الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- دور المفكرين والمثقفين في بناء منهجية علمية للتعامل مع الأزمات — عماد الدين خليل

بحوث ودراسات

- فكر الاستغراب في التداول المعرفي المعاصر — عز الدين معميش
- التربية الفكرية بوصفها خبرةً تعلُّميةً — ماجد حرب
- مفهوم السَّداد في القرآن الكريم — جميلة بلعـــودة
  وليد فكري فارس
- أثر المنهج الأصولي في ترسيخ الوسطية في الفكر الإسلامي — ربيع الحمداوي
- منهج المؤسسات البحثية في بناء الفكر المقاصدي — يوسف نواسة
- أهمية تناول الموجود للدلالة على مستوىً للتحليل — عبدالرزاق بلعباس

قراءات ومراجعات

- من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف.
  تأليف: طه جابر العلواني — إسماعيل الحسني
- مؤسسة الاجتهاد ووظيفة السلطة التشريعية.
  تأليف: إسماعيل حسن حفيان — صباح البرزنجي

السنة الخامسة والعشرون — العدد 100 — صيف 1441هـ/2020م

رئيس التحرير

عماد الدين خليل

مديرا التحرير

رائد جميل عكاشة **بدّي المرابطي**

هيئة التحرير

بسام الساعي **حمود عليمات**

زينب العلواني **سميرة الخوالدة**

صباح البرزنجي

الهيئة الاستشارية

الشاهد بوشيخي	المغرب	**عبد الحميد أبو سليمان**	السعودية
عبد الحميد مدكور	مصر	**علي بارداك أوغلو**	تركيا
عبد المجيد النجار	تونس	**فتحي حسن ملكاوي**	الأردن
عمار الطالبي	الجزائر	**محمد الحسن بريمة**	السودان
محمد أنس الزرقا	سوريا	**نزار العاني**	البحرين

محسن عثماني الهند

ترسل كافة المراسلات إلى عنوان المعهد البريدي:

CITJ, PO BOX 669, Herndon, VA 20172 - 0669, USA

هاتف: 703 - 230 - 2847 • **فاكس:** 703 - 230 - 2847

citj@iiit.org • www.citj.org

الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية نصف سنوية محكمة

السنة الخامسة والعشرون | العدد 100 | صيف 1441هـ/2020م

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة دورية علمية محكمة تصدر مرتين في السنة. تعنى المجلة بالدراسات والبحوث والقضايا الفكرية والتربوية والتعليمية، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقاربة الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها المسلمون: مجتمعات وثقافات ومعارف. نُشِرت المجلة بعنوان "إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر" من عام 1995 الى عام 2019 تحت الرقم الدولي المعياري: (1729- 4193 و 2664- 5955)

التكشيف والفهرسة

تدخل المجلة ضمن فهارس وقواعد البيانات الآتية:

إبسكو" EBSCO"، "بروكويست" ProQuest"، "أتلا" American Theology Library Association (ATLA)، معامل التأثير والاستشهاد العربي "أرسيف" Arcif، دليل الدوريات المتاحة مجانا DOAJ، غوغل سكولار Google Scholar، كروسريف CrossRef، دليل المصادر العلمية المتاحة مجاناً ROAD، الدليل العالمي للدوريات Ulricshweb: Global Serials Directory، "ميار" MIAR, Information Matrix for the Analysis of Journals، مكتبة جامعة هارفارد الأمريكية.

الاشتراك السنوي للنسخة الورقية (عددان شامل البريد)

الأفراد: 40 دولار أمريكي / المؤسسات: 80 دولار أمريكي

للتسديد:

١- تحويل المبلغ عبر المصرف أو بواسطة بطاقة ائتمان وذلك بالتواصل على العنوان البريدي: citj@citj.org

٢- عن طريق شيك مصرفي مسحوب على بنك أميركي لأمر IIIT/CITJ ويرسل إلى:

CITJ, PO Box 669, Herndon, VA 20172-0669 USA

المجلة متاحة مجاناً على موقعها الرسمي www.citj.org

المعرف الرقمي: https://doi.org/10.35632/citj.v25i100L

الرقم الدولي المعياري: النسخة الورقية 2707-515X ، النسخة الإلكترونية 2707-5168

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

محتويات العدد

كلمة التحرير

- دور المفكرين والمثقفين في بناء منهجية علمية للتعامل مع الأزمات — عماد الدين خليل — 5

بحوث ودراسات

- فكر الاستغراب في التداول المعرفي المعاصر: نحو رؤية موضوعية في استكشاف الآخر — عز الدين معميش — 21
- التربية الفكرية بوصفها خبرةً تعلُّميةً: تنظيمها في المناهج وطرائق تدريسها — ماجد حرب — 75
- مفهوم السَّداد في القرآن الكريم — جميلة بلعودة، وليد فكري فارس — 111
- أثر المنهج الأصولي في ترسيخ الوسطية في الفكر الإسلامي — ربيع الحمداوي — 147
- منهج المؤسسات البحثية في بناء الفكر المقاصدي: جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي وإسهاماته في تجديد مقاصد الشّريعة من خلال الأبحاث المقاصديّة في مجلة (إسلاميّة المعرفة) — يوسف نواسة — 179
- أهمية تناول الموجود للدلالة على مستوىً للتحليل: الوقف أنموذجاً — عبدالرزاق بلعباس — 217

قراءات ومراجعات

- من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف. تأليف: طه جابر العلواني — إسماعيل الحسني — 241
- مؤسسة الاجتهاد ووظيفة السلطة التشريعية. تأليف: إسماعيل حسن حفيان — صباح البرزنجي — 253

عروض مختصرة — إيصال صالح الحوامدة — 269

كلمة التحرير

دور المفكرين والمثقفين في بناء منهجية علمية للتعامل مع الأَزمات

عماد الدين خليل/ رئيس التحرير*

إنها من أكثر المراحل التي اجتازتها الأمة تمزقاً وتحديات ونزيفاً... ولكنها ليست الأولى ولا الأخيرة. فلقد عصفت بالأمة عبر تاريخها الطويل عواصف لا تقل هـوْلاً، ولكنها عرفت كيف تجتازها. ولا بدّ –إذن– من تداعي مفكري الأمة عبر اللحظات الراهنة وبذل ما بوسعهم من جهدٍ لتشخيص الداء وتحديد الدواء. ودائماً كان الفكر، بتعامله الفاعل مع الثوابت العقدية والتشريعية لهذا الدين، هو نقطة الانطلاق في البحث عن الحلول.

والآن فإن جملة من العوامل التي سحبت الأمة عبر لحظاتها الراهنة، إلى الوراء، تقابلها جملةٌ من البدائل والشروط التي إذا أحسن التعامل معها، فإنها قد تساهم في تعديل الوقفة الجانحة وإنقاذ المركب الذي انفتحت فيه الثغرات وتسرّب إليه الماء.

فلنبدأ بالتأشير عليها بالإيجاز المطلوب وقدر ما تسمح به هذه الصفحات التي أريد لها أن تكون المقال الافتتاحي لمجلة (الفكر الإسلامي المعاصر) في عددها المائة.

1. غياب الوعي بقوانين الحركة التاريخية وسنن الله العاملة في التاريخ، أي بمبادئ الفقه الحضاري وتأسيساته

هذا الغياب الذي قاد أجيال المسلمين المعاصرة إلى الشلل والإحباط وعدم القدرة على تبين معالم الطريق التي تخرجهم من الهوّة التي أوقعوا أنفسهم فيها. إن كتاب الله وسنة

---

* خليل، عماد الدين (2020). **دور المفكرين والمثقفين في بناء منهجية علمية للتعامل مع الأَزمات**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 25 العدد 100، 5-19. DOI: 10.35632/citj.v25i100L.5063

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي2020 ©

رسوله ﷺ يقدمان شبكة خصبة من هذه القوانين والسنن تلقي الضوء على مبادئ الحركة التاريخية إيجاباً وسلباً، وتعلمنا أن سبل الخروج من المحن التي تحيق بنا ليست مستحيلة، بل هي قاب قوسين أو أدنى، فقط إذا أحسن الإصغاء جيداً إلى هذه القوانين.

هنالك –على سبيل المثال– المقطع الخاص بالمداولة التي تعني ألّا ديمومة لأية حالة قد تجد الأمة تعاني من ويلاتها: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾ وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾ إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ ...﴾ [آل عمران: 137–140]. وهنالك الآية التي تؤكد أنه ما من دولة أو إمبراطورية أو حتى حضارة، قدّر لها البقاء، كلها أتى عليها المقص الإلهي وافترسها وأخرجها من التاريخ... كلها على الإطلاق... وأن الذي يحكم العالم ليس هذا الزعيم أو الطاغية أو ذاك، إنما هو الله سبحانه وتعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا نَأْتِى ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ۚ وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ ۚ وَهُوَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٤١﴾﴾ [الرعد: 41].

هنالك مبادئ التغاير والتدافع والتعارف: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ...﴾ [هود: 118–119]. ﴿... وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة: 251]. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: 13]. تلك المبادئ التي تبيّن استمرارية الحركة التاريخية إلى أن يقوم الحساب، والتي تتغاير فيها الأمم والجماعات والشعوب، وتصطرع، ويتميز بعضها عن بعض... وهنالك شبكة من الأحاديث النبوية التي تحكي عن عوامل نهوض الدول والحضارات، وأسباب تدهورها وسقوطها... وكلها تمنح الأمة في لحظاتها الراهنة إضاءاتها الكاشفة حول سبل الانبعاث والنهوض وتجاوز عوامل الانكسار والهزيمة... والمهم أننا بوعينا لهذه الحقائق قد تجاوزنا الإحساس بالإحباط، وشمّرنا عن ساعد الجد لكي ننهض من جديد مستمدين من هذه السنن والقوانين القدرة على الفاعلية والعمل.

ثمة حاجة ماسّة من المفكرين إلى تفحّص دلالات فِقْه السُّنن الإلهية كإطار علمي منهجي للمسلم أثناء تعامله مع الأزمات، ودور هذه المنهجية في بناء التفكير الإسلامي

المعاصر؛ ذلك لأن جزءاً من التفكير الإسلامي اعتمد كلياً على مفهوم النُّصرة والعطاء الرباني المطلق، دون حاجة إلى تفعيل منحة الاستخلاف والتعمير، التي تعني بصورة ما تطبيق الإنسان المبدأ الماثل في قوله عز وجل: "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى". لذا نحتاج إلى هذا الوعي بأن فِقْه السُّنن الإلهية ضرورة معرفية؛ إذ هي –على حد قول الدكتور عزمي طه– منظومة من النواميس، وضعها الله الخالق وقدرها تقديراً، فجاءت ثابتة، مطردة، متكاملة، متسقة، وجعلها سبحانه أمثال هداية للناس وعبراً، لكي تسير الحياة الإنسانية بكل جوانبها (الفردية والجماعية والحضارية) وفقاً لها بلا إكراه، بحيث يؤدي تطبيقها إلى نتائج إيجابية فيها الخير، وإهمالها إلى نتائج سلبية فيها الاضطراب والشر. وينبغي للمفكر المسلم أن يتعامل مع هذه السُّنن تعاملاً علمياً متكئاً على الأدوات المنهجية التي نتلمسها في القرآن الكريم، وعلى الخبرة البشرية المعاصرة، التي تُمثّل ضالة المؤمن.

والفقه الحضاري يتعالق مع ماهية النواميس (السُّنن) التي تقدّم لنا أمثلة واقعية من حياة الأفراد والمؤسسات والشعوب والثقافات المختلفة، بما يهدف إلى العِبرة من التاريخ، للحيلولة دون الوقوع في المقدمات الباطلة التي رسمتها تلكم الحضارات الهالكة، ومحاولة البناء على الهدي الرباني الماثلة في صراط الذين أنعم عليهم. ليطمئن الإنسان وهو يمارس نشاطه الكوني بأن النتائج متسقة اتساقاً تاماً مع المقدمات، وليتأكد للإنسان أن دورة الحياة هي دورة متصلة بين الماضي والحاضر والمستقبل، وبأن بناء الإنسانية ذو اتجاه أفقي وعمودي في الوقت ذاته. ولعل فاتحة النشاطات المنهجية في هذا الاتجاه أن يستقرئ المفكرون أوجه السُّنن الإلهية كما وردت في القرآن، ويتبع هذا الاستقراء تفسير وتحليل علمي ومعرفي، ومن خلال هذا التحليل سيتلمّس المفكرون أوجه العلاقات بين الأسباب والمسببات، وعناصر القوة والإخفاق، وعلاقة الزمان بالمكان بالفكرة بالإنسان، إلخ من تلكم التحليلات العلمية التي من شأنها أن تُبلور في ذهن المفكر المسلم نوعاً من الاستشراف والتنبّؤ العلمي القائم على استقراء شامل وتفسير سليم، ليصل في نهاية المرحلة إلى وضع البرامج والمشاريع العلمية والبحثية القادرة على التحكُّم وضبط إيقاع نشاطه الكوني والإنساني، وهو ما يمثل بالضبط مفهوم التسخير والإعمار. وهذه العلمية

الماثلة في طبيعة التفكير في السُّنن وماهية السُّنن ذاتها هي التي تجعل التفكير السُّنني نقيضاً طبيعياً ومنطقياً للتفكير الفوضوي، وبذلك فهو تفكير استراتيجي؛ وهي التي دفعت ببعض العلماء والمفكرين إلى وصفها بالقوانين؛ فذا محمد عبده يقول: إنّ "لله في الأمم والأكوان سُنَنَاً لا تتبدَّل، والسُّنن هي الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون، وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس ويُعبَّر عنها بالقوانين."[1]

2. التعامل الخاطئ مع مطالب اللحظة التاريخية:

علينا في ضوء ما سبق ألّا نتعامل بالمسطرة الصارمة مع الوقائع والمستجدات والتحديات، بل أن نستجيب بدلاً من ذلك لمطالب اللحظة التاريخية، وأن نفتح آذاننا التي غطّاها الشمع الأحمر على هذه المطالب، فنمارس ما تتطلبه بالتحديد، بدلاً من أن نضرب ذات اليمين وذات الشمال على غير هدىً. فحيثما كانت اللحظة التاريخية تتطلب نشاطاً تربوياً هادئاً، أدرنا ظهورنا باتجاه العمل الجهادي، وحيثما تتطلب الأمر وعياً سياسياً أدرنا ظهورنا باتجاه الوعظ والتعليم، وأدرنا ظهورنا لهذه التحديات واقتحمنا الميدان ونحن لا نملك البرامج ولا القدرات على اجتياز المطلوب، فسقطنا وتهشمت عظامنا. وهكذا لم نعد نعرف على وجه اليقين ما تتطلبه اللحظة التاريخية، فضِعْنَا... وكان علينا أن نتعلم من رسولنا المعلم (عليه أفضل الصلاة والسلام) الذي كان بفقهه النبوي العميق يعرف كيف يتعامل مع كل حالة بما تتطلبه تماماً، صبراً على تحمل الأذى، وكف الأيدي عن رفع السلاح... وجهاداً بالسيف، وفي الوقت ذاته إقامة علاقات السلم ضمن منظور العلاقات الدولية، وتصالحاً مع المشركين، ونشاطاً دبلوماسياً، وانصرافاً إلى بناء المسلم بالعقيدة، ...إلخ. لقد كان من أهم سقطات العقل المسلم في العصر الحديث هي غياب هذا المنظور، وعدم الوعي بأهمية فقه الواقع وفقه الأولويات وفقه الموازنات، وإقفال العقول والقلوب على مطالب اللحظة التاريخية وطبيعة تحدياتها. لقد نزفنا عبر هذا التخبط كثيراً وآن لنا أن نوقف هذا النزيف.

---

[1] عبده، محمد. **الإسلام بين العلم والمدنية**، القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011م، ص83-84.

إن تأطير هذه الأنواع من الفِقه (فقه الأولويات والموازنات والواقع) ضرورة معرفية للمفكر المسلم، لا سيما أن فِعْل الإصلاح الفكري ليس وصفة طبية جاهزة يأخذها المسلم فيتعافى تلقائياً، بل هي سيرورة تاريخية تأخذ بعين الاعتبار المنحنيات الحضارية والتثاقف المستمر، وتحديد طبيعة العلاقات مع الآخرين، وقدرة المسلم على إحداث الفعل بين النص والزمان والمكان. وهذا يعني أن الواقع في تغيّر مستمر، وأن الأفكار تحتاج إلى تفاعل دائم مع الذات ومع الآخر، وأن النتاج الصحيح للفكر الإصلاحي ماثل في قدرتنا على التشابك مع هذا الواقع كما هو وفي اللحظة التاريخية ذاتها، رغبة في أن يكون الواقع كما ينبغي له أن يكون لا كما هو ماثل الآن؛ أي قدرة المفكر على إحداث التغيير والتأثير في الواقع. وهذا يدعونا إلى الموازنة بين متطلبات اللحظة الراهنة، والتفكير الاستشرافي المستقبلي.

والوفاء بمطالب اللحظة التاريخية يكشف عن حالة تنظيمية للعقل وللتفكير؛ إذ تفتّق فعاليات الإنسان الفكرية والعملية، وتعمل على تنظيم أدائه وفق منهجية ضابطة في التفكير والبحث والسلوك؛ وتساعده على تفحّص علاقة الأهم بالمهم وبالأولوية؛ فثمة ما هو مهم ولكنه ليس أولوية، وثمة ما هو مهم وأولوية في الأصلاح، وهناك ما هو ليس بمهم ولا أولوية، وهكذا تنتظم صور التعالقات، التي تعكس صورة التفكير في مرحلة الأزمات خاصة.

3. الانفكاك عن الالتحام بمطالب الخطاب القرآني والنبوي:

لقد جعل هذا الخطاب منّا الأمة الوسط الشاهدة على مسيرة البشرية: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾ [البقرة: 143]. فلما انفككنا عنه وحفرنا بيننا وبينه خندقاً عميقاً، صرنا إلى ما نحن عليه من ضعفٍ وتفكك وهوان. إنّ العودة للالتحام بهذا الخطاب ستضع خطواتنا على طريق الخلاص، ليس خلاصنا فحسب، بل خلاص البشرية عامة، وكما يقول روجيه غارودي: "إن مشكلة العالم المعاصر كونية، ولا بدّ أن يكون الجواب كونياً، والإسلام هو هذا الجواب".

لقد صنعنا (الإنسان بصورة عامة) عبر تاريخنا الطويل سوءاً كثيراً، ومارسنا خطايا لا تعدّ ولا تحصى، وآن لنا أن نتلقى العقاب: ﴿لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ...﴾ [النساء: 123] ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٦٥﴾﴾ [آل عمران: 165]... جل ممارساتنا الخاطئة كانت مضادة لما أراده الخطاب القرآني والنبوي حيث نجد هناك بدائلها العادلة الصحيحة التي كان يمكن أن تقودنا إلى القِمة... ولكن!

إنّ من أهم ما ميّز التفكير الحضاري الإسلامي أنه لا يقيم قطيعة بين النص (القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة)، والواقع. ولم ينبذ حركة الفعل التراثي (الذي هو اجتهاد في فهم النص) بوصفه فعلاً ماضوياً عفى عليه الزمن، وانقضت لحظته التاريخية؛ ولم يتعالَ على تراث الأمم الأخرى وخبراتهم وحِكَمِهم، رغبة في نقاء الهوية والتفوق الثقافي؛ ولم يهدم البنيات العلمية والمعرفية والثقافية والمنجز الحضاري الآني من تشريعات وأنظمة وتطبيقات وهياكل ونظريات، ليبدأ منذ اللحظة الصفرية لتشكّل المعرفة. بل واءم بينها وبين المبادئ والأفكار والقيم العليا للإسلام، متخذاً من هذه المبادئ والأفكار والقيم معياراً للحُكم على أي مستجدّ؛ فيجمع المفكر بذلك بين العلم والفقه والحكمة. ولعل هذا ما كشف عنه الطبري في التفرقة بين الحِبر والربّاني؛ إذ يقول: "الربانيون فوق الأحبار؛ لأن "الأحبارَ" هم العلماء، و"الربّاني" الجامعُ إلى العلم والفقه، البَصرُ بالسياسة والتدبير والقيام بأمور الرعية، وما يصلحهم في دُنياهم ودينهم."

إن الخلل الفكري والمنهجي الذي وقع فيه بعض الذين تصدوا لعمليات الإصلاح، أنهم عاشوا متلازمة "الهدم والبناء"، دون الوعي بمقاصد القرآن من التدرُّج في تطبيق الأحكام وتنزيلها على الواقع، وتغيرات الزمان والمكان، وما يحيط بهما من مؤثرات داخلية وخارجية. لذا كان لزاماً على المفكرين أن يبدأوا من اللحظة الحاضرة والتفاعل معها ضمن مسارين: المسار الاستردادي؛ من خلال استحضار الإرث الحضاري للمفكر المسلم من قيم ومبادئ وأفكار ومحاورة النظريات والمبادئ بناء على معاييره، وهنا نحافظ على المكنز

المعرفي الإسلامي في نسق متصل من التطوّر؛ والمسار الإنساني؛ من خلال بناء النظريات والهياكل والتطبيقات، والمشاركة في العطاء الإنساني.

4. عدم التحقُّق بضرورات المثلث التأسيسي للفعل الحضاري الإسلامي: التسخير، الاستخلاف، الاستعمار (بدلالته اللغوية لا الاصطلاحية):

إن حيثيات المشروع الحضاري وتأسيساته قائمةٌ بين أيدينا في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ بكل مفرداتها، وليس علينا سوى أن نستفرغ الجهد في إدراكها والتحقّق بمطالبها، من أجل استعادة دورنا الضائع في العالم. فنحن أمة سُخّر لنا هذا العالم الذي استخلفنا عليه، لكي نبنيه ونعمره من أجل أن يكون البيئة الملائمة لعبادة الله، ليس بالمفهوم الطقوسي أو الشعائري، وانما بالمفهوم الحضاري؛ إذ تصير كل فاعلية يُبتغى بها وجه الله سبحانه وتعالى، عبادةً وصلاةً وصياماً. فمهمّة المفكر تقع في صميم الوجود الإنساني في هذه الحياة؛ إذ سيمثل الربط بين إنسانية المفكر، وثقافة الإنسان عاملاً مهماً في التمكين الفطري لدور المفكر في مجتمعه؛ فالإنسان في المنظور التوحيدي مأمور بأن يعمّر الأرض، ويحقق مفهوم الاستخلاف؛ إذ من خلال هذا المفهوم تتأصل فكرة الصلة بين الإنسان والمجتمع. ولأن مهمة الإنسان في هذا الكون متعلقة بقضية العمران، فإن مهمة المفكر بالضرورة متسقة مع هذا التعالق؛ إذ يغدو عاملاً فاعلاً في مجتمعه.

وبالعودة إلى سنن الله الاجتماعية؛ فإن سُنّة الاستخلاف تتأطر بمدى القيام بواجبات الإنسان تجاه خالقه، من عدم الفساد والإفساد (بجميع صوره وتجلياته)؛ وهذا ماثل في معظم من ذكرهم القرآن الكريم من أقوام ودول وحضارات هلكت مثل: قوم نوح وعاد وثمود إلخ. وسنن الله لا تحابي أحداً، فمن حاد عن المنهج القويم، ستُطبق عليه السُّنن ولو بعد حين. لذلك نتلمس بصورة واضحة نظرية الاستبدال كما وردت في القرآن الكريم؛ إذ هي مرتبطة –سببياً– بمدى قيام الحضارات والأقوام بواجباتها الاستخلافية تجاه الخالق والخلق والمخلوق؛ فثمة من أُخذ بسبب فساد البيئة ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾﴾ [الروم: 41]؛ وقمة طغيان ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ

رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦ إِرَمَ ذَاتِ ٱلْعِمَادِ ۝٧ ٱلَّتِى لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِى ٱلْبِلَادِ ۝٨ وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُوا۟ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ ۝٩ وَفِرْعَوْنَ ذِى ٱلْأَوْتَادِ ۝١٠ ٱلَّذِينَ طَغَوْا۟ فِى ٱلْبِلَادِ ۝١١ فَأَكْثَرُوا۟ فِيهَا ٱلْفَسَادَ ۝١٢ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ۝١٣ إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ ۝١٤﴾ [الفجر: 6-14]. وتتنوع صور الإفساد وصور نتائجها بشكل لافت في القرآن الكريم، عبرةً لمن سيأتي بعدهم إلى يوم الدين.

وتحتاج سُنة الاستخلاف والتسخير والتعمير إلى إعمال النظر العلمي والعملي في اكتسابها من لدن المفكرين؛ فقد مكّن القرآن الكريم العقل البشري من تفحّص آياته الكونية المتنوعة ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝١٨ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝١٩ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ۝٢٠﴾ [الغاشية: 17-20] والاجتماعية ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ ۝٢٢﴾ [الروم: 22] والنفسية ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: 54] إلخ من آيات الله. وأبرز لنا القرآن الكريم دلالات لفظية تعيننا في فهم الاستخلاف والتسخير والتعمير، مثل: سخّر، سيروا، أفلا ينظرون، أفلا يتفكرون إلخ. بوصفها قرائن يمكن من خلالها أن يكوّن الإنسان تصوّراً حول منهجية التعامل مع الكون. وفي تعليق للبوطي على مفهوم التسخير يقول: "فجملة ما يقرره القرآن عن الكون أنه خادم أمين مسخّر للإنسان يستفيد منه الإنسان بمقدار ما يتأمل فيه ويستبطن ظواهره، و"كلمة التسخير" من أقوى التعابير في الدلالالة على الخدمة المستقرة الدائبة، وعلى الإنسان أن يستفيد منه ويسخره لصلاحه في المعاش والمعاد الأخروي."[2]

إنَّ آيات القرآن الكريم وأحاديث رسول الله ﷺ وتعاليمه أرست جملةً من القيم المنهجية وآيات العمل التي هيأت المناخ الملائم للفعل الحضاري، ومن بين تلك القيم والآليات: المعرفة هي حجر الزاوية؛ والنزوع إلى الأمام؛ والتحذير من هدر الطاقة؛ والتحفيز على العمل والإبداع؛ ومجابهة التخريب والإفساد؛ والتوازن بين الأضداد والثنائيات وتوحّدها؛ والتناغم والوفاق مع الطبيعة والعالم والكون؛ وتحرير الإنسان والجماعات والشعوب كافة من الكوابت وصيغ القهر والاستعباد.

---

[2] البوطي، محمد سعيد رمضان. **من روائع القرآن**، دمشق: مكتبة الفارابي، 1962م، ص62.

ولعل عدم الوعي بأهمية ثلاثية (الاستخلاف والتسخير والاستعمار) قد عطّل العقل المسلم من أن يقوم بواجبه تجاه ذاته أوّلاً فأدّى إلى خلل في بناء الفرد والأسرة والمجتمع والأمة، فلم يتمكن من صوغ رؤية واضحة لبناء الشخصية الإسلامية في جميع جوانبها: العقلية والنفسية والسلوكية والجسمية؛ وتجاه الإنسانية من المشاركة في بنائها بالصورة التي مثّلتها الحضارة العربية الإسلامية في القرون المنصرمة. فلم يعد قادراً على السعي والاكتشاف، بل غدا عقلاً كلّاً على مولاه. ولم يأخذ بأسباب العلم والحضارة، مما جعله مستقبِلاً لكي ما يرد إليه من معطى الآخر.

5. عدم تفعيل الفِقه المقاصدي المنضبط بأصوله العقدية والتشريعية، والاكتفاء، في الأعم الأغلب، بفِقه القضايا والنوازل:

لا ريب في أن الفقه المقاصدي من مثل فِقه المصالح المرسلة، ودرء المفاسد، وفِقه الموازنات، وفِقه الأولويات، وفِقه الواقع ومطالبه الضاغطة، والفِقه الحضاري... إلخ ليمثل في الحقيقة السقف الأعلى لمعطياتنا الفقهية التي تسعى لتنزيل كلمة الله وتعاليمه (جلّ في علاه) إلى مياوماتنا وممارساتنا ومؤسساتنا وأنشطتنا كافة، لحظةً بلحظة ويوماً بيوم، وتستجيب للتحديات التي تجابه الأمة الإسلامية صباح مساء؛ إذ تضع النقاط على الحروف، وترسم معالم الطريق.

إن الخبرة المعرفية بالواقع هي التي تتيح للمفكرين (على اختلاف تخصصاتهم) قدراً من تناول النصوص بصورة مقاصدية، مع حرصنا على أن يكون المفكر قد استكمل عدّته الإسلامية: المعرفية والعلمية التي تؤهله للتعامل مع النص والواقع (بتجلياته المختلفة). فيتجاوز حدود الزمان والمكان ليستكنه معطيات النص الممتد، فيستحضره ليحاور الواقع، ويدرك قوانينه بناء عليه. ويعطينا ابن خلدون مثالاً ناصعاً في منهجية التعامل مع النص وفق الفقه المقاصدي وتوجيهات الشرع العليا، وليس بناء على ما أورده بعض العلماء والفقهاء من عصره وعصر من سبقه. فهو يناقش صفة القرشية في الحاكم، التي كانت جزءاً أساسياً من منظومة الأحكام السلطانية في تلكم المرحلة بوصفها شرطاً للحاكم. فكان النظر المقاصدي الخلدوني بأن القرشية معادل موضوعي للعصبية، وليست

صفة كامنة في شخص الحاكم. وابن خلدون بهذا التصوّر أقرب إلى الروح القرآنية التي ركزت على التقوى والكفاءة، لا النسب والحسب. وهذا التكامل بين النظر في النص وفهم الواقع هو الذي حرّك عجلة العلوم في الحضارة العربية الإسلامية، وأسهم في تعميق منهج النظر المتسق بالعمل، فكل نظر لا بد له من عمل يكشف عنه.

6. عدم الالتفات إلى دور (السلوك) في نشاطنا الدعوي:

ذلك الذي فتحنا به نصف العالم، والآن فإننا نخسر الكثير بسبب التواءات سلوكنا، وازدواجيته، وتشدّده، واستفزازيته للآخر، سواء في ديارنا أم في ساحات الغرب.

إن تأثيرات السلوك، بما في ذلك من صدقٍ وإخلاصٍ ووفاء وسماحة وتفانٍ وبذلٍ وإيثار... الخ تمارس دوراً مدهشاً في كسب الآخرين إلى هذا الدِّين، وتقبّله بصدرٍ رحبٍ، والاندفاع في تلبية مطالبه؛ إنه ينطوي على بُعد حضاري هو في بدء التحليل ونهايته نقيض للتخلُّف والأعرابيّة والتعامل المنفّر الذي طالما مارسه بعض دعاة هذا الدِّين في الساحات الغربية، فتولدت نتيجة سلوكهم الملتوي ردود أفعال راحت تتزايد مع الأيام، وبدلاً من تقبّل تعاليم هذا الدِّين واحتضان المنتمين إليه من الأوروبيين، أخذ هؤلاء يشكلون الأحزاب والجمعيات التي تدعو إلى طردهم وعدم قبول اللاجئين منهم، وإلى رسم الصور الكريهة التي تُصوّر هذا الدِّين ونبيه (عليه أفضل الصلاة والسلام) على غير حقيقتهما، وعلى تضييق الخناق علي المسلمين في ممارساتهم، وملاحقة المتحجبات منهم ورفض قبولهم في المدارس والجامعات والمؤسسات.

إن هذه الممارسات السلبية كافةً تنصب الأسلاك الشائكة وتضع الحواجز بين المسلم والغربي، وتصدّ الأخير عن الاستجابة، بل عن محاولة التعرُّف على مطالب هذا الدِّين.

لقد أبرز بعض مفكري الإسلام في العصر الحديث أهمية السلوك في التعبير عن كُنه الإسلام. وإذا جاز لنا التعبير عن السلوك بمفردتين، فربما نعبّر عنه بالأخلاق والقيم. ولو أردنا أن نتحدث عن هاتين المفردتين لما اتسع المقام لهما، فثمة كتابات كثيرة جداً تحدثت عنهما وفي سياقات متنوعة ومتعددة. ولكن نضرب مثالاً على التحدّي الذي قَبِله

الدكتور محمد عبد الله دراز، بأن يُبرز مكانة الأخلاق في القرآن الكريم؛ فكتب رسالته للدكتوراه المعنونة بـ"دستور الأخلاق في القرآن". والهدف العام من دارسة دراز، هو الكشف عن الطابع العام للأخلاق النظرية والعملية في القرآن الكريم؛ وأبرز فيها مكانة الأخلاق في القرآن ومن ثم في التفكير الإسلامي العام.

وما من شك في أن موضوع الأخلاق والقيم هو من الموضوعات التي تُيسّر سبل التواصل بين الأديان والشعوب، لما لنقاط الوصل من مساحة أكبر من مساحة الفصل. وما نفتقده اليوم هو في التكوين القيمي للمسلم المعاصر؛ إذ لا يكفي أن يقرأ الإنسان القرآن والسنة دون تفعيلهما في حياته الشخصية والعامة. ولعل السيدة عائشة رضي الله عنها رسمت ملمحاً دقيقاً في بضع كلمات تختزل المسلم كما ينبغي أن يكون، فعندما سُئلت عن خُلُق الرسول صلى الله عليه وسلم، أجابت: "كان خُلقه القرآن". لذلك ينبغي أن يركز المفكر خاصة في ظل الأزمات على كيفية بناء الشخصية الإسلامية المعاصرة من جميع جوانبها، بحيث تتكوّن عند هذه الشخصية معالم الترابط بين النظر والعمل، والفكر والوجدان والسلوك.

ونتمثل في هذا السياق الدلالة العميقة والإيجابية لمفهوم "القدوة" أو "الأسوة"، التي تتأطر فلسفتها في نقل ما هو بالقوة (التعاليم السامية) إلى ما هو بالفعل (السلوك الإيجابي). ومن هنا كشف لنا القرآن الكريم عن جوانب متعددة للأنبياء توضح الصنع الرباني لهم، وتشكيلهم ليكونوا قدوة ونماذج في المجتمع، (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة)؛ سواء أظهر هذا في المحاورات الثنائية بين الأنبياء وأقوامهم أم بين الأنبياء والله عزّ وجل؛ فذا مثلٌ يضربه الله على تقديم الجانب العقدي على العِرق والنسل ليكون الانتماء المجتمعي تجاه دائرة واحدة تحقق العدل والمساواة، لا مساحة ذاتية شخصية تتفاوت فيها قيمة الفرد حسب نسبه وحسبه؛ فالله تعالى يرسم لنوح عليه السلام الإطار العام للقدوة من خلال تعامله مع أهل بيته فترة الأزمات: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي وَإِنَّ وَعۡدَكَ ٱلۡحَقُّ وَأَنتَ أَحۡكَمُ ٱلۡحَٰكِمِينَ ۝٤٥ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖ﴾ [هود: 45-46]. ويوضح الرسول صلى الله عليه وسلم هذا المعنى بمقولته الخالدة: (والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعتها يدها). وفي الوقت ذاته نجد القرآن الكريم يرسم صورة أخرى للانفصام بين الداخل والخارج؛ أي بين قراءة التعاليم السامية وعدم تطبيقها؛ فهو يصف بني

إسرائيل بقوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [البقرة: 44]، مما يجعلهم نموذجاً سلبياً في الاقتداء والاهتداء.

7. عدم تحفيز طاقاتنا في وتائرها العليا:

إن علينا أن نعمل، ونواصل العمل في أقصى وتائره: "العقل في أقصى حدود الاحتمال" إذا استعملنا عبارة الكاتب الإنجليزي: (هـ. ج. ولز) دون أن ننتظر نتائج حصادنا في الدنيا، فحتى رسول الله ﷺ لم يطلب منه ذلك: ﴿فَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾ [غافر: 77]. وهذا يعطينا الحافز لعدم اليأس والاستسلام والقعود، وللتشمير عن ساعد الجدّ بانتظار الثمار الخصبة الواعدة يوم الحساب.

إن الإنسان المسلم هو مشروع دائم للصعود إلى أعلى عبر محطات (الإسلام فالإيمان فالتقوى فالإحسان)؛ هنالك حيث يؤدى كل عمل بأقصى وتائر الإبداع والإحسان، وحيث تصير العبادة الإسلامية مشروعاً حضارياً وليس مجرد وظيفة طقوسية أو شعائرية. إننا مغلوبون حضارياً، والفارق بيننا وبين الغرب المتفوق يزداد بحسابات الكم والنوع، سنةً بعد أخرى وعقداً بعد عقد، واللحاق بالآخر أو مقاربته على الأقل، ليس بالأماني والأحلام، وإنما هو في جوهره جهد مكثف، وإنجاز متواصل، وسعي جاد يعرف كيف يتعامل مع الزمن وكيف يمزج الليل بالنهار. وما لم نتحقق بهذه الوتائر العليا من الإنجاز، الذي ينطوي على الإحسان والإتقان والإبداع، فإن ألف سنة من التعبّد المنفصل عن الحياة، المجرّد عن الفاعلية والدفع والإنجاز، وألف ندوة أو محاضرة أو مؤتمر يعقد هنا أو هناك، لن تتقدم بنا خطوةً واحدةً باتجاه تقليص المسافة بيننا وبين الآخر.

إن (مايكل هارث) الباحث الأمريكي أمضى سنوات طوالاً في تأليف كتابه (المائة الأوائل) بحثاً عن أكثر مائة شخصية عالمية تأثيراً في التاريخ؛ أي فاعلية وإنجازاً، وقد خلص من خلال اعتماده معياراً صارماً في انتقاء شخصياته يقوم على مقدار العمل والإنجاز. ثم مضى خطوةً أخرى لاختيار أعظمها على الإطلاق بالمعيار نفسه، فما وجد غير شخصية الرسول محمد بن عبد الله ﷺ فوضعه في قمة هؤلاء المائة محتلاً المركز الأول دون منافس على الإطلاق.

وبناء عليه فمن الأهمية بمكان أن يتمثل المفكر والمؤسسة الفكرية مشروعاً ممتداً؛ إذ يُعبّر المشروع عن قدرة علمية قائمة على التخطيط والتنفيذ والتقويم؛ فضلاً عن التفكير الاستشرافي الذي تفتقده معظم حركات الإصلاح للأسف الشديد، فتأتي نتائج هذا المشروع وهذه الرؤية متسقة –بدرجات متفاوتة– مع المقدمات العلمية، مما ينقل الفعل الإصلاحي من أن يكون ردّة فعل لما يحدث في الحاضر إلى أن يكون مشاركاً في صنع هذا الحاضر والمستقبل كذلك.

وفي مجال العمل الفكري –مناط خطابنا– ينبغي لخطابنا أن يحقق هذه الوتائر العليا بالابتعاد عن ما يُسمى بالأُحجيات اللغوية التي يتّبعها بعض المفكرين؛ إذ يبدو خطابهم عمليات ذهنية وألعاباً لغوية فحسب، فيغدو منفصلاً عن الواقع ولا يُحقق إنجازاً يُذكر. وبناء عليه ستنشأ ثقافة وخطاب منفصل عن خطاب المجتمع، فيعمل على (الاستقالة الجماعية للمجتمع) ونشوء ما سمّاه الجاحظ بـ (عقلية العوام) مقابل عقلية الخاصة.

إنّ مسؤولية المفكرين في تأسيس قاعدة التكيّف الإبداعي والإبداع في حركة التفكير والممارسة والسلوك، واستنفار طاقات الإنسان المسلم؛ النفسية والعقلية والبدنية، هي مسؤولية حضارية؛ إذ يُساعده هذا التكوين والاستنفار في القيام بمهام الاستخلاف والتعمير القائم على قدرة الإنسان في إحداث الأداء الأحسن في هذا الكون وبالصورة التي تنسجم مع توجيهات النص الصحيح والعقل الصريح والفطرة السليمة، وإلى دفن المحاكاة من جهة ومواكبة التغيّر من جهة أخرى. والقدرة الإبداعية –والاجتهاد جزء منها– هي سبيلنا في قراءة الكون والنظر الغقلي فيه وفي النفس، واستقراء حركة التاريخ وسنن الله المتنوعة، ومن ثمّ الإسهام –بإتقان وإحسان– في ترشيد النشاط البشري، وبناء الإنسانية على الوجه القويم.

ولتحقيق هذه الوتائر العليا –ضمن قاعدة الإبداع– يحتاج فكرنا الإصلاحي إلى أن يمارس عمله في مساحة منضبطة من الحرية (الداخلية والخارجية)، وإلى المرونة في التفكير بتنويع زاوية النظر وعدم التشدد في الرأي، وإلى الاتساقية بين عالم الأفكار والأشخاص والأشياء، وإلى التفكير الناقد والتقويم الحقيقي لكل خطوة من خطوات التخطيط

والعمل. وبهذا نساعد الشخصية الإسلامية المعاصرة على الارتقاء بقدرتها التفكيرية في أعلى صور التفكير الحر المنضبط.

8. سوء التصّرف بالفرص الفاعلة التي منحنا إياها هذا الدين: كمؤسسة الوقف، والتكافل الاجتماعي، وخطبة الجمعة، والحج... إلخ.

منحنا الإسلام مظاهر وتجليات ومؤسسات وهياكل مجتمعية ذات قيمة بنائية للإنسان وللمسلم خاصة، وهي متصلة بكل النواحي والنشاطات؛ فثمة ما هو متصل بالاقتصاد مثل الوقف والزكاة، وبالسياسة مثل الشورى، وبالعلاقات الاجتماعية مثل الزواج والطلاق، وبالفكر مثل الحرية والتفكير الناقد، إلخ. ولا يتسع المقام للحديث عنها، ولعلنا نتطرق بعجالة إلى مؤسسة مهمة من هذه المؤسسات، وهي مؤسسة الوقف على سبيل التمثيل لا الاستقراء والتفحّص الكلي.

إن فلسفة الإسلام في التنمية الاجتماعية وفي التكافل الاجتماعي قائمة على مقاصد الشرع في إحداث السعادة البشرية، وفي تحقيق معنى الإنسانية في أعلى صورها. وقد فعلت مؤسسة الوقف الأفاعيل في تاريخنا وواقعنا المعاصر: عمرانياً واجتماعياً وثقافياً وعلمياً وتربوياً...؛ إذ كان لها دور فاعل في مساندة الدولة بأن تشاركها العبء المادي في التكافل الاجتماعي بكل صوره، وفي تحريك دفة الاقتصاد من خلال العاملين في المؤسسات الوقفية، ومن ثمّ الحد من البطالة، إلخ. والأمثلة التطبيقية على الوقف أكثر من أن تُحصر. ومما ساعد على تطوّر حركة الوقف أن الوقف أصبح ثقافة مجتمعية يمارسها العامة والخاصة، ولا أدلَّ على هذا من أن تحتفي مؤسسة الخلافة لا سيما في العصرين الأيوبي والعثماني بهذا النوع من التكافل المجتمعي؛ فنشطت الحركة العلمية والثقافية، وكانت المدارس والمعاهد المنتشرة في مصر والشام خاصة تُموّل من هذه الأوقاف، ومن أشهر المدارس الوقفية: المدرسة النظامية والمدرسة الصلاحية؛ إذ كانت تتكفل بكامل نفقات الطلبة. حتى وصل الأمر بالأوقاف أن ساعدت "في تزويج الأيامى والأبكار اليتيمات، وتخصيص الرواتب الشهرية للشيوخ والضعفاء وإنارة الطرقات للناس ليلاً، كما وجد من الأوقاف ما كان مخصصاً للإنفاق على الأمهات الفقيرات لإمدادهن بما

يحتجن، وعلى المساجين؛ تخفيفاً عليهم في سجنهم والإحسان إليهم وعلى الخدم تعويضاً لهم عما يتلفون أثناء قيامهم بعملهم."[3] وهذه النماذج العليا في تاريخنا الحضاري تستدعي من مفكرينا تجديد الوعي بأهمية الوقف والمؤسسات الوقفية في إحداث الانسجام المجتمعي والسلم والأمن الاجتماعي، وإلى الوعي كذلك بأن الخلل البنيوي الذي أصاب بعض المجتمعات والدول كان من أهم صوره أن تخلت الدول والمجتمعات عن هذا النمط الحضاري، متكئين على تبريرات واهية، ومتلمسين الفردانية المطلقة التي أسهمت في تفكك المجتمعات.

ولعل هذا الاحتفاء الكبير بالوقف ومؤسساته في الحضارة الإسلامية نابع من المقاصد العليا للشريعة التي ركّزت على الضروريات والحاجيات والتحسينات. وفي كل صورة من صور الضروريات، ثمة بصمة للوقف نستطيع أن نسكنه فيها، في مجال المحافظة على النفس والدين والعقل والنسل والمال. ولعلنا نخصص عدداً قادماً إن شاء الله للحديث عن هذه النقطة المهمة.

[3] بن خوجة، محمد الحبيب. **لمحة عن الوقف والتنمية في الماضي والحاضر**، لندن، سلسلة الحوار بين المسلمين، 1996م، ص35-36.

بحوث ودراسات

فكر الاستغراب في التداول المعرفي المعاصر: نحو رؤية موضوعية في استكشاف الآخر

عزّ الدين معميش*

الملخص

يتناول هذا البحث بالدراسة والنقد "فكر الاستغراب"؛ وهو حركة علمية جديدة ظهرت في عالمنا العربي والإسلامي في مجال معرفي متداخل، واستُعملتْ في مقاربته مناهج متعددة وبخلفيات متنوعة، وصلت إلى حد التناقض والتصادم؛ بقصد استكشاف الآخر الغربي ومعرفته معرفةً شاملة؛ باستيعاب مضامين حضارته ومكوّنات بنيته وسيرورة تاريخه. وحاولت الدراسة الإجابة عن منشأ الاختلاف ومجالات التداول وتطور مناهج المقاربة وصلاحيتها، والتحقيق في مزاعم التأسيس العلمي، كما استقصت التجارب الاستغرابية في بيئات وحضارات أخرى، بقصد المقارنة وتوسيع مجال الرؤية والاستشراف، والوصول إلى أحكام موضوعية تسهم في تثمين هذا الحراك واستثماره في فِقْه التعامل مع الآخر، وتعزيز مسار الحوار الحضاري وَفق منطلقات معرفية متينة وأصيلة.

الكلمات المفتاحية: استغراب، منهج، الغرب، الآخر، معرفة، حضارة.

* دكتوراه في العقائد والأديان، جامعة الجزائر، 2008م، أستاذ كرسي حوار الحضارات والأديان في قسم العقيدة والدعوة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، المدير الأكاديمي لكرسي الإيسيسكو لتحالف الحضارات.
البريد الإلكتروني: ezzeddine65@gmail.com
تم تسلم البحث بتاريخ 2020/3/7م، وقُبل للنشر بتاريخ 2020/7/12م.

معميش، عز الدين (2020). **فكر الاستغراب في التداول المعرفي المعاصر: نحو رؤية موضوعية في استكشاف الآخر**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 25 العدد 100، 21-73. DOI:10.35632/ citj.v25i100.5073
كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي2020 ©

مقدمة:

برز موضوع الاستغراب؛ مفهوماً ومصطلحاً وحركة، إلى الاهتمام في المرحلة المعاصرة والحقبة الأخيرة، وبالتحديد بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001م، رغم تنازع بعض المؤلفات والبحوث العامة قبل ذلك في ضرورته وعلميته، ولذلك تحفّظ كثيرون في فائدته وجدواه؛ وتوجّسوا من كون الاستغراب ردةَ فعلٍ آنية بسبب توتر العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي، أو أن يكون محاولةً لاستنساخ مشوّه لحركة الاستشراق التي وُلدت نتيجة تداخل عدة عوامل وأسباب، من أبرزها؛ مشروع الهيمنة الذي شرعت فيه الدول الغربية، منذ القرن السادس عشر، ولذلك كان من الواجب دراسة استقصائية تحليلية واسعة حول مصطلح "الاستغراب" والحركة الفكرية التي ظهرت حول مضمونه في الآونة الأخيرة، محاولين تحييدَ الكثير من المفاهيم الخاطئة والمقاربات الطفيلية والتسطيحية التي لا تفرّق بين دراسة تاريخ أوروبا وحضارة الغرب من جهة، والاستغراب كمشروع فكري يروم النفاذ إلى البنية الداخلية للحضارة الغربية بكل مكوّناتها وإنتاج آليات موضوعية للفهم بعيداً عن المركزية الغربية التي تحكمت في إنتاج المعرفة والدراسات التاريخية والحضارية لفترة طويلة ولا تزال؛ من جهة أخرى.

وكان لا بدّ من تحديد مجال وحقل الانطلاق في رسم صورة دقيقة للمفهوم والحركة، وحصر المجالات القريبة المتحكمة والبعيدة المساهمة؛ فهل نشأ الاستغرابُ في سياق فكرة الحوار الحضاري بأطروحاتها المعاصرة؟ أم نشأ في مجال العلاقات الدولية والدراسات السياسية التي تتْبَعُ التحوّلات الكبرى في ميدان العلاقات الدولية بعد كل انقطاع تاريخي كبير ينجم عن حدث ضخم في مسار البشرية؟ وهل نحن بصدد دراسة ظاهرة يتداخل فيها التاريخي بالسياسي، والعقدي بالاجتماعي؟ أم نحن بصدد إفراغ شحنة انتقام قديمة، تراكمت منذ الحروب الصليبية، وتأخذ صفتها وشرعيتها من حركة الاستشراق التي جاءت لتكريس الهيمنة الاستعمارية وتشويه الحضارة الإسلامية والتاريخ الإسلامي؟ وهل يتم دراسة الغرب بوصفه جوهراً متّصِلاً أم بصفته مجموعة مكوّنات غير متناسقة أسهم التاريخ في إيجاد روابط بينها؛ فهي متصلة منفصلة؟ وهل يتم فيها دراسة الشخصية الغربية

والنفسية المعاصرة والوجدان الغربي المعاصر؟ أم يتم تتبع تطور الشعوب الغربية بشكل عام؟ وهل الغرب منفصل عن الحضارات الأخرى أم هو عنصر وجودي يؤثر ويتأثر بمجموع العناصر والحضارات الأخرى؟.

كل هذه الأسئلة، ستحاول هذه الورقة الإجابة عنها، للوصول إلى تحديد علمي منضبط لمسألة الاستغراب وحركته، دون القفز على مسلّمات البحث العلمي؛ خاصة في ربط الأحداث بسياقاتها والتفريق بين الحقول المعرفية المحكومة بأعرافها ومناهجها الخاصة.

وقد أردتُ من وراء طرح الإشكالات السابقة الوصول إلى أهداف ومقاصد علمية، تُسهم في إلقاء الضوء وفق منهج تحليلي نقدي على حركة فكرية تركت أثرها في عالمنا العربي والإسلامي في الحقبة الأخيرة، وأهم هذه الأهداف:

- البحث في مدى صحة الادّعاء بحصر ماهية "الاستغراب" في تبعات الاشتقاق والاصطلاح، والتحقيق في دعوى تأسيس علم جديد في هذا المجال المعرفي.

- بيان علاقة الثقافة الأوروبية الكلاسيكية بتبلور مفهوم الغرب في الوعي الجماعي الغربي والحقبة الحضارية الحديثة.

- الإسهام في تحرير حركة "الاستغراب" من الدراسات التسطيحية والإيديولوجية، التي تقفز على مناهج البحث المعتبرة وحقائق التاريخ المدوّنة.

- إعطاء نظرة شاملة لدراسات "الاستغراب"، غير منحصرة في بيئة واحدة، للوصول إلى الدلالة الأوسع لمصطلح "الاستغراب".

- الكشف عن التباين والاختلاف بين الاستشراق والاستغراب؛ في النشأة والوظيفة والوسيلة.

- تبيان تطور حركة الاستغراب في سياق الحوار الحضاري، وضبط الحقل المعرفي لهذا الفكر ضمن الرؤية الإسلامية في فقه العلاقة مع الآخر.

وقد قسّمت البحث إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الاستغراب: الدلالة والمفهوم.

المبحث الثاني: الاستغراب في المجال التداولي المعرفي العام.

المبحث الثالث: الاستغراب في المجال التداولي المعرفي الخاص (المجال التداولي العربي والإسلامي).

أوّلاً: الاستغراب: الدلالة والمفهوم

لا يمكن فهم الاستغراب بالطرق التقليدية المعتمدة للرسائل والأطروحات الجامعية في تتبع اشتقاق المصطلح ومعانيه في اللغة العربية؛ لأن ذلك يُضلِّل المفهوم المراد، ويبتعد عن المناط من حيث الاستطراد والحشو وإدخال ما لا صلة له بالموضوع المطروح للنقاش، فقد وصل البعض إلى البحث عن لفظ الاستغراب في القرآن والسنة النبوية، وذلك تمحّلٌ وتعسفٌ واضح، كون المصطلح ينتمي إلى مجال تداولي وسياق فني مختلف تماماً، على الرغم من ضرورة التأصيل لأبعاد المفهوم؛ من ناحية الوظيفة والأهداف والمقاصد، وذلك يقع في جزئية منه في موضوع فِقه العلاقة مع الآخر ومنطلقات الحوار الحضاري. لكن في المقابل يمكن الاستناد إلى أصل وضعه ونحته واشتقاقه، لنعرف محلَّ النسبة والصِّلة بين المشتق والمشتق منه، والوضع الجديد الذي يحتمله.

ويُبيّنُ المنهج الذي اتّبعه مجموعة من النقاد والباحثين في مقاربة فكر الاستغراب، عن قصور في الإلمام بالظاهرة الغربية من ناحية، وتمثُّلٍ للظاهرة الاستشراقية ومحاكاتها من ناحية أخرى، وهو ما يؤدي إلى نتائج غير موضوعية؛ لاختلاف الزمن والتراكم المعرفي والآليات المنهجية والأهداف والمقاصد.

لم يكن مصطلح "الاستغراب"؛ ليثير الفضول والاهتمام لو أنه جاء وفق وضْعٍ ونحْتٍ آخر ليس فيه إثارة من ناحية التركيب، وليست فيه محاكاة لنحت "الاستشراق" وارتباطاً به وزْناً وموضوعاً؛ فقد كانت دراسة الغرب قائمةً منذ زمن؛ فيما يسمى بـ"الفكر الغربي" أو "الدراسات الغربية"؛ لكن استعماله بهذا النحت وإضفاء صفة "العِلمية" عليه من

"حسن حنفي" ومن جاء بعده وسار على اصطلاحه،[1] أخرجه إلى الإثارة والأضواء والاهتمام والفضول وادّعاء براءة الاختراع.

ولفظ "الاستغراب" من الفعل "استغرب" على وزن استفعل؛ والمصدر الأصلي "غَرْب"، وهذه الأوزان في العربية في الغالب تؤدي غاية الطلب؛ طلب أمر ما، أو اتخاذ الفاعل والمفعول أصلاً للفعل؛ نحو قول العربي: توسّدتُ الترابَ؛ أي: اتخذتُه وسادةً؛ فإن الفاعل جعل المفعول وهو التراب: أصلَ الفعل وهو الوسادة، كما يذكر الإمام اللغوي المتكلّم الشريف الجرجاني (توفي 816هـ) في شرحه لتصريف العِزّي.[2] وهو مشتق من الفعل الرباعي "غَرّبَ"؛ ويُمنع في العربية الزيادة على الأصل بأكثر من ثلاثة حروف؛ بالنسبة للفعل الأصلي الرباعي،[3] والمصدر تَغرُّبٌ وتغريبٌ واستغرابٌ، وتؤدي معاني مختلفة، مع أنها مشتقة من صورة واحدة للّفظ، لكن ولأن التصريف علمٌ من قبيل الإدراكات والانفعالات للنفس؛ صحَّ تحويل الأصل إلى أمثلة ومعاني مختلفة قياساً على نوع الإدراكات والانفعالات.[4] والتغرّب لغة هو: البُعد، والإبعاد؛ ومثله الاغتراب، ويأتي الاغتراب أحياناً بمعنى النزوح عن الوطن؛[5] ولذلك فقد يقع البُعد عن الوطن اختياراً وقد يقع جبراً وقسراً. أما التغريب؛ فهو:[6] النفي عن البلد أو الموطن، والاستغراب: المبالغة والإكثار من الشيء، استغرب في الضحك: أكثر منه، واستغرب عليه كذلك؛ أي بالغ فيه.[7] وكل تلك المعاني في اللغة تقترب من الوضع الاصطلاحي؛ من جهة الموضوع الذي نطرقه، فالتغرّب والاغتراب والتغريب عن الهوية؛ هو النزوح عنها إلى غيرها، إما اختياراً وقناعة أو تمويهاً وغزوا فكريّاً أو استعماراً وإحلالاً بالقوة لهويةٍ مكان أخرى، وسيأتي معنا

[1] سنناقش حسن حنفي في مضمون اصطلاحه وكتابه في نهاية المبحث الثالث.

[2] الجرجاني، علي بن محمد. القاري، علي بن سلطان. **شرحيْ حاشية الجرجاني والملّا القاري على تصريف العِزّي**. تحقيق: أحمد خليل إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، 2016م، ص38.

[3] المرجع السابق، ص18.

[4] المرجع السابق، ص15.

[5] ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل. **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، د.ت، مادة "غرب"، ص3225.

[6] المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

[7] المرجع السابق، ص3227.

لاحقاً معنى حديث رسول الله ﷺ في شرحه للفظ المغرّبين، بأنهم من سكنوا وعيَ غيرهم، أي اختطفوا وعي غيرهم وأحلّوا وعياً آخر مكانه، في إشارة إلى الذين أصابهم مسٌّ من الجن.[8] وقد يكون التغرُّب بالتطرف وتجاوز الحد الوسط، فيكون تغرُّباً عن الأصل؛ وهي كلها معاني ودلالات تفيدنا وتلقي الضوء على لفظ ومصطلح الاستغراب.

ولذلك يمكن أن نصل للدلالة العامة للاستغراب اصطلاحاً بناء على التصريف والاشتقاق وعلى معناه اللغوي؛ والذي هو المبالغة في الشيء أو في طلبه؛ بأنه: "طلب الوُسع في استكشاف ومعرفة الغرب"، ويتوقف فهمه وإدراك مضمونه، على إدراك ماهية الغرب وحقيقته؛ لأنه إذا تم تحديد مفهوم المشتق منه، فيسهل عندئذ فهم دلالة وأبعاد اللفظ المشتق. والغَرْبُ؛ يقابل الشرق على المستوى الجغرافي والسياسي والتاريخي. وهنا لا بدّ من الاستهلال من عبارة مشهورة للشاعر الإنجليزي ذي النزعة الاستعمارية "رديارد كبلنج" Rudyard Kipling " East is East and West is West, and never the twain shall meet" "الشرق شرق والغرب غرب، ولن يلتقيا أبدا"،[9] وتبنّاها فكرةً مشهورةً الفيلسوف الإنجليزي "برتراند رسل Bertrand Russell " في اختلاف العقلين والحضارتين؛ وهي أن "العالمين الشرقي والغربي، قد سارا في طريقين منفصلين؛ بحيث تطوّر كلٌّ منهما بمعزل عن الآخر؛"[10] ليرتّب عليها نتيجة تُعدُّ أساساً في النزعة المركزية الأوروبية المتعالية؛ وهي: "أن تطوُّر الفلسفة في الغرب؛ سار في طريقه منذ أيام اليونانيين مرتبطاً بالعلم، وكان هذا الارتباط هو الذي أضفى على الحضارة الغربية ذلك الطابع الذي يميّزها عن تأملات العقل الشرقي."[11] ويخلص إلى اعتماد قاعدةٍ علمية في المفاصلة بين الحضارات، ومن ثم التفريع عليها في الحكم على السمات العامة والخاصة لهذه الحضارات التي أخذت كلُّ واحدة منها طريقاً مختلِفاً عن الأخرى في الاتجاه نحو المستقبل وآليات التعامل مع الماضي والحاضر . وحُكم "برتراند رسل" هذا غير مستغرَب؛ بوصفه متولِّداً

[8] انظر موضوع الحديث وتخريجه في المبحث الثالث.

[9] Guénon. René,*Orient et Occident*, les éditions Vega, Paris,1983, p08.

[10] رسل، برتراند. **حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، ترجمة: فؤاد زكريا، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2009م، مقدمة المترجم، ج2، ص09.

[11] المرجع السابق.

عن جملة معايير اختصّها ما يُعرف بالغرب لنفسه، مؤسِّساً بذلك مركزية ومحورية متعالية، تحكّمت في الشعور والوجدان الأوروبي منذ مطلع الحداثة أو قبلها بكثير على رأي الكثير من المحقّقين.

يثير لفظ "استغراب" من الناحية اللسانية مادةَ البحث والتحري والتفكيك داخل بنية الغرب، وليس الإحالة إلى الباحثين في الفكر الغربي فحسب؛ لكنّ هذا البحث والتحري، يختلف باختلاف الاتجاه الفكري والإيديولوجي والمنهجي؛ وكيفية التعامل مع أصل النسبة والاشتقاق؛ فالمشكلة التي برزت، هي التنازع في مفهوم الغرب نفسه، في حدّه ومرجعيته وبنيته وعقله وآفاقه، وأنموذجه الأخير الذي يُصطلح عليه بـ"النموذج الفكري Paradigm "والذي يعدّه "صامويل هنتغتون" أنموذجاً خاصّاً فريداً ليس عامّاً؛ ويجب أن يتعالى وينفصل ويتميّز عن النماذج الأخرى في عالم ما بعد الحرب الباردة والذي هو عالم متعدد الأقطاب والحضارات؛ خاصة الشرقية منها؛[12] على عكس فكرة "فرانسيس فوكوياما" في كتابه "نهاية التاريخ والإنسان الأخير"، الذي يجعل من النموذج الغربي الليبرالي الحديث؛ المرجعَ الكوني العام والإطار الحضاري الأرقى المتاح؛ الذي ينبغي على الحضارات جميعاً تبنيّه.[13] ولذلك تساءل المفكّر اللبناني "جورج قُرُم" في معرض البحث عن الهالة المقدّسة لمصطلح "الغرب" في كتابه "تاريخ أوروبا: وبناء أسطورة الغرب": كيف أمكن للفظة عادية جغرافية وفلكية التوجّه؛ كمثل لفظة "الغرب" أن تُشَكِّل في الفكر ذاك الحدّ المهيب، لِمَا يتّصف به من مِنعة تفوق تلك التي تتّصف بها كل العوائق الطبيعية التي تفصل بين المجتمعات وتُباعد بينها؟ أتكون لفظة "الغرب" مولِّداً لمشاعر الغيرية الجذرية؛ الفائقة التنوّع؟ أم تكون واحداً من تلك الشعارات التي تنطوي على كمٍّ هائل من الآمال الإنسانوية الطابَع والمضمون؟ أم إنها تحمل كذلك في طيّاتها مجموعاً وافِراً من التفاعلات والارتدادات السّلبية الرّافضة؟ كيف أمكن لأوروبّا؛ هذه القارة الصغيرة المشتملة على شعوب وثقافات متنوّعة، أن تُولّد المفهوم الغيبي والجغرافي

[12] هنتغتون، صامويل. **صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي الجديد**، ترجمة: طلعت الشايب، د.م: دار سطور، ط2، 1999م، ص38.

[13] فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، مراجعة: مطاع صفدي، ترجمة: فؤاد شاهين وآخرون، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993م، ص32.

للغرب؛ ذاك المفهوم الأسطوري الشامل الجامع الذي شكّل حيّزاً تولَّد فيه هذا الكمّ من الأفكار الجديدة التي غيّرت وجه العالَم؟).[14]

لقد وُلد مصطلح "الغرب" Occident وبرز بقوة إبان مرحلة الحداثة، وهو ليس وليد البيئة العربية أو الشرقية، بل هو أصيل البيئة الأوروبية،[15] بل وكما يشير فوكوياما في القسمة التاريخية للحضارات؛ فإن مصطلح "الغرب" يحيل إلى نوع من الحضارات التي أكملت تحقيبَ التاريخ وتجاوزته، على عكس أخرى التي لم تدخله بعد.[16] وقد كان يغلب استعمال مصطلح "الروم" و"الإفرنج" على الأوروبيين عند العرب، وإذا ثبت لاحقاً استعمال لفظ "الغرب" عندهم؛ فإنما هو مأخوذ من الترجمة اللاتينية، ولم يؤخذ بالاعتبار الجغرافي، على الرغم من وجوده السابق بهذا الاعتبار، فلو أخذنا به لكان كلُّ من يلي الشرق من جهة غروب الشمس؛ هو غرب، ولذلك يُطلِق الصينيون على العالم العربي: الغرب.[17] وعليه ولاعتبارات دينية وثقافية وسياسية لم يتم اعتماده في السياق الأوروبي، وكان يغلب في توصيف تلك البلدان مجموعةً؛ اسمُ "أوروبا" أو اسم كل امبراطورية أو دولة في مراحل تاريخية لاحقة؛ مثل اليونان والرومان والجرمان ...وغيرها.[18]

وقد كانت أوروبا مهداً لحضارات وإمبراطوريات وممالك ودول كثيرة، لا تقوم على النسق الفكري الذي نعهده في أزمنة الحداثة، بل في مرحلة معيّنة كان المصطلح يقابل دولة بعينها دون استعماله، باعتبار التأثير المعرفي والسياسي، على غرار اليونان القديمة أو الحضارة الإغريقية، فاليونانيون القدامى أقاموا الحضارة المسينية (Messianic) سنة 1400 ق.م، وهذه الحضارة انتقلت إلى شرق وغرب أوروبا.[19] ومن خلال تحقيق المؤرخين في

[14] قرم، جورج. **تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب**، بيروت: دار الفارابي، ط1، 2011م، ص 13.

[15] Guénon, René,Orient et Occident, p17.

[16] فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير**، مرجع سابق، مقدمة المراجع، ص13.

[17] براون، جفري. **تاريخ أوروبا الحديث**، ترجمة: علي المرزوقي، عمّان: دار الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، 2006م، ص15.

[18] سنيوبوس، شارل. **تاريخ الحضارات العام**، ترجمة: محمد كرد علي، القاهرة: الدار العالمية للكتب والنشر، ط1، 2012م، ص64، 141. انظر أيضاً:

– براون، **تاريخ أوروبا الحديث**، مرجع سابق، ص18–19.

[19] ديورانت. وِل. **قصة الحضارة**، ترجمة: زكي نجيب محمود ومحمد بدران وآخرون، بيروت–تونس: دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، ط1، 1988م، مجلد2، ج1، ص165–167، انظر أيضاً:

أصل الشعوب الأوروبية؛ فإن الأوروبيين جاؤوا من آسيا عبر موجات متقطعة؛ كما يقول المؤرخ "جفري براون Jeffrey Brown": "وأصل الأوروبيين؛ قد نزحوا من الشرق في شكل موجات مهاجرة عبر أراضي آسيا الصغرى؛ للبلقان شرق أوروبا، أو من حول البحر الأبيض المتوسّط؛ سعياً وراء الكلأ منذ عصر ما قبل التاريخ. فلقد ظهر الإنسان العاقل Homo Sapiens بأوروبا في أواخر العصر الحجري، وكان قنّاصاً وجامعاً للثمار، وقد خلّف وراءه آثارَه التي يرجع تاريخها من 25 إلى 10 آلاف سنة في حوالي 200 كهف؛ معظمها في إسبانيا وفرنسا."[20]

إذن؛ الغربُ هو مرحلةُ تجاوزٍ لتاريخ سابق بكل فتراته وتنوّعاته؛ بسبب انقطاع تاريخي وانفصال حضاري كبير،[21] اختلفت فيه عن كل المراحل السابقة اختلافاً عميقاً دون تغيير كامل للماهية؛ من ناحية الإنسان والجغرافيا والثقافة والديانة. ويمكن ملاحظة جوانب هذا الاختلاف في الأمور الآتية:

- **المضمون الثقافي والفكري**: فقد غدت الثقافة الجديدة قائمة على القطيعة مع الدين والميتافيزيقا وكل تفكير يعتمد الغيب أساساً في التفكير والاعتقاد، وأصبح العقلُ المرجعَ المطلق في كل شؤون الحياة والطبيعة.

- **المضمون السياسي**: حيث انتقل الغربُ في المرحلة الجديدة إلى فصل تام بين الدين والسياسة، يكون فيه مفهوم الدولة والحياة مفهوماً تقنيّاً إنسانيّاً وطبيعيّاً خالصاً، ويُقلَّص فيه دور الدين، ليصبح اعتقاداً شخصياً فحسب، لا دور له في التوجيه الاجتماعي والاقتصادي والتنفيذي، وإن كانت درجة هذا التقليص تختلف من بلد إلى آخر كما يُرى ذلك في أنماط العلمانية بوصفها عماداً وأساساً من أسس الغرب الجديد.

- **المركزية والوحدة العامة**: إذ لم تعُد الوحدة المطلقة مطلباً دينيّاً وخلاصيّاً كما كان في العهد الإمبراطوري الروماني المسيحي؛ بل تم التوصّل إلى صيغة من الوحدة تكون مقبولة لدى مختلف الدول الكبرى المؤثرة في السياق الأوروبي؛ وهذه الصيغة هي الثقافة

- براون، **تاريخ أوروبا الحديث**، مرجع سابق، ص15.

[20] براون، **تاريخ أوروبا الحديث**، مرجع سابق، ص15-16.

[21] المرجع السابق، ص10.

الكلية الجامعة، وليس الدين الجامع، تبعاً للانقسامات الحادة نتيجة الاختلافات الدينية المذهبية والحروب الرهيبة التي وقعت، وأيضاً نتيجة العقل الجديد الذي لا يؤمن بالميتافيزيقا، ويرى في الدين عنصر تخلف للمجتمعات، استحضاراً للمواقف البابوية الكنسية من العلم ورجاله. ولذلك تمدد الغرب وتوسّع ليصل إلى قارات أخرى؛ أقيمت فيها دول على النمط الثقافي الموجود في أوروبا (الغرب الأصل)؛ كما نلاحظ ذلك في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأستراليا.

ولكن ومع ما ذكرناه سابقاً؛ فهذا لا ينفي وجود التداخل الشديد بين الدلالات والمفاهيم، فقد تولّد الغربُ الحضاري الحداثي في أحضان الغرب الجغرافي والثقافي،[22] لكن الانتقال الحضاري كان ملاحظاً في التجليات السياسية والثقافية والفكرية والمعرفية والتقنية للعهد الجديد الذي ارتبط بمصطلح "الغرب". ولفهمه لا بدّ من التفصيل في هذه التجليات وقبلها الإرهاصات، التي أسهمت في ظهور عصر جديد مختلفٍ اختلافاً جذريّاً عن القديم، وهو ما يساعدنا في الابتعاد عن التعسّف في استعمال مصطلح "الاستغراب" في السياق العربي. هذا التعسّف أصبح حالةً ملازمةً للكثير من الكتابات العربية، والتي تحاكي في بحثها عن المصطلح؛ منهجَ دراسة تاريخ أوروبا وتطوره، وكأن الحقب التاريخية تتّصف بصفة الكمال المطلق وذلك عكس الحقائق التاريخية الثابتة، كما أن الانتقال من مرحلة حضارية إلى أخرى في الدورات الحضارية كما نجده عند منظريها؛ مثل ابن خلدون وتوينبي وشبنجلر وول ديورانت ومالك بن نبي، يسبقه تراكم لجملة من العوامل والأسباب يمهّد للولادة الجديدة إما سلباً أو إيجاباً؛ سلباً من خلال السقوط الحضاري والارتداد إلى حالة تشبه حالة البداوة، ومن ثم تتأسس دويلات وكيانات كثيرة في ذلك الجسم الحضاري الآفل، أو إيجاباً؛ بالقفز إلى حالة حضارية ناضجة ينبثق عنها كيان جديد متميّز عن الكيان السابق ومتفوّقٍ عليه.

ولعله من المفيد قبل التفصيل في الإرهاصات التي سبقت ولادة "الغرب" ثم تجلياته التي تَميّز بها وتطوّر في إطارها، أن نضع مخطَّطاً توضيحيّاً للفترات التي سادت تاريخَ أوروبا

[22] قُرم، **تاريخ أوروبا وبناء أسطورة الغرب**، مرجع سابق، ص39.

منذ فجر التاريخ إلى غاية ولادة الغرب ثم الفترة المعاصرة، ويشتمل على الخصائص والخطوط العريضة المختصرة للاختلافات بين هذه العصور؛ ممثلةً في جدول، قبل التفصيل في سياقات ولادة الغرب؛ (وهي خطوط تقريبية عامة، وليست مطلقة، الغرض منها تقريب الصورة لإبراز الفوارق بين الحقب الحضارية):

العصر	الخصائص الدينية	الخصائص الثقافية	الخصائص السياسية
العصر البليوبيثي	وثنية أسطورية	قومية وثنية	قومية شعوبية
العصر النيوليثي	وثنية أسطورية	قومية وثنية	قومية شعوبية
العصر المسّيني	وثنية استبطانية	غنوصية شكّية	ملَكية مركزية
العصر الإغريقي	وثنية عقلية	عقلية مثالية	ملَكية مركزية
العصر الروماني الوثني	وثنية سياسية	جمالية أرضية	ملَكية مركزية
العصر الروماني الكنسي	كنسية سياسية	خلاصية مَلَكيّة	ملَكية دينية
العصر الوسيط	كنسية مركزية	تبشيرية بابوية	ملَكية دينية
عصر الحداثة وميلاد الغرب	علمانية إنسانوية	إنسانوية دنيوية	علمانية شعبية

فهذه هي المراحل والخصائص الحضارية التي تميّزت بها البقعة الجغرافية والحضارية التي عُرفت بأوروبا أو الغرب فيما بعد، وحدث خلالها تلاقحٌ مستمر بين مجموعة من عناصر الهوية، لم تنسجم دائماً، لكنها احتفظت بالعنصر الأصل الذي يميّزها عن الحضارات الأخرى في بقع جغرافية أخرى.[23]

ولفهم أكبر لمصطلح "الغرب" وسياق انبثاقه؛ نرصد أهم الإرهاصات والأحداث التي كانت قُبيل ولادته وانبلاجه، وأسهمت في وجوده وتكوُّن مفهومه وماهيته، والتي يُرجِع المؤرخون المختصون بداياتها إلى القرون الثلاثة التي سبقت ظهور العصر الحديث؛ وأهمها:

[23] انظر:

– ديورانت، **قصة الحضارة**، مرجع سابق، مجلّد5، ج4.

– إيمار، أندريه. أوبوايه، جانين. **تاريخ الحضارات العام: روما وأمبراطوريتها**، إشراف: موريس كروزيه، ترجمة :فريد داغر وفؤاد أبو ريحان، بيروت–باريس: منشورات عويدات، ط2، 1986م، ج2، ص11–16.

1. ظهور الحركة العقلانية المدرسية (السكولاستية Scholasticism):

فقد شهد القرن الثالث عشر؛ ظهور العديد من الحركات العلمية الإصلاحية والمعروفة بالسكولاستية (المدرسية)،[24] والتي سعت إلى عقلنة العقيدة النصرانية وحلّ المشكلات الخلافية في اللاهوت المسيحي والقضايا المتناقضة، ولجم الطغيان البابوي في شتى الشؤون الدينية والدنيوية؛ بما فيها الشؤون السياسية ومقاليد الحكم، ومواجهة دعوى العصمة المطلقة للبابا، بما جعل خَلَاص الديانة النصرانية وأتباعها في يد شخص واحد مركزي أو جماعة صغيرة عُرفت باسم (الإكليروس)، ولذلك اعتقد عالم الأديان المقارنة "خوسيه كازانوفا" أن: "الكنيسة المسيحية مجرد نمط تاريخي خاص من تآلف الجماعة الدينية والجماعة السياسية، انبثقت من التلاقي المعقّد للجماعة الدينية المسيحية وبنية الدولة الإمبراطورية الرومانية ...وكانت الكنيسة المسيحية الأولى شكلاً خاصاً شبه نموذجي من "الجماعة الدينية" الاحتشادية أو "الديانة الخَلَاصية" تنتظم حول عبادة المسيح اللاهوتية "الخَلَاصية–الإسكاتولوجية" التي اعتمدتها الإمبراطورية الرومانية "عبادةً جماعية" بعد فترة من الانفصال الواضح عن الجماعة السياسية الرومانية والمجابهة مع البنية الإمبراطورية الرومانية... وفي فترة لاحقة، مع انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية، اعتمدت الجماعة الدينية المسيحية نفسَها الجهازَ السياسي والهيكلية الإدارية والقانونية للدولة الإمبراطورية، متحولةً خلال هذه العملية إلى ديانة خلاصية تتّسم بالبنية السياسية للدولة الإمبراطورية."[25]

وكان من أعلام الحركة الإصلاحية المدرسية؛ "ألبرتس ماجنس" الألماني، و"روجر بيكون" الإنجليزي، والقديس "بونافنتورا الإيطالي"،[26] وتأسست الحركة التيماوية على يد

---

[24] سكيربك، غُنار. وغيلجي، نِلز. **تاريخ الفكر الغربي: من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2012م، ص268.

[25] كازانوفا، خوسيه. **الأديان العامة في العالم الحديث**، ترجمة: قسم اللغات الحيّة والترجمة في جامعة البلمند/لبنان، طبعة المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005م، ص78.

[26] انظر:

– كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، مرجع سابق، ص34–37.

توما الإكويني المتوفى سنة 1274م، وهي امتداد في الأصل لحركة رهبانية ديرية أسسها القديس دومينيك (توفي سنة 1221م) في مدينة تولوز بفرنسا في القرن العاشر الميلادي، وقبلها لحركة أوغسطين (توفي سنة 450م) أحد اللاهوتيين الذين عاشوا في القرن الخامس الميلادي والذي طوّر مذهباً عُرف باسم الدوناتية (نسبة لصاحبه دونات الكبير)؛ وهي الحركة الأبرز التي توسطت فترة العصور القديمة التي حكمتها الكنيسة والإمبراطورية الرومانية وفترة العصور التي وُجدت فيها توأمةٌ بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة.[27] وقد تبنّى توما الإكويني فكرَ دومينيك وأوغسطين، وطورّه ليصبح حركة واسعة، انضم إليها آلاف الأتباع في روما وحدها، وتنادي بتعقيل الخطاب الكنسي البابوي وضرورة إدخال المناهج الفلسفية في دراسة العقائد المسيحية، ورغم ممانعة الكنيسة ومقاومتها لحركة الإكويني، والتضييق عليه شخصيّاً من العائلة الموالية للكنيسة والبلاط البابوي في روما، إلّا أنها رضخت لها واعترفت بها حركةً روحية. كما سمحت بقراءة المصادر والمراجع الفلسفية، خاصة ما تبنّاه "توما"، وهي المصادر الأرسطية ومفهومها للميتافيزيقا، والتي تَعدُّ التاريخ تطوّراً خطيّاً والإنسان في مركز هذا التاريخ، لكن على المستوى المعرفي؛ فالاستبطان الداخلي هو المعرفة الأكثر يقيناً؛ لأنه يؤدي إلى رؤية يقينية أكثر من الأدلة العقلية والخبرة الحسية، ولذلك عُدّت حركة روحية رهبانية.[28]

قد تُوِّجت جهود "توما الإكويني" بظهور راهِبَين آخرَيْن من الطائفة الفرنسيسكانية (الرهبنة التي أسّسها الراهب الإيطالي فرانسيس الأسيزي سنة 1208م)؛ في التوجه العلمي والفلسفي لذلك العصر؛ فقد أسهم الراهب والفيلسوف الإنجليزي "روجر بيكون" (توفي سنة 1292م) في بروز اهتمام نوعي باستغلال التجربة في بحوث الوجود وبالاهتمام بالعلوم الطبيعية، مما كان له الدور في نشوء فجر هذه العلوم في القرن الخامس عشر الميلادي، ثم

– سيلاجيتش، عدنان. **مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام**، ترجمة: جمال الدين سيد محمد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2016م، ص 65.

[27] انظر:

– سكيربك، **تاريخ الفكر الغربي: من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، مرجع سابق، ص254–268، 274.

– براون، **تاريخ أوروبا الحديث**، مرجع سابق، ص74–75.

[28] سكيربك، **تاريخ الفكر الغربي: من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، مرجع سابق، ص254.

برز الراهب الفرنسيسكاني "وليام الأوكامي" (توفي 1349م) منادياً بالاختيار بما لا يتماشى مع توجّه البابوية ويتلاقى مع المذاهب العقلية، وتحمّسَ للمذهب الدستوري ضد النظام الملكي المطلق الذي أخذته البابوية في القرون الوسطى.[29]

2. الأحداث السياسية والصراعات المذهبية:

يُلخّص هذه النقطة مقولةٌ مشهورة لخوسيه كازانوفا في كتابه "الأديان العامة في العصر الحديث": "إن البنية السياسية الازدواجية للمسيحية القروسطية التي حلّت محل النظام السياسي في العصور القديمة لم تجلب فقط "أعنف أشكال الاستبداد"، بل كذلك "سلطة مزدوجة" ومبدأ سيادة ثنائية؛ أسفر عن نزاع أبدي حول السلطة القانونية، جعل أيَّ نظام حكم صالحٍ؛ مستحيلاً في الدول المسيحية." [30] فقد استولت الكنيسة الكاثوليكية على كل نواحي الحياة، وأصبح دور الحاكم السياسي والإمبراطور شكليّاً وهامشيّاً، بعد أن كان هو المهيمن منذ مجمع نيقية الشهير سنة 324م، ولكن بعد تمزّق الإمبراطورية الرومانية سنة 447م، وتشرذمها إلى دويلات متناحرة؛ تعاظَمَ دور الكنيسة، والسيطرة البابوية، إلى غاية القرن الحادي عشر الميلادي؛ إذ برزت الصراعات العقدية والسياسية مع أباطرة دول الإمبراطورية الرومانية المنهارة؛ وخاصة ألمانيا وإيطاليا، وخاضت الكنيسة البابوية معهم صراعاً مريراً امتد ثلاثة قرون (1000–1300م)،[31] وعلى الرغم من تحقيق الكنيسة لبعض الانتصارات، ومحاولتها استمالة العاطفة الدينية الصليبية، عبر ما عُرف بالحروب الصليبية أو حروب الاسترداد والموجّهة ضد العالم الإسلامي؛ إلّا أنها حملت بين طيّاتها بذور التدهور والخذلان كما يعبّر المؤرخ الناقد جفري براون؛ [32] إذ لجأت البابوية إلى الخروج عن رسالتها الروحية في محاولة منها لفرض سيادتها على الأمراء والأباطرة والملوك، فأثارت الشكوك عند الجمهور المسيحي حول قدسيتها وروحانيتها،

[29] المرجع السابق، ص305.

[30] كازانوفا، **الأديان العامة في العالم الحديث**، مرجع سابق، ص92.

[31] براون، **تاريخ أوروبا الحديث**، مرجع سابق، ص30.

[32] المرجع السابق.

وبدأ الناس ينتفضون من حولها، وبسبب ذلك تزعزع مركز البابا والكنيسة البابوية في المرحلة الثالثة والأخيرة من العصور الوسطى، كما هاجمها الناس في موضوعات عديدة وهو ما لم يكن مألوفاً سابقاً.[33]

ثم كان التحوُّل التاريخي الكبير، بانشقاق مذهبي صادم، طالب بتمدين المسيحية، ورفض العصمة البابوية، والكثير من الاعتقادات التي تمّ الإجماع عليها في المجامع المسكونية السابقة. وذلك ببروز المذهب البروتستانتي على يد المصلح مارتن لوثر في ألمانيا، وشهدت تلك المرحلة صراعات مذهبية جسيمة، تجسدت في حروب دموية، اصطلح على تسمية عصرها بـ"عصر الحروب الكاثوليكية الرهيبة".[34]

كما شهدت الفترة الأخيرة من القرون الوسطى؛ سقوط القسطنطينية (إسطنبول) على يد الدولة العثمانية سنة 1453م،[35] وتبعات ذلك على الكنيسة البابوية الغربية؛ إذ حُمِّلتْ الجزء الأكبر من المسؤولية وعدم تضامنها مع الإمبراطورية المسيحية في الشرق، مع أنه في المقابل شهدت المرحلة استعادة المسيحيين للأندلس، بسقوط آخر إمارة للمسلمين؛ وهي غرناطة سنة 1492م.[36] ومن التأثير القوي الملاحظ في الحدَثَيْن؛ سواء سقوط القسطنطينية، أو سقوط الأندلس، هو استفادة المسيحيين في غرب أوروبا من النهضة العلمية الإسلامية التي كانت في الأندلس والعلوم الكثيرة المكتشفة خاصة في الطب والكيمياء والفلسفة وعلوم الفلك ...، والمؤلفات المترجمة عن علوم الحضارات الأخرى؛ خاصة العلوم اليونانية، وهو الأمر نفسه الذي حدث مع سقوط القسطنطينية وإن كان بدرجة أقل، حيث تمّ نقل كنوز من المخطوطات اليونانية وعلوم الحضارات المجاورة إلى دول الغرب الأوروبي. وذلك أحدث وعياً متزايداً ضد وعي الكنيسة المُصادِر للبحث الحرّ والعلوم الدقيقة.

---

[33] المرجع السابق.

[34] Arlette Jouanna, Jacqueline Boucher, Dominique Biloghi et Guy Le Thiec, *Histoire et dictionnaire des guerres de Religion*, Paris, Robert Laffont, coll. "Bouquins", 1998, p1526.

[35] كروزيه، **تاريخ الحضارات العام**، مرجع سابق، ج3، ص591.

[36] براون، **تاريخ أوروبا الحديث**، مرجع سابق، ص171.

3. سيطرة النزعة العلمية الطبيعية:

وبرزت في جهود المفكّر "نيكولا الكوزاني Nicholas of Cusa" في القرن الرابع عشر(توفي سنة 1464م)؛ حيث استثمر المعرفة اليونانية القديمة في نظرية الذرات الميكانيكية والتصور الأفلاطوني الخاص بالرياضيات، وتكامَل جهدُه مع فكر "نيكولاس كوبرنيكس Nicolaus Copernicus" (توفي سنة 1543م)، وانتشر ما يُعرف بالثورة الكوبرنيكية في كثير من دول أوروبا،[37] وأصبحت التحدي الأكبر للكنيسة في ذلك الحين. وخلاصة فلسفة "كوبرنيكس" كانت تتمحور حول النموذج الفلكي الجديد الذي توصّل إليه والذي يجعل من الشمس مركزاً للدورة الفلكية، ونشر ذلك في كتابه المشهور حول "دورات الكرات السماوية"،[38] وذلك ما يتعارض مع النظام الشائع الذي يجعل من الأرض مركزاً، وهي الفكرة التي تعود في أصلها إلى الفيلسوف اليوناني بطليموس وتمّ اقتراحها على الكنيسة في فترة المسيحية المفلسفة أو المشروحة منذ القرون الميلادية الأولى، وحظيت بالموافقة من الكنيسة، وأصبحت مركزية الأرض اعتقاداً مسيحيّاً لا يُنازَع.[39] وكان الاقتراح الكوبرنيكي تحديّاً لاعتقاد الكنيسة والتعليم الأرسطي الذي استقر مع الرهبان الدومينيكان، وهو ما ولّد صراعاً طوال فترة الإصلاح، تحوّل إلى ثورة لرجال العلم ضد تدخل الكنيسة في نظريات العلم ومباحثه، وبدأ الشك يدبُّ في صدقية العلوم الكنسية، ويدبُّ أيضاً في صلاحية العلوم القديمة المستندة إلى الخبرة والفلسفة المثالية غير المنقّحة وغير المدعومة بالنظر العلمي الطبيعي الدقيق والواسع.[40] وقد توسّعت هذه الثورة ولقيت تأييداً واسعاً من الجمهور، دعّمتها أحداثٌ أخرى ومحاولات إصلاحية جريئة

---

[37] سكيربك، **تاريخ الفكر الغربي: من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، مرجع سابق، ص330، 344.

[38] المرجع السابق.

[39] المرجع السابق، ص344.

[40] انظر:

– مينوا. جورج. **الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي**، ترجمة: موريس جلال، دمشق: المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ط1، 2005م، ص14–19.

– سكيربك، **تاريخ الفكر الغربي: من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، مرجع سابق، ص344.

داخل الكنيسة نفسها، فيما عُرف بالثورة اللوثرية، انتهت كلها بظهور "الغرب" وعصر الحداثة.

وتُعدُّ هذه المرحلة نتيجةً طبيعية للتردي الذي وصلته الكنيسة والطغيان الذي وقعت فيه، ومعاداتها للروح العلمية والنظر العقلي، يُضاف إليها الحروب المذهبية التي اشتعلت بين طوائفها العقدية، كما أنها نتيجة لنضال مستمر لرجال العلم الذين كانت لهم مذاهب مختلفة كليّاً عن نظر الكنيسة في الكون والحياة والإنسان. وفي مثل هذا السياق رأى البعض من فلاسفة الغرب أن الإسلام يُعدّ أكثر النماذج الدينية المنسجمة مع المبادئ العقلية التي قام عليها التنوير الأوروبي على عكس الإقطاعية الكنسية، وقد أدّى هذا الموقف برجال الدين المسيحيين إلى الدخول في مواجهة نظرية حجاجية مع منظومة الحضارة الإسلامية، تحوّلت بعدئذ إلى تعبئة سياسية وعسكرية عامة،[41] إضافة إلى أهميته البالغة والفريدة في الأحداث الروحية والسياسية لذلك الزمان، فقد كان الإسلام هو القوة المسيطرة على في إفريقيا والشرق الأوسط وفي منطقة البحر الأبيض المتوسط، وقد وعى الكتّاب المسيحيون وجود نفوذ ديانات أخرى ومبادئها التي تجد القبول والانتشار.

لقد سمح لنا العرض السابق؛ بتأكيد حقيقة مهمة، وهي اختلاف الحقبة الحضارية في أوروبا عما قبلها من الحقب في تاريخ أوروبا بعد انتصار الثورة العلمية وانبلاج عصر الحداثة، فقد تغيّرت نظرتُها إلى ظاهرة التديّن، ومن ثم إلى مفهوم "الديانة"؛ من حيث إخضاعها إلى إعادة تعريف كل مفاهيمها وأصولها ومظاهرها، من منظور علمي وضعي، دون وجود للمقدّس، وعبر إمبراطورية العقل أو الوعي الأخلاقي المنبثق من الواقع ومن خلال النفس البشرية ودون الخضوع للمرجعيات التقليدية؛ سواء كانت مؤسسات أو طقوساً. ولذلك كانت هناك نتائج بعيدة عن الحقيقة الدينية وخاضعة لمقاييس الأنسنة وقدرات الإنسان، وتمّ حصر مفهوم الإله في بنية وفلسفة الميتافيزيقا الوضعية، أي قطع الصلة بما وراء الطبيعة ومسائل الوحي وارتباط العبادات، وتم إدماج الدين في الصور الطبيعية؛ فما هو إلّا مظهر من مظاهر الطبيعة، فالإله ذاته ظاهرة طبيعية.

[41] جورافسكي، أليكسي. **الإسلام والمسيحية**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، ط1، 1996، ص79-80.

كما تغيّرت النظرة إلى القيم والأخلاق، وخضعت للمنطق المادي للتاريخ ولتوجّهات المؤسسة الاقتصادية والسياسية، سواء كانت رأسمالية أو اشتراكية، حيث الغاية تبرِّر الوسيلة، وحيث لا وجود للحكم القيمي الديني في كل نواحي الاقتصاد والسياسة. وقد عدَّ المفكّر "ماكس فيبر" في كتابه الشهير "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"؛ كل ما سبق؛ بأنه هو روح الغرب؛ وهو نتيجة طبيعية للعلمنة وتمدين التديّن الذي ظهر مع مارتن لوثر، وتطوّر مع "جون كالفن" إلى الحد الذي جعله متماهيّاً مع المنطق المادي، ولذلك يجعل "فيبر" الرأسمالية الوريث الشرعي للكالفنية.[42]

فالمنظومة الفكرية الغربية التي شملت الفلسفة والتاريخ وعلم الإنسان وعلم الاجتماع وعلم النفس والفكر السياسى والاقتصادي؛ كانت رهينة ميتافيزيقا الحس والطبيعة والمادة، وقد قادت إلى نتائج غاية في الأهمية والخطورة، ليس على الفكر المجرد فحسب؛ إنما على المستوى الحضاري، فقد كرّست الفردية المتضخمة بدل التعددية، والمادة بدل الروح، والزمن بدل الأبدية والخلود، وقبل كل شيء؛ الطبيعة بدل الإله. وفي مرحلةٍ من حقبة الحداثة الغربية؛ أخضع "هيجل" من خلال منهجه الجدلي في التاريخ كلَّ ما يجري في العالم إلى فلسفة التطور التاريخي الذي يحمل معناه الخاص به ويحمل نهايته داخل ذاته من خلال الثلاثية المعروفة لديه: النفي – نفي النفي– فالتركيب... وهكذا تتكرر العملية، فالعالَم بكل تفاصيله وأحداثه في حالة جدل مستمر،[43] ونهاية ذلك الحرية الكاملة أو الانعتاق، والتي يُعرِّفها بأنها التحقيق الكامل لجوهر الإنسان في الفن والفكر وفي الحياة السياسية. ونتج عن هذا المنهج؛ التفسير العقلاني أو الجدلي للدّين ولظاهرة التديّن، حيث طَبَّق منهجَه بدايةً على المسيحية بفحص نقدي وإثارة الشك في حقائقها الأساسية وفي الشخصية التاريخية للمسيح وفي نشأة المسيحية ذاتها،[44] وتابعه مجموعة

[42] فيبر، ماكس. **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة: محمد علي مقلّد، بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، 1990م، ص8–9.

[43] هيغل، فريدريك. **محاضرات في تاريخ الفلسفة: مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2002م، ص90–94.

[44] الوائلي، عامر كاظم. **الإصلاح الديني: قراءة في المفهوم في التجربة المسيحية الغربية**، بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2018م، ص35.

كبيرة من الكتاب الماديين والإنسانيين؛ إذ رأوا في المسيحية والأديان عموماً خليطاً من عديد الثقافات والأفكار والبيئات، وخاصة التراث الهيليني والإغريقي،[45] وقد تمّ تطبيق المنهجية لاحقاً على الأديان الأخرى.

ولكن لا بدّ أن أشير إلى حقيقة مهمة حتى لا نقع في مغالطة موضوعية، وهي أن التنوير الأوروبي من خلال المنظومة الفكرية التي عرضناها، ومهما تماهى في الرؤية المادية، فإنه نَبَتَ من الأصل السياسي والروحي المسيحي؛ الذي وفقاً لطبيعته، كان علمانيّاً إلى حدٍّ كبير، لكنْ تغشى "لا وعيَه" النزعةُ المسيحية، نموذجاً للقومية والهوية، وليست نموذجاً للحياة، وذلك ظاهر في أكثر منظومات كبار المفكرين؛ أمثال: ديكارت وهيوم وهيجل...؛ [46] انطلاقاً من أن بحثهم لا يخرج عن الإيمان العلماني المسيحي بالأخرويات، ولهذا الإيمان العلماني خصوصيته ضمن النسيج المسيحي، لكنه يبقى يسير ضمن الدائرة العامة للوعي المسيحي.

ولذلك يمكن أن نؤكد حقيقة التصنيفات التي دوّنها فلاسفة الحضارة، أمثال "شبنجلر" و"ول ديورانت"، في أن الحضارة الغربية الحديثة مستقلة بذاتها وبعقلها الجديد عما سبقها،[47] وأن الحضارة الرومانية المسيحية السابقة مختلفة عليها في عناصر كثيرة من هوية الحضارة، رغم أنها قامت على أنقاضها، وبقيت تتعامل ببعض تراثها القانوني والديني والفكري، على خلاف توينبي الذي يَعدُّ المجتمع الغربي ضارباً في جذور التاريخ، ويرجع إلى العصر الهيليني، على الرغم من إبرازه للفوارق الواضحة بين مجتمع ما بعد النهضة والمجتمعات الغربية السابقة.[48] ولعل استنتاج توينبي يُوجَّه في إطار تعريفه للحضارة بكونها

[45] انظر:

- تلش، بول. **تاريخ المسيحية من جذورها الهيلينية واليهودية حتى الوجودية**، ترجمة: وهبة طلعت أبو العُلا، القاهرة: مركز جامعة القاهرة للنشر والترجمة، 2012م، ص50-51.

- جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، مرجع سابق، ص46.

[46] إلياد، ميرشيا. **تاريخ المتعقدات والأفكار الدينية**، ترجمة: عبد الهادي عباس، سورية: دار دمشق، ط1، 1987م، ص275. انظر أيضاً:

- مينوا، **الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي**، مرجع سابق، ص93.

[47] ديورانت، **قصة الحضارة**، مرجع سابق، ج1، ص5-8، ج22، ص281.

[48] توينبي، أرنولد. **مختصر دراسة للتاريخ**، ترجمة: فؤاد محمد شيل، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2011م، ج1، ص19.

شبكة مجتمعات متطورة تجمعها فكرة مركزية، ولذلك أخذ بالوحدة العامة للتاريخ على عكس جلّ فلاسفة الحضارة، وهو ما وضّحه بعد ذلك حين صرّح بمصطلح"التولّد"؛ أي إن المجتمع الغربي الحديث مشتقٌّ مما سبق؛ قال في كتابه (مقدمة لتاريخ البشرية): "أدركنا مما سبق؛ أن المجتمع الغربي (أو حضارته) قد تولّد عن مجتمع سابق."[49] فالغرب الذي انبثق وأسندنا إليه لفظ "الاستغراب"؛ يختلف في مكوّناته عمّا سبق، رغم أنه مشتق منها وليس من غيرها، كما أن المكوّن الفكري والثقافي والسياسي؛ هو المحدِّد الأول في تحديد ماهية الغرب، وبذلك يتم استبعاد الإطار الجغرافي أن يكون مبدأً، لأن روسيا (مثَلاً)؛ تاريخياً لم تُعَدّ من الغرب، سواء في العهد القيصري أو العهد الشيوعي، بل حتى في القرون الوسطى؛ لأن الكنيسة انشطرت إلى قسمين، وكلُّ قسم استقل بثقافة وفكر مختلف، فمجتمعات الكنيسة الشرقية، لها طابعها الذي يتّسم بالميل إلى الجماعية والدولة المركزية والروحانية، بينما تميل مجتمعات الكنيسة الكاثوليكية، إلى الفردية والتوسع واللا مركزية إذا استثنينا جزءاً من القرون الوسطى في عهد غريغوري الأول (590–604م)،[50] وتجسّد أكثر مع المذهب البروتستانتي الذي ظهر في البيئة الكاثوليكية، وظل يتوسّع في إطارها حتى استقل ببلدان كثيرة من الشمال الأوروبي وجزءاً من ألمانيا وسويسرا،[51] بعد سلسلة المجازر الرهيبة التي ارتكبت في الحروب المذهبية بينهما، وذلك ثابتٌ تاريخاً وواقعاً.

ويمكننا أن نشرّح المكوَّن الحضاري الغربي إلى جانبين: جانب المبادئ، وجانب الواقع.

فالمبادئ؛ هي التي تحكم ماهية الغرب وتجعلها مختلفة عن ماهية الحضارات السابقة؛ سواء في أوروبا، أو في القارات والحضارات العالمية الأخرى، وفي الوقت نفسه تحاول جمع

---

[49] المرجع السابق، ص21.

[50] انظر تصنيف الحضارات عند توينبي في:

– توينبي، **مختار دراسة للتاريخ**، مرجع سابق، ص21.

– إيمار، **تاريخ الحضارات العام: روما وأمبراطوريتها**، مرجع سابق، ج2، ص528–531.

وعن البابا غريغوري الأول؛ انظر:

– عجيبة، أحمد علي. **البابوية وسيطرتها على الفكر الأوربي في العصور الوسطى**، طنطا: مكتبة المهتدين، ط1، 1412هـ/1991م، ص17–18.

[51] براون، **تاريخ أوروبا الحديث**، مرجع سابق، ص202–203.

العناصر المتفرقة داخل بنيته، شعوباً وثقافات ودولاً؛ أفكاراً وحركات؛ وأهم هذه المبادئ؛ هي:

- العلمانية (الجزئية والشاملة).
- النزعة الإنسانية والعلمية التجريبية والنسبية.
- الدين المدني والتديّن الفردي.
- التعددية الثقافية والفكرية والقومية.
- الفلسفة السياسية الحرّة (الديمقراطية).
- المكوّن اليهودي.
- النزعة الاستعلائية والمركزية.

أما الواقع؛ فهو التطورات المتلاحقة التي تنجرّ عن تطبيقٍ مختلِفٍ للمبادئ؛ على حسب العِرق والجغرافيا والفكر والمذهب الديني والثقافي والسياسي.

ولذلك فتحقيق مناط الاستغراب؛ الذي هو طَلَبُ فهم الغرب ودراسته وإدراك تفاصيله، من منطلق رؤية الذات، لا يتحقق إلّا باستيعاب مكوّنات الفكر الغربي والحضارة الغربية بعد انبلاج عصر الحداثة، ومعرفة بنيته الثقافية والسياسية والاجتماعية الجديدة، وإدراك اختلافه عن حضارات أوروبا التي سادت قبل قيامه في مرحلة الحداثة، مع استحضار الجذور والأصول ودراسة علاقتها بمكونات الحضارة الجديدة، وهو ما يدفعنا إلى ضرورة تصحيح مغالطات مهمة، وقع فيها كثيرٌ من الباحثين، بما تسبّبوا في تمييع موضوع الاستغراب وتحريف مفهومه من جهة، والمتاجرة به في مجال العلوم والحوار والعلاقات الدولية؛ سواء بادّعاء تأسيس علم جديد أو منهج كلي في فهم التاريخ الأوروبي أو تأسيس وعيٍ عربي جديد كما فعل حسن حنفي ومن دار في فلكه؛[52] إذ إخضاعُ الظواهر للوعي المشكَّل، ومن ثمَّ انبلاج مفهوم للغرب لا يخرج عن الوعي الماركسي والجدلي، أو في علاقة الاستغراب بالاستشراق؛ وأنه قام ردةَ فعلٍ ضدّه، أو في محاولة البحث عن شرعيّة للاستغراب بلَيِّ النصوص واستنباطات غير مناسبة.

[52] انظر: حنفي، حسن. **مقدمة في علم الاستغراب**، القاهرة: الدار الفنية للنشر والتوزيع، 1991م.

ثانياً: الاستغراب في المجال التداولي المعرفي العام

هناك صورة سطحية عامة في الأوساط العربية والإسلامية حول مجال ظهور الاستغراب وحيّز اشتغاله؛ فمعظم المؤلفات تتجه إلى توصيفه وكأنه حقلٌ جديد مخصوص؛ ظهر لأول مرة في عالمنا العربي والإسلامي حصراً، والسبب في ذلك، يعود إلى الجمود على ظاهر الاسم أو العنوان، دون النظر إلى المضمون والموضوع والنِّسبة، والانطلاق من توصيف المصطلح من اللسان العربي والدلالة المعجمية الضيّقة دون نظر لدلالات الترجمة وحقل ولادته وظهوره الأول؛ ولذلك جاءت مقارباتٌ كثيرة مبتورةً عن مجال الاستغراب الصحيح وحقله التاريخي والمعرفي، المتمثل في علاقة خارجية بين المنسوب والمنسوب إليه؛ أي علاقة بين من لا ينتمي إلى الحضارة الغربية وبين من ينتمي إليها؛ من حيث التفاعل الفكري بالدراسة والبحث ومختلف المعالجات الثقافية والتواصلية، وعليه كان لزاماً من أجل استكمال ما جاء في المبحث الأول وتعميقاً للبحث في حركة الاستغراب؛ التعرّضُ للمجالات التي ظهر أو اشتغل فيها، وهو ما يجعلنا نميّز مبدئيّاً بين العام والخاص، ونتناول مجال تداوله في حيّزين أساسين، للوصول إلى حدٍّ مشترك يحقِّق القسمة المشتركة المقبولة منطقاً وواقعاً.

فقد ظهرت "دراسات الغرب" أو الاستغراب في حقول معرفية كثيرة وفي بيئات حضارية مختلفة، فليس الأمر مقصوراً على العالم الإسلامي، وإنما يشمل كل الحضارات التي لا تنتمي إلى الحضارة الغربية، وربما في مرحلة تاريخية كانت هناك دراسات في قلب الغرب، اختصت في دراسته وتقويمه، بالنظر لاختلاف الإيديولوجيا والسياسة والتوجّهات الكبرى؛ وسنأتي على ذكرها في هذا المبحث. وهكذا وجدنا مراكز ومؤسسات وجامعات وباحثين مستقلّين في مختلف دول العالم، خاصة في الشرق، اهتمت بالفكر الغربي وجذور نشأته وتطوّره، والحالة المعاصرة التي يعيشها، وسنختار نماذج مؤثّرة محدَّدة من مجموعة كبيرة من النماذج التي قد توضِّح الصورة العامة للاستغراب وحدوده المعرفية والزمنية، ومن البداهة؛ صعوبة التعرض لها جميعاً، لما يستلزمه ذلك من الوقت والجهد المضاعف، ولعله يكون في مؤلَّف مستفيض مستقِل، يرصُد كل التجارب الاستغرابية في العالم.

1. الاستغراب الروسي:

من أوائل النماذج المؤسسية التي اهتمت بالغرب عالميّاً، الحركة الإصلاحية المسماة "Occidentalisme" في روسيا في عهد القيصر "نيكولاي الأول توفي سنة 1855م" واستمرت بعده في القرن التاسع عشر؛[53] إذ اهتمت بدراسة السياسات وحركات الاقتصاد والثقافة الغربية، تلبيةً لرغبة وطموحات القيصر في التوسّع القيصري الروسي في قلب الغرب، وهي الطموحات التي أدّت إلى نشوب حرب مع الدول الأوروبية الغربية، وانهزام روسيا القيصرية سنة 1855م في "حرب القرم".[54] وقد اهتمّت مجموعة كبيرة من المفكرين والأدباء الروس بالفلسفة الألمانية ورأوا فيها ما يتماشى مع النزعة السلافية، وخاصة الفلسفة الرومانتيكية، وفلسفة "شللنج Schelling"؛ حتى قيل: "لقد فُخِّم شللنج، وعُبِد في روسيا على نحو يصعب أن نفهمه الآن،"[55] وظهر ذلك عند "إيفان كيريفسكي" وجمعية عشّاق الحكمة (1823–1825م)؛ وهي جمعية من الارستقراطيين الشباب، وقد استطاع المفكر "كيريفسكي" أن يقيم حدوداً بين الاستفادة من الحكمة الغربية وبين الاغتراب عن الهوية القومية، لذلك ورغم إعجابه بفلسفة "شللنج"؛ فإنه أقام تمييزاً وفصلاً بين عقلين؛ عقل الغرب وعقل البقية، وخلص إلى أن الغرب يقوم على أسسٍ فاسدة ومتناقضة؛ من حيث جمعه بين العقلية المدرسية كما تبنّتها الكنيسة الكاثوليكية واحتكارها للحقيقة والخلاص، وبين النزعة السياسية التوسّعية كما تبنّتها الإمبراطورية الرومانية والنزعة الإقطاعية والتملّك المطلق الموروث أيضاً عن المرحلة الرومانية؛ وذلك كله ينِمُّ عن نموذج فرداني مجردٍ ومتشظٍّ ومنقطع عن كلّية العالم، عكس العقل الروسي العضوي الذي يهتدي بالإيمان ويقوى على التقاط كُلّية الأشياء.[56] ولعل

---

[53] بوروما، يان. مَرْغليت، أفيشاي. **الاستغراب: تاريخ النزعة المعادية للغرب**، ترجمة: ثائر ديب، الرياض: مطبعة العبيكان، ط1، 2008م، ص100. وانظر في التعريف بالاستغراب الروسي:
- Centre National de Ressources Texetuelles et Lexicales,(CNRTL), occidentalisme,Lien: https://www.cnrtl.fr/definition/occidentalisme

[54] بوروما، **الاستغراب: تاريخ النزعة المعادية للغرب**، مرجع سابق، ص100–106.

[55] المرجع السابق، ص101.

[56] المرجع السابق، ص101–102.

مثل هذه الكتابات وهي كثيرة،[57] تركت أثرها الشديد على الحركة القومية السلافية ودورها في تأسيس الاتحاد السوفياتي، ومعاداة الغرب فيما بعد، وبداية الحرب الباردة في الستينيات، حتى قيل: "لقد سبق للحروب ضد الغرب، أن أُعلنت باسم الروح الروسية."[58]

وعرف الاعتناء بالفكر الغربي في روسيا منحى جديداً؛ عند انتشار الماركسية وتطوّرها في الفترة بين 1880م و1914م؛ إذ تعززت رؤية مناقضة تماماً مع الرؤية الغربية في السياسة والاقتصاد والاجتماع، وظهر المذهب الاشتراكي والأحزاب المتبنية له، والتي تقتبس من المرجعية والتحليل الماركسي في التوجّهات السياسية والاقتصادية الكبرى، وظهر مفكرون أكاديميون من طراز ماركس؛ مثل "توغار باراناوسكي" و"بيرديابيف"؛ إذ استحضار الغرب دائماً في عملية التنظير لمبادئ الشيوعية والاشتراكية.[59] وحدث تحوّلٌ كبير إلى الاشتراكية الحرّة؛ مع الاتجاه اليساري داخل الماركسية، واليسار عادةً ما يُطلق على أصحاب النزعة الفردية وتحرير الاقتصاد؛ على نمط الليبرالية في المذهب الرأسمالي؛ وقد حدث ذلك في روسيا؛ بين 1945 و 1983م؛ ثم مع انهيار الاتحاد السوفياتي سنة 1989م، والقيام بمراجعات شاملة على مستوى العقيدة والفكر الماركسي في روسيا التي كانت ترى نفسها الموجِّه والقائد لفكر الشيوعية وطبقة العمال في العالم في مواجهة الامبريالية الرأسمالية، ويمكن أن نجعل "غورباتشوف" من أبرز مفكري وسياسيي هذا التيار ومهندسي التوجّه الليبرالي الاشتراكي في رؤيته الإصلاحية المضَمّنة في كتابه "البيريسترويكا"؛ فهي واضحة ومؤثّرة في مسيرة الاستغراب الروسي، والكثير من الأفكار مأخوذة من منظِّر الشيوعية في إيطاليا وأوروبا؛ "أنطونيو غرامشي."[60]

---

[57] المرجع السابق، ص107-113.

[58] المرجع السابق، ص113.

[59] هوبزباوم، إريك. **كيفية تغيير العالم: حكايات عن ماركس والماركسية**، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2015م، ص221- 228.

[60] المرجع السابق، ص333-366، 307-322.

2. الاستغراب الياباني:

لعل أكثر الدراسات التي ظهرت حول الغرب؛ برزت في بدايات القرن العشرين (1900م) في اليابان كحقل معرفي مستقل؛ تمحور حول دراسات الغرب وحضارته وجذوره، تجاوباً مع الطموحات الإمبراطورية لليابان، وتجسّد ذلك في الجامعات في قسم الدراسات الغربية من خلال دراسات علاقات الآخر الغربي والغيرية عند الياباني وأثرها على الثقافة والمجتمع، والتي بدأت في جامعة "كيوتو" في العاصمة طوكيو أوّلاً، ثم تبعتها جامعات عدة في عهد الميجي. وقد أصيب اليابانيون في البداية بحُمّى التحوّل إلى الطابع الغربي كما يسرد المفكر الياباني "ميجي أشن"، ثم بدأ استيعاب الأفكار الغربية في إطار الهوية والتقاليد اليابانية شيئاً فشيئاً إلى درجة التحكم في التعامل مع الفكر الغربي في بدايات القرن العشرين.[61] وبعد الحرب العالمية الثانية وانهزام اليابان، وسقوط الإمبراطورية، دخل الفكر الياباني في مرحلة جديدة، يمكن وصفها بمرحلة حداثية، قريبة من الحداثة الغربية، لكنها مختلفة في بعض التفاصيل، كون الشخصية اليابانية جد حساسة اتجاه موروثها الثقافي والديني، وقد ظهر هذا في بعض الدراسات الجامعية الميدانية، والتي تم تخصيصها لدراسة مظاهر الحداثة في وسائل الإعلام والسينما اليابانية ومنشورات الإعلان المختلفة في شتى الأماكن من المدن اليابانية، فمن جهة؛ فإن اليابان بلدٌ يجسّد تمثيلات وفيرة للآخر الغربي في الثقافة الشعبية، لكن هذا التمثيل، مخرّجٌ بصيغة العنصري المستعمِر أو الآخَر المحفِّز على المنافسة.[62] ويرى أحد الدارسين للصورة النمطية اليابانية للغربي في وسائل الإعلام؛ أن ذلك يمثّل إبداعَ شكلٍ جديد من الحداثة يختلف عن الحداثة الغربية، ولا يعتمد بشكل خاص على التغريب، وذلك عصيٌّ على فهم الغربي الأبيض؛ لأنه غير

[61] أشن، ميجي. **الثورة الإصلاحية في اليابان**، إعداد ناجال متشيو، وميجول أورشيا، ترجمة: عادل عوض، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992م، ص174–176. وانظر المرجع الأجنبي:

- Carrier, James. *Occidentalism:Image of the West*, Clarendon Press,Oxford, 2003, pp135-160.

[62] University of Cardif. *Occidentalism In Japan Reprisenting and Consoming The Western Other(s),* 2013, p08. See:

- Calvetti; Paolo, and Mariotti; Marcella. *Towards Critical Occidentalism Studies Re-inventing the 'West' and 'Japan'* in Mangaesque Popular Cultures, Contemporary Japan; Università Ca' Foscari Venezia, Italia; p98. https://www.academia.edu/

واعٍ بالحضور الطاغي للتاريخ والتقاليد اليابانية في شخصية اليابانيين، ويمكن توقُّع تفوق اليابان في هذه الحداثة وأن ترفع نفسها فوق الحداثة والقوة البيضاء الغربية، دون فقدان المعالم الأساسية للذات اليابانية، وهو ما يُظهِر أن الاختلاط الغربي النمطي بالقيم والعادات اليابانية؛ دائماً ما يكون تحت سيطرة اليابانيين؛ إذ يتم توجيهه لفائدة الذات اليابانية، وهو ما يصوره مشهدٌ كاريكاتوريّ في بعض الصور في شوارع اليابان؛ إذ تظهر رغبة الياباني في ترويض الأجنبي الغربي، واستغلاله لتحقيق مآربه، دون أن يحيد عن مبادئه وقيمه، خاصة المتعلقة بالكرامة والسلالة والقوة الوراثية؛ أي بالمرأة وتقاليد الأسرة اليابانية، فما يجوز فعله للرجل الياباني، لا يجوز للمرأة اليابانية.[63] ويعلِّق صاحب الدراسة الاجتماعية الميدانية: "لقد ثبت أن الآخر الأبيض يظهر في هذا الإعلان إمّا جاهلاً غير ذكي، أو مزيجاً من كليهما."[64] وفي إشارة إلى "نظرية الآخر" "Lacanian" لدى اليابانيين؛ فقد لاحظ الناقدان "راشيل هاتشينسون" و"مارك ويليامز" أن "الرغبة في الآخر وإعادة تشكُّل الذات؛ هو لبّ التفكير الطاوي والشنتوي؛ في المبدأ الذي يتحدث عن التكامل والانسجام في الكون، فالأشياء تنشأ معاً وبمعزل عن قانون السببية (أي لا وجود للتأثّر والتأثير)، وكل عنصر من هذا العالم يوجد في نقطة المركز منه، فلا حاكم ولا محكوم، والكلُّ يَحدُث من تلقاء ذاته، وفي ارتباطٍ وثيق مع حدوث الآخر، وإنّ أيّ نملة تدُبُّ فوق الأرض هي مركز الكون."[65] وفي ذلك دلالة كبرى على تعلُّق الياباني بالآخر، وفي الوقت نفسه رفضه المطلق لأيّ مركزية متعالية. ويُكمِل شرح هذا المغزى الراهب الطاوي "تشوانغ زو": "لننظر إلى الجسد بعظامه المائة وفتحاته التسعة وأجهزته الداخلية الستة؛ جميعها متكاملة وقائمة في أماكنها الصحيحة، هل أستطيع أن أضع أحدها في أسبقية على الآخر؟ هل أضعها كلها على قدم المساواة؟ هل كلها خَدَمٌ لا تستطيع ضبط بعضها بعضاً؟ هل تتبادل دور السيّد والخادم على التوالي؟ ألا ترى أن هنالك شيئاً حقيقيّاً موجوداً في صميم تكاملها؟."[66]

---

[63] المرجع السابق.

[64] المرجع السابق، ص08.

[65] إلياد؛ **تاريخ المتعقدات والأفكار الدينية**، مرجع سابق، ج2، ص28-30.

[66] السواح، فراس. **موسوعة تاريخ الأديان: الكتاب الرابع؛ الشرق الأقصى**، ترجمة: سيف الدين القصير وآخرون، دمشق: دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط4، 2017م، ص313.

ويقترب الوصف السابق من الحنين ما بعد الحداثي للآخر فيما يُعرف بفلسفة الاختلاف؛ إذ يَعْرِف ذاتَه من خلال الآخر،[67] ولهذا فاليابابي استخدم منظومة ما بعد الحداثة أيضاً لتجاوز الحداثة الغربية وترويضها، وقد تجسّد في رفض القيم الغربية في مجالات مهمة ومبدئية؛ مثل القيم الدينية، والأسرية، والولاء للتاريخ والتراث والهوية، مع إتاحة فرصٍ للتحديث في مجالات الاقتصاد والسياسة.[68] يقول مؤلف كتاب "الاستغراب: تاريخ النزعة المعادية للغرب" متحدثاً عن السمة العامة للثقافة اليابانية في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين: "وما كان يعنيه الغربُ أيضاً للآسيويين في ذلك الوقت، ولا يزال يعنيه اليوم، على نحو ما؛ هو الاستعمار. فمنذ القرن التاسع عشر، حين أُذِلَّت الصين بحرب الأفيون؛ أدركت اليابان المثقفة؛ أن بقاءها القومي يتوقّف على دراسة دقيقة ومحاكاة للأفكار والتكنولوجيا التي منحت القوى الاستعمارية الغربية ما تتمتّع به من مزايا. وما من أمة كبرى قطّ شرعت بمثل ذلك التحوّل الجذري الذي شرعت فيه اليابان بين خمسينيات القرن التاسع عشر والعقد الأوّل من القرن العشرين، فالشعار الأساسي لعهد "ميجي" (1868– 1912م) كان: "بنمي كايكا"؛ أو الحضارة والتنوير، أي؛ الحضارة والتنوير الغربيين. وقد أسرف المثقفون اليابانيون في امتصاص كلّ ما هو غربي؛ من العلوم الطبيعية إلى الواقعية الأدبية، كما جرى اقتباس اللباس الأوروبي والقانون الدستوري البروسي والاستراتيجيات البحرية البريطانية والفلسفة الألمانية والسينما الأمريكية والعمارة الفرنسية، والكثير الكثير مما سوى ذلك مما تم تبنّيه.[69] إلى أن يصل إلى حقيقة استعصاء الثقافة الغربية على اليابان، وأنها تستعمل الثقافة الغربية لتقوية الذات فيما لا يخالف هويتها وشخصيتها وتراثها؛ ولذلك يسعى الياباني لدراسة الغرب ويستفيد من فكره وثقافاته وعلومه، لكنه يحارب التغريب ومحاولة نمذجة اليابان وفقاً للنمط الغربي؛ قال "يان بوروما" شارحاً النص السابق: "بقي هنالك سبب آخر دفع اليابانيين لأنْ يسعوا وراء نقض التغريب الكامل في أواخر القرن التاسع عشر، فقد بدا كما أن اليابان

[67] Derida; Jacques. *carte postale :de Socrates à Freud et Boyond* , id :minuit, Paris, 1980, p09

[68] أشن، **الثورة الإصلاحية في اليابان**، مرجع سابق، ص192–196.

[69] بوروما، **الاستغراب: تاريخ النزعة المعادية للغرب**، مرجع سابق، ص15.

تعاني ضرباً من عُسر الهضم الفكري، ذلك أنها ازْدَرَت الحضارة الغربية بسرعة بالغة، وهذا جزئيّاً، ما دفع رجال الأدب إلى الاجتماع في "كيوتو" لمناقشة السبل الكفيلة بقلب مسار التاريخ والتغلّب على الغرب، والاحتفاظ بما هو حديث مع العودة في الوقت ذاته إلى ماضٍ روحيٍّ؛ رُفِع إلى مرتبة المثال."[70]

وهنا لا بدّ من استحضار دراسة المتخصص في الفكر الياباني و"علم اليابانيات" الباحث التونسي المتميز المبروك المنصور، الذي خصّص مجموعةَ كتبٍ ودراسات لتفسير العلاقة اليابانية الغربية وتتبع الاستغراب الياباني، ورجع في ذلك إلى أستاذ الأديان في جامعة "تسوكوبا" بطوكيو؛ الياباني "تكاشي كيمورا"؛ الذي له نظرية في هذا المجال؛ تُعرف بـ"النسبية الثقافية"؛ إذ قعّد من خلالها لارتباط الثقافة ببيئتها وسياقها، وهو ما جعله يرفض المركزية الغربية ومحاولة تطبيق المناهج الثقافية والمعرفية الغربية على الثقافة والفكر اليابانيين، ونموذجاً لذلك؛ رفض توظيف المصطلح البنيوي الذي استُعمِل في علم الاجتماع الغربي ودراسات الأديان، في دراسة الشنتوية والنص الشنتوي المقدّس "كِجَكي" وفي دراسة مختلف المعتقدات الآسيوية، وعدَّه مفيداً فقط وحصراً في دراسة المعتقدات الإغريقية والرومانية، لاختلاف الأطر الثقافية والأخلاقية والحضارية.[71]

3. الاستغراب الصيني:

أما الاهتمام الصيني بالغرب، فقد جاء بعد تمنُّعٍ استمر طيلة بدايات حقبة تأسيس الحداثة الغربية، إلى نهايات القرن التاسع عشر بعد السيطرة الليبرالية الغربية بطرق لا أخلاقية على الاقتصاد الصيني عن طريق تجارة الأفيون، وعلى توجيه المجتمع الصيني نحو التفسّخ وعالم المخدرات عبر شركة الهند الشرقية، عندما كانت بريطانيا تحتل الهند؛ فقبل ذلك رفض الصينيون التعامل مع البريطانيين والأوروبيين، للكفاية الاقتصادية والاعتزاز القومي في الإمبراطورية الصينية.[72] وهذا الاعتزاز بالهوية والثقافة مشتركٌ شعبي بين شعوب

[70] المرجع السابق.

[71] المنصور، المبروك. **الدين والحداثة والهوية والقيم: دراسة في الفكر الديني الياباني والفلسفي الشرقي**، تونس: الدار المتوسطية للنشر، ط1، 2017م، ص12.

[72] الجرايدة، بسام عبد الرحمن. **توحش الضمير الليبرالي وسقوط الهيمنة الأمريكية**، عمّان: دار المأمون، ط1، 2012م، ص64. انظر أيضاً:

دول الشرق الأقصى (الصين، اليابان، كوريا)، ويحيل إلى بديهية وضرورة استحضار الذات وبروزها في التعامل مع الآخر أيّاً كان نوعه وموقعه. وبرز أول مركز من مراكز الدراسات الأوربية والغربية عموماً في الصين، في عصر أسرة "مان" الحاكمة في القرن التاسع عشر؛ إذ تم تأسيس أول مدرسة للترجمة في الصين سنة 1862م؛ وهي مدرسة وطنية صينية لدراسة اللغات الأجنبية، كانت في أول عهدها مقتصرة على تعليم اللغة الإنجليزية، ثم تمّ إنشاء شعبتين جديدتين لدراسة وتدريس الفرنسية والروسية سنة 1863م؛ وصارت كليةً في جامعة العاصمة بكين سنة 1902م.[73] ثم توسّعت الدراسات والمراكز مع الحزب الشيوعي عند مجيء "ماوتسي تونغ" وبدعم من فيلسوف الحزب الشيوعي الصيني رئيس حكومة بكين آنذاك "ليو تشاو شي"؛ وبدافع الحرب الباردة التي انطلقت في الستينيات من القرن العشرين.[74] ثم انبثق وانتشر البحث في "الغربيات" في إطار ما يُعرف بدراسة المناطق، مع إدماجها بالعلوم السياسية والاجتماعية، وهو ما أوجَد تكاملاً في النظرة على غرار التجربة اليابانية، على عكس دراسات المناطق في الغرب؛ فإنها لا تتّصف بالتكامل مع العلوم الاجتماعية والسياسية، مما تسبّب في انفصام بين المجالين، أدّى إلى نتائج سلبية لدى الدارسين الغربيين، في عدم الفهم الشامل للمجتمعات والحضارات؛[75] ومثالٌ لذلك؛ عدم فهمهم لجيولوجيا وطبقات المجتمع الصيني وثقافته وفكره، خاصة مع التحوّل السياسي الكبير مع ماوتسي تونغ والحزب الشيوعي سنة 1949م، وأبرز سطحيةً في التحليل المبني على معلومات جغرافية ومناطقية عامة، أو معلومات تاريخية منفصلة عن محيطها وسياقها وخاضعة لمنهجِ دراسةٍ مستلٍّ من السياق الغربي، أو مقاربات إيديولوجية، مزجت بين التجربة الماركسية والاشتراكية السوفياتية والصينية، دون الأخذ بالفوارق الكبيرة بين النموذجين.[76] مع أنه وُجدت دراسات غربية

– درويش، فوزي. **الشرق الأقصى: الصين واليابان**، مصر: مكتبة الإسكندرية، ط3، 1997م، ص43–47.

[73] باو، دو في. **المتناهيات الصينية**، بكين–الصين: دار النشر باللغات الأجنبية، ط1، 1989م، ص153.

[74] كريل، هـ. ج. **الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج**، ترجمة: عبد الحميد سليم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، ص361–371.

[75] المرجع السابق، ص317.

[76] طرابيشي، جورج. **النزاع السوفياتي الصيني: دراسة إيديولوجية نقدية**، بيروت: دار الآداب، ط1، 1968م، ص41–43. انظر أيضاً:

متخصصة لكنها تناولت جزئيات لا ترتقي إلى الدراسة الحضارية المتكاملة، منها مثَلاً؛ ما أنتجه أساتذة متخصِّصون في الدراسات الصينية أو ما عُرف في أمريكا بـ"علم الصينيات"؛ مثل "عارف ديرليك"، و"هانس هاجردال"، و"ديفيد مارتينز-روبلز"، والكاتب الذي استلهم النموذج الاستشراقي في دراسة الصين وهو الباحث الأسترالي "كولن ماكراس"؛ في كتابه "صور غربية عن الصين".[77]

وقد نتج عن ذلك القصور؛ ظهور اختراق صيني في قلب الثقافة الغربية من ناحية عدم وجود أكفاء يتقنون اللغة الصينية في الغرب، وصعوبة فهم الاجتماع الصيني وعلاقة الفكر بالطبيعة الشخصية وتطور التاريخ في الصين؛ إذ اعتمدت الشركات التجارية والسياحية في الغرب على مواطنين صينيين، والصيني بطبعه متشبّعٌ بخلفيته والاعتزاز بهويته، فانتقلت نماذج من الثقافة الصينية إلى الغرب، إضافة إلى ظهور مؤلفات صينية في أوروبا وأمريكا، وأيضاً مؤلفات صينية عن الغرب من منطلق التجربة والمعايشة.[78]

والصينيون على اختلاف معتقداتهم وإيديولوجياتهم؛ ملتزمون بمبدأ ثبات وتغيّر الذات الصينية ضمن ثنائية "يِن يانغ Yin and yang "؛ والتي تعني قابلية أيِّ شيء طبيعي للتحوّل والتغيّر، لكن ضمن ماهية أو ثنائية تُشكِّل هوية الشيء، بحيث لا يفقد خواصه الأساسية، ويقترب بذلك من الفكر الشنتوي والطاوي الياباني الذي رأينا استحالة تخليه عن ذاته حتى وهو يمارس تحوُّلاً وتماثلاً مع العالم الخارجي والأغيار.[79] ولذلك يرفض الصينيون المعاصرون استيراد النماذج الغربية في الحداثة، حتى وإن آمنوا بمضمون الفكرة، فهم يُفضِّلون ابتكار أفكار حداثية جديدة مستوحاة من التجربة التاريخية للصين، كما

- برونيه، أنطوان. جيشار، جون بول. **التوجه الصيني نحو الهيمنة العالمية: الإمبريالية الاقتصادية**، ترجمة: عادل عبد العزيز أحمد، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2016م، ص36-40.

[77] إبراهيم، نضال. عرض لكتاب "**بناء الصين: رؤى متضاربة حول الجمهورية الشعبية**" للمؤلف "موبو غاو"، موقع الخليج للدراسات، تاريخ النشر 22 سبتمبر 2018، رابط /http://www.alkhaleej.ae

[78] كريل، **الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج**، مرجع سابق، ص341-371. انظر أيضاً:

- Wang; Edward, *Occidententalism: China and Occidentalism*, https://science.jrank.org/

[79] جوزيف، نيدهام. **موجز تاريخ العلم والحضارة في الصين**، ترجمة: محمد غريب جودة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995م، ص262-278. انظر أيضاً:

- إلياد، **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، مرجع سابق، ج2، ص21.

ابتكروا ماركسية واشتراكية تليق بهم وتختلف عن ماركسية لينين وستالين والحزب الشيوعي الروسي.[80] ويلتقون في ذلك مع المقاربة اليابانية للمسألة، مع اختلافٍ واضح في التوجّه السياسي؛ ففي الوقت الذي انفتح فيه اليابانيون على التجربة الغربية واعتبروا السياسة من المسائل التي تقبل التغيير والتطور، فإن الفكر الصيني ظلّ مقتنعاً ومتشبّثاً بحكم الفرد الواحد والفكر الواحد والتوجّس الشديد من النماذج الخارجية في السياسة والحكم، على عكس الاقتصاد والتجارة؛ إذ اعتمدوا مبدأ "يونغ" في الجوهر؛ حيث إمكانية استخدام "المعرفة العملية" الغربية، والمتعلقة بالبنية التحتية، للحفاظ على الجوهر الصيني "تي Ti"،[81] ومن ثمّ انفتاحهم على التجربة الرأسمالية الغربية واندماج مرن مؤثر في العولمة والنظام الاقتصادي العالمي وتقديم صيغ وأطروحات اقتصادية عالمية يتم المزج فيها بين الفكر الصيني الكونفوشيوسي والفكر الرأسمالي، وتحرّروا بذلك من عقم المقاربات الماركسية التقليدية في الاقتصاد وفشل النظام الاشتراكي في تحقيق القفزة المنشودة لدولة كبيرة.[82]

وقد تم الاستفادة من ظهور علم الصينيات في الغرب، واستثمار النظرة الغربية للصيني في بلورة الرؤية الجديدة التي تحدثنا عنها، وظهور نزعات أخرى من النيوليبرالية، اصطلح عليها المفكر الأمريكي "ديفيد هارفي" بـ"النيوليبرالية بخصائص صينية"، ظهرت على مستوى كتابات نخبوية وتُوِّجت بنموذج إصلاحي على يد الزعيم "دنغ جياوبنغ Deng Xiaoping" منذ سنة 1978م؛ في مجال الاقتصاد والتجارة والعلوم التجريبية،[83] وحاولت هذه الكتابات أن تكون وفيّة للذات الصينية، من حيث خلخلة الخيال الغربي المتجسِّد تاريخيّاً حول الصين وإعادة تشكيله؛ منها كتابات الكاتِب الصيني الأسترالي "موبو غاو" في كتابه "بناء الصين: رؤى متضاربة حول الجمهورية الشعبية"، والذي طرح فيه سؤالاً نقديّاً كبيراً موجَّهاً للنخبة الثقافية في الغرب: كيف بُنيت الصين المعاصرة في أذهاننا؟ وقد نسج على منوال "إدوارد سعيد" في كتابه "الاستشراق" في فضح تحيّزات

[80] كريل، **الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج**، مرجع سابق، ص324-326.

[81] بوروما، **الاستغراب: تاريخ النزعة المعادية للغرب**، مرجع سابق، ص51-52.

[82] برونيه، **التوجه الصيني نحو الهيمنة العالمية: الإمبريالية الاقتصادية**، مرجع سابق، ص36-46. انظر أيضاً: - كريل، **الفكر الصيني من كونفوشيوس إلى ماوتسي تونج**، مرجع السابق، ص350-371.

[83] هارفي، ديفيد. **الوجيز في تاريخ النيوليبرالية**، ترجمة: وليد شحادة، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013م، ص165.

العقل الغربي تجاه الشرق وخرافاته التي أنشأ على ضوئها الكثير من السياسات العدائية والاستعمارية والإمبريالية.[84]

وقد تبنّت المنظومة السياسية في الصين استراتيجيةً للتعامل مع الآخر التي نظّرت لها النخبة الصينية، منطلقةً من جذورها الثقافية والفكرية الضاربة في التاريخ؛ فقد أشرف الرئيس الصيني"جيانغ زيمين" على منتدى آسيا لحوار الحضارات، والذي عُقِد بتاريخ 15 و17 مايو2019م، وقد حضرته 47 دولة آسيوية؛ منها اليابان وكوريا الجنوبية المحسوبتين على المعسكر الرأسمالي (الغربي)، وتنبع أهميته من كون قارة آسيا تُمثّل ثلث إجمالي مساحة الأرض، وتضم ثلثي سكان العالم، وفيها أكثر من ألف مجموعة عرقية. وقد بيّن "زيمين" سياسة الصين ورؤيتها في آلية التفاعل مع الحضارات والثقافات،[85] منطلقاً من عمق الذات الصينية، في كونها لا تتعامل مع الحوار مع الآخر؛ بكونه حدثاً طارئاً، وإنما هو عقيدة صينية راسخة مستمدّة من الحضارة الصينية العريقة التي تتّسم بالتنوّع والمساواة والشمول والانفتاح، وكان لافتاً إشارته إلى النظرية الكونفوشيوسية؛ وهي نظرية التكامل بين المعرفة والعمل التي يطرحها تلاميذ كونفوشيوس في عصرنا، وذلك عندما قال في خطابه: "الالتزام بقواعد الطبيعة وتحقيق الوحدة بين الإنسان والكون، هو فلسفة الوجود للحضارة الصينية"، ثم العروج على مبدأ مهم أشرتُ إليه سابقاً، وهو مبدأ "الين يانغ"؛ في الإفادة من الآخر دون تخلٍّ عن الذات. وقد حرّرتْ هذه السياسة الجديدة والمختلفة نوعاً ما عن سياسة "ماوتسي تونغ" ومريديه من الزعماء السابقين، من الماركسية التقليدية، وفتحت المجال لإمكانية الجمع بين الخبرة الغربية والحضارية الأخرى والهوية القومية. وهي ما سعى إليها المصلحون الكونفوشيوسيون، في القرن 19، كما أشرنا لذلك في بداية الحديث عن النموذج الصيني في الاستغراب؛ فقد وقفوا مع النظام الإمبراطوري ودعّموه في رسم رؤية قائمة على استخدام المعرفة العملية الغربية فيما عُرف بـ"Young"

---

[84] انظر: إبراهيم، **عرض لكتاب "بناء الصين: رؤى متضاربة حول الجمهورية الشعبية"**، مرجع سابق.

[85] انظر: تفاصيل المؤتمر الذي انعقد بالشراكة مع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة –يونيسكو– في موقع اليونيسكو رابط:

- http://english.2019cdac.com/2019-05/15/c_138060977.htm.

من أجل الحفاظ على الهوية أو الجوهر الصيني المصطلح عليه بـ"Ti"،[86] وهو ما يصب في مضمون خطاب الزعيم الصيني في قوله: "نحن بحاجة إلى تثمين جماليات كلّ الحضارات"؛ والمحافظة على "حيويتها الذاتية"، مع تركيزه على مواجهة التعالي والمركزية، ودرء التحيّز الحضاري؛ مع الاعتراف بالخصوصيات الحضارية؛ في قوله: "علينا أن نتمسّك بالمعاملات المتساوية والاحترام المتبادل، ونرفض الغرور والتحيّز، ونعمل على تعميق إدراكنا بالفوارق بين حضاراتنا، ونجتهد في دفع التبادل والحوار بين الحضارات للتعايش المتناغم."[87] وبغض النظر عن تطبيق الصين لهذه الرؤية من عدمه، وسجلها السلبي في حقوق الإنسان ومراعاة الخصوصيات الثقافية والدينية؛ خاصة مع المسلمين الإيغور؛ فإن المقاربة الصينية للاستغراب والحوار الحضاري تتلاقى إلى حدّ بعيد مع المعالجة اليابانية للفكر الغربي وفكر الآخر، مع الاختلاف في الوجهة الإيديولوجية والجمالية التي استقاها كل طرف، خاصة في استحضار الذات وقدرتها على إنتاج النماذج الملائمة لواقعها وحاضرها في ظلال هويتها وتراثها.

ثالثاً: الاستغراب في المجال التداولي المعرفي الخاص (المجال التداولي العربي والإسلامي)

لم نشهد دراسات شاملة ومؤسّسية في عالمنا العربي والإسلامي على غرار ما عرضناه في التجارب الاستغرابية الروسية واليابانية والصينية، إذا استثنينا بعض الدراسات والجهود العربية في أمريكا مع إسماعيل راجي الفاروقي و"جمعية العلماء المسلمين الاجتماعيين"، ثم المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي اضطلع بدور مناهضة التحيّز المعرفي والغزو الفكري والتغريب القسري الممنهج، [88] وأيضاً بعض المؤسسات الأكاديمية الإسلامية في تركيا

---

[86] انظر:

- بوروما، **الاستغراب: تاريخ النزعة المعادية للغرب**، مرجع سابق، ص51-52.

- جوزيف، **موجز تاريخ العلم والحضارة في الصين**، مرجع سابق، ص262- 278.

[87] انظر خطاب الرئيس الصيني في: سركيس، أبو زيد. عالم ما بعد الرأسمالية، **جريدة الأخبار**، بيروت، تاريخ 28 نيسان 2020م، رابط:

- https://www.al-akhbar.com/Opinion/287821/عالم-ما-بعد-الرأسمالية-الكونفوشيوسية-نموذجا.

[88] انظر:

وماليزيا وإيران ولبنان، والتي اتسمت بالمؤسسية والشمول والتنظيم في عدد من القطاعات ذات البعد التعليمي والبحثي والحضاري، والتي سنشير إلى بعضها في هذا المحور من المبحث الثالث. كما ظهرت جهود فردية مثّلت مشاريع ورؤى تجديدية في الفكر الإسلامي وفقه التواصل والحوار مع الآخر؛ نذكر منها جهود أبي الأعلى المودودي ومالك بن نبي وعبد الوهاب المسيري وطه عبد الرحمن، و"أهيسكا من تركيا، وتوكّلي طارقي من إيران"[89] ... وغيرهم.[90] كما ظهرت دراسات جزئية عامة؛ يعالج معظمها زوايا من الفكر الغربي، وتُعبِّر أخرى عن انطباعات عامة عن ثقافة الغرب أو مجتمعه وسياساته، دون تفريق بين الغرب وأوروبا التاريخية، ودون استناد هذه الدراسات والانطباعات إلى منهج علمي واضح المعالم كما أوضحناه في مدارس الاستغراب السابقة، وفي غياب لحضور الذات في المقاربة والمعالجة والنقد، حيث اتسم أكثرها بإبراز خلل في ناحية بعينها أو مزايا في قضايا معاصرة يريد صاحبها من ورائها تسويق قابلية تلك الأفكار للتطبيق في البيئة الإسلامية أو انتفاء جميعها تماماً، وذاك ما يجعلها تنحرف إلى التغريب أو التغرّب (البعد عن الواقع) وليس الاستغراب.

ولذلك لا أريد تكرار السرد التاريخي لمجموع الجهود الجزئية من زوايا علمية وحضارية مختلفة في دراسة الغرب، والتي بدأت عند البعض في عصر رجال النهضة العرب مع رفاعة الطهطاوي في كتابه "تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز"، ومحمد عبده في كتابه "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية"، وعباس محمود العقاد في كتابه "أثر العرب في الحضارة الأوروبية" ...وغيرهم،[91] وآخرون ردّوها إلى مؤلفات الرحالة المسلمين القُدامى،[92] دون

– حسّان، عبد الله حسّان. **منهجية الفاروقي في قراءة النموذج المعرفي الغربي**، ضمن: **نحن والغرب: مقاربات في الفكر النقدي الإسلامي**، إعداد وتحرير: عامر الوائلي وهاشم الميلاني، بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 2017م، ص355–390.

– الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، إصدار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1984م، ص93–107.

[89] انظر: الشيخ، أحمد. **من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب: المثقفون العرب والغرب**، القاهرة: المركز العربي للدراسات الغربية، ط1، 2000م.

[90] ساداتي، أحمد. **العالم الإسلامي وعلم الاستغراب النقدي**، ضمن: **نحن والغرب: مقاربات في الفكر النقدي الإسلامي**، مرجع سابق، ج1، ص103.

[91] مراد، يحيى. **ردود على شبهات المستشرقين**، بيروت: دار الفكر المعاصر، د.ت، ص39.

مراعاة للحقبة الزمنية التي ينطلق منها العهد الجديد وانبثاق الحضارة الغربية وفق التصنيفات التاريخية والعلمية لفلاسفة الحضارة؛ مثل "توينبي" و"ديورانت"...وغيرهما، والتي أشرنا إليها في بدايات المبحث الأول، ودون استحضار للسياق التاريخي لتلك الرحلات والتي لم تكن أصلاً في الجغرافيا الغربية — إن تساهلنا في مصطلح الغرب– حيث لم يثبت إقامة أحدٍ من الرحالة المسلمين فيما أعلم، بل وحتى من المواطنين العاديين في ما يُصطلح عليه في السياسة الشرعية "بدار الكفر"؛ أي "الغرب"، لاعتبارات عقدية وحضارية، ولرفض المجتمع المسيحي حينها لأيّ مسلم؛ كونه يمثل دينَ الدجل والهرطقة الكبرى والتهديد الوجودي للحضارة المسيحية كما أُثر عن مختلف الباباوات ورجال الدين في الكنيسة.[93] وسأقف مع نماذج أرى أنها تستحق أن تُبرَز في سياق حركة الاستغراب ومحاولة تأسيس معرفة منهجية قد تتحول في المدى البعيد إلى علم مكتمل الأركان والشروط، وتتمثل في المؤرخ والمفكر "عبد الوهاب المسيري"، ومع المفكر الإيراني "داوري رضا الأردكاني"، لإعطاء نظرة شاملة للنواحي المعرفية والفكرية والثقافية للاستغراب، مع تعرضي لمحاولة "حسن حنفي"؛ والتي لا أراها تدخل ضمن حركة الاستغراب، وإن طغى عليها ذلك، وإنما تنتمي لحقل الرؤى الثقافية والإيديولوجيات الفكرية، ولذلك فقبول أفكار الغرب وثقافاتها أو رفضها، ينبغي أن يستند إلى معايير محايدة من جهة، وتكون الذات مكتملة الثقة بهويتها ووعيها من جهة أخرى؛ لأنه في حالة اختلال أحد الأمرين، فإنه من الصعب الإدراك الموضوعي لماهية الغرب واستيعاب أصوله ومبادئه وتاريخه، فالإنسان الذي يصف مظهراً طبيعيّاً مثلاً وفق أدوات البلاغة المستقرة ولكن بوعي مستنبَت من إنسان آخر، لا يمكن أن يُنسَبَ إليه بديعُ الوصف؛ لأنه في الواقع والحقيقة هو لوعي إنسان آخر، وهذا ما يُطلق عليه في العُرف الثقافي بالاستلاب؛ ويُرى في نمطَيْن كما يبيّن المفكر الناقد طه عبد الرحمن؛ الهويّة المائعة: وهي تتولّد من النظر إلى الذات

[92] النملة، علي. **كنه الاستغراب: المنهج في فهمنا الغرب**، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ط2، 2016م، ص66–72.

[93] انظر:

– محمد، عبد الله يوسف سهر. **مؤسسات الاستشراق والسياسات الغربية تجاه العرب والمسلمين**، أبو ظبي: مركز الإمارات للبحوث والدراسات الاستراتيجية، العدد 57، ط1، 2001م، ص09–10.

– سيلاجيتش، **مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام**، مرجع سابق، ص45–46.

بعين الغير، والنظر إلى الغير بعين الغير. والهويّة الليّنة: وتتولّد من النظر إلى الذات بعين الغير، والعكس أيضاً؛ أي النظر إلى الغير بعين الذات، ويرى أن كل واحدة منهما لا تخرج عن الأخذ بأفكار الآخرين وعن حدّ التشبّه بعقولهم، وهذا لا يسمى عطاء؛ وإنما هو تقليد. والتشبّه الذي ليس معه استقلالٌ؛ لا يكون إلّا اعتقالاً، والمُعتَقَلُ؛ مستَلَبَ الحرية من جميع الجهات.[94]

1. أنموذج الاستغراب عند عبد الوهاب المسيري:

يُعدُّ المسيري من النماذج التي شكّلت بوادر الجهود الاستغرابية بالمعنى العلمي؛ من حيث الكتابة النقدية المتخصّصة التي تنظر إلى الظاهرة بشكل شامل ودقيق وميداني، ومن حيث المدارسة المستمرة والمعايشة، وتتوجه إلى بعض مكوّناتها بالتحليل والدرس والمقارنة والنقد والتوجيه؛ وفي ذلك يقول أحد المتخصصين في فكره: "تتمثل الصورة التي يُعايِن القارئ من خلالها جهد المسيري اليوم؛ في هيئة رؤية نظرية نقدية للحضارة الغربية، تنطلق من تأملات الإنسان، والمركز، والمعيار الأخلاقي، ومعايير المادة، وإمكانية التجربة المتجاوزة، وطبيعة المنظومات التفسيرية، وعلاقات العلم والمعرفة والقيمة، وقد يكون من اللافت حقاً؛ أن البلورة التي أنجزها المسيري لهذه الأفكار طوال ثلاثين عاماً أو يزيد، قد جاءت في إثر تحوّل دراماتيكي من النقيض إلى النقيض تماماً، أو مما يسميه هو نفسه؛ من "الانبهار" بالحضارة الغربية إلى الرؤية النقدية الشاملة والجذرية كما تتضح في كتاباته."[95] ونستشف من هذا الكلام دور الذات الحضارية لدى المسيري في تأصيل رؤية استغرابية متوازنة لا تغرُّب فيها ولا اغتراب؛ إذ يكون الانفتاح في خدمة الذات، بتنقيح الوعي الكامن وتنقيته مما عَلِق به من عناصر دخيلة أدّت إلى انحراف عملية التأريخ

[94] انظر:

– عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة: المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية**، الدار البيضاء–بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م، ص158.

– المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية في الحضارة الغربية**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م، ص67–68.

[95] البنكي، محمد أحمد. **دريدا عربياً**، بيروت–البحرين: وزارة الإعلام الثقافة والتراث الوطني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2005م، ص282.

والتحليل النقدي الشامل لمنظومة الحضارة الغربية في تجلياتها المختلفة؛ حيث تُمثِّل هذه العناصر صفةَ الاغتراب عن الوعي الأصل وإحلالَ وعيٍ مستورَد؛ وهو الوعي الذي يلتقي في وصفه مع "طه عبد الرحمن" للهويّة المائعة؛ التي تتولّد من النظر إلى الذات بعين الغير، والنظر إلى الغير بعين الغير،[96] بينما يُطلق عليها المسيري حالة الاستلاب أو الاغتراب؛ من الكلمة الإنجليزية "alienation": "والتي تعني ببساطة؛ حالة انفصالٍ أو "غُربة" أو "استلاب"، والإحساس بأن الإنسان ليس في بيته وموطنه أو مكانه، ومن هنا نقول "الغريب أو المسافر يشعر بالغُربة". وتعني الكلمة في الطب: "الاضطراب العقلي الذي يجعل الإنسانَ غريباً عن ذاته ومجتمعه ونُظرائه." أما في الفلسفة فإن الكلمة تشير إلى "غُربة الإنسان عن جوهره وتنزُّله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه."[97] ويُشبه هذا الوعي إلى حدٍّ كبير ما ورد في الحديث النبوي الشريف الذي أخرجه أبو داود، عن عائشة رضي الله عنها؛ قالت: قال رسول الله ﷺ: (هل رُؤِّيَ – أو كلمةٌ غيرَها- فيكم المُعرّبون؟ قالت: وما المُعرّبون؟ قال: الذين يَشْترِك فيهم الجنّ."[98] فمصطلح"المغرّبون" في الحديث يشير إلى سيطرة وعي آخر خارجي على وعي الإنسان، فيصبح مُشارِكاً له في هذا الوعي ومتحكِّماً فيه، فيأتي الإنسان "المُغَرّب" بأشياء غريبة عن محيطه ومعارفه وبيئته؛ لأنه سُلِب منه وعيُه، وهو ما يلتقي مع معنى التغرّب والاغتراب في السياق الفكري والثقافي؛ بإشراك وعي الآخرين في صناعة وعينا أو التحكم فيه وإحلاله مكان الوعي الأصل الذي يُعبّر عن هويته الأصلية، ويُعبَّر عنه أيضاً بما أشرتُ إليه سابقاً بـ"الاستلاب"، أي يُسلَب منه وعيه ويُستبدَل به وعي آخر دخيل.

لقد عالج المسيري موضوع الغرب في بنية الحداثة الغربية، واتفق في هذا الشأن مع فلاسفة تصنيف الحضارات، في أن هناك انفصالاً تاريخيّاً أوجب التمييز بين الحضارة

---

[96] عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية**، مرجع سابق، ص158.

[97] المسيري، **دراسات معرفية في الحضارة الغربية**، مرجع سابق، ص67-68.

[98] أخرجه أبو داود في سننه عن عائشة رضي الله عنها؛ كتاب الأدب، باب الصبي يولد فيُؤذّن في أذنه. انظر:
– السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1416 هـ/1996م، حديث رقم5107، ص333.

الغربية الحديثة وما قبلها عبر النموذج المعرفي والثقافي المختلِف؛[99] إذ عدّها حقبة زمنية وحضارية جديدة مختلفة عمّا قبلها، وصالحة للتصنيف الحضاري، انطلقت مذهباً علمياً وفكريّا في البداية، ثم تبدّت وتجسّدت وانتشرت كمنظومة واسعة في كل مجالات الحضارة، أثّرت على مسار الشعوب الأوروبية ونهضتها من جهة، وحوّلت علاقتها بالدين والطبيعة والأغيار من جهة ثانية. ولذلك يفرّق المسيري بين المدلول الخاص والمدلول العام للحداثة الغربية؛ إذ يشير العام إلى أنها تيار فكري عالمي تقوم مرجعيته على دور العقل والمادة في تفهُّم الأشياء وتحديث الواقع، بينما يشير الخاص إلى واقع حضاري جديد، يتم فيه تجاوز كل ما له صلة بالغيب والروح وأشكال الاعتقاد.[100]

ومما ركّز عليه المسيري في القواعد الناظمة لفكر الاستغراب وأدوات تمكينه من معرفة عميقة بالحضارة الغربية؛ هو ضرورة الانتباه إلى المفاهيم التي قامت عليها وتطورت في إطارها؛ فدون استيعابها وإدراكها لن يكون بمقدورنا الدراسة الواعية لفكر الغرب ومنظومته، ومن ثمّ تتحوّل تلك الدراسات إلى مجرد دراسات غربية بيبلوغرافية تُدرج ضمن علم المناطق أو الجغرافيا البشرية والثقافية أو التاريخ العام لأوروبا وأمريكا.

وأهم المفاهيم التي قام عليها الغرب عند المسيري؛ هي على النحو الآتي:[101]

– **الطبيعة المتحركة:** ويلتقي في هذا مع "مطاع صفدي"، ويقصد أن الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة؛ حضارة مادية نسبية، تمّ الاستغناء فيها تماماً عن أي لغة روحية أو مثالية، بغض النظر عن وجود حركات وطوائف دينية مسيحية وغيرها قد تؤثر في هوامش من بعض القرارات والزوايا الثقافية والسياسية، لكنها في العموم هي حضارة مادية نسبية، تحتكم إلى قوانين الطبيعة والحركة في تفسير التاريخ والوجود والإنسان، وصياغة الحاضر والمستقبل طبقاً لها.

---

[99] المسيري، **دراسات معرفية في الحضارة الغربية**، مرجع سابق، ص82.

[100] المرجع السابق، ص82–84.

[101] المرجع السابق، ص85–99، 171–204. انظر أيضاً:

– المسيري، عبد الوهاب. **إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، نشر وإشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، ط2، 1996م، ج1، ص5–7.

– المسيري، عبد الوهاب. **العالم من منظور غربي**، القاهرة: دار الهلال، 2001م، ص122–139.

- **المركزية والتحيّز**: وقد انشغل المسيري برهةً من الدهر في الإشراف على مشروع فضح التحيّز المعرفي في العلوم والمعارف الغربية، والتحيّز الاجتماعي والسياسي في موسوعته الشهيرة وفي موسوعة "فقه التحيّز"، بدراسة نقدية عميقة لليهودية والصهيونية وكل ارتباطاتها الوظيفية؛ وخاصة في الغرب، ثم أتبعها بسلسلة حول المركزيات الكامنة في النماذج الفكرية، على غرار ما جاء في كتابه "دراسات معرفية في الحضارة الغربية" أو كتابه "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة" أو كتابه "الحداثة وما بعد الحداثة"... وغيرها من المؤلفات المخصصة لنقد شامل للمركزية الغربية المتعالية، والتي تحتقر الحضارات الأخرى؛ خصوصاً الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية، وتحاول نمذجتها على حسب رؤيتها ومركزيتها.

- **الفردية**: والذي يعني الحرية المطلقة في التعبير عن الذات، وقد أسهم هذا المفهوم في تغيّر البنية الاجتماعية والديمغرافية الغربية؛ سواء في أشكال الأسرة والتكوين الوراثي وأشكال العلاقات الاجتماعية وصور الارتباط المجتمعي، أو في ظهور الحركات الاجتماعية الفكرية والسياسية المتحررة والتي أصبحت جزءاً لا يتجزأ من صناعة القرار في الغرب، ولها دور في تشكيل الهويات الناعمة الجديدة في شتى المدن الغربية. ولعل من أهمها الحركات النسوية بموجاتها ومراحلها الأربع؛ حيث التمركز حول الحتميات الغريزية لإثبات الوجود الذاتي، ولذلك فوعي الوجود متغيّر بحسب تغيّر شكل ماهية هذه الحتميات؛ يقول الناقد الغربي "دافيد رابان" في كتابه (المدينة الناعمة): "غدت الهوية الشخصية ناعمة ومائعة ومفتوحة دائماً على ممارسة الإرادة والخيال؛ سواء للأفضل أم للأسوأ، فإن المدينة تدعوك باتجاه إعادة تشكيلها كيفما تستطيع العيش فيها، يكفي أن تقرّر أنت كيفما تكون، وستجد أن المدينة التي تريدها هي بجانبك، قرِّرْ ما شكل المدينة الذي تريده وستجد أن هويتك قد تماهت فيها؛"[102] والناتج العام هو تشكّل إنسان غربي تائه وسط ركام من الأوهام الناعمة والمطامح المتزلجة والأساطير المؤسسة لليوتوبيا المنفصمة عن الواقع، مع علاقات جد سريعة ومتبدّلة، أثّر على كل بنى المجتمع الغربي.

[102] هارفي، ديفيد. **حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي**، ترجمة: محمد شيّا، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2005م، ص21.

- **المنطق المادي الرأسمالي**: وذاك أصبح حالة ملازمة للغرب منذ ولادته، وقد تمت وراثة هذا المنطق من الحضارات الأوروبية السابقة؛ سواء الحضارة الإغريقية أو الحضارة الرومانية، فقد كان الإقطاع والطبقة أهم محرك لمنطق رأس المال في تاريخ أوروبا، وكان التقسيم السائد قسمين: الأشراف أو النبلاء والفلاحين، وكانت الأرض بيد الأشراف؛ وهي أساس الامتياز وصناعة الثروة ولذلك انعدمت الطبقة الوسطى التي تشكّل التوازن، ولما انتقلت أوروبا إلى عصر الحداثة، سادت الصناعة وظهرت الأجور المنظمة وحقوق العمال، فظهرت الطبقة الوسطى، لكن منطق رأس المال القديم لم يتغيّر، فأساس الامتياز بيد طبقة قليلة، والربح والإنتاج المادي معيار التفاضل، دون مراعاة للظروف الاجتماعية وتقلّبات الحياة، ويصطلح على ذلك عبد الوهاب المسيري بـ بمنطق "السوق" أو "المصنع"؛ إذ لا يُكترَث بالفرد والإنسان، ولا بالخصوصيات، ولا بالغائيات أو القيم الإنسانية، فهو يتجاوز الإنسان ولا يتجاوزه الإنسان، وهو واجب الوجود ومبدأ موجِّه للحياة الغربية.[103]

ويقترح المسيري بعد النفاذ إلى هذه المبادئ الحاكمة واستيعاب مظاهرها وتجلياتها في شكل مؤسسات وحركات سياسية واقتصادية وتاريخية وفكرية ونسوية واجتماعية، تقديم مشروع بديل يكون واقعيّاً وشاملاً في فهم الظاهرة الغربية، عكس الكثير من المشاريع المثالية الحالمة والتي يدعو بعضها لدراسة كل تاريخ أوروبا منذ فجر تكوّنها في العهود القديمة؛ بتفاصيله الفكرية والدينية والسياسية والثقافية والاجتماعية...، وإدخاله بنيةً واحدة في هذا الحقل دون مراعاة لحقيقة ومعنى الاستغراب والحقب الحضارية، ودون مراعاة للواقع؛ وهو استحالة دراسة كلِّ ذلك في حقل معرفي واحد، وبمنهجية واحدة، وحتى الاستشراق لم يتناول تاريخ الشرق بمنهجية واحدة وفي حقل معرفي واحد، بل كان لكل تخصص استقلاله، لذلك عُدّ الاستشراق حركة وليس علماً.[104]

---

[103] انظر:

- المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق الدولية، ط2، 2005م، ج1، ص139-141، ج2، ص17-21.

- المسيري، **دراسات معرفية في الحضارة الغربية**، ص106-108.

[104] المسيري، **العالم من منظور غربي**، مرجع سابق، ص87-89.

وأهم ما استخلصه المسيري في آليات دراسة الحضارة الغربية؛[105] ضرورة تحديد الحقل المعرفي أو "النموذج" كما يفضل أن يسميه؛ في إطار الحوار الحضاري وتاريخ الحضارات، لنصل إلى تباين الحقب الحضارية في سيرورة أوروبا، ومن ثمّ انفصال المرحلة الحديثة معرفيّاً وحضاريّاً عمّا قبلها، مع اعتبار التاريخ السابق عمقاً وجذراً ينبغي التعرض له لكن بوصله بمظاهره المكتشفة في المرحلة الحديثة؛ وتفسيره (أي؛ النموذج) في إطار منطق النقد الداخلي والاختراق المعرفي العضوي، الذي يدرس الظاهرة من الداخل الغربي. فالاستغراب يجب أن لا يبقى دراسةً وصفية، أو دراسة نقدية مقارنة في ضوء صورة الشرق، بل ينبغي أن يكون معايشةً معرفية داخل البنية الغربية، ومعايشة واقعية حقيقية داخل الاجتماع الغربي، للخلوص إلى تشكّلات هذا الفكر ومتغيّراته، ونقاط قوته وضعفه. كما اشترط وضوح الذات القارئة أو المفكّرة؛ أي أصالة هذه الذات وهي تباشر عملية الاستغراب، مبتعدة عن التغرّب والاغتراب والتغريب، والانبهار والانهزام؛ لأن اغتراب الذات أو تغرّبها هو تغييب للمنهج الموضوعي النقدي في التعامل مع الآخر. وأكّد الحاجة للجمع بين فلسفة التاريخ والتأريخ؛ حتى نصل إلى تباين المراحل والحِقب، وتقدير علمي موضوعي للمناهج المناسبة لكل مرحلة وحقبة. ثم الأخذ بالتصنيف الحضاري الشامل، وتأسيس منهج جديد للدراسات المقارنة، يأخذ بعين الاعتبار التأثر والتأثير، لفهم الحضارة الغربية في محيطها الإقليمي والعالمي، فهي لم توجد خارج سنن الطبيعة وخارج سنن التاريخ، بل تشكّلت على مرّ الزمن من خلال تطور الاجتماع الإنساني والحضارة الإنسانية؛ فمعرفة المجتمعات الغربية الحديثة واستيعاب أصولها وتاريخها وبداياتها الأولى؛ من أساسيات فهم الظاهرة الغربية، كون المكوّنات الغربية اليوم (مثلاً) تختلف اختلافاً جذريّاً عن مكونات بداية حقبة الحداثة. وشدّد على ضرورة تجاوز الاستشراق والمنهجية الاستشراقية، وأن نعدَّ دراستنا للحضارة الغربية مختلفة عن حركة الاستشراق؛ من جهة الغاية ومن جهة أسباب الدراسة، ومن جهة الآليات والمناهج

---

[105] المسيري، عبد الوهاب. **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، القاهرة: دار نهضة مصر، ط1، 1998م، ص09- 60. وانظر كتابيه:

- المسيري، **دراسات معرفية في الحضارة الغربية**، مرجع سابق، ص387 -397.
- المسيري، **العالم من منظور غربي**، مرجع سابق، ص285-265.

المستخدمة؛ فالاستغراب لا يشبه الاستشراق إلّا في توارد المصطلحين من ناحية التفعيلة، فهو ليس رد فعل للاستشراق كما يروّج له البعض؛ من أمثال حسن حنفي. (كما سنبين ذلك بعد قليل).

2. أنموذج الاستغراب عند المفكر الإيراني رضا الأردكاني:

لعلنا أوضحنا جانباً كبيراً من حيّز الاشتغال المعرفي للاستغراب، بتبيان محلّ البحث ونسبة المصطلح والتفريع عليهما، وهو ما انشغل به الفكر الإيراني في الفترة الأخيرة، من ذلك ما كتبه المفكر "رضا داوري الأردكاني" حول إشكالية بناء منهجٍ في "الاستغراب" والمعرفة الغربية في العالم الإسلامي، وينطلق من نقطة مهمة وهي مسلّمة الاختلاف بين الاستشراق والاستغراب؛[106] فالشرق تحوّل لموضوع مدروس على مدى قرنين من الزمن، وتراكمت المعارف والأبحاث ليرتقي الاستشراق إلى أن يكون حقلاً معرفيّاً مستقلاً؛ له مبادئه ومنهجه وغاياته وموضوعاته، بينما نجد في المقابل أن أبناء العالم الإسلامي يدرسون الغرب، كما يدرس الأطفال منذ الصغر في المدارس تاريخَ كلٍّ من أوروبا وأمريكا وجغرافيتهما، حتى إن العلوم التي تُدرس في الثانويات والجامعات؛ ليست سوى ترجمة لأعمال الغربيين، أو ترجمة أعمال الغربيين الذين كتبوا في شؤوننا وعلومنا أيضاً.[107] ويرى أن سبب غياب حقل معرفي متكامل في الاستغراب، يرجع بالأساس إلى الفوارق الموجودة بين المعرفتين الشرقية والغربية، ومن أهمها؛ أن المعرفة الغربية بالشرق استقصائية تُمكِّن من رسم المنهج والغاية والموضوع، بينما معرفتنا بالغرب معرفة أولية ناقصة،[108] إضافة إلى هيمنة الغرب على المستوى المعرفي العالمي، تَحول دون اتخاذه موضوعاً لدراستنا، لعجزنا أوّلاً عن تأطيره ضمن حدود معرفتنا الناقصة عنه، وبناء عليه الافتقاد إلى المنهج الموضوعي في مباشرة دراسته النقدية، أو لتأثّرنا بعلومه ومناهجه وتقاليده في الدراسة والبحث، وما يتْبَع ذلك من التبعية والنتائج التي تكون في غير صالحنا، كون الذات

---

[106] الأردكاني، رضا داوري. **في إمكانية معرفة الغرب: ملاحظات منهجية**، ترجمة: علي فخر الإسلام، ضمن: **نحن والغرب: مقاربات في الفكر النقدي الإسلامي**، مرجع سابق، ج1، ص37-38.

[107] المرجع السابق، ص38.

[108] المرجع السابق.

القارئة هي انعكاسٌ للذات الغربية، وذلك ما يوضحه "داوري" وهو يقارن بين المعرفة الاستشراقية والمعرفة الاستغرابية، ففي الاستشراق تكون هناك علاقة خاصة بين الباحث والموضوعات التي يدرسها؛ في نسبةٍ بين "فاعل" المعرفة وموضوعها، والتي يعبّر عنها في لغة الفلسفة الأوروبية بالنسبة بين "فاعل Sujet / Subject"، وبين "الموضوع Object /Objet"، دون وجود أيّ ميل لدى فاعل المعرفة نحو مفعولها، مكتفيّاً بوضعه أمامه حتى يتعرّف عليه من خلال المناهج العلمية المقرّرة؛ ليُدخله في نطاق العلم، ويمثّل لهذه الفكرة في حقل الأديان والعلوم الدينية، إذ يمكن لشخص ما أن يكون مؤرّخاً لدينٍ ما ومُلمّاً بمعلومات واسعة عنه دون أن يعني ذلك اعتقاده بأيٍّ من معتقداته أو أحكامه وتشريعاته. وهو ما يلتقي مع تقسيم المناطقة للعلم إلى قسمين: العلم الموضوعي؛ الذي يحيط فيه العالِم بالمعلوم ويتصرف به، والعلم الذي لا يُشرِف فيه العالِم على المعلوم أو يتحكّم به، بالرغم من عدم انفصاله عنه.[109]

وهكذا ينطلق "داوري" في البحث عن منهجية تُمكّن من توطين الاستغراب في حقل المعرفة العلمية البعيدة عن الشعور والإنشاء والوصف العام، فيفرّق على ضوء ما عرضناه سابقا بين (الاستغراب) من جهة والإحاطة بعلوم الغرب (ثقافة التاريخ والجغرافيا والتراث) من جهة أخرى؛ فيجعل مناط الاستغراب؛ في الدراسة النقدية للفكر الغربي الحالي بحيثياته وتجلياته التي تعود إلى حقبة الحداثة، يقول: "لا يولد "الاستغراب" بكتابة مقالة حول الثورة الفرنسية أو ترجمة عمل أدبي أو فلسفي؛ لأن الشرط الأساس لتحقّقه يتمثّل في القدرة على التغلغل في فكر الغرب وفنّه وتاريخه، وترسيخ الأقدام فيها."[110] ويؤكد على استيعاب تاريخ الحضارة الغربية من خلال التحكّم في فلسفتها وفكرها: "يستلزم إطلاق مشروع "الاستغراب"؛ استيعاب التاريخ الغربي بشكل عام، والذي ينحصر سبيل بلوغه في سبر فلسفته، ويتمظهر في تقنيته، ما يستدعي الإحاطة بكليهما "الفلسفة والتقنية الحديثتين"."[111]

---

[109] المرجع السابق، ص39.

[110] المرجع السابق، ص44.

[111] الأردكاني، **في إمكانية معرفة الغرب: ملاحظات منهجية**، مرجع سابق، ص44.

وهنا يوافق المفكّر "داوري الأردكاني" ما طرحه المسيري؛ في أن تاريخ الغرب الحديث هو انعكاس للعقل التجريبي، فهو لا يميز بين الحياة والنشاط والسيرورة والصيرورة من جهة، والأشياء الجامدة من جهة أخرى، ولذلك يستلزم استيعاب التاريخ الغربي بشكل عام لنجاح حركة الاستغراب، والتي تتمظهر خصوصاً في الفلسفة التجريبية والتقنية، مع إنفاذ الذات الإسلامية القارئة في تجليات هذه الفلسفة ومظاهرها؛ أي توطين الوعي الذاتي النقدي في قلب الظاهرة الغربية المتجسدة في تجليات العقل التجريبي. ولعمل هذه الذات بصورة معرفية منهجية وموضوعية صحيحة، لا بدّ من توفّر شروط تُعدُّ من المعايير المعرفية المتفق عليها؛ وهي:[112]

– أصالة الذات القارئة؛ أي أن يكون الوعي المباشر للقراءة والنقد غير متأثِّر بحيثيات الموضوع وبيئته ومحيطه، وبذلك تكون المعرفة بالموضوع صحيحة. فالمعرفة كما جاء في معاجم "المعرفة المعاصرة"؛ هي: "ذلك الفعل الذي تستطيع بواسطته الذات أن تسيطر عقليّاً على موضوع معيّن، بهدف اكتشاف خصائصه المميزة." [113]

– الإحاطة بالموضوع من كل جوانبه، باكتشاف جذور ماهيته وتشكّله وعلاقاته.

– الاعتماد على الاستقراء الواسع المؤدي للحكم العام، فالذات العارفة أو القارئة في السياق الإسلامي لا تعتمد الحدس والاسترداد اللذين اعتمدهما بعض فلاسفة الغرب، مثل "برجسون و"هوسرل"؛[114] بناء على استقراء ناقص أو تأمل مُفرد، بل تخضع المعرفة للدليل، والدليل قد يكون خبراً أو نظراً شاملاً، وهذا من أهم ما يختلف فيه الاستغراب

---

[112] انظر:

– زيدان، محمود. **نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين**، الدمام: مكتبة المتنبي، 2012م، ص9–11.

– العيادي، عبد العزيز. **ميشال فوكو: المعرفة والسلطة**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1994م، ص17–19.

[113] Les dictionnaire du Savoir, Matière; Théorie de la connaissance, Paris, Denoel,1969.

[114] رسل، **حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، مرجع سابق، ص232– 236. انظر أيضاً:

- Blanche, Robert, L'épistemologie, Paris, Presse Universitaire de France,2eme edition,1977.

عن الاستشراق، إذا سلّمنا بمنطق المقارنة (مع الفرق الشاسع بينهما كما وضّحناه من قبل وكما سيأتي التنبيه عليه الآن في مناقشة حسن حنفي).

3. أنموذج الاستغراب عند حسن حنفي:

وفي مجال التداول العربي في الاستغراب؛ استأثر كتاب حسن حنفي "مقدمة في علم الاستغراب"[115] باهتمام كبير، وعدّه بعضهم دون قراءة واعية ومستوعبة؛ فتحاً وإبداعاً سينقل الفكر العربي إلى دائرة الفاعلية بعد أن ظلَّ مفعولاً لمدة طويلة من الزمن. ولذلك لا بدّ من وقفة قصيرة مع كتاب حسن حنفي وأطروحاته الاستغرابية، في هذا المحور من البحث، كي تكتمل الصورة العامة لحقل تداول الاستغراب ونستطيع تحديد تقاطعاته وتمايزاته المعرفية مع الحقول الأخرى من جهة، وفي الوقت نفسه نبتعد عن العاطفة والإيديولوجيا في حركة بناء فكر الاستغراب من جهة أخرى. فهناك أوهام ومغالطات ينبغي أن يُكشف عنها في كتاب حسن حنفي، وللأسف تخفى على الكثيرين، فيتم الاحتفاء بكتابه كمنجزٍ مهم في سيرورة حركة الاستغراب وفي وَهْم مقارعة الاستشراق، والحقيقة إن فيه الكثير من الكبوات العلمية والفكرية، ولا بدّ لمن أراد أن يدرك أبعاد الكتاب؛ من امتلاك خلفية فلسفية وذخيرة فكرية وقراءة مستوعبة للكتاب على ضوء ما كتبه "حنفي" سابقاً في مشروعه الذي بدأه في إعادة قراءة التراث.[116] ومن أهم هذه الكبوات والمغالطات:

1. لا وجود بدايةً لعلمٍ اسمه؛ علم الاستغراب، بل هناك حركة علمية، وفكر متحرك انطلق لبلورة مناهج في فهم عميق للحضارة الغربية بعيداً عن المناهج المستوردة، والحركة

---

[115] حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، مرجع سابق.

[116] يزعم حسن حنفي أن مشروعه في "التراث والتجديد" يتكوّن من ثلاث جبهات؛ الجبهة الأولى: موقفنا من التراث القديم، وموقفنا من التراث الغربي، وموقفنا من الواقع؛ ولكل جبهة بيان نظري، فالجبهة الأولى صدر منها الجزء الأول "من العقيدة إلى الثورة". ويقول إنه آثر إصدار البيان النظري للجبهة الثانية "موقفنا من التراث الغربي" أو "مقدمة في علم الاستغراب"، دون انتظار لباقي أجزاء الجبهة الأولى التي يزعم أنه يعيد فيها بناء العلوم العقلية النقلية الأربعة، والعلوم النقلية الخمسة، والعلوم العقلية الخالصة؛ الرياضية والطبيعية والإنسانية. والتناقض الملاحَظ هو أنه يزعم في كتابه حول الاستغراب، أن فهم التراث الغربي يتوقف على إعادة قراءة تراثنا وتجديده" تجديد الذات"، لكنه لم ينجز من قراءة التراث سوى الجزء المتعلق بـ"من العقيدة إلى الثورة" ومن "النقل إلى الإبداع". انظر:
- حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، مرجع سابق، ص9-10، 13.

موجودة في حضارات ودول أخرى غير عربية وغير مُسلمة؛ مثل اليابان والصين والهند وكوريا وروسيا ...(كما أشرنا إلى أغلبها سابقاً)، وتكمن المشكلة في القفز على المسلّمات العلمية في التأسيس المعرفي للعلوم وتطورها التاريخي ومنهجها وفلسفتها وبنيتها؛ فليست المسألة مرتبطة بتأليف كتاب أو رغبة ملحّة أو ردة فعل تجاه الخصوم والأعداء؛ لكنها مرتبطة بالعلمية والمنهجية والمصداقية.[117]

2. ما جاء في مسوّغات تأليف الكتاب: "فك عقدة النقص التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والجدل بين مركب النقص عند الأنا ومركب العظمة عند الآخر."[118] فلا توجد لدى "الأنا" بالاعتبار الجمعي؛ أية عقدة نقص اتجاه الآخر طوال التاريخ الإسلامي كله، وحتى في عصور الانحطاط والاستعمار؛ كان التمسك بالهوية والثوابت الحضارية للأمة بارزاً وقويّاً ولم يجد المستعمر معه حلاً، وكان التعامل مع الآخر بما يليق بالنازلة والظرف، فكان الجهاد والمقاومة مقابلاً للاعتداء والاحتلال، ومكّن ذلك البلدان الإسلامية من دحر المستعمر وإخراج المحتل في فترات تاريخية مختلفة. وفي حال الفتوح فإن "الأنا" تعاملت مع الآخر بأعلى مراتب التسامح، سواء مع المشركين من قريش عند فتح مكة،[119] أو مع الذميين في الشام والعراق ومصر والأندلس وكل البلاد المفتوحة مما تواترت أخباره. فعقدة النقص التي يتحدث عنها موجودة عند مجموعة من المتغرّبين والمتحررين من الخلفية الحضارية للأمة، فهؤلاء يشعرون بعقدة نقص وانهزام وانفصام واستلاب، لذلك لا تصحّ معهم علميّاً دراسة الغرب دراسة موضوعية محايدة.

3. تحويل الغرب إلى مدروس، لا يعني تحويله لُزوماً إلى مفعول؛ فعملية تحويل مؤثِّر إلى متأثِّر، وفاعل إلى مفعول؛ تتعلق بإعادة بناء حضاري شامل؛ داخليّاً وخارجيّاً، أي لا بدّ من ترميم الذات وبنائها قبل التفكير في الآخر وفي كيفية التفاعل والتعامل معه.

---

[117] انظر في فلسفة تأسيس العلوم:
- كانغيلام، جورج. **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، ترجمة: محمد بن ساسي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007م، ص40-43.

[118] حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، مرجع سابق، ص29.

[119] ابن هشام، عبد الملك. **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، ط2، 1955م، ج4، ص412.

4. موقف حسن حنفي في الدعوة إلى إعادة بناء التراث وقراءته طبقاً للواقع للحيلولة دون التغرُّب في تعاملنا مع الواقع؛ هي دعوة للتغرُّب عن الذات، كون الذات المستنبطة من الواقع في غياب الأدوات العلمية الصحيحة في دراسة التراث؛ هي ذات غريبة، ومن ثمَّ فالتغرُّبُ لا ينحصر في اللجوء إلى التراث الغربي فقط، بل يكمن أيضاً في استنباط قراءة للتراث ليست بذي صلة بالأصول والهوية، فهو تغرُّبٌ داخلي وتغريبٌ باسم التراث. وقد عاب الغربيون أنفسهم على هؤلاء هذا النفاق والازدواجية والتنكّر (إخفاء الوجه الحقيقي)، في نقد الغرب من جهة، والتَّنصُّل من أصالتهم من جهة أخرى؛ قال الكاتب "يان بوروما": "فمعظم الثورات على الإمبريالية الغربية وعلى فروعها المحلية؛ استعارت بكثرة من الأفكار الغربية، هذا ما فعله الساموراي؛ الذين أسّسوا الدولة اليابانية الحديثة عام 1867م، لكي يردوا عن أنفسهم استعمار الغرب، غير أن ذلك الدفاع؛ كان دفاعاً بالتنكّر أو التقليد أو المحاكاة؛ كأنّ مُثُلَهم قد أُخذت مباشرة من الأرض القديمة الجديدة."[120]

5. الكثير من الباحثين اليساريين والليبراليين؛ ينطلق في المقارنة بين حضارة الإسلام والحضارة الغربية من الواقع المتردي الذي ليس لأصول الحضارة الإسلامية يدٌ في إنتاجه، وإنما هو واقع الحكومات والأنظمة الفاشلة والسياسات الاستعمارية الغربية التي امتدت لقرون من الزمن في البلدان الإسلامية، ولذلك تمّ تغييب الأنا الحقيقية والذات الحضارية في دراسة الآخر فكان التغرُّبُ والتغريب والتأثر الذي أدّى إلى الدعوة إلى تبنّي الفكر الغربي بكل تفاصيله وهدر التراث[121] ومرجعيتنا الحضارية، أو إلى عملية الاجتزاء من خلال تبني مناهج محشوة بأفكار متناثرة من حضارات شتى، أو تبني وعيٍ عرقي بمواصفات غربية، مثال ذلك تبنّي فكر القوميات المتطرفة.

6. الاستغراب لا يقابل الاستشراق؛ وليس ردة فعل ضده، كما يدّعي حسن حنفي، وهناك اختلاف بيّن بينهما، وأوجه التشابه بينهما قليلة. لعل الاصطلاح بلفظ "الاستغراب" هو الذي أحدث هذا التشابه والتداخل، وقد نشأ الاستشراق لدوافع

[120] بوروما، **الاستغراب: تاريخ النزعة المعادية للغرب**، مرجع سابق، ص155.

[121] مثال: أدونيس، علي أحمد سعيد. **النص القرآني وآفاق الكتابة**، بيروت: دار الآداب، د.ت، ص38-55.

تبشيرية بالدرجة الأولى على يد بطرس المبجّل سنة 1141م انطلاقاً من دير كلوني في فرنسا،[122] وتوسّع إلى الأديرة الإسبانية بدراسة التراث الإسلامي، ولاقى رغبة بابوية كنسية لمباشرة حروب صليبية، ثم تحوَّل إلى أداة مهمة للاستعمار عند انبثاق الحضارة الغربية الحديثة، فمن الضروري عدم الارتهان بأسلوب رد الفعل واستعمال مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة"؛ الذي استُخدم في حركة الاستشراق؛ لأن المنطلقات الحضارية الإسلامية في التعامل مع الآخر تُبنى على القسطاس والعدل والحقيقة، ولا مجال فيها لتزييف المعرفة حول الآخر وخلق صور نمطية غير موجودة، بل لا بدّ من نقل الصورة كما هي مع إيجاد التصور المطابق والقراءة الموضوعية، وهذا ما يؤكد عليه وائل حلّاق في كتابه الماتع "قصور الاستشراق" خاصة في الفصل المعنوَن بـ"إعادة صوغ الاستشراق وإعادة صوغ الفرد"، في ضرورة عدم ارتكاب هفوات الاستشراق في تزييف المعرفة حول الشرق والابتعاد عن خلق صور نمطية سلبية ساهمت في تأجيج الصراع الحضاري.[123] ولقد أعطى هؤلاء السائرون على منهج الاستشراق في إنتاج المعرفة؛ مبرِّراً للنقاد الغربيين، كي يصفوا "الاستغراب" ودراسات الغرب التي ظهرت في الشرق، بأنها جزء من منهجية الاستشراق الإمبريالية؛ يقول مؤلف كتاب (الاستغراب: موجز تاريخ النزعة المعادية للغرب): "وصورة الغرب في الاستغراب؛ هي أشبه بالوجه الأسوأ في نظيره الاستشراق، الذي يجرِّد البشر الذين يستهدفهم من إنسانيتهم، فبعض ضروب التحامل الاستشراقية التي لا ترى في الشعوب غير الغربية تلك الكائنات البشرية الراشدة؛ فعقولهم عقول أطفال، ويمكن أن يُعامَلوا تالياً على أنهم سُلالات أذى. ويتّسم الاستغراب بهذا الاختزال ذاته على الأقل، وتعصّبه الأعمى بقلْبِ النظرة الاستشراقية رأساً على عقب."[124] فالمعرفة الإسلامية تتميز عن

[122] انظر:

– لوريمر، جون. **تاريخ الكنيسة**، ترجمة: قسم تاريخ الكنيسة القبطية، القاهرة: دار الثقافة، 2013م، ج4، ص43.

– ناجي، عبد الجبار. **الاستشراق في التأريخ: (الإشكاليات، الدوافع، التوجهات الاهتمامات)**، بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث، ط1، 2013م، ص97. وانظر في التحقيق في الموضوع:

– سمايلوفتش، أحمد. **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1998م، ص55–61.

[123] حلاّق، وائل. **قصور الاستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي**، ترجمة: عمرو عثمان، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2019م، ص343–394.

[124] بوروما، **الاستغراب: تاريخ النزعة المعادية للغرب**، مرجع سابق، ص22.

غيرها بالأخلاق العلمية، المتمثلة في الصدق والنزاهة والضبط والموضوعية والشمول.[125] وفي مقارعة الاستشراق، لن نستطيع الوصول إلى نتائجه الميدانية وإزالتها في أجل محدود؛ لأن الوسائل التي استُعملت فظيعة ورهيبة، فمع التحقيق التاريخي المصحوب بتزوير وتشويه وتغيير، ومع الدراسات الفيلولوجية واللسانية والأنتروبولوجية، ومع كتابة تاريخ للغرب يقترب من القداسة وبمنطق التعالي والتفوق المطلق؛ قد تمّ أيضاً تلقين شعوب الحضارات الأخرى هذه المنظومة قسراً وجبراً خلال مرحلة الاستعمار في فترات طويلة وبالقوة الغاشمة وبالتدمير الممنهج لهويات الشعوب الشرقية، وتفاوَتَ هذا التدمير من شعب لآخر.

7. يكثر في كتاب "حنفي" استعمال المصطلحات الشمولية التي لا صلة لها بالواقع؛ والتي يرتبط أكثرها بإيديولوجيات النهايات والشيوعية والباراديغم العولمي؛ وغيرها من مصطلحات الإمبرياليات المتنازعة؛ خاصة في أهداف ما يسميه بـ"علم الاستغراب"، فتجد مثلاً: القضاء على المركزية الأوروبية، القضاء على مركّب النقص لدى الأنا، القضاء على مركّب العظمة لدى الآخر الغربي...وغيرها من المصطلحات الحدّية التي يفوح بها كتابه. مع أن عملية القضاء على المركزية الأوروبية وردّ الآخر الغربي إلى حجمه الطبيعي، لا يكون بعلم أو حركة، وإنما بمنظومة حضارية متكاملة تسير جنباً إلى جنب، ويتضافر ويتكامل فيها النظر والعمل، والفكر والممارسة، والدولة والمجتمع، والنخبة والجمهور...، ويتم استثمار التجارب الحضارية المفيدة والاستلهام من الدورات الحضارية السابقة، وهذا لا يكون إلّا في إطار حضاري شامل.

وأرى أن استخلاص التداول المعرفي لفكر الاستغراب ضمن خارطة الحوار الحضاري وفِقه العلاقة مع الآخر وباستيعاب موضوعي متوازن وشامل لمصطلح "الغرب" ولكل المعارف المتصلة به؛ وللمدارس الاستغرابية المختلفة الموجودة في الشرق؛ هو الطريق الأمثل لتفعيل المعرفة المؤثّرة من منظور "الذات"، ودون تضخيم ومثالية وتحامل وتقوقع، ودون انبهار وانهزام وتغرّب وتغريب. ولذلك يمكن توطينه ضمن مجال ومنظومة المعارف والحقول

[125] الكردي، راجح. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، واشنطن-الرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة المؤيّد، ط1، 1992م، ص50-59.

العلمية قريبة الصلة، ووفق خارطة معرفية تنهل من المعارف والمنظومات البينية التي تتكامل مع الحوار الحضاري وتعالج المسألة الحضارية في جذورها وتفاصيلها.

وفي العروض السابقة، يتبين لنا –نوعاً ما– المجال المعرفي للاستغراب؛ فهناك فرق بين الاستغراب والدراسات الغربية، وقد حاول الأفراد والمؤسسات في النماذج المختارة إبرازَ ذات حضارية مستقلة في دراسات الغرب، ميّزوا بينها وبين الدراسات الأكاديمية ذات الطابع المعلوماتي، فالأولى تدخل ضمن حيّز الاستغراب، بينما تنتمي الثانية للدراسات الغربية، والفرق كامنٌ في منهج الدراسة، حيث تبرز الرؤية النقدية والقراءة الخاصة في الأولى، بينما يكون منهج الثانية تأريخيّاً مسحيّاً. كما أن الأولى تحتاج إلى وحدة العلوم واتصالها وتسلسلها وشمولها، لتكون الرؤية موضوعية وفيها نسبة كبيرة من الشمول والتكامل، وضرورة استنهاض واستحضار التخصصات الدقيقة المبنية على كمّ هائل من التحليل والمقارنة، مع التسليم باختلاف الأطر الثقافية للحضارات عن بعضها؛ وعندئذ يمكن الوصول إلى أن الحقل المعرفي للاستغراب يتداخل مع ثمانية حقول معرفية، بينه وبينها عموم وخصوص؛ وهي:

الأديان وحوار الحضارات؛ دراسات المناطق؛ الجغرافيا السياسية؛ العلوم السياسية؛ الاستشراق ودراسات الاستعمار؛ التاريخ والأنثروبولوجيا؛ الفلسفة؛ الدراسات الثقافية.

خاتمة:

وبعد هذه الدراسة؛ أستطيع التأكيد على أن مصطلح "الاستغراب"؛ ما كان ليثير الفضول والاهتمام لو أنه جاء وفق سياق علمي هادئ؛ يطبعه التأمل المستوفي لبحث موضوعي شامل، مثلما حدث في بيئات استغرابية أخرى كشفنا عن بعضها في هذا البحث، لكن غلبة مشاعر الإثارة من ناحية التركيب، والإثارة من جهة تحقيق سبقٍ في تأسيس علم وتحصيل براءة اختراع وإبداع؛ جعل البحث في الموضوع تعتريه الحساسية والتعجّل وإصدار الأحكام المثالية والعاطفية؛ خاصة المتعلقة بالتأسيس العلمي لهذا الحقل المعرفي، وكذلك محاكاة "الاستشراق" والارتباط به وزْناً ومنهجاً وموضوعاً.

ومن أهم النتائج العامة الأخرى التي حصّلتها؛ والتوصيات التي نؤكّد عليها ما يلي:

– لا يمكن أن نصل للدلالة العامة للاستغراب بناء على التصريف والاشتقاق في اللغة؛ ولكن يتوقف فهمه وإدراك مضمونه، على إدراك ماهية الغرب وحقيقته.

– إن البحث والتحرّي في الاستغراب؛ يختلف باختلاف الاتجاه الفكري والإيديولوجي والمنهجي؛ وكيفية التعامل مع أصل النسبة والاشتقاق؛ لأن الاختلاف ناشئ عن مقاربة مفهوم الغرب؛ في حدّه ومرجعيته وبنيته وعقله وآفاقه، وأنموذجه الأخير.

– برز مصطلح "الغرب"؛ في مرحلة الحداثة، ولذلك فهو ليس وليد البيئة العربية أو الشرقية، بل هو أصيل البيئة الأوروبية، وهو يشير إلى نوع من الحضارات التي أكملت تحقيب التاريخ وتجاوزته؛ فالغرب هو مرحلةُ تجاوزٍ لتاريخ سابق بكل فتراته وتنوّعاته؛ بسبب انقطاع تاريخي وانفصال حضاري كبير. ولا بدّ من استيعاب وإدراك واسع لمصطلح "الغرب" وسياق انبثاقه؛ وذلك بمعرفة الإرهاصات والأحداث المهمّة التي كانت قُبيل ولادته وانبلاجه، وأسهمت في وجوده وتكوُّن مفهومه وماهيته.

– لم يتم تداول "الاستغراب" حقلاً معرفيّاً في السياق العربي والإسلامي القديم؛ وإنما كان يغلب استعمال مصطلح "الروم" و"الإفرنج" على الأوروبيين، أما استعمال لفظ "الغرب" عندهم؛ فإنما هو مأخوذ من الترجمة اللاتينية، ولم يؤخذ بالاعتبار الجغرافي. فالمبادئ؛ هي التي تتحكّم في الصورة الذهنية وفي ماهية الغرب وتجعلها مختلفة عن ماهيات الحضارات السابقة؛ سواء في أوروبا، أو في القارات والحضارات العالمية الأخرى. فبحث مناط الاستغراب؛ من منطلق رؤية الذات، لا يتحقق إلّا باستيعاب مكوّنات الفكر الغربي والحضارة الغربية بعد انبلاج عصر الحداثة، ومعرفة بنيته الثقافية والسياسية والاجتماعية الجديدة وإدراك اختلافه عن حضارات أوروبا التي سادت قبل قيامه في مرحلة الحداثة، مع استحضار الجذور والأصول ودراسة علاقتها بمكونات الحضارة الجديدة. ولا مجال للكشف عن الاستغراب في تاريخ أوروبا حصراً ورحلات الجغرافيين المسلمين؛ لأن ذلك تأْريخٌ عام بعيدٌ عن الدراسة والمعاينة والتحقيق والمقارنة في إطار النموذج والبنية.

– ينبغي معالجة الصورة السطحية العامة في الأوساط العربية والإسلامية حول مجال ظهور الاستغراب واشتغاله، فمعظم المؤلفات تتجه إلى توصيفه وكأنه حقلٌ جديد مخصوص؛ ظهر لأول مرة في عالمنا العربي والإسلامي حصراً. والتحقيق أظهر أن "دراسات الغرب" أو "الاستغراب" برزت في حقول معرفية كثيرة وفي بيئات حضارية مختلفة. وقد كشفنا اللثام عن مدارس استغرابية كثيرة؛ من أهمها؛ اليابانية والصينية والروسية، وما بعد الحداثية في أوروبا، وفي عالمنا العربي والإسلامي تتنوع المدارس بحسب الخلفيات، فهناك مدارس عربية وهناك مدارس تركية وإيرانية... وغيرهما، ممن تداولوا موضوع الغرب من منطلقات معرفية موضوعية؛ من حيث الكتابة النقدية المتخصصة التي تنظر إلى الظاهرة بشكل شامل ودقيق؛ مع المدارسة المستمرة والمعايشة، وتتوجه إلى بعض مكوّناتها بالتحليل والدرس والمقارنة والنقد والتوجيه؛ وينبغي دراسة تجارب هذه المدارس لاستخلاص رؤية علمية شاملة ودقيقة للحقل المعرفي للاستغراب، قد تُسهم مستقبلاً في وضع لبنات العلم.

– أهمية وضرورة استحضار دور الذات الحضارية في تأصيل رؤية استغرابية متوازنة لا تغرُّب فيها ولا اغتراب؛ إذ يكون الانفتاح في خدمة الذات، بتنقيح وتنقية الوعي الكامن مما عَلق به من عناصر دخيلة أدّت إلى انحراف عملية التأريخ والتحليل النقدي الشامل لمنظومة الحضارة الغربية في تجلياتها المختلفة، ويكون ذلك من خلال المنطلقات الشرعية التأسيسية في العلاقة مع الآخر، ومن خلال أدوات نظرية المعرفة الإسلامية؛ التي تتصف بأعلى درجات الموضوعية والصدق والتحري والدقة في النظر والممارسة، وضمن المجال العام للحوار الحضاري؛ إذ لا وجود لمركزية عرقية متسامية، مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾ [الحجرات: 13].

– لا بد من تعاون مؤسسي واسع في بناء هذا الحقل المعرفي، مع استثمار الجهود الفردية وتوجيهها للمصلحة العلمية العامة، بعيداً عن الإثارة وشهوة السَّبق وبراءات الإبداع.

Occidentalist Thought in Contemporary Intellectual Discourse:

Towards an Objective Vision in Exploring the Other

Izz al-Din Muamish

Abstract

This article presents a critical study of Occidentalist thought, a new intellectual trend that has manifested in the Arab and Muslim world within interdisciplinary fields of khowledge. Various competing approaches have been used among this trend, aiming to comprehensively understand the Other, including its civilization, structure, and history. The study attempts to determine the origin of the differences in these approaches, as well as the context and the way in which they have developed. Moreover, it attempts to examine the scientific basis of their claims in the same manner that the Occident has done with other cultures and civilizations. This, for the purpose of comparison and broadening perspective and understanding of the Other, and to arrive at objective thought; thought which contributes to the Occidental movement such that it serves to inform the fiqh of engaging with the Other and enriches the discourse in accordance with a strong basis and sound knowledge.

Keywords: Occidentalism, approach, the West, the Other, knowledge, civilization.

التربية الفكرية بوصفها خبرةً تعلُّميةً:
تنظيمها في المناهج وطرائق تدريسها: تحليل نقدي

ماجد حرب*

الملخص

هدفت هذه المقاربة الوقوفَ على مفهوم التربية الفكرية، من حيث ماهيتها وافتراضاتها والأشكال المنهاجية التي يمكن أن تتمظهر بها، بالإضافة إلى طرائق تدريسها. واستُعمل في الدراسة المنهج الوصفي النقدي، لمناسبته موضوعَ المقاربة. خلصت الدراسة إلى أنّ التربية الفكرية لها أصل إسلامي مُنْبَثٌّ في القرآن الكريم، وأنّ ثمة افتراضات عديدة، من منظور تربوي معاصر، ينبغي الأخذ بها إذا ما أردنا تأصيل معنى حقيقي للتربية الفكرية، أهمها الاستناد إلى فكرتيْ "مجتمعات الاستقصاء" و"روتين التفكير" داخل الغرف الصفية. وأشارت المقاربة إلى ثلاثة توجهات يمكن من خلالها تبني التربية الفكرية، وفُصِّل القول في الحوار والجدل السُّقراطي والمناظرات بوصفها استراتيجيات تدريسية تناسب إلى حد كبير التربية الفكرية.

الكلمات المفتاحية: التربية الفكرية، مجتمعات الاستقصاء، روتين التفكير، الأيدولوجيا التربوية، الحوار والجدل السُّقراطي، المناظرة.

---

* دكتوراه في التربية، تخصص المناهج والتدريس، من الجامعة الأردنية، سنة 2003. يعمل حاليا أستاذاً في كلية التربية في جامعة زايد في دولة الإمارات. البريد الإلكتروني: majed.harb@zu.ac.ae

تم تسلم البحث بتاريخ 2019/3/24م، وقُبل للنشر بتاريخ 2019/9/3م.

حرب، ماجد (2020). **التربية الفكرية بوصفها خبرةً تعلُّميةً تنظيمها في المناهج وطرائق تدريسها**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 25 العدد 100، 75-109. DOI:10.35632/ citj.v25i100.5077

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي2020 ©

مقدمة:

لا يخفى على أحد أن التربية علم ذو طابع عملي إجرائي، وأن النظرية التربوية، اليوم، جعلت شعار "الانتقال من النظري إلى العملي"، أو ما بات يعرف بـ"ردم الفجوة" (Bridging the Gap)، إحدى القضايا المهمة التي ينبغي للمشتغلين بالتربية التصدي لها. على أن هذا القول، وإنْ بدا معقولاً إلى حد كبير، أفضى إلى مسألة خطيرة "شوَّهت" الممارسة التربوية، وجعلتها تظهر غير متسقة تماماً.

وبيان ذلك أنَّ الاهتمام بالعملي الإجرائي حَسَرَ الأنظار عن التربية بما هي "فكر" أو "خطاب" (Discourse) بالدرجة الأولى، وأعلى إلى حد كبير من شأن الكفايات والمهارات التي ينبغي أن يظفر بها المعلم والطالب على حد سواء، من غير كثير اهتمام بالفكر والمعرفة ودورهما في تأطير العقل.

ومتى ما جُعل "تأطير العقل" غرضاً للمعرفة المنهاجية، نحا المنهاج نحو تأصيل التربية الفكرية، التي يجمل بها اليوم أن تكون غاية كبرى من غايات المسعى التربوي، في عصر كثرت فيه المتغيرات التي تَتَهدَّدُ عقل الإنسان، وتقلِّص كثيراً من فرص حيازته رأسمال فكري (Intellectual Capital)، يُعينه على مواجهة اشتراطات العصر الراهن.

وعلى ما سبق، فإنه يمكن لنا القول إن التربية الفكرية معنية إلى حد كبير بتثقيف العقل وتنمية القدرة على النَّظَار والحِجاج. ويدرك المتتبع لتطور الفكر الإنساني أن هذه الغاية؛ أي تثقيف العقل، نادى بها الفلاسفة منذ القدم، وهو ما يجعلنا نسلّم بأن مصطلح "التربية الفكرية" له سياق تاريخي ظاهر، فسقراط (Socrates) في طريقته الحوارية مع تلاميذه، عوَّل كثيراً على أهمية الفكر في الانتقال من حالة اليقين الخطأ إلى حالة الشك فحالة اليقين الصحيح؛ وتحدث أرسطو (Aristotle) عن تربية العقل كثيراً، وأكد أهمية التمييز بين الجوهر والعرض إذا ما أريد للمتعلم أن ينمو فكرياً.[1]

[1] Collins, P. Aristotle and the philosophy of intellectual education. *The Irish Journal of Education,* 1990, xxiv (2), 62-88.(ب.كولينز: أرسطو وفلسفة التربية الفكرية)

وأعلى الفيلسوف الفرنسي ديكارت (Descartes) كثيراً من شأن الفكر المبني على الحِجاج القائم على الانتقال من السهل البسيط إلى المعقد المركب، ومن المعلوم إلى المجهول،[2] وأكّد أن الطبيعة النظامية للكون لا يمكن إدراكها إلّا من خلال العقل، وعارض أولئك الذين يقولون بأننا نصل إلى الحقيقة من خلال الملاحظة والتجريب، جاعلاً الأفكار المصدر الأهم للحقيقة.

غير أن الاهتمام بالتربية الفكرية سرعان ما اضمحلَّ بواكيرَ هذا العصر، وذلك بفعل الفلسفة الوضعية التي أعلت من شأن التجريب إلى حد كبير، ونظرت للظاهرة التربوية كما لو كانت ظاهرة طبيعية يصْدق عليها تطبيق المنهج العلمي التجريبي، وكان نتيجة ذلك أن غدت المعرفة مُنشَأً خارجياً قائماً على ثنائية السبب/النتيجة، تروم التعميم لا الفهم والاستدلال، وتتغيَّا تطبيق ما تقوله البحوث التربوية وتعميمه. وتمخض عن الفلسفة الوضعية النظرية السلوكية، التي نظرت إلى الطالب على أنه آلة تستجيب متى ما توافرت المثيرات المناسبة. وهكذا، غدت الغاية المرجوة من التربية تمهير (Skilling) الإنسان ليكون ذا كفاية، قادراً على الأداء على وفق ما يقتضيه سوق العمل.[3]

ثم ظهرت نظرية أخرى في التعلُّم مناوئة للنظرية السلوكية، هي البنائية (Constructivist)، التي أعطت اهتماماً بارزاً للمتعلم، ورفضت أن تمارس عليه سلطة معينة، سواء أكان مصدرها المعلم أم المنهاج، وقالت إن الطالب متعلم نشط قادر على بناء المعرفة وتوليدها إذا ما تعلم من خلال طرائق تدريسية تجعله محور التعلم.

وتشكلت في ذروة المد السلوكي أيدولوجيا تربوية نقلية (Transmissive)، في حين تمخض عن البنائية أيدولوجيا تربوية تفسيرية (Interpretive). تنظر الأيدولوجيا الأولى إلى المعرفة على أنها قالب جاهز من المعلومات، وأن الواجب المنوط بالمعلم هو نقل هذه المعرفة إلى الطلاب، من غير تدبُّر أو تفكُّر أو تبصُّر، وهو ما حذَّر منه باولو فريري كثيراً[4]

[2] Arenas, A. The intellectual development of modern schooling: An epistemological analysis. *Universitas Humanistica,* 2007**, (**64), 165-192.
(ا. أريناس: النمو الفكري للتعليم المعاصر:تحليل إبستيمولوجي)

[3] حرب، ماجد. **التربية النقدية: آمال الشعوب ومخاوف الساسة،** ط1، عمَّان: دار كنوز المعرفة، 2015م، ص23.

[4] Freire, P. *Pedagogy of the oppressed*, New York: The Seabury Press, 1st edition, 1970, P. 59. (ب. فريري: تربية المقهورين)

ودعاه بالمفهوم البنكي للتعليم (Banking Concept of Education)؛ إذ شبَّه أدمغة الطلاب بالبنك الذي تُودع فيه الأموال (المعلومات) ثم تُسترجع وقت الحاجة إليها (الاختبار).

أما الأيدولوجيا التفسيرية، فقد رأت أن المعرفة موجودة في وعي الطالب، وأنه قادر على توليدها، فهي ليست قالباً مقدَّساً من المعلومات، بل هي نسبوية وعُرضة للنقد، وليس ثمة سلطة تمارس على الطالب هنا، وهو ما جعل هذه الأيدولوجيا على طرف نقيض مع الأيدولوجيا النقلية. غير أن ما يجمع الأيدولوجيتين؛ النقلية والتفسيرية، هو عدم إيلائهما الفكرَ العناية التي يستحقها، وأن الاهتمام في كلتيهما ظل منصبّاً على رفد الطالب بكفايات ومهارات معينة، مع اختلاف الغرض والوسائل المتبعة في كلتيهما.

ثم قُيِّض للخطاب التربوي المعاصر من نظر إليه من زاوية مختلفة تماماً، زاوية الفكر وفهم السياقات التي تشكل هوية الطالب وتؤثر في شخصيته، ورأى أصحاب هذا التوجّه، الذي عرف بالتربية النقدية (Critical Pedagogy)، أن الغاية المبتغاة من العمل التربوي هو تمكين الطالب من حيازة وعي نقدي (Critical Consciousness) يجعله قادراً على فهم واقعه من خلال الحوار والممارسة المجتمعية الواعية، ويُنظَر إلى باولو فريري صاحب كتاب "تربية المقهورين" (Pedagogy of the Oppressed) على أنه مؤسس هذا التوجُّه النقدي من غير منازع، وشايعه في هذا باحثون كُثُر نجحوا في بلورة هذا التوجه ونشره.

ولكن هل نجد مثل هذه الدعاوي متأصلة في الخطاب الإسلامي المعاصر من حيث هو موجة حضارية حية لها أسسها وأصولها؟ هل دعا الإسلام إلى تربية فكرية مناطها الوعي النقدي المستند إلى التدبر والتأمل؟ إن هذه المقاربة جعلت من وكدها النظر في الأصل الإسلامي للتربية الفكرية، وفي قدرة الخطاب الإسلامي على احتواء المعنى المعاصر لهذه التربية.

مشكلة الدراسة

الأصل في النُّظم التربوية أن تعِدّ الفرد إعداداً كلياً شمولياً، يكون جرَّاءه قادراً على مواجهة الحياة. ولم تعد المهارات والكفايات التي تعلّمها المدرسة على نحو تقليدي مجدية في تمكين الطالب من الظفر بقدرات عقلية مستندة إلى النظار والحجاج والاستدلال والنقد، ولا سيما في هذا العصر المتسارع جداً. والحقيقة أننا في الوقت الذي ما نزال نحتاج فيه إلى رفد الطلاب بمهارات وكفايات، إلا أن هذا وحده لم يعد كافياً، إذ علينا أن نعيد الاعتبار للمهمات العقلية المجردة القائمة على العقل (Minds-on) عوض الاهتمام المطلق بالمهمات العملية (Hands-on).[5] كما لم يعد مجدياً أن تظل النظم التربوية مسلطةً الضوء على الجوانب الإمبريقية وما تقوله البحوث التجريبية، بل بات لزاماً أن يتعلم الطلاب اليوم كيف يُعملون فكرهم في قضية أو مسألة ما، مستندين في ذلك إلى منظورات فكرية متعددة.

وليس ثمة دليل صُراح، في ما نَعْلم، على أن النظم التربوية العربية تتبنى مداخل للتربية الفكرية في مناهجها، وهو ما يجعل أحدنا يشكك في قدرة الطلاب، بوصفهم مخرجات للنظم التعليمية، على مواجهة الحياة بفكر مستنير لا يكدّره التعصب ولا يشوبه الانغلاق، وبلغة قرآنية بـ"بصيرة" لا تخرج الإنسان من دائرة الهدف الذي خلقه الله من أجله. ومن هذا المنطلق، غدت الحاجة إلى البحث في "التربية الفكرية" واستقصاء افتراضاتها ومقوماتها ماسَّة جداً. وغدا من الضروري أن ننظر في آلياتٍ يمكن من خلالها جعل التربية الفكرية مرتكزاً مهماً من مرتكزات التعلُّم، وموضوعاً دراسياً يصطفُّ إلى جانب موضوعات أخر تبتغي تنمية شخصية الطالب وتأطير عقله. ثم بات ضرورياً، لا شك، تأكيد أن المشروع الإسلامي الحضاري انبنى على احترام الفكر وتقدير التفكُّر من غير أي يقتصر هذا على مجال دون غيره.

---

[5] Johnson, S. A framework for technology education curricula which emphasizes intellectual processes, *Journal of Technology Education,* 1992, 3(2), 26-36.

(س. جونسون: تصور عن مناهج تكنولوجيا التعليم التي تؤكد العمليات الفكرية)

هدف الدراسة وأسئلتها

هذه الدراسة مقاربة تأصيلية هدفت تحديدَ المقصود بالتربية الفكرية من حيث أصولها الإسلامية، وتبيان أُسسها ومقوماتها، ثم تفصيل القول في الأشكال التي يمكن لهذه التربية أن تتموضع بها في المدارس. وعلى وجه التحديد، فإنَّ هذه المقاربة حاولت الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما المبادئ الإسلامية التي يمكن أن تكون أساساً لتربية فكرية؟

2. ما الافتراضات التي تقوم عليها التربية الفكرية المعاصرة؟ وكيف يحتويها الخطاب الإسلامي المعاصر؟

3. ما الأشكال المنهاجية التي يمكن أن تتخذها التربية الفكرية؟ وما طرائق تدريسها؟ وأين هذه الأشكال من الخطاب الإسلامي المعاصر؟

أهمية الدراسة

ثمة مستويات ثلاثة تتأكَّد بها هذه المقاربة؛ أولها المستوى النظري، ذلك أننا سنكون أمام بصائر تؤصل لمفهوم التربية الفكرية من حيث هي توجُّه له أسسه الإسلامية، وتبحث في الافتراضات التي تقوم عليها، وتنظر في الأسس التي تنهض عليها، وهو ما يوفر تصوراً نظرياً لها. والمستوى الثاني عملي، فمن شأن هذه المقاربة أن تشير إلى خطوات إجرائية مهمة يمكن أن تعين في صياغة منهاج (أو وحدات دراسية في مباحث معرفية مختلفة) متسق في التربية الفكرية يجسد ما يدعو إليه الإسلام من إعمال العقل وإدامة النظر، أو في تحديد استراتيجيات تدريسية يحمل الأخذ بها إذا ما أردنا لطلابنا أن يكونوا أصحاب فكر. أما المستوى الثالث، فهو بحثي، إذ المقاربة تفتح أبواباً بحثية جديدة من شأنها أن ترفد موضوع "التربية الفكرية" بالمزيد من الاستقصاءات الرصينة بمنهجيات بحثية مختلفة، ويعول على مثل هذه المقاربة في تأصيل توجُّه بحثي ينظر في طرائق إجرائية تخرج بمناهج وطرائق تدريس تبني الفكر السليم على وفق ما أراد الدين الحنيف.

منهج الدراسة

استندت هذه المقاربة النظرية إلى المنهج الوصفي القائم على مراجعة الأدبيات المعنية بموضوع التربية الفكرية، من منظور معاصر، مراجعة ناقدة، ثم استقراء الأسس والافتراضات التي تنبني عليها هذه التربية، تطلُّباً إلى الخلوص برؤية متسقة تطالها في المنهاج وعلى المستوى التدريسي، مع ما يتطلبه هذا من موازنة بين "الأصل الإسلامي" لهذا النوع من التربية وما يدعو إليه النظر التربوي الحديث.

أوّلاً: في الأصل الإسلامي للتربية الفكرية

أكد الإسلام أن الإنسان هو أُسّ الحضارة الحقيقي، وأن طبيعة علاقته بربه أوّلاً ثم بغيره من البشر هي المعيار المعوَّل عليه في رقي هذه الحضارة. ودعا القرآن الكريم هذا الإنسان إلى التدبُّر والتفكُّر والتوسُّم ليستحق أن يكون محور الكون ومرتكزه، على نحو ما يتضح في كثير من الآي الكريم: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾ [العنكبوت:20]، ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج: 46]، "﴿قُلِ ٱنظُرُوا۟ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [يونس: 101]، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد: 24].

وتشي الآيات الكريمة برفض صريح للانغلاق والتقوقع، وتفصح عن شروط وآليات لفكر إنساني غير مشوّه، قوامه إدامة النظر في "المشهد الكوني الفسيح، وانتداب العقل لمواجهة هذا المشهد بالتدبر والتوسم."[6] ومما يساعد على فهم هذا المشهد الكوني من منظور إسلامي ردّ الأمور إلى مظانها ولا سيما في ما يتعلق بالتشوّه المفاهيمي الذي طال كثيراً من مجالات حياة المسلمين اليوم، على نحو هيأ العقول والنفوس للخضوع والمتابعة والاستسلام.[7]

---

[6] العجلوني، إبراهيم. **إسلام ومسلمون: سوانح ومقتربات**، ط1، عمَّان: د.م، 2018م، ص51.

[7] أبو سليمان، عبد الحميد. **انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها**، ط1، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2016م، ص59.

إن الحاجة باتت ماسة لتناول كثير من المفاهيم على وفق ما أراد الإسلام؛ فالاجتهاد، وهو ركن رئيس في التشريع الإسلامي، مفهوم أدق وأوضح من مفهوم رأس المال الفكري الدارج في الفكر الحديث، وصلة الأرحام مفهوم أعلى، من حيث الرتبة الإنسانية، من مفهوم رأس المال الاجتماعي، و"الزهد" مفهوم أدل على العيش البسيط من مفهوم "اقتصاد الاستهلاك المنخفض"، ويجسد مبدأ "أمم أمثالكم" فكرة "احترام أشكال مجتمعات الحياة المختلفة"، وتتجسد حقوق الإنسان ومبادئ التسامح بمبدأ "الأمة الوسط"، في حين يصيغ مبدأ "التسبيح والسجود" فهماً جديداً رائقاً لجمالية سيمفونية الحياة،[8] ثم إن مبدأ "عمارة الكون" في الإسلام هو تعبير دقيق عن الوحدة القائمة على التعددية والاختلاف.

إذن، نحن محوجون إلى إعادة النظر في كثير من مفاهيمنا التي درجنا على ترددها من غير فضل تبصُّر ولا حُسن تأمُّل، ولعل هذا الأمر أن يفضي إلى مسألتين مهمتين جداً، أولاهما أن نعطي تلك المفاهيم ما تستحقه من عناية في هذا العصر الذي تزاحمت فيه الأفكار من غير هدى أو بصيرة، وثانيتهما أن العناية بتلك المفاهيم كما صاغها الإسلام سيُجلي سبق هذا الدين إلى العناية بالفكر غير المشوَّه، الفكر الذي يرتقي بالفرد والمجتمع على حد سواء.

ومع هذا كله، فإن سهام النقد ما تنفك توجّه للإسلام من منطلق ما يسوده من خلافات فكرية تنفي عنه الوحدة والاتساق. والحق أن الاختلافات الفقهية أفضت إلى مثل هذا الحكم الجائر، ولو علم الطاعنون على الإسلام من هذا الباب؛ أي باب الاختلاف الفقهي، أن هذا الأمر طبيعي فطر عليه الناس لما بينهم من تباين في الفهم والإدراك والاستنباط، لأدركوا بطلان دعواهم، ذلك أن "الفقيه قد يوافق حكم الشارع وقد لا يوافقه، ولكنه في الحالين غير مطالب بأكثر من بذل قصارى طاقته العقلية والذهنية للوصول إلى الحكم،"[9] فهو اختلاف مشروع ما دام كل فقيه آخذاً بدليل يدعم دعواه، وما دام، في الآن نفسه، لا يبتغي الوصول إلى محال أو باطل.[10]

---

[8] الجيوسي، عودة. **الإسلام والتنمية المستدامة**، ط1، عمّان: مؤسسة فريدريش إيبرت، 2013م، ص28.

[9] العلواني. طه جابر. **من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف**، ط1، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2017م، ص45.

[10] المرجع السابق، ص45.

على هذا النحو ينبغي أن تفهم الاختلافات الفكرية في الإسلام، فهي تروم الوصول إلى الحقيقة بالاستناد إلى ما يقوله القرآن الكريم والسنة الشريفة، وقد يؤخذ دليل للاستدلال على أمر ما تارة، وعلى نقيضه تارة أخرى، والمسألة مرهونة، من قبل ومن بعد، بآليات تناول الدليل على وفق فهم الآخذ به وإدراكه وقدرته على الاستنباط.

وعماد الأخذ بما قلنا وقوامه إنما يكمن في الالتفات إلى ماهية التربية الفكرية المعاصرة وتضميناتها في المناهج والتدريس، وإلى الأشكال التي يمكن أن تتجسد بها هذه التربية في المدارس، وهو ما يوجب ضرورة أن يعاد تأصيل تلك الأشكال مستلهمين الخطاب الإسلامي في هذا الشأن، وهذا ما سيتجلى في الجزء الآتي.

ثانياً: التربية الفكرية المعاصرة: الماهية والافتراضات واستجابة الخطاب الحضاري الإسلامي

لا محيد، عندما نحاول تأصيل تعريف لامّ للتربية الفكرية، من أن نتحدث عن عمليات التفكير، ولكنه حديث غير ذي طابع تقني؛ إذ المبتغى هنا التفكير المفضي إلى تشكيل طلاب مفكرين يفهمون العالم المحيط به، وينغمسون دوماً في نقاشات فكرية تتطلب قدرة على الحوار والاستدلال والمحاججة رجاةَ تحليل الواقع تحليلاً نقدياً، فإن تأتَّى هذا الأمر صحَّ أن نقول إن المدرسة تبني من دعاهم هنري غيرو[11] بالمفكرين التحويليين (Transformative Intellectuals).

ويمكن، على نحو مبدئي، القول إن التربية الفكرية معنية بتحليل المعرفة وبنائها بعمق وبصيرة ونضج، وهو ما يعني الانغماس بنائياً ومنهجياً (Constructively and Methodically) في كشف الأفكار أو النظريات أو الفلسفات. وما من شك، هنا، أن المعرفة في هذا المقام نسبية متغيرة مسيَّقة، أي آخذة بالسياقات المختلفة التي تتشكل فيها. ويمثل في الذهن إذ نتحدث عن المعرفة على هذا النحو كلام كينتشيلو[12] الذي

[11] Giroux, H. *Schooling and the struggle for public life*, Minneapolis: University of Minnesota, 1988, P. 174. (هـ. غيرو: التعليم والصراع من أجل الحياة العامة)

- Giroux, H. *Border crossings*, New York: Routledge, 1993, P. 13. (هـ. غيرو:معابر الحدود)

[12] Kincheloe, J. *Knowledge and critical pedagogy*, New York: Springer, 2008, P. 35. (ج.كينتشيلو:المعرفة والتربية النقدية)

انتقد فيه المعرفة العلمية التي تحرص المدارس على رفد الطلاب بها، ورأى أن هذه المعرفة جاءت نتاج الأخذ بالفلسفة الوضعية والنظرية السلوكية المتمخضة عنها. ودعا كينتشيلو هذه المعرفة بإبستيمولوجيا الـ"فيدرو" (Fidurod)، والكلمة تشكلت من الحروف الأولى لكلماتٍ تشير إلى مثالب تلك المعرفة، فهي رسمية الطابع (Formal) تلتزم بمنهجية بحثية متفق عليها لا تتغير، وثابتة عنيدة (Intractable) ترى العالم ستاتيكياً، وغير مسيّقة (Decontextualized) لا تكترث بالسياق الذي تنتج فيه، وعالمية (Universalistic) هدفها التعميم فحَسْبُ لا الفهم، واختزالية (Reductionist) تهمل عوامل عديدة يمكن أن تؤثر في تشكُّلها، وأحادية البُعد (One Dimensional) تجسد مقولة إن هناك حقيقة واحدة أو واقعاً واحداً فقط.[13]

وبهذه المثالب، فإنَّ المعرفة العلمية التي تقدمها المدارس على هذا النحو لن تسعف كثيراً في تشكيل الفكر عند الطلاب، ولن تكون أساساً صالحاً تنبني عليه التربية الفكرية. ذلك أن للشخصية الفكرية سمات لن تستجيب لها الـ(فيدرو)، فهذه الشخصية تمتاز بالفضول والانفتاح العقلي والاستقلالية الفكرية والتماسك المعرفي.[14]

وستنحصر قدرات الطلاب على الاستقصاء (Inquiry) إذا ما ظلت النظم التربوية آخذة بإبستيمولوجيا الـ(الفيدرو)، التي تعني كما تقدم المعرفة الثابتة الاختزالية ذات البُعد الأحادي. ومعروف أن الاستقصاء هو حجر الزاوية في تنمية الفكر، وأغلب الظن أن ماثيو ليبمان[15] قد تنبّه إلى هذا الأمر عندما أورد أنواعاً عديدة من الاستقصاء على المدرسة أن تُعنى بها لتشكّل منبتاً خصباً لإعداد طلاب مفكرين، هي: الاستقصاء الأخلاقي (Ethical) المعني بغمس الطلاب بمواقف تجعلهم يثمنون منزلة القيم والمعايير

---

[13] حرب، **التربية النقدية: آمال الشعوب ومخاوف الساسة**، مرجع سابق، ص77.

[14] Baeher, J. & McGrath, J. *Links between intellectual virtues, intellectual character education and academic performance*, The John Templetion Foundation, 2015, PP. 1-8. (ج. بيهر، ج. ماكغراث:الروابط بين الفضائل الفكرية وتربية الشخصية الفكرية والأداء الأكاديمي)

[15] Lipman, M. Do elementary school need philosophy? *Finish Journal of Education,* 1994, 25(3), 281-286. (م. ليبمان:هل تحتاج المدرسة الابتدائية إلى فلسفة)

- Lipman, M. *Thinking in education*, Cambridge: Cambridge University Press, 2nd edition, 2003, PP. 166-168. (م. ليبمان:التفكير في التربية)

الأخلاقية في حياة الإنسان، والاستقصاء الجمالي (Aesthetical) الذي يساعد الطلاب في اكتشاف القضايا الإشكالية التي تتطلب إبداعاً فنياً ونقداً جمالياً، ثم الاستقصاء المنطقي (Logical) المعني بعمليات الاستدلال وبناء الحجج، والاستقصاء الإبستيمولوجي (Epistemological) المعني بالتصدي لأسئلة مثل: "ما الذي يعد حقيقةً"؟ و"ما العلاقة بين الحقيقة والمعنى؟".

وكان ليبمان، قبل تفصيله القول في أنواع الاستقصاء هذه، قد تحدث عن أربعة تصنيفات لمهاراتٍ من شأنها أن تكون منطلقاً لتربية فكرية منشودة، أهمها مهارات الاستدلال (Reasoning) وتتضمن الاستنتاج والاستقراء والقياس، ومهارات الاستقصاء، وتشمل الملاحظة وصوغ الأسئلة والوصف والسرد، ومهارات تنظيم المعلومات (Information organizing) وتشمل التعريف والتصنيف، ثم مهارات التواصل (Communication) وتتضمن الفهم والقدرة على التفسير.

فإذا ما توافرت أنواع الاستقصاء الأربعة متضمنة هذه المهارات داخل الغرف الصفية، فإنه سيتشكل عندئذ ما دعاه ليبمان بـ"مجتمع الاستقصاء" (Community of Inquiry)، وإذا ما اصطّفت إلى جانب فكرة ليبمان فكرةٌ أخرى جاء بها رون ريتشهارت[16] ودعاها بـ"عادة التفكير" (Thinking Routine)، وجدنا أنفسنا أمام مَنْبَتٍ خصب للتربية الفكرية على نحو ما سوف يتضح توّاً.

على أن المدقق في معنى الفكرتين كلتيهما: مجتمع الاستقصاء وعادة التفكير على نحو ما سيتكشف حالاً، سرعان ما يدرك أنهما فكرتان احتواهما الخطاب الإسلامي بوصفه مشروعاً حضارياً تواصلياً، وإنما يستقر في أذهاننا هذا الرأي متى ما علمنا المنزلة العظيمة التي أعطاها الإسلام للعقل بوصفه أداة للوصول إلى الحقيقة، ومتى ما علمنا أهمية مبدأ "فتبيَّنوا"، بوصفه مبدأ إسلامياً يتحرى الحق ويرنو إليه.

[16] Ritchhart, R. *Intellectual Character*, John & Sons: San Francisco, 1st edition, 2002, P. 85.(ر. ريتشهارت: الشخصية الفكرية)

1. مجتمع الاستقصاء (Community of Inquiry):

عاب ليبمان[17] على النظم التربوية تبنيها مناهج تكترث بالمنتج النهائي للتعلُّم لا بالعمليات، وميّز، رجاءَ تبيان رؤيته، نموذجين تربويين كبيرين، دعا الأول بـ"نموذج الممارسة العادية المعياري" (Standard Paradigm of Normal Practice)، ودعا الثاني بـ"نموذج الممارسة النقدية التأملي أو التفكري"(Reflective Paradigm of Critical Practice).

يشبه النموذج الأول ما دعوناه آنفاً بالأيدولوجيا التربوية النقلية؛ إذ المعرفة هنا مباشرة لا تتطلب تدبُّراً ولا تبصُّراً، ينقلها المعلم إلى أذهان طلابه متسلحاً بسلطته، والطلاب يتعلمون من خلال تشرُّبهم لهذه المعرفة وحفظها كما هي، فالمعوَّل عليه هنا هو التَّذكُر لا الفهم والتحليل، ولا يمكن لهذا النموذج أن يكون مرتكزاً للتربية الفكرية بأي حال من الأحوال.

أما النموذج الثاني، فقد أخذ به ليبمان ببصائر الأيديولوجيا التفسيرية وأيديولوجيا إعادة البناء الاجتماعي معاً، فالتعليم هنا يعني أن نمارس الاستقصاء، والمعرفة تتحصل للطلاب من خلال التأمل وإعمال الفكر، وليس للمعلم على طلابه أية سلطة تُذْكر، والمباحث المعرفية متداخلة هنا، وليست معزولة، وهو ما يسهّل على الطلاب رؤية الارتباطات التي تتعالق عندها هذه المباحث، وهذه مسألة مهمة جداً، إذ الفكر لا ينمو على وجه حسن إلا من خلال رؤية الارتباطات الداخلية بين المباحث المعرفية.

ويلزم النموذجَ الأول، من وجهة نظر ليبمان، نوعٌ من التفكير الأحادي (One-dimensional)، وهو تفكير "إما أبيض أو أسود" (Black-and-White Thinking)، يرى الحقيقة واحدة غير متعددة، ويُنْظَر إليه في كثير من الأحيان على أنه استعمار لعقل المتعلم، ويستند هذا النوع من التفكير إلى حد كبير إلى الثنائيات: جيد/سيء، صحيح/خطأ، أخلاقي/غير أخلاقي،...وقد يكون هذا التفكير مفيداً في بعض الحالات التي تتطلب إجابات حاسمة عن بعض الأسئلة، غير أنه غير مجد أبداً في ما يتعلق بالقضايا القيمية والممارسات الإنسانية، فالحاجة هنا ماسة إلى تفكير متعدد الأبعاد (Multidimensional).

[17] Lipman, *Thinking in education*, PP. 9-27.

وتحدث ليبمان عن ثلاثة أنواع من التفكير ضرورية في هذا المقام، يمكن أن تجعل الغرف الصفية أماكن يتجسد فيها نموذج الممارسة الناقدة المتأمل، لتغدو من ثَمَّ مجتمعات للاستقصاء تنتج مفكرين، وهذه الأنواع هي التفكير الناقد (Critical) المعني بإصدار الأحكام والاعتماد على معايير تراعي السياق، وهو ما ينمّي لدى الطالب ما يمكن تسميته بـ"حسّ المساءلة المعرفية" (Cognitive Accountability). والتفكير الإبداعي (Creative) المعني بأصالة الأفكار والابتكار وتوليد المعرفة، وهو ما يتطلب حواراً ضمنياً دائماً مع الذات. والتفكير الاكتراثي (Caring) المعني بالاستناد إلى الذوق والوجدان والعاطفة لتثمين الشيء وتقدير قيمته، فقد تبيَّن أن العاطفة يمكن أن تؤطّر الحقيقة وتوجهها وتضعها في منظور مناسب، خلافاً لما يعتقده كثير من الناس، والتفكير متى ما انفصل عن العاطفة، فإنه لن يعدو أن يكون نشاطاً عقلياً لا حياة فيه.

ويعتمد نجاح "مجتمع الاستقصاء" إلى حد بعيد على تعاضد هذه الأنواع الثلاثة، فإن سقط أحدها تضعضع هذا المجتمع وعادت الأمور إلى النموذج الأول، أي نموذج الممارسة العادية المعياري. غير أن توافر هذه الأنواع وتعاضدها لا يكفي وحده لكي نَصِف بيئة صفية بأنها "مجتمع استقصاء"، فثمة مبادئ معينة ينبغي أن تُراعى، أهمها أن يتخلى كل طالب عن تحيزاته الشخصية من خلال تدبُّر منظورات فكرية بديلة، ويُنظَر إلى الاختلاف في وجهات النظر في مجتمعات الاستقصاء على أنها حالة من اللااتزان (Disequilibrium) تنتهي كلما سار الطلاب نحو رؤى تشاركية من خلال الإتيان بحجج أفضل وأحكام أنسب، والمرور بهذه الحالة في المجتمعات الاستقصائية هو ما يسمى بـ"التدبر العقلاني" (Rational Deliberation)

إذن، نحو أمام بيئة صفية يتدبَّر أفرادها منظورات فكرية مختلفة من غير تعصب أو تحيّز، بيئة تقوم على تقبل الآخر وتقديره، ولا يعني أخذ مجتمعات الاستقصاء بمبدأ التدبر العقلاني أن يغدو كل طالب مناوئاً للآخر في الأفكار والمشاعر، بل العكس هو الصحيح، إذ هو يعني أن يعي كل طالب في مجتمع الاستقصاء أنه يخطئ ويصيب (بما في ذلك المعلم نفسه)، وهو ما يعزز ثقافة الفهم المشترك، وهذه ضرورة من ضروريات بناء الفكر.

إن مجتمع الاستقصاء على نحو ما فصّل ليبمان شبيه جداً بفكرة "التداول العلمي" التي دعا إليها الفيلسوف المسلم الفارابي؛ إذ على العالِم –أو طالب العلم– أن يستدعي نظيره بُغيةَ قياس ما، و" لتسهيل جريان التعاون بينهما لا بدّ لأحدهما أن ينتصب ليلعب دور المبادر إلى إبداء الرأي ليلزم الآخر بمنصب المراجع لما أبدى من رأي،"[18] وهذا إنما يكون على هيئة سؤال وجواب وجواب وسؤال، أي على صورة حوارية يبذل فيها كل منهما وسع طاقته تطلباً إلى غاية مشتركة تجمعهما.[19]

غير أن هذه الحوارية مستندةٌ بالضرورة إلى المنطق العلمي المحكوم بالعقل، والحق أن القرآن الكريم حافل بالآيات التي توجهت إلى مخاطبة المنطق عند الإنسان ﴿لَوْكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22]، ﴿إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: 91].

2. التفكير بوصفه عادة (Thinking Routine):

تقرَّر في الجزئية الآنفة أن بيئات التعلم ينبغي أن تغدو مجتمعات استقصاء قائمة على تعاضد أنواع عديدة من التفكير، وأن الطالب متى ما استعمل هذه الأنواع متخلياً عن تحيزاته الشخصية باحثاً عن منظورات فكرية بديلة وصل إلى مرحلة من التدبُّر العقلاني تجعله قادراً على الحكم على الأمور وفهم الواقع.

بيد أنه يلزمنا، هنا، أن نستحضر في الذهن ما قاله أرسطو من أهمية التمييز بين "الجوهر" و"العرض"، على نحو ما أشرنا في موضع متقدّم من هذه المقاربة، ومسوّغ هذا الاستحضار أن مجتمعات الاستقصاء لن تتشكل إلّا أذا غدا التفكير عند الطلاب عادةً ممارسةً على نحو دائم، وليس عرضاً طارئاً. وقد ميز ريتشهارت[20] ثلاثة أنواع من العادات اليومية تشيع في الغرف الصفية، دعا الأول بالـ"العادات الإدارية" (Management Routine)، ويقصد بها تلك السلوكات اليومية التي تتضمن تنظيم الطلاب في مجموعات وتوزيع مهمات محددة عليهم، وجذب انتباههم وتوجيههم للنقاش. ودعا الثاني بـ"عادات الخطاب" (Discourse Routine)، ويقصد بها تنظيم الحديث بين المعلم وطلابه وبين

[18] النقاري، حمو. **نظرية العلم عند أبي نصر الفارابي**، ط1، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2011م، ص173.
[19] المرجع السابق، ص173.
[20] Ritchhart, *Intellectual Character*, P. 87.

الطلاب أنفسهم، مع ما يتطلبه هذا من تحديد لمعايير النقاش، ولإجراءات الاستماع والاستجابة لما يقوله الآخرون. والنوع الثالث، يقول ريتشهارت، هو "عادات التعلم" (Learning Routine)، ويعني بها جذب انتباه الطلاب نحو موضوع بعينه يُعلَّم، مثل قراءة نص من الكتاب والإجابة عن الأسئلة التي تليه، ورصد ملاحظات الطلاب، والشروع بتفسير النص ومناقشته...

ثم اقترح ريتشهارت أن يكون إعمال الفكر داخل الغرف الصفية عادةً تشبه تلك الأنواع، ولكنه أكد أنها تشبهها من حيث هي أمر ممارَس يومياً، ولكنهها تختلف عنها في أنها معنية بفعل عقلي (Mental Action) بالدرجة الأولى وليس بسلوك كما هو الحال في الأنواع الآنفة، وسمي هذا النوع بـ"عادة التفكير" (Thinking Routine). ولأحد أن يسأل: أليس في عادة التعلّم شيء من التفكير يغنينا عن اقتراح نوع جديد للعادة الصفية؟ الحقيقة أن هذا السؤال على درجة كبيرة من الأهمية، فالطالب عندما يقرأ نصّاً ما ويفسره فإنّ هذه الممارسة تندرج تحت عادة التعلُّم، إلّا في حالة واحدة تصبح عندها عادة التعلُّم عادةَ تفكير، هي أن يستدعي الطالب فكره وتحيزاته وعواطفه للانغماس في النص والحكم عليه، ولكن كيف يمكن لهذا أن يحدث؟

يجمل بالمعلِّم أن يكون قدوة في إعمال الفكر أمام طلابه، وأن يستعمل معهم أسلوب العصف الذهني (Brainstorming) ليساعدهم على البوح بما يعرفونه عن موضوع ما، وعلى رؤية ارتباطاته بمباحث دراسية أخرى، والأهم من هذا كله أن يساعدهم في تنشيط معارفهم السابقة وتوليد أفكار جديدة مستندين إلى منظوراتهم الشخصية، فإن مورس هذا الأمر كثيراً تشكّلت داخل الغرف الصفية عادة التفكير، وإن تنوع هذا التفكير ليطال التفكير الناقد، فالإبداعي، فالاكتراثي "المستند إلى تقدير دور العاطفة والوجدان في الحكم على الأمور"، زادت فرص جعل تلك الغرف مجتمعات للاستقصاء، وغدت منبتاً لإعمال الفكر وإعداد مفكرين تحويليين.

مـلاك الأمـر أن التربيـة الفكريـة معنيـة بأنشـطة وعمليـات عقليـة (Mental Operations) تمكِّن الفرد من اكتساب معارف جديدة وتوليدها مرتكزاً على ما تبنيه في نفسه أنواع التفكير المختلفة، وهذا يتأتَّى متى ما تحقق شرطان: أن تغدو بيئات التعلُّم

مجتمعات استقصاء، وأن يصبح التفكير عادةً في هذه المجتمعات، فإن تحقق هذان الشرطان أمكننا القول إن المعرفة هنا تؤطِّر العقل.

ومن يُمعن في عادات التفكير، فسيدرك أنها واردة في الإسلام، فقد وردت الدعوة إلى إعمال الفكر في مواضع كثير من القرآن الكريم، والعصف الذهني، الذي هو شرارة تقدح فتيل الحوار، ورد ما يشير إليه في القرآن الكريم ﴿وَهَلۡ أَتَىٰكَ نَبَؤُاْ ٱلۡخَصۡمِ إِذۡ تَسَوَّرُواْ ٱلۡمِحۡرَابَ ﴿٢١﴾﴾ [ص: 21]، والتعليم بالقدوة أسلوب نهجه النبي محمد ﷺ في كثير من المواقف التي علّم بها أصحابه مسائل عقدية وقيمية عديدة، وثمة حوارات كثيرة بينه ﷺ وبين أصحابه تشير إلى فكرة عادة الخطاب التي فصَّل فيها ريتشهارت القول مطولاً.

ويظل السؤال القائم: كيف تتمظهر التربية الفكرية في المناهج؟ وما الإجراءات الأنسب لتدريس التربية الفكرية؟

ثالثاً: التربية الفكرية: الأشكال المنهاجية

مما يؤسف له حقاً أن المناهج ما زالت تُبنى في ضوء ما يقوله علم النفس السلوكي (Behavioral Psychology) وأساليب تحليل المهمات (Task Analysis)، وهو ما جعل الجوانب التقنية تسيطر كثيراً على الجوانب الفكرية عند بناء المنهاج. ومع أن هذا العصر يلزمه مناهج تؤكد الفهم لا التذكُّر، وتعلي من شأن المهارات العقلية من حيث هي أساس إعمال الفكر، إلا أنَّ ثمة اعترافاً بعدم وجود تصوّر متسق تنهض عليه المناهج لتصبح مستجيبة لهذه الغايات.[21]

على صعيد آخر، ذهبت بعض الدراسات إلى القول إن العناية بالتربية الفكرية من حيث هي جزء من المنهاج المدرسي أدّت إلى تحسُّن كبير في أداءات الطلاب، فقد برهن بيركنز وغروتزر[22] على أن تطبيق برنامج ذي صبغة فكرية دُعي بـ"برنامج الفلسفة

[21] Johnson, S. A framework for technology education curricula which emphasizes intellectual processes, PP. 26-36.

(س.جونسون: تصور عن مناهج تكنولوجيا التعليم التي تؤكد العمليات الفكرية)

[22] Perkins, D. & Grotzer, T. Teaching intelligence. *American Psychologist,* 1997, 52 (10), 1125-33.

(د. بيركينز، ت. غروتزر: تدريس الذكاء)

للأطفال" (Philosophy for Children P4C) قد حسَّن إلى حد كبير من أداء الطلاب (العينة شملت 400 طالباً في الصفوف من الخامس إلى الثامن في مبحثي الرياضيات والقراءة) موازنةً بأولئك الذين لم يخضعوا لهذا البرنامج. وأورد ريتشهارات[23] دراسة فحصت (400) صف دراسي في (19) مدرسة متوسطة في شيكاغو، تعرض طلّابها إلى "أعمال فكرية أصيلة" (Authentic Intellectual Works)، وأفضى بهم هذا إلى أن يبنوا المعرفة من خلال الاستقصاء المنظم (Disciplined Inquiry) لإنتاج الفكر، فقد استخدموا حلولاً بديلة وفحصوا استنتاجات معينة مستندين إلى أدلة وبراهين، ووسعوا دوائر التواصل اللغوي للتعبير عن فكرهم. وخلصت هذه الدراسة، كما يرى ريتشهارت، إلى أن هناك علاقة إيجابية بين انغماس الطلاب في مهمات فكرية وأدائهم الأكاديمي في مباحث عديدة.

غير أن تطبيق برنامج قائم على أسس التربية الفكرية ليس المظهر الوحيد الذي يمكن من خلاله حضور هذه التربية في المشهد المدرسي؛ إذ ثمة أشكال أُخَر يمكن أن تكون متبنَّاة في المدرسة تُعنى بتنمية الفكر وإعداد المفكرين. ويمكن الحديث في هذا المقام عن ثلاثة توجهات رئيسة: التربية الفكرية بوصفها أهدافاً، والتربية الفكرية بوصفها خبرة تعلمية مضمَّنة في بعض المناهج، والتربية الفكرية بوصفها منهاجاً قائماً.

1. التربية الفكرية بوصفها أهدافاً:

هذا أبسط الأشكال التي يمكن أن تتمظهر بها التربية الفكرية في المدرسة، ويقصد به أن تروم النظم التربوية جملة من الأهداف من شأنها متى ما تحققت أن تنبت بذور الفكر في نفوس الطلاب، ولكن ينبغي هنا التنبّه إلى أمرين جللين؛ أما الأول فإن هذه الأهداف يجب أن تفضي إلى معرفة مختلفة عما دعاه كونتشيلو بال"الفيدرو"، التي فصّلنا فيها القول آنفاً، وأن يكون مبتغى هذه المعرفة المختلفة وضع الطلاب على مشارف معرفة تتحدى منظوراتهم، وتعينهم على توليد الأفكار آخذين بمهارات الاستدلال والتنظيم والموازنة والتحليل وتحديد العلاقات وصوغ الأسئلة وحل المشكلات والتوقّع والتثبت من البيانات.

[23] Ritchhart, *Intellectual Character*, P. 75.

الأمر الثاني أنه يجمل بهذه الأهداف أن تكون كُليّة (Macro)، لا جزئية (Micro)، ووفق ما يرى ماكلارين،[24] فإن المشكلة التي تعاني منها كثير من النظم التربوية إنما تتمثل بإصرارها على صوغ أهداف جزئية لا تسعف الطلاب في تشكيل منظوراتهم الفكرية.

وبيان ما يقوله ماكلارين أن الهدف التربوي إذا لم يكن على مساس بالواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للطالب، فإنه لن يقود إلى معرفة توجيهية (Directive) توجّهه نحو فحص السياقات التي تكتنف حياته، ويذكّرنا هذا الكلام بفكرة الوعي النقدي عند باولو فريري. ويضرب ماكلارين مثلاً على ما يقول موضوعَ الحرب الأمريكية الفيتنامية، فالأهداف التي يمكن أن تصاغ عن هذا الموضوع ستطال زمن الحرب وأسبابها ونتائجها، وهذه كلها أهداف جزئية غير مرتبطة بالسياق العام للموضوع، وهو ما يقلّص فرص الطّلاب من حيازة فكر تجاهه، ويرى ماكلارين أن تطال الأهداف العلاقة بين هذه الحرب وحروب أخرى شنَّتها الولايات المتحدة، والعلاقة بين الاقتصاد الأمريكي والتصنيع الحربي وشن حرب ما، والفروق الإثنية والطبقية بين الشباب الأمريكي الذين ذهبوا إلى الحرب وأقرانهم الذين بقوا على مقاعد الدراسة.

إن الأهداف التي من شأنها أن تنمي الفكر عند الطلاب هي تلك التي ستتمخض عنها الشخصية الفكرية بسماتها المتعددة، ولعل الشغف والتَّوَّاقية (Inquisitiveness) أن تكون أهم هذه السمات، ويقصد بها الانفتاح على البحث والفضول المعرفي، ومن تلك السمات المرونة الفكرية (Intellectual Flexibility) التي تعني القدرة على مزج الأفكار وإعادة تأطيرها انطلاقاً من منظورات فكرية شخصية، ومنها المثابرة (Presistence) والاستعداد دوماً للمحاولة، والأخذ بالاعتبار البدائل المتاحة.

ولا يعني هذا أن نضرب صفحاً عن تصنيف بلوم Bloom الدارج في المشهد التربوي، ولكن أن نعيد النظر في الأهداف التي نقصدها تطلباً إلى جعلها أداة نحو معرفة توجيهية تضع الطالب أمام منظورات عديدة، ويمكن أن نبقي من تصنيف بلوم على تلك المستويات العليا (التحليل والتوليف والتقويم)، فهي أقرب إلى الرؤية التي نتحدث عنها.

[24] Mclaren, P. *Life in schools*, Routledge, 2016, PP. 132-133.(ب. ماكلارين: الحياة في المدارس)

وعلى ما سبق، فإن الأهداف التي يمكن أن نعوّل عليها في تنمية الفكر عند الطلاب ستكون معنية بـ:

- إكساب الطلاب ذخيرة من المهارات المعرفية وما وراء المعرفية (Metacognition)،[25] مع ما يلزم ذلك من استراتيجيات تضمن انغماسهم بأنشطة فكرية من استدلال أو نَظَارٍ أو حِجَاج...
- إكساب الطلاب وعياً بطبيعة عملية التفكير وآلياته، على أن يربط هذا بالسياقات السياسية والاجتماعية والثقافية المحيطة بحياة الطالب.
- إتقان مفهومي الاستقلالية (Independence) والمسؤولية (Responsibility).
- وضع الطلاب في مواقف حياتية تتطلب إصدار أحكام مستندة إلى منظوراتهم الفكرية.
- فهم كيف تتشكل المفاهيم (Concept Formation)، وضرورتها في أي عملية نَظار أو حِجاج.
- تنمية قدرات الطلاب على الاستدلال (Reasoning) من خلال توجيههم نحو الخلوص إلى استنتاجات منطقية في ضوء المعرفة المتاحة لهم.
- تنمية القدرة على النقاش التدبري (Deliberative Discussion) المفضي إلى فهم مسألة ما فهماً مشتركاً لا تحيّز فيه ولا تعصُّب.

على أن تلك الأهداف لا تستقيم إلّا إذا جاءت مستظلة بأهداف أكبر تنظّم الفعل الإنساني وتوجهه، ويبدو الإسلام المظلة المنشودة هنا، ذلك أن مقاصد الإسلام تشي بأنه دين انبنى على جملة من الأهداف الكبرى التي يصح أن يشتق منها أهداف كثيرة من غير حَيْدة أو انحراف عن الغاية المبتغاة، ولعل الهدف الأجلّ يتعلق بتوحيد الله والإيمان به ربّاً لا شبيه ولا نظير له ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، ثم يأتي هدف تأسيس الشخصية المرتبطة بخالقها ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: 56]

[25] وتسمي أحياناً بـ"التفكير الاستراتيجي" (Strategic Thinking)، ويقصد بها التخطيط للانغماس في التفكير أو في نشاط فكري، وتنظيم الفرد لفكره من خلال هذا النشاط، وتقويم ذاته من حيث مدى مناسبة ما يقوم به من تفكير للنشاط. ويقترب "التفكير الاستراتيجي" كثيراً من مصطلح "التفكير في التفكير"، أي بمدى وعي الإنسان بما يقوم به من عمليات إذ هو يمارس التفكير.

القادرة على التعايش مع غيرها وإن كان مختلفاً عنها، وهو ما يعني الحاجة إلى منظورات فكرية ونقاشات تدبّرية تفضي إلى فهومات مشتركة. وثمة هدف كبير آخر يتعلق ببناء الأمة وعمارة الأرض، ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]، وهو ما يتطلب إحساساً بالمسؤولية عالياً.

2. التربية الفكرية بوصفها خبرة تعلُّمية مضمّنة في المناهج:

ثمة رأي سائد يقول إن من المباحث المعرفية ما هو معني بتنمية الفكر أكثر من غيرها؛ فالتربية الاجتماعية أو التربية الدينية أو اكتساب اللغة مباحث يمكن أن تكون مرتعاً لبسط منظورات فكرية أكثر من الرياضيات أو العلوم مثلاً. غير أن هذا الرأي يعتوره شَوْب من الأخطاء، فمن جهة لا يمكن أن نتخيل مبحثاً دراسياً لم يُبنَ على بنية مفاهيمية ذات طابع فكري، ومن ناحية أخرى تحوي الرياضيات والعلوم موضوعات كثيرة هي في أصلها ذات طابع فكري، أو تصلح أن تكون كذلك بشيء من التكييف (الجدول1). ومن جهة ثالثة، فإنه من الضروري جداً أن ننظر في الارتباطات التي تتعالق عندها مجالات المعرفة المختلفة، وهو ما بات يعرف اليوم بـ"المجالات المتداخلة" (Interdisciplinary).

وفي الحق أن الفكر الإسلامي، منذ البداءة، كان سبَّاقاً إلى فكرة المجالات المتداخلة، ويجد المرء نماذج ساطعة تؤيد هذا الرأي؛ ولعل ابن خلدون وابن رشد يمكن أن يكونا النموذجين الأوضح في هذا الشأن، فكلاهما بلور افتراضاته وصاغ نظرياته منطلِقاً من فكرة أن المعرفة كلٌّ متكامل وليست مزقاً مبعثرة هنا وهناك.

ويدعم علم النفس الحديث هذا التوجه، فطبيعة الإدراك عند الفرد تتأتى على شاكلة حسنة متى ما انطلق من الكلّ إلى الجزء، وأغلب الظن أن هذا الفكرة هي المسؤولة عن "موسوعية" العالم أو الفيلسوف.

وغدا هذا التكامل المعرفي حاجة مُلِحَّة لا غنى عنها في أيامنا، وإنما نقصد بالتكامل، هنا، حالة من ذوبان الحواجز التي تفصل المباحث المعرفية أولاً، ثم حالة من انصهار المنهجيات البحثية في بوتقة واحدة تطلُّباً إلى الحقيقة ثانياً. ويدخل في هذا الشأن تكامل

علوم الوحي مع العلوم التطبيقية، وتكامل النظري مع العملي، وتآزر المنهجيات البحثية بافتراضاتها الفلسفية المختلفة ليخدم بعضها البعض الآخر طلباً للغاية المنشودة من البحث والتقصّي. ويدرك المتتبع للحركة العلمية في التراث الإسلامي حرص علماء المسلمين على التكامل المعرفي ممثلاً في الحالتين كلتيهما، ويمكن أن نستدل على هذا الأمر بشهادات كثيرة أهمها تلك التي أوردها إدلارد الباثي (1080–1152) الذي أكّد نزوع علماء المسلمين هذا المنزع في مسعاهم البحثي.[26]

ويجمل قبل أن نفصّل القول في آليات تضمين التربية الفكرية خبراتٍ تعلُّميةً في المباحث الدراسية كافة أن نعرّج على تعريف الخبرة التعلُّمية؛ فهي تعني حالة من التفاعل بين الطالب وموقف تعلُّمي ما، فقراءة نص أو كتابة فقرة أو إجراء تجربة علمية أو حلّ مسألة رياضية أو قراءة خارطة أو الاستماع لنشيد أو رسم لوحة...كلها مواقف تعلُّمية تصبح خبرات متى ما تفاعل معها الطالب. غير أنه ينبغي القول إن حالة التفاعل تلك تختلف من طالب إلى طالب، اعتماداً على ما بينهما من فروق فردية، فقد يقرأ طالب قصة ما ويقرأ طالب آخر القصة ذاتها، ويخرج كل منهما بانطباعات مختلفة تطال القصة، وهو ما يجعلنا نقول إن التعريف الدقيق للخبرة التعلُّمية هو "المعاني الذاتية التي يكونها الطالب نتيجة تفاعله مع موقف تعلُّمي معين".

وإذا ما أردنا الأخذ بهذا التوجُّه، أي التربية الفكرية بوصفها خبرات مضمنة في المناهج، فإن الأهداف التي وردت في التوجُّه الأول يجب أن تضاف إليها الأهداف الآتية:[27]

- التفكير بالمبحث، فالطالب في مبحث التاريخ مثلاً لا يتعلم التاريخ فقط، بل يتعلم كيف يفكر تاريخياً، وفي مبحث الرياضيات يتعلم كيف يفكر منطقياً، وفي العلوم كيف يفكر تفكيراً علمياً (وضع الفرضيات وفحصها)، وفي الفنون يتعلم كيف يفكر إبداعياً، وهكذا...

[26] حرب، ماجد. "شهادات في ريادة المنهج العلمي عند علماء العرب والمسلمين: إدلارد الباثي نموذجاً"، **مجلة الحجاز العالمية للدراسات الإسلامية والعربية**، عدد10، 2015م، ص195–232.

[27] Lipman, Do elementary school need philosophy? PP. 281-286.

- التفكير ضمن المباحث (Among Disciplines)؛ أي رؤية الارتباطات التي تجمع محتوى المباحث المتعددة.
- التفكير حول المباحث (About Disciplines)؛ أي تمكين الطلاب من تقويم الافتراضات التي قام عليها محتوى كل مبحث.
- التفكير حول التفكير (Thinking about Thinking)؛ أي كيف نخطط وننظم نشاطاً فكرياً ما، وما الاستراتيجيات التي سنعمد إليها في ذلك.

وتعين هذه الأهداف مع تلك الواردة في التوجّه الأول في إيجاد مجتمع الاستقصاء اللازم لتنمية فكر الطلاب، وفي جعل التفكير عادةً يومية يمارسونها. ثم يصار إلى البحث عن خبرات تعلُّمية تستجيب لهذه الأهداف، وتتوزع هذه الخبرات لتكون جزءاً من خبرات كل مبحث، ويفصح الجدول (1) عن قائمة من بعض الموضوعات التي تصلح أن تكون خبرات تعلُّمية تنمّي الفكر عند الطلاب.

الجدول (1): بعض موضوعات التربية الفكرية في المباحث الدراسية

المبحث	الموضوع
اللغة والأدب	حيادية اللغة، اللغة والمجتمع، استجابة القارئ، القراءة المقاومة، النقد النسوي،...
التربية الاجتماعية	المواطنة، التعددية الثقافية، الخيال التاريخي، التربية المعتمدة على المكان،...[28]
الرياضيات	الرياضيات الإثنية،[29] الرياضيات والعدالة الاجتماعية،...[30]
العلوم	التنوير العلمي، الاستنساخ، الهندسة الجينية، العلم للجميع، القضايا السيسوعلمية،..[31]
الفن والموسيقى	الموسيقى بوصفها تعبيراً ثقافياً، السياق الثقافي للفن التشكيلي،...

[28] توجُّه في تدريس الجغرافيا، يقوم على وعي الطالب بالمكان وأهميته، وما يكتنفه من سياقات متعددة.

[29] حقل يبحث في العلاقة بين الرياضيات والثقافة، ويبحث في إنجازات الثقافات المتعددة في الرياضيات

[30] استخدام النسب المئوية والكسور والأسس واللوغاريتمات والمعادلات في مناقشة قضايا الفقر. وطبقات المجتمع ومعدلات النمو وغيرها.

[31] قضايا علمية تربط العلم بالمجتمع.

ولو ضُمّن كل مبحث من المباحث موضوعاً واحداً فقط من الموضوعات المقترحة، لتأسست عند الطلاب قدرات تذكّي فكرهم وتشحذه؛ إذ جميعها يتطلب فهماً واستدلالاً وتحليلاً وإصداراً للأحكام واهتماماً بقيمة الشيء (التفكير الاكتراثي " Caring Thinking" عند ليبمان). ويقتضي الأمر، لا محالة، الكلام عن آليات اختيار هذه الموضوعات أو الخبرات التعلُّمية وآليات تنظيمها، غير أن هذا الأمر سيفصّل القول فيه في التوجه الثالث.

3. التربية الفكرية بوصفها منهاجاً قائماً:

وهذا أجلُّ التوجهات الثلاثة وأسماها؛ إذ فيه اعتراف صُراح بأهمية الفكر في تشكيل رؤى الطلاب وتأطير عقولهم، ويمكن أن يبدأ هذا المنهاج من المرحلة الأساسية المبكرة (بدءاً من الصف الخامس مثلاً) على أن تأخذ خبراته التعلُّمية بالاتساع سنة بعد سنة وفق المستويات النمائية للطلاب.

ونحن، هنا، أمام منهاج مستقل يروم تنمية الفكر وتمحيص الحقيقة؛ إذ هو مبني من أجل هذه الغاية، والحق أن المشروع الإسلامي الحضاري يميل إلى مثل هذا وينزع إليه، فالتثبت وتحري الحق ثم الأخذ به كلها مما يدعو إليه الإسلام ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: 36]، ﴿وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم: 28].

ثمة من يعترض على تخصيص منهاج للتربية الفكرية في مراحل مبكرة، ويرى أن الطلاب في هذه السن لن يكونوا قادرين على الظفر بخبرات هذا المنهاج، غير أن تقريراً لليونسكو[32] نفى هذا، وأكد أن الطلاب قادرين على التأمل والاستدلال المنطقي في هذه المرحلة شريطة أن يُحسَن بناء المنهاج، فالمنهاج المجدي هنا هو ذاك الذي انبنى على جملة من الأسئلة ذات البعد التأملي، كتلك التي تطال الحياة والموت والصداقة والفقر والحروب والمجاعات وغيرها.

[32] اليونسكو. **الفلسفة مدرسة للحرية: تعليم الفلسفة وتعلُّم التفلسُف**، ط1، باريس، 2009م، ص18.

ويمكن أن يتمحور المنهاج حول جملة من الموضوعات تتدرج من السهل إلى الصعب، ومن المعلوم إلى المجهول، وقد تكون الأزمات الأخلاقية، مثلاً، تكئة لحفز الطفل على الحوار مع نفسه ثم مع الآخرين للخروج بحكم أخلاقي معين، ويمكن أن نضرب مثلاً على هذا بأمٍّ فقيرة جداً سرقت خبزاً لإطعام ابنها؛ هل يُعدّ ما قامت به الأم أخلاقيا؟ إن سؤالاً كهذا من شأنه أن يعين الطلاب على تنمية ملكة الحكم والتمييز الأخلاقي المستند إلى التفكير العقلاني.

فإنْ تحاور الطلاب حول هذه القضية الأخلاقية، وأخذوا بما دعاه ليبمان "التدبُّر العقلاني" في مجتمعات الاستقصاء تطلُّباً للوصول إلى فهم قيمي مشترك، نمت في نفوسهم بذور الفكر في سن مبكرة، وفي مراحل دراسية متقدمة ستأخذ الأزمة الأخلاقية التي ضربناها مثلاً شكلاً أصعب وأعقد، وسينضاف إليها موضوعات تناسب المستويات النمائية للطلاب، ليصلوا نهاية المرحلة الثانوية إلى أحكام قيمية تطال واقعهم الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي.

ويتألف هذا المنهاج من أربعة عناصر، أولها الأهداف التربوية التي يُطمح إلى تحقيقها، ويمكن أن تكون الأهداف الواردة في التوجّهين الأول والثاني أهدافاً كبرى مناسبة تشتق منها أهداف أصغر تتحقق على مستوى الغرف الصفية. والعنصر الثاني المحتوى والخبرات التعلمية؛ وثمة نوعان من المعايير يلزمان هنا: معايير اختيار الخبرات، ومعايير تنظيمها، ويُراعى في الاختيار معايير مثل أن تكون الخبرات مرتبطة بالأهداف التي يروم المنهاج تحقيقها، وأن تكون مناسبة لمستويات الطلاب، وأن تتحدى تفكيرهم، وترتبط بواقعهم المعيش. أما معايير التنظيم، فتشير إلى معيار الاستمرارية (Continuity) والتتابع (Sequence) والتكامل (Integration). ويُقصد بالاستمرارية أن تظهر الخبرة التعلُّمية آخذة بالاتساع من سنة دراسية إلى سنة، ويعني التتابع أن تأخذ بالعمق على مستوى السنة الواحدة، أما التكامل فيعني أن ترتبط الخبرة بما يشبهها وما يتصل بها من خبرات في مباحث أخرى، فمثلاً إذا حامت خبرة ما حول موضوع الفقر، فإنه يجمل أن ينظر إليها من منظورات مختلفة، فيتحدث نص أدبي عن الفقر، وتُبْرِز إحصاءاتٌ رياضية معدلاتِ الفقر في المجتمع، ويُعالَج الموضوع من منظور حقوق الإنسان، ومن منظور ديني، وهكذا...

والعنصر الثالث طرائق التدريس، وتتطلب موضوعات التربية الفكرية طرائق مختلفة بعض الشيء عن مثيلاتها في مباحث أخرى، ذلك أن كثيراً من تلك الموضوعات سيكون ذا طابع جدلي (Controversial)، وهو ما يؤكد أهمية الأخذ بالحوار والجدل السُّقراطي والمناظرات والتعلم التعاوني وغيرها، وهذا أمر سنتناوله بشيء من التفصيل في موضع لاحق. والعنصر الرابع هو التقويم، أي الحكم على أداءات الطلاب ومدى اقترابهم من الأهداف المنشودة، وهو ما يتم من خلال الاختبارات أو الملاحظة، بيد أن استراتيجية التقييم الأصيل أو الحقيقي (Authentic) تبدو مناسبة كثيراً للتربية الفكرية؛ لأن هذه الاستراتيجية معنية بالحكم على الطلاب من خلال وضعهم في مواقف حياتية، فإن كان أداؤهم جيداً في هذه المواقف دلَّ ذلك على درجة عالية من فهمهم الخبرات التعلُّمية.

على أنَّ ثمة منحى آخر لتصميم منهاج التربية الفكرية يقوم على البدء بعنصر التقويم من خلال أدوات تكشف مستوى الفهم الحقيقي عند الطلاب، وفي ضوء ما يتمخض عنه أداء الطلاب في تلك الأدوات تُختار الخبرات التعلُّمية وتُصمم، ويسمى هذا المنحى بـ"التصميم العكسي للمنهاج".[33] والحجة التي يقوم عليها هذا المنحى أن الخبرات التعلُّمية سيُحْسَن اختيارها وتنظيمها أكثر وأكثر متى ما وقفنا منذ البداية على مقدار الفهم الذي يحوزه الطلاب.

رابعاً: تدريس التربية الفكرية

يرى المنافحون عن التربية الفكرية في عصرنا أن الحوار والنقاش عصب تدريس هذه التربية، ويحتجّون في هذا بأن الحقيقة إنما تنجلي من خلال الإقناع، والإقناع محوج بالضرورة إلى محاورة ذات مقصد شريف، يتمثل بإجلاء الحق. ونجد في القرآن الكريم نماذج كثيرة دالة على هذا النوع من المحاورة، منها ما دار بين إبراهيم والرجل الذي آتاه الله المُلك، وحوار أصحاب الجنتين، وحوار لقمان مع قومه، وحوار ابنيْ آدم، وحوار المرأة التي جادلت النبيّ ﷺ في زوجها، وغيرها. ويجمع تلك الحوارات كلها سمة واحدة: تِطلاب

[33] Wiggins, G. & McTighe, J. *Understanding by design*, Alexandria: ASCD, 2005, P.13. (غ. ويغنز، ج. ماكتاي: الفهم بالتصميم)

الحقيقة، وتتصف كلها بأنها أفقية لا عامودية، يُسمع فيها صوت كل متحاور، على نحو يجعلها أفعالاً إنسانية في المقام الأول.

والمناظرة والحجاج أسلوبان تدريسيان يعوَّل عليهما كثيراً في التربية الفكرية، ويستقيمان متى ما استقام الفعل الحواري بوصفه فعالية إنسانية. ويَرِد في القرآن الكريم ما يشير إلى الحِجاج بوصفه لغة إقناع: "حاجَّ"، "حاجَّك"، "حاجّه"، "حاجوك"، "أتحاجوني"، "أتحاجّوننا"... وتشي الآيات التي وردت فيها هذه المفردات بسياقات دالة على النظر والاستدلال، وهما ركنان رئيسان في التربية الفكرية. والجدل الرامي إلى إظهار الحق واردٌ أيضاً في القرآن الكريم ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: 125]، وهو في معناه الجوهري ممارسة حوارية قوامها الرفق بالطرف الآخر لكسب تأييده، إلا إذا استولى الغرور على هذا الطرف ﴿مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَا يَغُرُرۡكَ تَقَلُّبُهُمۡ فِي ٱلۡبِلَٰدِ ۝٤﴾ [غافر: 4].

ومع ما يؤكده الخطاب التربوي المعاصر في كثير من أدبياته من إلحاف على الحوار المنطقي والحجاج العقلاني، إلا أننا لا نبالغ إذا قلنا إنه لم يبتعد عمّا ورد في الخطاب التربوي الإسلامي، وهو ما يجعلنا نرى هذا الأمر دليلاً يصطف إلى جانب غيره مما أوردنا في هذه المقاربة ليثبت مدى عناية الخطاب الإسلامي بالتربية الفكرية.

يذهب باولو فريري[34] إلى القول إن دعامة تشكيل الوعي النقدي، الذي هو أُسُّ الفكر كما تقرَّر، أمران: التأمل والحوار؛ تأمل الظروف والسياقات التي تحكم الواقع، ثم الحوار مع الآخر تطلُّباً لحالة من الفهم. وميز فريري نوعين من الحوار بين المعلم والطالب: الأول حوار عمودي، من المعلم نحو الطالب، تحكمه علاقة فوقية سلطوية يمارسها المعلم، يفرض عليه ما يحلو له من أفكار، والطالب يتقبلها إذ هو غير قادر على المعارضة أبداً. والنوع الثاني حوار أفقي بين المعلم والطالب، يتبادلان فيه وجهات النظر، وهو حوار محكوم بقيم الود والتعاطف والاحترام، غايته الوصول إلى حالات من الفهم المشترك التي لا يشوّهها التحيز أو التعصب الشخصي.

[34] Freire, P. *Education for critical consciousness*, New York: Continuum, 1st edition, 1973, PP. 40-41. (ب. فريري: التربية من أجل الوعي النقدي)

لعل ما ذهب إليه فريري أن يكون مرتكزاً لتدريس التربية الفكرية، وحجتنا في ذلك أن الموضوعات الفكرية تكون عادةً ذات طابع جدلي محض، يتطلب حسنَ تبصرٍ ونزوعاً نحو محاورة الآخر، على أن تكون المحاورة أفقية لا عامودية. والحق أن الفارق بين هذين النوعين هو فارق بين المونولج أو الحوار الداخلي والفعل الحواري (Dialogic Action)؛ فالحوار العامودي حوار أحادي الطرف، لا يُسمَع فيه صوت الطرف الآخر، ويعمد إليه كثيراً في حالات غسيل الأدمغة أو ما يُسمَّى في المشهد التربوي بـ"التشريب" (Indoctrination)؛ أما الحوار الأفقي فهو في أصله فعل حواري يُسمَع فيه صوت الطرف الآخر ويقدَّر ويثمَّن، وتستعمل فيه اللغة استعمالاً متبادلاً لا استعمالاً وحيداً كما هو الحال في الحوار العامودي. غير أن هذا لا يعني أن الحوار العامودي تنتفي فائدته بالمطلق، فقد يُبسَطُ على نحو نافع ذي دلالة في بعض المواقف القيمية مثلاً.

وتدريس التربية الفكرية على طرف نقيض من مبدأ التشريب، ذلك أن التشريب في جوهره يعني أن يعمد المعلم عن قصد وتعمُّد إلى إيهام طلابه أن مبدأ أو معتقداً ما صحيحٌ وإن كان خلاف ذلك.[35] ويبسط المعلم هذا المعتقد على نحو ديماغوجي يرفض أن يُعاد فيه النظر، وكثيراً ما يحصل هذا الأمر في الأيدولوجيا التربوية النقلية أو ما دعاه ليبمان نموذج الممارسة العادية المعياري، على نحو ما فصلنا القول في مواضع متقدمة. وثمة مواقف كثيرة يتموضع فيها التشريب داخل الغرف الصفية،[36] فهو يمارس عندما يعمد المعلم إلى تعليم الطلاب معتقداً ضاراً مؤذياً، مثل إعلاء شأن عِرقٍ والحطّ من قدر عِرقٍ آخر، وعندما يتحيز لمعتقد ويرفض غيره وإن كان أكثر عقلانية، وعندما يغرس في نفوس طلابه أفكاراً غير مستندة إلى حجج تدعمها، أو عندما يدرس طلابه وهو مقيَّد بتصورات دينية أو عرقية مسبقة تؤثر في تدريسه، أو عندما يسوّغ فكرة ما على أنها

[35] Momanu, T. The pedagogical dimension of indoctrination, *META Journal,* 2012, IV (1), 88-105. (ت. مومانو: البعد البيداغوجي للتشريب) :See

- Peterson, B. *Reason-giving versus truth-seeking: Reconceptualizing indoctrination in education*. Philosophy of Education Yearbook, Philosophy of Education Society, 2009, PP. 367-374. (ب. بيترسون: تقديم العقل مقابل البحث عن الحقيقة: إعادة تأطير التشريب في التربية)

[36] حرب، **التربية النقدية: آمال الشعوب ومخاوف الساسة**، مرجع سابق، ص53.

علمية وهي خلاف ذلك. ومع هذا كله، فإنه يجمل بنا أن نتحوط من "إطلاقية" الأمر، لنقرر أنّ الخطورة قد لا تكمن في التشريب عينه، بل في الطريقة التي يمارَس بها، ذلك أنه يمكن أن يُعمَد إلى التشريب في تعليم الناشئة، مثلاً، منظومة قيمية معينة، تعين على تنشئتهم التنشئة الاجتماعية الأفضل.

ولنضرب، الآن، مثلاً عن نوعي الحوار من موضوع "استعمال مواقع التواصل الاجتماعي"، ولنتخيل المعلمَيْن (أ) و(ب)، وكلاهما يعارض فكرة استعمال مواقع التواصل الاجتماعي (الفيس بوك وتويتر والانستغرام،...)، أثار المعلمان حواراً مع طلابهما، وكان الحواران كلاهما على النحو الآتي:

حوار المعلم (أ)

م: يرعبني كثيراً إقبال الناس على مواقع التواصل الاجتماعي، هذا مضيعة للوقت

م: ما رأيكم؟

م (من غير أن ينتظر جواباً): مؤكد أن لديكم جميعاً "حسابات في هذه المواقع"

ط1: نعم، أنا لدي

ط2: وأنا كذلك

م: من أجل ذلك وقتكما يضيع في ما لا طائل منه

م: هذه المواقع سلبياتها كثيرة جداً، وهذا أظهرته دراسات عديدة، انظروا إلي، فأنا لم انجرف وراءها

ط3: لكن هي تساعدني على التواصل مع الآخرين (أصدقائي وأقاربي...)

م: هذا سخف، لا تنس أنك فقط وراء شاشة الحاسوب، وأن العالم كله افتراضي حسب

م: من أجل ذلك لا أحب لكم هذا الأمر أبداً

.....

حوار المعلم (ب)

م: يرعبني كثيراً إقبال الناس على مواقع التواصل الاجتماعي، هذا مضيعة للوقت

م: ما رأيكم؟

ط1: لكنها تساعدني في كثير من الأشياء

م: مثل ماذا

ط1: أحياناً أجد فيها معلومات مفيدة، تجعلني أعي ما الذي يدور في العالم

م: لكن هل هي معلومات صحيحة؟

ط2: يكفي أن نأخذ المعلومة، ثم نفكر بمدى صحتها

م: جميل

ط3: أحياناً أعبّر عن أفكاري من خلال ما أنشره على صفحتي في الفيس بوك

م: لكنك قد تحصل على "إعجابات" من أناس لم يفهموا ما قلت

ط3: نعم صحيح، لكن حسبي أني أوصلت فكرتي، لعلهم يعيدون النظر فيها

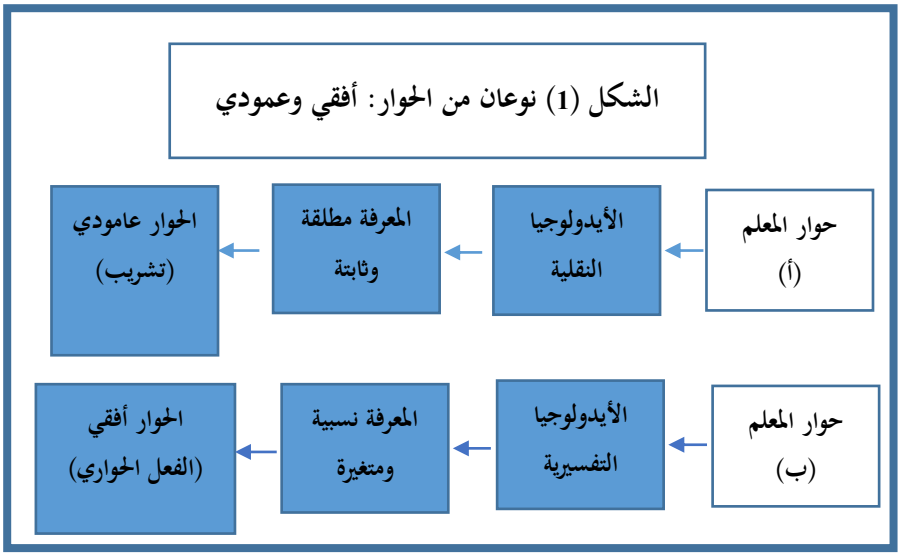
م: لا أدري، ربما ما تقوله صحيح

م (مخاطبا ط2): ما رأيك بما قاله زميلك

ط2: كثرة "الإعجابات" ليست دليلاً على صحة الفكرة، وقلَّتها ليست دليلاً على فسادها

.....

هذان حواران شرع بهما معلمان يريان استعمال مواقع التواصل أمراً غير مجد ولا طائل منها، بيد أن المعلم الأول أراده حواراً أفقياً سلطوياً، والثاني أراده عمودياً ودياً. يستند المعلم الأول إلى الأيدولوجيا التربوية النقلية أو إلى نموذج الممارسة العادية، ويستند الثاني إلى الأيدولوجيا التفسيرية أو نموذج الممارسة الناقدة (الشكل1).



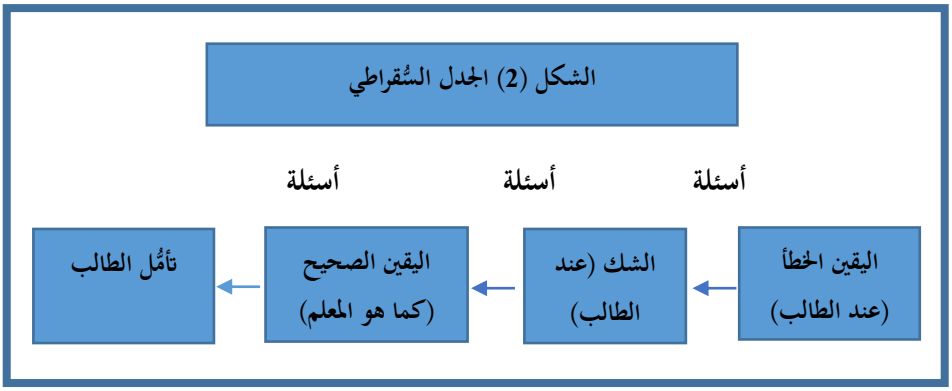
ومن الواضح أن التربية الفكرية بموضوعاتها الجدلية تتطلب حواراً من النوع الثاني، وخلاف ذلك فإن ما تحدثنا عنه من أهداف لن يتحقق أبداً.

وتشيع في الأوساط التربوية طريقة الجدل السُّقراطي، القائمة على فن صوغ السؤال، رجاءَ أن ينتقل الطلاب من حالة من اليقين الخطأ إلى حالة من الشك في قناعاتهم ثم إلى حالة من اليقين الصحيح، وهو الأسلوب الذي استعمله سقراط في تعليم طلابه. ولكن ينبغي الحذر من أمر غاب عن أذهان كثير من المنافحين عن هذه الطريقة، وهو أمر يجمل تبيانه إذ نحن نتحدث عن تدريس التربية الفكرية، وأعني به أن ما دعوناه بـ"اليقين الصحيح" إنما هو "صحيح" من وجهة نظر المعلم لا الطالب، فالمعلم هنا مارس شيئاً من السلطة لتشريب فكرة معينة هو مقتنع بها، وهذا أمر خطير يندر أن ينتبه إليه التربويون.[37]

والجدل السّقراطي الحقيقي، وهو من أنسب الطرائق التدريسية للتربية الفكرية، لا بد أن يفضي إلى قناعات عند الطالب يشكلها في ضوء منظوراته الشخصية لا أن تفرض عليه فرضاً؛ إذ عليه بعد أن يعينه المعلم في امتلاك "يقين صحيح" أن يسأل إن كان هذا

[37] Skidmore, D. & Murakami, K. *Dialogic pedagogy*, Bristol: Multilingual Matters, 2016, P. 37. (د. سكيدمور، ك.موراكامي: التربية الحوارية)

اليقين صحيحاً حقاً أو أنه اكتسب ذلك لأن مصدره المعلم فحسب، ولا شك في أن للمعلم دوراً بارزاً في هذا الأمر (الشكل2).



وغير خافٍ أنَّ تأمُّل الطالب في "اليقين الصحيح" الذي "أوصى" به المعلم يحتاج إلى قدرات في الاستدلال والموازنة وبناء الحجج، وهذا الأمور لن تتأتى للطالب على نحوٍ كفيٍّ إلا إذا وجد المساعدة التي تعينه عليها، وتسمى هذه المساعدة في المشهد التربوي "التَّسقِيل"[38] (Scaffolding)، وهي من التضمينات المهمة التي أدلى بها فايجوتسكي أحد أبرز أعلام النظرية البنائية في التعلم. والتسقيل يعني أن نساعد الطالب في الانتقال إلى مستوى نمائي أعلى من مستواه، وقد تتأتى هذه المساعدة من المعلم أو من أحد أقران الطالب. ويبدو التسقيل مُهماً جداً في التربية الفكرية، ذلك أن الموضوعات المتعلَّمة هنا تحتاج إلى العديد من المهارات التي ربما افتقر إليها الطلاب، مثل: تشكيل المفاهيم، وصوغ الفرضيات وفحصها، وعقد الموازنات، والتحليل، وإصدار الأحكام.

وعند مناقشة موضوع فكري محض، يجمل بالمعلم أن يكون نموذجاً يُقتدى به في معالجة الموضوع، ثم يبدأ بتشجيع طلابه على محاكاة ما قام به من مهارات آخذاً بمبدأ النقل التدريجي للمسؤولية (Gradual Shift of Responsibility). فعلى سبيل المثال، يمكن أن يكون موضوع "التوزيع غير العادل للثروات" أحد موضوعات التربية الفكرية للمرحلة الثانوية، ويتطلب الموضوع تعريفاً دقيقاً يوضح المقصود بالتوزيع غير العادل، وقدرة على تشكيل مفهومات "التوزيع" و"العدالة" و"الثروة"، ثم صوغ فرضيات تفصح

[38] التسقيل من "سِقالات"، وهي ألواح خشبية أو معدنية تستعمل في إنشاء المباني لتسهيل الحركة العامل إلى أعلى.

عن حالات التوزيع غير العادل، وجمع بيانات متعلقة بالموضوع، والاستناد إلى أدلة وبراهين واستنتاجات لبناء حجة ما.

ينمذج المعلم كل مهارة من هذه المهارات قدراً كافياً من الزمن، إلى أن يستقر في ذهنه أن الطلاب قد ذوَّتوا (Internalize) المهارة؛ أي أصبحت جزءاً من ذواتهم، وأنهم قادرون على القيام بها من غير مساعدة، فإنْ ذوَّتَ كلُّ طالب المهارة غدت مُمأسسةً (Institutionalized) في البيئة الصفية، أي ذات طابع جمعي. وهكذا يستطيع المعلم أن يرى عند طلابه كلهم المهارات العقلية اللازمة للبدء في تشكيل الفكر، وإن تبصرنا جيداً في هذا القول، أدركنا أنه تطبيق عملي لفكرتي "مجتمع الاستقصاء" و"عادة التفكير" اللتين فصّلنا فيهما القول آنفاً.

والمناظرات (Debates) أسلوب تدريسي مناسب جداً للتربية الفكرية، ذلك أن المناظرة تعني أن يُتَناول موضوع جدلي من منظورين مختلفين تناولاً مبنياً على حشد الحجج والبراهين والأدلة، وينقسم الطلاب بين مؤيد ومعارض للموضوع، ويدلون بحججهم في ما يشبه المرافعات القضائية التي تشهدها المحاكم. ومن الموضوعات الفكرية التي يمكن أن تستعمل فيها المناظرات قضية "عمل المرأة"، و"البطالة" و"مستويات العناية الصحية"، و"نشأة الجماعات المتطرفة"، وغيرها.

والحِجاج (Argumentation) أمر على قدر كبير من الأهمية في المناظرات، وهو لا يستقيم إلا إذا رافقته القدرة على كشف المغالطات (Fallacies)، وعلى المعلم أن ينمذج الأمرين كليهما: الحِجاج والمغالطة، حتى يتمأسسا داخل الغرف الصفية بعد أن يكون الطلاب قد ذوَّتوهما على نحو ما مرَّ بنا قبل قليل. والحُجة مجموعة من المزاعم (Claims)، والزعم جملة تحتمل الصواب والخطأ، وفي كل حُجة يسمى أحد المزاعم استنتاجاً (Conclusion)، والأصل في هذا الزعم أن يكون مدعوماً ببقية المزاعم، التي تسمى أسباباً (Reasons) أو مقدمات (Premises)،[39] فإن لم يتحقق هذا الشرط، تحصلت المغالطة، فالمغالطة حجة لم ينجح ما جاء فيها من أسباب في دعم استنتاج ما.

[39] Moore, B. & Parker, R. *Critical thinking*, New York: McGraw-Hill Education, 12th edition, 2017, PP. 32-34.(ب. مور، ر. باركر: التفكير الناقد)

لكن كيف ينفّذ المعلم درساً فكرياً قائماً على الحِجاج؟ أولى الخطوات التي يمكن أن يقوم بها المعلم في هذا الشأن هي أن يثير حواراً مع الطلاب يبتغي منه الوقوف على معارفهم القبلية، وعلى آرائهم وانطباعاتهم عن الموضوع مثار النقاش. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يكون الموضوع "عمل المرأة بين مؤيد ومعارض"، يبدأ المعلم بتقسيم الطلاب إلى مجموعات: الأولى تؤيد عمل المرأة، والثانية تعارضه، والثالثة تؤيده بشيء من التحفظ، ثم يسأل:

- هل أصبح عمل المرأة ضرورياً في أيامنا؟ لماذا؟
- ما الظروف والمتغيرات التي جعلته كذلك؟
- ما الأسباب التي تجعل بعضكم يقفون ضد عمل المرأة؟
- ما المنطق القابع خلف هذه الأسباب؟
- منكم من يؤيد عمل المرأة ولكن بشيء من التحفظ، فما السبب؟
- من يعطي أمثلة عن نساء عاملات مررن بتجارب ناجحة؟
- من يسمي مشروعات أو أعمالاً ريادية أو فنية إبداعية ابتكرتها نساء؟

يجعل المعلم هذه الأسئلة، وما يشبهها، منطلقاً لحوار أو جدل سقراطي، ثم يطلب إلى كل مجموعة أن تجلس ليتفاوض أفرادها في الأسباب التي قادتهم إلى تبني مزاعمهم، مدلين بأدلة منطقية تسوّغ ما يقولون، محاولين الخلوص إلى استنتاجات مدعومة بتلك الأدلة (خشية الوقوع في مغالطة ما)، ثم تُعِدُّ كل مجموعة حججها، وتستمع إحداها إلى ما لدى المجموعتين الأخريين، ويحاول المعلم في هذه الأثناء مساعدة الطلاب في بناء الحجج، ولا ضير من تدخله بدايةَ الأمر، ثم يبدأ بالانسحاب التدريجي لصالح الطلاب، حتى يصل بهم إلى مرحلة يستطيعون فيها الحجاج المستند إلى المنطق تطلُّباً إلى فهومات مشتركة (ما دعوناه آنفاً بالتدبر العقلاني). وأغلب الظن أن المعلم لن يحقق هذا من خلال موضوع أو اثنين؛ إذ الأمر يتطلب وفرة في الموضوعات مع ما تتطلبه من وقت، ويتطلب حسن نمذجة من المعلم، ثم تذويتاً من الطلاب على الصعيد الفردي فالجمعي (مأسسة).

ومهما يكن من شيء، فإنّ تدريس التربية الفكرية محوج إلى طرائق واستراتيجيات تدريسية يكون الطالب محورها لا المعلم، وكلما استندت الاستراتيجية إلى تفاوضات اجتماعية يشرع فيها الطلاب، كانت الاستراتيجية أجدى وأنفع، فالفكر إنما ينمو من خلال مواجهات قيمية غير معزولة عن سياقاتها.

وما سبق كله يقره الخطاب الإسلامي المعاصر وينتصر له، ليصح لنا القول، بعدئذ، إن التربية الفكرية من شأنها أن تعين على تأطير شخصية المسلم المعاصر من أوجه متعددة؛ إذ مناط الفكر هو التدبُّر، تدبُّر المسلم دينَه ممثَّلاً بالقرآن الكريم وبما صحَّ عن النبي محمد ﷺ. وسيلقي هذا التدبُّر بظلاله على حياة المسلم سلوكاً وممارسة، وسيكون له مساس شديد بالأحكام القيمية التي ستصدر عنه، والأهم من هذا كله أنَّ التدبُّر ربما كان اللبنة الحقيقية التي تُبنى عليها مهارات كثيرة كلها على صلة بالفكر السليم غير المشوَّه.

خاتمة:

جهدت هذه المقاربة في توضيح ماهية التربية الفكرية، وذهبت إلى أن ثمة ركائز في الإسلام من شأنها أن تؤسس لهذا النوع من التربية، تتمثل في دعوة القرآن الكريم الإنسانَ إلى التدبُّر والتوسُّم، ورفض الانغلاق والتقوقع، رجاءَ فهم المشهد الكوني فهما أرحبَ. ثم فصّلت القول –استناداً إلى تأصيلات معاصرة– في ثلاثة أشكال يمكن أن تتخذها التربية الفكرية في المدارس؛ وهي التربية الفكرية بوصفها أهدافاً ترتجي النظم التربوية أن تحققها، ثم التربية الفكرية من حيث هي خبرة تعلُّمية مضمَّنة في المناهج، ثم من حيث هي منهاج قائم بذاته. ويبقى السؤال: كيف نعيد تأصيل تلك الأشكال منطلقين من الركائز الإسلامية الواردة في هذه المقاربة؟ وبقول آخر: كيف يمكن أن نخرج بمنهاج معني بالتربية الفكرية مستند إلى الخطاب القرآني الداعي إلى التفكُّر والتدبُّر؟ ولعل هذا السؤال أن يكون تكئة لرؤى بحثية مستقبلية تجهد في الخروج بآليات لتصميم مناهج فكرية –بصورها الثلاث– مستلهمة بصائر الإسلام، على نحو يعين أبناء الأمة في حيازة حالة فكرية يسهمون بها في النهوض الحضاري المنشود.

Intellectual Pedagogy:

A Critical Analysis of Curricular Forms and Teaching Strategies

Majed Harb

Abstract

This study aims to investigate the concept of intellectual pedagogy and articulate its definition, assumptions, curricular forms, and teaching strategies. A critical descriptive method was used, and the study reveals that intellectual pedagogy is embodied in the Islamic discourse as represented in the Qur'an. From a contemporary perspective, it requires considering two ideas: "community of inquiry" and "the thinking routine." Three curricular forms for enhancing intellectual pedagogy are explained, and the article contends that the most appropriate strategies for teaching intellectual pedagogy are discussion, Socratic dialogue, and well-established debates.

Keywords: Intellectual pedagogy, community of inquiry, the thinking routine, educational ideology, Socratic dialogue, debates.

مفهوم السَّداد في القرآن الكريم

جميلة بلعودة*

وليد فكري فارس**

الملخص

تتناول هذه الدراسة قراءة تحليلية لمفهوم السَّداد في القرآن الكريم، بوصفه من المفاهيم التي تؤدي دوراً فاعلاً في بناء منظومة الفكر، وتوجيه السلوك، ومن ثم، تأطير مسارات الحركة الاستخلافية، بوصفها حركة عبادية، قصدية، مؤطرة بمبدأ السَّداد على مستوى حركة الأقوال (مردود الكلمات)، وبمبدأ الصلاح على مستوى حركة الأفعال (مردود السلوك)، ورصد هذا المفهوم في الخطاب القرآني، بقصد معرفة نموذج السَّداد الكوني، الذي انتقاه الله بديلاً في حركة الحياة، وسماته المميزة، وانتهي الباحثان إلى أن مفهوم السداد والصواب وإنْ جاء في القرآن وصفاً للقول، إلّا أن القرآن ربط مفهوم السَّداد بالخطاب البشري، والصواب بالخطاب الملائكي. ووسّع الرسول ﷺ دائرة هذا المفهوم للدلالة على القول والفعل معاً؛ بل الأبلغ من ذلك أنه رسم مستويات لهذا الخطاب السّديد (السّداد، المقاربة، القصد). وقدّم لنا القرآن الكريم تفسيراً سياقياً لنموذج الإنسان السّديد، فهو مؤمن المنطلق، كوني الوجهة، سليم الفطرة، سديد المنطق، صالح العمل، مسؤول عن منجزات الخلافة وواجب الائتمان، مؤيد بالعلم، ومبرأ من الظلم والجهل، ومسدَّد نحو الأبدية.

الكلمات المفتاحية: السّداد، المفهوم القرآني، المنظومة الأخلاقية، الأخلاق في القرآن، السياق.

---

* دكتوراه في القرآن والسنة، الجامعة الإسلامية بماليزيا 2019م، أستاذة في العلوم الإسلامية/ الجزائر. البريد الإلكتروني: mmarwaa589@gmail.com

** دكتوراه في الأنظمة اللاخطية، بفيرجينيا 2003م، مدير مركز شؤون العالم الإسلامي الجامعة الإسلامية بماليزيا. البريد الإلكتروني: waleed@iium.edu.my

تم تسلم البحث بتاريخ 2019/6/17م، وقُبل للنشر بتاريخ 2020/4/29م.

بلعودة، جميلة، فارس، وليد فكري (2020). **مفهوم السداد في القرآن الكريم**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 25 العدد 100، 111-146. DOI:10.35632/ citj.v25i100.5067

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي2020 ©

مقدمة:

يعد السَّداد من المفاهيم البنائية في القرآن. ويؤدي دوراً مهماً في ضبط الحركة الإنسانية، وترشيد مساراتها، نظراً للمساحة التي يشغلها في بنية التفكير، وتأثيره في جميع الأنساق العمرانية. ولئن كانت آيات الأحزاب، قد طرحت مقومات النموذج السَّديد، وأفرزت النماذج المنحرفة عن تسديدات الشرعة والمنهاج، فإن التوحيد هو القيمة المركزية؛ التي تتفرع عنها القيم العبادية، والقول السَّديد، يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠﴾ [الأحزاب: 70]. والبدء بصفة الإيمان، يعني تحديد منطلق الحياة وهدفها، لأن "تذكر الله وحضوره، يعنيان إضفاء المعنى والهدف على حياة الإنسان."[1] وبهذا يصبح الإيمان مسدِّداً لجهود الإنسانية إلى الخير والسلام، بما يوحي بضرورة تربية هذا النموذج، وتزكية مقدراته الفكرية، ورفعه إلى مستوى الكينونة الأخلاقية، المبرَّأة من جميع الأداءات اللفظية والسلوكية المنحرفة. فإذا كان العدل يعني مدافعة الظلم، فقد ندَّد الله بجميع الممارسات المؤذية إزاء رسل الله في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ ءَاذَوۡاْ مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ ٱللَّهُ مِمَّا قَالُواْ﴾ [الأحزاب: 69]. وقدَّم نموذج السَّداد بخصائص الإنسانية المشرّفة في جميع قوالبها الأخلاقية. ومن ثمَّ، تعطي هذه المفارقة قيمة كبرى لدلالات الخطاب السَّديد لوراثة أمانة الاستخلاف. يؤكد القرآن أن النموذج السَّديد الموسوم بتوصيفات قيمية، تشكل فيما بينها فلسفة السَّداد في المنظومة القرآنية. يسعى بالكلمة السَّديدة، ويؤدي الأمانة وفق متطلبات التكليف.

وبناءً على هذه المعطيات، فإن هذه الدراسة تهدف إلى معرفة الحقل اللغوي لمفهوم السَّداد، ورصد هذا المفهوم في اصطلاح المفسرين، ثم بيان مفهوم السَّداد في السياق القرآني، ثم نختم ببيان الحقل الدلالي القرآني للسَّداد. وتتجلى أهمية هذه الدراسة، في كونها تناقش مفهوماً أخلاقياً، يرتبط بمقاصد الدين، ويؤثر في جميع الأنساق العمرانية، ويحكم البنية العلائقية. ويؤطر الحياة في مستوياتها الفكرية والسلوكية. ويندرج هذا البحث، في إطار توجه جديد في الدراسات القرآنية، بإعادة ضبط المفردات في ضوء السياقات

[1] مالك، فضل الرحمن. **المسائل الكبرى في القرآن الكريم**، ترجمة: محمد أعفيف، بيروت: جداول للنشر والترجمة، ط1، 2013م، ص60، 61.

القرآنية. وإذا كانت سورة الأحزاب، قد أبرزت البُعد الكوني للنموذج السَّديد، فإن سورة النساء، تناولت مداخل التقوى ومقتضياتها، وإعادة بناء النموذج الأسري السَّديد في إطار الوحدة الجامعة بين الخلق. وقد ورد المفهوم في سياق ضبط المعادلة الإنسانية، وهذا بدوره يستلزم إعادة ترسيخ فكرة السَّداد في وعي المسلم، وتربية مقدراته اللفظية والسلوكية على هذا المبدأ العظيم. وانطلاقاً مما سبق يتقرر لدينا، أن غياب فكرة التَّسديد في منظومتنا الفكرية، أضحى خطراً يهدد أجيالنا، نتيجة لاتساع الهوة بين القيم والواقع، ممّا يقتضي تقديم البديل الأخلاقي، واستثمار هذا المفهوم في ترشيد المسارات الأخلاقية. فلا يزال القرآن هو الوعاء الذي تتشكل منه قوالب الإنسان، وتستمد منه جميع الكمالات الأخلاقية. وبالرغم من أهمية فكرة السَّداد، إلّا أنّها لا تزال تطرح في سياقات وعظية، بعيدة عن أي توجُّه بنائي، يرصد حقيقة المفهوم، بما يفتح النظر لمزيد من البحث لاستجلاء أوضح لمكتنزات القرآن، والتعامل مع مفرداته كوحدة بنائية متكاملة. وحسب علمي المتواضع، فإن الموضوع لم يناقش بهذا الطرح الجديد، فجاءت هذه الدراسة المتواضعة، استكمالاً للجهود، وتدعيماً لأي طرح جديد، يفتح مغاليق القرآن على معانٍ ودلالاتٍ لا تزال مخبوءة في منجم القرآن. كما أنوّه بجهود الفيلسوف طه عبد الرحمن في كتابه سؤال الأخلاق، الذي ضبط مفهوم العقل المسدَّد، ونتصور أنه إضافة نوعية فارقة.

أوّلاً: الحقل الدّلالي اللغوي لمفهوم السَّداد

تُعدُّ الدراسة اللغوية المدخل الرئيس في بناء مفهوم السَّداد، وبهذا يتوجب علينا إجراء مسح حول الخارطة اللغوية لهذه المفردة. وبالعودة إلى أقدم معجم وهو العين للخليل بن أحمد (170هـ)، نجد أن السَّداد يطلق على ما تُسَدُّ به الكوَّة، وردم الثلمة، والقصد، والاستقامة والصواب، والرشاد، "السَّداد: هو الشيء الذي تُسَدُّ به كوَّة، ومنه السَّد ردم الثلمة... والسَّداد هو إصابة القصد والسَّداد، مصدر ومنه السَّديد...وقولاً سديداً أي صواباً. ومنه نقول: سدَّدك الله أي وفقك للقصد والرَّشاد."[2] وفي تهذيب اللغة للأزهري

[2] الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، د.م: دار مكتبة الهلال، د.ت، ج7، ص183، 184.

(370هـ) معناه: "الإصابة في المنطق، أن يكون الرجل مسدّداً، إنَّه لذو سداد في منطقه وتدبيره."[3] وأما في مقاييس اللغة لابن فارس (395هـ): "السين والدال أصل واحد، وهو يدل على ردم شيء وملاءمته...وكل حاجز بين الشيئين سدّ. ومن ذلك السَّداد أي الاستقامة؛ كأنه لا ثلمة فيه، والصواب أيضاً."[4] ونجد اتجاهاً جديداً مع أبي هلال العسكري (395هـ) في تحديد دلالة اللفظ؛ إذ يربط التَّسديد بإعادة توجيه مسار الفعل أو تقويمه، فالسَّداد هو إغلاق الخلل، والصواب مأخوذ من الصوب لا خطأ فيه، وعليه، فإنَّ المسَّدد يجتهد، قد يصيب وقد يخطئ، ولهذا فهو موجّه للصواب، يقول: "هو التوجيه للصواب، فيقال سدَّد لهم إذا وجه الصَّواب، والتقويم إزالة الاعوجاج...فالمسدد المُقوّم لسبب الصلاح، والتَّسديد يكون في السبب المولّد."[5] وبهذا القيد، يضيف معنى التوجيه والقصد للصواب. ويوافقه الراغب الأصفهاني (502هـ) في تحديد المعنى الأصلي للكلمة، فهو ما يسدّ به الخلل، ثم توجيه إرادة الفعل للصواب والاستقامة. "السَّداد الاستقامة وما يسد به الثلمة واستعير لما يسدُّ به."[6] وأما ابن منظور (711هـ)، فلم يكتفِ ببيان أصل الكلمة، وردم الخلل، وإنما أعطى دلالات منها: الإصلاح والتوثّق، "السَّدُّ هو إغلاق الخلل، وردم اللثم، سدّه يسدُّه سدًّا، فانسدَّ، وسدَّده: أصلحه وأوثقه ومنه، السَّداد بالفتح، فإنّما معناه، الإصابة في المنطق."[7] وعرّفه المناوي (1031هـ) بأنه "الاستقامة وما تسدُّ به الثلمة."[8] وقال الزبيدي (1205هـ): "أي القصد والاستقامة...وقولاً سديداً أي صواباً."[9] ومنه التَّسديد في اللغة: "أي الاستقامة، مأخوذة من السدّ هو إغلاق الخلل

---

[3] الأزهري، محمد بن أحمد. **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م، ج12، ص195.

[4] ابن زكريا، أحمد بن فارس. **مقاييس اللغة**، تحقيق: أحمد محمد الشامي، القاهرة: دار الحديث، 2008م، ج1، ص403.

[5] العسكري، الحسن بن عبد الله. **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، مصر: دار العلم والثقافة، د.ت، ج11، ص211.

[6] الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب. **المفردات في غريب القرآن**، دمشق: دار القلم، ط1، 1412هـ، ص403.

[7] ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ، ج3، ص208.

[8] المناوي، زين الدين محمد. **التوقيف على مهمات التعاريف**، القاهرة: عالم الكتب 38، ط1، 1416هـ/1990م، ج1، ص192.

[9] الزبيدي، محمّد بن عبد الرزّاق. **تاج العروس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ت، ج8، ص178.

وردم الثلم، والسَّداد: هو الذي لا ثلمة فيه، والصواب في اللغة: خلاف الخطأ مأخوذ من الصوب، وهو نزول الشيء واستقراره في قراره، وقد ورد اللفظان في القرآن وصفاً للقول، فتكررت كلمة سديد مرتين، والقول السَّديد: هو الذي يوافق الحق والعدل....وهذا لا يتضمن أن القائل لا يخطئ، ولكنه يريد الحق، وقد يصيبه وقد يجتهد ولا يصيب الحق، وأما كلمة صواباً: فقد وردت مرةً واحدةً في قوله: ﴿وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ: 38]، والصواب هنا منسوب للملائكة هو بإذن الله، وإلهام منه فلا يعتريه الخطأ."[10]

ثانياً: السَّداد في منظور المفسّرين

بالنظر في تفسير مجاهد (104هـ) السَّداد: "هو العدل"[11] وفسّره مقاتل (150هـ) "بالتوحيد."[12] وهذه المعاني من القيم البارزة في المنظومة القرآنية. وأضاف الطبري (310هـ) بقوله: "السَّديد من الكلام هو العدل والصواب."[13] وهو "القول القاصد غير الجائر، والحق غير الباطل."[14] وبهذا يكون، قد أضاف عناصر مهمة في التركيبة الدلالية منها: القصد، والصواب، والحق. وذكر الماوردي (450هـ) وجوهاً للسَّداد منها: "العدل، الصدق، الصواب، قول لا إله إلّا الله، موافقة الظاهر للباطن، إرادة وجه الله دون غيره."[15] هذا التّنوع، يوحي بعدم انضباط السَّداد على دلالة واحدة عند المفسرين. وأصل السَّداد عند الراغب (502هـ): "إزالة الاختلال."[16] وبهذا يكون قد ربط المعنى

---

[10] داود، محمد محمد. **معجم الفروق الدلالية**، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، د2008م، ص289. 290.

[11] أبو الحجاج، مجاهد بن جبر. **تفسير مجاهد**، تحقيق: محمد عبد السلام أبو النيل، مصر: دار الفكر الإسلامي، ط1، 1410هـ، ج1، ص268.

[12] ابن سليمان، أبو الحسن مقاتل. **تفسير مقاتل بن سليمان**، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1423هـ، ج3، ص510.

[13] الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن، د.م: دار هجر للطباعة والنشر، ط1، 2001م، ج6، ص453.

[14] المرجع السابق، ج19، ص195.

[15] الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **النكت والعيون**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج4، ص428.

[16] الأصفهاني، الحسين بن محمد. **تفسير الراغب الأصفهاني**، تحقيق: محمد عبد العزيز بسيوني، جامعة طنطا: كلية الآداب، ط1، 1999م، ج3، ص1114.

اللغوي بالدلالة الاصطلاحية، فالسَّداد هو ردم الثّلمة، واستعير لما تسدّ به ثغرات القول، وإزالة الاختلال في القول والعمل. ما نلاحظه أن معظمهم فسّر السَّداد من خلال السّياق الخاص بالآية. وقد ذكر الزمخشري (538هـ) عنصراً مهماً في بنية المفهوم (القصد، والعدل)، وهو من المعاني النفسية، والعدل من الأوصاف الفعلية: "القصد إلى الحق، والقول بالعدل، ومنه سدَّاد القول رأس الخير كله."[17] ممّا يعني أن السَّداد هو حركة قصدية نحو الحق.

ومن الجدير بالملاحظة، أن الرازي (606هـ)، لفت الانتباه أنَّ الْأَقوال هي الحق "لأن من أتى بالخير، وترك الشر، فقد اتقى الله، ومن قال الصدق قال قولاً سديداً. ثم وعدهم على الأمرين: على الخيرات بإصلاح الأعمال، فَإِنَّ بتقوى الله يصلح العمل، وعلى القول السَّديد بمغفرة الذنوب."[18] ومن الجدير بالذكر، أن السَّداد عند أبي حيّان الأندلسي (745هـ) معناه: "الاستواء في القول والفعل."[19] وسّع دائرة السَّداد إلى الأفعال. وأعطى مدلولاً إضافياً له، يظهر الارتباط بالاستواء من القول، والاستقامة بأنها "الطريق الذي يكون على خط مستوٍ."[20] وأما ابن كثير (774هـ) فقال: "مستقيماً لا اعوجاج فيه ولا انحراف."[21] وبهذا يصبح الاستواء من العناصر المشكلة للسَّداد. وهذا ما يجعل إمكانية النظر متاحة لمزيد من الاستكشاف لدلالات مكتنزة في هذه المفردة القرآنية. كما نلاحظ أنَّ الطوسي (460هـ) استحضر المعنى اللغوي الجامع لأصل اللفظ، واستخدمه مضافاً إلى السلامة من خلل الفساد والبراءة منه، يقول: "وهو السليم من خلل الفساد، وذلك الحق بالدعاء إلى العدل في القسم بما لا يجحف الورثة، ولا يحرم ذوي القربى. وأصل السَّداد من

---

[17] الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ، ج3، ص563، 564.

[18] الرازي، محمد بن عمر بن الحسن الفخر. **مفاتيح الغيب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ، ج25، ص186.

[19] أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي. **البحر المحيط في التفسير**، بيروت: دار الفكر، 1420هـ، ج3، ص530.

[20] الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، مرجع سابق، ص692.

[21] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، د.م: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ، 1999م، ج6، ص487.

سدَّ الخلل، والسَّداد: الصواب."[22] ويقول أيضاً: "القول السَّديد: أي صواباً بريئاً من الفساد، خالصاً من شائب الكذب والتمويه واللغو."[23]

وبالنظر في أقوال المتأخرين، يقول القاسمي (1332هـ): "أي قويماً حقاً صواباً، قال القاشاني: هو مادة كل سعادة، وأصل كل كمال، لأنه من صفاء القلب، وصفاؤه يستدعي جميع الكمالات، وهو وإن كان داخلاً في التقوى المأمور بها، لأنه اجتناب من رذيلة الكذب مندرج تحت التزكية."[24] ويؤكد أنّه "بإمداد الصلاح والكمالات والفضائل، لأنَّه لا يصحّ عمل ما بدون الصدق أصلاً"[25] حاول القاسمي إعادة بناء هذا المفهوم في ضوء السِّياق، عادّاً قيمة التقوى جامعة لكل ما يأتيه الإنسان ويذره. ووسّع دائرة القول للتأكيد على حيوية الفعل في الواقع. ومنطلق السَّداد، صفاء القلب، هذا الأخير الذي يستدعي جميع الكمالات القولية والسلوكية، مؤكداً أن صلاح الأعمال، يتوقف على الصدق. وعرّفه رشيد رضا (1354هـ) بقوله: "الحكم الذي تدرأ به المفسدة، وتحفظ به المصلحة."[26] هذا التعريف نقلة نوعية في بناء المفهوم، أخرج هذه المفردة من نطاق التفسير المفرداتي، وتوجّه بها إلى بناء السَّداد على مقصد النفع والضرر، يعني إعادة تأسيس المفهوم على مقاصد الدين. ولما كانت "المقاصد الدينية، التي هي معانٍ ثابتة وشاملة، أجلب للنفع وأدفع للضرر من غيرها. لزم أن ينفتح للمتخلق بها طريق إدراك المقاصد النافعة."[27] وبناءً عليه، فإنَّ السَّداد يضبط القول والفعل، بناءً على ما فيه من مصلحة أو مفسدة، وهذا القول توجّه جديد في قراءة المفهوم في ضوء مقاصد الدين، ممّا يعطي إمكانية النظر في استدعاء نوع العقل، الذي يبني القول والفعل بناءً مسدَّداً. يقول طه عبد الرحمن: هو "الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة."[28]

---

[22] الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن. **البيان في تفسير القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج1، ص125.

[23] المرجع السابق، ج2، ص366.

[24] القاسمي، جمال الدين بن محمد. **محاسن التأويل**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ، ج8، ص123.

[25] المرجع السابق، ج8، ص124.

[26] رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ج4، ص323.

[27] عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م، ص73.

[28] المرجع السابق، ص71.

أضاف السعدي (1376هـ): "هو القول الموافق للصواب، أو المقارب له، عند تعذر اليقين....والحرص على إصابة الصواب، في المسائل العلمية، وسلوك كل طريق يوصل لذلك."[29] يوحي بهذا التعريف بعلو رتبة الصواب عن رتبة السّداد، قال تعالى: ﴿وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ: 38].[30] وأشار سيد قطب (1385هـ): هو "إحكام القول والتدقيق فيه، ومعرفة هدفه واتجاهه."[31] تهدف هذه المعاني إلى تقويم إرادة الإنسان وحركاته نحو الهدف المطلوب. والأكثر أهمية، أنه وسع دلالة هذه المفردة بقوله: "هو القول الصالح الذي يقود للعمل الصالح."[32] ومن الجدير بالملاحظة، أن ابن عاشور (1393هـ) قال: "فليتقوا الله في أموال النَّاس وليحسنوا إليهم القول."[33] والسَّداد عنده: "هو الصواب والحق...فشمل الأقوال الواجبة، والصالحة النافعة."[34] خلاصة القول، إن ما حرص المفسرون على التأكيد عليه، هو شمول السَّداد لكل مجامع الخير، والأقوال الصالحة والنافعة على المستوى الديني، وإبراز التعالق بين سَداد الكلمة وصلاح العمل. وأكّدوا استيعابه لجميع المنظومات، واستيعابه للأقوال والأفعال.

كما نلاحظ، أن هذا المفهوم عند المتقدمين، قد ارتبط بشبكة مفهومية منها: التوحيد، العدل، الصواب، الصدق، القصد، الحق، الإخلاص، الخير، البراءة من الفساد، الاستواء، الاستقامة، ممّا يؤكد البُعد القيمي للسَّداد، وتنوع دلالاته، وليس هذا فقط، وإنما هو من المفاهيم المؤطرة للكلمة، وإضفاء القيمة على الحركة القولية والفعلية، ولا يطال أفعال الجوارح فقط، وإنّما يطال أفعال القلوب (فعل قصدي). وبناءً على ما قلناه، فإن هذه الجهود، أعطت بعض المعاني، مع مزيد من التقصي لاستخراج دلالات جديدة،

---

[29] السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. **تيسير الكريم الرحمن**، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، د.م: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م، ج1، ص673.

[30] رسم النبي مستويات للخطاب السّديد (السَّداد، المقاربة، القصد)في قوله ﷺ: "**سَدِّدُوا وَقارِبوا، وَاغْدُوا وَروحُوا، وَشَيْءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ، وَالقَصْدَ القَصْدَ تَبْلُغُوا.**" انظر:

– البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، د.م: دار طوق النجاة، باب: القصد والمداومة على العمل، ط1، 1422هـ، ج8، ص98، حديث رقم6463.

[31] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، مصر: دار الشروق، ط17، 1412هـ، ج5، ص2884.

[32] المرجع السابق، ج5، ص2884.

[33] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984هـ، ج4، ص253.

[34] المرجع السابق، ج22، ص122.

لا تزال مخبوءة في منجم المفردات القرآنية، وإن كنا نسجل بعض المحاولات، بقصد إعادة بناء هذا المفهوم متخذين من المقاصد النافعة مجالاً لاستثمار هذا المفهوم في تحقيق مقاصد الدين، خاصة أنه ليس قيمة دينية تؤطر الحركة الاستخلافية فقط، وإنما هو انبثاق جمعي لمعطيات (الروح، القلب، العقل)، وهو يطال العقل أيضاً. وقد قدّم طه عبد الرحمن تصوراً جديداً لمفهوم العقل المسدَّد بقوله: "هو العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة، فحينئذ يكون العقل المسدَّد، قد استوفى الشرط المنصوص عليه في معيار التقويم، أي الثبات والشمول، لكن على استيفائه لهذا الشرط، لا يمكن الاعتبار بهذا العقل حتى ننظر كيف هو عند استيفاء الشرط، المنصوص عليه في معيار الفاعلية المتعلق بالوسائل."[35] وبهذا نصل أنَّ السَّداد من المصطلحات العلمية، وهو من متكسبات القرآن ومستخرجاته.

من الجدير بالذكر أن القول ليس حركة عبثية؛ بل هو مظهر للحق (السَّداد، الصدق، الطيب، الحسن، الثابت، المعروف)، كلها نعوت ناظمة لحركة القول في القرآن. فليست الكلمة حركة لا جواذب إحكام لها. وإنما هي وسيلة للتواصل السليم مع منظومة العلائق، يقول ﷺ: "إِنَّ العَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالكَلِمَةِ مِنْ رِضْوَانِ اللَّهِ، لاَ يُلْقِي لَهَا بَالاً، يَرْفَعُهُ اللَّهُ بِهَا دَرَجَاتٍ، وَإِنَّ العَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالكَلِمَةِ مِنْ سَخَطِ اللَّهِ، لاَ يُلْقِي لَهَا بَالاً، يَهْوِي بِهَا فِي جَهَنَّمَ."[36] وبناءً عليه، تتجلى لنا حقيقةٌ مفادها، أن التواصل بالكلام هو تواصل أخلاقي. لذا دعا إلى التخلُّق بمكارم الحق، والتنزه عن الدوافع المقيتة، والمصالح المستعجلة. وهذا في حدّ ذاته، هو تجربة تزكوية، وعملية تسديدية للمقدرات المعرفية والسلوكية من أجل إقامة الدين القيم. وإرساء قواعد السداد في منظومة الكون.

ثالثاً: مفهوم السَّداد في السّياق القرآني

ورد لفظ السَّداد في موضعين، منها قوله تعالى: ﴿وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا۟ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَـٰفًا خَافُوا۟ عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْيَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا ۝٩﴾ [النساء: 09]، وقوله أيضاً: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ

[35] عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص71.

[36] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الرقاق: باب: حفظ اللسان، ج8، ص101، حديث رقم6478.

ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ﴿٧٠﴾﴾ [الأحزاب: 70]، ومع قلة وروده، لم تنضبط دلالته عند المفسرين، فبينوا حقيقته من خلال السياق. وإذا كانت دراسة المفاهيم، تُعدّ مدخلاً مفتاحياً لولوج المعنى، فإنه من الضروري، تتبع سياقات المفهوم، واستكناه معناه في القرآن. إن المتتبع للوضع الجاهلي، يلاحظ أن الظروف المنتجة للنص، وما تضمنه من تشريعات تنظيمية لبنية الأسرة، تتمثل في التقاليد الجاهلية المشكلة لأنماط سلوكية، أفرزت واقعاً يعجّ بالتناقضات، وغياب فكرة الآخرة وانعكاساتها الخطيرة على مستوى الفكر والسلوك. وبالنظر في النظام الجاهلي، يتأكد لنا أنَّ مبدأ الذكورة، هو المؤثر في تشريع القوانين، ودواليب رأس المال بيد الرجل، ولا حق للمرأة والصغار في الكينونة المالية. وقيام العلاقات على روح القبلية وأعرافها، جعلها تميل نحو منطق النفعية، وتغذي النزعة الفردانية، وتؤثر بقوة في بناء المنظومة المجتمعية على هذا التوجه. ويبقى الميراث المعنوي الذي يتوخاه الجاهلي هو المجد القبلي المتوارث عن الأجداد. وأمّا نظام الإرث فتحكمه الأعراف القبلية؛ إذ لا يُعطى إلَّا للشديد من الرجال ممن يطعن بالرمح، ويضرب بالسيف.[37] فجاء القرآن وأحدث هزة عنيفة في بنية المفاهيم، وأعاد بناء العلاقات الأسرية على مبدأ التوحيد، وجعله العنصر المؤثر في بنيتها ومكوناتها، والموجه لكل العلاقات في إطار مبدأ التقوى. وأقام حقوق الضعفاء على مبدأ الإحسان. ووضعها في قوالب يفرغ فيها المجتمع الممارسات الإحسانية لهذه الأصناف المجتمعية.

1. الدراسة السِّياقية لآية النساء:

من المفيد القول، إن توريث المرأة والاعتراف بكينونتها المالية هو نوع من الإذلال للجاهلي، المتحكم في دواليب الأسرة. فجاءت سورة النساء لإقامة وعي الإنسانية على مقتضيات السَّداد التوحيدي، وأعادت نسج العلاقات في إطار وحدة الإنسانية (النفس الواحدة)، ووحدة المجتمع (الأسرة)، انطلاقاً من وشيجة الربوبية، وما يؤطرها من

---

[37] نزلت في أم كحلة وابنة كَحْلة، وثعلبة وأوس بن سويد، وهم من الأنصار. كان أحدهم زوجها والآخر عم ولدها، فقالت: يا رسول الله، توفي زوجي وتركني وابنته، فلم نورَّث! فقال عم ولدها: يا رسول الله، لا تركب فرساً، ولا تحمل كلا ولا تنكى عدوّاً، يكسب عليها ولا تكتسب، فنزلت: ﴿وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٞ مِّمَّا تَرَكَ ٱلۡوَٰلِدَانِ وَٱلۡأَقۡرَبُونَ﴾ [النساء:7]، انظر:
– الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، مرجع سابق، ج7، ص598.

مقتضيات الشرعة والمنهاج. ولهذا ركز الله ﷻ على بنية الأسرة، ووضع القواعد المؤطرة لها. ولا تستقيم علاقات الرحم إلّا برقابة الله لحركة التقوى، والتراحم العائلي. وإذا كان الخطاب قد تمّ في إطار الوحدة الجامعة، فقد جمع الله بين تقواه وتقوى الأرحام، وحذر الناس من مخالفة ربهم، فجميعهم ينتمون لوشيجة واحدة، وبهذه الوصلة، دعاهم أن يتقوا الله في الضعفاء والأيتام، ويحسنوا إليهم. ومن تقوى الله فيهم رعاية حقوقهم المادية والمعنوية. وأكد أن المعيار ليس هو مبدأ القرابة، فلا يعرف الإنسان أيهم أقرب نفعاً للميت، فلا مجال للأهواء، عندما يتعلق الأمر بضوابط التشريع وأوامره، فثمة الحكمة والسَّداد. ومن مؤشرات تقوى الله الإحسان لهذه الفئات المجتمعية، فقد جعل للضعفاء ذمماً مالية مستقلة، ولا يتم مراعاة ذلك إلّا بتقوى الله ووقاية النفس عبر طاعة الله وأمره.

وبناءً عليه، توضح السُّورة مداخل التقوى، مقتضياتها، والطريق إليها، ومن ذلك إعطاء الضعفاء حقوقهم المادية، وعدم الزواج بالأيتام خشية وقوع الظلم، والأحكام المتعلقة بأموال اليتامى، وبعضها متعلق بالأوصياء في كيفية التعامل مع أموالهم. وإعطاء المرأة حقها في المهر. كما قدم قاعدة عامة في الميراث بإثبات حق الرجال والنساء في الميراث. ومن المهم القول، إن هذه الأوامر وردت في السورة بعد التقوى، ممَّا يعني أن مقتضى التقوى طاعة أوامر الله. وإذا كانت تقوى الله موصلة بين الحق والخلق، فإن تقوى الرحم، تقتضي إثبات الوصلة مع ضعفاء الأرحام، واتقاء قطيعة الرحم التي تقطع رحمة الله على الخلق. ومن ثم، فإنَّ تذكير الله بوصف الإنسانية، يثير عواطف الرحمة على ذوي الأرحام والضعفاء، ومراقبة الله تحرك مكامن الحس إزاءهم. وبناءً عليه، فإنَّ من تجليات التقوى الظاهرة، دفع أموال اليتامى إذا بلغوا الرشد، وعدم استبدال الأموال الخبيثة بالطيبة، أو أكل أموالهم بالضَّم أو المخالطة، إلّا أن تكون الخلطة لصالح الأيتام، والنهي عن أكل أموالهم ظلماً، لأن كل ذلك يتنافى مع مقتضيات التقوى. كما يحرم السفهاء من أموالهم، فإن كانت التقوى تقتضي الدفع؛ بموجب مؤانسة الرشد للأيتام، فإنه من التقوى عدم تسليمهم إن كانوا سفهاء مع الإحسان إليهم، والإنفاق عليهم.

ومن المفيد القول، إنّ القرآن أثبت حق النساء في الإرث، وكرّر ذلك دحضاً للأعراف الجاهلية التي كانت تغمط المرأة حقها. فجاء النص مقرراً الذمة المالية المستقلة للنساء، ووسع دائرة العطاء لتشمل الفقراء والمساكين والأيتام، لما في ذلك من جبر للخواطر، ومشاركة الضعفاء وجدانية العطاء، يقول النسفي: "وهو أمر ندب... وقوله ﷻ ﴿وَقُولُواْ لَهُمۡ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾ [النساء: 8]، عذراً جميلاً وعدة حسنة."[38] لم يترك القرآن مجالاً إحسانياً، إلَّا ويدخل الأيتام فيه، سواء جاء في سياق الواجب أو المندوب. يقول تعالى: ﴿وَلۡيَخۡشَ ٱلَّذِينَ لَوۡ تَرَكُواْ مِنۡ خَلۡفِهِمۡ ذُرِّيَّةٗ ضِعَٰفًا خَافُواْ عَلَيۡهِمۡ﴾ [النساء: 9]. إن المتتبع لآراء المفسرين، يلاحظ اختلافهم في تحديد المخاطب، وتعدد وجوه التأويل، وإن كانت تغدو متقاربة، فأما جهة المخاطبين، فإما أنها توجيه للأوصياء أو لأولياء اليتيم، وعدم انضباطها على معنى معين، فتح المجال لتأويلات، صاغها ابن العربي بقوله: "نهي لمن حضر عند الموت على الترغيب له بالوصية، حتى يخرج إلى الإسراف المضر بالورثة، أو نهي للميت عن الإعطاء في الوصية للمساكين والضعفاء، أو نهي لمن حضر عند الميت عن ترغيبه في الزيادة في الثلث، أو أن الآية راجعة إلى ما سبق من ذكر اليتامى وأموالهم وأوليائهم، فذكروا بالنظر في مصلحتهم والعمل بما كان يرضيهم أن يعمل مع ذرياتهم الضعفاء وورثتهم."[39] يقول تعالى: ﴿فَلۡيَتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡيَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدًا﴾ [النساء: 9]. إذا تفحصنا آراء المفسرين، فإن ما يثير الاهتمام، أن معظمهم ربط القول السَّديد بالوصية المالية. أي يدور حول العدل في الوصية وعدم الإسراف فيها، والتعامل مع مال اليتيم بالعدل والإحسان، وفي هذا تضييق للمصطلح؛ إذ فسّر لفظ السَّداد بكونه "العدل في الوصية، فلا يحرفها ولا يجر فيها."[40] وغير بعيد عن هذا، يقول الزمخشري: وأن "لا يؤذوا اليتامى، ويكلموهم كما يكلمون أولادهم بالأدب الحسن، وعدم الإسراف في الوصية."[41]

وفي السياق ذاته، تحدث القرآن عن ظاهرة اليتم في إطار الأرحام، وجعل الوصاية عليهم في إطار العلاقة ذاتها، والقيام على أموالهم بالوصاية، يعني مراعاة الضوابط

---

[38] النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود. **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، بيروت: دار الكلم الطيب، ط1، 1998م، ج3، ص333.

[39] ابن العربي، محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**، بيروت: دار الكتب العربية، ط3، 2003م، ج1، ص429.

[40] ابن سليمان، **تفسير مقاتل بن سليمان**، مرجع سابق، ج1، ص360.

[41] الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، مرجع سابق، ج1، ص475.

التشريعية المؤطرة لهذه الفئة المحاطة بسياج من القيم الناظمة للنسيج المجتمعي. وبناءً عليه، فإن أغلب التعريفات، تهدف إلى المحافظة على أموال الأيتام وضبطها "بالعدل والحق الذي لا خلل فيه ولا فساد ولا إجحاف لوارث أو حرمان لذي قرابة."[42] إنَّ المتتبع للقرآن، يلاحظ مدى العناية بشأن الأيتام، فقد أعاد ضبط ظاهرة اليُتم، وأحاطها بجملة من التشريعات، ولهذا فإن ضم الأيتام للنسيج الأسري، يسهل القيام بشأنهم. وإذا كان المفسرون قد شغلتهم قضية العدل مع الأيتام، فكما تحب أن تعامل ذريتك من بعدك، فيجب أن تعامل ذرية غيرك، فإن السَّداد يعني أنه "لا نصيب الهدف بمجرد تطييب القول لهم، بل القول الداعم للمحافظة على حقوقهم، فإن رأى أي خلل في القسمة، سدّد القول ومنع الظلم في أي تصرف من التصرفات."[43] ومن ثم، فإنَّ "العدل هو ميزان بين أمرين لنفي الظلم وفقاً لقواعد معينة، وأما القسط في اليتامى هو أرفع وأدق من العدل بين النساء."[44]

هنا نجد أنفسنا أمام لحظة فكرية فارقة، بغض النظر إن كان الخطاب موجهاً للأوصياء أو غيرهم، فإنه يبقى الفضاء المعرفي للنص، يتسع لدلالات أكبر من السياق المادي، وإن كان جزءاً من الخطاب. فإذا كان المال عصب الحياة، فقد جعله الله محلاً للاختبار لقوله: ﴿ٱلۡمَالُ وَٱلۡبَنُونَ زِينَةُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ [الكهف: 46]. وقد فُطر الإنسان على هذه الشهوات المزينة في الكينونة الذاتية، وتتفاعل بناءً على معطيات النفس الإنسانية، فإما الإيمان أو الهوى. ومعلوم أن الاختبار جعله الله حكمة للخلق، وما يتطلبه من استثمار عنصر الصلاح في التعامل مع معادلة المال والبنون. وقد تحدث السياق عما يقيم حياة الضعفاء، وجعل المال مادة الاختبار الكاشفة عن معدن الأولياء. إذا كان القرآن قد جعل المحافظة على أموال الضعفاء في صميم الإيمان، فماذا قدّم لقوام الحياة المعنوية. وما الغاية المرجوة من الجهود التربوية سوى تحصيل الصلاح؟ أو ما يسمى بالمردود القيمي للسعي الجاد بالذرية الضعاف، بما يحقق طاعة الله وتقواه فيهم. إن الناظر في السياق، يلحظ أن الآية، تتوجه نحو إقامة حياة الضعفاء على مقصد الآخرة، بعدما وضع

[42] ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج2، ص372.

[43] أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى. **زهرة التفاسير**، د.م: دار الفكر العربي، د.ت، ج3، ص1597.

[44] حاج حمد، أبو القاسم محمد. **تشريعات العائلة في الإسلام**، بيروت: دار الساقي، ط1، 2011م، ص140.

الإجراءات اللازمة، بما يحفظ مقصد المال، ويقابل القرآن ذلك بتوجيه للأولياء، بتسدِّيد حياتهم على مقتضى التوحيد وفي ضوئه، يتم التعامل مع الضعفاء.

ومعلوم أنه لا يحفظ الإيمان إلّا بحفظ مدخلات النفس، وصونها بميزان التقوى والتسدِّيد في التعامل مع الذرية الضعيفة، وليس تبعاً للأهواء. وإنما يتحقق القيام بالعلم وضوابط الخشية، ومنطلقات التقوى، وجميعها يتسدَّد في ضوء ضوابط الكلمة. وعلى الجملة، فإن الآيات تحدثت عن الإجراءات العملية للمحافظة على الأموال، وعدم سلبهم الحق الذي يؤدي إلى إضعافهم معنوياً، لأنَّ المال يعطي المنعة، ويجعلهم أقوياء في الحق، إذا تربوا على قيم الخير والصلاح. إنَّ ضعفهم مع التقوية بالإحاطة والعناية، يعطيهم القوة في الحق. وبناء عليه، فإذا كانت الآيات السابقة، قد وضعت الإجراءات التطبيقية لحفظ المال، فإن المعادلة لا تكتمل إلَّا بتسديد الضعاف نحو معطيات الشِّرعة والمنهاج. تُعدّ هذه الآية نقلة نوعية في إعادة تأطير الضعف في سياق قيمي، بما يعطي الحق لإقامة حياة الضعفاء في الصلاح. وعليه، فإنَّ "الذي ينبغي للمسلم أن يدخره لعياله التقوى والصلاح لا المال لأنه لم يقل فليجمعوا المال."[45] يحمّل الله المسؤولية للأولياء تجاه ذريتهم الضعاف، بوضعهم على طريق التقوى وتسديدهم للحق. وحفظ المقاصد الدينية، وأهداف العمارة الكونية. والارتقاء بهم بواسطة الإيمان ومتطلبات العبادة إلى النموذج الصالح. إن الخوف على مستقبل الضعاف، مرهون بقيومية الأولياء على حياة الإيمان، والصلاح هو معيار الوصلة بين الآباء والأبناء، حتى لا يضعفوا في معركة الحياة وبناء الفضيلة. وهذا ما لمسناه من ربط الله ﷻ بين العلم والخشية، وتحري تقوى الله في مواقع التربية، وتسدّيد الأفكار والمفردات، لتسهم في بناء الذرية، وتسديد أهدافها لضمان الفلاح.

ومقتضى التوجيه القرآني، يقضي بأنَّ السَّداد في الآية، بناء حياة الضعفاء على طريق التقوى، وتسدّيد مساعي الأبناء على ضوابط الشرعة والمنهاج. يحذر السياق الآباء من التقصير بترك ذريتهم ضعافاً في معرفتهم بربهم، ومقتضيات المنهج المسدِّد للجهود، وعُدَة

[45] القشيري، عبد الكريم بن عبد الملك. **لطائف الإشارات**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، د.ت، ج1، ص316.

الخشية المقصودة، هي تقوى الله فيهم والتزام الصدق معهم بالقول السدّيد، وهذا المعطى، لا يمكن الوقوف على فضائه المعرفي إلّا في ضوء السياق؛ لأن المعنى لا يدرك في سياق جزئي، وإنَّما يتكشف مكنونه في ضوء السياق الكلي للسورة. وقد نبّه القرآن لمعالجة أي خلل يطرأ على حياة الضعفاء وأحاطهم بتشريعات في غاية الدقة. وهذه الدعوة للآباء بالسعي على ذريتهم بالإيمان والتقوى وتسديد الكلمة، حتى لا يهملوا مستقبلهم العبادي. وبناءً عليه، فإنَّ هذه القيم دعائم تبنى عليها حياة الآباء؛ الأوصياء، فتقوى الوالد وصلاحه، يثمران صلاح الذرية، وينطبق الأمر على من يتعهد شؤون الأيتام والضعفاء. ولهذا حذّر القرآن الكريم من أن الاعتداء على حقوقهم بإمتاع دنيوي، عاقبتُه جهنم. وبناءً عليه، فإن هذه التشريعات هي تسديد وتربية للأُمّة، حتى تحسن التعامل مع الضعفاء، تحقيقاً لمقصد التراحم في سياق الأسرة والمجتمع.

2. الدراسة السّياقية لآية الأحزاب:

لقد عدَّ العلماء مراعاة السياق من القرائن المهمة في مجال الدرس القرآني؛ فمن "الضوابط المهمة في حُسن فهم القرآن وصحة تفسيره، مراعاة سياق الآية، في موقعها من السورة، وسياق الجملة في موقعها من الآية، فيجب أن تربط الآية بالسياق الذي وردت فيه، ولا تقطع عمّا قبلها، وما بعدها، ثم تجر جراً لتفيد معنى."[46]

يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠﴾ [الأحزاب: 70]. أوضح أبو موسى المناسبة بينها وبين السّجدة بقوله: "هذا الكتاب الذي ذكر الله سبحانه شأنه ووصفه في رأس السجدة هو الذي أمر ﷺ باتّباعه في رأس الأحزاب، وهذا ظاهر في أن السجدة كانت تهيئة وفرشاً للأحزاب."[47] وبالنظر في السياق، فإنَّ هذه الآية "مقررة للتي قبلها، بنيت تلك على النهي عمَّا يؤذي رسول الله، وهذه على الأمر باتقاء الله في حفظ اللسان لترادف عليهم النهي، والأمر مع إتباع النهي ما يتضمن الوعيد من قصة موسى."[48] قال ابن كثير في سبب نزولها: "روى الإمام أحمد عن عبد الله قال: قسم

[46] القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع القرآن العظيم**، القاهرة: دار الشروق، ط3، 2000م، ص238.
[47] أبو موسى، محمد محمد. **من أسرار التعبير القرآني**، القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت، ص8.
[48] النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، مرجع سابق، ج3، ص48، 49.

رسول الله ذات يوم قسماً، فقال رجل من الأنصار: إن هذه قسمة ما أريد بها وجه الله، قال: فقلت: يا عدو الله، أما لأخبرن رسول الله بما قلت: فذكرت ذلك للنبي ﷺ فاحمر وجهه، ثم قال: رحمة الله على موسى، فقد أوذي بأكثر من هذا فصبر."[49]

يبدو هذا المقطع مهم من الوجهة السياقية، يتوجه الخطاب بنصيحة إلهية، وتوجيه للمؤمنين حتى يكونوا في غاية التأدب مع الله ورسوله. فإذا عطّل قوم موسى القنوات المستقبلة للحق، فهذا يعني أن الأذى سواء كان لفظياً أو عملياً يحجب عن الحق، لكون هذه النزعة، تعدّ موقفاً مضاداً للحق، لأن النبي عليه السلام، لا يمثل ذاته، وإنما يمثل الحق والبلاغ، فهو القناة الواصلة بين الله والخلق. وعلى هذا الأساس، قرن الله بينهما في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿٥٧﴾﴾ [الأحزاب: 57]. ثم دعا المؤمنين بأن يكونوا نموذجاً مبرأً من جميع صور الأذى، لما في ذلك من دلالات خطيرة على الصعيد الكوني والقيمي، وينم عن عقليات منحرفة ونفسيات مريضة، غير المؤهلة لاستقبال خطاب السلام والرحمة، الذي تحمله النبوات الهادية. ولهذا أعقب النهي عن إيذاء رسول الله بالأمر بالتقوى، فليس من التقوى التلفّظ بما يؤذي أنبياء الله. إنَّ اتخاذ موسى عليه السلام نموذجاً لضرب المثل، عائدٌ لكونه مفصلاً مهماً في الصبر على أذى قومه. يعرض القرآن مفارقة بين نموذج منحرف، أخفق قيمياً بمواقفه لابتعاده عن تسديدات النبوة. وآخر يقدم بديلاً أخلاقياً، وهو متصالح مع الله ورسوله، ومستعد لحمل الأمانة الكونية، ورفعة الإنسانية بالرشد والحكمة. وبنظرة سياقية، فإنَّ البديل السَّديد، يتواصل مع الله يالإيمان، ويتحرك في إطار السّلم، ويفارق النموذج المنحرف في النظر والسلوك.

وإذا كانت النفس المؤمنة تستقبل البلاغ بوساطة النبي ﷺ، فإن الله يحذر المؤمنين من مخالفة الأوامر الربانية، وضرورة حفظ مقام النبوة؛ بحفظ الألسنة بالتقوى والقول السَّديد. يقول النسفي: "صواباً وصدقاً أو قاصداً إلى الحق والسَّداد القصد إلى الحق، والقول بالعدل، والمراد ينهاهم عما خاضوا فيه من حديث زينب من غير قصد، وعدل في القول، على أن يسددوا قولهم في كل باب؛ لأن حفظ اللسان وسداد القول رأس كل

[49] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج6، ص486.

خير...راقبوا الله في حفظ ألسنتكم وتسديد قولكم، فإنكم إن فعلتم ذلك أعطاكم ما هو غاية الطلبة."[50] هذا يعني، أنه ﷺ هو الدَّال على الله، وهو المسدِّد للحق من القول؛ بما يجعل النفس مؤهلة لممارسة التقوى، والقول السديد: هو القول الحق الذي لا أذية فيه للخلق؛ لأنَّ الأذى طعن في الحق سواء كان لفظياً أو سلوكياً. ولا يخرج الأذى من النفس النقية المسدَّدة بالشرعة والمنهاج. وهو "المستقيم لا اعوجاج فيه ولا انحراف، ووعدهم أنهم إذا فعلوا ذلك أثابهم عليه، بأن يصلح لهم أعمالهم، أي يوفقهم للأعمال الصالحة، وأن يغفر الذنوب الماضية، وما قد يقع منهم في المستقبل، يلهمهم التوبة."[51] ويضيف الطوسي: "هو الصواب، البريْ من الفساد، الخالص من شائبة الكذب واللغو، موافق الظاهر للباطن، وقال مقاتل: هذا يتصل بالنهي عن الإيذاء أي قولوا قولاً صواباً، ولا تنسبوا رسول الله إلى ما لا يحمل ولا يليق، إن فعلتم يصلح لكم أعمالكم بأن يلطف لكم فيها حتى تستقيموا على الطريقة السليمة من الفساد، ويوفقكم لما فيه الصلاح والرشاد."[52] وبهذا يصنع النص فارقاً على مستوى المضمون، والأثر المنبعث من الكلمة السديدة، لأنَّ السَّداد من صميم الإيمان والتقوى. وبهذا يكون مفردة علمية وعملية في بناء النموذج الصالح. وعلى الجملة، فإن هذا المخطط يوضح مقومات النموذج السَّديد على النحو الآتي:

مقومات النموذج السَّديد	
١: مفتاح الإيمان (الإرادة التوحيدية).	١: الفضاء المعرفي للخطاب القرآني في سورة الأحزاب موجه للمؤمنين، بخلاف الخطاب في سورة النساء موجه للنّاس.
٢: مفتاح التقوى (القلب).	٢: البديل الأخلاقي للوارث للحق، هو النموذج السَّديد
٣: مفتاح السَّداد (اللسان).	المؤمن، التقي، المطيع للحق، الصادق في مسلك الحياة،
٤: مفتاح البراءة والسلامة (القول والفعل).	المسالم في معاملاته، المسدّد في القول، الصالح في سلوكه، الأمين على التكليف. المبرأ من جميع أشكال الظلم، القادر

[50] النسفي، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، مرجع سابق، ج3، ص48، 49.
[51] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج6، ص487.
[52] الطوسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مرجع سابق، ج8، ص141.

٥: مفتاح الصلاح (الجوارح). ٦: مفتاح التوبة (التصالح مع الله). ٧: مفتاح الجنّة (طاعة الله ورسوله). ٨: مفتاح الأمانة (التكليف). ٩: مفتاح العمارة (الإيمان والعلم والعدل).	على تحمل أعباء الأمانة الكونية في ضوء ضوابط الشرعة والمنهاج. ٣: كشفت الآيات عن البُعد الكوني للنموذج السَّديد في ضوء بعض المؤشرات منها: الإنسان، السموات والأرض، نبوة موسى ومحمد عليهما السلام. ٤: مؤهلات النموذج الذي يدير العمارة الكونية، تبنى على مقومات، تتم في ضوء معطيات الوحي ومحدّدات العلم ومقتضيات العدل.

ومن هنا يكون انتقاء اليهود نموذجاً للعبرة في سياق ضرب المثال، إلّا لأنهم بلغوا مستوىً كبيراً من صنوف الأذى والتطاول على أنبياء الله، بما يعكس المشترك الجامع (الأذى) بينهم وبين قوم نبينا ﷺ. ولهذا يحذّر الله في بداية السورة من إطاعة هذه الأمثلة المنحرفة عن الشّرعة والمنهاج. ووصف بني إسرائيل بقسوة القلوب، فمن أين يتحسسون آثار رحمة الله وأخلاقيات السلام، إذا رفضوا أن يسالموا الله بوصفه رباً وإلهاً وخالقاً. ولا تزال هذه النزعة العدوانية، تحكم مفاصل التركيبة اليهودية، كما يشهد الواقع. وقد تحدث عن أذية موسى دون أن يخصص شكلاً معيناً له، لتعدد صنوفه في فلسفة المنحرفين. واكتفى بهذا التوصيف؛ بما يجعل هذه السِّمة البارزة لأي نموذج منحرف. وتكون محلاً للعِبرة، لكونها ظاهرة زمنية متجددة في الواقع، مع تبرئة موسى من جميع التوصيفات التي لا تليق بمقام الأنبياء المصطفين. وقد تمّ التركيز على البراءة القولية للدلالة على بلوغ مستويات من انحراف الكلام عن مواضعه. بما ينمّ عن فقدان السَّداد في الكينونة النفسية والعقلية. هذا يعني بأن السّياق، يركز على البُعد الوظيفي للكلمة، ويحذر من العبث بمقدراتها ومقاصدها الأخلاقية، حتى لا تصبح طاقة سلبية تشوّه مبدأ السلام، وما تتضمنه آفات اللسان من الكذب، والبهتان، والغيبة، والافتراء... ولهذا ركز على أهمية التقوى ومحوريتها في بناء القول السَّديد، وهو يلمح إلى الدور الذي أدّته هذه الأطراف المنحرفة في غزوة الأحزاب. ومن هنا، يتبين لنا دلالة الارتباط بين هذه الآية والتحذير الموجّه للمؤمنين؛ الذين يمثلون نموذج الطاعة والكينونة القيمية في أرقى مواصفاتها، وبعدها

استعرض مواصفات النموذج السَّديد، مؤكداً على الأبعاد الكونية لهذا البديل، كما يجلي سياق الآيات اللاحقة.

وبهذا يغدو هذا النموذج المؤهل للاستخلاف، وتمثل الأهداف العبادية والمطامح الأخلاقية، بمقتضى القرآن. فلا تتحمل الأمانة إلّا في ضوء معطيات المنهج، ومقومات السَّداد كضمانة أخلاقية لبلوغ الرشد. فإذا كان الوحي هو المضمون القيمي لهذا البديل، فإنَّ هناك مجموعة من الآليات المؤطرة لهذا النموذج، تعدُّ بمثابة مفاتيح معرفية مسدِّدة لمسار الحياة الراشدة، وتعديل السلوك، منها العلم وهو ضد الجهل؛ الذي يحرم الإنسان من تطلعات السلم ومتطلبات الكمال. أما العدل فهو ضمانة أخلاقية حتى لا تنحرف الأمانة عن مقتضيات الخط المستقيم، والوقوع في الإفساد والظلم الذي حذّر منه، بعدم إطاعة جميع النماذج المنحرفة. وضبط القول بالسّداد والعمل بالصلاح، والقلب بالتقوى، والعقل بالعلم والمواقف بالعدل، جميعها مفاتيح لحمل الأمانة الكونية. ومن الجدير بالملاحظة، أنَّ القرآن أكّد على إخفاق هذه النماذج، لتلبسها بإيذاء إضاءات الهداية الكونية، لقد أغلق الله تعالى جميع المنافذ لطاعة أي نموذج ينتكس عن الحق، وقد صدق الله إذ يقول: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا فَأَتۡبَعَهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ ١٧٥﴾ [الأعراف: 175]. فإذا اتضح هذا عرفنا "معنى الآيات الأخيرة في السياق الخاص والعام، فبعد أن قال: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 71]، بيَّن أهمية الطاعة التي هي الأمانة، وبيَّن خطورتها، وبعد أن أمر بالتقوى، بيَّن ها هنا أهمية التقوى، وسمَّاها أمانةً، ومن هذا كلّه نعلم صلة المقطع كله بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ٢١﴾ [البقرة: 21]."[53]

وبناءً عليه، ختم الله هذا المقطع، ببيان عاقبة النماذج المنحرفة المعادية للحق، بقوله: ﴿لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ وَٱلۡمُشۡرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾ [الأحزاب: 73]. دلّت الآية على "أن الحكمة من التكليف تعذيب العاصي وإثابة الطائع."[54] ولعل السياق، يوحي بأنَّ نموذج السَّداد، معرض للانتكاس في أداء دوره

[53] حوى، سعيد. **الأساس في التفسير**، القاهرة: دار السلام، ط6، 1424هـ، ج8، ص489.

[54] المرجع سابق، ج8، ص489.

العبادي، إذا تلبس بالظلم والجهل، وفرط في واجبات الحفظ. وهذا التقصير في تحمل المسؤولية، يعد إفصاحاً عن ظلم الإنسان وجهله بمبادئ الشرعة والمنهاج. وعلى الرغم، من أن الإنسان هو الجدير بتوظيف طاقاته المعرفية والطاعة والامتثال، ولكنه بالمقابل قد ينتكس، إذا تلبس بعناصر الظلم والجهل، فيفقد السَّداد في حركته القولية والصلاح في ممارساته العملية، إذا جهل بمتطلبات المنهج، وسقط في الظلم تبعاً للأهواء والدوافع الذاتية. فيجب تسديده للخروج من دائرة الأهواء، والانضباط على خط التقوى، كما تكشف هذه المقاربة عن جسامة هذه الأمانة وثقلها، ومسؤولية التكليف وخطورته في بناء العواقب، ممّا يتطلب ضرورة تقويم الموقف والسلوك عن طريق مبادئ التوبة وتسديدات الخط القويم. خلاصة القول، إنَّ هذه الوظيفة منطلقها الإيمان بالله وضابطها تقوى الله، ومحتواها اتّباع الوحي، ومظهرها طاعة الله ورسوله، ومضمونها القولي الكلمة السَّديدة، والسلوك تحكمه مبادئ الصلاح، ومحو آثار الذنوب المعيقة لمسار المستخلف، كلما تلبس بالظلم والجهل. ولهذا بدأت بالنهي عن إطاعة الكفار والمنافقين، وختمت ببيان عاقبتهم، وفتح مجال التوبة للصنف المسدَّد بالإيمان والتقوى لضرورة تقويم إرادته وحركته كلما ابتعد عن الحق.

رابعاً: الحقل الدلالي القرآني لمفهوم السَّداد

1. معطيات بناء المفهوم في آية النساء:

يقول تعالى: ﴿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 وَءَاتُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰٓ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلۡخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِۖ وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَهُمۡ إِلَىٰٓ أَمۡوَٰلِكُمۡۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبٗا كَبِيرٗا ۝٢ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ۝٣ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا ۝٤ وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا وَٱرۡزُقُوهُمۡ فِيهَا وَٱكۡسُوهُمۡ وَقُولُواْ لَهُمۡ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا ۝٥ وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْۚ وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ فَأَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِمۡۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبٗا ۝٦

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۚ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾ وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٨﴾ وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُواْ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا خَافُواْ عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلْيَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٩﴾ ﴾ [النساء: 1-9].

من أهم المعطيات الواردة في آيات النساء ما يلي:

أ. التناسق بين منظومة القيم ومعطيات الأسرة ومقاصد العمران:

بدأ الله ﷻ السورة بالتركيز على وشيجة الربوبية، التي تتحرك في فلكها جميع الدوائر الإنسانية. وتكمن نقطة الاستمداد في مركزية التوحيد، ومنه تنبثق القيم المؤطرة للوجود، والمسدّدة للحركة الإنسانية. هذا يستلزم بناء التصور الصحيح حول مفهوم الأسرة، الثابت في بنيته ومكوناته، ولا يتصور بناء الأسرة خارج هذا السياق. فإذا كان الله مصدر الوجود، فإنَّ جميع العلائق يجب أن تتصالح مع مصدر وجودها (الله). والتّسديد المقصود، يتمثل في بناء الأسرة في سياق التوحيد. ولهذا وضع القواعد الناظمة لها. واستهل السورة بخطاب للإنسانية للتأكيد على البعد الغيبي للوجود، وأهمية الأسرة التي تقيم أسس العمران على مبدأ التقوى ومقصد التراحم الإنساني.

ب. التأكيد على مبدأ الزوجية في سياق وحدة النَّفس:

وضع القرآن الكريم الأصول الناظمة للأسرة ومتطلبات المنهج للعمارة الكونية، واستهل الخطاب بالأسرة الآدمية، لأنها الصيغة الكونية التي انتقاها القرآن لحفظ مقاصد الوجود. ويتم هذا الاجتماع في إطار التقوى، التي تحفظ مقصد التراحم الأسري. ومن هنا، تصبح جميع الأداءات العبادية، تتم عبر هذه الثنائية التي تنتج عنها الكثرة، بما يحقق مقاصد العمران. فقد أقام الله هذا البناء على التوحيد، بهدف التأكيد على مركزية الحق، وشكلت الرابطة الأسرية مدخلاً مفتاحياً لتثبيت الحقوق المالية في إطار هذا النسق التوحيدي. فإن كان الشأن الأسري يقوم على مقصد التراحم، فإن الحقوق المالية وردت مؤطرة بنصوص محكمة، تؤكد على التكامل في التشريع، خاصة وأنَّ الزواج ينسج شبكة واسعة من العلاقات، وتنتظم في إطار المبدأ الأخلاقي المؤطر لجميع العلائق، انطلاقاً من

الأسرة بوصفها نواة للبناء المجتمعي. فبعدما سدَّد القرآن الأسرة بالتوحيد والتقوى. جاءت هذه التوجيهات لضبط الحقوق المالية داخل الإطار الأسري والمجتمعي. وجمع الله بين تقوى الله وتقوى الرحم للدلالة على عناية الله بالأسرة، بما يفترض أن يحسنوا تخلقاً بالحق. ومن هذا المقصد التراحمي تمتد آفاق الرحمة للاجتماع الإنساني.

افتتح الله السورة، بخطاب جامع للتأكيد على خصائص الإنسانية الواحدة، وصياغة المشترك الجامع على مستوى الخلق، فالله هو مصدر الخلق، ومن آدم جاءت الكثرة التي تتواصل من خلال القيم المؤطرة لجميع الأنساق العمرانية. وأعاد القرآن بناء الأسرة في ضوء هذا السياق الكوني، للتأكيد على المنطلق التوحيدي للأسرة. وقد تحدث عن الميلاد الإنساني من خلال الأسرة، وختمها بالحديث عن متعلقاتها (الإرث)، ممَّا يعطي مؤشراً أن البناء العام للسورة يدور حول الأسرة، ومتعلقاتها المادية والمعنوية. وتتخللها موضوعات ذات علاقة بها. وبناءً عليه، فإن الخطاب يركز على الدعائم الآتية: الله هو مصدر الوجود، والتقوى هي القيمة المؤطرة للعلاقة السَّديدة بين الله والإنسان، وإقامة الأسرة على دعائم الشرعة والمنهاج. وإن كانت التقوى هنا، موجهة للإنسانية أن تتقي ربها بوصفه رباً وخالقاً، وتقوى الأرحام لما تمثله من قيمة محورية. فهذا يفيدنا أن التقوى تؤطر العلاقة بيننا وبين الله، والأسرة تنضبط قواعدها بقيمة التقوى والرحمة. وفي سياق مقصد الرحمة تعالج القضايا الأسرية، بهدف تطوير الوعي بأبعاد هذا التراحم، ولهذا بدأ بوشيجة الربوبية، ثم شفع بوصلة الرحم، فإذا كان المقطع دلالة على إحسان الله وتربيته للخلق، فإن تكرار لفظ التقوى في سياق الأرحام، مؤشر على الهيبة من الله بعدم قطع هذا التواصل الرحمي، وتجسيده في واقع الضعفاء مع خشية الله في جميع أبنيتهم المادية والمعنوية، حتى تبدو الرحمة مقصداً كليّاً في الأنساق المجتمعية. وفي هذا الإطار وضع جملةً من المؤشرات للتعامل مع الأيتام هي:

1. دفع أموال اليتيم عند مؤانسة الرشد لإثبات الكينونة المالية للأيتام.

2. المحافظة على أموالهم في حالة المخالطة والشراكة المالية، والنهي عن الاعتداء عليها.

3. النهي عن استبدال الخبيث بالطيب، للتأكيد على مصدر المال (الحلال) لحفظ الأيتام من جميع عناصر الإفساد، وجاء الخطاب بصيغة أمر ونهي؛ أمر بإتيان المال للأيتام، ونهي عن تبديل الخبيث بالطيب، أو أكلها بالمخالطة.

4. أمر باختبار الأيتام (ضبط التصرف بالرُّشد)، حتى تدفع إليهم أموالهم، ونهى الأوصياء عن أكل أموالهم بالإسراف أو استهلاكها بالمبادرة، وطالبهم بالعفة إن كانوا أغنياء، والأكل قدر الضرورة إن كانوا فقراء. والإشهاد عند التسليم. وبعدما ضبط القوة المالية للضعفاء على مقتضى الحكمة، جعل عُدةَ الخشية على مصير الضعفاء مرهوناً بتقوى الله فيهم، وتسديدهم للحق.

ت. إثبات الحقوق المالية للضعفاء وتوثقتها بالقيم لمعرفة مردود السعي المجتمعي:

أقام القرآن الأسرة على وشيجة الربوبية، وبهذا تصبح الدائرة الإلهية هي نقطة المركز في بناء العلاقات، ثم تأتي دائرة النفس الواحدة، وبعدها الدائرة الزوجية. بدأ بدائرة الأيتام، ثم شفع بالنساء والسفهاء، وختم بدائرة القرابة. إن ترتيب هذه الدوائر له أهمية مميزة، فلا بدّ من استظهار التعالق بين هذه الفئات المجتمعية، انطلاقاً ممّا قرره القرآن الكريم، فقد دعا إلى إعطاء النساء مهورهن، وإيتاء اليتامى أموالهم. وهنا يبرز العنصر المشترك بينهما من زاويتين: إيتاء كل منهما حقه، وهذا يعني إثبات الحق المالي لكليهما. وإن اختلفت جهة الإعطاء، فإن الهدف نفسه، والسِّمة الجامعة بينهما هي الضعف، وكلاهما تحت ولاية ما؛ فأمّا الأيتام، فإن الوصي هو المسؤول، والزوج هو القوّام على المرأة. هذا يؤكد على تقنين القرآن لهذا الحق، وهو مسؤولية مجتمعية، بحماية الحقوق المكفولة للأيتام والنساء. ثم يأتي السفهاء فيدخلون في دائرة المنع، والجواب يعكس السياسة الأخلاقية للقرآن في حفظ مقصد المال، ولعل النقطة الجوهرية التي تبرز التعالق بينهما، هي أن اليتيم يختبر للوقوف على مستوى الرشد حتى يدفع له المال، والسَّفيه يفتقد للآلية المعرفية التي تضبط مستوى الرُّشد، فتحفظ أمواله ويؤتى بمقدار الحاجة. وبناء عليه، فإن القرآن تحدث عن كليهما في سياق الحقوق المالية، وإن اختلفا في الصيغة، تحدّث عن الأيتام في سياق الإعطاء، والسفهاء في سياق المنع، وفي كلتا الحالتين

الخطاب موجه للأوصياء بإعطاء المال للأيتام بشرط الرُّشد، ومنع السفهاء لغياب ذات الشرط.

ومن هنا، فإن كان الجامع بين هذه الصور هو إثبات الحقوق، فإن هناك رابطاً فكرياً يجمع بينهما وهو الحماية المجتمعية، بحكم الضعف الذي يكتنفهم. ثم تحدّث عن قضية مهمة (الإرث) في الأنساق المجتمعية، فقد أعاد تأطيره في سياق تقرير مبدأ المساواة لكلا الطرفين. ولم تعد الذكورة مقياساً للتوارث، كما أعاد ضبط المقاصد المالية في ضوء القيم، بما يتجاوز ضيق الأفق الجاهلي، ومن ثم، إعادة التوازن لجميع الفئات المجتمعية. هنا يجب أن نؤكد أن الله أعاد تسديد المقدّرات المالية لهذه الفئات، والقصد من ذلك المساهمة في تنمية النسيج المجتمعي، وضبطه وفق قواعد أخلاقية راسخة. ومن الجدير بالملاحظة، أن القرآن أكّد على التراحم الأسري عبر الدعوة إلى ضم الأقارب (الفقراء والمساكين) في إطار الصدقات، وتم إدخال هذه الفئة في دائرة الإحسان، بهدف تقوية النسيج الأسري وإحكام بنيانه. وللربط بين دلالات المعنى الجامع لهذه الفئات، لا بدّ من التأكيد على وحدة الهدف (إثبات الحقوق)، وحاجة الضعفاء للحماية المجتمعية. ويتجلى السَّداد على مستويين، أحدهما معنوي، ويتمثل في تسديد جميع العلائق الإنسانية، انطلاقاً من العلاقة الزوجية، الأسرية، والمجتمعية، ومما يلاحظ أن القرآن، يؤكد أن مقصد التراحم ركيزة في بنائية العلاقات. ثم يؤكد السياق، أن الدائرة المجتمعية تتمحور أهدافها حول حماية الفئات المستضعفة في سياق قيمي (القسط، المعروف، الرشد، الاستعفاف، الإحسان)، وهذا تسديد نحو جهاز القيم لبناء النسيج المجتمعي. وأما المستوى المادي، فقد ضبط الحقوق المالية، وسدَّد مستحقات الفئات المجتمعية بهدف بناء منظومة حقوقية مُحكمة.

2. معطيات بناء المفهوم في آيات الأحزاب: من أهم المعطيات التي نرصدها ما يلي:

يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠﴾ [الأحزاب: 70].

أ. علاقة السَّداد بالإيمان ومعرفة الإنسان السَّديد في ضوء آيات الأحزاب:

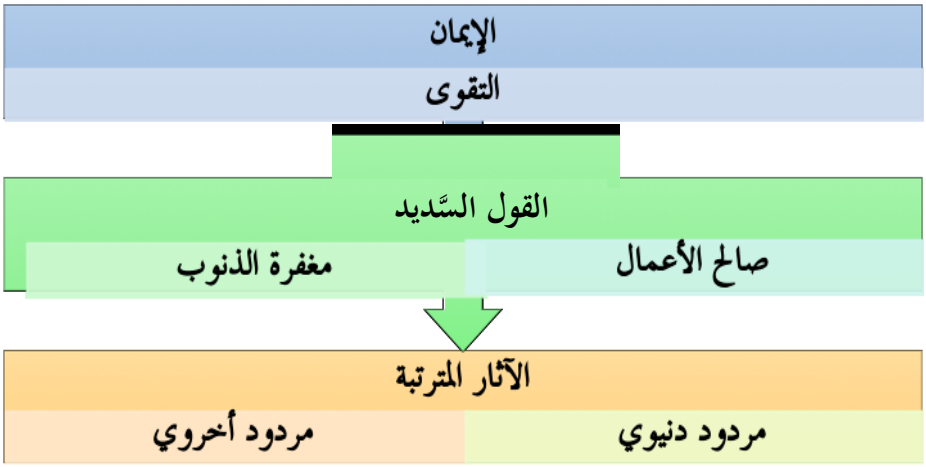
إن ما توصلت إليه الدراسة اللغوية، يعضده ما جاء في السياق، وهذا سوف يساعدنا على محاولة الكشف عن معطيات المفهوم، ربطاً بأصله اللغوي، واستمداداً ممّا ورد في القرآن، بهدف الوقوف على الخصائص المميزة للإنسان السَّديد، وما علاقة السَّداد بالإيمان والتقوى؟ نعتقد أن هذه التساؤلات مهمة جداً بالقدر الذي يدفع عجلة بحثنا للإجابة عنها، يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠﴾ [الأحزاب:70]، هنا يتوجب علينا، أن نقدّم تعريفاً سياقياً للإنسان السَّديد، هو المستقيم في الكينونة الداخلية والخارجية، المحكوم بضوابط التقوى، المتوجه في إرادته وحركاته نحو متطلبات الإيمان، ومقاصد العمران في ضوء محدّدات الشرعة والمنهاج. وفي هذا السياق، يقول الطباطبائي: "ما يجتمع فيه مطابقة الواقع."[55] هذا يعني أن المسدِّد: هو الذي يمتلك "القدرة على التوسُّل إلى المقصد النافع بالسبب الناجع."[56] وإنْ جمع بينهما، تحصل له المطابقة بين القول والواقع. تقدم الآيات مفتاحاً مهماً في معرفة طبيعة السلوك السَّديد، فهو ذلك الإنسان الذي يطابق قوله فعله، بما يوحي بأنه شخصية متوازنة قولاً وفعلاً. ويستمدُّ من عنصر الإيمان، فهو الدافع عليه؛ إذ يثمر القول السَّديد وصلاح الأعمال. وبناءً عليه، يصبح الإيمان حركةً فاعلة في ضبط الإنسان، وتتعدى آثاره إلى مردود الخلود. وبهذا تصبح الكلمة منتجة للحق، ومسدِّدة للوجهة والمقصد.

إنّ هذه التربية القولية، تعكس ضرورة ممارسة الصيانة الأخلاقية على مقدرات الكلمة. فلا يكون القول سديداً، حتى يتم تأسيس الفعل المعرفي على الإيمان. وتغدو التزكية القولية، مرتبطة بمفهوم العلم، لقوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡ﴾ [البقرة: 129]. فإن كان صلاح الكلمة، مرهوناً بصلاح الداخل، هذا يعني أنَّه لا يمكن إخضاع اللسان لمبدأ التربية، قبل إخضاع القلب لجوهر هذه التربية. ومن ثمّ، فقد أعاد القرآن إرساء معادلة السلوك الصحيح، وتتبلور عبر التفاعل الجوهري بين الإيمان والتقوى، ومقتضيات السَّداد القولي، والصلاح العملي. هذا ما نوضحه في الشكل الآتي:

---

[55] الطباطبائي، محمد حسين. **الميزان في تفسير القرآن الكريم**، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1997م، ج22، ص353.

[56] عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص75.



وبناءً عليه، فإنَّ الإيمان هو عصارة المقاصد الربانية، التي تحدّد قبلة المسدَّد، ومعرفة الطريق أمر في غاية الأهمية، لأنه لا يكفي القصد، وإنّما يتوجب عليه معرفة الاتجاه المسدَّد إليه. لهذا يركز ﷻ على السلامة القلبية في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾ [الرعد: 11]، وتوظيف جهاز الإبصار الذي يعطي الإضاءة الضرورية لإصلاح مفردات الخطاب. وتتجلى قيّمة الكلمة، بما تنسجه من علاقات تعيد بناء الوعي، وتعزز مقدرات الاستخلاف. فتتحول طاقة الكلمة إلى وسيلة بنائية، تؤكد الحق وتصون العدل، وتسدِّد الوجهة، وتحقق المقصد، وتدرأ الباطل، وتحارب جميع الانحرافات القولية. وتتعزز قيمة المسؤولية، كلما انتبه الإنسان إلى خطورة الكلمة على مستوى الفكر والسلوك، يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢﴾ [الصف: 02]. ومن هنا، يتجلى لنا أن المضمون الرئيس لمفهوم السَّداد هو الإيمان الذي يتخذ منه المسلم قاعدة لمنطلقات الحياة في جميع أبعادها، وهو الذي يضفي القيمة الأخلاقية على مردود الكلمات حتى تتسدَّد في طريق البناء والإنجاز في المجتمع الإنساني.

ب. تعالقات السَّداد مع التقوى، ومقصدية الكلمة من الزاوية الأخلاقية:

إنَّ تركيز القرآن على سداد الكلمة، يعني التنبيه إلى خطورة هذه الطاقة الوظيفية، ودورها في بناء الحياة أو تهديمها، بما يتطلب إعادة تشغيل جهاز المراقبة لضمان سلامة

الكلمة، لقوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [الفتح: 26]. وبناءً عليه، "فعل الأوامر وترك النواهي تقوى، فإنه وضع أسباباً للمسببات، وربط حصول المسببات بها، وحث على فعل الأسباب، وبذلك كان فعل الأسباب ليحصل الإنسان المسببات تقوى. ومن هنا، يظهر أن السير في الحياة على ما وضع الله فيها من سنن التقوى، وأنَّ التقوى ليست خاصةً بنوع من الطاعات ولا بشيء من المظاهر، وإنما هي اتقاء الإنسان كلما يضره في نفسه وفي جنسه."[57]

يهدف الخطاب إلى تنمية البعد الجمالي، وإضفاء القيمة على الكلمات، وتوجيهها نحو السَّداد. ووفقاً لهذا الرأي، فإن اللسان هو المسؤول عن ضبط مسار الكلمة. لما يترتب عليها من حصاد الآخرة. يظهر على نحو جلي، أن الكلمة لها دلالات فكرية، وأخلاقية، وليست حركة عبثية بمقدرات التفكير، وهنا يظهر بوضوح مقصدية الكلمة من الوجهة الأخلاقية، وارتباطها بالقيم؛ إذ لا يعقل أن يكون القول سديداً، والسلوك معطوباً، وعليه، فإنَّ "أحد مقتضيات مجال التداول الإسلامي هو أن القول فيه لا ينفك عن الفعل، حتى إن الفعل يصير ميزاناً يوزن به القول، صدقاً ونفعاً."[58] ومن ثم، ركز القرآن على الكلمة المثمرة في قوله: ﴿تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ [إبراهيم: 25]، وتتحدَّد أهميتها في ضوء الباعث والهدف. وبهذا يقع القول السَّديد بين قوتين حاميتين هما: القصد، والهدف، كما يتجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فاطر: 10].

وفي خطوة إضافية، فإنَّ الكلام هو رسالة تواصلية بين المرسل والمرسل إليه، يؤدي وظيفة اجتماعية هادفة، لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾﴾ [إبراهيم: 24]. فأما الكلمة الطيّبة، فهي القائمة على مبدأ الإيمان، وتحمل طاقة بنائية، مسدَّدة نحو الصلاح، تتجلى آثارها في قوله: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ﴾ [الأنعام: 99]، ومن ثم، تم ضبط القول بآلية التدبر لتنمية وعي المسدِّد لقوله: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُواْ ٱلْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: 68]، وتنمية الحس الخلقي عبر آلية الإحسان، لقوله: ﴿وَقُولُواْ

[57] شلتوت، محمود. **تفسير القرآن الكريم**، القاهرة: دار الشروق، ط12، 1424هـ، 2004م، ص432.

[58] عبد الرحمن، طه. **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2016م، ص174.

لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾ [البقرة: 83]. يظهر على نحو واضح، أن الإيمان هو مصدر جميع الكمالات، ولهذا يسعى القرآن إلى إعادة بلورة الشخصية السَّديدة في ضوء الإيمان والتقوى. هذا يعني أنَّ القول السَّديد هو نتيجة طبيعية للعلاقة الصميمة بين الإيمان والتقوى، ممّا يعطي مؤشراً، أن الكلمة المفتاحية التي تؤدي الدور الأكثر أهمية في تسديد الكلمة هي التقوى. من الواضح أن هناك علاقة وثيقة بين القلب واللسان، والاستقامة هي الكلمة التي تحكم هذه العلاقة الثنائية. ومن ثم، فإن القرآن ينظر إليها من زاوية السَّداد، وتحقيق التواصل بين القلب واللسان. من جهة أخرى، تحتل التقوى أهمية كبيرة بوصفها من الكلمات المحورية في بناء مفهوم السَّداد، ممّا يعني أن المؤمن بامتلاكه لهذه الخاصية، يكون قد هيّأ الأساس الذي يبنى عليه القول السَّديد. وعلى نحو مفيد، نلاحظ أن من أقوى الثنائيات فاعلية، هي ثنائية الإيمان والعمل؛ بل إن الأعمال الصالحة ليست سوى مردود الإيمان في الواقع لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ﴾ [البقرة: 82]. ومن الوجهة السياقية، فإن الأعمال الصالحة منبعها تقوى الله، لقوله جلّ شأنه: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ۝٧٠ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾ [الأحزاب: 70-71].

ت. علاقة النماذج المطروحة بمفهوم السَّداد في ضوء آيات الأحزاب:

تحدثت بداية السورة عن بعض المفاهيم التي تشكل مفصلاً مهماً في السياق، ولها علاقة بالسَّداد، منها: الكفار، والمنافقون، والمؤمنون، والطاعة، ولعل الآية التي تمثل عصب السّورة، وتبنى في ضوئها العلاقات والمواقف هي قوله تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ﴾ [الأحزاب: 4]. أشارت الآيات إلى النماذج المنحرفة عن خط السَّداد، وهم: الكفار، والمنافقون، وبنو إسرائيل، وانتخب القرآن النموذج المؤمن لتمثّل حقائق الشرعة والمنهاج. وأعاد تأطير أنساقه وفق مرجعية ثابتة لتجسيد معطيات السَّداد في المجتمع الإنساني، لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [الأحزاب: 2]. أما اليهود، فقد تحدث عنهم في سياق المثل، وقدّمهم في صورة النموذج؛ الذي تستبد به نزعة الاعتداء تجاه أنبياء الله. فهذا نموذج فقد اتصاله السَّديد مع الله، وقيمه المؤطرة لحركة السَّداد في الأرض. وإن كان يشترك مع نموذج الكفر والنفاق في الصبغة الانحرافية. ويتسم كل نموذج بسمات مختلفة. وقد نهى القرآن في مطلع السورة عن إطاعة الكفار والمنافقين. فأما الكافر فهو جاحد بالحق، ونموذج أبتر غير موصول بالتوحيد، ونواة هذا المفتاح قوله ﷻ:

﴿وَلَا تُطِعِ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ﴾ [الأحزاب: 1]، بمعنى أنه لم يسلم وجوده لله، ولم يخضع له، ولم يتسدَّد عقدياً، ولا تشريعياً بضوابط الشرعة والمنهاج. ومردود سعيه لا قيمة له في ميزان الحق لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ [النور: 39].

إنَّ هذا الصنف يفتقد للسداد التوحيدي، برفضه اتّباع سبيل الهدى، وعدم استثمار الاستعدادات الفطرية وأجهزة المعرفة وفق متطلبات المنهاج. لم يستقم باطنه على الإيمان، وظاهره على مقتضيات الشرع. فمن أين يستمد النور الذي يتسدَّد به، إذا كان الإيمان بالله هو مفتاح السَّداد والصلاح؟ ولعل ما يثير الاهتمام، أن الخطاب جاء بصيغة النداء. "يشير أن ما سيدعو الله إليه نبيه أمر بالغ الأهمية وكلمة النبي بدل رسول الله إيماءة إلى إنبائه بأمور ذات شأن."[59] وأما المنافق، فقد تلبّس بالحق ظاهراً، وكفر به باطناً، ونظراً لخطورة الكفر والنفاق، فقد حذّر منهما في المطلع، وبيّن مصيرهم في الختام في قوله: ﴿لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ وَٱلۡمُشۡرِكَٰتِ﴾ [الأحزاب: 73]. أفصح الله في غزوة الأحزاب عن دور النفاق، مركزاً على خصائص هذا النموذج؛ الذي فقد السَّداد على خط التوحيد والعمل، لأن الإيمان ينتهي عند المنافق على مستوى القول، يدعي السَّداد على مبدأ التوحيد ظاهرياً، فلا قيمة لأقواله وأفعاله، لما تلبّس به من الكذب. وطرح جملة من المؤشرات على فقدانه السَّداد العقدي منها قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡ﴾ [المائدة: 41].

وأما غياب السَّداد القولي، فقد ذكره في قوله: ﴿وَإِذۡ يَقُولُ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ مَّا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ إِلَّا غُرُورٗا ١٢﴾ [الأحزاب: 12]. وهذا غير صائب، لأن الله ورسوله لا يَعِدُ إلّا صدقاً. والصدق هو السَّداد بعينه. وقد سدّد القرآن هذه الأقوال بردها للحق، فكذّبهم بأن بيوتهم ليست بعورة، وبالنسبة للسلوك، فقد عاهدوا الله بعدم تولّي الأدبار، ولكنهم خانوا، فلم يسدّدوا عهدهم، فجاء قوله: ﴿وَلَقَدۡ كَانُواْ عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ مِن قَبۡلُ لَا يُوَلُّونَ ٱلۡأَدۡبَٰرَۚ وَكَانَ عَهۡدُ ٱللَّهِ مَسۡـُٔولٗا ١٥﴾ [الأحزاب: 15]. وإذا كان السَّداد يعني موافقة الظاهر للباطن، فإن

[59] أبو موسى، **من أسرار التعبير القرآني**، مرجع سابق، ص6.

فكرة النفاق تقوم على مناقضة صريحة بين بواطنهم وما يلفظونه، فوصفهم الله بهذا التناقض الصارخ بين كينونتهم الداخلية وتمظهراتهم السلوكية. إنَّ هذه النماذج هي أنماط مضللة عن السَّداد. ومن المفيد القول، بأن القرآن قد طرح بديلاً أخلاقياً، يختلف في مضامينه الفكرية والسلوكية على النماذج السابقة. يعتمد في وجوده على الوحي، لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعۡ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [الأحزاب: 02]، وقد فسَّر السَّداد بالتوحيد، وكلمة الإخلاص، وقد اتخذ هذا النموذج من الإيمان مرجعية له، تضبط القول، وتصوب السلوك، وتتحكم في بناء المواقف، فكلها تنطلق من التوحيد، وتتم في إطار تقوى الله، ومن ثم، السعي بالسَّداد والصلاح في الحياة، ونبذ الفساد والظلم.

ومن مؤشرات تقوى الله اتّباع الوحي، التوكل على الله، وتسدّيد حركة القول وإصلاح العمل، وتجديد عنصر التوبة، كلما انحرف الإنسان عن معطيات الاتّباع. ويتجلى سداد القول عند المؤمنين في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥۖ وَمَا زَادَهُمۡ إِلَّآ إِيمَٰنٗا وَتَسۡلِيمٗا﴾ [الأحزاب: 22]. وحكم الله على صدقهم في قوله: ﴿مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ رِجَالٞ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيۡهِ﴾ [الأحزاب: 23]، وقد أوضحت الآيات مصائر هذه النماذج المتباينة، فأما الصنف المؤمن؛ نموذج السَّداد فقد أثنى الله عليه بالصدق لموافقته الحق ظاهراً وباطناً، وأما الصنف المنافق فيرد إلى مشيئة الله، لقوله: ﴿لِّيَجۡزِيَ ٱللَّهُ ٱلصَّٰدِقِينَ بِصِدۡقِهِمۡ وَيُعَذِّبَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ إِن شَآءَ أَوۡ يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡ﴾ [الأحزاب: 24]، وأهل الكتاب، قال فيهم: ﴿وَأَنزَلَ ٱلَّذِينَ ظَٰهَرُوهُم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مِن صَيَاصِيهِمۡ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعۡبَ فَرِيقٗا تَقۡتُلُونَ وَتَأۡسِرُونَ فَرِيقٗا ٢٦﴾ [الأحزاب: 26].

ث. تسديد وجهة القلب، ومسؤوليته في بناء المواقف، وتوجيه مقاصد الكلام والسلوك:

قرّر القرآن مبدأً أخلاقياً في غاية الأهمية، يتجسد في تسديد وجهة القلب المفطور على التوحيد، ومنه ينبثق سداد الأقوال والأفعال. إن القلب المراد لله هو الذي يتوخى

وجهةً واحدةً، وينبذ تعدد الوجهات، وهو ما يسمى بالوحدة القلبية (وحدة المشاعر)، وهذه ضرورية جداً في بناء التوجهات الإيمانية، وتوجيه مفردات الحياة، لقوله تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ﴾ [الأحزاب: 4]. فإما أن يكون محلاً لإرادة الله، وإمّا للآخرين. ولهذا يدعو الإنسان إلى بذل جهده لتنقية القلب من الازدواجية، وتوجيه الإرادة ابتغاء وجه الله لقوله ﷻ: ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝﴾ [الليل: 20]. وعليه، فإن المطلوب نفي أي ازدواجية تجعل الإنسان لا يتبصر الحق، ولهذا جاء السياق، للتأكيد على توجيه الإرادة باتجاه الوحدة، ومعالجة بعض الظواهر المتأصلة في الجاهلية مثل الظِّهار والتّبني، وذلك بتطبيق هذا المبدأ الذي يحكم مفاصل السورة، ويوجه أحكامها ومواقفها. وأول مقرراتها إلغاء العادات الجاهلية، فقد كانوا ينزلون الزوجة منزلة الأم، ويجعلونها عليهم كظهر الأم، وينزلون الابن المتبنّى منزلة البنوة الحقيقية.

من الجدير بالملاحظة، أنَّ القرآن يستند على مبدأ الوحدة، ونفي الازدواجية في جميع القضايا، فإذا كان "هناك قانون يضبط القوة بتصريفها وتوجيهها على مقتضى الحكمة، ويقابله في الإنسان قانون مثله لا بدّ من ضبط معاني الإنسان وتصريفها وتوجيهها على مقتضى الكمال."[60] هذا يعني أن القرآن، يعيد بناء السَّداد التشريعي عند قوم أَلِفوا التعددية الشِّركية، وتأثيراتها في بناء الفعل الأخلاقي. إن بناء الأحكام التشريعية في مسألة الظّهار والتّبني، تعتمد على طبيعة المعالجة القرآنية لواقع يعج بالتناقضات، وأساس هذه المعالجة، تسدّيد الظواهر المجتمعية في إطار مبدأ التوحيد؛ فأمّا الظّهار أن يحلف الرجل على زوجته، أنها عليه كظهر أمه، والتّبني ادعاء بنوة غير حقيقية، وقد وضع القرآن مفارقات بينهما. فليس من المنطق السَّديد أن يضع الرجل زوجته مكان أمه، ولا المتبنّى موضع الابن. وأن يكون القلب وعاءً لهذا التعدد الذي أفرزته الوثنية. نفى القرآن مبدأ الازدواجية في التعامل مع الله، كذلك المرأة إمّا تكون أُمّاً أو زوجةً، ولا يمكن بأي حال أن تكون الزوجة في موضع الأم، فهذا طبيعة المنطق الفاسد، الذي لا يقوم على مرجعية الحق. كذلك المتبنى يستحيل أن يكون ابناً، وإن ألحق بأبوة ما. فإمّا أن يكون ابناً صلبياً أو متبنى. وبناءً عليه، فإن هذا المنطق، يتنافى تماماً مع مبدأ السَّداد القائم على مبدأ

[60] الرافعي، محمد صادق. **وحي القلم**، القاهرة: دار ابن الهيثم، 2007م، ج3، ص67.

الوحدانية، ويرفض التعدد الذي يبدد المقصد والوجهة. إن التوحيد يسري في كل الحقائق، وتتأثر به جميع العلاقات. فإما طاعة الله ورسوله، أو طاعة الكفار والمنافقين، ولهذا حذر القرآن النبي بذاته من مجانبة السَّداد بالركون لهذه النماذج المنحرفة عن المبدأ التوحيدي، نظراً لمنطق الازدواجية الشِّركية الذي يحكمهم (الله والأنداد) وأهل النفاق (الظاهر مع الله والباطن مع الكفر). المبدأ ذاته يحكم معادلة الأسرة النبوية، فإمَّا يختر الله ورسوله والآخرة أو الدنيا وزينتها (الدنيا والآخرة)، بهدف تأطير الهدف العبادي للأسرة النموذج.

وإذا كان الإيمان هو المبدأ الذي تقوم عليه الأسرة، فقد ألغى القرآن أن يكون الدافع لتشكيلها هو الإمتاع الدنيوي. ولهذا كان الخطاب موجهاً للنبي للدلالة على واجبات النبوة الحاكمة بضوابطها المسدِّدة للشأن الأسري. وأما النموذج المؤمن، فقد اتخذ منه القرآن مقاربة تسديدية، لما ينبغي أن يكون عليه في الواقع أمام اختبارات الابتلاء، إذا تعلّق الأمر بالرسالة والمبدأ. ومدى ثباتهم على الإيمان، والتضحية بالنفس والمال. وعلى نحو دقيق، يبدو لنا أن الاختبار هنا تجاوز المعطى النظري، بحثاً عن معطى العمل في معركة، تغدو حاسمة بالنسبة للمؤمنين. وما تنطوي عليه النفوس من فكرة السَّداد لما يتعلق الأمر بالميدان. ولهذا ذكرهم بنعمة المدد لموازنات المعركة. هذا الإمداد عنصر كافٍ جداً، بعد تقوى الله والتوكل عليه لضبط الانفعالات، والقناعات الفكرية في واقع الصحابة.

إنَّ فكرة السَّداد تنطوي على دلالات، تستوجب النظر بين قوة الخالق وقوة المخلوقين بالنسبة للمؤمن، فقد سدّده الله بهذه التوجيهات وقدم ضمانات النصر، فكيف تهتز النفوس لمجرد رؤية الأحزاب مجتمعة؟ لقد خضع نموذج السَّداد للاختبار لمعرفة مدى ثباته على المبدأ، وقياس درجة هذا الوثوق، وقدم سلسلة من الأوامر لتفعيل عنصر السدّاد، منها: الإيمان، التقوى، اتّباع الوحي، التوكل على الله، ثم النعمة عليهم بهذا الإمداد الغيبي، وكل هذا تحصين للدوافع النفسية من الاهتزاز. من الضروري القول، بأن هذه الصور(زيغ الأبصار، بلوغ القلوب الحناجر)، تعكس مستويات فقدان السَّداد النفسي. لم يجر هذه المقابلة إلّا ليعكس ثبات هذا النموذج، رغم ما تلبس ضعاف النفوس من دواعي الخوف. كما يبدو أنَّ الله أراد التأكيد على المضمون الدلالي لمفهوم

النعمة. وما تقتضيه من وصلة بالحق. بالنظر في تسدِّيدات القرآن لهذا النموذج على المستوى النظري والعملي، نلاحظ أنّه سدَّد القصود الذاتية، ثم انتقل إلى تسديد العمل الذي تنتظم به جهود البناء. إنَّ القرآن يهدف إلى تفعيل آليات السَّداد العملي، لذا أدخل هذه الفكرة في توجيه الإيمان وترسيخ اليقين في النفوس. والتذكير بدلالات القوة الإلهية، يفصح بأن القرآن يدير المعركة مع الشخصية المؤمنة حتى تتوازن، ومن ثم، يتسدَّد الجهد في مقاومة العدو، وصدِّ هذا الحشد بقوة الله، ولكن التدخل الإلهي مشروط بجهد الإنسان وفاعليته في الميدان.

ج. مواصفات نموذج السَّداد في ضوء سورة الأحزاب:

إنَّ المتأمل في البديل الأخلاقي، يلاحظ أن الله طالب المؤمنين بمفارقة سلوك اليهود في صيغة التعامل اللفظي مع أنبياء الله، فهم "إرساء إلهي لنمط خاص من العلاقة (التكليمية) بين السماء والأرض حجة بالأنبياء على النّاس، ومعجزة في أنفس الأنبياء وتثبيتاً ليقينهم، وإعادة تدريبهم وتأهيلهم لرفع كفاءة أدائهم لأنواع خاصة من المهمات الرسالية."[61] هذا يعكس رفعة الخطاب في توجيه نموذج السَّداد الكوني، فقد دفع به القرآن إلى عجلة التاريخ والحركة السَّوية، والإنتاج في ساحة الفعل الحضاري. إن هذا الكلام، يقودنا إلى ضرورة تربية الإنسان على مقتضى التوحيد، فهو جوهر السلام، ويستقيم على معطيات الاتبّاع، وتقويم إرادته وحركاته نحو مقاصد الدين، والسعي بالسلم مع جميع الأنساق المجتمعية، بتوخي خاصية التَّسديد في منطلقات التفكير، ومردود الكلمات، وإصلاح السلوك، والبراءة من مواقعة الظلم، وتوظيف القوة المعنوية والمادية في الحق، وإصابة القصد؛ لأن المبادرات قد تنجح على مستوى إدراك المقاصد وتخونها الأسباب، فيدخل الفعل دائرة الخلل، فلا بدّ أن يُسَدَّ بتقويم إرادة الإنسان، وتسديد أقواله حتى تصلح أعماله. ومن ينهج السَّداد لا يحقق الفوز العظيم فقط؛ بل يجبُر الله خلل أفعاله ويصلح أعماله، ويغفر ذنوبه ويدخل في طاعة الله ورسوله. وفي هذا التأكيد، حرص على إبراز سمات الشخصية السَّديدة في منظور القرآن. هذا يعني أنَّ استهداف الشخصية بالأذى، ليس سوى اعتداء على الخصوصية الإنسانية. ولهذا حرص الخطاب

[61] عبد الرحمن، طه. **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، مرجع سابق، ص26.

على تسدِّيد الكلمة في مقصدها وغايتها. وحذّر من الجهل بعواقب هذه المسؤولية العبادية، عندما تنحرف الكلمة عن مقصد الاستخلاف، مشيراً إلى سمتين سلبيتين للدلالة على انحراف مسار التفكير والعمل، وهما: الظلم والجهل، ودورهما في فقدان الوجهة السَّديدة؛ ذلك أنَّ الجهل بمبادئ الحق، يبدد جهود الخلافة، والظلم طغيان في حركة الفعل. والعدل والعلم من أبرز مقومات الفعل السَّديد، وهذا يتطلب تقويم جهود المستخلف القولية والفعلية، وبرمجة العقل على السداد، وهذا يدخل في صميم السلوك العِبادي.

خاتمة:

عالج البحث بعض الأفكار المهمة، منها: دعوة القرآن إلى ضرورة بناء القول والفعل وفق مؤطرات قيمية، بقصد إرساء قواعد السلوك السَّديد، بما يوحي بضرورة تربية اللسان حتى يثمر إصلاح الكينونة الداخلية، ومعالجة الأعطاب الخارجية. وإذا كان التَّسديد: هو تقويم الإرادة، وتوجيه حركاتها نحو المقاصد القرآنية. فإن آية النساء، أعادت تسديد المنظومة الأسرية، وآية الأحزاب سدَّدت المنظومة المجتمعية، بتقديم البديل الأخلاقي. ومن هنا، فإننا حاولنا التأكيد على السمات الرئيسية للنموذج السَّديد، والنماذج المنحرفة التي أخفقت في بناء علاقة مع الله. فأما بنو إسرائيل، فقد كانوا مضرب المثل في أذية رسل الله، ففقدوا التواصل السديد مع الله، وأما الكفار فهم نموذج أبتر غير موصول بالله ومنهجه، ويبقى النفاق أكثر خطورةً على المستوى الديني، لكونه يتلبّس بالحق في الظاهر، ويخونه في الباطن. وإذا كان النموذج السَّديد بمثل هذه المواصفات، بخلاف الطرح النمطي لهذا المفهوم، فإن ما كشفت عنه الدراسة السياقية، يؤكد أن السَّداد هو كلمة مفتاحية في بنية الوجود، ويزيد في أهميته أنه من المفاهيم الساعية إلى إعادة تشكيل المنظومة القولية والفعلية، واستثمارها في المقاصد النافعة. فلا قيمة للعلم إذا لم يشفع بتزكية في مقدراته المعرفية. وقد توصلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

1. حصر مفهوم السَّداد في العدل في الوصية وعدم الإسراف فيها، في هذا القول تضييق للمصطلح، لأن الفضاء المعرفي، يتسع لأكثر من هذا المعنى. ويحذر الله الآباء من

التقصير بتركهم ذرية ضعافاً في معرفتهم بالمنهج والشِّرعة، وعُدة الخشية تقوى الله، والتزام الصدق بالقول السَّديد.

2. السَّداد في آية النساء: هو إقامة التقوى في حياة الأبناء، والسعي بهم بالصدق، تسديداً بما يحقق مقاصد العبادة والإيمان. وتعدُّ هذه الآية نقلة فارقة في مستويات الخطاب القرآني، بتأطير حقوق الضعفاء في سياق قيمي، تحكمه التقوى وتسديد مستقبل الأبناء نحو مقاصد الشِّرعة، حتى لا يضعفوا في الحق.

3. السَّداد في آية الأحزاب: هو تربية الجوهر بالتقوى، واللسان بالمنطق السَّديد، والسعي للعمل بالصلاح وسد الخلل بالتوبة، بما يحقق مقتضيات العمران، ومتطلبات التكليف.

4. تتجلى مقومات النموذج السَّديد في مداخل مفتاحية مهمة: مفتاح الإيمان يجسد الإرادة التوحيدية، ومفتاح التفكير هو المنطق السَّديد، والسلامة اللفظية من الآفات اللسانية، ومفتاح الجوارح هو العمل الصالح، ومفتاح الخلل هو التوبة، ومفتاح الاتّباع طاعة الله ورسوله، ومفتاح الأمانة والتكليف العلم والعدل.

5. إسقاط جميع النماذج المنحرفة في مضامينها الروحية والأخلاقية، بمقتضى فقدان الوصلة التوحيدية بالله، وضوابط الشِّرعة والمنهاج.

وبناءً على ما قدمناه، سوف تفتح هذه الدراسة آفاقاً جديدةً، أمام هذا التوجُّه الجديد في قراءة القرآن، وضرورة دراسة المفاهيم المشكلة لبنية القرآن من خلال التعامل مع مفرداته، كجزء من هذه البنية المتكاملة. إن مفهوم السَّداد ومع قلة وروده، يتبوأ موقعاً مهماً في المنظومة الأخلاقية، ويثير جملة من التساؤلات، للخروج من التخبط الذي تفرزه المنظومات الحداثية، والمتطرفة، وإنتاج نموذج سديد ينفتح بوعيه على قيم السلم لتسديد وجهة الإنسانية. ونظراً لأن هذا البحث، هو حلقة بحثية في دراسة المفهوم فحسب، فإننا ندعو إلى تعميق البحث في خصائص النموذج السَّديد، بهدف بناء نظرية السَّداد في المنظومة القرآنية، والتطلُّع إلى إعداد برامج تربوية، تهدف إلى إنتاج الخطاب السديد في جميع الدوائر المجتمعية لإغناء التجربة الإنسانية بالسلام والحكمة.

The Concept of *Sadād* (Setting Right) in the Qur'an

Jamilla Belaouda and Waleed Fekry Faris

Abstract

This study examines the concept of *sadād* (setting right) in the Qur'an, an important concept that plays a role in both building the thought and the character of the individual. The concept of *sadād*, moreover, plays an important role in guiding the notion of *istikhlāf* (the notion of humans being God's vicegerent on earth) towards *ʿibādiyyah* (servitude) and framing it within righteous speech and virtuous actions. The study links the concept of *sadād* with the concept of *ṣalāḥ* (righteousness or virtue), the latter being an outcome or product of the former. The study also investigates the broader concept of *sadād* (beyond the individual) which manifests in many places of the Qur'an. This broader concept may be referred to as "cosmic *sadād*" or "universal *sadād*." The study thus aims to understand the concept of *sadād* and its universal characteristics according to the Qur'an. The study also attempts to clarify the difference between the concept of *sadād* and the concept of *ṣawāb*, two Qur'anic concepts that are similar but actually carry distinct meanings. *Sadād* typically refers to the context of human endeavour (i.e., setting it right), while *ṣawāb* refers to righteous behavior. Lastly, the study investigates the role these concepts play in forming *istikhlāf*.

Keywords: *Sadād*, Qur'anic concept, *akhlāq*, ethics, moral system, Qur'anic ethics, context, *ṣalāḥ*, righteousness, virtue, *ṣawāb*, righteous behavior, *istikhlāf*, vicegerent.

أثر المنهج الأصولي في ترسيخ الوسطية في الفكر الإسلامي

ربيع الحمداوي*

الملخص

إن علم أصول الفقه، من خلال تقعيد قواعده، مثّل منهجاً وسطاً مستمداً من معالم الوسطية في الشريعة الإسلامية؛ إذ أسس به العقل الإسلامي منهجاً فلسفياً شرعياً قادراً على الاجتهاد؛ لاستنباط الأحكام في جميع مجالات البناء الحضاري في الفكر الإسلامي، وبذلك تضمّن هذا العلم فوائد مهمة، لا يمكن الاستغناء عنها. حاولت الدراسة الكشف عن معالم الوسطية في المنهج الأصولي، وكيف كان لتقعيد العلم دور في ذلك، وبيان خاصية التوازن في المنهج الأصولي بين الأصل والفرع، وهي إحدى الخصائص المعبّرة عن معاني الوسطية في هذا المنهج، وإظهار واقعية المنهج الأصولي الذي يربط الفهم بالتنزيل، وهي خاصية معبّرة كذلك عن معاني الوسطية في هذا المنهج، وتبيُّن الوظيفة المنهجية في أصول الفقه المعبّرة عن معالم الوسطية، والتي تشمل الوظيفة التوفيقية والاستدلالية.

الكلمات المفتاحية: المنهج الأصولي، الوسطية، الفكر الإسلامي، أصول الفقه، الاجتهاد، التوازن.

* دكتوراه في الحوار الديني والثقافي في الحضارة الإسلامية، أستاذ متعاقد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال، المملكة المغربية، البريد الإلكتروني: elhamdaouirabii@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2019/7/30م، وقُبل للنشر بتاريخ 2020/4/29م.

الحمداوي، ربيع (2020). أثر المنهج الأصولي في ترسيخ الوسطية في الفكر الإسلامى. مجلة "الفكر الإسلامى المعاصر"، مجلد 25 العدد 100، 147-178. DOI:10.35632/ citj.v25i100.5071

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي2020 ©

مقدمة:

البحث في منهج الوسطية والدعوة إليها وبيان أهميتها وفضلها أعز المباحث طلباً، خاصة في هذا العصر الذي أطلت فيه الفتن، فأصبح فكر الإفراط أو التفريط يجد له نصيراً وظهيراً في هذا الاتجاه أو ذاك، فعظُم الخطب بذلك واستفحل، ولما كثُر الخلط بين الصحيح والسقيم في منهج التفكير الإسلامي، اقتضى البيان إثارة الأمر بمقاربة جديدة قوامها المنهج الأصولي، حتى تستعيد الوسطية نصاعتها فتصبح أكثر تعبيراً عن معالم منهجية الشريعة الإسلامية.

إن منهج التفقُّه في الدين أساس الوسطية، ومصطلح التفقُّه –حسب رأيي– لا نعني به جمع الفروع والجزئيات، وإنما هو بالنظر في القواعد والكُليّات، وهو صُلب عمل الأصوليين ومناط اهتمامهم، وبذلك يُعدُّ التفقُّه بهذا المعنى مُنتِجاً للوسطية؛ إذ يرسّخها في الأذهان، ويجعلها واقعاً معاشاً في حياة الناس، وسُنّة مُتّبعة في التصرفات كلها، فالتفقُّه في الدين انطلاقاً من دعاء النبي صلى الله عله وسلم لابن عباس، حيث قال: "اللهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل"[1] هو أساس الاعتدال والاتزان وما في معناهما من الحقائق الدالة على الفهم العميق للشريعة. ولا يحصل هذا الفهم السليم إلّا بمنهج أصولي يراعيه المجتهد عند نظره في الأدلة الشرعية، وهو ما امتلكه كثير من الصحابة رضوان الله عليهم ومجتهدو الأُمّة بعدهم، حيث يُعدُّ امتلاك هذه الوسائل المنهجية في الاجتهاد ضرورة لا محيد عنها؛ لأنها معيار التمييز بين المجتهد وغيره في نظره للنصوص.

إن هذا العلم الجليل إذن من خلال وظيفته التقعيدية يمثل منهجاً وسطاً مستمداً من معالم الوسطية في الشريعة الاسلامية؛ إذ يَبرز لنا بجلاء الدور المحوري لهذه القواعد في حماية العملية الاجتهادية من أي غلوّ أو تطرُّف، فقواعد هذا العلم بعضها مرتبط بالنص لضبط التعامل القويم، وبعضها مرتبط بالمتعامل مع النص من أجل ضبط الفهم السليم؛ فثبت من كل ذلك أن العقل الإسلامي أسّس بعلم الأصول منهجاً فلسفياً شرعياً، يتم من خلاله الاجتهاد لاستنباط الأحكام في جميع مجالات البناء الحضاري، وهو ذلك

[1] ابن حنبل، أحمد. **المسند**، القاهرة: مؤسسة قرطبة، "مسند عبد الله بن عباس"، ج1، ص335، حديث رقم3102، إسناده صحيح على شرط مسلم.

المنهج الذي دُوّن في علم أصول الفقه، وما تفرّع عنه من علوم مثل علم المقاصد، وعلم القواعد الشرعية؛ إذ تضمّن هذا العلم فوائد جمة، وقواعد مهمة، لا يمكن أن يستغني عنها عالم ولا صاحب فن، وذلك لاحتوائه على الطرق الضابطة لمعرفة الحق والصواب، وتجليته للدليل الصحيح المناسب للوصول إلى الحكم الصحيح، بعيداً عن الخَرص والظن وإتباع الهوى، ما قد يؤدي إلى التنازع والاضطراب في حياة الناس ومعاشهم. فهذا المنهج يعدُّ بحق إنجازاً عقلياً يمثل إضافة حضارية في مجال الفقه القانوني في الفكر الإسلامي خاصة، والفكر الإنساني عامّة.

لقد اخترت لبيان هذه الرؤية المعرفية نموذج التقعيد الأصولي من خلال استكشاف معالم الوسطية فيه، التي تجلّت أساساً في الأسس المرجعية في هذا العلم؛ إذ مثّل حَلاًّ لكثير من الثنائيات المعرفية التي استعصت على الفهم، فظهر التوسُّط بين العقل والنقل، وبين الفهم والتنزيل، وبين النص والواقع، إلخ، دون إفراط أو تفريط، كما ظهرت الوسطية في الخصائص والوظائف المنهجية في هذا العلم كذلك.

تأتي هذه الدراسة لتحقيق أهداف متعددة منها:

- بيان معالم الوسطية في المنهج الأصولي، وكيف كان لتقعيد العلم دور في ذلك.
- بيان خاصية التوازن في المنهج الأصولي بين الأصل والفرع، وهي إحدى الخصائص المعبّرة عن معاني الوسطية في هذا المنهج.
- بيان واقعية المنهج الأصولي الذي يربط الفهم بالتنزيل، وهي خاصية معبّرة كذلك عن معاني الوسطية في هذا المنهج.
- بيان الوظيفة المنهجية في أصول الفقه المعبّرة عن معالم الوسطية، والتي تشمل الوظيفة التوفيقية والاستدلالية.

ولتحقيق هذه الأهداف فقد نظّمتُ البحث وفق ثلاثة محاور متكاملة: أولها يدرس معالم الوسطية في ظهور علم أصول الفقه وتقعيده، والثاني في معالم الوسطية في خصائص المنهج الأصولي (التوازن والواقعية أنموذجين)، والثالث في ترسيخ الوسطية في الوظيفة المنهجية للدرس الأصولي في الفكر الإسلامي.

يستند البحث على المنهج الوصفي التحليلي القائم على جمع المعطيات ووصفها من أجل القيام بالمقارنة بينها، وتفكيكها، بغية الوصول إلى نماذجها التفسيرية؛ فالوصف اعتمدت عليه في تجميع الحقائق والمعلومات، ثم مقارنتها وتفسيرها للوصول إلى تعميمات مقبولة؛ والتحليل وظّفته في دراسة الإشكالات العلمية، تفكيكاً وتقويماً وتركيباً، من أجل استخلاص الأفكار وتحليلها ونقدها واستعراض نتائجها.

أَوّلاً: معالم الوسطية في ظهور علم أصول الفقه وتقعيده

تتجلّى معالم الوسطية في أول ظهور لعلم أصول الفقه وتقعيده على يد الإمام الشافعي في (الرسالة)؛ إذ يمكن تلمُّس ذلك في بواعث ظهورها وتقعيد منهجها، وهي:

1. باعث علمي منهجي:

إن المنهجية الأصولية منذ بدايتها الأولى بصورتها العملية في عصر الصحابة والتابعين، لم تكن بحثاً عشوائياً عن الحكم الشرعي؛ "إذ لم يكن البحث الفقهي وتخريجاته منذ بداياته الأولى قائماً على تصوّرات اعتباطية، وتأملات خاصة تحتكم إلى رؤى مختلفة عند كل فقيه، بل إن المسالك الاجتهادية والقواعد الأصولية المعتدُّ بها في التخريج الفقهي، كانت مُتضَمّنة ولا تخرج عن السياق العام الذي خلّفته مرحلة النص والوحي الأولى."[2] لكن بروز الاختلاف في الفروع وظهور المذاهب الفقهية نتيجة التباين في إعمال الأسس التي بُنيت عليها الأحكام، فرض على الإمام الشافعي البحث فيها، وبذلك يُعدُّ أول تدوين لهذا العلم، وهو عمل جليل أخرجه من التبعية في التأليف والتصنيف للمدونات الفقهية، إلى علم مستقلّ خادم لهذه المؤلفات، اصطلح عليه علم أصول الفقه، فكان لعمل الإمام الشافعي في هذا التقعيد الأصولي حسنات منها:

- وضع قواعد توحّد الآراء والاجتهادات، وهذا لا يعني سدّ باب الاختلاف في الفروع الفقهية؛ لأن هذا الخلاف استمرّ حتى بعد تأليف الرسالة، لكن ميزة عمل

[2] شهيد، الحسان. **نظرية النقد الأصولي دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1433هـ/2012م، ص31.

الشافعي أنه حسم الخلاف المذموم نتيجة عدم مراعاة الأسس التي بُنيت عليها الأحكام، أو الجهل في تنزيلها؛ نتيجة غياب قانون كلي مدوّن يمكن الرجوع إليه، ولذلك قال الفخر الرازي في أهمية الرسالة: "الناس كانوا قبل الإمام الشافعي ﷺ، يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، لكن ما كان لهم قانون كُلّي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي رحمة الله عليه، أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كُلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع."[3]

- المساهمة في تطوير النظر في هذه القواعد وتعميقه، وهو ما لم يكن ليحصل لو استمرت المنهجية الأصولية متوارية في متون المؤلفات الفقهية، وبذلك يظهر الدور المحوري الذي قام به الإمام الشافعي في تطوير المنهج الأصولي، يقول الإمام الدهلوي "نشأ الشافعي في أوائل ظهور المذهبيْن وترتيب أصولهما وفروعهما، فنظر في صنيع الأوائل، فوجد فيه أموراً كبحت عنانه عن الجريان في طريقهم، وقد ذكرها في أوائل كتاب الأم، منها أنه وجدهم يأخذون بالمرسل والمنقطع، فيدخل فيهما الخلل، فإنه إذا جمع طرق الحديث يظهر أنه كم من مُرسَل لا أصل له، وكم من مُرسَل يخالف مُسنَداً، فقرر ألّا يأخذ بالمُرسل إلا عند وجود شروط، وهي مذكورة في كتب الأصول، ومنها أنه لم تكن قواعد الجمع بين المختلفات مضبوطة عندهم، فكان يتطرق بذلك خلل في مجتهداتهم، فوضع لها أصولاً، ودوّنها في كتاب، وهذا أول تدوين كان في أصول الفقه."[4]

- المساهمة في تطوير البحث الفقهي باستناده على أساس نظري مستقل الكيان ومؤتلف البنيان، يمكن الرجوع إليه والاعتماد عليه، وهو ما لم يكن متحققاً من التآليف المستقلة في هذا العلم من قبلُ. ولذلك وصفه ابن خلدون بأنه "من أعظم العلوم الشرعية وأجلّها قدراً وأكثرها فائدة."[5]

---

[3] الرازي، فخر الدين. **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق: أحمد حجازي السَّقا، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1406هـ/1986م، ص157.

[4] الدهلوي، أحمد شاه ولي الله. **حجة الله البالغة**، تحقيق: محمد شريف سكر، بيروت: دار إحياء العلوم، ط2، 1413هـ/1992م، ج1، ص309-310.

[5] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دمشق: دار البلخي، ط1، 1425هـ/2004م، ص424.

إن أهمية الرسالة العلمية والمنهجية تتجلّى في محاولة الشافعي تصحيح النظر الفقهي، وتقويم الاجتهاد في الفروع، وذلك بتذكير المسلمين بمسالك استنباط الأحكام الشرعية؛ إذ يقول: "ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حَلّ ولا حَرُمَ إلا من جِهة العلم، وَجِهة العلم الخبر في الكتاب أو السُّنة أو الإجماع أو القياس."[6]

لكن ما عاصره الشافعي من بعض المتصدرين للفتوى، ممن لا تتوفر فيهم الأهلية التي توفرت فيمن سبقهم، دفعته إلى توجيه انتقاد شديد لمن تقلّد الكلام في باب الفقه دون اعتبار للشروط الضرورية لذلك؛ إذ قال: "وقد تكلّم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلّم فيه منه، لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له إن شاء الله."[7]

2. باعث لساني لغوي:

أهمية المسألة اللغوية وإشكاليتها هي التي جعلتها من بواعث تأليف الرسالة؛ فمن جهة بدأت تضعف السليقة اللغوية التي كانت ميزة الإنسان العربي، فضلاً عن المجتهد في النصوص الشرعية؛ فعصر الشافعي كان عصر اللكنة في اللسان، ولذلك هرع علماء النحو في الفترة نفسها إلى وضع قواعد وضوابط للنحو العربي، ومن جهة ثانية بدأت تظهر تساؤلات عن بعض الألفاظ في النص الشرعي حتى ادّعى البعض أنها ليست من لغة العرب، وتصدّى لها الشافعي بكل حزم في الرسالة؛ إذ قال "فقال منهم قائل إن في القرآن عربياً وأعجمياً، والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب."[8]

إن خطورة هذا القول الذي ردّ عليه الشافعي بكل حزم، يتجلى في محاولة عزل اللغة العربية عن فهم الألفاظ الشرعية، وهو ما يخرجها عن سياقها المراد لها، ولذلك أكد الشافعي في أكثر من مناسبة على الدور المحوري للسان العربي في فهم الخطاب الشرعي، فهو يقول: "وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا

[6] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص39.
[7] المرجع السابق، ص41.
[8] المرجع السابق، ص41-42.

يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشُّبه التي دخلت على من جهل لسانها."[9]

وبعد تقرير هذه المسألة بوضع ما يكفي من النصوص الشرعية للتدليل عليها، انتقل إلى طبيعة هذا اللسان العربي وخصائصه التي يجب إدراكها والعلم بها، قبل أي نظر في نصوص الوحي؛ إذ يقول "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامّاً ظاهراً يراد به العام الظاهر ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعامّاً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعامّاً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يُعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره... ."[10]

وخطورة عدم إدراك خصائص اللسان العربي ستنعكس لا محالة على فهم الخطاب الشرعي، فيصبح المخطئ في الفهم غير معذور بفعله، لأنه لا يمتلك وسائل وآليات البحث في النصوص الشرعية، ولذلك يقول: "ومن تكلّف ما جهل وما لم تثبته معرفته، كانت موافقته للصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور... ."[11]

إن استحضار الباعث اللغوي في تأليف الرسالة جليّة وواضحة معالمه، نظراً لأهمية المسألة اللغوية في فهم الخطاب الشرعي، ولذلك نجد التأكيد عليها حاضراً في أذهان من جاء بعده، فنجد مثلاً ابن خلدون يجيب عن سؤال دور اللغة في الفهم عند حديثه عن علوم اللسان العربي بقوله: "ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة؛ إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها في الكتاب والسُّنة، وهي بلغة العرب، ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب وشرح مشكلاتها من لغتهم، فلا بد من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة."[12]

---

[9] المرجع السابق، ص50.

[10] المرجع السابق، ص51-52.

[11] المرجع السابق، ص53.

[12] ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص545.

3. باعث غائي مقصدي:

يتجلى الباعث المقصدي للرسالة في الهدف الذي رسمه الشافعي لعمله، وهو وضع ضوابط للاجتهاد حتى لا يصبح ترفاً فكرياً ورياضة عقلية يهمّ بها كل من سَوَّلت له نفسه القول في النصوص الشرعية بغير علم. وانطلاقاً من أهمية الاجتهاد وضرورته الحتمية، يوجه نصيحة لطلبة العلم باستفراغ الجهد في هذا العلم، لأنه سبيل الفوز برضا الله في الدنيا والآخرة، فيقول: "فحقّ على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه والصبر على كل عارض دون طلبه، وإخلاص النية لله في استدراك علمه نصاً واستنباطاً (...)، فإنّ من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصاً واستدلالاً ووفقه الله للقول والعمل بما علم منه، فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الرِّيَب، ونوّرت في قلبه الحكمة، واستوجب في الدين موضع الإمامة."[13]

لقد أشار الشافعي منذ بداية تدوين هذا العلم في الرسالة إلى الغاية والهدف المتوخى من عمله، وهو اكتساب آليات فهم النصوص والاستدلال بها، وتنزيلها قولاً وعملاً، ولن يتأتى ذلك إلّا بالاجتهاد، بوصفه المدخل في الفهم والتنزيل؛ إذ عده الشافعي موقع إلزام، وفرضاً لا يليق بالمسلم الاستغناء عنه، فذكره ضمن وجوه البيان، فقال "ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم."[14]

إن العمل الذي قام به الشافعي بتدوين ما أصبح يصطلح عليه علم أصول الفقه، هو الذي بَوَّأ هذا العلم المرتبة السامية في الفكر والوجدان الإسلامي، فهو علم آلة ووسيلة فهم النص الشرعي، ولذلك علا شرفه، وعظمت منزلته، يقول الإسنوي فيه: "إن أصول الفقه علم عظم نفعه وقدره، وعلا شرفه وفخره؛ إذ هو مثار الأحكام الشرعية ومنار الفتاوى الفرعية التي بها صلاح المكلفين معاشاً ومعاداً، ثم إنه العمدة في الاجتهاد وأهم ما يتوقف عليه من المواد، كما نصّ عليه العلماء ووصفه به الأئمة الفضلاء."[15]

---

[13] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص19.

[14] المرجع السابق، ص22.

[15] الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن. **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1400هـ، ص43.

ثانياً: معالم الوسطية في خصائص المنهج الأصولي (التوازن والواقعية أنموذجين)

ليس القصد هو استعراض خصائص المنهج الأصولي لأنها كثيرة لا تُحدّ، وإنما القصد هو تلمُّس بعض معالم الوسطية في بعض هذه الخصائص، ولذلك اقتصرتُ على خاصيتي التوازن والواقعية في إبراز ذلك مما يحقق الغرض ويفي بالمقصود.

إن علم أصول الفقه مرتبط بعلم الفقه ومتكامل معه؛ فالأول يهتم بالقواعد والأصول الكُليّة، والفقه يهتم بالفروع والتطبيقات الجزئية، وهذا التوازن الحاصل بين العِلْمين نلمس حضوره في تمازج المنهج الأصولي مع الفقه في بداياته، رغم تأخر تدوين المنهج عن تطبيقاته.

إن خاصية التوازن بين الأصول والفروع هي من سمات المنهج الأصولي، فهو منهج لا يجنح للتجريد المنفصل عن الفروع الفقهية، كما أنه لا يغوص في التفريعات الفقهية دون مراعاة أصولها الكُليّة، فَسِمَة التوازن بين الفرع وأصله هي من أهم خصائصه التي تتبدى من خلال الآتي:

1. هو منهج نشأ في حاضنة الفروع الفقهية، لا سيما في المرحلة العملية التطبيقية مع الصحابة والتابعين، الذين اجتهدوا في استنباط أحكام شرعية، فكانت مناهجهم مستكنّة في حاضنة هذه الفروع الفقهية، لكن بعد استقلال التأليف الأصولي عن التأليف في الفروع الفقهية، نبّه العلماء إلى ضرورة الحفاظ على خاصية التوازن والربط بين الأصول والفروع، وفي ذلك يقول الشاطبي: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية... ."[16]

2. هذا المنهج الأصولي تمّ "انتزاعه من موجودات الإرث الفقهي، وليس علماً حادثاً، ومن هنا كان ابن تيمية دقيقاً حين استعمل مادة (التجريد) في سياق حديثه عن

[16] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، القاهرة: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م، ج1، ص37.

أوّلوية التدوين في هذا العلم،"[17] وذلك في قوله: "الشافعي هو أول من جَرَّدَ الكلام في أصول الفقه."[18] مما يدل على أن مصدر التجريد هو التراث الفقهي، خاصةً إذا علمنا أنه يحمل في اللغة العربية دلالة الوصف المرتبط بموصوفه، يقال: "جرّده: قشّره، والجلد: نزع شعره، والقوم: سألهم فمنعوه أو أعطوه كارهين، وزيداً من ثوبه: عرّاه فتجرد وانجرد، والقطن: حلجه."[19] وهي كلها معانٍ في اللغة تدل على أن التجريد وصف مرتبط بمصدره، وهو هنا التراث الفقهي.

3. إن خاصية التوازن بين الأصول والفروع من غير جنوح وتسلُّط أحدهما على الآخر هو معيار سلامة المنهج الأصولي من الانحراف عن مقصده، وفي ذلك يؤكد الريسوني على ضرورة تلازم الأصول بالفروع، وذلك لعدة اعتبارات منها:

أ. كون كثير من القواعد والأصول في أي علم إنما تنبثق وتنكشف وتستخرج من خلال النظر في الفروع، ومن خلال الممارسة التطبيقية المتكررة، وهذا ليس خاصّاً بطريقة الأحناف كما يتردد، بل هو في سائر المذاهب، بل في كافة العلوم وقواعدها.

ب. لأن القواعد التي يتم تقعيدها بمجرد الفكر والنظر العقلي، تظل صحتها وسلامتها وحدودها بحاجة إلى الاختبار التطبيقي.

ت. ربط الأصول بالفروع، وإعمال بعضها في بعض، وتمكين الأصول من إنتاج الفروع وتوجيهها والتفاعل معها: هذه هي الحياة الحقيقية، وهذا هو الوجود الفعلي لعلم أصول الفقه، ودون هذا لن يكون لعلم أصول الفقه سوى وجود وهمي، وتداول مدرسي وحضور صوري.

---

[17] الشثري، مشاري بن سعد بن عبد الله. **غمرات الأصول: المهام والعلائق في علم أصول الفقه**، الرياض: مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، ط2، 1436هـ، ص165.

[18] ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، د.م: دار الوفاء، ط3، 1426هـ/2005م، ج7، ص88.

[19] الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، تحقيق: محمد نعيم العرقسُوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ/2005م، فصل الجيم، ص272.

ث. لأن ربط الأصول بالفروع والتطبيقات وإعمالها فيها إنتاجاً وإبطالاً، هو الذي يشعر الفقيه والمفسِّر والمفكِّر، أنهم بإزاء علم لا غنى لهم عنه وعن عُدته المنهجية."[20]

إن توازن المنهج الأصولي يفترض تحقق شرطين مهمين هما: حاكمية الأصل في التأصيل، وضرورة مراعاة الفروع في التنزيل.

أما بالنسبة لحاكمية الأصل في المنهج الأصولي، فهو ما قرره منهج المتكلمين فيه كما سنرى، وإذا كان منهج الفقهاء وُوجه بالنقد لأنهم اتجهوا إلى استنباط القواعد الأصولية في ضوء الفروع الفقهية المذهبية التي قررها أئمتهم، فاضطروا إلى نوع من التكلُّف في إثباتها بما يتوافق مع الفروع الفقهية التي أقرّوها، وبذلك أصبحت أصولهم معكوسة على فروعهم ودلائلهم مرتبة على ما توجبه مسائلهم، وفي هذا عجب (كما يقول ابن حزم) "أن يكون الدليل على القول مطلوباً بعد اعتقاد القول، وإنما فائدة الدليل وثمرته إنتاج ما يجب اعتقاده من الأقوال، فمتى يهتدي من اعتقد قولاً بلا دليل، ثم جعل يطلب الأدلة بشرط موافقة قوله، وإلّا فهي مطرحة عنده."[21]

إن نصرة المذهب الفقهي على أصوله هو ما لم يرتضه كثير من العلماء، فهذا أبو إسحاق الشيرازي (476هـ) يقرر أنه "ينبغي أن تحفظ الأدلة وتحكّم الأصول، ثم حينئذ تبنى عليها المذاهب في المسائل الاجتهادية، لأن الأدلة هي الأصول والمذاهب تتبعها، فينبغي أن نستخرج المذاهب على حسب ما يقتضيه الدليل، ولا ينصب الدليل على ما يقتضيه المذهب."[22] وكذلك ذهب ابن عقيل (513هـ) إلى "أنه لا يجب نصرة أصول الفقه على مذهب فقيه، بل الواجب النظر في الأدلة، فما أدّاه الدليلُ إليه، كان مذهبه بحسبه، وبَنَى على ذلك الأصل، ونعوذ بالله من اعتقاد مذهب، ثم طلب تصحيح أصله، أو طلب دليله... ."[23]

[20] الريسوني، أحمد. **علم أصول الفقه في ضوء مقاصده**، القاهرة: دار المقاصد، ط1، 1438هـ/2017م، ص100-101.

[21] ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1403هـ/1983م ج3، ص353.

[22] الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **شرح اللمع**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ/1988م، ج1، ص162.

[23] ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن محمد. **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/1999م، ج1، ص259.

كل هذا يؤكد حقيقة مؤداها حاكمية الأصول على الفروع عند الأصوليين من المتكلمين، يقول ابن دقيق العيد (702هـ) "أصول الفقه هو الذي يقضي ولا يقضى عليه؛"[24] لأنه قانون كُلي ضابط للفروع فَحُقَّ تحكيمه وتسليطه عليها، وبذلك "حق الأصولي ألّا يعرج على مذهب ولا يلتزم الذَّب عن مسلك واحد، ولكن يجري مسلك القطع غير ملتفت إلى مذاهب الفقهاء في الفروع."[25] وبذلك "فالفرع يُصَحح على الأصل،"[26] وليس العكس؛ فـ"الأصول لا تصحّ على الفروع، فإن تخلفت مسألة فلتمتحن بحقيقة الأصول، فإن لم تصحّ فلتطرح."[27]

هذا هو منهج المتكلمين من الأصوليين الذين جعلوا "ضرب الأمثلة في أصول الفقه لا يختص بمذهب،"[28] بل يمكن القول إن منهجهم هذا جعل عدة مذاهب فقهية تستقي أصولها من معين واحد، فلا تلتفت للسلطة المذهبية على حساب أصولها، ولذلك يقول الجويني: "... ثم إنّا نجُري ذكر هذه الأمثلة تهذيباً للأصول وتدريباً فيها، وإلا فحقُّ الأصولي ألّا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع، ولا يلتزم مذهباً مخصوصاً في المسائل المظنونة الشرعية، فهذا غاية ما أردناه في هذا الفن."[29]

لكن لكي لا تتخذ حاكمية الأصل معياراً وحيداً دون مراعاة الفرع، ولا يسرح الأصل في التجريد بعيداً عن التطبيق، كانت ضرورة مراعاة الفرع في التنزيل، وهو الشرط الثاني في توازن المنهج الأصولي؛ "فحاكمية الأصل لا تعني استئناف النظر الفقهي انطلاقاً من الأصل دون رعاية الفروع المدونة، فما دام قد تقرر أن الأصول والفروع قد تزامنا

---

[24] الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1421هـ/2000م، ج1، ص5.

[25] الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، المنصورة: مطبعة الوفاء، ط1، 1418هـ، ج2، ص794.

[26] المرجع السابق، ج2، ص892.

[27] المرجع السابق، ج2، ص703.

[28] الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ/1987م، ج2، ص646.

[29] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص534.

نشأة، وإنما افترقا في الاستقلال التدويني، فإن الفروع المدونة لم تُرسل إرسالاً دون ضبط تقعيدي عند مُنتِجِها، بل هي متخلِّقة في رحم الأصول التي اصطفاها لفقهه (...)، وعليه فاستئناف النظر في الأصول دون لمح هذه الفروع، واستثارة الأصول المختبئة خلف حروفها، ربما جرّ إلى الحيدة عن مسالك السلف في استفادة الأحكام من أدلتها (...)، وكم يسترسل بعض الأصوليين مع محتملات العقول وإملاءات الظنون، وتفريعات المسائل والافتراضات، حتى هوى بهم ذلك في هوة سحيقة بعيدة عن مسالك النظر المعتبرة عند أهل الأصول."[30]

لقد أثمر منهجهم هذا "إسهاباً في الاستدلال والمناقشة، وإطالة في الجدل في صورة مملة أحياناً، وبخاصة عندما يكون النقاش دائراً حول مفترضات عقلية، أو تقديرات متصورة لا وجود لها، أو لا قائل بها، وإنما هو انتصار لرأي وتعصب له، أو استعراض للقدرات الجدلية تدريباً للطلاب على الدفاع عن رأي يتبنونه، أو مذهب يعتنقونه."[31]

لقد اتسم منهج الأصوليين منذ بدايته بخاصية التوازن والواقعية، وهي سِمَةٌ أصيلة فيه، متى فقدت عجز المنهج الأصولي عن القيام بوظائفه وتحقيق أغراضه، فالإمام الشافعي والأصوليون الأولون ما كانوا يفصلون قواعدهم عن محلّ تنزيلها، "لأن البُعد التطبيقي للأصول، أي تفعيل الاجتهاد الفقهي عبر مواقع الوجود، من أهم الثوابت الكبرى التي تأسّس عليها المنهج الأصولي، أصلاً وابتداء مع رسالة الشافعي، غير أن حضور هذا الجانب العملي الإجرائي للأدلة الأصولية بدأ يفقد قوته وفعاليته، بين أخذ وردّ، عبر المراحل الموالية التي أصبح فيها علم الأصول علماً مجرداً من التفريع الفقهي، حيث يقاس صواب الرأي فيه والخطأ بمدى الاعتبار العقلي النظري، لا بمدى تمثله الواقعي والفقهي تشخيصاً وتنزيلاً."[32]

---

[30] الشثري، **غمرات الأصول: المهام والعلائق في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ص169-170.

[31] أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. **الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية**، جدّة: دار الشروق، ط1، 1403هـ/1983م، ص449.

[32] شهيد، الحسان. **الخطاب النقدي الأصولي من تطبيقات الشاطبي إلى التجديد المعاصر**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1433هـ/2012م، ص291.

لقد تميز كتاب الرسالة للشافعي بأمثلة غير محدودة في كل المباحث المدروسة، وهذا ما يؤكده عبد الوهاب أبو سليمان بقوله: "لم تكن الرسالة متمحضة خالصة للموضوعات الأصولية، بل ضم إلى الدراسات الأصولية مناقشة كثير من الموضوعات الفقهية، استشهاداً للقواعد الأصولية التي يريد إبرازها وتحليلها، وهذه ظاهرة ملموسة في كل موضوع أصولي ناقشه الإمام الشافعي في الرسالة، بالاضافة إلى ذكره أبواباً من الفقه بصورة مستقلة مثل صنيعه في باب (الفرائض التي أنزل الله نصاً)، فقد ذكر تحت هذا الباب جمل الفرائض كالصلاة والزكاة والحج ومحرمات النساء ومحرمات الطعام، والآيات والأحاديث التي وردت بصددها، مع مناقشتها، وهو يذكرها لمناسبتها للموضوع الأصولي الذي هو بصددها."[33]

إن انقطاع الوصل بين الأصول والفروع في منهج الأصوليين من المتكلمين خصوصاً، هو الذي حذّر منه كثير من العلماء؛ فهذا الإمام الصنعاني يتحدث عن مزالق الأصوليين، فيقول: "ومنها ذكر مسائل عديدة ليس لها دخل في شيء أصلاً، إنما مجرد إضاعة وقت، فإن اشتغالهم بالمعرَّف هل يسمى حداً أم يسمى رسماً؟ وهل ثمة ماهية غير ما عرّف بها؟ وهل يمكن معرفة تلك الماهية أم لا؟ (...) وكل مقام من هذه يكثر فيه المقالات والإلزامات والاستدلالات حتى يحار الماهر، فكيف بالتلميذ (...)، وهذا قانون إذا تأمله الطالب وجده في الأبحاث المنطقية التي وقع الاصطلاح على ذكرها في أوائل الكتب الأصولية، وإذا انتقل إلى المبادئ وجد الخلاف قد نشأ في بيان واضع اللغة،[34] وانتشر حتى أفرد بمؤلفات، وهذا أيضا مما لا حاجة إلى العبد به أصلاً"[35] في أصول الفقه.

---

[33] أبو سليمان، **الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية** مرجع سابق، ص85-86.

[34] قال الغزالي فيها "أمر لا يرتبط به تعبّد عملي ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة فالخوض فيه إذاً فضول لا أصل له." انظر:

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ، ص181. وقال الزركشي فيها "إن الخلاف في هذه المسألة يوجب الظن بأن لا فائدة للخوض فيه." انظر:

- الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص402.

[35] الأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **مزالق الأصوليين وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول**، تحقيق: محمد صباح المنصور، الكويت: مكتبة أهل الأثر، ط1، 1425هـ/2004م، ص68-70.

وهذا الإمام الشوكاني يصف منهجهم بتعبير بليغ؛ إذ يقول فيه: "تنقطع فيها أعناق الإبل، وتسافر فيها الأذهان، حتى تبلغ إلى ما ليس بشيء، وتتغلغل فيها العقول، حتى تأتي بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر، ولا من الشريعة السمحة السهلة، في قبيل ولا دبير."[36]

كل هذا مما ذكرته جعل منهج الحنفية أشد ارتباطاً بالفروع الفقهية؛ لأن الأصول إنما تأصلت لأجل تفريع الفروع عنها، ومن ثمَّ "لا يجوز أن تعلم هذه الأصول قبل النظر في الفروع؛ لأن من لم يعتد طرق الفروع والتصرف فيها، لا يمكنه الوقوف على ما يبتغي بهذه الأصول من الاستدلال والتصرف في وجوه القياس والمواضع التي يقصد بالكلام إليها، ولهذا يوجد أكثر من ينفرد بعلم الكلام دون الفروع مقتصراً في هذا الباب، وإن كان يعرف طرق هذه الأصول وأدلتها."[37]

وإذا كان منهج الأحناف أشد ارتباطاً بالفروع في تقرير القواعد الأصولية، وهذا ما أكده القاضي أبو يعلى الفراء، إلا أن ما يُعَابُ على منهجهم أنهم حكَّمُوا الفروع المذهبية في تقرير القواعد الأصولية، فهي تابعة لها يتم تطويعها بحسبها، فيصبح بذلك الفرع حاكماً على الأصل، بدل حاكمية الأصل على الفرع.

إن جنوح بعض الأصوليين من المتكلمين إلى التجريد ومجافاة الفروع الفقهية، هو الذي جعل بعض العلماء وكثيراً من العامة يفضلون طريقة الحنفية على طريقة المتكلمين، ليس لأنَّ منهج الفقهاء أفضل من منهج المتكلمين في تقعيد القواعد الأصولية، بل لأن منهج الفقهاء أفضل في التنزيل على الواقع لارتباطه بالفروع والنُّكت الفقهية، كما يقول ابن خلدون: "كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون أيضاً كذلك، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمسّ بالفقه وأليق بالفروع، لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل فيها على النُّكت الفقهية، والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه، ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن، لأنه غالب فنونهم

---

[36] الشوكاني محمد بن علي بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أحمد عزو عناية، د.م: دار الكتاب العربي للنشر، ط1، 1419هـ/1999م، ج2، ص103.

[37] الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسن البغدادي. **العُدَّة في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد بن علي سير المباركي، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط3، 1414هـ/1993م، ج1، ص70.

ومقتضى طريقتهم، فكان لفقهاء الحنفية فيها اليد الطولى من الغوص على النُّكت الفقهية، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن."[38]

وإذا كان لمنهج الحنفية اليد الطولى في الفروع الفقهية وتطبيقاتها العملية، فإن منهج المتكلمين متفرد عنه في منهجه، لكنه منفصل عن تطبيقاته وفروعه بناء على قولهم المشهور إنّه" ليس من شرط الأصولي أن يتكلم في تفاصيل الفقه،"[39] وفي محاولة الجمع بين جودة المنهج وجودة فروعه وتطبيقاته، ظهر منهج إعادة التوازن المفقود بين الأصول والفروع،[40] وفي ذلك يقول الزنجاني: "...وحيث لم أر أحداً من العلماء الماضيين والفقهاء المتقدمين تصدى لحيازة هذا المقصود، بل استقلَّ علماء الأصول بذكر الأصول المجردة، وعلماء الفروع بنقل المسائل المبدّدة من غير تنبيه على كيفية استنادها إلى تلك الأصول، أحببتُ أن أتحف ذوي التحقيق من المناظرين بما يَسُرُّ الناظرين، فحررت هذا الكتاب كاشفاً عن النبأ اليقين، فذلّلت فيه مباحث المجتهدين وشفيت غليل المسترشدين، فبدأت بالمسألة الأصولية التي ترد إليها الفروع في كل قاعدة، وضمّنتها ذكر الحجة الأصولية من الجانبين، ثم رددت الفروع الناشئة منها إليها، فتحرر الكتاب مع صغر حجمه حاوياً لقواعد الأصول جامعاً لقوانين الفروع."[41]

ثالثاً: ترسيخ الوسطية في الوظيفة المنهجية للدرس الأصولي في الفكر الإسلامي

تُعدُّ الوظيفة المنهجية أشمل وظيفة وأعظمها في الدرس الأصولي، ذلك أنها المسؤولة عن الوظائف الأخرى، والمحددة لمسارها، ومن دونها لا يستقيم منهاج التفكير الإسلامي.

---

[38] ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج2، ص201.

[39] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص569.

[40] من هذه المؤلفات التي تعيد التوازن بين الفروع الفقهية وأصولها نذكر: تخريج الفروع على الأصول لشهاب الدين الزنجاني (656هـ)، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، للشريف التلمساني(771هـ)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لجمال الدين الإسنوي (772هـ)، القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، لابن اللحام (803هـ)، انظر:

- الريسوني، **علم أصول الفقه في ضوء مقاصده**، مرجع سابق، ص98-99.

[41] الزنجاني، أبو المناقب محمود بن أحمد. **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد أديب صالح، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1398هـ، ص34-35.

وتظهر هذه الوظيفة "في تنهيج الفكر وتسديده، فتولِّد في الباحث والمجتهد والدارس ما يسمى بالتفكير العلمي المستند إلى الدليل والبرهان، وكيفية الاستدلال، وترتيب القضايا والموازنة بينها، ويكسب الباحث والمجتهد وينمي فيهما القدرة على التحليل والتركيب والاستنتاج، فقواعده وأدلته مساعدة على ذلك."[42]

وبذلك يمكن القول إن أول من تحدّث عن الوظيفة المنهجية في أصول الفقه الإمام الشافعي، وهي وإن لم تكن جليّة في مقولاته، فهي واضحة بيّنة في ثنايا عباراته، ودليل ذلك حديثه عن شروط العلم بكتاب الله تعالى؛ إذ قال "فالواجب على العالِمين أن لا يقولوا إلّا من حيث علموا، وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السلامة له إن شاء الله."[43] ومن هنا أوجب الشافعي "على العالِم أن لا يقول إلّا من جهة العلم."[44]

فالمعرفة العلمية تكتسي بالغ الأهمية في نظر الأصوليين، خاصةً أنها حسب الدرس الأصولي تنطلق من محاولة فهم النص الشرعي، فهي تكتسي خطورة بالغة لمن لم يتزود بالضوابط العلمية الصارمة الواجب مراعاتها في فهم النص وإدراك معانيه، "فالوصول إلى المعرفة والنتائج المتوخاة من غير مقدمات استدلالية وبرهانية، يُعدّ خللاً معرفياً ومنهجياً لا ينبغي أن يُقبل، لأنه فاقد مبدأ العلمية."[45] وفي شأن هذا الخلل المعرفي والمنهجي من جهة الإستدلال يقول الشافعي: "ومن تكلّف ما جهل، وما لم تثبته معرفته، كانت موافقته للصواب –إن وافقه من حيث لا يعرفه– غير محمودة والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه."[46]

لقد صوّر الفخر الرازي هذه النقلة المنهجية لعلم أصول الفقه بقوله: "إن الناس قبل الإمام الشافعي كانوا يتكلمون في مسائل الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم

---

[42] عوّام، محمد عبد السلام. **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين دراسة تحليلية لنظريتي الدليل والترتيب والموازنة**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1435هـ/2014م، ص18.

[43] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص41.

[44] المرجع السابق، ص507.

[45] الريسوني أحمد بن عبد السلام. **التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه**، إعداد جماعي بإشراف أحمد بن عبد السلام الريسوني، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1435هـ/2014م، ص73.

[46] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص53.

قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي رحمه الله علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كُلياً يُرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطوطاليس إلى علم العقل."[47]

وهذا النص لأهميته يحثّنا على أخذ دلالاته ومعانيه، لأنه يوضح بجلاءٍ الدور الوظيفي المنهجي الذي اضطلع به المنهج الأصولي منذ البدايات الأولى في التنظير لعلم أصول الفقه، وما مقارنة الشافعي عند المسلمين بأرسطو عند اليونان وحضارتهم إلّا محاولةٌ لَفَت الإمام الرازي من خلالها الانتباه للنقلة المنهجية التي أحدثها الدرس الأصولي في الحياة الإسلامية، وبذلك استحق علم أصول الفقه أن يصبح هو المنهج العام للعلوم الاسلامية وللتفكير الإسلامي، ولأجل ذلك عدّه ابن السمعاني "أصل الأصول وقاعدة كل العلوم."[48]

قال علاء الدين السمرقندي عن هذه الوظيفة في كتابه (ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه): "وسمّيته ميزان الأصول في نتائج العقول، ليزن العاقل قضايا العقل بهذا الميزان، حتى يظهر له الحق مثل العيان، فيعتقد الحق الصريح ويرد الباطل القبيح."[49]

إن الناظر في البناء المنهجي للدرس الأصولي يستشعر معالم الوسطية فيه، لا سيما في التقسيم الذي قرّره الإمام الغزالي في مقدمة كتابه المستصفى في أقطاب علم أصول الفقه، الثمرة والمثمر والمستثمر وطرق الاستثمار، فالأصول تدور على أربعة أقطاب، "القطب الأول: في الأحكام والبداءة بها أولى لأنها الثمرة المطلوبة، القطب الثاني: في الأدلة وهي الكتاب والسُّنة والإجماع، وبها التثنية؛ إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة، لا أهمَّ من معرفة المثمر، القطب الثالث: في طريق الاستثمار وهو وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة: دلالة

---

[47] الرازي، فخر الدين، **مناقب الشافعي**، مرجع سابق، ص57.

[48] السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد حسن ومحمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1999م، ج1، ص17.

[49] السمرقندي علاء الدين، أبو بكر محمد بن أحمد. **ميزان الأصول في نتائج العقول**، تحقيق: محمد زكي عبد البر، قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ط1، 1404هـ/1984م، ص5.

بالمنظوم، ودلالة بالمفهوم، ودلالة بالضرورة والاقتضاء، ودلالة بالمعنى المعقول، القطب الرابع: في المستثمر وهو المجتهد الذي يحكم بظنه، ويقابله المقلّد الذي يلزمه اتّباعه، فيجب ذكر شروط المقلّد والمجتهد وصفاتهما."[50] وهذه "الأقطاب هي المشتملة على لباب المقصود،"[51] ولذلك يجب أن تبذل فيها الجهود كما قال الغزالي.

يتضح إذاً أن عمل الغزالي المنهجي في التوسّل بالمنهج الوسطي في ترتيب أقطاب علم الأصول كانت له فوائد عظيمة، منها ما ذكره محقق المستصفى، من أن هذا العمل المنهجي "يوافق الطرائق التربوية الحديثة، لأن الطالب يتصوّر بذلك –المشكلات– التي ستتعرض لها تلك الجزئية من العِلْم إجمالاً، فإذا جاء إلى التفصيل، وقع كل شيء موقعَهُ، واستقرّ في ذهنه، وعَلِمَ نسبتَه إلى سائر الجزئيات من ذلك العلم، فترابطت لديه المعلومات، ويكون ذلك دعماً للفهم الذي تنتجه الدراسة التفصيلية."[52]

وإذا أردت مزيد بيان لمعالم الوسطية في أحد هذه الأقطاب مما ذكره الإمام الغزالي، فسأقتصر في بيانها على القطب الثالث تجنباً للإطالة، حيث سلك الإمام الغزالي طريقة منهجية معينة في استثمار الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، إنْ على مستوى الألفاظ أو على مستوى المعاني، فتبني بذلك منهجاً وسطياً لا يجنح لإحداهما في غياب الآخر، وهو مسلك منهجي قوامه ربط اللفظ بالمعنى، يُعلم ذلك من تأكيده في بداية كتابه أن وجوه دلالة الأدلة أربعة؛ "إذ الأقوال إما أن تدلّ على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، أو باقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها."[53]

ومن ثم فإن منهج الاجتهاد عنده يأخذ أربعة مستويات:

- استثمار الأحكام انطلاقاً من الصيغة والمنظوم.
- استثمار الأحكام انطلاقاً من الفحوى والمفهوم.

---

[50] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ص7–8.

[51] المرجع السابق، ص5.

[52] المرجع السابق، من مقدمة محقق المستصفى، ص16.

[53] المرجع السابق، ص7.

- استثمار الأحكام انطلاقاً من اللفظ بطريق القياس.
- استثمار الأحكام انطلاقاً من معقول اللفظ بطريق الاستصلاح.[54]

وما وصل إليه الغزالي في آخر هذا الترتيب عند حديثه عن الاستصلاح أو المصلحة المرسلة في بيانه لها، يثبت معالم الوسطية في هذا الترتيب، والذي ظهرت فوائده في تأصيل مقاصد الشريعة، بمراعاة التعليل المصلحي فيها؛ إذ عدَّ دليل الاستصلاح حجة شرعية، وفي ذلك قال "فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسُّنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مُطَّرَحة(...)، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، علم كونه مقصوداً بالكتاب والسُّنة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يُسمّى قياساً بل مصلحة مُرسلة (...)، وإذا فسّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة... ."[55]

كل هذا يثبت حقيقة المنهج الوسطي الذي امتاز به المنهج الأصولي، والذي فتح الباب واسعاً للتجديد بدل الركون للتقليد، حتى "أصبحت الخطوات التي خطاها والمبادئ التي نقّحها وحرّرها في مقاصد الشريعة، هي المبتدأ والمنتهى لعامة الأصوليين الذين جاؤوا بعده."[56]

ولعل من الأسباب التي خلّدت مكانة الغزالي المحورية في علم الأصول، كانت نتيجة توسّله بطرق منهجية لم يَسبق إليها من قبله، فكان بذلك متفرداً على مَنْ سبقه، ومفيداً في جهده على من لحقه، وبذلك أصبح الأصوليون بعده متمسّكين بترتيبه لمقاصد الشريعة ومنبهرين به، لما يتّسم به من الترابط المنطقي العجيب، والترتيب المنهجي الفريد.[57]

---

[54] مزيغة، أمينة. "تجليات التقريب في أصول الفقه الإمام الغزالي نموذجاً"، **مجلة الغنية**، ملف العدد "الممارسة التقريبية في العلوم الإسلامية"، الرابطة المحمدية للعلماء، عدد1، ربيع الثاني 1432هـ/أبريل 2011م، ص223.

[55] المرجع السابق، ص179.

[56] الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص56.

[57] عوام، **الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص381.

بعد الحديث بإجمال عن ترسيخ الوسطية في الوظيفة المنهجية للدرس الأصولي، أنتقل الآن لبيانها التفصيلي فأقول:

إن هذه الوظيفة المنهجية المعبّرة عن معالم الوسطية في علم أصول الفقه، تتجلى في منحيين اثنين هما:

1. الوظيفة التوفيقية:

كلنا يعلم الظروف التاريخية لتأليف رسالة الإمام الشافعي، فقد اشتدّ الخلاف وتشعّب منذ أواسط القرن الثاني الهجري خاصةً بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، فاشتدّ الخلاف حول عدة مسائل منها الإجماع، والقياس، وحجية الاستحسان والمصلحة. "وفي هذه الأجواء المشحونة والغنيّة بالخلافات والنقاشات المنهجية والتطبيقية، كان كل فريق وكل مذهب يؤصل قواعده ويرتب حججه، ويشحذ ردوده على مخالفيه، ومن هنا بدأ بناء علم أصول الفقه، وهنا ظهر الشافعي رحمه الله بنهجه الأصولي التوفيقي، وقد أسفر ذلك عن مجموعة أساسية من الاتفاقات، تضمنت تثبيت الأسس والقواعد الكبرى، فثبتت الأسس المرجعية وقدر كبير من القواعد المنهجية."[58]

إن الوظيفة التوفيقية التكاملية التي اضطلع بها الدرس الأصولي منذ بداياته كانت بهدف التوفيق بدل التفريق، حول كثير من القضايا التي كانت خلافية وانتهت وِفاقية أو شبه وِفاقية. وقد وصف العلّامة ولي الله الدهلوي الدور الأصولي التوفيقي الذي قام به الشافعي؛ إذ قال: إنه "بسبب التعارض في أحاديث البلاد ومختارات فقهائها، فاتسع بذلك الخرْق وكثر الشَّغب وهجم على الناس من كل جانب من الاختلافات ما لم يكن بحساب، فبقوا متحيرين مدهوشين لا يستطيعون سبيلاً، حتى جاءهم تأييد من ربهم، فأَلْهَم الشافعي قواعد جمع هذه المختلفات، وفتح لمن بعده باباً وأي باب."[59]

إن عمل الشافعي في الرسالة ليس تقريباً بين مذاهب فكرية معيّنة في حد ذاتها فقط، انطلاقاً من حادثة رسالة عبد الله بن مهدي التي بعث بها إلى الشافعي لتقريب الخلاف،

[58] الريسوني، **التجديد الأصولي نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه**، مرجع سابق، ص78.

[59] الدهلوي، ولي الله. **الإنصاف في بيان أسباب الإختلاف**، بيروت: دار النفائس للطباعة، ط1، 1397هـ/1977م، ص83-84.

وإلّا كان عمل المنهج الأصولي زمنياً ظرفياً، وإنما هو عمل أكبر من ذلك بكثير، إنّه محاولة للتوفيق والتكامل في الأسس المرجعية؛ أركانه تكامل الوحي والعقل وسنن الكون والواقع في المنهج الأصولي، وقد كانت هذه الأركان حاضرة عند العلماء منذ تقعيد المنهج الأصولي، والذي يثبت ذلك ما أورده الإمام الشافعي بعد ذلك من رفضه الاستحسان؛ لأنه –حسب فهمه له– إعلاء لمرجعية العقل أو الواقع وإلغاء لمرجعية الوحي (وهذا المعنى لم يقل به أحد من العلماء ممن رأوا دليل الاستحسان حجة لديهم، لكن يبدو أن فهم الإمام الشافعي لهذا الدليل هو نتيجة عدم تقعيده ووضع ضوابط معروفة له في عصره)، ولذلك قال: "وهذا يدل على أنه ليس لأحد دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال بما وصفت (...)، ولا يقول بما استحسن، فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق."[60] فهو يشير إلى ضرورة الرجوع لمرجعية الوحي حتى في الاجتهاد الذي لا نصَّ صريحاً فيه.

يتضح إذاً أن الإمام الشافعي يضع أسساً مرجعية لمنهج التفكير الاسلامي عامة، ولمنهج الاجتهاد الفقهي خاصة، قوامه ثلاثة أسس هي:

الأساس الأول: مرجعية التَّلقي من الوحي

وهو مصدر المنهج الذي تناط به الخلافة في الأرض، فهو بذلك المرجعية العليا الحاكمة، ولعل استحضار كل ما قاله[61] الإمام الشافعي يدلنا على هذه الحقيقة التي حاول تأكيدها، فهو:

- أوّلاً أرجع جميع النوازل الواقعة والمتوقعة للقرآن الكريم، لأن دلالتها حاضرة فيه سواء باللفظ أو المعنى.
- ثم جعل سبل البيان في القرآن والسُّنة، وكلاهما وحي من الله تعالى.
- ثم أرجع مدلول الاجتهاد فيما لا نصّ فيه لمرجعية الوحي بالقياس على ما جاء في النص.

---

[60] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص25.

[61] المرجع السابق، ص21–25.

الأساس الثاني: مرجعية الفهم بالعقل

وقد تحدث عنه الإمام الشافعي في معرض حديثه عن الاجتهاد، فجعله شرطه الضروري في تحقّقه؛ إذ قال "وإنما توجُّههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم التي استدلوا بها على معرفة العلامات، وكل هذا بيان ونعمة منه جلّ ثناؤه،"[62] وهذا دليل على استناد المنهج الأصولي على مرجعية العقل في الفهم، والتي سمّاها بالآلة التي لا يتحقق الفهم إلّا بها، فقال في حديثه عن القياس "ولا يقيس إلّا من جمع الآلة التي له القياس بها."[63]

الأساس الثالث: مرجعية التنزيل في الواقع

الرجوع للواقع في التنزيل أمرٌ لا مناص منه في المنهج الأصولي، وقد أكّد ذلك بالأمثلة الفقهية الكثيرة في كتاب الرسالة؛ لأن "دور العقل في فهم النص يختلف عن دوره في تنزيله على الواقع، فالفهم يهدف إلى تحصيل صورة المراد الإلهي في الأوامر والنواهي التي تتعلق بأجناس الأفعال مجردة، والتنزيل يهدف إلى جعل ذلك المراد الإلهي الذي حصلت صورته في الذهن قيّماً على أفعال الناس الواقعة، بحيث تصبح جارية على مقتضاه في الأمر والنهي."[64] وبذلك أورد الإمام الشافعي أمثلة يتطلب تنزيلها الرجوع للواقع في التنزيل.

وبهذه الأسس المرجعية التي أرساها الإمام الشافعي فتح أفق المنهج الوسطي التوفيقي بين العقل والنقل من جهة، وبين النص والواقع من جهة أخرى، وبذلك يتحقق نوعان من التوفيق والتكامل في المنهج الأصولي:

أ. بين النقل والعقل:

وهذا لا يعني أنهما متعارضان، لأن دليل العقل والشرع لا يتعارضان في الأمر ذاته، بل التعارض مردّه نظر المجتهد عند إعماله الأدلة، سواء العقلية منها أو النقلية، يقول

[62] المرجع سابق، ص38.

[63] المرجع السابق، ص509.

[64] النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية 5، ط2، 1413هـ/1993م، ص115.

الغزالي: "ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع، لأن الأدلة لا تتعارض."[65]

بل واستفتح الغزالي مؤلف المستصفى بنص يعبّر فيه عن هذا التكامل؛ إذ قال فيه: "أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرَّف بمحض العقول بحيث لا يتلقّاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد."[66]

لقد جاء الدرس الأصولي ليحلَّ إشكالية من أعقد الإشكالات التي واجهت الفكر الإسلامي القديم، والتي ما زالت تجلياتها حاضرة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر إلى اليوم، وهي إشكالية النقل والعقل، لكن الدرس الأصولي حلّ الإشكال؛ فقد وضّح الشافعي في الرسالة تكامل العقل والنقل حينما أدرج الاجتهاد بالعقل ضمن ما أبانه الله لخلقه في كتابه، وجعله ضمن مفهوم البيان؛ إذ أوضح انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ١٦﴾ [سورة النحل: 16]، أن العلامات لا يمكن كشف أسرارها إلّا بنور العقل الذي وهبه الله للإنسان، فدلّ ذلك "على صواب الاجتهاد مما فرض عليهم منه بالعقول التي ركب فيهم، المميزة بين الأشياء وأضدادها، والعلامات التي نصب لهم، وكل هذا بيان ونعمة منه جل ثناؤه."[67] لكنه في الوقت نفسه حذر من استقلال العقل بالتشريع لأنه ليس بشارع، ولذلك رفض الاستحسان وشنع على الآخذين به، وإن كان المعنى الذي وضّحه الشافعي، لم يقل به ولم يتبناه أي من الأصوليين كما ذكرنا، فيظهر من ذلك منطق التكامل بين النقل والعقل عند الأصوليين أكثر جلاء وأفضل بهاء.

لقد أثّر الفكر الكلامي وتصوّره لمفهومي النقل والعقل في الفكر الأصولي، فنُقِل الصراع المحتدم بين المعتزلة والأشاعرة لمقدمات المؤلفات الأصولية، ولا أدلّ على ذلك من

---

[65] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ص250.

[66] المرجع السابق، ص4.

[67] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص24،38.

مقدمات التقريب والإرشاد للباقلاني،[68] الذي خصص جزءاً كبيراً من مقدماته للرد على شبهات المعتزلة حول العقل ونظرية التحسين والتقبيح العقليين، لكن مع تراجع حدة الصراع الكلامي حول المسألة بعد ذلك، انتقل الخلاف إلى شبه وفاق بين الأصوليين فيها، سواء في إعمال الدليل العقلي أو في التعليل وإدراك المقاصد الشرعية، بل يمكن القول إن تطوير علم أصول الفقه وظهور نظرية المقاصد، ما كان لها أن تبرز للوجود لولا هذا الدور التوفيقي بين العقل والنقل الذي قام به علم أصول الفقه، ويمكن القول كذلك إن هذا الدور أعان الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في تجاوز الخلاف التاريخي حول المسألة، وهذا كله مرده للدور التوفيقي لعلم أصول الفقه في مسألة العقل والنقل.

ب. بين النص والواقع

إن الأحكام الشرعية الغالب فيها دلالة العموم، وأفعال المكلفين ووقائعهم مشخّصة مخصّصة، وأصول الفقه بوضعه القواعد يهدف إلى تنزيل العموم الشرعي على الأفعال بما يناسبها، فعلم أصول الفقه إذاً يربط النص الشرعي بالواقع، بحيث لو انتفت القواعد لتعذّر فِقه التنزيل، فعدم استخدام هذه القواعد يعني حصر النصوص الشرعية في الذهن وعدم تنزيلها، ولذلك يقول الشاطبي: "ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلّا في الذهن... ."[69]

فقواعد علم أصول الفقه إذاً هي واسطة تنزيل الحكم الشرعي في الواقع على اختلاف صوره "حتى لا تبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلّا وللعالِم فيها نظر سهل أو صعب، فتدخل تحت دليل معين"[70] وعندها نفهم عبارة الشافعي التي قال فيها: "فليست تنزل في أحد من أهل دين الله نازلة إلّا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها."[71] "فكأنه ﷺ آثر ارتباط البيان بكتاب الله تعالى من كل وجه."[72]

---

[68] الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **التقريب والإرشاد الصغير**، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1418هـ/1998م، ج1، ص195-278-280-281-286.

[69] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج5، ص17.

[70] المرجع السابق، ج5، ص15.

[71] الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص20.

[72] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص126.

لقد راعى العلماء في منهج التوفيق بين النص والواقع عدم تغليب أحدهما على الآخر، فقد ميّزوا بين النص بوصفه مصدر تلقي، والواقع بوصفه محلّ تنزيل، ولذلك يبقى الواقع محكوماً بالشريعة لا حاكماً عليها في مصدرية الأحكام، أما في تنزيلها فله دور كبير في مراعاة تحقق المقاصد الشرعية للأحكام عند التنزيل، "فلا تُعطي الأولوية إذاً للنص بإطلاق من غير مراعاة الواقع، ولا تُعطي الأولوية للواقع بإطلاق من غير مراعاة للنص، بل الوسط هو مراعاة الواقع عند التنزيل(...)، والضابط في عدم الزلل هو عدم العود على النص بالنقض والتضاد، ويحصل ذلك من خلال الاحتكام إلى الكليات الشرعية، وهو يعني الموازنة بين النص المرتبط، والواقع المتغير،"[73] وعدم مراعاة هذه الموازنة يؤدي إلى تغليب جانب على الآخر، وكلاهما ليس بصحيح.

إن قيمة ثبات النص وقابلية فهمه للتجدد انطلاقاً من أن النص انتهى نزوله ولا ينتهي فهمه وتنزيله إلى يوم القيامة، هي التي تجعل الدرس الأصولي يتميز بالمرونة في التطبيق على الوقائع المستجدة، فهو الميزان الذي يربط النص بالواقع، والذي يرجع إليه الإنسان ولا مفر له منه في كل ما يعرض له، وما يجد في حياته من أحداث.

2. الوظيفة الاستدلالية:

الاستدلال يحتمل معنيين؛ معنى عاماً مستمداً من التعريف اللغوي للفظ وهو ذكر الدليل في الاستدلال، وهو غير مقصود لدي هنا؛ ومعنى عُرفياً خاصاً كما عرّفه الجويني بقوله: "معنى مُشعِر بالحُكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي، من غير وجدان أصل متفق عليه والتعليل المنصوب جار فيه."[74] وهو التعريف الذي أفضّل القول فيه.

فإن قول الجويني (معنى مُشعر بالحكم)، "هو الصورة الذهنية الموضوعة بإزاء اللفظ الدال على الحكم، وهو قيد في التعريف يخرج المعنى الذي لا يشعر بالحكم ولا يدل عليه، وقوله (مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي)، والمناسب هو الملائم لأفعال العقلاء في

[73] المعماري،أ حمد مرعي حسن. **فقه التنزيل دراسة أصولية تطبيقية**، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، دراسات شرعية14، ط1، 2015م، ص94.

[74] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص721.

العادات، أو هو ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضراً، وهو قيد ثان في التعريف، وقوله (من غير وجدان أصل متفق عليه)، وهو قيد ثالث في الاستدلال يخرج القياس لأنه بناء الفرع على أصل جزئي، بينما الاستدلال بناء الحكم الشرعي على المعنى الكلي المستنبط من مجمل أصول منصوصة، أما قوله (والتعليل المنصوب جار فيه)، وهو قيد رابع لبيان الواقع، فالاستدلال يراعى فيه الحكمة من شرع الحكم فهو مبني على العلل."[75]

وبناء عليه فمعالم الوسطية في الاستدلال هنا تتأسس على علاقة "جدلية بين العقل والمصدر النصي، وبين واقع الحياة، كعنصر أساسي في هذه العلاقة."[76] وهو ما عبّر عنه العلماء بمراعاة اعتبار المآلات حال التنزيل، وهي وظيفة تستحضر الموازنة بين معنى الخطاب ومآله في الواقع، وهو "نظر فيما يمكن أن تؤول إليه الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد والإفتاء والتوجيه، وإدخال ذلك في الحسبان عند الحكم والفتوى."[77] فلا بدّ من اعتبار المآل حين النظر، "فلا يطلق القول بناء على النظر في الفعل فقط، وكذلك لا يطلق القول بناءً على النظر في المآل، وإنما لا بد من النظر في الأمرين، وذلك بناءً على القواعد الشرعية من الضروريات والحاجيات، والتحسينيات، وبناءً على النظر في المآلات الكلية والجزئية."[78]

وهذه الوظيفة الاستدلالية من أجلّ الوظائف التي قدمها علم أصول الفقه لمنهج التفكير العلمي، حتى عدها بعض العلماء[79] من أعظم الوظائف. إن معالم الوسطية في الاستدلال المستحضر لمرجعية الوحي في التلقي، ولمرجعية العقل في الفهم، ولمرجعية الواقع في التنزيل، هو ما تحدث عنه الإمام الشاطبي في تكامل الوحي والعقل والواقع في الاجتهاد المستكمل لشروطه وضوابطه الشرعية، وفي ذلك يقول: "وضابطه أنك تعرض

---

[75] السيد الكفراوي، أسعد عبد الغني. **الاستدلال عند الأصوليين**، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، ط1، 1423هـ/2002م، ص45-46.

[76] النجار، عبد المجيد. **في فقه التدين فهماً وتنزيلاً**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1989م، ج2، ص16.

[77] الريسوني، أحمد بن عبد السلام. **الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة**، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ط1، 1420هـ/2000م، ص67.

[78] فاعور، محمود عبد الهادي. **المقاصد عند الإمام الشاطبي دراسة أصولية فقهية**، صيدا: بسيوني للطباعة، ط1، 1427هـ/2006م، ج2، ص60.

[79] الريسوني، **علم أصول الفقه في ضوء مقاصده**، مرجع سابق، ص43.

مسألتك على الشريعة، فإن صحّت في ميزانها، فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة، فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها، فلك أن تتكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ، فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية."[80]

فاستحضار مرجعية الواقع في التنزيل إذاً هو الضابط لعدم التعسُّف في تطبيق الأحكام دون النظر في مآلاتها، فكما أن المجتهد ينطلق من النص نحو الواقع في فقه التنزيل، فإنه ينعكس كذلك من الواقع نحو النص في فقه الواقع، وهذا لا يعني أن للواقع سلطة على النص، ولكنه وسيلة لتجديد نظر العقل في فهم النصوص، وهو نوع وسطية تراعي دلالة النص الشرعي من جهة ومآلها في واقع الحياة من جهة ثانية.

لأن تقدير الحكم الشرعي للواقعة أو النازلة المعينة يتخذ مسارين، أحدهما ينطلق من النص لتحديد الحكم الشرعي وفقه مقصده، والثاني من الواقع إلى النص باستحضار مآل الحكم في الواقع، فينطلق المجتهد من مآل تطبيق الحكم ليوسع النظر الاجتهادي في فهم النص وإدراك مقاصده، "فالمجتهد حين يجتهد ويحكم ويفتي، عليه أن يقدر مآلات الأفعال التي هي محل حكمه وإفتائه، وأن يقدر عواقب حكمه وفتواه، وألّا يعتبر أنَّ مهمته تنحصر في -إعطاء الحكم الشرعي-، بل مهمته أن يحكم في الفعل وهو يسحضر مآله أو مآلاته، وأن يصدر الحكم وهو ناظر إلى أثره أو آثاره(...)، فإذا لم يفعل فهو إما قاصر عن درجة الاجتهاد أو مقصر فيها."[81]

إن معالم الوسطية في المنهج الأصولي التي تتخذ الجمع بين العقل والنقل، وبين النص والاجتهاد بالرأي، وبين الفهم والتنزيل، في إطار مرجعية جامعة هي نفسها التي يُتَحدث عنها في الفكر الإسلامي بـ(الوحي والإنسان والكون)، ويعبَّر عنها في الدرس الأصولي بـ(النص والمكلَّف والواقع)،[82] وكلها تعبّر عن هذا الإطار المرجعي الجامع، أو مرجعية

[80] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج5، ص172.

[81] الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص381.

[82] الخادمي نور الدين بن مختار. **الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1419هـ، ج2، ص57.

الذات كما عبّر عنها الدكتور سعيد شبار:؛ إذ قال: "إن مرجعية الذات المُنبنية على أصول ثلاثة كبرى هي: الوحي والإنسان والكون، كفيلة باستيعاب كل الجهد والإنجاز البشري، وبضمان توازنه واعتداله واستقراره، خاصة وأنها تجعله بين عالم الشهادة الذي هو مدعو إلى تعميره وبنائه، وبين عالم الغيب الذي هو مدعو إلى الاعتقاد والتخلق والعمل بمقتضياته، فلا يجنح إلى غلو وتطرف مادي، ولا إلى غلو وتطرف روحي، ولا شك في أن كثيراً من مظاهر الانحراف والتطرف والشذوذ والتمركز حول (ذوات) معينة(...)، هو بسبب غياب الأصل الضابط الموجّه والهادي، المرجع الأعلى الذي هو الوحي، فمرجعية الذات لا تتنكر لعنصر الطبيعة والواقع بل تجعله ثالث أصولها الكبرى، كما لا تتنكر للإنسان وملكته العقلية بل تجعله ثاني هذه الأصول وتجعل عقله مناطاً للتكليف، ثم تضيف على ذلك أنها تقيم بينهما (الإنسان والكون) نسباً من علاقة العمارة والتسخير القائمة على العلم والمعرفة، على القراءة والنظر والتدبر والتفكّر(...)، وتجعل مرجع استمدادها في ذلك كله الوحي المنزه المفارق والمستوعب بمبادئه وقيمه المجردة لمختلف المواضعات النسبية زماناً ومكاناً."[83]

وإذا كان كثير من منظري الفكر الإسلامي قد تحدّثوا عن أوجه التكامل بين (الوحي والعقل والواقع)، فأثمرت جهودهم قدراً محموداً ربط اللُحمة بين أسس يصعب الفصل بينها في منهج التفكير الإسلامي، إلّا أن المقاربة الأصولية في هذه الأسس كانت أكثر تمرُّساً من باقي التخصصات العلمية الأخرى؛ إذ لم تجنح للتنظير بل فعّلت آليات ووسائل للتنزيل، وهو شق يحتاجه الفكر الإسلامي لأنه في أمسّ الحاجة إليه. إن هذه الرؤية المعرفية لمنهج الوسطية في الدراسات الأصولية، والتي تجعل سمة التوازن والتكامل بين الأسس المرجعية في منهج التفكير الإسلامي، يمكن استثمارها في مختلف العلوم من مناهج البيان والتفسير والتأويل، وأصول العقيدة وقواعد العمل بها، وفِقه العرفان والسلوك...إلخ، وهذا الاستثمار سينتج لا محالة إثراء للعلوم المختلفة بغرض تحقيق مسالك تصريفها في المجتمع.

---

[83] شبار، سعيد. **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر دراسة في الأسس المرجعية والمنهجية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1، 2007م، ص354.

خاتمة:

لقد مثّل علم أصول الفقه أصدق تعبير عن حقيقة المنهج المعرفي الإسلامي المُتّسم بالوسطية والاعتدال، وهذا واضح سواء في بداية التقعيد للعلم ببنائه على أسس مرجعية متكاملة، أو في خصائصه الداخلية التي تميزه، كما تتضح كذلك في وظائفه المنوط به تحقيقها.

فشرف هذا العلم المنهجي يستمده من شرف موضوعه الذي هو الوحي، وإدراك قيمة الوظيفة المنهجية فيه سيخرج هذا العلم من نفقه المسدود الذي حُصِر فيه الدرس الأصولي منذ أمد بعيد إلى آفاق أوسع، يمكن للفكر الإسلامي في مختلف مناحي تخصصاته الاستفادة منه وتوظيفه.

فدراسة علم أصول الفقه إذاً بوصفه علماً أصيلاً في تراثنا الإسلامي، يقدّم للمشتغل به قواعد منهجية تعينه في مسعاه الاجتهادي –ليس في استنباط الحكم الجزئي من النص فقط، بل في ضبط الفكر وتقنين السلوك– هو ما يعيننا على تلمُّس الوظيفة المنهجية لعلم الأصول، وعلى الدور الريادي للعقل الإسلامي في أرقى مراحل ازدهاره.

إن دراسة المادة العلمية لعلم أصول الفقه في تراثنا الإسلامي تحتاج إلى إعادة تفكير ونظر في مستويات الاستمداد منها؛ لأن فائدة المعارف والعلوم تقدر بمعارفها ومناهجها. وعلم أصول الفقه يمتلك آليات نحن في أمسّ الحاجة إليها لإبراز المعالم المنهجية والمعرفية وقواعدها فيه خدمة للفكر الإسلامي حسب مراحل تطوره.

ولقد انتهى البحث بإجمال أهم معالم الوسطية التي تميز هذا المنهج، والتي يمكن لها أن تثري الفكر الاسلامي في الآتي:

– إن المنهج الأصولي يحتكم لأسس مرجعية معبّرة عن خصائص الوسطية في الشريعة الإسلامية؛ إذ تتكامل فيه ثلاث أسس هي –الوحي والعقل والواقع– فالوحي هو المرجعية العليا الحاكمة، وهذا لا يعني إهمال الأسس الأخرى أو تجاهلها. فرغم أن الوحي أشرفها، لكن لبقية الأسس دورها؛ فالعقل هو مرجعية فهم للدليل لا الاستقلال بتشريع الحكم،

لأن استقلال العقل بتشريع الحكم لم يقل به أحد من العلماء على مرّ التاريخ، أما ثالث الأسس فهو الواقع وهو مرجعية تنزيل الدليل؛ لأن المنهج الأصولي إذا لم يحقق وظائفه في الواقع، فهو بذلك تعبير عن خلل في المنهج كله، لأن ثمار المنهج المرجوة لا تتحقق إلّا بالنظر إليها حال التنزيل.

– إن التكامل بين هذه الأسس المرجعية أثمر حلّاً لكثير من الثنائيات المعرفية في الفكر الإسلامي، فهذا المنهج كان وسطاً بين العقل والنقل حتى وصفه الإمام الغزالي بأنه أشرف العلوم نتيجة ذلك، كما كان هذا المنهج وسطاً بين النص والواقع، فلم يهمل مصدرية الوحي فيه، ولم يجارِ الواقع في تغيره وتبدله بتبريره، فكان بحق أفضل منهج معبّر عن المنهج الوسطي الذي يجمع فِقه التنزيل في الفهم بفِقه الواقع بمراعاة مآله حال التنزيل.

– إن منهج الجمع بين الأسس المرجعية عند الأصوليين هو منهج عملي يجمع بين التنظير والتنزيل، وهي مقاربة يمكن استثمارها في مختلف مناحي التفكير الإسلامي في العلوم الأخرى، بدل جنوح بعضها في الخلافات النظرية التي لا تُجنى منها ثمرة عملية، فلا تحقق الفائدة العملية المرجوة منها، وهي معالم وسطية لها فائدة عملية في مناحي التفكير الإسلامي.

أما بالنسبة لآفاق موضوع البحث وتوصياته من أجل استثمار هذه الرؤية المعرفية في تواصل مثمر بين الدرس الأصولي وباقي العلوم في الفكر الإسلامي، فما زال الموضوع في حاجة لدراسات تطبيقية تختبر إمكانية استكشاف معالم الوسطية في بعض القواعد الأصولية بغرض توظيفها في باقي العلوم الإسلامية، قصد تجويد عطائها وإثراء منهجها في خدمة الفكر الإسلامي المعاصر. وهذا ما يتطلب من الباحثين مزيد جهد في الكشف عن ملامح المنهج الوسطي في الفكر الأصولي، خدمة للدرس الفقهي خاصة والفكر الإسلامي بصفة عامة.

The Role of *Uṣūlī* Methodology in Reinforcing Moderation in Islamic Thought

Rabii El Hamdaoui

Abstract

The science of *uṣūl al-fiqh*, by means of its rules, has projected a moderate approach to Islamic thought; an approach derived from the principle of moderation in the Shariʿah. In fact, through this science, Muslim thought has established a legitimate philosophical approach allowing for deduction in all areas of civilization as dealt with in Islamic thought. Thus, this science ensures important indispensable benefits. The following study attempts to reveal the parameters of moderation and the role played by the methodology of *uṣūl al-fiqh* in establishing the moderate spirit. The balance to be found between the bases or roots of Islamic Law and its branches is highlighted as being essential in this approach. What is also highlighted is the practical and realistic applicability of this approach; this being a characteristic feature that connects reason to revelation. This study demonstrates that the methodological function which appears in *uṣūl al-fiqh* as an expression of the parameters of moderation also accommodates the adaptive, inferential and evidentiary functions.

Keywords: *Uṣūlī* methodology, *wasaṭiyyah*, moderation, Islamic thought, *uṣūl al-fiqh*, ijtihad, balance.

منهج المؤسسات البحثية في بناء الفكر المقاصدي: جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي وإسهاماته في تجديد مقاصد الشّريعة من خلال الأبحاث المقاصديّة في مجلة (إسلاميّة المعرفة)

يوسف نواسة*

الملخص

كان للمعهد العالمي للفكر الإسلامي اهتمام بارز بمقاصد الشريعة وبحث قضاياها وتفعيلها وتجديد النظر فيها، ظهر ذلك جليّاً في إصدارات المعهد عامة، والبحوث المنشورة في مجلة (إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر) التي يصدرها خاصة. وإذا كانت المؤلفات الصادرة عن المعهد في الغالب لقيت الاهتمام المقبول واللائق بها نقداً وتحليلاً، فإنّ البحوث المنشورة في مجلته لم تلْقَ مثل ذلك الاهتمام. وحري بدراسة هذه المقالات، واستعراض مضمونها الفكري والمعرفي وتحليله ونقده، وقراءته قراءة تركيبية تكاملية، أن تشكّل تصوّراً عامّاً لجهودهم المشتركة في تجديد وتقصيد مقاصد الشريعة، وبيان جوانب الإصابة فيها تثميناً، وجوانب الاختلال تصحيحاً وتقويماً، ومن ثَمَّ مراجعتها وبيان قيمتها وأهميتها وإضافاتها.

الكلمات المفتاح: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة؛ مقاصد الشريعة؛ تجديد، النَّص، المنهج.

* دكتوراه أصول الفقه من كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر 2011م. أستاذ التعليم العالي بقسم اللغة العربية، المدرسة العليا للأساتذة –بوزريعة. الجزائر. البريد الإلكتروني: youcefnouassa@yahoo.fr
تم تسلم البحث بتاريخ 2018/12/18م، وقُبل للنشر بتاريخ 2020/4/29م.

نواسة، يوسف (2020). **منهج المؤسسات البحثية في بناء الفكر المقاصدي: جهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي وإسهاماته في تجديد مقاصد الشّريعة من خلال الأبحاث المقاصديّة في مجلة (إسلاميّة المعرفة)**. مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 25 العدد 100، 179-216. DOI:10.35632/ citj.v25i100.5069
كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي2020 ©

مقدمة:

عادةً ما يلقى الإنتاج الفرديّ في أي مجال من المجالات اهتماماً، وذلك إذا كان جاداً وجديداً، مبدعاً ومجدداً، وخاصة إذا كان صاحبه معروفاً بالتبريز في اختصاصه والتميّز في إنتاجه. وبالمقابل يُغفل عن الجهود الجماعية التي تبذل في مختلف الحقول المعرفية، والتي بتضافرها تحقق منجزاً كبيراً تتكامل حلقاته. وهذا ما حدث مع مسار تطوّر بحوث مقاصد الشريعة والمؤلفات فيها، فإذا تجاوزنا الأقطاب المؤسسين الرئيسيين الذين ألّفوا كتباً في مقاصد الشريعة استقلالاً كالشاطبي ثمّ ابن عاشور وعلّال الفاسي، نجد اهتماماً ملحوظاً بالدراسات المقاصدية المتوالية التي ظهرت في كتب ودراسات أكاديمية، في حين نجد إغفالاً للبحوث والدراسات الجزئية التي تحفل بها المجلات العلمية والمؤتمرات البحثية على بالغ أهمية ما تقدمه وما تحققه من تطوير وإضافات وتجديد.

وإذا ضيّقنا مجال الملاحظة، وأخذنا المعهد العالمي للفكر الإسلامي عيّنة لاختبار هذه الدّعوى، سنلفي اهتمام الباحثين والدّارسين منصبّاً على ما أنتجه المعهد من مؤلفات ودراسات أكاديمية رائدة في مقاصد الشريعة، مثل: نظرية المقاصد عند الشاطبي للريسوني، ونظرية المقاصد عند ابن عاشور للحسني، والمقاصد العامة للشريعة للعالِم، وقواعد المقاصد عند الشاطبي للكيلاني، ونحو تفعيل مقاصد الشريعة لعطية ... إلخ. ولكن لا نلفي ذات الاهتمام ولا قريب منه إذا تعلّق الأمر بما أنتجه المعهد من خلال منتسبيه والباحثين المتعاونين معه من بحوث ودراسات مقاصدية تكفّلت مجلة إسلامية المعرفة بنشرها، على قيمة هذه البحوث العلمية، وقيمة الموضوعات التي طرقتها، والروح التجديدية التي صبغتها. ومن شأن دراسة هذه المقالات، واستعراض مضمونها الفكري والمعرفي وتحليله ونقده، وقراءته قراءة تركيبية تكاملية أن تشكّل تصوّراً عاماً لهذه الجهود المشتركة في تجديد مقاصد الشريعة وتطوير مباحثها، وتقريبها للباحثين والدارسين.

وهذه الدراسة تسعى إلى إنجاز مثل هذه القراءة عبر التحليل الكيفي والكمي للمقالات والبحوث المنشورة في المجلة المذكورة، واستعراض المضمون الفكري والمعرفي الذي تناول فيه أصحابه مباحث مقاصد الشريعة وإشكالاتها في جوانبها المتعددة. والتعريف

بهذه الجهود التجديدية والتقصيدية التي قدمتها مدرسة المعهد لعلم مقاصد الشريعة وتصنيفها. وبيان جوانب الإصابة فيها تثميناً، وجوانب الاختلال تصحيحاً وتقويماً. ومن ثَمَّ مراجعتها وبيان قيمتها وأهميتها وإضافاتها. وسأعتمد في بناء هذا البحث على المنهج الوصفي في البحث المرجعي (ببلوغرافيا) وما يلحق به، وعلى المنهج التحليلي في التفسير والنقد والاستنباط.

وهذا العمل الذي أقدمه أراه مدخلاً لدارسة هذا الموضوع، وهو يستصحب في الحقيقة دعوة للمزيد من البحث والدّرس لمخرجات هذه المدرسة العلمية ذات المنتج العلمي الفكري المشهود، والجهد التجديدي المعروف.

مدخل

انطلق رواد المعهد العالمي للفكر الإسلامي من خلفية محددة، ترى أنّ مكمن الدّاء في تخلّف الأمة وتفريطها في تحقيق الشهود الحضاري وفشلها في إحداث النّقلة الحضارية يرتكز أساساً في نظام التّعليم السائد والمتبع، "فليس هناك أدنى ريب في أنّ مركز الدّاء ومنبعه في هذه الأمة إنّما هو النّظام التّعليميّ السّائد. إنّه التربة الخصبة لتربية العلل. في المدارس والكليات تولّد وتؤيّد عملية تغريب النّفس عن الإسلام: عن تراثه وأسلوبه."[1] وأبرز مظاهر هذا الخلل الخطير: الازدواجية التعليمية المتمثلة في الانقسام بين الاتجاهين الإسلاميّ المحافظ والعلمانيّ التّغريبيّ من جهة، وانعدام الرؤية المنهجية الواضحة لتوجيه العقل والفعل الإسلاميَينِ في الاتجاه الصحيح من جهة أخرى.[2] وعلى هذا فالحلّ لأزمات المسلمين الرّاهنة تبدأ بإصلاح هذا النّظام التعليميّ وروافده ومُتعلّقاته الفكرية والمنهجية، ولا يمكن تحقيق ذلك إلّا بصياغة جديدة لكلّ العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية؛ إذ "يجب أن تُتصوّر وتُبنى من جديد، وأن تُقام على أسس إسلامية جديدة، وتُناط بها أغراض جديدة تتفق مع الإسلام. يجب أن يصاغ كلّ علم صياغة جديدة بحيث يجسد

[1] الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، 1983م، ص16.

[2] صافي، لؤي. "إسلامية المعرفة، من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة1، عدد3، 1994م، ص12.

مبادئ الإسلام في منهجيته واستراتيجيته، وفي معطياته ومشاكله، وفي أغراضه وطموحاته. يجب أن يعاد تشكيل كلّ علم كي يصبح ملائماً للإسلام عبر محور أساسي هو "التوحيد" بأبعاده الثلاثة: البعد الأول: هو وحدة المعرفة .. والبعد الثاني: هو وحدة الحياة .. أمّا البعد الثالث: فهو وحدة التاريخ."[3] ذلك أنّ مدخل التّغيير الفكري القائم على المعرفة والمنهجية هو المدخل الفعّال، والمنطلق المؤثّر في إحداث النُّقلة الحضارية النوعية المنشودة لهذه الأمة.[4] ولأنّ المعارف الوضعية هي في الحقيقة وثيقة الصلة بالفلسفات والمرجعيات الفكرية، وكذا "إسلامية المعرفة" هي إقامة [أو إعادة لتجسير وإنشاء] علاقات وروابط بين الإسلام كدين وقيم وبين المعارف والعلوم المختلفة. ولا يقتصر العمل على تحقيق التكامل المعرفي على مجرد مزج شكليّ أو قسري بين المعرفة التراثية الإسلامية والغربية الحديثة، إنّما المراد إعادة توجيه وتشكيل منهجي لمجالات البحث العلمي في مختلف الحقول المعرفية وفق مجموعة من الضوابط والمعايير مستمدة من الرؤية الإسلامية الصافية.[5]

إذاً ثمة حركة منهجية ناقدة، نشأت ابتداءً وأساساً للإصلاح المنهجي الفكري المعرفي، كقاعدة للإصلاح الحضاري، ومنطلقٍ لترشيد شامل عام في كلّ جانب من جوانب الإصلاح الثّقافي والسّياسيّ والاقتصادي والاجتماعي والعلمي والتربويّ.[6] والغاية التي تتغيّاها وتهدف إليها هي "بناء الفكر الإسلامي بناءً علمياً منهجياً، محكماً، يتسم بالشمولية والنظرة التحليلية الناقدة، والانضباط العلمي المرتكز إلى سنن الفطرة الكونية؛ لتمكين العقل المسلم من امتلاك القدرة العملية والعقلية النقدية؛ ولتستعيد الأمة عافيتها، وتبني مؤسساتها، وتقضي على جذور الاستبداد والفساد في كيانها، وتحمل بقوة ونجاح مشروع إصلاحها الإسلامي الحضاري العالمي."[7]

---

[3] الفاروقي، **أسلمة المعرفة المبادئ العامة وخطة العمل**، مرجع سابق، ص4-5.

[4] العلواني، طه جابر. "لماذا إسلامية المعرفة؟"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة1، عدد1، 1994م، ص12.

[5] صافي، **إسلامية المعرفة، من المبادئ المعرفية إلى الطرائق الإجرائية**"، مرجع سابق، ص13.

[6] أبو سليمان، عبد الحميد. "إسلامية المعرفة: مهمة باقية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة13، عدد52، 2008م، ص8.

[7] المرجع السابق، ص11.

وهنا نجد أنّ حضوراً كبيراً للمنحى المقاصدي في مسار المعهد، وتوظيفاً بارزاً لبحوث مقاصد الشّريعة في العمل على تحقيق هدفه الأساس الذي "هو بناء رؤية إسلامية شاملة قادرة على صوغ نظام معرفي إسلاميّ، وتطوير منهجية للتعامل مع الأصول التأسيسية (القرآن الكريم والسنة النبوية)، ومع التراث الإسلامي والإنسانيّ، لتنزيل هداية الوحي على الواقع وترشيد الطبائع، وتطوير منهجية علمية لفهم واقع الأمة والعالم المعاصر في ضوء المقاصد العليا للإسلام؛ أملاً في تكوين شخصية قادرة على التفاعل والإسهام الحضاري."[8]

بل لو قلنا إنّ مهمة مدرسة التكامل المعرفي تنتهي إلى ربط العلوم بمقاصدها وغاياتها في الرؤية الإسلامية لَمَا أبعدنا؛ فالعلوم على اختلافها واختلاف مستوياتها تحتاج إلى تحديد الوجهة التي تسير إليها، وتحديد الاتجاه الذي تنحو نحوه، وتحديد الغاية التي ترنو إليها، وتحديد المقاصد التي تتغيّاها وتهدف إليها، ابتغاءَ ربط العلوم بالقيم وربط المعرفة بمقاصدها.[9] وسبيلها هو "البحث الجاد في المنهج المقاصدي لصياغة قوالب جديدة له في مجال الأحكام الشّرعية الفقهيّة الجزئية، وفي كافة الحقول المعرفية ترفع المصالح الشرعية الضرورية والحاجية والتحسينية إلى معيار كميّ وكيفيّ، تدرك أبعاده الحضارية الإنسانية جمعاء عبر اجتهاد العقل المسلم وتجديده، وصياغة عقل تعليلي مقاصدي يشتبك بالإشكالات المعرفية الواقعية؛ لإيجاد الحلول الحضارية الناجعة المؤدية فعلاً إلى خروج الأمة من أزماتها المتنوعة."[10]

وهذا الهدف الكبير هو الذي يفسّر الاهتمام الكبير ببحوث مقاصد الشريعة التي أنجزها المشاركون في الأعمال البحثية للمعهد سواء في المؤتمرات أو المؤلّفات المستقلّة أو الدراسات الأكاديمية أو البحوث المنشورة في مجلة إسلامية المعرفة التي هي موضوع هذه الدّراسة.

---

[8] المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **ديباجة الإعلان عن مسابقة جائزة المعهد العالمي للفكر الإسلامي لأحسن كتاب في حَقْلَي علم الاجتماع وعلم النفس** [2018-2019]، على الموقع الإلكتروني:
http://cmere.ma/جائزة-أفضل-كتابين-في-علم-النفس-وعلم/ - الا/?doing_wp_cron=1600975053.9487869739532470703125

[9] العلواني، طه جابر. **مقدمة في إسلامية المعرفة**، بيروت: دار الهادي، ط1، 1421هـ/2001م، ص36.

[10] العضراوي، عبد الرّحمن. "التّطبيق المقاصدي في المنهج الخلدونيّ"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة13، عدد50، 2007م، ص212.

أوّلاً: المفاهيم التأسيسية لمقاصد الشريعة: مراجعة وتقويم

إنّ أيّ تجديد في أيّ مجال لا بدّ أن ينطلق من المفاهيم التّأسيسية التي بُني عليها هذا المجال الذي يقصد إلى تجديده وتفعيله؛ ولهذا اهتمت مدرسة المعهد في سعيها لتقصيد العلوم والمعارف وتجديد مقاصد الشّريعة الإسلامية بمفاهيمها التّأسيسية مراجعة وتقويماً؛ تبياناً لمركزيتها، وتنقية لِما شابها من اختلال أو ظِلال، وإعادة لصياغتها بما يفعّل المنحى المقاصدي ويزيده حيوية. ويظهر هذا في النقاط الآتية:

1. تجاوز الجدل الكلاميّ للخروج من تداعيات المُماحكات المذهبية:

في سبيل تحقيق المسار المنهجي الذي سلكته مدرسة المعهد نلحظ أنّها في مسألة التعليل، –وهي قطب الرّحى الذي يدور عليه النّظر المقاصدي في كليّاته وجزئيّاته، وقاعدة الفقه المقاصديّ وروحه النّاظمة لمسائله– حرصت على تجاوز الجدل الكلاميّ للخروج من تداعيات المُماحكات المذهبية بين المدارس الكلامية والأصولية في هذه القضية المركزية المهمة ومُتعلقاتها.[11] هذا الجدل "الذي استغرق كثيراً من جهود الأصوليين، تناظراً حول إيجاب العلل الشرعية، وعدم إيجابها، وسعيّاً للتمييز بينها وبين العِلل العقلية؛ من أجل تصويب النظر على ما تدلّ عليه تلك العلل أو تومئ إليه، من حِكَمٍ ومصالح."[12] ولا يخفى ما سببته مناظرات الكلاميين، وجداليات الأصوليين، وإلزاماتهم المتبادلة، من تشويش وإرباك بشأن مسألة التّعليل، وغيرها من القضايا، وما استنفذته من جهد بطّأ من سيرورة المنحى المقاصدي أصولاً وفقهاً.

وفي هذا السّياق نلمح مثلاً ميلاً إلى مذاهب الماتريدية وابن تيمية، بل حتى إلى مذهب المعتزلة في مسألة التّحسين والتّقبيح العقليين؛[13] هذه القضية الكلامية التي كان لها أثر بارز في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، وألقت ظِلالاً كثيفة على الفكر الإسلامي

---

[11] الميساويّ محمد الطاهر. "التعليل والمناسبة والمصلحة: بحث في بعض المفاهيم التأسيسية لمقاصد الشريعة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة13، عدد52، 2008م، ص15–16.

[12] المرجع السابق، ص25.

[13] المرجع السابق، ص17–18، 43.

بعامة؛[14] لأنّ مذهب الماتريدية أو مذهب ابن تيمية، وبدرجة أقلّ منهما مذهب المعتزلة أسعدُ بتحفيز النّظر المقاصدي من مذهب الأشعرية القاضي بأنّ جميع الشّريعة امتحان وابتلاء، وأنّ الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشّرع ولا بالشّرع، وإنّما الشارع أمر بأحد المتماثلين دون الآخر لمحض الإرادة لا لحكمة ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر. ولهذا وجدنا من أساطين الأشاعرة ومؤسسيّ علم المقاصد من يتزحزح عن معتقده الكلامي في هذه القضية شيئاً ما، شعوراً بتضييقها على النّظر المقاصدي كما هو حال إمام الحرمين وحجة الإسلام الغزاليّ،[15] وعلى مسلكهما سارت مدرسة المعهد.

وإعطاءً للتّعليل مداه ومركزيته وحيويته وتجاوزاً للجدل الذي قام حول مباحثه اهتمت هذه المدرسة بجهود الأئمة الذين راموا صياغة نظرية كليّة في المناسبة؛[16] إذ إن المنحى المقاصدي إنّما نشأ مصطلحاً، ونضج مفهوماً، وتكامل عنصراً في خضم بحث العلماء مسائل المناسب والمخيل والعلة في باب القياس كما هو معلوم. ومن هنا جاء اهتمامها بجهود الإمامين الرازي والطوفي خاصة لمساهمتهما في تحقيق هذه الغاية، "فالمناسبةَ عندهما كادت أن تتحوّل إلى نظرية كُلَية تتجاوز المضمار المحدود لمبحث مسالك العِلّة، الأمر الذي يجعلها جديرةً بالوقوف عندها وقفة خاصة."[17] إذ إنّ الإمام الرّازي يخالف

---

[14] يقول الإمام الصنعاني عنها: "قاعدة إثبات التحسين والتقبيح العقليين، وهي من أمهات قواعد الدين، وتقريرها من مهمات المتيقن من المحققين. وهذه مسألة قد طار شرر نار الخلاف فيها في الآفاق، وتجاذبتها أكف الجدال والشقاق، وخبط الجميع في موضع النزاع، وتعب في إثباتها وردّها كل فكر ويراع." انظر:

– الصنعانيّ، الأمير محمد بن إسماعيل. **إجابة السائل شرح بغية الآمل**، تحقيق: حسين السياغي وحسن الأهدل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1986م، ص221.

[15] فإمام الحرمين مثلا يقول: "لسنا ننكر أنّ العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها. وجحد هذا خروج عن المعقول." انظر:

– الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، مصر: دار الوفاء، ط4، 1418هـ، ج1، ص82. وصرّح حجة الإسلام بأبعد من ذلك فقال: "فلا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد، وتحذيرها المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد ... وإنّما نبهنا على هذا القدر، كي لا ننسب إلى اعتقاد الاعتزال، ولا ينفر طبع المسترشد عن هذا الكلام: خيفة التّضمّخ بعقيدة مهجورة، يرسخ في نفوس أهل السنة تهجينها." انظر:

– الغزالي، محمد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسيّ، بغداد: دار الرشاد، ط1، 1390هـ/1971م، ص162-163.

[16] الميساويّ، **التعليل والمناسبة والمصلحة: بحث في بعض المفاهيم التأسيسية لمقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص29.

[17] المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

الأصوليين في ترتيب مسالك العِلّة حسب تأثيرها، ويقدّم وصف المناسبة على الدّوران والتأثير والسّبر والتّقسيم في قوة الدّلالة على العِلّيّة، فيقول: "إنّ الوصف إنّما يؤثّر في الحكم لمناسبته، فالمناسبة عِلّة لعِلّية العِلّة."[18] وهو بهذا التقرير يسعى إلى صياغة نظرية متكاملة في المناسبة، لا تعد المناسبُة في ميزانها قسيماً لمسالك العِلّة فحسب، بل تصير هي الأصل الذي تستمد منه تلك المسالك علّيتها ومشروعيتها.[19] ثمّ عمّق الطوفي هذا المغزى أكثر حين ارتفع بالمناسبة إلى أفق لا تكون فيه "نظرية في أحكام الشرع فحسب، وإنّما هي كذلك رؤيةٌ لنظام الوجود، وعلاقاتِ الموجودات بعضها ببعض. معيداً بذلك صياغةَ فكرة المناسبة؛ لتصبح نظريةً كُلية تشمل: نظام الخلق، والكون، من حيث قيامهما على وفق الحكمة الإلهية البالغة، كما تشمل أحكام الشريعة في معقوليتها، بما تنهض عليه من عِلل، وما تتغيّاه من مقاصد تدور حول صلاح الخلق. وبذلك تكون المناسبُة هي الأفق النظري، والمساق المنهجي، الذي يتألق فيه النظر العقلي في نصوص الشريعة، تفهماً لمعقولية أحكامها، وإدراكاً لغائية مقرراتها، نظاماً متسق العناصر، مترابط الأجزاء، لا تخالُف فيه ولا تناقض."[20] وعلى هذا يكون مفهوم المصلحة شرعاً مُستنداً على رؤية كليّة لكينونة الإنسان وكيان المجتمع، يتحدد معنى المصلحة والمفسدة والنّفع والضّر فيها بأبعاده المادية والرّوحية، والخلقية والمعنوية، على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة سواء.

بيد أنّ الجهود وقفت عند هذا الحدّ، ولم تصل إلى (بلوَرة) هذه النّظرية النّاظمة لقضايا المناسبة في نسق معيّن واحد، بيّن المحددات في تصوّر منهجي متناسق، كما هو حال النّظريات العلمية.

2. توسيع مدى التّعليل لنشر الوعي المقاصديّ على مستوى الأمة:

كما سبق تعدّ مسألة التعليل مسألة مركزية في الفكر المقاصدي، وقد حرصت مدرسة المعهد على توسيع مدى التعليل في أحكام الشريعة لتوسيع مدى النظر

[18] الرازي، فخر الدّين محمد بن عمر. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1418هـ/1997م، ج5، ص455.

[19] الميساويّ، **التعليل والمناسبة والمصلحة: بحث في بعض المفاهيم التأسيسية لمقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص31.

[20] المرجع السابق، ص32.

المقاصدي، ولنشر الاهتمام بالمقاصد، ومن تجليات ذلك التوسيع اهتمامها الكبير بالتّعليل في العبادات،[21] على أساس أنّ الشائع عند العامة: أنّ العادات مبناها على التّعبّد، فأحكامها في الغالب الأعم غير معقولة المعنى، وأنّ المعاملات مبناها على التعليل فأحكامها في الغالب معقولة المعنى. ولا ريب أنّ هذا لا يعني أنّ القضية محسومة فلا مدخل للتعليل في العبادات مطلقاً، بل هناك الكثير من أحكام الطهارات والصلاة والصيام والزكاة والحج مخايل التعليل عليها ظاهرة وحكمة تشريعها بارزة.[22]

وفي سياق هذا التّوسيع للتّعليل نجدهم، يفرقون بين التّعليل القياسيّ الذي يروم التّعدية والتّعليل المصلحي الذي يجلي الحكمة والمقصد، ويسعون للتّقصيد الكليّ بدل التّعليل الجزئيّ الذي يدور الحكم معه وجوداً وعدماً؛[23] أي إنّهم يستبدلون مفهوم التّقصيد بمصطلح التّعليل، والذي يروم البحث في مقاصد العبادات وأسرارها بعيداً عن التّعليلات الجزئية الخلافية أو الأسرار الباطنة الخفية.[24] تقول جميلة تلوت: "إنّ توجيه النّظر صوب تقصيد العبادات مقدمة عملية لنشر الوعي الحِكمي وتنوير العقل الإسلاميّ، من خلال التّفكير بالتّكليف الشّرعيّ اليوميّ والموسميّ، حتى لا تصير العبادة قوالب جافة، وشكلانيات ميتة، بل تغدو جزءاً من المشروع العمراني الاستخلافيّ. والخطوة الأولى لذلك هي ترسيخ الفكر المقاصديّ على مستوى الأمة قبل النّخبة بتقصيد العبادة، وتجلية حِكمها وأسرارها، ممّا يصيّرها أداة فعّالة في العمل الإصلاحيّ النّهضويّ."[25] وغير خافٍ أنّ تعليل العبادات وتقصيدها إذا استقرّ وانتشر الوعي به، فسيكون تعليل المعاملات

---

[21] تلوت، جميلة. "العبادات بين التعليل والتّعبّد: مقاربة أصولية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة20، عدد80، 2015م، ص56. انظر أيضاً:

– الميساويّ، **التعليل والمناسبة والمصلحة: بحث في بعض المفاهيم التأسيسية لمقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص39–40.

[22] تلوت، **العبادات بين التعليل والتّعبّد**، مرجع سابق، ص56.

[23] المرجع السابق، ص64.

[24] المرجع السابق، ص75–76.

[25] تلوت، **العبادات بين التعليل والتّعبّد: مقاربة أصولية**، مرجع سابق، ص76. وكدراسة تطبيقية لتأكيد هذا المعنى انظر أيضاً:

– خليفي، بشير. "مقاربة مقاصدية لشعيرة الصوم في إطار فلسفة الدّين"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة23، عدد90، 2017م، ص55 وما بعدها.

أكثر استقراراً ووضوحاً، ويكون الاهتمام به بحثاً وتوظيفاً واجتهاداً أوفر وأوسع. وكلّ هذا يخدم قضية المقاصد وتفعيلها واستثمارها.

3. تحديد العلاقة بين النّص والمصلحة ومدى تعارضهما وتوافقهما:

مع ازدياد الاهتمام بمقاصد الشّريعة، وتباين توظيفها من مختلف التيارات؛ فثمة التّقليديون الذين يرومون من خلالها تسويغ ظاهريتهم، والإصلاحيون الذين يسعون لبناء تجديدهم عليها، والحداثيون الذين يريدون استغلالها لتحييد الشّريعة وتجاوز نصوصها، باتت مسألة العلاقة بين النّص والمصلحة، ومن له أولوية التّقديم على الآخر منهما؟، ومن له القوة المعيارية لتوجيه الآخر أو إسقاطه عند التعارض؟ من أهم المسائل المتداولة والمطروقة، وبات بالمقابل من الضّروري الفصل فيها وبيان محدداتها لأي مشروع مقاصدي يروم التّجديد والتّقصيد.

وقد تعرّض لهذا الموضوع المثير الأستاذ الرّيسونيّ ببحث "النّصّ والمصلحة: بين التّطابق والتّعارض."[26] وبعد أن بيّن وقرّر ما يراه مُسلَّمة من كون الشّريعة مصلحة والمصلحة شريعة، رأى بأنّ "المشكلة إذاً هي: متى نَعدُّ الشّيء مصلحة ومتى لا نَعدُّه كذلك؟، ومتى نَعدُّ الشّيء مفسدة ومتى لا نَعدُّه كذلك؟، ومتى نَعدُّ الشّيء نفعاً ومتى نَعدُّه ضرراً؟ ومتى نَعدُّه مصلحة راجحةً ومتى نَعدُّه مصلحة مرجوحة؟، ومتى نَعدُّه مصلحة حقيقية معتبرة ومتى نَعدُّه مصلحة وهمية متروكة؟"[27] وهذه الأسئلة تُوصل إلى تبيّن التّصوير الخاطئ للقضية القائم على افتراض وقوع تعارض بين المصالح والنصوص، وهو قائم بدوره على افتراض وجود نصوص خالية من المصلحة، والنتيجة: "نجد النّص في كفّة والمصلحة في كفّة، وكأنّ النّصّ لا مصلحة فيه ولا مصلحة له." والمخرج من هذا هو أن نتعامل مع نصوص الشّريعة وأحكامها كافة على هذا الأساس، فنفهمها فهماً مصلحياً، ونطبقها تطبيقاً مصلحياً، وأيضاً نتخذها معياراً مصلحياً .. إنّ الوضع الصحيح للمسألة يتمثّل في التسليم بأنّ النّصّ مصلحة، وأنّه لا يخلو نصّ من مصلحة، وحينئذٍ، فإنّ التّقابل

[26] الريسوني، أحمد. "النّصّ والمصلحة: بين التّطابق والتّعارض"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة13، عدد52، 2008م، ص47 وما بعدها.

[27] المرجع السابق، ص50.

يكون بين المصلحة –أو المصالح– التي يتضمّنها النّصّ، وتلك التي يفوتها التزامه والعمل به."[28] وبعد هذا يصل إلى الخلاصة فيقول: "ونخلص ممّا سبق إلى أنّ ما قد يظهر من أشكال التّعارض بين المصلحة والنّصّ، إنّما مردّه إلى أحد أمرين: إمّا خلل في فهم المصلحة وتقديرها، وإمّا خلل في فهم النّصوص وتطبيقها."[29] ومع أهمية ما قدّمه الأستاذ إلّا أنّ النّتيجة التي وصل إليها –في تقديري– هي نفس الدعوى التي قصد لمناقشتها والفصل فيها. وأحسب أنّ جهوداً كبيرة يجب أن تبذل لتفعيل ما اقترحه من عناصر التعامل المصلحي مع النصوص؛ فاتخاذ النصوص معياراً مصلحياً، وتفسير النّصوص مقاصديّاً مصلحيّاً دون تكلّف ولا تعسُّف، والتّطبيق المقاصدي المصلحي للنصوص أي مراعاة مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة منها عند التطبيق، كلّ هذا عناوين كبرى تحتاج إلى تفصيلات وتوضيحات وخطوات عملية حتى نصل إلى حسم الجدال في هذه القضية الحيوية الخطيرة.

4. البحث في مقاصد تلقّي النّصوص وغاياته:

تكميلاً للنقطة السابقة كان من المتحتم البحث في مقاصد تلقيّ النّصوص، أو ما أطلق عليه جاسر عودة "دلالة المقصد"[30] والتي تقوم على ركنين: الانطلاق من ثوابت النص، والدوران مع متغيرات الواقع؛ لأنّ النصوص الشرعية –كما هو معلوم– ثابتة خالدة، والوقائع والحوادث متجددة على استمرار، فلا بدّ من منهج استدلالي وسط ينطلق من النص ويساير الواقع. وإلّا فإنّ إغفال غاية الشرع من النص ومقصده المستهدف منه قد يوقع المجتهد في الخطأ والغلط، وقد يبطل معنى النص أو يعود على مقصده بالإسقاط، وفي ذلك تضييع للنص ومدلوله، يقول أيمن صالح: "فمن الخطأ الكبير، في رأيي، أن نمارس فعل (التّلقّي) بوصفنا فقهاء، أو التقعيد له بوصفنا أصوليين، ونحن بعد لم نقف بدقةٍ وعمق على (الغاية) أو –بالتعبير الأصولي– (العِلّة) التي رسمها

[28] المرجع السابق، ص60.

[29] المرجع السابق، ص65.

[30] عودة، جاسر. "مدخل مقاصدي للاجتهاد: حلّ التعارض ودلالة المقصد أنموذجين"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة18، عدد71، 2013م، ص23.

الشّارع للتّلقّي."[31] وعلى هذا نجده حصر المعالم الكبرى لِـ (المنهج الصحيح لتلقّي النّص)، في أمرين؛ أحدهما: مجموعة المعارف والقواعد اللغوية والشرعية والمنطقية اللازمة لممارسة التّلقّي. والأمر الثاني: الغاية التي رسمها الشارع لفعل التلقي سمعاً أو نظراً، أو (مقصد التّلقّي)، أو قل: (عِلّة التّلقّي)، وهي التي تضبط المتلقّي من الإفراط بتجاوز هذه الغاية، ومن التفريط بالقصور عنها.[32] ثمّ يقول: "ومن خلال نظرنا في علم أصول الفقه وجدناه يهتم بالدّرجة الأولى بالمحدد الأول لمنهج التّلقّي، وهو أدوات التّلقّي، بينما لم نجده يحتفي كثيراً بالمحدد الثاني، وهو غاية التّلقّي. والسبب فيما نرى هو أنّ علم أصول الفقه غلبت عليه الصِّنعة الفِقهية، بحيث أصبح ينشد وضع قواعد لتلقّي النّصّ؛ لأجل غاية خاصة، هي الوصول إلى الحكم الشّرعيّ العمليّ لا غير. والمأمول من علم أصول الفقه الآن أن لا ينحصر بهذه الغاية الخاصة، بل أن يتجاوز ذلك إلى وضع قواعد عامة لتلقّي النّصّ الدّينيّ بصرف النّظر عن البحث عن حكم شرعي فيه أم لا، وبذلك يخدم هذا العلم، بصورة رئيسة، كلَّ متلق للنّص الشّرعيّ، سواءً أكان فقيهاً، أم مفسراً، أم شارحاً، أم غير ذلك."[33] وهذه الفكرة المهمة وإن بقيت في حدود "الأمل العلميّ" إلّا أنّها نبّهت إلى نقطة منهجية مهمة حتى في البحث عن حكم شرعيّ عمليّ من النصوص، فمراعاتها من شأنه ضبط عمل المجتهد الاستنباطيّ بمقاصد الشريعة وحدودها، كما يوضّح ذلك قول الدكتور القرضاويّ: "إنّ من المهم لكلّ مجتهد كليّ، أو جزئيّ في مسألة من المسائل: أن يعرف مقصد الشارع فيما أمر به أو فيما نهى عنه، حتى يكون حكمه على المسألة حكماً صحيحاً؛ إذ المقصد الشّرعيّ هنا له دخل في توجيه الحكم بالوجوب أو الاستحباب في المأمورات، وفي التحريم أو الكراهة في المنهيات، وفي الحكم بالحلّ أو

---

[31] صالح، أيمن. "تلقيّ النّصّ الدّينيّ دراسة أصوليةّ مقاصديّة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة18، عدد40، 2005م، ص29.

[32] كأنّ الباحث هنا أعاد صياغة كلام الإمام الشّاطبي رحمه الله الشّهير في شرط الاجتهاد عنده؛ إذ قال: "إنّما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التّمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها." انظر:

– الشاطبيّ، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي. **الموافقات**، تحقيق: مشهور آل سلمان، السعودية: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م، ج5، ص41-42.

[33] صالح، **تلقيّ النّصّ الدّينيّ دراسة أصوليّة مقاصديّة**، مرجع سابق، ص29.

الإباحة فيما عدا ذلك. إنّه لا يتصور أن يكون الشيء من الضروريات التي لا تقوم الحياة إلّا بها ثم يكون حكمه هو مجرد الاستحباب، ناهيك بالإباحة. ولا يتصوّر أن يكون الشيء مما يناقض هذه الضّروريات، بل مما يأتي عليها بالنقض والإبطال ثمّ يكون حكمه الكراهة، ناهيك بأن يكون مباحاً. ولا يتصوّر أن يكون الشيء من التّحسينيات –أو الكماليات كما نقول في عصرنا– ثم يكون حكمه الإيجاب والفريضة الملزمة."[34]

5. الكُليّات الخمس بين الحصر والتّحديد والإضافة والتّجديد:

تعدّ الكليّات الخمسة المشهورة: حفظ الدين والنفس والعقل والنّسل والمال، لبّ المقاصد الشرعية وأصل المصالح؛ ولهذا كان الاهتمام بها درساً وبحثاً مُهمّاً غاية في الأهمية. ومعلوم أنّه منذ صياغتها على هذا الشّكل من طرف الغزاليّ ثارت حولها نقاشات ومراجعات طويلة عريضة، حول حفظ النّسل هل يعبّر عنه بالنسب أو العِرض، أو يضاف أحدهما لهذه الخمسة، وحول ترتيبها فيما بينها أيّها يقدّم وأيّها يؤخر، وحول الزّيادة عليها والإضافة لها أو المنع من ذلك والاكتفاء بها، وحول مسائل وقضايا أخرى.[35]

ومع هذا تبقى مسألة حصر الكليات في هذه الخمسة أو الإضافة من أهم المسائل المطروقة من مسائل المقاصد عامة والضروريات خاصة، قال الريسونيّ: "وعلى كلّ، فحصر الضروريات في هذه الخمسة، وإن كان قد حصل فيه ما يشبه الإجماع، يحتاج إلى إعادة النّظر والمراجعة."[36] وهذه المراجعة هي التي تعرّضت لها مدرسة المعهد، إلّا أنّ الباحثين المشاركين في هذه المراجعة تباينت مواقفهم واختلفت آراؤهم حول هذا الموضوع، فبقي محتاجاً إلى إعادة هذا النّظر وهذه المراجعة.

---

[34] القرضاوي، يوسف. **دراسة في فقه مقاصد الشريعة، بين المقاصد الكلية والنّصوص الجزئية**، مصر: دار الشروق، ط3، 2008م، ص155.

[35] الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ط4، 1415هـ/1995م، ص50 وما بعدها، ص172 وما بعدها، انظر أيضاً:

– بزا، عبد النور. "المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة18، عدد40، 2005م، ص95 وما بعدها.

[36] الريسونيّ، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مرجع سابق، ص58.

ففي الوقت الذي نجد عبد النور بزا بعد عرضه ومناقشته للاجتهادات التي حاولت الإضافة والزيادة على الكليات الخمس، يرجّح القول بانحصارها وعدم الحاجة إلى الزيادة عليها، معتمداً على معايير صُلبة وزن بها تلك الإضافة وردّها على أساسها، يقول: "وهكذا، فإنّ حصر المقاصد الضرورية في خمسة لم يأتِ عبثاً ولا وُضِع اعتباطاً أو لمجرد الاتفاق والمصادفة، بل جاء نتيجة عملية بحث دقيق، ونظر مُتفحّص في واقع الحياة، واستقراء واسع لمفردات الشريعة."[37] وهذه المعايير هي مجموع ما ذكره الغزالي والشاطبي وابن عاشور من ضوابط لتحديد الضروريات، وهي أوصاف عشرة؛ أن تكون: ضرورية، وكليّة، وقطعيّة، ومطلقة، وعامة، ودائمة، وثابتة، وظاهرة، ومنضبطة، ومطَّرِدة.[38] فمتى تحققت كاملة كان المقصد المتحقق فيه كليّاً ضرورياً، ومتى فقد بعضها لم ينل تلك الرتبة. وهذا أمر خطير يجب الاهتمام به؛ لأنّ تحديد مقصد شرعيّ ما تترتب عليه أحكام وتفريعات كثيرة فلا يقبل ولا يعقل التّساهل في تعيينه. وبعرضه لمجمل الاجتهادات القديمة والحديثة في الإضافة على الكليات الخمس على هذه الضوابط خلُص إلى ثباتها وعدم الحاجة إلى تلك الزيادات والإضافة، "وبهذا يظهر أنّ كلّ مقاصد الشّريعة تنطلق من المقاصد الخمسة وترجع إليها؛ ولذلك قلنا: إنّه متى وجِدت هذه المقاصد وجِد كلُّ ما سواها، وإذا فُقِدت فُقد كلُّ ما عداها، فهي العِلّة التي تدور معها جميع المصالح الدنيوية والأخروية وجوداً وعدماً .. وهو ما يقطع بثبات المقاصد الخمسة واستيعابها لكلّ شيء بوصفها حقوقاً إنسانيةً عامةً تخترق الحدود الإقليمية والخصوصيات البشرية على امتداد الوجود التاريخيّ للبشر؛ إذْ لم تخلُ أمة من الأمم ولا مِلّة من الملل من اعتبارها، والتّشديد عليها، والعمل على إصلاحها، وإن وَقع التهاون في بعض جوانبها من حينٍ إلى آخر هنا وهناك."[39]

في الوقت ذاته نجد شوقي الأزهر يردّ عليه، ويرى أنّ المعايير الصُّلبة التي استند إليها في اعتبار المقاصد الكلية الضرورية مختلة؛ إذ يقول –بعد عرضه لرأي عبد النور بزا من أنّ

[37] بزا، **المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير**، مرجع سابق، ص92.

[38] المرجع السابق، ص93.

[39] المرجع السابق، ص123.

ما أضيف للكليات مادام أنّ فقده لا يؤدّي إلى نهاية العالم والحياة، وإنما يؤدّي إلى الحرج الشديد والعنت، حتى لو كان المفقود هو التوحيد والهداية إلى الصراط المستقيم!، فلا يعدّ من الكُليّات والضّروريات-: ".. فعدّ هذا الباحث جميع هذه المصالح من الحاجيات، ولا شكّ في أنّ ذلك راجع إلى خلل في تحديد ما تنبثق منه المقاصد الضرورية من مقصد أعلى؛ إذ اعتبر أنّ ذلك المقصد هو عدم الإفضاء (بالبشر جميعاً إلى نهايتهم العامة)."[40] واقترح ما يراه أوفق كمعيار ثابت توزن به المقاصد الضرورية مفاده أنّه، "إذا عُلّقت هذه المقاصد بالمقصد الأعلى الذي شرعت من أجله الشّريعة، وهو أداء مهمة الخلافة"، فإنّ كثيراً من تلك الإضافات يستساغ عدّها من الضروريات والكُليّات كحفظ الكرامة الإنسانية مثلاً.[41]

وفي مقابل هذين الموقفين نجد محمد بن نصر يرى ضرورة تجاوز هذه النقاش إلى الاهتمام بتفعيل المقاصد واستثمارها، فيقول: "ما يهمنا أساساً .. هو كيف يمكن أن تصبح المقاصد قاعدةً للتّفكير، أو كما قال الإمام الجوينيّ: أن تكون بمثابة القطب من الرّحى، بحيث تستثمر استثماراً كاملاً، فيكون لها أثرها الفعلي في النّظر والعمل؛ ولذلك لسنا معنيين كثيراً بالإجابة عن السّؤال الذي كثيراً ما يتردد في الدراسات المقاصدية، حول ما إذا كانت المقاصد الخمس التي حددها الإمام الشّاطبيّ -وهو في الحقيقة لم يخرج عمّا قرره من سبقه من الأصوليين- معبّرة بشكل كامل عن مقاصد الشّريعة، أم يجب إضافة مقاصد أخرى."[42] وأحسب أنّ هذا الموقف هو الأقرب إلى المنهج العلمي المبني على "التكامل المعرفي" والقائم على تجاوز الجدالات والنقاشات إلى التفعيل والتجديد. مع ملاحظة أنّ هذا الموقف لا يمنع من مُباحثة هذه القضية المهمة، وإنّما لا يعطيها الأفضلية والأولوية.

---

[40] الأزهر، شوقي. "تطوّر التّنظير المقاصدي في العصر الحديث"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة23، عدد90، 2017م، ص45

[41] المرجع السابق، ص45.

[42] بن نصر، محمد. "المقاصد الشرعية بين حيوية الفكرة ومحدودية الفعالية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة13، عدد49، 2007م، ص63.

6. ضبط وتحديد العلاقة بين المقاصد والوسائل:

لا ريب أنّ من مستلزمات البحث في المقاصد البحث في الوسائل المفضية إلى تلك المقاصد، فالبحث في الوسائل هو بحث من صميم الدرس المقاصديّ. وعلى أهميته "لم يفِ المتقدّمون بما يستحقّه من التفصيل والتدقيق، واقتصروا منه على ما يرادف المسألة الملقبة بسدّ الذرائع، فسمّوا الذريعة وسيلة والمتذرع إليه مقصداً" كما يقول العلّامة ابن عاشور.[43] ويلاحظ معتز الخطيب على كتابات المتقدمين في هذا الموضوع ثلاثة ملاحظ: أوّلاً: أنّها شذرات منثورة لا تمثل منهجية متكاملة؛ لذلك تحتاج إلى صهر وإعادة صياغة. وثانياً: أنّها وسّعت مدلولها كثيراً؛ لذلك هي تحتاج إلى ضبط وتدقيق. وثالثاً: أنّها أدخلت الكلام على الوسائل في الكلام على الذّرائع، فرجع أكثر كلامهم إلى هذه الأخيرة كما نبّه على ذلك ابن عاشور من قبل.[44] كما لاحظ على المعاصرين عدم إعطائها حظّها اللازم وحقّها الواجب، إذ إمّا أنّهم تناولوها عرضاً في مؤلفاتهم، وإمّا خصّوها بكتُب لم تخرج عن دراسة سدّ الذرائع أو السرد والتقرير دون حلّ للإشكالات ولا إجابة عن التساؤلات.[45] وبعد بسطه القول في كثير من المسائل المتعلقة بالوسائل بدراسة منهجية سعت للتمييز بين الوسيلة والمقصد من جهة، وضبط العلاقة بينهما من جهة أخرى، عرّج فيها على تحديد مفهوم كلّ منهما، خاصة مفهوم الوسائل الذي يداخله التعقيد من تعدد استعمالاته، وصلته بمفاهيم أصولية وكلامية، إضافة إلى جانبه التّطبيقيّ، ثم مبنى المقاصد وطريق إثباتها، وتقسيم الوسائل، وغيرها من المباحث المهمة، وصل إلى القول: "وأرى أنّ الوسائل –على سعة مدلولاتها واستعمالاتها وتطبيقاتها وقواعدها وأحكامها وعلائقها بغيرها ..– تصلح أن تُصاغ في نظرية متكاملة يمكن أن تسمى (نظرية الوسائل) كنظرية التّعليل والضرورة والمصلحة والاحتياط وغيرها، وهو ما لم يقع حتى الآن، بل بقي

---

[43] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط2، 1421هـ/2001م، ص413.

[44] الخطيب، معتز. "منهجية المقاصد والوسائل في الاجتهاد الفقهي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة18، عدد71، 2013م، ص46.

[45] المرجع السابق، ص47–48.

كلام الأئمة فيها غير محرر في نظام كليّ جامع."[46] وهكذا هو المنحى العام لهذه المدرسة: النّزوع نحو التنظير والصياغة الكلية الجامعة، إلّا أنّ هذه الدراسة لم تحقق ذلك، بل هي تصلح كمقدمة لإعادة دراسة الوسائل وعلاقتها بالمقاصد دراسة منهجية معمقة تتوصل إلى صياغة "نظرية الوسائل".

ثانياً: وظيفة مقاصد الشريعة وحيويتها وفعاليتها

يقول معتز الخطيب ملخصاً نظرة هذه المدرسة إلى واقع تدريس المقاصد وتناولها عامة: "إلّا أنّ البحث المقاصدي شهد في العقدين الأخيرين اهتماماً ملحوظاً، فضلاً عن تحوّله لمادة تدرّس في عدد من الجامعات، مع خفوت في بعده التّجديدي السابق، فقد عاد –بشكل عام– ليكون جزءاً من البحث الأصولي، وتحوّل إلى نهج جزئيّ تقنيّ الطابع في العملية الفقهية، بمعنى البحث في أسرار الشريعة وحكمها، وفق وظيفة كاشفة للحكم أو تبريرية لا منتجة له."[47] وانطلاقاً من هذا التّوصيف جاءت جهود مدرسة المعهد المقاصدية تجديدية تحاول النّهوض بعلم المقاصد وتفعيله، واستكمال مساره الإصلاحي المنهجي المعرفي. وطرحت هذا السؤال الواضح المحدد: "كيف نُفسّر هذا التعارض بين حيوية الفكرة .. ومحدودية فعاليتها وأثرها الغائب في الدراسات الإسلامية المعاصرة، بالرغم من الإشادة بها على مستوى القول والشعار؟"[48] منطلقة من نقد منهجي للمنتوج المقاصدي، والتّصنيف التقليدي فيه، تبيّنه عناوين أربعة كبرى:

الأول: أنّه بحث في كُليّات الشريعة دون الإشارة إلى المقاصد الخاصة بأبوابها إلّا نادراً.

الثاني: أنّه اهتم بالبُعد الفردي وأغفل جانب الأسرة والمجتمع والأمة والبشرية.

الثّالث: أنّه أغفل مبادئ ضرورية كالحرية والعدالة وغيرها.

---

[46] المرجع السابق، ص47.

[47] الخطيب، معتز. "الوظيفة المقاصدية: مشروعيتها وغاياتها"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة12، عدد48، 2007م، ص32.

[48] بن نصر، **المقاصد الشرعية بين حيوية الفكرة ومحدودية الفعالية**، مرجع سابق، ص65.

الرّابع: أنّه اعتمد الاستنباط من التراث الفقهي رأساً، لا من النّصوص الأصلية أي الكتاب والسُّنة.[49]

وفي سبيل تفعيل الدرس المقاصدي، وتجديد عطائه، واستثمار مخرجاته، خطت مدرسة المعهد خطوات مهمة، من أبرزها:

1. التّجديد والابتكار والإضافة:

لا يمكن تجاوز النّقائص، وتلافي السّلبيات، وتصحيح الاختلال في أيّ مجال إلّا بمساهمات تجديدية وإضافات مبتكرة فيه، وهذا ما قدّمته مدرسة المعهد مقاصديّاً، والحقّ أنّ أغلب البحوث المقاصدية المنشورة في المجلة قدّمت إضافة تتفاوت قيمةً من بحث إلى بحث، إلّا أنّ مشاريع إعادة صياغة علم المقاصد عامة، والكليات الخمس خاصة التي قدّمها رواد هذه المدرسة: العلواني، وجمال الدين عطية، وعبد المجيد النّجار تبقى في طليعة المساهمات التّجديدية الجادة. وهذه رؤوس عناوين لها، من غير تعليق؛ لضيق حيّز البحث عن ذلك.

فالأستاذ العلواني رحمه الله رأى "أنّ الحاجة ماسّة لاكتشاف (المقاصد القرآنية العليا الحاكمة)، وتحديدها بمنتهى الدِّقّة، وتحويلها إلى قاعدة منهجية وأصول قطعية كليّة، تؤدّي إلى غربلة الفقه الإسلاميّ .. وتمكين الفقهاء المعاصرين من منهج يمكّنهم من معالجة مستجدات العصور وحلّ الإشكالات الحادثة والوقائع المتجددة حلّاً إسلاميّاً."[50] وحصر هذه المقاصد في: التوحيد والتزكية والعمران بوصفها قيماً عُلْيا ومبادئ حاكمة، لا تقتصر على قضايا التّكليف الجزئية، ولا تعالج بوصفها باباً من أبواب أصول الفقه، "وإنّما تتجاوز ذلك إلى استلهام الخطاب القرآنيّ في بيان غاية الحقّ من الخلق، وفهم حقيقة الفعل الإنسانيّ وعلاقته بالخطاب المقاصدي."[51]

---

[49] حصوة، ماهر حسين. "مراجعة لكتاب مقاصد الشريعة فلسفة التشريع الإسلامي: رؤية منظومية لجاسر عودة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة20، عدد79، 2015م، ص176.

[50] العلواني، طه جابر. "من التّعليل إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة12، عدد46-47، 2007م، ص5.

[51] المرجع السابق، ص6. انظر مراجعة ونقد عبد النور بزا لهذه الأطروحة:

أمّا الأستاذ جمال الدين عطية، فقد أضاف على الكُليّات الخمس العديد من المقاصد، فبلغت أربعة وعشرين مقصداً تشمل أربعة مجالات، وهي: مجال الفرد، ومجال الأسرة، ومجال الأمة، ومجال الإنسانية."[52] وهي إضافة تفعيلية حقيقية، مع ما يلاحظ عليها من اعتبار كليات لا تتحقق فيها ضوابط الضروريّ ومحدداته.

وأمّا الأستاذ عبد المجيد النجار، فبعد مراجعته لمسالك الكشف عن المقاصد ومراتب تصنيفها خلص إلى تصور جديد قوامه: مقاصد الشريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية. مقاصد الشريعة في حفظ الذات الإنسانية. مقاصد الشريعة في حفظ المجتمع. مقاصد الشريعة في حفظ المحيط المادي.[53] وهي محاولة متميزة في نقل التّنظير المقاصديّ المعاصر من النّظر الشّكلي والجزئي للنصّ والواقع، إلى مقام النّظر الشمولي المتكامل المُطبّق.[54]

– بزا، **المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير**، مرجع سابق، ص121 وما بعدها.

[52] وتفصيل هذه المقاصد عنده كالآتي: مجال الفرد تضمّن خمسَة مقاصد، وهي: حفظ النفس، والعقل، والدين، والعِرض، والمال. ومجال الأسرة تضمّن سبعة مقاصد، وهي: تنظيم العلاقات بين الجنسين، وحفظ النسل (النوع)، وتحقيق السكن والمودة والرحمة، وحفظ النسب، وحفظ التدين في الأسرة، وتنظيم الجانب المؤسسي للأسرة، وتنظيم الجانب المالي للأسرة. ومجال الأمة تضمن سبعة مقاصد، وهي: التنظيم المؤسسي للأمة، وحفظ الأمن، وإقامة العدل، وحفظ الدين والأخلاق، والتعاون والتضامن والتكافل، ونشر العلم وحفظ عقل الأمة، وعمارة الأرض، وحفظ ثروة الأمة. ومجال الإنسانية تضمن خمسة مقاصد، وهي: التعارف والتعاون والتكامل، وتحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض، وتحقيق السلام العالمي على أساس العدل، والحماية الدولية لحقوق الإنسان، ونشر دعوة الإسلام. ينظر:

– عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، 1424هـ/2003م، ص91، 139 وما بعدها.

انظر مراجعة ونقد عبد النور بزا لهذه الأطروحة:

– بزا، **المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير**، مرجع سابق، ص115 وما بعدها.

[53] وتتفرّع هذه المقاصد كالآتي: مقاصد الشريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية، وتشمل: مقصد حفظ الدين ومقصد حفظ إنسانية الإنسان. مقاصد الشريعة في حفظ الذات الإنسانية، وتشمل حفظ النفس الإنسانية ومقصد حفظ العقل. مقاصد الشريعة في حفظ المجتمع، وتشمل مقصد حفظ النسل ومقصد حفظ الكيان الاجتماعي. مقاصد الشريعة في حفظ المحيط المادي، وتشمل مقصد حفظ المال ومقصد حفظ البيئة. انظر:

– النجار، عبد المجيد. **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 2008م، ص59 وما بعدها.

[54] الأزهر، **تطوّر التّنظير المقاصدي في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص39.

2. التّنظير والمعالجة المنهجية:

سعت مدرسة المعهد إلى إحياء منهج التّفكير الكُليّ لا التّجزيئيّ، وتجاوز النّظر الجزئي والشّكلي بتقديم منهجية كليّة منضبطة في كثير من القضايا المقاصدية؛ لذلك نجد عندها نزوعاً إلى التّنظير،[55] وقد سبقت الإشارة إلى الاهتمام بمقاربة جهود الرّازي والطوفي للارتقاء بالمناسب عن التّعليل الجزئي إلى مصاف النظرية، كما سبقت الإشارة إلى نظرية التّعليل،[56] والدعوة إلى معالجة الوسائل في إطار نظرية الوسائل بدل المعالجة الجزئية الغالبة على البحوث القديمة والمعاصرة التي تطرقت إليها. وفي السّياق ذاته لا يمكن إهمال العملين الممتازين: (نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبيّ)، و(نظرية المقاصد عند الإمام الطاهر بن عاشور)، وهذه جهود رائدة ومتينة. ومع ذلك يرى شوقي الأزهر: "أنّ الخطاب المقاصديّ المعاصر لم يتمكّن من الدّفع بعلم مقاصد الشّريعة من مرحلة التّنظير والتّأصيل للآليات المنهجية .. إلى مرحلة جديدة ضرورية، هي مرحلة التّنظير المقاصدي المطبّق في مجالات النّشاط البشريّ المختلفة: الفكرية، والعلمية، والعملية، وصياغة منظومة هرمية ترجع كلّ مسألة إلى موضعها اللائق بها؛ بدمجها في النظام الإسلامي العام، واستثمارها من أجل تحقيق مقاصده."[57]

3. تقعيد المقاصد مسار من مسارات التّفعيل:

حتى لا يكون الفكر المقاصدي نظريات طليقة وعموميات مرسلة ومبادئ فضفاضة، يجب أن يُصاغ في قواعد علمية محكمة لها أدلتها ومسالكها، ولها فروعها وتطبيقاتها، ولها إلزامها ومقتضاياتها. وهذه القواعد المقاصدية المنهجية هي التي توجه الفكر المقاصدي

---

[55] النزوع إلى التنظير في مدرسة إسلامية المعرفة ليس مقصوراً على باب المقاصد، بل هو شامل لكلّ المجالات البحثية الأخرى، ونظرة عجلى على إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي تُجلّي ذلك؛ إذ نقرأ فيها مثلاً: نظرية الاستعداد في المواجهة الحضارية للاستعمار، نظرية الاعتبار في العلوم الإسلامية، نظرية الحسم الزمني في الاقتصاد الإسلامي، نظرية الفن الإسلامي ... إلخ.

[56] للأستاذ عبد النور بزاكتاب جيد في الموضوع من مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، معنون بـ: **نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي**.

[57] الأزهر، **تطوّر التّنظير المقاصدي في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص52.

وتؤطره وتضبطه، وهي السّبيل إلى تفعيله وتميّزه كما يقول الأستاذ الريسوني.[58] فتقعيد المقاصد هو عمل منهجي القصد منه "ضبط هذا العلم الواسع عن طريق قواعد محددة مضبوطة، حتى لا يكون هذا العلم فضفاضاً فيدخل فيه ما ليس منه، أو يخرج منه ما هو في صميم مدلولاته."[59] ولا تقتصر وظيفة القاعدة المقاصدية على ضبط علم المقاصد بل تضبط كذلك عمل المجتهدين، وتضبط تصرفات المكلفين، كما أنّها تثري المجتهد، وتكشف النّسق الذي تسير عليه الشريعة من حيث ارتباط الجزئيات بالكُليّات، وتنفي العبثية عن التشريع الإسلامي، إضافة إلى كونها دليلاً كليّاً عاماً يسعف المجتهد عند غياب الدليل الجزئي التفصيلي.[60] وقواعد المقاصد تغطيّ أهم موضوعات علم مقاصد الشريعة؛ إذ هناك: قواعد مقاصدية تتعلق بالمصلحة والمفسدة، وقواعد مقاصدية تتعلق بمبدأ رفع الحرج، وقواعد مقاصدية تتعلق بمآل الأفعال ومقاصد المكلفين.[61] والاهتمام بتقعيد مقاصد الشريعة كما هو ظاهر له غايات تفعيلية وأبعاد عملية حتى لا تبقى المقاصد مقاصد محلّقة في سماء التّنظير، بل تكون مقاصد ذات بعد عملي وفقه واقعي، وهذا مجال فسيح ما زال يحتاج إلى بحوث كثيرة وعميقة.

4. تجاوز النّظر الجزئي إلى الاحتكام إلى الكُليّات:

قد يكون من أبرز الخلل في فهم الشريعة وتطبيقها التعامل مع الجزئيات والنّظر إليها بعيداً عن الكُليّات التي تشملها وتؤطرها؛ لذا كان من أهم مرتكزات الفقه المقاصدي: فقه أحكام الشريعة في ضوء مقاصد الشرع الكُليّة، بحيث تدور الجزئيات (نصوصاً، وأحكاماً، ومقاصد) حول محور كُليّاتها، وترتبط بها من غير انفصال.[62] وتلافياً لهذا

---

[58] انظر:

– الكيلاني، عبد الرحمن. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي لعبد الرحمن الكيلاني**، تصدير أحمد الريسوني، دمشق: دار الفكر، ط1، 1421هـ/2000م، ص11.

–الريسوني، أحمد. **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، الرباط: منشورات جريدة الزمن، ط1، 1999م، ص37.

[59] الكيلاني، عبد الرحمن. "قواعد المقاصد: حقيقتها ومكانتها في التشريع"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة5، عدد18، 2000م، ص11.

[60] الكيلاني، **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبيّ عرضاً ودراسة وتحليلاً**، مرجع سابق، ص62–66.

[61] الكيلاني، **قواعد المقاصد: حقيقتها ومكانتها في التشريع**، مرجع سابق، ص123 وما بعدها.

[62] القرضاوي، **دراسة في فقه مقاصد الشريعة، بين المقاصد الكلية والنّصوص الجزئية**، مرجع سابق، ص39.

الخلل، ومعرفة بأهمية الكُليّات في التنظير والتّقعيد والتفعيل والتّطبيق كان اهتمام مدرسة المعهد بالكُليّات واعتناؤها بها. فالغاية من القواعد والقوانين والنظريات هو ضبط الشريعة ومقاصدها وفق منظومة التّصوّر الكُليّ القاضي بذوب الجزئيات وفقهها على سنن أمهاتها من الكُليّات حتى تثمر رؤية علمية متوازنة تتجلّى فيها أهم مقاصد الشريعة العليا،[63] وتبرز جوانب الكمال والجمال فيها، ومدى حاجتنا العملية للنّظر الكُليّ في اجتهاداتنا الفقهية، وأولوياتنا الفكرية والدعوية، وفي تديننا وسلوكنا الفردي والجماعيّ.[64]

5. التّطبيق الواعي بالواقع تفعيلاً وتكميلاً للتّنظير:

لا تستكمل حلقات تفعيل المقاصد واستثمارها إذا بقيت في أفق التّنظير، ولم تنزل إلى الواقع عملاً وتطبيقاً. ولا تخفى أهمية فقه بالواقع ومكوناته والوعي بأبعاده ومتطلباته من أجل الفهم الصحيح للنصوص الشرعية، والتحديد الدقيق لمقاصدها، والتّنزيل السّليم للعمل بأحكامها،[65] مع ملاحظة ضرورة ووجوب أن يستند فقه الواقع على حقائق علمية صحيحة، ودراسات من أهل التّخصص؛[66] لذلك عملت مدرسة المعهد على تحقيق مقاربة مقاصدية تأخذ بعين الاعتبار أهمية الوعي بالواقع لتفعيل النّص الدّينيّ، وتحقيق غاياته ومقاصده. "فأهمية فكرة المقاصد وحيويتها، لا تكمن في استثمارها للنظر في الأحكام [فقط]، ولكن لمعرفة الوجه التّطبيقي الأنسب للحكم، والأكثر فعالية في معالجة المشكلات الواقعية المتغيرة."[67] ويرى إسماعيل الحسني أنّ ردم هوة الجفاء بين واقع

---

[63] التركاوي، إدريس. "الكُليّات بين الجويني وابن العربي وأثرها في توجيه الخلاف"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة19، عدد75، 2014م، ص40.

[64] الروكي، محمد. **كلمة افتتاحية لكتاب الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية للريسوني**، المنصورة: دار الكلمة، ط1، 1434هـ/2013، ص7. انظر أيضاً:

– هيئة التحرير، "الكُليّات الأساسية للشريعة الإسلامية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة19، عدد75، 2014م، ص5 وما بعدها.

[65] هيئة التحرير، "ضرورة الوعي بالواقع وأهميته في فهم النصوص"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة17، عدد67، 2012م، ص5 وما بعدها.

[66] حصوة، **مراجعة لكتاب مقاصد الشريعة فلسفة التشريع الإسلامي: رؤية منظومية لجاسر عودة**، مرجع سابق، ص188.

[67] بن نصر، **المقاصد الشرعية بين حيوية الفكرة ومحدودية الفعالية**، مرجع سابق، ص79.

المسلمين وشريعتهم يستند إلى: "اجتهاد فكري وفقهي يعتمد آليات ثلاث: آلية الاحتكام إلى مقاصد الشريعة، وآلية الوعي المنهجي بالتّمايز،[68] وآلية الجمع بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. وكلها آليات متلازمة ومتساندة."[69]

ومن المهم في هذه الباب التحذير من استغلال فكرة المقاصد بما يعود على أحكام الشرع بالبطلان؛ لأنّ بقاء الدرس المقاصدي في مستوى التنظير دون تنزّل وتمثّل واقعي، يفتح الباب لمن يريد استغلال دعوى المقاصد لإلغاء أو تأويل أو تحريف بعض أحكام الشرع بحجة مخالفتها للمقاصد التي يزعمونها، وفي هذا يقول: محمد بن نصر: "نخشى إن ظلَّ الأمر على حاله أن تصبح المقاصد شعار المحسنين وعمل المفسدين، ونأمل أن تسهم المؤسسات العلمية التي تعمل على تفعيل المقاصد سواءً بتوضيحها وبتقعيدها، أو على استثمارها في مختلف المجالات، أن تنتبه إلى احترام الضوابط المنهجية في التعامل مع النص الشرعي، وأن تعمل على متابعة الاستخدامات المغشوشة للفكر المقاصدي، نقداً وتصحيحاً، حتى يمكن أن تأخذ المقاصد مكانتها الحقيقية في التشريع والتقنين."[70]

ثالثاً: علاقة مقاصد الشّريعة بالحقول المعرفية الأخرى

ارتبط البحث المقاصدي بالمنظومة الفقهية بسبب نشأة الدّرس المقاصديّ ضمن مباحث علم أصول الفقه، وبسبب الارتباط الوثيق بين مقاصد الشّريعة والفقه وأصول الفقه والمنظومة الفقهيّة عموماً، إلّا أنّ النّظر المقاصديّ لم يحصر نفسه في هذا السّياق، بل تخطّى حدوده ليشمل بالبحث تقصيد العلوم الشّرعية عامة، ومن ورائها مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية. ومن نماذج تقصيد العلوم الشّرعية التي اهتمت لها مدرسة المعهد، نذكر:

---

[68] يقصد بالوعي المنهجي بالتمايز: ذلك الوعي النّقدي الذي يفرق به عالِم المقاصد بين المراتب المعرفية والمتغيرات الوجودية. انظر:

– الحسني، إسماعيل. "التمايز وإشكال التفاعل مع واقع الجفاء في الفكر المقاصدي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة14، عدد55، 2009م، ص79.

[69] المرجع السابق، ص90.

[70] بن نصر، **المقاصد الشرعية بين حيوية الفكرة ومحدودية الفعالية**، مرجع سابق، ص70.

1. الاهتمام بمقاصد القرآن العظيم:

انطلاقاً من أنّ الخطاب القرآنيّ ذو امتداد دلاليّ مقاصديّ يتجاوز الدّلالة الوضعية للألفاظ،[71] كان اهتمام هذه المدرسة الكبير والوسيع بمقاصد القرآن. وهذا الاهتمام يمثّل نقطة مركزية في مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وقد رام (العلواني) رفع المقاربة المقاصدية إلى أفق الهداية القرآنية حصراً، بإرجاع المقاصد إلى "المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، وهي: التوحيد والتزكية والعمران". انطلاقاً من الشّعور بالحاجة الماسّة لاكتشاف هذه المقاصد القرآنية العليا الحاكمة قصد "تحويلها إلى قاعدة منهجية وأصول كُليّة قاطعة"، ينبني عليها غربلة الفقه الإسلامي الموروث، ومعالجة المستجدات والنّوازل الحادثة من خلالها، وإيجاد الحلّ الإسلاميّ للإشكالات الحادثة انطلاقاً من أن الشريعة الإسلامية هي الشريعة الخاتمة العامة الشاملة.[72]

وفي سياق تأكيد استحضار مقاصد القرآن من جهة، والتأكيد على بناء الإنسان وإصلاحه من جهة أخرى، وتفصيلاً لبعض ما أجمله العلواني جاء بحث الأستاذ النجار: (مقاصد القرآن في تزكية الإنسان)، وخلص إلى تقرير الآتي: "وفيما نقدر فإنّ تزكية الإنسان كما هي في المقصد القرآني تتجاوز تزكية الفرد إلى تزكية الجماعة، وتتجاوز تزكية البعد الروحي في الفرد إلى الأبعاد الفكرية والإرادية والجسمية، ويتأسّس كلّ ذلك على وعي الإنسان بحقيقة نفسه ومهمته في الحياة، ووعيه بمنزلته في الكون."[73]

ومما يبرز اهتمام مدرسة المعهد بمقاصد القرآن الكريم أيضاً اهتمامُها بالتّفسير المقاصديّ عموماً والتّفسير المقاصدي عند الشيخ ابن عاشور خاصةً.[74] مع التّفريق بين

---

[71] وورقية، عبد الرزاق. "القصد في القرآن الكريم بين التكويني والتشريعي، مقاربة مقاصدية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة15، عدد57، 2009م، ص13.

[72] العلواني، **من التّعليل إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة**، مرجع سابق، ص5.

[73] النّجار عبد المجيد. "مقاصد القرآن في تزكية الإنسان"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة24، عدد96، 2019م، ص38.

[74] انظر مثلاً:

– رشواني، سامر. "الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة6، عد23، 2000م، ص81 وما بعدها.

مقاصد الشّريعة عموماً ومقاصد القرآن العظيم خاصةً؛ "إذ إنّ مقاصد القرآن هي أصل مقاصد الشريعة، وعليها تدور مقاصد الشّريعة، ومنها تستمدّ."[75]

2. تقصيد علم العقائد:

من أهم أبواب تقصيد علوم الشريعة بلا ريب تقصيد علم العقائد بما يمثله من مركزية في علوم الشريعة خاصة، ومرجعية للمعارف الإسلامية عامة، وكنموذج لهذا الاهتمام نجد بحث: "حقائق الاعتقاد، ومقاصد الشرّع في الخطاب الرشدي."[76] يقول الأستاذ الحسنيّ: "إذا كانت مقاصد الشّرع في مجال العمل بالأحكام الشّرعية متضمّنة (للفضائل النّفسانية) أو (الفضائل العملية)، فإن مقاصد الشرع في مجال العقيدة متضمّنة (للفضائل النظرية). تستهدف الفضائل النّفسانية تأسيس المقاصد على الأخلاق وتستهدف الفضائل النّظرية تأسيس مقاصد الشّرع على عقلانية تتكون لحمتها المنهجيّة من عنصري الاستقراء والاتساق."[77] ومقاصد العقائد لم تحظ بالاهتمام الذي ينبغي لها رغم خطورتها وضرورتها للبناء السليم للتصور الإسلاميّ في كلّ مجالاته وعلى كل مستوياته؛ لذا من اللازم بذل المزيد من الجهد في تبيينها وتوضيحها وضبطها وشرحها وتفعيلها.

3. تقصيد الخطاب الصّوفيّ:

من المجالات التي طرقتها مجلة إسلامية المعرفة بالتقصيد مجال التصوفّ، هذا المجال الحيويّ من علوم الشريعة ذو التأثير المباشر في واقع المسلمين، والذي أثار –وما يزال يثير– كثيراً من الاشتباكات الفكرية تصل درجة المماحكات في غالب الأحيان؛ لذا كان تقصيد التصوف مدخلاً مهمّاً للمعالجة المنهجية لبحوثه ولمساره أيضاً. ومن البحوث التي تناولت تقصيد الخطاب الصّوفيّ بحث: "ملامح الفكر المقاصدي في الخطاب الصوفي،

– نشوان، قائد. والأطرش، رضوان. "السياق القرآني وأثره في خدمة التّفسير المقاصديّ عند ابن عاشور"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة19، عدد73، 2013م، ص13 وما بعدها.

[75] نشوان والأطرش، **السياق القرآني وأثره في خدمة التّفسير المقاصديّ عند ابن عاشور**، مرجع سابق، ص23.

[76] الحسني، إسماعيل. "حقائق الاعتقاد، ومقاصد الشرّع في الخطاب الرشدي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة9، عدد37–38، 2004م، ص9–52.

[77] المرجع السابق، ص52.

عند الشّيخ أحمد زروق."[78] إلّا أنّ هذا التوجُّه إلى تقصيد الخطاب الصوفي لا يزال في بدايته مما دعا صاحب البحث المنوّه به إلى القول: "نؤكّد أنّ موضوع مقاصد الشّريعة والفكر المقاصدي على وجه التّحديد في الخطاب الصوفي يستحقّ أن يبحث فيه نفر من الباحثين لعلهم يظفرون بشيء مما هو مستكن في أنحائه ومجالاته ومصادره."[79]

ولكن الإضافة الجليلة لمدرسة المعهد –في نظري– كانت خارج علوم الشريعة، فرغم أهمية علوم الشّريعة ورغم النقائص التي تشوب بحوثها، إلّا أنّ الاهتمام بها متواصل، والتراث الضخم يبقى منجماً لكثير من البحوث التّجديديّة والجهود التّقصيديّة، غير أنّ نقل التّجديد والتّقصيد إلى حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية والتطبيقية تعدّ نقلة نوعية بحقّ، خاصة أنّ هذه العلوم صار لها تأثير كبير في مختلف مسارات الحياة، وتأثير كبير في توجيه المعرفة البشرية، والبشر أنفسهم بما فيهم المسلمون طبعاً. يقول جمال الدين عطية: "وهذا التّطوير في بحث المقاصد الشّرعية جدير أن يتابع، وأن يجدد فيه البحث لا في الأقسام التقليدية في الشّريعة فحسب، وإنّما في ما استجد من العلوم التي بين أيدينا، سواء العلوم الإنسانية والاجتماعية أو العلوم الطّبيعية والتّطبيقيّة."[80] وهذا البُعد التقصيدي –أي تقصيد العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية والتطبيقية– هو البُعد الذي أبدعت فيه مدرسة المعهد، وأولته أهمية بارزة، وبذلت في سبيله جهوداً كبيرة، يقول محمد بن نصر: "تُعدّ فكرة المقاصد الإطار الفكري الذي يمكن أن تتجلّى فيه وحدة العلوم الإسلامية بحكم قدرتها على تجاوز ذلك التّقسيم التّقليدي، الذي ترسّخ في الأذهان، بين العلوم التي استأثرت بصفة الشرعية؛ لأنها تهتم بالبحث في النصوص، فأصبح يطلق عليها العلوم الدينية، والعلوم الأخرى التي اهتمت بالإنسان والمجتمع والطبيعة، فأصبحت علوماً دنيوية؛ لأنها تبحث في الإنسان وعلاقته بمحيطه الاجتماعي

---

[78] بو وانو، إدريس. "ملامح الفكر المقاصدي في الخطاب الصوفي، عند الشّيخ أحمد زروق"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة9، عدد36، 2004م، ص87–120.

[79] المرجع السابق، ص120.

[80] عطية، جمال الدّين. "مقاصد علم الاقتصاد الإسلاميّ"، **مجلة حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية**، قطر، عدد11، 1414هـ/1993م، ص239.

والطبيعي."[81] والحقّ أنّ الإضافة التّجديدية لمدرسة المعهد في الدراسات المقاصدية تتجلّى أكثر ما تتجلّى في ما قدمته وتقدمه من بحوث بهذا الخصوص، فبعد الإضافة النوعية للشيخ الطاهر بن عاشور في نماذجه للمقاصد الخاصة، تأتي إضافات هذه المدرسة في تقصيد العلوم على اختلاف أنواعها كمَعْلَم كبير من معالم التّجديد والتقصيد المعاصرَين، وهذا الأمر يجعل التّنظير المقاصديّ يتعدّى –على المستوى التّطبيقي– اختصاص عالم الشريعة، ويوسع مجال الاهتمام بالمقاصد.[82]

وهذه نماذج لهذه البحوث مما نشر في مجلة إسلامية المعرفة، دون إغفال أن ثمة جهوداً بذلتها هذه المدرسة في هذا السبيل في مؤتمراتها وفي كتب مستقلة لا يكفي المقام بالتعرّض لها كلّها، ولا يسمح مجال البحث المحدد بذلك.

– تقصيد علم التاريخ:

وهذا يظهر جليّاً في الاهتمام الكبير بمساهمات ابن خلدون والرّوح المقاصدية في تناوله للتاريخ وسننه وتحليله لها، ووجه "ارتباط المقصد بالتاريخ من حيث إنّ فعل الإنسان في التاريخ فعل مقصديّ غائيّ، لا سببيّ فقط، وذلك أنّه يحرّك الفعل الإنسانيّ لأداء مهمته في تحمل الأمانة."[83] وهذا ما أدركه ابن خلدون رحمه الله ولمحه في بحثه في التاريخ، وما حرصُه على إعمال المقاصد في سياقات متعددة في مقدمته إلّا دليل على هذا الإدراك العميق لأهمية مقاصد الشريعة في توسيع النظر الاجتهادي المتعلق بالبحث التاريخيّ ودراسة العمران البشري.[84] حتى جعل المقاصد معياراً لتمييز الصّحيح من السّقيم من الأخبار التي يُبنى عليها البحث التّاريخيّ، فقال في بيانه لأسباب الكذب في الأخبار: "ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار .. الذّهول عن المقاصد، فكثير من النّاقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنّه وتخمينه فيقع في

[81] بن نصر، **المقاصد الشرعية بين حيوية الفكرة ومحدودية الفعالية**، مرجع سابق، ص61.
[82] الأزهر، **تطوّر التّنظير المقاصدي في العصر الحديث**، مرجع سابق، ص53.
[83] العضراوي، **التّطبيق المقاصدي الخلدونيّ**، مرجع سابق، ص188.
[84] بن نصر، **المقاصد الشرعية بين حيوية الفكرة ومحدودية الفعالية**، مرجع سابق، ص188.

الكذب."[85] بل جعل صلاح العمران راجعاً كُلية لتحقق المقاصد الشّرعية؛ لأنّ سائر المقاصد الشّرعيّة في الأحكام مبنيّة عنده على المحافظة على العمران.[86] ولكنْ لا تكفي دراسة ابن خلدون ومنحاه المقاصديّ، بل لا بدّ من توسيع الدراسة لتغطي علم التاريخ عند المسلمين بكلّ مشتملاته ورجالاته في تاريخ الحضارة الإسلامية والعصر الحاضر.

- تقصيد العلوم القانونيّة:

صلة القربى بين العلوم القانونية ومنظومة العلوم الفقهية الشرعية هي الأظهر بالنسبة لغيرها من العلوم؛ لتناولهما القضايا والمواضوعات نفسها، ولتشاركهما المجالات ذاتها. وعلى هذا فتقصيد العلوم القانونية أقرب من غيرها وأوكد، "والحاجة إلى روح القانون ومعرفة غايته ومقاصده ضرورة للعلوم القانونية مثل ضروريتها في علوم الشريعة، ذلك أنّ استخدام القواعد القانونية، وهي مجرد أدوات، واختزالها في كونها صادرة عن المشرّع، ينزع عن القانون كلّ مشروعية، ومن ثَمّ فإنّ مراعاة البعد المقاصدي في فهم النصوص يقرب القانون من المخاطبين به، ويخلق لديهم قابلية للانضباط الطوعي لأحكامه، فيكون المخاطب بالقانون أرسخ يقيناً، وأكثر طمأنينة لعدالة النّص وحِكمته. والنّفس مجبولة على التّسليم للحكم الذي عُرفت علّته."[87]

ضف إلى ذلك أنّ القانون يستند أساساً على السلطة في فرضه، فيبقى في حاجة إلى مكمّل، يولّد عند الناس الحرص على تطبيقه والتزامه من داخلهم، "ومن ثَمّ ينتظر من توظيف فكرة المقاصد ببعدها الإسلاميّ في التّشريع الوضعيّ الوقوف على مقصد تربية الضّمير على الاحترام الطوعي للقانون وسرعة الامتثال لأحكامه."[88] وهذا من شأنه التّقليل من ظاهرة استغلال القانون الذي أفقده مصداقيته وحياده في كثير من الأحيان لعدم وضوح الغاية الأساسية لوضعه.

---

[85] ابن خلدون، عبد الرحمن. **تاريخ ابن خلدون**، بيروت: دار الفكر، ط1، 1431هـ/2001م، ج1، ص46.

[86] المرجع السابق، ج1، ص51.

[87] بوزيان، عليان. "توظيف فلسفة مقاصد الشريعة في أسلمة المعرفة القانونية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة20، عدد78، 2014م، ص46-47.

[88] المرجع السابق، ص48.

وتقصيد العلوم القانونية هو الجسر الذي تمرّ عليه أسلمة هذه العلوم، يقول بوزيان عليان في هذا السّياق: "فأسلمة المعرفة القانونية تمثل نقطة الانعطاف في إعادة بعث الجانب التّشريعي من الشّريعة، عن طريق تفعيل أدوات الفكر المقاصديّ، واستثمارها في تحديد فلسفة التشريع الوضعي .. لا سيما أثناء التقعيد القانونيّ لأحكام التشريعات في ظلّ الهاجس الإصلاحيّ والهم النهضويّ الذي يمر به الفقه الإسلامي المعاصر، ويعد التقنين الطريق الوحيد لتطبيق الفقه الإسلامي، وإخراجه من حيّز النظريات والتجريدات إلى حيّز العمليات والتطبيقات."[89]

- تقصيد التّنمية الاجتماعيّة:

تناول هذه القضية الأستاذ محمد الحسن بريمة في بحثه: "رؤية إسلامية مقاصدية في التنمية الاجتماعية الأصول النظرية والنتائج التطبيقية."[90] وحاول أن يصوغ تعريفاً مقاصديّاً للتنمية الاجتماعية، فقال: "التّنمية الاجتماعية من منظور إسلاميّ تتمثّل في جلب اللذات والأفراح ودرء الآلام والغموم عن الناس على الدوام، وذلك من خلال حفظ إيمانهم بحفظ التفاعل بين متغيرات النفس والمال والبنين بمقتضى العلم، على المستوى الضروري والحاجي والتحسيني. ويتطلب ذلك تصحيح المفاهيم وإصلاحات بنيوية داخل المتغيرات وفي علاقاتها البينية، ويتم ذلك بميزان الشريعة الإسلامية."[91] وهذا لا يعدو أن يكون إقحاماً للمصطلحات المقاصدية فحسب، ولكنّه ألمح إلى نقاط مهمة، كضرورة مراعاة المعاني الإيمانية في التنمية الاجتماعية، وهو ما لا نجده في كلّ سياسات التنمية الاجتماعية في كلّ الدول الإسلامية. وكضرورة مراعاة الأولوية في هذه السياسات باعتماد معيار الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

ثم حين نصّ على ضرورة استحضار المقاصد في التنمية الاجتماعية، قال: إنّ ".. المقاصد الشّرعية لا بدّ أن تكون هي المقاصد والأهداف التي يتحرك صوب تحقيقها الفرد

[89] المرجع السابق، ص74.

[90] بريمة، محمد الحسن. "رؤية إسلامية مقاصدية في التنمية الاجتماعية الأصول النظرية والنتائج التطبيقية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة7، عدد26، 2001م، ص43-78.

[91] المرجع السابق، ص69.

والمجتمع المسلم بتنميته الاجتماعية عبر الزمان، ومن خلال سياسات مصوّبة نحو ضبط حركة متغيرات الظاهرة الاجتماعية في الاتجاه المطلوب. هذه نتيجة في غاية الأهمية لأنها تمكننا من تحديد وضبط مفهوم التنمية الاجتماعية في إطار مقاصد الشريعة الإسلامية، فيتم بذلك توحيد شعاب الحياة عبادة لله تعالى."[92] فهو ألزم الفرد والمجتمع المسلم بالنظرة المقاصدية، وأغفل الدولة، ودورها أكبر وأخطر في هذا المجال، الذي يحتاج مزيد بحث؛ نظريّاً وتطبيقياً.

- تقصيد حفظ البيئة وعلومها:

من صور التّفاعل الإيجابيّ مع الواقع المعاصر، الانشغال البحثي بالنّوازل والقضايا المستجدة، وخاصة ذات الأولوية والأهمية الكبرى للإنسانية جمعاء، وهذا ما انتبهت له هذه المدرسة في توجّهها لبحث قضايا العمران عامة وقضايا البيئة خاصة، فغير خافٍ على أحد المخاطر التي تتعرّض لها البيئة، والتي تهدّد أصل الحياة في كوكب الأرض، وكلّ ذلك بالسّلوك غير العقلاني ولا المتزن للإنسان، وهذا ما حثّ عبد المجيد النّجار للدّعوة إلى عدّ مقصد حفظ البيئة من المقاصد الضّرورية للشّريعة؛ "ليكون مع مقصد حفظ المال مندرجاً ضمن مقصد أعلى، هو مقصد حفظ المحيط الماديّ الذي يعيش فيه الإنسان."[93] وتقول فريدة زوزو في السّياق ذاته: ".. إنّ تفعيل دور المقاصد الشّرعية لم يعد مقصوراً على الأحكام الشرعية الفقهية الفرعية والحديث عنها في باب القياس فقط؛ بل تعداه لمعالجة القضايا المعاصرة الفقهية، والاجتماعية والاقتصادية وغيرها. ومن هذه المسائل قضايا البيئة والأمن البيئي، أو التحقيق في ماهية التربية البيئية في وعي أفراد المجتمع كباراً وصغاراً؛ ولا يخفى أنّ الشّريعة جاءت بنصوص عديدة تدعو إلى حماية المحيط الذي يعيش فيه الإنسان، باعتباره أحد أهم ركائز قيام الإنسان بعملية الاستخلاف والعمارة في الأرض، وهنا يتوجب الحديث عن مراعاة الوازع الدّيني في تحديد أهمية رعاية المحيط بخاصة، والبيئة بصفة عامة."[94]

---

[92] المرجع السابق، ص97.

[93] النّجار، **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، مرجع سابق، ص209.

[94] زوزو، فريدة. "مقصد حفظ البيئة وأثره في عملية الاستخلاف"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة12، عدد48، 2007م، ص83.

خاتمة:

قبل الختم لا بدّ من التنويه إلى أنّ الحكم على البحوث المقاصدية في مجلة إسلامية المعرفة بأنّها رائدة ومتينة حكمٌ أغلبيّ لا يصدق على كلّ البحوث المنشورة فيها، فثمة بحوث بحاجة إلى فهم أكثر وعياً لماهية المقاصد ودورها في بناء المنظومة المعرفية وكيفية تنزيلها على المجال المعرفي؛ إذ لمحنا بعض البحوث ذات طابع تجميعي للمعلومات دون قدرة على الارتقاء بالبحث إلى المعالجة النقدية.

ثمّ إنّه ما زالت الحاجة قائمة لاستجلاء حلقات تكامل البحث المقاصدي عبر دراسة التطوّر التاريخي لعلم مقاصد الشريعة، وإظهار مخبوء الإسهامات التي غطّى عليها الإهمال، أو الغموض الذي اكتنفها ابتداءً، إلّا أنّ تزايد الاهتمام بمقاصد الشريعة درساً وبحثاً، وما نتج عنه من كم هائل من البحوث والدراسات والمؤلفات والمؤتمرات والملتقيات يجعل الحاجة إلى التطوير والاهتمام بمستقبل مسار الدرس المقاصدي في المقام الأول، وهذا ما استشعرته مدرسة المعهد عموماً في تناولها لمقاصد الشريعة. بيد أنّ النضج العلمي يحتاج دوماً إلى إضافات وتجديد وتحديد أولويات حتى يستقيم مساره وتطيب ثماره. وأرى –من وجهة نظري– ضرورة أن يسلك مستقبلاً المسالك الآتية:

مسلك النّقد: إذ إنّ توالي الإنتاج المعرفي في حقل المقاصد ونشاطه في هذه العقود الأخيرة يحتاج إلى نظرات نقدية تصفّيه ممّا علق به من أنظار ضعيفة، وتقوّمه ممّا انحرف إليه من منعطفات خاطئة،فالنقد هو آلية التصحيح والتقويم كما هو آلية التكميل والتتميم، "لأنّ السابق وإن كان له حقّ الوضع والتأسيس والتأصيل، فللمتأخر الناقد حقّ التّتميم والتكميل".

مسلك الضّبط: إنّ كثرة الباحثين في مجال المقاصد، واختلاف مدارسهم ومذاهبهم وتوجهاتهم واجتهاداتهم، قد يؤدّي إلى تفلّت البحوث وتشتّت الفهوم، مما يستوجب توجيه البحث المقاصدي إلى مقام الضبط الذي يضمن تكامل الجهود بدل تصادمها، هذا الضبط الذي يتحدد في مسارين:

المسار الأول: ضبط المصطلح المقاصدي؛ لأنّ ضبط المصطلح يعدُّ الخطوة الأولى للفهم السليم، والمنطلق الأساس للبحث العلمي. وهذا يتحقق بإقامة المؤتمرات العلمية حول المصطلح المقاصدي، ويظهر في صور معاجم مقاصدية تسعف الباحثين وتقرّب بين آرائهم واستعمالاتهم .

المسار الثاني: ضبط الاجتهاد المقاصدي، وذلك من خلال تقعيد مقاصد الشريعة، وتطوير البحث في قواعد المقاصد وتوسيعه؛ لأنّه من غير هذا التقعيد لا يمكن تحقيق الغاية من مقاصد الشريعة التي ألمح إليها ابن عاشور في مفتتح كتابه بقوله: "لتكون نبراساً للمتفقِّهين في الدّين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظارِ وتبدل الأعصار، وتوسُّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودُربة لأَتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف".

مسلك التّقريب: أي تقريب علم مقاصد الشريعة من عامة الناس وجمهور المثقفين، ذلك أنّه لا يمكن تحقيق المرجو من إسهام الفكر المقاصدي في الانبعاث الحضاري وترشيد النّهضة ما لم يتحقّق (الوعي المقاصدي) عند الغالبية من شرائح المجتمعات المسلمة، بيد أنّ بقاء علم مقاصد الشريعة علماً نخبويّاً قلّل من فعالية هذا الدّور، مما يوجب على الباحثين المقاصديين الاهتمام مستقبلاً بتسهيل علم مقاصد الشريعة وتقريبه من تناول عموم الناس في صياغة سهلة متينة وعبارة واضحة بيّنة.

مسلك التّوظيف: وذلك بالانتقال من مجرد الدراسة النظرية لقضايا ومباحث علم المقاصد إلى تكميلها بالدّراسات التطبيقية للنظرة المقاصدية في مختلف العلوم وعلوم الشريعة خاصة، فمثلاً: لم يظهر لحد الآن بحوث ومؤلفات تقدّم أحكام الفقه وفق رؤية مقاصدية محكمة، تصنّف الأحكام وفق مراتب الضّروري والحاجي والتحسيني من جهة، وتصنّفها وفق مرتبتي: المقاصد والوسائل، ومرتبتي: القصد الأصلي والقصد التابع. وتحرص على تعليل الأحكام وبيان وجوه المصالح والمفاسد المرتبطة بها ... إذ من شأن جهود مثل هذه أن تسهم في تفعيل المقاصد ورفع الوعي المقاصدي مع ضمان توظيف حقيقيّ للمنحى المقاصدي.

وأوصي في الختام بما يأتي:

– تناول البحثُ بالدراسة المقالاتِ والبحوثَ المنشورةَ في مجلة إسلامية المعرفة التي كان موضوعها مقاصد الشريعة دون البحوث الأخرى، التي تعرّضت في طياتها لقضايا مقاصد الشريعة، وإن لم تكن في الأصل أو في العنونة من بحوث المقاصد. وهذه الأخيرة تحتاج جهداً خاصاً؛ لنخلها ودرسها وبحثها واستخلاص الأنظار المقاصدية الواردة فيها، أوصي بالقيام به لتكتمل الصورة؛ إذ لم تسمح مساحة هذه الدراسة بإنجازه والقيام به.

– يُنتظر من القائمين على مجلة إسلامية المعرفة إعادة طبع بحوث مقاصد الشريعة المنشورة في جميع أعدادها في مؤلّف مستقلّ في صورة تأليف جماعيّ؛ لتكون في متناول الباحثين؛ لأنّ أعداد المجلة ليست متوفرة للجميع.

– توسيع البحث في مسار إسهامات المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الدراسة المقاصدية، بالبحث والدراسة في كلّ ما أنتجته في هذا الصدد: كتباً، ومؤتمرات، وبحوث، وأرى أنّها تصلح لبحث أكاديمي لسلك الدكتوراه.

ملحق: كشّاف موضوعيّ لبحوث مقاصد الشّريعة في مجلة إسلامية المعرفة

الجانب الكميّ يمثّل مؤشّراً مهمّاً في كثير من القضايا، وقد يكون له معطى معنويّ في بعض الأحيان، كما هو الحال في موضوعنا؛ إذ إنّ عدد البحوث المقاصدية المنشورة في مجلة إسلامية المعرفة –والتي هي عينة هذا البحث– تدلّ على مدى اهتمام هذه المدرسة بعلم المقاصد وبحوثه وموضوعاته؛ لذا رأيت أنّ أضع هذا الجدول الجامع لعناوين البحوث التي نشرت فيها مع معلومات نشرها. ومن نافلة القول: إنّ للمعهد إسهامات كبيرة وفيرة في علم المقاصد خارج المجلة، تتمثّل في الكتب والدراسات العديدة والمهمّة في مقاصد الشريعة ومختلف الموضوعات المتعلقة بها، كما يجب التّنويه إلى أنّ البحث عُني بالبحوث المتعلقة بمقاصد الشريعة ابتداءً وقصداً دون استقصاء وتعريج على البحوث التي تعرّضت لمباحث المقاصد استطراداً وعرضاً، حيث لا يخلو أكثر البحوث المنشورة في هذه المجلة من نفحة مقاصدية. [البحوث مرتبة بحسب ترتيب أعداد المجلة]

	عنوان البحث	المؤلف	العدد	رقم الصفحة
1	نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور (إسماعيل الحسني) [قراءة ومراجعة]	بلقاسم محمد الغالي	5	155
2	النص والمصلحة بين التعارض والتطابق	أحمد الريسوني	13	47
3	مقاصد الشريعة عند الإمام الشاطبي (محمد خالد مسعود) [قراءة ومراجعة]	نعمان جغيم	15	121
4	علم أصول الفقه وعلم المقاصد (موضوعات مقترحة للرسائل والأطروحات الجامعية)	أحمد الريسوني	16	111
5	قواعد المقاصد: حقيقتها ومكانتها في التشريع	عبد الرحمن الكيلاني	18	9
6	الاتجاه المقاصدي في تفسير ابن عاشور	سامر رشواني	23	81
7	مقاصد الشريعة الإسلامية للشيخ ابن عاشور /تحقيق: محمد الطاهر الميساوي [قراءة ومراجعة]	إبراهيم زين	23	129
8	الفهم المقاصدي: "ضرب" المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية: رؤية منهجية	عبد الحميد أبو سليمان	24	68
9	رؤية إسلامية مقاصدية في التنمية الاجتماعية	محمد الحسن بريمة	26	43
10	ملامح الفكر المقاصدي في الخطاب الصوفي عند الشيخ أحمد زروق	إدريس بووانو	36	87
11	حقائق الاعتقاد ومقاصد الشرع في الخطاب الرشدي	إسماعيل الحسني	38 37	19
12	تلقي النص الديني دراسة أصولية مقاصدية	أيمن صالح	40	15
13	المقاصد الضرورية بين مبدأ الحصر ودعوى التغير	عبد النور بزا	40	77
14	مقاصد اختلاف الدّارين	عبد الحكيم الفيتوري	45	125

16	من التّعليل إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة	طه جابر العلواني	47 46	5
17	الوظيفة المقاصدية: مشروعيتها وغاياتها	معتز الخطيب	48	9
18	السّياق وأثره في فهم مقاصد الشّارع	نجم الدين الزنكي	48	35
19	مقصد حفظ البيئة وأثره في عملية الاستخلاف	فريدة زوزو	48	79
20	المقاصد الشرعية بين حيوية الفكرة ومحدودية الفعالية	محمد بن نصر	49	49
21	التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدونيّ	عبدالرحمن العضرواي	50	177
22	التعليل والمناسبة والمصلحة: بحث في بعض المفاهيم التأسيسية لمقاصد الشريعة	محمد الطاهر الميساوي	52	13
23	التمايز وإشكال التفاعل مع واقع الجفاء في الفكر المقاصدي	إسماعيل الحسني	55	75
24	مصالح الإنسان مقاربة مقاصدية. لعبد النور بزا [قراءة ومراجعة]	عبد الرحمن الكيلاني	55	137
25	مفهوم خلاف الأصل: دراسة تحليلية في ضوء مقاصد الشريعة لمحمد البشير الحاج سالم [قراءة ومراجعة]	رائد نصري أبو مؤنس	56	177
26	القصد في القرآن الكريم بين التكويني والتشريعي: مقاربة مقاصدية	عبد الرزاق وورقية	57	13
27	الفكر المقاصدي والتفكير العلمي	إسماعيل حسني	57	45
28	الأبعاد المقاصدية في مناهج التعامل مع السنة عند المجتهدين وتطبيقاتها المعاصرة	غالية بوهدة	61	11
29	نشأة العلوم الإسلامية وتطورها: تأسيس علم المقاصد أنموذجاً	الحسان شهيد	65	11
30	فقه المقاصد: إناطة الأحكام بمقاصدها	رائف محمد النعيم	66	173

	لجاسر عودة [قراءة ومراجعة]			
31	ضرورة الوعي بالواقع لتفعيل الفهم المصلحي للنصوص	هيئة التحرير	67	5
32	اعتبار المقاصد في الفتاوى المالية	أحمد الريسوني	70	13
33	توظيف مقاصد الشريعة في ترشيد سياسات الاقتصاد المعرفي	جاسر عودة	70	43
34	مدخل مقاصدي للاجتهاد: حل التعارض ودلالة المقصد أنموذجين	جاسر عودة	71	17
35	منهجية المقاصد والوسائل في الاجتهاد الفقهي	معتز الخطيب	71	43
36	السياق القرآني وأثره في خدمة التفسير المقاصدي عند ابن عاشور	قائد نشوان	73	13
37	البعد اللغوي في مقاصد الشريعة	حمادي الموقت	73	73
38	الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية	هيئة التحرير	75	5
39	الكليات بين الجويني وابن عربي وأثرها في توجيه الخلاف: نظرات في المفهوم والوظيفة	إدريس التركاوي	75	11
40	أثر المصلحة في تقرير الأحكام الشرعية: بناء معابد غير المسلمين في المجتمع الإسلامي أنموذجاً	تمام عساف	75	117
41	توظيف مقاصد الشريعة في أسلمة المعرفة القانونية	عليان بوزيان	78	41
42	الرؤية الإسلامية للتنمية في ضوء مقاصد الشريعة. لمحمد عمر شابرا [قراءة ومراجعة]	عبد السلام أبو سمحة	78	167
43	مقاصد الشريعة الإسلامية كفلسفة للتشريع: رؤية منظومية. لجاسر عودة [قراءة ومراجعة]	ماهر حصوة	79	175
44	العبادات بين التعليل والتعبُّد	جميلة تلوت	80	43
45	الأسرة في مقاصد الشريعة: قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا. لزينب	مونية الطراز	80	171

	العلواني[قراءة ومراجعة]			
46	مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني. لمازن هاشم موفق [قراءة ومراجعة]	رولا محمود الحيت	83	179
47	تطور التّنظير المقاصدي في العصر الحديث	شوقي الأزهر	90	17
48	مقاربة مقاصدية لشعيرة الصوم في إطار فلسفة الدين	بشير خليفي	90	55
49	مقصد التعارف وأثره في القانون الدولي الإسلامي	فريدة حايد	92	113
50	مقاصد القرآن في تزكية الإنسان	عبد المجيد النجار	95	11
51	أهمية الدراسات البينية بالنهوض الأكاديميّ في دراسة الفن وفق التفكير المقاصدي	رائد جميل عكاشة	96	97

The Methodology of Research Institutions in Developing *Maqāṣid* Thought: The Contributions of the International Institute of Islamic Thought (IIIT) in Renewing *Maqāṣid al-Sharīʿah* through the journal *Islāmiyyat al-Maʿrifah*

Yusuf Nawasah

Abstract

The International Institute of Islamic Thought (IIIT) has had a significant interest in *maqāṣiḍ al-Sharīʿah* (the objectives of Shariʿah), researching its issues and attempting to practically implement and renew *maqāṣid* thought. This has been evident in IIIT's general publications and in the research it has published through its journal *Islāmiyyat al-Maʿrifah* (now published under the title *Al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir*). Though IIIT's publications have generally received critical and analytical attention, the same cannot be said for the research published in its journal. It therefore behooves us to critically and analytically examine the intellectual and epistemological makeup of this research and to offer an integrative structural reading of it in order to form a general conception of these efforts to renew *maqāṣid al-Sharīʿah* and to highlight the invaluable strengths found therein, while redressing areas where there are flaws; then reviewing all of this to highlight the value and importance of this research.

Keywords: International Institute of Islamic Thought (IIIT), *Islāmiyyat al-Maʿrifah*, *maqāṣiḍ al-Sharīʿah*, the objectives of Shariʿah, *tajdīd*, renewal, text, methodology.

أهمية تناول الموجود للدلالة على مستوىً للتحليل: الوقف أنموذجاً

عبد الرزاق بلعباس*

الملخص

يرمي البحث إلى تعميق الفهم للظاهرة الوقفية من خلال التقصي الجاد بما يتجاوز الأشكال المؤسسية المرجعية المطروحة في أوساط فقه المعاملات المالية والاقتصاد والتمويل. وتتحدد مشكلة البحث في السؤال الآتي: كيف يمكن التعمّق في تحليل الظاهرة الوقفية وسبر أغوارها بتجاوز المكتوب واستثمار الموجود؟ وتتمثل أهميته في تناول الظواهر بتجاوز المكتوب بوصفه أساس المعرفة؛ والذهاب إلى أبعد من الموجود بكونه مجرّد شيء ملموس. والحصيلة النهائية لهذه المقاربة هي تجاوز الثنائية القائمة في الأدبيات الأوروبية على مفهومين متقابلين، هما: الأبستمولوجيا والأنطولوجيا، بتناول البُعد الوجودي بمثابة مستوىً للتحليل يتخطى الأطر المؤسسية المرجعية؛ مما يفتح المجال واسعاً أمام حقل معرفي جديد يتناول أساس تكوّن المجموعات البشرية، وتجدد حيويتها، واستعصائها على الزوال، على أساس أن المجتمع لا يكون مجتمعاً –بأتم معنى للكلمة– إلّا إذا تمكّن من جلب منافعه ودفع مضاره.

الكلمات المفتاحية: الظاهرة الوقفية، التاريخ، نظرية المعرفة، الموجودات كمستوى للتحليل، تكوّن المجموعات البشرية.

---

* دكتوراه في التحليل والسياسة الاقتصادية بمعهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (باريس)، أستاذ في الاقتصاد والتمويل بمعهد الاقتصاد الإسلامي، جدة، السعودية، البريد الإلكتروني: abelabes@kau.edu.sa

تم تسلم البحث بتاريخ 2019/9/1م، وقُبل للنشر بتاريخ 2020/4/29م.

بلعباس، عبد الرزاق (2020). **أهمية تناول الموجود للدلالة على مستوىً للتحليل: الوقف أنموذجاً**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 25 العدد 100، 217-240. DOI:10.35632/ citj.v25i100.5075

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي2020 ©

مقدمة:

على غرار جلّ المهتمين بالحياة المعاشية في المجتمعات المسلمة نشأتُ على فكرة أن الأوقاف هي من عقود التبرعات، ومؤسسات القطاع الخيري الإسلامي، ومكونات التمويل الاجتماعي الإسلامي. لكن عندما كُلّفتُ في معهد الاقتصاد الإسلامي بتصميم ماجستير في الأوقاف منذ أكثر من خمس سنوات، تبيّن لي أن الأوقاف ظاهرة إنسانية متعددة الأبعاد تتجاوز ما تمّ تصويره حتى الآن، وهو ما أعاق ليس تطوير الأوقاف بما يتناسب مع الاحتياجات المتجددة فحسب، وإنما أيضاً تجاوز طروحات فِقه المعاملات المالية والاقتصاد والتمويل وأنماط التفكير المرتبطة بها، بغض النظر عن الأوصاف الملحقة من قبيل تقليدي وإسلامي التي تؤدي إلى تناول الظواهر من خلال استحضار الآخر بشكل انتقائي؛ مما يحدّ من التعامل بجدية مع العوالم المحيطة التي ترتبط بالبشر والنباتات والحيوانات والأشياء.

في ظلّ هذه الرحلة الماتعة مع الظاهرة الوقفية التي لم تكشف بعد كلّ معانيها ودلالاتها وأبعادها، يأتي البحث لاستكشاف بُعدٍ لم يتم التطرّق إليه حتى الآن انطلاقاً من السؤال الآتي: كيف يمكن التعمّق في تحليل الظاهرة الوقفية وسبر أغوارها بتجاوز المكتوب واستثمار الموجود؟ وتتمثل أهمية البحث في تناول الظواهر بتجاوز المكتوب بوصفه أساس المعرفة؛ والذهاب إلى أبعد من الموجود بكونه مجرّد شيء ملموس. والحصيلة النهائية لهذه المقاربة المغايرة لما هو مطروح من المنظور المنهجي هي تجاوز الثنائية القائمة في الأدبيات الأوروبية على مفهومين متقابلين، هما: الأبستمولوجيا (Epistemology) والأنطولوجيا (Ontology)، بالتطرق إلى البُعد الوجودي بصفته مستوىً للتحليل يتخطى ستار الدخان المفاهيمي الذي يقف عائقاً أمام الآفاق الجديدة. ولم أقف في حدود ما تمّ الاطلاع عليه على مثل هذه المقاربة في تناول الظواهر إلا عند فيليب دسكولا (Philippe Descola) التي انبثقت بعد طول تأمل عن دراسته لقبيلة الأشوار (Achuar)

في غابة الأمازون منذ أكثر من أربعة عقود عندما كان يُعدّ أطروحته للدكتوراه.[1] من هنا يتجلى هدف البحث في تعميق دراسة الظاهرة الوقفية من خلال التقصي الموضوعي بما يتجاوز ليس المركزية الثقافية الأوروبية فحسب كما يدعو هذا الأخير، وإنما أيضاً المركزية الثقافية التي تُنْسَب أو تَنْتسِب إلى الإسلام؛ فأيّ مركزية بغض النظر عن شكلها تجعل التفكير يدور في حلقة مُفرغة ويغرق في وحل الحل الأوحد الذي يتجاهل الزمان والمكان والحال.

بعد تناول الفقرة الأولى للأوجه المختلفة التي وردت من خلالها الأوقاف في كتب التاريخ والحديث والفِقه ومحدودية الكتابات الأوروبية التي تناولت أصل مفهوم الوقف من منظور فقه اللغة المقارن (Philology) من حيث التنقيب في جذور الكلمة، مما أدّى إلى بروز مسلك جديد يتناول الوقف كموجود، يتم التطرق في الفقرة الثانية إلى ضرورة دراسة الأوقاف كموجودات بمنظور يتحرر من ربقة الثنائية "أبستمولوجيا/ أنطولوجيا" ويتجاوز مجرّد تناول الوجود بوصفه شيئاً ملموساً. وتأتي الفقرة الثالثة تطبيقاً لهذا المسلك المنهجي على مسجد (قُبَاء) بالذهاب إلى أبعد من المكتوب والتأمّل في الموجود، وبيان أن أهمية البُعْد الوجودي لا تكمن في مجرد الإشارة إلى مسجد قُباء كشيء ملموس، وإنما بوصفه يدفع المتأمّل إلى درجة من التحليل تتخطى المفاهيم التي صيغت في سياق تاريخي محدد وبيئة اجتماعية معينة؛ فالمسألة أعمق من الوقوف على أول وقف في الإسلام فحسب، وهي ظاهرة توسم في أدبيات تاريخ العلوم بِـ: "فيروس الأسبقية" (Virus of the Predecessor)؛ مما يُحوِّل البحث في تاريخ العلوم إلى عملية شكلية لا غرض لها إلّا معرفة من هو الأسبق.[2] وتأتي الفقرة الرابعة لبيان أن المسلك المنهجي الذي أوصل المتأمل إلى أن مسجد قُباء هو حَبْس لأصل وتسبيل لمنفعة له أساس في تبويب البخاري الموسوم بـ"باب وقف أرض للمسجد"، والمقصود هو المسجد النبوي. وتليها الفقرة الخامسة لبيان

[1] Descola, Philippe. "Entretien avec le professeur Philippe Descola (Collège de France)", avec Laugrand, Frédéric. *Anthropologie et Sociétés*, 39 (1-2), 2015, p.271. (مقابلة مع فيليب دسكولا – أستاذ بالكوليج دو فرانس).

[2] Canguilhem, Georges. *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: J. Vrin, 1968, p. 21 (جورج كونغيلام. دراسات في تاريخ وفلسفة العلوم).

أن هذا التبويب الذي هو من دقيق الرسوخ المنهجي يمكن إيجاد له أصل في الربط بين قولي الله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: 1] و﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [العنكبوت: 20]. وتأتي الخاتمة لتناول خلاصة البحث وأهم نتائجه وتقديم توصية جديرة بالعناية فيما يخص تنظيم حياة المجتمعات البشرية انطلاقاً من أن الوقف ليس أحد ركائزها الأساسية ومقوماتها الضرورية فحسب، وإنما أيضاً لكون التعمق في دراسته كظاهرة إنسانية يفتح المجال لحقل معرفي جديد يتناول أساس تكوّن المجموعات البشرية وتجدد حيويتها واستعصائها على الزوال؛ وهو ما يشكّل نقلة نوعية بالمقارنة مع المطروح في أدبيات الاقتصاد الإسلامي والجهود التطويرية التي تلوح في الأفق بين الفينة والأخرى.[3] هذه المراجعة الذاتية ضرورة لا مناص منها لأن "الفكر إن لم يداوم أصحابة عليه يتحجر ويغدو آفة عليهم. والمداومة على الفكر والتزامه من أشق الأمور على النفس الإنسانية."[4]

أوّلاً: استكشاف الأوجه المختلفة التي وردت من خلالها الأوقاف ومحدودية فِقه اللغة المقارن

بعد إنعام النظر في كتب التاريخ والحديث والفقه تبيّن أن الأوقاف كموجود أو واقع اجتماعي وردت على الأوجه الآتية:

1. لا تحمل أيَّ وصف عدا الاسم الذي يُعرف به الشيء ويُستدلّ به، وهذا ينطبق على مسجد قُباء الذي لم يرد في أيّ نص صريح يظهر أنه وقف قبل نهاية النصف الأول من القرن العشرين في حدود ما تمّ الاطلاع عليه حتى الآن.

2. تحمل اسم الحبس استناداً إلى عبارتيْ "إن شئت حبست" أو "احبس" الواردة في الأحاديث الصحيحة.

3. تحمل اسم الصدقة.[5]

---

[3] بلعباس، عبد الرزاق. "نشأة مصطلح الاقتصاد السياسي في العالم الإسلامي: دراسة مقارنة بين الأدبيات العربية والتركية والأُردية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع88، 2017م، ص79.

[4] موسى، عز الدين. **دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي**، القاهرة: دار الشروق، 1983م، ص118.

[5] ابن شبّة، عمر. **تاريخ المدينة**، جدة: طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد، باب: ما جاء في أموال النبي وصدقاته ونفقاته بالمدينة وأعراضها، 1979م، ص173-176.

4. تحمل اسم الوقف كما يظهر جلياً في عناوين الكتب المرجعية.[6]

5. تحمل اسم الصدقة الموقوفة.[7]

6. تحمل اسم الصدقة المحرمة.[8]

7. تحمل معنى الصدقة الجارية؛ قال الجويني: "الصدقة الجارية هي الوقف على وجوه الخير."[9]

8. تحمل اسم الحبس الموقوف.[10]

9. تحمل معنى التسبيل لأن الوقف هو تسبيل المنفعة.[11]

10. تحمل معنى التأبيد على أساس أن الوقف مبناه على التأبيد.[12]

والمشهور في الكتب الفقهية ثلاثة ألفاظ، هي: الصدقة والحبس والوقف،[13] أما في الكتابات القانونية[14] والتاريخية[15] الأوروبية، فالمشهور هو لفظي "الوقف" (Waqf)

---

[6] انظر:

– الرأي، هلال. **كتاب أحكام الوقف**، حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1939م.

– الخصاف، أحمد. **أحكام الأوقاف**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999م.

– الطرابلسي، برهان الدين. **الإسعاف في أحكام الأوقاف**، عمان: دار الفاروق، 2015م.

[7] الشيباني، محمد بن الحسن. **الأصل**، بيروت: دار ابن حزم، مجلد12، 2012م، ص96.

[8] ابن نصر، عبد الوهاب. **المعونة على مذهب عالم المدينة**، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد2، 2004م، ص489.

[9] الجويني، عبد الملك. **نهاية المطلب في دراية المذهب في فروع المذهب الشافعي**، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد7، 2010م، ص101.

[10] الونشريسي، أحمد. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، الرباط وبيروت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ودار الغرب الإسلامي، مجلد7، 1981م، ص30.

[11] النووي، محيي الدين. **المجموع شرح المهذب**، جدة: مكتبة الإرشاد، مجلد16، 1986هـ، ص301.

[12] الجويني. **نهاية المطلب في دراية المذهب في فروع المذهب الشافعي**، مرجع سابق، مجلد7، ص107.

[13] ابن رشد، أبو الوليد محمد. **مقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات**، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد2، 2002م، ص99.

[14] Dareste de La Chavanne, Rodolphe. *Études d'histoire du droit*, Paris: Larose et Forcel, 1889, p. 63.(رودولف دريست دو لاشافان. دراسات في تاريخ القانون)

[15] Huart, Clément. *Histoire des arabes*, Paris: P. Geuthner, t. 1, 1912, p. 268.

(كليمنت هوارت. تاريخ العرب)

Hennigan, Peter C. *The Birth of a Legal Institution*: *The Formation of the Waqf in Third-century A.H. Ḥanafī Legal Discourse*, Leiden: Brill, 2004, p. 50.

(بيتر هينيجان. ولادة مؤسسة قانونية: نشأة الوقف في القرن الثالث الهجري – تحليل للخطاب الفقهي الحنفي)

و"الحبس" (بالإنجليزية: Habs؛ وبالفرنسية: Habous). وقد لاحظ أحد الباحثين منذ آواخر النصف الأول من القرن التاسع عشر أن الكلام عن الأوقاف في الأدبيات الفرنسية كثيراً ما يميل إلى دلالة الألفاظ المرتبطة بالأوقاف وتطور بنيتها تاريخياً (Philology). [16] وأشار بالتحديد إلى كتاب "أبحاث عن تكوّن الملكيات العقارية في البلدان الإسلامية وبالخصوص في الجزائر" المنشور بباريس عام 1846م؛ إذ استرسل مؤلفه في الحديث لبيان أن كلمتي الوقف (Waḳf) والحبس (Habous) تحملان المعنى نفسه،[17] على أساس أن مالكية المغرب العربي يستخدمون كلمة "الحبس"، وأن أحناف المنطقة ذاتها أو المشارقة بشكل عام يفضلون استخدام كلمة "الوقف".[18] على أن هذا الوصف ليس مطلقاً كما يتجلى من التدقيق في "المعيار" للونشريسي،[19] فينبغي أن يحمل على الغالب.

من الناحية التاريخية، استخدمت عبارات "صدقة"[20] و"حبست" و"احْبِسْ"[21] التي وردت في حياة النبي ﷺ بالمدينة المنورة قبل وفاته في السنة الحادية عشرة للهجرة قبل كلمة "وَقَف" التي وردت في الأثر من قول جابر رضي الله عنه: "لم يكن أحد من الصحابة له

[16] Flour de Saint-Genis, Henri. *Lettre à M. le directeur de la "Revue de législation et de jurisprudence", en réponse à M. Worms, sur la constitution territoriale du pays musulman*, Alger: Imprimerie de Braschet et Bastide, 1842, p. 15.

(هنري فلور دو سان جينيس. ملاحظات على مقال السيد ورمس حول التكوّن الإقليمي للدولة الإسلامية)

[17] Worms, Mayer-Goudchaux. *Recherches sur la constitution de la propriété territoriale dans les pays musulmans, et subsidiairement en Algérie*, Paris: A. Franck, [1842]1846, pp. 447-456.

(ماير غودشو ورمس. أبحاث حول تكوّن الملكية الإقليمية في البلدان الإسلامية وبصفة خاصة في الجزائر)

[18] Bresnier, Louis-Jacques. *Chrestomathie arabe*: *lettres, actes et pièces diverses avec la traduction française en regard suivie d'une Notice sur les successions musulmanes et d'une Concordance inédite des calendriers grégorien et musulman*, Paris: Challamel, 1857, p. 477.

(لويس جاك برسنيي. مجموعة من النصوص العربية المختارة المعدة للتدريس: رسائل وعقود ووثائق مختلفة مع الترجمة الفرنسية متبوعة بمذكرة عن نظام المواريث الإسلامي وجدول لتحويل التقويم الهجري إلى الميلادي)

[19] الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، مرجع سابق، مجلد7، ص266.

[20] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، دمشق: دار ابن كثير، 2002م، حديث رقم2737، ص676.

[21] أخرجه النسائي في سننه (3605)، وابن ماجه في سننه (2487)؛ وهو صحيح؛ انظر:

– الألباني، محمد ناصر الدين. **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، بيروت: المكتب الإسلامي، مجلد6، 1979م، ص31.

مقدرة إلا وَقَف."[22] مما يعني أن كلمة "وَقَف" التي جاءت مرادفة لكلمة "حَبَس" استخدمت قبل السنة الثامنة والسبعين من الهجرة، وهو تاريخ وفاة جابر بن عبد الله رضي الله عنه في أقصى تقدير. وهي معلومات تاريخية يمكن الاستفادة منها من باب التوثيق لبداية استعمال الكلمات في النصوص التي وصلت إلينا حتى الآن وليس كشهادات للميلاد، كما لا يخفى على الباحثين المهتمين بتاريخ نشأة الكلمات، وما طرأ عليها من تغيرات من حيث المبنى والمعنى، باعتبار السياق النصيّ، وبتتبع المسار الزمني للتغير.

إن البحث في تاريخ الكلمات وتطورها ومعانيها يتطلب تفرغاً تاماً لإيفاء الموضوع حقه من المعالجة العلمية الرصينة. ومن الصعب بمكان استقراء الألفاظ ذات العلاقة بالوقف ومعانيها أيّاً كان الجهد المبذول لعوامل عدّة، لعلّ من أبرزها:

– كثرة النصوص التي لا يزال غير قليل منها في شكل مخطوطات في المتاحف والمكتبات الوطنية والخاصة، لذلك لا يمكن الجزم بأن فلاناً هو أول من قال كذا.

– عدم وجود بعض النصوص المذكورة في كتب الفقهاء في المخطوط المطبوع، ومثال ذلك ما نُسب للواقدي في كتاب "المغازي" أن أول صدقة موقوفة كانت في الإسلام أراضي مخيريق، لكن هذا النصّ لا يوجد في النسخة المطبوعة.

– ورود النص الواحد بصيغ مختلفة مثل ما روي في الصحيحين عن قول النبي ﷺ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه: "إن شئتَ حَبَسْتَ أصلها وتصدقت بها". وجاءت صيغة الحديث في غير الصحيحين على النحو الآتي: "احبس أصلها وسَبِّلْ ثَمَرَتها".

– التضارب في تحديد تاريخ وفاة القائل، وهذا ينطبق على جابر رضي الله عنه فيما يتعلق بقوله سالف الذكر: "لم يكن أحد من الصحابة له مقدرة إلّا وَقَفَ".

يتبيّن من هذه النقاط التي لم ترِد على سبيل الحصر أن كتابة تاريخ كلمة "وقف" وما يرتبط بها من ألفاظ تتطلب التأكد من صحة الكلمة في سياقها ونصها، والتثبت من صحة النص إلى قائله أو كاتبه، والتحقق من تاريخه، وهي دراسة ليست بالسهلة.

[22] ابن قدامة، موفق الدين. **المغني**، الرياض: دار عالم الكتب، مجلد8، 1997م، ص185.

ومما يثير الدهشة تساهل بعض المستشرقين والباحثين في الشؤون الإسلامية؛ إذ رأوا أن أصل كلمة "وقف" هو "الحبس في سبيل الله" (*ḥabs fī sabīl Allāh*) الذي تمثّل في التصدق بالخيول والأسلحة والعبيد من أجل الجهاد، أو بالبيوت لإيواء المحاربين على الحدود، ثم تبعه "الحبس الموقوف أو الصدقة الموقوفة."[23] هذا التأويل يتنافى مع الحقائق التاريخية الثابتة التي تشير أن الجهاد فُرِض في السنة الثانية من الهجرة، كما يتنافى مع ما قرره بعض الباحثين الأوروبيين بعد الإشارة إلى أن الوقف هو صدقة تعطى لغرض تعبدي أو منفعة عامة من أن أصل الوقف عند المسلمين هو العمل الخيري الذي يرجى من خلاله رضا الله والتقرب منه.[24] فبأي معنى يكون تحرير المفاهيم وجيهاً إذا كان يشوبه التحيّز؟

أما ما ذهب إليه مستشرقون آخرون من أن فكرة الوقف استلهمت من التقاليد اليهودية (*Qodesh*)، أو الفارسية (*Pat Ruvan*)، أو البيزنطية (*Piae Causea*)،[25]

---

[23] Schacht, Joseph. Early doctrines on waqf, in *Fuad Köprülü Armağani*, Istanbul: Osman Yalçin Matbaas, 1953, p. 444. (جوزيف شاخت. المذاهب الفقهية الأولى حول الوقف)

Denoix, Sylvie. Introduction: Formes juridiques, enjeux sociaux et stratégies foncières, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n°79-80, 1996, p. 14.

(سيلفي دينوا. مقدمة: الأشكال القانونية والقضايا الاجتماعية واستراتيجيات التعامل مع الأصول العقارية)

Peters, Rudolph. Waḳf in Classical Islamic Law, in *Encyclopedia of Islam*, New Edition, Vol. XI, Leiden: Brill, 2002, p. 59.

(رودولف بيترز. الوقف في الفقه الإسلامي الكلاسيكي)

Oberauer, Norbert. Early Doctrines on Waqf Revisited: The Evolution of Islamic Endowment Law in the 2nd Century AH, *Islamic Law and Society*, 20-1-2, 2013, p. 1.

(نوربرت أوبيرويـر. قراءة جديدة في المذاهب الأولى حول الوقف: تطور التشريع الإسلامي للوقف في القرن الثاني الهجري)

[24] Hacoun-Campredon, Pierre. *Étude sur l'évolution des coutumes kabyles, spécialement en ce qui concerne l'exhérédation des femmes et la pratique du hobous*, Alger: Jules Carbonel, 1921, p. 115.

(بيير هاكون كامبريدون. دراسة عن تطور العادات الأمازيغية وبخاصة فيما يتعلق بميراث المرأة وممارسة الوقف الذَّرّي)

[25] Becker, Carl Heinrich. Zur Entstehung der Waqfinstitution, *Der Islam,* 2, 1911, pp. 404-405, Coulson, Noel J. *A History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964, p. 64. (كارل هنريش بِكَر. بخصوص نشأة مؤسسة الوقف)

Gil, Moshe. The Earliest Waqf Foundations, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 57, No. 2, 1998, pp. 125-140. (موش جيل. أقدم مؤسسات الوقف في التاريخ الإسلامي)

فهذا لا يستقيم لغوياً من حيث الاشتقاق أو الجذور المشتركة، فضلاً على أنه مجرد تأويل بالنظر إلى الوظيفة الاجتماعية ذات الطابع التعبّدي؛ فلا يرتكز على شواهد تاريخية قابلة للتعميم على فترة زمنية طويلة تمتد إلى العهد النبوي.[26]

يستفاد من هذه التأويلات التي لا تخلو من تحيّزات وأحكام مسبقة، أن المسلك السائد في الدراسات الاستشراقية القديمة من أن اللغة العربية أصلها من الآرامية أو السريانية أو العبرية، أظهر محدوديته فيما يخص موضوع الوقف من حيث التنقيب في تاريخ أصول الكلمة وجذورها، مما أدّى إلى بروز مسلك جديد يتناول فيه الوقف كموجود بذاته من حيث الأصل، بغض النظر عن أشكاله الخاصة التي تمخضت مع مرور الزمن لسبب أو آخر، بغرض استخلاص أن للوقف أصلاً في الأمم القديمة التي تواصل معها العرب قبل مجيء الإسلام.

على الرغم من أهمية البُعْد الوجودي (الأنطولوجي) الذي نال اهتماماً منقطع النظير في السنوات الأخيرة في العلوم الاجتماعية لا سيما في الاقتصاد،[27] فإن تناوله لم يأخذ بعين الاعتبار أن أهمية البُعْد الوجودي لا تكمن في مجرد الإشارة إلى شيء ملموس، وإنما بوصفه مستوى للتحليل يدفع إلى تجاوز المفاهيم التي صيغت في سياق تاريخي محدد وبيئة اجتماعية معينة؛ مما يحث على الاهتمام بالظواهر قبل أن تُشكّل في إطارات مؤسسية يتم تحليلها عادة من خلال مفاهيم تظل حبيسة المركزية الثقافية الأوروبية أو الأمريكية. بيد أن نقد هذه الأشكال من المركزية لا ينبغي أن يولّد مركزية معكوسة تؤدي إلى استبدال هيمنة فكرية بهيمنة فكرية أخرى،[28] بقدر ما يتيح فرصة سانحة للنقد الذاتي بملامسة الواقع وتفادي الوقوع في التفكير النمطي. وهو ما يطرح مسألة مفتوحة ومثيرة للاهتمام: كيف يمكن تناول الظواهر بتجاوز ما ترسّخ في المخيّلات من مفاهيم؟

---

[26] Cahen, Claude. Réflexions sur le Waqf ancien, *Studia Islamica*, 1961, No. 14, p.51. (كلود كاهن. تأملات في الأوقاف القديمة)

[27] Lawson, Tony. *The Nature of Social Reality*: *Issues in Social Ontology* (*Economics as Social Theory*), London: Routledge, 2019.

(توني لاوْسَن. طبيعة الواقع الاجتماعي: قضايا في الأنطولوجيا الاجتماعية – علم الاقتصاد بوصفه نظرية اجتماعية)

[28] منهايم، كارل. **الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**، ترجمة: محمد رجا الديريني، الكويت: شركة المكتبات الكويتية، 1980م، ص170.

ثانياً: ضرورة دراسة الأوقاف كموجودات بمنظور يتجاوز مجرّد الإشارة إلى شيء ملموس

هذا التطوّر البالغ الأهمية في منهجية العلوم وإنْ لم يلق الاهتمام اللائق به في الوقت الراهن يعطي فكرة –في ظل التحديات والمخاطر الجديدة التي تحدق بالصناعة الوقفية– عن ضرورة تناول الأوقاف كموجودات بذاتها دون اختزالها في شكل من أشكالها الخاصة، أو وصف من أوصافها، أو نعت من نعوتها، أو اسم من أسمائها، ودون الوقوف عند المعرفة لمجرد المعرفة، أو المقارنة لمجرد المقارنة، أو التعريف لمجرد التعريف من خلال التأرجح بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي عموماً وخصوصاً، كما جرت العادة في الرسائل الجامعية، من غير ربط إيضاح الماهية بإشكالية البحث، وهو المغزى الأساسي من التحري والتحقيق في الموضوع لتحديد كيفية تناوله التي من شأنها أن تفرز قيمة علمية مضافة جديرة بالاهتمام.

إن نقطة الانطلاق في هذه الدراسة مقارنة بما كتب حتى الآن عن الأوقاف ليست المعرفة والفكر وإعمال العقل، ولكن العالم المادي الذي يستوعب ما وصف بأنه وقف وما لم يوصف بأنه كذلك. من هنا يطرح السؤال الآتي: كيف انتقلنا من هذا العالم المادي إلى عالم الوعي والإدراك لوجود الأوقاف في بيئة اجتماعية مرجعية –وهي الحياة الاجتماعية بالمدينة المنورة– دون التطرق للهجرة النبوية كعملية (Process) تتطلب التدقيق في كل تفاصيلها دون تحيّز مفاهيمي مسبق؟ مما يستلزم سؤالاً آخر: كيف تكيّف عالم الوعي والإدراك مع الواقع المادي للأوقاف دون النظر فيما سواه أو التساؤل بشأن ذلك على الأقل؟ أو بعبارة أعمّ: كيف يمكن للواقع المادي أن يُولِّد واقعاً اجتماعياً موضوعياً يحتكم إلى ما هو موجود فعلاً بعيداً عن المتخيّل أو المتوهّم، بناء على ما دُوِّن بشأنه فيما وصل إلينا، أو استناداً إلى ما قرأناه حتى الآن ونعده من المصادر التي لا يمكن الاستغناء عنها ولا تجاوزها بأي حال من الأحوال؟

للإجابة على هذا السؤال وفق ما هو منشود، من المهم بمكان عدم إغفال أن في العالم الحقيقي هناك وقائع توجد فقط لأننا نعتقد ذلك، فهي لا توجد إلّا من جرّاء الاتفاق على وقوعها وحدوثها، كما أن هناك وقائع لم تلحق بما تمّ الاصطلاح عليه أو

عدّه من مكونات مفهوم محدّد لاعتقادنا بذلك أيضاً، من هنا يتضح أن العالم يتكون من شكلين من الموجودات الأساسية، هي:

– موجودات أولية: مثل الماء والهواء؛ إذ توجد مهما كانت نيّة البشر حيالها، فوجودها لا يعتمد على ما أسّسه البشر.

– موجودات مبنية: مثل الأوقاف؛ إذ تحتاج إلى تأسيس من البشر لكي ترى الوجود، فلا يمكنها أن توجد خارج تأسيس البشر لغرض معين أو لمنفعة عامة.

السؤال الذي يطرح هنا من خلال هذا التمييز، هو: ما الذي يجعل الوقائع التي أسسها البشر أمراً ممكناً؟ مما يجر إلى سؤال بيني لا يقل أهمية، هو: كيف يمكن لاعتقادٍ بشيء ما، بتصور محدّد، أن يولّد هذا الشيء؟ مما يؤدي إلى التساؤل عن دور اللغة في بناء الحقائق الاجتماعية بوصفها نسقاً من الرموز والإشارات التي اتفق عليها البشر وتواضعوا عليها قصد التعامل والتواصل والتفاهم والتعبير عن الأغراض.[29] كما يؤدي إلى التساؤل عن أثر اللغة في صياغة نظرة الإنسان للعالم المحيط وموجوداته، مع العلم أنه كلما انتشرت لغة ما، زاد تمييعها وسيولتها، مما يجعلها تفقد سماتها الأساسية لتصبح رمزاً للتواصل بناء على مجموعة من الكلمات الأكثر تداولاً –وليس الأكثر دقة–، مثلما أنه كلما ماتت لغة، اختفت معها طريقة خاصة لرؤية العالم والتعبير عنه.

ومثلما ينبغي لأي مجتمع أن يعبّر عن وجوده بلغته وألفاظه ومفاهيمه، فمن المهم بمكان أن يصل إلى قدر من الرشد حتى لا يقع أسيراً للأوصاف والمسمّيات وما ينحدر عنها من تقسيمات من قبيل الوقف الخيري والوقف الذّري، وهي عبارات مبهمة؛ لأن "الوقف في الأساس خيري"[30] كما أشار المؤرخ عبد العزيز الدوري، وهو ما لم يخفَ على بعض الباحثين الأوروبيين.[31] ومع مرور الزمن تحولت هذه الاصطلاحات المحدثة إلى أصل

[29] الحمد، محمد بن إبراهيم. **فقه اللغة: مفهومه – موضوعاته – قضاياه**، الرياض: دار ابن حزم، 2005م، ص481.

[30] الدوري، عبد العزيز. **أوراق في التاريخ والحضارة؛ الجزء الثاني: أوراق في التاريخ الاقتصادي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2007م، ص279.

[31] Besson, Emmanuel. *La législation civile de l'Algérie*: *étude sur la condition des personnes et sur le régime des biens en Algérie*, Paris: Chevalier-Marescq et Cie, 1897, p. 217. (إيمنويل بسون. التشريع المدني الجزائري: دراسة حول الأحوال الشخصية ونظام الملكية)

يقاس عليه، وإلى ستار يخفي حقائق الظواهر، وأوعية تساوي بين كل الأشياء دون تمييز بين اللاحق والسابق؛ فمفهوم الوقف الخيري مضطرب الدلالة لأنه يصهر المسجد، والبستان، والبئر، والحوض، والجسر في قالب واحد، والمطلوب هو ضبط هذه المفاهيم لتستخدم في الزمن التي ظهرت فيه والموضع اللائق بها؛ قال مالك إمام دار الهجرة: "وإنما فسدت الأشياء حين تُعدِّيَ بها منازلها."[32] وقد وقع في هذا المأزق المعرفي الذي يوجه التفكير بطريقة أو أخرى نحو مسار معين (performativity) حتى من اشتهر بطول الباع في الأوقاف من الباحثين،[33] وهي مفارقة تستحق التأمل لتفادي الوقوع فيها مرة أخرى. هذا ينقلنا إلى استكشاف المسلك المنهجي الذي أدّى إلى الوصول إلى أن مسجد قُباء هو أول وقف في الإسلام.

ثالثاً: المسلك المنهجي الذي أدّى إلى اكتشاف أن مسجد قباء أول هو وقف في الإسلام

تناقل المسلمون على مرّ القرون استناداً إلى مخطوط[34] لكتاب المغازي للواقدي أن "أول صدقة موقوفة كانت في الإسلام أراضي مُخَيْريق (بالمعجمة مصغر) التي أوصى بها إلى النبي ﷺ فوقفها النبي ﷺ."[35] ونقل ابن كثير في "البداية والنهاية" عن محمد بن كعب القرظي قوله بشأن حوائط مخيريق: "وكانت أول وقف بالمدينة."[36]. وتناقل آخرون أن "أول من احتبس فى الإسلام صدقة عمر رضي الله عنه."[37]

---

[32] الوزاني، أبو عيسى سيدي المهدي. **النوازل الجديدة الكبرى فيما لأهل فاس وغيرهم المسماة (المعيار الجديد الجامع المغرب)**، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد1، 2014م، ص517.

[33] Deguilhem, Randi. The Waqf in the city, in Salma K. Jayyusi, Renata Holod, Attilio Petruccioli, André Raymond. *The City in the Islamic World*, Leiden: Brill, Vol. 2, 2008, pp. 923-925. (راندي دغيلم. الوقف في المدينة)

[34] بحثت عن الرواية في النسخة المطبوعة فلم أجدها.

[35] ابن حجر العسقلاني، أحمد. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد5، 2017م، ص340.

[36] ابن كثير، عماد الدين. **البداية والنهاية**، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد3، 2015م، ص40.

[37] العسكري، الحسن. **الأوائل**، طنطا: دار البشير، ص176.

ويُعدّ مصطفى الزرقا –في حدود ما تمّ الوقوف عليه حتى الآن من كتابات– أول من أشار في كتابه "أحكام الأوقاف" المنشور في عام 1946م إلى أن مسجد قُباء هو أول وقف ديني في الإسلام.[38] وانتشرت هذه المعلومة في الأوساط العلمية المتخصصة في بداية ثمانينات القرن العشرين في ندوة "إدارة وتثمير ممتلكات الأوقاف" التي نظمها المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع لمجموعة البنك الإسلامي للتنمية بجدة من 24 ديسمبر 1983م إلى 5 يناير 1984.[39] ومن أوائل الكتابات بالإنجليزية التي نقلت هذه المعلومة مقالة "مؤسسة الوقف من منظور تاريخي" لمحمد يوسف فاروقي نشرت في عام 1990م.[40] أما في الأدبيات بالفرنسية، فمن أوائل الكتابات التي نقلت المعلومة نفسها مقالة "دور الوقف في النظام الاقتصادي الإسلامي" لعمر الكتاني في عام 1994م.[41] ومن الغريب أن يذكر أحد الباحثين كتاب أحكام الأوقاف لمصطفى الزرقا في قائمة مراجعه بينما يقرر أن أول وقف في الإسلام هو المسجد النبوي بالمدينة المنورة.[42] ومن الجدير بالإشارة في هذا المقام أن عبارة "وقف ديني" اصطلاح حديث ينبغي إعادة النظر فيه؛ لأنه يوهم بأن هناك وقفاً دينياً ووقفاً دنيوياً؛ فالوقف من الدين ابتداءً ومآلاً مثلما أنه من العمل الخيري ابتداء وانتهاء.[43]

والسؤال الجوهري الذي يطرح هنا بالنظر إلى موضوع البحث، هو: لماذا لم ينتبه المهتّمون بالأوقاف على مدار قرون إلى أن أول حبس للمسلمين هو مسجد قباء على

[38] الزرقا، مصطفى. **أحكام الأوقاف**، دمشق: مطبعة الجامعة السورية، ط2، مجلد1، 1947م، ص7.

[39] الأمين، حسن عبد الله. **الوقف في الفقه الإسلامي**، ضمن: **إدارة وتثمير ممتلكات الأوقاف**، تحرير: حسن عبدالله الأمين، جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ط3، 2004م، ص94.

[40] Farooqi, Muhammad Yousuf. The Institution of Waqf in Historical Perspective, *Hamdard Islamicus*, Vol. 13, No. 1, 1990, p. 25.
(محمد يوسف فاروقي. مؤسسة الوقف من منظور تاريخي)

[41] El Kettani, Omar. Le rôle du *waqf* dans le système économique islamique, in *La zakat et la waqf*: *aspects historiques, juridiques, institutionnels et économiques*, édité par Boualem Bendjillali, actes du séminaire du Benin du 25 au 3 mai 1994, Djeddah: IRTI, 2e édition, 2001, p. 258. (عمر الكتاني. دور الوقف في النظام الاقتصادي الإسلامي)

[42] Ahmed, Habib. *Role of zakat and waqf in poverty alleviation*, Jeddah: IRTI, 2004, p. 32. (حبيب أحمد. دور الزكاة والأوقاف في التخفيف من حدّة الفقر)

[43] أبو زهرة، محمد. **محاضرات في الوقف**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1971م، ص5.

الرغم من وجوده في حياة المسلمين كموجود حقيقي منذ هجرة النبي ﷺ إلى اليوم؟ ومرد ذلك إلى أسباب عدّة لعلّ من أبرزها ما يلي:

أ. إن المصادر أو الكتب المرجعية في الأوقاف لم تَعدَّ مسجد قباء من الأوقاف.

ب. إن مسجد قباء لم يَرِد في كتب الفقه والحديث وأخبار المدينة المنورة في باب الصدقات الموقوفة.[44]

ت. إن دراسة الأوقاف اقتصرت على المرحلة الزمنية التي تلت هجرة النبي ﷺ إلى المدينة المنورة، ولم تُولِ عناية لما سبقها على الرغم من أهمية الأمر من حيث دراسة الوقائع والأحداث التاريخية والإحاطة بمساراتها وخلفياتها على أكمل وجه ممكن.[45]

ث. إن دراسة الأوقاف اقتصرت على الأموال والأصول والأعيان التي يمتلكها أشخاص وحبسوها في سبل الخير وأنواع البِرّ، وهي فكرة شائعة أيضاً عند الأوروبيين الذين ألّفوا كتباً عن الشريعة الإسلامية.[46]

هذا السؤال الذي يصعب إدراك أبعاده المعرفية يُظهر محدودية مشكلة أرويل (Orwell's Problem) التي أشار إليها نعوم تشومسكي (Noam Chomsky) من أنه على الرغم من وجود معلومات عن الأشياء فإن الناس لا يرجعون إلى هذه المعلومات؛[47] فالمشكلة الجوهرية لا تنحصر في معرفة الأشياء فحسب، وإنما أيضاً في عدم تناول الأشياء كموجودات، وعدم تناول الموجودات ليس كمجرد أشياء ملموسة فحسب، وإنما بوصف البُعْد الوجودي مستوىً للتحليل يدفع إلى تجاوز الأطر المؤسسية والمفاهيم التي صيغت للتعبير عنها في ظلّ ظروف محدّدة وإشكالات معينة، وهي مسألة منهجية دقيقة لم تلقَ الاهتمام والعناية المطلوبة بعد أن ترسخت في الأذهان المعادلة الآتية:

﴿لاوقف من دون امتلاك أصل﴾ و﴿لا امتلاك لأصل من دون الإعلان عن ذلك﴾

[44] ابن زبالة، محمد. **أخبار المدينة**، المدينة المنورة: مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، 2003م، ص230–239.

[45] الدوري، عبد العزيز. **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، بيروت: دار الطليعة، 1987م، ص6.

[46] Tornau, Nikolai Egorovitch. *Le Droit musulman*, Paris: Cotillon, 1860, p. 193. (نيكولاي إيغوروفيتش تورنو. الشريعة الإسلامية)

[47] Chomsky, Noam. *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*, New York: Praeger, 1986, p. xxv. (نعوم تشومسكي. معرفة اللغة: طبيعتها، أصلها، واستخدامها)

كما يظهر السؤال نفسه دور الكلمة في الخطاب عن الأوقاف ومشكلة التحيز اللغوي الذي قد يؤدي إلى تضخيم بعض الوقائع، والتقليل من شأن وقائع أخرى لا تقلّ أهمية؛ هذا التحيز لا يكون بالضرورة مقصوداً انطلاقاً من أن جلّ اللغات لا تحتوي على كل المفردات الممكنة التي من شأنها أن تمكّن من التعبير عن الواقع كلّه: دقه وجله، صغيره وكبيره، أوّله وآخره، ظاهره وباطنه؛ فلا بدّ في نهاية المطاف من تقديم كلمة –في هذه الحالة "وقف"– على ما سواها؛ مما يؤدّي إلى فرض بعض المفاهيم والتقسيمات –في هذه الحالة "وقف ديني"، "وقف ذري" ونحو ذلك– في الأذهان إلى درجة تحوّلها إلى أصل يقاس عليه على الرغم من أنه يمكن اكتشاف طابعها الاختزالي ومحدوديتها التفسيرية ضمن فضاء جغرافي واسع ومدى زمني طويل، غير أنه قلّما يصرف الانتباه إلى هذه الانحرافات الإدراكية والانحيازات المعرفية (Cognitive Bias)، فتبقى شائعة لا تخضع للاختبار من حيث مجال العمل أو للتقييد من حيث نطاق الاستخدام كأنها مسلّمات غير قابلة للنقاش.

إن القضية الجوهرية لا تنحصر في مبحث لغوي من كون اللغات لا تحتوي على كل الكلمات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوناته، أو في مبحث معرفي يتعلق بوجود المعلومة أو ندرتها أو انعدامها، بل تتعداهما لإنعام النظر والتدبر في الموجودات كموجودات –في هذه الحالة إنشاء مسجد قباء– بغض النظر عن المسميات والأوصاف والتصنيفات التي تُحوّل دراسة الأوقاف –لسبر أغوارها والتعمق في معانيها ودلالاتها وأبعادها– ليتحول الأمر إلى خطاب فني بحت يُردّد بصفة شبه آلية دون ضبط للمفاهيم من حيث استخدامها في الموضع اللائق بها والسياق الزمني التي ظهرت فيه. وكما أن عدم القدرة على معرفة الشيء –أي ما هو موجود وثابت ويصح التأكد منه والإخبار عنه– لا تعني عدم وجوده، فإن عدم التصريح بوجود الشيء لا يعني عدم معرفته، والمقصود هنا بالشيء كون مسجد قباء وقفاً بغض النظر عن التمثيل الدال صراحة، ومن الأدلة على ذلك –من أن دلالة الألفاظ إما أن تكون بالمنطوق وإما أن تكون بالمفهوم كما لا يخفى على اللغويين والمناطقة– تبويب البخاري في صحيحه لوقف أرض المسجد النبوي الشريف في المدينة المنورة؛ مما يدل على مستوى للتحليل متقدم لم يقف عند حدّ

الموجودات بوصفها أشياء ملموسة، أو أصولاً محسوسة، أو أعياناً ثابتة، أو معالم مقدّسة، وإنما اهتم بها قبل أن تتشكل في المؤسسات التي أفرزها تجمع المسلمين في المدينة المنورة بعد المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار.

رابعاً: أصل مسلك اكتشاف أن مسجد قباء أول هو وقف في الإسلام في تبويب البخاري لوقف أرض المسجد النبوي

إن إنعام النظر في إفراد صحيح البخاري لباب يَعدّ فيه أرض المسجد النبوي من الأوقاف يثير العجب من دقة استنباط هذا الإمام إلى أبعد من معرفة وجه الدلالة من الحديث، واستخراج الفوائد والأحكام التي يتضمنها، وتخريجه على الأبواب الفقهية التي يصعب على طالب العلم الوصول إليها إلّا بجهد جهيد ومشقة بالغة. ومما يؤكد دقة فِقه البخاري ما نقله ابن خلدون في تاريخه: "ولقد سمعت كثيراً من شيوخنا رحمهم الله يقولون: شَرْحُ كتاب البخاري دَيْنٌ على الأمة."[48] وقد أسقط عن كاهل الأمة هذا العِبء الكبير الحافظ ابن حجر العسقلاني بتصنيف كتابه "فتح الباري بشرح صحيح البخاري". ولعل مصطفى الزرقا قد استلهم فكرة عدّ مسجد قباء أول وقف في الإسلام من صحيح البخاري أو شرحه فتح الباري، عندما عدّ أرض المسجد النبوي وقفاً بناء على التسلسل المنطقي الآتي:

⟨أرض المسجد النبوي = وقف ⟩ ⟸ ⟨المسجد النبوي = وقف ⟩ ⟸ ⟨مسجد قباء = وقف ⟩

بعبارة أخرى، على خلاف ما قرره بعض المعاصرين –كما ورد سابقاً– من أن المسجد النبوي هو أول وقف في الإسلام، فإن معرفة أن المسجد النبوي وقف تتضمن معرفة أن مسجد قباء وقف أيضاً.

ومما يؤكد هذا التحليل المنهجي الذي يتأمل في الأصول والأعيان والموجودات ويتدبر ويعيد النظر فيها مرة بعد أخرى ما نقله الحافظ ابن حجر عن ابن المنير بقوله: "لعل

---

[48] ابن خلدون، عبد الرحمن. **تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، بيروت: دار الكتب العلمية، مجلد1، 2016م، ص352.

البخاري أراد الردّ على مَن خَصّ جواز الوقف بالمسجد،"[49] فدلّ على أن صحة الوقف لا تختص بالمسجد، وأن وقف الأرض لبناء مسجد يؤدي إلى انعقاد الوقف قبل البناء.[50]

المسألة المهمة التي ينبغي التأكيد عليها هنا بالنظر إلى موضوع الدراسة هي أنه ما وراء معرفة جواز وقف جماعة من الناس أرضاً مشاعاً -أي التي يشترك في ملكيتها جماعة من الناس من غير تقسيم-،[51] أو جواز وقف الأرض لأجل أن يبنى عليه مسجد،[52] فإن البخاري نظر إلى المسجد النبوي أوّلاً وقبل كل شيء كموجود وأصل وعين انطلاقاً من الواقع الاجتماعي في فترة العهد النبوي، من دون تقليد من سبقه بدافع الرغبة المحاكية أو المشروعية التاريخية ممن قالوا إن أوّل حبس في الإسلام هو وقف سبعة حوائط أوصى بها مخيريق للنبي ﷺ أو وقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأرض له بخيبر على فقراء المسلمين، وهي المسألة التي شدّت اهتمام الباحثين قديماً[53] وحديثاً.[54]

ومما هو جدير بالملاحظة أن جلّ الباحثين الأوروبيين المشهورين بسعة علمهم وكثرة اطلاعهم غفلوا عن هذا الحديث مع أن ترجمة صحيح البخاري كانت متوافرة باللغة الفرنسية منذ بداية القرن العشرين. قال المترجمان أوكتاف هودا (Octave Houdas) أستاذ بمعهد اللغات الشرقية بباريس، ووليام مارسي (William Marcais) مدير المدرسة الثعالبية الجزائر في تعليقهما على الحديث: "بمجرد بناء مسجد في هذا المكان فإنه تحوّل إلى وقف."[55] وقد أشار من قبل المستشرق فرنسوا ألفونس بولان (François-Alphonse

[49] ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، مرجع سابق، مجلد5، ص342.

[50] للمزيد من التفصيل في وقف المسجد؛ راجع:

- الخضري، إبراهيم. **أحكام المساجد في الشريعة الإسلامية**، الرياض: مركز البحوث والدراسات الإسلامية بوزارة الشؤون الإسلامية ودار الفضيلة، ط2، مجلد1، 2001م، ص368-373.

[51] العيني، بدر الدين. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار الفكر، مجلد10، 2016م، ص60.

[52] المرجع السابق، ص63.

[53] القرطبي، محمد. **أقضية رسول الله ﷺ**، بيروت: شركة دار الأرقم ابن أبي الأرقم، 1997م، ص137-138.

[54] بنبعد الله، محمد. **الوقف في الفكر الإسلامي**، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مجلد1، 1996م، ص121.

Koehler, Benedikt. *Early Islam and the Birth of Capitalism*, London: Lexington Books, 2014, pp. 118-119. (بنديكت كوهلر. بداية الإسلام وولادة الرأسمالية)

[55] El Bokhâri, Muḥammad. *Les traditions islamiques*, traduites de l'arabe, avec notes et index, par O. Houdas et W. Marcais, Paris: E. Leroux, t. 2, 1906, p. 278.

Belin) في كتابه "دراسة عن الممتلكات العقارية في البلدان الإسلامية وبالخصوص في تركيا وفق المذهب الحنفي" المنشور بالمطبعة الملكية بباريس عام 1862م استناداً إلى حديث البخاري فيما يخص جواز وقف الأرض لأجل أن يُبنى عليه مسجد، أن أول فعل يؤسس للأوقاف في الإسلام هو بناء المسجد النبوي.[56] كما أشار من بعد المستشرق ويلهم هفنينغ (Wilhelm Heffening) في مقالة مشهورة عن الوقف نشرت في "الموسوعة الإسلامية" (*Encyclopaedia of Islam*) عام 1934م إلى أسبقية وقف الأرض التي بني عليها المسجد النبوي[57]. أما من استند إلى صحيح البخاري من باحثين آخرين؛ فإما لم يرجع إليه مباشرة، أو أنه قرأه بأعين المراجع الأصلية؛ مما جعله يركز على حديث عمر بن الخطاب المشهور: "إن شئتَ حَبَسْتَ أصلها وتصدقت بها."[58] مثلما جاء في أطروحة الدكتوراه لجون تيرا (Jean Terras) عن الأوقاف في الجزائر وتونس التي نوقشت في كلية القانون والاقتصاد بجامعة ليون في 29 أبريل 1899م،[59] ويتجاهل الأبواب الأخرى لأن نصوص الوحي تشدّ وتكمل بعضها بعضاً.

والاحتجاج في هذا المقام بأن الكتابات المرجعية تناولت الوقف الخيري ولم تتناول الوقف الديني يحتاج إلى مراجعة؛ لأن هذا التقسيم اصطلاح حديث كما بيّن ذلك محمد الكبيسي في كتابه "أحكام الأوقاف في الشريعة الإسلامية."[60] مع العلم أن استخدام المفاهيم في غير الفترة الزمنية التي ظهرت فيها (anachronism) ظاهرة مستفحلة في الأدبيات الإسلامية؛ فكما لا ينبغي تقديس الجديد لمجرد أنه جديد ومعاداة القديم لمجرد

(ترجمة لصحيح البخاري من العربية إلى الفرنسية مع تعليقات وفهارس)

[56] Belin, François-Alphonse. *Étude sur la propriété foncière en pays musulman, et spécialement en Turquie* (*rite hanéfite*), Paris: Imprimerie impériale, 1862, p. 79.

(فرانسوا ألفونس بيلين. دراسة ملكية الأراضي في الدول الإسلامية وخاصة في تركيا (طقوس الحنفية)

[57] Heffening, Wilhelm. Waḳf, in *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam, 1913-1936*, Vol. VIII, Leiden: Brill, [1934]1993, p. 1097. (فيلهلم هيفينينغ. الوقف)

[58] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، حديث رقم2737، ص675.

[59] Terras, Jean. *Essai sur les biens habous en Algérie et en Tunisie, étude de législation coloniale*, thèse pour doctorat de l'Université de Lyon, Faculté de droit et des sciences économiques, Lyon: Imprimerie du Salut Publique, 1899, p. 13.

(جون تيرا. الأصول الوقفية في الجزائر وتونس – دراسة تندرج في التشريع الاستعماري)

[60] الكبيسي، محمد. **أحكام الأوقاف في الشريعة الإسلامية**، بغداد: مطبعة الإرشاد، مجلد1، 1977م، ص42.

أنه قديم، فإن نقيض ذلك صحيح أيضاً؛ مما يؤكد الحاجة لتحقيق مصادرنا التاريخية وتقويم رواياتها ومراجعها الأساسية،[61] لفهم تاريخينا على حقيقته كما هو[62] بإيجابياته وسلبياته.[63]

إن تبويب البخاري الذي يعدّ بحق من دقيق فقهه المنهجي –وهو موضوع يحتاج إلى دراسة وافية مستفيضة– ينقلنا إلى الربط بين قول الله تعالى ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: 1] و﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [العنكبوت: 20] واستكشاف أحد أسرار تنويع الأوصاف في الكتاب والسُّنة من منظور منهجية العلوم بناءً على ما قرره الأصوليون من منطوق ومفهوم، ومطلق ومقيد، وعام وخاص، ومجمل ومبيّن في إطار الجمع بين النصوص ذات الموضوع الواحد، وما قرره القواعديون من الضوابط الكلية المتصلة بالأوقاف.[64]

خامساً: أصل تبويب البخاري في الربط بين دلالات قول الله تعالى ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ و﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾

بما أن هؤلاء العلماء الربانيين كانوا يستمدون فقههم –بالمعنى الواسع للكلمة وهو الفطنة والمهارة والحذق فى تناول المسائل والقضايا والموضوعات– من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ، فمنهما ينهلون وعلى هداهما يسيرون، فإن المسلك المنهجي للبخاري يقود بشكل خاص إلى الربط بين قول الله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١﴾ [العلق: 1]، وقوله: ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ بَدَأَ ٱلۡخَلۡقَ﴾ [العنكبوت: 20]؛ فالقراءة تفيد الاطلاع على المكتوب، والسير في الأرض يفيد تتبع أصل الأشياء كموجودات؛ مما يجعله كما قال الطاهر بن عاشور "وسيلة جامعة لمختلف الدلائل فلذلك كان الأمر به لهذا الغرض من

[61] الدوري، عبد العزيز. **أوراق في التاريخ والحضارة؛ الجزء الأول: أوراق في علم التاريخ**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2007م، ص206–207.

[62] العلي، صالح أحمد. **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري**، بيروت: دار الطليعة، 1969م، ص9.

[63] مؤنس، حسين. **تنقية أصول التاريخ الإسلامي**، القاهرة: دار الرشاد، 1997م، ص235.

[64] الندوي، علي أحمد. **مستجدات الوقف في التمويل والاستثمار**، ضمن: **التمويل والاستثمار في الأوقاف**، إشراف وتحرير: هشام حمزة، جدة: مركز النشر العلمي بجامعة الملك عبد العزيز، 2019م، ص54–70.

جوامع الحكمة."[65] فهو يتيح المجال لمشاهدات جمّة لم يُعتَد رؤية أمثالها، فإذا شوهدت جال نظر الفكر في تكوينها، وتحصّل له ما لم يكن يخطر ببال. وإذا كان الوحي قد حث على ضرورة السير في الأرض والنظر والتأمل في أسرار نشوء الكائنات وبدايات الخلق باستنطاق الموجودات المادية والحسية، فهذا يحفز أيضاً على البحث والتنقيب في أصول الأشياء وجذورها التي شكلت الثقافة البشرية.

هذا الاستكشاف في سبر أغوار بناء المعرفة الذي يرتكز على التفاعل بين الآيتين يدل على أن التعمّق في فهم العالم المحيط والاطلاع على حقائق الظواهر والوقائع والأشياء يتطلب مراعاة بُعْدين أساسيين، هما: قراءة المكتوبات ومعاينة الموجودات ليس بصفتها مجرد أشياء ملموسة وإنما بكونها وسيلة للتدبر والتعمّق بما يتجاوز على حدّ سواء الثنائيات العامة –من قبيل أبستمولوجيا وأنطولوجيا–، والثنائيات الخاصة –من قبيل الحوائط السبع وأرض خيبر– التي ترسّخت في الأذهان إلى درجة أنها أصبحت بديهية، مما يجعلها تبدو كالخط الأحمر الذي لا ينبغي الاقتراب منه، ناهيك عن تجاوزه. من ناحية أخرى، يبيّن الاستكشاف نفسه أن تنويع الأوصاف في الكتاب والسُّنة يحث على تجاوز المسميات والأوصاف والتصنيفات للنظر في الموجودات دون الوقوع في فخ ثنائية المكتوب والموجود، وهو ما يدفع إلى التدقيق في الأدلة العامة والخاصة التي تناولت مشروعية الوقف من حيث تنويع الأوصاف.

من الأدلة العامة على مشروعية الوقف بعموم النصوص تلك التي تحثّ على الصدقة، منها قول الله عز وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا ٦٧﴾ [الفرقان:67]، وقوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيۡءٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٞ ٩٢﴾ [آل عمران: 92]، وقوله تعالى: ﴿وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 280]. وقول النبي ﷺ: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلّا من ثلاث: صدقة جارية، أو عِلْم يُنتفَع به، أو ولدٍ صالحٍ يدعو له."[66] فنعت هذا الموجود أو ذاك بأنه وقف هو ما يظهر

[65] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، مجلد20، 1984م، ص230.
[66] أخرجه مسلم في صحيحه (1631)؛ انظر:

من أهم صفاته ويشتهر به، وبأنه صدقة جارية أعمّ، باعتبار أن أصلها ثابت وأجرها مستمر لا ينقطع.

ومن الأدلة الخاصة ما روي عن ابن عمر أنه أصاب عمر أرضاً بخيبر فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها فقال: يا رسول الله إني أصبت أرضاً بخيبر لم أُصِب مالاً قط هو أنفَسُ عندي منه فما تأمرني به، قال: "إن شئتَ حَبَسْتَ أصلها وتصدقت بها. قال: فتصدق بها عمر أنه لا يباع أصلها ولا يبتاع ولا يورث ولا يوهب."[67] والمراد بالحبس جعل الأصل حبيساً لا يُباع ولا يُوهب ولا يُورّث، وبالتسبيل صرف منافع الأصل في سبيل الله. وجاءت صيغة الحديث في غير الصحيحين على النحو الآتي: "قال عمر للنبي ﷺ إن المائة سهم التي لي بخيبر لم أُصِب مالاً قط أعجب إليَّ منها قد أردت أن أتصدق بها فقال النبي ﷺ: "احبس أصلها وسَبِّلْ ثَمَرَتَها."[68] قال الحافظ ابن حجر في تعليقه على هذا الحديث النبوي: "وحديث عمر أصل في مشروعية الوقف."[69]

إن التنويع في وصف الأوقاف بوصفها صدقات وأحباس وتسبيلات وتأبيدات الذي يجلب الانتباه إلى عدم الوقوف عند المسميات والأقوال، ويفتح مجالاً جديداً للبحث العلمي في منهجية العلوم الاجتماعية من خلال فكرة الاستقصاء للموجودات كموجوات ذات طبيعة اجتماعية إلى أبعد من أوراق البردي والوثائق والعقود والسجلات والحجج التي يدندن حولها المؤرخون والمستشرقون للتزهيد في النصوص الشرعية والحطِّ من قيمتها؛ فالوقف يتم بالفعل والقول وبالفعل الدال عليه عُرفاً كمن جعل أرضاً مسجداً ودعا الناس للصلاة فيه؛[70] لأنه لا يكون مسجداً حتى يصلى فيه.[71] فهنا لم يقل: إنه وقف، لكنه

– مسلم بن الحجاج، أبو الحسين. **صحيح مسلم**، إشراف وعناية: نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة، الرياض: دار طيبة، مجلد2، 2006م، ص770.

[67] أخرجه مسلم في صحيحه (1632)؛ انظر:

– مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، ص770.

[68] سبق تخريجه في الفقرة الأولى.

[69] ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، مرجع سابق، مجلد5، ص342.

[70] ابن تيمية، أحمد. **الفتاوى الكبرى**، بيروت: دار المعرفة، مجلد5، 1976م، ص424.

[71] الرأي، **كتاب أحكام الوقف**، مرجع سابق، ص17.

فَعل فِعلاً يدل على الوقف.[72] وهذا ما فعله النبي ﷺ عند قدومه إلى قباء والمدينة المنورة حيث بنى في كلتا الحالتين مسجداً ليصلي فيه المسلمين. والوقف بالقول قد يرد بصيغة صريحة كأن يقول الموقف: وقفت هذا الشيء، أو حبستُه، أو سبلتُه، وقد يرد بصيغة الكناية كأن يقول: تصدقتُ بهذا الشيء على ألّا يباع ولا يوهب ولا يورث.

هذا الاستقصاء في البحث للأوقاف كموجودات ذات طبيعة اجتماعية الذي يعتمد على التتبع الدقيق للوصول إلى نتائج سليمة من شأنه أن يحفز على بلورة نظريات تأخذ بعين الاعتبار التفاعل الدائم بين أفعال البشر والبُنى الاجتماعية؛ ليغذي كلاهما الآخر عن طريق أخذ وردّ مستمر، وتسعى إلى تسليط الضوء على طبيعة البنى الاجتماعية ما وراء الأوصاف والمسميات وعلى العوامل التي أدت إلى ظهور هذه الموجودات.

خاتمة:

إن أهم فكرة يمكن استخلاصها من البحث هي أن التعمّق في فهم العوالم المحيطة يرتكز على ركيزتين أساسيتين، هما: قراءة المكتوب ومعاينة الموجود، مع تناول الموجودات بما يتجاوز كونها مجرّد أشياء محسوسة. هذه المقاربة الجديرة بالعناية والاهتمام تنقل إلى مستوى من التحليل يتيح المجال لتجاوز الثنائيات العامة التي ترتبط ارتباطاً عضوياً بالبنية المفاهيمية المؤطرة والثنائيات الخاصة التي تتمحور حول تجارب تحتاج من حيث الاستدلال إلى ضبط محكم ودقيق. هذا يحث على التعامل بحذر مع ما يوسم في علم التوثيق بالمصادر أو المراجع الأساسية، وما تطرحه من إشكالات معرفية من شأنها أن تشكّل عائقاً أمام التعمّق في دراسة الظواهر، وهو ما ظهر من إنعام النظر والتدقيق في الكتابات المرجعية عن أحكام الأوقاف التي حصرت موضوع أول حبس في الإسلام في الترجيح بين الحوائط السبع وأرض خيبر.

في هذا الإطار، كشفت الدراسة أن تبويب وقف أرض المسجد النبوي في صحيح البخاري هو من دقيق الفقه المنهجي لهذا العالم الجليل الذي يستند إلى المكتوب والموجود

[72] العثيمين، محمد بن صالح. **الشرح الممتع على زاد المستقنع**، الرياض: دار ابن الجوزي، مجلد11، 2008م، ص7.

دون إغفال أحدهما؛ فعدُّ المسجد النبوي وقفاً يدل على تطرق البخاري إليه كموجود دون التوقف على ما ورد في الكتابات المرجعية، كما أن المسلك نفسه يستلزم عدّ مسجد قباء من أحباس النبي ﷺ. فكأن البخاري قد أدرك أن الأنماط السائدة تُبْعِد عن سبر أغوار الظواهر بالتركيز على بعض الجوانب وتجاهل ما سواها. وبما أنه استمد فقهه من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ، فمنهما نهل وعلى هداهما استنار، فإن مسلكه المنهجي قاد إلى الربط بين قول الله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: 1]، وقوله: ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ﴾ [العنكبوت: 20]؛ فالقراءة تفيد الاطلاع على المكتوب، والسير في الأرض يفيد تتبع أصل الأشياء كموجودات إلى أبعد من كونها مجرد أشياء محسوسة.

هذا يعني أن الوقف أكبر مما كتب عنه حتى الآن في فقه المعاملات المالية والاقتصاد والتمويل؛ مما يفتح المجال واسعاً أمام حقل معرفي جديد يتناول أساس تكوّن المجموعات البشرية، وتجدد حيويتها، واستعصائها على الزوال، انطلاقاً من أن المجتمع لا يكون مجتمعاً -بأتم معنى للكلمة- إلّا إذا تمكن من جلب منافعه ودفع مضاره، وحري بالجهات المعنية بإصلاح الواقع وتحسين جودة الحياة أن تولي عناية لهذا الحقل بناء على منظومة مفاهيمية قائمة على تساؤلات المجتمع وإشكالاته الحقيقية التي تعكس مساره التاريخي.

The Importance of Considering Ontology as a Level of Analysis:

The *Waqf* as a Model

Abderrazak Belabes

Abstract

This research aims to deepen the understanding of the *waqf* phenomenon through a rigorous inquiry that goes beyond reference to institutional forms proposed in the fields of the *fiqh* (jurisprudence) of financial contracts, economics, and finance. The research issue is framed within the following question: 'How to analyze and examine in depth the phenomenon of *waqf* beyond the existing epistemological and ontological frameworks??' The importance of the research is to approach phenomena by going beyond what is written as the basis of knowledge and what exists as simply a substantive thing. This approach goes beyond the dichotomy of 'epistemology/ontology' by considering ontology as a level of analysis that transcends the institutional reference frames. It paves the way to a new field of knowledge which deals with the essence of the formation of human groups and the renewal of their vitality and their ability to stay alive – given that society is not a society (in the broadest sense of the word) unless it is able to attract benefit and repel detriment.

Keywords: *Waqf* phenomenon, history, epistemology, ontology as a level of analysis, formation of human groups.

مراجعة لكتاب
من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف*
تأليف: طه جابر العلواني**

إسماعيل الحسني***

الكتاب الذي أتشرَّف بتقديم قراءةٍ له هو كتاب نقدي، تتمثَّل أطروحة صاحبه في حتمية العروج المستأنف إلى القرآن الكريم، والانطلاق المُتجدِّد منه؛ بُغْية بناء خطاب إسلامي عالمي،[1] لا يخلد أصحابه إلى "السُّكونية" في فهم الواقع مثلما لا يخلدون إلى تجزئة نصوص الوحي المُتمثِّلة في القرآن الكريم، وبيانات الرسول الكريم محمد ﷺ. والحق أنَّها أطروحة تعكس نتيجة مركزية انتهت إليها مراجعاته النقدية التي مارسها طوال أربعين

---

* العلواني، طه جابر. **من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1438هـ/2017م.

** أستاذ أصول الفقه، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي سابقاً، توفي رحمه الله عام 2016م.

*** دكتوراه في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، جامعة محمد الخامس، أستاذ التعليم العالي في جامعة القاضي عياض بمراكش- المملكة المغربية. البريد الإلكتروني: Ismail_hassani@ymail.com

تم تسلم المراجعة بتاريخ 2018/7/4م، وقُبلت للنشر بتاريخ 2018/9/15م.

الحسني، إسماعيل (2020). **مراجعة لكتاب: من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 25 العدد 100، 241-251. DOI: 10.35632/citj.v25i100.5159

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي2020 ©

[1] المقصود بالعالمية هو الإيمان بأنَّ البشرية أُسرة واحدة، خُلِقت من نفس واحدة، كلها لآدم، وآدم من تراب، وأنَّ الكون جميعه بيت للإنسان كله، لا يحق لأحد أنْ يعيث في أيٍّ جزء منه فساداً، أو يجعله ميداناً لتجارب الدمار والتخريب، وأنَّ هداية هذه الأُسرة الممتدة والضمانات التي تكفل لها العيش السعيد وردت في القرآن الكريم؛ ذلك أنَّه كتاب كوني مُعادِل أوَّلاً للكون وحركته، ومُتجاوِز ثانياً للنسبي، ومُطلَق ثالثاً في خصائصه، وقادر رابعاً على استيعاب حاجيات كل جيل وتجاوُزها.

عاماً،[2] والتي كان أهمها اعترافه النقدي بتحيُّز مقاربته للاختلاف،[3] وهو ما لا يتَّسق مع القرآن الكريم.

لقد علَّمنا هذا الكتاب "أنْ نقول: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: 64]... وكنت في ذلك منساقاً مع أطروحات علماء الفِرق وتحيُّزاتهم، وذلك ممّا أخجل منه الآن، ولا أُحِب أنْ يُنسَب إليَّ، أو أُنسَب إليه."[4]

وقبل أنْ يُفصِّل العلواني في طبيعة المراجعات التي تقتضيها أطروحة كتابه، فقد شرع –بدءاً بالفصل الأوَّل منه– في تقديم ملخصٍ لكتابه الأوَّل "أدب الاختلاف". فالمقبول منه ما كان مبنياً على تباين المدارك العقلية، وتنوُّع الأدلة العلمية لقوله 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: 118–119]، والمرفوض كل اختلاف داخلته الأهواء الذاتية والأنانيات الشخصية، فأصبح مُناقِضاً لآيات القرآن الكريم، وبيانات الرسول الكريم محمد عليه الصلاة والسلام، ومقتضيات العقل السليم. قال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٦﴾﴾ [ص: 26].

والحقيقة أنَّ للاختلاف تاريخاً بدأ بوفاة الرسول محمد ﷺ؛ لأنَّه كان المُحكِّم في كل ما يقع بين الصحابة، فيُقِرُّ ما يُقِرُّ، وينقض ما ينقض.[5] وقد حذَّر عليه الصلاة والسلام

[2] أفضت هذه المراجعات بالشيخ طه جابر العلواني إلى الإقرار بالقول: "أنا اليوم صاحب منهج، أدور مع القرآن حيث دار، وألتزم بكل ما نزل على قلب محمد ﷺ، ثمَّ فاض على جوارحه منهجاً واتِّباعاً وبناءً، ولذلك فإنَّني أستغفر الله لِما قدَّمْتُ وأخَّرْتُ". وقد استحضر العلواني ما قاله الرازي في هذا الصدد، "من أدب الاختلاف"، ص26. وانتهى مشوار العلواني إلى إقرار صاحبه بأنَّ مقاربته للاختلاف في كتابه "أدب الاختلاف في الإسلام" كانت تحتاج إلى نظر، بل هي مقاربة فيها شيء من التحيُّز لِما قُرِّر في أدبيات الأشاعرة وأهل السُّنة عامة؛ فهذا التحيُّز لا يتسق مع رؤية القرآن الكريم.(انظر مقدمة الكتاب)

[3] صدرت الطبعة الأُولى من كتاب العلواني "أدب الاختلاف في الإسلام"، ضمن سلسلة كتاب "الأمة" في قطر، 1405هـ/1984م، ثمَّ ظهرت طبعات أُخرى طوال عقدي الثمانينات والتسعينيات من القرن العشرين، والسنوات الأُولى من القرن الحادي والعشرين. انظر أواخر طبعات هذا الكتاب في:

– العلواني، طه جابر. **أدب الاختلاف في الإسلام**، د.م: الدار العربية للعلوم؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط7، 1426هـ/2005م.

[4] العلواني، **من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف**، مرجع سابق، ص18.

تحذيراً كبيراً من الاختلاف الذي يرفع تآلف القلوب؛ إذ قال: "لا تختلفوا فإنَّ مَن كان قبلكم اختلفوا فهلكوا."[6] وهذا الاختلاف بين الصحابة في عهد النبي ﷺ بُنِي على خُلق الأخوة الذي غرسه فيهم. أمّا الاختلاف الذي وقع بينهم في أحداث الفتنة خاصةً فكان له أثر سياسي انعكس على اختلافاتهم الفكرية.

فبعد مقتل عثمان رضي الله عنه، وانتقال الخلافة إلى الكوفة ثمَّ الشام، وما شهدته هذه التحوُّلات من أحداثٍ خطيرة، أصبح الاختلاف مبنياً -إضافةً إلى تنوُّع التقديرات والاختيارات السياسية- على أمور مستجدة، مثل: وضع الحديث، واختلاق القصص الذي يُؤيِّد بها بعضهم هذا الفريق أو ذاك من الفِرق المتدافعة المتصارعة على الحكم. وظهر في هذا المضمار فقهاء الحجاز والعراق وأئمة المذاهب الفقهية المدوّنة وغير المدونة، وكان لكل واحد منهم منهج مختلف. ويُعْزى هذا الاختلاف فيما بينهم إلى ما فُطِر عليه الناس من تفاوُت العقول، وأصالة الرأي، واحتمالية اللغة التي جاء بها الدِّين الإسلامي، ومدى صحة الرواية التي وصلت كُلاً منهم. وقد مارس هؤلاء جميعاً اختلافهم في دائرة الآداب والأخلاق، كما نجد في رسالة الليث بن سعد إلى الإمام مالك رحمهما الله.[7]

ولـمّا فشا التقليد بعد القرن الرابع الهجري تضخَّم الفقه النظري الافتراضي الذي عمَّق هوَّة الخلاف بين الفقهاء، وزاد من فصل ما يجري حقيقةً، وبخاصة السياسي منه، عمّا يتداوله الفقهاء فيما بينهم من آراءٍ. وقد استمر الأمر على هذا الحال حتى نادى ابن الصلاح (ت643هـ) بوجوب تقليد الأئمة الأربعة، ثمَّ جاءت النهضة الأوروبية التي ألقت بظلالها الثقيلة على التوجُّهات الدينية والفكرية، وأثَّرت فيها سلباً؛ فـ: "العقيدة خاملة، والفكر جامد، والاجتهاد مُعطَّل، والوعي غائب، والخلافات والصراعات مزَّقتها، فوجد المستعمرون فراغاً يسرحون فيه ويمرحون فكرياً وثقافياً قبل أنْ يكون عسكرياً وسياسياً."[8]

---

[5] للاستزادة، انظر ما قرَّره في الفصل الثاني من كتابه:
- العلواني، **أدب الاختلاف في الإسلام**، مرجع سابق، ص33.

[6] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1407هـ/1987م، كتاب: الخصومات، باب: ما يذكر في الأشخاص والخصومة بين المسلم واليهود، حديث رقم2410.

[7] للاستزادة، انظر الفصول (3-6) من كتاب العلواني: "أدب الاختلاف في الإسلام".

[8] العلواني، **أدب الاختلاف في الإسلام**، مرجع سابق، ص54.

ودعا العلواني في الفصل الثاني من الكتاب إلى نبذ الخلاف الذي رسَّخه علم الكلام، بعدما لاحظ كيف انحرف هذا العلم عن المفهوم التحرري للتوحيد،[9] وأصبح الدليل الكلامي –بدءاً بعصر التدوين (143هـ تقريباً)– حاكماً على ما في الكتاب والسُّنة الصحيحة؛ ما أدّى إلى زيادةِ الفُرقة بين المسلمين، وحيادِ كثيرٍ منهم عن الطريق المستقيم، وقد ظهر ذلك جليّاً في حركة الوضع في الحديث النبوي؛ إذ حاولت العديد من الفِرق والطوائف الأُموية والعباسية إسناد مواقفها المختلفة بأحاديث مروية عن النبي ﷺ.

ويُؤَكِّد العلواني أنَّ تدخُّل الغرب في شؤون الأُمَّة قد زاد معاناتها؛ ذلك أنَّ الغربيين "هيَّأوا وشجَّعوا على إذكاء الصراعات الطائفية والعنصرية في جميع أنحاء العالَم الإسلامي، حتى تمكَّنوا من إخراج العثمانيين من العالَم العربي، والحلول محلهم، وإيجاد دول قومية مُمزَّقة وأقاليم مُشتَّتة، تمَّت إقامتها بشكل عشوائي، ورسمت حدودها بحيث تكون هناك مشكلة حدود بين كل قطعة من تلك الديار والقطع المجاورة لها؛ كي تتمكَّن من إثارة الحروب المحلية التي تأتي على ثرواتها، وتُدمِّر إمكاناتها، وتجعلها غير قادرة على أنْ تعيش وحدها."[10]

ثمَّ أشار إلى حقيقة أنَّ البشر مختلفون من حيث الألوان، والألسنة، والميول، والأهواء، والعقائد، والطباع، والأزمنة، والأمكنة، مُؤَكِّداً أنَّ هذا الاختلاف مماثل لاختلاف غيرهم من المخلوقات والكائنات، وهو ما جعله الله تعالى محطَّ تفكيرٍ وبحث ونظر. والحقُّ أنَّ هذا الاختلاف هو ممّا يُمكِن معالجته، والتعالي عليه، لكنَّ ذلك لا يتأتّى إلّا بعدِّ الاختلاف آيةً من الآيات التي يجب الوعي بها وإعمالها؛ لما يُفضي به ذلك إلى التعارف والتآلف البشري الذي يحفظ وحدة الدِّين، ويقي المسلمين شرَّ الفتنة والفُرقة.

---

[9] صوَّر المفهومَ التحرري للتوحيد القولُ المروي عن ربعي بن عامر: "إنَّ الله ابتعثنا لنُخرِج مَن شاء مِن عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومِن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومِن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة." للاستزادة عن تفاصيل حوار الصحابة مع قيادة الفرس، انظر:

– الطبري، ابن جرير. **تاريخ الأمم والملوك**، د.م: دار الفكر، 1979م، ج3، ص23 وما بعدها "أحداث سنة 14هـ".

[10] العلواني، **من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف**، مرجع سابق، ص79.

ولا يخفى على كل ذي لُبٍّ أنَّ الخطاب القرآني مُستوعِب ومُتجاوِز في الوقت نفسه؛ فهو خطاب يُلِحُّ على ضرورة استيعاب أضرُب الاختلاف البشري وأنواعه. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣﴾ [الحجرات: 13]. وهو أيضاً خطاب يُلِحُّ على تجاوُز الاختلاف بهدف الارتقاء به إلى آفاق الأُمَّة الخيِّرة؛ الأُمَّة الوسط، الشاهدة على الناس، التي تحتكم إلى كتاب الله، وترفع الوصاية عن الإنسان.

أمّا الفصل الثالث فقد خصَّه المُؤلِّف للحديث عن علم الكلام، وما أصاب الأُمَّة من فُرقة وتناحُر أدّى إلى إضعافها؛ فبالرغم من حديث القرآن الكريم عن الإيمان (الذي يُقابِل الكفر) في مواضع عدَّة، إلا أنَّ كلمة "العقيدة" استُبدِلت به في العصر العباسي، ثمَّ ظهر بعد ذلك مصطلح "علم الكلام"، حيث تمادى علماء الكلام في الجدل حول أركان الإيمان، بالرغم من توضيح القرآن الكريم لهذه الأركان، واحتجاجه بأدلة يُمكِن للعقل الإنساني أنْ يستوعبها، حتى إنَّه رفع الوصاية عن هذا العقل بإعلانه ختم النبوة. قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٖ مِّن رِّجَالِكُمۡ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٗا ٤٠﴾ [الأحزاب: 40]. ثمَّ عرض المُؤلِّف لحال الشعوب التي دخلت في الإسلام، ولم تتحرَّر تحرُّراً كاملاً من خلفياتها الثقافية، وموروثاتها الذهنية والدينية السابقة، وذلك في ظلِّ الأحداث والتغيُّرات السياسية المفصلية، بدءاً باستشهاد عثمان رضي الله عنه، ثمَّ استشهاد علي رضي الله عنه، وحروب الصحابة وصراعهم على الخلافة، وانتهاءً باحتدام النقاش حول مرتكب الكبيرة، وحقيقة الفعل الإنساني؛ ما أفضى إلى إصدار أحكام عدَّة وصلت حدَّ التفسيق والتبديع والتكفير.

وأمّا الفصل الرابع من الكتاب فوقف فيه المُؤلِّف على جملة من المشكلات المنهجية التي وقع في مهاويها المُتكلِّمون، ومن أبرزها[11] التعضية التي يُقصَد بها "قطع آيات القرآن

[11] من هذه المشكلات أيضاً: اضطراب صور العلاقة بين عالَم الغيب وعالَم الشهادة، والإسراف في الجدل والمراء والتناقض الفكري مع ما يُقرِّرونه في الفقه وأصوله كما في مسألة "تعليل الأحكام". انظر:
– العلواني، **من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف**، مرجع سابق، ص105 وما بعدها.

عن سياقاتها، وقراءتها مجزأة."[12] إذ لم ينطلق معظم المُتكلِّمين من قراءةٍ شمولية للقرآن الكريم؛ لعدم إدراكهم بنيته الاتساقية الداخلية التي دعا الناسَ إلى تدبُّرها. قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: 82]. ولا شكَّ في أنَّ النظرة التجزيئية هذه أفقدتهم القدرة على التفكُّر الحقِّ في القرآن الكريم، والنَّهَل من مَعِينه بوصفه خطاباً مرجعياً، يعمل على تفكيك المشكلة من منظور القرآن الكريم، ثمَّ يعيد تركيبها. وعلى هذا، فإنَّه يتعيَّن علينا أنْ نعي وعياً تامّاً هذه الآفات؛ لنتمكَّن من صياغة علم كلام جديد.

ولمّا كان القرآن الكريم من القول الثقيل، فإنَّ الله تعالى لم يولِ مهمة حفظه للبشر، وإنَّما تولّى هو حفظه، فجعله خطاباً مُنظَّماً مُرتَّباً مُعجِزاً، بحيث لا يُمكِن لأيِّ إنسانٍ أنْ يُحدِث خللاً وتغييراً في بنيته ونظامه وترتيبه. يضاف إلى ذلك أنَّ القرآن الكريم قد جُمِع – بحسب العلواني– بتوفيق من الله تعالى، ولهذا كان هو "القول الفصل."[13] ويرى العلواني أنَّ القراءات التي تُروى بحاجة إلى مراجعةٍ في ضوء آيات الحفظ والجمع والبيان التي تضمَّنها القرآن الكريم.[14]

ولهذا، فقد أكَّد وجوب القيام بمراجعة شاملة لأفهام العلماء التي هي نسبية بطبيعتها، مثل قول بعضهم: "إنَّ القرآن حمّال أوجهٍ"، وقول آخرين: "النصوص متناهية، والوقائع غير متناهية"، وغير ذلك من الأقوال التي يجب أنْ تُفهَم وتُجلى حدودها المنهجية، ولا سيما أنَّها جميعاً من جنس الأقوال التي تقتضي القول بوجود المبيِّن الخارجي لفهم مقاصد القرآن الكريم، في ظلِّ وجود الاحتمال المُتمثِّل في المُشكل، والحقيقة، والمجاز، والناسخ، والمنسوخ، والمنسوخ حكماً وتلاوةً، والمنسوخ حكماً لا تلاوةً. وفي هذا السياق، أشار المُؤلِّف إلى استحضار هؤلاء روايات متعددة تعكس مأثورات نقلها أناس عن أناس لإثبات صحة منقولات مخصوصة، خلافاً للقرآن الكريم الذي لا تقتصر وثاقته

[12] المرجع السابق، ص89.

[13] المرجع السابق، ص134. ووصف القول الفصل ينفي عن القرآن الكريم القول إنَّه حمّال أوجهٍ. انظر: – العلواني، طه جابر. **حوار مع القرآن**، القاهرة: دار السلام، ط1، 1435هـ/2014م، ص182.

[14] العلواني، **من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف**، مرجع سابق، ص114.

فقط على النقل، وإنَّما تمتد لتشمل عجز البشر عن الإتيان بمثله، أو بسورة واحدة تُماثِل نظمه، وأسلوبه، وفصاحته، وبلاغته، وتأثيره.

ويرى المُؤلِّف أنَّ معظم مباحث علم الكلام الموروثة غير مفيدة لهذا العصر، وأنَّها لا تنفع سوى الباحث الأكاديمي المُتخصِّص؛ ما يُحتِّم إعادة بناء خطاب كلامي مناسب لعصرنا؛ خطاب يناقش المسائل التي أثارها المستشرقون، ومسائل الحرية والحداثة، ومسائل الإيمان والإلحاد التي يطرحها الإنسان المعاصر. وتتمثَّل الخطوة الأُولى لبناء هذا الخطاب في الجمع الواعي بين قراءة الوحي وقراءة الواقع؛ وهي قراءة تستوعب خصائص الرسالة الإسلامية الخاتمة، التي تتضمَّن حاكمية القرآن، وعالمية الخطاب، والتخفيف، والرحمة، ورفع الإصر، وإحلال الطيبات، وحفظ الطاقات، وكل مقوِّمات الاستخلاف الإنساني.

ولا يُنكِر العلواني وجود حدٍّ أدنى من الوعي بمرجعية القرآن الكريم في المذاهب الإسلامية المختلفة، مثل: الإباضية، والزيدية، والإمامية، وأئمة أهل السُّنة.[15] ولكنَّه يرى أنَّ مجال حركية هذا الوعي ظلَّ ضيِّقاً بسبب هيمنة التصوُّر غير الدقيق للعلاقة التراتبية بين القرآن الكريم والسُّنة النبوية، مُنوِّهاً بأنَّ التصوُّر الدقيق لهذه العلاقة يجب أنْ يكون محكوماً بتصديق القرآن الكريم على أيِّ دليل؛ ما يعني وجوب تكوين وعي جمعي بالقرآن الكريم حتى يكون هذا الكتاب حاكماً بالمعنى المنهجي لا المعنى العطفي الذي اهترأ من كثرة الترداد. وهذا يعني أيضاً وجوب مراجعة الأقوال العلمية جميعها، بل مراجعة جميع الروايات التي تُخالِف مسلَّمة البناء القرآني المتعاضد المتماسك، وتُناقِضها. فبصرف النظر عن قيمة الروايات وأهميتها، فإنَّها تظلُّ فعلاً بشرياً قد تعتريه درجة من درجات القصور؛ ما يستحيل جعله المحكّم الرئيس في فهم القرآن الكريم والسُّنة الصحيحة، والعمل بمقتضاهما.

وأمّا الفصل الخامس من الكتاب فدافع فيه العلواني عن تنوُّع آراء الفِرق الإسلامية؛ إذ كان القرآن الكريم مصدراً مُوحِّداً لمرجعياتها المتعددة بالرغم من حدَّة الاختلاف الواقع

[15] المرجع السابق، ص177– 187.

بينها. وحتى إذا حكم بعض أصحاب هذه الفِرق على آخرين بالكفر، كما هو حال الإباضية وسائر الزيدية، فإنَّهم قصدوا بذلك كفر النعمة، والجحود بها.

وتأسيساً على ذلك، فليس المراد هنا هو التشوُّف إلى رفع هذا الاختلاف والقفز عليه، وإنَّما تحقيق الائتلاف بين الجميع، ولا يتحقق ذلك إلا بتحقيق السِّلم بين المسلمين، الذي يتطلَّب التعايش معاً، وقبول المخالفين لهم، أو المختلفين عنهم. وقد أشار المُؤلِّف إلى وجود مقوِّمات للسلم والتعايش بين المسلمين، أهمها: "حرمة المسلم على أخيه [دمه، وماله، وعرضه]، والإنصاف، والتكافؤ في الحقوق والواجبات. هذه الأمور هي أعمدة التعايش والسلم في إطار أُمَّة الإسلام، وما عدا ذلك لا اعتداد به عند صياغة عقد السلم بين المسلمين. فالحكم بالإيمان أو عدمه، والحكم بأنَّ هؤلاء مآلهم إلى الجنة وأولئك مآلهم إلى النار لا اعتداد به. فما نحن معنيون به في دار العمل هو الدخول في السِّلم كافة، وأمّا دخول الجنة أو النار فليس من شأن أحد من الخلق. ومقوِّمات التعايش تلك ليست اختراعاً، فمع أعاصير الفُرقة والصراعات المذهبية مكثت بقية من أصول هذا السِّلم كانت قد بُنِيت على فهم قرآني، فنافحت ودافعت لتحفظ لتلك الأُمَّة آخر ما تبقّى لها من هذا الاسم."[16]

ثمَّ أوضح المُؤلِّف أنَّ للقرآن الكريم دوراً فاعلاً في وحدة المرجعية العلمية والعملية؛ ذلك أنَّه أوجد مساحات كبيرة للتلاقي بين المسلمين وعلمائهم. غير أنَّ السُّنة النبوية عند هذه المرجعية هي مصدر مستقل عن القرآن الكريم، وهو ما انتقده العلواني؛ لأنَّ معظم أهل السُّنة والشيعة لم ينظروا كما قال: "إلى أنَّ المُبيِّن لا بُدَّ له من الاتصال التام بالمُبيَّن، وإلّا لم يكن مُبيِّناً لذلك الأصل. فكان الأصل والحالة هذه ألّا تعطى صفة إنشاء التشريع والكشف عنه إلّا للكتاب الكريم: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: 57]، وتكون السُّنة آنذاك تابعة له، نابعة منه، تدور حوله حيث دار."[17]

---

[16] أسهب العلواني كثيراً في التمثيل والاستشهاد. انظر:
– العلواني، **من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف**، مرجع سابق، ص213 وما بعدها.

[17] المرجع السابق، ص263.

وقد بيَّن العلواني في الفصل السادس من الكتاب أنَّ تغيير الواقع مستمد من القرآن الكريم، وذلك اعتماداً على مستويين مفصليين؛ الأوَّل: وجود حاكمية للكتاب المجيد تقوم على فهم بشري نسبي لا علاقة له بالتصوُّر الإسرائيلي أو النصراني للحاكمية، والثاني: وجود دور مركزي للأُمَّة الإسلامية مُجتمِعةً، بحيث لا يُمكِن لطائفة أو فِرقة ما أنْ تحوزه وحدها.

وفي ما يخصُّ المستوى الأوَّل، فقد ارتبط مفهوم "الحاكمية" في الإسلام بشبكة من المفاهيم المتداخلة، مثل: الدِّين، والعبادة، والألوهية، والخَلق، والعبودية. ولا ينحصر ضبط الحاكمية فقط في الوقوف المُتبصِّر على استعمالاته المتعددة، وإنَّما يتعيَّن على الباحث الاستعانة بجملة من المعالم المنهجية في هذا المضمار، مثل: مَعلم علاقته بالإمامة التي قد تتخذ شكل عهدٍ كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124]، ومَعلم علاقته بالاصطفاء الإلهي بناءً على مواصفات محددة كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ۝٧٥﴾ [الحج:75]، ومَعلم علاقته بتاريخ النُّظم التي حكمت حياة البشر، مثل تلك التي عرفها السومريون والأكاديون والحبشيون والعبرانيون، والتي قام معظمها على حكم إلهي. فالحاكمية الإلهية مثلاً انبنت -بحسب التصوُّر الإسرائيلي- على "مبادىء اختيار الله تعالى لشعب بني إسرائيل، وأنَّهم أبناء الله وأحباؤه..."[18]

وبصرف النظر عن القيمة المعرفية لهذه المعالم، فإنَّ المَعلم المنهجي المفصلي فيها يبقى هو مَعلم الانطلاق من تدبُّر آيات الحكم في القرآن الكريم، الذي نفهم من خلاله جملةً من المهام التي مارسها النبي ﷺ، مثل: القيادة، والقضاء، والفتوى، والتعليم. ولكن، هل مارس الرسول ﷺ هذه المهام من منطلق السلطة والسلطان أم من منطلق النبوة المُعلِّمة المُربّية المُزكّية؟

لقد نظر العلواني إلى هذه المسألة من زاوية أُخرى؛ لاعتقاده بعدم وجود حاكمية إلهية سلطوية في الإسلام، تقوم على هيمنة مطلقة، يمارسها نبي باسمه تعالى، أو يمارسها

[18] المرجع السابق، ص278.

خليفة نبي باسمه، أو باسم شرعه، ورأى أنَّ ما يوجد في الإسلام هو التربية، والتزكية، والتلاوة، والتعليم. وكلها أمور تُؤَكِّد وجود حاكمية قرآنية تُنجَز بقراءة إنسانية للوحي والواقع، وأنَّ صاحبها قد أصبح مُحاسَباً عنها بعد تكليفه بها؛ فهي ليست حاكمية تحريضية من قبيل تلك التي لجأت إليها بعض الحركات الإسلامية في العالَم الإسلامي، حيث حكم بعضها على المجتمعات الإسلامية المعاصرة بالجهل ما دامت تعتمد قوانين غير إسلامية في التشريع والحكم والمعاملات المالية وغير المالية، ولا تستمد قوانينها من الشريعة، ومن فقه علمائها.

أمّا المستوى الثاني (مركزية أنموذج الأُمَّة) فقد تناوله العلواني بالتحليل، واستخلص من تتبُّعه لمادة "أُمَّة" ركنين يقوم عليهما مفهوم "الأُمَّة"؛ الأوَّل: أصل يشد إليه ما سواه، والثاني: تجمُّع حول هذا الأصل. ومن ثَمَّ، فإنَّ مفهوم "الأُمَّة" يرتبط بشبكة مفاهيمية، مثل: الاختلاف، والفرقة، والطائفة.[19] وبالرغم من هذا الارتباط، فقد اقتصر الخطاب القرآني على المؤمنين بوصفهم أُمَّة لا بوصفهم منتمين إلى هذه الفرقة أو تلك الطائفة التي يملك بعضها السلطة، وقد لا يملكها. وهذا واضح في الآية (71) من سورة التوبة، والآيات (102–105) والآية (110) من سورة آل عمران.

ولهذا يتعيَّن بناء أمرين متوازنين؛ أوَّلهما: بناء خطاب إسلامي يستوعب أهل القِبلة وأُمَّة الإجابة بصرف النظر عن بيئاتهم الجغرافية واللسانية والعرفية، وثانيهما: بناء خطاب عالمي قادر على مخاطبة أُمَّة الدعوة ودعوتها إلى الانضمام إلى أُمَّة الإجابة؛ إذ لم يُنشِئ محمد بن عبد الله ﷺ دولة أو سلطة فحسب، بل أنشأ في المقام الأوَّل أُمَّة. ودليل ذلك –إضافة إلى سيرته عليه الصلاة والسلام– وقوف المُؤلِّف طويلاً عند دلالة مفهوم "الخلافة" في القرآن الكريم، الذي لا يتحقَّق واقعياً من دون إحلال السِّلم بين المسلمين، وهيمنة العقلية المتجددة على حياتهم الفكرية.

---

[19] للاستزادة، انظر:

– المرجع السابق، ص314 وما بعدها.

– العلواني، **حوار مع القرآن**، مرجع سابق، ص63.

والحاصل من هذا الكتاب الغني في تحليلاته، القوي في خلاصاته، أنَّنا إزاء متن فكري يُمثِّل أنموذجاً مميزاً في المراجعة النقدية، واستلهام عناصر عالمية الرسالة الإسلامية، ومركزية مفهوم "الأُمَّة" فيها وعموميتها، فضلاً عن مراعاة إطلاقية كتابها المجيد وحاكميته. وبناءً على تفعيل هذه العناصر المنهجية، يُمكِن -في نظر العلواني رحمه الله- عمل صياغة مُستأنَفة لعلومنا الإسلامية الموروثة، بحيث يكون الاختلاف فيها اختلاف تنوُّع لا اختلاف تضاد، فننبذ -تبعاً لذلك- الخلاف الذي تحكمه الأهواء والأنانيات الغريزية لبعض الفِرق والطوائف المُكوِّنة للأُمَّة الإسلامية.

يصدر قريباً

الفِكرُ التَّربويُّ الإسلاميُّ المعاصِرُ

مفاهيمهُ ومصادرُهُ وخصائصُهُ وسبُلُ إصلاحِهِ

الدكتور
فتحي حسن ملكاوي

وزارة الثقافة
مشروع يدعم من وزارة الثقافة
2020

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT

مراجعة لكتاب

مؤسسة الاجتهاد ووظيفة السلطة التشريعية*

تأليف: إسماعيل حسن حفيان**

صباح البرزنجي***

يتناول الكتاب موضوعين اثنين شغلا المُفكِّرين كثيراً؛ أوَّلهما: تحويل مفهوم الاجتهاد إلى مؤسسة قائمة بذاتها، والنظر إليها بوصفها دعامة فكرية ومنهجية ومعرفية للنظامين: السياسي، والاجتماعي. وثانيهما: مدى ارتباط هذه المؤسسة بالسلطة التشريعية التي تتولّى صياغة القوانين والتشريعات، ثمَّ مراقبة سير تنفيذها في المستويات المختلفة.

يتألَّف الكتاب من مُقدِّمة، وثلاثة فصول، وخاتمة. وقد لخَّص المُؤلِّف في المُقدِّمة تجربته في معالجة حيثيات الموضوع، بدءاً بمحاولات المُستعمِر إبعاد الشريعة عن مواقع السياسة والتشريع والإدارة منذ مجيئه إلى البلدان الإسلامية، وانتهاءً بالتدليس على الشريعة وأهلها. ثمَّ نظر إلى الواقع السياسي والتشريعي بعيداً عن المُنظِّرين الداعين إلى تحكيم الشريعة في الحياة المعاصرة، وغيرهم من الرافضين لذلك، فوجد أنَّ العقبة الرئيسة التي تحول دون هذا الأمر هي الواقع الجديد، وعجْز التراث عن طَرْق ما جَدَّ من الأحداث

* حفيان، إسماعيل حسن. **مؤسسة الاجتهاد ووظيفة السلطة التشريعية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2015م.

** دكتوراه في العلوم الإسلامية من معهد دار الحديث الحسنية، فضلاً عن شهادات أُخرى في الشريعة والعلوم الإسلامية، وشهادة في الدراسات القانونية.

*** أستاذ الشريعة الإسلامية، كلية كويزة الجامعة، السليمانية، كردستان– العراق. البريد الإلكتروني: smnbarzngi@yahoo.com

تم تسلم المراجعة بتاريخ 2018/7/13م، وقُبلت للنشر بتاريخ 2018/9/15م.

البرزنجي، صباح (2020). **مراجعة لكتاب: مؤسسة الاجتهاد ووظيفة السلطة التشريعية**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 25 العدد 100، 253-267. DOI: 10.35632/citj.v25i100.5161

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي2020 ©

والوقائع؛ ذلك أنَّ الشريعة توقفت عن إمداد القوانين والسياسات بالحياة منذ عشرات السنين، فضلاً عن التبعية الاقتصادية للهيئات المالية العالمية، والارتباطات السياسية بالقوى الدولية والإقليمية، والتقليد الأعمى للمستورد الفكري، والتبني الكامل للطروحات الغربية.

ويرى المُؤلِّف أنَّ تطبيق الشريعة هو واجب شرعي معلوم من الدِّين بالضرورة، وأنَّ القرآن الكريم نطق به في آيات كثيرة متضافرة، ولكنَّ تحقيق هذا المطلب -بالرغم من أهميته وجوهريته- مُتعذِّر في هذا الزمان؛ إذ تعترضه عقبات وشبهات عدَّة، يتطلَّب تذليلها اتخاذ خطوات تشريعية وقانونية، لعلَّ أهمها نفْض الغبار الذي علا سنام الشريعة، والبحث في تجديد فقهها، وتطوير مناهجها؛ لتتحوَّل إلى مُثل وقِيم ونُظم ومؤسسات، ولا شكَّ في أنَّ أهمها وأحقها بالتقدير هو تفعيل العمل بآلية الاجتهاد التي تكفل ديمومة الشريعة، وصلاحيتها في كل زمان ومكان.[1]

غير أنَّ المُؤلِّف لم يتطرَّق إلى موضوع الاجتهاد كما هو مألوف، ولم يتناول تطوره التاريخي إلا في حدودٍ يسيرة يقتضيها هيكل البحث في الكتاب؛ إذ حاول فيه فقط تحويل المفهوم الأصولي للاجتهاد إلى مؤسسةٍ ذات مرجعية عقدية فلسفية، لها امتدادات وأبعاد دستورية وقانونية.

وقد بنى المُؤلِّف فكرة كتابه على ثلاثة أسئلة مهمة، هي:

1. ما الإطار المرجعي والنظري لقيام مؤسسة اجتهادية لها دور دستوري وتشريعي مهم؟

2. ما الكيفية التنظيمية (الدستورية، والتشريعية) التي يُمكِن اعتمادها لإنشاء مؤسسة شرعية تشريعية رائدة؟

3. ما المنهجية المعتمدة في هذه المؤسسة، التي تتيح لها الاحتفاظ بأصالتها الأصولية، والتفاعل مع المعطيات الجديدة؟[2]

---

[1] حفيان، **مؤسسة الاجتهاد ووظيفة السلطة التشريعية**، مرجع سابق، ص12-15.

[2] المرجع السابق، ص17-18.

فبهذه الأسئلة أصبح تحرير الكتاب لبنة من لبنات النهوض الفقهي المنشود، ولكنَّ المُؤلِّف لم يُغفِل إضافات أُخرى تهمُّ الباحثين في ما يخص الشأن التشريعي في الدولة الإسلامية المعاصرة، مثل:

– لفت انتباه الباحثين إلى ضرورة الاهتمام بالجوانب التطبيقية والإجرائية القويمة لإعادة الشريعة.

– الإسهام في بناء قنواتٍ للتواصل بين المعرفة الشرعية والمعارف القانونية والاجتماعية والاقتصادية التي تُنظِّم علاقات المجتمع.

– إبراز قدرة منظومة التشريع الإسلامية على استيعاب المستجدات العصرية والمتغيِّرات الزمانية، والاستجابة لمقتضيات التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي.[3]

وينفرد الكتاب بخصائص عدَّة، أهمها:

– استخدام المُؤلِّف لغة فصيحة، سليمة، سهلة الفهم، رائعة السبك.

– اتزان خطة البحث وترتيبها ترتيباً منطقياً علمياً بحسب العنوان، والموضوع، والطرح.

– الاعتماد على مصادر ومراجع متنوعة، تجمع بين القديم المُتجذِّر والأصيل المُبتكَر.

– طرح قضايا مصيرية تشغل بال العالَم الإسلامي، وكل مَن يحمل هموم الأُمَّة.

– اعتماد منهجية تحليلية، موضوعية، نقدية، تقويمية في جميع فصول الكتاب.

أمّا الفصل الأوَّل الموسوم بـ "مأسسة الاجتهاد، الإطار المعرفي والنظري" فقد جعله المُؤلِّف في ثلاثة محاور رئيسة:

1. الكُلّيات المعرفية لمأسسة الاجتهاد:

يُقصَد بها كل ما يرتبط بفكرة المؤسسة والاجتهاد والدولة الإسلامية المعاصرة، من حيث: التحديد، والعناصر، والخصائص. ففي ما يخصُّ المؤسسة، تطرَّق المُؤلِّف إلى

[3] المرجع السابق، ص19–20.

أصل الفكرة قديماً، وتطورها خلال العصور المتلاحقة حتى اليوم.[4] أمّا الاجتهاد فوجد أنَّ له أساساً مقاصدياً ومنهجياً وقانونياً، وقد خصَّص لكلٍّ منها حيّزاً مُهِمّاً؛ تمهيداً لإيضاح فكرته، وتسويغاً لطرحه.[5] وأمّا مفهوم "الدولة الإسلامية المعاصرة" فلم يخلُ من بعض الإشكالات، من حيث: التحديد، والطبيعة، والسمات الثقافية والديمغرافية، والمقوّمات السياسية والدستورية؛ ما دفع المُؤلِّف إلى بيان المراد بالدولة في أصل النظام السياسي الإسلامي، وسماتها الحضارية. فالدولة الإسلامية المعاصرة تأسَّست في أصل تكوينها (أو في مراحل تطورها) على هذه المبادئ، وانتمت حضارياً إلى فلسفتها وقيمها وأحكامها.[6] ويرى المُؤلِّف أنَّ تحديد السلطة التشريعية وبيان خصائصها يقوم على أصولٍ تشكَّلت عبر مسار طويل، وصراع قاسٍ، أهمها النظر إلى السلطة التشريعية بوصفها حقاً ثابتاً للأُمَّة يمارسه عنها مَن يُمثِّلها، وعدِّها الهيئة الوحيدة المُخوَّلة بوضع القوانين، ومراقبة السلطات التنفيذية، ومحاسبتها.[7]

ومن القضايا الجوهرية التي تناولها المُؤلِّف بالعرض والتحليل، صلة التشريع الاجتهادي بالتشريع الإلهي؛ إذ استعرض جوانب التشريع الإسلامي المضيئة في فترات الحكم الإسلامي الزاهر، وما تلا ذلك من نكسة وانحسار في حمأة الصراعات السياسية والمعارضات المسلحة وغير المسلحة، التي أدَّت إلى إضعاف مبادئ الشورى، واختلال الأسس والقيم والمقاصد التي بُنِيت عليها؛ فكان لزاماً صياغة رؤية تشريعية جديدة، ترنو إلى إنشاء مؤسسة تشريعية، تعمل على استحداث دور تشريعي فاعل يستجيب للقواعد المؤسسية التي تحكم أنظمتنا السياسية والدستورية.[8]

2. مأسسة الاجتهاد، الأصول الشرعية والدواعي الواقعية:

نادى المُؤلِّف بضرورة تحويل واجب الاجتهاد إلى مؤسسة تشريعية رائدة، كما هو حال الصلاة، والزكاة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. وقد استدل على مراده هذا

[4] المرجع السابق، ص28-30.
[5] المرجع السابق، ص31-33.
[6] المرجع السابق، ص35-38.
[7] المرجع السابق، ص41-43.
[8] المرجع السابق، ص44-53.

بمجموعة من الأصول الشرعية، والدواعي العملية الواقعية. فالاجتهاد إنَّما هو محاولة للإحسان في إقامة أحكام الشريعة، وتنزيلها على واقع الأُمَّة التشريعي وَفق قواعد وإجراءات عدَّة، يرتفع بها الارتجال والحرج والكلفة، ويحل بدلاً منها الإحكام والتيسير والإتقان. يضاف إلى ذلك أنَّ الإسلام هو دين النظام بكل ما تعنيه كلمة "النظام" من دلالات، بدءاً بالنظام الكوني العام، وانتهاءً بمجالات الحياة المتعددة، مثل: التربية، والصحة، والتغذية، والمحافظة على البيئة، والمال.[9]

ثمَّ استشهد المُؤلِّف بنماذج من التدبير المؤسسي في القصص القرآني، كما في قصة ملكة سبأ؛ إذ: النظام، والمشورة، وعدم الاستعجال، والتخطيط المدروس. وخلافاً لما ورد في حكاية فرعون الذي افتقد مقوِّمات المأسسة، وارتكز على مبدأ فاسد وإدارةٍ مستبدة؛ فهذان النموذجان يوحيان بضرورة الاعتداد بالتنظيم والمؤسسية، ولا شكَّ في أنَّ السيرة النبوية تحوي أيضاً نماذج حية من حُسن التنظيم والتدبير التشريعي الذي يرعى مصالح الأُمَّة، ويحفظ أوامر الشرع.[10]

وختم المُؤلِّف هذا المحور بالإشارة إلى الخبرات المؤسسية في تأريخ الاجتهاد الإسلامي، مثل: تحوُّل مؤسسة الحسبة من فعل طوعي إلى تنظيم مؤسسي، وتحوُّل مؤسسة القضاء من تدبير فردي إلى تنظيم مؤسسي. وصفوة القول في هذا المقام أنَّ الفكر الذي أبدع في أوَّل عهوده خطة الحسبة، وأَسَّس نظام القضاء، والعدالة، والتوثيق، والوقف، والمسجد؛ هو أقدر اليوم على إعادة الكَرَّة في ما يخصُّ قضية الاجتهاد المؤسسي التشريعي.[11]

وفي معرض الإجابة عن الحكم الشرعي لمأسسة الاجتهاد، يرى المُؤلِّف أنَّها من باب الإحسان المأمور به شرعاً، المشمول بقوله ﷺ: "إِنَّ اللهَ كَتَبَ الإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ. فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا القِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذِّبْحَةَ، وَلْيُحِدَّ أَحَدُكُمْ شَفْرَتَهُ،

[9] المرجع السابق، ص53-56.
[10] المرجع السابق، ص57-60.
[11] المرجع السابق، ص63-67.

وَلْيُرِحْ ذَبِيْحَتَهُ"، مُعلِّقاً على الحديث النبوي بقوله: "ولا يستقيم في عقل عاقل أنْ يكون الإسلام مهتماً بأمر الذبيحة الخاص، غافلاً عن أمر الاجتهاد العام."[12]

أمّا الدواعي الواقعية التي توجِب علينا السعي لمأسسة الاجتهاد فهي معطيات الواقع الثقافي والتشريعي المعيش في بلادنا، التي تتقاطع مع الدعوة إلى مأسسة الاجتهاد.

3. المُعوِّقات الأصولية وآفاق التقويم والتطوير:

حاول المُؤلِّف تقصّي مدى إمكانية البناء الأصولي لمنظومة الاجتهاد كما تُؤسِّسه كتب الأصول، وتُستثمَر قواعده في كتب الفقه والسياسة الشرعية، مشيراً إلى وجود نوعين من قواعد البحث الأصولي، هما: القواعد الثابتة المقطوع بها، والقواعد غير الثابتة وغير القطعية التي قد تُعوِّق التنظيم المؤسسي.[13]

وفي سياق تجاوُز هذه المُعوِّقات، فقد ذكر المُؤلِّف أهم ركائز البناء الأصولي، مُحدِّداً إيّاها بما يأتي:

– مقاصدية القواعد الاجتهادية.

– ديمومة عملية الاجتهاد.

– وجود مجالين كبيرين للاجتهاد، يحويان عناصر المرونة والقدرة على التجدُّد، هما: النصوص ذات الدلالة الظنية، وما لم يرد فيه نص.

– الاجتهاد إيذان للعقول بالاشتغال والنظر والبحث في أحكام الشريعة وقضاياها.

– الاجتهاد قوَّة داعمة للنهضة الإسلامية المعاصرة، وترشيد لمساريها: التشريعي، والقانوني.

– البناء الاجتهادي بناء متين قائم على التقعيد العلمي، والاستشراف المقاصدي.

– اتصاف الاجتهاد المؤسسي بأهم سمات المنهجية، وهي: الضبط، والتقعيد، والأصالة، والمرونة، والمطاوعة، والتنوُّع، والتكامُل في المصادر، والقدرة على توليد الأحكام.[14]

---

[12] المرجع السابق، ص67–68.

[13] المرجع السابق، ص74–75.

[14] المرجع السابق، ص77–88.

ويرى المُؤلِّف وجوب حلِّ المعضلات وتجاوُز المُعوِّقات التي تعترض طريق الاجتهاد المؤسسي، والتي يُمكِن التغلُّب عليها بالمزيد من التدبُّر والتأمُّل والبحث، ولكنَّ ذلك محكوم بتغيير نظرة الكثير من الدارسين إليها، الذينَ يَعُدّونها قواعدَ وأصولاً ثابتةً يُستدَل بها على الحلال والحرام؛ لسببين اثنين، هما: سيادة روح التقليد والمذهبية التي هيمنت على الفقه منذ أمد بعيد، والاعتقاد بأنَّ قواعد الأصول ثابتة.[15]

أمّا الآفات التي أصابت الاجتهاد في عصور الفقه فقد أجملها المُؤلِّف في ما يأتي:

- التضخُّم النظري في البحث الأصولي الاجتهادي.
- استبعاد تحقُّق الاجتهاد بحسب النظر التقليدي.
- حصْر دائرة الاجتهاد في: النصوص ذات الدلالة الظنية، وما لم يرد فيه نص.
- قصْر الاجتهاد على الفرد الواحد المجتهد.
- مكانة الفرد المجتهد، وهيمنته على مسؤولية التشريع.
- قصور بعض آليات الاجتهاد.

وقد خلُص المُؤلِّف إلى القول بوجود فراغ كبير في مجال الأحكام المستحدَثة لا يسدُّه التراث الأصولي.[16]

وأمّا الفصل الثاني الذي يحمل عنوان "التنظيم الدستوري والقانوني لمؤسسة الاجتهاد" فيُمثِّل جوهر الكتاب؛ لأنَّه يتناول التنظيم الدستوري والقانوني لمؤسسة الاجتهاد التي أثبت الفصل الأوَّل ضرورتها؛ منهجياً، ومعرفياً، وشرعياً. وقد تناول المُؤلِّف في هذا الفصل عدداً من الموضوعات المهمة، مثل: مواءمة مؤسسة الاجتهاد لمستجدات العصر وتكييفها دستورياً وقانونياً، وتحديد إذا كانت بديلاً للمجالس التشريعية المنتخبة، أو هيئةً

[15] المرجع السابق، ص89-90.
[16] المرجع السابق، ص91-133.

استشاريةً تكتفي بإعداد الدراسات وتقديم الاستشارات، أو غرفةً ومجلساً ثانياً أو ثالثاً يضافان إلى باقي الغرف والمجالس القائمة.[17]

ونظراً لوجود المعضلات والمُعوِّقات والآفات الآنف ذكرها؛ فقد وضع المُؤلِّف مجموعة من المعايير والمُؤشِّرات التي يُمكِن بها التحقُّق من سلامة مقترحاته، والتي تتلخَّص في ما يأتي:

- الوعي بأهمية الجانب التطبيقي لمشروع الاجتهاد المؤسسي.
- الإسهام في بناء قنوات التواصل بين الثقافتين: الشرعية، والقانونية.
- إبراز قدرة الشريعة على مواكبة مستجدات العصر.[18]

لقد نظر المُؤلِّف إلى هذه الموضوعات نظرة شمولية تعتمد على القضايا واللبنات الأساسية من دون الجزئيات، وهذه أهمها:

1. المنطلقات والمبادئ المعرفية لمؤسسة الاجتهاد:

من أهم هذه المنطلقات والمبادئ هيمنة الشريعة على شؤون الدولة الإسلامية المعاصرة، والمرحلية والتدرُّج في تشريع الأحكام القائم على دواعٍ شرعية وسياسية وفكرية، وضرورة تفقيه القانون، وتقنين الفقه على أساس التكامل والتقارب المقاصدي والتنظيمي والإفادة منهما، والانفتاح على الخبرات التشريعية المؤسسية المماثلة للإفادة من محاسنها، مثلما حصل في صدر الإسلام؛ إذ اقتبس النبي ﷺ والخلفاء بعده من تجارب الفرس والروم في ميادين السياسة والإدارة وتنظيم الوظائف، ما يعني الانفتاح على الخبرات التشريعية المعاصرة.[19] يُذكَر أنَّ للنظر التشريعي مجالين اثنين فقط، هما: مجال الأحكام المعروفة والمعاملات المستحدثة الجديدة، ومجال التدبير السياسي والإداري والصحي والاجتماعي.

---

[17] المرجع السابق، ص137.

[18] المرجع السابق، ص139.

[19] المرجع السابق، ص141-162.

2. تكوين مؤسسة الاجتهاد:

من الموضوعات الشائكة التي تناولها الكتاب موضوع اختيار أعضاء هذه المؤسسة وتحديد ضوابط العضوية؛ إذ حاول المُؤلِّف أنْ يُؤصِّل لتكوينها على أساس وظيفتها التشريعية بنوعين من الخبراء: فقهاء الشرع، وخبراء العصر. وهذا يعني أن المؤسسة التشريعية تتفرَّع منها هيئات رئيسة، هي: هيئة الفقهاء، وهيئة الأطباء، وهيئة رجال المال والاقتصاد. وهؤلاء يتم اختيارهم بانتخابات غير مباشرة، تقتصر المشاركة فيها على أعضاء الهيئات العلمية والاقتصادية والقانونية وغيرها. أمّا باقي التخصصات التي يصعب التكهُّن بمدى الحاجة إليها، ويعسر ضبطها بالتنظيم والقانون، فيمكن تمثيل القائمين عليها بنظام الخبراء المحلّفين، أو نظام التدبير التعاقدي مع المؤسسات والأفراد؛ لإنجاز دراسات، أو تقديم استشارات، أو توفير خدمات.[20] بيد أنَّ الوضع في البلدان الإسلامية اليوم لا يُشجِّع اختيار هذين النظامين، ولا سيما في ظلِّ ضعف الهيئات الحالية، ومحدودية حضورها اجتماعياً وثقافياً، وانحصار أعمالها في مصالحها وحقوقها.

ويرى المُؤلِّف أنَّه يُمكِن إعادة تأهيل هذه الهيئات بتوفير مجموعة من العناصر، أهمها:

أ. الانضباط والصرامة في منح العضوية لـمَن تتوافر فيه صفة الكفاءة والعطاء والالتزام.

ب. الانفتاح على المجتمع وقضاياه.

ت. اعتماد أنظمة قانونية وداخلية مُحفِّزة، وتأكيد أهمية الفرد والتنظيم في تكوين مؤسسة الاجتهاد.[21]

3. اختصاصات مؤسسة الاجتهاد:

يرى المُؤلِّف أنَّ آلية الترشيح والانتخاب قد أثبتت جدارتها وقدرتها على الوفاء بكثير من المتطلبات السياسية والاجتماعية، التي هي أحد أهم منطلقات التدبير التشريعي

[20] المرجع السابق، ص175-178.
[21] المرجع السابق، ص179.

ومقاصده اليوم، ومن ذلك: الحفاظ على استقرار الوضع السياسي، وتقديم صورة حقيقية عن طبيعة القوى الفاعلة وحجمها، والعناية بالأفكار والبرامج والمواقف، وإثبات أحقِّية الأُمَّة في إدارة شأنها التشريعي، واتخاذ قراراتها بوساطة التمثيل النيابي.[22]

ثمَّ يُسوِّغ اعتماد آلية الانتخاب بثلاثة مُسوِّغات وبواعث، هي: الباعث الواقعي العملي؛ والباعث الشرعي؛ والباعث المجتمعي.[23]

4. التنزيل الدستوري والقانوني لإنشاء مؤسسة الاجتهاد:

اختار المُؤلِّف هذا العنوان لبسط مقترحاته عن الاجتهاد التشريعي المؤسسي استناداً إلى الشروط الدستورية والقانونية، وقد نوَّه بأنَّ أكبر تحدٍّ يواجه هذا المقترح هو عدم ملاءمته سياسياً وقانونياً، وضعف القدرة على إيجاد البدائل التشريعية للمؤسسات القائمة؛ فالمشروع بحاجة إلى تهيئة الأجواء الثقافية والسياسية، وإيجاد المرونة اللازمة، ثمَّ طرح البدائل الجامعة لصفة الاعتدال والملاءمة والفاعلية؛ للتغلُّب على عقبة التكييف الدستوري والقانوني لمؤسسة الاجتهاد.[24]

وقد خلُص المُؤلِّف إلى أنَّه يُمكِن اعتبار مؤسسة الاجتهاد مجلساً تشريعياً ثانياً يُناط به النظر في اختصاصاته الشرعية وَفق رؤية وخطة جامعة.[25]

أمّا مراحل التنزيل فهي بحسب رأي المُؤلِّف:

أ. المرحلة الاستشارية: تُمثِّل هذه المرحلة تمهيداً للمراحل القادمة، وتشمل تأسيس رأي عام مقتنع ضاغط، يعقبه تعديل فصل قانوني محكوم بضبط الطبيعة القانونية لمؤسسة الاجتهاد، بحيث تتولّى هذه المؤسسة وظيفتها الاستشارية من دون البتِّ في التشريعات وتقريرها؛ ما يجعلها قريبة جداً من بعض المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والفنية التي تُعِدُّ بعض الدساتير لغرض تقديم الخدمات والاستشارات للمجالس التشريعية والمؤسسات الدستورية.[26]

---

[22] المرجع السابق، ص187-188.
[23] المرجع السابق، ص189.
[24] المرجع السابق، ص189-191.
[25] المرجع السابق، ص193.
[26] المرجع السابق، ص195.

ب. مرحلة التشريع الجزئي في بعض المجالات: تُمثِّل هذه المرحلة أوَّل تدخُّل تشريعي فعلي لهذه المؤسسة، يهدف إلى النهوض بوظيفتين اثنتين؛ أُولاهما: اقتراح قوانين جديدة، وتعديل قوانين قديمة، والمشاركة في تداولها. وثانيتهما: النظر المستقل في المقتضيات الشرعية للمشروعات والقوانين التي تتداولها المجالس التشريعية. وفي هذا السياق، فقد أثار المُؤلِّف تساؤلاتٍ خطيرة، أبرزها: ما هذه المجالات؟ وما وجه الحصر فيها؟ وما المتطلَّبات القانونية والدستورية لهذه المرحلة؟ وما سبب الإصرار على وجوب تقديم مقترحات خاصة بالقوانين، أو تعديلها، وتداولها؟ ولماذا عُرِض هذا الاقتراح على المجالس التشريعية بعد افتراض أنَّ مؤسسة الاجتهاد هي مؤسسة دستورية رسمية؟

أمَّا إجاباته عن هذه الأسئلة فتكمن في بيانه لمقاصد المرحلة وأهدافها.[27]

ت. مرحلة التوسُّع في مجالات التشريع: تُعَدُّ هذه المرحلة مُتمِّمةً للمرحلتين السابقتين اللتينِ يُفترَض أنَّ كُلاً منهما قد آتت أُكلها، فأصبحت الطريق سالكةً، وظهرت النتائج الحسنة للبدائل والحلول الشرعية في أتمّ صورة وأرفعها.[28] وفي هذا الصدد، تناول المُؤلِّف مقاصد المرحلة وأهدافها، وأعقب ذلك باعتراضات وتساؤلات شرعية وقانونية دارت حول ما يأتي:

- صلة مؤسسة الاجتهاد بسلطة القضاء الدستوري.
- صلة مؤسسة الاجتهاد بالمجالس العلمية للإرشاد والإفتاء.
- مؤسسة الاجتهاد ومهام الرقابة على السلطة التنفيذية.[29]

وقد انتهى المُؤلِّف إلى بيان أهم ما يجب أنْ يشتمل عليه الهرم التنظيمي لمؤسسة الاجتهاد، وهو الأمانة العامة، واللجان العلمية. واشترط أنْ تَجمع الأمانة العامة خبرات شرعية وعلمية وإدارية وقانونية ذات مؤهلات خاصة، في حين اشترط أنْ تتماثل اللجان العلمية –وهي لجان مُتخصِّصة– مع اللجان العاملة في المؤسسات التشريعية، أو تقترب

[27] المرجع السابق، ص198–208.
[28] المرجع السابق، ص209–210.
[29] المرجع السابق، ص212–215.

من ذلك. وقد ذكر منها مثلاً: لجنة البحث الشرعي، ولجنة البحث الصحي والبيئي، ولجنة البحث المالي والاقتصادي، ولجنة البحث السياسي والقانوني، ولجنة البحث التربوي والثقافي والإعلامي.[30]

وفي نهاية الفصل، أشار المُؤلِّف إلى توافر التدابير اللازمة لاتخاذ القرارات المُتعلِّقة بالشؤون المالية والتمويلية، ثمَّ حلِّ المؤسسة، وانتهاء أمد ولايتها التشريعية.[31]

ويقف المُؤلِّف في الفصل الثالث (أصول البناء الفقهي والأصولي لمؤسسة الاجتهاد) على القواعد والأصول التي يجب مراعاتها والالتزام بضوابطها خلال العملية التشريعية داخل مؤسسة الاجتهاد؛ ذلك أنَّ الاجتهاد اليوم أصبح نظاماً جديداً ونسقاً متكاملاً يتفاعل ضمن رؤية مجتمعية كلية.[32]

والبحث في هذا المجال يستحق أكثر من دراسة؛ فالمبادئ والأصول التي تضمَّنها هذا الفصل هي ذات طابع فقهي وأصولي؛ لأنَّها تبدو أشبه بالتقعيد والتأسيس للاجتهاد المؤسسي. وعلى هذا، فقد اكتسب البحث أبعاداً ثلاثةً هي: البُعْد الأصولي والفقهي؛ والبُعْد الفني والمنهجي؛ والبُعْد الاجتماعي والثقافي.[33]

وهذه الأصول هي: رعاية مقاصد الشريعة، والعمل بفِقه الأولويات، والاسترشاد بفقه التخريج والاقتباس، والتحرُّز عن سلبيات الاقتباس، والانطلاق من المذهب الفقهي المعتمد في البلد، والانفتاح على المذاهب الأُخرى، وضرورة الاجتهاد الجماعي، والإفادة من البحوث العلمية والخبرات المُتخصِّصة.[34]

وفي ما يخصُّ رعاية مقاصد الشريعة –بوصفها أوَّل أصول الاجتهاد المؤسسي، وأَوْلاها بالاعتبار والتقديم، بامتداداته الشرعية الواسعة في الفقه والأصول والمذهب– فقد قدَّم المُؤلِّف بياناً وافياً لحقيقة رعاية المقاصد، وأمثلتها، وقواعدها، ومباني مشروعيتها من

[30] المرجع السابق، ص218–221.
[31] المرجع السابق، ص224–228.
[32] المرجع السابق، ص231.
[33] المرجع السابق، ص223.
[34] المرجع السابق، ص234.

النصوص العامة، والنظر في آحاد أحكام الشريعة، والاستقراء الكلي لها، وشواهدها من الفطرة السليمة، ومسلَّمات العقل، وقوانين النظام الكوني البديع.[35]

ثمَّ ذكر المراد بفِقه الأولويات، وبيَّن وجه الحاجة إليه في الاجتهاد المؤسسي، وأصَّل له بوصفه منهجاً قرآنياً ثابتاً، وحقيقة مطردة في السُّنة والتشريع الإسلامي، في أولوية مصالح الجماعة على مصالح الفرد، آتياً بجملة من القواعد والتطبيقات والأمثلة الشرعية، ولا سيما في باب الترجيحات الفقهية والقضائية.[36]

بعد ذلك، فرَّق المُؤلِّف بين فِقه التخريج وفِقه الاقتباس، بالرغم من التكامل والترابط بينهما، ثمَّ بيَّن محاسن كل منهما، ووجه الحاجة إليه في الاجتهاد المؤسسي. ومن أبرز الأمثلة الواقعية المعاصرة التي استشهد بها تطبيقاً لفقهي التخريج والاقتباس: حكم الإسلام في شهادات الاستثمار، والمشاركة السياسية.[37]

وقد بيَّن المُؤلِّف المقصود بـ"الانطلاق من المذهب"، ودواعي الانطلاق من المذهب المالكي السائد في بلاد المغرب، مُصنِّفاً هذه الدواعي إلى أنواع ثلاثة:

– دواعٍ ذاتية، وقد أراد بها ما ينماز به المذهب المالكي في أصوله وقواعده من مرونة، ومقاصدية، وانفتاح كبير على الواقع والمصالح المنشودة فيه.

– دواعٍ ثقافية وتأريخية، بالنظر إلى تأريخ المذهب المالكي، ودوره في صياغة الثقافة المغاربية.

– دواعٍ قانونية، بالاستناد إلى ما هو قائم في التشريعات المغاربية.[38]

ثمَّ حدَّد المقصود بـ"الاجتهاد الجماعي"، وأبان مشروعيته وحكمه، وعدَّد محاسنه (مثل: تحقيقه مبدأ الشورى والتداول، وعدّه الآلية الأُولى للاجتهاد المؤسسي، ومشاركة

[35] المرجع السابق، ص235–245.
[36] المرجع السابق، ص264–292.
[37] المرجع السابق، ص292–302.
[38] المرجع السابق، ص307–321.

أهل الخبرة الشرعية فيه)، وأشار إلى خصائصه التي أهمها: الانفتاح، والواقعية، والاعتدال، والتوازن.[39]

وقد أكَّد المُؤلِّف ما نادى به الباحثون والمُفكِّرون المسلمون من وجوب إفادة الفقه الاجتهادي من معطيات العلوم والخبرات المُتخصِّصة؛ فثمَّة قضايا جديدة لا تُدرَك بالنظر الفقهي والأصولي المُجرَّد من دون الاعتماد على العلوم والمعارف العصرية المُتجدِّدة.[40]

وختم المُؤلِّف كتابه بخاتمةٍ أكَّد فيها أنَّ الاجتهاد هو ارتباط بتراث الأُمَّة، وتعلُّق بهويتها، واغتراف من رصيدها الحضاري والثقافي، ونوَّه بإمكانية تحوُّله إلى مؤسسة دستورية تشريعية قائمة على أسس قانونية ودستورية وإدارية.[41]

وفي ما يخصُّ استشراف آفاق المستقبل لمؤسسة الاجتهاد، فقد دعا المُؤلِّف إلى اعتماد أصلين أساسيين، هما: الدفاع عن مرجعية الشريعة، والدعوة إلى تطبيق أحكامها، مُقترِحاً الاسترشاد بما يأتي:

1. الانتقال من مرحلة التنظير إلى مرحلة التطبيق الواقعي.

2. إنشاء مراكز علمية للعناية بهذه المشروعات.

3. إصدار النشرات والدوريات التي تُعنى بإيجاد حركة رشيدة؛ لبناء رأي عام واعٍ مستعد للتواصل والتفاعل مع المشروع.

4. فتح وحدات دراسية في الجامعات، تحمل عنوان "تجديد النظام السياسي للدولة الإسلامية في ضوء تحديات العصر".

5. التوسُّع في قضية الدور الذي ينبغي أنْ تنهض به الأُمَّة في إدارة شأنها العام.[42]

---

[39] المرجع السابق، ص330-340.

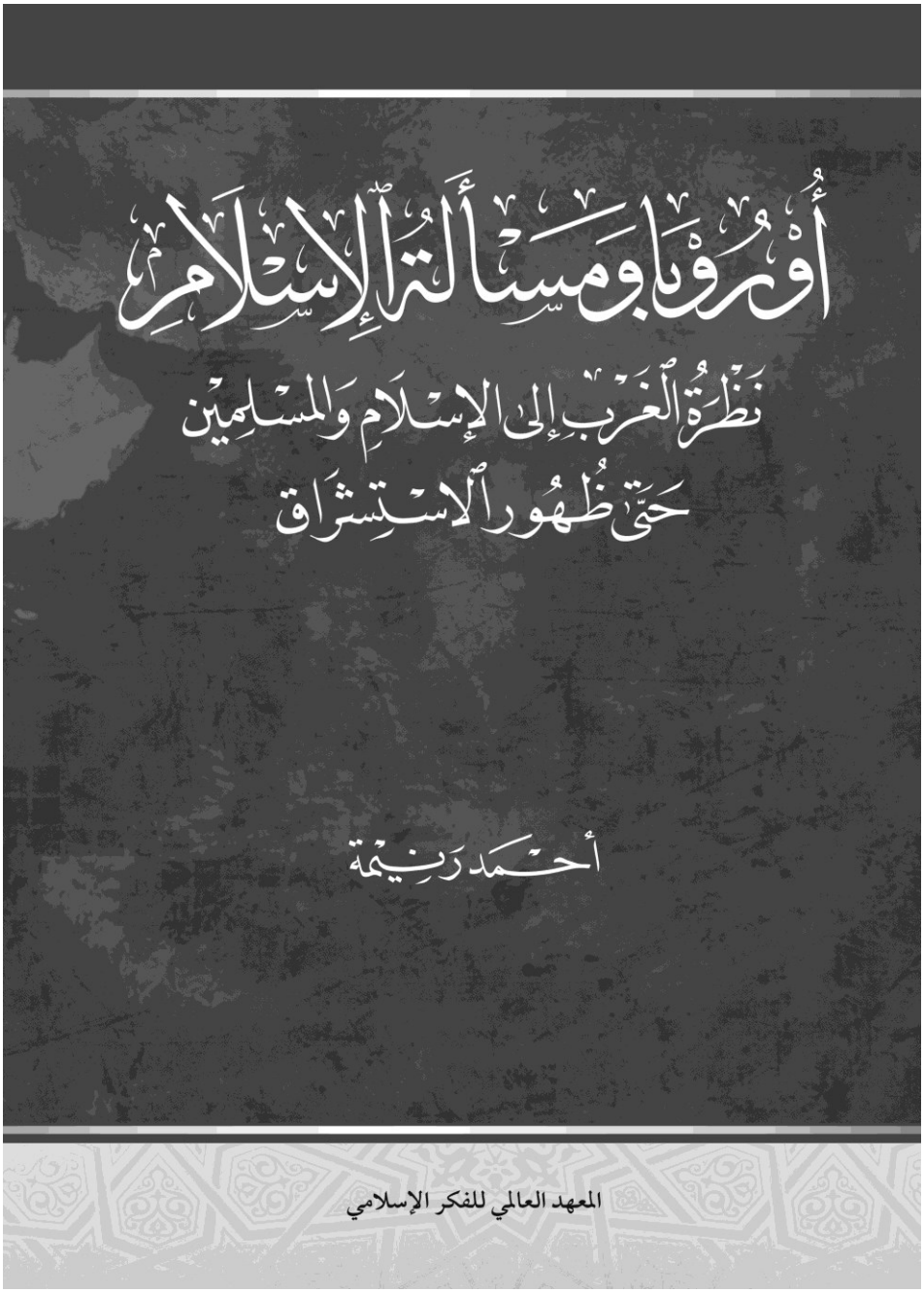
[40] المرجع السابق، ص341-350.

[41] المرجع السابق، ص373-375.

[42] المرجع السابق، ص376-377.

مجمل القول إن الكتاب بأبحاثه وتفريعاته وتوجهاته، محاولة جادة للتدليل على أهمية العمل المؤسسي في ترشيد العمل الفكري بوجه عام والاجتهاد المنضبط على وجه الخصوص، لا سيما في عصر توفر المعلومات وإتاحتها على مستوى واسع، ولم يعد الفقه حصراً على النخبة المتخصصة في المذاهب المدونة بل تحرك وتوسع إلى أبعد حدود، الأمر الذي يمكّن الشخصية المسلمة من الانفتاح الحضاري والبناء المؤسسي والتحاور مع الآخر المختلف للوصول إلى حالة أكثر تطوراً وإبداعاً، كما لايخفى أن مأسسة الفكر الاجتهادي ستؤدي إلى نهضة فقهية شاملة وتصالح داخلي بين السلطة والمجتمع في كيانات الأمة وقطاعاتها المتنوعة.

يصدر قريباً


أوروبا ومسألة الإسلام
نظرة الغرب إلى الإسلام والمسلمين
حتى ظهور الاستشراق
أحمد رنيمة
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

عروض مختصرة

إيصال صالح الحوامدة*

1. إسلامية المعرفة مدخل لتحقيق التكامل المعرفي في قسم التربية الإسلامية بكلية التربية بجامع الأزهر، محمد علي محمد حسن، القاهرة: دار الفكر العربي، 2019م، 280 صفحة.

تحقيق الريادة في السباق الحضاري ينبع من قدرة الأمة على تربية أبنائها وفق عقيدتها وقيمها الإسلامية، وذلك يستوجب أن تبنى المناهج التعليمية وفقاً لذلك، ما يؤدي لتقديم العلوم التربوية في صورة متكاملة تنطلق من الرؤية الكلية الإسلامية. استهدفت الدراسة وضع تصوّر مقترح لتطبيق التكامل المعرفي بقسم التربية الإسلامية بكلية التربية جامعة الأزهر؛ الفصل الأول للكتاب وضع إطاراً عاماً للبحث، أما الفصل الثاني فجاء عن الإطار المفاهيمي لإسلامية المعرفة، فالفصل الثالث بحث الإطار المفاهيمي للتكامل المعرفي، ثم الفصل الرابع عن مظاهر التكامل المعرفي في المنهج الدراسي، والفصل الخامس محوره تطبيق التكامل المعرفي في العلوم التربوية، والفصل السادس واقع تحقيق التكامل المعرفي في المقررات التربوية، ثم الفصل السابع دراسة ميدانية، وأخيراً الفصل الثامن خلاصة نتائج البحث والتصور المقترح والتي أبرزها في وجود بعض أوجه القصور في تحقيق مظاهر التكامل المعرفي في تلك المقررات، وضرورة الاهتمام بإعداد الباحث التربوي الإسلامي ضمن برنامج تدريبي يشتمل على موضوعات متنوعة: "القرآن الكريم، الحديث الشريف، التراث التربوي الإسلامي، النظم التربوية الحديثة، التعامل مع مشكلات الواقع الإسلامي".

* الحوامدة، إيصال صالح (2020). **عروض مختصرة**، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 25 العدد 100، 269-283. DOI: 1035632/citj.v25i100.5163

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي2020 ©

2. الإبستيمولوجيا وإسلامية المعرفة مقاربات في المنهج، تحرير وتنسيق: الحسن حما وعمر مزواضي، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2019م، 288 صفحة.

الكتاب هو أعمال دورة المنتدى الفكري الثامن دورة إسماعيل راجي الفاروقي الذي عقدتها جامعة ابن طفيل/المغرب. الفصل الأول عُنون بإسماعيل راجي الفاروقي.. التكامل المعرفي. وفيه حديث عن: مركزية المنظور التوحيدي في منظومة الفاروقي المعرفية، والفكر السنني عند الشهيد الفاروقي، ثم فلسفة التكامل المعرفي بحث في الأسس والنماذج، ونحو بناء نموذج معرفي بديل، وسؤال الخصوصية والعالمية. وجاء الفصل الثاني عن إسلامية العلوم مقاربات في المنهج؛ ومحاوره: إسلامية المعرفة إشكالية المفهوم، ومن أسلمة العلوم إلى أنسنتها، وفلسفة العلوم قراءة في الوصل والفصل. وتمحور الفصل الثالث حول: العلوم الإنسانية وأسئلة الإبستيمولوجيا، وتضمن الموضوعات الآتية: لماذا تخاصم العلوم الإسلامية الإبستيمولوجيا، والعلوم الإنسانية وإشكالات العلمية والموضوعية، والقرآن الكريم والتأسيس للإبستيمولوجيا البديلة الشروط والإمكانات، والجرأة والاقتحام في البحث العلمي الضمانات القيمية والإبستيمولوجية، وأهمية تجديد النظر حول الفكر الخلدوني في الفكر الإسلامي الحديث.

3. في جينالوجيا الآخر المسلم وتمثلاته في الاستشراق والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، عبد الغني عماد، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2020م، 270 صفحة.

تساؤلات عدة طرحها الكتاب محاولاً الإجابة عليها، منها: هل فعلاً ثمة بنية عميقة تساهم في تكوين صورة الآخر في الفكر الغربي؟ وهل يمكن كشف ملامحها وآليات اشتغالها الواعية واللاواعية في إنتاج وإعادة إنتاج خطابه عن الآخر «المسلم»؟ وكيف تمارس الأيديولوجيا مكرهاً في الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا بعدما وقع الاستشراق في فخ صناعة المغايرة وأدلجتها؟ الكتاب محاولة لدراسة تطور التمثّلات الغربية للآخر المسلم والقيام بحفريات معرفية لمعرفة أصل تلك التمثّلات ومساراتها وتحولاتها، فهو يفترض أن تلك التمثلات التي بنتها الثقافة الغربية تجاهه في تحولاتها وتطوراتها لا تزال مستمرة بصور

مختلفة. يقوم المؤلف بحفريات معرفية، كاشفةً ما ترسّب أو تكلّس من معارف وصور وتمثلات تجاه الذات والآخر بكل ما فيها من توريات وتعميات وانحيازات.

جاء الكتاب في خمسة فصول؛ الفصل الأول يبحث في الاستشراق جينالوجيا المغايرة وإعادة تشكيل الآخر، أما الفصل الثاني عنوانه العبور من الاستشراق إلى الأنثروبولوجيا، فالفصل الثالث: الدين والإرث الاستشراقي، والفصل الرابع: الإسلامولوجيا الجديدة: الاستشراق في حضن السوسيولوجيا، وأخيراً الفصل الخامس: الإسلامولوجيا على خط المابعديات محاولة لإنتاج نماذج تحليلية.

4. **موسوعة علم مكارم الأخلاق بين النظرية والتطبيق تأصيل علم إسلامي جديد**، رئاسة التحرير والإشراف: سعاد الحكيم، جدة: دار المنهاج، 2020م، 16 مجلداً.

جاءت الموسوعة لتثير مناقشات في مباحث تلامس صعوبة الحياة الأخلاقية في مجتمعات يقلُّ ظهير المرء فيها على الصلاح الأخلاقي، ولتشارك في النقاش المثار حول الاحتكام إلى الضمير أم القانون، وأيهما أصلح لانتظام المجتمع المعاصر. وهي تتوجه للإنسان بصفته إنساناً، ينظر إليه على أنه قيمة بحد ذاته، يوثق باقتداره على الصمود في الصراع الداخلي والخارجي الناشب بين نوازع الخير ونوازع الشر، ولتؤكد أن الفعل الأخلاقي هو مساحة تجمع الذات والآخر، وأن الآخر ليس متلقياً للفعل الأخلاقي فحسب، بل هو مشارك في صنعه فكراً وعملاً.

تكونت الموسوعة من ستة محاور وخمسة عشر كتاباً شارك في إعدادها أربعة عشر باحثاً؛ وجاءت المحاور الستة على النحو الآتي: المحور الأول التأسيس العلمي وفيه ثلاثة كتب: "التقديم العام"، و"الموطأ في علم مكارم الأخلاق" و"الأخلاق والإيمان". فالمحور الثاني المحور القرآني وفيه كتاب واحد "القواعد الأخلاقية في القرآن الكريم"، ثم المحور الثالث المحور النبوي وفيه كتابان "قبسات أخلاقية من السيرة النبوية" و"الشمائل النبوية والمعجزات المحمدية قراءة أخلاقية"، والمحور الرابع محور آل البيت والصحابة وفيه خمسة كتب: "رجال أهل البيت قراءة أخلاقية" و"نساء أهل البيت قراءة أخلاقية"، و"العشرة المبشرون بالجنة قراءة أخلاقية"، و"كبار الصحابة قراءة أخلاقية" و"أربعون من

الصحابيات الراشدات قراءة أخلاقية"، فالمحور الخامس محور التابعين وفيه كتابان "أربعون عالماً من التابعين قراءة أخلاقية" و"زهاد من التابعين قراءة أخلاقية"، ثم المحور السادس محور علماء المسلمين وفيه ثلاثة كتب: "كبار الفقهاء وأئمة المذاهب قراءة أخلاقية " و"كبار المحدثين قراءة أخلاقية" و"الأخلاق العملية عند صوفية القرنين الثاني والثالث الهجريين".

5. **أخلاق القرآن تحفظ الأوطان**، إعداد: عبد الكريم الخطيب وياسمين نوبة وهَنَا شعبان، عمّان: جمعية المحافظة على القرآن الكريم، 2018م، 142 صفحة.

وفق منظومة قيمية تتناسب والمرحلة العمرية، تبني هُوية الفرد وشخصيته في ضوء قيمنا الإسلامية والعربية مصدره الوحي (كتاب الله وسنة نبيه)، مع الإفادة من الخبرات العالمية في المجال التربوي وُضع هذا الكتاب، القيمة الأولى المحافظة على الممتلكات: أهداف هذه القيمة ومراحل تطور القيمة ثم مراجع مستخدمة في غرسها ثم دروس خمسة لتحقيقها والتخلق بها، ثم تأتي القيمة الثانية المحافظة على البيئة: وفيها مقدمة لها وأهدافها وتعريف بالبيئة ثم مراجع للمساعدة في غرس هذه القيمة ودروس خمسة لتحقيقها والتخلق بها، وأخيراً قيمة المسؤولية يتبعها تأصيل شرعي لها، فمراحل تكوينها وبناء هذه القيمة، ثم دروس خمسة لتحقيقها والتخلُّق بها.

6. **سؤال الاستغراب في النظام المعرفي الإسلامي**، عادل بن بوزيد عيساوي، الدوحة: مؤسسة وعي للأبحاث والدراسات، 2016م، 364 صفحة.

ينطلق المؤلف من مجموعة من الإشكاليات والأسئلة التقليدية مثل: من أين نبدأ في دراسة الغرب؟ وكيف ندرسه؟ وماهي الاحتياجات المعرفية والمنهجية المطلوبة للوصول إلى نموذج استغرابي سليم يغذي العقل الإسلامي بالمعلومة والصورة الحقيقية عن الواقع الغربي؟. وجاءت عناوين فصول الكتاب على النحو الآتي: الفصل الأول: مدخل منهجي ومعرفي، فالفصل الثاني: العائد المعرفي للدراسات المتأملة في الغرب في الدول الإسلامية الأولى، والفصل الثالث: التحقيب المعرفي الكرونولوجي للعلاقات الإسلامية الغربية، الفصل الرابع: دراسة الغرب في الفكر الإسلامي المعاصر، الفصل الخامس: البناء

المعرفي للاستشراق ودوره في فهم العمق الاستراتيجي للشرق، فالفصل السادس: التنظير الاستغرابي مفهومه وأدواته ونظرياته ومستقبله.

7. **الصيغة النظرية لعلم الاستغراب في فكر حسن حنفي تحليل ونقد،** ممدوح بريك الجازي، عمان: الأكاديميون للنشر والتوزيع، ط1، 2020م، 154 صفحة.

المؤلف حاصل على الدكتوراه في الفلسفة من الجامعة الأردنية تخصص الفكر العربي/ الفلسفة الغربية.

تهدف الدراسة للكشف عن الصيغة النظرية التي تصوّرها حنفي لعلم الاستغراب من حيث المفهوم والأهداف والمنهج، والعلاقة الجدلية بين الأنا والآخر، بالاعتماد والاطلاع على مؤلفاته كلها وليس كتاب مقدمة علم الاستغراب فقط.

الفصل الأول الفكر العربي من الاستشراق إلى مفهوم الاستغراب، ويبحث في: مراحل تطور مفهوم الاستغراب في الفكر العربي و"مشروع التراث والتجديد وجبهاته الثلاث" ومن النقل من الغرب إلى إبداع الاستغراب، فالفصل الثاني الاستغراب والرد على المركزية الغربية ويبحث في "الاستغراب المفهوم والأهداف" وجذور علم الاستغراب والاستغراب المعكوس، ثم الفصل الثالث منهج علم الاستغراب ويبحث في: نقد مناهج المستشرقين، والتأصيل إلى المنهج في علم الاستغراب، وأخيراً الفصل الرابع جدلية السقوط والنهوض في علم الاستغراب ويتحدث عن الأنا والآخر و"تداخل مسار الأنا والآخر" ومن جدل الأنا (العربي) والآخر (الغربي) إلى صعود الأنا (العربي) واضمحلال الآخر(الغربي).

8. **الاتصال الفكري دراسة تحليلية لعلاقة السياسي بالمفكر (مهاتير محمد ومالك بن نبي نموذجاً)**، فتيحة بارك، عمّان: دار الأيام، ط1، 2020م، 206 صفحة.

يؤصل الكتاب لمفهوم الاتصال الفكري ويشرح أهمية العلاقة بين فكر المفكر وسياسة الحركي التي هي أهم المتغيرات التي يتشكل منها ذلك المفهوم. ويشرح الكتاب العلاقة المفترضة التي ربطت مالك بن نبي (المفكر) ومهاتير محمد (السياسي) رغم عدم

التقائهما لا زماناً ولا مكاناً، إلا أنهما كانا طرفين في وضعية اتصالية أحدهما المرسل مالك والآخر المتلقي مهاتير. والرسالة المنقولة تتضمن أفكاراً نظرّ لها مالك بن نبي فاستقبلها مهاتير محمد؛ فكان رجع الصدى الصادر منه تجسيداً لهذه الأفكار في الميدان لبناء الأمة. في المقدمة حديث عن تاريخ التواصل الإنساني، تبعه الفصل الأول مسائل المنهج والإشكالية، ثم الفصل الثاني حول الاتصال الفكري أكبر بنية مفهومية في علوم الاتصال، والفصل الثالث مكونات الاتصال الفكري متغيراته وعناصره، ثم الفصل الرابع عن الاتصال الفكري بين الثقافة والسياسة والحضارة، وأخيراً الفصل الخامس حديث عن العلاقة بين السياسة والفكر في ظل اختلاف اللغة.

9. جمهورية الآداب في العصر الإسلامي الوسيط؛ البنية العربية للمعرفة، محسن جاسم الموسوي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2020م، 447 صفحة.

من يقرأ هذا الكتاب يخرج بفهم للثقافة الإسلامية في العصر الوسيط وما قبل الحديث يختلف تماماً عن تصور الحداثيين العرب والمسلمين الذين حقّروا الماضي ورفضوه بوصفه فترة ركود وانحطاط، لأنهم ربطوا بين الفقدان السياسي للمركز العربي للإمبراطورية الإسلامية بعد غزو المغول لبغداد من جهة والانحطاط الثقافي من جهة أخرى، وهم بذلك فشلوا في الفصل بين التفكّك السياسي والرواج والتبادل الثقافي المستمر عبر أنحاء العالم الإسلامي. النصف الأول من الكتاب يركز على دينامية الثقافة وتشكلاتها وإنتاجها، بينما النصف الثاني يفحص الوساطة الإنسانية ومواقع الإنتاج النصي الجماعي، ولأجل رسم الخارطة الثقافية الإسلامية وتحليلها يثبت الكتاب حجته من خلال أربع قضايا: القضية الأولى: شبكة الرحالة والعلماء.. والكتب والنقاشات التي ولّدت أفكاراً ومواقف متعددة الأوجه بشكل شروح وحواشٍ ومعاجم. القضية الثانية: تثمين دور المتخصصين والعلماء وقتما ظهر أثرهم، القضية الثالثة: محاولة تفسير وقت صعود أنماط معينة من الكتابة والخطاب واللفظ، والقضية الرابعة تختص بالمنهجيات التي خلّدت وأطّرت أو كما لخصها السيوطي طريقة العرب وطريقة العجم.

جاء الكتاب في فصول ثمانية وخاتمة، الفصل الأول عُنون بـ"إسلامية مزلزلة سياسات جمهورية الآداب في العصر الوسيط ونطاقاها"، أما الفصل الثاني فبحث في "موقع ضخم للتحديث: إمبراطورية الكلمات والبلاغة الجديدة"، أما الفصل الثالث "التحوّل المعجمي في الرأسمال الثقافي"، ثم الفصل الرابع عن "سياق المجتمع الإسلامي المتعلّم: التحولات الإبستمولوجية"، والفصل الخامس "غزارة فائضة أم ابتكار توليدي"، فالفصل السادس "الجدل في البلاغة والبلاغة الجديدة"، ثم الفصل السابع "الترجمة وعلم الكلام ومأسسة المكتبات"، وأخيراً الفصل الثامن "المهن والكتابة: شعر الشاعر وسياسة الاختلاف".

10. **المعرفة التاريخية في ضوء القرآن الكريم**، طارق أحمد عثمان محمد، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأُمّة 183، 2020م، 258 صفحة.

قدّم الكتاب دراسة متعمقة حول المعرفة التاريخية في ضوء القرآن الكريم، وهو محاولة جادة لتتبع ورصد وتوثيق سير وتطور المشروعات الفكرية التي تبنت رؤية "أسلمة العلوم الإنسانية" و"العلوم الاجتماعية" التي أحدثت تحولاً في النظر لهذه العلوم، وإعادة تأمّلها ضمن روحانية الوحي وقيمه الإلهية، وأخضعت علم التاريخ بخاصة لهذا التفكير وأساليبه. فكرة "التفسير الإسلامي للتاريخ" أفرد الباحث لها مساحات واسعة لرصدها واستقصائها واستدعاء بعض المقاربات الإسلامية لها التي اهتمت بتناول علم التاريخ؛ تأسيسه ورسم غاياته ومقاصده ومراميه وفهم تراكيبه وتراتبية أحداثه ووقائعه، واستخلاص سننه وقوانينه ومحددات توقّعه ووقوعه. وقد وضّح الباحث كذلك العلاقات الكامنة بين منهجية دراسة التاريخ والمعرفة والاطّلاع على القرآن، ثم الكشف عن الصلات الموجودة بين علم التاريخ والنموذج القرآني.

جاء الكتاب بمقدمة وخاتمة وأربعة فصول؛ المقدمة موضوعها في أصول المعرفة التاريخية في ضوء القرآن الكريم مقدمات وإشارات، أما الفصل الأول فحديثه عن "تعريفات ومفاهيم حول تفسير التاريخ.. ومقاربة أسلمة التاريخ"، أما الفصل الثاني القرآن والتاريخ، فالفصل الثالث عن أسلمة التاريخ أفكار وروّاد، والفصل الرابع حديثه عن "أسباب وجود اتجاهات التفسير الإسلامي للتاريخ نقد ودراسة".

11. في أصول النظام القانوني الإسلامي دراسة مقارنة لعلم أصول الفقه وتطبيقاته الفقهية والقانونية، محمد أحمد سراج، بيروت: مركز نهوض للدراسات والنشر، 2020م، 862 صفحة.

يهدف الكتاب إلى الانطلاق بأصول الفقه ليقدم إطاراً تفسيرياً لعمل النظام القانوني الإسلامي في الماضي، وكذلك تشكيل الفلسفة القانونية للعمل القانوني الراهن القادرة على تحقيق قيم العدالة والحرية والمساواة والكرامة الإنسانية، وتيسير فهم البناء الفقهي والقضائي والتشريعي وانعكاساته في النظم القانونية المعاصرة. قُسّم الكتاب إلى خمسة أقسام وثلاثة عشر فصلاً؛ القسم الأول مقدمات في علم الأصول وفيه فصلان عن "الإطار المنهجي" و"تاريخ أصول الفقه وأهم المؤلفات فيه"؛ أما القسم الثاني نظرية الحكم الشرعي، وفيه فصلان عن "مقدمات في الحكم الشرعي" و"المحكوم به (الحكم الشرعي)"، ثم القسم الثالث الأدلة النصية وغير النصية، وفيه ثلاثة فصول عن "نظرية المصادر الأصولية و"الأدلة النصية (القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع)" و"الأدلة غير النصية (الاستدلال والقياس والمصلحة والاستحسان والعُرف و"العمل والسوابق القضائية" والتشريع وسد الذرائع والاستصحاب)"، فالقسم الرابع: تفسير النصوص ودلالات الألفاظ وفيه أربعة فصول عن "مقدمات عامة ومنهجية التناول" و"وضوح الدلالات وخفاؤها ومراتبها" و"التفسير اللغوي" و"التفسير المقاصدي والقانوني"، وأخيراً القسم الخامس وفيه فصلان عن الاجتهاد والتقليد.

12. العقل الأصولي من التقليد إلى النقد، حيدر حسن الأسدي، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2020م، 236 صفحة.

التعامل مع موضوعات الكتاب لا بدّ أن يأخذ البُعد النقدي، والتعامل معها معرفياً بحذر شديد، كذلك من المهم مقاربتها مع السياق الفكري والعلمي والثقافي والاجتماعي الذي أنتجته أو وجدت فيه. بحث الفصل الأول من الكتاب في التداخل المعرفي بين أصول الفقه وعلم الأخلاق، أما الفصل الثاني فعن العقل الفقهي ومأزق الفاعلية، فالفصل الثالث وموضوعه الهُوية والمواطنة مقاربة نقدية في فقه الانتماء عند التيارات

التكفيرية الأصولية المعاصرة، ثم الفصل الرابع بحث في الدين والدولة جدل الفصل والوصل والمواءمة في الفكر الإسلامي الشيعي، والفصل الخامس عن الواقع وأثره في فهم الخطاب القرآني دراسة أصولية، فالفصل السادس التوظيف الأصولي لأدوات النقد ومرجعية الاستدلال الشهرة أنموذجاً، والفصل السابع البدعة والابتداع دراسة في المنهج والتطبيق، وأخيراً الفصل الثامن المحاولات الإصلاحية في العالم الإسلامي مراجعة نقدية.

13. **منظومة القيم المقاصدية وتجلياتها التربوية**، فتحي حسن ملكاوي، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2020م، 287 صفحة.

ينطلق المؤلف من اعتماد مفاهيم قرآنية ثلاثة، هي: التوحيد والتزكية والعمران، بوصفها قيماً عليا حاكمة، لها تجلياتها في العلم والمعرفة، وجوانب السلوك والممارسة، وميادين بناء الحياة وسبل تطويرها؛ وهي تتصل فيما بينها اتصالاً وثيقاً تُشكّل منظومة قيمية معيارية متكاملة، تنبثق عنها سائر القيم الرئيسة والفرعية في دين الله سبحانه. وفي الوقت ذاته هي مرجعية مقاصدية لبيان غاية الحق من الخلق بصورة ميسرة. يبين المؤلف كذلك أهمية إضافة بُعد المقاصد للقيم الثلاث، وعدّها قيماً مقاصدية، لها تمثلاتها في الفكر المعاصر والتراث الإسلامي، معمِّقة فهمنا للمدخل المقاصدي في جهود الإصلاح الفكري الإسلامي، وللنظام المعرفي وتطبيقه العملي في ميادين البناء والتكوين الاجتماعي. يتضمن الكتاب فصولاً خمسة؛ الأول والثاني والثالث حديث عن "التوحيد الأساس الأول والتزكية والعمران" في منظومة القيم، ثم الفصل الرابع عن القيم المقاصدية وتجلياتها في التراث الإسلامي والفكر المعاصر، فالفصل الخامس يبحث في تفعيل المقاصد في التربية والتجليات التربوية للقيم القرآنية العليا.

14. **التربية الوالدية رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية**، هشام الطالب وعبد الحميد أبو سليمان وعمر الطالب، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2019م، 476 صفحة.

يمثل الكتاب حلقة متصلة في بناء شخصية الفرد؛ سلوكياً وفكرياً ووجدانياً، فالمؤلفون حرصوا على الإفادة من البيئة الأكاديمية بالاطلاع على أحدث الدراسات العلمية المتصلة

بالتربية الوالدية بما تتضمنه من بيانات ومقولات وتقارير ودراسة حالات إلخ، وكذلك الإفادة من التجارب الشخصية للمؤلفين من خلال معايشتهم لعدة عقود في العالمين الشرقي والغربي، فأُسُسُ التربية الوالدية ومنطلقاتُها وفوائدُها ومعوقاتُ تفعيلها، تشترك في حضورها معظم المجتمعات والثقافات، مع الأخذ بعين الاعتبار النماذج المتعلقة بهذه التربية والظواهر المجتمعية التي ربما تتفاوت من مجتمع إلى آخر، فهو يتعرض إلى قضايا كثيرة تهمّ الفرد والأسرة والمجتمع والإنسانية، ويعالجها بطريقة علمية نقدية بِنائية، فلا يُكتفى بتفكيك الظاهرة، بل يُعمل على بناء بديل حضاري متسقٍ مع النص والعقل والفطرة، وكذلك يحاول الكتاب لفت النظر لبعض الظواهر السلبية التي بدأت تنتشر في مجتمعاتنا، لذا نراه يتحدث عنها في سياقاتها الغربية، تلمساً لطرق الحذر والاحتراس من الوقوع في شباكها، من خلال البرامج والتجارب والخبرات. يتكون الكتاب من ثلاثة أجزاء وسبعة عشر فصلاً؛ الجزء الأول عن التربية الوالدية: وضع حجر الأساس، فالجزء الثاني عن التربية الوالدية في ظل تطور نمو الأطفال، وأخيراً الجزء الثالث بحثٌ في معدن الشخصية وبناء صفاتها الأساسية.

15. **تعزيز التفكير في التعلّم المدرسي**، ربى ناصر الشعراني، بيروت: دار النهضة العربية، ط1، 2020م، 587 صفحة.

الدعوة لتعليم الطفل التفكير ليس بالأمر الجديد؛ فالعقل يبدأ بالتفتح في السنوات الأولى، لذا من المهم توعية الطفل لذلك ومنحه الفرصة لقدح ذهنه، وخط أفكاره وبلورتها، الكتاب في فصله الأول المعنون بـ"تعزيز التفكير في التربية المدرسية" فيه الموضوعات الآتية: تعزيز التفكير في مواجهة عوائق العملية التعلُّمية في ظل العولمة وتعليم الطفل التفكير؛ أما الفصل الثاني عنوانه "صف مميز لإعداد المفكرين"، بحث الأمور الآتية: أنماط التعلُّم بين الذكور والإناث، وصف آمن لتعزيز التفكير و"التهذيب والدماغ"، فالفصل الثالث "تعلم نشط لتعزيز التفكير"، تضمن المباحث الآتية: أبجديات التعلُّم وطرق التعلُّم النشط.

16. **حوكمة مؤسسات الأوقاف**، حسين عبد المطلب الأسرج، القاهرة: خاص، ط1، 2018م، 62 صفحة.

بالنظر إلى ناحية إدارة الوقف نجد أن هناك عدداً من الأمور المؤثرة في المشاريع الوقفية، وهي المشروع الوقفي (الموقوف) والشخص المتبرع (الواقف) والمستفيدون (الموقوف عليهم) الأمر الذي يستوجب ضرورة توظيف مبادئ الحوكمة وأسسها في سبيل تحسين أداء المشاريع الوقفية لتحقق الغايات المرجوة منها، وترتيب العلاقات فيما بينها وتفعيل المسائل المتعلقة بالرقابة والتحكّم في المشروع (الحوكمة الإدارية). الفصل الأول تحدث عن المتغيرات العالمية والحاجة إلى تطوير مؤسسة الوقف، والفصل الثاني بحث حوكمة الوقف من حيث تعريفها مصطلحاً ومفهوماً وأهمية، ومسوّغات الحوكمة.

17. **نظام الأوقاف ومقاصد الشّريعة**، محمد حسن بدر الدين، لاتفيا: نور للنشر، 2017م، 164 صفحة.

اهتمَّ الكتاب بإبراز أهميّة الوقف في ضمان التّكافل الاجتماعيّ، وركّز على أنّ نظام الوقف يُعدّ أحد أهمّ النّظم المؤسّسية الّتي ساهمت في حمل جزء من الأعباء الاقتصادية عن الدّولة، وطورت نموّ مؤسسات المجتمع المدني والمحلّي، وحققت المصالح والمقاصد، التي جاءت الشّريعة الإسلاميّة لغرسها في النّفوس والمجتمع. بحث الكتاب كذلك في الأهداف العامّة للتّشريع الإسلامي ومقاصده وتحديد علاقتها بنظام الوقف وأبعاده ومراميه. وركز على أصول ارتباط فقه الوقف بفلسفة مقاصد التّشريع، كما اهتمّ بتقويم شروط الواقف بمعيار المقاصد، وقدّم تحليلاً نقديّاً لنماذج وقفيّة من منظور مقاصد التّشريع ومدى حاجة المجتمع إليها، مُبرزاً الدّوافع الباعثة لها، في ضوء معطيات الواقع الاجتماعي ومتطّلباته. وتعرّض إلى أهمّ الصعوبات التي جعلت نظام الوقف غير فاعل مما أدّى إلى عدم تحقيقه مقاصد الشّريعة. واقترح بعض الآليّات لتفعيل نظريّة المقاصد العامّة للشّريعة، لرفع كفاءة نظام الأوقاف في الواقع المعاصر.

18. نحو تطوير فِقه الأوقاف، منذر قحف، لاتفيا: نور للنشر، 2017م، 204 صفحة.

وضع الفقه الإسلامي القواعد والمبادئ التي رسّخت الوقف وعملت على نمائه واستمراره، وذلك في فترة ازدهار الحضارة الإسلامية، تبعها تعرُّض الكثير من الأملاك الوقفية للإهمال والانتقاص والاستلاب بشكل أو آخر في معظم البلدان والمجتمعات الإسلامية نتيجة فترة الركود الثقافي والاقتصادي. لذا فإن الصياغة القانونية المعاصرة للمؤسسة الوقفية الإسلامية مطلوب منها أن تراعي الظروف الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة في بلدانها، إضافة إلى ضرورة الإفادة من التجربة الإسلامية التاريخية الماضية ومن التجارب الحديثة في دنيا الغرب الذي تقوم كثير من مؤسساته وجامعاته على مفهوم الوقف، وكذلك ضرورة الاستفادة من بعض التجارب المعاصرة –على قلتها وحداثتها– في بعض أنحاء عالمنا الإسلامي المديد، ذلك كله مع ضرورة ترسيخ المبادئ الشرعية الثابتة التي قامت عليها فكرة المؤسسة الإسلامية للوقف، وبخاصة أن هذه المبادئ تتمتع بقدر كبير من الحيوية والشمول والقدرة على الاستنباط، مما قصّرت عنه كثير من التنظيمات القانونية الغربية المعاصرة. ويعالج الكتاب بضع قضايا فقهية، هي أهم القضايا التي ترتبط بالهيكل القانوني للأوقاف الإسلامية في العصر الحديث.

19. *Revitalization of Waqf for Socio-Economic Development*, Edited by: Khalifa Mohamed Ali & M. Kabir Hassan and Abd elrahman Elzahi Saaid Ali, London: Palgrave Macmillan, July 2019, 354 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "**تنشيط الوقف من أجل التنمية الاجتماعية والاقتصادية– المجلد الثاني**"، ومحررو الكتاب: خليفة محمد علي، م كبير حسن، عبدالرحمن الزاهي سعيد علي.

يقدّم الكتاب تحليلاً شاملاً لإدارة الوقف وأثره على التنمية الاجتماعية والاقتصادية، وتحديداً الشمول المالي والتنمية المستدامة، والقضايا القانونية في إدارة الوقف وتنظيم الوقف وتحديثه وعلاقته بمقاصد الشريعة؛ وأداء أنشطة الوقف، وغيرها من الأبحاث.

يتكون الكتاب من خمسة عشر فصلاً هي: دور الوقف في تحقيق الهدف الأول إنهاء الفقر في بنغلاديش؛ وتمويل أهداف التنمية المستدامة الدور الاجتماعي والاقتصادي للأوقاف في بنغلاديش؛ ودمج الوقف العائلي في الأعمال المتعلقة بالموارد الوراثية أداة للرعاية المستدامة للورثة المعفيّين؛ واستكشاف ديناميات العطاء الخاص كمؤسسة لدعم الدخل للمستهلكين الذين يعانون من نقص في الهبات؛ وتحليل قانون الوقف في تايلاند؛ وقانون الوقف والإيرادات الدينية الإسلامية مصادر جديدة لإيرادات الدولة؛ والمعوّقات القانونية لتطوير الوقف؛ وتقويم المضاربة في إدارة الإيداع النقدي لبنك بنغلاديش الإسلامي المحدود؛ والوقف النقدي وطريقة الدفع المفضلة حالة ماليزيا باستخدام نهج AH؛ مجلس الوقف الإندونيسى (BWI) دراسة عمليات تحليل الشبكة؛ وإدارة الوقف في ضوء مقاصد الشريعة منظور بنغلاديش؛ وحلّ المشاكل في جمع أموال الوقف في إندونيسيا؛ وهل يؤثر التدين والجوانب الاقتصادية والاجتماعية على الزكاة والأوقاف؟ وأخيراً دور الوساطة للثقة في التبرعات الوقفية.

20. *Occidentalism: Literary Representations of the Maghrebi Experience of the East-West Encounter (Edinburgh Studies in Modern Arabic Literature*, by Zahia Smail Salhi,: Edinburgh Edinburgh University Press, June 2019, 288 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "**الاستغراب: تمثيلات أدبية للتجربة المغاربية للقاء الشرق والغرب**"، ومؤلفته: زاهية إسماعيل صالحي، رئيس قسم الدراسات العربية الحديثة بجامعة مانشستر ونائب رئيس الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط.

الأدب المغاربي المنشور في النصف الأول من القرن العشرين هو موضوع نادراً ما تلقّى تركيزاً على المعالجة العلمية له، يرجع ذلك جزئياً إلى محدودية توفر الكتب بسبب قلة نسخها المطبوعة. تعقّبت المؤلفة هذه الأعمال النادرة وسلّطت عليها الضوء من خلال التحليل النّصي الدقيق، والانخراط المتعمق في السياقات الدينية والاجتماعية والسياسية. تحدد المؤلفة إذا كانت هذه النصوص تنتمى تأثير الاستغراب أم لا، فهى تعيد دمج الروايات المغاربية قبل عام 1945 في تاريخ ودراسة الأدب العربي الحديث.

يتضمن الكتاب سبعة فصول هي على النحو الآتي: الفصل الأول "المغرب العربي والغرب: نحو بناء خطاب غربي"؛ ثم الفصل الثاني "من الشرق الأقصى إلى الغرب المسترد الحضارة الفرنسية، التحول الديني، والاستيعاب الثقافي"، فالفصل الثالث "الغرب والقصائد البربرية: مواجهات مغربية مع الغرب قبل الاستعمار"، والفصل الرابع "لا فرانس، موي: الحب والافتتاح مع الغرب"، والفصل الخامس: "الغرب والمرأة الشرقية إنقاذ ضحية الرجل الشرقي؟"، والفصل السادس "المرأة المغاربية الجديدة والغرب: من الغرب إلى الأفق"، فالفصل السابع "نهاية الوهم: خيبة الأمل والاغتراب والتضليل".

21. *Contemporary Thought in the Muslim World,* by Carool Kersten, Abingdon: Routledge, June 2019, 228 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الفكر المعاصر في العالم الإسلامي**"، مؤلفه: كارول كيرستن، وهي باحثة في "دراسة الإسلام والعالم الإسلامي" في كينجز كوليدج المملكة المتحدة، له "تاريخ الإسلام في إندونيسيا" و"الكوزموبوليتانيون والزنادقة: المثقفون المسلمون الجدد ودراسة الإسلام".

يتضمن الكتاب ثمانية فصول هي على النحو الآتي: الفصل الأول عن "مشكلة التصنيف: تصنيف المثقفين المسلمين المعاصرين"، ثم الفصل الثاني عن "فلسفات المعرفة: التراث والعقل"، فالثالث عن "الكتاب: الطرق البديلة في التعامل مع القرآن"، فالفصل الرابع عنوانه "الأبعاد الروحية للفكر الإسلامي المعاصر: الصوفية اليوم، علم النفس، الأدب، وأسلمة المعرفة"، والفصل الخامس موضوعه "الإسلام والسياسة وفكرتهما عن العلمانية والحرية والديمقراطية"، يليه الفصل السادس "الشريعة: نظام قانوني إسلامي أم توجيه أخلاقي؟"، يتبعه الفصل السابع عن "التعامل مع الاختلاف والتعددية: التحرر والتسامح وحقوق الإنسان"، وأخيراً الفصل الثامن "قضايا في القرن الحادي والعشرين: العولمة وعلم البيئة والأخلاقيات الطبية"

22. *Rethinking Reform in Higher Education: From Islamization to Integration of Knowledge*, Ziauddin Sardar and Jeremy Henzell-Thomas, Herndon: IIIT, August 2017, 226 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**إعادة التفكير في إصلاح التعليم العالي: من الأسلمة إلى تكامل المعرفة**"، مؤلفا الكتاب: ضياء الدين سردار وجيريمي هنزيل توماس؛ سردار ناقد مستقبلي وثقافي، وهو معروف بدراساته عن المستقبليات؛ أستاذ القانون والمجتمع في جامعة ميدلسكس في لندن، وتوماس باحث مشارك (وزميل زائر سابق) في مركز الدراسات الإسلامية بجامعة كامبريدج. زميل في الجمعية الملكية للفنون.

إن إصلاح التعليم العالي في المجتمعات الإسلامية هو باختصار تحوّل نموذجي مدفوع باعتبارات مهمة بما في ذلك أهداف التعليم نفسه، الأمر الذي قد يتطلب إصلاح التخصصات المطروحة، وإيجاد تخصصات جديدة، وكذلك العمل بالتزامن مع المعارف الحالية والسابقة مع الأخذ في الاعتبار المعايير الأخلاقية والروحية للمجتمع الإسلامي، والمبادئ التوجيهية التي تعمل في ضوئها، التي بدورها تحدد الأساس الذي تبنى عليه تكوينها وهويتها الروحية. وبدلاً من خلق انقسامات، يعترف إصلاح التعليم العالي في المجتمعات الإسلامية بتعددية وتنوّع العالم المترابط الشبكي الحديث، ويسعى إلى إزاحة المناهج غير المثمرة وأحادية المعرفة، والانحياز إلى فهم أوسع وأكثر إبداعاً للواقع؛ لأنه يعيش في بيئة وثقافات مختلفة. الاعتدال والتوازن والاتصال الفعال سمات رئيسية يجب أن تتضمنها الفلسفة الكامنة خلف عملية الإصلاح.

هوية المجلة وأهدافها

منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

* الإصلاح المنهجي للفكر عند المسلمين، من خلال ترسيخ التكامل المعرفي، وإعطاء الاجتهاد دوره الفاعل في الحياة.
* الارتقاء بالوعي والبحث والتعليم في المجتمعات المسلمة.
* بلورة منهجيات وأدوات علمية نقدية قادرة على المراجعة القويمة للمعارف الإسلامية واستثمارها في ضوء مراجعة واستثمار أعمّ للمعارف الإنسانية في طفرتها وتطورها الحاليين.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الأهداف من خلال التركيز على المحاور الرئيسية الآتية:

* قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
* قضايا التعليم والبحث العلمي في المجتمعات المسلمة: وما يتعلق بها من تطوير الأدوات والآليات التربوية.
* منهجية التعامل مع الأصول التأسيسية والتراث الإسلامي والإنساني.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف وخمسة عشر ألف 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 3-5 مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام 1و2 و3

- 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 "الفكر الإسلامي المعاصر" على الوجه الآتي:

- 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:87-79)

- 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.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة علمية وفكرية غير ربحية تُعنى بالدراسات والبحوث والقضايا الفكرية والتربوية والتعليمية، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقاربة الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها المسلمون: مجتمعاتٍ وثقافات ومعارف.

ومنذ إنشائه سنة 1981 يعمل المعهد على إنجاز عددٍ من المشاريع الفكرية التربوية في العالم، ويشرف على عدد من المجاميع والمشاريع البحثية على مستويْ الدراسات الأساسية والميدانية.

وبمقتضى رسالته وأهدافه يقوم المعهد بدعم جهود عددٍ من الباحثين والأكاديميين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، وبوضع جملة من الخطط البحثية وتنفيذها، وتنظيم لقاءات فكرية وثقافية دورية، ونشر المساهمات العلمية المتميزة وترجمتها، والمشاركة في التدريس والتدريب من خلال معهد فيرفاكس. ويوظّف المعهد في هذا الإطار أعداداً كبيرة من الباحثين والعلماء من مختلف أنحاء العالم.

يقع المقر الرئيسي للمعهد في هيرندن، فرجينيا، شمال غرب واشنطن العاصمة. وللمعهد اتفاقيات تعاون وشراكة مع عدد من الجامعات والمؤسسات العلمية، ويتولى إدارة المعهد مجلس أمناء، يجتمع بشكل منتظم، وينتخِبُ من بين أعضائه رئيساً له بصورة دورية.

ويهدف المعهد إلى:

- تطوير رؤى وفلسفات جديدة تسمح للمسلمين بالاستثمار الجاد والرصين لمختلف المعارف الإنسانية.
- تجديد مناهج النظر والبحث، وبلورة أدوات علمية وتربوية قادرة على تجديد الفكر الإسلامي.
- تطوير مستوى الوعي، والارتقاء بالبحث والتربية والتعليم في المجتمعات المسلمة.
- تمكين المجتمعات المسلمة من مواكبة السقف العلمي والمعرفي المتنامي.

AL-FIKR AL-ISLĀMĪ AL-MU'ĀSIR
(CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT)

WWW.IIIT.ORG
WWW.CITJ.ORG

P-ISSN 2707-515X
E-ISSN 2707-5168

VOL.25 NO.100 SUMMER 1441AH/ 2020 AC