ذهبوا إلى بستانهم وجدوه محترقاً، فظنوا أنهم قد ضلّوا الطريق، استبعاداً للتفكير في أنَّ ذلك كان نتيجةً لما عزموا عليه من السوء. فلما تبيَّنتْ لهم الحقيقة، أنهم أمام بستانهم، ذكّرهم أوسطهم ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ ﴿٢٨﴾﴾ (القلم: 28)، ثم أدركوا الظلم الذي أوقعوا أنفسهم فيه ﴿قَالُوا سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ (القلم: 29). ثم أخذ بعضهم يلوم بعضاً على ما فرط من فعلهم: كلٌّ يلوم غيرَه بما كان قد تلبَّس به في هذا الشأن من ابتكار فكرة منع المساكين ما كان حقاً لهم من حياة الأب، وكأنَّ كلَّ واحد منهم لا يريد أن يعترف بخطئه، فيُلقي اللوم على الآخر. لكنهم في نهاية المطاف "أجمعوا على إجابة بعضهم بعضاً عن ذلك الملام، فقال كُلُّ مَلُومٍ لِلَائِمِه، ﴿قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ ﴿٣١﴾﴾ (القلم: 31) جواباً بتقرير ملامه، والاعتراف بالذنب، ورجاء العفو من الله وتعويضهم عن جنتهم خيراً منها."[8]

وفي موقعة أُحُد رتَّب رسولُ الله ﷺ أمور الجيش، ووكل إلى كل جماعة واجبها، وحين لم تتقيد إحدى الجماعات بالمهمة التي أوكلت إليها حصل الخلل، فكانت الهزيمة، ولذلك جاء الاستنكار على من سأل عن سبب الهزيمة سؤال تعجب: ﴿أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ (آل عمران: 165): قال ابن عاشور: "الاستفهام الإنكاري التعجيبي على ما تقدم، فإنَّ قولَهم: (أنّى هذا) مما ينكر ويتعجّب السامع من صدروه منهم بعد ما علموا ما أتَوا من أسباب المصيبة؛ إذ لا ينبغي أن يخفى على ذي فطنة، وقد جاء موقع الاستفهام بعد ما تكرر من تسجيل تبعة الهزيمة عليهم بما ارتكبوا من عصيان أمر رسول الله ﷺ، ومن العجلة إلى الغنيمة، وبعد أن أمرهم بالرضا بما وقع، وذكّرهم النصر الواقع يوم بدر، عطف على ذلك هنا إنكار تعجبهم من إصابة الهزيمة إيّاهم."[9] فالتساؤل هنا ربما يعني أنَّ الذين قالوا: (أنّى هذا) كانوا لا يرون أنهم

[8] ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج29، ص79-88.

[9] المرجع السابق، ج4، ص160.

السبب، فيبحثون عن سبب آخر، ولذلك وجه الله سبحانه نبيّه أن يقول لهم: ﴿قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ (آل عمران: 165) "أصابكم هذا الذي أصابكم من عند أنفسكم، ... لا من عند غيركم، ولا من أحد سواكم."[10]

النقد الذاتي واجبٌ في حقِّ الإنسان تُجاه خالقه، وتُجاه نفسه، وتُجاه الناس. وهو واجبٌ في حقّ الإنسان أيّاً كان علمُه ومنزلتُه. وفي شرع الإسلام ما يوجّه القاضي أن يراجع قضاءه إذا تبين له رأيٌ أقرب إلى العدل،[11] ويوجه المفتي إلى أن يراجع فتواه إذا تبيّنت له معطيات جديدة في الحالة التي أفتى بخصوصها، فقد تكون المسألة واحدة، لكن الفتوى تختلف باختلاف شخص المستفتي واختلاف حيثيات المسألة من زمان ومكان، وبالنظر في مآل الفتوى في كل حالة.

وتتسع دائرة النقد الذاتي لتتجاوز الأمثلة التي يُراجعُ فيها بعض العلماء والكتاب والسياسيين والمفكرين ما قد تبنَّوه من آراء ومواقف، وتُراجعُ فيها جماعات أو أحزاب لتغيير مواقعها أو مواقفها الفكرية، ليصل هذا التوسُّع إلى الاجتهادات التي يقوم بها بعض المفكرين لإعادة النظر في قضايا الفكر الإسلامي، في أمور العقيدة والشريعة والسياسة الاقتصاد وغيرها؛ فبعد أن تكون هذه الاجتهادات قد "زاوجت بين الأصول التي وردت في الدين والأفهام التي استقرت في الأذهان، والواقع الذي تجري به الحياة، تبيَّن منها أنَّ المستقرَّ ليس بالضرورة أن يكون هو الحق بالنظر إلى مستجدات الأحوال، حتى وإنْ كان حقاً في أزمان سابقة وظروف مغايرة. وإذا كان الدين قد جعله الله صالحاً لكل الأزمان فحريٌّ بالمسلمين أن يُعيدوا النظر فيما هو قابلٌ منه للتغير في الفهم أو في التنزيل، لتكون أحكام الله هي الحاكمة مهما تغير الزمن."[12]

[10] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1971م، ج7، ص371.

[11] جاء في رسالة عمر بن الخطاب ﷺ إلى أبي موسى الأشعري عندما ولّاه القضاء في الكوفة والبصرة: "ولا يَمنعنَّك قضاءٌ قضيتَه بالأمس –راجَعت فيه نفسَك، وهُدِيتَ فيه لرُشدك– أن تُراجعَ الحقَّ، فإن الحقَّ قديمٌ، ومراجعة الحق خيرٌ من التمادي في الباطل." انظر:

– البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2003م، كتاب: آداب القاضي، باب: من اجتهد ثم رأى أن اجتهاده خالف نصاً أو إجماعاً، أو ما في معناه رده على نفسه وعلى غيره، ج10، حديث رقم20372، ص204.

[12] النجار، عبد المجيد. **مراجعات في الفكر الإسلامي**، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2008م، ص9.

ومن بين المحْدَثين الذي كتبوا نقداً داخلياً في قضايا الفكر الإسلامي، الشيخ محمد الغزالي؛ إذ نجد في كتاباته مراجعات كثيرة تضمنت التحقيق والتدقيق في قضايا اجتهد فيها رأيه على غير ما استقرت في الأذهان. ومن ذلك ما جاء في كتاب: "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث"، من نقد المتن الذي مارسه على بعض الأحاديث النبوية، وكتاب "تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل"، الذي جاء في آخر مقدمته: "من أجل ذلك تعاونت مع أولي الألباب على تشخيص العلّة وتحديد الدواء، باحثاً في الحاضر والماضي، مستقرئاً ما يظهر وما يخفى، فكان هذا الكتاب الذي تدور فكرته حول "المسار الفكري في تراثنا". إنَّه مراجعة وتحقيق."[13] وفي هذا النص يحاول الغزالي أن يبين أنّ ما يأتي به هو نتيجة مدارسة مع نظرائه من العلماء والمفكرين أولي الألباب، وأنه ليس رأياً شخصياً، وإنما هو تحقيق علمي يأخذ بالحسبان استجماع أصول المسألة ونصوصها التي تستحق في فهمها وتنزيلها المراجعة.

والمراجعة عند الشيخ الغزالي تختلف عن الرجوع، ولذلك فإنه يكتب تحت عنوان مراجعة لا رجوع: "إن مراجعة تفكيرنا الديني ضرورةٌ ماسة، ولا أعني بتاتاً رجوعاً عن أصل قائم أو فرع ثابت، فهذا والعياذ به ارتداد مقبوح. هناك فرق بين الرجوع والمراجعة. إنني أعني بالمراجعة: الحساب العقلي الشديد على مواقفنا من أنفسنا وديننا، وماذا فعلنا، وماذا تركنا، وماذا قدَّمنا، وماذا أخَّرنا؟ وكل محاولة للنهوض دون هذه المراجعة الواجبة قد تكون تكراراً للمأساة. وهذه المراجعة سهلة ما دمنا ننطلق من قواعد معصومة أساسها الكتابُ والسنة.... وأولى الخطوات الشجاعة أن نعترف بأغلاطنا، وهي كثيرةٌ ومفزعةٌ ومتغلغلةٌ في ماضينا، ثم تبدأ حركة التصحيح بتُؤَدة وعزمٍ ومضاء."[14]

والتقويم الذاتي للحركات والتنظيمات والمؤسسات والأحزاب أمرٌ ضروريٌّ لإبقاء الحيوية والفاعلية والتقدم. وإذا لم يتم هذا التقويم بصورة منهجية شفافة، تعتمد الصدق مع النفس، والموضوعية الحكم، والأمانة في التوثيق، فسوف تتوزع مواقف أفرادها على

---

[13] الغزالي، محمد. **تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل**، القاهرة: دار الشروق، ط5، 2003م، ص15.

[14] الغزالي، محمد. **علل وأدوية: دراسات في أمراض أمتنا ووسائل الاستشفاء منها**. القاهرة: دار الشروق، 1404هـ، ص186-191.

طرفي نقيض، فقد يرى بعضُهم لها من الإنجازات ما يجعلهم مفرطين في التفاؤل، ويبرِّرُون ما قد يُعَدّ من تقصير، ويرى غيرهم لها من الإخفاقات منها يجعلهم مفرطين في التشاؤم، ويستقلُّون ما قد تحقّق من نجاحات، وقد لا تكون الحقيقة عند أيٍّ من الطرفين.

وحين تحتاج المؤسسة إلى تقويم نفسها، فإنَّ أمرَ التقويم لا تكفي فيه آراء المؤسّسين أو المسؤولين في الإدارة، وإنَّما يحتاج التقويم الكامل إلى الآراء والأحكام والمشاعر التي يكشف عنها أفراد المؤسسة جميعُهم، إذ يعكس كلٌّ منهم رؤيتَه لموقعه في المؤسسة، ونقده الذاتي لأدائه فيها، ونقده لزملائه في المستويات المختلفة من الهيكل الإداري، ويشمل التقويم والنقد ما هو مكتوب أو مستبطن عن رؤيةِ المؤسسة ورسالتِها وأهدافِها وبرامجِها، والعلاقات بين أفرادها، وموقعِها بين غيرها من المؤسسات.

وقد ينفع في تقويم عمل المؤسسات ونقده ومراجعته تقريرٌ يُعِدُّه مؤسّسُها أو مديرها، أو واحد من ذوي الشأن فيها، أو لجنةٌ يتم تكوينها لغرض المراجعة، فيأتي ذات الشخص أو تلك اللجنة بتقرير حول النشأة والتطور والواقع والطموح. نعم! قد يكون في ذلك بعض النفع، ولا سيّما إذا استند التقرير إلى حوارٍ واسع داخل أقسام المؤسسة، والعاملين فيها، واستوعبَ النظرَ في الجوانب الإيجابية والإبداعات، والجوانب السلبية والإخفاقات، وكانت النيّة هي استشرافُ سُبل التحسين والتطوير، وتوفير متطلباته المادية والمعنوية والإدارية، وتحسين ظروف العمل وحوافزه. أما إذا كان التقرير يستهدف صراحةً أو ضمناً تبرئة المؤسسة مما قد يكون نُسب إليها، أو إدانتَها، فالأمر عندئذ محاكمةٌ لا مراجعة!

لكنَّ النقد الذاتي في المؤسسات يتَّسع ليتجاوز الأحكام "الداخلية" لإدارتها والعاملين فيها، فقد لا يكون النقد المبنيّ على هذه الأحكام الذاتية كافياً؛ إذ يحتاج أحياناً إلى أحكام خارجية مستقلّة. ويتم ذلك حين تبادر المؤسسة -في نقدها الذاتي- إلى تصميم برنامج للنقد والتقويم والمراجعة، يأخذ بالحسبان أن تتولى تنفيذ البرنامج مجموعة من الأفراد من داخل المؤسسات ومن خارجها، يأخذون بالحسبان الحصول على البيانات المناسبة من مصادر متنوعة، وفي المجموعة خبيرٌ أو أكثر، تجتمع في الواحد منهم أو في مجموعهم الخبرةُ في نوع المؤسسة وعملها، والخبرةُ في التقويم وإجراءاته. وهذه هي

مسؤولية الخبراء الذين ينوّه القرآن الكريم بهم، ويدعو إلى سؤالهم ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ (الفرقان: 59)، ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ (فاطر: 14).

ومن المؤكد أنَّ النقدَ الذاتي يتضمن مشاعر نفسية، قد تكون إيجابية أو سلبية، لكن من المؤكد أيضاً الحاجة إلى أن يتضمن النقد أحكاماً دقيقة تعتمد على الحقائق والبيانات التي توفّرها مصادر مستقلة. وتتعاظم الحاجة إلى هذه الحقائق والبيانات ومصادرها المستقلة عندما يتَّصل النقدُ والتقويم والمراجعة بالمستوى الإداري في المؤسسة والمجتمع والدولة. وقد شهدنا الخبرة البشرية على مدار التاريخ كيف أنَّ مؤسسة القضاء في المجتمع يجب أن تكون مستقلة تماماً، لا تتأثر بتوجهات وأحكام ومواقف أصحاب القوة والنفوذ. وقد شهدنا كذلك أن الخبرة البشرية في إدارة شؤون المجتمعات والدول تطورت في تقسيم المسؤوليات العامة، إلى ثلاث سلطات تتكامل مسؤولياتها؛ فسلطةٌ تشريعية، وسلطةٌ تنفيذية، وسلطةٌ قضائية.

وللحديث في النقد الذاتي صلة إن شاء الله...

والله ولي التوفيق

بحوث ودراسات

أنواع التفكير: رؤية تكاملية في السياق الحضاري المنشود

فتحي حسن ملكاوي*

الملخص

يُعبِّر تفكيرُ الإنسان عن وَعْيِه بوجوده في الحياة، وبوجود الأشياء والأحداث والظواهر من حوله، وبالكيفية التي يحدث فيها تفكيره. ويحدث التفكير بكيفيات محددة، ولأغراض محددة، وبمواصفات وخصائص محددة، كلّها يعتمد على التعدد في أنواع التفكير. تتناول هذه الدراسة بعض مداخل التصنيف لأنواع التفكير وعرضاً لأنواع وأساليب مختارة من التفكير. إن معرفة الإنسان بأنواع التفكير وخصائصها تمكنه من توظيف النوع اللازم بالمستوى اللازم من المهارة لتحقيق الغرض المنشود. وربما يصعب أن يكتسب الفرد الواحد كل أنواع التفكير، لذلك تسعى المناهج التربوية إلى اكتشاف القدرات المتميزة في الأفراد، وتوفير الفرص الكافية لكل فرد أن ينمو إلى الحد الأقصى الذي تمكنه منه قدراته، وأن تتكامل في المؤسسة والمجتمع أنواع التفكير المختلفة.

كلمات مفتاحية: التفكير البشري، أنواع التفكير، مداخل تصنيف التفكير، تفكير نقدي، تفكير إبداعي، تفكير استشرافي

Types of thinking: Integrative perspective in the desired civilizational context

Fathi Hasan Malkawi

Abstract

Thinking expresses human awareness of his own existence in life, the existence of things around him, and the way in which his thinking occurs. Thinking occurs in specific ways, for specific purposes, and with specific characteristics, all of which depend on different types of thinking. This study addresses various approaches to the classification of types of thinking and presents few selected types and methods of thinking.

Knowledge of types and characteristics of thinking enables a person to employ the necessary type with necessary skill to achieve the desired goal. It may be difficult for a single individual to acquire all necessary types of thinking; therefore, educational curricula seek to discover the outstanding abilities of individuals, to provide adequate opportunities for each one to grow to the maximum extent possible, and to guarantee the needed different types of thinking in the institution or the society.

Keywords: Human thinking; Types of thinking; Classification approaches, Critical thinking, Creative Thinking; Prospective thinking.

---

* دكتوراه في التربية العلمية وفلسفة العلوم من جامعة ولاية ميشجان الأمريكية 1984، مدير إقليمي في المعهد العالمي للفكر الإسلامي. البريد الإلكتروني: islamiyah@iiit.org

تم تسلم البحث بتاريخ 2018/3/25م، وقُبل للنشر بتاريخ 2018/8/26م.

مقدمة:

لماذا جعلنا "أنواع التفكير" عنواناً لهذا البحث؟ ألم يكن الأجدر أن يكون العنوان "مناهج التفكير"، أو "أساليب التفكير"، أو "أنماط التفكير"، أو "استراتيجيات التفكير"، أو ببساطة "طرق تصنيف التفكير"، أو غير ذلك من العناوين؟ عندما نستعرض عناوين الكتب والمراجع التي تتحدث عن التفكير سنجد مثل هذه العناوين وغيرها مستعملة بالفعل، للدلالة على التعدد والتنوع في الكيفيات التي تتم بها عملية التفكير.

عندما تحدَّثْنا عن الفكر في كتاب "البناء الفكري"، كان الاهتمام منصبّاً على نتيجة عملية التفكير؛ وهي الفِكْر، فحاولنا استقصاء مفهومَ الفكر، ومستوياته، والخرائطَ التي تمثل مصادرَه، وموضوعاته، وطرقَ اكتسابِه وقياسِه، وتاريخَه وجغرافيتَه، وضوابطَ قبوله. أما في هذا البحث فنحن معنِيُّون بفِعْل التفكير لا بنتيجته. واللافت أن جميع المواقع التي قد ورد فيها لفظ الفكر في القرآن الكريم، كانت بصيغة الفعل، وليس الاسم: يتفكَّرون، تتفكَّرون، ويتفكَّرون، تتفكَّروا، يتفكَّروا، فكّر. واللافت كذلك أنَّ لفظ "فكَّر" جاء مرةً واحدةً في سياق ذمٍّ من فعل ذلك، لأنَّه لم يصل به إلى الغاية الصحيحة، وفي جميع المواقع الأخرى جاء الفعل "يتَفَكَّر" الذي يفيد تكرار الفعل طلباً لغاية نبيلة، وكلها مواقع دعوة ربانيه إلى الوصول إلى الغاية الصحيحة عن طريق عملية التفكُّر. فالتفكُّر فِعْل يدلُّ على مستوى من مستويات التفكير، جاء على وزن "تفعّل" بزياة التاء والتضعيف؛ أي إنّ الإنسان يبذل جهداً عقلياً إضافياً من التعقُّل والنظر والبحث والتأمُّل والاعتبار.

وعند تحليل مواقع آيات الدعوة إلى التفكّر وما يتصل بها من تدبّر وتعقّل ونظر وسير، فإننا نجد أن هذه الدعوة تتوجّه إلى نوعين من الآيات: آيات مسطورة في القرآن، وآيات منظورة في العوالم الطبيعية والاجتماعية والنفسية. وفي هذا التمييز يقول ابن قيم الجوزية: "والتفكُّر في القرآن نوعان: تفكُّرٌ فيه، ليقع على مراد الربِّ تعالى منه، وتفكُّرٌ في معاني ما دعا عبادَه إلى التفكُّر فيه، فالأول تفكُّرٌ في الدليل القرآني، والثاني تفكُّرٌ في

الدليل العِياني؛ الأوَّل تفكُّرٌ في آياته المسموعة، والثاني تفكُّرٌ في آياته المشهودة. ولهذا أَنْزل الله القرآنَ ليُتَفَكّر فيه، ويُعمَلَ به."[1]

فالتفكير هو إعمالُ العقل في الأمر، وتذَكُّر ما يعلمه الإنسان عن ذلك الأمر ليصل إلى هدف ما. ومادة التفكير في اللغة تبدأ من الفعل الثلاثي "فَكَرَ"؛ أي أعْمَل العقلَ في أمر ما. و"فَكَرَ تفكيراً" بزيادة التاء في لفظ "تفكير" أي أعمل العقل زمناً أطول، وأحضر معرفة إضافية، ورتَّب المعارف للوصول إلى معرفة جديدة. و"التفكُّر" مرحلةٌ أعلى من التفكير، لأنَّها تتطلب تكرار التفكير وإشغال وقت أطول وجهداً أكبر للنفاذ إلى ما وراء الأمور الظاهرة.

وفي هذا البحث سوف نعتمد لفظ التفكير، وفي حسابنا أنَّ الألفاظ الأخرى هي مستويات من عملية التفكير نفسها.

والتفكير صفةٌ مميزة للإنسان، فهو كائنٌ مفكِّرٌ، وتفكيرُه هو وَعْيُه بوجوده في الحياة، ووَعْيُه بوجود الأشياء والأحداث والظواهر من حوله، ووعيه كذلك على الكيفية التي يحدث فيها تفكيره. فالصفة الأساس للتفكير هي أنه عمليةٌ ذهنية، فطرية، طبيعية، يمارسها الإنسان، ويبذل فيها قدراً من الجهد العقلي، بكيفيات محددة، تتضمن آليات وأدوات وعمليات فرعية من الملاحظة، والمقارنة، والتمييز، والجمع والتفريق، والتصنيف، والتحليل والتركيب، يمارسها الإنسان لأغراض محددة، منها حل ما يواجهه من أسئلة ومشكلات، وتحسين ما يقوم به من ممارسات، وتتم بمواصفات وخصائص محددة، تتصل بمستوياته وأشكاله المنطقية، والحسية، واللفظية، والزمانية، واعتماده على نضج الفرد وخبراته، وحوافزه ودوافعه.

ونلاحظ أن وصف هذه "الكيفيات" و"الأغراض" و"الخصائص"، يعتمد على أنواع التفكير التي سوف نتحدث عنها. وسيؤدي هذا الوصف إلى ملاحظة التعدد في كل منها، فهناك تعددٌ في الكيفيات، وتعدد في الأغراض، وتعدد في الخصائص. وسوف

[1] ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1432هـ، ج2، ص536-537.

نضطر في ذلك الوصف إلى ثلاثة أمور مهمة: الأمر الأول هو تحديد الأساس أو المعيار الذي نعتمده في التصنيف، والأمر الثاني هو بيان العدد الذي نميّزه في كل طريقة من طرق التصنيف، وأما الأمر الثالث فهو إعطاء اسم مناسب لكل صنف.

ومن المؤسف أننا لا نجد الباحثين والمؤلفين على اتفاق في أيّ من تلك الأمور الثلاثة. ويصدق ذلك إلى حدّ كبير على الكتب الصادرة باللغة العربية وباللغة الإنجليزية. لذلك اجتهدنا في أن نجعل عنوان هذا البحث "أنواع التفكير"؛ لأن المسألة التي أمامنا هي مسألة التنوع والتعدد، ففي نهاية المطاف نكون أمام عدد من الأنواع التي تتمايز فيما بينها، بصورة يمكن أن نحدد لكل منها وصفاً يميزه عن غيره، في مجال الكيفيات أو الأغراض أو الخصائص. ويكون "نوع التفكير" مصطلحاً كافياً لهذا التمييز، ويسمح بأن نصف نوع التفكير بأوصافه الدالة عليه والمميزة له.

إن الهدف من هذا البحث هو التنبيه على أن أهمية التفكير في حياة الإنسان، في جميع مراحل حياته، وتنوع مجالات اهتمامه وتخصصه، وأن هذه الأهمية تظهر من اختلاف أنواع التفكير تبعاً لأغراضها، ومن ثم يسعى الإنسان إلى أن يوظّف من أنواع التفكير ما يحقق له أغراضه في الحياة الدينا والحياة الآخرة.

أولاً: مداخل مختلفة لتصنيف التنوع في التفكير

يتناول المتخصصون أنواع التفكير بمداخل مختلفة، منها: المدخل النفسي، الذي يُعْنَى بمراحل الإدراك أثناء نموِّ الإنسان منذ الطفولة، وظهور القدرات العقلية، ونُـمَيِّز فيه التفكير الحسِّيَّ والتفكير التجريدي، وفي ذلك تفاصيل معروفة في كتب علم نفس النمو Developmental psychology، وعلم النفس المعرفي Cognitive Psychology.[2]

[2] كفافي، علاء الدين أحمد. **علم النفس الارتقائي–سيكولوجية الطفولة والمراهقة**، عمان: دار الفكر، 2009م. انظر أيضاً:

- Shaffer, David and Kipp, Katherine. *Developmental Psychology: Childhood and Adolescence*, Cengage Learning, 9 edition 2013.

ومن هذه المداخل: المدخل الديني الذي يميّز بين التفكير الإيماني، الذي ينطلق من الإيمان بوجود الخالق المدبر، والنبوات والمعاد، ومن ثم يدرك الأشياء والأحداث في هذا العالم، ويفهمها من منظور هذا الإيمان، ويلوّن تفكيرَه بهذا المنظور، وذلك في مقابل التفكير المادي الذي يدرك العالم بصفته المادية التي تحكمها قوانين طبيعية، ويفهم ظواهر التفكير والإدراك عند البشر بوصفها ردّ فعل فيزيائي–كيميائي تقوم بها الخلايا العصبية في الدماغ.[3] وبطبيعة الحال فإنَّ ثَمَّة تفاصيل وأنواعاً من التفكير الديني والتفكير المادي يمكن للمهتم بالموضوع أن يجدها في المراجع المتخصصة.

ومنها مدخل المجالات المعرفية المتخصصة، وفيه نميّز التفكير في العلوم المتخصصة، مثل التفكير الاقتصادي[4] والتفكير السياسي،[5] والتفكير التاريخي،[6] والتفكير الفلسفي،[7] وهذا يعني في الأساس، الطريقة التي يفكر فيها عالِم الاقتصاد في موضوعات الاقتصاد، ويفكر فيها عالِم السياسة في موضوعات السياسة، ويفكر عالِم التاريخ أو المؤرخ في موضوعات التاريخ، ويفكر الفيلسوف أو المتخصص في علم الفلسفة في موضوعات

---

[3] أشرنا في بعض ما صدر لنا إلى عدد من المراجع من التراث الإسلامي، وإلى مراجع حديثة ومعاصرة، تتحدث عن الفكر والتفكر من المنظور الإسلامي. انظر:

– ملكاوي، فتحي حسن. **البناء الفكري: مفهومه ومستوياته وخرائطه**، عمان، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 2018م.

[4] بيتكي، بيتر، وبريشينكو، ديفيد. **طريقة التفكير الاقتصادية**. ترجمة: ليندا الحديد، مراجعة: فادي حدادين، عمان: الأهلية، 2008م.

[5] ديليو، ستيفن. **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، ترجمة: ربيع وهبة، الاسكندرية: منشورات مكتبة الاسكندرية، 2000م.

[6] Wineburg, Sam. *Historical Thinking: and the Other Unnatural Acts: Charting the Future of Teaching the Past.* Temple University Press, 2001.

تعليم التاريخ عند المؤلف ليس خليطاً من الحقائق والتواريخ والشخصيات، وإنما هو طريق في المعرفة ومنهج يمكن الدراس له من فهم العلاقات بين الناس والأحداث في الماضي، وهو من ثم أساس للتفكير التاريخي.

[7] Sweetman, Brendan (Editor). *Philosophical Thinking and the Religious Context* Bloomsbury Academic, 1 edition (October 24, 2013).

في الكتاب مناقشات متعمقة حول الرؤية الفلسفية للتفكير الديني والتفكير العلماني المادي في مذاهبه المختلفة، ويعرض نماذج متعددة من التفكير الفلسفي في القديم والحديث الذي يحاول فهم التفكير الديني، ويقدم بدائل مادية ذات علاقة بعلم الإنسان وتطور وجوده البيولوجي والعقلي.

ذلك العلم، وهكذا. ومن المفروض أن ينعكس ذلك على الطريقة التي يلزم اعتمادها في تدريس هذه الموضوعات في المؤسسات التعليمية.

ويمثل المدخل الفلسفي واحداً من أقدم المداخل، فقد انشغل الفلاسفة منذ القدم بالبحث في طريقة عمل العقل البشري في تكوين الأفكار، للكشف عن الحقيقة أو البرهنة عليها. وقد استخدم مصطلح "المنهج" في التمييز بين تلك الطرق المختلفة، ومن ثم جاء الكلام عن أنواع المناهج. وتذهب مراجع المدخل الفلسفي مذاهب شتى في التمييز بين هذه المناهج، وإطلاق التسميات عليها، ونكتفي في هذا المقام بطريقة عبد الرحمن بدوي في تحديده لهذه الأنواع، وهي عنده: المنهج الاستدلالي، والمنهج التجريبي، والمنهج الاستراداي–التاريخي، والمنهج الجدلي.[8]

وهناك من صنَّف أنواع التفكير وفق آلية عمل الدماغ إلى تفكير سريع وتفكير بطيء، وتفكير سطحي وتفكير عميق. وتفكير عمودي وتفكير أفقي. فمن تطبيقات التفكير الأفقي مثلاً النظر في المنطق الذي يمارسه الإنسان في حالاته المختلفة، كما فعل دي بونو صاحب فكرة القبعات الست المشهورة، وميّز بين ستة أنواع من التفكير، هي التفكير الحيادي الذي يعتمد البيانات والحقائق والأرقام، والتفكير العاطفي الذي يعتمد الحدس والمشاعر، والتفكير السلبي، والتفكير الإيجابي، والتفكير الإبداعي أو الابتكاري، والتفكير الموجّه للتحكُّم بالعمليات واتخاذ القرار.[9]

وتتداخل أنواع التفكير مع أنواع البحث؛ ذلك أنّ كلَّ خطوة من خطوات البحث يرافقها تفكير في ضرورة هذه الخطوة وكيفية تنفيذها. كما تتداخل أنواع التفكير مع أنواع السلوك؛ ذلك أن الإنسان يمارس أعماله المختلفة بدرجات مختلفة من الوعي والتفكير. وتختلف تفاصيل أنواع التفكير باختلاف المعيار الذي يستخدم في التصنيف، فأحياناً يتم التمييز بين أنواع التفكير ضمن ثنائيات: تفكير استقرائي أو استنتاجي، وتفكير فردي أو جمعي، وتفكير اتِّباعي أو إبداعي، وتفكير كُلِّي أو جزئي، وتفكير تحليلي أو تركيبي،

[8] بدوي، عبد الرحمن. **مناهج البحث العلمي**، الكويت: وكالة المطبوعات، ط3، 1977م، ص18–19.

[9] *De Bono,* Edward. Lateral Thinking: Creativity Step by Step, *Harper Colophon; Reissue edition, 2015.*

وتفكير تقليدي أو تجديدي، وتفكير تَبْرِيرِي أو نَقْدِي، وتفكير ظَنِّي أو عِلْمي، وتفكير خُرافِي أو سبَبَي، إلخ.

وعندما يكون "الدِّين" أو المعتقد الديني معياراً لتصنيف أنواع التفكير، فإنَّ أهل ذلك المعتقد الديني يحرصون على أن يتناولوا الحديث عن التفكير من خلال الإطار المرجعي الديني أو "رؤية العالم" الدينية التي يقدمها ذلك المعتقد للمؤمنين به. ولأنَّ هناك توجهات نفسيةً واجتماعية واقتصادية، عند بعض من يتحدثون عن التفكير، لا تأخذ الدين بالحسبان، وربما تنظر إلى الدين بوصفه صندوقاً مغلقاً، يحجب الرؤية المنفتحة والتفكير الحر، ومِنْ ثَمَّ يدعون إلى التفكير خارج الصندوق، فإنَّ بعض المؤلفين الآخرين الذين يكتبون عن التفكير من منظور ديني، يدْعُون في المقابل إلى التفكير داخل الصندوق؛ لأنَّهم يعتقدون أنَّ الإنسان لا يملك أن يفكّر إلا من خلال إطار مرجعي أو "رؤية للعالم"، تَتَلَبَّسُه بِوَعْيٍ منه أو دون وعي. وإذا كانت رؤية العالم الدينية هذه صندوقاً، فإنَّ من ينطلق منها ينظر إلى العالم من خلال هذا الصندوق، وعليه تأتي دعوتهم إلى التفكير داخل الصندوق، ويطوّرون من أجل ذلك برامج تعليمية وتدريبية.[10]

وفي الدائرة الدينية الإسلامية ذكرنا في كتاب سابق[11] أمثلة كثيرة على تمثّلات التفكير الديني في التراث الإسلامي، وفي الثقافة والفكر المعاصريْن. لكنَّ بعض الكتابات جعلت من تنمية التفكير الإسلامي سبيلاً إلى إصلاح الشخصية الإسلامية المعاصرة، والنهوض بالواقع المعاصر للأمة الإسلامية. ومن هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر، عبد الحميد أبو سليمان، الذي نشر كتاباً متخصصاً للحديث عن رؤية العالم الإسلامية، وكيف أنها هي التي تحدد طريقة الإدراك والفهم والتفكير عند الإنسان المسلم، وحيثما أصيبت هذه الرؤية بشئ من الغبش، فإنَّ ذلك سوف ينعكس لا محالة على طريقة التفكير التي يمارسها المسلم، وعلى الفكر الذي تُنتجه هذه الطريقة، ومن ثم على المستوى الثقافي والحضاري للأمة الإسلامية، ودورها في ترشيد الحضارة الإنسانية، وهو الهمّ الأساس للمؤلف.[12] ومن

[10] Walton, Robert. *Thinking inside the Box: A Christian Perspective on Academic Disciplines,* Planters Press, 2011.

[11] ملكاوي، **البناء الفكري: مفهومه ومستوياته وخرائطه**، مرجع سابق، الفكر في المصادر الإسلامية، ص22–69.

[12] أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **الرؤية الكونية الحضارية الإسلامية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، 2009م.

هؤلاء كذلك عبد الكريم بكار، الذي نشر مجموعة من الكتب المتخصصة التي أعمل فيه الرؤية الإسلامية في عرض قضايا التفكير وأنواع التفكير، وطرق تنمية التفكير.[13] ومنهم كذلك عدنان النحوي، الذي نشر مجموعة من الأعمال الفكرية والأدبية والدعوية، التي تستهدف تكريس التفكير الإيماني، ثم نشر كتاباً متخصصاً في هذا النوع من التفكير.[14]

وسبق أن اجتهدنا في التمييز بين كل من منهجية التفكير ومنهجية البحث ومنهجية السلوك، في الرؤية الإسلامية،[15] فاقترحنا وجود أنواع التفكير ينبغي أن يتّصف كل منها بعدد من الخصائص التي تتكامل فيما بينها، منها على سبيل المثال لا الحصر، أن التفكير وفق هذه الرؤية هو:

- تفكير مقاصدي: يحقق الفهم والاستيعاب للنص في ضوء حكمة نزوله، ولعلاقة النص بالواقع في ضوء الرؤية المقاصدية.
- وتفكير كُلّي: يوظِّف الرؤية الكونية الشاملة، ويُسْكِن المسائل الجزئية في مواقعها المناسبة، وبأقدارها المناسبة، زماناً ومكاناً وحالاً.
- وتفكير سَنني: يربط وقوع الأحداث، وظهور النتائج، وتجليات الظواهر بأسبابها.
- تفكير نقدي: يحدد العناصر المكونة للموضوع، ويزنها بالميزان المناسب ويقدر قيمتها، فيميّز بين العناصر الإيجابية والسلبية.
- وتفكير عملي: ينظر في الأمر من حيث علاقته بالواقع، ويبحث عن البدائل الممكنة و"السيناريوهات" التي يمكن تصورها لحل المشكلات الراهنة.
- وتفكير استراتيجي استشرافي لبناء المستقبل وتحقيق النهوض الحضاري للأمة، ويتصف بالإيجابية والتفاؤل.
- ... إلخ.

---

[13] بكار، عبد الكريم. **تكوين المفكر**، دمشق: دار المعراج، دار وحي القلم، 2010م.

[14] النحوي، عدنان رضا. **النهج الإيماني للتفكير**، الرياض: دار النحوي للنشر والتوزيع، ط1، 1421هـ/ 2001م.

[15] ملكاوي، فتحي حسن. **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية**، عمان/ الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 2016م، ص173.

وقد عرفت الكتابات عن التفكير مصطلحات متعددة، حيث يركز كل مصطلح عادة على خاصية محددة، من أجل لفت الانتباه إليها وإبراز أهميتها: مثل التفكير داخل الصندوق، والتفكير خارج الصندوق، والتفكير النقدي، والتفكير العملي،... إلخ.

وربما يتداخل الحديث عن أنواع التفكير مع الحديث عن أنواع البحث، فما البحث في نهاية المطاف إلا جهدٌ من التفكير الهادف الجاد المنظم، يبذله الباحث في سؤالٍ من أجل الإجابة عنه، أو مشكلة من أجل حلّها. ويكون التفكير في البحث في هذه الحالة تفكيراً في مواصفات الواقع الذي يطرح السؤال عنه، وتشخيص حالته، بما يلزم من بيانات كمية أو كيفية، وتحديد الحالة التي نريد أن ننقل ذلك الواقع إليها، والأسلوب أو الأساليب التي يمكن بها حصول هذا الانتقال... إلخ. فالأمر هو تفكير في التخطيط للبحث، وتفكير في تنفيذ الخطة الموضوعه، وتفكير في تقويم نتائج التنفيذ... إلخ. لكن منهج التفكير يرتبط بالبعد النظري- المعرفي، ومنهج البحث يختص بالبعد العملي- الإجرائي.

ومثل هذا التداخل يمكن ملاحظته بين أنواع التفكير وأنواع السلوك، فالسلوك أو العمل أو الفعل، إنما يبدأ بالخواطر والأفكار التي توجب التصورات، وهذه تدعو إلى الإرادات، التي تقضي بوقوع الفعل، الذي يصبح عادة بتكراره.[16] ونحن نستطرد قليلاً، في هذا البحث، في الحديث عن أنواع التفكير، دون أنواع البحث، ودون أنواع السلوك والممارسة.

ثانياً: التفكير: مناهج وأنواع وأساليب ومهارات واستراتيجيات ...

تستخدم الكتب المتخصصة في التفكير أو البحث مصطلحات متعددة لوصف التفكير، ومن هذه المصطلحات: مناهج، وطرق، وأنواع، وأساليب، وأنماط، ومهارات، واستراتيجيات ... إلخ. لكن معظم هذه الكتب خلطت دلالات هذه المصطلحات إلى

[16] ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي. **الفوائد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1393هـ/1973م، ص228.

الحدّ الذي يصعب فكّ الاشتباك بينها. ومع أن لكل واحد من هذه المصطحات دلالة محددة، تميزه عن غيره، وتحدد السياق الذي يستخدم فيه.

وقلّما نجد كتاباً يوضح دلالة هذه المصطلحات بصورة متمايزة. ويبدو لنا من الاطلاع على عدد كبير من الكتب التي تتعرض لتصنيفات التفكير أن قرار تحديد عنوان الكتاب ربَّما يخدم أغراضاً تجارية تسويقية أكثر ممّا يعبّر عن مضامين الكتاب. وقد لاحظنا صدق ذلك على عدد من عناوين الكتب الصادرة باللغة العربية وباللغة الإنجليزية. ولن ندخل في هذا المقام في تفاصيل الاختلاف والتمايز بين المصطلحات الكثيرة التي تصف التفكير، ولكننا نتعامل معها هنا في صورة حقل دلالي مشترك، يختص بأنواع محددة من التفكير يكثر الحديث عنها، كما تكثر الحاجة إليها، بالرغم من قلة الممارسات المعروفة عنها!

إننا لا نرى المقصود من هذه الألفاظ غير الدلالة على التنوع والتعدد. لكنّنا لن نذهب بعيداً في تتبع أصول كل من هذه الألفاظ في اللغة والاصطلاح، وفي التطور التاريخي لدلالة اللفظ وما يدل عليه، فعادتنا في مثل هذه المقامات أن نشير إلى "وجود ملف للموضوع" له مظانُّه ومراجعه التي يمكن أن يعود إليها من يحتاجها، دون أن نفتح الملف ونستغرق جهدنا في تفاصيله، ليبقى هذا الجهد متاحاً لمن يلزمه ذلك، ولتبقى ميادين البحث والتطوير والتقدم المعرفي مفتوحة على مصاريعها. ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: 76).[17]

ونبدأ بمصطلح "المنهج"، الذي هو موضوع لعلم يُسمي "علم المنهجية" methodology، وهو العلم الذي يدرس المناهج في مجالات النشاط الإنساني المختلفة، لكن "مناهج التفكير" عند الإنسان هي أهم مجال من مجالات المنهجية؛ ذلك لأنَّ

17 يقول ابن عاشور في تفسير هذا الجزء من الآية: "شاهد لتفاوت الناس في العِلْم المُؤْذِن بأنَّ عِلم الذي خلق لهم العلم لا ينحصر مداه، وأنَّه فوق كلّ نهاية من عِلْم الناس. والفوقية مجاز في شرف الحال، لأن الشرف يشبّه بالارتفاع ... وظاهر تنكير "**عليم**" أن يراد به الجنس فيعم كلّ موصوف بقوة العلم إلى أن ينتهي إلى علم الله تعالى. فعموم هذا الحكم بالنسبة إلى المخلوقات لا إشكال فيه." انظر:

– ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، ج13، تفسير الآية 76 من سورة يوسف، ص33.

التفكير أساس لما بعده من بحث أو ممارسة عملية، أو سلوك فردي أو اجتماعي، بل إنَّ التنوع في مظاهر الحياة الدنيا لدى الناس إنَّما يعود إلى تعدُّد وجود مناهج التفكير لديهم.

والمنهج مصطلح كثير الاستعمال، واسع الدلالات في مجالات الاستعمال، وتقع دلالته في مستوى التجريد الفكري، ويكون أقرب إلى طرق النظر الفلسفي. ونحيل القارئ المهتم بالتوسع في بيان مفهوم المنهج وعلاقته بالمصطلحات الكثيرة الأخرى التي تشترك معه في الحقل الدلالي وتتّبع تطور المفهوم واستعمالاته في التراث الإسلامي والتراث الغربي إلى مرجع وضعه المؤلف لهذا الغرض.[18] وثمة مراجع أخرى كثيرة بطبيعة الحال. يكفي أن نقول في هذا السياق: إنَّ منهج التفكير هو الطريقة التي يتم بها التفكير عندما تتصف هذه الطريقة بعدد من الخصائص، منها وجود مقصد محدد، نريد من عملية التفكير أن تحققه، وتتم هذه العملية بصورة واضحة ومنظمة، وبخطوات مرتبة يسهل وصفها وتَتَبُّعُها، فهذه مواصفات الطريقة التي تسمى منهجاً: القصد والوضوح والتنظيم. ويمكن أن نسمي منهج التفكير باسم خاص حسب المقصد، فيكون منهج التفكير نقدياً أو أبداعياً أو استقرائياً... إلخ. ويمكن أن نسمي منهج التفكير باسم خاص بحسب درجة الوضوح أو التنظيم، فيكون التفكير: علمياً أو عشوائياً أو عبثياً ... إلخ.

أما "نوع التفكير" Type of Thinking[19] فإننا لا نجد لمصطلح النوع دلالة مفهومية محددة؛ إذ يقتصر الأمر كما أشرنا من قبل على إثبات التنوع والتعدد، فالمناهج أنواع، والطرق أنواع، والأساليب أنواع...، والتمييز بين الأنواع يعتمد على المعيار المستخدم في التصنيف. ومن المهم عندما نحدد أنواع أية فئة من فئات التصنيف، أن تكون هذه الأنواع متكافئة في المفهوم الذي يشير إلى معيار التصنيف، وفي مستوى الدلالة الذي يشير إليه كلّ نوع. فلا يكون أحد الأنواع مثلاً ممّا يصلح أن يكون منهجاً ونوعا آخر مما يصلح أن يكون أسلوباً من أساليب المنهج، كأن نقول: إن النوع الأول من التفكير هو التفكير الفلسفي، والنوع الثاني من التفكير هو التفكير بالعصف الذهني.

[18] ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية**، مرجع سابق، ص 59-112.

[19] انظر مثلاً على استعمال نوع التفكير في المنحى النفسي في عنوان كتاب وعناوين فصوله:

- *Robertson, S. Ian.* Types of Thinking (Psychology Focus). 1st Edition, Routledge, 1999.

فالتفكير الفلسفي أقرب إلى أن يكون منهجاً في التنظير، بينما العصف الذهني أقرب إلى أن يكون أسلوباً في التنفيذ.

وقد نجد "أنواع التفكير"، عنواناً لكتاب من الكتب، ونتوقع أن تأخذ فصول هذا الكتاب عناوين لأنواع متكافئة في المعيار المستخدم في التصنيف والتعداد. ومع ذلك فإننا سوف نجد الكتاب يتحدث عما يُعدَّ منهجاً أو طريقة، أو نوعاً أو أسلوباً أو مهارة، إلخ. وربما نجد في الكتاب الواحد تعبيرات تستخدم مصطلحين أو أكثر بصورة مترادفة، ثم تستخدم أحد المصطلحات بدلالة مميزة، تجعله نوعاً من أفراد المصطلح الآخر. فالتفكير المنطقي نوعٌ من التفكير، والتفكير الاستقرائي نوع آخر، مع أنه نوع من أنواع التفكير المنطقي. ومع أن المؤلف يكون قد أفرد فصلاً كاملاً عن التفكير الناقد، فإنَّه عندما يتناول التفكير المنطقي بوصفه نوعاً من أنواع التفكير، يقرر أن التفكير المنطقي هو قلب التفكير الناقد. ومع أن "حل المشكلات" هو هدفٌ من أهداف التفكير والتعليم، فإنَّ هذا الهدف يُعرض بوصفه طريقة تفكير. ومع أنَّ التعليم الفعال هو نوع من أنواع التعليم، فإننا قد نجده في الكتاب نوعاً من التفكير. وهكذا.[20]

ويستخدم مصطلح نمط التفكير، (thinking style) للدلالة على أنواع التفكير، وهناك من صنّف أنماط التفكير في ثلاثة عشر نمطاً، موزعة في خمس فئات، كل فئة تعبّر عن معيار من معايير التصنيف، فهناك مثلاً ثلاثة أنماط تختص بوظيفة التفكير، وهي التشريع، والتنفيذ، والقضاء؛ وأربعة أنماط تختص بفئة أشكال التفكير، وهي الملَكية، والهرَمية، والنُّخْبَوية، والفوضوية؛ ونمطان للتفكير بحسب كلّ من مستَوَيَيّ التفكير: العالمي والمحلي، ومدى التفكير: داخلي وخارجي، وتعلم التفكير: المتحرر والمحافظ.[21] ومن الباحثين من ربط بين أنماط التفكير وأنماط الشخصية الإنسانية،[22] إلخ، ولذلك فكثيراً ما

[20] الحارثي، إبراهيم مسلم. **أنواع التفكير**، الرياض: دار المقاصد للنشر والتوزيع والروابط العالمية للنشر والتوزيع، 2009م.

[21] Sternberg, Robert J. *Thinking Styles*, Cambridge University Press, Reprint 2003.

[22] Murat, Balkis and Bayesid, Gulnur. "The relationship between thinking styles and personality types", *Social Behavior and Personality: an International Journal,* Volume 33, Number 3, 2005 , pp. 283-294.

يُستخدم مصطلح نمط التفكير للإشارة إلى عنصر من عناصر شخصية الفرد في كيفية تفكيره، وهو أمرٌ ربما يلاحظ بسهولة، ويسهل أن يطلق عليه مثلاً وصف: تفكير عميق أو معقد أو ساذج أو بسيط، وقد يتعذّر وصفه بصورة دقيقة. وعلى كل حال فإننا لا نجد لمصطلح النمط دلالة تزيد على مصطلح النوع، فالمقصود هو التنوّع والتعدد لا غير.

ويستخدم مصطلح "أسلوب التفكير" عندما نتحدث عن الإجراءات الذهنية، أو العملية، التي يقوم بها المفكر ضمن أيٍّ نوع من أنواع التفكير، فمثلاً عندما يكون التفكير بوضع البدائل لسؤال: "ماذا لو؟" أو التفكير بما لم يفكر به الآخرون، أو تطوير الأفكار النقدية المنشودة من خلال أسلوب جلسة العصف الذهني، أو استخدام الأدوات والتقنيات المناسبة مثل الملاحظة، والتجربة، والقياس، والتحليل الإحصائي... إلخ. فكلّ هذه أمثلة على أساليب يمكن استعمالها مهما كان نوع التفكير، ومهما كان هدفه.

ويتأرجح استخدام مصطلح "استراتيجيات التفكير" بين طرفين متقابلين تماماً، الطرف الأول يشير إلى درجة عالية من العموم، عندما يكون السياق هو التخطيط على المدى المتوسط والبعيد، فيقتضي التفكير الاستراتيجي وضع خطة عامة متوسطة المدى أو بعيدة المدى للوصول، وتكون الاستراتيجية هي الكيفية التي يلزم سلوكها لتحقيق الهدف المحدد في الخطة، أو للانتقال من الواقع القائم إلى الطموح المنشود، ويكون ذلك عند التفكير في برامج التنمية الاقتصادية أو التحول الاجتماعي. وفي هذه الحالة تكون الاستراتيجية أوسع دلالة من أيٍّ من المصطلحات الأخرى، مثل طريقة التفكير، أو نوع التفكير، أو أسلوب التفكير...إلخ.

أما الطرف الثاني من الدلالة فهو دلالة ضيّقة تقتصر على الكيفية التي يقوم بها فيها الفرد بعمل محدود في الزمان والمكان، هي أشبه بخطوة من خطوات خطة ممتدة، ففي لحظة من لحظات لعبة كرة القدم، يفكر الفريق في تغيير استراتيجيته في اللعب لغرض محدد، وتفكر إدارة المحل التجاري في تغيير استراتيجيتها في جلب الزبائن لفترة محددة، ويفكر المعلم في تغيير استراتيجية الدرس لزيادة النسبة المئوية للوقت المخصص لكلام الطلبة في غرفة الصف، على حساب الوقت المخصّص لكلام المدرس. ومرحلة التفكير في

وضع هذه الاستراتيجية تسبق بطبيعة الحال مرحلة تنفيذها. وقد نشأ مصطلح الاستراتيجية Strategy أساساً في مجالات المعرفة العسكرية، ليشير إلى الخطة الكلية لمواجهة العدو بكل ما فيها من عناصر وحسابات، ونشأ معه مصطلح مُكمِّلٌ له هو التكتيك tactic، الذي يشير إلى التحركات الجزئية والعمليات المرحلية التي ربما تخفي ملامح الاستراتيجية العامة. وبذلك تكون عمليات التكتيك عناصر في الخطة الاستراتيجية. لكننا لاحظنا أن الاستراتيجية تستخدم أحياناً بدلالة التكتيك لا سيما في مجال التعليم والتسويق وبعض المنافسات الرياضية.

أمّا "مهارات التفكير" فهي أيضاً تعبير عن الكيفية التي يتم بها هذا التفكير، وما يتضمنه التفكير من عناصر تتفاوت في بساطتها وتعقيدها. وإذا كان التفكير هو في المجمل عملية عقلية، فإنَّ هذه العملية الكلية تتحقق في العقل من خلال عمليات جزئية أو فرعية، تؤدى كلّ منها وظيفة محددة، فتذكر المعلومة التي تُعطى، أو استدعاء المعلومة التي أعطيت من قبل، والربط بين المعلومات، وتصنيف المعلومات، وصياغة السؤال الذي يعبر عن المشكلة، وتحديد نوع البيانات المناسبة للإجابة عن السؤال، وتحليل الموقف المشكل لبيان عناصرة، وتركيب الإجابات الفرعية لبناء فهم كلي، والحكم على مدى ملاءمة الحل المقترح للمشكلة... كلّ ذلك أمثلة على مهارات جزئية، يحتاج الفرد إليها، أو إلى بعضها للتفكير المناسب.

ويميز الباحثون بطرق مختلفة بين مستويات البساطة أو التعقيد التي تقع فيها مهارات التفكير، ومن هذه الطرق التمييز بين مهارات معرفية Cognitive Thinking Skills ومهارات فوق معرفية Meta-Cognitive Thinking Skills. فالمهارات المعرفية هي من قبيل: الملاحظة اللازمة لتمييز العناصر ذات العلاقة بالموقف، وتذكُّر المعطيات السابقة، وتنظيم البيانات، وتصنيف المعلومات، وتحليل الموقف إلى عناصره، والربط بين العناصر لتركيب تصور جديد للموقف، ... إلخ. أما المهارات فوق المعرفية فتتصف بأنها أكثر تركيباً وتعقيداً وتحتاج إلى جهد عقلي أعلى مما يبذل في النوع الأول من المهارات،

وربما توصف بأنها قدرة على التفكير في التفكير نفسه؛ بمعنى أنَّ الشخص وهو يُفكِّر يكون على وَعْي كامل لمجرى تفكيره وتفكير غيره في الموضوع. وهذا يعنى كذلك أنَّ الفرد وهو يفكر في الموضوع يسلك وفق خطة محددة للتفكير، ويحتفظ بالتحكم والسيطرة على مراحل التفكير وتوجيهه وفق الخطة وما تتطلبة من مرونة، ويكون في الوقت نفسه قادراً على تقييم مدى نجاح الخطة في تحقيق الهدف المنشود. فالتخطيط والتحكم والتقويم ثلاثة عناصر رئيسة في مفهوم المهارات فوق المعرفية.[23]

وبطبيعة الحال نحن نتحدث هنا عن مهارات التفكير، ولكن حياة الإنسان تتطلب أنواعاً أخرى من المهارات التي لا بد من أن يكتسبها عند التنفيذ العملي لما يُفكِّر فيه، ومن ذلك المهارات العملية أو مهارات التناول العملي manipulative skills التي تتآزر وتتكامل مع مهارات التفكير، فمهارات التوازن والتآزر في عمل الحواس واستعمال الأدوات، ومهارات اللغة الأربع: الاستماع والتكلم والقراءة والكتابة، كلّ ذلك مهارات مهمة في التفكير، وفي تنفيذ خطط التفكير، ومن ثم تعود بالفائدة على جودة التفكير نفسه، وبناء نمط الشخصية الخاص بالفرد.

واضح أنَّ دلالات كل مصطلح ترتبط بالمجال المعرفي العام، أو بفرع من فروع ذلك المجال: التربية، علم النفس، التسويق، كرة القدم... إلخ، كما ترتبط بالسياق الذي يرد المصطلح: التخطيط، التنفيذ، التقويم.

---

[23] Buoncristiani, Martin and Buoncristiani, Patricia. *Developing Mindful Students, Skillful Thinkers, Thoughtful Schools*, Corwin, 2012, pp. 37-47.

انظر أيضاً:

- جروان، فتحي. **تعليم التفكير**، العين، الإمارات: دار الكتاب الجامعي، 1999م، ص42-51.
- بشارة، موفق. "أثر برنامج تدريبي لمهارات التفكير عالي الرتبة في تنمية التفكير الناقد والإبداعي لدى طلاب الصف العاشر"، (أطروحة دكتوراه، جامعة اليرموك/الأردن، 2003م).
- الشريدة، محمد. "أثر برنامج تدريبي فوق معرفي في تنمية التفكير الناقد"، (أطروحة دكتوراه، جامعة اليرموك/الأردن، 2003م).
- الجراح، عبد الناصر. "أثر برنامج تدريبي فوق معرفي في تنمية التفكير فوق الأخلاقي والسلوك الأخلاقي"، (أطروحة دكتوراه، جامعة اليرموك/الأردن، 2003م).

ثالثاً: أمثلة على أنواع التفكير

لو أردنا أن نُعِدَّ قائمة لما قد نجده في الكتب والمراجع عن أنواع التفكير بقطع النظر عن الأسماء التي تعطى لهذه الأنواع: مناهج، وطرق، وأساليب، ومهارات، واستراتيجيات، فربما يصل عدد أفراد هذه القائمة إلى ما يزيد عن الخمسين نوعاً. وسيكون من المتعذّر أن نتحدث عن كلّ ما سوف نجده. وربما نَجد تداخلاً كبيراً بين العناوين أو الأسماء والمصطلحات التي تطلق على هذه الأنواع. وفي ضوء ما عرضنا في السابق حول طرق تصنيف التفكير، فإنّنا سوف نختار أمثلة على أنوع التفكير من ثلاثة مستويات: الأول: هو المستوى الفلسفي- النظري المجرد. والثاني: هو مستوى الوظائف والأهداف التي يسعى التفكير إلى تحقيقها. والثالث: مستوى إجراءات التفكير وعملياته. وربما يخدم هذا المدخل في بناء إطار مرجعي لتناول أنواع التفكير بصورة يسهل فهمها، ويسهل وضع الأنواع المختلفة في مواقع متكافئة في كلّ فئة من فئات هذه الأنواع.

1. التفكير الفلسفي:

وقد يكون من المناسب أن نشير إلى نوع التفكير الذي يصف آلية عمل العقل الإنساني في الوصول إلى الحقيقة في أيّ موضوع، وفي أيّ علم من العلوم، وهو يمثّل التفكير الإنساني المشترك. وعندما يقوم العالم المتخصص في علم من العلوم بعمله فإنّه يمارس هذا المنهج المشترك، ويمارس بالإضافة إليه منهجاً فرعياً تقتضيه خصوصية ذلك العلم. ويميز بعض الباحثين في هذا المجال بين هذين المستويين بمصطلح خاص لكلّ منهما، الأول هو المستوى العام المشترك للتفكير، وهو المستوى المنهجي المعرفي أو "الإبستمولوجي"، ويتصل بفلسفة ذلك العلم، والمستوى الثاني هو المستوى المنهجي المتخصص "الميثودولوجي"، ويتصل بطرق التفكير والبحث الخاصة بذلك العلم (علم الفيزياء، وعلم الاجتماع، وعلم الطب...).[24]

---

[24] شيا، محمد. **مناهج التفكير وقواعد البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، 2007م.

إنَّ العالِم المتخصص في علم من العلوم وهو يمارس أنواع التفكير والبحث في علمه قد "لا يستطيع أن يتبين الروابط الجامعة بين الميادين المختلفة للعلم، مع أنّها تتشابك في مناهجها بالضرورة، نظراً لوحدة العقل الإنساني، إلى حدّ كبير على الأقل، فلا بدّ إذاً من أن يأتي شخصٌ غير متخصّص في علمٍ واحد بالذات، ويحاول باستقرائه للمناهج التي اتَّبعها العلماء المختلفون في ميادينهم المختلفة، أن يستخلص النماذج العامة للمناهج العلمية، وأن ينحوَ نَحْوَ شيء من التعميم، حتى يضع صورة إجمالية عامة للكيفيات التي يتبعها العقل الإنساني في تحصيله للحقيقة في العلوم، وهذا الشخص، في رأْي عبد الرحمن بدوي، هو المنطقي (المتخصص في المنطق)؛ إذْ هو وحدَه القادر على الجمع بين مختلف الميادين في نظرة واحدة شاملة، تهيئ له أن يدرك الملامح العامة والخصائص الكلية المشتركة بين المناهج المتبعة في فروع العلم المتعددة."[25]

وقد كان من مهام الفلاسفة منذ القدم الكشف عن الطرق العامة التي يسلكها العقل البشري في سعيه للوصول إلى الحقيقة في أيّ موضوع من موضوعاتها. وقد ذهب الباحثون في تحديد هذه الطرق وفي تصنيفها وتسميتها مذاهب شتى، لا يتسع المقام لعرضها ومناقشتها. ونكتفي بالإشارة إلى ثلاثة مناهج فلسفية، تكاد تكون موضع إجماع بين الباحثين في التفكير الفلسفي، وهي: المنهج الاستنباطي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج الفرضي.

ويتصف التفكير الفلسفي عادة بقدر من التجريد؛ إذ ينتقل بالتفكير في الموضوعات العينية القائمة في الواقع؛ زماناً ومكاناً وحالاً، إلى التصورات التجريدية، التي تدخل عالم النظريات والمفاهيم والأفكار، وتحاول بيان الأصول الفكرية المجردة للموضوعات العينية. ويتصف التفكير الفلسفي كذلك بالرؤية الكلية للموضوع، ويُعْمِلُ رؤيةَ العالَم التي يتبناها الفيلسوف، من خلال طرح الأسئلة الموجودة حول الأصل والمصير والإنسان والحياة، وعلاقة موضوع البحث بذلك كلّه. كما يتّصف التفكير الفلسفي بروح المساءلة والنقد مُعْمِلاً مبدأ الشك المنهجي، الذي يمارسه الفيلسوف في سعيه للوصول إلى اليقين.

[25] بدوي، **مناهج البحث العلمي**، مرجع سابق، ص9-10.

والتفكير الفلسفي في مجمله يعتمد على مجموعة من القواعد العقلية، التي تُسمّى قواعد المنطق، وهذه القواعد هي عمليات عقلية استدلالية، ذلك أنَّ "علم المنطق هو في الأصل علم الاستدلال الصائب."[26] ومعظم المؤلفين يذكرون نوعين متقابلين ومتكاملين من الاستدلال هما: الاستدلال الاستنباطي، والاستدلال الاستقرائي، وبعضهم يضيف نوعاً ثالثاً يسمونه الاستدلال التمثيلي. وكثير من عمليات التفكير الاستقرائي أو الاستنباطي، تدخل في أنواع مختلفة من التفكير.

2. التفكير النقدي والتفكير الإبداعي والتفكير الاستشرافي:

هذه ثلاثة أنواع من التفكير، يرد الحديثُ عنها كثيراً، ويمكن أن ننظر إليها بوصفها طرقاً للوصول إلى أهداف محددة، ذلك أن التفكير النقدي يقوّم الأفكار والأشياء والأشخاص، من أجل التوظيف المناسب لها، وتحديد أوجه الإصلاح والتغيير التي قد تلزم. ويتَّجِهُ التفكير الإبداعي إلى إنتاج أفكار جديدة، غير مألوفة، تُسهم في حل مشكلةٍ قائمة، أما التفكير الاستشرافي فيسعى إلى فهم اتجاه الأحداث ومآلاتها المتوقّعة في الزمن القادم القريب أو البعيد، ليدعم الإيجابي منها ويستثمره، ويتعامل مع السلبي منها ويتقي مخاطره، وفي الحالتين يُعِدُّ الخطة المناسبة للتعامل مع الموقف المتوقع، أو صنع الموقف المنشود.

ونعرض فيما يأتي معالجةً موجزةً لهذه الأنواع الثلاثة من التفكير، وبيان ما يتميز به كلّ منهج عن غيره، والإشارة كذلك إلى موقع هذا المنهج في الرؤية الإسلامية.

أ. تفكير نقدي:

قلنا: إنَّ التفكير النقدي يحدد العناصر المكونة للموضوع، ويَزِنُها بالميزان المناسب ويقدّر قيمتها، فيميّز بين العناصر الإيجابية والسلبية. وقد تكون هذه العناصر أفكاراً بعضُها حَيٌّ، وبعضها ميّتٌ، وبعضها مميت. إنّ رفض القبول بالأمر الواقع في المجتمع نظراً

[26] جروان، **تعليم التفكير**، مرجع سابق، ص342. وقد تضمن هذا المرجع فصلاً مطولاً بعنوان: مهارات الاستدلال، (ص335–378)؛ لأنّ الكتاب في مجمله اعتمد في بنيته على تعليم مهارات التفكير، وسميت الفصول على هذه الأساس.

لكثير من جوانب العجز والتخلّف فيه، لا يعني بالضرورة هدم كيان المجتمع، والثورة على كلّ ما عرفه المجتمع من أفكار وممارسات، وقيم وعادات، فثمة مقومات تعطي للمجتمع هويته المتميزة من التاريخ والجغرافيا، والأفكار والمعتقدات، والعلاقات والمصالح؛ إذ يؤكد التفكير النقدي قيمتها وضرورة المحافظة عليها وتعزيز مكانتها، فيكون المطلوب من التفكير النقدي هو تشخيص العناصر والعوامل التي تسبب المرض والضعف والتخلف، وتحديد كيفية معالجتها.

وقد تكون العناصر المكونة للموضوع الذي يقع عليه التفكير النقدي أنظمةً مستقرةً، أصبحت مألوفة ومقبولة على علاّتها، مع أنَّ فيها ما يعدَّ سبباً في مشكلات كثيرة. وقد تكون هذه العناصر ممارسات جرى بها العرف والعادة، مع أنَّ هذه الممارسات أصبحت تعبيراً عن العجز والتخلف والجمود. فالتفكير النقدي هو الذي يحدد جودة الفكرة الجديدة ويوصي بالتنويه بصاحبها ومكافأته، وبتوظيف الفكرة نفسها في تطوير الواقع. والتفكير النقدي هو الذي يميز الإنجاز الجيد، ويقدِّمُه مثالاً يُحتذى لما نريده دائماً من إنجازات متميزة.

وقد لا يسهل تمييز الجوانب الإيجابية والسلبية في أيّ فكرة أو ممارسة إلا بعد ممارسة التفكير الذي يتسلح بخبرات كافية، تمكنّه من إحسان التمييز. فالمفكر الناقد يطّلع على ما هو معروف ومألوف في مجتمعه، وما يصل إلى علمه عن مجتمعات أخرى، فتكون المقارنة أساساً للتمايز والتفاضل. وقد تكون القدرة النقدية نتيجة للتفكر السببي، فيدرك المفكر ما آلت إليه الأسباب من عواقب، وما قادت إليها المقدمات من نتائج. وقد تكون هذه القدرة على التفكير النقدي نتيجة تمييز متطلبات العصر ومستجداته، في ضوء اختلافها عن خبرة الماضي وتجربته، وفي ضوء ترشيد السعي إلى المستقبل وآماله.

وقد تتمركز القدرة على التفكير النقدي على وزن الأفكار والأشياء والأشخاص في ضوء ثلاثة معايير: ما تفرضه عليها ثقافتنا وعقائدنا، وما نمتلكه من طاقات وإمكانات، وما أنجزه غيرنا من إنجازات، فالتكامل بين هذه المعايير الثلاثة هي المعادلة التي تضبط تمييزنا لما هو واقع، ولما يمكن أن يكون عليه هذا الواقع، وما ينبغي أن يكون عليه.

إن قيمة التفكير النقدي ليس في الحديث عن وجود كثير من الخلل والضعف الذي ربّما يشعر به الجميع، وليس في تعميم الحكم على واقع الفساد والمفسدين بصورة قد تصيب المخطئ والبريء، ولا في اتصال الشكوى والتبرم والهجاء من الفارق بين ما في بلدنا وما في بلدان أخرى. إن التفكير النقدي يكون له قيمته عندما يتحدث صاحبه عن مسألة محددة، فيبين الخطأ والصواب ويبين كيف يعالج الخطأ ويحقق الصواب، ويكون بذلك قد أسهم في الاهتمام بالشأن العام بطريقة إصلاحية. فلا بدّ إذاً من التمييز بين التفكير النقدي والحديث النقدي، ذلك أن التفكير النقدي في الأساس جهد ذهني تصاحبه خواطر وأفكار إيجابية إصلاحية، ويمارس فيه المفكر قدراً من الحرية في النظر والتدبر والموازنة والمقارنة، ويتحقق لديه نتيجة لذلك مستوى من الفهم والإدراك للموضوع، لا يتحقق لمن ينظر إلى الموضوع ويتحدّث عنه بطريقة عادية مألوفة قد تعبر عن اتجاه سلبي، وتصاحبها الشكوى وروح الإحباط.

والتفكر النقدي لا يكون بالضرورة عملاً قائماً بذاته، فالذي ينظر في رسوم وألوان على لوحة معينة، يمكنه أن يفكر فيما يرى تفكيراً نقدياً، ويبني عناصر من الحكم على ما يراه فيها من دلالات إيحائية ومكونات جمالية، وربّما يجد فيها ما يحكم به على طرق التعبير عن الأفكار في اللوحة، ومن تَنَاسُق الألوان أو عدم تَنَاسُقِها، وملاءمة الخطوط أو عدم ملاءمتِها، وتَنَاسُب الأبعاد أو عدم تناسبها... إلخ. والذي يقرأ نصاً مكتوباً ربَّما يميز فيه الموضوع ظاهراً في كلماته، أو مستتراً بين سطوره، ويدرك جودة الكتابة دون أخطاء، ونوع الأخطاء إن وجدت، وصور البلاغة والبيان، وما احتوى عليه النص من استعارة ومجاز وتمثيل... أليس هذا هو ما يعرف بالنقد الأدبي؟! والذي يقرأ تقريراً فيه من البيانات الرقمية والإحصائيات ما يعطي دلالة واضحة عن الموضوع أفضل بكثير من الكلمات، وربَّما يجد فيها من التناقض بين الأرقام ما لا يمكن أن يعبر عن الحقيقة. لقد قرأ ابن خلدون في تاريخ المسعودي رواية عن عدد من يطيق حمل السلاح من بني إسرائيل عند خروجهم من مصر، فرفض الرواية؛ لأنّها لا يمكن أن تعبّر عن حقيقة الأعداد التي يمكن أن تكون موجودة في عدد الأجيال التي مرت من عهد يعقوب عليه السلام

إلى عهد موسى عليه السلام.[27] ورفضَ ابن خلدون روايةً أوردها المسعودي عن قصة نزول الإسكندر إلى قاع البحر، ليصور الدواب الشيطانية التي منعته من بناء مدينة الإسكندرية، ورفضَ رواية الاجتماع السنوي لطيور الزرازير إلى روما حاملة الزيتون، ورفض قصة مدينة النحاس في صحراء سلجماسة...[28] وكان ذلك كله قراءة نقدية في أفكار ومعلومات مدونة في كتب التاريخ، وما أكثر ما في كتب التاريخ من أخطاء وأكاذيب يمكن أن تكون موضوعات للتفكير النقدي والقراءة النقدية!

إنّنا نجد نماذج من التفكير النقدي الراقي في أوّل عِلْم من علوم الإسلام تشكُّلاً، وهو علم الحديث؛ إذ خضعت الأحاديث التي تم تدوينها في أثناء مرحلة الجمع والتدوين، وما بعد ذلك إلى هذا العصر، إلى صور من النقد المنهجي، مارس فيها المحدّثون نقد المتن ونقد السند على قواعد وضوابط وأسس وقوانين لم تعرفها أمّةٌ من الأمم غير الأمة الإسلامية.[29]

لكنَّ النقد لا يقفُ عند نقد الأشياء والأفكار والنصوص عند الآخرين، وإنّما يتضمن كذلك نقد وَعْي الفرد على أفكاره وممارساته، فيمارس عليها نقداً ذاتياً، ربّما يقيه من مسالك الفشل في الدنيا، والهلاك في الآخرة. لقد حَفَلَت مصادر الثقافة الإسلامية بكثير من الحديث عن محاسبة النفس، سواءً في القرآن الكريم، أو في السنة النبوية، وأقوال الصحابة والتابعين والعلماء من مختلف العصور، وهو ما نرجّح أنَّ القارئ الكريم، على أُلفة كافية به.

أما التفكير النقدي الذي يُعنى بالقضايا العامة للمجتمع والأمة، فهو الذي يمكِّن الفرد من تمييز المعروف من المنكر، ومن ثم يمكّنه من القيام بمهمة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، التي أكثر القرآنُ الكريم من الحديث عنها، فقد جعلها أوّلَ صفةٍ لخير أمة

---

[27] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: نهضة مصر، 1979م، ط3، ج1، ص292-294.

[28] المرجع السابق، ج1، ص330-332.

[29] يمكن توثيق هذا النص من بعض أقوال المستشرقين بشرط التوثيق من مصدر أصلي وليس ترجمة، فقد وجدنا كثيراً من النصوص المترجمة المنسوبة إلى أقوال المستشرقين ليست موجودة في نصوصهم الأصلية.

أُخرجت للناس، وقدمها على صفة الإيمان، لبيان عظيم شأنها: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: 110). ومع أنَّ هذه المهمة هي فرض كفاية، فقد قدّمتها الآية الأخرى على إقام الصلاة وإيتاء الزكاة، فقال سبحانه: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: 71).

والآيات في ذلك كثيرة، أما الأحاديث فقد ورد في الموضوع قولُه ﷺ: "مَنْ رَأى مِنْكُم مُنْكَراً فلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فإن لمْ يَسْتَطِعْ فبِلِسانِهِ، فإنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِه، وذَلِكَ أضْعَفُ الإيمان."[30] وقوله عليه الصلاة والسلام: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنْ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَاباً مِنْهُ، ثُمَّ تَدْعُونَهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ."[31]

ب. التفكير الإبداعي:

من أسماء الله الحسنى اسم "البديع". وقد جاء في القرآن الكريم قوله سبحانه: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (البقرة: 117)، وقوله ﷻ: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنعام: 101) والبديع "فعيل للمبالغة،... واسم الفاعل مبدع،... فالله سبحانه بديع السموات والأرض؛ أي منشئُها وموجدُها ومبدعُها ومخْتَرِعُها على غير حدّ ولا مثال. وكلّ من أنشأ ما لم يُسبق إليه قيل له: مبدع، ومنه أصحاب البدع. وسميت البدعة بدعة؛ لأنّ قائلها ابتدعها من غير فعل أو مقال إمام، ... ويعضد هذا قول عمر

[30] مسلم، أبو الحسين مسلم ابن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم**، عناية: بيت الأفكار، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1998م، كتاب: الإيمان، باب: كون النهي عن المنكر من الإيمان، حديث رقم49، ص51.

[31] الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. **جامع الترمذي**، عناية: بيت الأفكار، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1998م، كتاب: الفتن، باب: ما جاء في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث رقم2169، ص360، وقال: هذا حديث حسن.

ﷺ: "نِعْمت البدعةُ هذه"،[32] لما كانت من أفعال الخير داخلة في حيز المدح... وإن كانت في خلاف ما أمر الله به ورسوله، فهي في حيز الذم والإنكار، قال معناه الخطابي وغيره. قلت: وهو معنى قوله ﷺ في خطبته: (وشرّ الأمور محدثاتها، وكلّ بدعة ضلالة)[33] يريد ما لم يوافق كتاباً أو سنةً، أو عمل الصحابة رضى الله عنهم، وقد بيَّن هذا بقول: (مَنْ سَنَّ في الإسْلام سُنةً حَسنةً فَلَهُ أَجْرُهَا، وأَجْرُ منْ عَملَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ ينْقُصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيءٌ، ومَنْ سَنَّ في الإسْلامِ سُنَّةً سيِّئةً كَانَ عَليه وِزْرها وَوِزرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بعْده مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزارهمْ شَيْءٌ)[34] وهذا إشارة إلى ما ابتدع من قبيح وحسن، وهو أصل هذا الباب."[35]

ويحلو لبعض الناس أن يجعلوا الإبداع المحمود مقابل الاتّباع المذموم. مع العلم بأنّ الحمد والذمّ يمكن أن يقع على كلّ منهما، فكما رأينا في نصّ القرطبي أنّ الابتداع يكون حسناً وقبيحاً، فكذا الاتّباع، فمنه الممدوح عندما يكون اتباعاً لما أنزل الله من آيات وأحكام وشرائع، ﴿قَالَ ٱهۡبِطَا مِنۡهَا جَمِيعَۢاۖ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوّٞۖ فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ ١٢٣﴾ (طه: 123) ﴿يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ١٦﴾ (المائدة: 16) ﴿ٱتَّبِعۡ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ١٠٦﴾ (الأنعام: 106). ومن الاتباع ما هو مذموم، لأنه اتباع للهوى بغير هدى وبغير علم: ﴿فَإِن لَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهۡوَآءَهُمۡۚ وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيۡرِ هُدٗى مِّنَ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٥٠﴾ (القصص: 50) ﴿بَلِ ٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَهۡوَآءَهُم بِغَيۡرِ عِلۡمٖۖ فَمَن يَهۡدِي مَنۡ أَضَلَّ ٱللَّهُۖ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ٢٩﴾ (الروم: 29). وقد يكون الاتباع تقليداً للسابقين من الآباء

---

[32] مالك، أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي. **موطأ الإمام مالك**، رواية يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج1، كتاب: الصلاة في رمضان، باب: ما جاء في قيام ليل رمضان، حديث رقم250، ص114.

[33] مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الجمعة، باب: تخفيف الصلاة والخطبة، حديث رقم867، ص335.

[34] المرجع السابق، كتاب: العلم، باب: من سنَّ سنةً حسنةً أو سيئةً، ومن دعا إلى هدى أو ضلالة، حديث رقم2674، و1017، ص1017.

[35] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لإحكام القرآن**، بيروت: مناهج العرفان، د.ت، مج1، ج2، ص86-87.

والأجداد، على ضلالهم: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ١٧٠﴾ (البقرة: ١٧٠).

إن سياق حديثنا هو الإبداع فيما ينفع ويرفع، وفيما يُصلح الأمور ويحل المشكلات. ولا نتحدث على الإبداع والابتداع في مجالات الضلال والعمى. ونستمسك في الإبداع الذي نتحدث عنه، باتباع الهدى والتقى، ممّا استقامت طريقته، وصحَّت سجيّته.

فالإبداع هو ما يقوم به المبدع أو المبتكر أو المخترع. والتفكير الإبداعي نوع من التفكير يتميز بأنّه يقود إلى أفكار جديدة، غير مألوفة، تُسهم في حل مشكلة قائمة، ويسمى كذلك بالتفكير الابتكاري. ويميز الباحثون فيه بين نوعين من التفكير، يحددان نوع الإبداع ومداه، هما التفكير التقاربي convergent، والتفكير التباعدي divergent. فالنوع الأول من التفكير يستهدف الوصول إلى نقطة محددة تعين في حل مشكلة محددة أو الإجابة عن سؤال محدد، وتكون فائدة هذا التفكير محصورة في الجزئية التي تنتابها تلك المشكلة ويتوجه إليها ذلك السؤال. ويستهدف النوع الثاني في المقابل وضع كلّ البدائل الممكنة، لفهم موضوع المشكلة والتشعب فيها، والتنويع في زوايا النظر إليها، للكشف عن الفكرة الجديدة غير المألوفة، التي تتفوق على غيرها من الأفكار، فتكون النتيجة ليست إبداعاً في حل مشكلة محددة وحسب، وإنما يمتدّ الإبداع إلى حل مشكلات أخرى، أو منع وقوع هذه المشكلات.

والقدرة الإبداعية متوفرة لدى كلّ فرد إذا توفرت البيئة الأسرية والتعليمية والاجتماعية التي تنميها وتوجهها وتستثمرها. ويمكن للفرد أن يتعلم كثيراً من مهارات التفكير الإبداعي إذا بذل الجهد الكافي، لتطوير قدراته، وتوظيف خبراته، فالإرادة والعزيمة والإصرار عند الفرد من جهة، والبيئة التربوية الحافزة من جهة أخرى، شرطان مهمان للنجاح في تحقيق أكبر قدر من الإبداع في المجتمع. ويحسن بالفرد الذي يَعْلَمُ من نفسه استعداداً في مجال معيّن أن يتفرَّغ له ويطوّر قدراته فيه، حتى يتيسَّر له فِعْل الإبداع. لكنَّ العقبات وأشكال المعاناة التي تواجه الفرد في بعض الأحيان قد توَلِّدُ لديه من روح التحدي والمواجهة ما يُمكِّنه من تحقيق إبداعات على غاية من الأهمية، ونتذكر في هذا

السياق المقولة التي اشتهرت على ألسنة الناس، وهي أنَّ "الحاجة أمُّ الاختراع". فالإبداع ليس صفةً وُهبت لفئة محددة من الناس، وحُرِم الآخرون منها، وإنّما يمتلك كل فرد قدرةً على تطوير القدر الذي يعتقد أنه وُهب له، كما تمتلك بعض المؤسسات من الخبرات ما توفِّر بها الظروف المناسبة لنمو الأفراد في قدراتهم الإبداعية.

ولا يعنى ذلك أن المواهب الفطرية التي يعتمد عليها التفكير الإبداعى تكون متشابهة في الكم والكيف لدى جميع الناس، ولا أنَّ الإبداع صفةٌ مطلقة تجعل المبدع يبدع في كلّ شيء، أو يبدع بالقدر نفسه. فثمة من يبدعون بمستويات مختلفة في مجالات اللغة حديثاً وكتابة، شعراً أو نثراً، ومن يبدعون في الرسم والتصوير والتلوين، ومن يبدعون في تطوير المعادلات الرياضية والهندسية وحلَّها، ومن يبدعون في تطوير نظرية علمية، أو تفسر ظاهرة طبيعة أو اجتماعية أو اقتصادية، ومن يبدعون في توظيف النظريات في الصناعة، أو التجارة أو الزراعة أو الإدارة ... إلخ. فكلّ هذه الصور من الإبداعات وأمثالها إنّما تتحقق من إعمال العقل، وشحن الذهن، وممارسة التفكُّر والتذكُّر والتدبُّر بصورة تتصف بالتركيز والعمق والإحاطة، ويوظِّف فيها الفرد ما سبق أن اكتسبه من الخبرات المتراكمة في موضوع التفكير، وتتضمن هذه الخبرات في العادة ما يتحقق للفرد من فهم الأعمال الإبداعية واستيعابها ونقدها، ثم تجاوزها للوصول إلى الفكرة المبدعة، وظهورها عملياً في الأفعال والأشياء الإبداعية.

لقد تربى على يد رسول الله ﷺ جيلٌ من الصحابة، أُتيحت لهم أحسنُ تربيةٍ، فماذا كانت نتيجة هذه التربية؟ لقد عرفنا فيهم جملة من الصفات المشتركة من الإيمان واليقين والتصديق والصبر والجهاد... ومع ذلك فقد عرفنا في كلّ واحد منهم صفة لم تُعرف عند الآخر بالدرجة نفسها، فقد ورد في الحديث قوله صلّى الله عليه وسلّم: "أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدّهم في أمر الله عمر، وأصدقهم حياءً عثمان، وأقرؤهم لكتاب الله أُبي بن كعب، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأعلمُهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، ألا وإن لكل أمة أميناً، وإن أمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح."[36]

[36] الترمذي، **جامع الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: المناقب، باب: مناقب معاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأُبيّ بن كعب وأبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم، حديث رقم3791، ص589. وقال عقبه: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ.

والأحاديث كثيرة في بيان فضل أفراد من الصحابة، وما تميز به كلّ واحد منهم عن غيره، على فضلهم رضي الله عنهم جميعاً.[37]

فالصفة الأساسية إذاً للتفكير الإبداعي أنها تنتج أفكاراً جديدة أصيلة غير مسبوقة، تتميّزُ عن الأفكار السائدة المعروفة. والمبدع لا يكون مبدعاً بِحَقٍّ إذا اقتصر إبداعه في فكرةٍ واحدةٍ، جاءته في حالة استثنائية، ثم تعطَّلتْ قدرتُه على الإبداع، وإنّما تكون صفةُ الإبداع لصيقةً به، تتكرَّر معه لحظات الإبداع، لتتلبَّس المبدع بصورة متكررة، كلما وجد نفسه أمام مشكلة، فيحشد لها من قدراته وخبراته الإبداعية، ويكيّفها بصورة تحيط بالمشكلة حتى يستوعبها ويدرك تفاصيلها، إلى أنْ تتهيأ له الفكرة الجديدة في حلّها. فالجِدَّةُ، والمرونة، والطلاقة خصائص تُميز التفكير الإبداعي.

ولا يغيب عن البال أنّ مفهومَ الإبداع يتقاطع إلى حدٍّ كبيرٍ مع مفهوم التجديد، فالتجديد في الرؤية الإسلامية مطلوبٌ في كلّ حال، وهو تجديدٌ في فهم النصوص، وتجديدٌ في فهم الواقع، وتجديدٌ في تنزيل النصوص على الواقع. فقد يَفهم العالِمُ من النصِّ اليوم ما لم يفهمه العلماء من قبل؛ لأنّ مستجدات الحياة في الواقع وتفاعل العقل البشري مع هذه المستجدات تكشف له عن دلالات جديدة في النصِّ غير مسبوقة، وكأنّه جاء موعد تأويل ذلك النص. وهذا المعنى الجديد ليس نهاية المطاف؛ إذ تَتَجدَّد معاني النص مع تغيرات المكان والزمان والحال، حتى لتبدو معالِمُ الدين جديدةً غريبةً كغربتها على الناس يوم أن جاءت أول مرة. وهذه المعاني الجديدة ليست بالضرورة نفياً للمعاني التي أدركها العلماء في السابق، وإنّما قد تكون توسيعاً لتلك المعاني وتدقيقاً فيها، وتمثيلاً عليها. فثمة ثوابت في دلالات النص فيما تدل عليها دلالات اللغة المباشرة، والسياق التاريخي لنزول الوحي بالنص. وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال: "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا."[38] ويؤيد هذا ما رواه الترمذي وحسنه

---

[37] ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد. **فضائل الصحابة**، تحقيق وتخريج: وصي الله بن محمد عباس، الرياض: دار ابن الجوزي، ط1، 1999م.

[38] أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **سنن أبي داود**، بيروت: بيت الأفكار الدولية، ط1، 1999م، كتاب: الملاحم، باب: ما يذكر في قرن المائة، حديث رقم4291، ص469.

عن عمرو بن عوف ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: (إن الدين بدأ غريباً ويرجع غريباً؛ فطوبى للغرباء الذين يصلحون ما أفسد الناس من بعدي من سنتي.)[39]

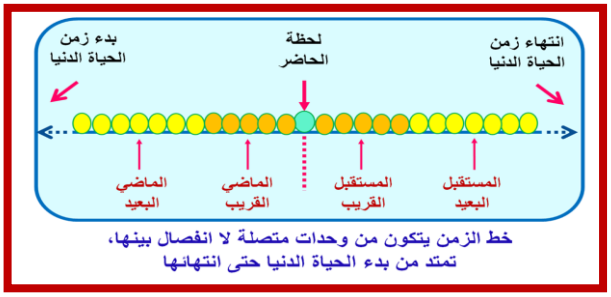
وقد كثرت برامج تعليم التفكير عموماً والتفكير الإبداعي لا سيّما في العقود الأخيرة، وأُنشئت لهذه البرامج مؤسسات، ومراكز، ونُظِّمَت مؤتمرات وندوات، ودورات تدريبية على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية. ولعل القارئ الراغب في برامج التفكير الإبداعي والمهتم بتطوير مهاراته فيه، لا يعدم أن يجد في بلده عدداً من هذه البرامج عندما يبحث عنها.

إنّ تاريخ العلم والترقي الحضاري هما سلسلة من المفاصل والمحطات ذات البعد الزماني والمكاني، وهي تعبّر عن مواقف الإبداع والابتكار والاختراع في تطور العمران البشري، وتمثلاته المادية والمعنوية، بما في ذلك القوانين والنظريات العلمية وتطبيقاتها في الصناعة والإدارة، وهذه الإبداعات هي نتيجةٌ لما يقوم به البشر من جهود متتالية. وتنفتح آفاق الإبداع لمن أخَذَ بأسبابها مهما كان دينه وقوميته ولغته. فكلّ ذلك من عطاء الله سبحانه الذي يتفضَّل به على الناس ويُمكنّهم منه، وقد يكون ذلك نتيجة تلبية الدعوة التي يوجهها الله إلى الناس للسير في الأرض والنظر في آفاق الكون والتفكر في الخلق، وكلّ ذلك من نصيب العلم بالحياة الدنيا، والكسب من متاعها. ولكنَّ من الإبداعات والاختراعات والابتكارات ما ينتفع به الناس، ومنه ما يكون سبباً في الخراب والدمار. هذا في الحياة الدنيا، أمّا في الآخرة فكلٌّ مجزيٌّ بعمله في الدنيا، بحسب نيّة العامل فيه، وصلاح العمل، وحسن النتائج.

[39] الترمذي، **جامع الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: ما جاء أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً، حديث رقم2630، ص426. وقال عنه الترمذي: هذا حديثٌ حسنٌ صحيح.

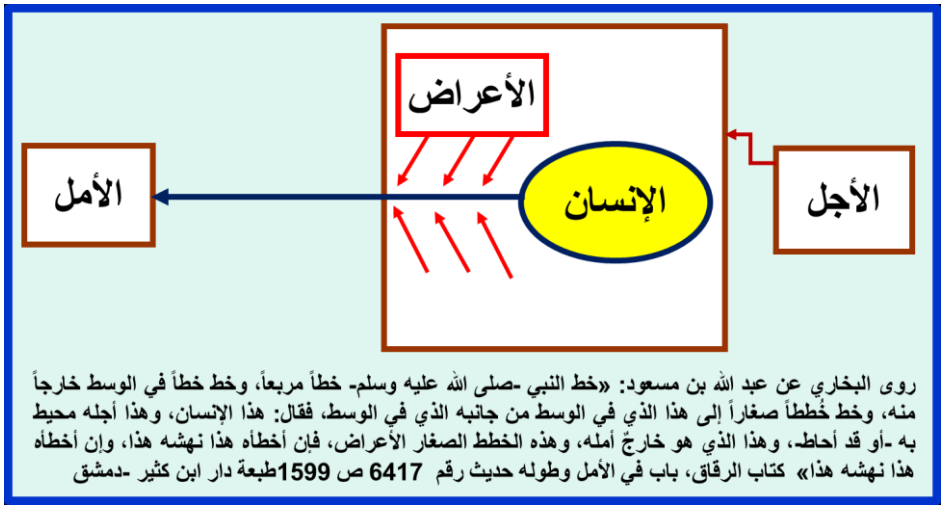
ت. التفكير الاستشرافي:

هذا النوع من التفكير هو تفكيرٌ يتطلّع إلى المستقبل، ويتفهَّم اتجاه الأحداث؛ ليستشرف المآلات، ويرسم "السيناريوهات" أو البدائل الممكنة، وليرسم "الاستراتيجية" أو الخطة اللازمة للوصول إلى البديل المنشود. وعنصر الزمن هنا عنصرٌ مهم جداً، والزمن ماض، وحاضر، ومستقبل. ولو عبَّرنا عن الزمن بوحدات متلاحقة، واخترنا الدقيقة أو الساعة أو اليوم لتكون وحدة القياس للزمن، ورسمنا الوحدة الواحدة على شكل دائرة صغيرة، فسنجد أن الحاضر هو دائرة واحدة، يسبقها دوائر لا عدَّ لها، تمثل وحدات الزمن الماضي، ويليها دوائر لا عدَّ لها كذلك تمثل وحدات الزمن المستقبل، وسوف نستنتج أنّ الحاضر هو اللحظة التي سرعان ما تدخل في عالم الماضي؛ فعمر الحاضر قصير جداً.



وإذا كان الأمر كذلك، فإنّنا سوف نستنتج أنّنا دائماً في حالتنا الحاضرة نتاج الماضي، وأنَّ آثار الماضي رُبَّما تشدُّ الإنسان إليه، وتقيّدُه به، وربَّما لا تسمح له أن يسلك في لحظة الحاضر إلا سلوكاً محدداً؛ لأنَّ قِصَر هذا الحاضر لا يسمح للإنسان بحرية كبيرة للاختيار الواعي. أمَّا المستقبل فإنَّ الإنسان يصنعه لحظة بلحظة، فإذا كان نظر الإنسان إلى اللحظة القادمة فإنَّ خياراته تكون محدودة تماماً، ويكون أكثر حرية في الاختيار كلما نظر إلى لحظات أبعد إلى الأمام. فالتفكير في شكل تلك اللحظات، وما الذي يمكنه أن يملأها به من أعمال، هو تفكير استشرافي مستقبلي لكنّه تخطيط قصير المدى، يجعل الإنسان يلهث أمام اللحظة لتصبح (تلك اللحظة) بعد لحظة خَلْفَه، ولذلك فإنّ قيمة التخطيط للمستقبل تكون في الاستعداد الكافي الذي يتطلب وقتاً وجهداً، وكلما نظر الإنسان إلى مدى أبعد في الزمن المستقبل تمكن من الإعداد الأفضل، لكن بعض لحظات المستقبل القريب حاسمة لا تنتظر، فشأنها مهم جداً، وعاجل جداً.

ويكون التفكير الاستشرافي المستقبلي الاستراتيجي محققاً للتكامل في تشكيل حياة الفرد أو حياة المجتمع، عندما يتضمن هذا التفكير رؤية استشرافية على المدى القريب، والمدى المتوسط، والمدى البعيد. وهذا يسمح للإنسان أن يتخيّل المراحل التي يمكنه أو يلزمه أن يمرَّ بها ويخطط لها، ويوفِّر لها ما يلزمها من تجهيزات.



والتفكير في مستقبل حياة الفرد جزء من فطرة الإنسان في القلق الناتج عن الطموح في الكسب في هذه الدنيا على طول عمر الإنسان، الكسب من التعلُّم والدراسة، والكسب في بناء الأسرة، ومجيء الأبناء والأحفاد، وتوثيق روابط النسب والصهر، والكسب في المال والممتلكات، والكسب في المنصب والتأثير، والكسب في الشرف والذكر الحسن... إلخ. وكلّ ذلك يراود الإنسان في مراحل حياته المختلفة، وكلما تحقّق له شيءٌ من ذلك طمع في المزيد، حتى يدركه أجلُه. وليس في ذلك من ضير إذا كان يؤدّي في كلِّ ذلك حقَّ الله، وحقَّ المجتمع والأمة. ويبتغي به عمران عُمُرِه ودنياه بالخير، وفضل الله في أُخراه بالقبول. ونتذكر في هذا المعنى قول النبي صلّى الله وعليه وسلّم: "إذا قامت القيامة وفي يد أحدكم فسيلةً، فإن استطاع أن لا تقوم حتى يغرسها، فليفعل."[40]

[40] ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني. **مسند الإمام أحمد**، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م، ج20، حديث رقم12981، ص296. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط عنه في تحقيقه للمسند: إسناده صحيح على شرط مسلم.

والأمر لا يقتصر على التفكير فيما يناله الإنسان من كسب في مستقبل عمره في الدنيا، وإنّما يمكن أن يمتد تفكيره إلى كسبه في دنيا الناس من بعده. ومن ذلك أنه: (إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقةٍ جارية، أو عِلْمٍ يُنتفع به، أو وَلَدً صالح يَدعو له.)[41] ولننظر إلى الثانية من هذه الثلاث: "أو علم ينتفع به"، فما خلّفة علماء الأمّة عبر القرون من مادة مكتوبة هو هذا التراث العظيم، الذي لا تزال أجيال الأمة تتعلَّمُه وتتعلَّمُ منه، جيلاً بعد جيل. وما الذي كنّا نعرفه عن البخاري ومسلم عليهما رحمة الله لو لم يكتب كل منهما صحيحه؟! هل كان يمكن للرواية الشفوية أن تسُدَّ مسدَّ الكتابين؟! ومن هو الطبري، والقرطبي، وابن كثير وغيرهم لو لم يكتبوا التفسير؟! ولو طوينا من صفحات التاريخ كثيراً من الصفحات حتى نصل إلى العصر الحديث، يمكننا أن نسأل: من هو مالك بن نبي –على سبيل المثال– لو لم يخلِّف لنا هذه الكتب التي ألّفها وتركها من بعده، فيذكره الناس بها ويفيدوا منها، ويدعون له بالرحمة؟! لقد ملأ هؤلاء العلماء مساحات واسعة من أعمارهم يفكرون، ويكتبون أفكارهم، فانتفع بما كتبوا خَلْقٌ كثير في حياتهم، وتواصل النفع بعد مماتهم حتى الساعة، وسوف يتواصل بإذن الله. وفي ذلك يقول الشاعر:

وما مِنْ كاتبٍ إلا سَيَفْنَى ... ويَبْقَى الدَّهْرَ ما كَتَبَتْ يداهُ

فلا تكْتُبْ بكفِّكَ غَيْرَ شيء ... يَسُرُّكَ في القيامة أنْ تَرَاهُ[42]

ويقول أحمد شوقي:

لم يَمُتْ مَنْ له أَثَرْ ... وحياةٌ مِنَ السِّيَرْ

[41] الترمذي، **جامع الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: في الوقف، حديث رقم1376، ص242. وقال عقبه: هذا حديث حسن صحيح، وهو بنحوه عند مسلم، في **صحيحه**، كتاب: الذكر والدعاء، باب: كراهة تمني الموت لضر نزل به، حديث رقم2682، ص1077. ولفظه عنده: "لَا يَتَمَنَّى أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ، وَلَا يَدْعُ بِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُ، إِنَّهُ إِذَا مَاتَ أَحَدُكُمُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ، وَإِنَّهُ لَا يَزِيدُ الْمُؤْمِنَ عُمُرُهُ إِلَّا خَيْراً." وكلاهما عند الترمذي وعند مسلم عن الصحابي أبي هريرة.

[42] ينسب البيتان للشافعي، لكنني لم أجدهما في طبعتين للديوان:

– الأولى: ديوان الإمام الشافعي المسمى "الجوهر النفيس في شعر الإمام محمد بن إدريس"، من إعداد محمد إبراهيم سليم طبعة مكتبة ابن سينا بالقاهرة، سنة 1988م.

– الثانية: ديوان الإمام الشافعي طبعة بعناية عبد الرحمن المصطاوي، بيروت: دار المعرفة، ط3، 2005م.

آيـــــبُ الفضـــــل كلمـــــا آبـــــتِ الشـــــمسُ والقمـــــر
إنمـــــا الميْـــــتُ مَـــــنْ مشـــــى ميّـــــتَ الخـــــيرِ والخـــــبر
مـــــن إذا عـــــاش لم يُفِـــــدْ وإذا مـــــات لم يَضُـــــرّْ
وقُصـــــارَى أُولى النُّهـــــى يتلاقـــــون في الفِكَـــــر

إن التفكير المستقبلي يوفر للإنسان فرصة، لإدراك قيمة الوقت التي يتاح له في عُمُره ويتجاوزه للتخطيط ليعيش أطول من عُمُره، أو يعيش أكثر من حياة.

والتفكير في مستقبل المجتمع والأمة لا يقلُّ أهمية عمّا أشرنا إليه من التفكير لمستقبل الفرد. والسؤال هنا هو: منْ الذي يفكر في مستقبل المجتمع؟! والجواب: إنّ كلَّ فرد في المجتمع له موقعه في هذا التفكير، ولكن هذا المسؤولية التي يتحملها الفرد تتوقف على المرتبة التي يُشغلها في سُلّم المسؤولية، فكلما علتْ الرتبة زادتْ المسؤولية، وتتوقف كذلك على نوع المصالح المطلوب تحقيقها في كلِّ مرتبة، وراهنية هذه المصالح وشدة الحاجة إليها، فقد تكون في تدبير أمور مدَنِيّة تختص بالزراعة أو الصناعة أو التجارة، وقد تكون في تدبير أمور التربية والتعليم والتوجيه والإعلام، وقد تكون في حماية حقوق الناس، وتحقيق العدل في الخصومات، ورفع الظلم والفساد، وقد تكون في تدبير القوة والمنعة التي تحمي المجتمع وتدفع عنه الأعداء، وقد تكون جهاداً في سبيل الله ورفع شأن الأمة، وإعلاء كلمتها بالسلاح القوي، واليد الماهرة، والكلمة البليغة، المقروءة والمسموعة، والموقف المحسوب.

إنّ تحقيق كلّ هذه المصالح والواجبات، هو همّ يشغل بال الإنسان الصالح المصلح، يفكر فيه في كلّ أحواله، ويسعى من أجله بكلّ طاقته. أمّا الذي لا يهتم بهذا الهمّ فلا يفكر فيه، ولا يشغل خاطره به، فإنّ مصيره أن يحرم الجنة، ذلك أنّه: "ما من عبد يسترعيه الله رعيَّة، ثم لَمْ يُحِطْها بنُصْحِه إلا لم يدخل الجَنَّة."[43]

[43] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: من استرعي رعية فلم ينصح، حديث رقم7150، ص1364.

وتاريخ المسلمين يمتلأ بشخصيات استوعبت الأهمية البالغة للتفكير الاستشرافي–المستقبلي–الاستراتيجي في تحقيق مصالح الناس عبر الأزمان القادمة، فلم تكتف بالتفكير في تقديم الخدمة الفورية لمن عُرِف أنّه يحتاجها، وإنّما سعت هذه الشخصيات إلى التفكير في أن تكون هذه الخدمة متاحة لمن سوف يحتاجها على المدى الزمني القريب والبعيد. ومن هنا كان التفكير في إنشاء المؤسسات التي تتصف بالاستمرار بعد موت من يُنْشِئها، وحتى يضمن هذا الاستمرار فقد أوقف المؤسس أوقافاً تُدِرُّ دخلاً لاستمرار خدمة هذه المؤسسات. وقد بقي المجتمع الإسلامي يَنْعَم بكثير من هذه المؤسسات المستقرة والمستمرة في خدماتها، حتى عندما كانت البنية السياسية للحكم في المجتمع في أسوأ أحوالها.

لقد شملت المؤسسات الوقفية المساجد، والمدارس، والمكتبات، والمشافي (البيمارستانات)، والفنادق (الخانات)، ورباطات الجهاد في سبيل الله، وخدمات الطعام والماء والنظافة، وكثيراً من صور الخدمات الاجتماعية. والشاهد في هذا السياق هو أنَّ نظام الوقف وتشريعاته الفقهية كان مثالاً بارزاً من أمثلة التفكير المستقبلي في واقع المسلمين، ومثالاً على تحويل التفكير في تقديم الخير من الحالات الشخصية التي تربط من يقدم الخير إلى من يأخذه في الحال، إلى التفكير في إنشاء المؤسسة الوقفية التي تستمر خدماتها في الأحوال الأخرى على مدى المستقبل.[44]

ويدخل في الحديث عن التفكير الاستشرافي المستقبلي، نوع من التفكير يُسمى التفكير الاستراتيجي، وهو نوع (أو نمط) "من أنماط التفكير العام، يتضمن مجموعة من القدرات الاستشرافية، والحدسية، والابتكارية، والإبداعية، والنقدية)... للوصول إلى أفكار جديدة... ويستمد التفكير الاستراتيجي أهميته من كونه أداة لصناعة المستقبل... فمن يعجز عن التنبؤ بالمستقبل غير جدير بالعيش فيه... والعلاقة بين رأس المال الفكري والتفكير الاستراتيجي علاقة وطيدة جداً؛ لأنّ المفكرين الاستراتيجيين الذين تقع عليهم

[44] أبو زيد، أحمد. **نظام الوقف الإسلامي**، الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، 2008م. انظر أيضاً:

– مسقاوي، عمر. **نظام الوقف وأحكامه الشرعية والقانونية**، دمشق: دار الفكر، 2010م.

مسؤولية التفكير الاستراتيجي هم جزء من رأس المال الفكري...كلٌّ مفكر استراتيجي يعدّ رأس مال فكري، ولكن ليس بالضرورة كلّ رأس مال فكري هو مفكر استراتيجي."[45]

وإذا كان التفكير الاستراتيجي هو أحد الوظائف الأساس لمراكز البحوث الاستراتيجية وأدمغة الأفكار، بهدف فهم الواقع ومشكلاته واتجاهات حركته، فإنّ التخطيط الاستراتيجي هو الذي توصي به دراسات تلك المراكز، حين تضع خرائط التحول الممكنة أو المرغوبة، وما تتضمنه من حلول وبرامج وقرارات.

خاتمة:

لم يكن الغرض من هذا البحث استقصاء أنواع التفكير، والتوسع في تفاصيل كل نوع. وإنما كان الغرضُ إثارة الاهتمام بموضوع التفكير، والإشارة إلى أن دراسته تتم من مداخل متنوعة، وتصنيف أنواعه يتم بمعايير مختلفة، ولأغراض مختلفة، وينتهي الأمر دائماً بوجود أنواع من التفكير لكل منها خصائص مختلفة. وربما يكون التعدد والتنوع والاختلاف بين أنواع التفكير تعبيراً عن جوانب متعددة من الاهتمام بموضوع التفكير، وفئات متعددة من المهتمين بدراسة التفكير.

ونتوقع أن تؤدي معرفة الإنسان بأنواع التفكير والهدف الأساس والمهارات التي يتضمنها كلٌّ منها، والخصائص المميزة لها منها، إلى تمكينه من توظيف النوع، أو الأنواع، التي يشعر بحاجته إليها، واكتساب المستوى المناسب من مهاراتها اللازم لتحقيق ما يودّ أن تتصف به شخصيته، ويعرف بين الناس به.

ويمكن النظر إلى أي نوع من أنواع التفكير من جانبين: إيجابي نريد الزيادة فيه لإدراكنا لفائدته، وسلبي ندرك مقدار الضرر المتحقق من نقصه أو من وجود الصفة المقابلة له. لكن ذلك ليس على إطلاقه، فقد رأينا مثلاً أن التفكير خارج الصندوق مهم

[45] المفرجي، عادل حرحوش، وصالح، أحمد علي. **رأس المال الفكري، طرق قياسه وأساليب المحافظة عليه**، القاهرة: المنظمة العربية للتنمية الإدارية، 2003م، ص49-50.

ومفيد، إلى الحد الذي لا يفقد الإنسان ما يعتزّ به من موقعه الفكري وهويته الفكرية، وأنّ التفكير داخل الصندوق مهم ومفيد، للتعبير عن المدرسة الفكرية، ولكن إلى الحد الذي لا يفقد الإنسان ما يلزمه من حرية التفكير وطلاقته. والتفكير النقدي ضروري ولا يُستغنى عنه، لكن العقلية النقدية قد تتجاوز حدود الفائدة المنشودة منها حين يكون همها التفكيك والتحليل، مع عجزٍ عن البناء والتركيب ورؤية البدائل.

وربما يصعب أن نجد كل الجوانب الإيجابية من أنواع التفكير المختلفة متحقّقة في شخص واحد؛ إذ الواقع العملي يشهد بأن الإنسان في الغالب يتميّز بقدراتٍ دون أخرى، وفي هذه الحالة فإن التخطيط في المناهج التربوية وبرامج التنمية البشرية وتطبيقاتها في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، يتطلب أن تكون هذه البرامج قادرة على اكتشاف القدرات المتميزة في الأفراد، وتوفير الفرص الكافية لكل فرد أن ينمو إلى الحد الأقصى الذي تمكنه منه قدراته. وفي الوقت نفسه فإن التخطيط ينبغي أن يستكمل ما قد يُكتشف من نقص في أنواع التفكير اللازمة في المؤسسة أو المجتمع، وأن يعالج ما قد يُكتشف من أعراض سلبية في أنواع التفكير السائدة.

شروط فعّالية الأفكار في ظلِّ التحديات الرَّاهنة
من منظور مالك بن نبي

عبد الرزاق بلعقروز*

الملخص

يُركِّز البحث على العناصر الأساسية التي يتحقَّق بموجبها الانتقال من العقل النظري إلى العقل العملي، أو من منطق الصحة الذي مداره العلم والفلسفة إلى منطق الصلاحية الذي مداره السياق التاريخي والسياق الاجتماعي، وذلك من منظور المنهجية التي بسطها مالك بن نبي، ولكنْ في سياق التحديات والمشكلات الراهنة.

وقد أظهر البحث أنَّ شروط تحقُّق هذا الانتقال من النظر إلى العمل تتمثل في ثلاث ركائز صحيحة ينبغي توافرها؛ الأُولى: الفكرة الدينية بوصفها نقطة الانطلاق، والثانية: الوعي الروحي بماهية السند الشعوري والمحسوس للفكرة الدينية، والثالثة: روح القيام بالواجب لا المطالبة بالحقوق. وتُعَدُّ هذه المنظومة الدرب الذي يأخذ بيد الإنسان إلى الحضارة من جديد؛ قصْد الارتفاع إلى قداسة الوجود الإنساني بعد بلوغ مرحلة الحضارة.

الكلمات المفتاحية: فعّالية الأفكار، الفكرة الدينية، القوة الروحية، روح الواجب، العقل النظري، العقل العملي، قداسة الحضارة.

Malik -Bennabi's Conditions of Efficiency of Ides in the Current Challenges

Abderrezak Belagrouz

Abstract

This paper focuses on the Malik Bennabi's ideas about the transition from the theoretical mind to the practical one, or from the logic of correctness, guided by science and philosophy to the logic of the validity in the historical and social contexts.

The relsults identify three conditions for achieving this transition. The first one is to start from a religious idea. The second one is the awareness of the psychological and practical foundation of the religious idea. The third is the spirit of doing duties before claiming rights.

This system of three conditions would guide the human endeavor to civilization again; in order to rise to the sacredness of human existence in the stage of civilization.

Keywords: Efficiency of ideas; Religious idea; Spiritual force; Spirit of duty; the Theoretical reason; Practical reason; Sacredness of civilization.

---

* دكتوراه في تخصص فلسفة القيم والمعرفة من جامعة قسنطينة/ الجزائر سنة 2012. أستاذ فلسفة القيم، جامعة سطيف2- الجزائر. البريد الإلكتروني: a.belagrouz@univ-setif2.dz

تم تسلم البحث بتاريخ 2018/3/13م، وقُبل للنشر بتاريخ 2018/8/26م.

مقدمة:

لو سُئِل سائل عن حقيقة الأزمة التي تَسِمُ الإنسان لأجاب قائلاً: إنَّه الانفصال بين قيمه السامية وسلوكه العملي، أو عدم اقتران عقله النظري بعقله العملي، أو بقاء القيمة مُعلَّقة في الهواء من غير محل سلوكي تحلُّ فيه، أو ذهول الوعي بين الكلمات والأشياء. وهذه الأزمة أرَّقت مالك بن نبي، وجعلته يُخصِّص نصوصاً معتبرة لإيجاد اللُّحمة المفقودة هذه، وَفق أسلوب ثقافي يُحقِّق أقصى درجات الفعّالية في ظلِّ وجود الإسلام بوصفه قيماً سامية أو مبادئ صحيحة نظرياً، ووجود الفعل في صورة الانجذاب الحقيقي نحو الغريزة والطاقة الحيوية.

إنَّ تفكير مالك بن نبي ضمن هذا الإشكال هو بحث عن الأدوات التي يُمكِن بها تحويل منظومة الأفكار إلى فعل حيٍّ، أو الانتقال -بحسب لغته- من منطق الصحة إلى منطق الصلاحية. ويُركِّز تحليله ضمن هذا المسار الإشكالي تركيزاً شديداً على منطق الصلاحية، بوصفه يُمثِّل فعّالية الإنسان المسلم في مشروع تبليغ الرسالة الإيمانية إلى العالَم؛ لكي تتحقَّق الوحدة الإيمانية المبنية على التقوى بوصفها قيمة رافعة، لا على القيم الفردية الانجذابية. ولهذا، فإنَّ مرمانا التحليلي هو الأخذ باليد إلى استكشاف سُبُل نقل القيمة من محلها النظري إلى تَعَيُّنها السلوكي، واستخراج الشروط التي تتحقَّق بها الفعّالية من حيث المنطلق، والإتمام للفعل من حيث المنتهى، وَفق كفاءة ساندة للفعل تجعل الإنسان المسلم نِدّاً للإنسان المعاصر الذي تحقَّقَتْ في وظيفته الاجتماعية مرتبة مُتعيَّنة من مرتبات الحضارة؛ ذلك أنَّ الإنسان المسلم لا يقدر على خوض مشروع التبليغ إلا في حالة الارتفاع إلى مستوى الحضارة.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّنا سنطرح الأسئلة الآتية التي قد تَرِدُ على ذهن القارئ:

- كيف فَقِهَ مالك بن نبي مشكلة الأفكار في العالَم الإسلامي؟
- ما الشروط الواجب توافرها لتحقيق الفعّالية والكفاءة لأفكار المسلم الصحيحة؟
- ما قيمة هذه الشروط في ظلِّ التحديات الراهنة التي يكابدها العالَم الإسلامي؟

– ما الظروف والأحوال التي تجعل المجتمع يوجِد في الفرد القيمة التي تبعث فيه الفعّالية من جديد؟

إنَّ هذا الموضوع لحقيق بالمشروعات الفكرية أنْ تتبصَّر فيه، ولجدير بأنْ يُتمثَّل ويُستوفى حقه، بوصفه صيغةً من صيغ الوجود في العالَم، والتزاماً بالشروط التي تهجر الفراغ الروحي للإطار الاجتماعي، وتُصحِّح الأخطاء المكرورة التي أضحت عادة متأصِّلة في بعض المشروعات على أرض الواقع، والتي قد يكون أكثرها انتشاراً ظاهرةُ المطابقة بين الأفكار والأشخاص، أو الانجذاب إلى الشيء على حساب متطلَّبات الفكرة، أو الاكتفاء بترديد القول بالانتماء إلى المقدَّس. والصحيح هو ما يذهب مالك بن نبي إلى تسميته الغرور الاكتفائي بالمقدَّس.

هذه هي الأعراض الـمَرَضية في جسم العالَم الإسلامي الحيِّ، التي أضْحَتْ من مقبولات صيغة التديُّن في الوجود الاجتماعي؛ ما كبح الانطلاقة الحضارية، وعطَّل فعّالية القيم العليا السامية في الوجود، وأبقاها ضمن دائرتها النظرية، وجعلها أشبه بجواهر غالية الثمن، لكنَّها مقبورة غير ظاهرة. ولهذا، فقد أكَّد مالك بن نبي أنَّ الانتماء في زمن معيارية الفعل إلى القيم المقدَّسة لا يكفي، وأنَّ امتلاك المبادئ الصحيحة لا يُبرِّر العَطالة الحضارية التي هجرت العالَم الإسلامي إلى الغرب، الذي تُعَدُّ أفكاره –بالرغم من خطئها في مقياس صحة الأفكار– فعّالة تاريخياً واجتماعياً، وحركة التاريخ في جهتها لا في جهةِ مَن ينتمي إلى المبادئ الصحيحة.

إنَّ فَتْحَنا لهذا الموضوع، وعَرْضَنا لتصوُّر مالك بن نبي في معالجته، يراد منه إعادة بناء أفكار جديدة في وعي الإنسان اليوم، وشحذ طاقته الروحية؛ لكي ينْقلها (أي هذه الطاقة) إلى الوجود الاجتماعي، وتتجلّى بوصفها صيغة من صيغ التحضُّر في هذا العالَم. وقبل مباشرة الخوض في أوجه استحسان الكلام في شروط فعّالية الإنسان المسلم، رأينا منهجياً أنَّه من اللازم وضع المعاني على العبارات، وتحديد المفاهيم التي تُشكِّل منظومة مترابطة في هذا الموضوع، وهو تحديد ليس بطريقة منطقية تجمع وتمنع، بل هي مَفْهَمَةٌ مرنة تتفهَّم حركة المجتمع، وتعطي القيمة الأساسية لقيمة المفهوم بما هو مُتحقَّق عينياً أكثر من كونه مُتصوَّراً ذهنياً.

أولاً: مفاهيم البحث

1. الفعّالية وفعّالية الأفكار:

لا يشكُّ مالك بن نبي في أصالة الفكرة الإسلامية؛ أي المنظومة الإيمانية الكبرى التي تتجلّى في الوحي بكل مكوّناته الاعتقادية والمعرفية والإيمانية، بل إنَّ قلقه مُتَّجِه إلى خُلوّ الوجود الاجتماعي للإنسان من هذه الفكرة الإسلامية الصحيحة، وتَسيُّد أفكار أُخرى هي في منظور المنطق الصحيح والعلم أفكار خاطئة. ولـمَّا كانت حركة التاريخ مشروطة بالإرادة الإنسانية، وتوقُّف الفعل الإنساني يعني توقُّف حركة التاريخ، فقد أصبحت الفعّالية هي المعيار الحاسم في هذه الحركة؛ ذلك أنَّها متصلة بروح الإنسان في جانبه الوظيفي الاجتماعي، لا في الإنسان بما هو هيئة خلقية وروحية مُكرَّمة فحسب. قال مالك بن نبي في ذلك: "إنَّ الإنسان يُمثِّل معادلتين: معادلة تُمثِّل جوهره إنساناً صنعه مَن أتقن كل شيء صنعه، ومعادلة ثانية تُمثِّله كائناً اجتماعياً يصنعه المجتمع. ومن الواضح أنَّ هذه المعادلة الثانية هي التي تُحدِّد فعّالية الإنسان، إنسان في جميع أطوار التاريخ لا يتغيَّر فيه شيء، بل تتغيَّر فعّاليته من طور إلى طور."[1]

ولأجل الوعي بحركة الإنسان في التاريخ؛ أدخل مالك بن نبي إلى علم الأفكار ثنائيةً فكرية جديدة، هي: الفكرة الأصيلة، والفكرة الفعّالة، ورأى أنَّ وجود "فكرة أصيلة لا يعني ذلك فعّاليتها الدائمة. وفكرة فعّالة ليست بالضرورة صحيحة. والخلط بين هذين الوجهين يؤدي إلى أحكام خاطئة."[2]

والمتأمِّل في سائر أحوال الإنسان المسلم يجد أنَّ لديه هذا الخلط؛ وهو خلط عطَّل مفعول الأفكار الحضاري، بأنْ بقي يتعيَّش على رصيده من القيم المقدَّسة، التي يرى بها العالَم أشبه بعالَم يقع دون مستواه، أو عالَم انحرف عن الأفكار الصحيحة، في حين تمور الحياة الإنسانية بفعل إنساني لا يأبه بصحة الأفكار، ولا يعدو كونه حارثاً في الأرض،

---

[1] ابن نبي، مالك. **تأملات**، دمشق: دار الفكر، 2002م، ص135.

[2] ابن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، الجزائر: دار الوعي، ط11، ص102.

وزارعاً فيها؛ أي فعّالاً. وهكذا، فإنَّ فعّالية الأفكار تعني وجود حركة للإنسان في التاريخ، وإنَّ عَطالة الأفكار تعني وجود جمود وركود للإنسان في التاريخ؛ ما يدلُّ على أنَّ فعّالية الأفكار وتمظهرها في التاريخ هو المحكُّ الذي أضحى معياراً في نشاط الإنسان المعاصر.

وتأسيساً على ذلك؛ فإنَّ الفكرة الإسلامية صحيحة، وذاتية، ومقدَّسة، لكنَّها فقدت فعّاليتها في التاريخ، وإنَّ استعادة قدرتها على التأثير في العالَم الثقافي للإنسان تتطلَّب إحداث نهوض ثوري جديد، وتوليد طاقة روحية ساندة لها؛ للارتقاء إلى مستوى الحضارة بوصف ذلك يُمثِّل حقبة أُولى، ثمَّ قداسة الوجود الإنساني باعتباره حقبة ثانية. ومالك بن نبي هنا يُبصِّرنا بأهمية القراءة الجدلية للتاريخ؛ القراءة التي تنظر في الحوادث بوعي سببي منظومي،[3] لا بوصفها أحداثاً يجهل مصدرها، فيتوهم أنَّها فوق طاقته وقدرته؛ فتنشلُّ إرادته، ويصبح تابعاً لإرادات أُخرى تُؤوِّل الوجود تبعاً لمنظورها. وكأنَّ تأكيد مالك ابن نبي على الترابط بين فعل الإنسان وحركة التاريخ، هدفه حفْز الإرادة إلى أنْ تنطلق، وتبادر، وتُحرِّك، وتقود؛ لأنَّ التاريخ يصبح بذلك تاريخ الفعل الإنساني الأقوى الذي يُلوِّن الوجود بمعانيه ودلالاته.

2. منطق الصحة ومنطق الصلاحية:

استخدم مالك بن نبي مدلول تينك الكلمتين بمعنى متقارب مع الأصالة والفعّالية؛ فالصحة تُماثِل الأصالة، والصلاحية تُماثِل الفعّالية. وبحسب هذا المنظور، فإنَّ للحقيقة جانبين: جانب الصحة، وجانب الصلاحية؛ "الجانب الذي نسميه صحة الحقيقة التي نستدل عليها بالبرهان العلمي الذي لا يترك مجالاً لأيِّ شكٍّ، الجانب الآخر: هو الصلاحية. وخصوصاً في الحقائق التاريخية والحقائق الاجتماعية. فالمجتمع الإسلامي اليوم له وجهان: الوجه المشرق الذي يراه المؤمن والمؤمنة، وهو وجه الصحة، صحة الفكرة الإسلامية. الوجه الآخر الذي يراه الآخرون من أبنائنا، والآخرون من عالَم الآخرين

[3] إحدى صيغ الإدراك التي تعي الأشياء وعياً مترابطاً و نسقياً؛ فالجزء يحوي داخله خصائص الكل، والكل يتشكَّل من مجموع الجزئيات. والوعي السببي المنظومي يقوم أولاً على مقولة: "إنَّ معقولية الشيء تنبني على الإقرار بصفتين أساسيتين هما: التَّعليل والتدليل، ويقوم ثانياً على اليقظة العلمية التي تعي الظواهر في إطار الأسباب التي تنتجها."

(الألماني... الإنجليزي... إلخ)، هذا الوجه هو وجه الصلاحية، والصلاحية مفقودة اليوم في المجتمع الإسلامي وهذا واقع."[4]

فالصلاحية في هذا السياق تعني القيم الدينية بوصفها أحداثاً تاريخية إيجابية، وبوصفها قوَّة روحية تسري حاملةً نسغ الإيمان، ورافعةً الإنسان إلى مستوى الحضارة. وانعكاسات هذه الحقيقة في التاريخ "أنْ يصير الجانب الروحاني واقعاً اجتماعياً، إذن، يجب أنْ يصير الجانب الروحي واقعاً اجتماعياً، يجب أنْ تتحقَّق أمور في مستوى عالٍ تُسوّغ صلاحية الحقيقة في جانبها العملي؛ أمّا إذا تمسَّكنا بالحقيقة على أنَّها حقيقة، ونضعها في صندوق المجوهرات، فإنَّها لا تنفعنا."[5]

وهذا الفرقان يُؤَكِّد أنَّ القضية في صميمها قضية فاعلية ملتهبة، لا قضية حقيقة صورية باردة؛ إنَّها تفرقة تقترب من تفرقة الفيلسوف الألماني هيجل بين العقل الواعي لذاته والعقل الموجود في العالَم. فشرط حقانية الحقائق هو الارتباط بالواقع وتنزيل الفكر لكي يأخذ الحدثَ إلى مقاصده، وإلا فهو أضغاث أحلام تظل في وعيها الذاتي من غير تخارج في التاريخ؛ إذ "عبر العمل يخرج المرء من ذاتيته إلى الخارج. وهو لايتصرَّف بمعزل عن الآخرين، بل يعمل ضمن مجموعات لها تمثُّلات اجتماعية ومعارف مشتركة تُمثِّل إرثاً اجتماعياً... كما يتميَّز الفعل بالحركية، لتصبح للفعل القدرة على إحداث تغييرات في العالَم، وإيجاد مالم يكن."[6]

ومدلول هذا أنَّ الصلاحية تُمثِّل الفعل القاصد الذي يستند إلى قيم سامية، وليس الفعل الذي اختزلته الفلسفة الماركسية في الشُّغل، واختزلت تبعاً له الفعّاليات الإنسانية (العقلية، الجسدية، النفسية...) في المدلول الاقتصادي. ولهذا، فإنَّ الشُّغل لا يتعدّى مرحلة تلبية الحاجات البيولوجية، في حين أنَّ الفعل والفعّالية يحتاجان إلى هذه المرحلة ضمن النشاط النوعي للإنسان؛ النشاط الذي يتحكَّم في طاقة الإنسان الحيوية، ويأخذ

[4] ابن نبي، مالك. **مجالس دمشق**، سوريا: دار الفكر، ط2، 2006م، ص149.

[5] المرجع السابق، ص74.

[6] الباهي، حسان. **فلسفة الفعل: اقتران العقل النظري بالعقل العملي**، المغرب: إفريقيا الشرق، 2016م، ص172.

الذاتَ إلى بُعْدها الروحي الذي يُحرِّرها من الانجذاب الغرائزي، فتكون بذرة الانطلاق نحو الحضارة، بما هي كفاءة تاريخية في تمثُّل قيم الإسلام العليا.

فالفعل الصالح هنا –من منظور مالك بن نبي– هو الفعل الأصيل؛ الفعل الحاضر في الزمن، المُتجسِّد في الصيغة الحضارية؛ إنَّه الفعل النوعي الذي لا يعود فيه الزمن إلا وهو حاملٌ فعلاً جديداً أصيلاً. وهذا الفعل هو بلغة الفيلسوفة الألمانية حنا أرندت انكشاف للذات أمام الآخرين؛ إنَّه نوع من الولادة الثانية. وعلى هذا، فإنَّ "حياة من دون كلام ومن دون فعل... قد ماتت حرفياً في العالَم، إنَّها تكف عن تكون حياة إنسانية لأنَّها لم تعد تعاش بين البشر، بالقول والفعل ندخل العالَم البشري، وهذا الدخول يشبه ولادة ثانية، نُؤَكِّد فيها ونحمل على عاتقنا المسألة الخالصة لظهورنا الجسدي الأول، وهذا الدخول ليس مفروضاً علينا بالضرورة مثل العمل، ولسنا ملزمين به بالنفع مثل الأثر... فأنْ نفعل بالمعنى العام للكلمة... أنْ نبدأ، وأنْ نقود، وأنْ نحكم... إنَّ الجديد يظهر دائماً مثل المعجزة، واعتبار الإنسان قادراً على الفعل يعني أنَّه يُمكِن أنْ ننتظر منه ما هو غير مُنتظَر، وأنَّه قادر على تأدية ما هو مُستبعَد بشكل غير محدود."[7]

إنَّ هذا القول الثقيل عن الفعل، مع بزوغ الأزمنة الحديثة، يعكس الوعي المنفتح اللازم بأهمية التحريك والبدء، ويُؤَكِّد أنَّ مصائر الحضارات ودروب المجتمعات القائدة والمبادرة ستكون لأكثرها فعّالية، وأكثرها مبادرة وإتماماً لأعمالها.

3. التحديات الراهنة:

إنَّ مدلول هاتين الكلمتين يتطلَّب التجديد، والأخذ بهذا التجديد إلى الراهن الذي يمور بتعقيدات لم تكن موجودة في زمن مالك بن نبي. ومن أمثال تلك التي كانت سائدة: تحدي القابلية للاستعمار، وتحدي الأزمة الثقافية، وتحدي نفسية إنسان ما بعد الموحدين. أمّا المُتفرِّس في التحديات الحضارية الراهنة فيلحظها في القضايا التي تستلزم منّا أنْ نرفعها بلغة المناطقة، وأنْ نُقدِّم الاجتهادات الفكرية التي تُحقِّق العلاج منها، ومن انعكاساتها السلبية على ثقافة الإنسان اليوم.

---

[7] أرندت، حنّا. **الوضع البشري**، ترجمة: هادية العرقي، بيروت: 2015، ص168، 200.

إنَّ التحديات الراهنة هي المعضلات الثقافية التي تقتضي عاجل الرفع والعلاج بطريقة منهجية، والتي تمتلك القوة التي بها تحيط بالمشكلة، وبانعكاساتها، وهي لا تكتفي بهذا الإجراء، وإنَّما تأخذ باليد إلى ساحة الشفاء والاستقامة. وتجدر الإشارة إلى أنَّ مالك ابن نبي في كتابه الذي بقي مخبوءاً إلى أنْ صدر عام 2012م، أعني: "وجهة العالَم الإسلامي: المسألة اليهودية"، الجزء الثاني، قد لفت الانتباه إلى أنَّ المجتمعات المسلمة آيلة إلى الشفاء من مرض القابلية للاستعمار، لكنَّها ستواجه تحديات أُخرى مستقبلاً، عدَّدها في ثالوث الرأسمالية، والمرأة، واليهودية؛ الرأسمالية بما تحمله من هيمنة لثقافة التسلُّع والتشيُّؤ والنفعية الاختزالية، والمرأة بما تعنيه من إرادة تأنيث العالَم وإلغاء مركزية الذَّكر، واليهودية بوصفها الظاهرة الحديثة التي تُؤوِّل العالَم وتديره تبعاً لإرادتها وقوتها.[8]

غير أنَّ الظرفيات الراهنة تجعلنا نُفكِّر مع مالك بن نبي، وذلك ضمن الحال الحيِّ لمشكلاتنا؛ أي رصد التحديات التي تلوح اليوم. فنحن نعاني أزمة في الانفصال بين الفكرة والواقع، وأزمة أُخرى نتجت عن استحواذ الشيء من جديد على الإنسان،[9] وأزمة أُخرى نتجت أيضاً عن تحكُّم الطاقة الحيوية في السلوك، والفوضى في سوء استعمال الأشياء التي بين أيدينا بسبب الأزمة الفكرية، وظاهرة مخذولية الأفكار،[10] ومرض انتصار الشخص على الفكرة،[11] وتملُّك الإرادة النافية وثقافة السلب.[12] فهذه التحديات تُحتِّم على الجهد المعرفي والعملي رفعها وتجاوُزها إلى ما به يرتفع الإنسان إلى مستوى الحضارة.

[8] للاستزادة انظر:

– ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي: المسألة اليهودية**، سوريا: دار الفكر، 2012م.

[9] يراد باستحواذ الشيء تمركزُ أحلام الإنسان ومتخيلاته في عالَم الأشياء، وانحصار التفكير في الكيفية التي يتم بها التملُّك وحيازتها، من غير تقدير واعٍ عميق لمآلات انحصار الوجود الإنساني في القفص المادي، وهذا الأمر هو أحد موانع حركة العمران الإنساني.

[10] مخذولية الأفكار: ظاهرة في العالَم الفكري للإنسان، تعني أنَّ الإنسان إذا لم يُفكِّر –في جميع أنشطته– ويعمل وَفق القوانين الصحيحة للتفكير والعمل، فلا ينتظر تحقُّق النتائج الصّالحة. والأكثر هو تهدُّم هذه البناءات؛ لأنَّها لم توضع وَفق مقاسات القوانين العلمية. والمثال على ذلك من عالَم المادة هو بناء عمارة أو جسر؛ إذ إنَّ الإخلال بقوانين الهندسة العمرانية الصحيحة –وإنْ طالت مدَّة تماسُك هذا البناء– سيخذل حتماً مَن بناه، وينهدم لعدم مطابقته المعايير الصحيحة. والأمر نفسه ينطبق على عالَم الأفكار؛ فإذا لم يحرِ تبيّ الأفكار الصحيحة وبسطها وَفق معايير العلم، فإنَّها ستخذل –مهما امتدَّت فعّاليتها– مُنشِئها وحاملها في الطريق.

[12] هي ظاهرة "تقديس الأشخاص" التي تسود بوجه خاص لدى بعض الاتجاهات الدينية، ومنها الإسلامية، حيث تتسرَّب المعيارية شيئاً فشيئاً من معيارية الفكرة إلى معيارية الشخص الذي يُمثِّل هذه الفكرة في الواقع. وتعكس هذه

ثانياً: من الفكرة إلى الفعل: درب الآلام نحو الحضارة

تعرَّفنا في ما مضى من البحث المنظارَ الذي يتأمَّل به مالك بن نبي طبيعة المشكلات الحضارية، وطبيعة التحديات التي تواجه المجتمعات التي تنتمي إلى روح الإسلام، وأنَّها تحديات لا تتعلَّق بنظام القيم الكلية الصحيح، بقدر ما تتعلَّق بمنظومة الفعل وحركة التاريخ. فمالك بن نبي هنا يريد أنْ يُحرِّك السكون التاريخي، ويجعله أكثر جدلية مع الإنسان؛ وسنده المحسوس في ذلك هو الإنسان الذي تعطَّلت فعّاليته الحضارية، وتكلَّست عناوين حضارته في حفريات التاريخ، بأنْ باتت عاجزة عن دفع الحضارة وتحريكها بسبب عجز النموذج الإنساني الذي توهَّم صلاحيته؛ أي شهادته على الإنسانية في صحة الأفكار منطقياً وعلمياً؛ لذا، فإنَّ عاجل النظر هو بسط الشروط التي تأخذ المسلمَ من وجوده في ثقافة الصحة إلى وجوده في ثقافة الصلاحية. والشروط الأحْلق بهذه المهمة، هي:

1. الفكرة الدينية ونقطة الانطلاق:

إنَّ الفكرة الدينية التي يُؤسِّس عليها مالك بن نبي نقطة الانطلاق، وتُمثِّل مثوى النظر والعمل، ليست نابعة من خاطرة مُتخيَّلة أو انعكاسات مُصعَّدة من الواقع الاقتصادي للإنسان، وإنَّما تجد مرجعها في الدِّين الحق؛ ولأنَّها كذلك، فهي تستحيل طاقة مبدعة تُؤثِّر في العالم، وتَمُدُّ البناء بأُسسه، وتُركِّب بين العناصر التي تكون هامدة قبل أنْ تبعث فيها الفكرةُ الدينية الحياةَ، وترسم لها التوجُّه والقيمة. فالإنسان والتراب والوقت ليست مُحدِّدات جوهرية ترسم فكر الإنسان وسلوكه كما تريد المقالة الماركسية أنْ تُقرِّر، بل الأفكار هي قِوام الكائنات في إحداث الحركة فيها. ولهذا، فمن الواجب أنْ نترقّى في

الظاهرة ميل النفسية الإنسانية إلى توثين عالَم الأشخاص؛ ما يُمثِّل عائقاً في طريق العلاقة التفاعلية والتبادلية بين الأفكار والواقع، بأنْ تكون معيارية الفكرة هي الأسمى أمام الشخص، أو المؤسسة، أو المدرسة.

[12] الإرادة النافية وثقافة السلب مفهومان متداخلان؛ فالذي يقابل الإرادة النافية هو الإرادة الإثباتية، التي هي ضد العزلة والإعراض على الواقع، بمعنى أنَّها إرادة تثبت الحياة، وتشتبك معها، وتتواصل مع الواقع الإنساني ولا تعتزل عنه. وتكون ثمرة هذه الإرادة الإثباتية ثقافة الإثبات، التي تعني أسلوب الحياة بإيجابية وتفاعلية وإصلاحية. أمّا الإرادة النافية فهي إرادة ازدراء الحياة، والزهد في الواقع الحيّ، ووسمه بأوصاف الحقارة والفوضى. وثمرة هذا الحال هي إحداث القطيعة بين الأفكار والحياة، فيكون الواقع فريسة للفوضى، وتكون الأفكار في حالة تكلُّس وجمود.

البيان قليلاً، فنقول إنَّ الأفكار بحسب تحليل جاكلين روس "ليست تركيبات فوقية أو انعكاسات، وليست عالَماً منفصلاً ومجرَّداً، إنَّما هي طاقات ديناميكية تمتلك وجوداً موضوعياً، أو تنتج الحضارات التي تخلقها وتُنظِّمها... إنَّها صورة غير ملموسة، لكنَّها تجمع أحداث التاريخ، وترشدها، وتنيرها، وتقودها... [إنَّها] تعني في الأصل قوةً روحيةً مليئةً وصادقةً، ونداءً وواقعاً فاعلاً: إنَّها تصوُّر مُوجَّه يُشكِّل أساساً للفكر... [وبهذا الغنى] فإنَّه يُمكِن للوجود أنْ يكون إنسانياً من دون إطار إيديولوجي ضامن ومطمْئن، ولكنْ لا يُمكِنه أنْ يكون إنسانياً من دون أفكار."[13]

وهذا الإقرار من قول كاشَفَ أصول الأفكار في التاريخ الثقافي للغرب، لحقيق بأنْ يكون دليلاً بيّناً على مصداقية ومشروعية البناء على الفكرة الدينية بوصفها منبع الحق ودليل الخير. وبالتواصل مع هذا الإقرار الفكري، فإنَّ القول الكاشف للغطاء أنَّه "سواء كنّا بصدد المجتمع الإسلامي أو المجتمع المسيحي، أم كنّا بصدد المجتمعات التي تحجَّرت اليوم أو اختفت تماماً من الوجود، نستطيع أنْ نُقرِّر أنَّ الفكرة التي غرست بذرتها في حقل التاريخ هي فكرة دينية. ومعنى هذا أنَّ الظرف الاستثنائي الذي يلد مجتمعاً يتفق في الواقع مع الفكرة الدينية التي تحمل مقاديره، كما تحمل النطفة جميع عناصر الكائن الذي سيخرج فيما بعدُ إلى الوجود."[14]

يتضح ممّا سبق أنَّ لكل نشاط فعلي فكرةً أو مرتكزاً ينطلق منه؛ لأنَّ الفراغ الكوني كما بان معدوم في الثقافة الإنسانية، ومالك بن نبي يتجاوز ظاهرة ملء الفراغ الكوني بالمعنى، إلى مستوى طبيعة الثقافة التي تُورِّثها هذه الرؤية الكونية. فالنموذج الثقافي تبعاً لهذا المنظور هو ثمرة لطبيعة الرؤية الكونية التي تنعكس في ذات الإنسان؛ إذ توجد الرؤية التي تغرس بصرها في الأرض حيث نفسية التملُّك والحيازة والنسبة،[15] وتوجد أيضاً الرؤية

[13] روس، جاكلين. **مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية**، ترجمة: أمل ديبو، مراجعة: زهيدة درويش، أبوظبي: كلمة، ص29-30.

[14] ابن نبي، مالك. **ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، سوريا: دار الفكر المعاصر، 2006م، ص56.

[15] لأخذ تصوُّرات معرفية عن هذا الثالوث العاكس للنموذج الثقافي التملُّكي والحيازي والناسب إلى الذات، انظر:
- فروم، إريك. **الإنسان بين الجوهر والمظهر**، ترجمة: سعد زهران، مراجعة وتقديم: لطفي فهيم، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد140.

التي تَعْرُج إلى السماء باحثة عن الحقيقة حيث الجذور الأخلاقية والغيبية هي الموجِّهة. وحال هذه الثنائية حضارياً تَشكُّلُ ثقافتين في التاريخ؛ "فأوربة ركَّبت في مضمون ثقافتها مزيجاً من التقنية والجمالية. بينما الشرق الإسلامي ركَّب في ثقافته مزيجاً من فكرتين: الحقيقة، والخير."[16]

إنَّ القصد البعيد الحضاري بهذا المدخل الكياني لسيرورة فهم الوجود، هو صورة القيم الحضارية التي تُورِّثها كلتا النظرتين. ففي ظلِّ التحديات الراهنة في العالَم، ألحَّ مالك بن نبي على أهمية الفكرة المقدَّسة بوصفها منطلقاً لتفعيل الأفكار؛ الفكرة المقدَّسة الصحيحة التي لا تجد أصلها في الأهواء والآراء الفلسفية التي تمور في الفكر الإنساني المعاصر، والتي لا تستقر على مبادئ صحيحة وقيم ثابتة تهدي بها الإنسانية سُبُل الصلاح. قال مالك بن نبي في هذا السياق: "ينبغي ألا ننطلق من أيِّ إشارة تأتينا من اليمين أو من اليسار؛ إذ ينبغي أنْ نُصحِّح نقطة الانطلاق، فإذا تأكَّدنا من هذا كما تأكَّد النبي ﷺ قبلنا، إذا تأكَّدنا من ذلك ننطلق، ولا يضرُّنا مَن خالفنا، هذه هي الانطلاقة."[17]

وجليٌّ هنا مدى القيمة المحورية للفكرة المقدَّسة التي تعني في معجم مالك بن نبي الرؤية الكلية الصحيحة التي تعكس تجلّي الإيمان في الروح الإنسانية، والتي تنبثق منها الطاقة الحافزة الرافعة للإنسان. وبقدر ما لا تكون الانطلاقة بهذه الحقيقة، تكون الثمرة تَوَثُّناً لأشياء أُخرى، وتأويلاً للعالَم وَفق زاوية إنسانية ضيقة، قد تكون صنماً حسياً معبوداً، أو تأمُّلاً فلسفياً إنسانياً حول الوجود، نعثر على نماذج منه مُتكاثِرة في تاريخ الفكر. فالوجود بحسب هيرقليطس اليوناني صيرورة، وبحسب دارون تطور بيولوجي، وبحسب نيتشه إرادة قوة، وبحسب فرويد دوافع بيولوجية غير واعية.

والحقيقة أنَّ هذه النماذج تُعبِّر عن منطلقات غير صحيحة، بالرغم من أنَّ مفعولها في التاريخ كان سارياً، وفي العقول مُؤثِّراً. أمّا الفكرة الصحيحة، أو رؤية العالَم التي تظهر في مشروع مالك بن نبي بوصفها النواة التي تُحدِّد للفعل وظيفته وغايته ومآله، فتمتاز بأنَّها

– عبد الرحمن، طه. **روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2012م.

[16] ابن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص18.

[17] ابن نبي، **مجالس دمشق**، مرجع سابق، ص64.

"تُحدِّد فهم الإنسان فرداً وأُمَّةً وجنساً لذواتهم، ولمعنى وجودهم، والغاية من هذا الوجود، وعلاقته بالذات وبالآخر وبالعالَم وبالكون في كل أبعاد هذا الوجود، ومآل هذا الوجود. إنَّ هذه الرؤية هي الجذور والتربة والمنبع الذي يُمثِّل القوة العقدية التي تُحدِّد طبيعة القوة الوجدانية المُحرِّكة للإنسان وللمجتمع، والتي تُحدِّد توجُّهاتهم وفعّاليتهم، وترسم وجهة مسيرتهم في الحياة، ومدى قوة هذه المسيرة الإنسانية وفعّاليتها الإعمارية الحضارية في الوجود والتاريخ."[18]

وإذا كانت راهنية الفكر في زمن مالك بن نبي هي هيمنة الرؤية المادية[19] في أشكال تجلّيها (الشكل البرجوازي النفعي الرأسمالي، والشكل المادي الجدلي الاشتراكي)، فإنَّ التحديات الراهنة في زمننا اليوم قد تعدَّدت فيها المشروعات الفكرية التي تريد أنْ تحكم وتتسيَّد. فنحن اليوم أمام العلمانية الفاصلة بين القيم والحياة، وأمام فصل الأخلاق عن الدِّين، وأمام الخروج الكلي من الدِّين، وأمام الفهم الحداثي للدِّين، وأمام الحرية السائلة في ظلِّ المجتمعات مابعد الحداثية؛ إنَّنا أمام موجات فكرية جديدة تُؤثِّر في العقول، وتسعى لبناء الفكر على طريقتها وصورتها.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ المنطلق ليس هو الانسياق خلف هذه الاتجاهات المعاصرة، والتكيُّف مع مقولاتها ومفاهيمها؛ درءاً لشبهة العجز عن مواكبة التحولات الحاصلة في الإنسانية، وإنَّما إحسان الانطلاق من الفكرة الإسلامية المقدَّسة الصحيحة؛ إذ هي التي تختزن في تجربتها خبرة التحكُّم في التاريخ، وذخيرة علاج الإنسانية التائهة اليوم؛ الإنسانية الباحثة عن مسوِّغات جديدة لمعنى حياتها ومُبرِّر وجودها. لقد تخيَّلت أنَّها بالعلم وحده تُحقِّق عمرانها، ولكنَّ القول الأصوب هو أنَّ "العقيدة والروح تُوجِد علماً، أمّا العلم فلا يوجِد عقيدة ولا روحاً... هذا العلم الذي ترى هو نتيجة الحضارة

---

[18] أبو سليمان، عبد الحميد. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**، فرجينيا– القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي– دار السلام، 2009م، ص25.

[19] عَقَد مالك بن نبي ورشة تحليلية نقدية للاتجاه المادي في مقابل الاتجاه الغيبي، وانتهى في تحليله للمذهب المادي إلى تهافُت المبدأ الأساسي للمذهب ككل. يقول في هذا السياق عن المذهب المادي: "المبدأ الأساسي نفسه يبدو عاجزاً عن تزويدنا بنظرية متسقة عن الخلق وعن التطور." انظر:

– ابن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنية**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، الجزائر: دار الوعي، 2013م.

الغربية، وليس سبباً لها، ومتى انهار الإنسان من داخله انتهى فيه كل شيء، ولا يغرنَّك الظاهر. الشعوب الأوروبية تعاني الآن من حيرة قاتلة، وضيق خانق في النفوس... يضيقون من شيء مجهول بسبب أنَّ الحياة باتت لا معنى لها عندهم ولا غاية."[20]

إذن، الفكرة الإسلامية هي المنطلق؛ نظراً إلى وضوح أهدافها، وتكامل بنيانها المادي والأُخروي، وتوفُّرها على منظومة القيم الكلية التي يتكامل فيها الأنا والآخر، وتتكامل فيها قيم العقل وقيم الوجدان، وتنمو فيها النفس الإنسانية نموّاً نحو الحقيقة والخير. أمّا إذا كانت الرؤية مُشوَّشة، وانعدم فيها التماسك على عالَم الأفكار، فإنَّ أجلى صورة يتبدّى فيها هذا التشويش هي فوضى الأفعال، واضطراب التوجيه.

وإذ تقرَّر هذا عند مالك بن نبي، فإنَّنا نترقّى في البيان قليلاً، قائلين إنَّه بالرغم من أنَّ أكثر الاتجاهات الفكرية في زمنية الاستدمار* وما بعده قد دخلت في مدافعة ومعاندة مع الفكرة الدينية عامة، فضلاً عن الفكرة الإسلامية، تزميناً؛ أي ربطها بالزمن، وتنسيباً؛ أي إلحاق النسبية بها، وتأريخاً، أي إسكانها في التاريخ، فإنَّ مالك بن نبي لم يقترف معها هذا الفعل، وإنَّما كان على وعي منهجي بالبُعْد الصحيح للفكرة الإسلامية، وأنَّها مفارقة عمّا تتديَّن به الأنساق الدينية الحديثة. والآكد هو أهمية تحرير الفكرة الدينية من التقوُّل الحديث بزمنيتها ونسبيتها، والتقوُّل الموروث المسكون بهواجس الغرور والتقديس المنفصل عن العمل التاريخي.

وبناءً على ما سبق، فلا بُدَّ أنْ نصرف القول نحو الحقيقتين الآتيتين:

أ. مُكاشَفة مالك بن نبي الأفكار السائدة التي تعاند الفكرة الدينية، وتُلحِق بها أوصاف العجز عن العمل، والقول بالقيم البالية، والتقوُّل باللاعقلانية على أنساقها: الاعتقادية، والعبادية، والمعاملاتية، والمزاجرية،[21] وتصريف القول إلى ذكر محاسن الفكرة

[20] ابن نبي، مالك. **الحقيقة والمآل**، ترجمة: نور الدين خندودي، الجزائر: علم الأفكار، 2008م، ص114.

* أي الزمن الذي خضعت فيه الشعوب الإسلامية للسيطرة الاستعمارية؛ بامتصاص ثرواتها، وإخماد روح الثقافة الإسلامية فيها.

[21] أخذنا هذا التقسيم لأركان الدِّين من أبي الحسن العامري، في كتابه: "الإعلام بمناقب الإسلام"، الذي ناظر فيه الأديان من جهة أبوابها الاعتقادية والعبادية والمعاملاتية والمزاجرية، بالمقارنة مع روح الإسلام، واضعاً مُقدِّمة عقلية

الدينية عامة، والفكرة الإسلامية بوجه خاص. فمن محاسن الفكرة الدينية "أنَّها تُصفّي الدواخل، وأنَّها نظام في الحقائق العامة التي تؤدي إلى تغيير في الأخلاق والسلوك، إذا أُخِذت على محمل الجد، وإذا عاشها المؤمن باقتناع عاطفي عميق وحيٍّ."[22]

إنَّ إقرار مالك بن نبي "بالإصلاح الديني كضرورة باعتباره نقطة في كل تغيير اجتماعي"[23] يُحتِّم أنْ تتصدَّر الفكرة الدينية المشهد بوصفها جوهرة التاج، ومعدن الإنتاج لإنسان الحضارة الذي يُحرِّك التاريخ الساكن باليد القوية في روحها.

ب. بعدَ مُكاشَفة صلابة الفكرة الدينية في معاندتها الأفكار الرائجة في زمنيتها، مثل فكرة تأليه حرية الإنسان مع النفعية الرأسمالية، وفكرة تأليه المجتمع مع النفعية الاشتراكية، وحتى فكرة الإلحاد،[24] يأخذ مالك بن نبي باليد إلى صحة الفكرة الإسلامية وصلاحيتها، ومجانبة الخلط بينها وبين هذه الأفكار التي لا يُحقِّقها البرهان، ولا يُوجِبها العقل، فضلاً عن نقصانها بالمقارنة مع الفكرة الدينية الإسلامية. وهنا، اعتراض دقيق على الأفكار القاتلة المنقولة من المجال التداولي الغربي، بخصوص الفكرة الدينية التي يُروِّج بضاعتها

ذات أهمية منهجية، جاء فيها: "إنَّ أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدّة واللين، ليجد كل من ذوي الطباع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه، ويستجمع له منه خير دنياه وآخرته." انظر:

– العامري، أبو الحسن. **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب، الرياض: دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، سنة النشر، ص137.

[22] وايتهيد، ألفرد نورث. **كيف يتكوَّن الدِّين؟**، ترجمة: رضوان السيد، بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2017م، ص19.

[23] ابن نبي، **وجهة العالم الإسلامي: المسألة اليهودية**، مرجع سابق، ص155.

[24] في ما يخصُّ استحالة الإلحاد عقلاً، جاء في كتاب "التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين" ما عبارته: "تصميم عقولنا يقودنا إلى الإيمان... والتديُّن ينتج تقريباً أوتوماتيكياً من الجهاز المعرفي للبشر، في حين أنَّ الجهد العقلي الفعلي إنَّما يتكوَّن من نبذ العقلانيين للإيمان." انظر:

– فولاند، إيكارت، وشيفنهوفل، وولف. **التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين**، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015م، ص26.

ويقول أبو الحسن العامري: "الإيمان في الحقيقة هو الاعتقاد الصادق اليقيني، ومحلُّه من القوى التميزية هو القوَّة العقلية. والكفر في الحقيقة هو الاعتقاد الكاذب الظني، ومحلُّه من القوى التميزية هو القوَّة المتخيلة... وقد تصلح القوَّة المتخيلة للعقيدة الصادقة حسب صلوحها للعقيدة الكاذبة. وأمّا القوَّة العاقلة فلن تصلح إلّا للعقيدة الصادقة." انظر:

– العامري، أبو الحسن. **أربع رسائل فلسفية**، تحقيق: سعيد الغانمي، بيروت، العراق: دار التنوير، جامعة الكوفة، 2015م، ص259–260.

الفكرُ الذي يأخذ من الغرب دون وعي نقدي، وكيف أنَّه بخلوص أصحاب هذا الفكر إلى دروب الغربيين، "بتقيُّدهم بالمحاكاة الفكرية، يجْنُون على عقولهم بما لا يجنيه عليهم عدوُّهم، حتى تسفر هذه الجناية عن بؤس فكري شنيع؛ إذ يُضيِّقون مجال أفكارهم ومسرح خيالهم، ويقطعون عن أنفسهم أسباب الإبداع والإثراء التي تنطوي مناحٍ من ثقافتهم عند مقابلتها بمناحٍ من ثقافة غيرهم، كما يُضيِّعون فرص الاستقلال بفكرهم والتحرُّر ممّا يرد عليهم، بل يستبعدون كلياً إمكانات تصرفهم في الوارد عليهم، لا تصحيحاً، ولا توسيعاً، ولا توجيهاً، قانعين بأنْ يظلّوا عيالاً على غيرهم من مُفكِّري الحداثة."[25]

إذن، فالأجدر بنا أنْ نصرف سعينا إلى الإبداع والانطلاق من فكرتنا الدينية؛ أي الدِّين الحق، لا أنْ نسلك دروب الآخرين التي سلكوها. وإصرار مالك بن نبي على تصحيح المقدمة لم يكن مجرَّد معاندة أو منافاة للفكر الغربي، وإنَّما يجد تبريره في استحالة الفصل بين الفكرة الدينية وتجلّيها في الأفكار، أو الأشخاص، أو الأشياء. وبيان هذا نستخرجه من الأقوال التي تُؤرِّخ للفكر الغربي أو للأفكار الكبرى التي نظَّمت الغرب. قالت جاكلين روس في سياق تحليلي آخر: "إنَّنا ورثة رؤيتين للكون، كلتاهما وُلِدتا ما بين الفرات والنيل منذ آلاف السنين... الإنسان، الإنسانوية، الإنسانية، التاريخ، الشخص، الفرد، هذه التصنيفات الأساسية تُنظِّم فكر الغرب. وأمّا العقل، والعلم، والطريقة، والجدلية، والنظام، والفوضى، والخواء، والمفهوم، والطبيعة، والتقدم، والصيرورة، فهي تعطي الثقافة الأوروبية معناها. هذه الثقافة المتأثِّرة بالإرث اليوناني (الجدلية، العقل...)، وأيضاً الإرث المسيحي (اللامتناهي...)، كل هذه الأفكار نظرية. لكنْ ثمَّة أفكار تدير العمل الفردي والجماعي: الأخلاق، العدالة، المساواة، الكرامة، السعادة، الشخص، السياسة، الديمقراطية... إنَّها مفاهيم تتمازج فيها الرؤية اليهودية المسيحية والمذهب الطبيعي اليوناني، وتُؤسِّس للفكر الأوروبي. أخيراً إنَّ فكرة الجميل، والجمال، والذوق، والجمالية... تُذكِّرنا

[25] عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدِّين**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014م، ص137-138.

بأنَّ الإنسان الأوروبي هو ذلك الإنسان الذي يطارد الجمال المولود في المدينة القديمة حيث الجمال علامة الخير. هذه هي المضامين اليونانية، واليهودية، والمسيحية."[26]

وهنا حقيق علينا، وجدير بنا أنْ نلفت النظر إلى وحدة الأفكار والمشاعر والمصالح في البُنى الثقافية الإنسانية. والقول الضارب في الحقيقة أنَّ المظهر في صورته الثقافية ليس سوى ظهورٍ للمبادئ الفكرية الأصلية، التي تُوحِّد الرؤية، وتُوَحِّد العمل، ولا سيما إذا كان المجتمع قد تحرَّر من جاذبية الغريزة، وشرع في تأسيس شبكة من العلاقات الاجتماعية لغاية روحية، أو لإنجاز أوامرَ مَثَلٍ أعلى مقدَّس.

ورُبَّ معترضٍ على أسبقية الفكرة الدينية بالخروج من سكون الوجود إلى حركة العمل والتأثير في العالَم، يُحاجِج بأنَّ هذه الفكرة باتت اليوم –في السياقات المعاصرة– مصدراً للعنف، وأداةً لتبرير الاعتداء على حق الإنسان في الحياة والتعبير والاختلاف، زاعماً أنَّها (الفكرة الدينية) لا تملك معايير اتفاق لضمان العيش المشترك، خلافاً للعقل الذي يدل على نظامٍ في العالَم، وقانونٍ يُنسِّق العلاقات بين الناس.

والواقع أنَّ هذه الآراء لم تأتِ من المكتوبات الصحفية الرائجة، وإنَّما مثَّلت مادة معرفية في بحوث العلوم الاجتماعية، وبخاصة الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع، وعلم النفس والأخلاق. وقد أورد مُؤلِّف كتاب "أسطورة العنف الديني: الإيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث" وليام ت. كافانو، حجج هذه الجماعة العلمية التي ناقشت قضية الارتباط بين العنف والدِّين. ومن النماذج التي نسوقها هنا نموذج تشارلز كيمبال الذي ألَّف كتاب "عندما يصبح الدِّين شريراً"، الذي اختارته مجلة ببلشر ويكلي وفي بوصفه أفضل كتاب عن الدِّين عام 2002م؛ ففي هذا الكتاب يُحدِّد كيمبال خمس علامات تحذيرية يتحوَّل الدِّين بموجبها إلى العنف: "ادعاء حيازة الحقيقة المطلقة، الطاعة العمياء، تأسيس الزمن المثالي، الإيمان بأنَّ الغاية تُبرِّر الوسيلة، والإعلان عن الحرب المقدَّسة... والانحدار إلى هذه المفاسد قوي في جميع الأديان الكبرى."[27]

---

[26] روس، **مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية**، مرجع سابق، ص29–32.

[27] كافانو، وليام ت. **أسطورة العنف الديني: الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث**، ترجمة: أسامة غاوجي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017م، ص35.

لقد تناول كيمبال هذه التحذيرات كما لو أنَّها مخصوصة بالدِّين، مثل اليهودية والمسيحية والاسلام. ولكنْ، ماذا لوتَبيَّن لنا هشاشة الأطروحة القائلة بالترابط الوثيق بين الفكرة الدينية والعنف، وأطلقنا العلامات التحذيرية نفسها على الدولة القومية؟

الظاهر لنا أنَّ العلامة الأُولى التي تنادي بأنَّ الدِّين يدَّعي حيازة الحقيقة المطلقة، توجد في قلب الدولة القومية، ألم تُصرّح أمريكا بالثنوية الكونية وتقسيم العالَم إلى قوى خير وقوى شر؟ أليس ادعاء الديمقراطية الليبرالية أنَّها خير كلي هو ادعاءً بحيازة الحقيقة المطلقة؟ أليست الطاعة العمياء؛ أي المحذور الثاني، موجودة في الطابع العسكري للدولة القومية الحديثة، حيث لا يحق لأيٍّ جندي باسم الضمير مثلاً أنْ يخالف الأوامر الكلية النهائية الصحيحة؟

ثمَّ إنَّ القول بالزمن المثالي في الدِّين شائع في الفلسفة والسياسة، وإنَّ مقولة جعل العالَم آمناً من أجل الديمقراطية في صيغة نهاية التاريخ عند فرانسيس فوكوياما لأمارة بيّنة على مثالية الزمن في السياق العلماني. أمّا مقولة إنَّ الغاية تُبرِّر الوسيلة وربطها بالدِّين فقط فيجعلنا أمام حرج في تفسير إحراق الأبرياء في هيروشيما، وممارسة التعذيب. وفي ما يخص العلامة التحذيرية الخامسة (إعلان الحرب المقدَّسة)، فإنَّ ما يُعَدُّ حرباً مقدَّسة هو أمر غير واضح تماماً. ولكنْ، يُمكِن القول إنَّ المعركة بين الخير والشر التي آمن بها بوش، وصرَّح أنَّ أُمَّته تقودها، تنطبق على العلامة الخامسة. إذن، فالقومية العلمانية يُمكِن أنْ تُظهِر أحياناًجميع العلامات التحذيرية الخمس.[28]

والمؤدّى المنهجي لهذا الكشف عن لاعقلانية الدولة القومية الحديثة، وتجذُّر العنف في المحاذير نفسها التي سعت لأنْ تلبسها للدِّين، هو إجراء الممايزة بين أديان الإنسان ودِين الإله؛ فأديان الإنسان متكاثرة، تصرف أقوالها إلى العقلانية، وتُلبِس –في المقابل– دِين الإله أوصاف العنف، ناسيةً أنَّها تقتبس من دِين الإله الأبواب الكبرى التي تُعَدُّ عناصر بانية له، وتُفارِقه في النواة التي تضم هذه الأبواب؛ أي الإيمان بالحقيقة الإلهية المفارقة.

[28] المرجع السابق، ص37–38.

إنَّ أديان الإنسان بحسب منهج جون هيك الذي طبَّق فكرة التشابهات العائلية عند لودفيج فتجنشتين على وضع "الإيمان والعقائد العلمانية كالماركسية باعتبارها ابنة عم منفصلة ومتمايزة عن حركات كالمسيحية والإسلام، تشترك معها في بعض الخصائص كالرؤية الشاملة للعالَم، والنصوص المقدَّسة، والإيمان الأُخروي، والقدّيسين، والادعاء الأخلاقي الشامل."[29]

يتضح ممّا تقدَّم أنَّ العلاقة بين الدِّين والعنف ليست تلازمية، وإنَّما هي أسطورة، يريد مَن يُروِّج لها تحقيق بُغيات مركَّبة، من مثل أنَّها "تُقدِّم لمستهلكيها الكُثر في الغرب خدمة مهمة، تتمثَّل داخلياً في تهميش الخطابات والممارسات الموصوفة بالدينية، وبخاصة تلك المرتبطة بالكنائس المسيحية، أو بالمجموعات المسلمة داخل أوروبا. كما تساعد الأسطورة في تدعيم الالتزام بنظام اجتماعي علماني تضمنه الدولة القومية. على مستوى السياسة الخارجية، تساهم أسطورة العنف الديني في تصوير الأنظمة الاجتماعية غير الغربية وغير العلمانية على أنَّها أنظمة لا عقلانية تنزع إلى العنف، وبذلك، فإنَّها تساعد في خلق نقطة عمياء في التفكير حول مدى تورُّط الغربيين في العنف؛ وهكذا، يصبح من غير الضروري أنْ نتفحَّص تاريخ علاقتنا بالعالَم غير الغربي، لأنَّ الجذور الحقيقية للغضب ضد الغرب تكمن في البواعث العنيفة للدِّين الذي فشل الفاعلون غير العلمانيين في كبحه ولجم زمامه."[30]

إنَّ مقصودنا من فتح هذه الحوارية، مع القول السائد بالطبيعة الأصلية الكامنة في الدِّين، التي من فرط رواجها توهم قائلها والمستمع إليه أنَّها تحمل برهانها في داخلها،[31] هو تفتيت هذا التصوُّر، وأنَّه ينبني على متخيّلات ورغائب أكثر من انبنائه على مقاربة علمية ورصد ميداني للسلوك العنيف. والمطلوب العاجل أمام هذا الفراغ في قلب الثقافة الحديثة، هو بث الأمل في القلوب، وليست الفكرة الدينية ببعيدة عن هذا الدور، بل إنَّ

[29] المرجع السابق، ص31.

[30] المرجع السابق، ص360-361.

[31] آرمسترونغ، كارين. **حقول الدم: الدين وتاريخ العنف**، ترجمة: أسامة غاوجي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016م، ص17.

الاتجاهات الفكرية لم تعد تقوى على بثِّ الحياة في النفوس، فينتج عن هذا أنَّ الفكرة الدينية هي التي تستأهل هذا المقام في الأخذ بيد الإنسان إلى الطريق الصائب؛ لأنَّه "تَولَّد مع كل مبدأ ديني جديد حضارة جديدة... إنَّ الأُمَّة التي يهيمن عليها المعتقد لا تُغيِّر مزاجها النفسي، غير أنَّ جميع ملكاتها تتوجَّه بذلك إلى غرض واحد، تتوجَّه إلى نصر معتقدها، فتصبح قوتها هائلة لهذا السبب. وفي أدوار الإيمان التي تتحوَّل ذات حين، تقوم الأُمم بتلك الجهود العجيبة، تقوم بتشييد الدول التي تدهش التاريخ."[32]

وإذ تقرَّرت القيمة الأساسية للفكرة الدينية، وتأكَّد أنَّها تُمثِّل عاملاً رافعاً وحافزاً، فإنَّ ثمَّة ما يوجِب كشف قول الذين زعموا أنَّ التاريخ همَّش الدِّين، وقد باتت عين الإنسان المعاصر لا تُميِّز ما هو ديني حقيقي ممّا هو تاريخي زائف. ولـمَّا أضحت رؤية الدِّين الأصلي تكاد تكون مستحيلة، فإنَّ الجائز في العقل -إذن- صرف النظر عن الفكرة الدينية، والاستنكاف عن الأخذ بتقلُّبات التاريخ، والارتكاز على العقل الذي ليس بينه وبين الدِّين الحق عناد ولا مدافعة.

والقول الكاشف للغطاء أمام هذا الإقرار بالتَّنسيب لكل ديني، بما في ذلك الدِّين الحق، إنَّ هؤلاء الذين تقوَّلوا هذه الأفكار لم يُجروا التمييز الفاصل بين الدِّين الفطري والدِّين التاريخي أو الوقتي؛ ذلك أنَّ "الدِّين المنزل يتخذ صورتين، إحداهما الصورة الفطرية، وهي الصورة التي نزل بها هذا الدِّين أوَّل ما نزل، إيماناً وأعمالاً، على نبي مرسل، والتي تتَّحد مع فطرة الإنسان باعتبارها ذاكرة أصلية تحفظ آثار سابق اتصالها بالغيب؛ وهذا يعني أنَّ الوحي المُنزَّل شرط ضروري في الصورة الفطرية؛ والصورة الثانية، الصورة الوقتية، وهي الصورة التي يتخذها الدِّين في كل فترة تفصل أهله عن الرسول الذي جاء به، والتي قد تشهد ترسُّبات اعتقادية وتصوُّرية، وأيضاً تأثيرات مؤسَّسية وتقنينية تبعده، قليلاً أو كثيراً، عن أصله الفطري، وتَحُدُّ من إبداعية روحه ونورانية رسالته؛ وهذا يعني أنَّ النقص الروحي شرط ضروري في الصورة الوقتية."[33]

---

[32] لوبون، غوستاف. **السنن النفسية لتطور الأمم**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: دار العالم العربي، 2012م، ص115، 117.

[33] عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدِّين**، مرجع سابق، ص32.

وإذ تَبيَّن هذا، فإنَّنا نترقّى في البيان قليلاً، فنقول إنَّ الدِّين التاريخي يقترن بما سمّاه بعضهم فتور الشريعة؛[34] أي خلو الزمان من المجتهدين الذي يواصلون توليد المعرفة من الشرع الإلهي الرباني في سياق نوازل فكرية وواقعية جديدة. ويظهر هذا الفتور حين يهيمن الدِّين التاريخي أو الوقتي على العقول، فتصبح اجتهادات العلماء مصادر للتفكير والتدبير، وتحتجب حقيقة الشرع الإلهي الذي هو وحده المصدر المطلق في التشريع. وهنا تنشأ العقبة بين التعاليم الإلهية المطلقة والواقع الإنساني المتغيّر؛ لأنَّ الذات التي تتوسَّط تينك الوجهين لا تقوم بواجبها المُتمثِّل في قراءة النص الفطري، لتجاوُز النص الوقتي؛ تحقيقاً للمقاصد المُثلى للشريعة في التاريخ. وهذا ما عناه ابن نبي حين أكَّد أنَّ حضور المسلم مشروط بتحويل المبادئ الروحية إلى فعل تاريخي، تتجدَّد تبعاً له الذات، ويتجدَّد العالَم من حولها؛ لكي يوجِد واقعاً إنسانياً جديداً، يرتفع بموجبه الوجود إلى حالة القداسة.

2. الوعي الروحي بماهية السند الشعوري والمحسوس للفكرة الدينية:

بعد تحديد نقطة الانطلاق والفصل المعرفي والمنهجي في الارتكاز على الفكرة الدينية بوصفها أوثق أداة لإدراك العالَم والفعل فيه، يأخذنا مالك بن نبي إلى الوعي الروحي الذي يقضي بالالتحام الوجداني والنفسي مع هذه الفكرة؛ وهو التحام تتقوّى بموجبه النفس الإنسانية، وترتفع من حضيض الغريزة والإخلاد إلى الأرض والمنفعة العاجلة، وتتفجر المكنونات الروحية في ذات الإنسان؛ المكنونات التي تُحدِث الانقلاب فردياً ثَمَّ اجتماعياً. ولكن، كيف لهذه الفكرة الدينية الدافعة أنْ تُحدِث التوتر الروحي في الإنسان وإلى جانبها دوافع أُخرى قد تَحول دون هذه الغاية؟

---

[34] انظر:

– أحمد، أحمد عاطف. **فتور الشريعة**، ترجمة: طلعت فاروق، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017م. يقول مؤلِّف الكتاب: "إذ عرَّف المُتكلِّمون والفقهاء الأشاعرة فتور الشريعة بخلوّ الزمان من الفقهاء المُؤهَّلين للاجتهاد، مشيرين إلى أنَّ هذا الفتور ممكن الحدوث في المستقبل، إلّا أنَّهم اختلفوا في كيفية معالجة الأمر حال حدوثه. في حين طرح المعتزلة والحنابلة (من منطلقات كلامية وشرعية متعارضة تماماً) استحالة حدوث فتور الشريعة." انظر:

– المرجع السابق، ص38.

والمقصود بالدوافع هنا الطاقة الحيوية المركوزة في الجبلَّة الإنسانية، التي من أقواها دافع التملُّك، ودافع التغذّي، ودافع التناسل. وقد بيَّن مالك بن نبي الكيفية التي يجب أنْ يعيش بها الإنسان مع دوافعه؛ "إنَّنا عندما نلغي الطاقة الحيوية فإنَّنا نهدم المجتمع، وعندما نُحرِّرها تحريراً كاملاً فإنَّها تهدم المجتمع. لذلك يجب على الطاقة الحيوية أنْ تعمل بالضرورة ضمن هذين الحدَّين."[35] أمّا الذي يجعل هذه الطاقة ذات وظيفة في سياق فعل تاريخي جديد فهو الفكرة الدينية الدافعة التي تقوم بتكييف الطاقة الحيوية ضمن مراكز استقطاب جديدة، ونماذج مثالية جديدة؛ هي مراكز الاستقطاب الروحية، والنماذج الروحية كذلك.

ومعنى هذا أنَّ العقل –بوصفه فعلاً معرفياً، وضابطاً سلوكياً– غير قادر على صرف الطاقة الحيوية، أو التحكُّم فيها، ولا حتى تكييفها. والدليل على ذلك وجود إقرار مماثل في دوائر فلسفة الدِّين المعاصرة، يُفيد بأنَّ "المراحل المبكِّرة للدِّين هي تلك التي تسود فيها النزعة الروحية."[36] والتَّعليل على هذه الحقيقة من فكر مالك ابن نبي يبدو بائناً جليّاً؛ فالمعلوم في نظره أنَّ منطلق الحضارة الجوهري هو الروح، وبالروح وحدها ينطلق الإنسان، ويكون فعّالاً. وتتجلّى هذه الفعّالية في الوظيفة الاجتماعية للدِّين، والشاهد على هذا القانون أنَّ الوعي الإنساني لا ينحصر فقط في دائرة التفكير المنهجي والتحليل العقلي، وإنَّما يتكامل مع ثلاثة عناصر أُخرى رئيسة، هي: المعاني الكلية حيث تتولَّد الأخلاق الإنسية، والعواطف السامية حيث تنبثق الرغبة، والإرادة الحُرَّة حيث يتشكَّل الفعل.[37]

ويُلفِت مالك بن نبي النظر إلى أنَّ التوتر الأخلاقي الذي يؤتي الإنسان هزَّة القلب– بوصفه المرحلة الأُولى من مراحل الحضارة– لا تقوى على تحقيقه إلا الفكرة الدينية الدافعة

---

[35] ابن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص51.

[36] وايتهيد، **كيف يتكوَّن الدِّين؟**، مرجع سابق، ص28.

– ويقول ابن خلدون في معنى الكلام الوارد قبله: "وجمع القلوب وتأليفها إنَّما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ (الأنفال: 63)، وسرّه أنَّ القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس، وفشا الخلاف؛ وإذا انصرفت إلى الحق، ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتَّحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقلَّ الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتَّسع نطاق الكلمة لذلك." انظر:

– ابن خلدون، عبد الرحمن. **مُقدِّمة ابن خلدون**، عناية: أحمد الزعبي، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ص188.

[37] صافي، لؤي. **الإنسان وجدلية الوجود والوجدان**، لبنان: دار الفكر المعاصر، 2016م، ص10.

كما أشرنا إلى ذلك من قبلُ؛ إذ هي التي تُكيِّف الطاقة الحيوية تبعاً لما تتطلَّبه الفكرة الدينية؛ قصد التهيئة لأنْ يندمج الإنسان في ظروف اجتماعية جديدة، هي ظروف الحضارة بوصفها تلك القدرة على أداء وظيفة معينَّة في السياق، وفي التاريخ. وهذا الإدماج شرط من شروط فعّالية الأفكار؛ أي إيجاد التوازن بين متطلَّبات الطاقة الحيوية في دوافعها التناسلية والغذائية والتملُّكية، والمطالب الجديدة للفكرة الدينية؛ فهي بهذا تحيي ما هو ميِّت من قيم محمودة في قلب الإنسان، وتميت فيه ماكان حيّاً فيه من قيم مذمومة. إذن، فالتوتر "فكرة دافعة لا يُمكِن بثُّها عبر نظرية، أو بأيِّ إرشاد تعليمي، أمّا ظرفها المفضَّل للظهور فقد فسَّره مُؤرِّخ مثل توينبي بذلك الظرف الذي فيه تضطر جماعة بشرية للرد على تحدٍّ ما بعمل مُنظَّم... [وعليه، فإنَّ] المعجزات الكبرى في التاريخ مرتبطة دائماً بالأفكار الدافعة."[38]

وتطبيق هذه الحقيقة اليوم يجعلنا نُقِرُّ بأنَّ الظرف الحيَّ لنا اليوم هو ظرف مُواتٍ للردِّ على تحدياتٍ تواجه الإنسان المسلم. لكنْ، ولأنَّ ذاته لم يرتفع فيها الشعور بالأزمة إلى حالة الوعي وحالة الفرصة، لكي يُحقِّق الانطلاق والتجاوُز والعبور؛ فإنَّه باقٍ في حالته الجامدة؛ حالة ما قبل الفكرة الدينية، أو حالة ما بعد تحلُّل الإنسان وخروجه من التأثير في العالَم.

وقد أنبأنا مالك بن نبي بمنبع تحريك التوتر الذي يتولَّد بإرادة الردِّ على تحدٍّ مخصوص، ويوقِظ الفكرة الإيمانية الدافعة، بوصفها شرطاً فاصلاً من شروط الانطلاق الحضاري، فهو يأخذ باليد إلى إعادة الوعي بالمرحلة الأُولى من مراحل الحضارة؛ وهي مرحلة الروح، تذكيراً بقيمة هذه المواثقة بين الإله والإنسان، وقيمة التوتر الأخلاقي الذي يظهر في صفاء القلوب والنفوس.

وعلى هذا، فإنَّ حركة الإصلاح الحديثة أخطأت حين انزلقت إلى المرحلة الثانية من مراحل الحضارة، ولم تُعْطِ الأُولى قيمتها التأسيسية، فراحت تُفكِّر في إصلاح الفكر ومناهجه، وبلغت أجلى صورة لها في المراهنة على تحديد علم الكلام بصيغة الحِجاج عن

[38] ابن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص46، 48.

العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، وهاته الصياغة وافية بمقصودها، لكنَّها غير وافية بمقصود المدلول التجديدي لعلم الكلام، الذي لن يكون سوى الوظيفة الاجتماعية للدِّين، ويُعَدُّ قانون "تغيير ما في الأنفس" شرطها المحوري. "وتغيير النفس معناها إقدارها على أنْ تتجاوز وضعها المألوف، وهذا ليس من شأن علم الكلام، بل هو من شأن منهاج التصوف، أو بعبارة أدق هو من شأن علم لم يوضع له اسم بعدُ، ويُمكِن أنْ نُسمّيه "تجديد الصلة بالله"... إذن يهدف الإصلاح إلى توفير الدافع الداخلي لدى جماهير الشعب، تلك الجماهير المتعطِّشة إلى انتفاضة القلب كيْما تنتصر على ما أصابها من جمود."[39]

إنَّ تقوية الروح من جديد، وبخاصة في سياق الأزمات الحيَّة التي نشهد على وجودها، تُعَدُّ سانداً لرفع التحديات التي تواجه الإنسان اليوم؛ ذلك أنَّ مجرى العالَم اليوم هو "النظام الجديدة للديمقراطيات الخاصة بالظواهر الجماعية الكبيرة التي تُحرِّكها المتعة الاستهلاكية، ثقافة اللحظة، والرغبة الطفولية، الدعاية والعرض السياسي... إنَّ سيطرة الإغواء تؤدي إلى تدمير الثقافة وشيوع السطحية على نطاق واسع، وإلى انهيار المواطن الحُرِّ والمسؤول."[40] فضلاً عن تقديس الجسد الغريزي بصورة لا سابق لها.

ولهذا، فعاجل المطلوب هو استئناف التفكير ضمن هذا المجال الحيِّ؛ لإعادة تفعيل القيم الروحية في الإنسان، لا القيم الروحية المنفصلة عن الفكرة الدينية، وإنَّما تلك التي تأخذ منابع حياتها من الدِّين الحق. وبعبارة أُخرى، فإنَّ مكارم الأخلاق يجب أنْ تتأسَّس على الأمر الإلهي، لا على الأوامر التي سَنَّها فلاسفة الأخلاق الذين جعلوا عقولهم المجرَّدة ودوافعهم الحيوية معياراً للتخلُّق، أو أظهروا رغبتهم في الخروج الكلي عن القواعد الخُلقية الموجّهة. ومعلوم أنَّه "لا شيء أوحشُ في العقل من إثبات صانع حقٍّ لا يوجد له أمر، ولا نهي، ولا امتحان، ولا تكليف، ولا وعد، ولا وعيد، ولا ترغيب، ولا ترهيب، وأنَّه مع حكمته التامة وقدرته البالغة أهمل ذوي الألباب من عباده سدى؛ ليبقى أحدهم في هذه

[39] ابن نبي، **وجهة العالم الإسلامي: المسألة اليهودية**، مرجع سابق، ص54.

[40] ليبوفتسكي، جيل. **مملكة الموضة زوال متجدد: الموضة ومصيرها في المجتمعات الغربية**، ترجمة: دينا مندور، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2017م، ص16.

الدنيا مدَّة سنين يسيرة، مع الغموم والهموم، والتعب والكدِّ، ثمَّ يفنى فناءً أبدياً."[41] ولأجل هذا، فقد أضحى مشروع إحياء الروح من جديد –لكي تنساب في النفس، وتعيد رجَّ سكونها لتتذكَّر وتتفكَّر– أمراً لازماً؛ "إذ إنَّ الروح متى تدفَّق فيها الإيمان، وتاقت إلى كمال العمل، تحرَّكت الدواعي والجوارح في إثرها، على مقتضى هذا الإيمان الدفّاق الذي يتحقَّق به التكوثر، والعمل التوّاق الذي يتحقَّق به التثوير."[42]

ونخلُص ممّا سبق إلى أنَّ:

أ. الاندماج الاجتماعي الذي يُعَدُّ بذرة دخول الحضارة مشروطٌ بتكييف الطاقة الحيوية وَفق متطلَّبات الفكرة الدينية، وهذا يستلزم رفض إرادة إلغائها، أو إرادة تحريرها. بل إنَّ السبيل الأحسن هو التحكُّم فيها؛ لتتمكَّن الروح من التنفُّس والانطلاق. "وقد استندت جميع المجتمعات التي قامت حتى الآن إلى مَثل عالٍ قادر على إخضاع النفوس، وهذه المجتمعات قد اضمحلَّت بعد أنْ عاد ذلك المثل الأعلى لا يُخضِعها."[43]

ب. تحريك الدافع الداخلي يوقِظ الإنسان من ذهوله، ويوجِد فيه إرادة التحدي للردِّ على جملة المشكلات. وهذا الدافع يترابط تفعيلاً مع تطبيق القانون الخالد؛ أي قانون "تغيير ما في النفس". وأكثر الوسائل العلمية قدرةً على إحداث التوتر الأخلاقي لتغيير ما في النفس ليست علم الكلام، وإنَّما "علم تجديد الصلة بالله"؛ الصلة المفهومة بالمعنى الروحي الارتقائي الذي يُحدِث هزَّة القلب التي تُحرِّك السلوك نحو أهداف ذات بُعْد يتجاوز المنفعة العاجلة. وإذا لم يتحقَّق هذا التوتر الأخلاقي البادئ بقوة الوجدان، فإنَّ المآل هو التقليد الخُلقي الذي لن يُنتِج إلا التقليد الفكري. وثمرة ذلك هي أنْ يكفَّ العقل عن العطاء، وأنْ يزيد إلى تخلُّفه المادي التخلُّف الأخلاقي، ولا يليق بهذه الحالة سوى وصف "التخلُّف الجذري."[44]

---

[41] العامري، **الإعلام بمناقب الإسلام**، مرجع سابق، ص98.

[42] عبد الرحمن، طه. **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016م، ص51.

[43] لوبون، **السنن النفسية لتطور الأمم**، مرجع سابق، ص116.

[44] وضع طه عبد الرحمن هذه المفردة في كتابه: "شرود ما بعد الدهرانية، النقد الائتماني للخروج من الأخلاق"، وقد عرَّفها بقوله: "وهو التخلُّف الذي لا يُبقي على أيّ سبب من أسباب الخروج منه، إذ تصبح العقول لا تُفكِّر إلّا

3. روح الواجب لا المطالبة بالحقوق:

إنَّ تحقُّق الأفكار في التاريخ، وإعادة بناء الحضارة ضمن الظرف الراهن للإنسان المسلم، يقتضي –بحسب مالك بن نبي– توافر بُعْدٍ آخر يُشكِّل عنصراً في منظومة "درب الآلام نحو الحضارة"، هو القيام بالواجب عوضاً عن المطالبة المتكوثرة بالحقوق؛ إنَّها الكلمة اللذيذة على النفوس التي أُلِفت الاستكسال والعَطالة الخُلقية والروحية، وهي أيضاً أكثر الكلمات حضوراً في راهننا، ولا سيما في السياق السياسي للعمل الإصلاحي.

وهذا النموذج البشري المطالب بالحقوق إنَّما يستجيب لنداء الدَّعة والراحة والسهولة الموافقة للطبع الإنساني المتروك من دون توجيه روحي؛ ذلك أنَّ ثمرة هذه الثقافة التي تجنح تكراراً إلى السهولة واعتياد المكرورات من الأحوال والسلوك، هي الخروج الكلي من التاريخ، أو الفصل بين الأمر الإلهي ومكارم الأخلاق، والانغلاق مع اشتهاءات النفس وخواطر الأهواء. وبيان ذلك "أنَّ كلمة الواجبات حين ترتبط بمفهوم العقبة يعني أنَّها ترتبط بالجهود التي تبذل من أجل اقتحام العقبة؛ إذ ليس من الميسر في أساس اقتحام العقبة سوى إرادة الإنسان من هنا، والثقافة تنطلق من هذا الاختيار، فحين نختار جانب الواجبات تتحدَّد تلقائياً ثقافة جديدة، ثقافة في المستوى الحضاري."[45]

وهنا يلفت مالك بن نبي الوعيَ إلى ضرورة بذل الجهد في ثقافة الواجبات، لا في نفسية المناداة بالحقوق، ليتعيَّن بعد هذا أنَّ مفهوم "ثقافة الواجبات" ليس مجرَّداً من أصوله الروحية الأخلاقية، وليس مقطوعاً عن المضامين الاجتماعية، بل إنَّه يتخلَّل الفعّاليات الإنسانية كلها. فالحضارة هي القيام بالواجب انطلاقاً من المكان الذي فيه الإنسان، وتحقيق الواجب ضمن هذه الفضاءات الجزئية لا يأتي من النفوس التي سجنتها عوائدها ومألوفاتها، وإنَّما يأتي من تلك التي تقتحم العقبة، والعقبة "هي العمل الذي

بالطريق الذي تتردّى فيه إلى الحضيض، كأنَّ القاعدة الأخلاقية التي تحكم السلوك هي: لتعمل بحيث لا ترفع أبداً عملك إلى رتبة الواجب الائتماني." انظر:

– عبد الرحمن، طه. **شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق**، بيروت: إبداع المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016م، ص87.

[45] ابن نبي، **مجالس دمشق**، مرجع سابق، ص120.

يرتقي بالإنسان؛ أي الذي تتحقَّق به التزكية الإنسانية. ومعلوم أنَّ لفظ التزكية اختص بالدلالة على التنمية العملية للإنسان، واقتحام العقبة هو الدخول بقوة في هذه التزكية."[46]

لقد أخذت كلمة "الواجب" عند الإنسان مدلولاً يحيل كله إلى القوة الروحية، والصبر على إنجاز القيم، والمبادرة بالفعل. ومتى انعدمت المنفعة الفردية العاجلة استيقظت إرادة العمل، وانكشفت الذات أمام الآخرين في صورة البادئة والـمُبادِرة والحيَّة؛ لأنَّ الثقافة بوصفها نشاطاً نوعياً للإنسان "تبدأ متى تجاوز الجهد العقلي الذي يبذله الإنسان حدود الحاجة الفردية... فالمرء عندما يبلغ دور الاكتمال يضغط على نفسه، ويخالف ما درج عليه محاولاً بذلك تعديل وضعه، وحينئذٍ يصبح كلامه إرادةً وعملاً يدلان على علاقة بين الكلمات والوقائع. فإذا انعدمت العلاقة بين الكلام والعمل أصبح الكلام هذراً."[47]

والعائد إلى نصوص الفلاسفة، ولا سيما الأخلاقيين منهم، في السياق الغربي –علماً أنَّ مالك بن نبي هو قارئ ذكي لها– يجد إثباتاً لما جاهد فيه مالك؛ قصد الاهتداء إلى السُّبُل الإحسانية التي تأخذ باليد إلى الحضارة. ولن نجد أقوى شاهدٍ من الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي اقترن اسمه ببناء الأخلاقية على مبادئ العقل العملي المحض؛ ذلك أنَّ مبتدأه هو تصريف تأسيس الأخلاقية على الفردية، أو الميول التي تطلب السعادة الخاصة، أو المنفعة العاجلة بلغة مالك بن نبي؛ لأنَّ هذا التأسيس على حُبِّ الذات في السلوك التجريبي مستحيل. قال كانط في ذلك: "إنَّ الأُسس المعيَّنة إمبريقياً لا تُناسِب أيَّ تشريع كلي ظاهر، فما بالك بالتشريع الباطن؟! فكلٌّ يُؤسِّس ميله على ذاته، لكنَّ الآخر يُؤسِّسه أيضاً على ذات أُخرى، وفي كل ذات بعينها تارةً يغلب هذا الميل، وطوراً يغلب ميل مغاير. وإنَّه لمن المحال بإطلاق أنْ يوجد قانون يحكم الميول كافةً، فيلبّي شرط التوفيق بينها من جميع الوجوه."[48]

---

[46] عبد الرحمن، طه. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2005م، ص234.

[47] ابن نبي، **وجهة العالم الإسلامي: المسألة اليهودية**، مرجع سابق، ص70.

[48] كانط، إيمانويل. **نقد العقل العملي**، ترجمة: ناجي العونلي، بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011م، ص123.

وهكذا، فإنَّ مفتاح تأسيس الأخلاقية الصائبة هو مخالفة الهوى باستقلال الإرادة، وهجر الدوران على مبدأ السعادة الخاصة، أو المطالب المادية الجاذبة للتعادي والتنافر، في حين أنَّ سَمْتَ الواجب الأخلاقي هو الكلية والاستقلالية. ومتى تحرَّر الفعل الأخلاقي من المنفعة، وارتبط بمبدأ الإرادة نفسه؛ أي الإخلاص للأمر الإلهي وحده الذي تُعبِّر عنه اللغة النبوية بـ"إنْ أجْرِيَ إلا على الله"، أمكنه عندئذٍ أنْ يُنجِز ويُبدِع. أمّا إذا انحصرت الإرادة في قانون حساب المنافع، فإنَّها لا تُحقِّق منافعها ومنافع الإنسان من حولها.

وإذا اتضحت أهمية الواجب في مشروع دخول التاريخ، فإنَّ ثمَّة ما يستأهل لفت الانتباه إليه، ونقصد هنا ظاهرة أُفول الواجب في الثقافة الغربية الحالية،[49] فهو ليس من صيغ العجز والفتور في السياق الثقافي الإسلامي، حتى إنَّ الغرب أيضاً تنخر جسمه هذه الظاهرة؛ ظاهرة إنسان الحقوق بدلاً من الواجبات، إنسان المنفعة الفردية العاجلة بدلاً من إنسان الروح الاجتماعية التاريخية، إنسان الفردانية في مقابل إنسان المسؤولية الاجتماعية.

وعلَّة هذا الحال للإنسان الغربي هي فتور الطاقة الروحية التي تدفع الواجب إلى الخروج من نسقه الصوري إلى تحقُّقه العيني. وبيان ذلك "أنَّ القول بالفردانية يعني بالضرورة رفض الاعتراف بسلطة أعلى من الفرد، كما تعني رفض الاعتراف بوجود ملكة للمعرفة أسمى من العقل الفردي؛ وهما رفضان متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر. وبالتالي كان على العقلية الحديثة أنْ تنبذ كل سُلطة روحية بالمعنى الحقيقي للكلمة، أي السُّلطة التي منبعها في المستوى فوق البشري."[50]

وتبعاً لهذا، فإنَّ الغربيين باتوا يستطيبون ثقافة الحقوق، ونفسية التخلّي عن اقتحام العقبة، التي أورثت النرجسية Le *narcissisme* التي تحب الذات، ولا ترتضي إلا ما تراه جميلاً من منظور ذاتها.

---

[49] انظر في فكرة أفول الواجب:

– ليبوفتسكي، جيل. **أفول الواجب: الأخلاق غير المؤلمة للأزمنة الديمقراطية الجديدة**، بيروت: مركز نماء، 2018م.

[50] غينون، روني. **أزمة العالم الحديث**، ترجمة: عبد الباقي مفتاح، إربد: عالم الكتب الحديث، 2017م، ص27–28.

والأكثر أنَّ هذه النرجسية باتت تظهر "كاستراتيجية في الحياة."[51] ومؤدّا هذه الصورة من صور الوجود الثقافي للإنسان المعاصر "انتفاء الاستجابة الأخلاقية، وتخدير الوازع الأخلاقي"[52] بسبب رسوخ الثقافة الاستهلاكية، وتحكُّم الواقع الاقتصادي والاستهلاكي في حياة الناس؛ فقد أضحى الإنسان غارزاً بصره في الأرض والمحسوس والعابر، من غير بصيرة أخلاقية، أو بدائل تمدُّه بالنسغ الإرادي الذي يتجاوز به الواقع. ولما صار على هذا الحال؛ أي فَقَدَ الغائيات الجديدة أو الخيال بلغة علم الاجتماع المركَّب، استحال الواجب أقصوصة مُسَلِّية، وتشكُّل من ذلك ما سمّاه زيغمونت باومان سيولة الشر، وعنى به العيش "في مجتمع تستحوذ عليه نزعات الحتمية والقدرية والتشاؤمية والخوف والهلع، وهو مجتمع ما زال يميل إلى تمجيد إنجازاته الديمقراطية الليبرالية العتيقة، وإنْ كانت قديمة وخادعة. وغياب الأحلام والبدائل واليوتوبيات هو بالتحديد ما اعتبره جانباً مهماً من سيولة الشر.

استشرف أرنست بلوخ وكارل مانهايم المستقبل في نبوءتين؛ فأمّا أرنست بلوخ فقد أسِف على أنَّ الحداثة فقدت الروح الإنسانية الدافئة التي يتسم بها الحلم اليوتوبي، وأمّا كارل مانهايم فقد شعر بقوَّةٍ بأنَّ اليوتوبيات تُرجِمت بفاعلية إلى إيديولوجيات سياسية، وتم تجريدها من الرؤى البديلة، وحصرها في مبدأ الواقع بدلاً من الخيال. فسيولة الشر تعني انفصال مبدأ الخيال عن مبدأ الواقع، حيث صارت الكلمة العليا لمبدأ الواقع."[53]

وإذ تقرَّر هذا الأمر، فإنَّ عاجل السَّعي والوعي هو تصريف الذات إلى إحياء حالة ما قبل الواجب؛ أي إحياء الروح التي متى انفكَّت من سلطة النطاق المركزي للغريزة والمنفعة والفردية استقلَّت بالعمل وَفقاً لما يوجِبه الأمر الإلهي؛ لأنَّ هذا الأمر هو الذي

---

[51] Lipovetsky,Gille. *L'ére de vide Essais sur L'individualisme contemporain,* Paris:Gallimard 1983, P.70

[52] استعرت الوصفين من زيغمونت باومان وليونيدياس دونسكيس. انظر:

– باومان، زيغمونت، ودونسكيس، ليونيدياس. **الشر السائل: العيش مع اللابديل**، ترجمة: حجاج أبو جبر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018م، ص77.

[53] المرجع السابق، ص28.

ينزل منزلة الأصل للقيام بالواجب؛ إذ يمدُّه بالغاية، والآكد أنَّها لن تكون غاية دنيوية محدودة، وإنما غاية أُخروية ممدودة.

خاتمة:

بعد هذا التطواف مع الشروط التي لا بُدَّ من توافرها ليرتفع الإنسان من حضيض الغريزة والإخلاد إلى الأرض، إلى يَفَاع الطاقة الأخلاقية والتوتر الروحي، فإنَّ ما يكون ثمرةً لهذه الشروط هو اكتساب الفعّالية، أو القدرة على المبادرة؛ سعياً لشقِّ دروب جديدة في التفكير والتدبير. وفي حال لم تتحقَّق الفعّالية في الزمن، بأنْ تدور مع مقاصد الفكرة الدينية، فإنَّ التخلُّف الجذري هو المآل الحتمي.

وعلى هذا، فإنَّ منظومة الفكرة الدينية والتوتر الروحي وفعل الواجب هي المداخل الصادقة ليسكن الإنسان في الدِّين كما يسكن في العالَم، ويكشف عن حقيقة ذاته في الخطاب والفعل الحضاري النوعي؛ إذ لا يُمكِن أنْ تُخاطِب الإنسانية المقتدرة في الحضارة، وأنت فاقد لها. أمّا إذا كنت راعياً للوجود وأميناً عليه، لا مُفسِداً فيه، فهذا هو الملتقى الذي تتشابك فيه أنواع الإنسان لأجل إنجاز رئاسة الإنسان.

ورئاسة الإنسان هي الباب نحو الارتفاع من الحضارة إلى قداسة الوجود، فتكون القداسة هي مركز الاستقطاب والتوازن مع الحضارة. وإذا كان الترف هو نهاية الحضارة ومرحلة التحلُّل والخروج من التدافع في التاريخ برأي معهود مقاربات فلسفة التاريخ، فإنَّ الصورة الجديدة تُبْصِر في القداسة –على ضوء التحديات الراهنة– الحقبة التالية بعد الحضارة. فعلى التحقيق أنَّ القداسة إنْ لم يبدأ منها الإنسان فهو على اليقين سينتهي إليها، وما يلوح لنا في مجرى عواقب التاريخ التي اختتمت قصة حضارتها مع واقع العولمة المادي، بأنْ أفسدت الإنسان في قدرته على أخلاقه، ففسدت إنسانيته تبعاً لذلك؛ ما يلوح هو جلاء النور الخافت الذي سيكون في يد الإنسان الجديد لكي يُشِعَّ به على العالَم، حاملاً النُّور الديني بوصفه رؤية إلى العالَم، والطاقة الأخلاقية بوصفها قوة روحية للحركة في التاريخ، وامتثال الواجب لحفظ سكن الإنسان في الدِّين كما يسكن في العالَم.

هذه هي الحقائق التي أوصلَنا إليها تحليلُنا لشروط فعّالية الأفكار في ضوء التحديات الراهنة، والتي أتاحت لنا –فضلاً عمّا أشرنا إليه– الخُلوص إلى مواقع منهجية في طريقة تعاطينا مع المفكرين وآليات التفكير معهم، وليس فقط الاكتفاء بتأمُّل آرائهم، والانحصار في استخراج مضامينها. ويُمكِن بيان ذلك من الوجوه الآتية:

– لم يكن قصدنا بسْط جهد مالك بن نبي، وإنَّما التفكير معه، وتزويد مفاهيمه بمعانٍ من السياق التداولي المعاصر؛ لكي نتحقَّق بالتواصل من جهة، ونتبيَّن الراهنية التي لا تزال في نصوصه من جهة أُخرى. وهذا ما حدث حين أخذنا بالفكرة الدينية التي ارتكز عليها مالك بن نبي، بوصفها نقطة انطلاق، إلى راهن الإشكالات حول الدِّين من جهةِ تلبيته الدوافع الميتافيزيقية في الإنسان، أو ملئه الفراغ الكوني، ومن جهةِ الإبانة عن صور العلاقة بين الدِّين والعنف؛ بفكِّ الارتباط بين إرادة التشبيك بين الدِّين والسلوك العنيف.

– سريان الطريقة على العنصر الثاني من عناصر منظومة مالك بن نبي؛ أي التوتر الروحي الذي يترابط مع قانون تأثير الفكرة الدينية في العالَم. وقد رجعنا هنا إلى نصوص معاصرة تُبيّن حال الإنسان الذي باتت النرجسية هي استراتيجيته في الحياة، وبات يسلك سلوك الذي تخدَّر وازعه الأخلاقي، وانتفت استجابته للأوامر الأخلاقية. وكان مالك بن نبي قد أبصر في الطاقة الأخلاقية والتوتر الروحي الباب الأوحد الذي يَلِجُ منه الإنسان إلى السلوك الحضاري ودروب التاريخ التي من الآكد أنَّها لن تكون بتقليد خطى الآخرين التي سلكوها، بل بفتح دروب جديدة.

– في ما يخصُّ الواجب الذي وصَّل القول بينه وبين تحقيق الفعّالية؛ إنجازاً ومبادرةً وانكشافاً، فإنّا وجدنا في نصوص الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط ما يتقارب وحقيقة استقلال الواجب عمّا يُسمّيه السعادة الخاصة والمنافع العاجلة، التي لا يُمكِن لها أنْ تكون مبدأً تشريعياً للأخلاقية الإنسانية. وقد حوَّم مالك بن نبي على هذا القانون الشارط للأخلاقية، وأقام الواجب على فكرة الإخلاص الدينية، ولم يكن العمل وَفق قوانين حساب اللذات المنفعية، وإنَّما كان وَفق مبدأ الوازع الذاتي ومبدأ القصد المجرَّد اللذينِ

يتحقَّق بهما ميلاد المجتمع الصالح. وبهذا، فإنَّ تقريب مالك بن نبي بين الصلاحية والحضارة، وجعل إحداهما تقاس بمعايير الأُخرى، وإمالته الكفَّة إلى قيمة الفكرة الصالحة والسلوك الفعّال؛ لا يُستنتَج منه فكُّ الارتباط بين الفعّالية أو الصلاحية والفكرة الدينية، أو –بلغة أُخرى– الفصل بين الأمر الإلهي ومكارم الأخلاق؛ بأنْ ينتصر لهذه الأخيرة على حساب الأُولى. بل إنَّ قصده هو إتقان الفعل الصالح الذي يتأسَّس على الفكرة الدينية، أو إجراء الترابطية التكاملية بين الأمر الإلهي ومكارم الأخلاق؛ صرفاً للفعّالية أو الصلاحية عن توهُّم قوَّتها في إعراضها عن الفكرة الدينية أو الأمر الإلهي، وإخراجها من الانحصار في الشغل والفعل المنفعي القريب؛ وعكْسُها إقناع الإنسان بضرورة تفعيل الفكرة الدينية أو الأمر الإلهي، والسَّير به في الأرض؛ تحريراً للفكرة الدينية من الأفهام النظرية التي أفرغتها من اقترانها بالحياة، وإمداد الإنسان بالطاقة الأخلاقية التي تُحرِّره من الوجود الساكن والمكرور إلى الوجود الحركي والإبداعي.

– إنَّ الوفاء لمهمة التفكير التي ترتكز على آلية الاعتراض أو النقد يقتضي منّا الإبانة عن علل التمزُّق الحاصل بين الفكرة النظرية والمحل الواقعي؛ إذ ليست دائماً أسباباً تتصل بالجانب المحسوس العملي، ولا ترتدُّ إلى أهمية امتلاك القوة الروحية التي تخترق حُجب الواقع، وتسعى للارتفاع به إلى المثال، وكأنَّ الواقع هنا هو مرآة جاهزة لكي تنتقش فيه صور الأفكار. فالواقع إنَّما يموج بتحديات مركَّبة تتطلَّب أيضاً تطوير الفكر المركَّب، استناداً إلى أدوات المعرفة الإنسانية، أو "العلوم الكاشفة لسنن الأنفس"؛ لإدراكه كما هو، والارتفاع به إلى ما يجب أنْ يكون.

ولا تكمن أهمية الالتقاء بالواقع هنا في القوة المحسوسة والأفكار الصحيحة منطقياً وفلسفياً فحسب، بل تكمن في الجهاز العلمي التحليلي التركيبي الذي يُقدِّر قيمة الواقع الإنساني، ويتواصل معه من جهةِ أنَّنا جزءٌ منه، لا كلٌّ فوقه، أو كتلة نُحرِّكها كما نريد ونبتغي. وبهذا، فإنَّه يتعيَّن على منطق الصلاحية –بما هو اشتباك عملي مع الواقع– أنْ يُحقِّق البصيرة العلمية الاجتماعية التي لا تقترب من الواقع بالحماسة الوجدانية فحسب، بل تقترب منه بالآلة العلمية أيضاً.

مفهوم الأُمَّة وأوصافها في القرآن الكريم

توفيق البدري*

الملخص

يهدف البحث إلى بيان مفهوم الأُمَّة عامَّةً، واستكناه حقيقة الأُمَّة الوارثة للملَّة الإبراهيمية خاصَّةً في القرآن الكريم، مع الإشارة إلى دلالة هذا المفهوم الأصلية في اللسان العربي، وما اكتسبه في الاستعمال القرآني. وقد تَبيَّن بعد استقراء اللفظ المدروس أنَّه مصطلح قرآني مُركَّب من حقائق ومقوِّمات، وأنَّه لا يُمكِن إدراك ماهيته في كلِّيتها إلا باستحضار العناصر التي تُشكِّل أركانه. وبهذا الاعتبار، فإنَّ أُمَّة الإسلام تشمل أتباع النبي الخاتم ﷺ الذين أسلموا وجوههم لله رب العالمين، فاستحقوا أنْ يكونوا بمقتضى الجَعْلِ الإلهي "خير أُمَّة"، و"أُمَّة مسلمة"، و"أُمَّة الوسطية"، و"أُمَّة واحدة"، و"شهداء على الناس". وهذه الخصائص هي التي تُكوِّن بمجموعها حقيقة الأُمَّة في القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: الأمة، الملة، أمة وسط، خير أمة، الشهادة على الناس.

The Concept of *Ummah* and its Descriptions in the Holy Quran

Taoufik Elbadri

Abstract

The purpose of this study is to demonstrate the concept of *Ummah*, in general and the essense of the *Ummah* who has inherited the faith of Prophet Ibrahim as explained in the Holy Quran, with reference to the original meaning of ummah in the Arabic tongue, and it has acquired in the Quranic usage. The scrutiny of the concept has revealed that it is a Qur'anic term composed of certain facts and has certain pillars, and it is difficult to get into its essense without recalling these facts and pillars.

With this consideration, the Ummah of Islam includes the followers of Prophet Muhammad, peace be upon him, who turned their faces to Allah the Lord of the Worlds. Upon this kind of faith those followers deserve to have the Devine decree to be considered the "best *ummah*", the "Muslim *ummah*", the moderate *ummah*", the "one *ummah*" and the *ummah* whose members are "witnesses to mankind" These characteristics all together constitute the reality of the *ummah* in the Holy Quran.

Keywords: *Ummah*; Community of faith, *Ummah* of Moderation and Balance; Best *Ummah*; Witness to mankind.

---

* دكتوراه في الفكر الإسلامي والحضارة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس– المغرب، الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، الرباط. البريد الإلكتروني: tawfikb_1977@hotmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2018/1/13م، وقُبل للنشر بتاريخ 2018/8/26م.

مقدمة:

عرض القرآن الكريم لمفهوم كلٍّ من الأُمَّة، والأُمَّة المسلمة، وتناولهما في العديد من الآيات. والانطلاق من الذكر الحكيم في سبر غور هذا الموضوع تفرضه طبيعة هذا المصدر المعرفي الخاص المُتمثِّل في كلام الله تعالى الهادي للتي هي أقوم، والحق الذي ليس بعده إلا الضلال. وعلى هذا، فإنَّ الحقائق التي يُقدِّمها عن ماهية الأُمَّة، وأوصافها المُحدِّدة لهويتها، والوظيفة الوجودية التي لأجلها أُخرِجت للناس؛ تُمثِّل "الهدى" بكل ما تنطوي عليه هذه الكلمة من دلالات، وتُشكِّل "المقياس" الذي يُقوِّم تجربة أُمَّة الإسلام ضمن واقعها التاريخي وأطواره المختلفة منذ نشأتها الأُولى حتى اليوم؛ ما يُسهِم في معرفة متى كانت الأُمَّة مُتمثِّلةً قيمَها التي تُشكِّل كينونتها، ومتى حصل الانزياح عنها، وهو ما يجعلنا نتعرَّف النموذج الحق والأصل المقيس عليه الذي يتسم بالمعيارية (الأُمَّة المسلمة الواحدة الوسط الشاهدة على الناس كما بيَّن حقيقتها القرآن الكريم)، وكذا الواقع المعيش (الأُمَّة الإسلامية في صورتها التاريخية والمعاصرة) الذي يتطلَّب التقويم المستمر.

وسعياً إلى إدراك بعض البصائر القرآنية المتصلة بمفردة "الأُمَّة"؛ فإنَّ البحث يروم الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما دلالات مفردة "الأُمَّة" في اللسان العربي؟

- ما مفهومها في القرآن الكريم؟

- هل يُمكِن اعتبار الأوصاف التي ارتبطت بالأُمَّة الوارثة للملَّة الحنيفية مقوِّمات متلازمة تُشكِّل في المحصلة ماهيتها؟

- هل تقتضي تلك الأوصاف تكليفاً شرعياً ذا وظيفة حضارية مُفترَضة لهذه الأُمَّة؟

والغرض الأساس من درس هذا المفهوم القرآني هو الإسهام -ولو بمقدارٍ- في تأسيس تصوُّر عن جوهر أُمَّة الإسلام، ينهض على هدايات كلام الله، ويُجدِّد ما اندرس على مَرِّ السنين من معانٍ صارت اليوم غائبة، بالرغم من ارتباطها بهذه الأُمَّة، مثل: معنى

إسلام الوجه لله تعالى في بُعْده الجماعي، ومعنى الوسطية، ومعنى إلحاق الرحمة بالناس، وغير ذلك من التكاليف المنوطة بالأُمَّة قدراً وشرعاً.

ولا شكَّ في أنَّ هذا الاستكشاف لمفهوم "الأُمَّة" سيزيل عنه ركاماً من التشويه والتقزيم الذي أصابه بإذكاء النعرات الطائفية والعرقية والقبلية والقُطرية، وتشجيع النزعة الانفصالية لتجزيء المُجزَّأ، وهو الخطاب السائد اليوم الذي تهوي إليه أفئدة القوميات، ولا سيما بعد ضمور فقه الوحدة والائتلاف. وحال الأُمَّة الإسلامية الآن هو أصدق تعبير عمّا أصاب مدلولها الحقيقي من انحرافٍ كما حدَّد مقوِّماته القرآن العظيم؛ إذ إنَّها مُمزَّقة إلى دول وأقليات عاجزة، غير فاعلة على ساحة الوجود، فضلاً عن انشغال بعض فصائلها بالاقتتال والتناحر فيما بينها؛ ما يُنذِر بمزيدٍ من الفُرقة والاختلاف والتشرذم، ذلك أنَّ دواعيه تبدو عميقة الجذور، وتمتد إلى أغوار النفس والفكر، وهذا يُحتِّم علينا إبراز حقيقة الأُمَّة بالصورة التي أرسى أُسسَها كلامُ الله تعالى، وهو ما يسعى البحث إلى الكشف عن بعض جوانبه.

وتظهر فائدة البحث في انطلاقه من نصوص القرآن الكريم ابتداءً؛ فهي مادته الرئيسة في استخراج المعاني، وهذا المسلك نحسب أنَّه لم يأخذ بعدُ الاهتمام الذي يستحق في ساحتنا العلمية؛ لأنَّ دعوى اعتبار القرآن مصدر المعرفة ستظل بلا أثر إذا لم يعمل الباحثون تترى على التماس الحقائق واستنباطها من الذكر الحكيم مباشرة، واكتفوا فقط بتوظيفه في تأصيل الأفكار الموجودة قبلاً. وقد جاء هذا البحث ليُسهِم –نوعاً ما– في إغناء ذلك المنهج، ويغترف من مَعِين الكتاب العزيز، على سبيل التدبر في الآيات التي ورد فيها حديث عن الأُمَّة خاصَّةً من جهة حقيقتها وأوصافها وخصائصها؛ بُغْية تكوين رؤية معرفية مُستنبَطة من القرآن الكريم، تتسم بضربٍ من الإحاطة والشمول لدلالة "الأُمَّة" بوصفها ذاتاً، ومضموناً، وتكليفاً، وقيماً.

والحقيقة أنَّ ثمَّة جهوداً كثيرةً سابقةً تناولت المسألة من منظور قرآني خالص، وأفردتها بالبحث والتأليف، مثل: دراسة "مفهوم الأُمَّة في دلالتها العربية والقرآنية" لحسن فرحات، وهي دراسة بحثت في دلالة لفظ "الأُمَّة" في الاستعمال اللغوي ومفهومه في القرآن الكريم

باستقراء مواضعه وسياقاته، وبحث "حول مفهوم الأُمَّة في قرن: نقد تراكمي مقارن" للسيد عمر، وذلك ضمن حولية "أُمَّتي في العالم"؛ إذ قدَّم الباحث قراءة نقدية مقارنة لأهم الأدبيات العربية التي تناولت المفهوم، وخلُص إلى أنَّ مضمون هذا المفهوم ظل في أزمة مدَّة قرن، وأنَّ الحل يكمن في إعادة بنائه بتوصيف دلالاته العربية وبنيته القرآنية. ثمَّ جاء بحث "مفهوم الأُمَّة في القرآن الكريم والحديث الشريف" لعبد الكبير حميدي، الذي توسَّع في استقراء المفهوم بمنهج الدراسة المصطلحية الصارم في تحليل الخطاب، وفي تتبع اللفظة المدروسة في نص القرآن ومتن السُّنة، وكشف علاقتها بأسرتها المفهومية.

ومن الإسهامات الأُخرى في تأصيل هذا المفهوم كتاب "الأُمَّة القطب" لمنى أبو الفضل، التي انطلقت من مضمون "الأُمَّة الوسط" لاستخلاص ملامح "الأُمَّة القطب" بوصفها نقطة إشعاع وجذب على المستوى الداخلي، ومركز احتواء وصهر على المستوى الخارجي، وبوصفها أيضاً وعاء القرآن والعقيدة اللذينِ هما مصدر بقائها. وتوجد بحوث أُخرى تناول كلٌّ منها الموضوع بمنهجية خاصة، ومنظور مختلف. أمّا هذا البحث فيروم البناء على ذلك الجهد المُتقدِّم من خلال الكشف عن أبعاد أُخرى بنظرات تأملية في المفهوم، عن طريق الجمع بين معنى اللفظ في اللسان العربي ومعناه في السياق القرآني، والأوصاف التي تعلَّقت به وأكسبته دلالات متفرِّدة، وكذا النظر إلى طبيعة الوظيفة التي أُسنِدت إلى مَن استحقوا اسم "الأُمَّة" بخواصها المعلومة. وقد انتهى البحث إلى خلاصةٍ مفادها أنَّ لفظ "الأُمَّة" هو مصطلح قرآني مُركَّب، له متعلقات وحقائق متكاملة، وأنَّ معناه الكلي لا يُدرَك إلا باستحضار جميع المقوِّمات المُكوِّنة لماهيته كما سيأتي بيانه.

وفيما يخص المنهج المُتَّبَع في البحث، فإنَّه يعتمد أساساً على المنهج الوصفي التحليلي؛ وذلك باستقراء آيات القرآن الكريم، وتتبُّع موارد لفظ "الأُمَّة" فيها، وتحليل سياقها، والأوصاف المفردة، مع الوقوف على دلالتها في الاستعمال اللغوي والنسق القرآني.

أولاً: مفهوم "الأُمَّة" في اللغة

لفظ "الأُمَّة" مشتق من الجذر اللغوي "أَمَمَ". والأَمُّ (بالفتح): القَصْدُ، أَمَّهُ يَؤُمُّهُ أَمّاً، إذا قصده، وتَيَمَّمْتُهُ: قصدْته. ويقال: أَمَمْتُهُ وأَمَّمْتُهُ وتأَمَّمْتُهُ وتيمَّمْتُهُ بمعنى واحد؛ أي توخَّيْته وقصدْته. وجمل مِئمٌّ: دليل هادٍ، وناقة مِئمَّةٌ كذلك. وكله من القصد؛ لأنَّ الدليل الهادي قاصدٌ. والأَمُّ: العَلَمُ الذي يتبعه الجيش. والأُمَّةُ: الحالة. والأُمَّةُ: الشِّرعة والدِّين، والطريقة. يقال: فلان لا أُمَّة له؛ أي لا دِين له ولا نِحلة. والأُمَّةُ: السُّنة. وأَمَّ القومَ، وأَمَّ بهم: تقدَّمهم، يراد بذلك الإمامةُ. والإمامُ: كل مَن ائتمَّ به قوم. والأُمَّةُ: الإمام. والأُمَّةُ: الائتمام بإمام. والأُمَّةُ أيضاً: النعيم، والحال والشأن. والأُمَّةُ: القرن من الناس. يقال: قد مضت أُمم؛ أي قرون. وأُمَّةُ كل نبي: مَن أُرسِل إليهم من كافر ومؤمن. وكل جيل من الناس هم أُمَّةٌ على حِدَة. والأُمَّةُ: الجيل والجنس من كل حي. وهي أيضاً: الرجل المتفرِّد بدِين. والأُمَّةُ: المُعَلِّم، وقيل: الرجل الجامع للخير. وتأتي أيضاً بمعنى القامة، والوجه، والهيئة، والحِين، والوالدة (أي الأُمّ)، والطاعة، والعالِم، والقوم، والجماعة. وأُمَّةُ اللهِ: خلقه. يقال: ما رأيْتُ من أُمَّة الله أحسنَ منه.[1]

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ لفظ "أُمَّة" يشتمل في أصله اللغوي على دلالات متنوعة، منها: القصد، والإمامة، والطريقة والسُّنة، والدِّين والشِّرعة، والمِلَّة، والقرن من الناس، والرجل المنفرد بدِين، والجيل، والحِين، والجماعة، والقوم، الوجه، والقامة، والأُمُّ.

ولا شكَّ في أنَّ هذه المعاني تُجلي ثراء المفهوم، وتُنوّع استعمالاته وَفق السياق الوارد فيه. أمّا استعمالها للدلالة على الجماعة من الناس الذينَ لهم مقصد ووِجْهَة واحدة، فيظل مفهوماً شائعاً؛ لأنَّه يتضمَّن جُلَّ المعاني الأُخرى آنفة الذكر. ولهذا حينما عرَّف الراغب الأصفهاني لفظ "الأُمَّة" ابتداءً، قال: "كل جماعة يجمعهم أمر ما، إمّا دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان واحد، سواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيراً أو اختياراً."[2] وقد يُستخرَج من هذا التعريف معنى الجماعة، والدِّين، والزمن، والقصد، ومدلولات أُخرى.

---

[1] ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، 1956م، مادة: أَمم، ج1، ص213-215.

[2] الأصفهاني، الراغب. **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، د.ت، مادة: أَمَّ، ص22.

وإذا أمعنا النظر في تلك المعاني اللغوية، فإنَّه يُمكِننا ردُّ أغلبها إلى الأصول الآتية:

1. القصد: ذلك أنَّ لفظ "الأُمَّة" مشتق من "الأَمّ"؛ أي القصد. يقال: أَمَمْتُ إليه، إذا قصدْته. فمعنى "الأُمَّة" في الدِّين أنَّ مقصدهم مقصد واحد، ومعنى "الأُمَّة" في النعمة إنَّما هو الشيء الذي يقصده الخَلْق ويطلبونه، ومعنى "الأُمَّة" في الرجل المنفرد الذي لا نظير له أنَّ قصده منفرد من قصد سائر الناس، ومعنى "الأُمَّة" القامة، وسائر مقصد الجسد، ولا يخرج شيء من هذا الباب عن معنى القصد.[3] وقال أبو البقاء الكفَوي: "الأُمَّة بالضم، في الأصل: المقصود، كالعمدة والعدة في كونهما معموداً ومعداً، وتسمى بها الجماعة من حيث تؤمها الفرق."[4] ويفيد القصد معنى استقامة الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصۡدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ (النحل: 9)؛ أي على الله تبيين الطريق المستقيم. ومن معاني القصد أيضاً: الوسط، والعدل، والاعتزام، والتوجه، والنهوض نحو الشيء على اعتدال واستقامة من دون ميل.

2. الأصل: ذلك أنَّ الهمزة والميم أصل واحد، يحيل إلى فروع دلالية، منها: الأصل، والمرجع.[5] وكل ما كان أصلاً لوجود شيء، أو تربيته، أو إصلاحه، أو مبدئه، يقال له: أُمٌّ. وإنَّ كل أمر ضُمَّ إليه سائر ما يليه يسمى أُمّاً، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ۝٤﴾ (الزخرف: 4)؛ أي أصل الكتاب، ومنه أُمُّ القرى: مكَّة شرَّفها الله تعالى؛ لأنَّها قِبلة الناس يؤمُّونها.[6] والأُمَّة أصل يتفرَّع منه غيره؛ فهي تلد وترضع وتحتضن، ويتلازم البِرُّ إليها مع التوحيد، ولا يسبق الإحسان إليها إلا هو.[7]

---

[3] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: أمم، ج1، ص213-215.

[4] الكفوي، أبو البقاء. **الكليات**، بيروت: مؤسسة الرسالة "ناشرون"، 1998م، ص181.

[5] ابن فارس، أحمد بن زكريا. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دمشق: دار الفكر، 1979م، مادة: أَمَّ، ج1، ص21.

[6] الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، مادة: أَمَّ، ص23. انظر أيضاً:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: أمم، ج1، ص216.

[7] عمر، السيد. "حول مفهوم الأُمَّة في قرن: نقد تراكمي مقارن"، بحث منشور في: **أُمَّتي في العالم**، عدد خاص: "الأُمَّة في قرن"، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية- مكتبة الشروق الدولية، 2002م، ص100.

3. جماعة بشرية مجتمعة على أمر جامع: يتبادر هذا المعنى إلى الذهن عند إطلاق اللفظ ابتداءً. وقد ثبت بالاستقراء استعمال لفظ "الأُمَّة" بهذه الدلالة في معهود العرب في الخطاب بصورة كبيرة.

4. الدِّين: يشمل ذلك معنى الطاعة، والشِّرعة، والطريقة، والملَّة، والسُّنة، وكذا الأمر الجامع الركين الذي يُؤلِّف بين أفراد أُمَّة ما، ويتقوّى على أساسه الاجتماعُ البشري؛ لما له من سلطان على النفوس، وتتولَّد منه العصبية الدينية القادرة على الحشد واستقطاب ما ليس لغيرها. وعلى هذا، فإنَّ الدِّين وما يندرج في معناه يُعَدُّ عنصراً رئيساً في تكوين الأُمَّة.

5. الزمن: هو اسم لقليل الوقت وكثيره، وظرف كل الأمم ووعاؤها؛ فلكل أُمَّة حين من الدهر توجد فيه، وأجل معلوم عند الله تعالى تمضي إليه.

وخلاصة القول إنَّ لفظ "الأُمَّة" عريق في اللسان العربي، غني حافل بالمعاني العميقة، التي تعود في عمومها إلى أصول جامعة ناظمة، مدارها أنَّ الأُمَّة هي "جماعة من الناس قصدها واحد"، وأنَّها بهذا الاعتبار ذاتٌ ومضمونٌ؛ فالذات تتجلّى في الاجتماع البشري قَلَّ أو كثر، والمضمون يتمثَّل في القصد الجامع، وما ينطوي عليه من دِين وطريقة وشِرعة. هذا ما استقر عليه رأي اللغويين في ما يخص مفهوم "الأُمَّة"، لتبدأ بعد ذلك رحلة البحث عن دلالته في القرآن الكريم.

ثانياً: مفهوم "الأُمَّة" في القرآن الكريم

ورد لفظ "الأُمَّة" اسماً مفرداً بالتنكير والتعريف سبعاً وأربعين مرَّة في القرآن الكريم، وورد فيه لفظ "أُمَّتكم" –مضافاً إلى ضمير المخاطب– في موضعينِ اثنينِ، وورد بصيغة الجمع اثنتي عشرة مرَّة، منها "الأُمم" –بالتعريف– في موضع واحد. ولم يرد لفظ "الأُمَّة" بهذه الصورة؛ أي مفردة مُعرَّفة بالألف واللام.[8]

[8] مجمع اللغة العربية. **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1989م، مادة: أمم، ج1، ص80.

وبعد استقراء تلك المواضع، بدا أنَّها تأتي بالمعاني الآتية:

1. جماعة من الجنس البشري مجتمعة على دِينٍ حق، أو اعتقاد باطل:

الآيات التي جاءت فيها كلمة "أُمَّة" بهذا المعنى كثيرة، منها قوله تعالى:

- ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ (البقرة: 213).
- ﴿مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَآءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ (المائدة: 66).
- ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰٓ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِٱلْحَقِّ وَبِهِۦ يَعْدِلُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ (الأعراف: 159).
- ﴿وَقَطَّعْنَٰهُمُ فِى ٱلْأَرْضِ أُمَمًا ۖ مِّنْهُمُ ٱلصَّٰلِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَٰلِكَ﴾ (الأعراف: 168).
- ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ﴾ (يونس: 47).
- ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ (يونس: 49).
- ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾ (الحج: 67).

والـمُلاحَظ أنَّ كلمة "أُمَّة" في الآيات الكريمة قد وردت بمعناها الأصلي في اللسان العربي؛ أي الجماعة من الناس، أمّا الفرق بين المفهوم اللغوي والمفهوم القرآني فيظهر في السياق الجديد؛ إذ أصبح لهذه المفردة صبغة ربانية في الكتاب المبين، تُعبِّر عن مراد الله – جَلَّ ذكره– منها، فهو قائلها ومُنشِئها، وكلماته –سبحانه وتعالى– فيها من البصائر ما لا يحصى، وتلك خصيصة المفاهيم القرآنية التي تخدم جميعها مقصد الهداية.

وقد تأتي أيضاً بمعنى الطائفة المتميزة من الجماعة الكبيرة الأُمّ؛ وهي القوم. فقد أخبر الحق أنَّ مِن قوم موسى عليه السلام أُمَّة يهدون بالحق، وذكر –جَلَّ شأنه– أيضاً أنَّ مِن أهل الكتاب أُمَّة مقتصدة؛ أي جماعة منهم قليلة العدد عادلة مستقيمة على الحق. وقد استعمل القرآن الكريم لفظ "أُمَّة" في معرض التنبيه لسُنَّة الله تعالى السارية في خلقه، وصاغها بأسلوب كلي نافذ، مثل قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾ (الأنعام:108)، وقوله سبحانه: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ﴾ (يونس: 47)، وقوله عز وجل: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ (يونس: 49)، وقوله تبارك اسمه: ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا﴾ (الحج: 67). وعلى هذا، فإنَّ لفظ

"الأُمَّة" في هذه السياقات لم يأتِ إلا بمعنى الجماعة الإنسانية المجتمعة على أمر جامع قد يكون حقّاً أو باطلاً.

2. جماعات من أحياء وكائنات ليست من جنس البشر:

من الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ (الأنعام: 38)؛ أي كل نوع منها على طريقة قد سخَّرها الله عليها بالطبع.[9] وأمثالكم صفة لِـ"أُمم، يعني أمثالهم في الأرزاق والآجال، والموت والحياة، والحشر والنشر. وقيل: في معرفة الله وعبادته."[10] ولم يذكر الحق –سبحانه– طبيعة المماثلة القائمة بين الأُمم البشرية، وأُمم الأرض من المخلوقات الأُخرى، ولكن يُفهَم من ذلك –والله تعالى أعلى وأعلم– أنَّ ثمَّة طبائع مشتركة مطلوب من إنسان الاستخلاف أنْ يكتشفها ليتأكَّد له بالبرهان صنْع الله الذي أتقن كل شيء خلقه. فلفظ "الأُمم" هنا مدعاة للبحث العلمي وإثارة عقل الإنسان لكي يحفر ويُنقِّب عن السنن الحاكمة في الأُمم المماثلة لنا.

3. جماعة من الناس مُستسلِمة لله تعالى:

من ذلك قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ (البقرة:128). ولم يرد في القرآن الكريم لفظ "أُمَّة" بهذا الوصف البليغ إلا في هذه الآية، والمراد جماعة من الناس مؤمنة برب العالمين، منقادة له حقيقة وليس ادِّعاء. وسيأتي تفصيل هذا المعنى في موضعه لاحقاً.

4. أُمَّة محمد ﷺ:

أشار القرآن الكريم إلى هذه الأُمَّة في أكثر من موضع، مثل قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: 143)، وقوله جلَّ ثناؤه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: 110). والسياق في هاتين الآيتين يدل على أنَّ الأُمَّة المقصودة هنا هي الأُمَّة التي أسلمت لبارئها، وآمنت بنبوَّة محمد ﷺ، وقد خصَّها الحق بهذا التكليف المستمر إلى يوم الدِّين، وفي هذا تفصيل سيذكر بعدُ في محلِّه.

---

[9] الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص68.

[10] ابن عادل، عمر بن علي. **اللباب في علوم الكتاب**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م، ج8، ص123.

5. جماعة من الناس:

من الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ (القصص: 23). فلجمع هؤلاء الأفراد قصدٌ واحد هو سقي الماء. وبهذا الاعتبار، فإنَّهم أضحوا أُمَّة مجتمعة على أمر مُعيَّن.

6. حِين ومدَّة من الزمان:

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لَّيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ﴾ (هود: 8). قال الطبري: "أُمَّة معدودة أي وقت محدود وسنين معلومة، وأصل الأُمَّة أنَّها جماعة من الناس تجتمع على مذهب ودِين، وإنَّما قيل للسنين "المعدودة" في هذا الموضع أُمَّة؛ لأنَّ فيها تكون الأُمَّة."[11]

وثَمَّة تلازم بين الزمن والأُمَّة؛ فالسنين ظرف للأُمم. وقد عبَّر القرآن الكريم في آيات كثيرة عن الأُمم بالقرن (بصيغة المفرد)، وبالقرون الأُولى (بالجمع)، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ﴾ (الأنعام: 6)، وقوله جلَّ ثناؤه: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِن بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَىٰ بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٤٣﴾﴾ (القصص: 43).

والقرن اسم لمدَّة من الزمان على اختلافٍ في تحديدها، وقيل: مئة سنة، وهو الراجح. والقرن من الناس: أهل الزمان الواحد. ونقل ابن منظور عن الأزهري قوله: "والذي يقع عندي، والله أعلم، أنَّ القرن أهل كل مدَّة كان فيها نبي، أو كان فيها طبقة من أهل العلم، قلَّت السِّنون أو كثرت."[12] والأُمَّة التي تُهدِر الزمن يذهب وجودها جُفاءً، ويكون أمرها فُرُطاً؛ لأنَّ قيمة الأُمم تقاس بالإيمان والعمران، لا بالوجود الخامل الذي يكون من أجل العيش، ورُبَّ وجودٍ كالعدم من جهة انتفاء مغزاه لدى الموجودين، والأيام عند هؤلاء متساوية فارغة بلا مضمون ولا إنجاز.

[11] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان في تفسير آي القرآن**، تحقيق: بشار عواد وعصام فارس، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1315هـ/1994م، ج4، ص259.

[12] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج13، ص334.

7. دِين وملَّة:

من الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾ (الزخرف: 22). فلفظ "أُمَّة" هنا جاء بمعنى الدِّين والملَّة، والطريقة، والسنة، وهي ألفاظ متقاربة من حيث دلالتها. وبناءً على هذا، فقد رأى بعض المُفسِّرين أنَّ المراد بلفظ "أُمَّة" في قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ (البقرة: 213) هو الدِّين؛ فالناس في بداية أمرهم كانوا على دِين واحد يجمعهم، ومكثوا على هذه الحال حِيناً من الدهر، ثمَّ حدث التبديل في الدِّين بعد ذلك، فانطلقت بعثة الأنبياء لتصحيح الاعتقاد، وتجديد ما اندرس من معالم الإيمان الحق.

8. رجل جامع لخصال الخير، وقائم مقام جماعة في عبادة الله:

من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾﴾ (النحل: 120). وفي كونه أُمَّة معنيان؛ الأول: أنَّه كان وحده أُمَّة من الأمم لكماله في جميع صفات الخير، والثاني: أنْ يكون أُمَّة بمعنى مأموم يؤمُّه الناس ليأخذوا منه الخير، فيكون كما قال تعالى: ﴿قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: 124)، فهو بهذا المعنى إمامٌ في الدِّين؛ لأنَّ الأئمة مُعلِّمو الخير ومرشدون إليه.[13]

9. جماعة المسلمين المُوحَّدة المجتمعة على الحق:

من الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ (الأنبياء: 92)، وقوله جلَّ شأنه: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴿٥٢﴾﴾ (المؤمنون: 52). فقد وردت كلمة "أُمَّة" في هذين الموضعين بصورة مُكرَّرة لإفادة تأكيد حقيقة أنَّ أُمَّة الإسلام هي أُمَّة واحدة، دينها واحد، وربها واحد جدير بأنْ يُتَّقى ويُعبَد، وهذا ما يحفظ الاجتماع ويُديمه، ويُقوِّي الوحدة الحقيقية بين المؤمنين، ولا يُمكِن لشيء سواه أنْ ينوب منابه في ذلك الأمر، وسيأتي تفصيلٌ أكثر في هذا بعدُ.

---

[13] الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر. **تفسير الكشاف**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1407هـ، ج2، تفسير الآية 120 من سورة النحل، ص642.

10. جامعة الروابط الأسرية والقرابات النَّسَبية التراتبية:

للأُمَّة في النسق القرآني أنساق تعود بالفرع إلى أصله الأول، وقد أظهر الكتاب المبين جانباً من ذلك في معرض التنبيه على آيات الله في خلقه، ومن ذلك قوله جَلَّ شأنه:

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ١﴾ (النساء: 1).

- ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ مِنَ ٱلۡمَآءِ بَشَرٗا فَجَعَلَهُۥ نَسَبٗا وَصِهۡرٗاۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرٗا ٥٤﴾ (الفرقان: 54).

- ﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ ٢١٤﴾ (الشعراء: 214).

- ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةٗ وَرَحۡمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ٢١﴾ (الروم: 21).

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾ (الحجرات: 13).

فهذه الآيات، وغيرها كثير، تشير إلى بعض الصلات والوشائج الإنسانية والتشكيلات البشرية التي تتألَّف منها "الأُمَّة" باعتبارها جامعة لها ووعاءها، بدءاً بالعلاقة الزوجية بين الذكر والأنثى التي تستند إلى الميثاق الغليظ، وشِرعة الزواج التي تتولَّد منها قرابة النسب (الأبوة، والأمومة، والبنوة، والأخوة، والجدودة، والعمومة، والخؤولة)، وقرابة المصاهرة. ومن تلك الروابط تتشكَّل وتتطوَّر وتتوسَّع باقي الأنساق الاجتماعية التي ورد ذكر بعضها في القرآن الكريم، من قبيل: "الفصيلة"، و"العشيرة"، و"الرهط"، و"الشعوب"، و"القبائل". أمّا الشعب فهو النسب الأبعد، وأبو القبائل وجامعها، وقد سُمِّي شعباً؛ لأنَّ القبائل تتشعَّب منه. وأمّا القبيلة فهي ما انقسم فيها الشعب، وسُمِّيت بذلك لتقابُل الأنساب فيها، وتجمع العَمائِرَ، والعِمارة ما انقسم فيه أقسام القبيلة، وتضم البطون، والبطن ما انقسم فيه أقسام العِمارة، ويشمل الأفخاذ، والفخذ ما انقسم فيه

أقسام البطن ويجمع الفصائل، والفصيلة عشيرة الرجل ورهطه الأَدْنَون وأقرب آبائه إليه.[14] ولمجيء هذا الترتيب وَفق بنية الإنسان مغزى يشي بالترابط والتلاحم بين أعضاء الجسم الواحد؛ فالأُمَّة هي الجسد الناظم لكل تلك الأنساق؛ لأنَّها الأصل والمعدن، وما عداها كالجداول المتشعبة منها.[15]

إنَّ إقرار القرآن الكريم بانتظام البشر بالفطرة ضمن أُسر وقبائل وشعوب، واعتبار تلك الأنساق من خلق الله وآياته وجَعْلِه وتقديره؛ لا يعني القبول بأنْ تكون سقفاً نهائياً يتحدَّد به الإنسان، ويتشكَّل به المعيار الأخير للخير والشر؛ لأنَّ هذا يُفضي إلى التمركز حول العرق،[16] ومفهوم "الأُمَّة" أرحب بكثير من ذلك الأفق الضيق للعرقية والعصبية القومية وما يجري مجراهما.

هذا طرف من دلالة "الأُمَّة" بصورة عامة في النص القرآني، يُظهِر المعنى المتفرِّد الذي تنطوي عليه، ويكشف اتساع هذا المفهوم وشموله جملة من الحقائق تصوغ في كليتها ماهيته. وعلى هذا، فإنَّ الأُمَّة في الذكر الحكيم لا تُمثِّل فقط أعداداً بشرية، وإنَّما ينضاف إليها معانٍ وقيم ذات مضمون إيماني وأخلاقي، وفعل عمراني قائم على تفاعل واعٍ بين تعاليم الوحي وموجودات الكون. وقد تحقَّق مفهوم "الأُمَّة" بهذا المعنى أول مرَّة في آدم عليه السلام، ثمَّ في جماعة الأنبياء والرسل وأتباعهم الذين عُهِد إليهم بإقامة الدِّين وعدم التفرُّق فيه، فاستمر بذلك شهود الأُمَّة التاريخي، واتصلت حلقاته من دون انقطاع على مَرِّ الدهور.

ومن البصائر التي يُقدِّمها القرآن الكريم في هذا الشأن تساوي الأُمم جميعها من حيث الوجود، واختلافها من جهة الشهود الذي لم يتحقَّق إلا لأُمَّة الإيمان. أمّا غيرها من الأُمم فقد حكى القرآن عن هلاكها بسبب إفسادها في الأرض، قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا

---

14 القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد الفزاري. **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1980م، ص13.

15 عمر، **حول مفهوم الأُمَّة في قرن: نقد تراكمي مقارن**، مرجع سابق، ص105.

16 الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2016م، ص184.

﴿كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ الْقُرُونِ﴾ (يس: 31). والامتداد الوجودي للأُمم التي تشابهت قلوبها باعتبارها "أُمَّة الدعوة" يستدعي بالضرورة وجود "أُمَّة الإجابة"؛ فما خلا زمان من وجود هاتين الأُمَّتين باستثناء لحظة النشأة الأُولى التي كان فيها الناس "أُمَّة واحدة"، وسُنَّة الله السارية في الخلق اقتضت التدافع بينهما. وفي سياق سُنَّة التجديد، فقد أخرج رب العالمين أُمَّة القرآن للناس أجمعين، وهي الأُمَّة الوارثة للملَّة الحنيفية التي تُعَدُّ امتداداً للأُمَّة المسلمة الأُولى، وقد خصَّها الحق بأوصاف تنطوي على تكاليف، فكانت خيرَ أُمَّة، ووسطاً، وواحدةً، وشاهدةً على الناس في الدنيا إلى يوم الدِّين.

ثالثاً: الأوصاف المقترنة بالأُمَّة في القرآن الكريم

المقصود بالأُمَّة هنا هو الأُمَّة الوارثة للملَّة الحنيفية التي أخرجها الله تعالى للناس، وانتهى إليها ميراث النبوة والأنبياء، واتَّبعت ما جاء به النبي الخاتم ﷺ الذي اكتمل ببعثته الدِّين. وقد اقترن بهذه الأُمَّة في الكتاب العزيز أوصاف صريحة، ومعلوم أنَّ من أغراض الوصف بيان الموصوف وتخصيصه، فجاءت تلك الأوصاف القرآنية لتحديد ماهية الأُمَّة الموصوفة بها، وبيان وظيفتها الوجودية، وطبيعة التكاليف المنوطة بها. وبعد استقراء آيات القرآن الكريم ثبت ورود هذه الأُمَّة موصوفة بوصف"مسلمةً"، و"وسطاً"، و"واحدةً" في مواضع متفرقة، وجاءت في موضع آخر مضافاً إليها اسم صفة "خير أُمَّة". وفيما يأتي بيان لمضمون كل وصف على حِدَة:

1. وصف "الأُمَّة المسلمة":

يستفاد هذا الوصف، الذي يُعَدُّ أصل الأوصاف الأُخرى، من قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾﴾ (البقرة: 127). وتحليل المقصود بـ"أُمَّة مسلمة" يتطلَّب الوقوف على أمرين؛ أولهما: حقيقة الإسلام المستمد منه الوصف المذكور، وثانيهما: ماهية الأُمَّة المسلمة الكاشفة عن شروط انطباق الوصف على الموصوف.

أ. **حقيقة الإسلام:** يدور لفظ "الإسلام" على الاستسلام والانقياد. يقال: أَسْلَمَ بمعنى دخل في السلم، وهو الاستسلام، واستسلم؛ أي انقاد وصار مُسلِماً، وأَسلَم أمره إلى الله؛ أي سلم. وأسلم من الإسلام، وهو الانقياد؛ لأنَّه يَسْلَم من الإباء والامتناع.[17] وقد صار لهذه الكلمة في القرآن الكريم معنىً خاصٌ، هو طاعة الله، مثل لفظ "الدِّين" الذي يعني في أصله اللغوي الطاعة، وقد استعمله العرب لطاعة الله تعالى. ولهذا المعنى وجوه، ونتائج، وتاريخ. والقرآن المجيد دلَّ على ذلك كله؛ فقد ورد لفظ "الإسلام" في الكتاب المبين بمعنى العبودية؛ أي تسليم النفس لرضا الله تعالى بالكلية، والاستجابة لأوامره، والانقياد لمشيئته، فترتفع منزلة العبد بحسب كماله في الإسلام. قال تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَٰهُ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَإِنَّهُۥ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ لَمِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٣٠﴾ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾﴾ (البقرة: 130– 132).

تشير هذه الآيات إلى مرحلة من تاريخ الإسلام، بدأت بإعلان إبراهيم عليه السلام أنَّه مسلم لرب العالمين، وعهده إلى ذريته بذلك، وإلى يعقوب أيضاً، حيث جعلهم الله عز وجل أُمَّة مخصوصة لخدمة الدِّين، وهذا معنى الإسلام لله. وفي موضع آخر بيَّن الله –جَلَّ شأنه– سعة معنى الإسلام، فقال عَزَّ مِن قائل: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾ (آل عمران: 83). وقد أشارت هذه الآية إلى أربعة أمور؛ الأول: إسلام كل شيء لله تعالى، ومَن ليس كذلك فهو شاذ بين خَلْقٍ مسلم هائل لا تحصى عناصره. والثاني: رجوعهم جميعاً إليه، وهذا من مقتضيات الإسلام، فإذا رجعوا إلى غيره فإنَّه لن يُعَدَّ إسلاماً، وكان مناقضاً له. والثالث: تحقُّق الإسلام بطاعة رسله، وهذا ما يظهر من سياق الآية. والرابع: عدم وجود اختلاف في الإسلام، فإنْ كلهم أسلموا لله، فدينُهم واحد. قال تعالى: ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟﴾ (آل عمران:20)؛ ذلك أنَّ الإسلام ينافي الشرك، فالمسلم مؤمن بالله الواحد الأحد، وهذا

[17] الجوهري، إسماعيل بن حماد. **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، 1407هـ/1987م، مادة: سلم، ج6، ص1952.

مقتضى إسلام الوجه لله، ومَن أسلم فكأنَّه عاهد الخالق بالطاعة،[18] ولذلك قال تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: 102).

ب. ماهية الأُمَّة المسلمة: تُمثِّل الأُمَّة المسلمة الواقع العملي للإسلام، بدءاً بآدم عليه السلام الذي شكَّل هو وزوجته وبنوه نواة هذه الأُمَّة التي يضرب عمرها بجذوره في أعماق الزمن على مدار سنين مديدة عديدة لا يعلمها إلا الخالق سبحانه،[19] وقد استمر وجودها ولم ينقطع باستمرار بعثة الأنبياء والرسل، فشكَّلت حقبة "النبي الأُمَّة والإمام" إبراهيم عليه السلام حلقة بارزة في تاريخها؛ إذ وصلت السابق باللاحق حين سأل هو وولده إسماعيل الله تعالى تضرُّعاً أنْ يكون من ذريتهما أُمَّة مسلمة: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ (البقرة: 128). و"مِنْ" هنا للتبعيض؛ أي لبعض الذرية، وفي ذلك جمْع بين الحرص على تحقُّق الهداية للذرية المنتظرة، والأدب في الدعاء؛ فقد عَلِمَ إبراهيم عليه السلام من ربه تعالى أنَّه ستكون من ذريته أُمَّة ظالمة -كما سيأتي ذكره-، وأدرك أيضاً أنَّ حكمة الله في هذا العالَم جرت على أنْ يكون في الناس الأخيار والأشرار، فدعا الله تعالى بالممكن عادة.[20] وقد جاء هذا الدعاء في سياق حافل بالدلالات، أظهرها الإشارة إلى ابتلاء إبراهيم عليه السلام بكلمات وتكاليف تناسب مقامه عند الله، فأتمَّها ووفّى، وجعله الحق إماماً للناس، فطلب أنْ تنتقل هذه الإمامة من بعده إلى ذريته، فكان الرد الرباني صريحاً؛ إذ قال جَلَّ وعلا: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: 124). ثمَّ أخبر سبحانه بجعل البيت المحرم مثابة للناس، يُرجَع إليه مرَّة بعد أُخرى حتى يحصل به التعلُّق الروحي، وعهد إلى إبراهيم وإسماعيل بتطهيره للطائفين العابدين، فأخذا يتضرَّعان إلى الله تعالى أنْ يجعلهما مسلمينِ، ومن ذريتهما أُمَّة مسلمة لله، وأنْ يبعث فيها رسولاً يكمل مسار تلاوة الآيات والتزكية والهداية، فكانت الاستجابة الإلهية، وصار الدعاء حقيقة حين أسلمت جُلُّ قبائل

[18] الفراهي، عبد الحميد. **مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية**، تحقيق: محمد أجمل أيوب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002م، ص148.

[19] انظر تفصيل ذلك في:

- عبد الهادي، جمال، ورفعت، وفاء. **تاريخ الأمة المسلمة الواحدة منذ أقدم عصورها وحتى القرن السابع بعد الهجرة في مصر والعراق**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، 1991م، ص47.

[20] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م، ج1، ص720.

العرب، ودخلت في دين الله أفواجاً، وآمنت بما جاء به خاتم الأنبياء محمد ﷺ، وبالإسلام الذي أكمل به الدِّين.

وقد خاطب الحق الأُمَّة المسلمة الوارثة للملَّة الحنيفية التي صُنِعت آنذاك على عين الله وباتت واقعاً، فقال رب العزة مخاطباً إياها: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (المائدة: 3)، فكان إخباراً إلهياً باكتمال الدِّين، وتمام النعمة على الأُمَّة، فلا حاجة لها بعد ذلك إلى نبوَّة جديدة؛ إذ إنَّها الوارثة لها، والأمينة عليها، والإسلام هو الدِّين الذي ارتضاه رب العالمين لهذه الأُمَّة المؤمنة الناشئة، وفي ذلك إشارة واضحة إلى أنَّه يتعيَّن عليها أنْ تتحقَّق بالإسلام في سيرها الطويل الشاق، وأنْ تلتمس منه الهدى. ولتعلم من ذلك الخطاب الأخير أنَّها بكلمات الله تشكَّلت أول مرَّة، وببصائرها توحَّدت قبائلها المتحاربة من قبلُ، وبتعاليمها تهذَّبت ثمَّ انطلقت لإلحاق الرحمة بالناس. والمتأمِّل في القرآن الكريم يَلحظ فيه بياناً لمنهج الوصول إلى مقام الأُمَّة المسلمة، وهو مقام يستلزم حقّاً العروج في مدارجه مكابدة كما حدث مع الرعيل الأول الذي خضع لأَضْرُب من الابتلاء والتمحيص والإعداد حتى يكون خير أُمَّة أُخرِجت للناس.

ومن كلام الله تعالى تُستفاد هوية الأُمَّة المسلمة باعتبارها تكليفاً، فهي ابتداءً أُمَّة عابدة؛ لأنَّ العبادة تُمثِّل المهمة الوجودية للإنسان الفرد، والجماعات، والأُمَّة جمعاء، وهي من مستلزمات الاستخلاف في الأرض، وتجسيد لحقيقة الطاعة الصادقة والانقياد التام للحق جَلَّ شأنه، ووَصْل الروح بعالَم الغيب، وإسلام الوجه للبارئ في صوره الفردية والجماعية والعمرانية. وهي أيضاً أُمَّة مؤتلفة وجدانياً، ومتراحمة اجتماعياً بين أفرادها على اختلاف أجناسهم. ثمَّ إنَّها أُمَّة العفة والصدق (قُطبا أخلاق الإسلام)؛ لأنَّها تُعلي من شأن الفضيلة، وتغرس القيم، وتتعهَّدها، وتحرسها من الضياع بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك مسلكها للتحصين من التسفُّل الأخلاقي، وشرط لبقائها على الخيرية. وهي أيضاً أُمَّة رسالية مُكلَّفة ببيان الدِّين الحق للعالمين، ومجادلة المكابرين بالتي هي أحسن؛ إحقاقاً للحق، ودحضاً للباطل، ودفعاً للأوهام التي أضلَّت خلقاً كثيراً.

تلك هي بعض ملامح الأُمَّة المسلمة، التي تُمثِّل منزلة تقاصرت عنها هذه الأُمَّة منذ أمد بعيد حتى اليوم، وإنَّ تحقُّق الأُمَّة بالإسلام من جديد يبدأ بترك كل صور هجر القرآن، والإقبال عليه وفهمه بتجرُّد من أهواء النفوس ورواسب المذاهب الفكرية والعقدية وجميع الأكنَّة التي تحجب رؤية الحق كما هو، عندئذٍ يحصل الانتفاع الفعلي بهداياته، فيقع التحوُّل المأمول في النفس والفكر والسلوك. ولا شكَّ في أنَّ التجربة النبوية تُمثِّل خير حافز للمُتوسِّمين الباحثين عن سُبل إخراج الأُمَّة المسلمة الفضلى من الأُمَّة الإسلامية الحالية.

2. وصف "الأُمَّة الوسط":

يُعَدُّ هذا الوصف فرعاً من الوصف الأول، والأصل فيه قوله ﷻ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا﴾ (البقرة: 143). ويدل لفظ "الوسط" في الاستعمال اللغوي إجمالاً على خمسة معانٍ، يُمكِن بسطها على النحو الآتي:

الأول: البَيْنِية؛ أي الوجود بين أشياء أو أشخاص.

الثاني: الوقوع في وسط الشيء.

الثالث: الأجود والأفضل بالقياس إلى غيره.

الرابع: ما قام في النفس أنَّه مستقيم؛ وهو العدل والإنصاف في الأمور كلها.

الخامس: القصد المصون عن الإفراط والتفريط.

ومدار هذه الدلالات نفسها يقوم على أصلينِ جامعينِ؛ الأول: مركز الشيء وبؤرته، والثاني: الخيرية؛ أي الذي هو خير وأفضل وأحسن من غيره.[21] أمّا دلالة "الوسط" في القرآن الكريم فيُمكِن بيانها فيما يأتي:

[21] انظر هذه المعاني بتفصيل في:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج7، ص426.
- ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج6، ص108.
- الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، مادة: وسط، ص869.

أ. لفظ "الوسط" في القرآن الكريم:

وردت مادة "وسط" في الكتاب العزيز بصيغ مختلفة في خمسة مواضع،[22] هي:

- ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: 143)؛ فقد جاءت لفظة "وسطاً" بمعنى "خياراً"، وسيأتي تفسيرها لاحقاً.

- ﴿حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُوا۟ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾﴾ (البقرة: 238)؛ أي الوسطى بينها، أو الفضلى منها خصوصاً.[23]

- ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ (المائدة: 89)؛ أي مِن أقصده؛ لأنَّ منهم مَن يُسرِف في إطعام أهله، ومنهم مَن يقتر.[24]

- ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ ﴿٢٨﴾﴾ (القلم: 28)؛ أي أعدلهم وخيرهم.[25]

- ﴿فَوَسَطْنَ بِهِۦ جَمْعًا ﴿٥﴾﴾ (العاديات: 5)؛ أي توسَّطن به جمعاً من الأعداء.[26]

يُستفاد ممّا سبق أنَّ لفظ "الوسط" في القرآن الكريم جاء بمعانٍ لا تبتعد في عمومها عن دلالاته اللغوية؛ فباستثناء الآية الأخيرة التي يفيد فيها معنى الوقوع وسط المكان أو الجمع، فإنَّه لم يخرج في باقي الآيات عن مدلول الخيرية والقصد والاعتدال.

والمُلاحَظ أنَّه حين يُستعمَل في سياق قرآني مُحدَّد، فإنَّه يأتي في بعض الآيات مُحمَّلاً بمضمونه اللغوي، ومشحوناً أيضاً بمضمون إيماني، مثل: "الصلاة الوسطى"، و"أُمَّة وسطا"، حيث معنى الظرفية أو البينية هَهُنا يتضاءل ليشرع الباب أمام الدلالات المتساوقة مع سياق حافل بالحقائق، فيرتقي اللفظ من المعهود في الكلام البشري إلى مقام التعبير

---

[22] مجمع اللغة العربية، **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، مرجع سابق، مادة: وسط، ج2، ص1177.

[23] الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، مادة: وسط، ص869.

[24] الزمخشري، **تفسير الكشاف**، مرجع سابق، ص307.

[25] المرجع السابق، ص1131.

[26] الطبري، **جامع البيان في تفسير آي القرآن**، مرجع سابق، ج3، ص522.

عن بيّنات الذكر الحكيم، ثمَّ يصبح للمفهوم أبعاد أُخرى، وهو ما سيأتي تفصيله تالياً عند تحليل الدلالات المُتضمَّنة في قوله تعالى: ﴿أُمَّةً وَسَطًا﴾.

ب. مضمون الأُمَّة الوسط:

يشير قوله ﷻ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: 143) إلى أنَّه تعالى قد جعل الأُمَّة المسلمة الوارثة للملَّة الحنيفية أُمَّةً وسطاً. ومدار الجَعْل هنا هو على الوَضْع والتصيير والخَلْق،[27] ومعناه في القرآن الكريم يأتي على خمسة أوجه، هي: الوصف، والفعل، والقول، والخَلْق، والتسمية.[28]

ويرى الراغب الأصفهاني أنَّ "جَعَلَ" هو لفظ عام في الأفعال كلها، وأنَّه أعمُّ من "فَعَلَ" و"صَنَعَ"، وثبت أنَّه يأتي أيضاً بمعنى صار، وأوجد، وتكوين شيء من شيء، وتصيير الأمر على حالة دون حالة، والحكم بالشيء على الشيء، حقّاً كان أو باطلاً.[29] والجَعْل هنا يدل على الإرادة الإلهية؛ فمشيئة الله المطلقة اقتضت أنْ تكون الأُمَّة المؤمنة "وسطاً"، وفي ذلك حكمة ربانية بالغة، يُمكِن استكناه بعض مظاهرها من خلال تتبُّع سياق هذا الجَعْل المرتبط بجَعْل آخر يخص القِبلة وابتلاء الأُمَّة الوارثة لملَّة إبراهيم بترك قِبلته والاتجاه جهة المسجد الأقصى، فكان التمحيص ليَعلمَ الله –وهو تعالى أعلم– مَن يتَّبع الرسول ﷺ ممَّن ينقلب عليه، وكانت حقّاً محنة كبيرة إلا على الذين هدى الله. وما فتئ الرسول ﷺ يُقلِّب وجهه في السماء راجياً من ربه أنْ يستقبل البيت الأول الموضوع للناس، الذي جعله الحق مباركاً وهدىً للعالمين، فتحقَّق التحويل إلى القِبلة المرضية، وارتقت الأُمَّة بهذا الابتلاء، وحصل التمييز، وظهر صدق إسلامها لله، فجعلها أُمَّةً وسطاً، وستظل كذلك ما لم تَحِدْ عن الصراط المستقيم. ويجدر بنا في هذا الموضع أنْ نقف على بعض ما لاح لطائفةٍ من المُفسِّرين المُتقدِّمين والمُتأخِّرين من معنى عن تلك العبارة القرآنية، وكيف تطوَّر مفهومها عندهم؛ إسهاماً منّا في جمع أظهر الدلالات المستنبطة، وسعياً إلى

---

27 ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة: جعل، ج11، ص110.

28 الدامغاني، الحسين بن محمد. **إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم**، تحقيق: عبد العزيز سيد الأهل، بيروت: دار العلم للملايين، 1983م، مادة: جعل، ص106.

29 الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، مادة: جعل، ص94.

كشف الخيط الناظم بينها، وتوليد معانٍ أُخرى؛ لتكوين تصوُّر أشمل عن "الوسط" المقصود في كلام الله تعالى. وبعد تتبُّع بعض ما قرَّره المُفسِّرون في هذه المسألة، تَبيَّن لنا ما يأتي:

– الأُمَّة الوسط أُمَّة الاعتدال في الدِّين والتدين:

أشار إلى هذا المعنى العديد من المُفسِّرين، مثل ابن جرير؛ إذ قال: "وأنا أرى أنَّ (الوسط) في هذا الموضع هو الوسط الذي بمعنى الجزء الذي هو بين الطرفين، مثل وسط الدار. وأرى أنَّ الله تعالى إنَّما وصفهم بأنَّهم وسط لتوسطهم في الدِّين، فلا هم أهل غلو فيه غلو النصارى الذين غلوا بالترهب، وقولهم في عيسى ما قالوا فيه، ولا هم أهل تقصير فيه تقصير اليهود الذين بدلوا كتاب الله، وقتلوا أنبياءهم، وكذبوا على ربهم وكفروا به، ولكنهم أهل توسط واعتدال فيه، فوصفهم الله بذلك، إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها."[30]

إذن هي أُمَّة معتدلة قياساً إلى غيرها من الأُمم التي انحرفت عن سواء السبيل، وتجاوزت حدود التوسط في أمور الدِّين والدنيا. وبالموازنة مع النماذج البشرية المذكورة في القرآن الكريم، يبرز نموذج الأُمَّة الوسط في الاعتقاد والعبادة والسلوك. ولهذا، فإنَّ الوسطية تدل –بدايةً– على الاعتدال بوصفه خصيصةً، ومنهجاً، ومقصداً، ومقياساً يميز المنظومة الإسلامية في جوانبها المختلفة، ويضبط حركة الأُمَّة، فيجعلها مشدودة إلى الحق، ومسترشدة به في النهوض بأعباء التكليف ومقتضيات الاستخلاف.

– الأُمَّة الوسط صاحبة الرؤية الكلية:

من الإشارات النفيسة في هذا السياق ما ذكره البقاعي في تأويل الآية؛ إذ قال: "ولما أثبت لهم الوسط الذي من حله كان جديراً بأنْ لا يخفى عليه شيء من الجوانب، واستلزم ذلك كونه خياراً."[31] وذهب محمد رشيد رضا إلى المعنى نفسه، فقال: "ومَن كان متوسطاً

[30] الطبري، **جامع البيان في تفسير آي القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص626.

[31] البقاعي، برهان الدين أبو الحسن. **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1984م، ج2، ص211.

بين شيئين فإنَّه يرى أحدهما من جانب، وثانيهما من الجانب الآخر، وأمّا مَن كان في أحد الطرفين فلا يعرف حقيقة حال الطرف الآخر، ولا حال الوسط."[32]

إنَّ هذه المكانة التي اختصت بها الأُمَّة تمنحها القدرة على النظرة الكونية والحضارية الشاملة المحيطة بحقائق الأمور، وحقيقة الخالق التي كشف جانباً منها الوحي الإلهي، وحقيقة الخَلْق، وحقيقة الإنسان، وحقيقة التكليف. وتستند تلك النظرة إلى الهدى الرباني، وتظهر فائدتها في تقوية حصانة الأُمَّة الوسط –إنْ هي أدركتها ووعتها– من التيه في ساحة الوجود، ووضع إنجازها الحضاري موضع الرشد، ومصداق ذلك هو التاريخ الإنساني؛ فالأُمم السابقة تخبَّطت في الضلال المبين حين فقدت تلك الرؤية، ووقعت في الظلم والفساد، فحق عليها القول، وتحقَّقت فيها سُنَّة الله؛ لذا كان من مقتضيات "الوسط" اكتساب العبرة من مآلات القرون الأُولى من جهة، والنظر في تجارب المجتمعات المعاصرة من جهة أُخرى، لتنظر الأُمَّة إلى كَسْبِ هذه وتلك بمنظار الاتعاظ؛ بُغْية استنباط سنن النهوض والسقوط التي تتيح امتلاك الرؤية الواضحة الهادية إلى السمو الإيماني والترقي المادي المشدود إلى قيم الدِّين الحق.

– الأُمَّة الوسط ذات شريعة واضحة ميسرة:

قال الطاهر بن عاشور في هذا السياق: "والآية ثناء على المسلمين بأنَّ الله قد ادخر لهم الفضل وجعلهم وسطاً بما هيَّأ لهم من أسبابه في بيان الشريعة بياناً جعل أذهان أتباعها سالمة من أنْ تروج عليهم الضلالات التي راجت على الأمم."[33]

وثَمَّة تلازم بين وسطية الشريعة ووسطية الأُمَّة، يظهر في طبيعة هذه الشِّرعة الربانية الخاتمة، التي تنطوي على توجيهات عدَّة، والتي يراد بها ابتداءً تزكية النفوس، وبناء الأُمَّة المستقيمة على المنهاج القويم البعيد عن أيِّ غلو أو تنطُّع في الفكر والممارسة. وهذا المقصد لن يتحقَّق أبداً إلا بتفعيل هذه الشريعة القائمة على الاتزان والتوسط في واقع الحياة. وفي تأكيد هذا المعنى يقول الشاطبي: "الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على

[32] رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مصر: مطبعة المنار، 1350هـ، ج2، ص4.
[33] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق ج2، ص18.

الطريق الوسط الأعدل الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جارٍ على موازنة تقتضي في جميع المُكلَّفين غاية الاعتدال، كتكاليف الصلاة والصيام والحج والزكاة... فإنْ كان التشريع لأجل انحراف المُكلَّف، أو وجود مظنة انحرافه عن الوسط إلى أحد الطرفين، كان التشريع رادّاً إلى الوسط الأعدل، لكنْ على وجه يميل فيه إلى الجانب الآخر ليحصل الاعتدال فيه، فإذا نظرت في كلية شرعية فتأمَّلها تجدها حاملة على التوسط، فإنْ رأيت ميلاً إلى جهةِ طرفٍ من الأطراف، فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد يؤتى به في مقابلة مَن غلب عليه الانحلال في الدِّين، وطرف التخويف يؤتى به في مقابلة مَن غلب عليه الحرج والتشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط لائحاً، ومسلك الاعتدال واضحاً، وهو الأصل الذي يُرجَع إليه، والمعقل الذي يُلجَأ إليه."[34]

– الأُمَّة الوسط منهاج حياة قويم:

يرى سيد قطب –في معرض تحليله الآية نفسها– أنَّ هذه الأُمَّة وسط؛ أي قائمة على منهاج قويم في التصوُّر والاعتقاد، فلا تغلو في التجرُّد الروحي، ولا في الارتكاس المادي، وإنَّما تتبع الفطرة المُمثَّلة في روح مُتلبِّسة بجسد، أو جسد تتلبَّس به روح، مانحةً هذا الكيان ثنائي الطاقات حقه المتكامل من كل زاد. وهي أيضاً وسط في التفكير والشعور، فلا تجمد على ما عملت، أو تغلق منافذ التجربة، ولا تتبع كل ناعق، وإنَّما تستمسك بما لديها من تصوُّرات ومناهج وأصول. وكذا هي وسط في التنظيم والتنسيق، فلا تدع الحياة كلها للمشاعر والضمائر، أو للتشريع والتأديب، وإنَّما ترفع ضمائر البشر بالتوجيه، وتكفل نظام المجتمع بالتشريع. وهي أيضاً وسط في الارتباطات والعلاقات، فلا تلغي شخصية الفرد، ولا تصهرها في كيان الجماعة، ولا تطلقه فرداً جشعاً لا هَمَّ له إلا ذاته.[35] وهي وسطية شاملة تستوعب كل مناحي الحياة الإنسانية، ولا تذر جزئية منها إلا أخضعتها للقسطاس المستقيم، في وفاق تام بين نواميس الكون وسننه الموضوعة في البدء

[34] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج2، ص124.

[35] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، بيروت: الدار العربية، مج1، ج2، ص14–15.

على الميزان. قال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلۡمِيزَانَ ۝٧ أَلَّا تَطۡغَوۡاْ فِي ٱلۡمِيزَانِ ۝٨ وَأَقِيمُواْ ٱلۡوَزۡنَ بِٱلۡقِسۡطِ وَلَا تُخۡسِرُواْ ٱلۡمِيزَانَ ۝٩﴾ (الرحمن: 7-9).

يتبيَّن ممّا سبق أنَّ المسار التاريخي في بحث مفهوم "الأُمَّة الوسط" لم يتوقف فقط عند ما انتهى إليه المُفسِّرون المُتقدِّمون من دلالات ارتبطت أساساً بالمدلول اللغوي الذي قوامه العدل والخيار، وإنَّما استمر في توليد معانٍ أُخرى، ولا سيما مع المحدثين الذين توسَّعوا في إبراز أبعاد كثيرة لوسطية الأُمَّة في العقيدة، والشريعة، والتدين، والتفكير، والشعور، والتنظيم، والزمان، والمكان، والحاجات، والارتباطات، والمنهج، وغير ذلك كثير.

غير أنَّ ما يجب ملاحظته، للوصول إلى فهم أعمق لمضمون "الأُمَّة الوسط"، هو النظر في لحظة ميلاد تلك الأُمَّة، ودراسة صيرورتها التاريخية؛ لرصد التطبيقات العملية للوسطية في صورها المثلى مع القرون الأُولى الموصوفة بالخيرية التي تُمثِّل النموذج ومحل الاقتداء، فذلك يُفضي إلى استفادة عناصر الشهود الحضاري الذي أنجزته الأُمَّة في سيرها الأول المُسدَّد بالوحي.

إنَّ ابتعاد أُمَّتنا عن مسلك الوسط جعلها في وضعية اختلالٍ للميزان، وهي ابتداءً مُكلَّفة بإقامة الوزن بالقسط في كل أمر وشأن، والذي يمنعها الآن أنْ تتحقَّق به من جديد، تعطيلُها العناصر التي شكَّلت الأُمَّة الوسط بادئ الأمر؛ إنَّها بصائر القرآن والنور الذي أنزله الله تعالى هدى للعالمين، ومن الخسران المبين التماس "الوسط" من غير ذلك الهدى المعصوم الخالد. هذا طرف من الدلالات الجمَّة المُستكِنَّة في لفظ "وسطاً"، وسنمضي الآن في استكشاف الوصف الذي يليه.

3. وصف "الأُمَّة الواحدة":

ورد هذا الوصف بصورة صريحة في آيات كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ﴾ (البقرة: 213)، وقوله جلَّ شأنه: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ ۝٩٢﴾ (الأنبياء: 92)، وقوله جلَّ وعلا: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ ۝٥٢﴾ (المؤمنون: 52). وتوجد آياتٌ أُخَرُ عديدة أشارت إلى مضمون وحدة الأُمَّة،

بدعوتها إلى الاعتصام بحبل الله، والائتلاف، والأخوة، والموالاة بين المؤمنين، وتحذيرها من الفُرقة والاختلاف.

إذن، فالأُمَّة هي الجماعة الموحدة على مقصد واحد. وقد فسَّر أكثر المُفسِّرين لفظ "الأُمَّة" الوارد في الآيتين الأخيرتين الآنف ذكرهما، بالدِّين والملَّة والشريعة؛ نظراً إلى الاجتماع على مقصد واحد، وتأكيد توحيد الوجهة نحو الله الواحد الأحد. ومتى تحقَّق الاجتماع والاتحاد على هذا القصد، حصل الائتلاف بين المؤمنين الموحدين المخلصين الإسلامَ لرب العالمين. وما إنْ تتفرَّق السُّبُل، وتتعدَّد الملل، ويحيد الناس عن الأصل الجامع، حتى تكثر الفِرق، وتتقطَّع الأُمَّة قطعاً متناثرة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَتَقَطَّعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡۖ كُلٌّ إِلَيۡنَا رَٰجِعُونَ ٩٣﴾ (الأنبياء: 93).

إنَّ الدِّين الحق هو العنصر الرئيس لوحدة الأُمَّة المسلمة، والأساس الذي يقوم عليه وجودها. وقد يبدو ظاهرياً أنَّ أفراد إحدى الأُمم هم على قلب رجل واحد، وأنَّهم متماسكون، ولكنَّهم حقيقةً متنافرون فيما بينهم، وبخاصة إذا اجتمعوا على ضلال، وانعدم الأصل الحقيقي الجامع بين القلوب، الذي يربط بينها بإحكام. قال تعالى: ﴿بَأۡسُهُم بَيۡنَهُمۡ شَدِيدٞۚ تَحۡسَبُهُمۡ جَمِيعٗا وَقُلُوبُهُمۡ شَتَّىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَعۡقِلُونَ﴾ (الحشر: 14).

لقد كشف العليم بذات الصدور حقيقةً، ربَّما كانت غائبة قبل هذا الإخبار عن النبي ﷺ وعن المؤمنين، مفادها أنَّ أعداءهم في حالة من التنافر الخفي، مع أنَّ الظاهر يشي بوحدة الصف. والمعنى المستفاد من ذلك هو أنَّ القوم الذين قصدهم الله تعالى غير مجتمعين على شيء ذي شأن يوقعهم في موقع المهابة منهم؛ إنَّهم متضادون مختلفون اختلافاً كبيراً، وهذا مكمن ضعفهم. فالاجتماع على المصالح الدنيوية هو اجتماع واهن، شبيه بالوهن في بيت العنكبوت، بحيث يتبدَّد بذهاب تلك المنافع الوهمية. قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ﴾ (الرعد:17).

أ. حقيقة الأُمَّة الواحدة، وسُنَّة الاختلاف الجارية في الناس:

الأُمَّة الواحدة هي أُمَّة غير منقسمة؛ إذ إنَّها كيان واحد فقط، متلاحم الأجزاء، وهذا هو حال الأُمَّة المسلمة الحقة، ولا يُتصوَّر لها حال إلا تلك. وثمَّة ارتباط ضروري بين الإسلام والوحدة؛ فهو العلَّة الأُولى لحصولها، وهي تدور معها وجوداً وعدماً. وقد ذكر القرآن المجيد أنَّ الأُمَّة المسلمة الأُولى كانت -أول مرَّة- جماعة واحدة مؤتلفة على الحق، ومجتمعة على الإيمان. قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ (البقرة: 213). وهذا إخبار بحقيقة تاريخية قديمة، مفادها أنَّ الناس في البدء كانوا على دِين واحد يُوحِّدهم، وأنَّ الله تعالى بعث الأنبياء حين وقع الاختلاف في الدِّين بسبب البغي بينهم؛ فالتفكُّك نتيجة ضرورية للتفرُّق في الدِّين والانحراف عن الحق الذي وظيفته الأساسية الجمع والتوحيد. ولهذا، فإنَّ بقاء الأُمَّة الواحدة مشروط ببقائها على الحق.

لقد أشار القرآن الكريم إلى أنَّ من السنن الاجتماعية السارية في الخلق، الاختلاف والتعدُّد، وورد آنفاً في الآيات المذكورة في هذا الباب أنَّ المشيئة الإلهية اقتضت وجود الاختلاف بين الناس. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ (هود:118). فالاختلاف بين البشر سُنَّة ماضية، وقد أثبت التاريخ الإنساني أنَّه حافل بالخلاف والتفرُّق المفضي إلى التدافع، وثمَّة حكمة إلهية مُعلَنة في ذلك. قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (البقرة: 251).

وحتى داخل الأُمَّة المسلمة الواحدة؛ فإنَّ الاختلاف واقع، ولا ضير في ذلك إذا لم يؤدِّ إلى ذهاب الريح والقوة والألفة؛ لأنَّ التنوع هو خصيصة بشرية، ولا تعني وحدة الأُمَّة إلغاءها أو طمسها، فذلك مُتعذِّر عقلاً وواقعاً، ومناقض لطبيعة الأشياء. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ (الحجرات: 13). وهذا إخبار رباني لعموم الناس، وللأُمَّة المسلمة، ولمَن

سيأتي بعدها، أنَّ الأصل في البشر هو التنوع قصد التعارف ثمَّ التآلف، لا التفاخر ثمَّ التطاحن، وأنَّ التقوى هي الأساس الذي يُعلي شأن بعض الناس على آخرين عند الله تعالى.

فالذي يُوحِّد الأُمَّة، بالرغم من تعدُّد شعوبها وقبائلها، هو إسلامها لربها بصدق، وعلى قدر اعتصامها بحبل الله تعالى تكون وحدتها؛ فإذا اشتدَّ اشتدَّت وتقوَّت، وإذا ضعُف تفكَّكت وتفرَّقت شيعاً وأحزاباً. واليوم أضحى الغلو في تقديس القومية والإثنية والعرقية، وتقديمها على الانتماء إلى الدين، معول هدم لمفهوم "الأُمَّة الواحدة"، ومدخلاً لتفتيتها من الداخل، ولا سبيل لإضعاف هذا المنزع القومي الشعوبي المتنطِّع إلا بإحياء مفهوم "الأُمَّة" كما يعرضه الذكر الحكيم، الذي يصون التنوع البشري للمسلمين، ويُؤلِّف بينهم، ويحضن أعراقهم المتعددة على أساس الأخوة الإيمانية والإنسانية الرحبة، التي لا مكان فيها للتمييز والنيل من كرامة الإنسان.

4. وصف "خير أُمَّة" وخصيصة الإخراج للناس والشهادة عليهم:

الأصل في هذا المعنى قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: 110)؛ إذ تُقرِّر الآية الكريمة أنَّ الأُمَّة المسلمة كانت خير أُمَّة، وأنَّها ستستمر على هذه الخيرية، وتمتد في الزمان إذا صدقت في إيمانها، وسعت إلى إشاعة الفضيلة وإنكار الرذيلة. ويدل معنى "خير أُمَّة" على التفضيل؛ فهي الفاضلة في صلاحها، والفاضلة من كل شيء، والفاضلة بالقياس إلى غيرها؛ إنَّها أرقى الأُمم وأحسنها، إذ نجدها تحمل الخير، ثمَّ تأتي به للآخرين، وما ذلك إلا لأنَّها مستسلمة لرب العرش العظيم، الذي أخرجها ابتداءً للناس لا لذاتها.

وأصل الخروج هو النفاذ عن الشيء،[36] ويُستفاد منه معانٍ أُخَرُ، مثل الظهور والبيان والحضور بعد الكمون. وخروج الأُمَّة يعني تجاوز حدود الحيِّز المكاني الذي نشأت فيه وتطوَّرت، ليمتد النور –الذي أصبحت هي بؤرته– إلى الآفاق المظلمة، فيبلغها قبسه الساطع. لقد أخرج الله تعالى هذه الأُمَّة إلى عالَم الشهود بعد ما كانت قبلاً في عالَم

[36] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج2، ص175.

الكمون، وأشبهَ بالأرض الميتة الجرداء، فلمّا أصابها الغيث بثَّ فيها الحياة الحقيقية، فاهتزَّت وربت، وصارت خلقاً آخرَ مُهيَّأً لأمور عظام، أَظهَرُها الاندفاع لأجل الشهادة على الناس، كما أخبر الحق بذلك في موضعين من القرآن الكريم؛ الأول في قوله ﷻ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا﴾ (البقرة: 143)، والثاني في قوله سبحانه: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِۚ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱعۡتَصِمُواْ بِٱللَّهِ هُوَ مَوۡلَىٰكُمۡۖ فَنِعۡمَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَنِعۡمَ ٱلنَّصِيرُ ٧٨﴾ (الحج: 78). ولفظ "الشهادة" مداره يقوم على المشاهدة والمعاينة والحضور. والشاهد هو العالِم الذي يُبيّن ما عَلِمَهُ، والشهيد: الحاضر. وأصل الشهادة: الإخبار بما شاهده الحاضر، وهي قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصيرة أو بصر.[37] قال ابن فارس في ذلك: "الشين والهاء والدال أصل يدل على حضور، وعلم، وإعلام، لا يخرج شيء من فروعه عن ذلك."[38] أمّا مفهومه في القرآن الكريم فيقوم على دلالات متلازمة فيما بينها، هي:

أ. الشهادة بمعنى الإقرار بتفرُّد الله سبحانه بالألوهية والربوبية. قال جَلَّ شأنه: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١٨﴾ (آل عمران: 18).

ب. الشهادة بمعنى كونها إخباراً بالقطع عن أمر وقع العلم به، وبيان حقٍّ يتوقف عليه ذلك الإخبار. فكتمان الشهادة هنا ضرب من الظلم، يُفضي إلى ضياع الحقوق. قال تعالى: ﴿وَمَنۡ أَظۡلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ (البقرة:140).

ت. الشهادة بمعنى الحضور. قال تعالى: ﴿أَمۡ كُنتُمۡ شُهَدَآءَ إِذۡ حَضَرَ يَعۡقُوبَ ٱلۡمَوۡتُ﴾ (البقرة: 133).

ث. الشهادة علَّة جَعْلِ هذه الأُمَّة وسطاً. قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا﴾ (البقرة: 143).

---

37 الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، مادة: شهد، ص267.

38 ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج3، ص221.

ج. الشهادة بمعنى بذل المهجة في سبيل الله، وإعلاء كلمته، ونصرة دينه، وهي مقام رفيع يتبوأه الشهداء الصادقون. قال تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا ٦٩﴾ (النساء: 69).

ح. الشهادة باعتبارها تكليفاً خاصّاً بأُمَّة محمد ﷺ، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمۡ إِبۡرَٰهِيمَۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ مِن قَبۡلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ ٱلرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيۡكُمۡ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ (الحج:78).

إنَّ الشهادة بهذه المعاني المذكورة لا تذر الأُمَّة تتوارى، وإنَّما تفرض عليها الشهود الفاعل في واقع الحياة، وتقتضي منها السعي للترقي في مراتب الإيمان الصادق، ومقامات التعبُّد الخالص؛ تحصيناً لذاتها من علل الوهن والارتكاس والسقوط، وتقويةً لامتدادها في الأرجاء؛ بُغْية ترشيد سير الإنسانية، وتحريرها من أغلال الأوهام المضلة، بما تحمله من هدايات الوحي وموازينه.

رابعاً: الشهادة على الناس وظيفة الأُمَّة الحضارية

الشهادة من حيث هي تكليف رباني منوط بالأُمَّة تحمل في جوهرها حقيقتين متكاملتين؛ الأُولى غيبية، والثانية دنيوية.

1. الحقيقة الغيبية: اختلف أهل التفسير حول المكان الذي تتحقَّق فيه هذه الشهادة التي تضمَّنتها الآية الآنف ذكرها؛ أهو في الدنيا أم في الآخرة؟ جاء في البحر المحيط: "وفي شهادتهم أقوال، أحدها وهو ما عليه الأكثر من أنَّها في الآخرة، وهي شهادة هذه الأُمَّة للأنبياء على أُممهم الذين كذبوهم."[39] ومال الفخر الرازي إلى القول إنَّها في الدنيا من دون استبعاد الرأي الثاني، مُستشهِداً بالآتي: "الشهادة، والمشاهدة، والشهود، هو الرؤية، يقال: شاهدت كذا إذا رأيته وأبصرته، ولـمّا كان بين الإبصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة، لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب: مشاهدةً

[39] الأندلسي، أبو حيان. **البحر المحيط**، تحقيق: صدقي جميل، بيروت: دار الفكر، 1420هـ، ج2، ص12.

وشهوداً، والعارف بالشيء: شاهداً ومشاهداً.... إنَّ كل مَن عرف حال شيء، وكشف عنه كان شاهداً عليه، والله تعالى وصف الأُمَّة بالشهادة، وجعلهم عدولاً في الدنيا لأجل أنْ يكونوا شهداء، وذلك يقتضي أنْ يكونوا شهداء في الدنيا."[40] ولكنَّ هذا لا يعني أنَّها ستنتظر إلى اليوم الآخر حتى تقوم بهذه المهمة؛ فثمَّة ضرب من الشهادة على الناس موضعها الدنيا محل التكليف.

2. الحقيقة الدنيوية: ترتبط هذه الحقيقة بعالَم الشهادة، وتظهر في كون هذه الأُمَّة شاهدة على باقي الأُمم؛ لسموها واعتدالها وتوسطها في الأمور كلها. وهذه الخصيصة هي علَّة هذه الشهادة، ومضمونها أنْ تشهد على الناس جميعاً، فتقيم بينهم العدل والقسط، وتضع لهم الموازين والقيم، وتبدي فيهم رأيها، فيكون هو الرأي المعتمد، وتزن قيمهم وتصوُّراتهم، فتفصل في أمرها، وتقول بما تمتلك من منهج صحيح: هذا حق وهذا باطل، وهي شهيدة على الناس، وفي مقام الحكم العدل بينهم. وهذه الشهادة إنَّما هي ضرب من التقويم والتصويب لمسار البشرية جيلاً بعد جيل.

وبينما هي تشهد على الناس هكذا، فإنَّ الرسول ﷺ شاهد عليها. "فكما تشهد هذه الأُمَّة الوسط على الناس بسيرتها وارتقائها الجسدي والروحي بأنَّهم قد ضلوا عن القصد، يشهد لها الرسول ﷺ بأنَّها استقامت على صراط الهداية المستقيم."[41] ومن مكملات هذه الشهادة تبليغ دعوة الإسلام إلى باقي الأُمم؛ ليقوم ذلك مقام دعوة الرسول إياهم، حتى تتم الشهادة للمؤمنين منهم على المعرضين. ولن تتحقَّق هذه الشهادة إلا بتبيين الحق للعالَم، وإرشاد شعوبه إلى الطريق المؤدي إلى سعادتي الدنيا والآخرة، وتوجيهها إلى المنهاج القويم الذي رسم القرآن معالمه، والذي ارتضاه الله لخلقه، ولكنَّ أكثر الناس في غفلة عن هذه الحقيقة، والسبيل إلى بيانها استئناف الشهادة التي انطلقت مع التجربة النبوية، وتلك مهمة الأُمَّة الوارثة للرسالة الخاتمة بأنْ تكمل المسيرة التي توقفت منذ قرون حين دخلت الأُمَّة طور الانحسار.

---

[40] الرازي، فخر الدين. **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، بيروت: دار الفكر، 1981م، ج4، ص112.

[41] رضا، **تفسير المنار**، مرجع سابق، ج2، ص5.

إنَّ شهود الأُمَّة المسلمة وشهادتها يعني اليوم تجديد ذاتها استناداً إلى قيم الوحي، وموقعها التاريخي، وريادتها العالمية، بما تملكه من قيادة مرجعية وفكرية وتشريعية وأخلاقية، تتحقَّق فيها أبعاد الخلافة الربانية على الأرض. وهذه الشهادة التي تضع الأُمَّة من جهة الاقتضاء في صدارة الأُمم، تتلخص أبعادها الحضارية فيما يأتي:

– إيصال نور الإسلام وقبس رسالته الربانية إلى مختلف أنحاء العالَم بجميع الوسائل المتوافرة.

– الوقوف إلى جانب الحق والعدل في القضايا الكونية والعالمية، وتقديم النموذج الإسلامي عن طريق الممارسات الرشيدة العادلة.

– نصرة المُستضعَفين في الأرض، ومقاومة مظاهر الطغيان والاستكبار في العالم.[42]

وعلى أساس هذا التصوُّر الذي تقوم عليه وظيفة الشهادة على الناس، يُمكِن تقسيم الشهادة إلى ثلاثة أقسام:

أ. **شهادة العلم**: مضى القول بأنَّ الشهادة هي إخبار عن أمر وقع العلم به، وأنَّ الشاهد هو العالِم الذي يُبيِّن ما عَلِمَهُ. هذا في أمور توثيق حقوق الأفراد، والعلم مطلوب من باب أَولى في الشهادة الكلية على الناس، ولا يُتصوَّر أداؤها كما يجب من دون شرط وجوده. وقد ارتبط مفهوم "العلم" أول مرَّة لدى المسلمين بنزول الوحي الذي أمر بالقراءة؛ ذلك أنَّ العرب أُمَّة أُمِّية، لم يكن لها كتاب قبل القرآن الكريم الذي كان منطلقها إلى المعرفة، ووسيلتها إلى القراءة التي نزلت فيها أول كلمة من كتاب الله: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١﴾ (العلق: 1). لقد حدَّدت هذه الآية وما تلاها من آياتٍ عدداً من الأمور الجوهرية؛ ففيها أمر بالقراءة، وبيان علاقة العلم بالقلم، وبيان مصدر العلم (الله ﷻ)، وأنَّ الأمر بالقراءة مُوجَّه إلى الإنسان الذي خلقه الله من علق، وأنَّ من خصائصه العجز؛ لذا فهو مُفتقِر في العلم إلى الله تعالى.

---

[42] الكفيشي، عامر. **مقومات النهوض الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، بيروت: دار الهادي، 2006م، ص351–352.

والقراءة المطلوبة هي القراءة باسمه سبحانه وتعالى، والقراءة المأمور بها هي مفهوم يتسع ليشمل المسطور في الكتاب، والموجود في الكون؛ فآيات القرآن الكريم وآيات الآفاق والأنفس تقرأ أيضاً، وتتلازم القراءتان وتنصهران حتى ينتج منهما علوم ومعارف وخبرات وتجارب، يُؤسَّس عليها العمران، وتنبثق منها حضارة الإيمان، ويتحقَّق بها الشهود الحضاري للأُمَّة على بصيرة وهدى وعلم.[43]

وقد سبقت الإشارة إلى أنَّ العرب وُصِفوا في القرآن الكريم بالأُمِّيين، كما وصف الرسول صلى الله عليه أُمَّته الشاهدة بالأُمِّية حينما قال: "إنّا أُمَّة أُمِّية لا نكتب، ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا. يعني مرَّة تسعة وعشرين، ومرَّة ثلاثين."[44] وقد يُفهَم من هذا الوصف معنى يُفضي إلى الإحجام عن طلب العلم، والتقليل من شأن العقل، وكأنَّ الأُمِّية هي قدر هذه الأُمَّة يجب التسليم به؛ ما يتنافى مع مقتضى الشهادة الوارد ذكرها آنفاً. ولهذا اجتهد بعض أهل العلم[45] في بيان المدلول الصحيح لتلك النصوص في ضوء سياقها وملابساتها، وردِّها إلى الأصول الكلية، وقواعد الاستنباط، وضوابط اللغة، ومقاصد الشرع، وغير ذلك ممّا يطول ذكره هنا. وقد تحصَّل من كلامهم أنَّه لا يُمكِن أنْ تكون الأُمِّية صفة لازمة للأُمَّة، وإنَّما هي مرحلة تاريخية مؤقتة، ولا سيما بعد نزول القرآن الكريم الذي احتفى بالعقل والفكر والعلم، ودعا إلى تحصيله والإمامة فيه.

وفي ما يخصُّ إشارة الشاطبي إلى أُمِّية الشريعة بقوله: "هذه الشريعة المباركة أُمِّية؛ لأنَّ أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح..."[46] فقد قصد من ذلك –كما ذكر شارح الموافقات– بيان أنَّه فهمها وتعرُّف أحكامها لا يتطلَّب التغلغل والتعمُّق في العلوم الكونية والرياضية؛ لأنَّها قائمة على اليسر والوضوح والبساطة البعيدة عن التعقيد

---

43 العلواني، طه جابر. **إصلاح الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2001م، ص123.

44 البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، دمشق: دار ابن كثير، 2002م، كتاب: الصيام، باب: قول النبي ﷺ: "لا نكتب ولا نحسب"، حديث رقم1913، ص460.

45 الغزالي، محمد، وحسنة، عمر عبيد. **كيف نتعامل مع القرآن؟**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المنصورة: دار الوفاء، 1993م، ص197. انظر أيضاً:

– العلواني، طه جابر. **لسان القرآن ومستقبل الأُمَّة القطب**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م، ص45.

46 الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص53.

والإشكالات الصعبة. ولو كان الأمر يعني غير ذلك لاكتفى المسلمون بأُمِّيتهم وأُمِّية الشريعة، وما انطلقوا نحو البحث العلمي والتأليف والتصنيف في مختلف العلوم، كما يشهد على ذلك تراثهم العلمي المتنوع. ويتعيَّن على الأُمَّة اليوم أنْ تستعيد شهادتها على الناس؛ بتفكيك أُسس أزمتها الفكرية، والسعي إلى امتلاك ناصية العلوم، وإنتاج المعرفة، وإطلاق العنان للعقل، وإعمال الاجتهاد والتجديد في أبعاده وحقوله المختلفة.

ب. شهادة التبليغ: قال تعالى في هذا الشأن: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ١٥٩﴾ (البقرة: 159). فهذه الآية تُبيِّن أنَّ التبليغ أو البلاغ في التصوُّر القرآني هو أحد مبادئ الدِّين الأساسية. ومن المعلوم ما لشهادة التبليغ من أهمية وخطر عظيمينِ؛ ذلك أنَّ ما ورد من التهديد والوعيد وتشديد العقوبة في كتمان الحق وعدم تبليغه، لم يرد له نظير، حتى في تارك الصلاة؛ ما يدل على عِظم شأن التبليغ. فما شرعه الله من قانون المجازاة ومكافأة الناس بأعمالهم، ومحاسبتهم عليها، إنَّما أساسه وعماده هذا النوع من الشهادة. وبيان ذلك أنَّ الله ذو حكمة ورحمة، فلا يليق بمَن هذه صفاته أنْ يأخذ الناس بذنوبهم، ويعاقبهم على انحرافهم، وهم لا يعرفون السبيل التي تُرشِدهم إلى الخير، وتُحذِّرهم من المعاصي والآثام؛ لذا بدأ الله الخَلق بنبي كريم، ثمَّ أرسل رسلاً مُبشِّرين ومُنذِرين، فتتابعوا على تعاقُب الأيام والأجيال؛ ليُعلِّموا الجنس البشري المنهاج القويم المرضي عند الله في هذه الحياة، فتنقطع حجة الناس على الله، ولا يبقى لأحدهم عذر بعد التبليغ. قال تعالى: ﴿رُّسُلٗا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا ١٦٥﴾ (النساء:165).

ولهذا شعر الأنبياء جميعاً بثقل هذه الأمانة، فسعوا سعيهم إلى أداء الشهادة وإبلاغ رسالاتهم. ثمَّ إنَّ الذين تلقّوا هذه الدعوة عن طريق رسل الله، وعرفوا سبيل الحق، جعل الله منهم أُمَّة ورثت ذلك التكليف، ونابت منابهم في تحمُّل هذه التبعة الواجبة المحتومة على الذين يدينون بالإسلام، ويَعُدّون أنفسهم من أفراد هذه الأُمَّة.[47]

[47] المودودي، أبو الأعلى. **شهادة الحق**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1982م، ص10.

والحقيقة أنَّ التجربة الإسلامية الأُولى التي أخذت على عاتقها أمر تبيان رسالة الدِّين للعالمين، أتاحت للأُمم والشعوب –حتى المضطهدة منها– أنْ تنال حظها من هذا الخير والعلم والتهذيب، وأنْ تُسهِم –إلى جانب العرب– في بناء العالم الجديد، حتى إنَّ كثيراً من أفرادها –لـمّا وصلهم البيان الإسلامي– فاقوا العرب في بعض الفضائل، وكان منهم أئمة وفقهاء وعلماء في سائر العلوم. قال ابن خلدون في فصل سمّاه "في أنَّ حمَلة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم" ما يأتي: "من الغريب الواقع أنَّ حمَلة العلم في الملَّة الإسلامية أكثرهم العجم، وليس في العرب حملة علم، لا في العلوم الشرعية، ولا في العلوم العقلية، إلا في القليل النادر، وإنْ كان منهم العربي في نسبته، فهو عجمي في لغته ومرباه ومشيخته، مع أنَّ الملَّة عربية، وصاحب شريعتها عربي."[48]

وهذا الواقع ما كان له أنْ يتحقَّق من دون نهوض المسلمين الأوائل بواجبهم في البلاغ المبين، وإظهار حقائق الدِّين للأُمم الأخرى؛ ما جعلها تشارك في البناء الحضاري، وتنخرط في مشروعه الكوني. أمّا الأُمَّة اليوم فلا تملك من الإمكانات المادية ولا النفوذ العالمي ما يُمكِّنها من فتح مجالات حيوية خارج حدودها، والشيء الوحيد الذي قد يلفت انتباه العالَم إليها هو الدعوة والمضامين الحضارية الفريدة التي تحملها؛ فإهمالها الدعوة شوَّه وجهها العالمي، وحرمها من الشعور وحدها بالتفرُّد الذي كان قاب قوسين أو أدنى.

ت. شهادة التطبيق: يُقصَد بذلك تمثُّل كل الأصول، والمبادئ، وشعب الإيمان، والفضائل الأخلاقية التي تدعو هذه الأُمَّة الناس إليها؛ ذلك أنَّ الذي يُؤثِّر في النفوس، ويُنشِئ الاقتناع في الأذهان، هو مشاهدة هذه التعاليم والدعوات والأفكار التي تصدح الحناجر بذكرها، مُتجلِّيةً في الممارسة العملية. فالمدعو الذي لا يجد أثر مضمون الدعوة في تصرفات الداعية يفقد الشعور بصدق مَن يدعوه، وكذا مصداقية الدعوة نفسها، وفي هذا يقول ﷻ: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (البقرة: 44)، ويقول سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣﴾﴾ (الصف: 2–3).

48 ابن خلدون، عبد الرحمن. **المُقدِّمة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ص543.

ويندرج تحت ذلك كل مخالفة بين القول والعمل؛ لأنَّ الذي يستمرئ هذا الأمر لا يستحق الشهادة على الناس. والأُمَّة المسلمة اختُّصَت بالتطبيق لتكون بعملها وسلوكها قدوة يحتذى بها بين الأُمم والشعوب المختلفة؛ فالمبادئ الإيمانية ماثلة أمام أنظارها، والمعاني تتجسَّد في التصرفات والأفعال. وهذه هي شهادة العمل وسماتها ومظاهرها، ولا يُمكِن أداء هذه الشهادة وقضاء حقها إلا باتخاذ الأُمَّة نفسها برهاناً ناطقاً على مصداقيتها، بأنْ تشهد أعمال أكثر أفرادها على صدق الدعوة، وصلاحية القيم التي تدعو إليها، والتي تُطبّقها في جميع مناحي الحياة؛ في الروابط الأسرية، وفي المتاجر والمصانع والمؤسسات التربوية والعلمية، وفي سياسة الحكم، وسائر أجهزة الدولة والمجتمع.[49]

خاتمة:

انتهينا في هذا البحث إلى أنَّ الله تعالى قد شرَّف الأُمَّة المسلمة الواحدة الوسط أنْ تكون عَلَماً على أتباع النبي ﷺ حتى يرث الله الأرض وما عليها، وهيَّأها لتتبوَّأ مهمة الاستخلاف والبناء الحضاري؛ لما تمتاز به من خصائص عدَّة، يُمكِن إجمالها فيما يأتي:

– التسليم لرب العالمين الواحد الأحد، والخضوع لمنهجه ودينه الحق.

– الوحدة من حيث الانتماء إلى دين الإسلام، بوصفه العنصر الجامع لمكوّناتها المختلفة، وروافدها المتعددة.

– الخيرية؛ فهي خير أُمَّة أُخرِجت للناس. وهذه الخيرية مشروط تحقُّقها بالإسلام القائم على التوحيد الخالص في العقيدة والعبادة، والتشريع العادل المبني على اليسر والرحمة. ومن مقتضيات هذه الخيرية أيضاً أنَّها أُمَّة لا تموت ولا تتلاشى؛ إذ يُمكِن أنْ يصيبها الوهن، وقد أصابها حقّاً، غير أنَّه لا يمنع استمرارها؛ لأنَّ القرآن الكريم يُمثِّل روحها ومصدر عافيتها وترقيها؛ ولأنَّها تملك من عناصر الحياة ما يُمكِّنها من التجدُّد الذاتي، ويمنحها القدرة على النهوض من جديد.

---

[49] المودودي، **شهادة الحق**، مرجع سابق، ص13.

– التوازن والاعتدال قياساً إلى الأُمم الأُخرى التي انقسمت بوجه عام إلى مَنزعينِ، اتجه أولهما نحو المادية والدهرية، مُعلِياً من شأن اللذة والشهوة ومتاع الدنيا، وجاعلاً تحصيلها الغاية من الحياة. في حين سلك الثاني مسلك التنطُّع، والتديُّن المنحرف، والرهبانية المبتدعة. وبين هذا الطرف وذاك، وقفت أُمَّة الإسلام موقف الوسط؛ لأنَّ المولى خصَّها بشريعة تجمع في توجيهاتها بين مطالب الجسد وأشواق الروح، وبين مصالح الفرد ومصالح الجماعة، وبين العمل للدنيا والسعي للآخرة من دون إفراط أو تقصير.

– التكليف؛ فهي تحمل أمانة عظمى، ولها رسالة في الوجود، وعليها مسؤولية إزاء الناس. وقد أصبحت بهذا التكليف الإلهي أُمَّةً وسطاً، وارتبطت به وجوداً وعدماً. وثَمَّة علاقة سببية بين الأمرين؛ فعلَّة هذه الوسطية هي النهوض بأعباء تلك المهمة الجسيمة، وأيُّ تعطيل لها هو خَرْق لأُسس الأُمَّة المسلمة الوسط، وسببٌ لضعفها وصيرورتها إلى الانحطاط.

تحديد وسائط تعليمية لتوظيف المصطلح القرآني في تصميم الكتاب المدرسي العلمي

صالح بن طاهر مشوش*

الملخص

يدرس البحث كيفية توظيف المصطلح القرآني في محتويات الكتاب المدرسي في مادة العلوم. يقوم الإطار المرجعي لتوظيف المصطلح القرآني على بنية مفهومية–قيمية ثلاثية تضم التفكُّر والتذكُّر والشكر، وتستجلي محفزاتها المادية الخارجية (التسخير، والتقدير، والتوازن)، وتبين الرؤية النظرية الكلية التي تُسوّغ الترتيب التصوري والمنهجي في تصميم الكتاب واستخدامه في المدرسة. يتضمن البحث ثلاثة محاور: أولها أثر الوحي في نشأة التفكير العلمي، وثانيها وسائل الوحي المعرفية في صياغة التفكير العلمي، وثالثها وظيفة المصطلح القرآني في مجال العلوم الطبيعية. وتوصل البحث إلى أن العلاقة التي تجمع الوحي مع العلوم الكونية علاقة تلازمية ضرورية، وبنائية وظيفية، وأصولية تكوينية، لا يمكن الاستغناء عنها في تشكيل ماهية العلم وترشيد تطبيقاته العملية.

الكلمات المفتاحية: المصطلح القرآني، الرؤية الكونية، التوحيد، التسخير، التفكير، التعليم، إسلامية المعرفة.

Identifying educational ways to use Quanic terms in designing school science textbook

Saleh b. Tahar Machouche

Abstract

This work examines the way to incorporate the Qur'anic terminology in the contents of science textbooks. The Qur'anic conceptual frame is based on three core concept-values namely: thinking, remembering, and gratitude. Those values are related to specific features of the physical world, that illustrate three main features namely, (*taskhir*- subjection), (*taqdir*-quantificatin), and (*mizan-balance*). They also illustrate the worldview that defines the conceptual and methodological arrangement in the design and use of school textbooks. The first part of the paper deals with the impact of revelation on the emergence of scientific thinking. The second is about the cognitive means of revelation and the formulation of scientific thinking. The last part deals with function of the Quranic terminology in the field of natural sciences. The study has found that the relationship that brings revelation with natural science is a necessity, functional and constructive which can't be ignored in shaping the nature of science and using its practical applications wisely.

Keywords: Quranic term; Worldview, *Tawhid* (Oneness of Allah); Subjection, Thinking, Teaching, Islamization of Knowledge.

---

* صالح بن طاهر مشوش، دكتوراه في أصول الدين، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، 2009، أستاذ مساعد في الجامعة نفسها. البريد الإلكتروني: bentahar@iium.edu.my

تم تسلم البحث بتاريخ 2017/2/13م، وقُبل للنشر بتاريخ 2017/11/2م.

مقدمة:

يعاني العالم الإسلامي عامةً –بدرجات متفاوتة– ضعفاً واضحاً في مناهج التعليم في وقتنا الحاضر؛ فقد كثرت مشكلاته المتعلقة بطرائق التعليم ومناهجه ومحتوياته، وبنية المؤسسات ورسالتها، وضاعت منه الكثير من القيم، وغُيِّبَت المقاصد الأصلية التي تُميِّز التعليم الإسلامي من غيره. ولم يقتصر هذا الوضع المتردي على نوع من العلوم دون غيرها، بل شملها جميعاً، وإنْ كان وضع العلوم الشرعية يختلف عن غيرها من العلوم الطبيعية. فمتطلبات الصنف الأول المادية أقل منها كثيراً للصنف الثاني الذي يلزمه توافُر رؤوس أموال كبيرة، ومؤسسات ضخمة، ومعدات متنوعة، ومناهج تسيير، وإدارة معقدة؛ ليتمكَّن من الاستمرار ومواكبة مناحي التطور.

غير أن هذا الاختلاف الواقع بين هذين الصنفين من العلوم (الشرعية، والطبيعية) يقل أثره إذا علمنا أن كُلّاً منهما يعاني مُشْكِل "الانفصال"؛ فهيئة العلوم الشرعية الحالية تعاني البُعْد والانفصال عن معرفة أحوال العمران الإسلامي ومتطلباته الآنية. وأمَّا شكل الانفصال الذي تعانيه العلوم الطبيعية فهو أخطر؛ لأنه يقع في أمرين، هما: تجاهل الإيمان بالله والتوحيد والوحي الإلهي، وتغييب الحقيقة الإنسانية بتحويل الإنسان إلى مجرد وسيلة رخيصة تتضاءل قيمتها وأهميتها في ظل ازدياد التراكم العلمي، وعِظَم اكتشافاته، واتساع دائرة تأثيراته؛ ما يؤدي إلى ذهول الإنسان عن معنى الحياة الحقيقي. إن الوضع المعقد الذي يصنع الأُطر الفلسفية والأيديولوجية التي تحتضن العلوم الطبيعية في هذا الزمن يزداد حدَّة بالترويج والتعميم لمجموعة من التصورات غير الدقيقة، مثل: الحيادية neutrality، والموضوعية objectivity، والكونية أو العالمية universality، والواقعية reality المستمدة من طرائق تعليم تجريبية تُحقِّق قدراً عالياً من التوحيد النموذجي uniformity/standardization.

فالعلوم جميعاً أصلها "الفكر الذي يهتدي به (الإنسان) لتحصيل معاشه، والتعاون عليه مع أبناء جنسه، والاجتماع المهيأ لذلك التعاون."[1] ولذلك يخضع جميعها لما سمّاه

[1] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي، المغرب، الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، ط1، 2005م، ج5، ص183.

ابن خلدون "أحوال العمران البشري". فمهما حاول أصحاب المعرفة والعلوم تنزيهها عن ملابسات هذا العمران وأحواله، فإنهم –حقيقةً– يُثبِتون أحقية وجود هذا التأثير الحتمي؛ لأن جهودهم هذه تصبح جزءاً من تلك الملابسات الإنسانية الضرورية التي تطال جميع أصناف المعرفة الإنسانية. وبحكم هذا "القانون المعرفي"، نلاحظ أن العلوم تقع على أشكال وهيئات معقدة، تضم إليها مجموعة من المُكوِّنات الإضافية، تُمثِّل غالباً خلفيات عقائدية، واجتماعية، وثقافية، وحضارية، وأيديولوجية، تُعبِّر عن شخصية الباحث الذي اجتهد في تطويرها، أو اكتشافها أو استعمالها، أو نقلها إلى الآخرين. ولهذا السبب، لا تقتصر عملية التعليم وصوغ المواد التعليمية على اكتشاف المعلومات، وترتيبها، ونقلها إلى الآخرين فحسب، بل تشمل عملية بناءٍ لتجربة إنسانية ضخمة، تمسُّ كل شيء يتعلق بالمجتمع والأُمة المعنية؛ من: اللغة، والدين، والبنية الاجتماعية، ونظام الحكم، والسياسة، والرؤية الكونية للمجتمع، ومعنى الحياة، واتجاه العمران ومؤسساته وغايته.

أولاً: أثر الوحي في نشأة التفكير العلمي ومناهج البحث

حاول الكثير من المستشرقين وأتباعهم فصل نشأة المعرفة العلمية ومنجزاتها في الحضارة الإسلامية عن الدين ومؤسساته، وشدَّدوا في تأكيد تأثيرات العوامل الخارجية ذات الطابع المادي، مثل ظاهرة الاحتكاك بالحضارات الأجنبية (الهندية، والفارسية، والرومانية، والإغريقية، والصينية). بل ذهب بعضهم –بعد الوقوع في اختزال مفهوم "العلم" و"أنسنته"– إلى اعتبار أن نشأة العلم تاريخياً مردُّها حصرياً التجربة الإنسانية الخالصة التي ظهرت "حينما بدأ الإنسان القديم يُفكِّر في التغلُّب على مصاعب البيئة التي كان يعيش فيها، فتاريخ العلم، إذن، هو تاريخ التطور الفكري في الإنسان، ذلك التطور القائم على تخيُّل الأمور ثم السعي على منهاج مخصوص لتحقيق الأمور المتخيّلة في نطاق البيئة التي يعيش فيها الإنسان."[2]

وحاولت الأدبيات الغربية خاصةً –في ظل هيمنة النظرة الاستشراقية على العالم الإسلامي وحضارته– تفسير الكثير من المنجزات العلمية التي حقَّقها المسلمون، وادِّعاء

[2] فروخ، عمر. **تاريخ العلوم عند العرب**، بيروت: دار العلم للملايين، 1970م، ص17.

أنها مجرد احتكاكات واستعارات ونُقول، ساعد على وقوعها عمليات الترجمة التي تولَّتها رسمياً مؤسسات معروفة -مثل بيت الحكمة في بغداد منذ عهد المأمون (813-833م/197-218هـ)- والتي استمرت خلال الأعوام (750- 900م/132- 287هـ)، وأن الاعتماد عليها كليةً أصبح عائقاً يحول دون تفسير كثير من هذه المنجزات، ولا سيما تلك التي ترتبط ارتباطاً شديداً بمصدر الوحي، وكيان الأُمة الإسلامية، وحاجاتها. وقد انتبه لهذه المسألة بعض الباحثين ممَّن اهتموا بدراسة تاريخ العلوم في الحضارة الإسلامية، مثل جورج صليبا[3] الذي انتقد الروايات التقليدية narative classical في تفسير تطور العلوم عند المسلمين، التي تحاول دائماً التقليل من إسهاماتهم، وتَعُدُّهم مجرد نَقَلَةٍ لما أنجزه غيرهم في الحضارات التي عاصروها شرقاً وغرباً. أمَّا (كيغ) فأشار إلى ظاهرة تركيز معظم مؤرخي العلوم الإسلامية (من المسلمين، وغير المسلمين) على المنجزات المادية، وإغفالهم (أو تجاهلهم) دراسة الطبيعة والخصوصيات لتلك العلوم التي تحمل وصف "إسلامية.[4] وبسبب هذه الثغرات؛ يتعيَّن على الباحثين الالتفات إلى عامل آخر كان حاسماً في حدوث هذا التطور، وهو كفيل بتفسير الأسباب الحقيقية التي جعلت تفكير الإنسان "العربي" يَتَّجِهُ نحو أنماط التفكير العلمي، وينتقل من أساليبه البسيطة إلى مستويات مُرَكَّبة من الإدراك والتفكير والمعرفة؛ وهذا العامل هو الوحي.

إنَّ دَرْس علاقة الوحي (الدين) بالعلوم في الإسلام هو بحث عن استمداد وتأثير طبيعي توافقي بعيد عن الصراع أو الانفصال الذي تعانيه العلوم والديانات الأخرى المنحرفة، أو تلك التي وضعها الناس وَفْق عاداتهم وتقاليدهم. فالكلمة الأولى التي سمعها الرسول ﷺ من ناقل الوحي جبريل عليه السلام، هي "اقرأ" في سورة العلق، التي اختُتِمت بكلمتين مهمتين جداً في تحديد اتجاه القراءة واكتساب العلوم، هما: "واسجد"، "واقترب". فالسجود يعني الخضوع لإرادة الله في الأحوال كلها، و"القرب" من الله الخالق

[3] المقصود هنا الروايات التقليدية الغربية حول تقدم العلوم في الحضارة الإسلامية، انظر ذلك في:

- Saliba, Goerge. *The Islamic sciences and the making of European renaissance,* London: The MIT Press, 2007, p.19.

[4] King, David A. *Astronomy in the Service of Islam*, Great Britain: Variorum, 1993, p.245.

هو النتيجة المُتحصَّل عليها بسبب الطاعة والانقياد، وذلك بأداء العبادات، والابتعاد عن المعاصي، واتِّباع التعاليم والأحكام في مختلف أنشطة الحياة وجوانبها.

والقراءة التي دعا إليها الوحي تختلف كثيراً عن أنماط القراءة والتفكير التي اعتادها العرب قبل الإسلام، وحسْبنا بيان الاختلاف الرئيس بينهما باستعراض نمطين من التفكير، هما: النمط الشعري، والمنهج القرآني. فقد كان الشعر في الجاهلية يُلخِّص كل شيء يتعلق بأحوال العرب الروحية، والنفسية، والذهنية، والاجتماعية، ورؤيتهم الكونية، وكل ما يخص حياتهم. فالمعلقات –مثلاً– تدل على شهادات وإنجازات وصلت سقف الاجتهاد والنبوغ والإبداع، في حين تُمثِّل أيامُ العربِ مرجعَ تاريخهم الشامل الذي يجمع مُكوِّنات حياتهم. وهذا النظام الذهني يقوم على عناصر جَدِّ مرتبطة بنمط حياة الإنسان العربي ومحيطه العمراني، وتشمل الشعر أو القصيدة بوصفهما قالباً للتفكير، والخيال، والعبرة أو التجربة الإنسانية الواقعية، والفضاء الأسطوري، والعمران الاجتماعي القبلي، ورؤى كونية إنسانية قاصرة ومختلفة.

وقد ذكر القرآن الكريم الشعراء وطريقتهم في التفكير، وسَمّى سورة كاملة باسم الشعراء، ووصفهم سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾﴾ (الشعراء: 224–226). يضاف إلى ذلك أن العرب –كما هو معلوم– لم يكن لديهم رصيد يُعْتَدُّ به في مجال العلوم، وأن المعارف التي أتقنوها اقتصرت –بحكم البيئة التي عاشوا فيها– على معلومات مباشرة عن أرضهم، وما عليها من أشكال تضاريسية، وما سادها من مناخ، وما عاش على ظهرها من حيوان ونبات، بحيث برعوا في تتبُّع الأنواء، وتعرُّف أوقات نزول الغيث، ومهروا في علم الأثر والقيافة، واشتُهِر بينهم علم الأنساب الذي يعتمدون عليه في عقد تحالفاتهم، والمنافسة على مراكز الرئاسة، وهي في جملتها معارف بسيطة كانت تفي بمتطلبات حياتهم، غير أنها –بالرغم من قيمتها العلمية– لم تكن ترقى لأن تُسمّى علوماً؛ لأنها كانت تنتقل بين الأجيال شفوياً.[5]

[5] حسن، إبراهيم حسن. **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط7، 1964م، ج1، ص67.

أمَّا أسلوب القرآن الكريم في التفكير فيقوم على القراءة، والبيِّنة التي أشار إليها القرآن بألفاظ عدَّة، يحمل كلٌّ منها خصوصيته، مثل: الحجة، والسبب، والدليل، والآية، والبرهان، والسلطان، ...، والتفكير السليم الذي تتلاشى أمامه غيوم الإبهام والشك والضلال و"الغلط الفاضح"، واعتبار الواقع وملاحظته، والجمع بين العلم والعمل ...؛ فكل هذه الأسس يجمعها أساس عقيدة التوحيد الإسلامية.

ولم يكتفِ القرآن الكريم فقط بعرض هذه الوسائل المنهجية في التفكير لاكتساب العلوم، وإنما وضع نظاماً لا مثيل له في إثارة العقل البشري، وتحفيزه، وتعزيزه، وتوجيهه إلى الحق واكتشاف آيات الله في الآفاق والأنفس. فمثلاً، يُرشِد القرآن الكريم الإنسان إلى اعتماد البرهان في ما يدَّعي معرفته ودرايته به. قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ (النمل: 64)؛ فغياب البرهان يُنقِص من قيمة المعرفة –وإنْ كانت صحيحة– بسبب قلَّة مَن يتَّخذها دليلاً في حياته، ومصدراً للاستفادة العملية.

وقد قامت العلوم الحديثة، وبخاصة تلك التي تتصل بالعالم الطبيعي، على المناهج التجريبية التي تعتمد الملاحظة، والاستقراء، والتجريب، والتكميم، وتحديد النتائج وتنظيمها، والتنبؤ، وتحويل المعلومات إلى منتجات يستفاد منها في بناء الحضارات، وما تقوم عليها من المستلزمات المادية والمعنوية. ولو أخذنا –مثلاً– الوسيلة البحثية الأولى (الملاحظة) لوجدنا أن القرآن الكريم قد حفَّز وحثَّ –مراراً وتكراراً– على استعمال الملاحظة، بل دلَّنا على إتقان الملاحظة حتى تؤتي نتائجها الدقيقة، التي هي أقرب إلى ما هو كائن في الواقع. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ۝٤﴾ (الملك: 3–4)؛ فقد أشارت الآية الكريمة إلى عملية الإرجاع أو مراجعة البصر للتحقُّق من حدوث الفطور والتفاوت أو الفروج كما جاء في موقع آخر؛ أي عدم التناسب.[6] وطلب تكرار "إرجاع البصر" هو أشبه باعتماد أسلوب الإحكام والإتقان في ممارسة وسيلة الملاحظة، والتزام بنتائجها عن طريق التكرار والإعادة اللذينِ يتغيَّر من خلالهما عامل الزمن والمكان

[6] الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، بيروت: دار الفكر للنشر والتوزيع، 1981م، ج30، ص57.

أو زاوية النظر، وهما قاعدتان يقوم عليهما "تصميم التجربة العلمية" بمختلف أنواعها. وهذه الوسيلة تساعد كثيراً على تجاوُز مُعوِّقات العلم، مثل تأثيرات الهوى والجهل. ولم يكتفِ القرآن الكريم بهذه الإشارات، بل وفَّر قدراً كبيراً من مصطلحات "اللغة العلمية" المُعبِّرة عنها (مثل: النظر، والتذكُّر، والتفكُّر، والاعتبار، والرؤية، والتبصُّر، والمشاهدة، والإدراك)، وأوجد فضاءً حيوياً تنشط فيه حركة العلم وأسبابه، وهو فضاء الاستفهام والسؤال والبحث عن الحقيقة، واكتشاف ما أودعه الله في الكون.

ولم ينحصر دور الوَحْي في هذا الجانب في الحثِّ على سلوك طريق العلم ومنهجه؛ إذ ربط الإسلام ممارسة العبادة على الأرض بأصناف العلوم والمعارف التي لا يمكن الحصول عليها إلا بالتوجُّه إلى عالم الملاحظة والتجربة والتكميم؛ فالصلاة بحاجة إلى علوم ثلاثة، هي: الجغرافيا الطبيعية، وعلم الميقات، وعلم الهيئة؛ والزكاة بحاجة إلى علم الحساب؛ والصيام بحاجة إلى علم الميقات والهيئة؛ والحج بحاجة إلى علم الجغرافيا وإلى علوم أخرى تُسهِّل إتيانه، والمحافظة على الحقوق؛ وتوفير الحلال من الأرزاق في البيع بحاجة إلى علم المقادير وأدواته؛ وحساب الميراث بحاجة إلى علم الفروض، ومسائله المتنوعة هي التي دفعت محمد بن موسى الخوارزمي (توفي 850م/ 235هـ) إلى اكتشاف علم الجبر وتطويره؛ ما أحدث ثورة علمية لا مثيل لها في تاريخ الرياضيات. يقول في مقدمة كتابه: "أَلَّفْتُ من حساب الجبر والمقابلة كتاباً مختصراً، جعلته حاصراً لِلَطيف الحساب وجليله، لما يلزم الناس من الحاجة إليه في مواريثهم ووصاياهم، وفي مقاسماتهم وأحكامهم وتجاراتهم، وفي جميع ما يتعاملون به بينهم من مساحات الأرضين وكري الأنهار والهندسة، وغير ذلك من وجوهه وفنونه."[7]

وبالمثل، فإن جهود العلماء المسلمين في علم الهيئة أو الفلك، المتعلقة بتحديد توقيت الصلوات والصلاة الوسطى –التي ورد ذكرها في سورة البقرة (الآية 238)– في أماكن مختلفة من الكرة الأرضية، أفضت إلى تحقيق إضافات علمية في تحديد المسافات،

[7] الخوارزمي، محمد بن موسى. **كتاب الجبر والمقابلة**، تقديم وتعليق: علي مصطفى مشرفة، ومحمد مرسي أحمد، القاهرة: مطبعة بول بريبه، 1937م، ص16.

والمراكز، وحركات الكواكب، وحساب المعادلات الخاصة بهذه الظواهر.[8] وقد نوَّه المستشرق الإيطالي نالينو بما أدخله المسلمون من تغييرات كبيرة على علم الفلك القديم، بوحي من القرآن وتعاليمه، فقال: "لا يخفى على مَن اعتبر أمور الدين الإسلامي ولو قليلاً ما وقع بين بعض أحكام الشريعة الإسلامية في العبادات وبين بعض الظواهر الفلكية من الارتباط الواضح الجلي. إن أوقات الصلوات الخمس تختلف من بلد إلى بلد، ومن يوم إلى يوم، فيقتضي حسابها معرفة عرض البلد الجغرافي، وحركة الشمس في فلك البروج، وأحوال الشفق الأساسية. ومن شروط الصلاة الاتجاه إلى الكعبة، فيستلزم ذلك معرفة سَمْت القبلة؛ أي حل مسألة من مسائل علم الهيئة الكروية مبنية على حساب المثلثات. ومَن أحبَّ صلاة الكسوف يَحسُنُ التأهب لها قبيل انكساف الشمس أو القمر، فلا يمكن ذلك إلا بمعرفة حساب حركات النيِّرين، واستعمال الأزياج المُتقنَة."[9]

يتبيَّن لنا من هذه الأمثلة أن دور الوحي في تشكيل العقلية العلمية، وتوجيه المسلم إلى ميادين العلم ومجالاته، هو أمر أساسي بنائي، لا يمكن الاستغناء عنه في فهم تطور العلوم في الحضارة الإسلامية، ولا في إحياء هذه الثقافة العلمية التي نفتقدها كثيراً في يومنا هذا. فالعلم في الإسلام –بغضِّ النظر عن شكله، وموضوعه، ومنهجه، وهدفه– لا يُطلَب، ويُستحدَث، ويُطوَّر إلا وَفْق تعاليم الدين العظيم ومبادئه وأساسه التوحيدي الشامل الذي يُمثِّل منهاج حياة المسلم في جميع أبعادها.

ثانياً: وسائل الوحي المعرفية في صياغة التفكير العلمي

لم تكن علاقة الوحي بتشكيل التفكير العلمي في الإسلام كغيرها ممّا في الديانات الأخرى التي تعاني ضعفاً شديداً في مواكبة التطور العلمي وأساليبه ومنتجاته، وما يفضي

[8] Saliba, George. presentation in : Arabic/Islamic Astronomy in Intercultural and European Context (The 20th International Planetarium Society Conference (IPS2010)) see the link:
- www.youtube.com/watch?v=ZsJ4Zrf8miA.

[9] الدفَّاع، علي عبد الله. **العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1983م، ص356.

إليه ذلك من تأثير في العمران البشري؛ فقد وَجد أن الكثير من نصوص هذه الديانات يناقض العلم والحقائق التي يُبشِّر بها بسبب ثقل المضامين الأسطورية والتعاليم الغامضة التي تدخل في تشكيلها، مثل مسألة "بداية العالم". غير أن هذه المشكلة لم تعترض الباحث المسلم في فهم علاقة الإسلام بالعلم والتوفيق بينهما، يُؤكِّد ذلك ظهور مدرسة الإعجاز العلمي التي كان من أهدافها البحث عن المسائل الجزئية، أو الآيات الكونية في الوحي. والعلم يشهد على هذا التوافق،[10] تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ (فصلت:53).

فالوحي في الإسلام هو الذي مَهَّد الطريق، ووضع الأصول، وأيقظ الهمم والرغبة في ممارسة البحث، والسعي إلى اكتشاف الخبايا الكونية، والاستفادة منها وَفْق ما تقتضيه قيم الدين وأصوله في العمران والاستخلاف. وقد حاول بعض مَن تأثَّر بالإبستمولوجيا الغربية ونظرياتها في المعرفة وتطورها، نقل مسألة علاقة التنافر بين الدين والعلم إلى دائرة الإسلام، ولكن سعيهم خاب بسبب الاختلاف الكبير الذي يُميِّز الدين الإسلامي عن غيره من الأديان في علاقته بالعلوم. وفي ما يأتي بيان للوسائط المعرفية التي نسجت العلاقة البنائية التي تجمع بين الوحي والتفكير العلمي بالوقوف عند جملة من المُكوِّنات التي تدخل في ماهية العلم.

1. اللغة الاصطلاحية والمفاهيم:

لا شك في أن للغة موقعاً بنيوياً في الخطاب العلمي؛ فجميع العلوم بحاجة ضرورية إلى استخدام اللغة في هيئتها الطبيعية والاصطناعية الرمزية، لغرض نشر محتواها، وبناء نظمها التعبيرية. فاللغة "هي القالب الذي يَنْصبُّ فيه الفكر، والفكر هو المضمون الذي يحتويه ذلك القالب اللغوي، وإن المضمون يأخذ شكل القالب، ويتحدد بحدوده؛ في وضوحه وجودته، أو غموضه ورداءته. مع ذلك، فإن ممّا لا شك فيه أن علاقة اللغة

[10] النجار، زغلول راغب محمد. **تفسير الآيات الكونية في القرآن الكريم**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2008م، ص28. وقد عزا النجار ظهور هذا الاتجاه إلى أبي حامد الغزالي (توفي 505هـ) في كتابه "جواهر القرآن"، وإلى تابعه الإمام الرازي (توفي 606هـ).

بالفكر علاقة تبادلية وتكاملية؛ تبادلية من حيث إن أحدهما يُؤثّر في الآخر، وتكاملية من حيث إن أحدهما يحتاج إلى الآخر. فمقدار غِنَى أحدهما يكون إغناء الآخر، وكلٌّ منهما يُسهِم في إغناء الآخر."[11] فخصوصيات اللغة، الثقافي، وأنساقها التداولية، وتطورها التاريخي؛ كل ذلك يُسهِم إسهاماً فاعلاً في صياغة اللغة العلمية. غير أن موضوعات المعرفة تعمل على صياغة لغات رمزية تخصها؛ ما يجعلها ظاهرة متعالية على المحيط الثقافي للعالم الذي يُطوِّرها، أو يستخدم تلك اللغة.

لقد انتبه العلماء المسلمون لهذه الخصائص، واهتموا كثيراً بتطوير مصطلحات علومهم، والتحقيق في المصطلحات الدخيلة، وعملوا على ردِّها في حال اتِّساع الفوارق في المعنى والدلالة. فمثلاً، أشار ابن خلدون إلى مركز اللغة في المعرفة والنشاط الإنساني العام حين قال: "اعلم أن اللغة في المتعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة هي فِعْلٌ لساني، فلا بُدَّ أنْ تصير مَلَكَة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان، وهو في كل أُمة بحسب اصطلاحهم، وكانت المَلَكَة الحاصلة من ذلك للعرب أحسن المَلَكَات وأوضحها إبانةً عن المقاصد."[12] وبالمثل، فقد انتبه عبد الملك بن مروان (26–86هـ) لأهمية اللغة في خدمة العلوم وغيرها من الأنشطة الإنسانية في الحضارة الإسلامية، فقام في خطته لتعريب الإدارة[13] والأنشطة الحيوية مثل التعليم.

ولبيان قيمة المصطلح القرآني في صياغة محتوى اللغة العلمية ودلالتها في الوصف والتفسير، يجب الإشارة إلى الفروق والتأثيرات النفسية والذهنية المتعلقة باستخدام المصطلحين؛ مصطلح "الظاهرة الطبيعية"، والمصطلح القرآني "الآية الكونية". فالظاهرة الطبيعية natural phenomenon التي شاع استخدامها في اللغة العلمية للدلالة على موضوعها المادي تحمل عدَّة معانٍ تحصرها علاقة الإنسان بالعالم المادي، وهذه المعاني تشمل: الشيء الظاهر occurrence، والوقائع facts، والظروف circumstances،

[11] ملكاوي، فتحي حسن. **البناء الفكري: مفهومه، مستوياته، وخرائطه**، عمّان–الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 2015م، ص205.

[12] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص396.

[13] الصلابي، علي محمد. **خلافة عبد الملك ودورها في الفتوحات الإسلامية**، بيروت: المكتبة العصرية، 2010م، ص166–167.

والشيء الذي يمكن أن يُدرَك عن طريق الحواس، والشيء العجيب unaccoutable an unusual، والجسم object القابل للإدراك عن طريق الحواس، لا التصور العقلي، أو الحصول الحدسي thought and intuition، أو الجسم المُؤقَّت المُحدَّد مكاناً وزماناً، الذي تستوعبه التجربة الحسية a temporal or spatiotemporal object of sensory experience، والواقعة، أو الموضوع العلمي، أو الموضوع القابل للوصف والتفسير العلمي a fact or event of scientific interest susceptible to scientific description and explanation.[14] فكل هذه المعاني لا تخرج عن تجربة الإنسان الإدراكية والمعرفية تجاه العالم المادي، في حين أن المصطلح القرآني "الآية" جاء أكثر شمولاً لأبعاد الإنسان، والعالم، والمعرفة العلمية.

فمن الناحية اللغوية، يدل المصطلح على: "العلامة الظاهرة، وحقيقته لكل شيء ظاهر، وهو ملازم لشيء لا يظهر ظهوره، فمتى أدرك مُدرِكٌ الظاهرَ منهما علم أنه أدرك الآخر الذي لم يُدرِكه بذاته، إذ كان حكمهما سواء، وذلك ظاهر في المحسوسات والمعقولات، فمَن علم ملازَمة العَلَم للطريق المنهج ثم وجد العَلَم علم أنه وجد الطريق، وكذلك إذا علم شيئاً مصنوعاً علم أنه لا بُدَّ له من صانع."[15]

أمَّا خصوصيات المصطلح القرآني الوظيفية المتعلقة بالعالم المادي فيمكن تلخيصها في: الوصف الكمي والنوعي، وبيان التأثير، والعلاقة، وتصوير مُكوِّنات النظام الكلي وأُسسه والسنن التي جعلها الخالق فيه. فالمصطلح القرآني يبني العقلية العلمية من جذورها بتوفير تصورات كلية واضحة يقينية عن الكون، ويُبعِد الذهن الإنساني عن التصورات الخاطئة التي لا تزال تُضِل العقل البشري الذي ادَّعى لنفسه الكمال والاستقلالية الموهومة عن هداية الوحي الإلهي، مثل: الدارونية، والمصادفة، والفوضى، وأزلية المادة وتأليهها، ونفي عالم الغيب، وغير ذلك من الضلالات التي تُقدَّم للناس بوصفها جزءاً من التصور العلمي للكون، وهي –حقيقةً– ليست سوى تأثيرات أيديولوجية لا تنفك عن تفكير

[14] www.merriam-webster.com/dictionary/phenomenon, retrieved on December 9, 2016.

[15] الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق–بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ط4، 2009م، ص202.

الباحث وتخميناته، وتظهر في بعض الحالات في أدبيات الباحثين بصور أنساق تفسيرية paradigm تتألَّف من القوانين، والنظريات، والتطبيقات، والوسائل المستخدمة،[16] وتخص أفراد الجماعة العلمية scientific community الذين يُعلِّلونها بتجاربهم، وبعض المعطيات والتراكمات المعرفية التي تقع تحت أيديهم.

2. الرؤية الكونية:

لا شك في أن الكون وتأثيره هما أكبر من الإنسان ونشاطه؛ فمهما ادَّعى هذا الأخير القدرة على السيطرة والتحكُّم والتمكُّن بناءً على إنجازاته في مختلف المجالات فهو واهم. قال تعالى: ﴿لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾﴾ (غافر: 57). وهو برهان في غاية الصحة والقوة، قدَّمه الله للذين يجحدون ألوهيته وحقيقة عالم الغيب، وما يقع فيه من أحداث تتعلق بالإنسان، مثل: البعث، والنشر، والحشر، والحساب.[17] وهي القضايا التي لا يزال يجادل فيها الذين يُسمّون أنفسهم العلماء الطبيعيين اليوم، بل أكثرهم ينكرونها استناداً إلى الفلسفات المادية التي تحتضن علومهم، وتُشكِّل مبادئهم وتصوراتهم الكلية للكون والحياة.

فالإنسان دائماً بحاجة إلى الهداية الإلهية التي تضع أمامه الصورة الكلية للعالم المادي، والمعنى الأسمى لحياة الإنسان. والأسئلة الكبرى التي لا تغادر الوعي الإنساني، مثل: ما أصل الكون؟ ما مصيره؟ ما أصل الإنسان، ومعناه، والغاية من وجوده؟ هل توجد حياة أخروية؟ ما الخير؟ ما الشر؟؛ كل هذه الأسئلة وغيرها يعجز العلم عن تقديم أجوبة يقينية عنها لأنها تقع خارج نطاق إدراكه. ومع ذلك، فإن الكثير من التيارات العلمية المعاصرة تعمل على اقتحام هذه المجالات، وتُقدِّم أجوبة للناس، مُستعمِلةً قناع العلم، وهي في الحقيقة ليست سوى مجرد تخمينات يمكن كشف زيفها وتضليلها للناس بالعودة إلى مصدر الوحي. لقد اعترف بعض الباحثين أن الرؤية الكونية worldview هي مُكوِّنٌ

[16] Cohm, Thomas., *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, 1962, p.10.

[17] انظر تفسير الآية في:

– الرازي، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، مرجع سابق، ج27، ص80.

من المُكوِّنات والأُسس التي يقوم عليها العلم، إلى جانب الواقعية realism، والمقولات القبْلِية presupositions، والدليل evidence، والمنطق logics، والمحدودية limits، والكونية universality،[18] ولكن أصلها لا يكون دينياً خالصاً، بل نابعاً من التراكمات العلمية، والتخمينات، والتصورات، والمعطيات التي تكتسبها وتطورها المجموعات البحثية في مختلف التخصصات (العلوم الطبيعية: النظرية، والتطبيقية). ولا شك في أن معرفة جزء من الكون المادي لا تكفي أبداً لمعرفة جُلِّه، أو حقيقته الكاملة؛ فالمعرفة الإنسانية تبقى محدودة مهما كبرت في أعين صُنّاعها، وأعين الذين يتأثَّرون بها إيجاباً وسلباً.

إن الرؤية الكونية لم تكن قطُّ مجرد تساؤلات كبرى، وأجوبة نظرية منعزلة عن أساليب التفكير والشعور والسلوك والحياة بصفة عامة؛ فهذه الأسئلة تُؤثِّر –حقيقةً– في كل لحظة يعيشها الإنسان، وفي كل نشاط يقوم به، بما في ذلك اكتساب العلوم، وتطويرها، ونقلها، واستخدامها في سدِّ حاجيات الإنسان وتعمير الأرض. ولأهمية هذا النوع من العلوم أو المعرفة، فقد وردت في القرآن الكريم إجابات لكل تلك الأسئلة الكبرى التي لا تنفصل عن وعي الإنسان وتفكيره؛ فقد ذكر القرآن الكريم أصل الكون أو العالم، وبيَّن بعض خصوصياته المجملة، مثل: الإتقان، والإحسان، والتوازن، والتسخير، والسنن، والنظام، والتقدير، والتعلق أو نظام الأسباب، والغائية أو القصدية، والأجل المسمى؛ وكلها مصطلحات قرآنية تُعْنَى ببيان العالم المادي، ووصفه، وعلاقته بحياة الناس.

ويرى بعض المفكرين المسلمين أن اعتماد الرؤية الكونية القرآنية في العلوم الطبيعية لا يعني فقط اعتماد البديل الإسلامي في التعليم والمعرفة، وإنما يعني عملاً يُمثِّل تقديم حلول جذرية للأزمات المعقدة التي أفرزتها الأنساق المادية المعاصرة، والتي تسيطر على مفاصل مؤسسات البحث العلمي وسياساتها واتجاهاتها في البحث. فقد أشار كمال حسن إلى أن موقع النظام التوحيدي في مجال العلم والمعرفة هو أهم خصيصة تُمَيِّز المعرفة الإسلامية (أو العلم الإسلامي) من غيرها، وأن كل ما يقابل ذلك من الأُطر، والفلسفات،

[18] Gauch, Hugh G. Jr. "Science, Worldviews, and Education" in Michael R. Matthews (editor), *Science, Worldviews and Education*. Springer Science+Business Media, B.V. 2009, p.32-33.

والأيديولوجيات، أو المرجعيات الدينية، أو شبه الدينية؛ كلها ليست سوى صور من الباطل falsehood forms of.[19]

إن شمول أساس التوحيد للمعرفة والعلوم يقع على أربعة مستويات أساسية، هي: مستوى المُعتقَد (العقيدة)، ومستوى الأحكام (الشريعة)، ومستوى الكيفيات (القيم الأخلاقية)، ومستوى المعلومات أو المعروفات. وبمقتضى هذه الروابط والاتصال بين التوحيد والمعرفة الإنسانية، يعمل الأول على توسيع مجال العلم إلى أوسع حدٍّ ممكن، ويوثق روابطه مع دلالة حياة الإنسان في العالم، بحيث إذا لم يكن ممكناً فصل حياة الإنسان عن عالم الغيب وما يحمله من خصوصيات وأحداث، فكذلك العلم من ناحية أولى، وبخاصة العلم الطبيعي الذي لا يمكن فصله عن مشهد عالم الغيب، ومثال ذلك: مسألة القصدية، والحكمة الإلهية في الخلق ونهاية العالم، وتحولاته الفيزيائية المستقبلية، ومسؤولية الإنسان وتبعية أفعاله.

3. أساليب التفكير الصحيح وطرائقه:

لم تقتصر هداية الوحي للإنسان على بيان السلوك السوي والسلوك السقيم، وإنما بيَّن له –قبل ذلك– أنماط التفكير السليم والمنحرف؛ فالسلوك دائماً يسبقه التفكير، وإن قلَّت درجته ونوعيته وتأثيره، في صورة تحقيق الإرادات وتجلياتها في الأعمال الظاهرة. وقد ذكر القرآن الكريم ما لا يقل عن عشرين نمطاً تُمثِّل القدرات الذهنية ومرونتها، التي منحها الله تعالى البشر لمعرفة الحق، والحقائق الواقعية التي تحيط بهم في حياتهم. غير أن الأهم من ذلك كله هو وضع الوحي نظاماً توحيدياً كلياً، يتشكَّل تحت ظله منطلق تلك الأساليب في التفكير، وأصولها، واتجاهاتها، وما يُميِّز بعضها من بعض داخل المجموعة الواحدة، أو ما يقابلها من أنماط التفكير السلبي أو المنحرف. وهو النظام الذي أشار إليه علماء الإسلام حين عرضوا العقيدة الإسلامية، فجعلوا التفكير في التوحيد، بتأمُّل خلق الله، وسيلة

[19] Hassan, M. Kamal. "The Necessity of Studying the Natural Sciences, from the Qur'anic Worldview" in M. Hashim Kamali et. al (Editors) *Islamic Perspectives on Science and Technology*, Springer Science+Business Media Singapore Pte Ltd (2016), p.37.

للذكر، والتقرُّب إلى الله عزَّ وجلَّ، وهو بذلك فصل لا ينفصل عن التعبُّد. وقد وردت في القرآن الكريم العديد من الآيات التي تحثُّ على هذا النمط من التفكُّر.[20]

وصور التفكير الإيجابية في القرآن الكريم تقابلها صور أخرى سلبية، فَصَّل في بيان أنواعها، وأغراضها، والعوامل التي تُسبِّبها من أحوال النفس الإنسانية، وشروط العمران البشري، وعوائده. فكما أن التفكير السليم هو وظيفة مُركَّبة تقوم به النفس الإنسانية بكُليتها، فإن هذا ينطبق أيضاً على التفكير السلبي وأصنافه؛ فهو يدل على تعطيل وظائف القدرات والمَلَكَات التي منحها الله تعالى الإنسان؛ تكريماً، وتكليفاً له.

ويوصف التفكير بالسلبية حين يركب (أو يحمل) على أنماط معيَّنة من الصفات التي قد تصل به إلى ثلاث محطات أساسية، تضم: مقدمة التفكير، وآنية التفكير، وما بعد التفكير. ومن الصفات التي أبرزها القرآن الكريم في هذه المسألة: "الكذب" في سورة البقرة (الآية 10)، و"الجحود" في سورة الأعراف (الآية 15)، و"المكر" في سورة فاطر (الآية 10)، و"النفاق" في سورة التوبة (الآية 77)، و"الصد" في سورة الأعراف (الآية 45)، و"الصدف" في سورة الأنعام (الآية 157)، و"الانصراف" في سورة التوبة (الآية 127)، و"التحسُّب" أو "التوهُّم" في سورة الكهف (الآية 104)، و"الظن الكاذب" في سورة الجاثية (الآية 24)، و"الريب" في سورة التوبة (الآية 45)، و"الكفر" في سورة البقرة (الآية 88)، و"الجهالة" في سورة الأنعام (الآية 54)، و"الضلال" في سورة النساء (الآية 167)، و"الزيغ" في سورة الصف (الآية 5)، و"الارتداد" في سورة التوبة (الآية 45).

4. منظومة القيم:

أصبح اعتبار القيم في البحث العلمي من أصعب المسائل التي تواجهها المؤسسات العلمية بسبب تأثير الأنساق الأيديولوجية المادية، التي كان دافعها الرئيس لتطوير العلوم تحقيق الربح المادي، والسيطرة الشاملة على شؤون الإنسان والموارد الطبيعية على حساب المكتسب القيمي الذي يحمي الإنسان، ويعطي وجوده معنىً روحياً. وهي الوجهة التي

[20] مشوش، صالح. "مقدمة في بنية التفكير العلمي وأصوله القبلية في القرآن الكريم"، **مجلة نماء**، س1، عدد2، 2017م، ص242-273.

أوقعت الإنسان نفسه تحت وطأة القهر والطغيان والتفاوت، وما نجم عنها من صراعات انتهت غالباً بإحداث دمار هائل في العمران البشري.

إن حضور القيم الأخلاقية في المجال العلمي وتوظيفه ليس مطلباً اختيارياً كما يظن بعض الدارسين، أو مطلباً هدّاماً للحيادية العلمية، وإنما هو ضرورة وجودية تلازم هذا النوع من النشاط الإنساني. فعندما فصل النهضويون الغربيون العلوم عن القيم بحجة التنزُّه والحيادية والموضوعية كما يُسمّونها، تحوَّلت العلوم إلى وسائل للدمار، وخرَّبت حياة الإنسان في الدنيا والمعاد؛ لأنها فصلت وجوده ونشاطه على الأرض عن خالقه، وعن الهدف الأسمى الذي خُلِق من أجله.

ومفهوم "العلم" الذي يرسمه الوحي يقع على مجال شامل واسع متداخل لا يمكن فصل أجزائه ومناطقه، وهو يخدم الإنسان ومقصد خلقه، ويعطي الحياة معناها الحقيقي، ويحفظ الفكر والتفكير والقدرات الذهنية والإدراكية؛ ما ينجي الإنسان من كل الانحرافات التي تجرُّ حياته إلى الشقاء الدنيوي والأبدي. وإن المُتتبِّع لمفهوم "العلم" في القرآن الكريم يجد أنه مرتبط أشد الارتباط بمفاهيم قيمية لا تقل أهميتها عن أهمية جميع المعلومات والمعارف المختلفة التي يمكن للإنسان تحصيلها؛ فالعلم هو أشبه بشجرة تنبت وتنمو في تربة الإيمان، والحق، والصدق، والخشية، والهدى، والشكر، والذكر، والفكر، والتقوى، والحكمة. وهذه المصطلحات جميعاً هي التي تُكوِّن المجال الدلالي القرآني Qur'anic semantics للعلم، وتُحدِّد معانيه المجردة وتطبيقاته العملية. فالمعلومات وحدها تبقى بشكلها الخام قبل دخولها في مجالها الأوسع الذي تُشكِّله مصطلحات القرآن التي ذكرناها، وبهذا يكون معنى المعرفة العلمية كباقي أصناف المعارف الأخرى التي تُشكِّلها دلالات ترابطية Relational meaning.[21]

[21] Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung,* Malaysia: Petaling Jaya, Islamic book Trust, 2nd reprint 2008, p.11.

5. خطاب التحفيز:

التحفيز لغةً هو الدفع، نقول: "حَفَزَ الشَّيءَ: دفعه من خلفه. وبالرمح: طعنه، وعن الأمر: أعجله، وأزعجه."[22] والمتأمُّل في نصوص الوحي يجدها تحتوي على منظومة من الخطابات التحفيزية، واستثارة الهمم لطلب العلم، والسعي إلى تحقيق أسبابه، ولا نجد لذلك نظيراً في أيِّ كتاب سماوي. ومن خصائص هذا التحفيز تجاوُز تأثيره دائرة الحياة الدنيا إلى سعة الآخرة وثوابها الأبدي. فالعلم من منظور الوحي هو من أهم الوسائل التي تجعل صاحبها أهلاً لتحصيل القربة من الله، ونيل رضاه في الدنيا والآخرة؛ إذ يُعَدُّ الوحي إحدى الطرائق الضرورية التي توصل الإنسان إلى معرفة الحق والتأمُّل والتدبُّر في خلق الله وآياته. فالعلم كما جاء في القرآن الكريم مُقدَّم على كل شيء، حتى عقيدة التوحيد. قال تعالى: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (محمد: 19). ونظراً إلى أهمية العلم في حياة المسلم؛ فقد استخدم القرآن الكريم أصنافاً عديدةً من أساليب التحفيز لطلبه في كل الأحوال، وترشيد مسلكه. ومن هذه الأساليب: الحث المباشر، والتعزيز الإيجابي (الثواب)، والقصص، والترغيب والترهيب، والتذكير بالمآلات والعقاب، وأسلوب الاستفهام والسؤال، والتصوير وضرب الأمثال، والموعظة. فكل هذه الوسائل تشترك في مِيزة ملاءمة الفطرة الإنسانية ومزاجها المتقلب، وتسدُّ حاجاتها، وتخاطب منطقها، وتستجيب للأحوال النفسية المختلفة، بحيث إذا اجتمعت هذه الوسائل والوسائط في الإثارة تبيَّن جلياً أنها تُشكِّل منهجاً شاملاً متميزاً في التحفيز.

ويتمتع أسلوب التحفيز والإثارة في الوحي (القرآن، والسُّنة) بحركة عمودية، تُمثِّل الانتقال من مستوى إلى آخر أعلى منه، في نظام يوافق المستويات الذهنية والأبعاد التكوينية للفطرة الإنسانية؛ من: الروح، والنفس، والجسم، بحيث يتحرك أفقياً ليناسب الأحوال التي تتعرَّض لها النفس الإنسانية. فكلَّما ارتقت نفس الإنسان إلى مستوى أعلى ارتقى معها أسلوب التحفيز والإثارة حتى تصل مرتبة رضوان الله، وهو أعلاها. وهو يتناسب أيضاً مع مستويات الإيمان الثلاثة: الإسلام، والإيمان، والإحسان.

---

[22] الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005م، مادة: حفز، ص509.

وفائدة اعتبار هذه المستويات تدخل في شروط تحقيق فاعلية وسيلة التحفيز، فإذا لم يناسب التحفيز أحوال المُحفَّز فإنه لن يتحقَّق الهدف والغاية من التحفيز والإثارة. ولهذا السبب نجد أن القرآن الكريم والسُّنة النبوية يراعيان أشدَّ الرعاية هذه الجوانب التي يتوقف عليها تحقُّق مقصد التأثير والتغيير الإيجابي في تفكير الإنسان وسلوكه. والمُلاحَظ أيضاً أن نظام التحفيز في القرآن والسُّنة يتحرك في اتجاه أفقي ليستغرق المجال الحيوي لنشاط الإنسان، مراعياً فيه أبعاده النفسية والذهنية والسلوكية على المستوى الفردي والجماعي.

6. نظام الحماية الذهنية، وبيان مُعوِّقات العلم:

لم يكتفِ الوحي بتوفير ما ذُكِر من العوامل الإيجابية في نشأة التفكير العلمي، وإنما زاد عليها بوضع نظام الحماية الذي يُرشِد التفكير الإنساني، ويمنعه من الوقوع في أنواع كثيرة من الضلالات والأخطاء الكبيرة (النظرية، والعملية)، التي تُعْزى غالباً إلى استغناء العقل البشري عن هدي الوحي الإلهي، مثل تلك التي تُرَوَّج عن طريق بعض النظريات، ولا سيما نظرية دارون في التطور البيولوجي للكائنات والأنواع، والتي لا يزال بعض الباحثين المسلمين يَعُدّونها قانوناً كونياً مُفسِّراً لنشأة الكائنات الحية وتطورها، حتى إنهم يدَّعون استقرار هذه النظريات وتمكينها، وينفون احتمال صعود نظريات أخرى مختلفة مستقبلاً.[23]

وهذه الحماية لا نقصد بها العصمة التي جعلها الله مِيزة الأنبياء والرسل فحسب، بل المقصود هنا هو تجنُّب وضع فروض وتفسيرات كلية بناءً على تصورات غير صحيحة تبنّاها الفكر البشري بفعل الكسب المادي، أو التأثير المعنوي الخارجي (التأثير الأيديولوجي)، أو التمجيد لتجربة إنسانية مُضلِّلة، وقد يُعْزى ذلك إلى عوائق أخرى تتعلق بقدرات الإنسان ومحدوديتها.

ويضطلع القرآن الكريم بهذا الدور عن طريق بيان الأساليب الصحيحة في التفكير، وأُسسها، وأُطرها المنطقية التي تتناغم تماماً مع الفطرة الإنسانية السليمة، وكذا بيان

[23] Guessoum, Nidhal. "Islam and Science" in Steve Fuller (editor), *The Customization of Science The Impact of Religious and Political Worldviews on Contemporary Science,* UK: Palgrave Macmillan, 2014, p.29.

أساليب التفكير السلبي، وأنماطه، والعوامل الذاتية والخارجية التي تكون سبباً في ظهوره على المستوى الفردي أو الجماعي. ويعتمد الوحي على جملة من المناهج والطرائق لتعليم الإنسان التفكير السلمي، منها: استخدام القصص، والتصوير، والتمثيل، وتعيين الحالات الواقعية المناسبة، مثل ذكره قصة ذي القرنين في سورة الكهف (الآيات 83–98) التي تقابل في المعنى قصة قارون في سورة القصص (الآيات 76–81)، في دلالتهما على مفهوم "العلم"، ومصدره، وطريقة توظيفه، فضلاً عن استخدام مبادئ التفكير الفطري التي بثَّها الله تعالى في الفطرة الإنسانية، وهي قوانين التفكير السليم التي تجمع الناس في شعورهم وتصوراتهم وسلوكهم، بغضِّ النظر عن اختلاف الشروط العمرانية التي يعايشونها.

ثالثاً: وظيفة المصطلح القرآني في مجال العلوم الكونية

يُقصَد بالمصطلح القرآني "كل الألفاظ الواردة في نصوص القرآن الكريم، التي تتضمن مفهومات خاصة، تنطلق من دلالاتها اللغوية العامة، وتطرد في سياقاتها ومواقعها المتنوعة؛ لتكشف عن الرؤية القرآنية الكلية المتميزة المُؤسِّسة للدين، والمرتبطة بالألوهية، والإنسان، والكون، والحياة."[24] وهذا المصطلح ليس كغيره من المصطلحات؛ فهو يحمل مميزات الوحي الكمالية بعينها؛ من: القوة، والدقة، والتحديد، والوضوح، واليقين، والشمول، والمرونة... فهي كلمات ربانية مرتبة ومُركَّبة ومنسقة ومهيمنة. وقد جاد المتنبي في وصف القرآن الكريم حين أنشد:

كالبدرِ منْ حيثُ التفَتَّ رأيتَه يُهدي إلى عينيكَ نوراً ثاقبا
كالبَحْرِ يَقذِفُ للقَريبِ جَواهِراً جُوداً ويَبْعَثُ للبَعيدِ سَحائِبَا
كالشمسِ في كبدِ السماءِ وضوؤُها يغشى البلادَ مشارقاً ومغاربا

لكن حصول تلك المحاسن والأنوار في الأعيان –كما ذكر الراغب الأصفهاني– يشترط توافر البصائر الجلية، والأيدي الزكية، والنفوس النقية. وقد شبَّه تحصيل معاني ألفاظ القرآن ومصطلحاته بـ"تحصيل اللَبِن في كونه أول المعاون في بناء ما يريد أن

[24] زيان، جميلة. "المصطلح القرآني والتنمية الذاتية: قراءة في مفهوم التزكية نموذجاً"، المؤتمر العالمي الرابع للباحثين في علوم القرآن، مؤسسة البحوث والدراسات العلمية، المغرب، فاس، 2017م، ص299.

يبنيه."[25] ولأهميتها في فهم معاني القرآن، فقد نبَّه العلماء على ضرورة فهم معاني الألفاظ قبل غيرها، وفي ذلك يقول الراغب الأصفهاني: "إن أول ما يحتاج أن يُشتغَل به من علوم القرآن الكريم العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لـمَن يريد أن يُدرِك معانيه، كتحصيل اللَبِن في كونه أول المعاون في بناء ما يريد أن يبنيه."[26] إلى جانب استصحاب هذه الصفات التي تُمَيِّز المصطلح القرآني.

وقد تظهر مميزات أخرى -عند الانتقال من مجال إلى آخر- في توظيف هذه المصطلحات لغرض تنمية المعرفة الإنسانية، وتطويرها، أو تفعيل دلالاتها في دوائر تطبيقية خاصة، مثل مجال العلوم الطبيعية. ففي داخل هذه الدائرة التخصصية، تناسب وظيفة المصطلح القرآني هذا المجال عن طريق عمليات الوصف، والإشارة، والتكميم أو التقدير، والتصوير، وربط الحوادث بأسبابها، والتذكير بعظمة الخالق الذي يُدبِّر كل شيء.

وفي ما يخصُّ الوصف، فقد اشتمل القرآن الكريم على آيات كثيرة تصف المظاهر الكونية، مثل: الشمس والقمر، والليل والنهار، والجبال، والأرض، والماء، والحديد، والجنين، إضافةً إلى الوصف المادي والوظيفي. وفي هذا السياق، يُقدِّم الوحي التقدير العددي (مثل العدد 7) في تحديد عدد السماوات، في حين نجد أن التصوير يتجلّى بأروع صوره في وصف الجبال، في قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴿٨٨﴾﴾ (النمل: 88).

ولم يكتفِ القرآن الكريم ببيان بعض خصائص ظواهر العالم المادي، وإنما عرض للنظام الكلي الذي يربط الخلق العظيم، مثل: نظام الخلق في سورة الأنعام (الآية 73)، وفي سورة إبراهيم (الآية 19)، ونظام الأسباب في سورة الأنبياء (الآية 30)، وفي سورة فصلت (الآية 39)، ونظام التسخير في سورة الأعراف (الآية 54)، ونظام التقدير في سورة الفرقان (الآية 2)، ونظام الإحكام في سورة النمل (الآية 88)، ونظام التوازن في سورة الرحمن (الآية 7)، والنظام الغائي في سورة الزمر (الآية 5). وهذه الأنظمة تُمثِّل

[25] الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص54.

[26] المرجع السابق، ص54.

الأُطر الكلية التي يسبح فيها الكون أجمع وكل جزئياته، فلا ينفلت عنه أيُّ شيء. وعلى هذا، فإن العلوم والمعاني والحقائق التي يُقدِّمها الوحي عن العالم تُشكِّل رؤية كونية شاملة مميزة عن ماهية العالم، وأصله، ونظامه، والعلائق التي تربط مظاهره وعلاقته بالعمران البشري وتأثيراته فيه، وصيغ التوازن وأسباب الخلل وما يترتب عليها، والقيم التي تُؤطِّر وتُنظِّم النشاط الإنساني فيه.

1. مسالك استخدام المصطلح القرآني في تصميم الكتاب المدرسي:

إن استخدام المصطلح القرآني في تصميم الكتاب المدرسي للعلوم الطبيعية ليس أمراً معقداً أو عملاً شاقّاً كما يتصوره الكثيرون، وإنْ كان تحقيق ذلك يتطلب بذْل جهود كبيرة مستمرة. أمَّا التصور السلبي بهذا الشأن فمردُّه الغيبوبة التي أصابت العقل المسلم ونظامه التعليمي تحت وطأة الأيديولوجيات، ونظم التفكير المادي اللاديني secularism الدخيل. ومرتكز هذه البشارة العلمية هو التوافق والتناغم المتميز concordance الذي يجده الباحث بين نصوص الوحي والتفكير العلمي واكتشافاته النظرية وبعض تطبيقاته العملية.[27] بيد أن توظيف المصطلح القرآني في هذا المجال –إضافةً إلى المعرفة الكافية في مجال التخصص– يحتاج إلى قدرات ومهارات خاصة لتحديد الكيفيات والأهداف لهذا التوظيف، واقتناص الفرص ولحظات التقاء الدين ودرس العلم الطبيعي، مع مراعاة معاني الوحي ودلالاته، وطبيعة المادة العلمية الملقاة، ونفسية الطالب، وقدرته على استيعاب العالم المادي المُشاهَد، وربطه بالمعاني والحقائق النظرية عن الحياة، فضلاً عن استشراف نتائج العملية المترتبة على هذا التوظيف.

وفي هذا السياق، فإن تصميم الكتاب المدرسي لمادة الفيزياء يقوم على مجموعة من الأدوات التعليمية، تضم: المقدمة، والرؤية الكونية التوحيدية، والمصطلح القرآني، ونافذة التاريخ، ونافذة الذكر والتفكُّر والتدبُّر، ونافذة أسماء الله الحسنى، ونافذة الحكمة، ونافذة النقد.

---

[27] Atighetchi, Dariusch. "Koran and modern science", in: *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. Springer 2007, p.327-351.

أمَّا المقدمة فلا تخفى على العالم والباحث والمدرس أهميتها في تصميم الكتب المدرسية والتعليمية بوجه خاص؛ فهي المفتاح أو الباب الأول الذي يستقبله ذهن الطالب، ويُعزِّز إرادته في تحصيل العلم. وقد شهد تاريخ العلوم الإسلامية أحداثاً ومواقفَ أثَّرت فيها بعض المقدمات في نمو العلوم أكثر من مضمون الكتاب كله، مثل مقدمة ابن خلدون التي تقع في نحو (400) صفحة؛ إذ تحتوي المقدمة على مجموعة من الأدوات التي تُؤثِّر تأثيراً كبيراً في المُتعلِّم، مثل: الدعاء، وآداب طلب العلم، والتعريفات، والكليات، والأصول، والدراسات السابقة، والمنهجية، والمحتوى، وأسباب التأليف، وأوجه الاستفادة من محتوى الكتاب. وتضم هذه الأدوات الفرعية كلها الرؤية الكونية لصاحب الكتاب، التي تتجلّى بتعظيم الله، وتوحيده، والثناء على نعمه وفضله، والتزام شريعته بالسعي نحو الإصلاح، والإفادة، والابتعاد عن الفساد والإفساد، والتوبة عن الزلل والخطأ، وغير ذلك من الإشارات التي تقع كلها في هذا الاتجاه.

وهذا النمط من التأليف لم يقتصر فقط على الكتب الشرعية والعلوم التي تخدمها مباشرةً، مثل اللغة والتاريخ، وإنما وُجِد أيضاً في كتب العلوم الطبيعية، مثل: الجبر، وعلم الهيئة، والجغرافيا، والطب، وعلوم النبات، وإنْ كانت صيغها مختلفة، وحجمها أصغر من غيرها. من ذلك –مثلاً– مقدمة أبي العز بن إسماعيل الجزري (توفي 1206م/ 602هـ) في كتابه "الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل"، وهو كتاب في الهندسة الميكانيكية باللغة العلمية المعاصرة؛ إذ يقول فيها: "الحمد لله مبدع صنعه في السمائيات، المودع أسرار حكمه في الأرضيات، فهي نسخة من عالم ملكوته، ودليل قاطع على جبروته، أحمده على ما علّم، وأستزيده من فواضل النعم، وهي مطلوبات الحكم ... ."[28]

ومثلها في ذلك مقدمة محمد بن موسى الخوارزمي (توفي 232هـ) في كتابه "الجبر والمقابلة"؛ إذ يقول فيها: "الحمد لله على نعمه بما هو أهله من محامده التي بأداء ما افترض منها على مَن يعبده مِن خلقه يقع اسم الشكر، ويستوجب المزيد، ونؤمن من الغير إقراراً بربوبيته، وتذلُّلاً لعزته، وخشوعاً لعظمته. بعث محمداً صلى الله عليه وعلى آله

[28] الجزري، أبو العز بن إسماعيل بن الرزاز. **الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل**، سوريا: د.ن، مخطوطة معهد التراث العلمي العربي بحلب، ص3.

وسلم بالنبوة على حين فترة من الرسل ... ألَّفْتُ من كتاب "الجبر والمقابلة" كتاباً مختصراً لِلَطيف الحساب وجليله، لما يلزم الناس من الحاجة إليه في مواريثهم ووصاياهم، وفي مقاسمتهم وأحكامهم وتجارتهم ... مُقدِّماً لحُسن النية فيه، وراجياً لأنْ ينزله أهل الأدب بفضل ما استودعوا من نعم الله تعالى، وجليل آلائه، وجميل بلائه عندهم منزلته، وبالله توفيقي في هذا، وفي غيره، عليه توكلت وهو رب العرش العظيم ... ."[29]

ومثال آخر على هذه المقدمات ما كتبه أبو زكريا يحيى بن محمد بن أحمد بن العوام الإشبيلي (توفي 1158م/ 553هـ) في مقدمة كتابه "الفلاحة"، حين أراد تحديد مقاصد صناعة الزراعة: "... مَن يرد أن يتخذ هذا الفن صنعة يصل بها بحول الله إلى معاشه، ويستعين بها على قوته وقوت عياله وأطفاله، وجد فيه حاجته، وبلغ فيه إرادته، واستعان بذلك على منافع دنياه ومصالح أخراه بتوفيق الله إياه؛ إذ بالغراسات والزراعات تكثر بمشيئة الله الأقوات، وقيل إن ذلك ما أشار النبي بقوله: (اطلبوا الرزق في خبايا الأرض.)"[30]

فعن طريق ذلك تكون بداية إعداد الكتاب المدرسي لمادة الفيزياء؛ بصياغة مقدمة تحوي بعض العناصر الآنف ذكرها، ولا سيما إجلاء عظمة الله، والرؤية الكونية التوحيدية، وما يلزم عنها في العلم التخصصي، وبعض الأصول المتعلقة بالموضوع. بعد ذلك يكون إدخال وعرض المصطلحات القرآنية المتعلقة بموضوعات المادة العلمية جهداً متميزاً؛ لتقريب ذهنية الطالب إلى مصادر الوحي. ويتراوح عدد المصطلحات القرآنية التي يمكن إيجادها لكل فصل ما بين (1–3) مصطلحات، مع ذكر موقعها، وما يقابله من اللغات الأخرى، مثل: الإنجليزية، أو الألمانية. وقد احتوى القرآن الكريم على مئات من المصطلحات التي تُعَدُّ مفاهيم بنائية مركزية في العلوم المعاصرة، مثل: الحركة، والموج، والسوائل، والطاقة، والضوء، إضافةً إلى مئات من الآيات أو الظواهر الكونية التي استُعمِلت براهين وبيِّنات موضوعية مادية لعقيدة التوحيد وشريعته.

---

[29] الخوارزمي، **كتاب الجبر والمقابلة**، مرجع سابق، ص15–16.

[30] الإشبيلي، أبو زكريا يحي بن محمد بن أحمد بن العوام. **كتاب الفلاحة**، طبعة مدريد، 1802م، ص1–2.

أ. اللغة العلمية والمصطلح القرآني:

لا شك في أن مستوى المصطلح القرآني أعلى منه للمصطلح العلمي الوضعي؛ فالأول يقوم على لغة الوحي ذات المصدر الإلهي، إذ إن مصدره خالق الكون، في حين أن الثاني ناجم عن تجربة بشرية محدودة، وإنْ كانت في بعضها تُمثِّل مظاهر طبيعية واضحة، وتصفها، وتصورها مباشرةً؛ وذلك أن علاقة الإنسان بالعالم الخارجي محدودة المعرفة والإحاطة والتحكُّم. وعلى هذا، تتضح بعض الفوائد العلمية من إدخال مفاهيم القرآن الكريم في مجال النص العلمي؛ فهذه العملية تُمثِّل انفتاح المحدود على غير المحدود، والمتناهي على اللامتناهي، والظني على اليقيني، والجزئي على الكلي، والمتغير على الثابت، إلى غير ذلك من الصفات التي يمكن إضافتها، وهي كلها تُعبِّر عن حركة إيجابية في الوعي الإنساني العلمي.

وحين يكون الموضوع خاصاً بكتاب الفيزياء، فإنه لا يكاد يخلو أحد موضوعات هذا التخصص من مصطلح أو اثنين أو أكثر، تربطه علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالمصطلحات القرآنية. والمصطلحات القرآنية في مجال الفيزياء تدل على آيات كونية تُذكِّر الإنسان بالخالق والصانع وصفاته الكمالية؛ فهي أدوات فاعلة في جذب الطالب إلى الوحي الإلهي، وإلى العلوم التي يضمها عن الكون ونظامه، والإنسان وحياته. إنها تُنشِئ انسجاماً متيناً في ذهنية الطالب، وتُقوِّي ثقته في العلوم التي يدرسها، ويزداد يقينه بالله تعالى. ومن ذلك أن مَلَكَة الإيمان وأحوال اليقين تتقوَّى بوجود روابط علمية تجمع بين مضمون الكتاب المدرسي والوحي. ولا يتوقف دور المصطلح القرآني عند هذا الحدِّ، وإنما يمنح الطالب قدرة عجيبة على التأمُّل والتفكُّر والسؤال والتحقُّق في ما يتلقاه من العلوم المتخصصة. فالمواد التعليمية التي تُسمّى اليوم علوماً طبيعيةً ليست بأفضل حال كما يدَّعي الكثير؛ فهي ليست عسلاً مُصفّى، بل مادة أمشاج وأخلاط.

وتأسيساً على ذلك، يصبح المصطلح القرآني في مادة الفيزياء أداة منهجية وأسلوب تفكير لا يمكن الاستغناء عنه في التعليم الإسلامي؛ إذ يُوفِّر للطالب الحماية اللازمة

لمواجهة الشحنات الأيديولوجية الفلسفية والعلمية،[31] والتصورات الكلية غير الصحيحة، والمقاصد الانتهازية، والنظرات التجزيئية التي تعانيها النظريات والأنساق المعرفة العلمية المعاصرة. فالمصطلح القرآني يرتقي بطالب العلم، ويرفع وعيه إلى آفاق علمية واسعة تُعِينه على استيعاب المعرفة العلمية، وفهمها في صورتها الشاملة، والابتعاد عن النظرات التجزيئية التي تضره. فالعلم في حقيقته ليس مجرد معلومات فحسب، بل هو منهاج في التفكير، وإصدار الأحكام، ونمط في السلوك، وأسلوب الحياة.

وفي هذا السياق، يعمل المصطلح القرآني على تذكير الطالب بعظمة الخالق، وعلاقته بالعالم الذي يدرس ظواهره لدفع شبهات الفلسفات المادية في العلم والعالم المبثوثة في الكتاب المدرسي التقليدي السائد. ومن ذلك تصور المادة بوصفها هيولى قديماً، قائمة بذاتها، أزلية، لا بداية لها ولا نهاية. ومن ذلك أيضاً تقنين بعض أصحاب هذه الفلسفات قانوناً لحجم الطاقة المستخلصة من المادة، يشبه تماماً التصور الوثني للرب والكون، مُدَّعين فيه أن: "الطاقة التي تستخرج منها محفوظة، ويستحيل خلقها، كما يستحيل تدميرها، بل يمكن فقط تحويلها من شكل إلى آخر."[32]

وهكذا تتطور شخصية الطالب، ويقوى وعيه العلمي بناءً على أسس التكامل بين الدين العلم؛ إذ تكون شخصيته بمنأى عن الصراع الفكري الذي يتحول إلى صراع نفسي بسبب الإخفاقات التي تحدث عند محاولة الإجابة عن الأسئلة الدينية، عن طريق المعرفة العلمية، أو فهم المعرفة العلمية وتطبيقاتها الإيجابية والسلبية وَفْق هداية النصوص الدينية. فالمصطلح القرآني يحمي الفكر والتفكير من أنواع التصورات الباطلة التي حوَّلت الإنسان إلى وحش ضائع لا يُدرِك معنى الحياة ومصيره فيها. قال تعالى في وصف أولي الألباب: ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ١٩١﴾ (آل عمران: 191).

إن حضور المصطلح القرآني في نص كتاب العلوم الطبيعية ليس تطفُّلاً، وإقحاماً، وعائقاً، وتكراراً، وتعقيداً، وجموداً، وقيداً، وإنما هو بناء، وهدي، وبسط، ونمو، وتحفيز،

[31] Grant, John. *Corrupted Science: Fraud, Ideology and Politics in Science*, iBooks. Imago Publishing, 2008, p.265.

[32] Serway, Raymond A., *College Physic***s**, USA: Cengage Learning, 9th ed. 2010, p.146.

وبيان، ودليل، وحجة، وبرهان، وسلطان؛ ما يُمكِّنه من إثراء القضايا العلمية عند طرح فضاء العلاقات التي تربط بين المُتعلِّم والعلم والخالق وحياة الناس. فالعلم منحة ربانية تروم تحقيق الاستخلاف، وأداء الأمانة، وتحقيق القرب من الخالق بالعبادة والطاعات. ولو تأمَّلنا سورة العلق لوجدنا أنها بدأت بفعل "اقرأ"، وانتهت بأمر "السجود" و"الاقتراب". وبذا تكون المعرفة العلمية الملقاة ليست مجرد معلومات جامدة، وإنما معرفة حية شاملة غير مجزَّأة، ينتج عنها نموٌّ سويٌّ لشخصية الطالب الذي سيصبح يوماً ما لبنة من لَبِناتِ المجتمع، وأساساً من أسسه.

إن كثيراً من الأسئلة التي يطرحها العقل البشري لا تجد إجابات في تراكمات المعرفة العلمية وتخصصاتها؛ نظراً إلى وقوع هذه الأسئلة خارج نطاق تلك العلوم. وفي حال ادَّعى بعض أصحابها قدرة العلم على الإجابة عنها، فإن هذه الإجابات تبقى تخمينات لا يصحُّ أن ترتقي إلى مرتبة اليقين لفقدان الدليل. عندئذٍ يكون الوحي هو المصدر المعرفي الوحيد الذي يُقدِّم الإجابات، ويطمئن السامع لها بتحقُّقها بلا ريب. ومثال ذلك الأسئلة التي تتناول مصير حياة الإنسان في العالم المادي المُتغيِّر، والنظام الكوني وتوازنه، وأشكال نهاية العالم المادي، وغير ذلك من المسائل التي تقع أطراف منها خارج نطاق نظريات العلوم الطبيعية وتطبيقاتها.

ب. نافذة التاريخ:

لا أحد يمكنه أن يُنكِر فضل تاريخ العلوم على تطور الوعي والمعرفة العلمية نفسها؛ فهذه المادة تُعَدُّ إحدى النوافذ المهمة التي يطلُّ منها العلماء والباحثون على مراحل تشكُّل المعرفة العلمية، وتجارب العلماء الناجحة والفاشلة، والأصول المعتمدة، والمناهج المتعبة، والحيثيات الاجتماعية والثقافية التي أسهمت في ظهور المعارف العلمية أو تعثُّرها. وهذه النافذة هي حلقة وصل لتعرُّف جهود الأولين في بناء المعرفة العلمية وتراكمها، وقد استُخدِمت في الكتاب المدرسي التقليدي لترسيخ هيمنة النظرة الأحادية والمركزية الأوروبية أو الغربية، بحيث أصبحت الكتب المدرسية العالمية المعتمدة لا تُحْسِن ذكر أسماء العلماء والمفكرين الذين لا ينتمون إلى دائرة الحضارة الغربية. فالمرحلة التي تبوَّأ فيها المسلمون قمة العطاء العلمي، والتي امتدت إلى أكثر من (600) سنة، يلحقونها بالعصر الوسيط

الظلامي dark ages –كما يُسمّونه في أدبياتهم– وهو العصر الذي عانت فيه أوروبا الكثير من الويلات، وقد أشار إلى ذلك مالك بن نبي في حديثه عن النزعة الانتقائية للتاريخ عند الإنسان الأوروبي؛ إذ قال: "فالتاريخ والحضارة عنده يبدآن في أثينا، ويعرجان إلى روما، ويختفيان فجأةً لمدة تزيد عن ألف سنة، ثم يعودان للظهور خلال النهضة الأوروبية، في باريس أو لندن. وماذا عن العصور التي سبقت أثينا؟ إنه الفراغ. وماذا عن المدة التي تفصل بين أرسطو وديكارت؟ إنه الفراغ ... إنها نظرة تُضلِّل النزعة الإنسانية الغربية منذ المنطلق."[33]

ووظيفة هذه النافذة هي التعريف بالعلماء المسلمين الذين أسهموا في الاكتشافات في مجال العلوم الطبيعية، وعملوا على تطويرها ونقلها. فقد تعمَّد الغرب ومدارسه الفكرية والفلسفية والعلمية تهميش نحو (800) سنة من جهود المسلمين وإخفاءها. ولم يعترف بهذا الجهد الحضاري الضخم سوى طائفة قليلة من المُنصِفين، مثل جورج سارتون الذي اختار أن يُسمِّي بعض قرون الإنجازات العلمية بأسماء علماء مسلمين؛ فعيَّن جابر بن حيان للنصف الثاني من القرن الثامن الميلادي، والخوارزمي للنصف الأول من القرن التاسع، والرازي للنصف الثاني من القرن التاسع، والمسعودي للنصف الأول من القرن العاشر، وأبا الوفاء محمد بن العباس البزجاني (توفي 998م) للنصف الثاني من القرن العاشر، والبيروني للنصف الأول من القرن الحادي عشر، وعمر الخيام للنصف الثاني من القرن الحادي عشر.[34]

وقد اجتهد بعض الباحثين المسلمين في إبراز هذا الدور من خلال أعمال متميزة، مثل تلك التي أشرف عليها رشدي راشد في "موسوعة تاريخ العلوم العربية" (تتألَّف من ثلاثة أجزاء)، والتي شملت ميادين عدَّة، منها: الهيئة، والآلات، والميقات، والجغرافيا، والرياضيات، وعلوم البحار، والمناظر، والبصريات، والجبر، والهندسة المدنية، والميكانيكا، والكيمياء، وعلوم الحياة، والطب، والفلاحة، وغير ذلك.[35]

---

[33] ابن نبي، مالك. **في مهب المعركة**، دمشق: دار الفكر، د.ت، ص160.

[34] Sarton, George. *Introduction to history of science*, Carnegie Institution of Washington, 1947. volume 1.

[35] نَشر الموسوعة كلٌّ من: مركز دراسات الوحدة العربية، ومؤسسة عبد الحميد شومان، 1998م.

إن التأثير الإيجابي الذي قد تُحقِّقه نافذة التاريخ في الكتاب المدرسي هو على وجهين؛ الأول: تصحيح النسخة المتحيزة لتاريخ العلوم التي تجعل المركزية الأوروبيةEurocentrism أو التغريب Westernization أصلاً حصرياً للإشعاع والتطور العلمي في العالم. والثاني: تعريف الطالب بإسهامات العلماء المسلمين وإنجازاتهم؛ لما يترتب على ذلك من سلوك إيجابي، مثل: تقدير جهود العلماء السابقين، ومحاكاتهم في الثقة في النفس، والإيمان، والصبر، والاجتهاد، وإتقان العمل، والانفتاح على الحضارات الإنسانية.

ت. نافذة الذكر والتفكُّر والتدبُّر:

يعود أصل هذا التركيب الثلاثي لمفاهيم القرآن (الذكر، والتفكُّر، والتدبُّر)[36] إلى ما ذكره الله تعالى في وصف أصناف من صفوة الناس علماً وأحوالاً، وهم أولو الألباب: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴿١٩١﴾﴾ (آل عمران: 190-191).

وتُمثِّل العلوم -على اختلاف أنواعها ومجالاتها، ومن بينها الفيزياء- منابر من نور تُذكِّر الإنسان بفضل الله عليه، وتُمكِّنه من إدراك ذلك، وترفع قدره روحاً، وفكراً، وسلوكاً. لكن هذه الثمرة يسبقها شرط ممارسة التفكُّر والاستقامة فيه؛ لذا كان من أبرز أهداف التعليم الإسلامي توجيه المُتعلِّم إلى دائرة هذا النشاط الفاعل الذي تنمو فيه المعرفة، وتستقيم في الروح، وتُشكِّل شخصية فريدة سمّى القرآن أصحابها بأُولي الألباب.

---

[36] يدل الذّكر على معانٍ عدَّة، منها: الصلاة، والدعاء، وطاعة الله وشكره، والتسبيح، وتمجيد الله وتهليله، وقراءة القرآن. وذكر الراغب الأصفهاني (توفي 425هـ) أن "الذكر تارة يقال، ويراد به هيئةٌ للنفس بها يمكن للإنسان أنْ يحفظ ما يقتنيه من المعرفة، وهو كالحفظ إلا أن الحفظ يقال اعتباراً بإحرازه، وذكر يقال اعتباراً باستحضاره، وتارة يقال لحضور الشيء القلب أو القول، ولذلك قيل: الذكر ذكران: ذكر بالقلب، وذكر باللسان." انظر:

- الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص٣٢٨. أمَّا التدبُّر فعرَّفه الجرجاني (توفي 816هـ) بأنه "عبارة عن النظر في عواقب الأمور، وهو قريب من التفكُّر، إلا أن التفكُّر تصرُّف القلب بالنظر في الدليل، والتدبُّر تصرُّفه بالنظر في العواقب." انظر:

- الجرجاني، على محمد السيد الشريف. **معجم التعريفات**، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، القاهرة: دار الفضيلة، 2004م، ص49.

وقد وردت في القرآن الكريم آيات عديدة تحثُّ الإنسان على السعي وراء هذه الأحوال الربانية في سياق العلم، وهو يستخدم في هذا السياق صوراً طبيعيةً وآياتٍ ملموسةً تُقوّي انتباه الإنسان إلى فضل الله وكرمه عليه؛ ففي الآية العاشرة من سورة الأعراف استُخدِمت صورة الأرض، وفي الآية الرابعة عشرة من سورة النحل استُخدِم البحر وما يحويه من منافع، وفي الآية الثالثة والسبعين من سورة القصص استُخدِم الليل والنهار، وفي الآية السادسة والأربعين من سورة الروم استُخدِمت الرياح. ولم يكتفِ القرآن الكريم باستخدام هذه المظاهر والآيات الكونية بوصفها وسائل للتأثير في تفكير الإنسان وسلوكه، وإنما كان يُوجِّهه أيضاً إلى معرفة النظام الكلي الإلهي الذي تخضع له هذه الظواهر، مثل نظام التسخير الذي تجري عليه كل المنافع التي يحصل عليها الإنسان وغيره من الكائنات.

إن تذكير المُعلِّم وتوجيه طالب العلم إلى هذه القيم الروحية الثلاث هو أشبه بتأطير أسلوبه في التفكير وتنظيمه، ضمن الرؤية التوحيدية التي تجعل الخالق في موقعه، والعالم والمخلوقات في موقعها، وهو يُبيِّن –من وجهة يقينية– العلاقة بين الخالق والمخلوقات؛ جامدة كانت أو حية. فالتفكير نشاط إنساني لا يجب أن يبتعد عن مقصد الحياة الكلي أو ينفصل عنه، وهو عبادة الله وحده. قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ (الذاريات: 56). أمَّا تحويل تفكير المُعلِّم والمُتعلِّم في الفيزياء إلى إطاره الأصلي التوحيدي فهو تغيير تترتب عليه نتائج كثيرة، أهمها تصحيح الرؤية الكونية التي يقوم عليها الكتاب المدرسي التقليدي (المستورد، أو المترجم) من مصادر غربية، بوصف ذلك خطوة أُولى نحو إنتاج كتاب مدرسي إسلامي أصيل يلتزم بخصوصيات العلم وقيمه في الإسلام، إضافةً إلى ما توصَّلت إليه العقول البشرية من معارف، ومهارات، وصنائع، وممارسات تقنية، واكتشافات حديثة، مستفيدةً ممّا أودعه الله تعالى في الكون من نعم وخيرات.

ث. نافذة أسماء الله الحسنى:

لا شك في أن لوجود الأسماء الحسنى في الكتاب المدرسي وقعاً وتأثيراً خاصاً في نفسية الطالب؛ فهذه الأسماء هي صفات كمالية للخالق، تعكس في معانيها فعل الله وأمره في الخلق، بما في ذلك الكون والإنسان. وهي أصل من أصول العقيدة الإسلامية.

فـ"أصل العلم ومقصوده والمراد منه؛ هو علم التوحيد الخالص؛ وهو معرفة الله عزَّ وجلَّ، وتمييز الخالق من المخلوق، وتنزيه الله عمّا سواه، فذلك هو الدين القيِّم والصراط المستقيم."[37] والعلم المادي الذي هو موضوع مادة الفيزياء يُمثِّل نوعاً من التجلّي لصفات الله الكمالية (ليس للذات الإلهية كما تعتقد بعض الديانات الوضعية والمنحرفة بفكرة الحلول). فثمَّة جملة من أسماء الله الحسنى لها علاقة مباشرة بالعالم الفيزيائي ونظامه، منها: الخالق، والقادر، والحفيظ، والملك، والمصور، والعليم، والقيوم، والنافع، والحكيم، والخبير، والبارئ، والحق، والنور.

إن ظهور أسماء الله الحسنى في ثنايا كتاب الفيزياء المدرسي يبدو أشبه بإشارات تنبيهٍ وتذكيرٍ للطالب والمُعلِّم معاً بفضل الله ونعمه؛ ما يفضي إلى تعلُّق الوعي بالخالق، ونموه بنمو المعرفة العلمية، وما يتطلَّع إليه الطالب من عجائب التوازن والنظام والسنن التي بثَّها الله في الكون. وهكذا يمكن تجاوُز جفاء الكتاب المدرسي التقليدي الذي يُسبِّب تغييباً ونسياناً غير طبيعي للخالق. والعجيب أنه في الوقت الذي غُيِّب فيه اسم الله، تجد هذه الكتب تعجُّ بأسماء البشر (العلماء)، وفي كثير من الأحيان لا يكتفي مؤلِّفو هذه الكتب بذكر أسمائهم فحسب، بل تُنسَب إليهم القوانين التي وضعها الله في الكون، مثل: قانون أرخميدس desArcheme، وقوانين الجاذبية التي نُسِبت إلى إسحاق نيوتن Isaac Newton، وقانون علاقة ضغط الغاز بحجمه الذي نُسِب إلى روبرت بويل Boyle Robert، وقانون المرونة الذي نُسِب إلى روبرت هوك Hooke Robert. وقائمة الأسماء هذه لا تضم حتماً المخترعين والمكتشفين المسلمين الذي سبقوا الأوروبيين بقرون كثيرة في العطاء العلمي.

إن توظيف أسماء الله الحسنى في كتاب العلوم المدرسي لا يعني إخْلاء حيِّزٍ لها في أوراق الكتاب، وإنما هو تكوين وتعليم للطالب، وإعانة له على فهم علاقة الخالق بالعالم المادي. فكثير من أصحاب فلسفات العلوم القديمة (اليونانية) والحديثة (النهضة الأوروبية) شوَّهوا هذه العلاقة في ظل تأثير الديانات الوثنية الوضعية، بحيث وقعوا بين

[37] ابن تومرت، جمال الدين محمد. **كنز العلوم والدر المنظوم في حقائق علم الشريعة ودقائق الطبيعة**، تحقيق: أيمن عبد الجابر البحيري، القاهرة: الآفاق العربية، 1999م، ص24.

فئتين ضالتين: الأولى تُنكِر وجود الخالق، والثانية تُحيِّد أمره وربوبيته في الكون، وتُسمِّيه – حاشا لله– المحرك الذي لا يتحرك unmoved mover كما جاء على لسان أرسطو[38] (نظام المقولات، والمادة الصورة، والقوة والفعل، والعقل الفاعل، والفيض والتطور الطبيعي).

ج. نافذة الحكمة:

الحكمة هي من المفاهيم القرآنية التي ربطها الله تعالى بالقرآن الكريم (في سورة البقرة، الآيات: 129، 151، 231؛ وفي سورة آل عمران، الآية 48؛ وفي سورة الجمعة، الآية 2)، وهي الخصلة التي جعل الإتيان بها يعني خيراً كثيراً. قال تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: 269). فالحكمة مفهوم غني بالمعاني التي يجتمع معظمها في تحقيق الإتقان، ومنع حدوث الفساد.[39] وقد ذكر ابن تومرت (توفي 524هـ) الحكمة في سياق العلوم الطبيعية، وعرَّفها بأنها: "معرفة ما أودع الله في علوم الطبيعة من المصنوعات الجاريات بالانفعالات الروحانيات والجسمانيات العلوية والسفلية المقهورة بقدرة رب الباريات، المسخرات منه بحكم الإرادات والمسببات، وما دبَّر في ذلك من استخراج الأمور الغامضات الخافيات والجاليات، وسائر العلوم الحقيقيات، وقدَّر في ذلك من المنافع والمضرات والسعادات والشقاوات والحياة والممات والأسقام والصحات ومعالجة الأبدان المريضات بالمعالجات الطبيات."[40]

وتقوم هذه النافذة على سؤال أساسي، هو: ماذا يمكن أن يحدث للكون والإنسان لو لم يكن المقدار والشكل والوضع بهذا النحو الذي خلقه الله؟ وهذا السؤال يدفع الطالب إلى البحث عن حِكم الله في الخلق استئناساً بمظاهره المسخَّرة والتقدير الكمي proportion ality and measurment، والتصوير الفني للكون intelligent design، والتوازن equilibrium، والتناسق consistancy الذي يجمع بين تكوين

[38] Tarnas, Richard. *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas that have Shaped our Worldview*, London: Pimlico, 2010, p.65.

[39] خفاجي، حكمت عبيد حسين. "دلالة الكلمة في القرآن الكريم: الحكمة نموذجاً"، **مجلة كلية الفقه**، عدد16، 2012م، ص1–57.

[40] ابن تومرت، **كنز العلوم والدر المنظوم في حقائق علم الشريعة ودقائق الطبيعة**، مرجع سابق، ص20–21.

المادة وتشكيلها وحركتها والكائنات الحية بما فيها الإنسان. ويمكن توسيع ذلك ليشمل تأثيرات النشاط الإنساني، وما يترتب عليها من العمران والفساد، بتوظيف أوسع لمفاهيم القرآن، مثل: "التسخير"، و"الاستخلاف"، و"سُنَّة الله"، و"الأجل المُسمّى". فبهذا الشكل يكون مجال الحكمة في العلوم الفيزيائية هو البحث في الترتيب الإلهي في الكون، وأوجه الإتقان والإحكام فيه، ومحاكاة كل ذلك في طلب العلم وصياغة منتجاته التي تُؤثِّر باستمرار في العمران البشري معنوياً ومادياً.

إن مفهوم "الحكمة" لا يتعلق بفهم المقاصد الإلهية في الوجود المادي المُشاهَد والغائب وحياة الإنسان فحسب، بل يتعدّى ذلك إلى مجال آخر، هو بناء شخصية الطالب والمُعلِّم. فمن دلالات الحكمة في القرآن الكريم: الطريقة الصحيحة في العلم والعمل؛ لذا نجد أن الحكمة قد جاءت في إحدى المناسبات مرتبطةً بسلوك الشكر، كما في الآية الثانية عشرة من سورة لقمان: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ أَنِ ٱشْكُرْ لِلَّهِ ۚ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴿١٢﴾﴾ (لقمان: 12). فالحكمة تجعل كُلّاً من الطالب ومُعلِّم الفيزياء يعي جيداً أن ثمَّة عالماً أعظم، هو أمر الله، وشأنه وراء عظمة الكون الذي يدرسه الطالب، ويحاول فهم قوانينه، واستغلال موارده.

ح. نافذة النقد:

من أهداف الكتاب المدرسي الإسلامي تأسيس التفكير العلمي المتكامل المبني على التوحيد، وتجاوُز هيمنة الأيديولوجيات المادية، والابتعاد عن ضلالاتها التي تُرتكَب باسم العلم، والمعرفة، والنظريات، والمناهج الاختزالية. فالعلم كما بيَّنَّا سابقاً كيان مُركَّب من المعلومات متعددة الأصناف والمصادر، ودرجتها من البرهان واليقين، وما يقابلها من الصفات التي تناقض مفهوم "العلم". والعمل على تطهير هذه الجوانب يُمثِّل منزلة رئيسة في تأسيس التصور الإسلامي للمعرفة العلمية وجوانبها النظرية والتطبيقية. فالتاريخ الإسلامي للعلوم يشهد بفاعلية ممارسة العلماء المسلمين للنقد وأنواعه المتعددة في مختلف المجالات العلمية، بل إن كتباً كاملةً أُلِّفَتْ في هذا الموضوع، وبعضها تمكَّن من تغيير مجرى البحث في بعض المجالات، مثل: كتاب "الشكوك على جالينوس" لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي (توفي 924م)، و"الشكوك على بطليموس" لعبد الله بن جابر بن سنان البتاني

(توفي 929م)، و"شرح مصادرات كتاب إقليدس" للحسن بن الهيثم (توفي 1039م)، و"حل ما لا ينحل" في علم الهيئة لشمس الدين الخفري (توفي 1550م).

إن ممارسة النقد وتشجيعه في قسم العلوم، ولو كان مستواه بسيطاً في هذه المرحلة من التعليم، له أهمية كبيرة في نمو تفكير الطالب علمياً، وتصوره لماهية المعرفة العلمية وخصائصها. والنقد في هذه المرحلة يقع على أنواع مختلفة، أبرزها: توجيه تفكير الطالب إلى تصحيح الرؤية الكونية وتصور مفهوم "الطبيعة"، وتصحيح بعض المعلومات عن تاريخ العلوم ومنجزاته، وكذا الحال في مجال العلوم التطبيقي واستخدام منجزاته. وتبعث ممارسة النقد رسالة مهمة إلى ذهن الطالب تفيده بوجود طرائق غير محصورة لتفسير الكون المادي وآياته، يكون البحث عنها ضمن مقاصد طلب العلم، والسعي إلى استحداث ممكنات جديدة في التفكير العلمي وتطوير تقنياته، وسبل الاستفادة من الخيرات التي بثَّها الله فيه. ولا شك في أن التدرب على النقد وممارسته في مراحل مبكرة تقي المُتعلِّم شرَّ ألوان عديدة من التعصُّب الذي يغلب على أصحابه الاعتقاد بكمال منجزاتهم العلمية، أو منجزات أتباعهم، إلى درجة إضفاء صفة "العصمة" على العلوم scienticism التي يشتغلون بها، وتوسيع مجالات صلاحيتها، وإنْ كانوا يُقرّون في مؤلَّفاتهم ومناقشاتهم بمحدودية المعرفة العلمية ونسبيتها.

وبقدر ما تفتح نافذة النقد من أبواب التحصيل العلمي أمام المُتعلِّم، فإنها تُحفِّز المُعلِّم والباحث إلى طرح الأسئلة غير التقليدية في هذا المجال، وتحثُّهما على السعي الدؤوب نحو الأجود والأحكم والأتقن في المعرفة العلمية؛ ما يدفع كُلّاً منهما –بلا شك– إلى استعمال الأدوات الخاصة التي يمتلكها دون غيره؛ سواء في التصورات الكلية (الرؤية الكونية التوحيدية)، أو المنهج (التعددية)، أو التطبيقات العملية للمعرفة العلمية (منظومة المقاصد والقيم).

2. آثار استخدام المصطلح القرآني في الكتاب المدرسي للعلوم الطبيعية:

لا شك في أن توسيع استخدام المصطلح القرآني في المجالات العلمية هو أمر لازم لبناء العمران الإسلامي، وإحياء منظومته العلمية والتعليمية التي غابت منذ قرون. وهو أيضاً أمر تفرضه ضرورة مُلِحَّة لمواجهة الأزمات التي تعانيها المنظومات والأنساق

الأيديولوجية والفكرية المادية، التي تُشكِّل صورة العلوم، وفروعها، ومحتواها التفسيري، واتجاهها البحثي، وتوظيفها العملي، والمؤسسات التي تُمثِّلها أو تقع تحت تأثيرها. ولعل من بين أعقد هذه الأزمات تحديد موقع التربية والترشيد الخلقي ومكانتهما، وإلزامهما ضمن التعليم والبرامج الدراسية المختلفة. فالانفصال الذي حدث بين العلم والبُعْد السلوكي والأخلاقي للمجتمعات وصل حدود الأزمة الخانقة التي أخذت تفتك بالمجتمع البشري؛ فها هو أحد رؤساء جامعة هارفارد (من بين أشهر عشر جامعات في العالم) يثير هذه القضية، وينتقد وجهة هذه المؤسسة في التعليم، قائلاً: "أصبحت أطراف أصابع جامعة هارفارد اليوم بعيداً عن التربية الأخلاقية،... وأنا محرج في أن أعترف أنها لا ترغب في القيام بذلك. فإن تقريرها العام عن استعراض سير مراجعة المناهج نص بشكل رائع على ما يلي: "نحن لا نزال نُدرِك مسؤوليتنا لتكوين أخلاقيات المواطنين المسؤولين والقادة". ولكن معظم قواعد السلوك الأخلاقي التي يستخدمها زملاؤنا في التعليم قد أُزيلت من قِبَل المجالس. فعلى العموم، لا يوجد توافق في الآراء بشأن ما يهم في بناء الشخصية الجيدة، بحيث نجد أن الزملاء يترددون في مساعدة الطلاب على أن يصبحوا أفضل الناس."[41]

فالعلوم ليست –كما يعتقد بعض أصحاب النظرات السطحية– مجرد معلومات، وتفسيرات موضوعية حيادية تتعلق بالوقائع، والقوانين، والفرضيات، والنظريات، وتقوم على المنهج الاستقرائي والاستنتاج،[42] بل إن هذا التصور لا يُمثِّل إلا جزءاً بسيطاً من الكل الذي يُشكِّل مضمون العلم. ولهذا، فإن علماء المسلمين القدامى قد أحسنوا عندما مثَّلوا العلم بالشجر، كما فعل الخطيب البغدادي (توفي ٤٦٣هـ)،[43] وأبو حامد الغزالي (توفي 505هـ)، وغيرهما:[44] (ثمرة، ومثمر، ومستثمر، وطريقة الاستثمار)، بوصفه تصوراً

[41] Lewis, Harry R. *Excellence without a soul: does liberal education have a future?* New York: Public Affairs, 2007, p.96-97.

[42] Hoodbhoy, Pervez. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, London: Zed Books Ltd., 1991, p.8-12.

[43] البغدادي، الخطيب. **اقتضاء العلم العمل**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط5، 1984م، ص14.

[44] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: حمزة زاهر أحمد، المدينة المنورة: د.ن، د.ت، ج1، ص18.

مُركَّباً لا بسيطاً، يضم ما تضم دلالة الشجرة من: الجذور، والجذع، والأغصان، والأوراق، والأزهار، والثمر؛ فكل هذه الأجزاء الفرعية لها ما يقابلها في تحديد ماهية العلم، بغضِّ النظر عمّا ادَّعى أصحابه من بساطته، وحياديته، وتجريده كما في العلوم الرياضية والفيزيائية. وأقل حضور لهذه المُكوِّنات هو الرؤية الكونية، واللغة، والتطبيقات العملية التي تُؤثِّر مباشرةً في حياة الناس.

وبسبب هذا التركيب؛ فإن العمل على إصلاح تعليم المواد العلمية، ومن بينها الفيزياء والهندسة في العالم الإسلامي، يجب أن يتخذ صورة العمل المُنظَّم، والتدبير الذي يقوم على التخطيط، والاستشراف، وتطبيق النماذج البديلة المُنتَجة في مختلف التخصصات، والاستمرار في بذل الجهود، والانتقال من مرحلة إلى أخرى للإحاطة بتلك المُكوِّنات المختلفة التي تُشكِّل ماهية العلم. وفي هذا الصدد، يمكن رسم بعض الخطوات، أو استعمال المصطلح القرآني لتصميم الكتاب المدرسي -على أقل تقدير- في أربعة مستويات أساسية، بحيث يشتمل المستوى الأول على إدراج مُبسَّط وظيفي للرؤية الكونية التوحيدية، والتركيز على قضايا العالم المادي والخالق. وفي المستوى الثاني يمكن توظيف مصطلح الوحي في صياغة اللغة العلمية ومفاهيمها، مثل: "خلق الله"، و"سُنَّة الله"، و"آية"، و"الأجل". أمَّا في المستوى الثالث فيكون التركيز على المنتجات العلمية وتأثيراتها في حياة الناس والبيئة بطرح مبحث القيم ومقاصد الشريعة في حفظ الدين، والإنسان، والمال، والبيئة. وأمَّا المستوى الرابع (وهو الأعلى) فيُعْنى بالتحفيز إلى البحث عن الإمكانيات البديلة النظرية والتطبيقية التي تتناسب مع الأساسيات الآنف ذكرها في المستويات السابقة.

ختاماً، فإن هذا المشروع التعليمي لا يمكن أن يُحقِّق نتائجه المنشودة من دون توافر طاقة وقدرات فردية أو مجموعات بحيثة صغيرة؛ فهذا العمل يتطلب تكاتُفاً لكل هذه القدرات الفردية والمجموعات البحثية، إلى جانب دعم المؤسسات التربوية والجامعات، وتبنِّيها الخطوط العريضة -على الأقل- لهذا المشروع، مع اعتبار مبدأ وحدة المعرفة العلمية، والتكامل العلمي والمعرفي بين التخصصات والفروع العلمية للمعرفة؛ ما يعني أنه لا يمكن للمتخصص في الفيزياء، أو الرياضيات، أو الهندسة، أو الكيمياء أن يُنجِز وحده هذا المشروع، بل إن جهود هؤلاء جميعاً يجب أن تدرس في حلقة علمية أوسع، بحيث

تشمل فئات أخرى من العلماء والباحثين في التخصصات الشرعية، مثل: العقيدة، والتفسير، والحديث، إلى جانب الباحثين في العلوم الإنسانية والعمرانية الأخرى.

خاتمة:

انتهى هذا البحث النظري إلى نتيجة مفادها أن علاقة الوحي بالتفكير العلمي والعلوم الطبيعية بوجه خاص هي علاقة وثيقة جداً، لا يمكن وصفها فقط بالتوازي، أو التجاور، أو ما يعاكس ذلك من الاستغلاق أو التعارض. فالعلاقة التي تجمع الوحي مع هذا الصنف من العلوم يمكن وصفها بالعلاقة التلازمية الضرورية، والبنائية الوظيفية، والأصولية التكوينية، التي لا يمكن الاستغناء عنها أبداً في تشكيل ماهية العلم وترشيد تطبيقاته العملية. فالوحي لا يَعُوق فكر الإنسان بتصوراته للكون وأحكامه في السلوك الفردي والجماعي، كما تدَّعي ذلك -كذباً- الفلسفات المادية في البحث العلمي والتعليم، وإنما يُمثِّل أقوى مُحفِّز وداعم لبناء التفكير العلمي، وتحقيق إنجازاته في بناء العمران البشري.

إنَّ مراجعة الوَحْي في هذا الوقت لبناء المعرفة العلمية والتفكير العلمي لم تعد عرضاً اختيارياً، وإنما ضرورة يُمليها الوضع السيئ الذي يعانيه المجتمع البشري بسبب انفصال العلم والتعليم عن هداية الوحي، ولا سيما في العالم الإسلامي الذي أخذ يخضع لاختراق مدمر من الفلسفات المادية وأيديولوجياتها في التعليم والاجتماع والتطور، وصل حدّاً لا يمكن معه إخفاء تأثيراتها السلبية. ويمكن للمصطلح القرآني -في خضم هذه المعركة الحضارية الشرسة- أن يُحدِث تأثيراً كبيراً في حال مراعاته في أثناء تصميم الكتاب المدرسي "العلمي"، وتوظيف مختلف أساليبه في الوسائط التعليمية العديدة. صحيح أنَّ لكلٍّ من هذه الوسائط التعليمية تأثيراتها الخاصة، لكنَّها تتَّجه جميعاً نحو مقصد واحد، هو تعظيم الخالق، وما يترتَّب على ذلك من تزكية النفس، وصقل الفكر، وشحذه، وتوسيع آفاقه، وتهذيب السلوك.

قراءات ومراجعات

مراجعة لكتاب

انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية*

تأليف: عبد الحميد أحمد أبو سليمان**

حسان عبد الله حسان ***

قليلة هي كتابات المسلمين في الحضارة الإسلامية. فمنذ زمن عبد الرحمن بن خلدون (732-808هـ) ومُقدِّمته الشهيرة، وتصنيفه دورة الحضارة، وطرائق العمران البشري، ووسائله، وعوائقه، ونظمه؛ لم نجد إلا مالك بن نبي (1905-1973م) يكتب في مشكلات الحضارة الإسلامية، ويطرح تشخيصه حول انهيار الحضارة وسُبُل البناء والصعود، ويعرض لفكرة "مركزية الفكرة والإنسان" بوصفها أحد المقوِّمات الرئيسة في إعادة بنيان الحضارة الإسلامية والمجتمع الإسلامي المعاصر. وبالرغم من ذلك، فقد أهملت الأُمَّة هذين العلمين الكبيرين وكتاباتهما في الحضارة والعمران.

إنَّ مصطلح "الحضارة" يرتبط في وجدان المسلم بالحضور والشهادة على الناس. قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗا﴾ (البقرة: 143). ولهذا يحمل المسلم -في كل زمان ومكان- هذه المسؤولية بشروطها؛ أي حين تتوافر شروط الشهادة، التي أهمها:

1. الاستقلالية الفكرية والمنهجية للذات الشاهدة؛ فلا يُمكِن لأُمَّة أنْ تُمارِس فعل "الشهادة" وهي في حالة تبعية.

---

* أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية**، هرندن- فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2016م.

** كاتب ومُفكِّر إسلامي، أحد مؤسسي المعهد العالمي للفكر الإسلامي، من روّاد مشروع "إسلامية المعرفة"، له العديد من الكتابات التربوية والاجتماعية والفكرية.

*** أستاذ أصول التربية المساعد، جامعة دمياط/ مصر، من المهتمين بحركة الإصلاح المعرفي وتطبيقاتها التربوية، له عدَّة كتب ومقالات. البريد الإلكتروني: hassan_abdallah1970@hotmail.com

تم تسلم القراءة بتاريخ 2018/6/3م، وقُبلت للنشر بتاريخ 2018/8/26م.

2. امتلاك الحجة الحضارية، التي تُعَدُّ شرطاً أساسياً لقبول الشهادة، وتستلزم الحضور الحضاري والفعّالية الحضارية للذات الشاهدة؛ لأنَّ الغياب والسكون أو الجمود يؤدي إلى نقص في شروط الشهادة ورفضها.

3. العدل الحضاري؛ إذ إنَّ من متطلَّبات الشهادة أنْ يكون الشهود عدولاً. والعدل الحضاري يتطلَّب توافر القوَّة الحضارية للذات الشاهدة؛ فلا شهادة لضعيف، أو واهن.

4. البصيرة الحضارية التي تتطلَّب سلامة المنهجينِ: النظري والعملي للذات الشاهدة، حتى يثبت صدق شهادتها؛ لأنَّ الكذب ملازم لغياب المنهج، أو مرضه.

وفي ظلِّ غياب الأُمَّة عن وظيفتها الحضورية الشهودية، أخذ عبد الحميد أبو سليمان في كتابه هذا يصل ما انقطع في تاريخ الأُمَّة من دراسات حضارية، ويجمع بعض الأفكار الغنية عن الخلدونيْنِ (عبد الرحمن بن خلدون، ومالك بن نبي)، في محاولةٍ لإيقاظ الأُمَّة، طارقاً عليها بطارق الحضارة لعلَّها تتدبَّر ما فاتها، وتلحق بما تأخَّرت عنه.

يقع الكتاب في 287 صفحة من القطع المتوسط، مُذيَّلةً بكشّاف أبجدي، وقد صدر عام 2016م عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وهو يتوزَّع على ستة فصول، إضافةً إلى مُقدِّمة وخاتمة، تناول الفصل الأول منها موضوع "القضية والجذور"، وعرض الرؤية المتعلِّقة بالأزمة الحضارية، وطبيعتها، والعوامل المُؤثِّرة فيها. وتطرَّق الفصل الثاني إلى أهم مظاهر الأزمة الحضارية، وحصرها في مظهرين رئيسين، هما: تشوُّهات وانحرافات في فكر الأُمَّة وثقافتها، والحصاد المُرُّ وآثار الانحرافات الفكرية في بناء الأُمَّة النفسي. أمّا الفصل الثالث فحمل عنوان: "الطفل قاعدة الانطلاق"، وتضمَّن نقداً لموقف حركات الإصلاح وقادة الفكر من مسألة "الطفولة" بسبب إهمالها في الخطاب الإصلاحي، أو ضعف هذا الاهتمام، أو تشوُّهه. وكان موضوع الفصل الرابع: "الحل الأساسي: بناء الطفولة"، فأكَّد فيه المؤلِّف أنَّ طريق الإصلاح ومواجهة التحديات لا يكون إلّا برعاية الطفولة وبنائها. وتناول الفصل الخامس قضية الأسرة المسلمة (الحاضنة الوجدانية الأساسية للطفولة)، وأسرار الشريعة في بناء الأسرة. وتضمَّن الفصل السادس خطة عمل الأُمَّة التربوي من حيث جبهات العمل ومساراته، وخطة "إسلامية المعرفة"، وتأصيل الفكر الإسلامي، وتجربة "إسلامية المعرفة" في إعداد الكوادر البديلة.

ويقوم الكتاب على فكرة مركزية هي أقرب إلى الرؤية النقدية لمسار حركة الإصلاح الحديث في الأُمَّة وعلاقتها بمشروع "الطفولة الإسلامية"، ويرى مؤلِّفه أنَّ فكرة "الطفولة" هي بُعْد غائب عن مشروعنا الحضاري، وأنَّ هذا البُعْد هو من أهم الأسباب التي حالت دون نجاح مشروع "الإصلاح الإسلامي"، وإحداث التغيير المطلوب في الأُمَّة؛ ذلك أنَّ التغيير يبدأ بالإنسان، والطفولة هي الركن الركين لبناء الإنسان، كما تشير البحوث التربوية والنفسية والاجتماعية، ويُؤكِّد الخبراء في هذا المجال.[1]

وفي ضوء هذه الفكرة المحورية، يُوضِّح المؤلِّف مسوِّغاته لطرح مشروعه ورؤيته التربوية في هذا الكتاب، ويُجمِلها في العناصر المستخلصة الآتية:[2]

– محاولة فهم غياب الجانب النفسي الوجداني في الخطاب التربوي الإسلامي للطفل، ليكون هذا الفهم أساساً لإرساء طاقات المبادرة والإبداع في البناء النفسي والوجداني.

– محاولة معرفة الأبعاد الثقافية والفكرية التي أحدثت التشوُّه وهذا الغياب.

– معرفة المفاهيم والمنطلقات التي تُمكِّن الأُمَّة من استكمال هذا النقص.

– الإحساس بأولوية الحاجة إلى إعادة بناء النفسية المسلمة، واستعادة قدراتها وطاقتها الأخلاقية الحضارية الإبداعية؛ بُغْية إنجاح المشروع الإسلامي، وتحقيق أهدافه النبيلة.[3]

ثمَّ أشار المؤلِّف إلى وجود ثلاث أزمات رئيسة تعانيها الأُمَّة، هي: أزمة العقل والمنهج، وأزمة الفكر والثقافة، وأزمة الوجدان والتربية. وأكَّد أهمية التعامل الجاد مع هذه الأزمات، وأنَّه لا سبيل إلى تحقيق قدرة الأُمَّة على إطلاق طاقاتها، وتجديد بنائها، وبلوغ غاياتها السامية من دون ذلك، على أساسٍ من التوازن بين السياسي والفكري في جهود حركات الإصلاح؛ لتحقيق القدرة، وتحرير نفسية المسلم، وتفعيل وجدانه.

---

[1] أبو سليمان، **انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية**، مرجع سابق، ص13.

[2] المرجع السابق، ص13.

[3] المرجع السابق، ص20.

وقد أثمرت هذه الأزمات خللاً في التعامل مع مشكلة الطفولة في الأُمَّة، تمثَّلت أهم مظاهره في ما يأتي:[4]

1. تغييب البُعْد المعرفي الشمولي التحليلي الذي يتعلَّق بمعرفة السنن الإلهية في الطبائع النفسية والكونية، وفي تفاعُل عواملها المركَّبة رأسياً وأفقياً في الزمان والمكان. وهذه السنن الإلهية (القوانين الطبيعية) هي التي أشار إليها النبي ﷺ في الحديث الشريف: "خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا."[5] أي إنَّ للتربية والتنشئة أُسساً نفسية هي سنن وقوانين إلهية، وإنَّ طرائق التعامل معها تُحدِّد نوعية البناء النفسي للفرد؛ فعلى أساسها تتبلور نوعية الفرد، ويتشكَّل معدنه وطاقاته (مثل: الشجاعة، والجبن، والأمانة، والخيانة، وما إلى ذلك)، وهي التي تُسخَّر اجتماعياً -في اتجاهٍ أو آخر- بحسب الرؤية الكونية الاجتماعية لكل أُمَّة ومجتمع.

2. غياب الخطاب النفسي العلمي التربوي السليم اللازم لبناء نفسية الطفل المسلم. وقد أدّى غياب هذا الخطاب إلى حدوث خلل في تكوين البُعْد النفسي الوجداني الإسلامي السليم لدى الطفل المسلم؛ ما جعله ينمو إنساناً بالغاً، مُفتقِداً دفعَ البُعْد الوجداني الفعّال اللازم لتحريك الطاقة، وبذْل الجهد، وتوفير الأداء الإيجابي الذي يُعَدُّ شرطاً أساسياً لامتلاك القدرة الفعّالة على مواجهة التحديات التي تعترض طريق الأُمَّة والمجتمع.

ويُمثِّل الكتاب دعوةً إلى المُتخصِّصين من المُفكِّرين والمُربّين لفتح حوار جادٍّ، يُناقِش طرائق العلاج، وكيفية تجديد السُّبُل إليها. "إنَّ المسؤولين عن هذا الأمر هم المُفكِّرون والمُربّون... والآباء والأُمهات... الذين عليهم النظر في أعماق كيان الأُمَّة الفكري والثقافي والتربوي؛ للتعرُّف على مكامن الداء فيها، ويُبصِّروا أبناءها وقيادتها بحقيقة أدواء النفوس، وتشوُّهات الفكر، وانحراف الممارسات، ويستكملوا للأُمَّة رسم معالم المنهج العلمي الفكري التربوي الذي يضع القدرة والمبادرة في يد أبنائها ومُفكِّريها ومُثقَّفيها، واعتماد مكامن طاقة الفطرة والعطاء والبذْل في نفوسهم أساساً لانطلاقتها."[6]

---

[4] المرجع السابق، ص18.

[5] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، دمشق-بيروت: دار ابن كثير، 2002م، كتاب: التفسير، باب: "لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين"، حديث رقم4689 ص1160.

[6] أبو سليمان، **انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية**، مرجع سابق، ص15.

ويعتمد الكتاب مجموعة من المقولات المُؤسِّسة لبنائه الفكري، وهي مُوجَّهة إلى جمهوره المُستهدَف من الباحثين التربويين والمُفكِّرين المهتمين بالإصلاح التربوي في الأُمَّة. وقد جاءت هذه المقولات في صورة عناصر لمنهجيةٍ في البحث التربوي المُتعمِّق في دراسة النفس والسلوك الإنساني، وفي ما يأتي أهمها:

1. الشمولية وبناء الأولويات البحثية:

تُعَدُّ الشمولية في البحث الاجتماعي أمراً ضرورياً؛ لأنَّها تهدف إلى فهم الظواهر، وإدراك أسبابها الخفية. ولا شكَّ في أنَّ النظر الجزئي في مثل هذه المجالات مُعقَّدة التكوين، مُتعدِّدة الأسباب، يُضِلُّ الباحث في كثير من الأحيان، ويُخِلُّ بأوزان الظواهر ومواقعها وآثارها، ويبسطها بسطاً مُخِلّاً، تنتج عنه تصوُّرات غير حقيقية أو مُعبِّرة عن الحقائق الظاهرة.[7]

وتنعكس الشمولية على تصوُّر الباحث للظاهرة والعوامل المُؤثِّرة فيها، بحيث لا يترك عاملاً من دون رصد؛ لتكون ملاحظته موضوعية غير ناقصة، وتأتي أحكامه في الحكم على الظاهرة أقرب إلى الحقيقة. "فالبحث الشمولي التحليلي بطبيعة الحال لا يأخذ – دون دليل– بأحادية العوامل المُؤثِّرة في أيِّ ظاهرة اجتماعية، بل يرى أنَّ الأصل في التحليل هو تعدُّد هذه العوامل، وأنَّ من التبسيط المُخِلِّ الاعتماد الجزئي لأسباب ثقافية، أو عاطفية، أو رؤية انتقائية، أو خيار عشوائي –على عامل واحد بعينه– على مجموعة من العوامل والأسباب، مع تجاهُل ما عداها من الأسباب الموضوعية والمهمة المتعلِّقة بمختلف جوانب الظاهرة.[8]

2. منظومة الذات العقدية والفكرية:

تعتمد هذه المقولة على فكرة "المنظومة"؛ فكل عنصر ذري ينتظم في مجموعة أشمل، ينتمي إليها، ويستمد منها خصائصه ومظاهره. والمنظومة بدورها تُظهِر خصائصها في مكوِّناتها الفرعية، وهو ما يجب أنْ يُدرِكه الباحث في أثناء التعامُل مع الظواهر التربوية

[7] المرجع السابق، ص22.

[8] المرجع السابق، ص25.

والاجتماعية. "فكل شيء في الوجود هو منظومة system، بدءاً من الخلية إلى الذرة إلى المجرَّة. وكل منظومة لها خصائصها، وقواعد عملها، وحدود طاقتها، وإذا لم تراقب تلك الخصائص والقواعد والحدود فإنَّ المنظومة تتحطم وتنهار. والمثال الأقرب لذلك هو جسد الإنسان."[9]

وبالمثل، فإنَّ عوامل انهيار الأُمَّة تندرج أيضاً في هذا الوصف (المنظومة)، حيث تتشكَّل عوامل الانهيار في منظومة كبرى؛ سواء اتَّصل ذلك بالعوامل الداخلية، أو الخارجية التاريخية، أو المعاصرة، مُكوِّنةً لوحة الانهيار العام للأُمَّة. "فالأُمَّة اليوم في التقاء فكرها الضامر ونظامها المهترئ بفكر الأجنبي المُتاجِر بمؤسساته المتطورة المتجددة –وهي ما تزال إلى حدٍّ بعيد غير مُدرِكة بشكل علمي موضوعي طبيعة منظومة فكرها وخصوصيات كيانها– أصبحت مُنبهِرة بقدرة مناجزيها والغالبين على أمرها، ممّا حال بينها وبين أنْ تُدرِك طبيعة منظومة فكرهم، وخصوصيات كينونتهم."[10]

3. التربية والتغيير الاجتماعي:

تهدف هذه المقولة إلى وضع قضية الطفولة، ودور الفكر التربوي فيها –بوصفه منطلقاً أساسياً لتحقيق التغيير الاجتماعي– على مائدة الدراسة والفكر والنظر، وما يستتبع ذلك من قضايا تنقية الثقافة الإسلامية وتنقية مدخلاتها التربوية، واستكمال الفكر الإسلامي لأدواته المنهجية في دراسة السنن والطبائع والواقع في الزمان والمكان، وفي فهم النص والتاريخ، وإدراك ما يُقدِّمانه من توجيه ودروس وعبر، على نحوٍ يناسب الزمان والمكان.

وبوجه عام، يُمثِّل موضوعُ "الطفولة وإدراك دلالاتها العلمية النفسية" البُعْدَ الغائب الأساس في إحداث التغيير النفسي الجمعي الضروري لمواجهة التحديات؛ ذلك التغيير الذي هُمِّش حتى اليوم في مشروع "إصلاح الأُمَّة الحضاري"، وعوَّق –في رأينا– نجاح هذا المشروع في تحقيق أهدافه، وتجسيد غاياته، وتفجير كوامن الطاقة والبذْل والعطاء في النفس الإسلامية، وتزويدها بالقدرة على الإصلاح، والتطوير، والمبادرة، وإتقان الأداء.

[9] المرجع السابق، ص30.

[10] المرجع السابق، ص31.

إنَّ مهمة البحث هي إلقاء الضوء على هذا البُعْد الغائب، وتوضيح أبعاده وتفاعلاته مع بقية العوامل، ومعرفة السُّبُل العملية العلمية لاستكمال هذا النقص، وسدِّ هذه الثغرة؛ بُغْية التكامل مع ما يُبذَل من جهود لبناء مشروع "إصلاح الأُمَّة ونهضتها"، واستكمال أدواته؛ خدمةً للأُمَّة والإنسانية، وتجليةً لِهَدْي رسالة الإسلام في نظام القرية العالمية المعاصر.[11]

وفي ما يخصُّ عوامل الأزمة الحضارية وجذورها، فقد طرح أبو سليمان في هذا الشأن تساؤلات محورية عدَّة، أبرزها:

– ما الذي أصاب الأُمَّة؟

– كيف انحرفت مسيرتها؟

– كيف تَعوَّق فعل دفع روح الإسلام فيها حتى انتهت إلى ما انتهت إليه من عجز وتخلُّف وضعف؟

– لماذا فشلت محاولات الإصلاح ومشروعات التغيير في استعادة عافية الأُمَّة وتعديل مسارها على مدار القرون السابقة؟

ثمَّ عزا ذلك إلى أربعة عوامل رئيسة، مثَّلَتْ إجابةً عن هذه الأسئلة:

1. ضعف الطاقة الإيمانية، والتراكم المادي العمراني:

إنَّ انحراف مسيرة الأُمَّة الإسلامية عن خطِّ الأداء الأمثل الذي رسمته تطبيقات الرسالة الإسلامية بعد انتهاء عهد الرسالة ودولة جيل الصحابة قد بدأ مُبكِّراً؛ ذلك أنَّ الناس جميعاً، والأجيال كافةً –بعد جيل النبوة والرسالة– أصبحوا متروكين لجهدهم في تمثُّل الرسالة، ولاجتهادهم في الاقتباس منها؛ كل جيل بحسب طاقة أفراده، ووَفق معطيات زمانهم ومكانهم وإمكاناتهم ومتغيرات أحوالهم وتحديات عصورهم. وكان هذا الأمر واضحاً في المسيرة التاريخية لرسالة الإسلام؛ إذ رأينا فيها التناسب العكسي –في تاريخ الأُمَّة– بين قوَّة دفع الرسالة ونوعية الأداء من ناحية، وتراكم معالم عمران الأُمَّة وتراثها ومظاهر الحضارة فيها من ناحية أُخرى.[12]

[11] المرجع السابق، ص33.

[12] المرجع السابق، ص37.

2. الانفصال بين القيادة السياسية والقيادة الفكرية:

أدى ذلك الانفصال إلى بروز مجموعة من الظواهر المرضية التي أطلق عليها المؤلِّف اسم التشوُّهات، وحصرها في ستة تشوُّهات أساسية أصابت الشخصية المسلمة في مكامن بنائها وعمقها النفسي والتربوي، وهذه التشوُّهات هي:

أ. تشوُّه الرؤية الكلية:

إنَّ تشوُّه الرؤية الكونية الإسلامية التي تُشكِّل إطار فكر الأُمَّة وثقافتها يُعَدُّ أخطر التشوُّهات؛ إذ لم تعد هذه الرؤية كونية توحيدية شمولية إيجابية، تُقدِّم الدليل والهداية الكلية لفكر المسلم، وضميره، وعلاقاته، ونظمه.[13]

ب. التشوُّه المنهجي:

نجم هذا التشوُّه عن عزلة العلماء والمُفكِّرين وعزلهم، وهو يُمثِّل –في أحسن حالاته– تشوُّهاً معرفياً منهجياً، حوَّل الفكر الإسلامي إلى فكر نظري؛ فكر غارق في تأمُّلات نظرية مدرسية، لا تجد طريقها إلى الحياة الاجتماعية للأُمَّة بالتنقيب والملاحظة والقياس والتجريب؛ لأنَّ ذلك يتطلَّب ممارسةً وتطبيقاً. ويُمثِّل –في أسوأ حالاته– تشوُّهاً أدى إلى عقم منهجي خطير، جعل المعرفة عملية استظهار وتقليد ومحاكاة، يغيب فيها كل أثر فعّال لعنصري الزمان والمكان، ومعرفة سنن الطبائع في الخلائق والكائنات.[14]

ت. تشوُّه المفاهيم:

إنَّ أوَّل ما تُصاب به الأُمم في أطوار تراجعها الفكري والمعرفي والثقافي هو مفاهيمها، التي تتأثَّر قبل غيرها بعمليات الصراع الفكري والثقافي. وأهم الأمراض التي تعتري هذه المفاهيم هي الميوعة ثمَّ الغموض. فالميوعة تنشأ عن تساهُل الأُمَّة في مفاهيمها، وذلك باستعارة اسم أو مصطلح من نسق معرفي آخر، عن طريق القياس القائم على توهُّم التماثُل والتشابُه؛ لتتداوله مع مفاهيمها بوصفه مفهوماً مرادفاً مساوياً، أو بديلاً مترجماً. وقد تتناسى الأُمَّة خصوصيتها المعرفية، وتخلط بين ما هو مشترك إنساني (مثل:

[13] المرجع السابق، ص47.

[14] المرجع السابق، ص52.

العقليات، والطبيعيات، والتجريبيات) وما هو من الخصوصيات الملية، فتتساهل باستعارة المفاهيم من غيرها حتى تفقد خصوصيتها الملية والشرعية والمنهاجية المتعلِّقة بها.

ومن الأمور اللافتة أنَّ أدوات هذه المعارك الجديدة تتمثَّل في استخدام مصطلحات الأُمَّة نفسها، والتسلُّل والعبور من خلالها، ومحاولة إعطائها مدلولات جديدة، وتفريغها من مضمونها وتاريخها الثقافي ورصيدها في شعور الناس، وربطها بحوادث وأحداث جديدة، على طريقة المنعكس الشرطي؛ لتحويلها إلى مدلولات جديدة منفردة، تعدو على المدى البعيد على قيمها الدينية والثقافية، وتحاصرها بضروب من الكراهية، وبذلك تخرج الأُمَّة من ذاتها.[15]

ولذلك كان اهتمام المُفكِّرين والإصلاحيين منصباً على إعادة بناء هذه المفاهيم في سبيل إعادة تشكيل الهوية الإسلامية التي هي أساس البناء الحضاري ومداره. وفي ما يأتي أشكال العلل التي أصابت المفاهيم في البنية المعرفية الإسلامية:*

– تفريغ محتوى المفاهيم الإسلامية من مضامينها الأصلية، وملؤها بالمضمون الغربي المادي بما يحمله من تصوُّرات وأنساق فكرية ومعرفية مختلفة عن التصوُّرات الإسلامية.

– إعطاء المفاهيم الإسلامية مدلولات جديدة غير مدلولاتها الأصيلة في النسق الفكري الإسلامي، فيما يمكن تسميته عملية إحلال تتشابه تماماً مع عملية الاحتلال الكبرى للعالَم الإسلامي.

– استحضار مفاهيم من النموذج الغربي، ونقلها كاملةً؛ ما أثَّر في عملية الإبداع الإسلامي، وأبقى حالة الجمود على الموجود.

---

[15] حسنة، عمر عبيد (تقديم) في:

– شبار، سعيد. **المصطلح خيار لغوي– وسمة حضارية**، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، كتاب الأُمَّة، عدد78، 2000م، ص30.

* من الدراسات الرائدة في هذا الصدد دراسة السيد عمر: "بناء المفاهيم ودورها في نهضة الأُمَّة"، التي دارت حول تشخيص حالة المفاهيم في الوضعية المعاصرة لعالَمنا الإسلامي، وحالة تيه المفاهيم الحادثة في أُمَّتنا، وآليات العبث بالمفاهيم ودواعيه، وطرائق تبديد المفاهيم الإسلامية، إلى جانب طرح خبرة بحثية لبناء المفاهيم تطبيقاً على مفهوم "التزكية". انظر:

– عمر، السيد. **بناء المفاهيم ودورها في نهضة الأُمَّة**، الرياض: دار الهدى، 2014م.

ويُؤَكِّد علي شريعتي أهمية إعادة بناء المفاهيم في المشروع الحضاري الإسلامي؛ نظراً إلى ما تعرَّض له من غزو وهجوم غربي في إطار الاستراتيجية الثقافية التغريبية، لتفتيت البناء الفكري للعالَم الإسلامي، التي عَدَّها "أحد الوجوه المختلفة لهجوم ثقافة الغرب على ثقافتنا: مسخ وإزهاق روح الكثير من اصطلاحاتنا. حيث إنَّ اصطلاحاً أو كلمة ما تتضمَّن طراز عقيدتنا، وتنطوي على روح ورؤية ثقافتنا وقيمنا العقدية والمعنوية. ومن هنا، إذا أمكن مسخ أيٍّ من هذه المصطلحات وتدميرها، فسوف يموت بشكل طبيعي ما تنطوي عليه هذه المصطلحات من فكر وروح، ويدفن محمول الكلمة المعنوي."[16]

ومن المفاهيم التي تعرَّض لها أبو سليمان، وأصابها التشويه في رؤية المسلم: مفاهيم العبودية، والتوحيد، والتوكُّل، والتواكُل، والتزكية. وقد وجد أنَّ التشوُّهات التي أصابت الفكر الإسلامي والعقل المسلم نتيجة عزلة العلماء، وما نجم عن ذلك من عجز فكري وجمود وتوظيف لخطاب الترهيب؛ لإخماد روح المحاكمة والنقد؛ بُغْية إرغام العامة –بسبب العجز الفكري– على استسلام المتابعة والقبول؛ وجد أنَّها تُمثِّل تشوُّهاً للمفاهيم؛ لأنَّه ما كان ممكناً إخماد روح المحاكمة، واستسلام عامة الأُمَّة إلّا بامتداد التشويه إلى كثير من المفاهيم الإسلامية الأساسية، بما يُسهِّل المهمة، ويُهيّئ العقول والنفوس للخضوع والمتابعة والاستسلام.[17]

ث. تشوُّه الخطاب:

من التشوُّهات الخطيرة التي أضرَّت بالعقل والوجدان والنفسية المسلمة تشوُّه الخطاب الإسلامي في عهد الفصام بين النخبة الفكرية الإسلامية والنخبة السياسية، وما أورثه هذا الفصام والعزلة من عجز فكري، حوَّل فكر الممارسة والاجتهاد والتجديد والإبداع إلى فكر مدرسي نصي مغلق، فانعدم الاجتهاد في عصوره المتأخرة، وقام على التقليد، وانتهى بأنْ يصبح النص الضعيف عند بعضهم أَولى من الرأي، بالرغم من أنَّ الرأي الذي يُعتد به مستند –بالضرورة– إلى الاستحسان على أساس روح الشريعة؛ ما أثَّر سلباً في نوعية الخطاب، وأهدافه، والآثار المترتبة عليه في بناء العقل والوجدان والشخصية المسلمة.[18]

[16] شتا، إبراهيم الدسوقي. **الثورة الإيرانية: الجذور... الأيديولوجية**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط2، 1988م، ص186.

[17] أبو سليمان، **انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية**، مرجع سابق، ص59.

[18] المرجع السابق، ص65.

ج. عقلية الشعوذة والخرافة:

إنَّ عقلية الشعوذة والخرافة –في معناها ودلالاتها الإنسانية والحضارية– تُمثِّل تشويهاً للعقلية السننية، وتدميراً لها يطال أبناء الأُمَّة. وإذا علمنا أنَّ أهم وجه من وجوه التحدي التي يتعرَّض لها أفراد الأُمَّة في هذا العصر هو تخلُّفهم العلمي والتقني، خلافاً لأعدائهم في هذا الميدان، أدركنا سبب تفوُّق هؤلاء الأعداء وإبداعهم في كل ميدان تصدّوا له ومارسوه؛ سواء كان ذلك الميدان هو السياسة، أو الاقتصاد، أو العمران، أو القدرة على تطوير سلاح المنازلة والحرب والقتال.

ويتعجَّب المؤلِّف من قدرة الشعوذة والخرافة على اختراق العقلية المسلمة التي تقوم رسالتها على التحفيز إلى اتباع السنن والعقل والدليل، فيقول: "إنَّ من العجيب حقّاً أنْ تنمو عقلية الخرافة والشعوذة في أُمَّة دِين الله ورسالة الحق ولدى أتباع محمد بن عبد الله عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، الذي لا تدع سيرة حياته وتصريف شؤون أُمَّته مجالاً لأيِّ شكٍّ في جدِّية أخذه بالأسباب وتدبير الأمور وتتبع الأسباب، وسعيه بالجد والاجتهاد في كل ما تصدّى له."[19]

ح. العرقية "دعوها فإنَّها منتنة":

العرقية هي تلوُّث عقدي اجتماعي ثقافي خطير، ينقض مبادئ الإسلام من جذورها، ويُشجِّع الردَّة إلى القبلية المنتنة التي حذَّر منها سيدنا محمد ﷺ. "إنَّ العرقية هي التجسيد القبيح لتشويه الرؤية الإسلامية وقيمها في شريعة النور الروحانية، حيث الوحدة والإخاء والتعاون والتكافل، وحيث للحقِّ –في مواجهة شريعة ظلمة الغاب الحيوانية بما تشتمل عليه من التمايز والتناقض والقسوة والافتراس– قوَّةٌ طاهرة صُلْبة مقاومة لقوَّة الأنياب والمخالب والعضلات."[20]

3. الاستعمار:

إذا كان الاستعمار –وما يزال– بسياساته وتدابيره وكيده وعدوانه، يُمثِّل أحد الأسباب التي أسهمت –وتُسهِم– في ما آل إليه العالَم الإسلامي من حال بائس، فإنَّنا

[19] المرجع السابق، ص70.

[20] المرجع السابق، ص93.

نعتقد أنَّ الاستعمار ونجاح سياساته العدوانية إنَّما يُمثِّلان أعراضاً مَرَضية مكَّنت لها تربة خاصة بأمراضٍ أخطر وأعمق، تكمن في صُلْب كيان الأُمَّة، بحيث تُحطِّم حصانتها، وتُمكِّن لسياسات الاستعمار منها. ولا يمكن التخلُّص من سياسات الاستعمار، وقدرته على تمزيق صفِّ الأُمَّة، وإلقاء العداوة بين صفوفها، وإثارة الحروب والصراعات بين دولها وشعوبها، إلّا بالقضاء على الأسباب الكامنة في كيان الأُمَّة، التي تُضعِف حصانتها، وتجعلها قابلة لنفاذ سياسات الاستعمار فيها، ومؤامراته عليها.[21]

4. ضعف البُعْد الجمعي في الثقافة والتربية:

من أسباب الأزمة أيضاً ضعف الجانب الجمعي في التربية والثقافة في شخصية المسلم. "ومع هذا الضعف فلا غرابة أنْ تنهار مؤسسات الأُمَّة العامة، وأنْ يتمزَّق نسيجها، وينهار بناؤها، وأنْ يصعب أداء الحقوق العامة ودفع الضرائب، وأنْ تشحَّ الأيدي بالتبرعات، والنفوس بالتضحية. ففي الوقت الذي يسعى فيه الفرد لكي يُوفِّر لنفسه ولأبنائه كل ما يستطيع من الحاجات والكماليات، فإنَّه لا يُلْقي بالاً إلى حاجة الأُمَّة، ولا إلى حاجة الفقراء والمعوزين، ولا إلى حاجة أبنائهم؛ لأنَّه يعلم أنَّه وحده ضمان نفسه وأهله لو ألـمَّت به وبأبنائه حاجة... ومن ثَمَّ فلا عجب أنْ نرى ظاهرة التسوُّل والفقر والجهل والهرب من أداء الحقوق وهكذا."[22]

بعد ذلك، يُؤكِّد أبو سليمان مركزية الخطاب النبوي في التربية، الذي يجب أنْ يكون أساس منطلقنا في التربية من السُّنة الفعلية، ومن سيرة حياته ﷺ، ومجمل توجيهاته، ومعالم شخصيته، وأساليب تعامله مع الناس من حوله.

ويسوق معالم عدَّة للمنهج النبوي في التربية، مثل:

- الحُبُّ والاقتناع والشجاعة: منطلقات الخطاب التربوي النبوي.[23]
- الحُبُّ قوَّة ودافع: تربة العلاقات المُؤثِّرة المُثمِرة.[24]

---

[21] المرجع السابق، ص115.

[22] المرجع السابق، ص127.

[23] المرجع السابق، ص183.

- الحرية قوَّة في حدودها وضوابطها.[25]

- جوهر النظام والانضباط: التعوُّد، وحسُّ الكرامة والمسؤولية.[26]

ثمَّ ينتقل أبو سليمان إلى الحديث عن الأسرة المسلمة ودورها التربوي في ما يخصُّ الطفولة الإسلامية، وتأهيلها الإلهي للقيام بدور العناية والرعاية للإنسان المستخلف في الكون. وفي ضوء ذلك، فإنَّه ينفي فكرة "الصراع" بوصفها مبدئية حاكمة في العلاقات الأسرية، ويحل محلها في الرؤية التوحيدية مبدئية التكامل في الأدوار والوظائف بين الرجل والمرأة؛ "فالتوافق والتكامل اللذان يُحقِّقان التعاون والرعاية والود والرحمة بين الأبوين -ذكراً وأنثى- هما الأساس الذي تبني عليه الأسرة الإنسانية، وإذا ما انتفت علاقة التكامل والتعاون والود والرحمة تحطمت أُسس علاقة الآباء بالأبناء... وعدم إدراك المبدأ الإسلامي في تكامل أفراد الجنس البشري عامة، وأدوار أعضاء الأسرة بشكل خاص يؤدي ذلك إلى عدم فهم بناء الأسرة المسلمة، وعدم إدراك أدوار كل عضو فيها. لذلك يخطئ مَن يملي التماثل في الأدوار على أطراف العلاقة الأسرية، لأنَّ ذلك منطلق خاطئ من ناحية الحقيقة الفطرية، وتشويه للوظيفة الأسرية، وجور على حاجات أطراف العلاقة وحقوقهم."[27]

وينتقد -في ضوء مبدأ "تقسيم العمل" داخل الأسرة- متابعة الأُمَّة للغرب في ما يتعلَّق بعمل المرأة، وهو الذي أثَّر سلباً في وظيفة الأمومة بوصفها الوظيفة الأصلية للمرأة. يقول في ذلك: "إنَّ إخراج المرأة إلى العمل بالشروط نفسها المطلوبة من الرجل، وبذات المتطلَّبات والترتيبات التي يتعامل بها الغرب مع المرأة، قد أدى إلى تفكُّك الأسرة، وإرهاق المرأة، والتفريط في عرضها، والمتاجرة بها، وتعريضها لكل ألوان الاستغلال والانحراف."[28]

ويدعو أبو سليمان المجتمع المسلم ومُفكِّريه وقادته أنْ يسألوا أنفسهم عن طبيعة دور الرجل والمرأة في الشريعة والمجتمع المسلم المعاصر، وكيف يُمكِن حماية خصوصيتها، وتحقيق

[24] المرجع السابق، ص184.
[25] المرجع السابق، ص185.
[26] المرجع السابق، ص189.
[27] المرجع السابق، ص201.
[28] المرجع السابق، ص209.

مقاصد الشريعة الإسلامية، جنباً إلى جنب مع تحقُّق الكفاءة، وتقصّي طاقات كلٍّ منهما على أفضل وجه ممكن في خدمة المجتمع، بما يُحقِّق مقاصده بأسلوب متوازن، ويُمكِّنه من الإفادة من طاقاته، ومواجهة تحدياته.

وفي نهاية الكتاب، يُنوِّه أبو سليمان بالحاجة إلى إعلان مبادئ منهجية وفكرية، يقوم على إعدادها وتخطيطها صفوةٌ من مُفكِّري الأُمَّة وعلمائها ومُثقَّفيها، ويتناول هذا البيان المجالات الأساسية في حياتها، وتُرسى فيه الأُسس، والمقاصد، والكليات، والمبادئ، والثوابت، والأولويات، والتحديات. ويكون هذا البيان أشبه بدليل العمل الذي يضع قواعد المنهجية، ويرسم الإطار، ويضيء -بكل اقتناع- سبيل التغيير والحركة والإصلاح في مجال المعرفة والثقافة والتربية والتعليم، ويسدُّ الطريق أمام سوء الفهم والضلال والتضليل.[29]

ختاماً، فإنَّ الكتاب يُمثِّل جرس إنذار، ويُعَدُّ توجيهاً أكاديمياً بحثياً وتربوياً وفكرياً للمُفكِّرين والباحثين في هذا المجال؛ بُغْية وضع الطفولة في بؤرة الاهتمام والعناية، وتشخيص الحالة القائمة للتعامل معها، وبناء منهجية راشدة تُسكِن الطفولة في مكانها من سُلَّم البناء التربوي للأُمَّة، وتبحث عن الأدوات الملائمة والوسائل المناسبة لتصميم خطة تربوية تعيد تأهيل الطفولة المسلمة. فضلاً عن حفز الأسرة إلى ممارسة دورها في بناء الطفولة، والتهيُّؤ والإعداد العلمي للقيام بهذا الدور، والاقتناع بضرورة الاطِّلاع على مساري الإعداد العلمي والنفسي الجديد: المسار التأصيلي؛ مسار النبوة والقدوة النفسية والاجتماعية، والمسار العلمي المُتعلِّق بالوسائل الجديدة وأدوات الإعداد التربوي الحديث اللازمة لتطوير مهارات الوالدين في سبر أغوار الطفولة، وامتلاك مهارات التربية، والتعامل الراشد معها في ضوء إدراك قيمة الطفل في بناء الأُمَّة الحضاري.

[29] المرجع السابق، ص260.

قراءة لكتاب

التحالفات السياسية في العصر الحديث من المنظور الإسلامي[*]

تأليف: صهيب مصطفى آميدي[**]

مصطفى جابر العلواني[***]

يُمثِّل موضوع التحالفات والمعاهدات واحدة من القضايا التي تتبع العلاقات الدولية بوصفها مجالاً للتفاعل في العالَم، وحقلاً معرفياً متخصصاً في العلاقات الدولية، ويتناول بالبحث قضايا سياسية دولية بدأ الفكر الإسلامي يهتم بها من وقت مبكر. إضافة إلى اهتمامه بالقضايا السياسية التي تختص بتنظيم شؤون المجتمع الإسلامي في صورته المدنية والحضارية بقيادة النبيّ محمد ﷺ. لذلك فإن الفكر الإسلامي المعاصر مَعْنِيٌّ بالتعامل مع قضايا النُّظُم السياسية، والعلاقات الدولية المعاصرة. ومن هنا جاء هذا الكتاب الذي يُعنى بدراسة التحالفات السياسية.

يتناول الكتاب قضيةً ذات أهمية مُقدَّرة، تُشكِّل اختباراً للعقل المسلم، وتحدِّياً للفكر الإسلامي المعاصر بوصفه نتاجاً لذلك العقل، فيما يُعَدُّ الكتاب من قبيل مراجعات التراث الإسلامي وقراءته في موضوع عَقْد التحالفات، والاستئناس بها، وبلوغ ما يمكن أنْ يُحدِّد مسؤولية المسلمين اليوم في الدَّفع قُدُماً بشؤونهم داخل مجتمعهم، وتجسير علاقاتهم بغيرهم من المجتمعات الأُخرى، مستحضرينَ موقف الشريعة وأحكامَها، مع بيان خصائص هذه الأحكام من ناحية الثبات أو التغيُّر، بما يصدق على ما يقال، في إطار عمليات التجديد وأثرها، التي يتبنّاها العقل المسلم المعاصر، وما يقال عن الشريعة وتوازنها

---

[*] آميدي، صهيب مصطفى. **التحالفات السياسية في العصر الحديث من المنظور الإسلامي**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1438هـ/2017م.

[**] دكتوراه في الفكر الإسلامي، جامعة النيلين– السودان، 2005م، أستاذ الفكر الإسلامي، جامعة التنمية البشرية– السليمانية/ إقليم كوردستان العراق.

[***] دكتوراه في العلوم السياسية، جامعة أم درمان الإسلامية، أستاذ متخصِّص في النظرية السياسية والفكر السياسي، جامعة الأنبار. البريد الإلكتروني: mustafa.alwani@yahoo.com

تم تسلم القراءة بتاريخ 2018/6/20م، وقُبلت للنشر بتاريخ 2018/8/26م.

بين الثبات والمرونة، بوصفهما -أعني التجديد والتوازُن- من دلائل عالمية الإسلام، وأمارات امتداد صلاحيته.

وَبِغَضِّ النظر عن تجاوُز ضبط عنوان الكتاب، والتمييز الدقيق بين المراد بالحديث والمعاصر في العنوان نفسه؛[1] فقد حدَّد الباحث -بتفصيلٍ يُحسَب له ولكتابه- الدافع إلى تناوُل الموضوع، والإشكالات المُبرِّرة لهذا التناوُل بتفصيلٍ محمودٍ أيضاً؛ ما جعل الموضوع مُمَيَّزاً في تناوُله، وقميناً بنشره.

وقد بنى الباحث إشكالات البحث وأهميَّتَه وفرضياته على قضايا أساسية،[2] تُمهِّد للوصول إلى قناعات تتوافق مع دراسة التحالفات التي شهدها تراث المسلمين وتاريخ علاقاتهم، والتي يُمكِن إجمالها في ما يأتي:

1. الأصل في إقامة العلاقات بين المسلمين والآخرين يكون بالتركيز على نواحٍ عدَّة، أبرزها:

أ. أثر الصبغة العقدية فيها؛ فالعلاقة تفترض وجود آخرين، وليس آخرَ واحداً؛ ما يجعل قيامها على اعتبار عقدي أمراً لا يتَّفق مع حقيقة العلاقات. وعلى هذا، فلا يُعمَّم على جميع علاقات المجتمعات المسلمة بغيرها.

ب. المبدأ الأساس الذي تقوم عليه علاقات المسلمين بالآخرين هو السلمُ، لا الحرب، وهو أمر يسمح بتوسيع دائرة التحالفات على أساس الصلح أكثر من كونها قائمة على الاستقواء بالآخر ضدَّ آخرين مخالفين.

2. اتصاف الشريعة الإسلامية -بوصفها محتوى الأحكام- بما يأتي:

أ. اشتمالها على أحكام تعرض لعلاقات المسلمين بالآخرين وتُنظِّمها، واتصافها بالمرونة وتعدُّد تطبيقاتها؛ ما يُخرِجها عن الجمود الذي يُفضي إلى القصور عن الفاعلية.

---

[1] يُؤكِّده الفارق بين ما حدَّده عنوان الكتاب، وما وصفه مُلخَّصه على غلافه؛ فقد تكرَّر لفظ "المعاصر"، وغاب لفظ "الحديث" فيه.

[2] آميدي، **التحالفات السياسية في العصر الحديث من المنظور الإسلامي**، مرجع سابق، المُقدِّمة، ص14-16.

ب. اشتمال الخطاب القرآني على قيم تُؤسِّس للتحالفات خاصة، وللعلاقات بوجه عام، وتُعِين على استنباط أحكام التحالفات والعلاقات، وتسمح تلكم القيم بعَقْدها إذا رعتْها موضوعات التحالفات، ودوافعها التي لأجلها عُقِدت.

3. أثر تناوُل موضوع التحالفات السياسية يُفضي إلى قضيتين مُقدَّرتين:

أ. حاجة المسلمين (أفراداً، وجماعاتٍ، وحركاتٍ، ومجتمعاتٍ) إلى بناء جسور العلاقات بالآخرين، بما يُسهِم في التأثير فيهم، والتعايُش معهم على أُسس وجوامع إنسانية مشتركة، تؤمن بالتعدُّدية، وبيان موقف الإسلام من الاعتبارات الدينية والقومية والمذهبية، وأثرها في حفز المسلمين إلى نسج علاقاتهم على هُدى من الإسلام؛ ما يدفع الآخرين إلى قبولهم على أساس سماحتهم.

ب. تشجيع المجتمعات المسلمة لدخول المُنظَّمات والتحالفات التي تُؤسِّس للتعاون والتكافل والتكامل، من دون تفويت فرص الانتفاع من مخرجاتها، وتحقيق مصالح المسلمين في إطار المصالح العامة.

وقد اعتمد الباحث أكثر من منهج في كتابه؛ فقد استعان بالمنهج التاريخي -وإنْ لم يأتِ على ذكره في مُقدِّمة الكتاب- والتحليلي، والاستنباطي، والمقارَن.

وجاء الكتاب في مئتين وسبع وستين صفحة، حوَتْ ما يُتلَمَّس من جهدِ الباحث المبذول، مُبيِّنةً مكانة الكتاب الذي قُسِّم إلى مُقدِّمةٍ ضُمِّنَتْ تحديدَ إشكالية الدراسة، وأهميتها، وبعضاً من الدراسات السابقة لها، وفروضَ الدراسة، ومنهجيتَها، وتقسيمَها؛ وخاتمةٍ حوَتْ نتائجَ الدراسة، والإجابةَ على ما أثارته المُقدِّمة من تساؤلات رئيسة؛ وبين المُقدِّمة والخاتمة تأتي ثلاثة فصول رئيسة.

أمّا الفصل الأوَّل[3] فتناول فيه الباحث القضايا المفاهيمية ضمن الإطار النظري، بدءاً بتحديد مفهوم "الحلفِ" لغةً واصطلاحاً، ليكون المحور الأوَّل في هذا الفصل؛ إذ أبرزَ أثرَ تناوُل الحلف لغةً ثمَّ اصطلاحاً؛ ما أثرى الموضوع بمعلومات مُقدَّرة، جاءت بها التعريفات التي سردَها الكتاب،[4] ثمَّ ختمَ الحديثَ عن الحلف اصطلاحاً بتقييمه إيّاها، وبتعريفٍ

[3] المرجع السابق، ص21-64.

[4] مع ما قدَّم له الكتاب من الظنّ بالقول: "قد لا يوجد فرق كبير في المعنيينِ اللغوي والاصطلاحي للحلف." انظر:

للحلف يخصُّ الكتابَ نفسه.[5] وقد استعان الباحث بالمعاجم اللغوية المعتبرة، والموسوعات المرجعية المفيدة، مُظهِراً أبعاد الحلف الاصطلاحية وأنواعه.

ثمَّ تناول الباحث –في المحور الثاني من الفصل الأوَّل– أصول التعامُل مع الموضوعات التي تتَّصل بالإسلام وشريعته، بمحاولته تتبُّع ما يُحَصِّل معنى الحلف ودلالاته، عن طريق استقراء جملة من نصوص الوحي (قرآناً، وسُنَّةً)، محاولاً تلمُّس مزيدٍ من الأبعاد المفاهيمية للحلف.

ولـمّا كان الباحث يهدف إلى تأكيد فرضه من أنَّ حكم التحالفات في الشريعة الإسلامية لا يخضع لصيغة واحدة، وإنَّما تتعدَّد أحكامها بحسب مرونة الشريعة، لتعدُّد مقاصد التحالفات؛ ما يجعل التحالفات أمراً يخضع لاجتهادات الفكر الإسلامي، في إطار مرونة الفقه وأحكامه إزاءَها، فتكون تحالفات المسلمين أمراً محكوماً بواقع المسلمين وتعدُّده، ومستوى قوَّتهم، واختلاف مستوى حيازتهم لعوامل القوَّة، أو ضعفهم؛ فقد تكون التحالفات واجباً مفروضاً، وقد تكون مباحاً لضرورةٍ ما. ولهذا، فقد شرَع الباحث بتناوُل موضوعٍ يتَّصل بدوافعِ عَقْد التحالفات، وتناوَلَ آثارَها، فأجملَها في أغراضِ الردع، وزيادة القوَّة، والتوازُن، والهيمنة، والحفاظ على الهيبة؛ مُفرِزاً لها محوراً ثالثاً ضمن الفصل الأوَّل.

وفي المحور الرابع من الفصل نفسه، عرض الباحث أنواع التحالفات والمعاهدات في القانون الدولي، مُستقصِياً معايير التصنيف، وتناول عهد الأمان، والهدنة، وعَقْد الذمَّة بوصفها اتفاقات جاءت في إطار تأريخ الأُمَّة، وعالجتها الشريعة الإسلامية بما يسمح بعَقْد مقارنة بينهما، في إطار التعاهدات بوصفها مجالاً معرفياً. وقد حاول الباحث إثبات تنوُّع أحكام الشريعة إزاءَها، بما يُبرِّر إشكالية الكتاب، وكذا دراسة التحالفات التي عالجها التراث الإسلامي، وشهدها تاريخ الإسلام؛ ما قدَّم قراءةً تكشف عن دوافع كل تحالف عقده المسلمون، ومقاصده، ومُبرِّراته المتَّصلة بواقع المسلمين، ومستوى قوَّتهم، وعلاقته بمسؤوليتهم الدعوية الرسالية.

– المرجع السابق، ص23.

[5] لم يأتِ التعريف بمستوى يوازي ما بُذِل في الكتاب من جهد، ولا ما تمَّ تناوُله من موضوعات.

إذن، لم يكن ثابتاً في الشريعة وأحكامها شيءٌ بقدرِ الوفاء بالعهد، ومسؤوليته، والمساءلة عليه، أو نبذها على سواءٍ، بما يجعل الالتزام بالعهود ونبذها خاضعَينِ للقيم، مع مراعاة مقتضيات الاستقامة؛ وهو ما بنى عليه الكتاب فرضه من مشروعية إبرام الاتفاقيات والمعاهدات وعَقْد التحالفات في المنظور الإسلامي، ومشروعية ذلك لكل ما يصطبغ بالصبغة الإسلامية، من الأنظمة والأحزاب وسواهما من جهة، والآخرين بمختلف صبغاتهم من جهة أُخرى.

وأمّا الفصل الثاني[6] فعرض فيه الباحث سرداً لنماذج من التحالفات،[7] عدَّها شواهدَ تطبيقية تدعم مشروعية التحالفات، وتحقّقها في واقع المسلمين، ولا سيما تلك التي شهدها عصر الرسالة في إطار السير، وكذا ما شهده عصر الخلافة الراشدة، حتى إنَّ الباحث استرسل في ما يُمكِن أنْ يُشكِّل محطّاتٍ تُولِّد تراكمات في الخبرة الإسلامية، بدءاً بالمرحلة المكِّيَّة، وما تميَّزتْ به من سرّيَّة الدعوة التي أظهرت ضعف المسلمين بدايةَ دعوتهم؛ ما دفعهم إلى الاحتماء بالآخرين، والاستقواء ببعضهم، ومروراً بالدعوة العلنية التي حملتْ مُبرِّرات استعانة المسلمين بغيرهم، بما يحفظ وجودهم، ويبقي على دعوتهم، وبما يجعل تلكم التحالفات شواهدَ يُستفاد منها في استنباطِ ما يُرشِد الفكر الإسلامي المعاصر إلى بناء أُسسٍ تُسهِم في صياغة أحكام، أو بناء منظومة قيم، تُرشِد إلى بناء أُسسِ نسج العلاقات ومبادئها، وعَقْد تحالفات لا تُعارِض الشرعَ، ولا تتغافل عن هَدي الوحي (قرآناً، وسُنَّةً)، ولا تتجاهل الخبرة الإسلامية المتراكمة؛ ما جعل المسلمين حاضرينَ – بفاعليتهم– في مواقع الشهود.

لقد قدَّم تراث المسلمين وتاريخهم نماذج قابلة للتكرارِ –بحسب الباحث– بما يُولِّد مرشدات ومبادئ وقواعد وأصولاً، يستحضرها الفكر الإسلامي المعاصر، ويستهديها، بما يُحقِّق للمسلمين فرصةً لبناء علاقات المسلمين بالآخرين تتيح لهم التميُّز بين الآخرين، لا عليهم، إنْ هم أسَّسوا علاقاتهم وتحالفاتهم في إطار مراجعات التراث، وتفعيل عمليات

---

[6] المرجع السابق، ص65-159.

[7] برز في هذا الفصل المنهج التاريخي الوصفي، ويبدو أنَّه يلبّي ما رُسِم للكتاب، الذي كان ممكناً تطويره لتكون التحالفات ونصوصها منطلقاً إلى عمليات التحليل والاستنباط أكثر من جعلها شواهد لمشروعية التحالفات التي لا تخلو من إضافةٍ.

التجديد؛ بقراءة واقعهم، وتشخيص حاجاته، وإنزال الأبعاد المقاصدية والقيمية والمرشدات التاريخية لتلك التحالفات التي عقدها المسلمون في العصر الإسلامي الأوَّل على الواقع المعاصر، والتي أجملها الكاتب في محورين اثنين:

1. نماذج من التحالفات في زمن الرسول ﷺ:

أ. تحالفات ما قبل الهجرة، ومنها: حلف الفضول، وموقف النبي ﷺ منه، وتقديره إيّاه، وتحالُف النبي مع عمِّهِ أبي طالبٍ، والالتجاء إليه، والاحتماء به وَفق ما أَلِفَهُ العرب، واستجارته من المُطعِم بن عدي، وبيعة العقبة الثانية، وعهده لسراقة بن مالك. فكل هذه التحالفات يُمكِن الاستئناس بها -بوصفها مرشدات- وتعميم ما بدا خاصاً باستخلاص مقاصده وقيمه وآثاره.

ب. تحالفات ما بعد الهجرة، ومنها: وثيقة المدينة التي عُدَّتْ دستوراً نظَّم الحياة الاجتماعية لمجتمع المدينة عقب الهجرة، ونظَّم أيضاً مستقبل حالها، لما شهدته المدينة من تغييرات في نظاميها: السياسي والاجتماعي، بتأثير الهجرة الشريفة، بوصفها أحد آثار اتفاقاتٍ سَبَقَتْ مع النقباء في مكة، وكذا المعاهدات مع القبائل خارج المدينة (بني ضمرة، وخزاعة، وجهينة)، إضافةً إلى صلح الحديبية، والمعاهدات المعقودة مع النصارى التي نظَّمَتْ دخولَهم الذمَّةَ.

2. التحالفات والمعاهدات في عصر الخلافة الراشدة:

أ. صنَّف الباحث هذه التحالفات والمعاهدات تبعاً لعصور الخلفاء الأربعة رضوان الله عليهم، فأفرد لكل عصرِ خليفةٍ منهم تحالفاته.

ب. كانت التحالفات في جُلِّها تُنظِّم عملية التعاهد والصلح ودخول ذمَّة المسلمين؛ فهي معاهدات أعقبت الفتوحات الإسلامية، ومنها ما جاء درءاً للنزاعات بين المسلمين أنفسهم.

وقد استعان الباحث في هذا الفصل -بصورة واضحة- بكتب السير، والتاريخ الإسلامي، والتحالفات الإسلامية، وبعض كتب الحديث، وبعض الدراسات المعنيَّة

بحقوق الإنسان. وبدا واضحاً أنَّ الباحث قد صَبَّ جُلَّ عنايته من سرد التحالفات في أمور، أبرزها وأوضحها:

أ. إثبات مشروعية التحالفات؛ ما يعطي المسلمين في عصرنا مؤشِّرات تُطمئِنهم بشرعية عَقْد تحالفاتهم، وتُقنِع المُشكِّكين بشرعيتها، وتُبرِّر عَقْدها.

ب. تأكيد أَنَّ ما قام به المسلمون من قبلُ قد استوفى أركان التحالف والتعاهد؛ ما يتيح استكشاف دوافعها، والنظر إليها بوصفها مرشدات تُؤَكِّد مشروعية التحالف، التي تُوافِق أغراضها في عصرنا ما وافق أغراضها في عصر الرسالة وعصر الخلافة الراشدة.

ومع الجهد المُقدَّر الذي بذله الباحث في متابعة التحالفات، وسرد نصوصها، وتدوين الملاحظات على مصادرها المعتمدة، وإظهار عنايتها بتلكم التحالفات، إلا أن ثمة انحساراً لمساحات التحليل والاستنباط التي تُمكِّنه -لو تحقَّقت- من ملامسة مجالاتٍ تتجاوز النقطتينِ أعلاه، في إطار إعمال الفكر، بما يتجاوز الوصف الذي هو من شأن كتب التاريخ التي تُعالِج موضوعاً بعينه. غير أنَّ للكتاب مجالاته التي حدَّدها كاتبه، وَفق غاياته البحثية وقناعاته، التي يبدو أنَّها قد تحقَّقت في النقطتينِ أعلاه، زيادةً على ما لامسه الفصل من تفاصيل مفيدة، ولكنَّ الفصل الثاني أخذ مساحة واسعة من الكتاب، تُقارِب نصفَه؛ لعرضِهِ نصوصَ التحالفات، وسردِ ما قالتْهُ كتب التاريخ والحديث والتحالفات بخصوصها.

وقد خصَّص الباحث صفحتين اختتم بهما فصله الثاني؛ لاستخلاصِ أربع نقاط لم تَخْلُ من إعمال الفكر، والاستنباط المُقدَّر؛[8] وهي تتَّصل بالآتي:

- تأثُّر المعاهدات بموازين القوى، وبقوَّة المسلمين وضعفهم.
- لا يُخِلُّ بالمعاهدة تحديدُ مَن بدأ السعي لعَقْدها.
- عدم مطابقة المعاهدات لأحد أحكام الشريعة يُخضِعها للسياسة الشرعية.
- يراعى في المعاهدات اختيارُ أخفِّ الضررينِ، وأنفع المصلحتينِ.

[8] المرجع السابق، ص157-158.

وأمّا الفصل الثالث[9] فقد تناول فيه الباحث قضايا تصبُّ جميعها -وَفق ما سجَّله عنوان الفصل الثالث نفسه- في تأكيد مشروعية عَقْد المسلمين التحالفات مع الآخرين في هذا العصر، وذلك بسرد الأدلة على تحقُّقها، واستنباطها، ومناقشتها، ولا سيما أدلة الوحي (قرآناً، وسُنَّةً)، وأدلة التراث؛ استئناساً بفعل الصحابة الذين شهدوا تنزُّل الوحي، وعاصروا الرسول ﷺ، وخبروا أفعاله في هذا الإطار.

وقد استعان الباحث بأقوال الفقهاء، واستنباطاتهم لأحكام التحالفات، والعلاقات عامة، لهذا الغرض أيضاً، ولم يغفل عن أثرِ تحديد شروط صحَّة عَقْد التحالفات والمعاهدات، التي تلمَّسها في مجالي: الشريعةِ الإسلاميةِ، والقانون الدولي، بوصفها من مؤشِّرات مشروعية التحالفات والمعاهدات التي عزَّزت قضية الكتاب المركزية كلها، وساندت صوابَ فكرةِ دراسة الموضوع، وكشفت عن إمكانية تحقُّق فروضه.

ويُستخلَص ويُستنبَط ممّا عولِج في هذا الموضع أمور ذات فوائد، أبرزها:

1. تأكيد توافُق التحالفات والمعاهدات مع أحكام الشريعة المتَّصلة بها بصورة مباشرة وغير مباشرة، وهو ما أظهرته مادة هذا الفصل التي عُنِيت بتناوُل ذلك وتحليله واستنباطه، وأوردت أدلة عدَّة، أبرزها الوحي (قرآناً، وسُنَّةً)، وفعل الصحابة الكرام عليهم رضوان الله تعالى.

2. معالجة أحكام التحالفات والمعاهدات، من حيث: الإباحة، والجواز، والحرمة، والوجوب؛ إلى جانب الحديث، ووجوب الوفاء بمقتضاها في حال شرعيَّتها.

3. إظهار المعالجة المعرفية توافُق عَقْد التحالفات وإبرام المعاهدات مع منظومة القيم، بدءاً بكونها تهدف غالباً -ولا سيما تلك التي يكون المسلمون طرفاً فيها- إلى تكريس سُبُل السلام، بدلاً من دواعي الصراع وأدواته؛ وهو أمر أبرزه الباحث في أكثر من موضع، من المواد المعتمدة من القرآن الكريم، والسُّنة النبوية، وفعل الصحابة؛ فيما اتَّصل باعتبار التحالفات أمراً يُفضي -في مجمله- إلى السلام، ويصونه.

4. توافُق عَقْد التحالفات وإبرام المعاهدات مع منظومة القيم الكلية، التي تُستنبَط من الرؤية الكلية المعرفية الإسلامية، التي تُعالِج قضية الإيمان بالله، والإنسان، والكون؛ ما

[9] المرجع السابق، ص161-240.

يجعل المنظومة الكلية القيمية المقاصدية تُعنى بالتوحيد، والتزكية، والعمران، وقيمها التي تتفرَّع منها.

5. الأصل في اختلاف أَحكام عَقْد التحالفات وإبرام المعاهدات توفر مقاييسُ ومعايير، أبرزها مراعاة المقاصد الكلية الخمسة، وما يُبنى عليها من حفظ الإسلام والمسلمين، وتحقيق مصلحةٍ ما للمسلمين، ودرء مفسدةٍ. وبهذا تكون أحكام التحالفات والمعاهدات موافقةً لبناء الشريعة وأحكامها في القضايا التي تخضع لها بصورة عامة.

6. تأكيد الباحث -في خلاصة هذا الفصل- أنَّ حكم عَقْد التحالفات وإبرام المعاهدات لا يرتبط -بالضرورة- بوصفِ حال المسلمين بين القوَّة والتمكين أو الضعف، وأنَّه لا يعدو أنْ يكون مُؤثِّراً من بين مُؤثِّراتٍ تتَّصل بما ذكرناه آنفاً، ممّا يُجْمَل في ضرورةِ عَقْد الموازنات بين مفاسد عَقْدها ومصالحها.

7. تأكيد الباحث أنْ لا أهمية حاسمة في تحديد حكم التحالفات، من حيث: مدّتها، وهوية الطرف الآخر، ما دامت التحالفات في إطار قبول الشريعة، وفيها ما يُحقِّق للمسلمين مصلحةً.

وخلاصة القول إنّ التحالفات الموصوفة بالسياسية تُبنى على أساس مراعاة القيم، ووضوح المقاصد، وسلامة النوايا، كما هو حال المقصود بالسياسة ودلالاتها في الفكر السياسي الإسلامي. ولأنَّ السياسة تعني قيادة المجتمع إلى ما فيه صلاحه؛ فإنَّ التحالفات لا تخرج عن انضباطها بمهمَّةِ تحقيقِ صلاح المجتمع. ولـمّا كان الصلاح أمراً لا يقبل التجزئة والتناقض، فإنَّه يرتبط بالقيم الإنسانية التي يُؤسِّس لها التوحيد، ويضع لها أُطرها وفاعليتها؛ وهو أمر لا يسمح بتجاوُز أصول الشراكة الإنسانية في ظلِّ الخلافة في الأرض، ويجعل هذا التجاوز انتقالاً من الصلاح إلى الفساد. قال تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ (البقرة: 205)؛ فما جاء الإسلام إلّا بما يعطي القيم الإنسانية حقَّها في ضبط حياة الإنسان على الأرض، ويُحقِّق استقامته بما يراعي وحدة الأصل، ووحدة البيت، ووحدة الأُسرة الإنسانية.

وقد اختتم الباحث معالجاته المعرفية بخاتمةٍ[10] أجملت نتائج الدراسة على النحو الآتي:

1. اختصاص التحالفات بالسياسة الشرعية؛ إذ فصَّل الباحث ما يسند هذه الخلاصة، من ناحية عدم وجود صيغة ثابتة لحكم التحالفات في الوحي، وحاجة بيان أحكام التحالفات إلى عَقْد التوازُنات، التي هي من وظائف العقل المسلم، وما يُنتِجه من فكرٍ. وهذه المسألة تحتمل تفصيلاً يسمح باختلاف الآراء؛ إذ يُمكِن القول إنَّ عَقْد الموازنات هو من مهام الفقيه، وذلك في إطار استنباطه الأحكامَ من أدلَّتها.

2. مقدار ما تُحقِّقه التحالفات للمسلمين محكوم بموقعهم من حيازة القوَّة، في إطار المقارنة بالطرف الآخر؛ فمصالحها المتوخّاة ليست ثابتة.

3. قد تأتي التوازُنات في عَقْد التحالفات لتحقيق أعظم المصلحتينِ، أو أخفِّ الضررينِ.

4. عدم وجود اختلاف جوهري بين شروط صحة المعاهدات في القانون الدولي، والشريعة الإسلامية.

5. وجود تشابه بين التحالفات المعاصرة والتحالفات التي شهدها التاريخ الإسلامي.

ختاماً، فلا يَخفى جهد الباحث الملحوظ في هذا الكتاب، ونتَّفِق معه -انطلاقاً ممّا ألمح إليه في توصيات خاتمته- على وجوب متابعة البحث في الموضوعات القريبة من هذا الموضوع، والبحث المنشود يحتاج إلى دراسات فكرية لا يغيب عنها ما تقتضيه الحاجة الماسة من مراجعات التراث، مثل قضايا: تقسيم الأرض، وتقسيم الديارِ، والمبادئ الحاكمة لعلاقات المسلمين الدولية. ويمكن توظيف ما سبق أن أصدره المعهد العالمي للفكر الإسلامي، في موضوع العلاقات الدولية، وموضوعات القيم، والعالمية، والمقاصد. والأمل أن تأتي هذه الدراسات أقربَ إلى الفكر منها إلى الذِكْر، وإلى الابتكار منها إلى الاجترار، وإلى التأليف منها إلى التنسيق والتوليف.

[10] المرجع السابق، ص241-244.

تقارير علمية

مؤتمر علمي دولي بعنوان

معالم صورة الإنسان بين المرجعيتين الإسلامية والغربية

نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع المعهد العالي للحضارة الإسلامية ووحدة بحث دراسات قرآنية معاصرة

جامعة الزيتونة/تونس: في 22–24 ذو الحجة 1439هـ/ الموافق3–5 سبتمبر 2018م

إعداد: عائشة الحضيري*

نظّم كلٌّ من المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمعهد العالي للحضارة الإسلامية ووحدة بحث دراسات قرآنية معاصرة في جامعة الزيتونة مؤتمراً علمياً دولياً بعنوان: "معالم صورة الإنسان بين المرجعيتين الإسلامية والغربية"، وذلك من الثاني والعشرين إلى الرابع والعشرين من ذي الحجة 1439هـ، الموافق للثالث إلى الخامس من أيلول/ سبتمبر 2018م، في جامعة الزيتونة ومدينة الحمّامات في الجمهورية التونسية.

وقد أتى هذا المؤتمرُ أنموذجاً للتعاونِ والتنسيقِ بين المؤسسات البحثية والأكاديمية، في خدمة الفكر الإسلامي؛ إذ إنَّ إيصال الرسالة وتحقيق الهدف لا يتحققان إلا بهذا المستوى من الانسجام والتناغم بين المؤسسات البحثية والمجتمعية والأكاديمية.

وقد كان من أهمِّ أهدافِ هذا المؤتمر: معالجة موضوع صورة الإنسان في المنظومة المعرفية الغربية، لتبيّن أسُسِها ومنطلقاتِها وغاياتِها وانعكاساتِها على المجتمع الغربي خاصة والمجتمع الإنساني عامَّة؛ وإظهارِ الخلل الذي اعترى المناهجَ الغربية في التعامل مع سؤال الإنسان؛ والكشف عن مقصد القرآن الكريم في تكريم الإنسان وتزكيته، وتجلياتِ هذا المقصد في الرؤية الحضارية الإسلامية للإنسان وغاية وجوده، ومهمته الاستخلافية؛ وبيان الجهود التي قدّمها المفكرون المسلمون المعاصرون في التأسيس لدراسات حضارية تعيد للإنسان مكانتَه وكرامتَه في هذا العالم.

* دكتوراه في الفلسفة من جامعة تونس الأولى، أستاذة الفلسفة والمنطق بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية في جامعة الزيتونة/تونس. البريد الإلكتروني: aichalahdhiri71@gmail.com

وقد عُرض في المؤتمر واحد وعشرون بحثاً لعلماء وباحثين مثّلوا: الأردن وتركيا وتونس والجزائر والسودان والمغرب. وانتظم المؤتمرُ في ستّ جلسات علمية، على مدار ثلاثةِ أيام؛ إذ عُقدت في اليوم الأوّل جلسة واحدة، فضلاً عن الجلسة الافتتاحية، وكانت في جامعة الزيتونة. وعُقدت في اليوم الثاني ثلاث جلسات، وفي اليوم الثالث جلستان (إحداهما لطلبة الدكتوراه)، فضلاً عن الجلسة الختامية، وذلك في نُزل تاج السلطان في منطقة الحمّامات.

وتمحورت الجلسات حول مواضيع متنوعة اتّسقت مع فكرة المؤتمر وأهدافه ومحاوره، وافتتِحت أعمال المؤتمر بجلسة افتتاحية في قاعة ابن خلدون في جامعة الزيتونة، وسيّرها الدكتور إلياس قويسم؛ مدير الدراسات بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية. وكانت البداية بكلمة اللجنة التحضيرية التي ألقاها الدكتور رائد جميل عكاشة؛ المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ فعرض من خلالها إلى ما استغرقه إعداد ورقة عمل المؤتمر، والإجراءات العلمية والإدارية التي رافقت تحكيم البحوث من جهد وتدقيق ووقت، وقدّم دعماً لذلك أرقاماً تفصيلية بالعدد الجملي للبحوث التي وردت على اللجنة التحضيرية التي تولت تحكيمها، وما استقر عليه العدد النهائي للورقات العلمية المقبولة، وأكد في سياق ذلك على أهمية كل من العمل الجماعي المشترك، والتناول العلمي لإشكالات الراهن، في إضفاء قيمة علمية فعلية على المؤتمرات والملتقيات ذات الطابع الأكاديمي، مما يدعم أهدافها القائمة على تجويد المضامين العلمية للورقات المقترحة، وإنتاج معرفة تستجيب لشروط البحث العلمي وتطلعات الباحثين.

ثمّ تفضّل الدكتور عبد اللطيف البوعزيزي؛ مدير المعهد العالي للحضارة الإسلامية بتقديم كلمة المعهد، وبيان ما كان من إسهام المعهد العالي للحضارة الإسلامية في الإعداد للمؤتمر؛ سواء على مستوى جهد اللجنة التحضيرية وجديتها في تعاملها مع العدد الكبير الذي وَرَدَ عليها من البحوث ومعايير اختيار الورقات النهائية التي سيَتِم عَرْضُها في المؤتمر، والتي عدّها حصيلة تصفيات امتدت على أشهر متتابعة؛ أو على مستوى تسهيل الإجراءات الإدارية والحرص على إتمام المؤتمر على أكمل الوجوه. ثم تلا ذلك كلمة الدكتور جلال الدين علوش؛ رئيس وحدة بحث دراسات قرآنية معاصرة

بجامعة الزيتونة، الذي أكّد على ما كان من دور لوحدة البحث في المساهمة في الإعداد للمؤتمر رغم حداثة عهدها، وأثنى على ما كان لها من حضور الشراكة في مؤتمرين متتابعين. ثم عُرضت كلمة المعهد العالمي للفكر الإسلامي التي تولّاها الدكتور رائد جميل عكاشة، وجاءت مؤثثة بعرض شريط مرئي للتعريف بالمعهد، وأشكال نشاطه العلمي وإصداراته. ثم اختتمت جلسة الافتتاح بكلمة الدكتور هشام قريسة؛ رئيس جامعة الزيتونة، الذي عمد من خلالها إلى تأصيل فكرة مؤتمر الإنسان ضمن النصوص التأسيسية، وأثنى على الجهد المبذول من الجهات المتشاركة لأجل إنجاح المؤتمر.

وانطلقت أولى الجلسات العلمية برئاسة الدكتور عبد المجيد النجار؛ أستاذ التعليم العالي السابق بجامعة الزيتونة، وقُدِّمت خلالها أربع ورقات علمية: وُسمت الورقة العلمية الأولى بعنوان: "الانتظام الإنساني بين المرجعيتين الإسلامية والغربية" وقدّمها الدكتور نور الدين الخادمي؛ أستاذ التعليم العالي في الفقه ومقاصد الشريعة بجامعة الزيتونة؛ ووُسمت الورقة العلمية الثانية بعنوان: "الإنسان بين رؤية القرآن الكريم ورؤية المعاجم الإسلامية"، وكانت من تقديم الدكتور زياد الرواشدة من جامعة اسطنبول/ تركيا؛ وحملت الورقة العلمية الثالثة عنوان: "الإنسان والقيم في النصوص التأسيسية: سورة لقمان نموذجاً"، قدّمتها الدكتوره منية الغربي من جامعة الزيتونة/ تونس؛ وكانت الورقة العلمية الرابعة تحت عنوان: "حقيقة الإنسان: من ضيق التصور العقلاني إلى سَعة الفهم الأخلاقي"، وقدّمها الدكتور العياشي إدواري أستاذ التعليم العالي بجامعة محمد الأول/ المغرب.

في اليوم الثاني للمؤتمر، ترأس الجلسة العلمية الثانية الدكتور جلال الدين علوش من جامعة الزيتونة/ تونس، وقدّمت خلالها أربع ورقات: الأولى للدكتور عبد المجيد النجار من جامعة الزيتونة/ تونس، وعنوانها: "مقاصد القرآن في تزكية الإنسان". وكانت الورقة العلمية الثانية للدكتوره وفاء توفيق أستاذة أصول الفقه ومقاصد الشريعة في كلية العلوم الإنسانية سايس – فاس/ المغرب، وعنوانها: "الإنسان في القرآن: من الخلق إلى العمران؛ تجليات صورة الإنسان الزكي"؛ ثم الورقة العلمية الثالثة للدكتور محمد بلبشير؛ أستاذ الأنثروبولوجيا الدينية بكلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية بجامعة أبي بكر بلقايد/ تلمسان – الجزائر، وعنوانها: "الإنسان الكامل في الرؤية الإسلامية: مقاربة للبعد الروحي"؛ أما الورقة

العلمية الرابعة فكانت للدكتور عبد القادر عبد العالي؛ أستاذ العلوم السياسية في جامعة سعيدة/ الجزائر، وكانت بعنوان: "الإنسان القرآني: دراسة مقارنة بين خصائص الإنسان وصورته في الاجتهاد الإسلامي والرؤية الغربية".

أما الجلسة العلمية الثالثة فقد ترأسها الدكتور رائد عكاشة من الأردن، وتضمّن برنامجها ثلاث ورقات علمية: الورقة الأولى كانت للدكتوره عائشة الحضيري؛ أستاذة الفلسفة والمنطق بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية/ تونس، وعنوانها: "من الإنسان المَرْكَز إلى الإنسان النور: قراءة في صورة الإنسان في الفلسفة الإسلامية الوسيطة"؛ والورقة العلمية الثانية كانت للدكتور عمار حلّاسة؛ أستاذ النقد الأدبي الحديث والمعاصر بجامعة ورقلة/ الجزائر، وعنوانها: "فلسفة البنية المغلقة وموت الإنسان"؛ و كانت الورقة العلمية الثالثة للدكتور مصطفى كيحل؛ أستاذ فلسفة التأويل والفلسفة التطبيقية في جامعة عنابة/ الجزائر، وعنوانها: "تحوّلات مفهوم الإنسان في فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة: من مأزق إنسان التأليه إلى مأزق إنسان التشويه".

أما الجلسة العلمية الرابعة فقد كانت برئاسة الدكتور محمد بدّي إبنو؛ مدير معهد الدراسات الإبستيمولوجية ببروكسل/ بلجيكا؛ وتضمّن برنامجها ثلاث ورقات علمية: الورقة العلمية الأولى للدكتوره ليندة بورايو؛ أستاذة العلوم السياسية والعلاقات الدولية بجامعة الجزائر– 3، وعنوانها: "أزمة الإنسان المعاصر في بحثه عن المعنى: المرأة أنموذجاً"؛ والورقة العلمية الثانية للدكتور هشام المكي؛ أستاذ التواصل والإعلام في المدرسة الوطنية للتجارة والتسيير في جامعة سيدي محمد بن عبد الله/ فاس – المغرب، وعنوانها: "صورة الإنسان في الإعلام الغربي: من تحليل الفكر الاتصالي إلى الواقع الإعلامي"؛ أما الورقة العلمية الثالثة فكانت للدكتور عبد الحليم مهورباشة؛ أستاذ علم الاجتماع بجامعة سطيف/ الجزائر، وعنوانها: "مفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية: من النموذج الدنياني إلى النموذج الإئتماني".

أما اليوم الثالث للمؤتمر فقد تضمن الجلستين العلميتين: الخامسة والسادسة، فضلاً عن الجلسة الاختتامية للمؤتمر.

ترأس الجلسة العلمية الخامسة الدكتور أحمد علي باسيج؛ أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة سراييفو/ البوسنة. وتضمن برنامجها ثلاث ورقات علمية: الورقة العلمية الأولى كانت للدكتور محمد بابكر العوض؛ أستاذ الإعلام بجامعة الجزيرة/ السودان، وعنوانها: "الوحي والثقافة: تواصلات الإنسان الصالح بين ايزوتسو وهابرماس"؛ والورقة العلمية الثانية كانت للدكتوره حنان الحسيني؛ الباحثة في الفلسفة الإسلامية/ الأردن، وعنوانها: "مآلات النصوص التأسيسية في رسم ملامح الإنسان عند شريعتي وبيجوفيتش". أما الورقة العلمية الثالثة فكانت للدكتور ياسين كرامتي؛ أستاذ الأنثروبولوجيا بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان/ تونس، وعنوانها: "انعكاسات المناهج الغربية المادية في دراسة الإنسان على الفرد والمجتمع: المقارنة الأنثروبولوجية نموذجاً".

أما الجلسة المخصصة لطلبة الدكتوراه بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية، فقد ترأسها الأستاذ عبد اللطيف بوعزيزي/ تونس. وتضمنت الجلسة أربع مداخلات: كانت الأولى للطالبة الباحثة نجاة الطاهر قرفال، وعنوانها: "منزلة الإنسان في الفكر الغربي الاستعرابي"، والثانية للطالب الباحث محمد السبتي، وعنوانها: "الدولة وإدارة الأخلاق عند ابن خلدون: جدلية الإنسان والعمران"، والثالثة للطالب الباحث: بلقاسم القاسمي وعنوانها: "الإنسان بين الابستيمولوجيا والإيديولوجيا"، والرابعة للطالب الباحث: صالح الحبيبي، وعنوانها: "العقل والاستخلاف: من النص التأسيسي إلى اختلافات الفرق الكلامية".

وتضمن برنامج المؤتمر تعقيبين علميين ممنهجين على كل بحث، إضافة إلى مداخلات المشاركين والحضور مما أسهم في إغناء البحوث المقدّمة، التي يتوقع لها أن تنعكس على النسخ المعدّلة التي ستنشر في كتاب مُحكّم إن شاء الله تعالى.

واختتم المؤتمر أعماله بجلسة ختامية قُدّم فيها البيان الختامي للمؤتمر، والتوصيات، التي جاءت على النحو الآتي:

1. دعوة المؤسسات الحكومية والخاصة ومراكز البحث إلى تعزيز العمل الجماعي المشترك، الذي تتضافر فيه الجهود للكشف عن صورة الإنسان بكل مستوياتها، انطلاقاً من توجيهات النصوص التأسيسية.

2. حثّ المؤسسات الحكومية والخاصة ومراكز البحث والتكوين على الإفادة من تجربة العمل الجماعي، والإفادة من طلبة الدراسات العليا وإشراكهم في الملتقيات، وتعميمها مستقبلاً ضمن برامج المؤتمرات والملتقيات العلمية.

3. تفعيل الجانب العملي والتطبيقي في بحث القضايا المتّصلة بالإنسان، وكذلك القضايا المستجدة التي تهمّ الفرد والمجتمعات والأمة الإسلامية، لا سيما بما يتّصل بالعلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية.

4. تفعيل التكامل المعرفي بين علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية والإنسانيّة والطبيعيّة في معالجة صورة الإنسان.

5. تسليط الضوء على الكتابات العربية والإسلامية التي حاورت صور التناول الغربي لمسألة الإنسان وراجعته، وحققت التراكم المعرفي بشأنها، وصولاً إلى تأسيس متن إسلامي يُجلي صورة الإنسان كما هي في التصور القرآني.

6. تفحّص المناهج والمقررات الدراسية والجامعية التي تحدثت عن الإنسان، ومقارنتها ومقاربتها مع التصوّر الإسلامي للوجود والرؤية الكلية.

7. استكمال هذا الجهد في تصوّر الإنسان الذي اتجه إلى الإنسان الفرد ومنه إلى تصوّر للإنسان المجتمع، من أجل تفعيل هذا في بناء العمران.

8. طباعة أعمال المؤتمر في كتاب يفيد منه طلبةُ العلم والمهتمون والمؤسسات الأكاديمية والبحثية. وذلك بعد استفادة الباحثين من الملاحظات التي أبداها المعقبون والمتدخّلون. والإفادة منها في تطوير برامج كليات: العلوم الاجتماعية والإنسانية وعلوم الشريعة.

عروض مختصرة

إعداد: إيصال صالح الحوامدة

1. **سلسلة التفكير وأنماطه (1–5)**، رعد زروقي ونبيل محمد وإستبرق لطيف وجميلة سهيل، بيروت: دار الكتب العلمية، 2018م، 1888 صفحة.

تهدف هذه السلسلة إلى مساعدة المربّين والمهتمين بالتربية لتعرف أهمية التفكير في التدريس، ومن أهم أنواع التفكير التي بحثها وتحدث عنها: التباعدي، التقاربي، الأخلاقي، الخرافي، الشكلي، التحليلي، الحاذق (الذكي)، الجامد، الإيجابي، السلبي، الموضوعي، عالي الرتبة، الشمولي، السابر، العقلاني، اللاعقلاني، المنتج، المعرفي، فوق المعرفي، التركيبي، السريع–البطيء، التبادلي، التناظري، العاطفي، الحدسي، الاستقرائي، الاستراتيجي، المستقبلي.

2. **تنمية مهارات التفكير**، عدنان يوسف العتوم وآخرون، عمان: دار المسيرة، 2018م، 360 صفحة.

يقول المؤلفون إنهم صمموا هذا الكتاب ليكون ملائماً لجميع مستويات الطلبة على اختلاف برامجهم التعليمية، سواء في مستوى البكالوريوس، أو الدراسات العليا، بالإضافة إلى تسهيل التعامل مع الكتاب من جميع أفراد المجتمع المهتمين بموضوع التفكير وتنميته على اختلاف مستوياتهم، وذلك من خلال تضمينه لعدد كبير من التدريبات والأنشطة العملية في مجال التفكير. يتناول الكتاب خمسة أبواب، وعناوين الأبواب هي التفكير وتنميته، التفكير الناقد، التفكير الإبداعي، التفكير عالي الرتبة، التفكير وما وراء المعرفي. يتضمن كل باب فصلين: الأول يزود القارئ بمعلومات نظرية في موضوع الفصل، والثاني يزوده بتدريبات وأنشطة عملية مقترحة لتنميته.

3. **التفكير من الألف إلى الياء**، نايجل واربرتون، ترجمة: هالة عباس وأسامة عباس، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018م، 200 صفحة.

الكتاب مقدمة في التفكير النقدي، وهو يقدم للقارئ بعض الأدوات الأساسية للتفكير في أي مسألة تفكيراً واضحاً، ومن الممكن أن تطبق الأساليب والموضوعات المذكورة في الكتاب على أي مجال يتطلب التفكير بشكل واضح. ويوجد أربعة أنواع رئيسة من المدخلات؛ أولها تشير إلى الأساليب المعتادة المستخدمة في النقاش، ثم تلك التي تشير إلى أخطاء الاستدلال التي يسهل الوقوع فيها، ثم أساليب الإقناع وأساليب التهرب، وأخيرا تناقش بعضُ المدخلات العواملَ النفسية التي قد تعرقل عملية التفكير النقدي، ولا تتبع كل المدخلات في الكتاب هذه التصنيفات الأربعة بصورة صارمة لكن معظمها كذلك.

4. **تدريس 21 مهارة تفكير للقرن 21 وفق نموذج MiCOSA**، كارول روبنسون – زانارتو وباتريشيا دوير وجاكلين بورتمان، ترجمة: ديالا حميدي، عمان: دار الفكر ناشرون وموزعون، 2016م، 336 صفحة.

الكتاب سلسلة من ورشات العمل في تنمية مهارات التفكير الناقد وارتباطاته الثقافية، من خلال نموذج MiCOSA وهو تدريب المعلم ليلعب دور الوسيط الصفي في تنفيذ المنحى المنهجي المفتوح لتعليم مهارات التفكير الناقد والإبداعي. الإطار العام للنموذج المعتمد في المشروع يقوم على ثلاثة مكونات أساسية: المعرفة السابقة والتجذير الثقافي، وتفعيل المحادثات الوسيطة بين المعلم وطلبته، وتدريس 21 مهارة من مهارات التفكير. والكتاب من أحد عشر فصلاً عناوينها كما يأتي: نموذج MiCOSA وسياقات القرن21، المعرفة السابقة والتجذير الثقافي، المحادثات الوسيطة ودوها في تعزيز التفكير، مهارات التفكير لجمع المعلومات، مهارات التفكير الخاصّة بتحويل ونقل المعلومات، مهارات التفكير (التواصل وإيصال المعلومات)، المحتوى والمنهاج والمعايير: إيجاد مهارات التفكير وكتابة الأهداف، نقل أثر التعلم الوصول للأفكار الكبيرة، قوة التقييم، تخطيط الدرس: جمع المكونات معاً، إشراك التوقعات (تحفيز تعلم المستقبل) وتحفيز المرونة.

5. **أثر مقاصد القرآن في حل مشكلات الأمة**، سعود بن خالد آل سعود، الرياض: الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، 2018م، 442صفحة.

يتحدث المؤلف في التمهيد عن أصل كلمة المقاصد ومعناها اللغوي وما المراد بمقاصد القرآن واجتهادات العلماء في تحديدها. يتحدث الفصل الأول عن مقصد معرفة الله وتوحيده، ويتحدث الفصل الثاني عن مقصد التشريع وهداية الخلق لسعادة الدارين وأثر ذلك في حل مشكلات الأمة ودفع معوقات نهوضها، أما الفصل الثالث مقصد الإيمان بالغيب وبالوعد والوعيد وباليوم الآخر وأثر ذلك في حل مشكلات الأمة ودفع معوقات نهوضها، وجاء الفصل الرابع عن مقصد إثبات الرسالة، وبين الفصل الخامس مقصد الأخلاق وأثره في حل مشكلات الأمة، وختم الكتاب بالفصل السادس عن مقصد الاعتبار بالقصص والأمثال وأثره في حل مشكلات الأمة ودفع معوقات نهوضها.

6. **واجب العلماء في قيادة الأمة**، عبد الحي يوسف، القاهرة: دار اليسر، 2018م، 109 صفحة.

يتكون الكتاب من خمسة رسائل قصيرة، عناوينها كما يأتي: الأولى عن دور العلماء في تعزيز الهوية والنهوض بالأمة، والثانية عن دور علماء الأمة في النوازل المعاصرة، والثالثة عن مقام النبوة بين تعظيم المحبين وإساءة المبغضين، وفيه حديث عن مكانة العلماء ودور هؤلاء العلماء وفقه المواجهة، وكانت الرسالة الرابعة عن سعة الفقه وأثره في وحدة الأمة، أما الرسالة الخامسة فعرضت تجارب عملية في القيادة.

7. **سياسة المسلمين عبر القومية: إعادة تخيل الأمة**، بيتر ماندافيل، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018م، 367 صفحة.

يتضمن الكتاب تحليلاً للإسلام بوصفه أحد أشكال "النظرية المرتحلة"، في سياق التحولات العالمية المعاصرة، كما يعالج مؤلفه كيف تجلَّى الجدل الدائر حول معنى الهوية الإسلامية، والمجتمع السياسي، وظهور ما يسمى الإسلام النقدي، ويقدم المؤلف ما يسمّيه المفهوم غير الماهوي للإسلام، ويناقش الخطابات الإسلامية حول الأمة، ثم يقدم ثلاثة محاور نظرية رئيسية: وهي النظرية المهاجرة، والهجنة (hybridity)، والمهجر

الشتات أو (diaspora) كأطر لفهم السياسات العابرة للمحلية. وفي الكتاب ستة فصول عناوينها: ما وراء حدود التخصصات (الانضباطية) العلاقات الدولية والسياسة العابرة للمحلية، قبل الغرب وفي الغرب وبعد الغرب "الإسلام" والمسلمون والأمة، أنماط عبر المحلية: النظرية المرتحلة الهجنة والمهجر، الإسلام المعاش: السياسة والمجتمع عند مسلمي المهجر (الدياسبورا)، المجالات العامة العابرة للقوميات: تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات في العالم المسلم، إعادة تخيل الأمة.

8. **تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ناصيف نصار، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017م، 528 صفحة.

جعل المؤلف محوره تصوّر الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر. حلَّل الباحث نصوصاً طرحت تعريفات للأمة، صراحة أو ضمناً، أو قدّمت عناصر فيها تصوّر معين للأمة. في الكتاب أربعة أقسام مفصلة في خمسة عشر فصلاً. القسم الأول وموضوعه التصوّرات الدينية، وفيه ثلاثة فصول عناوينها: التصور الديني التوفيقي، التصور الديني السياسي، التصور الديني اللاسياسي، أما القسم الثاني وموضوعه التصوّرات اللغوية، وفيه خمسة فصول عناوينها: التصور اللغوي البسيط، التصور اللغوي العنصري، التصور اللغوي التاريخي، التصور اللغوي الميتافيزيقي، التصور اللغوي السياسي، وموضوع القسم الثالث التصوّرات الإقليميّة، وفيه أربعة فصول عناوينها: التصور الإقليمي الوطني، التصور الإقليمي السياسي، التصور الإقليمي المتحدي، التصور الإقليمي التكاملي. أما القسم الرابع فكان موضوعه: التصوّرات السياسية، وفيه ثلاثة فصول عناوينها: التصور السياسي البسيط، التصور السياسي المتطور، التصور السياسي الدستوري.

9. **التجسيم الحضاري من منظور التنمية المركبة– دراسة تطبيقية لمشروع مالك ابن نبي**، ناصر يوسف، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018م، 432 صفحة.

في الكتاب ثمانية فصول تضمن أولها أفكاراً أساسية في المنهج والرؤية والمصطلح، وتحدث المؤلف في الفصل الثاني عن التنمية المركبة بوصفها تجسيماً لحضارة عربية

وإسلامية، وجاء الفصل الثالث عن المعادلة الحضارية من منظور التنمية المركبة وهو قراءة في المشروع الحضاري لمالك بن نبي، وتساءل الفصل الرابع عن عناصر المعادلة الحضارية، وعرض الفصل الخامس الكونفوشية بوصفها فكرة دينية في الصين حيث اقتربت الصين من معادلة التنمية المركبة، وقدم الفصل السادس (بنتشاسيلا) بوصفها فكرة دينية تفكيكية، ربما تفسر فشل إندونيسيا في تحصيل تنمية مركبة. وعرض الفصل السابع فكرة الخمينية بوصفها فكرة دينية تضمنت توجه إيران نحو التنمية النووية في محاولتها تصميم تنمية مركبة، وتحدث الفصل الثامن عن المنظومة الثورية بوصفها فكرة دينية تتساءل عن إمكانية تحصيل التنمية المركبة في الجزائر.

10. **التسخير الكوني للإنسان من السؤال إلى النظرية**، مسفر بن علي القحطاني، القاهرة: دار المشرق، 2018م، 151 صفحة.

يهدف الكتاب للوصول إلى نظرية أولية لفهم السؤال التسخيري الكوني للإنسان، ومعرفة واجبات هذا التسخير ومتطلباته، وإدراك أهم الرؤى الإنسانية التي نظمت العلاقة بين الإنسان والكون، من خلال ما جاء في القرآن العظيم من تكرار نعمة التسخير الكوني للإنسان في سياقات مختلفة ودلالاتها على غاية مهمة لا بد أن يعيها الإنسان، ويدركها في نضوجه الحضاري. واحتوى الكتاب على ستة مطالب هي على التوالي: سؤال التسخير الكوني للإنسان، نظرية التسخير الأسس والمنتجات، علاقة الإنسان بالكون في الفلسفات المعاصرة –نظرية التسخير أنموذجاً، فلسفة العلم والتسخير الكوني– النقد والمراجعات، صناعة الأفكار ودورها في التسخير العمراني، التسخير وتدبير الشهود الحضاري.

11. **إصلاح العلوم؛ فقه المعرفة السوسيولوجية بين التفكير الحسي والتفكير العقلي الإسلامي في فهم ودراسة الموضوع الاجتماعي**، السعيد بولمزاود، عمان: دار زهران، 2017م، 386 صفحة.

في الكتاب ثلاثة أقسام، عنوان القسم الأول حقيقة المعرفة الحسية وجاء في ثلاثة فصول هي: حقيقة المعرفة الحسية للموضوع الطبيعي، وحقيقة المعرفة الحسية بين الموضوع الطبيعي والموضوع الإنساني، وحقيقة المعرفة الحسية للموضوع الإنساني. وكان موضوع

القسم الثاني حقيقة المعرفة العقلية، وجاء في ثلاثة فصول عناوينها: حقيقة المعرفة العقلية للموضوع الطبيعي، وحقيقة المعرفة العقلية بين الموضوع الطبيعي والموضوع الإنساني، وحقيقة المعرفة العقلية للموضوع الإنساني.

12. **سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنية**، أرماندو سالفاتوري، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017م، 367 صفحة.

تشكّل سوسيولوجيا الإسلام مجالاً استراتيجيّاً جديداً من مجالات البحث، والتعليم، والجدل الواقع في تقاطع دقيق بين تنوّع من التخصّصات المعرفية. لذلك، تعدّ تغطية هذا المجال من الدراسة في الواقع مشروعاً طويل الأمد. سعى المؤلف إلى تقديم تحليل لمدى احتياج سوسيولوجيا الإسلام كمجال ومشروع إلى بحث وتحقيق في مقاربة إسلامية متميّزة لبناء أنماط من سلوكيات الحياة والأنشطة الاجتماعية التي يمكن أن تندرج تحت عنوان "المدنية". في الكتاب ثلاثة أقسام عرضت موضوعاتها في سبعة فصول. تحدث القسم الأول عن: أنماط المدنية والمجتمع المدني والطريق إلى المدنية، ومفهوم الأخوية كمصفوفة للمدنية. وعرض القسم الثاني موضوعات: المدنية الإسلامية من المنظور التاريخي المقارن فتحدث عن المأسسة المرنة ومدنية المعمورة الإسلامية المتمددة، والاستقلالية الاجتماعية والتواصل المدني. أما القسم الثالث فتحدث عن المدنية في تجلياتها الإسلامية الحديثة، وناقش علاقة المعرفة والسلطة وعملية التحضر قبل الكولونيالية، والمخططات الكولونيالية حول النظام والمدنية، والمدنية العالمية وتجليتها الإسلامية.

13. **جدل الدين والعلم في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة في مشروع إسلامية المعرفة**، محمد مينار، عمان: دار الأيام للنشر والتوزيع، 2017م، 346 صفحة.

يتناول الكتاب بيان إشكالية العلاقة بين الدين والعلم من خلال مشروع إسلامية المعرفة، باعتبار أن علاقة الدين والعلم من أهم المباحث الأكاديمية الثرية التي تشهدها الساحة العالمية اليوم. مهد الباحث لموضعه بدراسة في المفاهيم ذات الصلة وهي الجدل، والدين والعلم. ثم عرض مادته في أربعة فصول جاءت تفاصيلها في أحد عشر مبحثاً.

الفصل التمهيدي وموضوعه دراسة في المفاهيم وجاء في ثلاثة مباحث عناوينها: مفهوم الجدل وحقيقته، مفهوم الدين وطبيعته، معنى العلم وفلسفته، ثم الفصل الأول

وموضوعه من جدل الدين والفلسفة إلى جدل الدين والعلم وجاء في مبحثين عناوينهما: جذور القضية، البعث الجديد للقضية عند المسلمين، الفصل الثاني وموضوعه الدين والعلم في فجر النهضة العربية، وجاء في مبحثين عناوينهما: أسس الحداثة الغربية وعوامل نشاتها، إشكالية النهضة العربية بين الدين والعلم، فالفصل الثالث وموضوعه قراءة في مشروع إسلامية المعرفة وجاء في أربعة مباحث عناوينها: إسلامية المعرفة المفهوم والدلالات، الفكرة والمقاربات التأسيسية للمشروع، إسلامية المعرفة الضرورات والأهداف، نقد موقف مشروع إسلامية المعرفة من جدل الدين والعلم.

14. **الحكم وسياسة الأمة في القرآن الكريم**، عاطف إبراهيم رفاعي، لاتفيا: نور للطباعة، 2017م، 520 صفحة.

يبدأ الكتاب بتمهيد ثم ثمانية فصول تضمن الأول تعريفاً ودلالات قرآنية للحكم والسياسة، وتحدث الفصل الثاني عن مقاصد الحكم وسياسة الأمة في القرآن الكريم، وتحدث الفصل الثالث عن الجماعة الإنسانية وضرورة الحكم، وتعرض الفصل الرابع لمرجعية الحكم وسياسة الأمة في القرآن الكريم، وتناول الخامس مبادئ الحكم وسياسة الأمة في القرآن الكريم، وجاء موضوع الفصل السادس عن خصائص الحكم وسياسة الأمة في القرآن الكريم، وتحدث الفصل السابع عن الحاكم والمحكوم في القرآن الكريم، وختم الكتاب بالفصل الثامن عن إدارة السياسة الداخلية والخارجية في القرآن الكريم.

15. *Facets Of Faith - Malek Bennabi and Abul A'la Maududi: The Early Life and Selected Writings of two Great Thinkers of the Twentieth Century*, M. A. Sherif, Islamic Book Trust, 2018, 408 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**وجوه الإيمان– مالك بن نبي وأبو الأعلى المودودي: الحياة المبكرة وكتابات مختارة لمفكرين كبيرين في القرن العشرين**". لمؤلفه (م. أ. شريف).

يقدم هذا الكتاب معالجة موضوعية للحضارة الإسلامية، بهدف تعزيز التقدير الأفضل للطبيعة الحية للحضارة الإسلامية؛ إذ يبين الكتاب أن الحضارة الإسلامية ليست

مجرد ظاهرة تاريخية عابرة، ويوضح أهميتها للإنسانية الحالية والمستقبلية. يعرض الكتاب ثلاثة أنواع من الحضور في الحضارة العالمية، تتمثل في النظرية القرآنية لهوية الأمة الإسلامية وهوية الحضارة الإسلامية، ونظرية المعرفة التوحيدية، والمحتوى الأساسي لثقافة المعرفة وحكمة التعددية الطبية. ويتحدث عن نظرية الإسلام وموجات العولمة الثلاث، وعن الصلة بين العرق والديانة لإنتاج أنواع معينة من الحضارات، والتجديد الحضاري فيما يتعلق بمقاصد الشريعة.

16. *Islam and International Relations: Contributions to Theory and Practice*, Deina Abdelkader, Nassef Adiong & Raffaele Mauriello, London: Palgarve Macmillan, 2016, 232 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام والعلاقات الدولية: مساهمات في النظرية والتطبيق**"، المحررون هم دينا عبد القادر وناصف أديونج ورافايلي ماوريلو. بدأ الكتاب بمقدمة وملاحظات عن المساهمين فيه. ثم جاءت مادة الكتاب في ثلاثة أجزاء، الجزء الأول بعنوان: نحو مساهمة إسلامية في نظرية العلاقات الدولية: إعداد المرحلة، وفيه بيان عن: أساسيات الاسلام في العلاقات الدولية، والمعايير والقيم الإسلامية في العلاقات الدولية، وإعادة تفسيرها في تركيا التي يحكمها حزب العدالة والتنمية، ومعارضون ومضطهدون يعيدون النظر: نظرة شيعية على الجمهورية الإسلامية الإيرانية ونظر حزب الله في العلاقات الدولية. وتحدث الجزء الثاني عن الدبلوماسية والعدالة والتفاوض في الفكر الإسلامي، وفيه بيان عن علم اجتماع ابن خلدون التاريخي ومفهوم التغير في نظرية العلاقات الدولية، ومن القسمة الثلاثية إلى العالمية الإنسانية: بديلة العلاقات الدولية العالمية الإسلامية، فالديمقراطية والعلمانية، والفجوة الثنائية بين الإيمان والعقل. وتحدث الجزء الثالث عن الأفكار الإسلامية المعاصرة حول الحكم الإسلامي والعلاقات الدولية.

17. *Five Worldviews: The Way We See the World*, Dr. Denise R Ames, New Mexico: Center for global awareness, 2017, 115 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**خمس رؤى للعالم: الطريقة التي نرى بها العالم**". المؤلف دنيس آر أميس. يبين الكتاب أن رؤية العالم هي واحدة من العدسات التي تساعد في

تشكيل إدراكنا للواقع، والكتاب محفّز للفكر؛ إذ تستكشف مؤلفتُه خمس وجهات نظر عالمية لكل منها خصائصها وتمثيلها الخاص، ودراسة كل منها تساعدنا على فهم أنفسنا، وفهم ما حولنا ومن حولنا والعالم كله. وفيما نتعرف على هذه الرؤى العالمية الخمس، يمكننا تحسين التواصل والعلاقات مع أشخاص متشابهين منا ومختلفين عنا، وكشف القيم المشتركة وسد الفجوات الثقافية والاجتماعية. في فصله الأول مقدمة عن خمس رؤى للعالم. وفي الفصل الثاني عن رؤية أصلية قديمة للعالم، وفي الفصل الثالث بحث عن الرؤية الحديثة للعالم، وفي الفصل الرابع حديث عن رؤية أصوليّة للعالم، ويعرض الفصل الخامس رؤية عولمية للعالم، ويعرض الفصل السادس ما سمّاه الكتاب رؤية تحويلية للعالم، ثم يختم برؤية العالم الشعبوية.

18. *Imagining the Future: Insights from Cognitive Psychology*, Edit by Karl K. Szpunar& Gabriel A. Radvansky, United Kingdom: Routledge, 2017, 212 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**تخيل المستقبل: رؤى من علم النفس المعرفي**"، المحرران: كارل سزبونار وجابرييل أ. رادفانسكي. والكتاب في الأصل إصدار خاص من المجلة الفصلية لعلم النفس التجريبي.

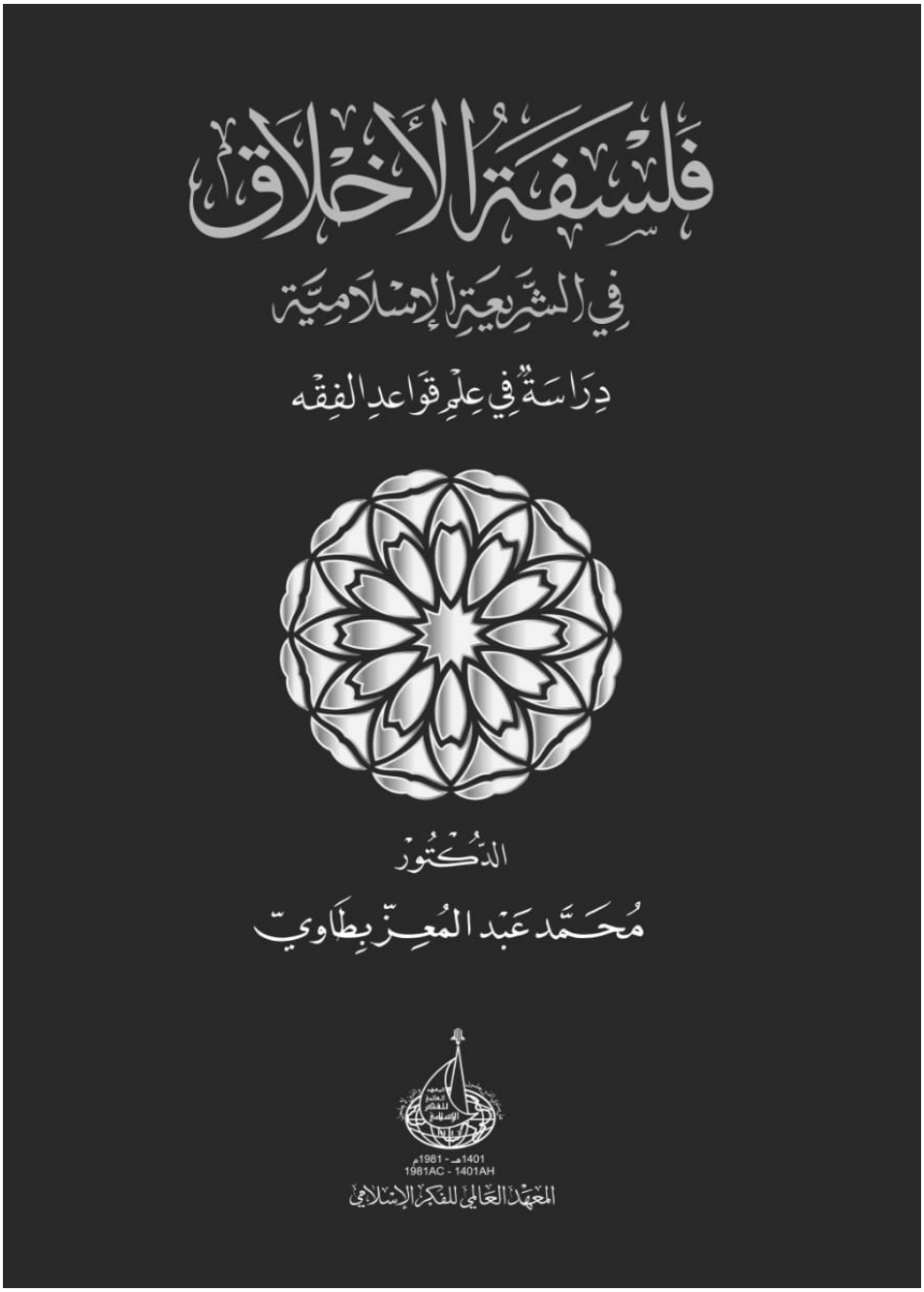
إحدى الميزات التكيفية الخاصة بالإدراك البشري هي القدرة على معاينة أحداث معينة عقلياً قبل حدوثها في الواقع، وهو ما يشار إليه غالباً بالتفكير المستقبلي، ما يحدث عندما يتخيل الموظف متى وأين وكيف يمكن أن يطلب من رئيسه رفع راتبه، أو عندما يشعر المراهق بالضيق مما قد يحدث إذا طُلب منه شيء. في هذا الكتاب يجمع المحرران وجهات نظر من باحثين من أنحاء العالم الذين يعملون على تطوير فهم أعمق للطريقة التي يتم بها بناء محاكاة الأحداث المستقبلية، ودور العاطفة والمعنى الشخصي في سياق المحاكاة العرضية، وكيف أن القدرة على تصور أحداث مستقبلية محددة تتعلق بأشكال أخرى من التفكير المستقبلي مثل القدرة على تذكر تنفيذ الإجراءات المقصودة في المستقبل.

19. *The Critical Thinker: The Path To Better Problem Solving, Accurate Decision Making, and Self-Disciplined Thinking* , Steven Schuster , United Kingdom: Routledge, 2017, 212 pages.

عنوان الكتاب العربية: " **المفكر النقدي: الطريق لتحسين حل المشكلات وصنع القرار الدقيق والتفكير ذاتي الانضباط**"، ومؤلفه: ستيفن شوستر.

يعطيك المفكر النقدي وصفاً شاملاً لقواعد ومبادئ التفكير النقدي الذي يمارسه أينشتاين وأفلاطون وكل مفكر عظيم في التاريخ. ويتحدث الكتاب عن أهم مبادئ التفكير النقدي، بالإضافة إلى طرق اتخاذ قرارات أفضل في مواقف محددة بهدف العمل على تحسين مهارات التفكير الناقد والمنطقي والرصدي والعقلاني، عن طريق تعلم المبادئ الرئيسة للتفكير النقدي، والبحث عن الخيارات الأكثر عائداً في أي فرصة. يوضح المؤلف في فصله الأول ما هو التفكير الناقد، ويعرض في الفصل الثاني المبادئ التوجيهية الرئيسة للتفكير النقدي، ويتحدث في الفصل الثالث عن نظرية (بياجيه) في التفكير، وفي الفصل الرابع عن (بول إلدر)، في الخامس عن ضرورة الفهم بصورة أعمق، ويشرح في الفصل السادس كيفية تطوير مهارات التفكير الناقد، ويقدم في الفصل السابع عرضاً عن معيقات التفكير الناقد، وفي الفصل الثامن حديث في الأخلاق والنزاهة.

يصدر قريباً


فلسفة الأخلاق
في الشريعة الإسلامية
دراسة في علم قواعد الفقه
الدكتور
محمد عبد المعز بطاوي
1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يصدر قريباً

التجديد في علم أصول الفقه

في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق

محمد فتحي محمد العتربي

١٤٠١هـ-١٩٨١م
1401AH - 1981AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

يصدر قريباً

مسالك التنمية المركبة

الأنموذج الياباني والمستقبل العربي

الدكتور
ناصر يوسف

١٤٠١هـ-١٩٨١م
1401AH - 1981AC
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

VOLUME 34 SUMMER 2017 NUMBER 3

AMERICAN JOURNAL OF ISLAMIC SOCIAL SCIENCES

SPECIAL ISSUE

ISLAM AND HOMOSEXUALITY

INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

جائزة المعهد العالمي للفكر الإسلامي
لأحسن كتاب في حَقْلَي علم الاجتماع وعلم النفس
(٢٠١٨ - ٢٠١٩)

انطلاقاً من إيمان المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأهمية العمل البحثي وضرورته الحضارية بوصفه وسيلة مهمة من الوسائل التي استخدمها المعهد للتعبير عن أهدافه، وحرصاً على الإفادة من جهود الباحثين في تطوير أفكارهم ضمن التخصص العلمي الذي ينشغلون به، فقد ارتأى المعهد أن يخصص جائزة سنوية لأحسن مؤلَّف في الحقول المعرفية التي ركز عليها المعهد منذ نشأته. ولا سيما حقول علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

وتخصص الجائزة لعام ٢٠١٨-٢٠١٩ لأحسن كتاب في علم الاجتماع، وأحسن كتاب في علم النفس

شروط التقديم لنيل الجائزة

١- أن يكون الكتاب المرسَل إلى الجائزة غير منشور ورقياً أو إلكترونياً.
٢- أن تتوفر في البحث شروط البحث العلمي من حيث التوثيق والاقتباس وتقسيم الفصول إلخ..
٣- يمكن مشاركة الرسائل الجامعية على أن يتم تكييف هذه الرسالة وتطوير فكرتها لتتسق مع أهداف الجائزة ورؤيتها، مع التقيد بالشرط الأول.
٤- أن يكون الكتاب مؤلَّفاً باللغة العربية وغير مترجم إليها.
٥- أن تتسق رؤية الكتاب مع الرؤية الكلية الإسلامية (رؤية العالم) في تأصيل العلوم والمعارف، أملاً في وضع نظريات إسلامية في المجالات المعرفية.
٦- لا يقل حجم الكتاب عن (٣٥٠) صفحة (١٠٠ ألف كلمة)، بخط (Traditional Arabic) بحجم (١٦).
٧- يجوز كتابة الكتاب بصورة فردية أو جماعية.
٨- يمكن للمرشّح أن يتقدّم للجائزة بصورة فردية أو بترشيح من مؤسسته.
٩- تُسحب قيمة الجائزة، إذا اكتشف أن الكتاب أخلّ بأحد شروط الجائزة أو بأحد أخلاقيات البحث العلمي.
١٠- يحق للجنة العلمية أن تحجب الجائزة في حال عدم ارتقاء المُقدَّم إلى المستوى المطلوب.
١١- على المؤلف أن يزوّد إدارة الجائزة بسيرة ذاتية وعلمية محدَّثة.

قيمة الجائزة

١- الجائزة الأولى: خمسة عشر ألف دولار أمريكي ($15000)
٢- الجائزة الثانية: عشرة آلاف دولار أمريكي ($10000)
٣- الجائزة الثالثة: خمسة آلاف دولار أمريكي ($5000)

آليات التقديم

١- ملء نموذج المشاركة، وإرفاق السيرة الذاتية للمؤلِّف، وصورة شخصية حديثة، ونسختين من الكتاب المؤلَّف (نسخة بنظام word، ونسخة بنظام pdf)
٢- يتم إرسال إلى العنوان الآتي: arabicbookaward@iiit.org باسم الأمين العام للمعهد العالمي للفكر الإسلامي.
٣- آخر موعد لتسلّم الكتاب هو ٣١-١٢-٢٠١٨
٤- الإعلان عن النتائج ١- ٣-٢٠١٩
٥- سيتم توزيع الجوائز في حفل خاص يقيمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بتاريخ ١٥-٤-٢٠١٩.

الاستفسار بواسطة البريد الإلكتروني للجائزة: arabicbookaward@iiit.org

لمزيد من المعلومات والاطلاع على كتيب الجائزة يرجى زيارة موقع المعهد: www.iiit.org

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين **ستة آلاف وعشرة آلاف كلمة** مع الهوامش، وألا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:

  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)
  - توثيق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي لمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....رقم الهاتف .....

التوقيع ..... التاريخ .....

سعر العدد الواحد

في المكتبات ١٠ دولارات أمريكية

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولار أمريكي – للمؤسسات ١٠٠ دولار أمريكي

(٤ أعداد شاملة البريد)

****

للتسديد: **عن طريق شيك** مصرفي مسحوب على البنك الإسلامي الأردني لأمر:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مكتب الأردن)

جبل اللويبدة – شارع كلية الشريعة – مبنى رقم (٥٦)

عمان – الأردن

الهاتف: 0096264611420 / الفاكس: 0096264611421

أو تحويل المبلغ إلى العنوان الآتي:

International Institute of Islamic Thought
Jordan Islamic Bank
IBAN: JO93JIBA0020000025019410400005
P.O. Box: 9489 Amman 11191 Jordan

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.

International Institute of Islamic Thought
P.O. Box 669
Herndon, Virginia 20172, USA
Tel: 1-703-471 1133; Fax: 1-703-471 3922
www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah
Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by

The International Institute of Islamic Thought

1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH

Vol. 24 No. 94 Fall 1439 AH / 2018 AC

ISSN 1729-4193