إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- مفاهيم البناء والهدم في الإصلاح الإسلامي المعاصر — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- مفهوم الإصلاح في القرآن المجيد: دراسة في أسبابه ومظاهره — إسماعيل الحسني
- العبادات بين التعليل والتعبد: مقاربة أصولية — جميلة تلوت
- القيم الأخلاقية والعلوم الاجتماعية: نحو إبستمولوجية القيم الحاكمة — عبد الرزاق بلعقروز
- الإبداعات المغربية باللغات الأجنبية بين سلطة اللغة وسلطة الهوية: قراءة تراتبية — فؤاد بوعلي

رأي وحوار

- الجمرات في الحج: درس إبراهيمي في الثقة المطلقة بالله — عبد الحميد أبو سليمان

قراءات ومراجعات

- منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية. تأليف: فتحي حسن ملكاوي — عبد العزيز بوالشعير
- الأسرة في مقاصد الشريعة: قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا. تأليف: زينب العلواني — مونية الطراز

السنة العشرون — العدد 80 — ربيع 1436هـ/ 2015م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة العشرون | العدد ٨٠ | ربيع ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد — **جمال محمد البرزنجي**

عبد العزيز برغوث — **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

الرقم الدولي: **ISSN 1729-4193**

مستشارو التحرير

إسحق أحمد فرحان	الأردن	**عماد الدين خليل**	العراق
داود الحدابي	اليمن	**عمار الطالبي**	الجزائر
رضوان السيد	لبنان	**محمد الحسن بريمة**	السودان
زكي الميلاد	السعودية	**محمد السماك**	لبنان
طه عبد الرحمن	المغرب	**محمد عمارة**	مصر
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد كمال حسن**	ماليزيا
عبد المجيد النجار	تونس	**محيى الدين عطية**	مصر
عدنان زرزور	سوريا	**عزمي طه السيد**	الأردن

نزار العاني العراق

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org
or
P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- مفاهيم البناء والهدم في الإصلاح الإسلامي المعاصر — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- مفهوم الإصلاح في القرآن المجيد: دراسة في أسبابه ومظاهره — إسماعيل الحسني — ١٣
- العبادات بين التعليل والتعبد: مقاربة أصولية — جميلة تلوت — ٤٣
- القيم الأخلاقية والعلوم الاجتماعية: نحو إبستمولوجية القيم الحاكمة — عبد الرزاق بلعقروز — ٧٧
- الإبداعات المغربية باللغات الأجنبية بين سلطة اللغة وسلطة الهوية: قراءة تراتبية — فؤاد بوعلي — ١١١

رأي وحوار

- الجمرات في الحج: درس إبراهيمي في الثقة المطلقة بالله — عبد الحميد أحمد أبو سليمان — ١٤٣

قراءات ومراجعات

- منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية. تأليف: فتحي حسن ملكاوي — عبد العزيز بوالشعير — ١٤٧
- الأسرة في مقاصد الشريعة: قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا. تأليف: زينب العلواني — مونية الطراز — ١٧١

تقارير علمية

- اللغة العربية وتحديات البقاء — خالد عبد المنعم — ١٨٧

عروض مختصرة — حنان لطفى زين الدين — ١٩٥

استكتاب

- تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها في ظل التغيرات المعاصرة. — المعهد العالمي للفكر الإسلامي — ٢٠٥

كلمة التحرير

مفاهيم البناء والهدم في الإصلاح الإسلامي المعاصر

هيئة التحرير

في الإسلام أحكام وتشريعات تفصيلية في بعض المجالات تذهب في التفاصيل الدقيقة إلى ما لا يختلف فيه وعليه أهل الاجتهاد. وفي الإسلام قيم ومبادئ عامة في مجالات أخرى، تحتاج من أهل الاجتهاد إلى تطوير الممارسات والتجارب والمؤسسات في المجتمع الإسلامي، وابتغاء الخبرة البشرية حيث وجدت لتطويعها وتكييفها لأغراض المجتمع ومقاصد الإسلام.

ولا يتردد بعض الدعاة -الذين لا نشك في صدقهم، وحبهم، وغَيْرتهم- في إطلاق تعبيرات تعبِّر عن هذا الحبِّ وهذه الغَيْرة بطريقة تحتاج إلى مراجعة، فهُمْ قد يسيؤون من حيث يظنون أنهم يحسنون، وذلك حين يقولون مثلاً بأن الأنظمة السائدة اليوم في مجتمعاتنا الإسلامية هي أنظمة باطلة، أو أنظمة كافرة، يجب تقويضها بكاملها، وإعادة بناء أنظمة إسلامية على أنقاضها.

إنَّ المراجعة التي نحتاج إليها لبناء نظام إسلامي معاصر للحكم، أو التعليم، أو الاقتصاد، إلخ، قد توصلنا إلى القول بأنَّ الإصلاح الإسلامي المنشود لا يعني بالضرورة هدم التشريعات والأنظمة والهياكل التنظيمية والإدارية المعروفة في الواقع المعاصر، شريطة عدم التفريط بالقيم والمبادئ الأساسية للإسلام ومقاصده.

نعم إن الإسلام هَدَم بعض قيم الجاهلية، وأحلَّ مكانها قيماً بديلة، ومع ذلك فإنه، حتى في مجال القيم، لم يهدم كل القيم التي كانت سائدة في الجاهلية، فالنبيّ صلّى الله عليه وسلم أكَّد أنَّه جاء ليتمِّم مكارم الأخلاق، -لا ليبدأها-، ونوّه بحلف الفضول الذي عقدته بعض قبائل العرب قبل الإسلام لإنصاف المظلوم من الظالم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولما أَسَر المسلمون سفّانة بنت حاتم الطائي، كلَّمت النبيّ

صلّى الله عليه وسلّم، وقالت: "يا محمّد، إن رأيتَ أن تَمُنَّ علَيّ ولا تفضَحَني في قومي؛ فإنّي بِنْتُ سيّدهم، إنّ أبي كان يُطعم الطعام، ويَحفَظ الجوار، ويرعى الذِّمار، ويفكّ العاني، ويُشبع الجائع ويكسو العريان، ولم يَردَّ طالبَ حاجةٍ قطّ، أنا ابنة حاتِم الطائي. فقال لها: "هذه مكارم الأخلاق حقّاً، لو كان أبوكِ مسلماً لترحّمتُ عليه، خَلُّوا عنها؛ فإنّ أباها كان يحبّ مكارم الأخلاق، وإنّ الله يحبّ مكارم الأخلاق." ثم إن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، لم يكتف بإطلاق سراحها، بل أمر بتأمين متطلبات سفرها إلى الشام من ركوبة، ومؤونة، وثياب، وصحبة آمنة. فلما قدمت على أخيها عدي بن حاتم الذي فَرَّ إلى الشام حتى لا يواجه المسلمين، وأخْبرَتْه بما كان من أمرها، جاء إلى النبي مسلماً، وأسلمت سفَّانة، وحسن إسلامه وإسلامها.

هذا في مجال القيم، أما في مجال التشريعات والهياكل الإدارية، فمعلوم أنَّ المجتمع الإسلامي الأول نشأ في جزيرة العرب التي لم يكن فيها من تلك الهياكل ما كان معروفاً في المجتمعات الأخرى المعاصرة لها، في بلاد الفرس والروم والقبط، لذلك عندما بدأ المجتمع الإسلامي يتَّسع واحتاج إلى بناء هياكله الإدارية، بدءاً بتدوين دواوين الجند والمال، أخذها المسلمون من البلاد الأخرى، بل إن الدواوين قد دُوِّنت بلغاتها، فكان لغة الدواوين هي الفارسية في العراق، والرومية في الشام، والقبطية في مصر. ولم تعرَّب الدواوين إلا في أيام عبد الملك بن مروان.

هذا هو حال التفاعل والتثاقف بين المجتمعات والحضارات، وهذا كذلك حال الإصلاح والتطوير اللازم في شؤون السياسة، والتعليم، والاقتصاد، وغيرها. وأيُّ إصلاح إسلامي في تقديرنا، لا بدّ أن يأخذ بما اصطلحنا على تسميته بمبدأ التكامل المعرفي، فتكون نقطة الانطلاق هي مقاصد الإسلام، كما نجدها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والاستئناس بتطبيقات هذه النصوص عبر التجربة التاريخية الإسلامية، وعدم الوقوف عند ذلك الحدِّ، بل استيعاب الخبرة البشرية للأمم الأخرى قديماً وحديثاً، والوعي الكامل بمتطلبات الواقع المعاصر، وما يتضمنه هذا الواقع من فُرَص وإمكانات وتحدِّيات، ثم توظيف ذلك كله في إبداع رؤية إسلامية إصلاحية معاصرة، وفي بناء المشروع الحضاري

المنشود. وعندها سيكون هذا المشروع ليس خيراً للمسلمين وحسب، وإنما إسهاماً، وإغناءً، وترشيداً، للحضارة الإنسانية المعاصرة.

وعندما نوافق بعض الدعاة، وربما بعض العلماء، أو بعض المفكرين، الذين لا ينقصهم الإخلاص، على ضرورة هدم مجتمع الباطل، لإقامة مجتمع الحق على أنقاضه، ثم نخطو معهم خطوةً في الاتجاه الذين يفكرون فيه، فإننا سنجد قصوراً شديداً في تصوّرهم لبرامج الإصلاح في أي شأن من شؤون المجتمع. وغاية ما يمكن أن يعتذروا به هو أنَّ المجتمع الإسلامي حين يقوم، سوف يجد الحلول لمشكلاته التي تنشأ فيه، أمّا مشكلات المجتمعات القائمة فإن الإسلام ليس مسؤولاً عن حلّها!

فعند الحديث عن ميادين الإصلاح تتبدى أزمة هذا اللون من التفكير بصورة واضحة. فإذا كان الحديث عن النظام السياسي قالوا: إنَّ النظم السياسية المعاصرة كلَّها باطلة، ويجب تقويض هذه النظم، وإعادة بناء نظام الحكم الإسلامي كما مارسه النبي صلى الله عليه وسلم، وكما طبقه الخلفاء الراشدون، وكما عهدناه في قرون الخير الثلاثة، أو في عهد السلف الصالح. فإذا جئنا إلى تفاصيل نظام الحكم الإسلامي هذا وحاولنا تطبيقه في الواقع المعاصر، فإننا سنجد مجموعة من القيم والمبادئ العامة التي قد لا تختلف كثيراً عن القيم والمبادئ التي قادت إليها التجربة البشرية المعاصرة، لكنّنا لا نجد التشريعات التفصيلية لكيفية تنزيل هذه القيم والمبادئ. ذلك لأن هذه التشريعات التفصيلية اللازمة لضمان وحدة الأمة، وتحكيم الشورى، وإقامة العدل، واستقلال السلطات، إلخ، كلها خبرات بشرية تتطور وفق مستجدات الزمان والمكان والظروف المحْتَفَّة. ولن نجد في الهياكل التنظيمية، والنظم الإدارية، التي عهدناها في عصر الخلفاء الراشدين والقرون الثلاثة الأولى ما يُعدُّ ضمانة للالتزام بالقيم والمبادئ العامة للنظام السياسي في الإسلام.

سوف تكون هناك حاجة ماسّة إلى اختيار بعض ما كشفت الخبرة والتجربة المعاصرة عن صلاحيته في نظم الإدارة المركزية والإدارة المحلية، وفي طريقة انتخاب أهل الشورى، وتعيين المسؤولين، وحماية الأمن، وتنفيذ الحدود والعقوبات، وتنظيم العلاقات الدولية،

وغير ذلك من مسائل إدارة الحكم والسياسة. وربّما تكون بعض هذه الإجراءات أقرب إلى الممارسات المعاصرة منها إلى الموروثات التاريخية، الفارق الإساسي هو أن هذه الممارسات تحتكم إلى القيم الإسلامية التي تضمن تحقيق مقاصد الإسلام.

وإذا كان الحديث عن النظام التربوي في الإسلامي فإننا قد نجد من يقول قولاً مماثلاً، قد يصل إلى القول بأنه نظام كفر، أو نظام غربي، علماني، ليبرالي... يخالف الإسلامي جملة وتفصيلاً، ولا بدّ من هدمه من أساسه وبناء نظام تربوي إسلامي على أنقاضه. وإذا جئنا إلى تفاصيل النظام المنشود فإننا سنجد مرة أخرى مجموعة من القيم والمبادئ العامة التي قد لا تختلف كثيراً عن القيم والمبادئ التي قادت إليها التجربة البشرية في الواقع المعاصر. أما البحث عن التفاصيل التي لا بدّ من التخطيط لها عند بناء النظام التربوي الإسلامي المعاصر، فإنَّنا في الغالب لن ننطلق من الخبرة التاريخية، بل من متطلبات التشريعات والأنظمة والهياكل المعاصرة للبحث عما يعتَوِرُها من خَلَل في الرؤية الحضارية الإسلامية، لإجراء ما يلزم من تعديل أو تبديل. ستكون هناك قرارات تختص بفلسفة التعليم وسياساته، وخططه وبرامجه، ومراحله ومناهجه، إلخ. وستكون هناك اختيارات تختص بالتعليم العام والتعليم الخاص، وسيكون هناك تحديد لسنّ البدء بالتعليم وإلزاميته، وسنواته اللاحقة، وسائر ما يجري في النظم التعليمية المعاصرة.

وعند التفكير في النظام الاقتصادي، ستكون هناك مؤسسات وأدوات وأشكال من التعامل الاقتصادي، وستكون هناك أسواق وبضائع وأسعار ونقد، كما كان في المجتمع الإسلامي الأول، لكن ذلك المجتمع لم يبدأ من الصفر، بل استأنف ما كان موجوداً، ونظَّمه، وأحاطه بالقيم الإسلامية، لكن بعض الأدوات لم تتغير إلا فيما بعد، فمثلاً لم يشعر المسلمون في بداية الأمر بمشكلة في استعمال الفلوس البرونزية، والدراهم الوَرِقِيَّة (الفضية) والدنانير الذهبية، البيزنطية والساسانية. صحيح أن بعض الروايات تشير إلى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أمر بضَرْب الدّراهم على نقش الكسروية وشكلها، والفلوس البرونزية على الطراز البيزنطي، وأن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، ضَرَب الدّراهم والفلوس وعليها اسمه وصورته، لكن التوثيق التاريخي لمسألة تعريب النقود بصورة

كاملة، كانت في عهد عبد الملك بن مروان الذي أتمّ هذا العمل سنة ٧٧ للهجرة، وذلك إثر الخلاف الذي جرى بين المسلمين والبيزنطيين على شروط تصدير الفضة وورق البردي من مصر إلى بيزنطة. فقد كانت أوراق البردي المصدرة تدمغ بدمغة عقيدة الإيمان المسيحية، فطلب عبد الملك إبطال ذلك ودمغها بشهادة التوحيد، فلما وصلت إلى الإمبراطور البيزنطي جوستنيان غضب، وأعلن الحرب، وهدد المسلمين بضرب العملة بما يسيء إلى النبي محمد صلّى الله عليه وسلّم، فما كان من الخليفة إلا أن اتخذ قراره باستقلال العملة الإسلامية والاستغناء على العملة البيزنطية التي كانت تُعدُّ إلى ذلك العهد عملة عالمية معترفاً بها.

إنَّ الخبرة الإسلامية المعاصرة في مسائل الاقتصاد مَثَلٌ على إمكانية اعتماد بعض الهياكل والأدوات وتكييفها الإسلامي. فعلى الرغم مما قد يؤخذ على خبرة البنوك الإسلامية الحديثة النشأة، فإنها ستكون تجربة صالحة للتطوير فيما لو تبنّى المجتمع نظاماً اقتصادياً إسلامياً كاملاً، في فلسفته ومؤسساته وأدواته. فالبنوك الإسلامية المعاصرة تقوم بما تقوم بها سائر البنوك الأخرى من خدمات مصرفية وائتمانية واستثمارية، وقد أخذت في تنظيمها وإدارتها أشكال البنوك الربوية العادية، مع تطوير بعض الممارسات التي تتجنب المعاملات الربوية المحرَّمة.

لن يبدأ الإصلاح الإسلامي المعاصر من الصفر، ولن يعود إلى لحظة معينة من التاريخ الإسلامي، ليستأنف منها ما كان سائداً ويواصل البناء عليه. إنما يبدأ من اللحظة الحاضرة، ويعيد الحضور للقيم والمبادئ الإسلامية، ليَبْنِي عليها، ومنها، ما يلزم من تعديل أو تبديل في التشريعات والهياكل والنظم.

يتضمن هذا العدد عدداً من البحوث التي تناولت مجالات معرفية متنوعة. وجاء البحث الأول للدكتور إسماعيل الحسني والموسوم بـ"مفهوم الإصلاح في القرآن المجيد: دراسة في أسبابه ومظاهره"؛ إذ تناول البحث مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم بوصفه بنيةً مركّبةً من التدافع والتوسّط، يقابله مفهوم الإفساد المركّب من الجمود والتناقض والتطرّف. وحاول البحث ألا يقصر القول ببنائية الإصلاح على الأسباب فحسب، بل

إنّه يشمل مظاهر الاعتقاد والتفكير والعمل التي يتمثَّل بها الإصلاح. لذا، أوصى باعتماد البنائية في فهم مظاهر الإصلاح؛ سواء أكان ذلك في الخطاب القرآني أم الواقع الإنساني.

وكشفت الأستاذة جميلة تلوت في بحثها المعنون بـ"العبادات بين التعليل والتعبّد: مقاربة أصولية" عن إشكالية منهجية في مسألة تعليل العبادات، فكيف يمكن القول إن أحكام العبادات غير معللة، وأن الأصل فيها التعبد؟ إذ قامت بمقاربة منهجية في دراسة هذا الإشكال، من خلال البدء بالمدخل المفاهيمي عن طريق تحرير المصطلحات وبيان أوجه التوافق من أوجه التمايز، بغية تأطيرٍ أَقْوَم لهذه المسألة نظراً للخلط الواقع بين عدد من المصطلحات. ثمّ يتلوه بعد ذلك ذكر الخلاف الأصولي في المسألة مع بيان محال النزاع وتحريرها وبيان الأدلة عليها، ثم أثر الخلاف في ذلك على الخلاف الفقهي في عدد من المسائل المنسوبة للعبادات، في أفق اقتراح مداخل التجاوز بانتهاج مقاربة تغلب النظر المقصدي.

وأشار الدكتور عبد الرزاق بلعقروز في بحثه الموسوم بـ"القيم الأخلاقية والعلوم الاجتماعية: نحو إبستمولوجية القيم الحاكمة" إلى هيمنة نموذج الفصل بين القيمة والمعرفة لأسباب ترتبط بالنموذج الحداثي، الذي قام على مبدأ عزل الأخلاق عن العلوم، والرؤية التجزيئية للقيم ضمن نظريات القيمة المعاصرة؛ ما أورث علوماً اجتماعيةً مأزومةً إبستمولوجياً. وعمل البحث على محاولة إعادة بناء منهج النظر إلى القيم الأخلاقية، وذلك بنقلها من دائرة الوجود الكمالي، أو التجزيئي، أو التهميشي إلى دائرة النموذج الحاكم، والإطار المرجعي الذي يُنظّم العلوم الإنسانية عامةً، والعلوم النفسية بوجه خاص؛ إذ لا يتم تناول القيم الأخلاقية بوصفها معوّقات إبستمولوجية، وإنّما تستحيل (أي منظومة القيم) أساساً إبستمولوجياً ونموذجاً معرفياً.

وفي بحثه المعنون بـ"الإبداعات المغربية باللغات الأجنبية بين سلطة اللغة وسلطة الهوية" تفحّص الدكتور فؤاد بوعلي سؤال العلاقة بين اللغة والهوية في الكتابات المغربية باللغة الفرنسية. ولماذا يكتب العربي باللغة الفرنسية ولمن يكتب؟ وقد عمل البحث على

ضبط دلالة الهوية وموقع الكائن اللغوي فيها، وقام بتحديد موقع اللغة العربية في تكوين الهوية الوطنية كما تبلور في خطاب الهوية، وتعرّض كذلك لعلاقة اللغة بالجنسية الأدبية ومعاناة المبدع باللغة الأجنبية، وحرص على أن يقرأ موقع اللغة من الهوية قراءةً تراتبيةً، وكشف عن علاقة الإبداع بسلطة اللغة وسلطة المتلقي وكيف يرسم المتلقي الأجنبي شكل الإبداع ومضمونه وشروطه.

واحتوى باب رأي وحوار على رأيٍّ للدكتور عبد الحميد أبو سليمان حول "الجمرات في الحج: درس إبراهيمي في الثقة المطلقة بالله".

وتضمن العدد كذلك مراجعتين؛ كانت الأولى لكتاب "منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية"، تأليف: الدكتور فتحي حسن ملكاوي، وقدّمها الدكتور عبد العزيز بوالشعير؛ أما المراجعة الثانية فكانت لكتاب "الأسرة في مقاصد الشريعة: قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا"، تأليف: الدكتوره زينب العلواني، وقدّمتها الأستاذة مونية الطراز.

واحتوى العدد على تقرير لمؤتمر: اللغة العربية وتحديات البقاء. ودعوة للكتابة في مؤتمر.

وفي العدد منتقيات حديثة لبعض المؤلفات المتصلة ببحوث العدد ضمن باب عروض مختصرة.

والله ولي التوفيق

٨٦
السنة الثانية والعشرون
شتاء ٢٠١٥م/ ١٤٣٦هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ المسألة الطائفية وجدلية الديني والمدني.. النقاش الراهن
◆ عصر النهضة.. كيف انبثق في المجال العربي الحديث؟
◆ تكفير التكفير.. العنف التكفيري كوظيفة للاستعمار الجديد
◆ الكتابة الهامشية في مواجهة سلطة المركز
◆ الاستشراق وحفريات المعرفة في الفكر المعاصر
◆ التصور الدلالي عند الشاطبي

◆ كتب:
رؤية الدكتور الفضلي إلى موقعية الفقه في الشريعة

◆ نـــــدوات:
آراء علماء المسلمين في التيارات المتطرفة والتكفيرية

بحوث ودراسات

مفهوم الإصلاح في القرآن المجيد: دراسة في أسبابه ومظاهره

إسماعيل الحسني *

الملخص

يتناول هذا البحث كيفية فهم الإصلاح في القرآن الكريم فهماً منهجياً، وذلك بعد إبراز حدود التحليل اللغوي لمفهوم الإصلاح، ثمّ استعراض هذا المفهوم في سياق ما طرحه القرآن الكريم من أسباب تكوّنه، ومظاهر تجسّده. وقد قصرنا النظر في هذا البحث على أمرين اثنين: أولهما التدافع الذي يقابل الجمود، ويسعى صاحبه باستمرار إلى تضييق شقّة التناقض بين الأقوال والممارسات. والثاني التوسّط بوصفه عملاً تحليلياً لواقع الناس، لا فضيلةً أخلاقية فحسب.

الكلمات المفتاحية: الإصلاح، التدافع، التوسط، الجمود.

The Concept of *Islaḥ* in the Glorious Quran: Reasons and Manifestations

Abstract

This article attempts to understand the concept of *iṣlaḥ* (reform) as presented in the Qur'an in a methodological manner. After highlighting the limits of linguistic analysis of the concept of *iṣlaḥ* (reform), we have reviewed this concept within the context of the Qur'anic text.

We have limited this discussion to two issues: (1) discussion of intellectual struggle as opposed to passive stagnation, seeking to narrow the gap between words and actions; (2) the discussion of moderation (*tawassuṭ*) as *praxis*, not simply as a moral virtue.

Keywords: Reform, Intellectual struggle, Moderation, Stagnation.

* دكتوراه في مقاصد الشريعة، أستاذ مقاصد الشريعة بجامعة القاضي عياض – مراكش– المملكة المغربية. البريد الإلكتروني: ismail_hassani@ymail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٤/٤/١٦م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/٨/٢٥م.

مقدمة:

يكاد يُجمِع المتتبعون على أنّ كلمة "الإصلاح" هي من الكلمات الرئيسة التي يكثر تداولها في الخطاب الإعلامي والسياسي، وفي مختلف أشكال الإنتاج العلمي والفكري المنشغل بشؤون المسلمين وأحوالهم، إلّا أنّ معظم مؤرّخينا ومفكّرينا وفقهائنا يُقِرّون بفشل الإصلاح، وبعدم قدرة معظم المسلمين على تجاوز عوائقه وموانعه.

يُنبِّهنا عبد الله العروي على فشل الإصلاح في العالم العربي، ويعزوه إلى أسباب عدّة، أبرزها اختلاف نظرة الحكّام والمحكومين (أو مَن يتكلّم باسمهم من فقهاء ومثقّفين) إلى الإصلاح.[١] ويُؤكِّد محمد عابد الجابري أنّ الإصلاح الذي يطمح غيرنا إلى إقامته في بلداننا قد بدأ حقّاً. يقول في ذلك: "بالإفساد، ليس فقط إفساد ما كان من صلاح قائم أو منتظر، بل أيضا بإرباك وطمس الطريق إلى الإصلاح الحقيقي، ومن ثم تعتيم الرؤية التي تنشد الإصلاح."[٢] أمّا طه جابر العلواني فقد استخلص من تجاربه العملية ودراساته الأكاديمية حقيقةً مفادها أنّ الفهم المنهجي للإصلاح هو "الغائب الأول"[٣] عن فكر الحركات الإسلامية المعاصرة وممارساتها.

ولكنّ الثابت أنّ كلّ آية من آي القرآن الكريم تنطوي على مصلحة واحدة أو مصالح عدّة، عَلمها مَن عَلمها، وجهلها مَن جهلها. لذا، لا نستغرب ارتباط البحث في الخطاب الإصلاحي القرآني بمباحث علمية متعدّدة. فالبحث في هذا الخطاب مرتبط بالفقه؛ إذ الهدف من تشريع الأحكام الشرعية مصلحةُ الناس. وهو مرتبط أيضاً بعلم الكلام. ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى أنّ المعتزلة قد جعلوا فكرة "الصلاح" أصلاً

[١] يرى الحاكم أنّ الإصلاح هو تقوية السلطة بذريعة مدافعة الأعداء، فيعمل على تدريب الجيش وتسليحه بأسلحة حديثة متطورة. غير أنّ الإصلاح في نظر المحكوم يعني القضاء على أسباب الفساد والانحطاط، وفي مقدّمتها الاستبداد. انظر:

– العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة**، البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٨، ٢٠٠٦م، ص١٣٠وما بعدها.

[٢] الجابري، محمد عابد. **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، بيروت: منشورات دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٥-١٦.

[٣] العلواني، طه جابر. **أبعاد غائبة في فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة**، القاهرة: مصر، دار السلام، ط١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م، ص٧٦.

من الأصول التي يقوم عليها مذهبهم، بل إنّ بعضهم نادى بمفهوم "الأصلح"؛ أي إنّ الله تعالى لا يفعل إلّا الصلاح.

وبالمثل، فقد تحدّث علماء الأصول عن حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال التي تنتظم في خيوطها الشريعة الإسلامية، فارتبط عندهم دوام الصلاح بمدى إقامة هذا الحفظ في مراتبه الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، فضلاً عن مُكمِّلات كلّ مرتبة.

وكذلك يرتبط البحث في الإصلاح القرآني بمبحث القصص القرآني؛ لأنّ المقصود من هذه القصص هو إصلاح الناس، لقوله تعالى: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ ﴾ (يوسف: ٣). ويشير قوله تعالى "أحسن" إلى أنّ المقياس الحسن في قصص القرآن لا يقتصر على تحديد النشاط فحسب، بل يتعدى ذلك إلى نفع الناس، وتنظيم شؤون حياتهم المختلفة. وإنّ المتأمِّل لهذه القصص ليلحظ كيفية ترتيب المُسبِّبات على الأسباب؛ سواء أكان ذلك في البناء والعمران أم في الهدم والتخريب. قال تعالى: ﴿ فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا ﴾ (النمل: ٥٢). فضلاً عن أخذ العِظة والعبرة من أحوال الأمم الغابرة، مثل: قوم نوح، وعاد، وثمود، وأهل الرسّ، وأصحاب الأيكة.

يتبيَّن ممّا سبق أنّ علماء المسلمين أكَّدوا أهمية الخطاب الإصلاحي في الإسلام، وبيَّنوا أثره في تسيير مختلف مناحي الحياة؛ ما يُعَدّ حافزاً ودافعاً إلى اهتمام العالِم المسلم بمفهوم الإصلاح في القرآن الكريم، وانشغاله بخطابه وبنيته وأسبابه ومسائله المتعدّدة؛ إذ لم يُعْلِ القرآن شأن أمر من الأمور مثل العمل الصالح. قال تعالى: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾ (فاطر: ١٠).

ولا شكّ في أنّ أهمية الخطاب الإصلاحي القرآني تُحتّم على جميع المصلحين رفع شعار الإصلاح، والدعوة إلى ممارسته من منظور القرآن الكريم، والسنّة النبوية الشريفة، فنجد في كلامهم استحضاراً لكثير من الآيات التي تنادي بالإصلاح، وتحثّ على الاتصاف به. فضلاً عن التعرّض لبعض تعريفات الإصلاح التي قدّمها المفسّرون والمصلحون القدامى.

وفي نظري أنّ ثمّة أمرين يعضدان هذه الأهمية في العصر الحديث: أولهما تحوّل العالم إلى بنية متعاضدة متساندة مترابطة في مكوّناتها وعناصرها بسبب تطور وسائل الاتصال والإعلام. والثاني بلوغ العلم الإنساني بالمجتمع والإنسان والكون مبلغاً معرفياً متطوراً قياساً على ما بلغه الإنسان من علم في ما مضى. وأكاد أجزم أنّ هذين الأمرين قد سهَّلا كثيراً من أمر التعارف بين البشر. نعم، لا شكّ في ذلك. ولكن، لا نقصد بالتعارف هنا معناه التقني الذي شبَّهه سيف الدين عبد الفتاح بِـ"قشرة اتصالية ومعلوماتية،"[٤] وإنّما نقصد به الانفتاح المستمر الواعي الذي يُحفِّزنا جميعاً إلى التفكير النقدي والمعالجة الجادّة لإشكالية المفاسد التي تنتشر في أنحاء المعمورة، خاصّةً مفاسد المجاعات، وسوء توزيع الثروات، والبيئات الملوّثة، والصراع والطغيان... .[٥]

إنّنا لا نروم في هذا البحث استقراء عاقبة الفساد والصلاح التي تكون في اليوم الآخر، فيجازي الله تعالى بها المصلح المحسن على صلاحه وإحسانه، ويعاقب المفسد المسيء على فساده أو إساءته. فما يهمّنا هو الإصلاح والإفساد المرتبطان بحياتنا الدنيا الفانية، ودليل ذلك سؤال الملائكة المشوب بالتعجب ﴿أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ (البقرة: ٣٠)؛ ذلك أنّهم علموا أنّ مراد الله ﷻ من خلق الأرض هو صلاحها وانتظام أمرها، لا تخريبها وإفسادها. لذا، فإنّنا نعضّ على هذا التنبيه بالنواجذ؛ لأنّ الاهتمام بإصلاح أعمالنا الدنيوية هو نوع من أنواع الفقه الذي غفل عنه المسلمون كثيراً بدعوى تحقير الحياة الدنيا، فوقعوا في محظور إهمال إصلاحها.

إنّ التفكير في الإصلاح، الذي اكتنزته سور القرآن الكريم وآياته، هو مقاربة مستأنفة لسؤالين رئيسين متلازمين، لا يغني جواب أحدهما عن الآخر:

-كيف يمكن فهم الإصلاح في القرآن الكريم فهماً منهجياً؟

---

[٤] عبد الفتاح، سيف الدين. **العولمة والإسلام رؤيتان للعالم**، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م، ص١١٣. لتعرُّف المزيد عن مفهوم التعارف كما يفرضه واقع العولمة، وما ينبغي له أن يكون، انطلاقاً ممّا يُسمّيه سيف عبد الفتاح بِـ"النموذج المقاصدي"؛ انظر: ص١٣٧ وما بعدها.

[٥] أي التعارف الوارد في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ (الحجرات: ١٣).

-كيف يمكن تطبيق منهج الإصلاح الذي جاء به القرآن الكريم على الأمة في كلّ زمان ومكان؟

وللإجابة عن هذين السؤالين، ينبغي أولاً تناول هذا الموضوع من ثلاثة محاور، هي: مفهوم الإصلاح لغةً، وتعريف الإصلاح من وجهة نظر بعض العلماء والباحثين، وأسباب الإصلاح ومظاهره من منظور قرآني.

أولاً: مفهوم الإصلاح لغةً

هل يمكن استكناه مفهوم الإصلاح القرآني عن طريق التحليل اللغوي؟ بدايةً، دعونا نستعرض أبرز استعمالات مادة "صلح" و "فسد" في اللغة العربية. يقال: أصلح الشيء؛ أي جعله صالحاً، فيكون الإصلاح نبذ الخلاف بين المختصمين لأنّه يُفضي إلى صلاحهم بعد ما كانوا فاسدين، فتأتلف قلوبهم ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٣﴾ ﴾ (الأنفال: ٦٣).

وإذا وسمنا الإنسان بصفة الصلاح كما في قول "الإنسان الصالح" فإنّنا نقصد بذلك ما يصدر عنه من أقوال وأفعال حسنة. أمّا الصالحون من البشر فهم الذين لا تفارقهم صفة الصلاح. وأمّا نسبة الصلاح أو الإصلاح إلى الأشياء فتعني ما تفضي إليه من نتائج حسنة، ومن ذلك قولنا "المال الصالح"؛ أي المال الذي يُصرَف في أوجه الخير.

وأمّا نعت العمل بالصالح في قول "العمل الصالح" فيعني العمل بما جاء به الدين الإسلامي. قال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٣٣﴾ ﴾ (فصلت: ٣٣). وقد عرَّف الإمام ابن عاشور العمل الصالح بقوله: "العمل الذي يصلح عامله في دينه ودنياه صلاحاً لا يشوبه فساد، وذلك العمل الجاري على وفق ما جاء به الدين."[٦]

وقولنا "الصالحات" جمع "صالحة"؛ وهي الخصلة أو الفعلة الحسنة، أعني تلك التي توصف بالصلاح؛ لأنّهم يقولون "صالحة"، و"حسنة"، ولا يُقدِّرون موصوفاً محذوفاً. إذن،

[٦] ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، د.ت، ج٢٤، ص٢٢٩.

"الصالحات" جمع "صالحة"؛ وهي الخصلة والفعلة الموصوفة بالصلاح، والتعريف فيها للاستغراق؛ أي كلّ الخصال والأفعال الصالحة التي تتضمّن صفة الصلاح. ولعمل الصالحات أسباب يستوي فيها الناس جميعاً، ومن أعظمها: مراعاة قواعد العدل، والإحسان، والمواساة، وكراهية البغي والعدوان.

خلاصة القول إنّ الإصلاح هو جعل الشيء صالحاً؛ أي ذا صلاح. وبعبارة أخرى إنّ الإصلاح هو كلّ ما يحصل به منتهى ما يُطلَب لأجله.

ويقابل الإصلاح الإفساد،[٧] كما يقابل الصلاح الفساد. ويقال: فسد الشيء يفسد فساداً وفسوداً، وهو فاسد وفسيد.[٨] وقوم فسدى كما قالوا ساقط وسقطى وسَقْطَى، قال سيبويه جمعوه جمع هلكى لتقاربهما في المعنى، وتفاسد القوم تدابروا وقطعوا الأرحام. والمفسدة خلاف المصلحة، والاستفساد خلاف الاستصلاح، وقالوا هذا الأمر مفسدة لكذا؛ أي فيه فساد. وفسد الشيءَ إذا أباره أو أهلكه.

والفساد خروج الشيء عن الاعتدال، قليلاً كان عنه الخروج أو كثيراً، ويضاده الصلاح.[٩] وقيل: الفساد هو الجدب في البرّ والبحر مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ (الروم: ٤١).

ويبلغ عدد المفردات القرآنية من مادة "فسد" خمسين كلمةً، وقد جاءت بأربع صيغ:

أولاها: صيغة الفعل الماضي كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ (البقرة: ٢٥١)، وقوله ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ

[٧] اخترنا مادة "فسد" مع أنّ الإصلاح لم يقابل في القرآن بالإفساد فحسب، وإنّما قوبل أيضاً بالسيئات، كما في قوله تعالى: ﴿خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ (التوبة: ١٠٢). والمقصود بالعمل السيئ العمل الفاسد أو عمل الشر، كما في قول حذيفة بن اليمان: "كان الناس يسألون النبي ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني ..." انظر:

– البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، المنصورة: دار ابن رجب للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، كتاب: المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم٣٤١١.

[٨] ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، بيروت: دار الفكر، ط٢، ١٩٩٨م، ص٧٤٨.

[٩] الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار القلم، ط٣، ٢٠٠٢م، ص٦٣٦.

لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، وقوله سبحانه: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ﴾ (المؤمنون: ٧١).

ثانيتها: صيغة الفعل المضارع كما في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٣٤﴾﴾ (النمل: ٣٤)، وقوله ﷻ: ﴿قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا﴾ (البقرة: ٣٠)، وقوله سبحانه: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾ (البقرة: ٢٠٥)، وقوله: ﴿مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَٰرِقِينَ ﴿٧٣﴾﴾ (يوسف: ٧٣).

ثالثتها: صيغة اسم الفاعل كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾ (البقرة: ٢٢٠). وقوله ﷻ: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٦٠﴾﴾ (البقرة: ٦٠)، وقوله سبحانه: ﴿ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٩١﴾﴾ (يونس: ٩١)، وقوله: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾﴾ (ص: ٢٨).

رابعتها: صيغة المصدر كما في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُو۟لُوا۟ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ ۗ وَٱتَّبَعَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مَآ أُتْرِفُوا۟ فِيهِ وَكَانُوا۟ مُجْرِمِينَ ﴿١١٦﴾﴾ (هود: ١١٦)، وقوله ﷻ: ﴿وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾﴾ (القصص: ٧٧).

تعرَّفنا ممّا سبق أبرز الاستعمالات اللغوية لمادة "صلح" و"فسد"، والصيغ اللغوية التي وردت في كلٍّ منهما في القرآن الكريم، وجملة المعاني التي تتناولها هاتان المادتان؛ والتي تكون حيناً معاني إيجابية (بالنسبة إلى مادة "صلح")، تتمثَّل في الإصلاح بين الخصوم، والعدل بين المتقاضيين، ومواساة الناس والإحسان إليهم، وسداد الأقوال، وضبط الأعمال والآثار والنتائج... ومعاني سلبية في أحايين أخرى، تتمثَّل في السيئات، والهدم، والإذلال، والتكبّر، وتضييع الحقوق... .

إنّ التحليل اللغوي لمفهوم الإصلاح هو أمر مهم ونافع، ولا يمكن للباحث أن يتخطاه؛ لأنّه يوقِف صاحبه على جملة المعاني التي تدل عليها هذه المفردة، ولكنّه لا

يُفضي بنا إلى الإمساك المنهجي ببنية مظاهر الإصلاح في الخطاب القرآني، ولا يتيح لنا الإحاطة بأسباب تكوّنه وتشكّله. وتأسيساً على ذلك، فإنّ هذا التحليل اللغوي محدود؛ لأنّه يَحُول دون الإحاطة بشبكة العلاقات التي تربط مظاهر الخطاب الإصلاحي القرآني بعضها ببعض، والتي تُسهِم في بناء مفهوم علمي لبنيته، فضلاً عن عدم إبرازه وجوه العلاقات التي تربط خطاب الإصلاح بغيره ممّا تطرحه المفردات القرآنية من مفاهيم، مثل: العبادة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ (الذاريات: ٥٦)، والعمارة والإعمار والاستعمار، كما في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١).

ثانياً: تعريف الإصلاح

لقد سبق لبعضهم تحديد مفهوم الإصلاح الإسلامي بصفة عامة، والإصلاح القرآني بوجه خاص. ومن ذلك القول بأنّه مجرّد أمر بالمعروف ونهي عن المنكر. قال ابن تيمية: "الإصلاح هو صلاح العباد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن صلاح المعاش والعباد في طاعة الله ورسوله، ولا يتم ذلك إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبه صارت الملة خير أمة أخرجت للناس."[١٠]

ورأى آخرون بأنّه توجّه في الإتيان بما ينبغي، وفي الاحتراز عمّا لا ينبغي. قال الألوسي: "الصلاح عبارة عن الإتيان بما ينبغي والاحتراز عما لا ينبغي."[١١]

وثمة قولٌ بأنّه تمام الاستقامة على الدين. قال الإمام ابن عاشور: "الصلاح تمام الاستقامة في دين الحق."[١٢]

وهناك من يرى بأنّه نَظْمٌ غير مكتمل، أو نَظْمٌ مفتوح على المستقبل وما تفرزه مستجدات الحياة الإنسانية. وقد أشار عبد القادر حامد التيجاني إلى هذا المعنى، قائلاً

---

[١٠] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ص٧٣.

[١١] الألوسي، شهاب الدين محمود. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، د.م: دار الفكر، د.ت، ج٩، ص١٤٥.

[١٢] ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٤، ص٣١٧.

إنّ الإصلاح هو: "الانخراط في عملية متواصلة من إقامة نظام اجتماعي عادل، ثم حمايته وتطويره."[١٣]

ويقول آخرون بأنّه الثبات على حالة الاعتدال والاستقامة، خلافاً للفساد الذي يعني "التغير عن حالة الاعتدال والاستقامة."[١٤]

ويرى أحمد عبادي بأنّ الإصلاح هو إمكانية أو مهارة لها قوام، ومظهر، وعناصر. فقوامها "نقاء الفطرة التي تضمن المواءمة مع الكون والإنسان"، ومظهرها متمثِّل في "قرن الوجهة الملائمة بالحركة التي يفرضها الموقع للتوجّه نحو القبلة، وفي عمل الصالحات الذي ينبغي أن يستمر ما دامت الحياة". قال تعالى: ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ﴿٩٩﴾ ﴾ (الحجر: ٩٩). أمّا عناصر الصلاح فتتمثّل في الآتي:

- معرفة الإنسان الوجهة.

- إضافة الإنسان الوجهة إلى العمل المخصوص بالمقدار المخصوص، والزمن المخصوص بالمقدار المخصوص.

- القِبْلة بما تعنيه من نية التوجّه إلى الله بالعبادة.

وهذه العناصر كلّها ترتبط بقدرة الإنسان الصالح على توجيه طاقة التساؤل بحيث تربط بين العمل والعبادة، فيصبح بذلك الإنسان الصالح هو "القادر بعلمه، أو سؤال أهل الذكر إن كان لا يعلم ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾ (النحل: ٤٣) على أن يضيفه إلى حركته انطلاقاً من وعيه الدائم بقبلته، ووظيفته، ومصدر رشده... عن طريق استنطاق هذا المصدر بالترتيل قصد التلاوة. وصناعة هذا الإنسان الصالح المصلح تكون بضبط تصورات الإنسان للوجود، وعلاقاته بالله والكون والإنسان والحياة الدنيا والآخرة."[١٥]

---

[١٣] التيجاني، عبد القادر حامد. "الإصلاح في القرآن: استكشاف المفهوم وبناء النظرية"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد٦٦، ٢٠١١م، ص١١.

[١٤] التوحيدي، أبو حيان. **تفسير البحر المحيط**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٣م، ج١، ص١٩١.

[١٥] عبادي، أحمد. **مفهوم الترتيل في القرآن الكريم: النظرية والمنهج**، الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ٢٠٠٧م، ط١، ص١٦٢. انظر أيضاً: ص٢٣١، و ص٢٣٤، و ص٢٤١-ص٢٤٤. للاستزادة، انظر:

ولا نكاد نعثر عند أصحاب هذه التعريفات ما يساعدنا على الوعي بأسباب تكوّن الإصلاح وبنية مظاهره. وبعبارة أخرى، فإنّها تعريفات يلامس كلٌّ منها جانباً من جوانب الإصلاح الرئيسة التي نادى بها القرآن الكريم.

فبالرغم من أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هما من الفرائض الإسلامية التي يقوم عليها الإصلاح القرآني، إلّا أنّهما لا يُمثِّلان وحدهما جوهر الإصلاح القرآني وعماده. والتوجّه اللازم الواجب الذي يُعَدّ أساساً في إرادة الإصلاح؛ جَلْبَاً له، ودرءاً لما يناقضه، يفتقر إلى إبراز حقيقة وكُنْه ما ينبغي الاحتراز منه، أو الإتيان به.

ولئن كان الإصلاح هو تمام الاستقامة على الدين؛ الغاية النهائية للإصلاح القرآني، فإنّه يفتقر إلى العناصر الموصلة إليها.

وإذا كان التسلسل الإصلاحي قد أضفى على مفهوم الإصلاح منحًى نسبياً، فإنّه غفل عن الطابع المركّب والبنيوي لفعل الإصلاح نفسه. والقول بأنّ الإصلاح هو مهارة إنسانية تُظهِر مسؤولية الإنسان في حسن تنزيل الإصلاح وتطبيقه، ينقصه الاستحضار الكامل لمظاهره المتعدّدة، وأسبابه المكوّنة.

مجمل القول إنّ معظم أصحاب هذه التعريفات لم يلتفتوا إلى أسباب نشوء الإصلاح، وتمثُّله في مظاهر اعتقادية وفكرية وعملية.

ومن غير المُقنِع (علمياً ونقدياً) قول التيجاني بأنّه من غير الممكن، بل ربّما من غير المفيد دراسة كلّ المواضع التي وردت فيها مادة "فسد" و "صلح" في القرآن الكريم.[١٦] فإنّ هذا القول بحاجة إلى إعادة نظر وتأمُّل؛ لأنّ استنفاد الباحث جهده العلمي في تتبع هاتين المادتين في القرآن الكريم من شأنه أن يكشف عناصر أساسية لمفهوم الإصلاح لا تمسّ أسبابه فحسب، بل تمسّ أيضاً مظاهره. ولا ننسى في هذا الباب أنّ الوصول إلى مرحلة صياغة المفاهيم القرآنية هو مؤشِّر مهم ودليل واضح على نضج المعرفة العلمية

– عبادي، أحمد. **قراءة في كتاب "مفهوم الترتيل في القرآن الكريم: النظرية والمنهج"**، الرباط: دار اقرأ، ط١، ٢٠٠٧م، مجلة الترتيل، العدد ١، ٢٠١٣م، ص٢٠٩.

[١٦] التيجاني، **الإصلاح في القرآن: استكشاف المفهوم وبناء النظرية**، مرجع سابق.

بالقرآن الكريم؛ لأنّ العقل العلمي لا يتعامل مع الموضوع العلمي إلّا بالمفاهيم التي تُعَدّ قوالب ذهنية تفضي إلى معطيات متنوّعة ومتعدّدة، والتي تُبرِز درجةً من درجات سلّم الشمول التي ينبغي أن يتصف بها علم العالِم بالقرآن الكريم.

ولكن، قبل أن يكون الإصلاح مفهوماً علمياً، يبنيه الباحث ويصوغه في سياق تدبُّره للقرآن الكريم، فإنّه مفهوم قرآني سيق في مقامات مختلفة، ويحوي بين جنباته كنوزاً من المعاني التي لا يحيط بها إلّا الله ﷻ. لذا، آثرنا أن نستعمله، ونتدبّره، ونُجهد أنفسنا من أجل وضعه في سياقين اثنين: الأول: سياق ما له من مظاهر يعرضها القرآن الكريم. والثاني: سياق ما يطرحه القرآن الكريم من أسباب تكوّنه.

ثالثاً: الأسباب المُكوِّنة للإصلاح

من المعلوم أنّ لكلّ مُسبَّب سبباً، ولكلّ نتيجة مقدّمةً، وكذلك الحال بالنسبة إلى الصلاح أو الفساد. وقبل أن نعرض لمظاهر الإصلاح أو الإفساد يتعيَّن علينا أولاً تبيُّن الطريقة التي تناول بها القرآن الكريم مسألة الإصلاح، ولا يكون ذلك إلّا بتقصّي الأسباب المفضية إلى كلٍّ من الصلاح والفساد. وقد أفضى استقراؤنا لمادة "صلح" و"فسد" في القرآن الكريم إلى التمييز بين مستويين:

– المستوى الاقتراني الذي يربط الإصلاح المطلوب بأمور عدّة يقترن بها، مثل: التوبة كما في قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۖ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ (الأنعام: ٥٤)، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟﴾ (البقرة: ١٥٩–١٦٠).

والإرادة الصادقة كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ﴾ (النساء: ٣٥)، وقوله ﷻ: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾ (هود: ٨٨).

والقول السديد كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ﴾ (الأحزاب: ٧٠-٧١).

والقتال في سبيل الله كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعۡمَٰلَهُمۡ ٤ سَيَهۡدِيهِمۡ وَيُصۡلِحُ بَالَهُمۡ﴾ (محمد: ٤-٥).

- المستوى السببي الذي يربط بين التدافع والفساد من جهة، وبين الإسراف والفساد من جهة أخرى. ويتضح ذلك بصورة جلية في الآية ٢٥١ من سورة البقرة، والآية ١٥١ من سورة الشعراء، والآية ٤٠ من سورة الحج. وهكذا يتمثَّل السبب الأول في التدافع المُحقِّق للصلاح مقابل الجمود والتناقض المُفضي إلى الفساد. وقد دلّ على ذلك بوضوح تام قوله تعالى: ﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّفَسَدَتِ ٱلۡأَرۡضُ﴾ (البقرة: ٢٥١). ولو غاب التدافع بين الناس لحصل الفساد الأرضي الذي يظهر في مظاهر متعدّدة، أبرزها ما ورد في سورة الحج: ﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗا﴾ (الحج: ٤٠). ويتمثَّل السبب الثاني في التوسّط المنتج للصلاح مقابل الإسراف والتطرّف المنتج للفساد. وقد نصّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُوٓاْ أَمۡرَ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ١٥١ ٱلَّذِينَ يُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا يُصۡلِحُونَ ١٥٢﴾ (الشعراء: ١٥١-١٥٢). فقد دلّ المفهوم المخالف للآية على أنّ طاعة غير المسرفين سبيل للإصلاح؛ لأنّهم يصلحون في الأرض ولا يفسدون.

١. التدافع مقابل الجمود:

الإنسان اجتماعي بطبعه، كما يقول علماء الاجتماع، ولا بُدّ أن يُفضي اجتماعه بغيره من البشر إلى خلاف في الأهواء والرغبات المعنوية، وإلى تعارض في المصالح والمنافع المادية. فالنفس البشرية مفطورة على غرائز متقابلة من الإيثار والأثرة، والأنانية والتواضع، وغيرها من الغرائز المتضادة والمتناقضة. وكذلك العقل الإنساني فهو مفطور على بناء الإدراكات المتقابلة من العلم والجهل، والذكاء والغباء... فكلّها متناقضات تُنتِج جدلاً في الآراء والأفكار والمذاهب، وصراعاً في المصالح والأهواء، وهو ما يُفسِّر سبب اختلاف

الناس في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾﴾ (هود: ١١٨).

ومن مظاهر هذا الاختلاف قيام الخلق على رابط الزوجية؛ لقوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾﴾ (الذاريات: ٤٩). ومن أبسط دلالات الزوجية أنّ الزوج مختلف عن زوجه ومُكمِّل لها. فعلى سبيل المثال، تقوم علاقة الزوج بزوجه على الحب والود والتقدير، لكنّ التعايش بينهما يُفضي إلى نوع من الصراع والتدافع، تفرضه تقلّبات العواطف والأمزجة، وتقتضيه أنواع الفهم ومستويات الإدراك، وتستلزمه تضارب المصالح والمنافع والرغبات. ولا يقتصر هذا الصراع على الإنسان الفرد، وإنّما يشمل الجماعات والمجتمعات والأمم.

أ. مظاهر التدافع:

يستمد التدافع -بوصفه صراعاً أو غلبةَ طرفٍ لآخر- وجوده ممّا أسبغه الله تعالى على الناس من قوة يدفع بها بعضهم بعضاً. ولولا قوة الدَّفع هذه، وإيجاده -سبحانه- بواعثها لفسدت الأرض، واختلّ نظام الحياة فيها للمخلوقات جميعاً على اختلاف أجناسها، وأنواعها، وأصنافها.

تتنوّع قوة الدفع لدى الإنسان، فمنها ما هو من قبيل قوة الدفع الشهوانية اللازمة لبقائه وبقاء نوعه. ومنها ما هو من قبيل قوة الدفع الغاضبة لردّ المفرط في طلب النفع لنفسه، وإعانة القوي الضعيفَ، وردّ الجميع إلى جادة الصواب. وفي ذلك حفظ لبقية الأنواع؛ لأنّ الإنسان يذبّ عنها، لما في بقائها من منافع له. ومنها ما هو من قبيل قوة الدفع العاقلة للدفاع عن الآراء والأفكار والعقائد بالحجج والبراهين. فلولا قوة الدفع الشهوانية والغاضبة والعاقلة التي أوجدها الله تعالى في الكائنات لطغى بعضها على بعض، وفسدت الأرض. لذا، كان لزاماً دفع الناس بعضهم بعضاً، فيدافع المصلحون المفسدين. قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾﴾ (البقرة: ٢٥١). وقال ابن عاشور في هذه الآية:

"مضمون هذه الآية عبرة من عبر الأكوان، وحكمة من حكم التاريخ ونظم العمران التي لم يهتد إليها أحد قبل نزول هذه الآية."[١٧]

تشير الآية الكريمة الآنف ذكرها إلى أحد أسباب الفساد أو الصلاح الرئيسة. فلولا التدافع بين الناس لحصل الفساد في الأرض، فكان التدافع لازماً حتى يكون الصلاح. وهو تدافع يُفضي إلى صراع بين الناس، ومحاولة كلّ طرف النيل من الطرف الآخر، ويتجلّى ذلك في مظاهر عدّة، أبرزها: الصراع العسكري، كما في الحروب التي يحتدم فيها القتال ومقارعة الأعداء؛ سواء أكانت حروباً يحاول فيها أحد الأطراف غصب حقوق خصمه، أم حروباً يسعى فيها صاحب الحقّ إلى ردّ الظلم وكبح جماح الظالم. وتأسيساً على ذلك، فإنّ التدافع هو سبب رئيس للحفاظ على مصالح الدين، والنفس، والمال، والعرض. قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ ﴾ (الحج: ٤٠). ومن أمثلة ذلك: غزوة بدر، وغزوة الأحزاب، ومعركة اليرموك، ومعركة القادسية، ومعركة حطين، ومعركة عين جالوت التي سبقها اجتياح المغول العراقَ وسوريا، وقتلهم نحو مليون مسلم في بغداد وما حولها.

ومن التدافع ما هو مجتمعي تحكمه الصراعات والنزاعات بين طوائف المجتمع وأطيافه، ومنه ما هو فردي تحكمه الأهواء والمصالح والعلاقات الشخصية، ومنه ما يكون بين فرد وجماعة ضمن هيئة اجتماعية معيّنة، ومنه ما يكون بين فرد وسلطة؛ كحال سحرة فرعون الذين أصرّوا على موقفهم من مسألة الإيمان بالله تعالى، والتصديق برسالة موسى عليه السلام. ﴿ فَأُلۡقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سُجَّدٗا قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ هَٰرُونَ وَمُوسَىٰ ﴿٧٠﴾ قَالَ ءَامَنتُمۡ لَهُۥ قَبۡلَ أَنۡ ءَاذَنَ لَكُمۡۖ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِي عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحۡرَۖ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيۡدِيَكُمۡ وَأَرۡجُلَكُم مِّنۡ خِلَٰفٖ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ وَلَتَعۡلَمُنَّ أَيُّنَآ أَشَدُّ عَذَابٗا وَأَبۡقَىٰ ﴿٧١﴾ ﴾ (طه: ٧٠-٧١). وحال الرسول ﷺ حينما جاء عمّه أبو طالب عارضاً عليه التنازل عن دعوته لقاء ما يطلب من مال وملك وجاه، فقال ﷺ قولته

[١٧] ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٠٠.

المشهورة: "والله يا عم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته حتى يظهره الله أو أهلك دونه".

ومن التدافع ما يكون علمياً ينبري فيه حملة العلم وأولو الفكر والرأي لدحض الباطل، وإزالة شُبَهِ أَهْلِه، فيُثمِر نشاطاً عقلياً، وحركةً علميةً عمادها المناظرة والجدل والاجتهاد. قال تعالى: ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾ ﴾ (الأنبياء: ١٨).

أضف إلى ذلك أنّ التدافع العلمي والفكري يعيد للأمة حيويتها وألَقَها، وينقذها من الجمود والتقليد الذي أفضى إلى حالة من الفراغ الفكري، ووأد للأصالة والإبداع. ولا شكّ في أنّ العقائد الشِّركية هي سبب رئيس من أسباب الفساد؛ فالشِّرك يكون في الاعتقاد قولاً وفعلاً، وفي ذلك يقول الرازي: "اعلم أن كل فساد يكون فهو بسبب الشِّرك. لكن الشِّرك قد يكون في العمل دون القول والاعتقاد فيسمى فسقاً وعصياناً، وذلك لأن المعصية فعل لا يكون لله، بل يكون للنفس. فالفاسق مشرك بالله بفعله."[١٨]

ومجمل القول إنّ التدافع الواجب ينبغي أن يُؤسَّس على الحقّ، لا على اتباع الأهواء المتضاربة التي تهوي بأصحابها إلى دَرَك الأطماع الشخصية. قال تعالى: ﴿ وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾ (المؤمنون: ٧١)؛ أي "لو عمل الرب تعالى ذكره بما يهوى هؤلاء المشركون، وأجرى التدبير على مشيئتهم وإرادتهم، وترك الحقّ الذي هم له كارهون، لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن، وذلك أنهم لا يعرفون عواقب الأمور، والصحيح من التدبير الفاسد. فلو كانت الأمور جارية على مشيئتهم وأهوائهم لم تقرّ السماوات والأرض ومن فيهن من خلق الله لأن ذلك قام بالحق."[١٩]

لا مناص، إذن، من مدافعة الأهواء بالحقائق، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ (ص: ٢٦)؛

---

[١٨] فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت، ج ٢٥، ص١١.

[١٩] الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القران**، تحقيق عبد الله التركي، دار هجر، ط١، ٢٠٠١، ج ١٧، ص٧٧.

فالهوى سببٌ يؤدي إلى مفاسد عدّة، وهي إمّا مفاسد في الاعتقاد كما في قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾ (الجاثية: ٢٣)، وقوله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ﴿١٥﴾ فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَن لَّا يُؤْمِنُ بِهَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَتَرْدَىٰ ﴿١٦﴾﴾ (طه: ١٥-١٦). ولو كان في السماوات والأرض آلهة غير الله لفسدتا؛ لأنّ لكل إله هوىً يناقض هوى الآخر، فيحصل بذلك الخراب والفساد. قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ (الأنبياء: ٢٢). وإمّا مفاسد في السلوك كما في قوله تعالى: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ ۖ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ (الشورى: ١٥).

ب. التدافع ونقد الجمود:

يتمثَّل أكبر مظاهر الجمود في عدم القدرة على تحمّل تبعات المساءلة والمحاسبة. قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُ ٱتَّقِ ٱللَّهَ أَخَذَتْهُ ٱلْعِزَّةُ بِٱلْإِثْمِ ۚ فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ ۚ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿٢٠٦﴾﴾ (البقرة: ٢٠٦).[٢٠] والحقّ أنّ في الآية فكراً نقدياً يشير إلى تهرّب هذه الفئة من المحاسبة والمراجعة والمساءلة؛ إذ سرعان ما تعتريهم حالة من الغضب، وينتصرون لأنانيتهم وأهوائهم الشخصية بمجرّد تعرّضهم للنقد، وهذا ما صوّره السموأل في أحد أبياته:

وننكر إن شئنا على الناس قولهم ولا ينكرون القول حين نقول

فبدلاً من إقرارها واعترافها بالحقّ، مُمثَّلاً في اتساع الهوّة بين ما ترفعه من شعارات مُضلِّلة وما تمارسه من فساد؛ تأخذها العزّة بالإثم. وإزاء هذا الاعتزاز بالإثم، واللَدَد في

[٢٠] للآية ثلاثة تأويلات:

الأول: أن يكون الخطاب فيها مُوجَّهاً إلى النبي ﷺ فيكون المقصودُ المنافقين، ومعظمهم -وقتئذ- من اليهود، وفيهم من مشركي أهل يثرب.

الثاني: أن يكون الخطاب فيها مُوجَّهاً إلى شخص معيّن؛ كالأقنس بن شريف الثقفي الذي كان يُظهر المودة للنبي ﷺ، ويتظاهر بالإسلام. ولما انقضت وقعة بدر قيل: إنّه حرَّق زرعاً للمسلمين، وقتل حميراً لهم فنزلت فيه هذه الآية، كما نزلت فيه آيات أخرى، منها: "ولا تطع كل حلاف مهين هماز مشاء بنميم".

الثالث: أن يكون الخطاب فيها مُوجَّهاً إلى غير معيّن حتى يعمّ التحذير كلّ مخاطَب من أن تنطلي عليه حيل النفاق وأهله. انظر:

- ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٠.

الخصومة، والفجور في الإفساد، يأتي الردّ القرآني حازماً مُدوِّياً ﴿فَحَسْبُهُۥ جَهَنَّمُ ۖ وَلَبِئْسَ ٱلْمِهَادُ ﴿٢٠٦﴾﴾. فما أبعد هذه الفئة الضالّة عن أولئك الذين وصفهم الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ﴾ (الزمر: ١٨). والمقصود بالاستماع هنا الإدراك والاستيعاب، وقد أثبت الله –في كلّ موضع من القرآن الكريم– السمع للمؤمنين، ونفاه عن الكافرين؛ فالقصد به كما قال الراغب الأصفهاني: "تصوّر المعنى والتفكّر فيه."[٢١] لقد أدرك بعض المفسّرين –رحمهم الله– المقصد الإصلاحي الثاوي خلف الاستماع والاتّباع،[٢٢] لكنّ الملاحظ أنّ معظمهم حصر ذلك المقصد في وظيفة نقدية واحدة، يُعبِّر عنها المعنى اللغوي لكلمة النقد. أعني القدرة على تمييز الأشياء بعضها من بعض؛ كتمييز الدراهم الزائفة من الدراهم الحقيقية، وتمييز الخبيث من الطيب، وتمييز الحقّ من الباطل، وتمييز الخير من الشر، وتمييز الحسن من الأحسن، وتمييز الفاضل من الأفضل، وتمييز الراجح من الأرجح.[٢٣]

والحقّ أنّ قدرة المؤمنين على الاستماع والاتّباع لا تتمثَّل فقط في التمييز العقلي بما يعنيه من سلامة الفهم ودقة الاستنباط، وإنّما تشمل أيضاً وظائف مختلفة. ودليلي على ذلك اسم التفضيل في الآية الكريمة؛ فليس المقصود باسم التفضيل تفاوت الموصوف به في الفضل كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَىَّ مِمَّا يَدْعُونَنِىٓ إِلَيْهِ﴾ (يوسف: ٣٣)، وإنّما المقصود من اسم التفضيل "أحسنه" هو قوة الوصف الحسن. وقوة الوصف الحسن لا تتجسَّد في وظيفة نقدية واحدة، وإنّما تشمل وظائف نقدية متعدّدة. والشاهد على

---

[٢١] الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٤٢٦.

[٢٢] قال الألوسي: "مدح لهم بأنهم نقّاد في الدين". انظر:
– الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٢٥٢. وقال الإمام ابن عاشور: "أثنى عليهم الله بأنهم أهل نقد يميزون بين الهدى والضلال، والحكمة والأوهام، نظّار في الأدلة الحقيقية، نقّاد للأدلة السفسطائية". انظر:
– ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٣٦٦.

[٢٣] انظر:
– ابن منظور. **لسان العرب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٢م، مادة "نقد".
– الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٢٥٢–٢٥٣.
– الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج٢٦، ص٢٣٨.

ذلك أنّ النقد يدل تارةً على الفكر المتّقد، والمؤمنون ذوو فكر نيِّر متقد لأنّهم يستمعون إلى الأقوال كلّها. ويدل تارةً أخرى على الفكر الخيّر الحسن. وأحسن الفكر هو الذي يروم صاحبه الانتقاد، ويبغي الاعتراض، ويتطلّع إلى المساءلة، ولا يُسلِّم بأيّ أمر من دون تمحيص في قيمته المعرفية، أو المنهجية، أو التاريخية، أو الفنية... وكلّها وظائف نقدية ما كان للمؤمنين أن يمارسوها من دون استماعهم لكلّ الأقوال، وما كان لهم أن يؤدّوها من دون اختيارٍ لأحسنها، واتّباعٍ لأفضلها.

والظاهر من قوله تعالى "الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه" اشتماله على قيمة التبصُّر والتفكُّر؛ نظراً إلى استماع المؤمنين للأقوال جميعاً. وقد قيل في تفسير هذه الآية: "يستمعون القرآن وغيره، فيتبعون القرآن". وقيل: "يستمعون القول ممن كان."[٢٤] وقيل: "هو عام في جميع الأقوال."[٢٥]

يتبيَّن ممّا سبق أنّ المؤمنين هم أناس يستمعون لكلّ قول؛ سواء أكان مصدره الكتاب والسنّة، أم ما ينتحله الناس من مذاهب، وما يُدْلون به من آراء واجتهادات، وهم كذلك يملكون قريحةً نقديةً تُعِينهم على تمييز القول الذي يدعو إلى الحقّ والخير والمصلحة من القول الذي يدعو إلى الباطل والشر والمفسدة. لا مجال، إذن، للانغلاق، ولا بُدّ لهم من المُضيّ قُدُماً، والاستمرار في تقديم أنموذج واقعي من الانفتاح الواعي. ودليل ذلك في الآية أنّ التعريف في قوله تعالى "القول" هو تعريف للجنس؛ أي كلّ قول أيّاً كان مصدره ومرجعه، وأيّاً كان مجاله ومستواه.

وقيل أيضاً في تفسير الآية: "يستمعون أوامر الله فيتبعون أحسنها لأن في القرآن الأحسن والحسن، كما رغب في الأخذ بالأحسن وأفضليته مع جواز الأخذ بالحسن."[٢٦]

---

[٢٤] الأندلسي، ابن عطية. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: المجلس العلمي بتارودانت، الرباط: وزارة الأوقاف، ج١٤، ص٧٣. انظر أيضاً:
- الخازن، علاء الدين، علي محمد بن إبراهيم. **تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل)**، د.م: دار الفكر، ١٩٧٩م، ج٦، ص٧١.
- الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج٢٦، ص٣٣٩.
- الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٢٥٣.

[٢٥] التوحيدي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٧، ص٤٢١.

[٢٦] التوحيدي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ص٤٢١. انظر أيضاً:

المؤمنون يتبعون أحسن الأقوال. والاتباع هنا اختيار لأنه دائر مع الدليل والبرهان؛ إذ هو متابعة مؤسسة ومواكبة واعية لما عند الغير من مذاهب وآراء وأفكار. وإذا تجرد الاتّباع عن الدليل والبرهان لم يكن اختياراً بل كان جموداً على التقليد. ولا خير ينطوي عليه الجمود على التقليد. والطريف في لغتنا العربية أن لفظ الاختيار يتضمن قيمة لأنه مشتق من الخير والتخيّر والخيرة. والاختيار هو السعي إلى الأحسن، أي إلى ما هو خير من خيره وإيثاره عليه لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ﴾ (الزمر: ١٨).

لا بُدّ، إذن، من استبقاء التدافع النقدي حيّاً في حياة المجتمع؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُوا۟ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ (هود: ١١٦). فالتدافع النقدي بما يعنيه من استنكار للمنكر، ومن مساءلة ومحاسبة، ضروري لمواجهة مختلف أشكال الفساد. فالله تعالى لا يأخذ أهل القرى بظلمهم وفسادهم إذا كان أهلها يتحملون مسؤولية مقاومة أهل الفساد وانتقاد القائمين عليه. قال سيد قطب: "الأمة التي يقع فيها الفساد بتعبيد الناس لغير الله في صورة من صوره فيجد من ينهض لدفعه هي أمم ناجية، لا يأخذها الله بالعذاب والتدمير. فأما الأمم التي يظلم فيها الظالمون، فلا ينهض من يدفع الظلم والفساد أو فيها من يستنكر، ولكنه لا يبلغ أن يؤثر في الواقع الفاسد، فإن سنة الله تحق عليها، إما بهلاك الاستئصال، وإما بهلاك الانحلال والاختلال. فأصحاب الدعوة إلى ربوبية الله وحده وتطهير الأرض من الفساد التي يصيبها بالدينونة لغيره هم صمام الأمان للأمم والشعوب، وهذا يبرز قيمة كفاح المكافحين لإقرار ربوبية الله وحده، الواقفين للظلم والفساد بكل صوره."[٢٧]

ت. التدافع ونقد التناقض:

يُؤَكِّد التدافع النقدي حقيقةً مفادها أنّ نجاعة الإصلاح ومشروعيته تُستمَدّان أولاً من شخصية الداعي إليه، ومدى التزام مدّعيه. وليس المقصود، في ضوء هذا الفكر، مجرّد

– الأندلسي، ابن عطية. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، مرجع سابق، ج١٤، ص٧٣.
– الخازن، **تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل)**، مرجع سابق، ج٦، ص٧١.

[٢٧] قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، القاهرة: دار الشروق، ط٣٠، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ج٤، ص١٩٣٣.

تحقيق أيّ تميّز أو استقلالية شخصية؛ لأنّ ذلك لن يقترن بالعمل الذي يعكس ماهية الدعوة، ويُظهر حقيقة الادعاء. لهذا نبَّه نبي الله شعيب قومه على أنّ مقصد دعوته وادّعائه لا يقتصر فقط على مخالفة ما نهاهم عنه. قال تعالى: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُ ۚ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ﴾ (هود: ٨٨).

والظاهر أنّ الجبابرة والطغاة لا يراعون اتساق أقوالهم مع أفعالهم، فنراهم يسقطون في شرك التناقض الكبير بين ما يأمرون به الناس من برّ وما تدل عليه ممارساتهم من فجور. قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (البقرة: ٤٤). ولا يعني ذلك وجوب مطابقة القول للعمل مطابقةً تامةً، وإنّما المطلوب هو أن يبلغ الداعي إلى الإصلاح ومدّعيه مبلغ الاستطاعة "إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت" تماماً كما قال نبي الله شعيب.

والمهم في هذا الاتساق بين واقع الدعوة وحقيقتها العملية هو صدق إرادة الإصلاح. فبالرغم من جهود المُصلِحين -مثلاً- في تقريب شقّة الخلافات عامة، والخلافات بين الزوجين بصورة خاصة؛ فإنّ نجاعة تلك الجهود ترتبط بمدى توفر إرادة الإصلاح الصادقة لدى الزوجين والمُصلِحين. قال تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾﴾ (النساء: ٣٥).

إنّ القول السديد هو إحدى طرائق إصلاح العمل لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَقُولُوا۟ قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَٰلَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ (الأحزاب: ٧٠-٧١). والقول السديد هو قول علمي لا يشمل القرآن الكريم وما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو عمل فحسب، وإنّما يشمل كلّ قول يراعي واقع المعرفة العلمية خلال مسيرة الحضارة والمعرفة الإنسانية. والقول السديد أيضاً لا يُصلح فقط عمل الفرد، وإنّما يُصلح عمل المجتمع والأمة. ولمّا كان ضمير جمع المخاطبينَ (الكاف) يعود على الذين آمنوا، فقد شمل الخطاب المؤمنين في كلّ زمان ومكان، وهذا يُفسِّر مغزى تنبيه الرسول ﷺ

للمسلمين على وجوب الاحتراز والتثبُّت في القول: "رحم الله عبداً قال خيراً فغنم، أو سكت عن شر فسلم."[٢٨]

وقد يبدو المرء صالحاً باعتبار أقواله التي تُعجِب الآخرين، وحججه التي يبرع في صياغتها ولحنها، ولكنّه يكون فاسداً في ممارساته. قال تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلۡخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ لِيُفۡسِدَ فِيهَا وَيُهۡلِكَ ٱلۡحَرۡثَ وَٱلنَّسۡلَۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ ﴾ (البقرة: ٢٠٤-٢٠٥). فلا يخلو الحال من وجود جماعة من الناس[٢٩] تُناقِض أقوالهم ممارساتهم الفاسدة. تُعجِبنا لأنّ صورتها ومبانيها الظاهرة تدل على الإيمان والنصح للمسلمين، فهي صورة بيانية فيها من الخير بقدر ما فيها من الحبّ، وفيها من الإخلاص بقدر ما فيها من سحر البيان حتى كان صاحبها " ألدّ الخصام".

وبالرغم من الصورة المثالية لهذه الشخصية المتماسكة في منطقها البياني، المتناغمة في عناصرها الشكلية، الراجحة في حججها العقلية، المتناسقة في مبانيها اللفظية، فإنّ صورتها الواقعية تدلّ على الفساد والإفساد في العمران؛ إذ فيها من الشر، والكراهية، والخيانة، والأنانية الشيء الكثير، وفيها من هلاك الحرث بزرعه ونباته وثماره بقدر ما فيها من هلاك للنسل. وقد خصّ الله تعالى الحرث والنسل بالذكر (في هذه الآية) لأنّهما كما قال أبو حيان: "أعظم ما يحتاج إليه في عمارة الدنيا، فكان إفسادهما غاية الإفساد."[٣٠] وتأسيساً على كلّ ما ذكرناه من آفات وهنات، فقد استحقت هذه الصورة المقت الكبير الذي لا يتناقض مع مكارم الأخلاق فحسب، وإنّما يتناقض مع مقتضيات العقل النقدي. قال تعالى: ﴿ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ﴿٣﴾ ﴾ (الصف: ٣).

ممّا سبق نصل إلى أنّ التناقض هو ديدن هذه الشخصية؛ إذ شتّان ما بين أقوالها وأفعالها التي تُنذِر بإفساد الأرض، وإهلاك الحرث والنسل. فهي، إذن، شخصية متناقضة

---

[٢٨] السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. **المقاصد الحسنة فيما اشتهر على الألسنة**، تحقيق محمد عثمان الخشت، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨٥، رقم الحديث٤٩٩.

[٢٩] لفظة "من" هنا للتبعيض، وهي تصلح للدلالة إمّا على فريق من الناس، وإمّا على شخص معيّن.

[٣٠] التوحيدي، **تفسير البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٨.

تتصف بالخصومة الشديدة "ألد الخصام"، وتفتقر كذلك إلى الشاهد والدليل الواقعي. قال تعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ ﴾ (البقرة: ٢٠٥). والمقصود بالحرث هنا هو الزرع والنسل. والنسل هو الولد.[٣١] مشتق من نسل الصوف نسولاً إذا سقط وانفصل. وقد كنّى الله تعالى بالحرث والنسل لأنّهما قوام الحياة العربية وقت النزول. فليس المراد، كما قال الإمام ابن عاشور -رحمه الله-: "خصوص هذين، بل المراد ضياع ما به قوام الناس، وهذا جرى مجرى المثل."[٣٢]

٢. التوسّط مقابل التطرّف:

أ. أنواع التطرّف وأشكاله:

توجد صور عدّة للتطرّف يمكن إجمالها في ما يأتي:

- **الإسراف في النفقات:** وهذا النوع من التطرّف منهي عنه، وهو سبب من أسباب الفساد في الأرض. قال تعالى: ﴿ وَلَا تُطِيعُوٓا۟ أَمْرَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٥١﴾ ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴿١٥٢﴾ ﴾ (الشعراء: ١٥١-١٥٢). وقال سبحانه: ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ ﴾ (الأعراف: ٣١). وقد عرَّف ابن عاشور الإسراف تارةً بأنّه "تجاوز الكافي من إرضاء النفس بالشيء المشتهى"، وعرَّفه تارةً أخرى بأنّه "تجاوز الحد المتعارف عليه في الشيء."[٣٣] ولعل أشدّ صور الإسراف تبذير الأموال والطاقات في وجوه الفساد والمحرّمات. قال تعالى: ﴿ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓا۟ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ۖ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا ﴿٢٧﴾ ﴾ (الإسراء: ٢٦- ٢٧)، وقال سبحانه: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴿٦٧﴾ ﴾ (الفرقان: ٦٧).

---

[٣١] الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر. **ترتيب مختار الصحاح**، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، د.م: دار المشاريع للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٦٣٧.

[٣٢] ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٠.

[٣٣] المرجع السابق، ج٨، ص٩٥، ١٢٣.

– **العُلُو**: وهو شدّة العصيان والظلم لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ طَغَوْا۟ فِى ٱلْبِلَٰدِ ﴿١١﴾ فَأَكْثَرُوا۟ فِيهَا ٱلْفَسَادَ ﴿١٢﴾﴾ (الفجر: ١١-١٢). فالطغيان يُجرِّئ صاحبه على أكل حقوق الناس عامة، والهجوم على المستضعفين منهم خاصة. قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿١٨٣﴾﴾ (الشعراء: ١٨٣).

فبهذا الفساد العظيم تختلّ القوانين والأنظمة، وتثار الحفائظ والضغائن. ولعل أبرز صور الطغيان في هذا العصر تتمثَّل في عدم فاعلية مؤسسات المجتمع المدني، وتقاعسها عن أداء مهامها، ولا سيّما مهمة الرقابة على حقوق الأفراد، ممّا يُحتِّم توفير مزيد من الحرية والشفافية وتكافؤ الفرص بين الجميع. زد على ذلك أنّ الطغيان يُولِّد في نفوس المظلومين الكراهية والبغضاء تجاه الطغاة والظالمين الذين يتنبّهون لذلك، فينشرون عيونهم في كلّ مكان، ممّا يتسبَّب في تفرُّق الأمّة وتشتُّتِها، فتصبح فريسةً سهلةً لأعدائها داخل البلاد وخارجها.

– **انعدام التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة**: تقوم مصلحة الفرد على كسب الأموال وجمعها عن طريق العمل، والسعي إلى تنمية ثرواته المشروعة، في حين تتمثَّل مصلحة المجتمع في الرقابة على طرائق تحصيل الأموال، ومناحي إنفاقها، وسبل الاستمتاع بها. أمّا الإسراف هنا فيتمثَّل في اختلال التوازن بين هاتين المصلحتين، والأصل أن لا تطغى مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد بحيث تُكبِّله، وتعوقه عن التمتّع بثمرات كسبه، وأن لا تطغى مصلحة الفرد على مصلحة الجماعة، فتضيع حقوق المجتمع. يقول سيد قطب في ذلك: "الإسلام يعترف بالملكية الفردية ويقدر الجهد الفردي الذي بذل في تحصيلها من وجوه الحلال... ولا يهون من شأن الجهد الفردي أو يلغيه، ولكنه في الوقت نفسه يفرض منهجاً معيناً للتصرف في الملكية الفردية... هو منهج متوازن متعادل، لا يحرم الفرد ثمرة جهده، ولا يطلق يده في الاستمتاع به حتى الترف، ولا في إمساكه حتى التقتير، ويفرض للجماعة حقوقها في هذا المال."[٣٤]

[٣٤] قطب، **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٢٧١٢.

- **المبالغة في العقاب**: لا يخفى على كلّ ذي لُبّ أنّ معاقبة المسيء على ما ارتكبه هي عمل صالح نافع. نعم، لا شكّ في ذلك. ولكن، إذا تجاوزت العقوبة مرتبتها ودرجتها المناسبة للفعل الفاسد المُرتكَب تحوّلت العقوبة إلى فعل فاسد. قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ﴿١٣٠﴾﴾ (الشعراء: ١٣٠).

ولعمري إنّ البطش، بوصفه تطرّفاً، هو من أخطر أنواع الظلم التي تُؤذِن بخراب العمران، وهذا ما أشار إليه العلّامة ابن خلدون في قوله: "واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشرع في تحريم الظلم وهو ما ينشأ عنه فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال."[٣٥]

إنّ العمران البشري، بما فيه من بناء الأبراج العالية، وصناعة الصواريخ العابرة والطائرات النفّاثة، وتصميم المدن الضخمة، هو عمران ناقص ومُهدَّد بالاندثار ما لم يصحبه أمان روحي واجتماعي. ولعل هذا هو المراد من دعوة إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾﴾ (البقرة: ١٢٦).

- **الاحتفاء بالبناء العمراني**: لا شكّ في أنّ الاحتفاء بالمظاهر المادية للبناء العمراني فقط، وإغفال البناء الروحي للإنسان، يُقوِّض دعائم المجتمع، ويُقلِّل من فرص التعاون والتعارف بين البشر. وتحفل سور القرآن الكريم بقصص أولئك الأقوام الذين قامت حضاراتهم على البناء والتشييد والمباهاة بالعمران، من دون أدنى اهتمام بروحانية الفرد ووجوده الإنساني. ونذكر منهم قوم هود، وعاد، وثمود، وفرعون، وأصحاب الجنة، وصاحب الجنتين.

فقد اهتم قوم هود -مثلاً- بعمارة الأرض حتى اقتصرت جهودهم وإبداعاتهم على بناء الأعلام، وتشييد المنارات التي يهتدي بها المسافر والمرتحل، فضلاً عن بناء القصور

[٣٥] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، بيروت: دار الجيل العربي، د.ت، ص٣١٨-٣١٩.

على أشراف الأرض، وإنشاء برك للمياه يُجمَع فيها ماء المطر في فصل الشتاء ليشرب منه المسافرون، وينتفع به الجميع، خاصّةً وقت الجفاف وانحباس المطر.

والحقّ أنّ ذلك كلّه هو من الأعمال الدنيوية التي تنفع الناس في حياتهم، وتُيسِّر سبل معاشهم. فكلّ ذلك نافع للناس؛ لأنّ فيه حفظاً لأنفسهم من الهلاك والموت. ولكنّ إهمال الجانب العقدي، والاستكبار في الأرض، ونسيان اليوم الآخر يجعل تلك الأعمال هباءً منثوراً لا قيمة لها. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۝٦ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ۝٧ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ۝٨ وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ ۝٩ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ ۝١٠ الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ ۝١١ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ ۝١٢ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ۝١٣ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ ۝١٤﴾ (الفجر: ٦-١٤)، وقال سبحانه: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ ۝١٥﴾ (فصلت: ١٥).

وقال ﷻ: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَٰذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝٥١ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ۝٥٢ فَلَوْلَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّن ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ ۝٥٣﴾ (الزخرف: ٥١-٥٣).

وفي الأحوال كلّها يجب التمييز بين أمرين في ما يخصّ العمران:

- استحضار رضى الله تعالى في ما ينفع الناس، ويُيسِّر سبل معاشهم، وهو ما يستحق الثناء عاجلاً والثواب آجلاً.

- إغفال رضى الله تعالى في ما ينفع الناس أو يضرّ بهم، فيكون ذلك نوعاً من الرياء والغفلة عن اليوم الآخر، فضلاً عن الغرور والكِبْر والمباهاة بالحياة الدنيا، فصارت أعمال التشييد والبناء والعمران أشبه ما تكون بالعبث. قال تعالى: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ ۝١٢٨ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ۝١٢٩﴾ (الشعراء: ١٢٨-١٢٩).

ب. التوسّط:

التوسّط يقابل التطرّف، وهو أمر محمود مرغوب؛ لأنّ التطرّف انحراف عن الاستقامة وجادة الحق، وفيه كثير من التشدّد والغلوّ، فضلاً عن الانحلال والميوعة، فكان التوسّط

والاعتدال هو الردّ المناسب إلى الوسط الملائم[٣٦] الذي لا ميل معه إلى التشدّد الذي لا يطيقه عامة الناس وسوادهم الأعظم، ولا إلى الانحلال الذي يرفع عنهم سلطان المسؤولية.

لا يمكن فهم التوسّط بميزان حسابي نظري مجرّد ليقال مثلاً إنّ الإصلاح كامن في التوسّط بين الإفراط والتفريط،[٣٧] بل يُفهَم بميزان تقويمي عملي يراعي أحوال الناس وينظر في واقعهم. فحال صاحب هذا الفهم مماثل لحال الطبيب الماهر مع المريض؛ فلمّا كان خبيراً بفطرته كان عليماً بما يصلح له في عاجله وآجله. والطبيب الحاذق هو الذي ينظر مَليّاً في حال مريضه، وفي أسباب الشفاء التي تردّ عليه صحته وعافيته، لا بحسب معارفه المجرّدة فقط، وإنّما بحسب ما يطرحه حال المريض من حيث نوع المرض وشدّته، وما تُفرِزه عاداته من معطيات مختلفة.

فليس الفيصل في العلاج محفوظات الطبيب، أو معلوماته عن الأدوية التي يحفظها عن ظهر قلب، بل الفيصل أمران، هما: تشخيصه العلمي الدقيق لحالة المريض، واهتداؤه إلى مقادير الأدوية وكيفية تناولها ونسبها وأوقاتها. وبناءً على ذلك، فإنّ منهج التوسّط يتمثَّل في سبر أحوال الإنسان، وقياسها دائماً بميزان القرآن الكريم ومقاصده؛ فلا يسبح التوسّط القرآني في بحور المطلقات المجرّدة، بل يسعى إلى ما فيه خير الناس وصلاحهم من دون إغفال للظروف المحيطة بهم؛ وهي ظروف تُحتِّم التشديد تارةً، والتخفيف تارةً أخرى.

---

[٣٦] وهو ما بيَّنه الشاطبي –رحمه الله– بياناً عميقاً في قوله: "إذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإن رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر، فطرف التشديد –وعامة ما يكون في التخويف والترهيب والزجر– يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين. وطرف التخفيف –وعامة ما يكون في الترجية والترغيب والترخيص– يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك، رأيت التوسط لائحاً ومسلك الاعتدال واضحاً". انظر:
– الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، ضبط وتعليق: عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ج٢، ص١٦٧–١٦٨.

[٣٧] وذلك تبعاً للمقولة اليونانية "إنّ الإنسان مُعرَّض للإفراط والتفريط في استعمال قواه العقلية والشهوانية والغضبية، ومن ثَمّ كان مناط الفضائل هو التوسّط". وقد سبق أن اعترض عباس محمود العقاد على هذا الفهم؛ إذ لاحظ أنّ صاحبه قد أغفل العوامل النفسية والقيم الروحية والأخلاقية. انظر:
– العقاد، عباس محمود. **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، مصر، ط١، ١٣٧٦هـ، ١٩٥٧م، ص٢٨٣.

ولا شكّ في أنّ التوسّط هو نتاج طبيعي لما أفضت إليه تحليلاتنا واستنتاجاتنا لواقع الناس المعيش وما ينبغي أن يكون عليه. لذا، لا بُدّ من المكابدة، وبذل الجهد العلمي اللازم لإدراك التوسّط في مختلف مناحي الحياة. وبهذه المكابدة وهذا الجهد تستحق الأمّة الإسلامية وَصْفَ التوسّط الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة: ١٤٣). ففي الآية الكريمة دلالة واضحة على تشريف الله لهذه الأمّة بوصف الوسطية الذي يُؤهّلها لقيادة البشرية، وهداية الأمم الأخرى إلى الخير.

وعلى قدر اتصاف الأمّة بهذه الفضيلة فإنّها تستحق ثناء الله تعالى، والاضطلاع بمهمة هداية الأمم الأخرى للخير في هذه الحياة. فقوله تعالى: ﴿لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة: ١٤٣). هو بمثابة العلّة أو المقصد؛ أي ما كان لكم أن تكونوا شهداء على الناس لو لم تكونوا مؤهّلين لهذه الشهادة وهذه القيادة عن طريق العمل، وتحمّل مسؤوليات التكليف بأحكام الإسلام وتعاليمه.

خلاصة القول إنّ التوسّط -بوصفه سبباً للصلاح والإصلاح- ليس فضيلة أخلاقية فحسب؛ لأنّه سلوك منهجي يُهيِّئ الأمة الإسلامية لكي تتبوأ الشهادة على الناس، والدعوة لهم بالهداية والرشاد. فالتوسّط في القرآن الكريم[٣٨] يعني الامتياز والتميّز الذي لا

---

[٣٨] ورد التوسّط أيضاً في الآية الثامنة والعشرين من سورة القلم: ﴿ قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ (القلم: ٢٨)؛ أي أعقلهم، وأخيرهم، وأقربهم إلى السداد والخير والصواب. وورد كذلك في الآيات (١-٦) من سورة العاديات: ﴿ وَٱلْعَٰدِيَٰتِ ضَبْحًا ﴿١﴾ فَٱلْمُورِيَٰتِ قَدْحًا ﴿٢﴾ فَٱلْمُغِيرَٰتِ صُبْحًا ﴿٣﴾ فَأَثَرْنَ بِهِۦ نَقْعًا ﴿٤﴾ فَوَسَطْنَ بِهِۦ جَمْعًا ﴿٥﴾ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ﴿٦﴾ ﴾ (العاديات: ١-٦). فمعنى "فوسطن به جمعا": كُنَّ وسط الجمع من الناس كثمرة ونتيجة كان لأجلها العدو والإغارة. وورد ذكر التوسّط أيضاً في السنّة النبوية؛ فعن أبي سعيد الخدري ﷺ أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: "يدعى نوح يوم القيامة، فيقال له: هل بلغت؟ فيقول: نعم، فيدعى قومه فيقال لهم: هل بلغكم؟ فيقولون: ما أتانا من نذير، وما أتانا من أحد. فيقال لنوح: من يشهد لكم؟ فيقول: محمد وأمته فذلك قوله "وكذلك جعلناكم أمة وسطاً" قال: الوسط العدل". انظر:

- ابن حنبل، أحمد بن محمد. **مسند أحمد**، تحقيق أحمد شاكر وحمزة الزين، دار الحديث، ١٩٩٥م، حديث رقم٣٢٣.

- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (نوح: ١-إلى آخر السورة)، حديث رقم٣٣٣٩.

يحصل بمجرّد الانتساب إلى الأمة الإسلامية، بل يحصل بالمكابدة، والعلم، والقدرة، والاستقامة، والالتزام بتعاليم الدين الحنيف. وبناءً على ذلك كلّه يكون التوسّط الذي عرَّفه ابن عاشور –رحمه الله– بأنّه: "إعطاء كل شيء حقه من غير زيادة ولا نقصان."[٣٩]

خاتمة:

عرضنا في هذا البحث منشأ القضية الإصلاحية في القرآن الكريم، ورددناه إلى سببين رئيسين: أولهما الجمود والتناقض المُفضِيان إلى الفساد ممّا يستلزم التدافع الذي به يكون الصلاح. وثانيهما الإسراف الذي يؤدي إلى الفساد ممّا يُحتِّم التوسّط الذي يكون به الصلاح. ولا شكّ في أنّ فهم أسباب الإصلاح تُعِيننا على الخلاص من متاهات اليأس والقنوط، وتفتح لنا آفاق التفاؤل والثقة بالمستقبل. وقد علّمنا القرآن الكريم أنّ كلّاً من الإنسان الصالح، والمجتمع الصالح يُجهد نفسه في السعي إلى الإصلاح واكتسابه. ولكن، إذا لم يُوفَّق إليه بتمامه، فهل يستسلم لواقعه ويعتريه اليأس؟ لا ينبغي الاستسلام أو التسليم بذلك، فالحكمة تقتضي الإقرار بما توصَّل إليه من نتائج، ثمّ إعادة الكَرّة مرةً أخرى.

إنّ الإصلاح –انطلاقاً من الوعي الدقيق بأسباب تحصيله– مرتبط بإرادة إنجازه وتحقيقه؛ لأنّ صاحبه يدرك عِظَم المهام المُلقاة على عاتقه، التي تُحتِّم عليه مواجهة ما يعترض سبيله من عوائق داخلية وموانع خارجية، ودراسة أسبابها، وتعرُّف حقيقتها وأحوالها، وعدم الاستسلام لها.

ولعل أبرز ما توصَّلنا إليه في هذا البحث، هو افتقار معظم تعريفات الإصلاح إلى التمكّن المعرفي الذي يتيح لنا فهم أسباب الصلاح أو الفساد الوارد ذكرها في القرآن الكريم. وبعبارة أخرى، فقد تناول البحث مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم بوصفه بنيةً مركّبةً من التدافع والتوسّط، يقابله مفهوم الإفساد المركّب من الجمود والتناقض والتطرّف.

[٣٩] ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، الشركة التونسية للتوزيع، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٧م، ص٢٤.

وتأسيساً على ذلك، يوصي الباحث بدراسة الإصلاح بوصفه نتيجةً يُفضي إليها سلوك منهجي قوامه التدافع والتوسّط مقابل الجمود والتطرّف. فالإصلاح هو فعل إنساني مركّب مشوب بالقصور والنقص؛ لأنّ الله تعالى ذَيّل خطابه للصالحين بوصف "الأَوْبَـــــة" ﴿رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ ۚ إِن تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا ﴿٢٥﴾﴾ (الإسراء: ٢٥). وندرك -انطلاقاً من هذا التقصير والنقص- الواقع غير المكتمل لبنية الإصلاح الذي مرّ بحقب عدّة سعى فيها أنبياء الله ورسله إلى دعوة الناس إلى ما فيه صلاحهم وفلاحهم، وترك ما يضرّهم ولا ينفعهم.

وقد حثّ القرآن الكريم المسلمين على محاولة إصلاح واقعهم المعيش، خاصّةً أنّ الفساد الأخلاقي والسياسي والإداري والاجتماعي والمالي قد استشرى في هذا العصر، وهو فساد متغلغل متداخل مع ظواهر الإجرام في المجتمع ومؤسساته المختلفة؛ إذ لم يَعد الفساد مقتصراً على الرشوة، أو نهب المال العام، أو المحسوبية، أو الظلم، بل أصبح منظومةً متكاملةً لها أسبابها وأحوالها وسبلها التي ترسّخت في نفوس العديد من الناس حتى غدا الفساد سنّةً أو نهجاً مُحبَّباً في العيش، وفي التعاملات المالية والاقتصادية والسياسية. وبذا، فقد أصبح الفساد نسقاً لا يمكن مواجهته إلّا بفهمه أولاً بوصفه بنيةً متماسكةً في أسبابها، مترابطةً في مُسبِّباتها. ثمّ طرح بنية بديلة عنه.

ولا يقتصر القول ببنائية الإصلاح على الأسباب فحسب، بل إنّه يشمل مظاهر الاعتقاد والتفكير والعمل التي يتمثَّل بها الإصلاح. لذا، يوصى باعتماد البنائية في فهم مظاهر الإصلاح؛ سواء أكان ذلك في الخطاب القرآني أم الواقع الإنساني.

المسلم المعاصر

عدد خاص بالمقاصد

- ما قبل المقاصد والنسق الغائب — الشيخ/ جمال الدين قطب
- الاجتهاد في مقاصد العقائد "حكم ابن عطاء الله السكندري نموذجًا" — ا. د. جاسر عودة
- المنحى المقاصدي عند العلماء المعاصرين "الغماريون نموذجًا" — د. عبد الله الجباري
- الطوفي وتأثيره على الشاطبي في نظرية المصالح — الشيخ/ احمد بيني الشنقيطي
- أثر التشريع الجنائي الإسلامي في حفظ المجتمع وحماية مقاصد الشريعة — د. حسن بن إبراهيم الهنداوي
- استثمار مقاصد صلاة الجماعة في تفعيل مقاصد الشريعة الخاصة بالأمة — د. عليان بوزيان
- تأمين التنشئة الاجتماعية للطفولة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية — ا. د. محماد بن محمد رفيع

العدد (١٥٤) السنة التاسعة والثلاثون

ذو الحجة ١٤٣٥هـ – محرم – صفر ١٤٣٦هـ

اكتوبر – نوفمبر – ديسمبر ٢٠١٤م

العبادات بين التعليل والتعبُّد: مقاربة أصولية

جميلة تلوت*

الملخص

يعدّ إشكال تعليل العبادات من المسائل المختلف فيها قديماً وحديثاً، ويتعزز الإشكال أكثر مع إعلان الشاطبي بأن أحكام الله تعالى تعلل بالمصالح، الأمر الذي يثير السؤال الآتي: كيف يمكن القول إن أحكام العبادات غير معللة، وإن الأصل فيها التعبُّد؟

هذا هو محل الإشكال في البحث، لذلك عملت على مقاربته منهجياً، بدءاً من تحديد المفاهيم، ثم ذكر الخلاف الأصولي في المسألة، وتحرير محل النزاع وبيان أدلة الآراء، ثم بيان أثر الخلاف في ذلك على الخلاف الفقهي في عدد من المسائل العبادية، وأخيراً اقتراح مداخل التجاوز بانتهاج مقاربة تغلب النظر المقصدي.

الكلمات المفتاحية: التعليل، التعبّد، العادات، مقاصد، توقُّف، توقيف، اجتهاد.

Islamic Acts of Worship between Rationalization and Ritualization: An Uṣūlī/Theoretical Approach

Abstract

The rationalization in the Islamic acts of worship is a problematic issue, especially since al-Shāṭibī has proclaimed that all Sharī'ah provisions are rationalized in terms of what is good for people. The question that needs to be answered is: how can it be said that acts of worship are not necessarily rationalized, and that they are based on ritual obedience?

The article tries to approach the issue methodologically, starting from defining the concepts, stating the different opinions on the issue, clarifying the heart of the debate, and tracing the effects of this *Uṣūlī* disagreement on the *fiqhī* disagreement in a number of worship issues. Finally, the article suggested a *maqāsidī* approach to go around this problematic issue.

Keywords: rationalization; ritualization; workships; habits; jurisprudence; purposes, ijtihād.

* باحثة في الدراسات الأصولية والمقاصدية، طالبة باحثة في سلك الدكتوراه: مختبر الدراسات الدينية والعلوم المعرفية والاجتماعية، فريق أصول الفقه ومقاصد الشريعة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس. البريد الإلكتروني: jamila.tilout19@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٣/١١/٢٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/٦/١٤م.

مقدمة:

عرف أواخر القرن الماضي بداية ثورة مقاصدية شكّل أسسها النظرُ في الدرس المقاصدي أعلاماً ومفاهيم وتطوراً وتفعيلاً، بغية تأسيس "علم مقاصد الشريعة"، كما دعا إلى ذلك الشيخ محمد الطاهر بن عاشور،[١] لكن هذه الدراسات المقاصدية، على كثرتها، لم تستطع أن تكوّن نسقها المعرفي الخاص بعيداً عن النسق الأصولي؛ إذ ظلت أسس مقاصد الشريعة عبارة عن مباحث أصولية، الأمر الذي يكرّس الوثاقة المنهجية والمعرفية بين المجالين، مما حتم على عدد من النظّار تجاوز الخلاف حول العِلمية إلى تفعيل الوظيفية بالدعوة إلى الاستنجاد بالمقاصد؛ لتجديد علم أصول الفقه كما ذهب إلى ذلك ابن بيه،[٢] وكذا توظيفها في شتى فروع المعرفة الاجتماعية والإنسانية.[٣] وقد كان لهذا الخلط المجالي أثره الكبير على جملة من القضايا ذات المنزع الأصولي؛ إذ انتقلت عدد من المسائل الأصولية إلى الاستشكال في الدرس المقاصدي المعاصر.

ومن بين المسائل المشكلة التي تمت إثارتها، إشكال تعليل العبادات، والخلاف الذي أثارته القضية بين مؤيد ومعارض، ومجيز ونافٍ، ويتعزز هذا الإشكال أكثر بجزم فقيه شاطبة وغيره من أن التعليل يطرد في الشريعة أصولاً وفروعاً، جملةً وتفصيلاً؛ يقول أبو إسحاق: "والمعتمد إنما هو أنّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة."[٤]

---

[١] وذلك حين قال: "فنحن إذا أردنا أن ندوّن أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه "علم مقاصد الشريعة"". انظر:
– ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٤م، ص٢٢.

[٢] ابن بيه، عبد الله. **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**، لندن: مركز دراسات مقاصد الشريعة، ٢٠٠٦م، ص٩٩.

[٣] لتعميق هذه المسألة انظر:
– النعيم، عبد الله. **مقاصد الشريعة: نحو إطار للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩م.

[٤] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات**، تحقيق: حسن مشهور آل سلمان، السعودية: دار ابن عفان، ط١، ١٩٩٧م، ج٢، ص١٣.

ومن ثم، كان تعليل أحكام الله تعالى بالمصالح من الأمور المسلَّمة عند جمهور العلماء؛ إذ كانت محل اتفاق وإجماع، وقد صرح بهذا الإجماع غير واحد من الأصوليين،[٥] منهم الآمدي الذي اعتبر القول بوجود حكم لا عِلة فيه غير جائز، وأنه خلاف إجماع الفقهاء على أن الحكم لا يخلو من عِلّة.[٦]

فإذا كان هذا الأمر مستمراً في جميع تفاصيل الشريعة وأحكامها كما قال الشاطبي، وحكى بعضهم الإجماع على ذلك، فكيف يمكن القول إن أحكام العبادات غير معللة، وأن الأصل فيها التعبُّد؟

فهذا هو محل الإشكال في البحث، لذلك عملت على مقاربته وفق منهجية واضحة؛ إذ اخترتُ البدء بالمدخل المفاهيمي عن طريق تحرير المصطلحات وبيان أوجه التوافق من أوجه التمايز، بغية تأطيرٍ أَقْوَم لهذه المسألة نظراً للخلط الواقع بين عدد من المصطلحات. ثمّ يتلوه بعد ذلك ذكر الخلاف الأصولي في المسألة مع بيان محال النزاع وتحريرها وبيان الأدلة عليها، ثم أثر الخلاف في ذلك على الخلاف الفقهي في عدد من المسائل المنسوبة للعبادات، في أفق اقتراح مداخل التجاوز بانتهاج مقاربة تغلب النظر المقصدي.

وألمح هاهنا أن البحوث التي قاربت المسألة متعددة ومختلفة الأبعاد؛ فمنها البحوث التي قاربت ثنائية التعليل والتعبد نحو دراسة الأستاذ عمر سيد عبد العزيز "الأحكام الشرعية بين التعبُّد ومعقولية المعنى."[٧] وهي دراسة عامة تغيّت جمع أقوال العلماء في المسألة مع تحديد مفاهيم التعبُّد والعقل والمعنى والتعليل، ثم ثنائية التعبُّد ومعقولية المعنى وصحة التقسيم، ليخصص شقاً كبيراً من الكتاب للحديث عن مفاهيم المعنى المناسب والحكمة والعِلة وتطبيقات ذلك على العبادات.

---

[٥] أحادوش، حبيبة. "الأحكام الشرعية بين التعبُّد والتعليل عند الإمام القرافي"، **مجلة الغنية**، عدد٢-٣، مارس ٢٠١٣م، ص٥٤.

[٦] الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٤هـ، ج٣، ص٢٨٩.

[٧] عبد العزيز، عمر محمد سيد. **الأحكام الشرعية بين التعبد ومعقولية المعنى**، القاهرة: دار البصائر، ط١، ٢٠١٣م.

وهناك كتاب "مقاصد العبادات في الشريعة الإسلامية"[٨] للأستاذ محمد عز الدين الغرياني، عرض فيه مفهوم العبادة ومجالاتها وأقسامها وشروطها وخصائصها، لينتقل بعد ذلك للحديث عن مقاصد بعض العبادات نحو الصلاة والزكاة والحج والذِّكر، ووقف مطولاً عند هذه العبادة الأخيرة مبيناً معناها ووقتها ومقاصدها وفوائدها، وقد عمل الأستاذ على تجلية المقاصد الكلية لهذه العبادات دون الخوض في التعليلات التفصيلية.

ويلاحظ أن الباحث لم يعالج ثنائية التعليل والتعبُّد في كتابه، مما يجعل المقاربة الأصولية شبه غائبة عن هذا المؤلف.

ويندرج في هذا الإطار أيضا مقال الدكتور محمد كمال الدين إمام: فكرة المقاصد في العبادات: رؤية منهجية،[٩] وقد عالج فيه الأستاذ مسألة التفكير المقاصدي عموماً، ثم التفكير المقاصدي في العبادات الذي تحدث فيه عن معنى العبادة، ثم القواعد الأصولية الخاصة بها التي تروم منع التعليل ولا توصد باب التفكير المقاصدي، وقد أكّد في نهاية ورقته البحثية على ضرورة التركيز على الآثار العامة والخاصة للعبادات، الفردية والاجتماعية، الدنيوية والأخروية. وتظل المقالة عبارة عن ورقة مختصرة اهتمت بإثارة الإشكال أكثر من اهتمامها بالجواب عنه.

هذا بالإضافة إلى البحوث التي اهتمت بالقياس في العبادات، نحو القياس في العبادات: حكمه وأثره للأستاذ محمد منظور إلهي،[١٠] وقد عمل الباحث في شطر كبير من البحث إلى معالجة إشكال القياس في العبادات وبعض القواعد الخلافية التي تفرعت على ذلك، لكن الباحث لم يشر إلى الأثر المقاصدي المعاصر على منهجية إثارة الإشكال.

فهذه هي بعض البحوث وليست كلها، والتي رأيت بعد النظر وإعادته أنها لم تحاول أن تقارب الموضوع بشكل جُمْلي مقارناتي بين النهج الأصولي والمقاصدي، والتعليلي والتقصيدي، من أجل تحرير محال النزاع وتدبير الخلاف.

---

[٨] الغرياني، محمد. **مقاصد العبادات في الشريعة الإسلامية**، طرابلس: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ٢٠١٠م.

[٩] **مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق**، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط١، ٢٠٠٦م، ص٣٣٧-٣٤٩.

[١٠] إلهي، محمد منظور. **القياس في العبادات: حكمه وأثره**، الرياض: مكتبة الرشد، ط١، ٢٠٠٤م.

أولاً: التحديد المفاهيمي

لما كان المدخل المفهومي الباب الأول للولوج المنهجي لضبط الإشكال وتحديده، كان من الحتم تحرير المفاهيم المؤسسة للدراسة وهي: التعليل والتعبُّد والعبادة بوصفها قطب رحى هذه الإشكالية ومكوناتها الأساس، مع العلم أن مفهوم التعليل قد أخذ نصيباً واسعاً من الدراسة والبحث.

وتجدر الإشارة إلى أني لن أوجه البحث صوب الأسس الكلامية لنظرية التعليل، حيث إنها مبثوثة في مظانها، فلتراجع هناك.[١١]

١. مفهوم التعليل:

دُرس هذا المفهوم كثيراً في شتى التواليف، والعديد من هذه الدراسات اشتغلت على مفهوم العِلّة أكثر من مفهوم التعليل، الأمر الذي جعل دراسة المفهوم تغلب عليها النزعة الكلامية بدل المعالجة العلمية وفق المقاربة الأصولية.

لذلك سأعمل في هذا المبحث على دراسة هذا المفهوم في إفراديته وتخليصه من النزعة الكلامية، مع الإقرار بالصلة الوطيدة بين الأمرين، لكن لكل مقام مقاله.

أ. التحديد المعجمي:

التعليل في اللغة مصدر "علّ" علل يعلل تعليلاً ولا يكون إلا بعِلة، وعليه كانت معاني التعليل مرتبطة بمعاني العِلَّة وتطلق العِلَّة في اللسان العربي على ثلاثة أمور؛ الأول: العل والعَلَلُ، أي التكرار أو التكرير. والثاني: العِلَّة: المرض.[١٢]

---

[١١] لمزيد من التفصيل، انظر:

– بزا، عبد النور. **نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م، ص١٩.

[١٢] يرجى النظر إلى:

– ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، سوريا: دار الفكر، ١٩٧٩م، باب: العين واللام.

والثالث: العِلَّة بمعنى السبب.[١٣]

وعليه، فإن هذه المعاني المعجمية لها علاقة وطيدة بما استقر عليه مفهوم العِلّة في الدرس الأصولي؛ إذ إن من شروط العِلّة الاطّراد وهذا الاطّراد يتحقق بالتكرار.

كما أن من يقول بأن العِلَّة مؤثرة فإن معنى التغير يلحقها أيضاً، حيث إن العِلَّة تؤثر في الحال وتغيره من القوة إلى الضعف، ولا يخفى أن المعنى الثالث له تعلق شديد بالمفهوم الأصولي للعِلَّة، ومنه ظهرت العلاقة بين المدلول المعجمي والمعنى الاصطلاحي للعِلَّة.

وإذا ما تأملنا الصيغة الصرفية للكلمة نلحظ أنها صيغت على وزن "تفعيل" من الفعل الثلاثي المضعف "علَّل"، وهذه الصيغة الصرفية "تفعيل" تفيد المبالغة والتكرير[١٤] وتكثير الفعل،[١٥] وهذه المعاني المتقاربة تفيد في تسييج المدلول الاصطلاحي للفظة؛ إذ إن التعليل لا يتم إلا إذا كانت العِلَّة مطَّردة وثابتة، كما أن عملية تعليل الحكم تفيد تعديته في أكثر من محل، وهذا ينسجم مع الاشتغال الوظيفي للمفهوم في الحقل الأصولي.

ب. التحديد المصطلحي:

أول ما يشار إليه في بداية هذا المطلب أن التعليل والاعتلال في الاصطلاح الأصولي بمعنى واحد كما نوّه بذلك غير واحد من الأعلام.[١٦] وللتعليل مدلولات متعددة؛ فقد يطلق ويراد به تعدية حكم الأصل إلى الفرع، لذلك نجد السرخسي يحده بقوله: "وإنما التعليل لتعدية الحكم إلى محل آخر لا نص فيه."[١٧] ويعرفه الزركشي: "هو إلحاق المعلِّل

– الجوهري، **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٧م، مادة: عل وعلل.

– الزبيدي، محمد بن محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحققين، الكويت: دار الهداية، د.ت.

[١٣] ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط١، د.ت، مادة "علل".

[١٤] العسكري، أبو هلال. **الفروق اللغوية، في الفرق بين التجريب والاختبار**، تحقيق: أبو عمرو عماد زكي البارون، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.

[١٥] المرجع السابق.

[١٦] الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ج٤، ص١١٠.

[١٧] السرخسي، محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**، بيروت: دار الكتاب العلمية، ط١، ١٩٩٣م، ج٢ ص١٥٩.

الفرع بالأصل بالعِلّة المقتضية لذلك،"[١٨] وهذا هو المعنى الذائع والفاشي لمفهوم التعليل. ونلحظ أن هذا المدلول له تعلّق قوي بدلالة القياس كما يظهر، وإن كان مفهوم القياس ينبني أصالة على وجود التعليل.

وهناك من يُغلِّب البُعد الكشفي لمفهوم التعليل؛ أي إظهار عليّة الشيء سواء كانت تامة أو ناقصة، كما ذهب إلى ذلك الجرجاني،[١٩] وهذا المعنى هو الذي يفهم من استعمالات أبي إسحاق، فالتعليل عنده هو بيان وجه الحكمة في الحكم، من مصلحة أو مفسدة،[٢٠] يقول الشاطبي: "وتعليل القصر بالحرج والمشقة لا يدل أنه رخصة؛ إذ ليس كل ما كان رفعاً للحرج يسمى رخصة على هذا الاصطلاح العام."[٢١] وقد مال المتأخرون إلى هذا الإطلاق، فكان التعليل هو تبيين عِلة الشيء،[٢٢] والبحث عن علة الحكم المنصوص عليه، والسبب الموجب له شرعاً أو قانوناً.[٢٣] وعرفه الأستاذ الغرياني: "التعليل هو بيان عِلة الشيء وتقدير ثبوت المؤثِّر لإثبات الأثر، ومعنى تعليل الأحكام عند المجتهد بحثه عن عللها التي نصبها الشارع أمارة عليها، وتتبعها من نصوصه، لتكون دليلاً على وجود الحكم عند وجودها، وانتفائه عند انتفائها."[٢٤]

فالغرض من التعليل هو القياس أصالة،[٢٥] لذلك نجد بعض المتقدمين عرّفوه بوصف وظيفته الأصولية العملية.

---

[١٨] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٠.

[١٩] الجرجاني، السيد الشريف. **التعريفات**، عناية: مصطفى أبو يعقوب، الدار البيضاء: مؤسسة الحسنى، ط١، ٢٠٠٦م، ص٦٠.

[٢٠] الأنصاري، فريد. "مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي"، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمد الخامس بالرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٩-١٩٩٠م، ص١٨٣.

[٢١] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٣.

[٢٢] شلبي، محمد مصطفى. **تعليل الأحكام**، بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٨١م، ص١٢.

[٢٣] الدريني، فتحي. **المناهج الأصولية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ٢٠٠٨م، ص١٠٤.

[٢٤] الغرياني، عبد الصادق. **الحكم الشرعي بين العقل والنقل**، بيروت: دار ابن حزم، ط٣، ٢٠٠٦م، ص٢٨٣.

[٢٥] يقول محمد مصطفى شلبي: "ومرادنا به هنا بيان العلل، وكيفية استخراجها؛ وهذا قد يكون لأجل القياس". انظر: - شلبي، **تعليل الأحكام**، مرجع سابق، ص١٢.

ومن ثم، فإنه لا تعارض بين مدلول الكشف ومدلول التعدية، فهذه مراتب في التعامل مع مناطات الأحكام، فكشف العلة هو الدرجة الأولى للتعامل مع النص، ثم تتلوه عملية التعدية بمقتضياتها المعرفية.

٢. مفهوم العبادة:

يعدّ هذا المفهوم من المفاهيم المركزية في الحقل الدلالي القرآني، بوصفه القصد من الخلق الإنساني، يقول ﷻ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ (الذاريات:٥٦)، فكان بذلك فعل العبادة عاماً وشاملاً، لكن سنقتصر في هذا المساق على ما له تعلّق بإشكالية الدراسة.

أ. التحديد المعجمي:

يقول ابن فارس: "العين والباء والدال أصلان صحيحان، كأنهما متضادان، والأول من ذينك الأصلين يدل على لين وذُل، والآخر على شدة وغِلظ.

فالأول العبد، وهو المملوك، والجماعة العبيد، وثلاثة أعبد وهم العباد. قال الخليل: إلا أن العامة اجتمعوا على تفرقة ما بين عباد الله والعبيد المملوكين... قال: وأما عبد يعبد عبادة فلا يقال إلا لمن يعبد الله تعالى. يقال منه عبد يعبد عبادة، وتعبّد يتعبّد تعبّداً. فالمتعبّد: المتفرد بالعبادة. واستعبدت فلاناً: اتخذته عبداً...والأصل الآخر العَبَدة، وهي القوة والصلابة؛ يقال هذا ثوب له عبدة إذا كان صفيقاً قوياً."[٢٦] والعبادة تدل على "الانقياد والخضوع."[٢٧]

ونلحظ من الصيغة الصرفية للكلمة "فِعالة" أنها تسيّج مساحة المعنى؛ إذ يقصد بها القيام بالشيء[٢٨] مما يدل على أن العبادة هي فعل يستلزم القيام به ظاهراً وباطناً.

---

[٢٦] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، مادة: عبد.

[٢٧] الفيومي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت، مادة: "عبد".

[٢٨] السامرائي، فاضل صالح. **معاني الأبنية في اللغة العربية**، الأردن: دار عمار، ط٢، ٢٠٠٧م، ص٢٢.

أما العبادة في الاستعمال القرآني فهي مصطلح عام،كما سبق ذكره، لكل ما يُتعبّد به. ويُفرق بين العبادة والعبودية، كما يقول الراغب بأن "العبودية إظهار التذلل، والعبادة أبلغ منها لأنها غاية التذلل ولا يستحقها إلا من له غاية الإفضال وهو الله تعالى، ولهذا قال: ألا تعبدوا إلا إياه. والعبادة ضربان: عبادة بالتسخير...وعبادة بالاختيار، وهي لذوي النطق وهي المأمور بها في نحو قوله: واعبدوا ربكم–واعبدوا الله."[٢٩]

ومنه، فإن مفهوم العبادة مفهوم شامل؛ فهي الانصياع لأمر الله جل في علاه، واجتناب نواهيه ظاهراً وباطناً تعظيماً لله جل جلاله ووقوفاً عند حدوده.

ب. التحديد المصطلحي:

والمقصود بذلكم المحددات الأصولية لمفهوم العبادة، وبعد النظر في تداوليات هذا المفهوم يتضح أن القصد من العبادات هاهنا هي تلكم التي تأتي في مقابل العادة. فتعمّ في ما دون الشهادتين، أي؛ الطهارة والصلاة والحج والصوم، ويلحق بها حتى تلكم الأمور المتعلقة بالذكر، والدليل على هذا الإلحاق ما ذكره الشاطبي لما كان بصدد التدليل على أن الأصل في العبادات التعبّد بأن الاستقراء هو الأصل في الباب؛ لأنّا وجدنا "الذِّكر المخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب."[٣٠]

والضابط المشترك لما يندرج في مفهوم العبادة بالمدلول الأصولي، ضابط "التحديد"؛ أي تحديد الهيئة والطريقة التي لا يجوز الخروج عنها؛ لأن "المقصود الشرعي الأول التعبّد لله بذلك المحدود وأن غيره غير مقصود شرعاً."[٣١]

٣. مفهوم التعبُّد:

لما كان التعبّد يشترك في أصوله الدلالية اللغوية مع مفهوم العبادة، تمّ العدول عن الدلالة المعجمية للولوج المباشر إلى الدلالة الصرفية. ومما يلاحظ على الصيغة الصرفية

[٢٩] الأصفهاني، الراغب. **المفردات في غريب القرآن**، مراجعة: وائل أحمد عبد الرحمن، القاهرة: المكتبة التوقيفية، د.ت، ص٣٢٢.

[٣٠] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١٣.

[٣١] المرجع السابق، ج٢، ص٥١٤.

للتعبُّد، وهي "التفعُّل"، أنها تبتدئ بالتّاء، ولهذا الابتداء دلالته في الدرس الصرفي؛ إذ تدل على "التكثير والتوكيد"[٣٢] كما تدل على المطاوعة، وهذه المعاني الصرفية ستؤطر المدلولات المفاهيمية، فما هو مفهوم التعبُّد؟

الناظر في الأدبيات الأصولية يجد أن التعبُّد يطلق بإطلاقين يجمعهما قول الشافعي: "إن أحكام الله جل ثناؤه ثم أحكام رسوله من وجهين يجمعهما معا أنهما تعبُّد. ثم في التعبُّد وجهان؛ فمنه تعبُّد لأمر أبان الله ﷻ أو رسوله سببه فيه أو في غيره من كتابه أو سنة رسوله، فذلك الذي قلنا به وبالقياس فيما هو في مثل معناه، ومنه ما هو تعبُّد لما أراد الله عز شأنه مما علمه وعلمنا حكمه ولم نعرف فيه ما عرفنا، مما أبان لنا في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ فأدّينا الفرض في القول به والانتهاء إليه، ولم نعرف في شيء له معنى فنقيس عليه، وإنما قسنا على ما عرفنا ولم يكن لنا علم إلا ما علّمنا الله جل ثناؤه."[٣٣]

فيتضح أن التعبُّد على ضربين عامٌّ وخاصٌّ؛ فأما العامّ، فنحو ما ورد عند الشاطبي من أن "ثبت في الأصول الشرعية أنه لا بدّ في كل عادي من شائبة التعبُّد،"[٣٤] و"أنّ كل أمر ونهي عُقِلَ معناه، أو لم يُعْقَلْ معناه، ففيه تعبُّد،"[٣٥] وأن "كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبّد؛ فلا بدّ فيه من اعتبار التعبُّد."[٣٦] وبهذا تشترك العادات "في معنى التعبُّد."[٣٧] وهذا المدلول العام ينسجم مع مقتضيات مفهوم العبادة الشامل لجميع مناحي الحياة دون تمييز بين عاديات وعبادات.

أما الخاص، وهو الذي يسميه فقيه شاطبة بالتعبُّد المحض؛ فهو عامٌّ في كل "ما لا يعقل معناه على الخصوص،"[٣٨] و"معنى التعبُّد به الوقوف عند ما حد الشارع فيه من غير

---

[٣٢] العكبري، أبو البقاء. **اللباب في علل البناء والإعراب**، تحقيق: غازي مختار طليمات، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٩٥م، ج٢، ص٢٧١.

[٣٣] الشافعي، محمد بن إدريس. **الأم**، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٣م، ج٢، ص١٨٥.

[٣٤] الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. **الاعتصام**، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت، ج١، ص٣٤٨.

[٣٥] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٥٥.

[٣٦] المرجع السابق، ج٢، ص٥٢٩.

[٣٧] الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج١، ص٣٤٨.

[٣٨] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤١.

زيادة ولا نقصان."[٣٩] ومن ثمّ فإن أيّة عبادة وجد فيها قيد التحديد الشرعي كان الأصل فيها التعبُّد حسب قول أبي إسحاق، ويراد به التوقُّف.

ويتعمق هذا المعنى أكثر بالنظر إلى ما ذكره القرافي؛ إذ يقول: "التعبُّد معناه أنَّا لا نطّلع على حكمته وإن كنا نعتقد أن له حكمة، وليس معناه أنه لا حكمة له."[٤٠] وهذا ما أكّده أبو إسحاق حين قال: "إنه ما لا يعقل معناه على الخصوص."[٤١]

وبيان ذلك أنه في مواطن كثيرة في الشريعة هناك "مصالح آخر غير ما يدركه المكَلّف، لا يقدر على استنباطها ولا على التعدية بها في محل آخر؛ إذ لا يعرف كون المحل الآخر وهو الفرع وجدت فيه تلك العِلّة البتة، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل، فبقيت موقوفة على التعبُّد المحض؛ لأنها لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه إلا ما دخل تحت الإطلاق أو العموم المعلل."[٤٢]

فالقول بالتعبُّد المحض هو بالنظر إلى حال المكلَّف لا إلى وضع الشارع، فكل حكم ينضوي على حكمة ظاهرة أو خفية، لذلك يقرر القرافي قاعدة نفيسة بقوله: "كل تعبّدي معناه أن فيه مصلحة لا نعلمها."[٤٣] ومن ثم فهذا المدلول يقصد به في الغالب الوقوف عند المنصوص من غير زيادة ولا نقصان، دون معرفة وجه المصلحة، ويتجلى ذلك أكثر في ما يسميه الشاطبي بـ"العبادات المحضة"؛ إذ يغلب على علل العبادات عدم الظهور، مما يعني "أنها غير مفهومة الخصوص؛ لأنها مما لا يعقل معناه، وهو الغالب على علل الأحكام المتعلقة بالعبادات."[٤٤]

وعليه، فإن المقصود بالتعبُّد في هذا السياق عدم المعقولية الخاصة لا الجملية؛ أي عدم بيان علل تفاصيل العبادات كعدد ركعات الصلاة مثلاً أو هيئاتها أو مقادير الزكاة أو غير ذلك مما لا يدرك على الخصوص لا الجملة.

[٣٩] المرجع السابق، ج٢، ص٥٣٤.
[٤٠] القرافي، شهاب الدين. **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب، ١٩٩٤م، ج١، ص٣٣٥.
[٤١] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٣٩.
[٤٢] المرجع السابق، ج٢، ص٢٣٨.
[٤٣] القرافي، شهاب الدين. **الفروق**، تحقيق: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج٢، ص١٠٨.
[٤٤] الأنصاري، **مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي**، مرجع سابق، ص١٣٠.

ومن ضمائم التعبُّد في الدرس الأصولي، الاحتكام، لذلك نجد قاعدة "الأصل في العبادات التعبُّد" وردت بصيغ أخرى نحو قولهم: الأصل في العبادات الاحتكامات، كما يقول الغزالي،[٤٥] والاحتكام، كما بيّنه الغزالي هو "ما خفي علينا وجه اللُطف فيه."[٤٦]

ومن الضمائم كذلك مصطلح التوقيف والتوقُّف، لذلك نجد بعض الأصوليين يقول: "إن الأصل في العبادات التوقيف،"[٤٧] ويشرح ابن تيمية هذا المعنى بقوله: "فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله."[٤٨] والمقصود بالتوقُّف الوقوف عند ما حدّه الله دون زيادة أو نقصان.

والفرق بين التعبُّد والتوقُّف يكمن في أن التعبُّد فعل قصدي يرجع إلى قصد الشارع في التكليف، وهو "إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً."[٤٩] أما التوقُّف فهو عمل وظيفي يقابل التعدية من وجه.

ومنه، فإن التعقل والتعبُّد متداخلان على المستوى الجُمْلِي، فالتعبُّد بمدلوله العام يعمُّ في ما عقل معناه وما لم يعقل، كما أن كل حكم خفي المعنى إلا وتجد فيه قدراً من التعقُّل.

لذلك، فإن القول بالتعبُّد لا يتعارض في بعض الأحكام مع انتفاء المعقولية، أو أنها تخلو عن الحكمة التشريعية، ذلكم أنه من المقاصد الكلية أن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وأن كل حكم معلل بحيث حكي الإجماع على ذلك كما سلف ذكره، إلا أن هناك عللاً قد تدركها العقول، وعللاً قد لا تدركها، فهي مما استأثر الله بعلمه ولم نطلع عليه. كما أن هناك عللاً يمكن القياس عليها، وعللاً جزئية غير منضبطة لا تصلح لأن تكون علة قياسية.

[٤٥] وذلك في:
– الغزالي، أبو حامد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمُخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧١م، ص٢٠٥.

[٤٦] المرجع السابق، ص٢٠٥.

[٤٧] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **القواعد النورانية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٩هـ، ج١، ص١١٢.

[٤٨] المرجع السابق، ج١، ص١١٢.

[٤٩] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٨.

وعليه، فإن التعبّد هو بالنظر إلى المكلّف لا الشارع، لذلك نجد هذا التقييد عند الشاطبي حين قعّد للقاعدة "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلَّف التعبُّد دون الالتفات إلى المعاني."[٥٠] فالتعبُّد هو بالنسبة إلى الخلق لا الخالق، وإلا فإن الله شرع كل حكم لحكمة تتفاوت الأفهام في إدراكها، ولا يتوقف الامتثال على معرفتها.

ومنه فإن العلاقة بين التعقُّل- أي التعليل- والتعبُّد- أي التوقُّف، هي علاقة تداخلية في الجملة؛ فهما يجتمعان في صفة المعقولية؛ إذ إن العادات في معظمها معقولة جملة وتفصيلا إلا ما ندر، بخلاف العبادات التي تعقل إجمالاً وتقل المعقولية كلما اتجهنا نحو تفاصيل العبادة أو شكلياتها، وحتى إن وجدت بعض الحِكم المعقولة في تفاصيل العبادات، فإن الغالب عليها أنها تكون خفية وعصية على الضبط، الأمر الذي تتعذر معه العملية القياسية التي لا تكون إلا بالعِلَّة المنضبطة في الغالب الأعم. ومنه كان التعليل ينسجم مع التفريع والقياس، بخلاف التعبُّد الذي يترتب عليه التوقُّف.

وخلاصة القول إن التعبُّد العام شامل للعبادات والعاديات، أما التعبُّد الخاص، أو التعبُّد المحض فهو خاص ببعض المسائل دون الأخرى كالعبادات والمقدرات والقواطع؛ لأن الشارع ضبطها ضبطاً محكماً "والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه السبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة لا تتعدى، كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان. وخص قطع اليد بالكوع..،"[٥١] كما أن العِلّة فيها، في الغالب الأعم، غير مفهومة الخصوص؛ لأنها مما لا يعقل معناه، وهو الغالب على علل الأحكام المتعلقة بالعبادات.[٥٢] فتخصيص العبادات بالتعبُّد هو باعتبار الغالب الأكثري.

والقول بالتوقُّف لا يتنافى مع المعقولية الجُمْلية للعبادة، فجلّ العبادات مُعلَّلة جملة في القرآن الكريم؛ فالوضوء معلل بالطهارة، والصلاة بالنهي عن الفحشاء والمنكر، والصوم بالتقوى. لكنَّ وجه الخلاف يكمن في تعليل تفاصيل العبادات، كعدد الركعات، وعدد

[٥٠] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١٣.
[٥١] المرجع السابق، ج٢، ص٣٠٨.
[٥٢] الأنصاري، **مصطلحات أصولية في كتاب الموافقات للشاطبي**، مرجع سابق، ص١٣٠.

الصلوات، وجعل الصيام في شهر دون غيره، أما العبادات التي يشترك فيها حق الله بحق العبد كالزكاة مثلاً، نجد أن عدداً من تفاصيلها أدخل عليه الفقهاء التعليل، وقد كان ذلك مردّ خلاف كبير بين الأصوليين، وهو تابع لاختلافهم في النظر الفقهي.

لكن، وإن كان الجمهور ذهب إلى أن الأصل في العبادات التعبُّد، فإن هناك تفصيلاً يجب بيانه، وهو أن مجال العبادات ليس مجالاً مغلقاً محظوراً عن التعليل المصلحي، بل للتعليل فيه مدخل، أو مداخل؛ ومن هذه المداخل أيضاً، أن الرُّخص الواردة في أحكام العبادات كلها معللة، معقولة المعنى. وقد اعترف الشاطبي بشيء من هذا، ولكنه أغلق الباب بسرعة؛ إذ قال: "وأيضا فإن المناسب فيها (يعني في العبادات) معدود عندهم فيما لا نظير له، كالمشقة في قصر المسافر وإفطاره، والجمع بين الصلاتين، وما أشبه ذلك."[٥٣]

وفي تفاصيل الطهارات وأحكام المياه، لا نستطيع التغاضي، كما يقول الريسوني، عن كون المناسب هو الغالب الظاهر، ولا يمكن أن يعدّ مما لا نظير له. ومن هذا القبيل (أي معقولية أحكام الطهارات والنجاسات) ما قرره المقَّري، وجعله قاعدة مطّردة بقوله: "ما يعاف في العادات يكره في العبادات: كالأواني المعدَّة بصورها للنجاسات، والصلاة في المراحيض، والوضوء بالمستعمل، فإنه كالغسالة."[٥٤] فلولا غلبة التعليل في هذا الباب، ما ساغ له أن يقرر هذه القاعدة بهذا التعميم. وأظهر من هذا ما ذكره إمام الحرمين قال: "ذهب طوائف من الفقهاء إلى أنه يحرم على الإنسان التضمخ بالنجاسات من غير حاجة ماسة وما ذلك إلا لمنافاته للتعليل الوارد عقب ذكر الوضوء والاغتسال في الآية: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٦﴾ (المائدة: ٦) فتعليل الوضوء والغسل بقصد التطهير لا غبار عليه، وإن لم يكن المقصود الوحيد.[٥٥]

---

[٥٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٢.

[٥٤] المقَّري، أبو عبد الله محمد. **القواعد**، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة: مركز البحوث الإسلامية وإحياء التراث، جامعة أم القرى، القاعدة١٠، د.ت، ج١، ص٢٣٤.

[٥٥] الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الرباط: دار الأمان، ط٢، ٢٠٠٣م، ص١٩٢-١٩٣.

ثانياً: محددات التفريق بين العادات والعبادات

بعد أن تبيّنّا بعض محددات مفهوم العبادة ارتأينا تمييزه عما يقابله في الاستعمال الأصولي، وهو مفهوم "العادة"؛ إذ إن التفريق باعتبار المقابل يكون أدعى للتمييز والتحديد.

١. التفريق باعتبار محددات المفهوم:

راجت في التواليف الأصولية أن الأصل في العبادات التعبُّد، وفي العادات الالتفات إلى المعاني، لكن وجدنا بعض العادات كان الأصل فيها الوقوف عند ما حدَّ الشارع دون تحديد، مما يحتم تجلية ضوابط التفرقة والتمييز بين العادي والعِبَادي.

والذي نراه أن الضابط في التفريق، كما سبق تجليته في البيان المفهومي، هو "التحديد"، ذلكم أن كل عادة حددها الشارع بمقدار معين، لم يكن للعقل مدخل في دركه أو فهمه ومن ثَم تعليله صار حكمها التوقُّف، وكان الأصل فيها عدم الالتفات إلى المعنى، وبذلك نفهم أن قول بعض الأصوليين والفقهاء إن "الأصل في العبادات التعبُّد" هو تحديد باعتبار الغالب؛ لأنهم نظروا فوجدوا العبادات محددة بمقادير شرعية لا تحتمل الزيادة ولا النقصان، وأدرجوا ضمن حكم التعبُّد بعض المسائل المندرجة ضمن الأحكام العادية التي وجد فيها قيد التحديد كالمقدرات والمواريث وغيرها. وهذا ما يؤكده الإمام الغزالي في "شفاء الغليل" رادّاً عن من يقول إن "التحكّمات -التي لا تعقل معانيها- ليست نادرة."[٥٦] بقوله: "ما يتعلق من الأحكام بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنايات والضمانات، وما عدا العبادات، فالتحكّم فيها نادر؛ وأما العبادات والمقدرات، فالتحكّمات فيها غالبة، واتّباع المعنى نادر. لا جرم أن رأى الشافعي فيه الكفّ عن القياس في العبادات إلا إذا ظهر المعنى ظهوراً لا يبقى معه ريب؛ ولذلك لم يقس على التكبير والتسليم والفاتحة، ومال في جميع مسائلها إلى الكفّ عن القياس ورعاية الاحتياط."[٥٧]

---

[٥٦] الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمُخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص٢٠٣.

[٥٧] المرجع السابق، ص٢٠٣.

والرأي نفسه ذهب إليه الإمام الشاطبي مما يؤكد أن التحديد هو الركن الأبرز في العادة التعبّدية حسب قول الجمهور، يقول أبو إسحاق: "فإذا تقرر هذا وأن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا وجد فيها التعبّد فلا بدّ من التسليم، والوقوف مع المنصوص كطلب الصداق في النكاح والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في العِدَد الطلاقية والوفوية وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية حتى يقاس عليها غيرها، فإنا نعلم أن الشروط المعتبرة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك لتمييز النكاح عن السفاح. وأن فروض المواريث على ترتيب القربى من الميت. وأن العِدَد والاستبراءات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياه، ولكنها أمور جملية. كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال عِلّة شرع العبادات. وهذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها بحيث يقال إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور أخر مثلاً لم تشترط تلك الشروط، ومتى علم براءة الرحم لم تشرع العِدّة بالأقراء ولا بالأشهر ولا ما أشبه ذلك."[٥٨]

لذلك نفهم بأن التعليل الممنوع في العبادات هو التعليل المصلحي الذي لا تكون فيه العِلّة منصوصة في الغالب الأعم، أما إذا كانت العِلّة منصوصة فيكون الحكم ثابتاً بدلالة النص لا بالقياس، كما هو الشأن عند الأحناف.[٥٩]

لذلك نجد الأئمة النظّار مازوا هذا المعنى ببيان أن التفاصيل المقدرة، التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية حتى يقاس عليها غيرها، يكون الأصل فيها التعبّد. أما المصالح الكلية الجُملية فإنها لا تصلح للقياس. ومجال العبادات أكثر المجالات التي حددها الشارع بمعايير محددة، لذلك جاءت إطلاقات جمهور الأصوليين "الأصل في العبادات التعبّد" باعتبار التغليب. ومن ثم كان محل العادة قابلاً للتعليل بخلاف العبادة بالاعتبار الجُمْلي لا التفصيلي، لوجود عادات تقتضي التعبّد، كما سلف ذكره.

---

[٥٨] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٢٥.

[٥٩] السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٤.

٢. التفريق باعتبار علاقة الشرط مع المشروط:

ومن المحددات التمييزية بين العبادات والعادات علاقة الشرط بالمشروط وأثر ذلك على المستوى التعليلي؛ إذ يتم التفريق بين العادي والعِبَادي عند انعدام شرطي الملاءمة أو المنافاة في العلاقة، يقول الشاطبي: "الشروط مع مشروطاتها على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون مكملاً لحكمة المشروط وعاضداً لها بحيث لا يكون فيه منافاة لها على حال،

والثاني: أن يكون غير ملائم لمقصود المشروط ولا مكمل لحكمته، بل هو على الضد من الأول،

والثالث: أن لا يظهر في الشرط منافاة لمشروطه ولا ملاءمة. وهو محل نظر: هل يلحق بالأول من جهة عدم المنافاة؟ أو بالثاني من جهة عدم الملاءمة ظاهراً؟ والقاعدة المستمرة في أمثال هذا التفرقة بين العبادات والمعاملات، فما كان من العبادات لا يكتفى فيه بعدم المنافاة دون أن تظهر الملاءمة؛ لأن الأصل فيها التعبد دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن؛ إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبدات؛ فكذلك ما يتعلق بها من الشروط، وما كان من العاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبّد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه."[٦٠]

وهذا ما فصّله الغزالي قبله أيضاً بالنظر إلى أقسام الأحكام، يقول: "الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل أصلاً. وقسم يعلم كونه معللاً كالحِجْر على الصبي، فإنه لضعف عقله. وقسم يتردد فيه ونحن لا نقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معللاً، ودليل على عين العِلَّة المستنبطة ودليل على وجود العِلَّة في الفرع، وعند ذلك يندفع الإشكال المذكور. ولما كثرت التعبّدات في العبادات لم يرتض قياس غير التكبير والتسليم والفاتحة

[٦٠] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٥٢٦.

عليها، ولا قياس غير المنصوص في الزكاة على المنصوص، وإنما نقيس في المعاملات، وغرامات الجنايات، وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على معان معقولة ومصالح دنيوية."[٦١]

ومنه فإن الجوانب المعَلّلة في العبادة تقتضي وجود شرطين؛ الشرط الأول: عدم المنافاة؛ الشرط الثاني: الملاءمة.

وبيان ذلك كما سبق أن الأصل في العبادة التوقّف؛ أي إنه لا يقدم عليها إلا بإذن من الشارع، بخلاف العاديات يكتفى فيه بعدم المنافاة؛ لأن الأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه.

٣. التفريق باعتبار الدوران:

سلف معنا أن العِلل في العبادات لا تدلّ على معنى ظاهر منضبط مناسب يصلح لترتيب الحكم عليه من غير نزاع، بل هو أقرب إلى قياس الشَّبه وهو أضعف أنواع الأقيسة على المشهور. لذلك كانت القاعدة في الباب أن الأصل في العبادات التعبُّد وفي العادات الالتفات إلى المعاني، لكن هل يستلزم من الالتفات إلى المعنى أن يدور الحكم مع عِلّته وجوداً وعدماً إذا عُلِمت العِلّة، مع العلم أن هناك كثيراً من المسائل العادية التي تقرر أن الأصل فيها التعبّد؟

والجواب على ذلك يتمثل في أن إناطة الأحكام العادية بالعلل لا يستلزم دورانها معها وجوداً وعدماً هكذا من حيث الإجمال؛ إذ إن الأحكام المقدرة، وإن اندرجت ضمن العاديات إلا أنه يوقف عند ما حدّ فيها، فكان حكمها بالنسبة للمكلَّف التعبّد لا التعليل.

وأشير في خاتمة هذا المبحث أن التفريق بين العادات والعبادات ينسجم ومذهب الجمهور؛[٦٢] إذ إنه لما لوحظ أن الغالب على العبادات خفاء المعنى التفصيلي فإنها

---

[٦١] الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ، ج١، ص٢٩٨.

[٦٢] يقول المقري في قواعد الفقه إن عدم تعليل أحكام العبادات أصل من أصول الإمام الشافعي. انظر:

شكّلت بذلك منطقة اللامُعلّل في النسق الأصولي، عكس العادات التي غلب عليها بيان العلل الجزئية عن طريق مسالك العِلة المعروفة، شرط أن لا تكون محددة بحدّ أو مقدرة بقدر لا يدرك معناه، فتأكد بذلك أن التعليل في العادات والتوقُّف في العبادات تم باعتبار النظر الأغلبي الأكثري.

وعلى أي، فإن الخلاف في تعليل بعض المسائل الفقهية العبادية لا يعود على أصل العبادة بالإبطال، فلا ينعدم الحكم بانعدام العِلّة، وإنما قد نوجد حكماً آخر لوجود العِلّة نفسها في المحل الآخر.

وهذا يخالف تلكم الاجتهادات غير المنضبطة نحو القول مثلاً: إن القصد من عدة المرأة استبراء الرَّحم والتأكد من خلوه من الحمل، رغم أن الشارع حدد للعِدة أَمَداً محدداً، والتحديد مما يوقف عنده ولا يتم تجاوزه، لكن مع ذلك قال عبد المجيد الشرفي إن هذا أمر أصبح من المستغنى عنه في عصرنا بالوسائل العلمية التي يمكن بها التأكد من حمل المرأة أو عدمه..بحجة أنه لا ينبغي إغماض العين عن هذه المعرفة اليقينية الطبية ومتابعة أمور كانت مجهولة زمن الوحي، والركون إلى وسائل بدائية والتمسك بحرفية النصوص، وهذا ما يجب أن يتنبه له الذين يلوكون شعار (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) فعليهم أن يتنبهوا ويدركوا أن النقل يستوجب التأويل في كل الحالات، وإن أولى التأويلات ما يحافظ على روح النص لا ما يجمده ويكلسه.[٦٣]

والحال أن الالتزام بالمقتضيات المنهجية الأصولية يجعل هذا القول ضرباً من العبث؛ لأنه من المعلوم أنه حتى وإن قلنا بتعليل العبادات، فإن ذلك لا يكون بهدم أصل العبادة، وإنما يكون بتعدية عِلَتها إلى محل آخر.

ثالثاً: أدلة الجمهور على التوقُّف في العبادات

يُعد الشاطبي أبرز من عرض للمسألة ذاكراً مستنداتها وأدلتها، لذلك سيتم الاكتفاء بتدليلاته واستدلالاته في الباب، وأقوى الأدلة المتوسَّل بها في هذا الباب، ثم ننظر في ما يعارضها من الأدلة.

– المقري، **القواعد**، مرجع سابق، القاعدة٧٣، ج١، ص٢٩٦.

[٦٣] الشرفي، عبد المجيد. **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٨م، ص٨٤-٨٥.

١. الاستقراء:

بنى أبو إسحاق هذا القول عند النظر في جملة مسائل تندرج ضمن العبادات وتعذر فيها التعليل والتعدية، يقول: "فإنا وجدنا الطهارة تتعدى محل موجبها، وكذلك الصلوات خصّت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة، إن خرجت عنها لم تكن عبادات، ووجدنا الموجِبَات فيها تتحد مع اختلاف الموجَبَات، وأن الذّكر المخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب... وهكذا سائر العبادات؛ كالصوم والحج، وغيرهما؛ وإنما فهمنا من حكمة التعبّد العامة الانقياد لأوامر الله تعالى، وإفراده بالخضوع، والتعظيم لجلاله والتوجه إليه، وهذا المقدار لا يعطي عِلة خاصة يُفهم منها حكم خاص؛ إذ لو كان كذلك؛ لم يحد لنا أمر مخصوص، بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حد وما لم يحد، ولكان المخالف لما حُدَّ غير ملوم إذا كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلاً، وليس كذلك باتفاق، فعلمنا قطعاً أن المقصود الشرعي الأول التعبّد لله بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعاً."[٦٤]

فوجْهُ الشاهد من الأمثلة السابقة أن العِلل المناطة بالعبادات لا يقاس عليها ولا تتعدى إلى غير محالها لخفاء العلة الخاصة التي يراد منها الحكم الخاص.

وخلاصة القول في تدليل أبي إسحاق أنه توسل بالاستقراء في هذا الباب لرفع شواغب الاحتمال، والارتقاء بالمسألة إلى المقطوع به، لكنه يظل استقراء ترد عليه بعض الاعتراضات التي يذكرها صاحب "القياس في العبادات"؛ أولها أن الاستقراء المستدلّ به يعارض استقراءً آخر[٦٥] ذكره المخالفون. ويفصل الحديث في ذلك فيقول: إننا نجد العبادات الكبرى كلها معلّلة في أصل شرعها وفرضيتها وتعليلاتها منصوصة لا مستنبطة ولا مظنونة. ففي الصلاة يقول الله ﷻ: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ١٤﴾ (طه: ١٤) وجه الدلالة: علَّل الأمر بإقامة الصلاة بقوله (لذكري)؛ أي لتذكري، فإن الذِّكر الكامل لا

[٦٤] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١٤.

[٦٥] إلهي، **القياس في العبادات: حكمه وأثره**، مرجع سابق، ص٣٦١.

يتحقق إلا ضمن العبادة والصلاة، أو المعنى: لتذكرني فيها لاشتمالها على الأذكار، أو المعنى: أقم الصلاة عند ذكرك لي، أو لأذكرك بالمدح وعليين بها.

ويعارض هذا الكلام أيضاً بأن محل النزاع ليس التعليل الجُمْلي، فالشاطبي نفسه الذي استدل بالاستقراء في هذا الموضع، أقرّ في موضع آخر بالقول: "أما التعاليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسُّنة فأكثر من أن تحصى؛"[٦٦] كقوله بعد آية الوضوء ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٦﴾ (المائدة: ٦)، وقال في الصيام: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٨٣﴾ (البقرة: ١٨٣). ثم يقول: "وإذا دلّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم؛ فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة."[٦٧] فالتعليل الجُمْلي متفق عليه وليس محل النزاع، بخلاف تعليل تفاصيل العبادات، لكن وجه الإشكال الحقيقي في تدليل أبي إسحاق هو بتمثيله بتفريعات هي محل خلاف.

٢. نهي بعض الصحابة عن القياس على بعض العبادات:

من الأدلة التي يستدل بها على عدم تعليل العبادات، نهي عائشة رضي الله عنها لما سُئلت عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، فقالت للسائلة: "أحرورية أنت؟"[٦٨] إنكاراً عليها أن يسأل عن مثل هذا؛ إذ لم يكن من شأن التعبُّدات أن تفهم عِلتها الجزئية، ثم قالت: "كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة"، وهذا يرجح التعبّد على التعليل بالمشقة، وقول ابن المسيب في مسألة تسوية الشارع بين دية الأصابع: "هي السُّنة يا ابن أخي"، وهو كثير، ومعنى هذا التعليل أن لا عِلّة.[٦٩]

---

[٦٦] وفي النسخة التي حققها محمد مرابي: فأكثر من أن يؤتى على آخره. انظر:
– الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣٥.

[٦٧] المرجع السابق، ج٢، ص٣٣٥.

[٦٨] مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٧٢م، كتاب: الحيض، باب: وجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، حديث رقم٣٣٥.

[٦٩] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٢٦.

لكن نفي التعليل المراد في هذا السياق هو التعليل القياسي الذي يروم التعدية لا المصلحي؛ إذ إن العلماء كانوا يذكرون بعض الحِكَم في التفريق بين قضاء الصوم دون الصلاة، يقول الإمام النووي: "والفرق بينهما أن الصلاة كثيرة متكررة فيشق قضاؤها بخلاف الصوم فإنه يجب في السَّنة مرة واحدة، وربما كان الحيض يوماً أو يومين،"[٧٠] فكان عدم القضاء من رحمة الله بإمائه وتيسره عليهن وإحسانه وفضله.

ويُرَدُّ على هذا الدليل بأنه لا يدل على منع التعليل في العبادات؛ لأن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنكرت على السائلة في بادئ الأمر اعتراضها على أمر الشارع؛ لأن مثل هذا السؤال ممنوع.[٧١]

وقد ثبت أن عمر بن الخطاب ﷺ قال مخاطباً الرُّكن في الطواف: "أما والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي ﷺ استلمك ما استلمتك" فاستلمه، وقال: "ما لنا وللرَّمَل، إنما كنا رأينا به المشركين وقد أهلكهم الله"، ثم قال: "شيء صنعه النبي ﷺ، فلا نحب أن نتركه" ثم رمل.[٧٢]

فهذا مثال للعبادات التي زالت عِلة تشريعها، ولم يعدم الحكم لانعدام العِلة، فرغم زوال عِلة الرَّمَل إلا أن ممارسته بقيت، وذلك لا يمنع من التقصيد الكلي بدل التعليل الجزئي الذي يدور معه الحكم وجوداً وعدماً.

٣. المقارنة بين العادات والعبادات:

وهو استدلال بالضِّد، فبضدها تتمايز الأشياء كما يقال، وانطلاقاً من نصوص القرآن والسنة فقد تبين أن الشارع "نصب على التوسعة في وجوه العادات أدلة لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ما شابهه وقاربه وجامعه في المعنى المفهوم من الأصل

---

[٧٠] النووي، يحيى بن شرف. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ، ج٤، ص٢٦.

[٧١] إلهي، **القياس في العبادات: حكمه وأثره**، مرجع سابق، ص٣٥٧.

[٧٢] البخاري، **صحيح البخاري**، بيروت: دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، كتاب: الحج، باب: الرمل في الحج والعمر، وباب: ما ذكر في الحجر الأسود، وباب: تقبيل الحجر.

المنصوص عليه، ولكان ذلك يتسع في أبواب العبادات. ولما لم نجد ذلك كذلك، بل على خلافه؛ دل على أن المقصود الوقوف عند ذلك المحدود؛ إلا أن يتبين بنص أو إجماع معنى مراد في بعض الصور، فلا لوم على من اتبعه، لكن ذلك قليل، فليس بأصل؛ وإنما الأصل ما عمّ في الباب وغلب في الموضع."[٧٣]

وقول الشاطبي الأخير يؤكد وجود بعض الصور التي ثبت فيها الالتفات للمعنى، وهي قليلة، ومعلوم أن الاستثناء يؤكد القاعدة ولا يلغيها، لذلك فإن هذه الاستثناءات تؤكد أصل التعبُّد في العبادات؛ لأن الأصل ما عمّ في الباب، كما قال أبو إسحاق.

وقد تكون هذه الصور هي تلكم المختلف فيها بين الجمهور والأحناف في تعليل العبادات.

وانطلاقاً من هذا التدليل الأخير يتأكد لنا الفرق الجوهري بين ما هو عادي وما هو عِبادي في الدرس الأصولي؛[٧٤] فالعبادات تتميز بالتحديد مع غياب النص على التعدية كما سبق بيانه، فكان الأصل فيها التوقُّف حتى يَرِدَ الإذْنُ، بخلاف العادات التي نص الشارع بأدلة جُمْلية وتفصيلية على جواز التعدية.

ومنه فإننا نتقرب إلى الله في مجال العبادات بما حدّ وإن وجد غيره؛ لأن الانقياد هو الأصل فيها من غير زيادة ولا نقصان، كما أن المقصود الشرعي يقع في التحديد أيضاً. خصوصاً أن أكثر العلل المفهومة الجنس في أبواب العبادات غير مفهومة الخصوص، كما سلف ذكره.

٤. التحسين والتقبيح العقليان:

وقد ذكر هذا الدليل أبو إسحاق الشاطبي، وفيه نزاع مشهور، كما قال ابن تيمية، بين أهل السُّنة والجماعة من الطوائف الأربعة وغيرهم. فالحنفية وكثير من المالكية،

---

[٧٣] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٢٦.

[٧٤] ذلكم أن مفهوم العبادات شامل للعادات والعبادات، لكن في الحقل الأصولي فإنه يقصد به معان محددة هي المقصودة في هذا البحث.

والشافعية والحنبلية، يقولون بتحسين العقل وتقبيحه، وهو قول الكرامية والمعتزلة، وهو قول أكثر الطوائف من المسلمين. وكثير من الشافعية والمالكية ينفون ذلك، وهو قول الأشعرية؛[٧٥] إذ إن مذهب غالبية الأشاعرة يتمثل في أن العقل لا يدل على الحسن أو القبح قبل ورود السمع،[٧٦] وقد توسّط الشاطبي فلم يمنع التحسين والتقبيح العقليين جملة، وإنما منعه في العبادات دون العادات؛ يقول: إن "وجوه التعبّدات في أزمنة الفترات لم يهتدِ إليها العقلاء اهتداؤهم لوجوه معاني العادات؛ فقد رأيت الغالب فيهم الضلال فيه، والمشي على غير طريق، ومن ثم حصل التغيير فيما بقي من الشرائع المتقدمة، وهذا مما يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها -أي العبادات- ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك. ولما كان الأمر كذلك عذر أهل الفترات في عدم اهتدائهم."[٧٧]

رابعاً: تقصيد العبادات

والمقصود بالتقصيد في هذا الباب البحث عن مقاصد العبادات الكلية أصالةً والجزئية تبعاً، وذلك بغية الارتقاء بالتديّن ونشر الوعي المقاصدي على مستوى الأمة قبل النخبة.

والباحث في الأدبيات الأصولية يجد عدداً من العلماء عبّروا بمصطلح مقاصد أو مقصود مرتبطاً بلفظة "العبادة" كما هو شأن العز بن عبد السلام الذي قال: "مقصود العبادات كلها التقرب إلى الله ﷻ."[٧٨]

---

[٧٥] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **مجموعة الفتاوى**، عناية وتخريج: عامر الجزار، وأنور الباز، المنصورة: دار الوفاء، ط٢، ٢٠٠١م، ج٨، ص٤٢٨.

[٧٦] الجويني، عبد الملك. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م، ص٢٥٨.

[٧٧] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١٨.

[٧٨] ابن عبد السلام، عز الدين. **مقاصد الصلاة**، تحقيق: إياد خالد الطباع، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٩٢م، ص٩.

ونشير هنا إلى أن معنى المقاصد في هذا المساق أقرب إلى معنى الأسرار[٧٩] الذي يفيد تلكم المعاني الخفية المتعقلة بالأسرار الباطنة؛ إذ إن جلّ المقاصد المتعلقة بالعبادات عبارة عن حِكم خفية لا تدركها جميع العقول، وليست محل اتفاق. ويؤكد هذا الأمر الإمام الدهلوي، الذي يقول: "كيف ولا تتبين أسراره إلا لمن تمكّن في العلوم الشرعية بأسرها، واستبد في الفنون الإلهية عن آخرها، ولا يصفو مشربه إلا لمن شرح الله صدره لعلم لدُني، وملأ قلبه بسرٍّ وهبي، وكان مع ذلك وقّاد الطبيعة، سيّال القريحة، حاذقاً في التقرير والتحرير، بارعاً في التوجيه والتحبير."[٨٠]

ومن ثم، كان تقصيد العبادات ضرباً من البحث عن أسرار الحكم التي بثها الله عزّ وجلّ في العبادات، والعلم بأسرار خواص الأعمال، لذلك نجد الإمام الدهلوي يرفع من شأن علم أسرار الدين، الذي يلزم أن يعمّ جميع الأبواب الشرعية، فهو "الباحث عن حكم الأحكام ولمياتها، وأسرار خواص الأعمال ونكاتها، فهو والله أحق العلوم بأن يصرف فيه من أطاقه نفائس الأوقات، ويتخذه عدة لمعاده بعد ما فرض عليه من الطاعات؛ إذ به يصير الإنسان على بصيرة فيما جاء به الشرع،"[٨١]

ولما كان الغرض من هذه الدراسة هو مقاربة إشكالية تعليل العبادات أصولياً، وجب النظر في كلام الأصوليين لتقصيد العبادات ورأيهم في المسألة، لذا من المفيد أن نقدّم للمسألة بتجلية المجال المعرفي كما حدده الأعلام حتى نتبين حدود العمل التقصيدي من الوجهة الأصولية.

١. دراسة في المجال المعرفي:

والمقصود بذلك تحديد مجال تقصيد العبادات بالنظر إلى تعليلها، ذلكم أن الناظر في أدبيات الأصوليين يجد أنهم لم يغفلوا الحديث عن مقاصد العبادات؛ وهذا ما نجده عند

[٧٩] وقد استعمل الإمام الغزالي مصطلح الأسرار للتعبير عن مقاصد العبادات. انظر مثلاً:
– الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، تحرير وتصحيح: عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت: دار صادر، ط٣، ٢٠١٠م، ج١، ص١٩٩.
– الدهلوي، شاه ولي. **حجة الله البالغة**، تحقيق: السيد سابق، بيروت: دار الجيل، ط١، ٢٠٠٥م، ج١، ص٢٣.

[٨٠] الدهلوي، **حجة الله البالغة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣.

[٨١] المرجع السابق، ج١، ص٢٢.

الحكيم الترمذي في كتابه "الصلاة ومقاصدها" والقفال الشاشي في كتابه "محاسن الشريعة" والغزالي في "إحياء علوم الدين" والبخاري في "محاسن الإسلام" والعز بن عبد السلام في كتابه "مقاصد الصوم" وغيرهم كثير.

ويختلف منهج كل مؤلَّف عن الآخر، فمثلاً كتاب "مقاصد الصلاة" رام فيه العز بن عبد السلام بيان مقاصد الصلاة في إفرادايتها وأركانها والغرض من أذكارها، دون الخوض في أدق التفاصيل التي لا تنضبط بحال، فكان يعمل على شرح ألفاظ الذِّكر، وبيان المعاني، وتجلية المقاصد الكلية، بخلاف الحكيم الترمذي الذي ما ترك كبيرة ولا صغيرة إلا علّلها.

والملاحظ على هذه التقصيدات الجزئية أنها لا تنضبط بضابط علمي؛ إذ إنها تظل في معظمها مما يجود به ذهن الناظر في المسألة. ووعورة هذا الضبط المنهجي هو الذي جعل الأصوليين، حين حديثهم عن مقاصد العبادات، يدرجونها ضمن مُلَح العلم بتعبير الشاطبي، وذلك للتمييز بينها وبين مجال التعليل المنضبط الذي يندرج ضمن صُلْب العلم؛ فقد قسّم فقيه شاطبة في المقدمة التاسعة من "الموافقات" "العلم إلى ما هو من صُلْب العلم، ومنه ما هو من مُلَح العلم، لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا من ملحه، فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: هو الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين؛ وذلك ما كان قطعياً أو راجعاً إلى أصل قطعي.[٨٢] ومن خواص هذا القسم تميزه: بالعموم والاطّراد، والثبوت من غير زوال، وكون العلم حاكماً لا محكوماً عليه.[٨٣]

القسم الثاني: وهو المعدود في مُلَح العلم لا في صلبه ما لم يكن قطعياً، ولا راجعاً إلى أصل قطعي، بل إلى ظني. أو كان راجعاً إلى قطعي إلا أنه تخلّف عنه خاصة من تلك الخواص، أو أكثر من خاصة واحدة؛ فهو مخيل، ومما يستفز العقل ببادئ الرأي والنظر الأول، من غير أن يكون فيه إخلال بأصله، ولا بمعنى غيره."[٨٤] والمُلَح هي "التي

[٨٢] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٧.
[٨٣] المرجع السابق، ج١، ص١٠٧-١٠٩.
[٨٤] المرجع السابق، ج١، ص١١٠.

تستحسنها العقول، وتستملحها النفوس؛ إذ ليس يصحبها منفِّر، ولا هي مما تعادي العلوم؛ لأنها ذات أصل مبني عليه في الجملة."[٨٥]

وعليه، فإن تخلّف إحدى الخواص المميزة لصلب العلم جعل تقصيد العبادات يلتحق بمُلَح العلم، يقول الإمام الشاطبي: "ولتخلّف بعض هذه الخواص أمثلة يلحق بها ما سواها:

أحدها: الحِكم المستخرجة لما لا يعقل معناه على الخصوص في التعبّدات، كاختصاص الوضوء بالأعضاء المخصوصة، والصلاة بتلك الهيئة من رفع اليدين والقيام والركوع والسجود، وكونها على بعض الهيئات دون بعض، واختصاص الصيام بالنهار دون الليل، وتعيين أوقات الصلوات في تلك الأحيان المعنية دون ما سواها من أحيان الليل والنهار، واختصاص الحج بالأعمال المعلومة، وفي الأماكن المعروفة، وإلى مسجد مخصوص، إلى أشباه ذلك مما لا تهتدي العقول إليه بوجه، ولا تطور نحوه، فيأتي بعض الناس فيطرق إليه حكماً يزعم أنها مقصود الشارع من تلك الأوضاع؛ وجميعها مبني على ظن وتخمين غير مطّرد في بابه، ولا مبني عليه عمل، بل كالتعليل بعد السماع للأمور الشواذ. وربما كان من هذا النوع ما يعد من القسم الثالث، لجنايته على الشريعة في دعوى ما ليس لنا به علم، ولا دليل لنا عليه."[٨٦]

والمقصود **بالقسم الثالث** ما ليس من الصُّلب ولا المُلَح مما شأنه أن يكرّ على أصله أو على غيره بالإبطال.[٨٧] لذلك، فإن حرص الأصوليين على بناء قواعدهم على القطع، جعلهم يدرجون تقصيد العبادات ضمن المُلَح، خصوصاً أن هذا المجال مما قد تشوبه شوائب؛ إذ لم ينضبط بضابط كلي، الأمر الذي قد يؤول إلى التقوّل على الشارع فيما لم يَقُلْه، ونسبة ذلك إلى الشريعة والادعاء فيها بغير علم أو برهان.

وعليه، يظهر لنا أن الخلاف بين التعليل والتقصيد يتجلى على المستوى المجالي أكثر؛ إذ إن تعدية الحِكَم تندرج ضمن صُلْب العلم، بتعبير الشاطبي؛ لأن الغرض من التعليل

[٨٥] المرجع السابق، ج١، ص١١٠.
[٨٦] المرجع السابق، ج١، ص١١١.
[٨٧] المرجع السابق، ج١، ص١١٢.

متعدد، وله ضوابط تحده وتؤطره، وله وظائف تفعله أهمها القياس، الأمر الذي يجعل عملية التعدية واضحة للناظرين ولا مدخل فيها للأسرار الوجدانية.

لكن، ولما "علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل ويصح القصد إلى مسبباتها الدنيوية والأخروية على الجملة."[٨٨] وجب النظر في مقاصدها، بعيداً عن الوظيفة الاستنباطية أو التعليلية، وذلك بالتبصُّر النافذ في حكمها وأسرارها الجملية لا التفصيلية التي قد لا تدركها العقول فلا تكون محل اتفاق، ويؤكد ذلك ابن القيم بقوله: "بالجُمْلة فللشارع في أحكام العبادات أسرار لا تهدي العقول إلى إدراكها على وجه التفصيل وإن أدركتها جملة."[٨٩]

وتجدر الإشارة إلى أن عدداً من هذه الأسرار والمقاصد تتبع الاختيار الفقهي للناظر في بعض المسائل التي تكون محل خلاف بين المذاهب؛ إذ إن العالم الناظر في أسرار العبادات يعمد، في عمله التقصيدي، إلى عدم مخالفة مذهبه عند كشف الأسرار، فيُقَصِّد في ضوء سقف التمَذْهُب، وهذا يتجلى أكثر في تقصيدات القفال الشاشي والإمام الغزالي، فمثلاً يشير أبو حامد في مقدمة حديثه عن أسرار الصلاة عن أنه تحدث عن الأحكام الفقهية الخاصة بها وهو الآن بصدد المعاني، يقول: "وقد استقصينا في فن الفقه في بسيط المذهب ووسيطه ووجيزه أصولها وفروعها، صارفين جمام العناية إلى تفاريعها النادرة ووقائعها الشاذة، لتكون خزانة للمفتي منها يستمد، ومعولاً له إليها يفزع ويرجع. ونحن الآن في معانيها الخفية في معاني الخشوع والإخلاص والنية ما لم تجر العادة بذكره في فن الفقه."[٩٠] وقد يفهم من هذا الكلام أن هذه المقاصد لا تتعارض والحكم الفقهي الذي قرره الغزالي. لكن يجدر التنويه أن هناك معان مشتركة لا علاقة لها بالتمذهب الفقهي، بل معظمها كذلك.

---

[٨٨] المرجع السابق، ح١، ص٣٢١.

[٨٩] ابن القيم، محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م، ج٢، ص١٠٧.

[٩٠] الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٩.

٢. تطبيقات لتقصيد العبادات: الصلاة أنموذجاً:

من الملاحظ أن جلّ التواليف التي عنيت بمقاصد الصلاة ألّفها علماء لهم منزع صوفي في الغالب الأعم كالحكيم الترمذي مثلاً، لذلك نجد أن تعليل هذا الفريق للعبادات، لا سيما لتفاصيلها، يعدّ حكمة الله قذفها في قلب المؤمن، فهي مختصة بالعلم الباطن لا الظاهر، والخاصة لا العامة، يقول الترمذي: "وفي هذا الباب كلام كثير، إنما يخاطب به أهله، عجزت العامة عن درك ذلك فهماً، فطويناه عنهم لئلا تظلم الحكمة."[٩١] ولذلك تجده حين بثه في تعليل أحد تفاصيل العبادة يحيل إلى أنها من شأن الخاصة، يقول مثلاً لما كان بصدد ذكر عِلّة الثناء: "أما شرح الثناء فقد فسّرناه في كتاب علم الأولياء. وذلك علم لا يحتمله عقول العامة من قوله: سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جَدّك إلى آخره، لأن علماء العامة إنما يفقهون من ذلك على قدر علمهم بربهم، ليس لهم من علم الصفات إلا حروف المعجم المؤلفة. وإنما سميت كلاماً لأنا تَكْلِمُ القلوب."[٩٢] ثم يقول: "فإن الله تعالى شرع لكل رسول شريعة الأمر والنهي من الحكمة البالغة، فمن علم ذلك فقد عرف الشرايع، فهذا صنف. والصنف الآخر هم أهل الفهم لهذا العلم، فإنما يفسرون جميل العلم، فإن للعلم جمالاً، وجماله في باطنه."[٩٣]

وسنقتصر في هذا الباب على تقصيدات بعض تفاصيل عبادة الصلاة ومقارنتها بين الإمامين الحكيم الترمذي والقفال الشاشي، بغية المقارنة بين النظر الصوفي والنظر الفقهي لمقاربة المسألة.

أ. تقصيد العبادات عند الحكيم الترمذي:[٩٤]

أول ما يتبدى عند النظر في تعليلات الترمذي للصلاة أنها ابتدأت بالتقصيد الكلي الجُمْلي التي تستند في معظمها إلى أحاديث نبوية شريفة يغلب عليها الضعف، وكذا

[٩١] الترمذي، أبو عبد الله. **إثبات العلل**، تحقيق: خالد الزهري، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط١، ١٩٩٨م، ص٧٣.

[٩٢] المرجع السابق، ص٩٨.

[٩٣] المرجع السابق، ص٧٨.

[٩٤] وقد بلغت تعليلات الترمذي ثلاثة وأربعين فصلاً عالج فيها مختلف تقاسيم عبادة الصلاة فرداً وجماعاً، وبثتى أقسامها، بدءاً بالصلاة الفردية ومروراً بالصلاة الجماعية وانتهاء بصلاة الجنازة.

الوضع؛ إذ نجد المحقق عند توثيقه للأحاديث يكثر من قوله "لم أقف عليه". وقد انتقيت من العلل الجزئية التي ذكرها الحكيم عِلة استقبال القبلة، وعِلة عدد الركعات والسجدات، وهذا تفصيلها.

- **عِلة استقبال القبلة:**

عقد الحكيم الترمذي فصلاً وسمه بـ"ذكر علة استقبال القبلة وقت الصلاة" واستهله بقوله: "وأما عِلة الاستقبال، فإن البيت مَعْلَم الرب سبحانه في الأرض، والعرض منظره ومظهره في العلو، فاستقبال المنظر والمظهر والاستلقاء على القفا كذلك قيل في الروايات: إن نوم الشياطين على اليسار، ونوم المؤمنين على اليمين، ونوم الكفار والمنافقين على الوجوه، ونوم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم على القفا."[٩٥]

وأول ما يتبدى من خلال هذا المقال أن الحكيم بناه على حديث رواه بصيغة التمريض المُشعِرة بالضعف، لكن المشكل في المسألة أن هذا الحديث يتعارض مع الصحيح الذي ثبت فيه استحباب النوم على اليمين، كما قال النبي ﷺ؛ فعن البراء بن عازب قال: قال لي رسول الله ﷺ: "إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن،"[٩٦] وفي رواية أخرى: "فتوسّد يمينك".

- **عِلة عدد الركعات والسجدات:**

وهذه من العِلل التفصيلية الجزئية التي أوردها الحكيم الترمذي، يقول: "وأما عِلة عدد الركعات والسجدات، فإن الركعة واحدة، والسجدة ثنتان؛ لأن جفاء النعمة نوع واحد، والذنب نوعان: تضييع الفريضة، والوثوب في الحرمات؛ لأنه أمر ونهي. فهما نوعان: فالركوع للجفاء، والسجدتان لتضييع الأمر والنهي."[٩٧]

والذي يظهر أن ربط الركعة الواحدة بجفاء النعمة لا دليل عليه من نص أو عقل، لذلك كانت سمة هذا التقصيد التكلُّف الظاهر لانعدام وجه المناسبة.

---

[٩٥] الترمذي، **إثبات العلل**، مرجع سابق، ص٩٥.

[٩٦] أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، بيروت: دار الرسالة العالمية، ط١، ٢٠٠٩م، أبواب النوم، باب: ما يقال عند النوم، حديث رقم٥٠٤٦.

[٩٧] الترمذي، **إثبات العلل**، مرجع سابق، ص١١٩.

ب. تقصيد العبادات عند القفال الشاشي:

يشير القفال الشاشي في مقدمة كتابه "محاسن الشريعة" إلى أن العِلَة في الشيء الخافي علينا معناه الخاص به مما استأثر الله بعلمه، لكنه قال إنه وقف على بعض العلل الخاصة التي أخبره بها مشايخه، وجمع بين العلتين وازداد فيها استبصاراً.[٩٨] ثم قال: "فهذا مما يمكن أن يكون جميع الشرائع معلومة المعاني في الجملة والعموم، ثم تكون فروعها أو فروع كثير منها مجهول المعاني، بل الأمر فيها هكذا لإخفائه، وسنقول فيه إن شاء الله تعالى."[٩٩]

وقد ذكر أن الصلاة "جملة معناها التعظيم للخالق بأنواع حركات التذلل شكراً له على إنعامه."[١٠٠] وبعد أن ذكر عدداً من العلل الجُمْلية للعبادات المالية والبدنية،[١٠١] أشار إلى أن كثيراً من تفاصيل العبادات يخفى سره، يقول: "والذي يبقى وراء هذا هو ما يدخل في التفصيل، وكثير من ذلك يعقل جنسه، وكثير منه يخفى الوجه فيه، كأعداد ركعات الصلوات، وتكرير السجود في كل ركعة والاقتصار فيها على ركوع واحد وطُهْر واحد، ونحو هذا مما لا يضر خفاء الوجه فيه،"[١٠٢] لذلك فإننا نجد تعليلات تفصيلات العبادة تقل في كتاب القفال مقارنة بالحكيم الترمذي، لكن ذلك لم يمنعه من الخوض في بعض المسائل التي لا نص فيها، وهذا مثالها.

- **المقصد من عدد الصلوات المكتوبات:**

يقول القفال: "ثم جعلها الله خمساً: صلاة الظهر، وصلاة العصر، وصلاة المغرب، وصلاة العشاء، وصلاة الفجر."[١٠٣] وهذه الأسماء التي أضيفت الصلاة إليها هي أسماء

[٩٨] القفال، أبو بكر. **محاسن الشريعة في فروع الشافعية**، عناية: محمد علي سمك، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٧م، ص٢٧.

[٩٩] المرجع السابق، ص٢٨.

[١٠٠] المرجع السابق، ص٢٩.

[١٠١] يقول بأن الشرائع على التنويع: عبادات الأبدان، وعبادات الأموال. انظر:
– المرجع السابق، ص٢٩.

[١٠٢] المرجع السابق، ص٣٠.

[١٠٣] المرجع السابق، ص٧٨.

للمواقيت؛ لأن الظهر هو اسم للظهيرة، وهي نصف النهار، والعصر اسم للعشي، والمغرب لغروب الشمس، والعشاء لدخول الليل وكمال الظلام، والفجر لانفجار الصبح، وهو اشتقاقه وانتشاره، كانفجار الماء من الأرض، وانتشاره، وفي ذلك انقضاء الليل. والوجه في تصييرها خمساً أنها شكر لله واستسلام له وتعظيم ومهلة للصفح عن التقصير.[١٠٤]

فهذه هي بعض المعاني التي ذكرها القفال، التي لا تتعارض مع واجب التعبُّد، ولا تعارض نصاً شرعياً، كما أنها ليست مما تمجُّه العقول السليمة.

والملاحظ على تعليلات القفال الجُمْلية والتفصيلة أنها تبتعد عن التوسل بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، بل إن الشاشي يدور في فَلَك الأحكام الفقهية ويُقَصِّد في ضوئها دون إيغال متكلّف، وهذا راجع بالأساس إلى التكوين الأصولي والفقهي للقفال الشاشي بالإضافة إلى معرفته الحديثية، فقد قال الحاكم في شأنه: "كان أعلم أهل ما وراء النهر بالأصول، وأكثرهم رحلة في طلب الحديث، سمع أبا بكر بن خزيمة، وابن جرير الطبري، وعبد الله بن إسحاق المدائني، ومحمد بن محمد الباغندي، وأبا القاسم البغوي."[١٠٥]

وعليه، كان لتكوين الناظر في مقاصد العبادات أثر على مقاله؛ إذ إن الناظر الأول لما كان صوفي المنزع قليل البضاعة الحديثية ظهر ذلك على بعض تقصيداته، فقد بنى عدداً من الأسرار على أحاديث لا يعرف لها سند، وذكر جملة من الحِكَم التي يخفى وجه مناسبتها وملاءمتها، بخلاف الناظر الثاني الذي كان له تكوين متين حكَّمه في نظره التقصيدي.

والتوغل في التقصيد التفصيلي لتفاصيل الصلاة كعدد ركعاتها وأوقاتها يوقع في التكلُّف، بخلاف النظر الجُمْلي لمقاصد الصلاة الكلية والعمرانية، ودورها في تربية الفرد وإصلاح المجتمع ونهوض الحضارة؛ إذ هو المطلوب انسجاماً مع مقتضيات الخطاب القرآني.

---

[١٠٤] المرجع السابق، ص٧٩.

[١٠٥] الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد. **سير أعلام النبلاء**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، ج١٦، ص٢٨٣.

وخلاصة المقال في هذا المقام، أنه يجب النظر في المؤلفات التي أفردت لمقاصد العبادات، ثم غربلة هذه المقاصد إلى صنف مقبول وآخر مردود؛ فالأول، أي المقبول، هو ما كان يندرج تحت أصل جامع ولم يعارض نصاً كلياً أو جزئياً ولم يخالف مقتضيات العقول السلمية، ولم يتوسل في التدليل عليه بحديث ضعيف أو موضوع. والثاني، أي المردود، ويتمثل في كل مقصد خالف أصلاً كلياً أو نصاً جزئياً ومجّته العقول السليمة.

ومن الجدير بالذكر أن الغالب على التقصيدات السالفة أنها توجهت إلى كشف الغرض التشريعي ولم تلتفت إلى القصد التفعيلي، لذلك فإن تقصيد العبادات يجب أن يجمع بين الأمرين في سبيل تفعيل مقاصدي للعبادة في الحياة العامة.

وأنوّه هنا بسلسلة الأستاذ أحمد خيري العمري "كيمياء الصلاة" التي حاول أن يقصد فعل الصلاة، لتصير عملاً فاعلاً في النهضة الحضارية للأمة.

خاتمة:

كشف البحث عن أن التعليل المنهي عنه في العبادات هو الذي يروم تعدية حكم الأصل إلى الفرع بجامع العلة بينهما، وهذا هو مذهب الجمهور في المسألة الذي اختار التفريق بين العادات والعبادات في العمل التعليلي، بخلاف الأحناف الذين ارتأووا تقسيم الأحكام إلى معللة وغير معللة بصرف النظر عن المجال.

وقد أسفرت الدراسة عن خضوع الخلاف الأصولي في المسألة لمقتضيات مذهبية بالدرجة الأولى؛ إذ إن التأصيل للقضية اختلف بالنظر الفقهي الفروعي؛ فلما كان الأحناف يعللون بعض العبادات ويجرون فيها القياس، لم يوافقوا على قول الجمهور "إن الأصل في العبادات التعبّد"، وإنما ارتضوا تقسيماً آخر يتماشى واختياراتهم الفقهية، كما أن الشاطبي لما استدل بالقاعدة بالاستقراء حشد لذلك عدداً من التفريعات الفقهية التي هي محل خلاف بين المذاهب، الأمر الذي يحتم إعادة النظر في أثر المذهبية الفقهية في التنظير الأصولي.

وقد أبانت هذه المحاولة البحثية عن أن التعبّد لا يتعارض مع معقولية المعنى إجمالاً. لذلك، وللخروج من الخلاف المذهبي السالف الذكر، رأت الدراسة استبدال مفهوم

"التقصيد" بمصطلح "التعليل"، والذي يروم البحث في مقاصد العبادات وأسرارها بعيداً عن التعليلات الجزئية الخلافية، أو الأسرار الباطنة الخفية.

وعمدت الدراسة إلى النظر في بعض المؤلفات التراثية التي عنت بتقصيد بعض العبادات. وظهر أن بعض العلماء، كالحكيم الترمذي، قد توغل في بيان مقاصد تفاصيل العبادات، دون أن يكون لذلك فائدة تربوية ذات بال.

وأشارت الدراسة إلى أن القيمة المعرفية لهذه المقاصد تتأطر بسياج الشرع، فيجب أن لا تصادم أصول الشرع، أو تخالف مقتضيات العقول.

تعي الدراسة أن ثمة ضرورة لضبط مصطلح المقاصد؛ إذ إن التحديد المصطلحي سيساعد على التصنيف الصحيح لبعض المؤلفات نحو كتاب: "مقاصد الصلاة" و"مقاصد الصوم" للعز بن عبد السلام و"محاسن الشريعة" للقفال الشاشي وغيرها من الكتب التي عُنيت بتقصيد العبادات.

ومن المقترحات المفيدة من أجل تعميق النظر في مقاصد العبادات جرد المقاصد الكُلّية التي أنيطت بالعبادات سواء في النصوص القرآنية أو النبوية، وكذا الأدبيات المقاصدية والفقهية، وتثويرها بالتبصُّر في أسرار العبادة والتأمل في مآلاتها وآفاقها في سياق تقصيدي مؤطر شرعاً لا يتعارض مع أصل التعبُّد كما سبق بيانه، مع الابتعاد قدر الإمكان عن تقصيد تفاصيل العبادات؛ إذ إنّ هذه المقاصد مما لا تتفق العقول على عللها، ولا ضابط يفصل بينها، كما أن الغرض وراء ذلك يخفى للأغلب، إلا من فتح الله عليه بفتح مبين.

لذلك، فإن توجيه النظر صوب تقصيد العبادات مقدمة عملية لنشر الوعي الحِكمي وتنوير العقل الإسلامي، من خلال التفكير بالتكليف الشرعي اليومي والموسمي، حتى لا تصير العبادة عبارة عن قوالب جافة، وشكلانيات ميتة، بل تغدو جزءاً حقيقياً من المشروع العمراني الاستخلافي، والخطوة الأولى لذلك هي ترسيخ أسس الفكر المقاصدي على مستوى الأمة قبل النخبة بتقصيد العبادة، وتجلية حكمها وأسرارها، مما يصيرها أداة فعالة في العمل الإصلاحي النهضوي.

القيم الأخلاقية والعلوم الاجتماعية: نحو إبستمولوجية القيم الحاكمة

عبد الرزاق بلعقروز*

الملخص

يناقش هذا البحث النموذج المعرفي السائد حول صلة القيم الأخلاقية بالعلوم الاجتماعية، خاصّةً في الميدان النفسي؛ إذ تطالعنا المساءلة التحليلية بهيمنة نموذج الفصل بين القيمة والمعرفة لأسباب ترتبط بالنموذج الحداثي، الذي قام على مبدأ عزل الأخلاق عن العلوم، والرؤية التجزيئية للقيم ضمن نظريات القيمة المعاصرة؛ ما أورث علوماً اجتماعيةً مأزومةً إبستمولوجياً، وغير محيطة بمختلف جوانب الإنسان، ممّا اقتضى تجديد منهج النظر في الصلة المُمزَّقة بين القيم والعلوم الاجتماعية؛ استئناساً بالخبرة الحضارية، واعتماداً على نموذج حاكمية القيمة على المعرفة الإنسانية، ضمن منهجية تكاملية بينهما. وقد حدّدنا مقاصد الجمع بينهما في مقصد العدل، والحرية، والصلاح، مراهنين على منظومة التربية والتعليم بوصفها أوعيةً لنقل هذا الأمل من الوجود المثالي إلى الوجود الواقعي.

الكلمات المفتاحية: القيم الحاكمة، العلوم الاجتماعية، النظرة التجزيئية، علم النفس، منهجية التكامل، العدل، الصلاح، الحرية.

Ethical Values and Social Sciences:
Towards a Dominant-Values Epistemology

Abstract

This article discusses the dominant paradigm on the relationship between values and Social sciences, especially psychology. The analysis of such relationship would find a paradigm of separation between value and knowledge, due to the model of modernity that stands on isolating morals from sciences, and to the fragmentary viewpoint of contemporary theories of values. As a result of this we have an epistemological crisis in social sciences that do not cover various aspects of human realities. This has necessitated the need to reconsider this torn relationships making use of the civilizational experience, and depending on the paradigm of supremacy of values on human knowledge, within an integrated methodology. To do just that we have identified three combing purposes, i.e.: justice, freedom, and soundness. System of education should be the means to transfer this hope from its ideal form into reality.

Key words: Governing values, social sciences, fragmentary viewpoint, psychology, integrated methodology, justice, soundness, freedom

---

* دكتوراه في الفلسفة، أستاذ فلسفة القيم، عضو مؤسس الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، جامعة محمد لمين دباغين سطيف ٢/ الجزائر. البريد الإلكتروني: abderrezak19@yahoo.fr

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٤/٣/٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/١١/٨م.

مقدمة:

مدار الفكرة الرئيسة لهذه الإشكالية البحثية هو إعادة بناء منهج النظر إلى القيم الأخلاقية، وذلك بنقلها من دائرة الوجود الكمالي، أو التجزيئي، أو التهميشي إلى دائرة النموذج الحاكم، والإطار المرجعي الذي يُنظّم العلوم الإنسانية عامةً، والعلوم النفسية بوجه خاص؛ إذ لا يتم تناول القيم الأخلاقية بوصفها معوّقات إبستمولوجية فيما أسميناه "نموذج الفصل"، وإنّما تستحيل (أي منظومة القيم) أساساً إبستمولوجياً ونموذجاً معرفياً، أو مفهومَ الأصل والواصل، ومفهومَ المظلّة، ومفهومَ العائلة أيضاً.

وتبنّي هذا الرأي يقتضي أيضاً تحديد مفهوم القيم الأخلاقية؛ تماشياً مع شموليتها وإحاطتها بمختلف أوجه الفاعليات الإنسانية. هذا التحديد يُبصر أنّ ثَمّة منظومةً من القيم العليا الحاكمة، هي: التوحيد، والتزكية، والعمران،[١] وثَمّة نظريةَ القيم الخمس أيضاً، وهي تواليا: القيم الذوقية (جميل قبيح)، والقيم الرزقية (خير شر)، والقيم المعرفية (صدق كذب)، والقيم العملية (حر مضطر)، والقيم الوجودية (شهود جحود).[٢] زد على ذلك أنّ ثَمّة اجتهاداتٍ أخرى تتبنّى منظور القيم بوصفها إطاراً مرجعياً، ومفهوماً حاكماً، وتُفصِّلها على النحو الآتي:

القيم العقدية أو الكليات الأولى، وقيم الشرعة التي تُترجِم الكليات الأولى إلى قيم أساسية، وقيم التأسيس، وقيم الأمّة بوصفها الحاملةَ رسالةَ الإسلام الحضارية، وقيم الحضارة بوصفها بناءً عمرانياً يُحقِّق أقصى كمالات العمارة الإنسانية، وقيم السُّنن بوصفها أهمَّ قيم التحريك والسعي، وقيم المقاصد في الرؤية والفعل والوعي والسعي.[٣]

إنّ الغرض الرئيس لتجميع هذه الرؤى وإدراجها ضمن نسق القيم الحاكمة، هو شمولها الدلالة الحقيقية للقيمة (ضمن هذا المقام)؛ فهي –على الرغم من تباين منطلقاتها

[١] يُعَدّ طه جابر العلواني رائد هذه الفكرة.
[٢] من المُنادِينَ بهذه الفكرة أبو يعرب المرزوقي.
[٣] مُنظِّر هذه القيمة سيف الدين عبد الفتاح.

وافتراق مقولاتها- تعطي منظومة القيم البُعْد التأسيسي، ولا تَعُدّها جزئيات ضمن نظام الحياة الكلي، فضلاً عن تماثل الرؤية إلى العالم التي تَنظُم هذه الاجتهادات؛ أي الرؤية التوحيدية الكلية للوجود.

يُذكَر أنّ تبنّي هذه الاجتهادات يزيد من درجة فصل القيمة عن المعرفة عامة، وعن المعرفة الاجتماعية بخاصة (الموروثة من النموذج المعرفي الغربي)، التي تعرف تداولاً في مجمل الإنتاجية المعرفية، خاصةً في العلوم الاجتماعية. وتُعَدّ هذه الاجتهادات شواهد مثلى على تجديد سؤال القيم وتفعيله في الفكر الإسلامي المعاصر.

إنّنا في تساؤلاتنا ضمن هذا الإطار سنعمل على استثمار هذه النظريات، ونستأنس بمفردات تحليلها؛ لكي ننطلق بعدها إلى ربط هذا المنظور الكلي الشامل للقيم بدائرة العلوم الاجتماعية، في رؤيةٍ تكامليةٍ للعلوم الإنسانية مبنيةٍ على قيّومية القيم الأخلاقية؛ في: تحديدها للمقاصد والغايات، وفهم الظاهرة النفسية الإنسانية، وبيان حاجتها إلى القيم الأخلاقية كيْما تستقيم وتعتدل وتتوازن. وسنُوجِّه بحثنا نحو وجهتين منهجيتين أساسيتين، هما:

- الوجهة التراثية الحضارية الإسلامية وإنجازاتها في إيجاد التوجيه الأخلاقي للمباحث النفسية، واستثمار معطيات المنهجية التراثية الفاعلة في هذا المجال.

- معطيات الدرس النفسي المعاصر الذي توقَّف عنده النموذج المعرفي الاختزالي والتبسيطي للظاهرة النفسية الإنسانية، وكيف بيَّنت الإبستمولوجيات الأخلاقية المعاصرة مدى الحاجة إلى القيم الأخلاقية لكي تكون "نماذج حاكمة، أو عناصر تأسيسية"، يُحقِّق بها الإنسان المعاصر العبور من الوجود الطبيعي إلى الوجود الأخلاقي.

تكمن أهمية هذا الموضوع الذي يتناول مشكلات الفكر الإنساني المعاصرة في الآتي:

- المشاركة في جهود الإصلاح المعاصرة التي تهدف إلى تجديد النظر في القيم الأخلاقية، وبيان محوريتها في فعل الإصلاح والإنجاز العملي، واستخلاص ما تزخر بها الحضارة الإسلامية من نظم أخلاقية نجدها مبثوثة في مصادر التشريع الإسلامية.

– السعي –فلسفياً– إلى نقل الإنسان من مستوى الخِلْقَة والقانون الطبيعي إلى مستوى القيمة والقانون الأخلاقي.

– بيان أنّ مقوّمات العلم والفن (أو قيم المعرفة وقيم الذّوق) لا تكفي وحدها لحلّ المشكلات التي يواجهها الفكر المعاصر؛ إذ إنّ المُكوّن الروحي في الإنسان[٤] (أو قوة الإيمان بالغيب) هو مَن ينهض بالإنسان مُجدَّداً. فحيثما فُقِدت الرُّوح سقطت الحضارة وانحطّت؛ لأنّ مَن يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلّا أن يهوي بفعل جاذبية الأرض، إذ ثَمّة تلازم في الحضور، وتلازم في الغياب بين قوة الحاسّة الخلقية والمستوى الحضاري لأمّة من الأمم. فالنهوض الحضاري يبدأ بحوافز أخلاقية، والحضارة تنهار أيضاً بأسباب أخلاقية؛ ما يعني أنّ الروح الأخلاقية هي التي تُقدِّم شرارة الحركة، وتُحرِّك السواكن، وتسمو بالإنسان من وجوده المادي إلى وجوده الأخلاقي. وقد عَدّ معظم فلاسفة الحضارة التقدّم الروحي والأخلاقي جوهر التقدّم الحقيقي، وهو أكثر قيمةً من التقدّم المادي؛ ذلك "أن سيادة العقل على الطبيعة الخارجية لا تمثل تقدّماً خالصاً، بل تقدّماً تقترن فيه المزايا بالمساوئ التي يمكن أن تعمل في اتجاه البربرية... فدعوى التحضّر لا تصدق إلّا بهذا التمييز بين ما هو جوهري للحضارة وما ليس كذلك... فالتقدّم الأخلاقي إذن هو جوهر الحضارة حقاً... أما التقدّم المادي فهو أقل جوهرية ويمكن أن يكون له أثر طيّب أو سيئ في تطوّر الحضارة."[٥]

أولاً: مسوّغات تجديد منهاج النظر في القيم الخلقية وصلتها بالعلوم النفسية

قبل الحديث في هذا الموضوع، من الأقوم لنا منهجياً الإشارة إلى دلالة الكلمات المركزية التي تتواتر في هذا النص، خاصةً القيم، ومنظومة القيم الأخلاقية، وحاكمية القيم، مع الانتباه إلى أنّنا نتعامل مع المفاهيم تعاملاً نماذجياً؛ أي إنّ المفهوم يَسْكُن في نموذج

[٤] على فرض أنّ هناك جوانبَ أخرى في الإنسان (نفسي، عقلي، وجداني، جسمي)، وأنّ الأصل في هذه الجوانب أن تتكامل في وظائفها وحجم حاجاتها. علماً بأنّ الجانب الروحي في الإنسان هو الوظيفة العليا، وليس الجانب الفكري كما قالت بذلك الفلسفات التطورية التي تَعُدّ الفكر لحظة التطور الأرقى في الإنسان.

[٥] اشفيتزر، ألبرت. **فلسفة الحضارة**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٣م، ص٣٥–٣٦.

معرفي يُشتَقّ منه معناه ومنزلته ضمن نسق كلي عام، وهذا يدفعنا إلى القول بأنّ القيم والمنظومة الأخلاقية ينطبق عليها مثل هذا الإجراء المنهجي.

إنّ دلالة القيم في المعجم المعرفي الغربي تجد أصلها في المعنى الاقتصادي، وهي لا تستند إلى أساس ثابت في القيم، بل إلى نسبيتها وتاريخيتها، خاصةً في مستوى المآلات الواقعية لها، فضلاً عن انفصالها عن أيّ مصادر متعالية في التنظير، من جرّاء حصول التبدّل "مع تنامي الاستقلالية والمسؤولية الفردية، لأن الإلزام لم يعد يأتي من الله، ولا من الدين، ولا من الدولة، ولا من المجتمع، وإنّما من الفرد ذاته... لقد أصبح الإلزام معزولا، يُنتج ذاته ويبرّر ذاته."[٦] في حين أنّ القيم في الرؤية الدينية الإسلامية تفارق هذا المنظور، وذلك بتركّز مفهومها على ما هو إيجابي أكثر "فهي معنى خفي يجده الإنسان في قلبه ولا يدركه بحسه، لكن؛ مع وجود هذا الخفاء، يبقى هذا المعنى هو الذي يهديه في حياته ويرقى بإنسانيته؛ أو، بصيغة أوجز، إن القيم هي عبارة عن معان فطرية هادية وسامية."[٧]

ونحن هنا نستخدم لفظتي "القيمة" و"القيم الأخلاقية" مترادفتين في أكثر تحليلنا؛ وبالمعنى الذي يدل على الرّفع وتحسين الحال والارتقاء الروحي والسلوكي والعمراني؛ ذلك أنّ الخطابات الحداثية عن القيم أضحت تُجرّدها من مضمونها المعنوي التوجيهي، وتربطها بأيّ اتفاق يعطي قضايا محدّدة القيمة. فالقيمة الخلقية -نظراً إلى ارتباطها بالإرادة والتجربة في الفعل الإنساني- أضحت قناع تمرير لمقاصد متصادمة مع إنسانية الإنسان. لأجل هذا رأينا -بدءاً- تحرير المفاهيم من هذا الخلط الدلالي، وتبنّي مفهوم القيمة بوصفها مرجعاً متعالياً، وأداةَ تقويم، ومنهجَ بناء وتسديد، بحيث تتضمّن جانب الدافعية والحافزية لإنجاز الفعل الإنساني الأخلاقي الإيجابي. "ومن ثمة فإن تحديدها يجب أن يكون لا باعتبارها المثالي ولكن باعتبارها واجبة الوجود لما فيها من الصلاح والصلاحية وضمن معادلات الوعي والسعي، وهي تؤثّر مآلاً في اختيار الأهداف واتساقها، وتحديد المسالك

---

[٦] موران، إدغار. **أخلاقية التعقيد ومشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين**، ترجمة: زهيدة درويش جبور، وجان جبور، ضمن: **القيم إلى أين؟**، تحرير وإدارة: جيرون بينيدي، تونس: بيت الحكمة، ٢٠٠٥م، ص١٠٤.

[٧] عبد الرحمن، طه. **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، المغرب، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٣م، ص٢٠٩.

والأساليب والوسائل المتعلّقة بالفعل (بالتي هي أحسن)، وتتجسّد مظاهرها بالاتجاهات والأنماط السلوكية والمثل والمعتقدات والتفضيلات والمعايير فضلاً عن الرموز الأساسية وترتبط جملة بالبناء الحضاري بحيث تؤثّر فيه وتتأثّر به في التطبيقات والوسائل."[٨]

إنّ حاكمية القيم، بوصفها مفردةً مركزيةً في هذا البحث، تسعى إلى تمثُّل العامل الإبستمولوجي وترسيخه؛ أي وضع أسس قيمية أخلاقية تكون مرتكزاتٍ لنموذج الحياة. فإنّ الحياة بمعزل عن القيم الأخلاقية ما هي إلّا إرادة القوة، وشرعة العنف والمنفعة. والقيم الأخلاقية هي القواعد التي تنضبط بها جميع الممارسات، خاصةً أنّ الغائية الكبرى للوجود الإنساني هي غائية أخلاقية في أصلها، وأنّ رسالة الإنسان في هذا العالم هي ملؤه بالقيم الأخلاقية، والارتقاء بحظوظ النفس إلى سمو القلب؛ لأنّ التكليف أو الالتزام بالأوامر الإلهية واجتناب النواهي يقوم في حقيقته على الحرية. وتبعاً لذلك، فإنّ الحرية في الممارسة الأخلاقية هي الحرية الحقيقية، وما عداها هو حرية عبيد. زد على ذلك أنّ حاكمية القيم، خاصةً الروحية منها، أضحت تشهد حضوراً لافتاً في الجهود العلاجية التي تسبَّبت فيها الحضارة المعاصرة. وهذه الجهود العلاجية التي تقترب من مفهومنا لحاكمية القيم وركائزها الأساسية:

– التكامل بين التجارب الفيزيقية والوجدانية والعقلية والروحية، وتقبُّل كلّ التفسيرات بوصفها اجتهاداتٍ تُستعمَل فيها طرائق مختلفة غير متناقضة لشرح الحقائق الفيزيائية، والبيولوجية، والذهنية، والروحية.

– التصوّر الغائي للحياة والتطور؛ إذ لا يُدرَك الواقع إلّا بوصفه كلّاً واحداً.

– وجود بُعْد روحي للحياة هو رمز الإنسانية.

– اكتشاف القيم الأساسية (الحب، واحترام الحياة) ضمن التجربة الداخلية لسلّم مستويات الوعي.[٩]

هذا على صعيد المفاهيم، أمّا على صعيد الحديث في مبرّرات تجديد منهاج النظر في صلة العلوم النفسية بالقيم الأخلاقية، فإنّنا نستخرجه بطريقة مركّبة؛ أي من أزمات العقل

[٨] عبد الفتاح، سيف الدين. **مدخل القيم**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٩م، ص٥٨.

[٩] ي، بارتروند. **النظريات التربوية المعاصرة**، ترجمة: محمد بوعلاق، المغرب: دار الأمان، ٢٠٠٧م، ص٢٥.

الحداثي الغربي، ومن طبيعة التجربة الحضارية الإسلامية في تاريخها الفكري، وكيف فهمت الصلة بين المعرفة والقيمة الخلقية. ففي المستوى الأول، تطالعنا المساءلات الفلسفية المعاصرة بظاهرة "الخلو من المعنى"،[١٠] أو "فقدان القيم قيمتها"، أو "عصر الفراغ"،[١١] وغيرها من المواصفات التقويمية التي تعكس في جوهرها مآلات عكسية للطموح الحداثي الذي لازم حركة الحضارة الغربية، وهو طموح يتخذ من السعادة والتقدّم نموذجاً أعلى للتخلُّق والتفكُّر، ويتوسّل النظام المعرفي التجريبي في أدواته واستدلالاته، ويتقصّد المنافع الدنيوية في حركته وتشريعاته. وبعبارة أوجز، فإنّ المشروع الحداثي هو في جوهره نظام في رؤية العالم، ونظام في المعرفة، ونظام في القيم.

إذن، هي رؤية إلى العالم مبنية على إفراغه من مضامينه الدينية، وملئه بالمضامين المادية، والاستناد إلى النموذج المعرفي الرياضي في إدراكه ورصد قوانينه، فتستحيل وظيفة المعرفة تبعاً لهذه الرؤية، لا كَشْفاً لآيات الحضور الإلهي في عالم الطبيعة، بل معرفةً ناهمةً بإرادة القوة للسيطرة على عالم الطبيعة وعالم الإنسان. أمّا منظومة القيم فهي ليست ذات مصدر متعالٍ، وإنّما القيمة وليدة الجدوى والمنفعة، فتصبح القيم الأخلاقية مرتبطة بمعيار المنفعة والقوة. وبهذا الاتساق بين ثالوث رؤية العالم ونظام المعرفة ومنظومة القيم يحصل نسق إدراكي للعالم منسجم في مقولاته، ومتّسق داخلياً، مُنتِجاً أنماطاً من الحياة تُعرَف بأنماط الحياة الحداثية.

وهذا المشروع الحداثي الغربي هو المسؤول –معرفياً وحضارياً– عن التأريخ لإبستمولوجيا الفصل بين نظام القيم الخلقية ودوائر المعرفة الأخرى، وفي مقدّمتها العلوم النفسية، وهذا ما يدفعنا أكثر نحو التحليل والتوسّع في تشخيص مبرّرات الحديث عن مركزية القيمة الخلقية بوصفها إطاراً مرجعياً، ومفهوماً شاملاً، ونواةً محيطةً بكلّ الفاعليات الإنسانية وغير الإنسانية. ومن المنحى المنهجي، فإنّنا نقسّم هذه المبرّرات إلى قسمين: مبرّرات السلب، ومبرّرات الإيجاب.

---

[١٠] روس، جاكلين. **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ترجمة: عادل العوا، بيروت: عويدات للنشر، ٢٠٠١م، المدخل، ص٩-٢٠.

[11] Gilles lipovetsky, *l'ere du vide, Essai sur l'individualisme contemporaine*, folio essais, paris,1983.

١. مبرّرات السلب:

نقصد بمبرّرات السلب طبيعة المآلات العَدَمية التي تُعَدّ نتائج سلبية في أفق الحداثة ومشروعها القيمي والأخلاقي الذي قام في حقيقته على مبدأ التَّعقيل،[١٢] ويقتضي هذا المبدأ في نموذجه الإدراكي للقيمة الخلقية حذف أصولها الغيبية ومقاصدها الرُّوحية، وإدراجها ضمن السياقات الاجتماعية المرتبطة بمصلحة المجتمع أو توافق الأفراد؛ ما أورث هذا النموذج أزمات أضرّت بالإنسان من حيث هو قيمة خلقية، أو ذات أخلاقية، أو هوية روحية ينخرم نظام الحياة بتهميشها، وهو ما أفقد القيم قيمتها بعد ما أدْرجَها ضمن فلسفة النسبية والصيرورة.

أمّا مبرّرات السلب فهي:

أ. أثر الحداثة الانفصالية في منظومة القيم الأخلاقية:

لقد أورثت الحداثة الغربية في مشروعها التعقيلي للقيم الأخلاقية، أزماتٍ غيرَ معهودة في تاريخ النشاط الثقافي للإنسان، وذلك بسبب الفصل الإبستمولوجي الذي أقامته (الحداثة) بين القيمة الخلقية وأسس المعرفة والحياة. فتأسيس القيم قبل تجربة الحداثة كان واضحاً: الله هو مَن أعطى البشر الشرائع، والدين هو أساس القيم الخلقية. ولكن، "حصل تبدُّل مع تنامي الاستقلالية والمسؤولية الفردية، لأن الإلزام لم يعد يأتي من الله، ولا من الدين، ولا من الدولة، وإنّما من الفرد ذاته، وفقاً لنظرية الإلزام الجازم عند كانط. لقد أصبح هذا الإلزام معزولاً، ينتج ذاته ويُبرّر ذاته."[١٣] وتبعاً لذلك، فقد نمت اتجاهات فلسفية تُمجِّد الفردانية مقابل الروح الجماعية، وإنجازات الفرد وممتلكاته مقابل كرامة الإنسان، والتنافس من أجل الاستقواء مقابل المساواة، وقوة القسر والإكراه مقابل قوة الشرعية، والهيمنة مقابل الرقابة، والعنصرية مقابل الأخوة العالمية، والاغتراب مقابل

[١٢] معنى التَّعقيل هو الاستناد إلى قيمتي التَّدليل و التَّعليل في تفسير وفهم الظواهر الطبيعية والإنسانية ويعني أيضا البحث الدّؤوب عن أسباب الأشياء القريبة، بالإحالة دائما إلى عللها المادية، وفق منهج علمي/تجريبي/مادي.

[١٣] موران، **أخلاقية التعقيد ومشكلة القيم في القرن الحادي والعشرين**، مرجع سابق، ص١٣١.

الانتماء، والسلوك والعقل مقابل الإيمان.[١٤] إنّها –لا شكّ– مظاهر ونتائج لهذا الفصل بين الحداثة بوصفها رؤيةً إلى العالم تختص بالتحوُّل والاعتداد بالذات ونسبية الحقيقة، والقيم الأخلاقية بوصفها ضوابطَ لممارسات الإنسان الثقافية موسومةً بالتعالي والثبات، ممّا يجعل مقولة "إنّ للحداثة منظومةَ قيم" لا تصمد أمام النقد كثيراً؛ لأنّ مبدأ الحداثة الفلسفي والأكسيولوجي (القيمي) هو تمجيد للحرية والفردانية، وخلق لقيم جديدة دائماً. ويمكن القول إنّ ما أحدثته الحداثة من انفصال في التاريخ الثقافي للإنسان يتمثَّل في الآتي:

– انفصال الممارسة العقلية عن القيم، وتوريث ما يُسمّيه إدغار موران منظومة التبسيط: "إنّنا نحيا تحت سلطان مبادئ الفصل والاختزال والتجريد التي تشكّل في مجموعها ما أسميه بـ"منظومة التبسيط" [التي أنتجت العقل الأعمى][١٥] الذي يدمر المجموعات والكليات ويعزل كل موضوعاتها عن بيئتها. ليس باستطاعة العقل الأعمى أن يتمثّل الرابط غير القابل للقطع بين الملاحظ والشيء الملاحظ."[١٦]

– انفصال الممارسة الإعلامية عن الأخلاق، وتوريث السلوك الغريزي والإنسان الاقتصادي أو السِّلْعِي في عصر العولمة. وهذا تحديداً ما قصده جون بودريار في كتابه "المصطنع والاصطناع"، في أثناء تحليله قيمة المعنى في دوائر هيمنة وسائل الإعلام: "نحن نعيش في عالم تزداد فيه المعلومات أكثر فأكثر، بينما يصبح المعنى فيه أقل فأقل."[١٧]

– انفصال الممارسة المعرفية عن الأخلاق، وتوريث النظرة الآلية والمادية للكون.

---

[١٤] الكيلاني، ماجد عرسان. **اتجاهات معاصرة في التربية الأخلاقية**، عمّان: دار البشير، ١٩٩١م، ص٧٢، ٩٠.

[١٥] العقل الأعمى: هو اصطلاح توصيفي، ونتيجة سلبية لطريقة تنظيم المعرفة وفق تصور النموذج المعرفي الحداثي. ولا يتحكَّم هذا العقل في ذاته، ويُفضي إلى مشكلات غير متوقّعة، مثل: الأسلحة الحرارية النووية، والتحايل في كلّ الأنواع، والخلل البيئي. أمّا أبرز صفاته فهي الاختزال: الاختزال البيولوجي في الفيزيائي، والاختزال الإنساني في البيولوجي.

[١٦] موران، إدغار. **الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركّب**، ترجمة: أحمد القصوار، ومنير الحجوجي، المغرب: دار توبقال، ٢٠٠٤م، ص١٦.

[١٧] بودريار، جون. **المصطنع والاصطناع**، ترجمة: جوزيف عبد الله، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م، ص١٤٧.

– انفصال التقنية عن الأخلاق، وتوريث الاغتراب والتحكُّم التقني في الإنسان.[١٨] "فالتقنية تؤدي إلى الأسوأ، كما تؤدي إلى الأفضل. فهي تقدرنا على التحكُّم في الطاقات الفيزيقية، كما تقدرنا على التحكُّم في الطاقات البشرية. فليس العمال هم وحدهم الذين سخّروا لمهام تكرارية ومقننة، بل إن مجموع المجتمع قد أخضع لمنطق الآلة الاصطناعية، القائمة على العقلنة وعلى التوقيت المفرط للزمن، بما أدى إلى رد فعل يتجلى في الميل إلى التهالك على الملاهي والاستغراق في العُطَل."[١٩]

يتبيَّن ممّا سبق كيف انعكست تجربة الحداثة على منظومة القيم الأخلاقية انعكاساً انفصالياً اختزالياً، وأضحت القيم الخلقية ألبسةً ثقافيةً باليةً، ومعوّقاً إبستمولوجياً وسلوكياً لحرية إنسانية أصبحت مقدّسة ضمن جداول قيم الإنسان الحديث.

ب. الرؤية التجزيئية للقيم الأخلاقية ضمن نظريات القيمة المعاصرة:

ثَمّة نظريات في فلسفة القيم الأخلاقية تُنظِّر ضمن هذا الأفق، إلّا أنّها هي نفسها فاقدة لرؤية القيم بوصفها مبادئَ رافعةً وحافزةً ومنيرةً للدروب، ومُحقِّقةً للتوازن النفسي للإنسان؛ نظراً إلى تطبيق المناهج التدميرية[٢٠] واعتمادها في دراسة القيمة الخلقية، مثل المنهجية النشوئية (الجينيالوجية) التي ارتبطت بتجربة نقد القيم للفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه، الذي أبصر في المنظومات الأخلاقية نماذج وجودٍ لأولئك الذين يحكمون ويُقيِّمون، ودعا إلى إعادة ترتيب القيم الأخلاقية خارج الموروث الأخلاقي الذي يُمجِّد قيم الضعف والنفي. وبالرغم من الملمح الإيجابي لنيتشه المُتمثِّل في إدراكه مركزية

---

[١٨] انظر كتابنا:

– بلعقروز، عبد الرزاق. **المساءلة النقدية للحداثة والعولمة في مشروع طه عبد الرحمن الفلسفي**، قسنطينة: مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، ٢٠١١م.

[١٩] موران، إدغار. **هل نسير إلى الهاوية**، المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١٢م، ص٢٦.

[٢٠] المناهج التّدميرية: هي مناهج لا تتناول القيم من حيث التحليل والدراسة فقط، وإنّما تقوم بجزء آخر هو التقويم؛ إنّها تدرس القيمة الخلقية، وتنتهي في الآن نفسه إلى تدميرها وتصويرها بوصفها نواتجَ ثقافيةً، أو نتائجَ لظروف اجتماعية، أو هي جزء من طبقة اجتماعية محدّدة، فهي لا تعترف بالطابع المقدّس للأخلاق. ومن هذه المناهج: منهج البحث النشوئي الجينيالوجي لنيتشه، ومنهج التحليل النفسي لسيجموند فرويد ولودفيج فويرباخ، والتحليل الاقتصادي لكارل ماركس.

الأساس الأخلاقي في الفاعليات الإنسانية كلّها، وإرجاعه مشكلة المعرفة والوجود إلى سؤال القيمة، وإدراكه دور الأخلاق المركزي وانعكاساته على حياة الإنسان النفسية؛ من أنّ طبيعة الأخلاق هي التي تُحدِّد طبيعة حياة الإنسان النفسية، إلّا أنّه قدّس شرعة القوة، وزرع مبدأها في الوجود، وتهكّم على القيم الأخلاقية المقدّسة. "ولعل خطأ نيتشه صادر عن كونه تجاهل كون الحكمة الحقيقية تتضمن قوة الفضيلة وحماسة الحب وديناميةالإرادة، وصادر عن كونه تجاهل أن غاية الأخلاق هي إثراء وجودنا، وتمجيد الحياة الروحانية التي يمكن أن يطلب ازدراؤها منّا التضحية والقضاء على الأنانية والكبرياء والقساوة."[٢١]

لقد أدَّى نقد نيتشه اللاذع للقيم الأخلاقية إلى تأزيم سؤال القيمة في الفكر الفلسفي المعاصر. هذا النّقد العنيف والجذري هو عرضٌ أو علامة على النَّظرة التجزيئية التفاضلية للقيم والتهميشية أيضاً. وزاد من حدّة هذا النقد ظهور آراء عَدّها بعضهم "أخطاءً في التنظير"[٢٢] زادت من تهميش الرُّوحي الأخلاقي لصالح المادي في تمظهراته: الاقتصادية، والإيديولوجية، والسياسية، والمعرفية. وفيما يأتي أبرز الأخطاء التنظيرية الواقعية:

- **نزع القداسة عن القيم**: وذلك بإسكانها في النسبية، والظروف، والسياقات التاريخية. وارتكازاً على هذه النظرة، فإنّه يُنظَر "إلى كل الإنتاج الثقافي وإلى كل منظومات القيم على أنها أمور مؤقتة ونسبية، وذلك بالطبع يشمل الدين والرؤى الكلية للوجود التي لها تعلّق بالقضايا الكلية والأسئلة النهائية عن الوجود والحياة؛ إذ إنّه بذلك يصبح التاريخ والمستقبل أمراً مفتوحاً للتغيير ويصبح الإنسان حراً في إحداث هذا التغيير ومن ثم ينخرط بل ينغمس في المسار التطوري للعالم."[٢٣]

---

[٢١] ميمون، الربيع. **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية**، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠م، ص٩٨.

[٢٢] هو رأي لسيف الدين عبد الفتاح في كتابه الذي سيأتي ذكره لاحقاً.

[٢٣] العطاس، سيد محمد نقيب. **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، كوالالامبور–الأردن: دار الفجر، دار النفائس، ٢٠٠٠م، ص٤٤.

- **المماثلة بين أنساق القيم والأنساق الإيديولوجية:** وهذا خطأ في التنظير جلي؛ إذ يتم إجراء هذه المماثلة بين القيم بالمعنى الذي نريده في هذا المقام التحليلي (أي قوة دفع ورفع وحفز) والرؤية الإيديولوجية الهادفة إلى الحقيقة السياسية، وما هذا الرأي المماثل إلّا رؤية قِيمية مُسْبقة تريد للقيم المتعالية أن تبقى ضمن دوائر الصراعات السياسية والرهانات المصلحية المُنتجة لها، "واتخذ ذلك جملة من الأشكال والتجليات في عالم الواقع السياسي من مثل: مقولات الأمر الواقع، وتأويل القيم، وقيمة القوة لا قوة القيم، والبغي بالكلمات والمفاهيم، وبدت القيمة بدلاً من ممارسة وظيفتها المعيارية أقرب ما تكون إلى عمليات غصب، ووضع اليد، تؤدَّى بفعل القوة والرؤية المترتبة عليها، فتحدد معناها ومبناها وتفسيرها وتأويلها، فانتقلت من وظيفتها المعيارية القياسية إلى وظيفة ضد مقصودها من تبرير وإسناد لقيمة القوة لا قوة القيمة."[٢٤]

- **فقدان المقوّم المسدّد في تأسيس القيم:** يقصد بذلك أنّ الاجتهادات الفلسفية المعاصرة بعد أن أماتت فكرة "السرديات الكبرى"،[٢٥] أو الأفكار المؤسّسة؛ كالقول بغائية الحركة التاريخية، والنظام العقلاني للعالم، أو التحرُّر بوصفه مقصداً أعلى؛ وجدت نفسها فاقدةً أسساً نظريةً تبني عليها مشروعاتها في الأخلاق، فانبجست في توجّهات فلسفية ضمن فرق متوزّعة؛ كلّ منها يرتكز على مبدأ في التنظير، فكانت نظرية تأكيد الواقع الحقيقي التي تطرح نفسها بديلاً عن نظريات التشاؤم، وفلسفات الطوبى المثالية التي تُموضِع القيم في عالم لا يُنال، مُؤكِّدةً قيمة الحياة والجسد والجمال،[٢٦] في حين نجد أنّ مبدأ تأكيد الواقع يستعيد تشاؤمية شوبنهاور؛ لكي ينصحنا بقبول الحياة كما هي

---

[٢٤] عبد الفتاح، **مدخل القيم: إطار جامع لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٤.

[٢٥] السَّرديات الكبرى في معناها الفلسفي هي تلك القيم أو الأفكار التي راهنت عليها الإنسانية الغربية كممكنات خطية ومستقيمة للخلاص النّهائي، وهي تشكل في مضمونها المذاهب الكبرى كالقول بالغائية التَّحرُّرية لحركة التَّاريخ، والتقدم العقلاني و الأخلاقي للجنس البشري كمسار حتمي نحو المستقبل، من هنا يقال، سردية التّنوير وسردية الاشتراكية وسردية الرَّأسمالية، ولفظ "السّرديات الكبرى" ليس مجرّد وصف أو تقرير، وإنّما شكل من أشكال التهكّم على قيم الحداثة المأزومة، بأن أضحى يُنظر إليها كقصص وخيالات تسلىَّ بها العقل الغربي زمنا اسمه الزمن الحداثي.

[٢٦] اشتُهر بهذه الفكرة روبرت ميزراحي.

من دون غطاءات تطمينية؛ إنّه مبدأ الواقع الكافي الذي لا ينفصل عنه، والذي يخاطب الناس قائلاً: "كونوا نافذي البصيرة، لاحظوا الواقع كما هو، دون أدنى وهم، ليكن في وسعكم رؤية الأسوأ والتفكير فيه، أجل إن الواقع قد ينفتح على الفرح، ولكن الفرح ليس سوى الوجه الآخر المرّ والغامض، إذن، افهموا الواقع، وافقوا عليه، ارضوا به... وقد حذا (كليمين تروسه cl.Rosset) حذو شوبنهاور وأكد علة مبدأ القسوة."[٢٧]

وغير بعيد عن هذا تطالعنا نظرية مبدأ المسؤولية[٢٨] التي بلورها الألماني هانس جوناس Hans Jonas برؤية أخرى تسعى لإيقاف زحف التقنية على الإنسان، خاصةً الأجيال القادمة. فالأجيال القادمة ستكون سريعة العطب بسبب هول التقنية وتأثيرها، ومن الواجب أن يكون الإنسان مسؤولاً عنها، بغرض حمايتها. إنّ هذه الاجتهادات الأخلاقية المعاصرة وغيرها التي نبصر فيها عرضاً قوياً لفقدان الرؤية الموحّدة إلى العالم، وفقدان الأساس المرجعي الذي لن يكون شيئاً آخرَ إلّا الأساس الديني، وفصل الأخلاق عن الدين؛ كلّ ذلك هو الذي أورث هذا التكاثر للنظريات الأخلاقية في الفكر المعاصر. أمّا الحقيقة التي لا جدال فيها فهي أنّ الأخلاق مفاهيم إنسانية معنوية غيبية مَثلها في ذلك مثل المفاهيم الدينية، أو قل بإيجاز: "لا أخلاق بدون غيبيات كما لا دين بدون غيبيات."[٢٩]

٢. مبرّرات الإيجاب:

نقصد بمبرّرات الإيجاب الجوانب التأسيسية التي تدفعنا إلى ضرورة رفع القيم الأخلاقية إلى رتبة نموذج حاكم، في ما يخصّ الحياة النفسية والعلوم التي تشتغل في

[٢٧] روس، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، مرجع سابق، ص٣٨.

[٢٨] مبدأ المسؤولية صاغه الفيلسوف الألماني هانس يوناس في كتابه: **مبدأ المسؤولية: أخلاقيات من أجل الحضارة التكنولوجية**، ويدعو من خلاله "يوناس" إلى إقامة ميثاق مع الطبيعة مجدداً، يشبه الميثاق الذي أقامه الإنسان مع المجتمع، بل يفوقه أهمية وقيمة، وكأن حالة الحرب مع الطبيعة اليوم تفوق من حيث أزماتها حرب الإنسان ضد الإنسان قبل إقامة الميثاق الاجتماعي، بخاصة في واقع الاستنزاف الجنوني الإنساني لخيرات الأرض، هذا الميثاق ربطه "يوناس" بحالة الخوف، لكنه ليس الخوف السلبي، وإنّما الخوف الإيجابي الذي يتحمل مسؤولية جلب الأنفع ودفع الأفسد حفاظاً على البيئة.

[٢٩] عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المغرب: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص٢٥.

حقلها. وهذا الرفع يجد أيضاً مسوّغاته ضمن الأسس المعرفية الكبرى التي تَنْظُم الحياة في المنظور الإسلامي؛ وهي الأسس التي تتصل بمنظومة القيم العليا الإسلامية، وتدفع بالفعل الأخلاقي إلى مرتبة علّة الخلق الإلهي. والشواهد القرآنية والنبوية متجليةٌ في هذا المجال، وتأكيد جهود علماء الإسلام قيمةَ المحدّد الأخلاقي للسلوك ظاهرةٌ أيضاً.

أمّا الأسس الإيجابية التي تؤكّد مركزية الفعل الأخلاقي في الرؤية الإسلامية فنتلمّسها في الآتي:

الإطار المرجعي لمنظومة القيم في الرؤية الإسلامية:

ليست القيم الأخلاقية في التصور الإسلامي مجرّد فضائل؛ أي وصف تكميلي لا يَحدث الضرر بفقده، وإنّما هي إطار ناظم، وعنصر تأسيسي، ومفهوم محيط بمختلف العناصر المُمثِّلة للحياة. وقد برزت اجتهادات رصينة في هذا الإطار، تهدف كلّها إلى تأكيد هذا المعطى؛ أي اعتبار القيم من الكليات الأساسية، لا من الفضائل التكميلية، أو النظر إليها بوصفها مدخلاً منهجياً، ومفهوماً نسيجياً، وشبكةً دلاليةً. وتُعَدّ العقيدة في التصور الإسلامي –إذا قاربناها من هذه الزاوية– رؤيةً إلى العالم، أو قيمةً. "العقيدة تشير إلى التوحيد بوصفه القيمة المركزية الكبرى، التي تشع عناصرها على كل الأنساق التابعة، من معرفة وفكر وثقافة ومفاهيم ومناهج وطرائق تفكير وأساليب تفسير وأطر تحليل، وقواعد تغيير وتقويم، التوحيد كنسق تبدو أهميته في كونه إطاراً مرجعياً أكبر، يعبّر في المبتدأ والمنتهى عن قاعدة إسناد وإطار مرجع. والإنسان أيضا هو إنسان العقيدة الذي يمكن تسميته بأنه إنسان القيمة المتواصلة مع قيمة الإنسان. والكون أيضاً قيمة لفاعلية الإنسان وسعته فيه، واعتباره سيّداً فيه لا عليه بالاستعلاء، وبإعماره لا إفساده. والحياة قيمة في نطاق تفاعلاتها وحركة الإنسان فيها. إن العقيدة مفهوم ومكونات هي بحق قيمة."[٣٠]

جلي، إذن، هذا التضمين الكلي للقيمة ضمن المبدأ الأول والنواة الأولى للنسيج الإسلامي، ويسعف هذه الدلالة المنهاجية الكبرى للقيم الثراء والغِنى الدلالي في المعجم

[٣٠] عبد الفتاح، **مدخل القيم: إطار جامع لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٠٥.

المعرفي القرآني. "القِيَمُ جمع قِيمَة، وجذْرُها قَوَمَ، ووردت مشتقاتها في القرآن الكريم حوالي ستمائة وتسع وخمسين (٦٥٩) مرةً، منها قامَ وأقَام وقيام وقائم وقَيُّوم وقِيَم وقَيِّم وقَوَام وتَقْويم، في حوالي مائة وستين (١٦٠) مرةً، واستقام ومستقيم في سبع وأربعين (٤٧) مرةً، وقيامة في سبعين (٧٠) مرةً، وقَوْم في ثلاثمائة واثنتين وثمانين (٣٨٢) مرةً. فالله سبحانه حيٌّ قيُّوم، يقوم بذاته ويستغني عن غيره، ويسوس الأمور ويسيطر عليها، فهي خاضعة له ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾ (طه: ١١١) وهو سبحانه: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (الرعد: ٣٣) فهو بها عليمٌ، ولها حفيظٌ، وعليها رقيب. والدِّينُ القيّمُ الموصلُ إلى كلِّ خير بلا انحرافٍ أو زَيْغ، وما سواه أديانٌ غيرُ مستقيمة ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ ٱلْقَيِّمِ﴾ (الروم: ٤٣). والصِّراطُ المستقيم: الواضحُ الموصلُ إلى هدفه وغايته دون عناء في الجهد، ودون ضلال في الطريق ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾ (هود:١١٢) ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ (الفاتحة: ٦) والقرآن يَهْدي للَّتِي هي أقومُ ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ (الإسراء: ٩) من العقائد والشرائع والأخلاق، فمن اهتدى بهديه كان أقومَ النَّاس، والكتبُ القيِّمة هي الكتبُ التي يَعْدلُها ثمنٌ غال، ومكانةٌ رفيعة، وفائدةٌ كبيرة، وتجمعُ ما في غيرها من الخير. وقد خَلَقَ اللهُ الإنسانَ في أحسن تقويم ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ (التين: ٤)؛ إذ اكتملت في خلقه صفات الحسن في التكوين الجسمي والعقلي والروحي، بما يتناسب والهدف من الخلْق والوظيفة في الوجود (وكان بين ذلك قَواما): توسطاً واعتدالاً ورشداً في الأمر بلا إفراط ولا تفريط، ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ۝٦٧﴾ (الفرقان: ٦٧)."[٣١]

يتبيَّن لنا من رصد هذه المحُدِّدات المفهومية التي تنتمي إلى المعجم المعرفي القرآني، واستقراء هذه الدّلالات، أنّ القيم ليست عنصراً جزئياً ينحصر في دائرة ضيّقة، وإنّما هي مبدأ وغاية ووصف خلقي وحافظ مقاصدي، وأنّها ذات دلالة على الثبات والاستقامة والوزن. فالاستقامة وجودياً تعني التوحيد الذي لا شائبة فيه، والقِوام يعني العدل، والتقويم هو التسوية. وتتضمّن القيم أيضاً الاعتدال والتوازن بين عناصر الطبيعة الإنسانية: الفنية،

[٣١] ملكاوي، فتحي حسن. "التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم"، **إسلامية المعرفة**، س١٤، عدد٥٤، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، كلمة التحرير، ص٧.

والعلمية، والعملية، وكذلك التوازن بين الفرد والجماعة، وبين الثبات والتطور، وبين المرونة والحركة. يرى أبو الحسن العامري في هذا المقام أنّ "أحق الأديان بطول البقاء ما وجدت أحواله متوسطة بين الشدة واللين، ليجد كل من ذوي الطباع المختلفة ما يصلح به حاله في معاده ومعاشه، ويستجمع له من خير دنياه وآخرته."[٣٢] بيِّنٌ، إذن، أنّ الدلالة المستخرجة من هذا هي"أن هذه العبارات كلها عندما نتأملها لا نجد أثراً للمعنى الاقتصادي، بل إشارة إلى معاني أخرى تدل على كمال؛ بينما يدل مقابلها على نقصان، فالثبات والاستقامة والاعتدال صفات مستحبة في الإنسان وغيره، قد يخرجنا تأملها من مجال علم الاقتصاد إلى ميادين أخرى –منها ميدان تخصص فلسفة القيم– تهتم بدراسة مشاكله وإيجاد حلول لها."[٣٣]

إنّ اللفتة الاستقرائية التي أشرنا إليها من القرآن الكريم، والتي تتسع فيها دلالة القيم اشتقاقاً إلى مجالات الحياة كلّها؛ تعكس المنزلة المركزية للقيم الحاكمة، وبيان ذلك كالآتي:

– إنّ "جماع المعاني اللغوية في أصولها القرآنية تشير إلى أن الكون كله قائم على نظام تتقوَّمُ به أشياؤه وظواهره، وأن حياة الإنسان في الكون تتقوَّمُ بمنظومة من القيم تحدد تصوراته وعلاقاته وأعماله الظاهرة والباطنة. فكما أن الرؤية الكونية عند المسلم تتضمن نظاماً في الاعتقاد ينشئ تصورات الإنسان وعباداته، ونظاماً في المعرفة ينشئ التشريعات والعلاقات، فكذلك تتضمن هذه الرؤية نظاماً للقيم تتحدد به دوافع السلوك والعمل.

نظام الإسلام= نظام الاعتقاد + نظام المعرفة + نظام القيم."[٣٤]

– إنّ السعة المفهوية والاشتقاقية التي يُوفِّرها النص القرآني ينقلها من الوجود المثالي إلى الوجود الفعلي الحركي، وذلك لارتباطها القوي بالاستقامة العملية، عن طريق كفّ العقل عن الهوى، والنفس عن الشهوات، وتدبير الحياة الإنسانية تدبيراً قيمياً تكون فيه المشروعية للقيم العليا، لا للوقائع المتحرّكة. وهذا الحضور للقيم في الحياة يعني "أن مهمة

[٣٢] انظر: العامري، أبو الحسن. **الإعلام بمناقب الإسلام**، تحقيق: أحمد غراب، الرياض: دار الأصالة للثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨م.

[٣٣] ميمون، **نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية**، مرجع سابق، ص٢٨.

[٣٤] ملكاوي، "التأصيل الإسلامي لمفهوم القيم"، **إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص٨.

القرآن الكتاب الذي يشمل المثالية الإسلامية في كمالاتها هي مهمة قيمية بالأساس، فهناك مهمة أساسية عملية تجدها في قوله تعالى "إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم". ومهمة القرآن هداية تقوم على نظام عملي يصوغ حياة طيبة تليق بآدمية الإنسان وإنسانيته."[٣٥]

وتأسيساً على ذلك، يمكن اعتبار القيم إطاراً مرجعياً، ومنظومةً تأسيسيةً، أو أنّها "مقاصد شرعية وأسمى القيم الحاكمة، وهي ثلاث: ١. التوحيد ٢. التزكية ٣. العمران وسائر القيم الأخرى الكلية منها والجزئية تنتهي إلى هذه القيم الثلاث التي لا يمكن أن ينفصل أي منها عن الآخرين؛ فالتوحيد غاية التزكية وهدفها، ووسيلتها في الوقت ذاته. والعمران ثمرة للتوحيد والتزكية معاً، فلا يوجد على حقيقته، وبشروطه، بدونهما."[٣٦]

وثَمّة اجتهادات تصنيفية أخرى للقيم ترتكز أيضاً على هذا الإطار المرجعي في القيم؛ تشقيقاً لغوياً، وتأسيساً معرفياً. ومن هذه التصنيفات اجتهاد أبي يعرب المرزوقي الذي رفض التقسيم الثلاثي، وعَدّ مَن يتشبّث به حبيس التثليث الديني الذي تختص به الديانة المسيحية والفلسفات المنبثقة منها. لقد طوّر المرزوقي خماسيةً أخرى لا ترفض القيم الأخرى بقدر ما تضيف عناصر جديدة إلى الممارسة الفلسفية. "فثمة ما هو ذوقي (يخص كل الفنون الجميلة بقيمتي الجميل والدميم)، ومنه ما هو رزقي (يخص كل الأخيار بقيمتي النافع والضار أو الخير والشر لبقاء الجسد)، ومنه ما هو نظري (يخص كل المعارف والخبرات بقيمتي الصدق والكذب إخباراً عن المدركات)، ومنه ما هو عملي (يخص كل الأعمال التي تتعلق بالسلطة أو القدرة على الفعل بقيمتي الحرية والعبودية أو حرية الاختيار والاضطرار)، ومنه ما هو وجودي ما بعد طبيعي كان (ومنه النزوع الفلسفي للبحث فيما وراء الطبيعة لتأسيس حقيقية القيم)، أو ما بعد تاريخي (ومنه النزوع الديني للبحث فيما بعد التاريخ لتأسيس قيمة الحقائق)."[٣٧]

---

[٣٥] عبد الفتاح، **مدخل القيم: إطار جامع لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٦٥.

[٣٦] العلواني، طه جابر. **التوحيد ومبادئ المنهجية**، ضمن: عبد الحميد أبو سليمان وآخرون، **المنهجية الإسلامية**، أمريكا–القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، ٢٠١٠م، ص٤٣٣.

[٣٧] المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، سوريا: دار الفكر، ٢٠٠٨م، ص١١٨–١٢٦.

يتبيَّن ممّا سبق أنّ القيم من وجهة نظر المرزوقي يجب أن تكون على النحو الآتي:

القيمة الذوقية (جميل قبيح)، القيمة الرزقية (خير شر)، القيمة المعرفية (صدق كذب)، القيمة العملية (حر مضطر)، القيمة الوجودية (شهود جحود). ومستخرج هذه الاجتهادات هو إعادة الاعتبار إلى القيم بنظرة كلية، وإبصار مفردات فيها للجَمْع والتنظير والتأسيس، وكذلك الإحاطة بمختلف جوانب الفاعليات الإنسانية: الإيمانية، والمعرفية، والعملية، والرزقية، والفنية. وبهذا السلوك المنهجي الراقي تستحيل القيم مدخلاً منهاجياً ركيناً في فعل التشريع لمنظومة السلوك المستقبلية.

إنّ هذا التأسيس لمرجعية الناظم القيمي (بوساطة الرؤية الإسلامية) يستلزم – مفهومياً وعلائقياً– بيان الغائية الأخلاقية من التكليف الإلهي للإنسان، وهي غائية قيمية في صلة الإنسان بالوجود. وفي هذا المقام يقول إسماعيل الفاروقي: "ورسالة الإنسان في هذه الحياة هي ملء الوجود بالقيمة. والقيم على ثلاث درجات: أولية طبيعية، وسائلية نفعية، وأخلاقية. وقيم الدرجة الأولى محكومة بسنن كونية لا دخل للإنسان بها. وقيم الدرجة الثانية محكومة بنفع لا يتجاوز هذه الحياة الدنيا. وحدها قيم الدرجة الثالثة هي العليا، وهي التي ينفرد الإنسان بالقابلية لتحقيقها، لكونها مبنية وجوداً وعدماً على إرادته الحرة المسؤولة. وبها يصير الإنسان صاحب رسالة كونية في هذه الحياة."[٣٨] وإمعاناً منه في تأكيد المقوّم الخلقي في النظام الوجودي الإسلامي، يرى الفاروقي أنّ جوهر الأمانة التي عرضها الله –سبحانه وتعالى– على الإنسان، هي القانون الأخلاقي، وما يستتبع ذلك من مواصفات وخصائص؛ لأنّ التكليف الإلهي للإنسان في الرؤية التوحيدية مبني على مبدأ حرية الاختيار. فغير الإنسان محكوم بالسنن التكوينية المطبوعة على صفحة الظواهر. "ويسلط القرآن الضوء على قيمة الحرية الإنسانية هذه، بجلاء، ببيان انفراد الإنسان بحمل الأمانة، في مقابل إشفاق السموات والأرض والجبال من حملها. يقول الله

[٣٨] الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، ص٧ (نسخة إلكترونية). متوافر على الموقع الإلكتروني:

- www.4shared.com/document/btqVrhvS/___.htm

تعـــالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ (الأحزاب: ٧٢). وما الأمانة، أو المشيئة المقدسة التي عجزت السموات والأرض عن تحملها، إلا القانون الأخلاقي المؤسس على حرية الخليفة. أما فيما يتعلق بالسموات والأرض، فإن إرادة الله تعالى تتحقق بالأمر الإلهي التكويني، أو بما بتنا نسميه: ضرورات القانون الطبيعي."[٣٩]

واللافت للنظر هنا هو أسبقية القيمة الخلقية على غيرها من القيم، فهي متصلة بأخلاق الميثاق؛ أي الأخلاق التعبّدية التي كانت عهداً بين الله والإنسان بعبادته امتثالاً حراً وليس إكراهاً، فالحرية لازمة من لوازم الفعل الأخلاقي الإسلامي.

خلاصة القول، إذن، إنّ هذا الانهمام بسؤال القيم يقتضي منّا مساءلةً معرفيةً (إبستمولوجيةً) بخصوص فصل القيم عن إطارها المرجعي، وعن الدلالة الموسومة بـ"الفضائل التكميلية". فقد تداخلت عوامل التجربة الحداثية في فصلها القيم عن الدور التسديدي مع الرؤى التجزيئية المتنافرة التي أخذت بالقانون الأخلاقي إلى مسالك الانعزال والزهد "الانتحاري" الذي لا يعمل على ملء الوجود بالقيم بقدر ما يستكمل رؤيةً مسيحيةً تستهدف الخلاص الفردي بطريقة الإرادة، وبزاوية ضيقة. لقد تداخلت هذه العوامل جميعها لكي تُهمِّش القيم الأخلاقية، وتدفع بها إلى متاهات النسبية والمنظورية. ولأجل الخروج من هذه الرؤى؛ فإنّنا ملزمون بتطوير نظرية القيم الأخلاقية، وذلك بتجديد منهاج النظر فيها، وفي صلتها بالعلوم النفسية، بحيث تستعيد دورها التوجيهي للمعرفة النفسية بعد ما أرّخ للانفصال بينهما مبدأ فصل العلم عن الأخلاق، ومبدأ فصل العقل عن الغيب، فأنتج لنا هذا الانفصال علوماً نفسيةً لا تعرف عن حاجات النفس إلّا مأوى الغرائز، وفقدت القيم ناظماً منهاجياً يحمل ممارسةً راسخةً في التراث الحضاري المعرفي الإسلامي، هو مبدأ العلم النافع الذي تحمل دلالاته معنى العلم المتعدّي نفعه إلى الغير، والعلم المتعدّي نفعه من العاجل إلى الآجل أيضاً. لذا، يتعيَّن علينا استعادة هذه الصلة الممزّقة بين القيم بوصفها مرجعاً حاكماً، والعلوم النفسية من

[٣٩] المرجع السابق، ص٣٨.

حيث تجديد الأسس المعرفية للمقاصد الأخلاقية؛ كيْما يتحقّق التكامل بين العلوم، وتنضبط الممارسة المعرفية بنظام القيم الحاكمة، للخروج من هيمنة إرادات القوى السياسية والاقتصادية، والسكنى في سعة القيمة، وإنجاز المهمة الاستخلافية للإنسان.

ثانياً: إبستمولوجيا الفصل وانعكاساتها على العلوم النفسية

لم تقتصر هذه الإبستمولوجيا على الفصل بين القيمة الأخلاقية وفهم حياة الإنسان النفسية، بل امتدّت إلى التأسيس الإبستمولوجي لهذا الفصل؛ أي فصل الأخلاق عن العلم، ولا سيّما في العلوم النفسية التي زهدت في النفس الإنسانية، وفي السعي إلى إصلاحها وتقويمها؛ وافتُتنت بمنهجيات العلوم التجريبية التي لا ترى من النفس إلّا سلوكها المحسوس، ولا تهتم لخصوصيتها التكوينية الرُّوحية. وقد أوقع هذا الانفصال الإبستمولوجي ما سمّاه طه عبد الرحمن أزمة الصدق، أو مواطأة القول للفعل؛ ذلك أنّه "باسم مبادئ توهم بالنزاهة كمبدأ الموضوعية وبالسماحة كمبدأ التساهل يقع تمجيد العلم الحديث، بل وتقديسه؛ إذ ينال حظوة ما بعدها حظوة في قلوب بعض علماء الدين أنفسهم. وعلامة هذا الإيهام أن هذه المبادئ التي ترسخ آفة الانقطاع عن القيم الأخلاقية، لم يقتصر العمل بها على مجال العلوم النظرية كما أراد ذلك أهلها في مرحلة التأسيس، بل جرى الأخذ بها أيضا في مجال العلوم العملية نفسها، حيث أخرجت أفعال الإرادة الإنسانية الحية على مقتضى الوقائع الجامدة، ثم انتقل العمل بها إلى المجالات غير العلمية وغير العملية مثل الفكر والأدب أو الفن، حتى صار المثقف يعتقد مشروعية هذا الانفصال عن القيم الأخلاقية ويعتقد ضرورة الالتزام به."[٤٠]

وقد أسهم هذا المبدأ الإبستمولوجي في مزيد من التفسير المادي للتحاليل النفسية، وهو ما أدّى إلى اختزال الشخصية الإنسانية في المحدّد المادي؛ إذ هيمنت إبستمولوجيا التبسيط والاختزال على العلوم النفسية، مُكوِّنةً النزعة السيكولوجية المنفصلة، التي جزّأت المعرفة الإنسانية، وهمّشت إمكانية قيام حوار تكاملي بينها. وضمن هذا الإطار المعرفي

[٤٠] عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص٩٣.

التبسيطي الاختزالي، جرى استبعاد منظومة القيم من العلاجات النفسية؛ نظراً إلى اتصالها بما ينبغي أن يكون، في حين ظلّت دائرة المعرفة العلمية الاختزالية التبسيطية مرتبطةً بالواقع الموضوعي القائم.

مجمل القول إنّ إبستمولوجيا الفصل تخلّقت ضمن الإطار المعرفي الذي "سعى العلم الحديث [في مُبتدئه ومقصده] إلى أن يمحو، إنْ تحقيقياً أو تقديراً، من الظواهر والوقائع التي ينظر فيها دلائل الغائيتين: "الغائية الإنسانية" التي ترتبط بكل عمل وتُسنده إلى قيم جليّة، و"الغائية الإلهية" التي تثبت لهذا العالم نظاماً محكماً، وتجعل له هدفاً خفياً؛ وما كاد يستقيم للعالم هذا المنهج، حتى رفعه إلى رتبة المعيار الوحيد الموصل إلى الحق، وأجراه في كل مجالات المعرفة الإنسانية مستبدلاً القيم الروحية قيماً مادية ووضعية."[٤١] وهكذا انخرطت العلوم النفسية في هذا النموذج المعرفي، فانتهت إلى تفكيك القيم، وإبصار معطيات طبيعية مادية في الظاهرة النفسية الإنسانية، فضلاً عن نزع القداسة والقيمة عن الطبيعة الإنسانية؛ فما هي إلّا دوافع نسبية لا قداسة لها، ومن ثَمّ جرى تصوير مشاعر الإنسان ودوافعه وأحاسيسه على نحوٍ تخضع فيه لسلطة اللاوعي على الوعي، فبدت الذات الإنسانية خاليةً من أيّة دوافع متعالية، ومشاعر طيبة أو خبيثة، وهذا ما دفع محمد إقبال –في دراسته للحياة الدينية، والحياة النفسية– إلى القول بأنّ "علم النفس الحديث لم يمسس بعد الحياة الدينية، بل لم يمسس حتى حواشيها الخارجية، وما يزال بعيداً عن ثراء وتنوّع ما يسمّى بالتجربة الدينية."[٤٢]

ونظراً إلى هذه المآلات؛ فإنّ معطيات الدرس الإبستمولوجي المعاصر توقّفت عند حاجة الإنسان إلى ملء النفس بالمعنى والقيمة، والبحث عن رؤى أخرى تُمكِّنه من تبنّي مفهومٍ للعلم لا يُختَزَل في النموذج المعرفي المادي، وإنّما يبحث مُجدَّداً في حقيقة النفس الإنسانية، وحقيقة حاجاتها التي اختزلتها الإبستمولوجية الانفصالية في الحاجات الاستهلاكية والجمالية المشوّهة. وهكذا، فـ"إن أساس أزمة علم النفس المعاصر يكمن في

[٤١] عبد الرحمن، **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، مرجع سابق، ص٢٤١.

[٤٢] إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: محمد يوسف عدس، القاهرة–بيروت: دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١م، ص٣٢٣.

إطاره النظري العلماني المادي، الذي أسقط عنه الجانب الروحي أو الإيماني الغيبي، والذي يشكّل الجزء الحتمي المتمم الآخر لدوافع الإنسان وسلوكه ومعتقداته ونظرته للحياة ولنفسه من ناحية ثانية ولعلاقاته مع الآخرين من ناحية ثالثة."[٤٣]

ثالثاً: القيم الأخلاقية وتسديد العلوم النفسية: حاكمية القيم

رأينا في ما مضى كيف جرى فصل القيم الأخلاقية عن العلوم النفسية فصلاً إبستمولوجياً، وكيف أدّى هذا الفصل إلى استبعاد القيمة من حقول التحليل النفسي، واستتبع هذا الاستبعاد تركُّز البحوث النفسية وانحصارها في الجوانب العاطفية والنفسية والعقلية، والزهد في الجوانب الرُّوحية التي تملأ النفس بمعانٍ لا تتوفر فيها الجوانب الأخرى.

إنّ هذه البنية الفلسفية في تصوير المعرفة لم تعد قادرة على علاج المشكلات النفسية للإنسان المعاصر، وتحقيق الصحة النفسية له، أو الصلاح (في المعجم المعرفي الإسلامي). ونظراً إلى هذه المآلات العكسية التي تَسبَّب فيها النموذج المعرفي الانفصالي؛ فإنّ إعادة وصل القيم الأخلاقية بالعلوم النفسية تصبح شرطيةً، ودافعةً ببُعْد جديد لهذه العلوم هو البُعْد الرُّوحي؛ لأنّ لهذا البُعْد -إسلامياً- ولايةً على الأبعاد الأخرى: العقلية، والعاطفية. ولكي تَفهم المعرفةُ النفسيةُ الإنسانَ بعمق وتكامل؛ فإنّ عليها أن تنضبط بمنظومة القيم الأخلاقية، فهي المرشد لها، والمُقوّم للجوانب النفسية (العواطف، الإدراكات) في الآن نفسه. ومُستلزم هذا أنّ على عالم النفس "ألا يهمل القيم باعتبارها مثيرات ودوافع وغايات الإنسان، إن الأجسام غير الحية لا يمكن وصفها من الناحية الأخلاقية، ولكن لا يكتمل تحليل السلوك الإنساني دون مثل هذا الوصف، وعلى عالم النفس المسلم أن يقوم بأحكام خلقية في تحاليله النفسية، فمن أغراضه معرفة ما إذا كانت عواطف الإنسانية متوازنة، صحيحة أو متطرّفة، غير طبيعية محوّلة، أو ما إذا كانت بنّاءة إيجابية أو منحرفة، وفي نظره أن السلوك دائماً إما صالح أو فاسد، وفي مجال تطور الضمير والإرادة

[٤٣] لتعرُّف المزيد عن أزمة علم النفس المعاصر، انظر:

- العاني، نزار سعيد. "أزمة علم النفس المعاصر في النظرية ومصادر المعرفة والمنهجية والمعايير"، **إسلامية المعرفة**، عدد٢٢، خريف ٢٠٠٠م.

والعادة يكون التكوين العقلي، أي القيم، وباعتبارها غايات ومقاصد تعتبر مكوناً بالغ الأهمية للوعي الذاتي والعمليات التي تُعين الفرد على أن يسيطر وأن يجاهد وأن يطمح وأن يغيّر من نظرته بناء على ذلك."[٤٤]

والمتصفّح للتاريخ المعرفي النفسي في الفكر الإسلامي، واجتهادات علماء الإسلام وفلسفته، يُبصِر كيف أنّها لم تكن تفصل بين البحث في النفس الإنسانية وإصلاحها. إنّ هذه الازدواجية ليست ازدواجيةً تفاضليةً، وإنّما هي ازدواجية تداخلية، توجّه فيها القيم الممارسة المعرفية النفسية. وبناءً على المرجعية المعرفية التوحيدية والتراث المعرفي الإسلامي والنتائج التي تطالعنا بها إبستمولوجيات العلوم الإنسانية؛ من أنّ التحرُّر من القيم في المباحث النفسية غير ممكن، فإنّنا سنطور عناصر تُمثِّل النموذج القيمي الحاكم على البحوث النفسية التي تنتشر في مناهجنا التعليمية بنفس الطريقة الانفصالية الاجتزائية لحقيقة الشخصية الإنسانية؛ وحقيقة مكوّناتها، ومنهج الاتساق بينها كما عرَّفتها التجربة المعرفية الغربية.

١.النموذج القِيمي الحاكم: نموذج الممارسة التراثية الإسلامية:

لقد حرصت الـمُمارسة المعرفية التراثية ضمن هذا الإطار (إبستمولوجية القيم الحاكمة)، على الأخذ بهذه الإجرائية في حدود المنهج والمقصد. وبعبارة أخرى، فإنّ الاهتمام بالنفس لم يكن بغرض تحليلها، أو تفسير السلوكات الإنسانية، بل بهدف إصلاحها. "وفي إطار مفهوم الدين بوصفه شأناً ذاتياً شخصياً للإنسان، فإن النفس الناطقة هي التي ينبغي أن يكون لها الحكم والولاية على النفس الحيوانية التي عليها أن تخضع لأحكام الأولى وأوامرها، ومن ثمة فإن ولاية النفس الناطقة وهيمنتها على النفس الحيوانية وكذلك خضوع هذه لتلك وانصياعها لأوامرها، إن ذلك يمكن النظر إليه بوصفه ديناً، أي بوصفه إسلاماً، منظوراً إليه من زاوية المعنى الذاتي والشخصي الداخلي للعلاقة بين النفس الناطقة والنفس الحيوانية في داخل كيان الإنسان."[٤٥]

---

[٤٤] الهاشمي، عبد الحميد. **صبغ علم النفس بالصبغة الإسلامية**، ضمن: إسماعيل الفاروقي وآخرون، **العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية**، السعودية: عكاظ للنشر والتوزيع ١٩٨٤م، ص٩٢.

[٤٥] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص٩٢.

ممّا تقدّم نجد أنّ هدف دراسة النفس الإنسانية هو فهم مركّباتها وعناصرها، ومداواتها من أمراضها التي تجد أصلها في الهوى، وميل النفس إلى المذموم من الأخلاق والأوصاف، وهذا ما قصده ابن حزم الأندلسي في كتابه "الأخلاق والسير في مداواة النفوس"؛ بعد أن أورد قول الله عز وجل: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾﴾ (النازعات: ٤٠-٤١) "لأن نهي النفس عن الهوى هو ردعها عن الطبع الغضبي وعن الطبع الشهواني؛ لأن كليهما واقع تحت موجب الهوى فلم يبق إلا استعمال النفس للنطق الموضوع فيها الذي به بانت عن البهائم والحشرات والسباع؛ [ومما جاء في كلام ابن حزم أيضا] قول رسول الله ﷺ للذي استوصاه (لا تغضب)، وأَمَرَه عليه السلام أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه جامعاً لكل فضيلة؛ لأن في نهيه عن الغضب ردع النفس ذات القوة الغضبية عن هواها، وفي أمره عليه السلام أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه ردع النفس عن القوة الشهوانية وجمع لأزمة العدل الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة."[٤٦] وهذه الوصفية الجامعة الواصلة بين القيم وإصلاح النفس نجدها متواترةً في كتب الفلسفة الأخلاقية الإسلامية، ولا معنى لدراسة النفس من دون إرادة إصلاحها، أو تطهيرها من مذموم الأوصاف وسيئ الأفعال،[٤٧] وهنا مَكْمَن الفارق بين إبستمولوجيا الفَصل والنموذج القِيمي الحاكم.

وتُعَدّ مناهج المتصوفة في بحثهم عن آفات النفس والقلوب والجوارح مسالكَ قويةً لتحقيق المعرفة من أجل الإصلاح. وقد اصطُلح على اعتماد لفظة "التزكية" بوصفها مفهوماً مركزياً، وعنصراً مكوّناً لمنظومة القيم العليا. "التزكية مصطلح ومفهوم قرآني أساسي، يتخذ موقعاً مهماً ضمن منظومة القيم القرآنية، فالتزكية موضوعها الإنسان المستخلف، وهو موضوع الإصلاح في الواقع الإنساني. إصلاح الفرد والجماعة والأمة... وأي حديث عن قضايا الإصلاح لا معنى له إلا إذا تعلّق بالإنسان، واستهدف ترقيته في

[٤٦] الأندلسي، ابن حزم. **الأخلاق والسير في مداواة النفوس**، تقديم: عبد الله السبت، الإمارات العربية المتحدة: دار الفتح للطّباعة والنّشر والتوزيع، ١٩٩٣م، ص٢٨.

[٤٧] انظر: صبحي، أحمد محمود. **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل**، مصر: دار المعارف، د.ت.

مراتب التزكية. والتزكية هدف العمران ووسيلته، فهي ليست مشاعر وخلجات وخواطر نفسية، مقصورة على مستوى الإصلاح، بل تدخل في صميم البناء الاجتماعي والعمران البشري."[٤٨] وبذا، يتبيَّن لنا مدى التوحيد الموجود في صلة منظومة القيم الأخلاقية بالعلوم النفسية؛ تأسيساً، وقصداً.

٢. التكامل بين القيم الأخلاقية الحاكمة والعلوم النفسية:

ليس القصد من رفع القيمة الخلقية إلى رتبة عنصر حاكم هو تجزيء العلوم النفسية، وحصرها في خدمة المقاصد الأخلاقية، وإنّما إنجاز التكامل المعرفي بينهما. والتكامل هنا يجد مُسوِّغَهُ المنهجي في جملة من المبادئ المنهجية التي يمكن أن نشتق منها مبادئ لهذا التكامل؛ كالقول بالتكامل بين الجسد والعقل والروح، ومبدأ تكامل الوجود الإنساني بين الفرد والمجتمع، ومبدأ تكامل العلم والعمل. علماً بأنّ التكامل المعرفي هنا يجد أصله في وحدة المبدأ؛ أي توحيد الله سبحانه وتعالى. فإذا كان الله هو أساس المعيارية، فإنّ التكامل بين الأخلاق والعلوم النفسية هو أمر لازم في الرؤية والمنهج؛ أي إنّ التكامل المعرفي بين المعيار والوصف يجد ضمانته في وحدة الرؤية الكلية الإسلامية للكون والإنسان والحياة؛ ذلك أنّ "آفة المنهجية الوضعية، والخلل الذي أصابها هو أنها قد حاولت الفصل بين مجال القيم ومجال العلم التجريبي، وسعت لبناء علوم اجتماعية على غرار ما استقر عليه الحال في مجال العلوم التجريبية، لكنها في كل ذلك لم تستطع التخلص من الرؤية الكلية الوضعية، والتي هي بالأساس قول في شأن القيم، وقصد به أن يكون الإنسان مصدراً لتلك القيم، وأن تعبّر تلك القيم عن خياراته الظرفية النفعية."[٤٩]

إنّ التكامل بين المعرفة والقيم هو المسلك الإبستمولوجي الآمن من تمزّق المعرفة والحياة، أو القيمة والوصف. وإذا كانت إبستمولوجيا العلوم الطبيعية أرّخت لهذا

---

[٤٨] ملكاوي، فتحي حسن. **منظومة القيم العليا: التوحيد، التزكية، العمران**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٣م، ص٨١.

[٤٩] زين، إبراهيم محمد. **نظرية القيم عند الفاروقي وصلتها بالتكامل المعرفي**، ضمن: **التكامل المعرفي: نحو نسق فكري إسلامي**، تحرير: عبد الله محمد الأمين النعيم، والزين عبد الله يوسف الأحمد، السودان: معهد إسلام المعرفة، ٢٠١١م، ص٢٣٦.

الانفصال، فإنّ الإبستمولوجيا التكاملية نادت بالتكامل بينهما، فلا دور مركزياً للمعرفة النفسية من دون أفق إصلاحي توجيهي، ولا دور للقيم الأخلاقية في مجال التنزيل إذا لم ترتكز على المعرفة النفسية التي تَفْقَه حقيقة الظواهر النفسية والاجتماعية قبل الشروع في تغييرها وإصلاحها، وهو ما يُنتِج "علوماً طبيعية تحكمها نظرة واضحة في القيم مرتبطة بمبدأ وحدة الخلق، وعلوماً اجتماعية يحكمها نفس النظر القيمي، وتكون مرتبطة بمبدأ وحدة الحياة ومبدأ وحدة الإنسانية، لكن حتى يكون لهذا التكامل المعرفي صيغة إبداعية، وليس مجرد تلفيق بين عناصر شتى، لا بدّ من التوفر على نظر كلي في إطار الرؤية الكلية الإسلامية، والتي تشحذ همة إحداث التركيبة الخلاقة، والتي تسعى لحل مشاكل الأمة الإسلامية أولاً، ثم تتصدى لحل مشكلة الإنسانية جمعاء في إطار ذلك التوجه المعرفي الذي يضع في الاعتبار إخراج الإنسانية من مأزقها المعرفي الذي أدخلتها فيه الوضعية المادية، والرؤية الإنسانية العلمانية؛ أما سبيل التكامل المعرفي فهو يتولى أمر صياغة قيم إنسانية عالمية، ولا يفصل بين مجال الوصف والتقييم."[٥٠]

وبهذا الإجراء المعرفي والمنهجي يتم الوصل التكاملي بين القيمة والعلوم النفسية ضمن فلسفة كُليّة متصلة بالرؤية الكُليّة إلى العالم، بما هي جملة من المفاهيم المتسقة والعناصر المتعاضدة التي تُشكِّل هوية القيم الإسلامية. وارتكازاً على هذه الرؤية الكُليّة الإسلامية، فإنّ النظرة إلى جوانب النفس الإنسانية تتبدّل، ثمّ تتسع لتشمل أفق المنظور التكاملي لجوانب النفس الإنسانية، وكذلك الجوانب القائم حولها الجدل أيضاً، فيتمخّض عن ذلك ميدان الحسّ النفسي، والأبعاد الفكرية، والعاطفية، والاجتماعية، والروحية، والخلقية.[٥١]

رابعاً: إبستمولوجية القيم الأخلاقية الحاكمة ومقاصدها

إنّ هذه التكاملية بين القيم الأخلاقية والعلوم النفسية ليست جهداً تنظيرياً خالصاً، وإنّما هي جهد يروم الانتقال من الوجود المثالي لهذا التكامل إلى مستوى تعيُّنها الواقعي،

---

[٥٠] المرجع السابق، ص٧٣.

[٥١] انظر أيضاً: الهاشمي، **صبغ علم النفس بالصبغة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٩٥-٩٦.

ولا يعني عدم التعيُّن هذا استحالة الفعل الأخلاقي، بل قداسة الإطار الحاكم، وتعاليه، وانفصاله المتعالي عن الممارسات في الحياة. لكنّ هذا الكلام الذي أسلفنا، المتعلّق بحاكمية القيم الأخلاقية وتكاملها مع العلوم النفسية، يُقصَد أيضاً في هذا المشروع؛ سعياً إلى تحقيق مقاصد متناسقة مع هذه الرؤية الأخلاقية. وبناءً على مجمل تحاليلنا، فإنّ المقاصد الكبرى التي يجوز لنا رصفها ثمرات من هذا التنظير المنهجي هي:

١.مقصد الصلاح:

إنّ الصلاح في حقيقته حالة من التوازن الرُّوحي والنفسي للإنسان، تتحقّق فيها معاني العبودية لله سبحانه وتعالى، وكذلك الاستقامة السلوكية والفكرية للإنسان. أمّا صلة هذا الصلاح بالقيم الحاكمة فتتمثَّل في أنّ هذه التكاملية بين القيم الأخلاقية والعلوم النفسية بوصفها معرفةً، تهدف إلى بناء الصلاح، أو غرس معاني الصلاح والاستقامة في الإنسان؛ لأنّ "طلب المعرفة في الإسلام غايته بناء الإنسان الصالح... لأن الإنسان الصالح سيكون بالضرورة مواطناً صالحاً، وليس من الضروري أن يكون المواطن الصالح إنساناً صالحاً. ولكنه المواطن الصالح للدار الأخرى، بحيث إنه يتصرف بوصفه إنساناً هنا والآن في هذه الحياة الدنيا، ومفهوم الإنسان الصالح في الإسلام لا يعني فقط أن يكون الإنسان صالحاً بالمعنى الاجتماعي العام الشائع، ولكن أن يكون أولاً صالحاً مع نفسه، وألا يكون ظالماً لها."[٥٢]

والصلاح في العلم والعمل تسبقه معرفة النفس؛ لأنّه بمعرفتها يتم التمييز بين قوى النفس وحاجاتها. أمّا بالمجاهدة فيُرسَم طريق السعادة الحقيقية. يقول أبو حامد الغزالي في كتاب "ميزان العمل": "اعلم أن المقصود من المجاهدة والرياضة بالأعمال الصالحة، تكميل النفس وتزكيتها وتصفيتها، لتهذيب أخلاقها...[ويقول أيضاً] إذا عرفت أن السعادة تنال بتزكية النفس وتكميلها، وأن تكميلها باكتساب الفضائل كلها، فلا بد أن تُعرف الفضائل جملة وتفصيلاً."[٥٣]

[٥٢] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص١٠٦.

[٥٣] الغزالي، أبو حامد. **ميزان العمل**، مصر: دار المعارف، ١٩٦٤م، ص١٥١، ١٥٤. انظر أيضاً:

من هنا، فإنّ حاكمية القيم الأخلاقية لا يكون مؤدّاها تحليل النفس، ووصف القدرات العقلية والذكاء، وجوانب العاطفة في الإنسان، فيما هو مبثوث في الدراسات النفسية والاعتراض على الدور الإصلاحي لعلم النفس، ولا تكون الأخلاق الدينية مصادر للقيم الأخلاقية والثقافية بوصفها قيماً نظريةً فقط، "ولكن باعتبارها قوى وطاقات للتوجيه والترشيد الإنساني، فالقيم الأخلاقية والقيم الثقافية ينبغي أن تؤدي دورها الفاعل في الوجود الإنساني من إحداث التغيير اللازم في الوعي والشخصية والحركة الإنسانية وانتهاء ببناء نظام فاعل للقيم الثقافية يكون بمثابة تكامل المجتمع وتكامل نشاطاته وتطلعاته."[٥٤]

٢.مقصد الحرية:

إنّ معرفة النّفس معرفة علمية، ثمّ العمل على إصلاحها بأن تكون مستقيمةً معتدلةً مترقّيةً في مراتب السلوك الارتقائي؛ يقتضي الشعور بالحرية داخلياً، والسعي إلى التحرّر خارجياً؛ لأنّك بمعرفة النفس تعرف قواها، وتتمكّن من سياستها سياسةً إيمانيةً تتحرَّر فيها من الدوافع العاطفية والخواطر العقلية الزائغة، وتعيش ضمن روح الحرية؛ ذلك أنّ الاستعباد الخارجي ما هو إلّا تجلّ للاستعباد الداخلي النفسي. والطريق الأنجع لبلوغ هذا المقصد؛ أي مقصد الحرية، هو العمل الأخلاقي الموسوم في المعجم الأخلاقي القرآني بالتزكية، الذي يعني في مقام تحليلنا هنا "الاجتهاد في التعبّد لله بالقدر الذي يُتوصَّل به إلى تخليص الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد... فالتعبّد الذي يأخذ به المتزكي ليس استسلاماً للاستعباد طمعاً في ثواب الآخرة، أو التقاءً بالشعور الداخلي فراراً من الواقع، بل هو التعبّد الحي الذي يحرّر الإنسان من نير العبودية ويرد إليه كرامته؛ لأنه مقيّد في ذلك بمقتضيات الشرع."[٥٥]

– الكيلاني، ماجد عرسان. **مقومات الشخصية المسلمة أو الإنسان الصالح**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، عدد٢٩.

[٥٤] برغوث، عبد العزيز. **الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد: دراسة من منظور حضاري**، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، ٢٠٠٦م، ص١٢٨.

[٥٥] عبد الرحمن، طه. **سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم**، مرجع سابق، ص١٦٠.

ويرى ابن عاشور –بعد استقرائه نصوص الشريعة– أنّ الحرية مقصد من مقاصد الشريعة، ويقول في هذا المقام: "لما تحقّق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة، لزم أن يتفرّع على ذلك أن استواء افراد الأمّة في تصرفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية... فمن استقراء هاته التصرفات ونحوها حصل لنا العلم بأن الشريعة قاصدة بث الحرية بالمعنى الأول."[٥٦]

والحرية بوصفها قيمةً نفسيةً واجتماعيةً وحضاريةً يمكن أن تكون معياراً قيمياً على الأفعال الإنسانية؛ لتمييز الفعل الحر من الفعل المضطر، تخليصاً للإرادات الواهمة بعبوديتها من هذه الروح الانهزامية، وهذا مرهون بمعرفة النفس معرفةً تُمكِّنها من رسم الطرائق الحيوية التي تتجاوز مشاعر الضعف والوهن، وتقوّي مشاعر الحرية والتحرّر والحركة. وبحسب مقالة العبودية الطوعية لـ(إيتيان دولابويسي)، فإنّ فقدان الحرية مردّه العبودية الطوعية الموجودة في نفوس الذين قبلوا الاستعباد بدلاً من هذه الحرية؛ أي إنّها مسألة نفسية في مبتدئها ومنتهاها، فالحاكم المستبدّ لا يكتسب قوته من ذاته المستعلية، وإنّما من نفوس الذين قبلوا العيش في أمان بسيط، على أن يثوروا من أجل التحرُّر. "إن بوسعكم التخلُّص من تلك الاتهامات الكثيرة التي لا تقوى البهائم على تحملها لو كانت تحسّ بها. إن بوسعكم التخلُّص منه إذا ما سعيتم، لا تسعوا إلى التخلُّص منه بل أعربوا عن الرغبة في ذلك فقط، احزموا أمركم على التخلص نهائياً من الخنوع وها أنتم أحرار. أنا لا أريد منكم الإقدام على دفعه أو زحزحته، وإنما الكفّ عن دعمه فقط، ولسوف ترونه مثل تمثال عملاق، نُزعت قاعدته من تحته، فَهَوَى بتأثير وزنه وتحطم."[٥٧]

إنّ الحرية الراشحة من نماذجية القيم الأخلاقية الحاكمة تثمر أيضاً الفاعلية moral dynamism، والإبداع الأخلاقي moral Creativity؛ أي قدرة المتخلّق على التفاعل، والفعل، والحركة، وتفعيل قيم جديدة برؤية العالم والحياة رؤيةً إيجابيةً، لا رؤيةً

[٥٦] ابن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الأردن: دار النفائس، ٢٠٠١م، ص٣٥٩، ٣٨٩.

[٥٧] دولابويسي، إيتيان. **مقالة العبودية الطوعية**، ترجمة: عبود كاسوحة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨م، ص٢٠١.

سلبيةً. ومَن يتصف بالإبداع الأخلاقي "يتعامل مع كل موقف جديد بانفتاح كامل متوج بالحب والعقل، فهو يتعامل مع الناس بالحب ومع المشكلات بالعقل ويطلق قدرات علمية وثقافية فائقة، والإبداع الأخلاقي ينبع من الاستقلالية الأخلاقية والمرونة الأخلاقية."[٥٨]

من هنا، تكون الحرية مقصداً جليلاً من مقاصد إبستمولوجية القيم الحاكمة، ويجدر باتجاهات الصحة النّفسية مجاوزة حالة الاكتفاء التحليلي النفسي الداخلي إلى تبصير الإنسان بمسالك التحرّر الخارجي؛ لأنّ الاستعباد الخارجي إن هو إلّا تمظهر لروح المستعبد داخلياً.

٣. مقصد العدل:

ليس القصد من العدل في هذا المقام الحديث عنه في حدود علاقة الإنسان بالإنسان (علاقة الحاكم بالمحكوم)، وما يقابله من وصف مذموم هو الظلم؛ إنّما مضمونه هنا نفسي متعلّق بتدبير الإنسان لذاته، وسياسته لها. وقبل أن يكون العدل موجّهاً نحو إدارة علاقة الإنسان بالإنسان، فإنّه يكون أكثر ارتباطاً بالإنسان نفسه، يقول ابن تيمية: "والعدل هو الاعتدال، والاعتدال هو صلاح القلب كما أن الظلم فساده، ولهذا جميع الذّنوب يكون الرجل فيها ظالماً لنفسه، والظّلم خلاف العدل فلم يعدل على نفسه بل ظلمها، فصلاح القلب في العدل وفساده في الظّلم، وإذا ظلم العبدُ نفسه فهو الظالم والمظلوم، كذلك إذا عدل فهو العادل والمعدول عليه، فمنه العمل وعليه تعود ثمرة العمل من خير وشر."[٥٩]

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ الاستبداد الدّاخلي هو المدخل إلى الاستبداد الخارجي، وأنّ حقيقة العبودية واللاحُرية هي نتاج عوامل ومشاعر داخلية، فالعدل يبدأ من تدبير الإنسان لنفسه تدبيراً منسجماً متوازناً، بحيث يضع الأشياء في مكانها الصحيح، وعكس

[٥٨] الكيلاني، **اتجاهات معاصرة في التَّربية الأخلاقية**، مرجع سابق، ص٥٢.

[٥٩] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **أمراض القلوب وشفاؤها**، اعتنى به محمد علي محمد بحري، الجزائر، دمشق: مؤسسة البلاغ، مكتبة الحلبوني، د.ت، ص١٨.

ذلك هو ظلم الإنسان نفسه؛ أي وضعها في مكان غير مكانها الصحيح. "فإذا اقترف الإنسان فعلاً ظالما فإن ذلك معناه أنه ظلم نفسه؛ إذ وضعها في مكان غير مكانها اللائق بها، بأن أساء التصرف فيها، فتجاوز بذلك طبيعته الحقة أو خرج عنها، ومن ثم يكون الإنسان قد جرّ نفسه إلى الانحراف عن الحق وإنكار الحقيقة فأوقعها في الفقد والخسران. وبالتالي فإن ما يفعله الإنسان حينما يجور ويَظْلم إنما هو خرق لميثاقه مع الله عز وجل. ويتضح مما قلناه بشأن الظلم أن العدل يعني المعرفة بالمكان الصحيح اللائق بالأشياء والكائنات والمناسب لها، وهو بالتالي بما هو صواب مقابل لما هو خطأ؛ إنه الكسب الروحاني ضد الخسران، إنه معرفة الحق في مقابل الباطل."[٦٠]

إذن، العدل هو نظام في المنهج، وترتيب للأشياء في مكانها الصحيح، والإخلال بهذا النظام والترتيب وما يلحقه من عدم انسجام وتوازن، هو إخلال بالصراط السوي، وخرق للميثاق الذي بين الله والإنسان في عالم الأرواح. "فإذا سمح في إطار وجوده الدنيوي لنفسه الحيوانية بأن تكون هي المهيمنة على كيانه والموجهة لتصرفاته بحيث يرتكب من الأفعال ما حرمه الله سبحانه ولا يرضاه، وإذا أنكر الله بوصفه خالقه وربه ومولاه، ومن ثم فهو يجور على ميثاقه ويخرق عهده الذي قطعه بنفسه مع خالقه. وهكذا فمثلما أن الإنسان الذي يخرق ما أبرمه مع غيره من مواثيق وعهود يعدّ ظالما لنفسه، كذلك الإنسان الذي يعصي الله أو يكفر به ويأتي المنكر من الأفعال يكون بذلك قد خرق ميثاقه مع خالقه ويكون بالتالي ظالماً لنفسه."[٦١]

وتأسيساً على ذلك، يمكن فهم الأخلاق بصورة معرفية متكاملة مع العلوم النفسية، تُحرِّر الإنسان من ظلم نفسه، وإخلاله بحقيقة الهندسة النظامية لجهازه النفسي، وتُذكِّره بالميثاق الأخلاقي الأصلي الذي تعهّد فيه لله بأداء نسك العبادة، وتحقيق حاكمية روحه الأخلاقية في مختلف جوانب الحياة الأخرى.

والعدل بالمفهوم الآنف الذكر هو مقدّمة إلى إقامة العدل بين الإنسان والإنسان في العالم المعيش التفاعلي؛ إذ يُعَدّ الظلم والاستعباد والقابلية للاستخفاف والرضا بالمذلة،

[٦٠] العطاس، **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، مرجع سابق، ص١٠٠.
[٦١] المرجع السابق، ص٩٩.

مظاهرَ للظلم، وإخلالاً بتدبير الإنسان لصلته بعناصر الواقع والخارج، وفق نظام شرّعه الله للإنسان تشريعاً عادلاً. وأجلى مظهر لظلم الإنسان نفسه هو الاستسلام للعبودية، وترك الحرية؛ إذ نجده "مع قدرته على العيش في ظل قوانين عادلة، وتحت حماية الدولة، يرغب في العيش في ظل الفساد، تحت القهر والظلم واستمتاع الطاغية وحده. إن الشعب هو الذي يرضى بما ينزل به من شر، بل هو الذي يسعى بالأحرى وراءه. لو كانت استعادة حريته تكلّفه شيئاً، كما كنت أحضّه على ذلك أبداً، فماذا يمكن أن يكون أثمن لدى الإنسان من أن يجد نفسه ضمن حقه الطبيعي، وأن يعود، إذا ما صحّ القول، من بهيمة إلى إنسان."[٦٢]

فالعدل، إذن، مقصد من مقاصد نظام القيم في المنهجية الحاكمة، وهي منهجية حاكمة لأنّها تُحقّق التوازن والانسجام بين مفردات العالم. وهذه المفردات التي جاء تحليلها من إعادة القيمة إلى نظرية القيم الحاكمة، وتبويئها مكانها الأصلي الصحيح، يمكن عدّها شكلاً من أشكال العدل، ووضع الأشياء في مقامها الحقيقي؛ لكي تؤدّي وظيفتها ودورها المنوط بها بما يتفق والنظرة إلى العالم.

خاتمة:

بعد هذا التّطواف في جوانب إعادة الاعتبار لنظرية القيم الحاكمة، في صلتها بالعلوم النفسية، ورصد أسباب الانفصال بينهما، وبروز الحاجة مُجدَّداً إلى نظرية نماذج القيم الحاكمة؛ فإنّنا نخلص إلى الاستنتاجات الآتية:

– عدم اقتصار مفهوم القيمة على حقل معرفي مخصوص (دائرة القيم الأخلاقية، والجمالية، وقيم الحق)، واتساع هذا المفهوم ليشمل عناصر الوجود كلّها، بناءً على مركزية نظام القيمة في تسيير شؤون الحياة الإنسانية والأخذ بها إلى السعادة الدنيوية والأخروية. وهذا التبنّي لمفهوم القيم، بوصفها مفهوماً كلياً، وأصلاً جامعاً، يُحرِّرنا من إبستمولوجية

[٦٢] دولابويسي، **مقالة العبودية الطوعية**، مرجع سابق، ص١٩٨.

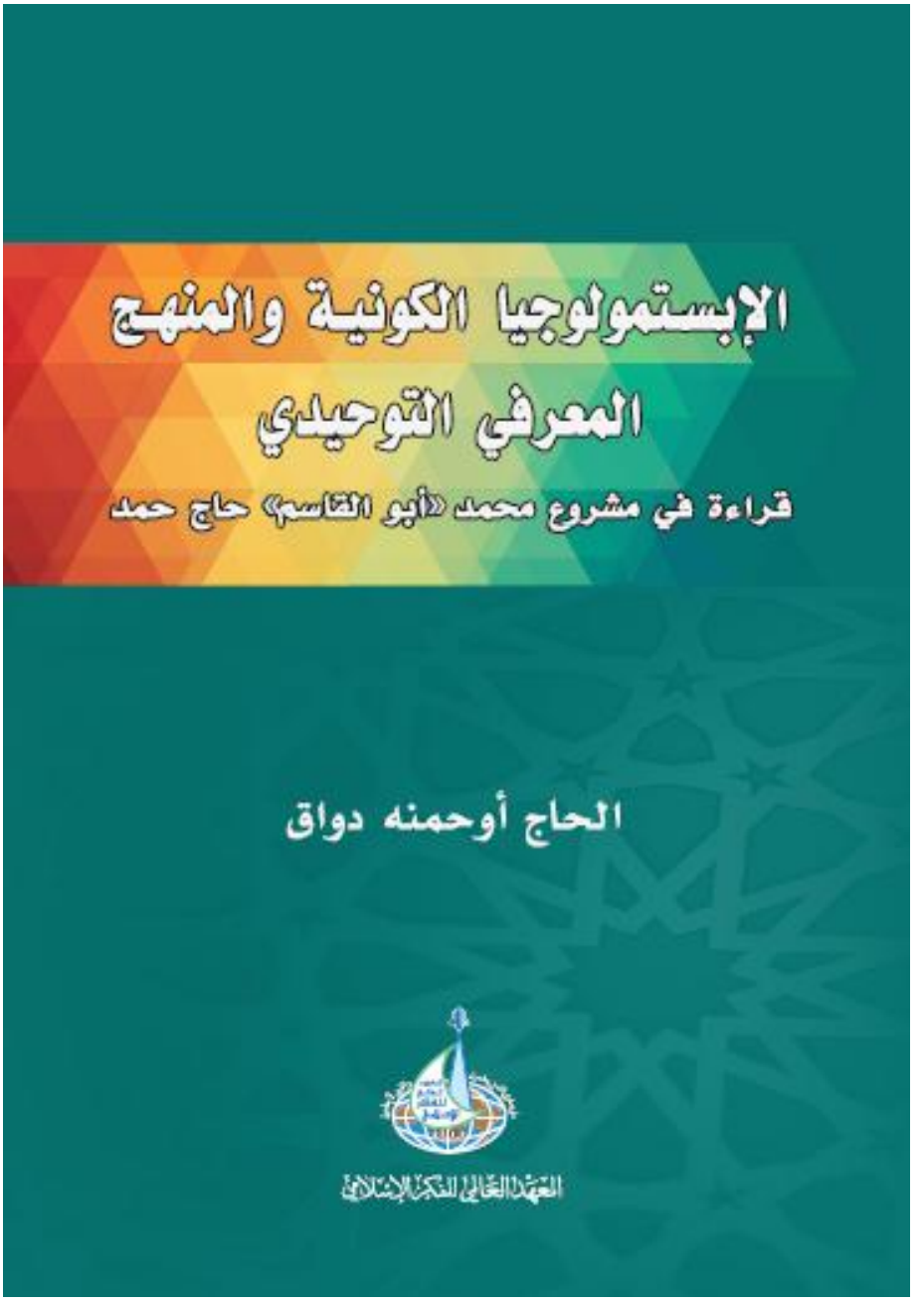
الفصل التي هيمنت على التنظيرات المعرفية والقيمية، ويصلنا بالرؤية الإسلامية التي تبصر في القيم نواظم كبرى (التوحيد، والتزكية، والعمران)، وتتميّز بمواصفات تجمع بين قيم الأمّة وقيم الإنسانية: دينية القيم الإسلامية وشموليتها، وبُعْدها العملي والحركي، وجمعها بين الفردي والجماعي، وثباتها وحركتها.

– تَعرُّضُ إبستمولوجية الفصل للنَّقد، وتحميلها مسؤولية إشاعة قيم العَدَمية وإفقاد المعنى لدلالته، بعد تهميشها للقيمة في علاقتها بمنظومة العلوم النفسية. يفتح في المقابل الاستثمار مُجدَّداً في منظومات القيم؛ بوصفها مبادئ للتَّنظير والتغيير، ويتجلّى هذا في إعادة التفكير مُجدَّداً في السُّبل القويمة التي تعيد ترتيب نظام الحياة، بأن تُبوّئ القيمة مرتبة الكليات التّأسيسية لا الفضائل التّكميلية أو المعوقات الابستمولوجية، وذلك بوصفها حاكمةً على العلوم الاجتماعية بعامة والنّفسية منها بخاصة، ومسدّدةً لها، وراسمةً لها المقصد والوجهة المستقيمة، المعتدلة والمتوازنة.

– إعادة الصلة الممزّقة بين الأخلاق والعلوم النفسية بوصفها أقوى المسالك المنهجية الفاعلة الناجعة للمشكلات النفسية التي تلازم الإنسان المعاصر؛ إذ تُعَدّ الأخلاق قناة الروح، ووسيلة تجديد الميثاق مع الله، وهي التي تعيد إلى المعرفة النفسية وجهتها الحقيقية، والطابع التكاملي بينها وبين هذه المعرفة؛ لأنّ التكامل، بوصفه صيغةً من صيغ التفكير المنهجية، هو الدرب الآمن نحو المقاصد التي أشرنا إليها في دراستنا التحليلية: الحرية، والتكامل المعرفي، والعدل.

– نقل منهجية القيم من التنظير إلى حيّز الممارسة؛ فإنّ التربية والتعليم هما الوعاء والأداة الرئيستان لنقل هذه المنهجية إلى النظر والفعل. وتُعَدّ الجامعة والمراكز البحثية والمؤسسات التعليمية المكان الأمثل الذي تُزرَع فيه هذه المنهجية؛ أي منهجية القيم بوصفها نموذجاً معرفياً حاكماً، وذلك بتجديد مناهج التعليم ومضامينه التي يتكوَّن وَفْقَها الإنسان؛ تجديدٍ تصبح بموجبه قيم الأمّة وحدات تحليل في بناء العلوم والمعارف، وأداة تصحيح لمسيرة العلم، واستعادة المعاني الكبرى للقيم التي تختص بها الرؤية الإسلامية إلى العالم.

يصدر قريباً


الإبستمولوجيا الكونية والمنهج
المعرفي التوحيدي
قراءة في مشروع محمد «أبو القاسم» حاج حمد
الحاج أوحمنه دواق
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الإبداعات المغربية باللغات الأجنبية
بين سلطة اللغة وسلطة الهوية: قراءة تراتبية

فؤاد بوعلي*

الملخص

أثارت الكتابة الإبداعية باللغات الأجنبية العديد من المواقف المتعارضة في الحقلين: الأكاديمي، والثقافي. فقد عرف تاريخ المغرب الحديث سجالاً قوياً بخصوص هوية الكتابات الإبداعية باللغات الأجنبية، بين مَن يرى فيها استلاباً ثقافياً، ومَن يرفض ربط الجنسية الأدبية بالانتماء اللغوي، بل وربطها بالمتخيّل الجماعي أكثر من أيّ شيء آخر، ثمّ بالمنتوج الأدبي بوصفه تجسيداً لهذا المتخيّل. فالتعبير عن الذات بلغة أجنبية يطرح للنقاش مفاهيم، مثل: الهوية الثقافية، والسلطة، والخصوصية، والعلاقة بالآخر. وباستخدام القراءة التراتبية التي ظهرت في الدراسات بعد الكولونيالية أمكننا إثبات التلازم بين استعمال اللغة الفرنسية في الإبداع ومسار الفرنكفونية بوصفها إيديولوجيا استعماريةً تفرض لغتها على الشعوب والفضاءات الذيلية.

الكلمات المفتاحية: اللغة، الهوية، الإبداعات المغربية، هوية الأدب، اللغات الأجنبية.

The Moroccan Writings in Foreign Languages Between Linguistic Authority and Identity-based Authority: A Hierarchical Reading

Abstract

The debate over literary writing in a foreign language has instigated a lot of dichotomous points of view in Moroccan academic and cultural circles. History of modern Morocco has witnessed strong ongoing debates about the identity of creative writings in foreign language. There are those who would consider such writings as cultural alienation. Contrary to that, there are those who refuse to link literary text to language belonging, and link it instead to the collective imaginary and to the literary product as a manifestation of this imaginary. In fact, expressing the self by using a foreign language puts into question notions such as cultural identity, authority, nation-building, and otherness. By applying the theory of hierarchical reading which appeared in the post colonial studies, we have established the relationship between using French in creative writings and *La Francophonie* as a colonial ideology imposed on people and annexed spaces.

Keywords: language, identity, Moroccan writings, literary identity; foreign languages

---

* دكتوراه دولة في اللسانيات (جامعة محمد الأول وجدة)، أستاذ باحث في اللغويات والترجمة، وزارة الاتصال، المغرب.
البريد الإلكتروني: bouali68@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٣/٢/٢٣م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٤/١١/٨م.

مقدمة:

يهدف هذا البحث إلى الإجابة عن التساؤل المهم الآتي: ما حدود العلاقة بين اللغة والهوية في الكتابات المغربية باللغة الفرنسية؟ وهو سؤال يستبطن إقراراً بأنّ ثَمّة علاقةً بينهما، ويعترف بوجود إشكال في الربط بينهما، خاصّةً حين يتعلّق الأمر باللغة القومية وتجلّياتها في الآداب المكتوبة باللغة الكولونيالية.

فقد مثَّل النقاش الدائر حول انتماء الأدب المغربي المكتوب باللغات الأجنبية، خاصّةً الفرنسية، محورَ العديد من الدراسات التي توزّعت بين مُدافِع عن هويته العربية المغربية، ومَن يزعم انتماءه إلى الزمن الاستعماري مع ما يحمله ذلك من استلاب وتعبير عن غزو فكري يستهدف الهوية، ومَن يرى فيه جزءاً من حملة قديمة جديدة على منظومة القيم الإسلامية والهوية العربية بتمثّلاتها العقدية والفكرية والرمزية. فإذا كان الواقع التاريخي يؤكّد أنّ بداية الكتابة بالفرنسية خاصّةً قد انطلقت في زمن الاستعمار، ممّا طبع هذه الإبداعات بنوع من التعبير الفرنكفوني الممثِّل لحماية لغوية وفكرية، فإنّ استمرارية هذا الصنف من الكتابة، وبلغة المستعمر، جعلها تعيش في إطار جدلية القبول والرفض، ممّا فرض عليها البحث الدائم عن شرعية الوجود وآليات التبرير. لذا، فقد عمد جُلّ الكُتّاب إلى استهلال كتاباتهم بمقدّمات طويلة دفاعاً عن الانتماء اللغوي والثقافي، كما فعل الطاهر بنجلون حين كال الحجج منافحاً عن وطنيته وإبداعه وانتمائه العربي، في الإجابة عن سؤال دالّ جعله عنوان مقاله: "هل أنا كاتب عربي؟"[١] وحاول أمين الزاوي مناقشة السؤال الآتي الذي عَدَّه وهماً لغوياً: متى يموت الأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية؟[٢]

ويدعونا هذا الأمر إلى طرح العديد من التساؤلات: لماذا يكتب العربي باللغة الفرنسية؟ ولمَنْ يكتب؟ وهل صارت الكتابة بلغة المستعمر جزءاً من إرث قديم، أو أنّها

[١] بنجلون، الطاهر. "هل أنا كاتب عربي؟"، ترجمة: عبد الغني بومعزة، **مجلة أنفاس نت**، ٢٠١٣/٥/١م.

[٢] الزاوي، أمين. "متى يموت الأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية؟: الكتاب الأبيض للثقافة في الجزائر"، **جريدة الشروق**، الجزائر، ٢٠٠٩/٤/٨م.

"غنيمة حرب" على حدّ تعبير الأديب الجزائري كاتب ياسين، أو هي وسيلة لتجاوز الرقابة المحلية المتخلّفة حضارياً وسياسياً وإيديولوجياً؟ أو هي بحث عن قرّاء الشمس والجنس كما يقول الطاهر وطّار؟ وكيف يمكن تصنيف هوية هذه الكتابات؟ هل تُعَدّ جزءاً من الأدب العربي أو الفرنسي (الأجنبي)، أو أعمالاً مترجمةً إلى الفرنسية، أو بعضَ ما يُسمّى أدب الاستشراق، أو تعبيراً عن منظومة قيمية مخالفة، وتجربة الطايع مثال ناصع على ذلك، أو أنّ النقاش في حدّ ذاته مغلوط يبحث عن قومية طاهرة متخيّلة في فضاء دنس الحداثة؟ ويظل السؤال المحوري هو: هل يمكن تصور الكتابة الأدبية باللغة الأجنبية؟

قد نسابق للقول بأنّنا لسنا هنا في مجال محاكمة هذا الإبداع من القول، ولا القفز على ما خلّفه للثقافة المغربية من تراكمات، وإنّما مساءلة هذا القول الأدبي انطلاقاً من إشكاليته التي تناولتها الدراسات الثقافية واللسانية في أثناء تعرّضها لمسألة اللغة والهوية؛ إذ تختزن الكتابات النقدية والفكرية (العربية، والغربية) العديد من الآراء التي تعالج هذا الصنف من الأدب، والتي يمكن تصنيفها إلى موقفين رئيسين:

– موقف مدافع عن هويته الإبداعية وانتمائه الوطني، مثل كثير من الكُتّاب الذين اختاروا التعبير بلغة أجنبية عن همومهم وانتمائهم، انطلاقاً من أنّ "الكاتب المغربي باللغة الفرنسية يمثل مغرب اليوم في ثقافته وتحولاته، وتساؤلاته على الرغم من كونه يحمل البصمة الأجنبية في كتاباته."[٣]

– موقف رافض لانتمائه الوطني، انطلاقاً من "أن هذا الأدب غريب في نفسه، ومنفي عن موطنه الذي كتب فيه."[٤]

وقد دبج روّاد الموقفين –عموماً– بياناتٍ دفاعيةً أو هجوميةً، منافحةً أو منتقصةً من هذا الصنف الإبداعي، وفق مقاربات إيديولوجية وسياسية أكثر منها فنية وثقافية. لذا،

3 DEJEUX, J. *Situation de la littératures Maghrébine de langue Française*, Alger, Ed. OPU, 1982, p 216.

[٤] مرتاض، عبد الملك. **نهضة الأدب العربي في الجزائر (١٩٢٥–١٩٥٤)**، الجزائر: ش.و.ن.ت، ط٢، ١٩٨٣م، ص٦. انظر أيضاً:

– حميش، بنسالم. **الفرنكفونية ومأساة أدبنا الفرنسي**، البيضاء: المعرفة للجميع، عدد٢٣، ص١١٠.

حاولنا في هذا البحث أن نُقدِّم رؤيةً نقديةً تعتمد نظرية القراءة التراتبية التي تداولتها الكتابات المابعدكولونيالية لفهم الظاهرة وطبيعتها بعيداً عن الرؤية الإيديولوجية الضيّقة، وتعسّف القراءة السياسية للكتابة الإبداعية. فجعلنا مدار البحث على مقدّمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة. وقد اختص المبحث الأول منها بضبط دلالة الهوية وموقع الكائن اللغوي فيها، واهتم المبحث الثاني بتحديد موقع اللغة العربية في تكوين الهوية الوطنية كما تبلور في خطاب الهوية، وتعرّض المبحث الثالث لعلاقة اللغة بالجنسية الأدبية ومعاناة المبدع باللغة الأجنبية، وتناول المبحث الرابع قراءةً تراتبيةً للإبداع باللغة الفرنسية، في حين ناقش المبحث الأخير علاقة الإبداع بسلطة اللغة وسلطة المتلقي وكيف يرسم المتلقي الأجنبي شكل الإبداع ومضمونه وشروطه.أمّا الخاتمة فقد ضمّنتها أهم النتائج التي خرجت بها من هذه العناصر.

أولاً: اللغة والهوية

فرض مصطلح الهوية Identity نفسه بوصفه مفهوماً يحيل على العديد من الأبعاد الفلسفية والاجتماعية والنفسية. لذا، فقد تعدّدت حدوده تبعاً للمجالات العلمية والمعارف المتعدّدة. فلغوياً، اشتُق هذا المصطلح من الضمير هو؛ ويقصد به "حقيقة الشيء أو الشخص التي تميزه عن غيره."[٥] ولم يتوقّف أصحاب المعاجم عند هذا المعنى

[٥] أنيس، إبراهيم وآخرون. **المعجم الوسيط**، استنبول: دار الدعوة، ج٢،١٤١٠هـ/١٩٨٩م، ص٩٩٨. "المعنى اللغوي للهوية اشتق من الضمير هو، واللفظ "الهو هو" المركب من تكرار الضمير هو، جعل اسم معرّفاً بـ"أل"، ومعناه الاتحاد بالذات واللاحقة المتمثلة في ياء النسب المشددة وتاء التأنيث". ولا يوجد أصل لكلمة "هوية"، أو كلمة "هو" في قواميس اللغة العربية. فمثلاً، الباحث العربي الإلكتروني، الذي يستخدم لسان العرب، والقاموس المحيط، والصحاح مصادرَ، عند البحث فيه عن كلمة "هو"، أو كلمة "هوية"، تظهر عبارة نصها: "لا تُوجَدُ كَلِمَاتٌ أو تَعَابِيرُ مُطَابِقَةٌ أو ذَاتُ صِلَة". لذلك، فالاعتقاد السائد أنّ اسم "الهوية" ليس عربياً، وإنّما كلمة مشتقة، اشتقها المترجمون القدامى من حرف الربط "هو" الذي يدل عند العرب على ارتباط المحمول بالموضوع؛ كأن تقول: "الجَمل هو حيوان". وربّما نكتفي بجملة اسمية لتحديد تلازم الموضوع (الجَمل) بالمحمول (الحيوان)، إلّا أنّ زيادة حرف الربط "هو" يكون تأكيداً لهذا التلازم. ومن ثَمّ يرجح أن يكون أصل كلمة "الهوية" إحدى اللغات الهندوأوروبية، ومصدرها فعل الكينونة في تلك اللغات، وهو الفعل الذي يربط بين المحمول والموضوع، أو المسند والمسند إليه. فحين تقول –كما في اللغة الإنجليزية–: "إنّ الجَمل حيوان"، فأنت لا تكتفي بالقول: "كَمِل أَنَمَل" Camel

كثيراً،[٦] لكنّه اتخذ في اصطلاحات الفنون معاني عدّة.[٧] وهذا التعدّد في التوجيه الدلالي لا ينفي المعنى المتعارف عليه اجتماعياً وحضارياً الذي اتخذه المصطلح؛ إذ يشير "إلى ما يكون به الشيء هو هو، أي من حيث تشخّصه وتحقّقه في ذاته وتميزه عن غيره، فهو وعاء الضمير الجمعي لأي تكتل بشري، ومحتوى لهذا الضمير في نفس الآن، بما يشمله من قيم وعادات ومقومات تكيّف وعي الجماعة وإرادتها في الوجود والحياة داخل نطاق الحفاظ على كيانها."[٨]

ويرى جورج ميد أنّ الوعي بالذات ليس إنتاجاً فردياً صرفاً، وإنّما ينتج من مجموع تفاعلات اجتماعية يكون الفرد منغمساً ومشبعاً فيها؛[٩] أي إنّ الشعور بالهوية ليس

Animal، وإنّما تقول: "ذَكَمِل إِزْ أَنْ أَمَل" The Camel is an Animal؛ أي: الجَمل هو حيوان. فهذا الاسم (هو) هو "لُبّ" الهوية، وانعكاسه لا يقتصر على المستوى اللغوي فقط، وإنّما يتجاوزه إلى فلسفة الوجود ومسألة الوجدان. انظر:

– معيوف، أحمد. "الهوية والمواطنة"، **موقع عين ليبيا**، ٢٠١٢/٣/١٥م.

[٦] يقول ابن فارس: "الهاء والواو ليست من شرط اللغة، وهي من العربية، والأصل هاء ضمت إليه واو. من العرب من يثقلها فيقول: هوَ، ومنهم من يقول: هو". انظر:

– ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت: دار الجيل، ج٦، ط١، ١٩٩١م، ص٣٠.

[٧] حدّد المتصوفة الهوية بأنّها "الحقيقة في عالم الغيب". انظر:

– العجم، رفيق. **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١٩٩١،١م، ص١٠١٤. وعرّفها الفلاسفة بأنّها "الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق". انظر:

– الجرجاني، الشريف. **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٩٨٨م، ص٢٥٧. وعرّفها علماء النفس بأنّها "وحدة ذات الشخص في مراحله المختلفة، طفلاً وشابّاً وكهلاً وشيخاً". انظر:

– بدوي، عبد الرحمن. **موسوعة الفلسفة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤م، ص٢٣٤. ويرى علماء الاجتماع في "الهوية" "مجمل الشارات والسمات الشخصية لدى الإنسان منذ تلك اللحظة التي يعي فيها الطفل كونه مخلوقاً منفصلاً عن أمه". انظر:

– خليل، خليل أحمد. **معجم مفاهيم علم الاجتماع**، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٩٦م، ص١٣٤.

[٨] الجراري، عباس. **مكونات الهوية الثقافية المغربية**، الرباط: كتاب العلم، السلسلة الجديدة، ط١، ١٩٨٨م، ص٢٢.

[٩] نقلاً عن:

– ليبيانسكي، أدمون مارك. "كيف تتشكل هوية الجماعات؟"، ترجمة وإعداد: ماري شهرستان، **مجلة تحولات**، عدد٦، كانون الأول، ٢٠٠٥م.

معطًى أولياً في الوعي الفردي، بل حصيلةً آليةً اجتماعيةً، وتراكماتٍ بيئيةً تتداخل لتُشكِّل مُسمّى الهوية. فاكتساب اللغة يؤدي بالطفل إلى تعيين نفسه باسمه، ثمّ قوله "أنا". وممارسة الألعاب تُعلِّمه أخذ الأدوار، وتحمّل هويات جاهزة تماماً. فالواقع الاجتماعي هو المؤسّس لفكرة الذات. "إن هوياتنا سواء كانت فردية أو جماعية ليست وقائع طبيعية تختص بنا ولكنها أشياء نشكّلها تخيلاتٍ في الواقع."[١٠] لكنّ الهوية لا تتوقّف عند مستوى التلقي البيئي، وإنّما تصل إلى مستوى التمثّل الوجودي للكون. فما دام العقل عقلاً توليدياً لا يتلقى الواقع في موضوعية سلبية تكتفي بالرصد والتسجيل، كما يقول المسيري، فإنّ هوية الإنسان هي في الجوهر رؤيته الوجودية للكون،[١١] لذا، لا يمكن تصوّر شعب من دون هوية. أو موافقة داريوس شايغان في قوله إنّ الهوية "صورة مغلوطة للذات."[١٢] أو التشكيك فيها كما فعلت كاترين هالبيرن التي دعت إلى ضرورة مراجعة مفهوم الهوية لصالح مفاهيم أكثر تحديداً وأقل التباساً.[١٣] وهو الطرح نفسه الذي تبنّاه ج. ك. كوفمان بقوله: "تبدو الهوية في المعرفة العادية وكأنها عبارة عن ماهية مستقلة أو معطى أولي، وهذا بالضبط ما تنكره البحوث الاجتماعية أكثر فأكثر، والتي تؤكد جميعاً على أن الهوية هي في الحقيقة نتاج تركيب معين."[١٤] إذ لكلّ جماعة مشترك جمعي ونفسي يؤسّس انتماء أعضائها وإحساسهم بالوجود الجماعي. وفي حال انعدام شعور الفرد بهويته نتيجة عوامل داخلية وخارجية، يتولّد لديه ما يمكن أن نُسمّيه أزمة الهوية التي تفرز أزمة وعي تؤدي إلى ضياع الهوية نهائياً، فينتهي بذلك وجوده.[١٥] ومن هنا، فإنّ

[١٠] جوزيف، جون. **اللغة والهوية... قومية – إثنية – دينية**، ترجمة: عبد النور خراقي، الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة رقم٣٤٢، ٢٠٠٧م، ص١٠.

[١١] المسيري، عبد الوهاب. **أسئلة الهوية**، موقع الجزيرة نت، ٢٠٠٨/٥/٨م.

[١٢] شايغان، داريوس. **أوهام الهوية**، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣م، ص١٢٧.

[13] Catherine, Halpern. *Faut-il en finir avec l'identité ?*, scienceshumaines; 2004, no151,Auxerre, France, p 13;

[14] kaufman, jean claude. *l'invention de soi- une théorie de l'identité, Paris, Armond colin,2004,cité par: Catherine Halpern, Faut-il en finir avec l'identité?*, sciences humaines; 2004, no151,Auxerre, France,p.16.

[١٥] بركان، محمد أزرقي. "التحول، هل هو بناء الهوية أم تشويه لها؟"، **مجلة فكر ونقد**، عدد١٢، أكتوبر ١٩٩٨م، ص٥٦.

الهوية تتشكّل من مجموعة ثوابت تكون المشترك الجمعي لأمّة معيّنة، مثل: التاريخ، والمصير الواحد، والموروث الثقافي، والدين، والتقاليد، والعادات، وصولاً إلى اللغة التي نُسمّيها اللغة الأم أو اللغة القومية، وتتقارب الأرحام على أساسٍ منها و"تلاحم سدى ثوبنا الإنساني فتربطنا بذواتنا وتصلنا بالآخرين،"[١٦] حيث يأخذ الكائن الإنساني آدميته وانتماءه المتسامي. "فهوية شعب ما تتشكل عبر مئات السنين من خلال تفاعله مع الطبيعة وبيئته الجغرافية ومع بني جلدته ومع الشعوب الأخرى. ولأن أعضاء هذا الشعب لا يعكسون الواقع كما هو، وإنما يتفاعلون معه (فعقولهم التوليدية تبقى وتستبعد وتضخم وتهمش)، فإن هويتهم تتشكل من خلال إدراكهم لما حولهم، ومن خلال تطلعاتهم ورؤاهم وذكرياتهم، فهي ليست مجرد انعكاس بسيط لبيئتهم. ومن هنا تكتسب الهوية فرادتها وتركيبيتها التي لا يمكن ردّها إلى قانون أو نمط مادي."[١٧]

وتأسيساً على ذلك، فهوية أيّ شعب هي القدر الثابت الجوهري الذي يضم مجموعةً من السمات والقسمات العامة التي تميّز حضارته عن غيرها من الحضارات.[١٨] إذن، فنحن أمام مستويين للهوية: مستوى ذاتي يتمثّل في الأنا وتشكّلها، ومستوى جمعي يتمثّل في الجماعة التي تشترك في مجموعة من السمات الأساسية؛ كاللون، واللغة؛ والسمات الوظيفية مثل الأدوار الاجتماعية.

وفي المقابل، تُعَدّ الهوية انصهاراً بين عناصر المزايلة (المفارقة) وعناصر التماثل. فبتعبير أمين معلوف، فإنّ "هويتي هي ما يجعلني غير متماثل مع أي شخص آخر،"[١٩] لكنّ مكوّناتها تتعدَّد، بدءاً بالدين واللغة والجنس، وانتهاءً بالإثنية والمهنة والجغرافيا والوسط الاجتماعي. "وكل من انتماءاتي يربطني بعدد كبير من الأشخاص، ومع ذلك كلما كانت

---

[١٦] سراج، نادر. "تجاذبات اللغة والثقافة والانتماء"، **مجلة التسامح**، عدد٥، ٢٠٠٤م، ص٥٧.

[١٧] المسيري، **أسئلة الهوية**، مرجع سابق.

[١٨] الطائي، عباس. **آفات اللغة والهوية**، نشر: مركز دراسات الأهواز، الموقع الإلكتروني: www.ahwazstudies.org.

[١٩] معلوف، أمين. **الهويات القاتلة**، ترجمة: نبيل محسن، دمشق: ورد للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩م، ص١٤.

الانتماءات التي آخذها بعين الاعتبار عديدة تأكدت خصوصية هويتي أكثر."[٢٠] وداخل هذه الخصوصية ترتسم سلمية الانتماءات وفق شروط التميّز عن الآخر بوساطة محدّد ثقافي أساساً. "إن الهوية في مفهومها الشامل قيمة جوهرية في حياة الإنسان بوصفه كائناً ثقافياً قبل أن يكون كائناً بيولوجياً، وجوهر الهوية الانتماء، وهو الذي به يفارق الإنسان آدميته الغريزية مرتقيا إلى آدميته المتسامية. والانتماء مضمون وإبلاغ، فأما المضمون فعقيدة تكفل له الإيمان وتقيه شر الضياع في الوجود، وأما الإبلاغ فلغة تؤمن له التواصل الإنساني الخلاق. فإذا تصاقبت دائرة الإيمان ودائرة اللسان كان الانتماء إلى التاريخ وكان الاستشراف إلى المآل."[٢١]

وقد ظلّ الحديث عن الهوية ومحدّداتها حديثاً موسوماً بالأزمة، مُؤسَّساً على الصراع من أجل إثبات التفوّق والريادة في بناء الذات، خاصّةً في أزمنة القلق الحضاري؛ أي "عندما نشعر أن لغتنا محتقرة وديانتنا مهانة وثقافتنا منقوصة القيمة نرتكس بإظهار اختلافنا بتفاخر."[٢٢] وفي أحيان أخرى، كان الحديث عن الهوية بحثاً في مساءلة الذات حين يغيب المحدّد الأساسي للانتماء، أو تتقاطع انتماءات عديدة في رسم الذات. وبتعبير جاك دريدا: "أنا لا أملك إلا لغة واحدة ومع ذلك فهي ليست لغتي."[٢٣] في تصوير واضح لأزمة الفرنكو مغاربيين، أو العرب الذين قُذِف بهم داخل الترجمة المطلقة ما داموا محرومين من لغاتهم الأم، ومجبرين على الحديث والكتابة بلغة ليست لغتهم، لكنّها تُمثِّل مسكنهم الوجودي الذي يُفسَّر بأنّه البداية الحقيقية لإمكانية القول.[٢٤] ومن هنا، فإنّ كتاباتهم تتفق على رفض أحادية الهوية "القبائلية" التي تفرض انتماءً وحيداً على الكائن، والتي تجعله متأرجحاً بين وطنيته وخيانته. "وإذا كان لا بدّ من الاختيار سيجد

[٢٠] المرجع السابق، ص٢٠.

[٢١] المسدي، عبد السلام. **العرب والانتحار اللغوي**، طرابلس: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠١١م، ص٦٢.

[٢٢] معلوف، **الهويات القاتلة**، مرجع سابق، ص٤١.

[٢٣] دريدا، جاك. **أحادية الآخر اللغوية**، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢٣.

[٢٤] المرجع السابق، ص٩١.

المهاجر أنه منقسم وممزق ومحكوم عليه بأن يخون إما وطنه الأصلي وإما الوطن المضيف وهي خيانة سيحياها حتماً بمرارة وغضب."[٢٥] لذا، فقد عاش المتنقّلون بين ضفاف الهويات مُشْكلة الانتماء وتعريف الذات، في محاولة للانتصار لفكرة الذات المتعدّدة: الهوية واحدة، ومكوّناتها عديدة.

وإذا كانت مكوّنات الهوية متعدّدة، فإنّ للغة حضوراً قوياً حاسماً في رسم معالمها وتخصيصها، قد يفوق أحياناً المُكوِّن الديني؛ لأنّ "قدر الديانة أن تكون حصرية أما اللغة فلا. يمكن أن نتحدث العبرية والعربية والإيطالية والسويدية في الوقت ذاته. ولكننا لا نستطيع أن نكون عبريين ومسلمين وكاثوليك ولوثريين."[٢٦] وأكثر من ذلك أنّ اللغة هي المحدّد الرئيس للهوية الثقافية للفرد والجماعة. "الرجل يستطيع أن يحيا دون أية ديانة ولكن بالطبع ليس دون أية لغة."[٢٧] لذا، لم يعد أحد يجادل في محورية اللغة في بناء الهوية والشخصية الإنسانية حتى عُدَّتِ الهوية –في حدّ ذاتها– ظاهرةً لغويةً. وكما قال جاك بيرك: "لا تصلح اللغة للتواصل، بل تصلح للوجود."[٢٨] والكلام بلغة الجماعة يعني انتماءً وجودياً ومعرفياً لها. "إنك عضو في جماعة لغوية إذا كنت قادراً على استخدام لغتها."[٢٩] والانتماء هنا يعني الانضباط لقانون الجماعة التي قد تتسع أو تضيق تبعاً للشروط التاريخية والثقافية. فكانت اللغة هي القانون الأول الذي يفرض نفسه على كلّ فرد في أثناء عملية التنشئة الاجتماعية التي تقوده إلى الانتقال "من الطبيعة إلى الثقافة". والمقصود بالقانون إرغام الفرد على إمرار عالم الرغبات والتمثّلات الطفولية من مصفاة

---

[٢٥] معلوف، **الهويات القاتلة**، مرجع سابق، ص٣٧.

[٢٦] المرجع السابق، ص١١٧.

[٢٧] المرجع السابق، ص.١١٧

٢٨ Réflexion du professeur Jacques Berque, lors des Entretiens interdisciplinaires organisés au Collège de France sur le thème de l'arabisation en mai 1977. cité par Guillaume,Gilbert, Langue, Identité et culture nationale au Maghreb, Peuples Mediterranean, N°9, oct-dec 1979, p.3

[٢٩] نيكولاس، أوستلر. **إمبراطورية الكلمات: تاريخ اللغات في العالم**، ترجمة: محمد توفيق البجيرمي، بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠١١م، ص.٣.

مقولاته الاختزالية، إلّا أنّه يحظى –مقابل هذا الاعتراف بالقانون– بالقدرة على "تسمية الأشياء"؛ أي التأثير فيها، و"ترسيخ قدمه في السجل الرمزي، في عالم الحياة الاجتماعية ونيل اعتراف الآخر."[٣٠]

وقد انتقلت اللغة –مع القومية الأوروبية خاصّةً– إلى صناعة هويات قومية بناءً على العاميات. فمنذ محاولة دانتي في كتابه عن "فصاحة اللغة العامية" تناسلت دراسات اللغويين الغربيين وبحوثهم لتأسيس وعي قومي مستقل عن النمذجة اللاتينية، وكانت اللغة هي محور هذا المسار، فتشكّل وعي قومي ظلّ رهيناً بلغة مزايلة (مفارقة) للجوار المشترك، لا الحدود الطبيعية، اعتماداً على الفلسفة الألمانية التي آمنت بأنّ أساس القومية والهوية الوطنية المشتركة هو اللغة. يقول فيخته: "إن الحدود الطبيعية الأولى والأصلية للدول بشكل دقيق هي –من دون شك– حدودها الداخلية. ويجمع بين أولئك الذين يتكلمون اللغة نفسها عدد كبير من الروابط الخفية نسجتها الطبيعة منذ عهد بعيد، قبل أن يبدأ أي فن إنساني. ويفهم هؤلاء بعضهم ولديهم قوة الاستمرار في تمكين الناس من فهمهم بشكل أكثر وضوحاً وينتمون إلى جسد واحد وهم كل طبيعي متلازم لا يمكن فصله."[٣١]

ولا شكّ في أنّ أهم العوامل التي يتميّز بها مجتمع عن سائر المجتمعات أو أمّة من الأمم، هو اللغة التي يمكنها أن تُؤسِّس لمنظومة قيمية من الانتماء. فاللغة، كما عبّر عنها أصحاب الدراسات الأنثروبولوجية، هي أساس كلّ أنواع الأنشطة الثقافية، وأساس لكثير من الخصائص التي تُكوِّن شخصية الإنسان، حتى غدت اللغة القومية عنوان الاصطفافات الإثنية والسياسية. لذا، سنجد أنّ الشعوب كافةً قد اختارت الاحتماء بلغتها من أجل وجودها الذاتي قبل السياسي. ويكفينا التمثيل بالنموذج الفرنسي في هذا المجال؛ فمنذ التنصيص على رسمية اللغة الفرنسية في دستور عام ١٩٩٢م بوصفه صياغةً قانونيةً للانتماء،[٣٢] وإصدار قانون استعمال اللغة الفرنسية المشهور بقانون توبون عام

[٣٠] غرانغيوم، جلبير. **اللغة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي**، ترجمة: محمد أسليم، مكناس: الفارابي للنشر، ١٩٩٥م، ص٥.

[٣١] جوزيف، **اللغة والهوية... قومية – إثنية – دينية**، مرجع سابق، ص١٤٠.

[٣٢] انظر: الفصل الثاني من دستور الجمهورية الفرنسية، موقع المجلس الدستوري الفرنسي الإلكتروني:

١٩٩٤م (نسبةً إلى وزير الثقافة) الذي قام على ثلاث غايات رئيسة، هي: إغناء اللغة الفرنسية، ولزوم استعمالها، والدفاع عنها بوصفها لغة الجمهورية؛ عُدَّتِ اللغة القومية شأناً سيادياً لا يمكن المَسّ به.[٣٣] وما يهمنا من هذا المثال هو الاقتران الوجودي بين الهوية الوطنية واللغة القومية، حتى قال جلبير كونت في صحيفة لوموند: "إن اللغة هي الهوية الوطنية، إنها الوطن الحي المتدفق الذي يسكن قلب كل واحد منا."[٣٤] وتأسيساً على ذلك، كانت اللغة –وما تزال– عنوان وجود الأمّة، ومرتسمها جوهر الأساس ومظهر الانتماء إليها.

ثانياً: اللغة العربية والهوية الوطنية المغربية

في ما يخصّ الحالة المغربية، فقد ارتبط الحديث عن العلاقة بين اللغة والهوية بأدبيات الحركة الوطنية التي نظرت إلى الدولة القطرية، وربطت البُعْد اللغوي العربي بالمزايلة عن الثقافة والتعليم الاستعماري. "والجدير بالذكر في هذا السياق أن مصطلح الهوية لم يكن متداولاً في الحياة الفكرية والثقافية في مطالع هذا القرن، فلم تكن الهوية من ألفاظ الثقافة والفكر ولا من أدبيات العمل السياسي التي تَرِد على أقلام الكتاب وعلى ألسنة المتحدثين، وكانت العبارة التي تدل على هذه المعاني جميعاً، هي الأصالة الوطنية والشخصية الوطنية بل إن مفهوم الحركة الوطنية نفسه كان ينطوي على هذه المعاني،

- http://www.conseil-constitutionnel.fr/

[٣٣] "فقد رفض مجلس الشيوخ الفرنسي يوم ٢٠٠٨/٠٦/١٨م الاعتراف باللغات الجهوية في فرنسا، وذلك بإضافة مادة للدستور تعترف بهذه اللغات على أساس أنها لغات وطنية... ففي فرنسا عدة من لغات جهوية منها: البروتون، والجرمانية، والكاتالينية، والباسكية، والكورسية، والأويل. كما توجد لغات خارج فرنسا، في المناطق التي تتبع السيادة الفرنسية، من مثل لغات الكاراييبي، ولغة الكاناك وغيرها. والذين يؤيدون الاعتراف بهذه اللغات يعتبرون عدم الاعتراف مخالفة لميثاق أوروبا حول لغات الأقليات التي ترفض، دائماً، الحكومة الفرنسية المصادقة عليه. ومن المعلوم أنه سبق أن جرت محاولة الاعتراف بهذه اللغات في حزيران سنة ١٩٩٩ على يد رئيس الحكومة الاشتراكي ليونيل جوسبان، لكن الرئيس جاك شيراك رفض، وعرض الموضوع على مجلس الوزراء الذي رفض اقتراح جوسبان، وخرج السيد شوفينمان وزير الداخلية من الاجتماع ليعلن أنّ "الاعتراف باللغات الجهوية معناه بلقنة فرنسا."

[٣٤] كونت، جلبير. "اللغة هي الوطنية"، **صحيفة لوموند**، ١٩٧٨/٧/١٥م.

ويعبّر عنها أقوى تعبير وأوفاه وبأعمق الدلالة."[٣٥] وقد امتد هذا الخطاب إلى كتابات اللسانيين والمفكّرين الذين أسّسوا قراءتهم للشخصية المغربية على بُعْدها اللغوي المُتمثِّل في العربية. والمُتأمِّلُ ركائزَ هذا الخطاب الخاص بالهوية –قبل الاستقلال وفي أثنائه– يصل إلى جملة من العناصر التأسيسية التي أطّرته:

١. ارتباط العربية بالهوية الوطنية المغربية: إذا كانت اللغة جزءاً من الهوية الإنسانية بوصفها أحد المُكوِّنات التي تطبعها، مثل: الدين، والجنس، والعرق، فإنّ منظّري خطاب الهوية قد رأوا فيها مُحدِّداً تعريفياً للإنسان المغربي. فاللغة العربية "هي مكون أساسي وضروري من مكونات الشخصية المغربية، فمنذ أن أصبح الإسلام دين هذه المجموعة البشرية التي يطلق عليها اسم المغرب دخلت العربية بدخول هذا الدين وانتشرت بانتشار القرآن الكريم."[٣٦] وقد انطلق الوعي بهذه الخصوصية من وعي نقيض للطرح الاستعماري القائم على النظرة الدونية الازدرائية للإنسان المغربي، والتآمر على عناصر هويته. "والتشكيك في اللغة العربية واحتقارها كانا مدخلاً واسعاً إلى التشكيك في الهوية ونقطة الارتكاز في كل ما دار حولها من مناقشات وما طرح من تساؤلات واختلافات."[٣٧] فقراءة الهوية المغربية لا بُدّ أن تنطلق من تفكيك حفريات بناء الإنسان بالمغرب، حيث يمكن أن نستخلص الحضور القوي للعربية في توحيد النسيج الاجتماعي للمغاربة بكلّ إثنياتهم المختلفة. "إن العربية تحركت على مستويات متعددة، في مجال الاستعمال الفصيح وفي المجالات الرسمية والأدبية والدينية والعلمية. وعلى المستوى العامي نعتقد أن العربية العامية في المغرب لم تكن موحدة بالشكل الذي يسمح أن يفرض سيطرة نسق لغوي عامي على غيره، وذلك لتنوع القبائل الوافدة إلى المغرب وتنوع أصولها

---

[٣٥] القادري، أبو بكر. **دور الحركة الوطنية في ترسيخ الهوية المغربية**، ضمن: **مستقبل الهوية المغربية أمام التحديات المعاصرة**، الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٧م، ص.١١٣

[٣٦] الودغيري، عبد العلي. **اللغة والدين والهوية**، البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٠م، ص.٦٨

[٣٧] المرجع السابق، ص.٧

ولهجاتها من جهة، ولوجود مؤثرات مختلفة تكيف مجال تأثرها..."[٣٨] ولأنّ العربية هي لغة التماسك الاجتماعي،[٣٩] فإنّ وجودها القانوني ضروري للحفاظ على اللحمة الاجتماعية للمغرب. ومن هنا، أتى النضال من أجل الحفاظ على العربية لغةً رسميةً وحيدةً للدولة.[٤٠]

٢. اندراج العربية في سياسة الإصلاح التعليمي: لا يفتأ خطاب الهوية يؤكّد أنّ العربية هي الركن الرئيس في إصلاح المنظومة التعليمية. ففي عهد الحماية كانت المدارس بالمغرب متعدّدة،؛ من مدارس عربية لأبناء المسلمين، ومدارس عربية لبنات المسلمين، ومدارس إسرائيلية خاصّة باليهود المغاربة، ومدارس فرنسية بربرية، ومدارس بدوية، ومدارس حضرية... "ومن المعلوم، من جهة التربية، أن تعدد لغات التعليم في البلد الواحد يضر أضراراً فاحشة بتكوين الأبناء ومستقبل الثقافة في الوطن، وإن واجب الدولة أن تعمل ما في استطاعتها لتكوين لغة الدراسة واحدة في جميع أجزاء القطر وفي كل مراحل التعليم."[٤١]

ولا شكّ في أنّ هذا التعدّد التربوي سينعكس على الهوية الثقافية للذات الوطنية، التي ستعرف –لا محالة– نوعاً من التشرذم والتجزيء، خاصّةً إذا علمنا أنّ الهَمّ المبدئي لمنظّري خطاب الهوية هو بعث الوحدة داخل هذه الذات. لذا، يُقرِّر عَلّال الفاسي أنّ من الواجب جعل اللغة القومية هي أسلوب التربية، وكما روى عن صديقه "بلافريج"، فـ"إن العلم إذا أخذته بلغته أخذته، وإذا أخذته بلغة غيرك أخذك."[٤٢] فكان مدخل

---

[٣٨] دنياجي، نور الدين محمد. **ماضي اللغات بالمغرب أو الأصول لتشكيل الهوية والشخصية المغربية من زاوية لغوية**، ضمن: **مستقبل اللغات بالمغرب**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٢م، ص٣٣-٣٤.

[٣٩] الأوراغي، محمد. **لسان حضارة القرآن**، الرباط: دار الأمان، ٢٠١٠م، ص.٥٢

[٤٠] يقول أحمد حرزني: "لا زلنا لا نعلم علم اليقين إذا كانت اللغة العربية فعلا لغتنا الرسمية، وناشئتنا يتربى جزء مهم منهم في لغة أجنبية وأكثر فأكثر في لغات أجنبية، بينما السواد الأعظم منها يفتقر إلى كل أمن لغوي، وهذا الأمر لا تخفى خطورته البالغة، فمن لا لغة له لا وطن له، وقد حان الوقت لكي نتخذ قراراً واضحاً ونهائياً بأن نعيد تنصيب اللغة العربية لغة رسمية". انظر:

– حرزني، أحمد. **المواطنة: أبعادها التاريخية وواقعها الراهن**، ضمن: **الوطن والمواطنة وآفاق التنمية البشرية**، الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ٢٠٠٦م، ص.١١٤

[٤١] الفاسي، علال. **النقد الذاتي**، القاهرة: المطبعة العالمية، ١٩٥٢م، ص٢٦٤.

[٤٢] المرجع السابق، ص.٢٦٥

التحرّر هو الحفاظ على ثوابت الهوية الحضارية للأمّة؛ لأنّ "الأمة التي تتعلم كلها بلغة غير لغتها لا يمكن أن تفكر إلا بفكر أجنبي عنها."[٤٣]

إنّ هذا التعدّد في لغات التدريس معناه فتح المجال للتفكير بطرائق عدّة، وترسيخ الاستلاب الثقافي والفكري، وتشويه مقوّمات الهوية الثقافية والجماعية، ممّا يعني أنّ النتائج السلبية لا ترتبط فقط بالتلميذ، بل بالهوية الوطنية. لذا، أخذت الحركة الوطنية على عاتقها مسألة الإصلاح التربوي بوصفه مدخلاً أساسياً للتحرّر من هيمنة الثقافة الاستعمارية. واللغة القومية بالطبع هي العربية. "إن لغة التعليم في المغرب يجب أن تكون واحدة، يجب أن تكون هي اللغة العربية، فإذا أخذت لغتنا مركزها من كل المدارس لم يعد علينا بأس بعد ذلك إذا أضفنا لها لغة أو لغات حية تفتح لنا آفاق الاتصال بالعالم الغربي الذي نتطلع إلى الاقتباس من تجاربه وفلسفاته."[٤٤]

وتدفعنا استمرارية الهيمنة اللغوية الأجنبية في المغرب المعاصر إلى تسجيل راهنية خطاب الهوية، وصدق تشبّثه بالعربية لغةً مُعبِّرةً عن هوية الشعب المغربي في كفاحه مختلف أنواع الاستلاب والتبعية. فقد ظلّ -في كلّ محطاته السياسية خاصّةً- محافظاً على التوجّه نفسه، مُنتقِلاً بالمسألة من نطاق التربية إلى مجال أرحب؛ أي تعريب الإدارة ومؤسسات الدولة جميعاً. يقول علال الفاسي: "إن اللغة العربية لغتنا القومية والدينية والواجب أن نعنى بها ونعطيها المركز اللائق في الإدارة والمدرسة والمتجر والمسجد... ولا شك أن حياة لغتنا بعثٌ لوجودنا الثقافي وصلة مستمرة مع ماضينا ومستقبلنا، وتحرير لنا من هيمنة الكلمة الأجنبية التي توحي إلينا من الإلهامات ما يملأنا بروح أجنبية بعيدة عنا."[٤٥]

٣. الانتماء العقدي إلى العربية: لا شكّ في أنّ أهم مداخل التقديم الاعتباري للغة العربية هو ارتباطها التلازمي بالنص القرآني، ممّا جعلها تحظى بجملة من المزايا تصل في تصور الباحثين إلى حدّ التعظيم؛ إذ تُعَدّ العربية المدخل الطبيعي للتديّن الصحيح

[٤٣] المرجع السابق، ص٢٦٤.
[٤٤] المرجع السابق، ص٢٦٤.
[٤٥] المرجع السابق، ص٢٦٤.

بوصفها لغة القرآن، ولغة العبادة في الإسلام، ولغة الثقافة الإسلامية، وهي اللسان المشترك بين المسلمين جميعاً. وتُعَدّ أيضاً الجسر الحقيقي للشرع ومعرفة الدين، ومن دونها لا يمكننا الوصول إلى كُنْه العقيدة الإسلامية. وقد ظلّ هذا الاعتقاد هو مدار التصور العقدي عند علماء الإسلام، فاللسان العربي لم يكن مجرّد أداة تواصلية بين أبناء الجزيرة العربية، بل غدا أحد مقوّمات الكمال العقدي.[٤٦] يقول المختار السوسي مُعبِّراً عن هذا الموقف التبجيلي: "كانت تلك اللغة التي اختيرت لذلك الكتاب العجيب خير لغة التوت بها الألسن، ولفظت بها الشفاه، ولذلك قدرت أن تعبّر من مقاصد الوحي العالي عما عجزت دونه أرقى اللغى اليوم."[٤٧]

وقد وجد هذا المبدأ حضوره في الكتابات التي تناولت مسألة الهوية، والتي راهنت على الركن اللغوي في تأسيس الهوية الإسلامية للإنسان المغربي؛ إذ "العربية هي الجسر الحقيقي للثقافة الإسلامية. فتعلم اللغات جائز والنطق بها جائز، لأن اختلاف الألوان والألسنة من آيات الله في الكون، وإذا أحببت القرآن فلا بدّ أن تحب لغة القرآن وهذا ما فهمه الأمازيغ المغاربة القدامى."[٤٨] فالتأسيس النظري لدور العربية بين مكوّنات الهوية الإسلامية يرتكز على بُعْدها العقدي، ودورها الحضاري، فعُدَّتْ لغةً شريفةً "شرفها الله عز وجل أن اختارها وعاء لكلامه العزيز فوجودنا المعنوي وعزتنا ومستقبلنا رهن بأن يعاد لهذه اللغة مجدها وسيادتها."[٤٩]

---

[٤٦] قال الإمام الشافعي: "فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ويتلو به كتاب الله وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير وأمر به من التسبيح والتشهد". انظر:

– الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ص٤٨.

– السيوطي، جلال الدين. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق: فؤاد علي منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١٩٩٨،١م، ج١، ص٣٢١.

– النيسابوري، أبو منصور الثعالبي. **فقه اللغة وسر العربية**، د.م: مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده، تحقيق وترتيب وفهرسة: محمد مصطفى، ط٣، ص٧.

[٤٧] السوسي، المختار. "الألفاظ العربية في الشلحة السوسية"، **جريدة التجديد**، ٢٠٠٥/١٠/٨م.

[٤٨] مصطفى بنحمزة، "صيانة اللغة العربية هي الجسر الحقيقي لحفظ الثقافة الإسلامية"، **جريدة التجديد**، ٢٠٠٥/١١/١٤م.

[٤٩] ياسين، عبد السلام. **إمامة الأمة**، بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٩م، ص.١٨٥

وهكذا نحا خطاب الهوية إلى استحضار البُعْد الديني في اللغة العربية، والتركيز على جعلها لغةً قرآنيةً بدل إعطائها البُعْد العرقي والجنسي الذي قامت عليه الدعوات القومية، والذي أثار حفيظة القوميات الأخرى في العالم العربي. "فهي بعد الإسلام لغة الأمة لا لغة القبيلة، وحري بها أن تسمى لغة القرآن أو لغة العالم الإسلامي من أن تسمى لغة العرب."[٥٠]

وبهذا الفهم يكون الدفاع عنها دفاعاً عن النص القرآني. فـ"العربية إذن هي لغة القرآن أي لغة الإسلام، وليست لغة قريش ولا لغة العرب وحدهم، والمتكلم أو المثقف بهذه اللغة ليس من الضروري أن يكون عربياً بالعرق أو الأصل، والعربية أيضاً هي عنصر توحيد لفكر الشعوب الإسلامية وثقافتها."[٥١]

لقد ظلّ خطاب الهوية –منذ تأسيسه على يد روّاد الحركة الوطنية، وتبلوره في أدبيات المفكّرين والعلماء والسياسيين– وفيّاً للبرنامج الذي أسّس للدولة الوطنية، القائم على جوهرية اللغة العربية في بناء الشخصية الوطنية ومفارقتها عن الانتماءات الأخرى، والبحث في جوهرها الوحدوي. لذا، كانت الكتابة بلغة الآخر، خاصّةً إذا كان هو المستعمر، أحد تجلّيات الزمن الكولونيالي.

ثالثاً: الأدب المكتوب باللغة الأجنبية والهوية المخدوشة

قد لا نحتاج إلى سردٍ للنصوص المنافحة عن الهوية العربية للأدب المكتوب باللغة الأجنبية. فمنذ ظهور هذا النوع من القول وروّاده يتسابقون في الدفاع عنه، وعن مبرّرات وجوده في الفضاء الثقافي العربي، ممّا يدل على أزمة المشروعية التي تحفّ هذا الصنف من الكتابات، وعن المعاناة التي يعيشها المبدع بلغة الآخر؛ وهي معاناة ناجمة عن غربته داخل محيطه، وفي لغته التي لا يملكها. وهذا ما أكّده الخطيبي الذي يرى "أن الكاتب

[٥٠] الودغيري، **اللغة والدين والهوية**، مرجع سابق، ص٥١.

[٥١] الودغيري، عبد العلي. **الهوية المغربية والمشكل اللغوي**، ضمن: **مستقبل الهوية المغربية أمام التحديات المعاصرة**، مرجع سابق، ص١٤٨.

العربي باللسان الفرنسي محجوز عليه داخل عبارة محددة عبارة متأرجحة بين الاغتراب واللااغتراب: فهذا الكاتب لا يكتب لغته الخاصّة ولكنه ينقش اسمه المحوّل فقط، لأنه لا يستطيع تملّك أي شيء، فهو لا يملك لا لغته المحكية الأم الأصلية، لأنها لا تكتب أصلاً، ولا اللغة العربية المكتوبة، التي هي محل اغتراب، وموضوع إنابة، ولا تلك اللغة الأخرى المعلومة والتي ترمي إليه بإشارات مفادها أن يتخلص منها وأن يمحوها من ذاكرته. إنها لمعاناة لا نظير لها يعانيها ذلك الكاتب الذي لا يستطيع أن يضطلع بمسؤوليات هذه الهوية المخدوشة."[٥٢]

وفي المقال الموسوم بـ"هل أنا كاتب عربي؟"يبحث الطاهر بنجلون في العلاقة القائمة بين اللغة والهوية: "قد تكون الهوية مضلّلة عندما نعرف كاتباً بواسطة اللغة التي يتكلم ويكتب بها، أقصد، اللغة الأمّ أو الوطن."[٥٣] ومن خلال أمثلة عديدة لكُتّاب اختاروا التعبير بلغةٍ غير لغتهم الأم أو لغتهم الوطنية، مثل اللعبي وجورج شحاتة، يسعى صاحب "ليلة القدر" إلى تأكيد أنّ الكتابة بلغةٍ لا يعني الانتماءَ إلى فضائها الثقافي، ولا تشكيكاً في وطنية الكاتب. "ما هو وطن الكاتب؟، وطنه هو الأدب، وبالتالي اللغة التّي يكتب بها، هل أنا بالرّغم من ذلك فرنسي؟، بالطبع نعم، أنا كاتب فرنسي، من نوع معيّن، فرنسي بحيث لغته الأصليّة، عاطفيّة ووجدانيّة هي العربيّة، مغربيّ ليس لديه أيّ مشكلة مع الهويّة، يتغذّى بالمخيّلة الشّعبيّة المغربيّة."[٥٤] بل يذهب إلى أنّ الإشكال في حدّ ذاته مغلوط؛ لأنّه مُغلَّف بالسياسة، وخاص بالكتابات الفرنكفونية في دول المغرب العربي؛ وإلّا، فإنّ الأدب الأنجلوسكسوني مليء بأسماء من جنسيات عديدة: يابانية، أو هندية،

[52] Khatibi, Abdelkébir. *Du bilinguisme*, Paris; ednoel p 10;

[٥٣] بنجلون، **هل أنا كاتب عربي؟**، مرجع سابق، نقلاً عن: الموقع الإلكتروني للكاتب: www.taharbenjelloun.org. وهو ما سبق أن عبَّر عنه مالك حداد بقوله: "إن عبارة "كاتب جزائري" تحمل في نهاية المطاف غموضاً، من حيث إننا لا نتفق على مضمونها، ولا حتى على كلمة "جزائري" أو على صفة جزائري. إن الكاتب هو نتاج التاريخ أكثر منه نتاج الجغرافيا، فالجغرافيا احتمال أما التاريخ فلا. إنني أرى أن كل هذا الغموض، وهذه المعاناة في البحث عن تعريف نشأت من مأساة اللغة، وهذه المأساة تأتي من التعبير الفرنسي لكتاباتنا." انظر:

– حداد، مالك. **الأصفار تدور في فراغ**، ترجمة: أحمد منور، الجزائر: دار الألمعية، ط١، ٢٠١٢م، ص١١.

[٥٤] المرجع السابق.

أو باكستانية، أو غيرها، اختارت اللغة الإنجليزية آلةً للكتابة من دون التساؤل عن انتمائها الأصلي.

ولكن، بالنسبة إلى المغربيين، فقبولهم الثقافةَ الفرنسية يصل حدّ الاستحالة ما دام هناك رفض للاعتراف بهم. وعدم الاعتراف بفرنسية هذه الكتابات وما فيها من إبداع هو الذي جعل كينو R. Queneau يُصنِّف الأدب الفرنسي إلى ثلاثة أجزاء: الرسائل الجميلة Les belles lettres، والأدب الملحق Littérature connexe، والأدب الهامشي Littératures marginale، عادّاً الكتابات المغاربية ضمن الصنف الثاني؛ أي الأدب الملحق بجانب الأدب المشكوك في أدبيته، كأدب الأطفال، والرواية البوليسية.[٥٥] وبنفس الصيغة يمكن الإجابة عن سؤال: لماذا لم يحصل أيّ كاتب يكتب باللغة الفرنسية، إفريقياً كان أو مغربياً أو عربياً، على جائزة نوبل للآداب منذ أن أخذ هذا الأدب بهذه اللغة يعرف مجده في خمسينيات القرن الماضي؟[٥٦]

أمّا الداخل العربي والمغربي فيردّ عليه الطاهر بنجلون بخطاب العجز عن الإبداع بلغة الوطن، ودخول عالم الفرنسية من زاوية الإبداع: "لأنني لا أتقن هذه اللغة إلى حدّ جعلها لغة إبداعي، ككلّ أبناء جيلي كان تكويني مزدوج اللغة، وسرعان ما تغلبت لغة الآخر على لغتي الأم. في البداية، تعاملت مع المشكلة كلعبة، أردت أن أثبت للجميع أنني قادر على التألق بلغة "الكولون"، لكنّها كانت في نفس الوقت لغة "فولتير"، "جان جينيه"، "رامبو" وآخرين، نسيت "الكولون" وانغمست في مؤلفات عباقرة اللغة الفرنسيّة."[٥٧] لذا، يُفضَّل أن يكون السؤال الحقيقي عن قيمة الإبداع، وصدقه، ومدى ارتباطه بمجتمعه؛ أي أدبية الكتابة لا هويتها، وإبداعها لا جغرافيتها.

من هذا المنطلق كانت المنافحة عن الكتابة بلغة الآخر اختياراً إبداعياً، لا خطاباً خاصاً بالهوية. وهذا ما دفع جابر عصفور إلى إعادة النظر في علاقة ثنائية اللغة بالهوية،

---

[55] QUENEAU, Raymond. *Histoire des littératures*, Paris, Gallimard, 1958, p 1397.

[٥٦] الزاوي، أمين. "لماذا لم يتوج الأدب الفرنكفوني المغاربي بنوبل؟"، **جريدة الشروق**، الجزائر، ٢٠١٣/٢/٧م.

[٥٧] بنجلون، **هل أنا كاتب عربي؟**، مرجع سابق.

بقوله: "عندما أعاود النظر في موضوع علاقة اللغة بالهوية الثقافية، وأصلها بخرائط الإبداع أجد نفسي أنفي عن اللغة كونها العامل الحاسم في تحديد الهوية الثقافية، وأعطي صفة العامل الحسم للهموم والتحديات والأحلام والكوابيس التي تنطوي عليها الهوية الثقافية الواحدة."[٥٨] وهذا يعود في أصله إلى أنّ مفهوم الهوية القومية للإبداعات الأدبية غير واضح المعالم. "فإذا كان علينا أن نقرّ بأن الآداب في لغة واحدة هي آداب قومية متميزة، كما هي الحال في الأدب الإنجليزي والإيرلندي. ثمة أسئلة في حاجة إلى أجوبة، نحو: لماذا لا يدخل نتاج سميث وشترن وشريدن في حلقة الأدب الإيرلندي بينما يعتبر بيتس وجويس فيها؟ وهل لبلجيكا وسويسرا والنمسا آداب مستقلة؟ وليس من السهل أن تحدد النقطة التي يكف فيها الأدب المكتوب في أمريكا عن كونه "أدب المستعمرات الإنجليزية" ليغدو أدباً قومياً ومستقلاً. فهل المسألة مجرد الحصول على الاستقلال السياسي؟ أم أنها مسألة الوعي القومي لدى الكتاب أنفسهم؟"[٥٩] لذا، فالوسيلة اللغوية ليست معياراً –في نظر المنافحين– لإضفاء الشرعية على انتماء الهوية.

أمّا جاك دريدا فقد اختار للخروج من إشكال الانتماء، السكنَ في "جنة" اللغة الفرنسية التي ليست لغته، ومع ذلك فهو لا يملك غيرها. لذا، كان عنوان مرافعته رفض التعدّدية الذاتية والارتماء في أحضان لغة الضيف، بل والدفاع عنها باسم الأحادية اللغوية: "أنا أحادي اللغة، وأحاديتي اللغوية هذه كانت وستبقى بيتي، هكذا أحسها بل وهكذا أسكنها وتسكنني وهكذا ستبقى."[٦٠] وبذا، فهو يُقِرّ بضياعه خارج لغة موليير: "إن تعلقي بالفرنسية يأخذ أشكالاً أقدر في بعض الأحيان، أنا ذاتي بأنها تأخذ أشكالا عصابية، فأنا أشعر بالضياع خارج اللغة الفرنسية."[٦١] ويمكن تفسير ذلك بمسار حياته المضطرب الذي جعله يعترف أنّ الكتابة الفرنكومغاربية ليست ميزةً تعدّديةً كما يحاول

[٥٨] عصفور، جابر. "الهوية الثقافية واللغة"، **جريدة الأهرام**، ٦ أبريل ٢٠٠٩م.

[٥٩] ويلك، رينيه. وارين، أوستن. **نظرية الأدب**، ترجمة: محي الدين صبحي، د.م: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٨١م، ص٥٥.

[٦٠] دريدا، **أحادية الآخر اللغوية**، مرجع سابق، ص٢٣.

[٦١] المرجع السابق، ص١٠٧.

كثير من المبدعين –بلغة المستعمر– إيهامنا في إطار البحث عن شرعية الوجود، وإنّما هي اضطراب في الهوية: "أن تكون فرنكو مغاربياً على ما هي الحال بالنسبة لي لا يعني مطلقاً إضافة معينة أو ثراء يخص الهويات والأوصاف والأسماء، بل إن ذلك يشكل، وعلى النقيض مما قد يتبادر إلى أذهاننا، اضطرابا في مستوى الهوية."[٦٢] فاليهودي الديانة ابن الجزائر الذي مُنِح المواطنة الفرنسية، ثمّ سُحِبت منه في شروط الحرب العالمية الثانية من دون استئذانه في منحها أو سحبها؛ عاش اضطراباً في الانتماء جعله يَعُدّ اللغة الفرنسية جنته الخاصّة، والتعبير بها سكناه ما دامت هي البداية الحقيقية لإمكانية القول، وهي الوحيدة التي يملكها وتتملّكه وفق أطروحته المناقضة للتعدّدية: "نحن لا نملك إلا لغة واحدة."[٦٣] فهو، خلافاً للطاهر بنجلون وكثيرين، قرّر الابتعاد عن نقاش الهوية والحسم في الانتماء؛ دفعاً للاضطراب الذي عاشه في حياته، والذي حرمه من لغاته الأم: العربية، والعبرية، والبربرية، بالارتماء في جنة الفرنسية التي يشعر بالضياع خارجها.

رابعاً: الإبداع والوعي الشقي: قراءة تراتبية

تعود جذور المعاناة التي يعيشها الكاتب المغربي باللغة الفرنسية إلى استخدام لغة الآخر الكولونيالي. وبذا، فإنّ فالأمر في حقيقته لا يتعلّق بالإبداع، وإنّما بالصراع الثقافي الذي خلّفه الاستعمار، واستخدم في أثنائه الفرنسيون آلياتهم الثقافية لفرض القوة السياسية. وتَسِم ليلى السائح هذه الكتابات بالوعي الشقي الذي يُمثِّل الوجه الاستعماري للغة الفرنسية؛ لأنّ اللغة ليست وسيلةً فقط، بل مسكناً للوجود على حدّ تعبير هيدجر.[٦٤] فالأدب المغربي المكتوب باللغة الفرنسية رأى النور في عهد الحماية، ممّا جعل مسألة الهوية تُمثِّل واحدةً من مكوّنات نسيج الإبداعات المغاربية كلّها. وبالرغم من التطورات التي شهدتها، والجوائز التي حصدتها، فإنّ سمة الوعي الشقي ما تزال ملازمةً لها،

---

[٦٢] المرجع السابق، ص٤١.

[٦٣] المرجع السابق، ص١٣٣.

[٦٤] السائح، ليلى. "الوعي الشقي"، **مجلة الأقلام**، س١١، عدد١٠.

وما زالت تَطرح حتى اليوم إشكالية تصنيف نصوص الكُتّاب الذين يكتبون بالفرنسية؛ هل هي أدب فرنسي خالص، أو أدب عربي لقي قبولاً كاملاً في العالم العربي، أو أدب ثنائي الهوية تغذّى من الثقافتين: الغربية والعربية في آنٍ معاً، ولا يستطيع تحديد الأولى إلّا بالثانية، والحضور الإيديولوجي هو الذي يُحتِّم عليه تحديد قوميته أو هويته العربية؟[٦٥]

وتلك هي حالة الاغتراب التي أشار إليها الخطيبي، وتجلّت في سيطرة جنس الأوتوبيوغرافيا (السيرة الذاتية) مع ما يحيل عليه من انكفاء على "الأنا"، ويعيد طرح إشكالية العلاقة بالآخر،[٦٦] لكنّ الأخطر في هذه الصورة هو تقديم الذات على نحوٍ غرائبي وفلكلوري؛ بالإصرار على تحويل الثقافة المحلية إلى "صندوق عجائب"، وتقديم صور عن الأوطان كأنّها من كواكب أخرى وفق منطق السوق، وطلب المتلقي الغربي. وخير الأمثلة على ذلك كتابات مالك شبل في هذا المجال التي تأرجحت بين "الجسد في الإسلام" (١٩٨٤م)، و"موسوعة الحب في الإسلام" (١٩٩٥م)، و"الشهوة" (٢٠٠٠م)، و"موسوعة المحبين في الإسلام" (٢٠٠٤م)، و"الكامسترا العربية" (٢٠٠٥م)، و"العبودية في أرض الإسلام" (٢٠٠٧م)، وصولاً إلى مقاربة النص الديني وترجمته.

أمّا في الأدب فنجد فؤاد العروي يحرص على تصوير الذات بزوايا الانحلال والفحش والرذيلة؛ إنّها حقاً متطلّبات السوق والاعتراف. فقد استعمل أسلوبه الساخر اللاذع في روايته "سنة عند الفرنسيين"،[٦٧] ليروي لنا تجربة الطفل "مهدي" الذي يراد له اكتشاف نمط عيش الفرنسيين الذين يعيشون حياةً مترفةً، ويتناولون أشياء لا تؤكل، ويتكلمون بحرية، ويولونه اهتماماً لم يفهمه قطّ بعد حصوله على منحة للدراسة في ثانوية "ليوطي" بالبيضاء؛ إنّه الوعي الشقي. أمّا عبد الله الطايع فقد اختير مرّتين للحصول على جائزة

---

[65] BONN, Charles. *La situation Algérienne et conscience nationale*. Après l'indépendance. Paris, Notre librairie, n° 85, Oct-Déc 1986.- p. 36.

[٦٦] حميش، **الفرنكفونية ومأساة أدبنا الفرنسي**، مرجع سابق، ص٧٩.

[67] Fouad, laroui. *une année chez les français*, Paris ; Julliard.

"رينودو" الفرنسية، وكلّ أعماله مستوحاة من تجربته وحياته التي عاشها بوصفه عربياً لوطياً (شاذ جنسياً)، فمن أين لمثل هذه الكتابات القدرة على الذيوع والشهرة؟!

وفي ما يخصّ قراءة هذه الظاهرة، فإنّنا نحبّذ الاعتماد على نظرية "تراتبية اللغات" عند فايسنت رفاييل، في كتابه "الإصابة بالكولونيالية"،[٦٨] حيث لا تغدو اللغة مجرّدَ وسيلة للتعبير، وآليةً للإبلاغ، وإنّما جهاز مفهومي للإخضاع والإذلال. ويبدو الأمر أكثر وضوحاً في الطريقة التي تُرجِمت بها العقيدة المسيحية إلى اللغات المحلية في الفلبين، خاصّةً التاغالوغية، من وجهة نظر المبشّرين الإسبان؛ إذ احتُفظ بالمفردات الإسبانية من دون ترجمة، فنُقِلت أو زُرِعت كما هي حرفياً، حتى تكون اللغة التي ينبغي للمحليين أن "يتلقّوا بها كلمة الربّ ويعودوا إليها".

وقد بُنِي منطق تراتبية اللغات اعتماداً على هذا التصور؛ ففي القمّة، نجد اللاتينية؛ لغة الترجمة الشهيرة التي ترجم بها القديس جيروم الكتاب المقدّس، ولغة الجمهور الكاثوليكي. وفي الوسط، هناك القشتالية؛ لغة أتباع الإمبراطورية الإسبانية (مبعوثو الله على الأرض). وفي القعر، تجثو التاغالوغية وسواها من اللغات المحلية الدارجة؛ وهي تحتل المرتبة الأدنى لأنّها ما تزال غارقةً في الوثنية. ويرى المبشِّرون الإسبان في هذه التراتبية أنّ كلّ لغة مستهدفة هي أضعف حتماً، وأقل ملاءمةً للحقيقة المسيحية من اللغة التي تُمثِّل مصدراً بالنسبة إليها؛ فالقشتالية –مثلاً– أقل ملاءمةً من اللاتينية، والتاغالوغية أقل ملاءمةً من القشتالية. يقول روبنسون: "لقد جعلت الإمبراطورية اللغة تراتبية حيث لغة القوة الإمبراطورية في القمة ولغة المسودين المذلين المستعمرين في الأسفل."[٦٩] وهذه التراتبية تعكس اختياراً إيديولوجياً، لكنّه أيضاً اختيار اجتماعي ومفهومي. "حين يكتب الكتاب ما بعد الكولونياليين يكون اختيار لغة الكتابة أمراً مشحوناً إلى حد بعيد. فهل ينبغي عليهم أن يكتبوا بلغة القوة، لغة المستعمر الأوربي الحديث، الإنجليزية أو الفرنسية؟ أو بلغة المستعمر القديم، الهندية أو العبرية؟ فكل من هذين الخيارين يزيد من فرص قرّاء

---

[68] Vicente L. Rafael. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule*, Mar 1, 1988.

[٦٩] روبنسون، دوغلاس. **الترجمة والإمبراطورية**. ترجمة: ثائر علي ديب. د.م: دار الفرقد، ٢٠٠٩م، ص١.

الكاتب بين قرّاء يتعدون حلقة قرائه المحليين الصغيرة، وكل منهما يمكن أن يفضي أيضاً إلى اتهامات بالخيانة الثقافية."[٧٠]

وقد أبانت دراسات ما بعد الكولونيالية أنّ التجارب الثقافية جميعاً تولد من تقاطع اللغة والمكان والذات وتشابكها، وأنّ تجربة ما بعد الكولونيالية تولد من ضروب شتّى من بَذْر الاضطراب في تلك التقاطعات، ونزع استقرارها؛ ذلك أنّ الكولونيالية تشمل الانتقالَ من مكان إلى آخر، وأشكالاً من "الانخلاع" يمكن أن تكون ماديةً أو ثقافيةً؛ كأن تُضطهد ثقافة معيّنة من ثقافة يُزْعَم أنّها أرقى فلا تعود تشعر أنّها في موطنها، حيث الصراع مع الكلمات والمعاني يتّخذ له هدفاً إخضاعَ التجربة للّغة، وإخضاعَ الحياة الغريبة للّسان المستورَد.[٧١]

واعتماداً على مفهوم التراتبية هذا، يمكن القول إنّ الكتابة بالفرنسية ليست اختياراً عفوياً، ولا بناءً مَشيداً على تراكم مُكتسَب عن طريق التعليم والتربية، ولكنّه اختيار قيمي معرفي أَمْلَتْهُ الضرورة الحضارية، والبحث عن الانتماء إلى زمن السطوة (القوة). فالذين نافحوا عن شرعية هذا الأدب، محاولين الفصل بين هويته ولغته، كانوا يبحثون القضية في عموميتها؛ لأنّ الإشكال الرئيس بالنسبة إلى هذا الصنف الإبداعي، هو اتخاذه اللغة الكولونيالية أداةً للتعبير والإبداع. فالكتابة بالفرنسية هي تعبير عن سلطة المستعمر الكامن فينا، الذي يمكن رفضه سياسياً وعسكرياً، لكنّ حضوره المعرفي والفكري يأخذ تمثُّلاته من اللغة التي نعيد إنتاجها، والتي لا يمكن الحديث عنها بفكرة التجرّد والآلية التواصلية ما دامت كلّ لغة هي تعبير عن منظومة قيمية، وتجسيد لسلطة معرفية وانتماء قومي. وفي هذا الإطار يرى محمد مراياتي أنّ هدف استعمال الفرنسية هو "الحرص الشديد على ربط التنمية المحلية بالنموذج الكولونيالي الموضوع لتمدين الأهالي في المستعمرات، بمعنى إحداث تعديلاتٍ في النَّمط الحياتي للسكان الأصليين بإدخال بدائلَ جديدة تُغيِّرُ في التركيب البنيوي للمجتمعات الأصيلة؛ وذلك بإنشاء هرمية للمجتمع،

[٧٠] المرجع السابق، ص١٨٧.
[٧١] المرجع السابق، ص٢٥٤.

في قمته طوائفُ من السكان الأصليين، يجمعهم الاعتقاد الراسخُ بأنَّ الخلاصَ من التخلف مرهون بالعمل المتواصل على عَصْرَنَةِ المجتمع، وأنَّ السبيلَ الأنسب لإدماج المجتمعات الأصيلة في الحياة العصرية هو التَّقيُّد الحرفي بالنموذج الكولونيالي بمختلف مكوناته الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية."[٧٢] بل يذهب عبد الملك مرتاض إلى أن "هذا الأدب غريب في نفسه، ومنفي عن موطنه الذي كتب فيه، ولم يستطع أن يلعب دوراً كبيراً في نهضة الأدب المعاصر بالجزائر فضلاً عن أن يلعب دوراً خطيراً في إذكاء نار الثورة التي قيضت للشعب الجزائري أن يكسر قيود الاستعمار الثقيلة."[٧٣]

يُذكَر أنّ رشيد بوجدرة قد عاد إلى الكتابة باللغة العربية صادحاً: إنّ استغلال الفرنسية في المغرب العربي سيظلّ دائماً عمليةً سامّةً، سائلاً: لماذا اللجوء إلى نمط ثقافي آخر لتغيير مجتمعنا؟ لماذا نعمل هنا على تطوير أدب مكتوب باللغة الفرنسية؟ هل سبق أن سعى شعب ما إلى البحث عن جذوره في لغة أخرى غير لغته؟.[٧٤] فهل الأمر هنا خيار؟

قد نجد الجواب حين نربط هذا الصنف القولي بمنظومة الفرنكفونية التي اتخذت طابعاً ثقافياً استلابياً، لكنّها تُؤسِّس لممارسات تبعية سياسية واقتصادية. يقول جون كالفي: "إن الإمبريالية الأمريكية تتوصل إلى نشر لغتها عن طريق فرض هيمنتها السياسية والاقتصادية، وأما فرنسا فهي على عكس ذلك تنشر لغتها وثقافتها لتصل عن طريقها إلى فرض هيمنتها الاقتصادية والسياسية، فاللغة هنا في مركز القيادة، وأما السياسة والاقتصاد فتابعان، ونتيجة لا وسيلة."[٧٥] فمنذ استعمال الجغرافي الفرنسي أونزيمريكلوس

---

[٧٢] مراياتي، محمد. **تعليم العلوم والتكنولوجيا باللغة العربية وأثره في التنمية الاقتصادية والاجتماعية وفي التوجيه نحو الاقتصاد القائم على المعرفة**، ضمن: **لغة التدريس والنموذج التنموي: أي علاقة؟**، وجدة: منشورات مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، سلسلة أيام دراسية، ط١، ٢٠١٠م، ص١٢.

[٧٣] مرتاض، **نهضة الأدب العربي المعاصر في الجزائر**، مرجع سابق، ص.٦.

[٧٤] عبد المجيد، عاطف محمد. "هل يتقبل الأدب العربي الأدب المكتوب باللغة الفرنسية؟"، **جريدة القاهرة**، ٢٠١٢/٥/١م.

[٧٥] كالفي، لويس جان. **حرب اللغات والسياسات اللغوية**، ترجمة: حسن حمزة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٨م، ص٢٦٢-٢٧٠.

مصطلح الفرنكفونية في كتابه "فرنسا والجزائر والمستعمرات"،[٧٦] ضمن أدبيات الجغرافيا الاستعمارية بغية تحديد الفضاءات الجغرافية التي كانت تتحدث الفرنسية؛ اصطبغ هذا المصطلح بمجموعة من الدلالات التي أسهمت في إعلاء شأن الفرنسية بوصفها لغةً، وثقافةً، وحضارةَ تنوير وأنوار، وأداةَ تواصل مع عالم الحرية والمساواة. إلّا أنّ الفرنكفونية اتخذت –في إطار الصراع الحضاري– مظاهرَ عديدةً لم تتوقّف عند حدود الثقافة وإيصال المعرفة، بل أصبحت أداةً لهيمنة اقتصادية وسياسية، وهذا ما عَبَّر عنه فرانسوا ميتران (الرئيس الفرنسي السابق) بقوله: "إن الفرنكفونية ليست هي اللغة الفرنسية فحسب... إذا لم نتوصل إلى الاقتناع بأن الانتماء إلى العالم الفرنكفوني سياسياً واقتصادياً وثقافياً يمثل إضافة فإننا قد فشلنا في العمل الذي بدأناه منذ عدة سنوات."[٧٧]

وهذا الاعتراف، وإن جاء متأخراً، يُثبِت أنّ ما يزعمه دعاة الفرنكفونية الفرنسيون والأفارقة من أنّها أداة تنوير حضاري، أو حتى غنيمة حرب، ليس له ما يُثبِته واقعياً، بل هي أداة للاستعمار الاقتصادي والسياسي يُتوسَّل إليهما باللغة والثقافة. وتؤكِّد الحالة المغاربية أنّ ثَمّة هجوماً قديماً (جديداً) على العربية؛ لغة الهوية والانتماء، قد بدأ قبل مقولة المستشرق مارسي الشهيرة التي مفادها: "أن اللغة العربية لغة المحكومين لا بدّ وأن تختفي باختفاء مثلها القروسطى، فتترك المجال للغة الحاكمين أي الفرنسية الأكثر وضوحاً ونجاعة."[٧٨]

ففي الوقت الذي تطالب فيه الأصوات الفرنكفونية بحماية لغتها من وجه الطوفان الإنجليزي القادم من وراء الأطلنطي، وتدافع عن العدالة في السوق اللغوية؛ فإنّها تمتنع عن إعطاء هذا الحق للّغات الوطنية، والعربية على رأسها. لذا، نجد ممثّليها لا يملّون –أدبياً– من التعبير عن ذلك؛ فقد نافح فؤاد العروي في "الدراما اللغوية المغربية" عن العامية بوصفها لغةً مغربيةً خالصةً يمكن اعتمادها أساساً طبيعياً للتعبير، والتعليم، والإبداع.[٧٩]

---

[76] Onésime Reclus France, Algérie et colonies ; imprimerie Lahure ; Paris.

[77] François Mittérand ; Le Monde ;9/02/1989.

[٧٨] حميش، **الفرنكفونية ومأساة أدبنا الفرنسي**، مرجع سابق، ص٣٩.

[79] Laroui, Fouad. *Le Drame linguistique marocain*, Zellige, 2011,

مجمل القول إنّ الفرنكفونية هي آلة هدم لمجتمع وقيمه، وبتعبير الطاهر بنجلون وهو يتحسّر على خدماته الجليلة لها: "لعله من الأفضل أن نقول الأشياء على نحو كلبي avec cynisme، فنؤكد أن هذه الحكاية (الفرنكفونية) ليست سوى أداة أو لعبة سياسية تضمن لفرنسا مصالحها الاقتصادية التي لا يستهان بها قياساً إلى منطقة نفوذ مهمة."[٨٠] وبهذا نفهم لماذا تثار مسألة الهوية كلّما تحدثنا عن أدب بلغة أجنبية، أو قرأنا سعيَ هذا الأدب بوعيه الشقي وانفصام شخصية مؤلفه إلى الاعتراف الخارجي قبل الداخلي. وهذا هو مناط المعاناة والاغتراب، والوعي الشقي الثنائي الذات: ذات الهوية والانتماء الوطني، وذات الكونية والانتماء الفرنكفوني.

خامساً: الإبداع بين سلطة اللغة وسلطة المتلقي

إنّ التوظيف الإيديولوجي والثقافي لمعطيات الذات في جلب القرّاء بحثاً عن رضاهم وأشياء أخرى، وانخراط جُلّ الكُتّاب المغاربة في منظومة القيم الفرنكفونية ضمن مُسمّى الكونية؛ يجعل هذا الأدب بعيداً عن الواقع المغربي والعربي؛ موضوعياً، وثقافياً. أضف إلى ذلك أنّ مفهوم المواطنة لا يتوقّف عند الحدود الجغرافية كما يُروَّج له، بل هو منظومة قيمية تضم اللغة بوصفها أبرز تجلّياتها. وفي الحالة المغربية كانت العربية هي الصورة المثلى للانتماء الوطني. لذا، يمكننا إيجاز مُحدِّدات التلقي في جملة من الاختيارات التي ترسم معالم القراءة واستقبال الكتابة باللغة الفرنسية:

١. الاختيار الاجتماعي:

تعتقد سامية محرز في المقال الموسوم بـ"الترجمة والتجربة ما بعد الكولونيالية النص الشمال أفريقي الفرنكفوني" أنّ الاستعمال اللغوي بعد عقود الاستعمار خاضع لاختيار اجتماعي. "فاللغة في شمال إفريقيا الفرنكفوني، شأنها في معظم الأماكن، هي لغة متعددة الطبقات والمراتب متمايزة اجتماعياً وثقافياً سواء على مستوى الأفراد أم الجماعات."[٨١]

---

[٨٠] بنجلون، الطاهر. حوار مع جريدة لوموند، ٨ فبراير ١٩٩٧م.

[٨١] دوغلاس، **الترجمة والإمبراطورية**، مرجع سابق، ص١٨٥.

وتستدل على ذلك بمقولة عبد الكبير الخطيبي: "اللهجة المغربية التي يتكلم بها في البيت، العربية الفصحى التي لا تعلم إلا للأطفال المسلمين في المدارس القرآنية، ولغة المستعمر الفرنسية المفروضة التي تعلم في المدارس الفرنسية."[٨٢] ووفق الرؤية التراتبية تعتقد محرز أن تراتب هذه اللغات يختلف باختلاف قطاعات المجتمع المغربي؛ فبالنسبة إلى بعضهم، فإنّ الفرنسية في القمّة، وبالنسبة إلى بعضٍ آخرَ تكون العربية في القمّة، وبالنسبة إلى غيرهم، مثل الخطيبي، فاللهجة المغربية هي التي في القمّة. "حين يكتب الكتاب ما بعد الكولونياليين يكون اختيار لغة الكتابة أمراً مشحوناً إلى حد بعيد. فهل ينبغي عليهم أن يكتبوا بلغة القوة، لغة المستعمر الأوربي الحديث، الإنجليزية أو الفرنسية؟ أم بلغة المستعمر القديم، الهندية أو العبرية؟ فكل من هذين الخيارين يزيد من فرص قرّاء الكاتب بين قرّاء يتعدون حلقة قرائه المحليين الصغيرة."[٨٣]

إنّ الاختيار اللغوي هو اختيار إيديولوجي اجتماعي يرتبط بانتماء طبقي في حدّ ذاته. ويكفي أن نستعرض الحالة الواقعية التي تُقدَّم فيها الفرنسية بالمغرب بوصفها لغة النخبة والرقي والتقدّم والعلم والتقنية، لنعرف أنّ الإبداع بها غير متخلّص من هذه الفكرة الكامنة. ولهذا أصول تاريخية؛ فالسلطات الفرنسية في عهد الحماية انشغلت بتكوين نخبة مثقفة مغربية، بدءاً بتعليمها اللغة الفرنسية في المرحلة الابتدائية، مروراً بالثانوية (ثانوية ديكارت، أو ثانوية ليوطي)، وانتهاءً بالجامعات الفرنسية في الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي.

وعلى كلّ حال، فإنّ أبناء العائلات البرجوازية الحضرية الذين اكتسبوا تعليماً نخبوياً في المعاهد الفرنسية بالرباط وفاس والدار البيضاء، توجّهوا بعد ذلك إلى فرنسا، والذين عادوا بعد الاستقلال تميّزوا بمستوى عالٍ من التكوين، بحيث أُسنِدت إليهم مناصب مهمة في المغرب. "ونظراً للمواقع التي تحتلها اللغة الفرنسية في المغرب، فهي لغة معترف بها باعتبارها لغة للخبز، أي لغة للترقية الاجتماعية: بدونها يصعب على المرء أن "يشق طريقه" في المجتمع."[٨٤]

[٨٢] المرجع السابق، ص١٨٦.

[٨٣] المرجع السابق، ص١٨٦.

[٨٤] غرانغيوم، **اللغة والسلطة والمجتمع في المغرب العربي**، مرجع سابق، ص١٥٢.

٢. اختيار الهوية:

يخضع الاختيار بين نموذجين تواصليين لاعتبارات ذات صلة بالهوية، ولقيم معرفية ومجتمعية. فانتقاء لغة الكلام والكتابة مشروط بموقع الذات في إطار التدافع مع الآخر. لذا، ينزعج كثير من المبدعين عند التعرّض لهذا المفهوم، اعتقاداً منهم أنّ الكاتب لا هوية له بالمعنى القومي للانتماء. "وكان أفضل من عبّر عن ذلك عملاقا الأدب في القرن العشرين: فرناندو بيسوا وخورخي لويس بورخيس. وقد عمدا كي يبينا افتقار الكاتب لأية هوية باستثناء الأدب إلى مضاعفة حضور الأنا، وآثرا توقيع نصوصهما بأسماء مستعارة مختلفة (بيسوا على وجه التخصيص)."[٨٥] لذا، ظلّ السؤال المحرج عن الانتماء مرافقاً للكاتب في مساره الإبداعي لدرجة وصفه بالسؤال البوليسي.[٨٦] وإذا كانت الهوية مسألة رموز أساساً،[٨٧] فإنّ الكتابة بالفرنسية تحمل معاني الانضواء تحت لواء الحداثة والعصرنة، والانتقال نحو القيم الكونية بدل الانغلاق على الذات بلغتها القومية، ومرجعيتها المحدودة الانتشار؛ إذ يقوم جوهر المشروع الكولونيالي على جعل المستعمَر ينفر من لغته، ويُقبِل – متوهّماً– على لغة المستعمِر بوصفها تأشيرةً للاعتراف به، أو لميلاده الجديد.

وفي هذا السياق الاستعماري الجديد "تصبح اللغة الوسيط الذي يجري من خلاله إضفاء طابع أبدي على بنية تراتبية للقوة، والوسيط الذي تصبح من خلاله مفاهيم "الحقيقة" و"النظام" و"الواقع" راسخة."[٨٨] فكانت الكتابة بلغة المستعمِر عنواناً للولوج إلى المنفى الاختياري الذي شكّلته اللغة الفرنسية، وخلق نوعاً من الاغتراب والمساءلة الدائمة، لكنّ الإشكال أخذ يكبر عندما غدا هذا النوع من الإبداع أشبه بمونولوغ داخلي يُغيِّب المتلقي الوطني الذي لا يصل إليه. وبتعبير مالك حداد: "هؤلاء القرّاء الذين

---

[٨٥] بنجلون، الطاهر. "هويات أوروبية"، ترجمة: عبد المنعم شنتوف، **القدس العربي**، س٢١، عدد٦٤٩٢، ٢٣ نيسان ٢٠١٠م.

[٨٦] المرجع السابق.

[٨٧] معلوف، **الهويات القاتلة**، مرجع سابق، ص١٠٨.

[٨٨] اشكروفت، بيل وآخرون. **الرد بالكتابة النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة**، ترجمة: شهرت العالم، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢٥.

لا يقرؤوننا، الذين لا يستطيعون قراءتنا، في حين أنّهم هم الذين يعطون معنى لوجودنا، ومعنى لكتاباتنا."[٨٩]

٣. الاختيار المؤسسي:

الإبداع بضاعة، وقليل من المبدعين مَن يريد الإقرار بهذه الحقيقة التي تُدخِل النص الإبداعي في متاهات السوق و"الماركتينغ". ولكن، في حالة الإبداع المغربي باللغات الأجنبية، فإنّ الأمر يُطرَح بحدّة وعنف، وأحياناً بسؤال بسيط ساذج، هو: ما الذي يوفّر لروايات الطاهر بنجلون والطايع وفؤاد العروي قيمة الانتشار الأدبي ويمنعها عن غيرها من الأصوات الأصيلة؟

قد نسابق إلى الجواب بأنّ الأمر يتعلّق بسوق تتحكّم فيها دُور نشر ومؤسسات إيديولوجية، تنتقي ما يوافق انتماءاتها ومعتقداتها. فلا أحد يمكنه إنكار التراكم الإبداعي لهذه الأعمال. ولكن، من دون إنكار الدُّور الحاضنة له، مثل: "الفنيك"، و"إديف". فإذا كانت بعض الأعمال المسرحية المغربية المكتوبة بالفرنسية قد عرفت طريقها إلى القارئ على يد دُور نشر أجنبية، منها أساساً دار "لارماطان" التي خصّت العرب بسلسلة "كتابات عربية"، وأشرف عليها مارك گونطار، فإنّ هناك قناعةً لدى هذه الدار بالتركيز على خصائص محدّدة في الكتابة. يقول الكاتب الجزائري الطاهر وطار: " الكتابة بالفرنسية تختص بها نخبة معينة تكتب لعوالم غربية بشروط غربية.. فدور النشر والمؤسسة الثقافية الفرنسية تشترط على الكتّاب العرب أساليب ومواضيع، ويسوؤني أن أدخل في هذه المقارنة."[٩٠] لذا، فالمتلقي الفرنسي هو المُحدِّد لمضمون الإبداع وشكله. فبقراءة رواية "ليلة القدر" للطاهر بن جلون التي فاز بها بجائزة الكونغورد، يمكن الخلوص إلى أنّ "الرواية مكتوبة ومحبوكة بعقل ميكيافيللي يؤمن بأن "الغاية تبرر الوسيلة". والغاية هنا هي الحصول على الجائزة بأي ثمن. والثمن الذي دفعه الكاتب غال جداً، بحيث نالها على

---

[٨٩] حداد، **الأصفار تدور في فراغ**، مرجع سابق، ص١١.

[٩٠] هلال، أحمد علي. "مؤسس الرواية العربية في الجزائر الطاهر وطار.. برج الكتابة العالي"، **مجلة جهينة**، عدد٦٤، ٢٠١٠/٩/١م.

حساب التعريض بعدد من القيم الروحية، والأخلاقية، والاجتماعية الإسلامية العزيزة على المسلمين. فالرواية مبنية في جوهرها لاسترضاء وتملّق المشاعر الخاصة، والأحكام المسبقة التي يكنها الفرنسي –بصرف النظر عن مستواه الثقافي والاجتماعي– للأمة العربية والإسلامية. وهي مشاعر صليبية ترقد هامدة تحت سطح رقيق من النفاق العنصري، لا تكاد تهب نسمة أزمة حتى تكشف عن وجهها البشع الخبيث."[٩١] ويتجلّى ذلك في حرص الكاتب على المزاوجة بين الانحراف والفواحش والانحطاط الأخلاقي، والرموز الدينية والطقوس الإسلامية، مُعرِباً عن جهله ببعضها، إضافةً إلى إثارة بعض الأسئلة التشكيكية بغية إرضاء القارئ الفرنسي، من نحو: "هل حقاً سيدخل جميع النصارى النار؟"، "وبما أن الإسلام هو أفضل الديانات، فلماذا انتظر الله طويلاً لكي ينشره؟"، و"لماذا وصل الإسلام متأخراً جداً؟"[٩٢] والأمثلة على ذلك عديدة، وكلّها تؤكّد أنّ الكاتب كتب روايته واضعاً نُصب عينيه السيد الفرنسي، وكيفية استقباله لطروحاته.

يُذكَر أنّ ابن جلون سار على خطى إدريس الشرايبي الذي كتب رواية "الماضي البسيط" le Passé Simple في صورة سيرة ذاتية صَوَّر فيها المجتمع المغربي بصورة سوداوية، خاصّةً في طفولته التي قضاها بالكُتّاب (بفاس)، مُتحدِّثاً عن قسوة المعلّم، والانحرافات الجنسية والأخلاقية، والتخلّف الاجتماعي الذي يحفّ بهذه المؤسسة.[٩٣] "وقد أعطت هذه الرواية آنذاك، ذخيرة سياسية حية لليمين العنصري الاستعماري الفرنسي الذي كان يطالب بتمديد فترة الحماية للمغرب بحجة أن (فرنسا) لم تتم رسالتها الحضارية بعد في المنطقة."[٩٤]

وتأسيساً على ذلك، فالنصوص التي توافق رؤية الماكنة الفرنكفونية تُحدِّد سلفاً الصورة التي يُقدَّم بها المجتمع المغربي للعالَم الفرنسي. ويُبرِّر الفرانكفونيون هذا التوجّه بأنّ

---

[٩١] البقالي، أحمد عبد السلام. "رواية "ليلة القدر" تملق للمشاعر الصليبية"، **مجلة دعوة الحق**، عدد٢٧٠، ديسمبر ١٩٨٧م، ص٥٦.

[٩٢] بنجلون، الطاهر. **ليلة القدر**، ترجمة: محمد الشرقي، مراجعة: محمد بنيس، المغرب: دار توبقال، الطبعة، ١٩٨٧م، ص٥٩.

[٩٤] Chraibi Driss, le Passé Simple;paris 1986 Folio.

[٩٤] البقالي، **رواية "ليلة القدر" تملق للمشاعر الصليبية**، مرجع سابق، ص٥٥.

الأدب المكتوب بالفرنسية تتلقفه "غاليمار" وغيرها، وتُروِّج له بما يُحقِّق مجداً لا يُصدَّق بالنسبة إلى كاتب عربي مغمور، أو كاتب عاش اغتراب المكان والوجدان في دياره. فالذي يتحكّم في اللغة ليس الاختيار الذاتي أو قناعة الهوية فقط، وإنّما السوق ودُور النشر. يقول رشيد بوجدرة بحسرة: "لقد أصدرت قبل التسعينيات ١٢رواية بالعربية، لكنني توقفت عن الكتابة بها بعد انتهاء العشرية السوداء، لأن دور النشر بالجزائر تدهورت، خاصة بعد انسحاب الدولة."[٩٥]

خاتمة:

وأخيراً، هل نحن الذين نُبشِّر بموت هذا الأدب، وبُعْده عن الانتماء العربي؟ هل يُعَدّ إضافةً إلى الثقافة العربية؟ هل يمكن الزعم أنّه إدانة للاستعمار بلغته وكلماته وخطابه، أو أنّ الأمر يُمثِّل استعماراً قيمياً وفرضاً لنموذج هويةٍ وفق قراءة ما بعد الكولونيالية؟

"الأدب المغربي المكتوب باللغة الفرنسية أصبح يلامس قضايا وموضوعات تنطلق من رؤية كونية مع التشبث بالجذور الوطنية."[٩٦] هكذا يدافع الممارسون لهذا الأدب عن نوعهم القولي. فما يزال كُتّاب وأدباء مغاربة يكتبون نصوصاً أدبية بالفرنسية من جيل إلى جيل، رغم انتماء الكُتّاب والأدباء الذين سبقوهم إلى الفترة الاستعمارية في كلٍّ من: الجزائر، وتونس، والمغرب. وها هو فؤاد العروي يتحدث في حواراته عن الانتشار الكبير لهذا الإبداع.

خلاصة القول إنّ ظاهرة الأدب المغاربي المكتوب بالفرنسية موضوع واسع، تضاربت فيه الآراء، واختلفت إلى حدّ التناقض. ومن الواضح أنّ الكتابة باللغة الأجنبية بوصفها وسيلةً للتعبير عن الروح العربية لم تكن حُبّاً واختياراً، وإنّما أمراً شرطته جملة من الظروف

---

[٩٥] بوجدرة، رشيد. حوار مع جريدة الخبر الجزائرية، السبت ٢٢ سبتمبر ٢٠١٢م.

[٩٦] الشاذلي، المصطفى. **الأدب المغربي.. النشأة والآفاق**، محاضرة ضمن فعاليات الدورة العاشرة للمعرض الدولي للكتاب بواغادوغو، بيان اليوم، ٨ ماي ٢٠١١م.

القاهرة، لكنّه –في الوقت نفسه– تعبير عن منظومة قيمية معيّنة، ممّا جعله مشروطاً بأزمة الشرعية، والبحث الدائم عن الوجود. وبناءً على مفهوم تراتبية اللغات الذي اقتبسناه من دراسة فايسنت رفاييل، فقد تأكَّد استعمال اللغة الفرنسية في التعبير الأدبي عن نماذج كولونيالية مغايرة للانتماء القومي، وفي فرض قيم مخالفة للهوية. وقد أثبتت الأحداث والتجارب أنّ وجود الفرنسية في المغرب العربي هو تثبيت للوجود الاستعماري عن طريق توطيد النظام اللغوي الكولونيالي، وضمان استمراريته الأبدية، وهنا تؤدي اللغة هذا الدور الخطير في إبراز الطابع الهيمني لهذا النظام، القائم على تراتبيةٍ للقوى، مقابل النظر إلى الآخر بدونية، واعتبار "لغته" لغةً بذيئةً، لا تُعبِّر إلّا عن تخلّف أصحابها، وعن بدائيتهم.

رأي وحوار

الجمرات في الحج:
درس إبراهيمي في الثقة المطلقة بالله

عبد الحميد أحمد أبو سليمان*

في ورقة "يوم عرفة لتعارفوا" التي سبق نشرها، وضَّح التدبُّر القرآنيُّ أنَّ يوم عرفة درسٌ إلهي يجسِّد الإخاء الإنساني مهما اختلفت الألوان أو القسمات أو اللغات، وينبذ جميع ألوان العنصرية بين بني آدم (الإنسان) تحقيقاً لمقصد التعارف بين الناس؛ شعوباً وقبائل: وذلك قوله سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ﴾ (الحجرات: ١٣)

والدرس الثاني الذي نتعرض له هنا هو درس أبينا إبراهيم الخليل وابنِه اسماعيل في "الثقة المطلقة بالله سبحانه وتعالى"، على عكس ما نراه من ممارسات أبناء الأُمَّة لشعائر الحج عموماً وأدائهم لشعيرة "رمي الجمرات خصوصاً".

وكأحد أبناء مكة المكرمة، ومنذ أن كنت صغير السن، كنت أعجب من تزاحم الحجيج حول النُّصُب (الأعمدة الحجرية) الثلاثة إلى حدِّ دهس الضعيف من الناس تحت الأقدام، وكذلك رمي هذه النُّصُب التي تدعى "الشياطين" بالنعال من الكثير من الحجيج. وهذه النُّصُب قائمة في موضعها يراها كل من يذهب إلى مِنَى طيلة العام قائمة ولا يلقى لها أحد بالاً من أبناء مكة، أو سواهم من زوار مكة المكرمة.

ومنذ تعلمت في المدرسة تفاصيل وقائع قصة السيرة النبوية وشعائر الحج، ومنها قصة ووقائع حياة سيدنا إبراهيم، وسيدنا اسماعيل، أدركت الدرس العظيم الذي علَّمنا إيَّاه سيِّدُنا إبراهيم وسيّدُنا إسماعيل في رمى الجمرات، وهو الدرس الذي علينا أن نمثله ونتمثله وندركه جسدياً برمى هذه النُّصُب الثلاثة، لأنَّ ذلك يرمز إلى الثقة المطلقة في الله سبحانه وتعالى، ويمثِّلُها.

* دكتوراه في العلاقات الدولية، رئيس مجلس أمناء المعهد العالمي للفكر الإسلامي. البريد الإلكتروني: aabusulayman@yahoo.com

قال تعالى: ﴿ وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٩٩﴾ رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٠٠﴾ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ﴿١٠٨﴾ سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴿١٠٩﴾ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١١٠﴾ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ ﴿١١١﴾ ﴾ (الصافات: ٩٩-١١١).

والحجّ فريضة على كل مسلم قادر، لا بدّ أن يؤدِّيها مرة واحدة على الأقل في حياته. ومن شعائر الحج شعيرة رمي الجمرات، التي لا بدّ أن يمارسها ويتمثلها الحاج، وفي هذه الشعيرة درس عظيم وموعظة مؤثرة؛ ذلك أنَّ الله سبحانه أَمَرَ أبانا إبراهيم أن يذبح ابنه إسماعيل، فقبل سيدنا إبراهيم، وامتثل للأمر، وأمر الله سيدنا إسماعيل، أن يمتثل لأن يذبحه أبوه إبراهيم، فقبل وامتثل هو الآخر: ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴾ (الصافات: ١٠٢)

والمهم الذي حدث بعد ذلك، ووفقاً للأمر الإلهي، أنَّ سيِّدَنا إسماعيل، افترش الأرض، ليذبَحَه أبوه إبراهيم امتثالاً للأمر، واعتلى سيدُنا إبراهيم، جسدَ ابنه إسماعيل، واستلَّ سكِّينه امتثالاً لأمر الله، ليذبح سيدنا إسماعيل، في هذا الموقف، أتاه ابليس (الشيطان) يوسوس له -كما وسوس لأبيه آدم من قبل- في أن لا يذبح ابنَه وفِلْذَةَ كَبِدِه، فأنكر سيدنا إبراهيم وسوسة إبليس.

والجمرات هي الحَصَيات السَّبْع (جمع حصاة) أو الحجارة الصغيرة التي يَرمي بها الحاجُّ النّصب (العمود المنصوب) في ذلك الموقع، الذي يدعوه أهل مكة الجمرة الأولى أو "الشيطان الأكبر". ورمي الجمرات هو رمز لرفض سيدنا إبراهيم وسيدنا إسماعيل "وسوسة" إبليس (الشيطان).

وبعد الموقع الأول "الأكبر" انتقل سيدنا إبراهيم وسيدنا إسماعيل إلى موقع آخر، توسَّد فيه إسماعيل الأرض، واعتلاه أبوه سيدنا إبراهيم ليذبحه، امتثالاً منهما لأمر الله، فعاد إبليس (الشيطان) إلى وسوسته، فرفض سيدنا إبراهيم وسيدنا إسماعيل وسوسة

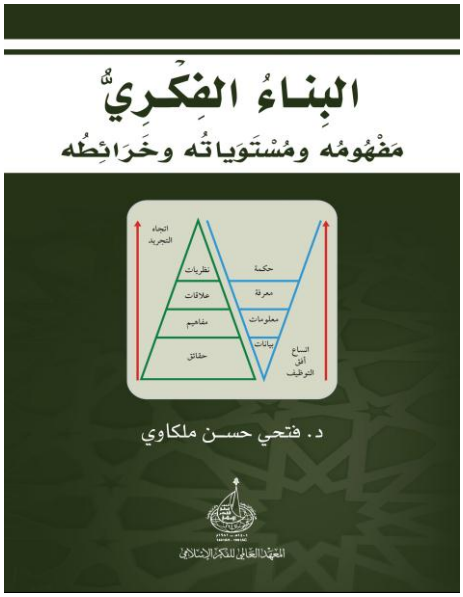
إبليس. والحصيات السبع (الجمرات) هي رمز ملموس للحاج لإعلان الرفض، ويدعى هذا الموقع الجمرة الوسطى أو الشيطان الأوسط. ثم انتقل الأب إبراهيم، وابنه إسماعيل عليهما السلام إلى موقع ثالث، يدعى "الجمرة الصغرى" أو "الشيطان الأصغر" واعتلى أبونا إبراهيم جسد ابنه اسماعيل، وفي هذه المرة الثالثة أجرى سيدنا إبراهيم "السكين" قاصداً ذبح سيدنا إسماعيل، -وبالطبع ينتظر أن يغلق الأب عينيه وهو يذبح ابنه- فأحلَّ الله محلّ سيدنا إسماعيل كبشاً، وأنجاه من الذبح والموت.

والدرس المستفاد هنا هو أنَّ الحاجَّ المسلم، ذكراً كان أو أنثى، يجب أن يتمثل في هذه الشعيرة من شعائر الحج، درساً عظيماً، هو الدرس الإبراهيمي الإسماعيلي، درس الثقة المطلقة بالله سبحانه وتعالى، وهو درس عظيم من دروس شعائر الحج في طاعة الله والثقة المطلقة به سبحانه وتعالى.

لعلَّ علماءَنا ودعاتنا، يبذلون مزيداً من الجَهْد، لانتشال أبناء الأمة، في هذا العصر، من التشوُّهات والأساطير التي تراكمت على مدى قرون، على ثقافة الأمة ومفاهيمها لحياتها وعقائد دينها، لتَصْلُحَ عقولُها، ليَصلُح حالُها وحالُ الإنسانية، فقد "بلغ السيل الزُّبَى" وسالت -بكل جهالة ووحشية واستهتار وعنصرية- أنْهارُ الدماء، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ندعو الله لنا وللأمة والإنسانية بالصلاح والرشد والسداد.

صدر حديثاً



البناءُ الفِكرِيُّ
مفهومه ومستوياته وخرائطه

تأليف: فتحي حسن ملكاوي

الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

٣٥٠ صفحة

الفكر، والتَّفكير، والتَّفكُّر، والتَّدبُّر، والتَّذكُّر،... مفاهيمُ أساسية رافقت الوجود الإنساني، منذ بدء الخليقة، وسوف تبقى معه إلى نهايتها، دون أن تثبت مادتها وموضوعاتها ومستوياتها عند حد معين، في حياة الفرد البشري أو الجيل البشري. فكيف يمكن لكتاب أن يستقصي ذلك؟!

هذا الكتاب إذاً، مدخل إلى الفكر وحسب؛ مدخل في مفاهيمه ومستوياته وخرائطه... تضمن تجوالاً فكرياً: في موضوع الفكر؛ وفي مصادره في الأصول والتراث والخبرة المعاصرة، وموضوعاته، وأدواته، ونصيب أصناف أهله منه، والمؤسسات المتخصصة فيه، وعلاقته بالعلم جملة، وبالعلوم النفسية والتربوية والاجتماعية واللغوية والسياسية...

وهو كذلك مدخل إلى عملية البناء الفكري؛ كيف تبدأ، ثم تتواصل مرحلة بعد أخرى؟ وكيف تترقى من مستوى إلى آخر؟ وكيف تتنوع في المحتوى الذي تبنيه؟

وهو قبل ذلك وبعده، أسئلة كثيرة، وإجابات قليلة؛ فقيمةُ التَّفكُّر في إثارة الأسئلة لا تقلُّ عن التفكر في البحث عن إجاباتها، وبعض الإجابات عارضة مؤقتة، تتغير وتتعمق مع مزيد من الفكْر والذِّكْر، والتَّفكُّر والتَّدكُّر.

قد يجد القارئ في الكتاب بعض مواطن المتعة والطرافة، لكنه سوف يجد كذلك مواطن كثيرة تضطره إلى التَّفكُّر والتَّدبُّر، فإذا نجح الكتاب في الأمرين، فذلك ما كان يهدف إليه!.

قراءات ومراجعات

مراجعة لكتاب
منهجية التكامل المعرفي: مقدّمات في المنهجية الإسلامية*
تأليف: فتحي حسن ملكاوي**

عبد العزيز بوالشعير***

يمثّل هذا الكتاب قيمةً معرفيةً ومنهجيةً مهمةً في الفكر الإسلامي المعاصر، ويعالج مسألةً خطيرةً في الفكر المعاصر عموماً، والفكر الإسلامي بوجه خاص. ولا ريب في أنّ التكامل المعرفي أسهم إسهاماً فاعلاً في تشخيص أزمة الفكر والمعرفة المعاصرين، وبيان الحاجة إلى الإصلاح الفكري والمنهجي؛ إذ تُعدّ هذه العملية مدخلاً منهجياً وتربوياً وتعليمياً، وأساساً وقاعدةً لمباشرة عملية الإصلاح الفكري، وصولاً إلى بناء الوعي المنهجي واستشراف العالم. يُنظر إلى هذه العملية أيضاً بوصفها مُوجّهاً لكيفية ممارسة التفكير السليم، ومنهجية البحث والسلوك، المحكومة بمنظومة القيم العليا.

والكتاب في اعتقادنا هو أول محاولة علمية جادة ممنهجة –بعد الدراسة الأكاديمية التي قام بها إبراهيم أبو بكر محمد أحمد، الموسومة بـ: "التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية"، في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ونشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام ٢٠٠٧م– أراد صاحبها أن يرتقي بموضوع التكامل المعرفي من مستوى الفكرة إلى مستوى الكتابة، والتأسيس النظري والمنهجي الذي يرسم معالم الطريق

---

* ملكاوي، فتحي حسن. **منهجية التكامل المعرفي: مقدّمات في المنهجية الإسلامية**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١م.

** دكتوراه في التربية العملية وفلسفة العلوم. المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي. البريد الإلكتروني: fathihmalkawi@gmail.com

*** دكتوراه في فلسفة العلوم من جامعة منتوري في قسنطينة بالجزائر. أستاذ محاضر في قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة محمد لمين دباغين سطيف–الجزائر، ومدير مخبر المجتمع الجزائري المعاصر. البريد الإلكتروني: bouch_abde01@yahoo.fr

تم تسلم المراجعة بتاريخ ٢٠١٤/١١/١٠م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٥/٢/٢٦م.

للباحثين والأساتذة في الجامعات ومراكز البحث، ويُعينهم على التأليف وكتابة البحوث في موضوع التكامل المعرفي وَفق المقاربة المنهجية التي لم تنضج بعدُ لدى كثير من الطلبة والباحثين الذين يُفكّكون نسق المعرفة إلى علوم وآداب وأخلاق من دون الربط بينها بناظم معرفي ومنهجي ينتظمها. وتأسيساً على ما سبق، يمكن اعتبار كتاب "منهجية التكامل المعرفي: مقدّمات في المنهجية الإسلامية" محاولةً جادةً لإصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر التي تعاني اختلالاً في الرؤية، واضطراباً في المنهج، وقصوراً في المنهجية. ولتحقيق هذا الهدف جاء هذا الكتاب الذي يُعدّ حلقةً أخرى من الدراسات المنهجية المميّزة التي تعنى بتوضيح مفهوم التكامل المعرفي، وعلاقته بوحدة المعرفة، والتوحيد، ورؤية العالم الإسلامية. فكان لزاماً بيان مفهوم المنهاج والمنهج والمنهجية، والمفاهيم الفرعية المشتقة عنها، والمفاهيم ذات العلاقة المعرفية المصاحبة لها: الوعي المنهجي، والخلل المنهجي، ومنهجية التفكير، ومنهجية البحث، ومنهجية السلوك، ومصادر المنهجية، وأدوات المنهجية، ومبادئ المنهجية، والتكامل المعرفي، ومعادلة التكامل المعرفي. والكتاب بهذا الوصف والعرض يوافق مقصود الطلبة، ويفي بحاجاتهم العلمية والتربوية والمنهجية؛ إذ يُعدّ الاشتغال بتوضيح المفاهيم وبيان معانيها ودلالاتها شرطاً تعليمياً مهماً يتطلّبه الدرس المعرفي والمنهجي في الدورات التدريبية، والدراسات العليا، وحلقات تعلّم التفكير المنهجي في صورتيه: الفردية، والجماعية.

يُذكر أنّ كثيراً من المشكلات التي يعانيها الطلبة في أثناء الدرس والتحصيل، تتمثّل في غموض المفاهيم، وصعوبة استكناه دلالاتها، ممّا يُؤثّر سلباً في تحصيلهم العلمي؛ لذا، فإنّ بيان المفاهيم الإجرائية التي اعتمدها المؤلِّف، وما أشار إليه من حقل الاشتغال العلمي والبحثي في بداية الكتاب، يُعدّ ركيزةً أساسيةً لأيّ جهد علمي في هذا المضمار، خاصةً أنّه يستهدف أعضاء هيئة التدريس في الجامعات، وطلبة الدراسات العليا.

وقد اشتمل الكتاب على مقدّمات في المنهجية الإسلامية، إلّا أنّه لم يتناول القضايا الفرعية والمسائل الجزئية للتكامل المعرفي، ونأمل أن يواصل الدكتور فتحي حسن ملكاوي الكتابة والتأليف في موضوع التكامل؛ توسيعاً لهذا الموضوع، وتحليلاً لعناصره، من أجل

الإسهام في حلّ أزمة الفكر المعاصر، خاصةً إذا علمنا أنّ المؤلِّف ناقد متميِّز اجتمع له العلم الواسع، والخبرة الكافية، والدراية العميقة بموضوع التكامل المعرفي وحاجة الفكر الإسلامي إليه.

يقع هذا الكتاب في ٣٣٥صفحة، وقد قسّمه صاحبه إلى سبعة فصول، وضمّنه مقدّمة، وملحوظات ختامية، وملاحق. وبالنسبة إلى أهداف الكتاب، فقد عمد المؤلِّف إلى ذكرها في بداية كل فصل، وأكّد في المقدّمة أهمية البُعْد المعرفي والبُعْد المنهجي في دعم جهود الإصلاح والنهوض الحضاري الإسلامي؛ إذ يختص البُعْد المعرفي بالمحتوى النظري للفكر البشري، والتمييز بين مستوياته (الحقائق، والمفاهيم، والمبادئ، والنظريات)، في حين يختص البُعْد المنهجي بالجانب العملي لهذا الفكر، مُمثَّلاً في عناصره الثلاثة: طرق التفكير وأساليبه، وإجراءات البحث وخطواته، وحوافز السلوك ودوافعه.

وقد حاول المؤلِّف في **الفصل الأول** "مفاهيم في التكامل المعرفي"، أن يوضّح بعض مفاهيم التكامل المعرفي في سياقاتها التاريخية الحديثة والمعاصرة، وعلاقتها بمفاهيم أخرى مثل: وحدة المعرفة، ورؤية العالم أو الرؤية الكونية، وتصنيف العلوم، وإسلامية المعرفة، فضلاً عن بيان طبيعة القضية التي يعنى بها التكامل المعرفي، ومعوقات تحقيق الهدف الرئيس للتكامل المعرفي.

لخّص المؤلِّف أهداف هذا الفصل على النحو الآتي: تحديد دلالة مفهوم التكامل المعرفي، وتوضيح المفاهيم والدلالات ذات العلاقة، وتوضيح العلاقة بين التكامل المعرفي ووحدة المعرفة، وبيان كيف يتأسّس التكامل المعرفي على مبدأ التوحيد، وتحديد موقع التكامل المعرفي في رؤية العالم الإسلامية، وتأكيد أنّ ثمة محاذير ومعوقات تعترض طريق التكامل المعرفي. ويرى المؤلِّف أنّ التكامل المعرفي هو الإطار المرجعي للمنهجية الإسلامية؛ في: التفكير، والبحث، والتعامل الرشيد مع مسائل العلم والسلوك في الحياة. ثمّ استخلص معادلة التكامل المعرفي في عناصرها ومجالاتها الثلاثة: التكامل بين المصادر، والتكامل بين الأدوات، والتكامل بين المصادر والأدوات.

بين التكامل المعرفي ووحدة المعرفة

ثمّة بُعْدان لعملية التكامل المعرفي، هما: البُعْد الإنتاجي، والبُعْد الاستهلاكي. فالتكامل المعرفي في بُعْده الإنتاجي هو صورة من صور الإبداع الفكري الذي يحتاج إلى قدرات خاصة. على سبيل المثال، فإنّ التكامل بين معارف الوحي والعلوم الإنسانية والاجتماعية في صياغاتها الغربية المعاصرة، تتطلّب وجود عالِم باحث يستلهم هداية الله -سبحانه- في فهم مقاصد النصوص والأحكام، وكيفية تنزيلها على الوقائع والأحداث، ضمن إطار ثقافي حضاري معاصر. أمّا البُعْد الاستهلاكي فيتعلّق بتوظيف الأبنية الفكرية التي يقوم عليها التكامل في فهم الظواهر أو القضايا موضع الدراسة، وتمييز العناصر المميّزة للمعرفة في إطارها التكاملي، وتسهيل نقل هذه المعرفة إلى الآخرين.[١]

وحدة المعرفة أساس عملي لتكاملها

يشير المؤلِّف إلى اتصال مفهوم التكامل المعرفي بمفهوم وحدة المعرفة؛[٢] ذلك أنّ وحدة المعرفة تشكّل الأساس المنطقي لتكاملها، مُؤَكِّداً مبدأ التوحيد في الإسلام عند الحديث عن وحدة المعرفة والتكامل المعرفي. وقد اعتمد المؤلِّف في تدعيم موقفه على بعض النظريات العلمية المعاصرة، مثل مقاربة أوتكي Utke الذي يرى صاحبها أنّنا دخلنا عصر ما بعد الحداثة الذي "سترافقه ثورات تتداخل فيها قوى المادة والعقل لإحداث تغييرات جذرية في سلوك الإنسان فيما يتعلق بالطبيعة، ترافقها بالضرورة تغييرات في نظرة الإنسان واتجاهه العقلي، بعيداً عما عهده خلال عهد الحداثة، من التفكير السطحي بالحقيقة الراهنة."[٣] والنتيجة هي أنّنا سندخل عصر ما بعد الحداثة الذي قد تتحقّق فيه

---

[١] ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي: مقدّمات في المنهجية الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٧-٢٨.

[٢] توجد كتابات عدّة تناولت وحدة المعرفة، لكنّها تقوم على ثنائية الكون والعقل فقط، من دون الرجوع إلى مبدأ الوحي بوصفه مصدراً للمعرفة، وناظماً منهجياً لها: "في الكون نظام، وفي العقل نظام، والمعرفة هي مطابقة هذين النظامين، والنظامان من معدن واحد، والمطابقة بينهما ممكنة لما فيهما من تشابه، ولو لم يكونا متشابهين لاستحالت المعرفة." انظر:

- حسين، محمد كامل. **وحدة المعرفة**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٤، ص١.

ولا أعتقد أنّ هذا هو مقصود التكامل المعرفي ولا محتواه؛ لأنّه يقوم على رؤية اختزالية وانشطارية لمنظومة المعرفة ومكوّناتها، من حيث: مصادرها، وأدواتها، وهرميتها، وتصنيف العلوم التي تنجز عنها.

[٣] ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي: مقدّمات في المنهجية الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٠.

وحدة المعرفة كما يرى أوتكي، وأنّ مستقبل العلوم سوف ينتهي بوحدتها مثلما يؤكّد العالِم الفيزيائي محمد عبد السلام في بحوثه التي عَرَّفت بنظريته في الكهرباء الضعيفة electroweak theory.

وقد عدّد المؤلِّف بعض ألوان الخطاب الإسلامي عن وحدة المعرفة وتكاملها باستعراض جهود علماء الإسلام الأُول الذين أكّدوا وجوب المحافظة على وحدة العلوم والمعارف التي ترتبط جميعها بمبدأ التوحيد. ثمّ حذّر المؤلِّف من مخاطر الفصل بين الإسلام والعلم، التي يُؤمِن بها بعض مثقّفي الإسلام المعاصرين نتيجة تأثّرهم بالرؤية الغربية التي تُميّز العلم من الدين، ودعا إلى ضرورة إقامة رابط توحيدي عميق بينهما، انطلاقاً من الطبيعة التكاملية للعلوم الطبيعية والبيولوجية نفسها. فقد كشفت الدراسات المعاصرة والبحوث الجديدة عن الخاصية التكاملية والنسقية للمعرفة العلمية المعاصرة، التي تجمع فروع العلم المختلفة في بناء نسقي واحد؛ ذلك أنّ "خاصيتي التكاملية والنسقية – تكمن– في أنهما تؤكدان حقيقة أن المعرفة البشرية تسير وتتطور في انسجام رائع نحو المزيد من التجريد والتعميم."[٤]

مبدأ التوحيد أساس مفهوم التكامل المعرفي

يستند المؤلِّف في بيان أهمية مبدأ التوحيد، بوصفه أساساً للتكامل المعرفي، إلى كتابات إسماعيل الفاروقي –يرحمه الله– الذي أفرد كتاباً مستقلاً عن التوحيد، ربط فيه العقيدة بكل وجوه الحياة، وبيّن فيه تكامل الرؤية التوحيدية وجمْعها بين الأبعاد الحضارية: النظرية–الفلسفية، والعملية التطبيقية. أبرز الفاروقي في كتابه حقيقة التوحيد بوصفه رؤيةً عامةً إلى الحقيقة، والكون، والزمان، والمكان، والتاريخ الإنساني، والمصير، وكذلك مجمل نظام الحياة الشمولي في الإسلام؛ إذ يؤثّر التوحيد في جميع عناصر الحضارة الإسلامية، لما يقيمه بينها من روابط محدّدة. ومن الجدير بالذكر أنّ الحضارة الإسلامية تمتاز بالتنوّع، والشمول، والتعدّد في المذاهب والمدارس والاتجاهات والفِرق، وتتراوح بين البسيط والمعقّد، وتقوم في معظمها على مبدأ التوحيد. وهي حضارة شاملة تضم مجالات المنطق، ونظرية المعرفة والغيب والأخلاق.[٥]

[٤] المرجع السابق، ص٣٢–٣٣.

[٥] انظر: ملكاوي، فتحي حسن. **منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، ص٤٨ وما بعدها.

ويستمر المؤلِّف في عرض رؤية الفاروقي لمبدأ التوحيد، بوصفه أساساً للتكامل المعرفي، ببيان حقيقة هذا المبدأ الذي يميّز الخالق المتعالي من الكون المخلوق، وضرورة الاعتراف بوحدة الحقيقة التي تؤكّدها حتمية الاعتراف بوحدانية الله. وهذه الأخيرة (وحدة الحقيقة) تقتضي منهجياً الإقرار بمبادئ فرعية ثلاثة، هي: رفض جميع ما يتعارض مع الحقيقة، وإنكار التناقض، والانفتاح على الأدلة الجديدة.[٦]

رؤية سيد حسين نصر لوحدة المعرفة وتكاملها

لقد عَدّ سيد حسين نصر التوحيد أعلى صور المعرفة في الترتيب الهرمي للعلوم، والغاية النهائية من جميع المساعي الفكرية للإنسان المسلم، مُركِّزاً على العلوم الطبيعية من دون العلوم الأخرى، فاستخدم مصطلح "علم الكونيات" أو "المعرفة الكونية" cosmological knowledge؛ لأنّ "مشروعية دراسة هذه العلوم باستمرار تعتمد على تعبيرها عن الاتصال والتداخل والتكامل ضمن الوحدة الكُلّية للخلق الإلهي. ويكون العلم الذي يتسق مع روح الإسلام هو العلم الذي يسعى في نهاية المطاف إلى تكامل الجزئيات ضمن الكلّ الواحد، ويأخذ مشروعيته من العقيدة الأساسية في الإسلام وهي التوحيد بجميع معانيه."[٧] وتأسيساً على ذلك، فقد عَدّ سيد حسين نصر العلم متضمّناً في المعرفة التوحيدية، ومتكاملاً معها؛ كون الوحي الإلهي هو مصدر المعرفة الغيبية عن العالم التعدّدي الذي تتعامل معه العلوم.

التكامل المعرفي في الرؤية الإسلامية للعالم

ربط المؤلِّف مسألة التكامل المعرفي بالرؤية الإسلامية للعالم؛ لأنّ التكامل المعرفي في مفهومه الصحيح لا يتحقّق إلّا في إطار رؤية العالم التي مكّنت العقل المسلم من تطوير فهمه السليم للكون والحياة والإنسان. ويُعرِّف المؤلِّف رؤية العالم بأنّها "النظرة الشاملة إلى العالم التي تأخذ جميع الأجزاء والعناصر والمكوّنات والنظم بالحسبان. ورؤية لحقائق

[6] Faruqi. Ismail R. *AL-TAWHID: Its implication for Thought and Life*, Herndon: IIIT, Second Edition, 1412/1992, P43, 44.

[٧] ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي: مقدّمات في المنهجية الإسلامية**، مرجع سابق، ص٤١.

الأشياء في إطارها الأشمل، وهي قواعد وأطر مرجعية للفكر والسلوك ضمن نظام القيم العام للمجتمع. والصورة التي يدرك فيها العقل الإنساني حقائق الكون والحياة والإنسان. وإجابات الأسئلة الوجودية والمعرفية والقيمية بخصوص هذه الحقائق والعلاقات بينها."[٨]

وقد عمد المؤلِّف إلى عرض آراء ثلّة من العلماء والباحثين في قضية التكامل المعرفي، فبدأ بالدراسة التي أعدّها أبو بكر محمد أحمد عن التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية، والتي توصّل فيها إلى أنّ التكامل المعرفي يرتبط -إلى حد كبير- بإسلامية المعرفة، على الرغم من الغموض الذي اكتنف بعض البحوث المتحمّسة لهذا المشروع، التي أساء أصحابها فهم التكامل المعرفي والخطوات العملية والعلمية المطلوبة لإنجازه.[٩] وقد حدّدت الدراسة خطوات إنجاز العملية، بوصفها مشروعاً إصلاحياً فكرياً حضارياً، في ثلاث خطوات؛ أُولاها: إعادة فهم مصادر الإسلام في ضوء القيم الحاكمة والمقاصد العامة، ونقد التراث. والثانية: التفاعل الإيجابي التحليلي النقدي مع المعرفة الإنسانية المعاصرة، والكشف عمّا تمثّله هذه المعرفة من حقائق الفطرة والسنن والوقائع والطبائع المتوافقة مع روح الإسلام. والثالثة: صياغة المعرفة الراهنة، وإنتاج معارف جديدة ضمن الرؤية الكونية الإسلامية التي تقوم على مبدأ التكاملية بين هداية الوحي وسنن الفطرة. وبهذا ننتقل بالتكامل المعرفي من كونه عمليةً معرفيةً نظريةً تجريديةً إلى كونه عمليةً نفسيةً تربويةً تعليميةً تُحرّر العقل، وتُربّي الوجدان، وتضبط السلوك.[١٠]

ثمّ عرض المؤلِّف رأي عبد الحميد أبو سليمان، الذي أوضح البُعْد التوحيدي التكاملي في الرؤية الكونية، ورأى أنّها رؤية شمولية علمية سُنَنية؛ رؤية إيجابية، ورؤية حبّ وخير وتسخير وإعمار، تعكس قوى الحب والضمير والعقل والمعرفة، وتقابلها قوى الإرادة

[٨] المرجع السابق، ص٤٤-٤٥. لتعرّف المزيد عن موضوع الرؤية الكونية، انظر الفصلين الأول والثاني من كتاب:
- برغوث، عبد العزيز. **الرؤية الكونية الإسلامية والتجديد: دراسة من منظور حضاري**، كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ط١، ٢٠٠٦م، ص٨؛ إذ يعدّ الرؤية الكونية الإسلامية "التعبير الأساسي عن حقائق الإسلام ومبادئه ومقوماته وتصوراته الكونية الوجودية والأخلاقية الشاملة لقضايا وموضوعات الإنسان والحياة والكون والتاريخ."

[٩] إبراهيم، أبو بكر محمد أحمد محمد. **التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٣٣.

[١٠] ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي: مقدّمات في المنهجية الإسلامية**، مرجع سابق، ص٤٦-٤٧.

الخيّرة، والوجدان السليم، والعقيدة الصحيحة، والإيمان الصادق. وهذه الرؤية "تنطلق من مفهوم الذات الإلهية المطلق، ومن مبدأ التوحيد تنطلق الرؤية القرآنية إلى مبدأ التوحّد والتكامل في فهم علاقات الكون والحياة... وأنّ بناء الكون والحياة والإنسان؛ وحدة في تنوّع متكامل، وتنوّع متكامل في وحدة."[١١]

المحاذير والمعوقات التي تعترض طريق التكامل المعرفي

نبّه المؤلِّف على جملة من المحاذير والمعوقات التي قد يقع فيها بعض الباحثين، فلا يتحقّق مقصود التكامل المعرفي ومبتغاه في الفكر والحياة. ويكون ذلك في حال عدم الفهم السليم والتنزيل الصحيح للتكامل المعرفي، بوصفه رؤيةً معرفيةً، وخططاً عمليةً في صورة برامج بحثية ومناهج دراسية. فقد يغرق هؤلاء في المشكلات الجزئية، وينتهي بهم المطاف إلى تسطيح العملية واختزالها في عموميات لا تلامس عمق التكامل المعرفي الذي يقوم على أنواع جديدة من المهارة والكفاءة والحكمة، تستند إلى التركيب والمواءمة بين المعلومات اللازمة في الوقت الصحيح؛ لأنّنا قد نغرق في غياهب المعلومات، ونموت جوعاً إلى الحكمة.

أمّا **الفصل الثاني** الموسوم بـ: "المنهج والمنهجية: طبيعة المفهوم وأهمية البحث فيه"، فقد أورد فيه المؤلِّف أهدافه الرئيسة المتمثّلة في: بيان دلالات المفهوم القرآني للمنهاج، وعلاقته بالمفاهيم القرآنية الأخرى ذات العلاقة، مثل: الصراط، والسبيل، والهدى...، والتمييز بين المنهج بوصفه طريقة الوصول، والمنهجية بوصفها علم الطريقة، وبيان أوجه الحاجة إلى البحث في المنهج والمنهجية، وعرض أمثلة من وعي الفكر الإسلامي المعاصر على المنهج والمنهجية، وتوضيح دلالة مفهوم رؤية العالم، والنظام المعرفي، والنموذج الإرشادي، والنموذج التفسيري، وموقع المنهجية فيها.

وقد استهل المؤلِّف هذا الفصل ببيان قضية المنهجية في الفكر الإسلامي؛ نظراً إلى أهميتها في منهجية التفكير، والبحث لاستقصاء المعرفة واختبارها وتوظيفها، والتعامل مع

[١١] أبو سليمان، عبد الحميد. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية**، فيرجينيا- القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط١، ٢٠٠٩م، ص١٨٤-١٨٥.

مصادر الإسلام وأصوله التأسيسية، والتعامل مع التراث الإسلامي والتراث الإنساني، والتعامل مع واقع الأُمّة المعاصر، أو واقع العالم المعاصر. وهي قضايا مهمة جدّاً لا يمكن للعقل المسلم أن يُحقّق النهوض والشهود الحضاريين من دون تجاوز أشكال الخلل المنهجي في التفكير، والبحث، والتعامل مع الأمور. فالكتاب بهذا المعنى يُعدّ دعوةً، وورقةَ عملٍ للباحثين والمفكّرين والطلبة؛ للارتقاء بمستوى المنهجية، والتمكّن من متطلّبات التفكير المنهجي ولوازمه وميادينه؛ إذ إنّ كثيراً من حالات الإخفاق والفشل في الجهود الإصلاحية التي لازمت العالم الإسلامي طوال قرنين من الزمن أو يزيد، مردّها الخلل في منهجية التفكير والتغيير والتدبير. ومن ثمّ، فإنّ إدراك المؤلِّف عمق المشكلة التي يعانيها العقل المسلم، دفعته إلى الإشارة إلى قضية البحث في المنهجية والتفكير المنهجي، والانتقال من مستوى النظر إلى مستوى العمل والممارسة؛ تحقيقاً للفعالية والصواب في الفكر والسلوك، ثمّ النجاح في تحقيق التغيير المنشود.

ولبيان أهمية المنهاج والمنهجية، فقد عمل المؤلِّف على ضبط المفاهيم والمصطلحات، وذلك بالرجوع إلى دلالات اللفظة القرآنية، مع الإشارة إلى المفاهيم القرآنية المرتبطة بالمنهاج، مثل: الصراط، والسبيل، والسنّة، والنور، والاستقامة. فلكل أُمّة منهاجها الذي تسلكه في احتكامها إلى شريعتها، وهي جميعاً تختص بسعي الإنسان لسلوك طريق الشريعة المستقيم، الواضح، الموصل إلى الغاية المقصودة، المتمثّلة في تحقيق الاستخلاف على الأرض، وإقامة العمران البشري، ثمّ النجاة والفلاح في الآخرة.[١٢]

المنهجية والمنهاج

ميّز المؤلِّف بين لفظة المنهجية ولفظة المنهاج، وانتهى إلى أنّ المنهج أو المنهاج يتحدّد معناه بطرق البحث وإجراءاته في مجال معرفي، في حين يتحدّد معنى المنهجية بالعلم الذي يدرس هذه الطرق والإجراءات، ويتولّى تحديد الصفات والخصائص التي تتميّز بها طرق البحث؛ كالقصد، والوضوح، والاستقامة، كما تذهب إلى ذلك معظم المعاجم الإنجليزية. علماً بأنّ مصطلحات المنهج والمنهاج والنهج والمنهجية ارتبطت بقضايا البحث العلمي

[١٢] ملكاوي، **منهجية التكامل المعرفي: مقدّمات في المنهجية الإسلامية**، مرجع سابق، ص٦٣، ٦٨.

وإجراءاته وأنواعه، أكثر من ارتباطها بقضايا التفكير وقضايا السلوك والممارسة. وهذا ما أكّده المؤلِّف حين أوضح أنّ مقصوده ليس الحديث في المنهج بقدر ما هو حديث عن المنهج، بمعنى التفكير في موضوع المنهج، وتأمّل قضايا ما قبل المنهج وما وراء المنهج، لا الحديث في المنهج وممارسته.[١٣]

أهمية البحث في المنهجية الإسلامية والتفكير المنهجي

أشار المؤلِّف إلى قضية المنهجية الإسلامية بوصفها محوراً أساسياً في الأزمة الفكرية التي تعانيها الأُمّة، مُؤَكِّداً ارتباط المنهجية بعملية التفكير الإسلامي، وطبيعة الفكر الذي ينتج منها؛ إذ إنّها ترتبط بغايات الإسلام ومقاصده العامة، وبالواقع الذي يحاول الإسلام بناءه في المجتمع. فغياب المنهجية في التفكير والبحث والسلوك ينعكس مباشرةً على الحياة الإسلامية، فيُفقدها فاعليتها وحضورها في الحياة. لذلك، يجب الاهتمام بقضية المنهجية؛ لما لها من أهمية في إعادة بناء الأُمّة، وتمكينها من أداء دورها ورسالتها في التاريخ. ذلك الدور الذي ينطلق من بناء الفكر، وعلاج أزمته عن طريق إصلاح النظام التعليمي السائد. ويكون ذلك بغرس الرؤية الإسلامية، والكشف عن طبيعة الحضارة الإسلامية، وإعادة صياغة كل المعارف الحديثة في مناهج التدريس وَفق منظور إسلامي؛ حتى تتمكّن الأُمّة من بناء معرفة إسلامية معاصرة كما يرى إسماعيل الفاروقي.

ثمّ إنّ المنهجية ليست نصّاً مُنزَّلاً يقف فيه الإنسان موقف المتلقّي بحسب تعبير عبد الحميد أبو سليمان، و"إنما هي جهد إنساني لفهم التفاعل المطلوب بين توجيهات النص وقضايا الواقع، بهدف تحقيق غايات الدين ومقاصده."[١٤] ويمكن إجمال أركان المنهج – بالإضافة إلى تكامل مصادر المعرفة: الوحي والكون، وتحرير العقل الإسلامي وإطلاق طاقاته– في المناحي الأساسية الآتية: فهم النصوص تبعاً لمقاصد الدين، والجمع بين جميع النصوص التي تتعلّق بموضوع البحث، وفهمها في إطارها الزماني والمكاني، واستلهام حكمة تنزيلها على الواقع المعاصر. وهي أركان ليست بعيدةً عن تصور طه جابر العلواني

[١٣] المرجع السابق، ص٧٤.

[١٤] المرجع السابق، ص٨١.

الذي حدّدها بالمحاور الآتية: المنهج، والفكر، والثقافة، والتربية، والمدنية، والعمران. ثمّ طوّرها فيما بعدُ لتصبح ستة محاور، هي: بناء الرؤية الكونية الإسلامية، وبناء المنهجية الإسلامية، وبناء مناهج التعامل مع القرآن الكريم، وبناء مناهج التعامل مع السنّة النبوية، وبناء مناهج التعامل مع التراث الإسلامي، وبناء مناهج التعامل مع التراث الإنساني.

مفاهيم أساسية ذات صلة بالمنهاجية

تطرّق المؤلِّف إلى المفاهيم الأساسية المتعلّقة بالمنهاجية، وهي: رؤية العالم بوصفها أساس كل نظرية للمعرفة، والنموذج الإرشادي، والنموذج التفسيري، والنظام المعرفي. وقد اقترح نموذجاً للعلاقة بين رؤية العالم والنظام المعرفي والمنهجية، حدّد فيه ثلاثة مستويات مترابطة ومتكاملة لرؤية العالم، هي: تصور ذهني للعوالم الطبيعية والاجتماعية والنفسية، وموقف من العالم يستدعي إقامة علاقة بهذه العوالم، وخطة لتغيير العالم؛ كونها مجموعة من الأهداف التي يسعى الإنسان بتحقيقها إلى جعل العالم أكثر انسجاماً وتوازناً. ولهذه الرؤية علاقة بالنظام المعرفي الذي تربطه علاقة بالمنهجية؛ فهي علاقة عام بخاص، بمعنى أنّ النظام المعرفي هو حلقة داخل رؤية العالم، والمنهجية هي حلقة داخل النظام المعرفي. فرؤية العالم أعمّ من النظام المعرفي، وهذا الأخير أعمّ من المنهجية.

يختتم المؤلِّف الفصل الثاني بتأكيد اعتماد المرجعية القرآنية في تحديده دلالات المفاهيم؛ ذلك أنّ مفهوم المنهج/ المنهاج -وَفق المرجعية القرآنية- هو مفهوم قرآني يتصف بالعموم والشمول. ثمّ يشير إلى أنّ للمنهج قواعدَ عامةً تضبط الفكر الإنساني في تعامله مع قضايا المعرفة وموضوعاتها، اعتماداً على رؤية العالم التي يتبناها العالم أو الباحث. ويخلص المؤلِّف إلى أنّ ثمّة قدراً من الوعي بضرورة تطوير "منهجية إسلامية"، ومنهجية التكامل المعرفي.[١٥]

وأمّا **الفصل الثالث** فقد حمل عنوان: "الوعي المنهجي والخلل المنهجي"، وقصد فيه المؤلِّف تحقيق الأهداف الآتية:

[١٥] المرجع السابق، ص١١٣.

١. توضيح المقصود بالوعي المنهجي، وعلاقته بأشكال الوعي الأخرى.

٢. بيان أهمية توافر الوعي بالمنهج والمنهجية، وصور هذا الوعي لدى فئات المنظّرين المعاصرين للفكر الإسلامي.

٣. رصد بعض صور الخلل المنهجي الشائعة، وتمثّلاتها في واقع الأُمّة ومجتمعاتها.

فالوعي المنهجي كما يرى المؤلِّف هو "الحالة التي تعبّر عن إدراك الواقع القائم ومنهج تغييره إلى الواقع المشهود."[١٦] على شرط أن يكون وعياً كلياً، لا وعياً جزئياً، كما هو الحال لدى كثير من المثقفين؛ لأنّ الوعي "المنشود هو الوصول بالوعي المنهجي إلى حالة من الوعي الكلي الذي يستند إلى التدبر الهادف، وتحكمه رؤية كلية للعالم، ويُعمل المعيار القيمي والمسؤولية الأخلاقية، ويتمدد في مساحاته، ويتعمق في درجته حتى يصبح "ثقافة منهجية حية" عامة قادرة على الإسهام في إصلاح واقع الأمة."[١٧]

ونظراً إلى غياب هذا النوع من الوعي؛ فإنّ المؤلِّف ينبّه على ضرورة الوعي بأهمية المنهج وممارسته في مستوياته الثلاثة: مستوى التفكير المنهجي، ومستوى البحث المنهجي، ومستوى السلوك المنهجي. ففي ظل غياب هذه المستويات يكون الأفراد والمجتمعات واقعينَ في الخلل المنهجي الذي يتخذ هو الآخر ثلاثة أشكال، هي: الخلل في امتلاك الرؤية الكلية للعالم. والخلل في فهم الواقع، وأساليب التعامل معه. والخلل في تفسير الظواهر، وإدراك علاقة الأسباب بالنتائج.

من هنا جاءت الدعوة إلى ضرورة توفر الوعي المنهاجي مع وضوح خطوات بنائه، وذلك بتمييز عملية بناء المفاهيم من عملية بناء الأطر المرجعية؛ للتحقّق من فاعلية المفاهيم في فهم الواقع والارتقاء به. وقد أشار المؤلِّف إلى علاقة الوعي المنهجي بمنهجية تفكير الإنسان الذي مردّه تفاعل ثلاثة عناصر، هي: المدركات القَبْلية المستقرة في الذهن. والأدوات التي يستخدمها، والعمليات العقلية والشعورية، وملكات الحدس. والحقائق الموضوعية المرتبطة بالواقع.

[١٦] المرجع السابق، ص١١٧.

[١٧] المرجع السابق، ص١١٧.

فالعقل الإنساني يُنظّم هذه العناصر من أجل فهم الواقع في أبعاده الطبيعية والاجتماعية، وإدراك موضوعاته وظواهره، وتفسيرها وبيان دلالاتها وإمكانات توظيفها في الفهم والسلوك.[١٨]

وقد أشار المؤلِّف إلى ما يمكن أن ينتج عن افتقاد الأُمّة إلى الوعي المنهجي الذي انحرف بها عن وظيفتها، فسادت حالات من اليأس والإحباط الذي تغلغل في أعماق النفوس، وهو ما أحيا الإحساس بأهمية التفكير المنهجي، وجعله يستحوذ على اهتمامات الكتّاب المعاصرين؛ لأنّ أزمة المسلمين الحقيقية هي أزمة في منهجية التفكير أساساً.

مظاهر الخلل المنهجي في واقع الأُمّة

يرى المؤلِّف أنّ مظاهر الخلل المنهجي تتمثّل في تكوين الشخصية الإسلامية المعاصرة، من جانبين اثنين:

الأول: الجانب العقلي المتمثّل في الغبش في رؤية العالم، وما ينبثق عنه من تصورات عن الكون والحياة والإنسان.

الثاني: الجانب النفسي المتمثّل في ضعف الإرادة والمبادرة، والخلل في تفكير المسلمين في مسائل الفهم والشعور والممارسة؛ فهو خلل منهجي يتعلّق بكيفية تحويل الفكرة إلى واقع، أو الانتقال من القناعة الذهنية إلى الممارسة في الحياة.

ويلخّص المؤلِّف مظاهر الخلل في حياة الأُمّة في أربع نقاط، هي:

- الخلل في رؤية العالم: هو خلل ناجم عن فقدان الرؤية الكلية الشمولية التي تفضي إلى فقدان الرؤية الصحيحة.
- الخلل في فهم الواقع والتعامل معه: هو خلل يرتبط بالطريقة التي يُنظر فيها إلى الواقع الطبيعي والواقع الإنساني وفهمهما، بناءً على مكوّنات الواقع والعناصر الفاعلة فيه: محلياً، وعالمياً.

[١٨] المرجع السابق، ص١٢٠.

- الخلل في ربط الأسباب بالنتائج: هو خلل يُعبّر عن ضعف الحس السببي تجاه مظاهر الطبيعة وظواهر الاجتماع.
- الخلل في معرفة الحقيقة، وعدم العمل بمقتضاها.

وأمّا **الفصل الرابع** فقد تناول فيه المؤلِّف تطور مفهوم المنهج في الفكر الإسلامي والفكر الغربي؛ فتتبّع مفهوم المنهج ودلالاته في الفكر الإسلامي، بدءاً بالمنهج في عهد الرسالة الذي كان يعني الإبلاغ من النبي والتلقّي من الصحابة، وانتهاءً بالمنهج في عهد الصحابة الذي كان يُعدّ مصدراً لتلقّي الأحكام الشرعية (القرآن، والسنّة، والاجتهاد)، ليُبيّن بعدها جملةً من المناهج التفصيلية في نشأة العلوم الإسلامية الأولى (أصول الفقه، أصول التفسير، أصول الحديث...)، ثمّ يكشف عن بعض المناهج التفصيلية في نشأة العلوم الكونية، والعلوم الاجتماعية، والعلوم النفسية، وعلاقتها بهدي القرآن في فهم الطبائع والوقائع. بعد ذلك أشار المؤلِّف إلى تعامل المسلمين مع مصدري المعرفة: الوحي، والكون، وهو تعامل يقوم على التكامل، كما هو الحال في تعاملهم مع أدوات المعرفة: الحس، والعقل؛ إذ اعتمد الفكر الإسلامي على إعمال الفؤاد والقلب، أو اللّب، مع إعطاء كل أداة دلالتها ومعناها. وقد كان ذلك استجابةً لنصوص الوحي الداعية إلى ضرورة النظر والرؤية الحسية والعقلية، بوصفها معالم ترسم منهجية التفكير والبحث التي تقود إلى المعرفة الموثوقة. وقد خلص المؤلِّف إلى أنّ التوفيق بين الآيات المسطورة والآيات المنظورة التي شكّلتها نصوص القرآن، يمثّل معالمَ أساسيةً لصياغة منهجية إسلامية في الفكر والبحث والحياة.[١٩]

انتقل المؤلِّف بعد هذا العرض إلى تناول نماذج من الفكر الإسلامي تتعلّق بالمنهج والمنهجية، فبيّن أنّ أصول دلالة المنهج في العلوم الإسلامية كانت نتيجةً لحرص المسلمين الأوائل على حفظ الحديث النبوي الشريف وصيانته من التحريف، فنشأ منهج الإسناد في الرواية الذي تطور فيما بعدُ ليظهر علم جديد (علم التاريخ) يحتوي على قواعد منهجية عامة، وكان ذلك على يد ابن خلدون. إضافةً إلى جهود الحسن بن الهيثم الذي

[١٩] المرجع السابق، ص١٤٢، ١٤٦.

اشترط الجمع بين الحس والعقل للوصول إلى اليقين في دراسته للطبيعة، وكان بذلك مِن أوائل الذين أرسوا دعائم المنهج العلمي التجريبي في الحضارة الإسلامية. وقد بيّن المؤلِّف في هذا العرض كله دعوة القرآن الكريم إلى استخدام منهج معرفي إجمالي يؤُكِّد الجمع بين الكون المنظور والوحي المسطور بوصفهما مصدرين للمعرفة، والجمع بين الحس والعقل بوصفهما أداتين للتعامل مع كلٍّ من الكون والوحي.

تطور مفهوم المنهج في الفكر الغربي

أوضح المؤلِّف كيف تطور مفهوم المنهج في الفكر الغربي منذ الحضارة اليونانية حتى الحضارة المعاصرة، فعرّج على جهود الفلاسفة في الحقبة التي سبقت عصر سقراط، وقد تمثّل ذلك في أعمال الفلاسفة الطبيعيين، وعلى رأسهم طاليس. إضافةً إلى جهود فيثاغورس الذي يُعزى إليه نشأة العلم الرياضي، وذلك قبل أن يقوم السوفسطائيون بإرساء دعائم منهج الخطابة والجدل، الذي وقف منه سقراط موقفاً نقدياً، ليُتوّج هذا الجهد بأعمال أرسطو صاحب الأورجانون الذي عدّه آلة العلم أو التفكير، والذي يعصم صاحبه من الزلل. غير أنّ الحضارة الأوروبية -كما يقول المؤلِّف- عرفت حالةً من الاستراحة الحضارية دامت أكثر من عشرة قرون، ثمّ بزغ فجر جديد لهذه الحضارة، فظهر فيها كلٌّ من: فرانسيس بيكون صاحب كتاب "الأورغانون الجديد" The New Organon، ورينيه ديكارت صاحب كتاب "مقالة في المنهج" Discourse on Method. وقد ثار هذان الفيلسوفان على منطق أرسطو، وعدّاه عقيماً، وغيرَ قادر على توليد معرفة جديدة، أو مواكبة التطور العلمي الذي ظهر في أوروبا.

وقد تطور المنهج في الفكر الغربي على يد علماء الاجتماع، من أمثال: أوجست كونت، وإيميل دوركايم، اللذينِ يُعدّان أبرز مؤسّسي العلوم الاجتماعية والإنسانية بتطبيقهما المنهج العلمي التجريبي على هذه العلوم. فقد وضع هذان العالِمان قواعد للمنهج في العلوم الاجتماعية التي تخضع للمنهج الوضعي الذي يُعدّ -برأي واضعيه- وحده القادر على تمكين الإنسان من السيطرة على الطبيعة، وذلك قبل أن تتطور هذه الرؤى، ويتفتّح العقل الأوروبي على أشكال جديدة للمنهج والمعرفة والحقيقة، تمثّلت في

كتابات فلاسفة ما بعد الحداثة، الذين ثاروا على العقلانية والوضعية، فظهرت فكرة المابعديات: ما بعد التاريخ، ما بعد الحداثة، ما بعد العقلانية... .

اختتم المؤلِّف هذا الفصل بقراءة نقدية للرؤية الغربية في تصنيفها وتقسيمها لمراحل تطور العلم وتاريخ تطور العقل الإنساني، بيّن فيها حاجة اللاحق إلى السابق في توجيه الفكر إلى ما هو أكثر نفعاً، ووقف خلالها على جهود علماء الحضارة الإسلامية الذين كانوا حلقة وصل بين اليونان والرومان والحضارة الأوروبية المعاصرة.[٢٠]

ويتعرّض المؤلِّف في **الفصل الخامس** لمدارس المنهجية الإسلامية؛ تمييزاً للرؤية الأحادية من الرؤية التوحيدية للمنهجية الإسلامية، ثمّ أبان بوضوح عن أهمية المنهجية التوحيدية في التكامل والتوحيد بين مستويات العمل المنهجي: التفكير في البحث، وإجراءات البحث، وضوابط العمل البحثي، مستخلصاً أهم الخصائص المميّزة لعدد من المدارس المنهجية: العقلية، والصوفية، والعلمية التجريبية، والفقهية الأصولية. ولـمّا كان الهدف الرابع من هذا الفصل يشير إلى التعدد والتنوع المنهجي في كل مدرسة من مدارس المنهجية الإسلامية، فقد أوضح المؤلِّف خصائص التطور في عدد من المدارس المنهجية في التاريخ الإسلامي، وذكر أمثلةً على العلماء الممثّلين لكل مدرسة من مدارسها.

أشاد المؤلِّف في مقدّمة هذا الفصل بالتعدد والتنوع المنهجي الذي طبع دائرة الفكر الإسلامي ومنهجياته، التي حكمتها خاصية التكامل المعرفي، بدءاً بمنهجية التلقي في زمن الرسول ﷺ، ثمّ منهجية النقد والتوثيق في علم الحديث، ثمّ منهجية استنباط الأحكام الشرعية في علم أصول الفقه، ونشوء مناهج التفسير، وظهور مناهج التعامل مع قضايا العقيدة، ثمّ تطور المنهج العرفاني الذوقي لدى المتصوفة، وانتهاءً بالمنهج العلمي التجريبي مع ابن الهيثم والبيروني... .

لقد احتضنت الحضارة الإسلامية كل هذه المدارس على تنوعها وتعدد مجالات اشتغالها داخل الرؤية التوحيدية التي انطلقت من مبادئ ثابتة، وتوجّهت إلى تحقيق مقاصد جامعة، في نسق معرفي مفتوح، يجمع كل هذا الثراء والغنى بين المبدأ والمقصد وَفق

[٢٠] المرجع السابق، ص١٧٤.

منهجية التعاون والتكامل المعرفي، ويعتمد المراجعة والتصويب والتقويم في حدود مقومات الرؤية الإسلامية للعلم، والمعرفة، والمنهج، والفكر، والحياة.

ولا شكّ في أنّ التعدد والتنوع الذي رافق هذه المدارس ضمن دارة المنهجية الإسلامية، يعكس سعة المجال الذي يمكن أن يشتغل فيه الباحث عندما يتبنّى المنهجية التوحيدية، بحيث يكون عمله شاملاً للتعدد والتكامل والتوحيد، من دون أن يقع في الواحدية؛ لأنّ "التعدد يعني التنوع في الطرق والأساليب المنهجية التي تلبي حاجات التعدد والتنوع في الموضوعات البحثية، والتعدد والتنوع في متطلبات البحث من البيانات والأدوات وأساليب التنظيم والتحليل."[٢١]

وقد أوضح المؤلِّف في تمييزه بين الرؤية الواحدية والرؤية التوحيدية، أنّ عناصر الرؤية التوحيدية تتحدّد في الآتي: أساليب التفكير، وإجراءات البحث، وضوابط السلوك.

فطبيعة الجهد المنهجي في الرؤية التوحيدية هو جهد في الاستمداد من المصادر، وهو أيضاً جهد في توظيف الأدوات، بالإضافة إلى كونه جهد التكامل بين المصادر والأدوات، وهذا ما يميّزه من المنهج الواحدي الذي أصبح عاجزاً عن إجابة بعض الأسئلة ذات الطابع العلمي الصرف. وقد دعم المؤلِّف هذا الموقف بالرجوع إلى أمثلة استقاها من المدارس المنهجية في التاريخ الثقافي الإسلامي؛ كمدرسة المنهج العقلي الكلامي–الفلسفي، ومدرسة المنهج الصوفي، ومدرسة المنهج العلمي التجريبي، ومدرسة المنهج الفقهي والمنهج الأصولي، وهي كلها تعبّر عن منهجية التكامل المعرفي في المنهجية الإسلامية.[٢٢]

تناول المؤلِّف في **الفصل السادس** مصادر المنهجية وأدواتها، وقد هدف من ذلك إلى تحقيق الآتي:

بيان المقصود بالمصادر والأدوات في سياق الحديث عن المنهجية الإسلامية، وتحديد مصادر المعرفة الرئيسة في الرؤية الإسلامية وتسويغ حصرها في مصدري الوحي والكون، ثمّ تحديد أدوات المعرفة الرئيسة في الرؤية الإسلامية وتسويغ حصرها في أداتي العقل

[٢١] المرجع السابق، ص١٨٠.

[٢٢] المرجع السابق، ص٢٠١.

والحس. بعد ذلك عمل المؤلِّف على توضيح مفهوم التكامل في كلٍّ من مصدري المعرفة وأداتيها في المنهجية الإسلامية، ليستخلص بعدها معادلة التكامل المعرفي، مع التمييز بين أدوات التفكير والبحث. ثمّ أبان موقع الأدوات المستخدمة في مناهج البحث السائدة في الدراسات والبحوث الأكاديمية المعاصرة في المنهجية الإسلامية، مُميّزاً بين أدوات جمع البيانات، وأدوات تحليلها، وأدوات تفسيرها.

ولتحقيق هذه الأهداف عمل المؤلِّف على ضبط مفهوم المصدر، ثمّ انتقل للحديث عن مصادر المنهجية، التي لخّصها في الوحي أولاً، والعالَم ثانياً، مع الإشارة إلى تكامل مصدري الوحي والوجود اللذينِ يصعب تخيل وضع حدود فاصلة بينهما؛ لأنّ "القرآن الكريم يجعل نصوص الآيات المتلوّة المسطورة في القرآن مصدراً، ويجعل آيات الله المخلوقة المنظورة في العالَم مصدراً، والله سبحانه هو منزّل الكتاب وهو سبحانه خالق العالَم، فإليه يرجع الأمر كله."[٢٣]

وقد أغنى المؤلِّف موقفه هذا بالرجوع إلى بعض نماذج التراث الإسلامي التي حققت التكامل المعرفي بين مصدري الوحي والوجود في بناء نسق العلوم في الحضارة الإسلامية. هذا من حيث مصادر المعرفة وتكاملها، أمّا بخصوص أدواتها المنهجية فقد حصرها المؤلِّف في أداتي العقل والحس، ولا ثالث لهما؛ لأنّ جميع الأدوات -في رأيه- ترتد إليهما. ولم يتوقف المؤلِّف عند هذا الحد فحسب، بل أجاب عن السؤالين الآتيين: كيف يعمل العقل والحس في الوحي؟ كيف يعمل العقل والحس في العالم؟

وقد استند في إجابته إلى نصوص القرآن الكريم التي تربط فعل القراءة باسم الله؛ لأنّ العالَم الذي يحيط بنا في مختلف مستوياته الطبيعية والاجتماعية والنفسية، إنّما يتم فهمه ودراسته اعتماداً على القرآن، وفي علاقة العالَم به، فيتحقّق التفاعل اللازم بين القرآن والواقع، من أجل إصلاحه، والخروج من مشكلاته وأزماته.[٢٤]

ولا يمكن للباحث أن يحقق هذا التفاعل اللازم بين القرآن والواقع إلّا باستخدام أدوات التفكير التي تتداخل أحياناً مع أنواع التفكير ومهاراته وأساليبه ووسائله، وأدوات

[٢٣] المرجع السابق، ص٢١٣.

[٢٤] المرجع السابق، ص٢٢٦.

البحث في مستوياتها الثلاثة: أدوات جمع البيانات البحثية، وأدوات تحليل البيانات البحثية، وأدوات تفسير البيانات البحثية. وقد خلص المؤلِّف إلى وضع معادلة للتكامل المعرفي، لخّص فيها مجمل ما يمكن فهمه من مصادر المعرفة وأدواتها من منظور إسلامي، وكذلك الربط بين عناصرها المختلفة التي يمكن أن يتضمّنها الفهم. وهذه المعادلة تتكوّن من قسمين: الأول يتعلّق بالمصادر، والثاني يتعلّق بالأدوات، علماً بأنّ صفة التكامل من منظور إسلامي تظهر في ثلاثة مستويات، هي: تكامل المصادر، وتكامل الأدوات، وتكامل المصادر والأدوات.

والتكامل بين المصادر، وتكامل أدواتها، وتكامل المصادر والأدوات؛ كل ذلك من الفطرة، وهو ما انتهى إليه المؤلِّف في خاتمة هذا الفصل.

أمّا **الفصل السابع** الذي جاء بعنوان "المبادئ والقيم المنهجية" فقد قصد فيه المؤلِّف تحقيق الأهداف الآتية:

١. توضيح المقصود بالمبادئ والقيم في مجال الحديث عن المنهجية الإسلامية، وإبراز العلاقة التبادلية والتكاملية بين المبادئ والقيم.

٢. تعرّف مستويات المبادئ المنهجية.

٣. تحديد مبادئ المنهجية الإسلامية في كلٍّ من: التفكير، والبحث، والسلوك.

٤. تحديد المبادئ المشتقة من القيم الإسلامية العليا: التوحيد، والتزكية، والعمران.

٥. بيان أهمية قيمة التوحيد وتمثّلاتها في الفكر والحياة.

٦. بيان أهمية التزكية وشمولها لفكر الفرد وسلوكه، وبناء المجتمع وأنظمته وتعاملاته.

٧. توضيح القيمة المعيارية لمفهوم العمران القرآني التي تُقوّم به الجهود والإنجازات العمرانية للفرد والجماعة والأُمّة.[٢٥]

مقدّمات في مبادئ المنهجية

أجاب المؤلِّف عن السؤال الآتي: ما المقصود بمبادئ المنهجية الإسلامية؟ وبيّن الاستعمالات المختلفة لمصطلح المبادئ، التي تتراوح بين العموم والخصوص. ثمّ تحدّث عن

[٢٥] المرجع السابق، ص٢٤١.

موقع المبادئ ومستوياتها في قضايا المنهجية، فربطها بعملية الإصلاح الفكري بوصفها شرطاً لازماً للنهضة الحضارية للأمة، وهذه الأخيرة تنبني على جملة من المبادئ؛ منها ما هو كلّي عام يرتبط بأركان الإسلام وأركان الإيمان، والقيم العليا، ومنها ما هو جزئي خاص يمكن التمثيل عليه بالآتي:

- مبادئ منهجية التفكير: التفكير الكلي، والتفكير السُّنني، والتفكير السَّببي، والتفكير المقاصدي، والتفكير الاستراتيجي، والتفكير العملي... .
- مبادئ منهجية البحث: التوثيق (الأمانة، الاستقامة، الموضوعية...)، والدليل (عملي، عقلي نقلي).
- مبادئ منهجية السلوك: النية، والاتّباع، والإبداع.[٢٦]

مبادئ المنهجية الإسلامية

يمكن إجمال هذه المبادئ في الآتي:

- مراعاة الاتساق الداخلي والانسجام بين الرؤية الكونية، أو رؤية العالم الإسلامية.
- اعتماد المرجعية القرآنية ضمن مفهوم الوحدة البنائية للقرآن الكريم، والسنّة النبوية بوصفها بياناً لنصوص القرآن، وتطبيقاً لتوجيهاته.
- الجمع بين القراءتين: التوحيدية والتكاملية، اللتين تقودان إلى معادلة التكامل المعرفي.
- إعمال منظومة القيم المنهجية العليا: التوحيد، والتزكية، والعمران.
- تفعيل إسلامية المعرفة التي تشترط التمكّن، والاستيعاب، والتجاوز.[٢٧]

مقدّمات في القيم المنهجية

جاء عرض هذه المبادئ بوصفها مبدأً عاماً من مبادئ المنهجية الإسلامية، وجاء تأكيد هذه القيم بوصفها معاييرَ وضوابطَ حاكمةً لسائر المبادئ الأخرى للمنهجية؛ سواء

[٢٦] المرجع السابق، ص٢٤٨.
[٢٧] المرجع السابق، ص٢٤٩.

كان ذلك على المستوى الفكري النظري والاعتقادي، أو مستوى العمل الإجرائي للتفكير والبحث والسلوك. ثمّ لتوسيع دائرة اشتغال ما يُسمّى أخلاقيات المنهج العلمي في البحث، وربطها بغايات المنهجية الإسلامية. وتتلخّص هذه المبادئ -في رأي المؤلِّف- في الآتي: التوحيد، والتزكية، والعمران.

وقد فصّل المؤلِّف في كل مبدأ من هذه المبادئ والقيم؛ لأنّها تمثّل مرجعيةً مقاصديةً لبيان غاية الحق من الخلق، ومنظومةً معياريةً للقيم التي تنبثق عنها سائر القيم الأخرى. ولهذا كان التوحيد الأساس الأول في ثلاثية القيم الحاكمة؛ لأنّه الحقيقة الكبرى في هذا الوجود، وهي حقيقة تستمد قيمتها من ذاتها، وغيرها من الحقائق إنّما يصدر عنها، مع الإشارة إلى ضرورة تكامل عناصر المنظومة الثلاثية وترابطها؛ تحقيقاً للعبودية الحقّة لله، التي تتعدى إلى مرتبة الإحسان بفعل التزكية للإنسان، الذي يُفضي -بالضرورة- إلى تحقيق العمران والخلافة في الأرض. ومن هنا، فقد حرص المؤلِّف على بيان تكامل الرؤية التوحيدية، وجمعها بين الأبعاد الحضارية: الفلسفية والعملية، وهي الفكرة التي تضمّنها كتاب المرحوم إسماعيل الفاروقي "مفهوم التوحيد وآثاره في الفكر والحياة"، الذي يُعدّ -في رأي فتحي حسن ملكاوي- محاولةً جادةً لتجديد علم الكلام، وإعادة تفعيله في حياة المسلمين المعاصرة، على مستوى النظام الاجتماعي في بُعْديه: الأسرة والأُمّة، وعلى مستوى النظام السياسي الذي يحقق وحدة الأُمّة، وعلى مستوى النظام الاقتصادي الذي يضمن حقوق الفرد والجماعة بعيداً عن الاستغلال والحصار والحِجْر على أيّ فرد أو مجموعة، وعلى مستوى النظام الجمالي والفني الذي يجسّد النسقية في حياة الفرد والجماعة والأُمّة، من دون الفن الذي يجرّد التوحيد من الشرك، والتعالي الإلهي عن التجسيد الطبيعي؛ إنّه الفن الذي يرتقي بالتذوق والإدراك الجمالي، والذي تتحرك فيه العواطف الإنسانية.[٢٨]

بعد التوحيد تأتي قيمة التزكية؛ تزكية الإنسان المخلوق بعد توحيد الله الخالق، بوصفها هدفاً للعمران ووسيلته، وفيها يعمل الإنسان على الارتقاء بمشاعره النفسية

[٢٨] المرجع السابق، ص٢٥٠، ٢٦٣.

وعلاقاته الاجتماعية، بالإضافة إلى تزكية ماله، فتتحقّق تكاملية دلالات مفهوم الزكاة ومجالاتها في الدنيا، لتشمل كل ما يقع عليه تفكير الإنسان، وكذلك سعيه إلى التعرّف والبحث في مختلف ممارساته الحياتية.

وإذا كان التوحيد يتعلّق بالإله الخالق، والتزكية تتعلّق بالإنسان المخلوق المستخلَف، فإنّ القيمة الثالثة (العمران) تتعلّق بوظيفة الإنسان في الكون المستخلَف فيه، التي تأخذ أشكالاً ومعانيَ متعدّدةً، منها: حالة الحياة، والإقامة والسكنى والبناء في مكان محدّد، والعمران المادي، والعمران الفكري والثقافي، والعمران والحياة؛ لأنّ حياة الناس في الدنيا لا تتحقّق إلّا باجتماعهم وتعاونهم على شؤونها، تحقيقاً للحياة الطيبة التي يصل فيها الإنسان إلى درجة الاستخلاف والأمانة وعمارة الأرض، والتي يدعو إليها القرآن الكريم. فالعمران "مفهوم كُلّي تتكامل فيه عناصر العمران؛ عمران الأرض بحياة الإنسان، وعمران حياة الإنسان بالخير والعمل الصالح، والارتقاء بأسباب الحياة ومقوّماتها بإنجازات عمرانية مادية ومعنوية، وعمران قلب الإنسان بتقوى الله ورجاء رحمته وغفرانه."[٢٩]

وتأسيساً على ذلك، فإنّ القيم الثلاث (التوحيد، والتزكية، والعمران) تمثّل منظومةً قيميةً متكاملةً، تحتاج الأُمّة إلى اعتمادها مبدأً في منهجيتها في الفكر والعمل والسلوك؛ كونها تتصل بعضها ببعض اتصالاً وثيقاً، وتشكّل بمجموعها منظومةً متكاملةً تُؤسّس لمنهجية التكامل المعرفي.

وجاءت **خاتمة** هذا الكتاب في صورة عناصر أرادها المؤلِّف لتأكيد أهمية ما أورده فيه؛ إذ يمثّل الكتاب طريقةً منهجيةً وتربويةً جيدةً، تعمل على هندسة الأفكار وترتيبها على نحوٍ يسمح للمتلقي أن يستوعبها جيداً، ويمكن للطلبة والباحثين الإفادة من موضوعاته في البحث والإثراء والتطوير؛ سواء أكان ذلك بصورة فردية أم جماعية.

ونحسب أنّ المؤلِّف قد وُفِّق إلى حد كبير في هذا الكتاب، من حيث: الأفكار الورادة فيه، وتقسيماته، وطريقة تناوله للمسائل وتحليلها وربط عناصرها بعضها ببعض، واعتماده التراث الإسلامي والإنساني في بيان أهمية التكامل المعرفي. زد على ذلك أنّ

[٢٩] المرجع السابق، ص٢٨٨.

ورود الملحوظات الختامية بهذه الصورة يُسهِّل على القارئ حسن الفهم، والقدرة على التلخيص، فيتحقّق مقصود المؤلِّف ومراده المعرفي والمنهجي والتربوي. ولهذا الغرض فقد أورد المؤلِّف في خاتمة الكتاب جملةً من المبادئ الأساسية، هي:

- متطلبات تحقيق التكامل المعرفي التي تتضمّن تحديد الدلالة المباشرة لمفهوم التكامل، والتعامل مع أهداف العلوم ومضامينها، وعدم الاقتصار على تاريخ العلوم، والتكامل في شروط تحقيق التكامل المعرفي.
- خصائص منهجية التكامل المعرفي في مجال التفكير.
- منهجية التكامل المعرفي في البحث.
- تمثّل منهجية التكامل المعرفي في مجال السلوك.

وقد اشتمل الكتاب في نهايته على ملحقين: الأول فيه عناوين كتب تضمّنت ألفاظ المنهج والمنهاج والنهج، وهي مفيدة جدّاً، خاصةً للطلبة في بحوثهم ودراساتهم الأكاديمية. أمّا الملحق الثاني فكان تخطيطاً لبرنامج تدريبي في موضوع منهجية التكامل المعرفي، جاءت مقترحاته نتيجةً مباشرةً لخبرة المؤلِّف في الموضوع، ولِما نُفِّذ في أربع دورات تدريبية نظّمها في موضوع مادة هذا الكتاب. [٣٠]

[٣٠] المرجع السابق، ص٣٠٣.

صدر حديثاً

اقتصاد الأمن الاجتماعي
التحدي والاستجابة

تأليف: أحمد فرّاس العوران

الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

٣٨٤ صفحة

لقد ولدت الصحوة الإسلامية والحركات الثورية العربية والأزمات الاقتصادية العالمية شعوراً متزايداً بضرورة فهم أعمق للواقع الاقتصادي والاجتماعي ومتطلبات الإصلاح والتطوير المنشود، والإجابة على اسئلة ملحة من فبيل:

ما النتائج التي تحققت في مجتمعات العالم من اعتماد بعض مفاهيم الاقتصاد الرأسمالي السائد اليوم في العالم، مثل مفهوم الندرة والمفهوم الحداثي للإنسان؟ وما الصلة بين اعتماد هذه المفاهيم والفشل في برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية في كثير من بلدان العالم، والظلم الاجتماعي الواقع على غالبية البشر؟ وما متطلبات تمكين المسلم المعاصر من الاطلاع بدوره الإنساني كصاحب رسالة عالمية ولتحقيق الاستقلال الفكري والتميز الحضاري؟

يسعى هذا الكتاب للإجابة عن هذه الأسئلة وأمثالها، من خلال تقديم رؤية متكاملة لعلم الاقتصاد من المنظور الإسلامي، بما في ذلك النظام الاقتصادي وأهدافه ومنهجيته، مع التأكيد على أن البشر الذين يلتزمون بالمنظومة القيمية الإلهية قادرون على تحقيق الكفاءة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، وأن الإنسان المسلم يمتلك مرجعية تؤهله للتعامل الفكري والعملي مع الشأن الاقتصادي وتحقيق مهمته في عمران الأرض وتشييد البناء الحضاري للأمة والإنسانية بصورة تليق بالكرامة التي أرادها الله للإنسان.

مراجعة لكتاب
الأسرة في مقاصد الشريعة:
قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا*
تأليف: زينب العلواني**

مونية الطراز***

يُعدّ هذا الكتاب إضافةً نوعيةً في مجال الدراسات الأسرية، التي تتميّز باستقصاء الدرس المقاصدي لدى معالجة النصوص المتعلّقة بالأسرة، والاستهداء بالرؤية الشمولية للوحي، التي تنظر إلى الأسرة بوصفها لبنةً من لبنات الأُمّة المستخلَفة. فعن طريق التوجيه المقاصدي للأحكام المتعلّقة بالأسرة، عالجت العلواني -في هذا الكتاب- كثيراً من القضايا الاجتماعية والمسائل الشرعية والفتاوى الفقهية ذات الصلة بالموضوع، بما يناسب المستجدات المعاصرة، وينسجم مع واقع الأقلية المسلمة في أمريكا، التي جعلتها مجالاً تطبيقياً لنظرها المقاصدي.

يتوزّع الكتاب ذو ٣٨٣ صفحة على أربعة فصول تمثّل أركان الدراسة، إضافةً إلى المقدّمة والخاتمة. وقد زانه تصدير مركّز للدكتور طه جابر العلواني، أشاد فيه بالبحث وبصاحبته، وبالإضافات النوعية التي قدّمتها الدراسة في موضوعها، والسياق العام الذي وقعت فيه.

---

* العلواني، زينب. **الأسرة في مقاصد الشريعة: قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.

** دكتوراه في الدراسات الإسلامية، أستاذ مساعد في الدراسات الإسلامية في جامعة هاورد بواشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية.

*** باحثة مغربية في سلك الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، باحثة بالرابطة المحمدية للعلماء في الرباط، المغرب. البريد الإلكتروني: mounia.terraz@gmail.com

تم تسلم المراجعة بتاريخ ٢٠١٤/١٢/٣م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٥/٢/٢٦م.

الفصل الأول: الإطار المفاهيمي للمقاصد

في مدخلها إلى عناصر هذا الفصل انطلقت المؤلفة من الحاجة الملحّة إلى إعادة تأسيس علم المقاصد تأسيساً يُخرجه من دائرة الظنية إلى القطعية، ويسمو به من القراءة التجزيئية إلى الكلية، بحيث يصير أداةً منهجيةً عمليةً منضبطةً قادرةً على تقييم عملية استنباط الأحكام الشرعية من النصوص.[١] فالدراسات المقاصدية، كما تقول، كفيلة "بتطوير العقل التعليلي القادر على ربط ما يخص الوحي بسنن الكون وقوانين الخلق وسنن المجتمعات وغايات الوجود دون إفراط أو تفريط."[٢]

المفهوم العام للمقاصد

قدّمت المؤلفة –على سبيل التفصيل– عرضاً مفاهيمياً عن المقاصد، ورأت أنّ المعنى اللغوي للمقاصد الشرعية يساعد بمفهومه ومنهجه على استنباط مقاصد الشارع ومراده، فضلاً عن اهتمامه بالقصد والنية.[٣] وهذه الاعتبارات صاغها الفقهاء في قواعد تفيد في وصل الإنسان بقصد الشارع الأول عند النظر إلى الأحكام.[٤]

ومع أنّ القدماء لم يهتموا بتقديم تعريف للمقاصد –كما تقول المؤلفة– إلّا أنّهم اهتموا بمباحث ذات صلة بموضوعها؛ كالعلّة، والقياس، والمصلحة، وغير ذلك من المباحث التي ذكرتها في معرض حديثها عن المقاصد عند الأصوليين القدماء. وقد أسهم اللاحقون في إغناء هذه الجهود، فطوّروا الرؤية المنهجية لعلم المقاصد ووظائفه، وقدّموه في إطار فكري وعلمي عمراني، من شأنه إذا استُثمر أن يساعد على بناء العقلية الإنسانية المبدعة، الراعية للقيم القرآنية العليا.[٥]

---

[١] العلواني، **الأسرة في مقاصد الشريعة: قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا**، مرجع سابق، ص٣٤.
[٢] المرجع السابق، ص٦٣.
[٣] المرجع السابق، ص٣٧.
[٤] المرجع السابق، ص٣٨.
[٥] المرجع السابق، ص٤٦–٤٨.

المقاصد بين مصطلحي التعليل والتعبّد

ولـمّا كـان الفكـر المقاصـدي اليـوم في مرحلـة إعـادة البنـاء، فـإنّ الحاجـة شـديدة إلى إعادة تحليل المصطلحات التي ارتبطت به تاريخياً، وأثّرت في سيرورته وتطوره الدلالي. وهذا مـا أكّدتـه العلـواني تمهيـداً لمناقشـة مفهـومي التعليـل والتعبّـد اللـذينِ يتصـلان بموضـوع المقاصد، ويحتاجان –في نظرها– إلى قراءة وتحليل جديدين، يرفع ما أصاب دلالتهما من تضييق.[٦] وقد حاولت ربط موارد المفهومين عند الفقهاء والأصوليين بموضوع المقاصد لتبيّن ما بين المجالين من اتصال. وذيّلت حديثها بخلاصة في المنهج، شدّدت فيها على ضرورة تحديد المفاهيم والمصطلحات، لما في ذلك من فائدة في تجاوز الخلافات العقيمة التي طبعت مناقشات السابقين، وضيّقتها في الجانب اللفظي.

هذه مجمل القضايا التي تناولتها المؤلفة بالدرس في الفصل الأول، وكان جهدها فيه ظاهر الثمرات، دقيق البيانات والخلاصات، وافي الربط بصميم الدرس المقاصدي؛ إلّا أنّ كثيراً من التفصيلات التي تخلّلت حديثها زادت على الحاجة في هذا الكتاب.[٧]

الفصل الثاني: تطور العمل بالمقاصد الأسرية

في هذا الفصل ولجت العلواني بكل ثقة إلى موضوع المقاصد الأسرية، بعد المقاربة النظرية التي خصّت بها الفصل الأول، وقد أحسنت في الوصل بين الفصلين، مثلما أحسنت بعرضها التمهيدي المفاهيمي في مطلع الفصل الجديد.

مفهوم الأسرة في القرآن الكريم وقيم بنائها

ترى المؤلفة أنّ مفهوم الأسرة لا يمكن عزله في القرآن الكريم عن سمو المنظور الإسلامي للأسرة ووظيفتها، ولا عن رفعة رؤيته للعلاقة الزوجية ووظيفتها الوجودية؛ فهو يستمد معناه من هذه الحقيقة، ومنها يكتسب فرادته وأهميته، ولكنّه لا يحيل على نمط

[٦] المرجع السابق، ص٤٩.

[٧] أخص بالذكر هنا مبحث التعبّد والتعليل.

محدّد بمواصفات دقيقة، بقدر ما يحرص على تحديد القيم المتعلّقة بالنموذج المطلوب، وهذه القيم التي تربط العلاقات الأسرية تتحدّد -كما تقول- بمجموعة من العناصر، منها: التوحيد، والاستخلاف، والولاية، والزوجية، وهي عناصر نظمتها بسبك جيد، وعرضتها فيما يشبه التمهيد لمباحث تطبيقية، رصدت فيها العمل بالمقاصد الأسرية منذ عصر الرسالة.

المقاصد الأسرية في عصر الرسالة وتطبيقاتها

تطرّقت العلواني في هذا المبحث "التطبيقي" إلى خمسة مقاصد، هي:

أوّلاً: مقصد الزواج الشرعي: وفيه بيّنت الرفعة التي حظيت بها المرأة في الإسلام، حتى صارت تتكامل وظيفياً مع الرجل، وأصبح مفهوم الأسرة يُعبّر عن وحدة المجتمع الصغرى، والمؤسسة الاجتماعية الشرعية لعملية التكاثر المدرج ضمن مقصد حفظ النسل.

ثانياً: مقصد السَّكَن والاستقرار الأسري: وفيه عالجت المؤلفة عدداً من المفاهيم القرآنية؛ كاللباس، والحرث، وربطتها بمقاصد السكن، وبالوظيفة العمرانية للإنسان، مُؤَكِّدةً وجود منظومة مفاهيمية قرآنية تنتظم في إطار مقاصدي كلي يضم جزئيات عديدة؛ فعن طريق هذا الإطار يتحقّق السَّكَن النفسي. توجد أيضاً تشريعات مختلفة تحمي العلاقة من الصراع والتفكك المحتمل، وتُحقِّق بدورها الغرض نفسه.

ثالثاً: مقصد ضبط العلاقة بين الرجل والمرأة وفق الرؤية الكلية: وهو مقصد وَضع له التشريع أحكاماً للردع كتلك التي تتعلّق بالزنا، وأحكاماً للحماية من التفكك كتلك التي تتعلّق بقذف المحصنات، وأحكاماً عاصمةً كتلك التي تتعلّق بغض البصر وحفظ الفروج وستر العورات، وما إلى ذلك ممّا يتعلّق بالآداب؛ فكل تلك الأحكام هي وسائل لحفظ حقوق الزوجين، بل أساسات لرصّ العلاقة الزوجية، وتمتين الروابط الأسرية.

بيد أنّ هناك وسائل أخرى رأتها المؤلفة ذات أهمية في ضبط العلاقة بين الزوجين، منها: القوامة؛ وهي تحتاج في نظرها إلى تصحيح يرفع عن مفهومها شُبَه التسلّط والتعالي،

ويشدّها إلى القيم القرآنية الكلية، وإلى معنى التشاور والتناصح. وقد بنت المؤلفة رأيها على ما استجمعته من أقوال الفقهاء في الموضوع.

وممّا ذكرته من الوسائل أيضاً إحكام علاقة النَّسب والصّهر الذي تظهر قيمته فيما سمّته نظام المحارم والمحرّمات المبيّن في النصوص،[٨] فهذا النظام -كما أوضحت- يُلبس القرابة لبوس القداسة، ويرفعها عن مقام الشهوة واللهو، وهو يجمع مَن أوشك أن يبتعد عن الأسرة الأم مرّةً بالمصاهرة، ومرّةً بالرضاع، ومرّةً أخرى بإعادة الإدماج، كما هو الحال بالنسبة إلى ابن الزنا واليتيم. وقد رتّبت المؤلفة على هذا التقرير قناعةً، مفادها أنّ الأسرة في الإسلام ذات طبيعة ممتدة، تسمو عن النظام الغربي الذي تسود فيه الفردية المطلقة، وتغشاه المعايب من كل جهة.

ومن الوسائل المهمة أيضاً في ضبط العلاقة بين الزوجين ضبط تشريع تعدّد الزوجات، الذي اعتبرته العلواني غايةً في الحكمة، لما يحتوي عليه من مقاصد الحفظ الأسري؛ سواء من جهة ما يُقدّمه من حلول لعوارض الحروب والكوارث، أو من جهة ما يتضمّنه من مقاصد تحفظ لليتيمة حقّها في الإنسانية الكاملة لئلّا تكون عرضة للتضييع.

والملاحظ أنّ التفصيل في قضية القوامة ضمن هذا المبحث لم يكن مستحبّاً، ولا محتملاً في سياق حديث شرعي داخل مبحث فرعي، وأنّ معالجة موضوع تعدّد الزوجات افتقر بدوره إلى "التحيين الفقهي". فقد ناقشته المؤلفة بطريقة اقتصرت فيها على المقاصد التي ذكرها المتقدّمون بناءً على معطيات واقعهم. وأجد لهذا الموضوع ظروفاً مستجدة لا بُدّ أن يُنظر في إطارها. فالعنوسة، مثلاً، إنّما وُجدت اليوم بسبب تفشّي قيم التحرّر، وضعف الوازع الديني، لا بسبب موت الرجال نتيجة الحروب. أمّا وضع اليتيمة التي قد تكون متعلمة، أو تستكمل تعليمها، وتحيطها القوانين بالحماية، فليس كوضعها أيضاً في عهود الإسلام الأولى. وحتى إذا قُصد باليتيمة تلك الصغيرة، فحكمها لا بُدّ له من نظر جديد يربطه بحكم القاصر قصور الأهلية المدنية، وليس القصور في أهلية التعبّد.[٩] وقد

[٨] انظر الآيات (٢٢-٢٤) من سورة النساء، والآية (٣١) من سورة النور.

[٩] ناقشت هذه المسألة في دراسة قدّمتها للطبع ضمن منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، عنوانها "**زواج القاصر: مقاربة واقعية ورؤية مقاصدية**"، وميّزت فيها بين زواج الصغيرة وزواج القاصر، وربطت حكم الأولى بالثانية لنقصان الأهلية في كليهما في هذا العصر.

تكون هذه الاعتبارات وغيرها من معطيات العصر الحديث من أسباب تفرّد النظر المقاصدي لعلال الفاسي في الموضوع. فقد رأى أنّ المصلحة الإسلامية والاجتماعية تقضي بمنع التعدّد في الوقت الحاضر؛ "لأن القرآن صريح في المنع من التعدد كلما خيف الجور، والظلمُ اليوم للعائلة ولغيرها بسبب التعدد أصبح محققاً لا يمكن لأحد إنكاره."[١٠] وما يهم هنا هو استحضار علال الفاسي للمعطيات الواقعية.

رابعاً: مقصد حفظ النوع (النسل): لامسَت المؤلفة أهمية هذا الشرط على نحوٍ لافت عندما ربطته بالواقع الأمريكي الذي قد تتأثر فيه مصالح الأقليات حين يكون تمثيلهم من دون أثر. ولعل ممّا آنس رأيها، ورسّخ قناعتها بأهمية إكثار الولد، ما نقلته عن الغزالي ومَن تبعه من الأصوليين الذين اعتبروا الولد وإيجاده من مقاصد الزواج الأولى، المقدَّمة على باقي المقاصد التي اعتبروها تبعيةً.[١١] والحقيقة أنّ قَصْر النظر إلى حفظ النسل على جهة الإكثار فقط، يحتاج بدوره إلى تجديد يُلزمه بصفة الصلاح؛ فليس يخلو مقصد حفظ النسل في القرآن الكريم من تأكيد هذه الصفة.[١٢] ولا أنفي ثبوت وعي المؤلفة بأهمية هذه الحقيقة، حتى لو لم تُناقش على ضوئها رأي الغزالي وغيره، ويشهد بذلك ربطها حفظ النسل بمفهوم الأمانة، والاستخلاف، والعبودية لله.[١٣]

خامساً: مقصد التسريح بإحسان في حالة الطلاق: وهذا له مقاصد جمّة مثل منع الظلم وتحقيق العدل، وله وسائل مثل الإشهاد على الطلاق وعلى الرجعة، ومراعاة الحالة النفسية للزوج حال التلفّظ بالطلاق ووقت وقوعه.

وقد نجحت المؤلفة في تقديم صورة مكتملة مركّزة عن التصور القرآني للعلاقة الزوجية ومقاصدها في هذا المبحث، وقدّمت مجموع المقاصد والوسائل والأحكام التي عرضت لها

---

[١٠] الفاسي، علال. **النقد الذاتي**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط٧، ٢٠٠٢م، ص٢٤٢.

[١١] الحديث هنا عن ثقافة الواجب والحق، وعلاقتهما بحفظ النسل.

[١٢] هذا الأمر بيّنته في المداخلة التي شاركت بها في أشغال المؤتمر الدولي الذي نظّمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بعنوان "الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة" أيام ٩-١١ أبريل (نيسان) ٢٠١٣م. وكان عنوان المداخلة "البناء الأسري وأهلية الزوجين: مقاربة شرعية مقاصدية".

[١٣] العلواني، **الأسرة في مقاصد الشريعة: قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا**، مرجع سابق، ص١١٩.

في وحدة صُلْبة متينة، ورتّبتها في قالب نظري متماسك، لكنّها أغفلت استقصاء النماذج التطبيقية للتفعيل المقاصدي في عصر الرسالة بما يناسب الحيّز الذي خصّصته لهذا الغرض، كما يدل على ذلك العنوان. وأظن أنّ الدروس التي يُقدّمها المنهج النبوي في هذا الباب جديرة بالتتبع والاقتفاء، وهي زيادة في التدليل على مسالك التفعيل المقاصدي، ووسيلة لاستطلاع التمثّل الواعي للصحابة الكرام في زمن النزول، فكل ذلك يكمّل المقصود، ويفي بالغرض.

تطور العمل بالمقاصد الأسرية في عصر الخلافة الراشدة

في هذا المبحث تحدّثت العلواني عن الوعي المقاصدي عند الصحابة وعملهم بها بعد زمن النزول، وقدّمت لبيان ذلك نماذج لتفعيل المقاصد الأسرية من اجتهاد عمر ﷺ في تقييد الطلاق، وربطت تلك النماذج بظروف عصره وقصده تحقيق المصلحة،[١٤] وتطرّقت أيضاً إلى اجتهاده في حكم المفقود والغائب، وبيّنت بأمثلتها كيف كان حريصاً على مصالح الزوجات والأُسَر حتى لا تتعرّض للضياع.

والحقيقة أنّ عمر ﷺ اشتُهر حقاً باجتهادات قوية أصبحت أمثلةً للفقهاء على مرّ العصور؛ إلّا أنّ النماذج لا تُعدَم في غيره، ومثالها ما كان من مراعاة مصلحة المحضون فيما نقل عن أبي بكر الصديق ﷺ، حين حكم لطليقة عمر بن الخطاب بحضانة ابنهما عاصم، وقال لعمر، في إشارة إلى علّة حكمه: "مسُّها وحجْرُها وريحُها خيرٌ له منك حتَّى يشبَّ الصَّبيّ فيختار لنفسه."[١٥]

وما من شكّ أنّ لاستدعاء الأمثلة من خارج اجتهادات عمر ﷺ فائدةً كبيرةً في التنبيه على حضور الوعي المقاصدي الذي أرادت المؤلفة أن تُثبته لعموم الصحابة.

---

[١٤] فجعل طلاق الثلاث واحدةً يصبح الطلاق بها بائناً، وهذه الوسيلة لم تكن إجراءً مُلزماً –كما تقول الكاتبة– يجري على كل الأزمان والأمكنة، بل كانت اجتهاداً في تفعيل النص، وتنفيذه، وإدراك مقصد الشارع منه.

[١٥] ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، بيروت: مكتبة الرسالة، ١٩٩٤م، ج٤، ص١٦٤. انظر قول مالك في المسألة في:

– أنس، ابن مالك. **الموطأ**، بيروت: دار إحياء العلوم العربية، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، مسألة رقم١٤٩٨.

تطور العمل بالمقاصد الأسرية في عهد الفقهاء المجتهدين

واستمراراً في رصد تفعيل المقاصد الأسرية عبر العصور، عرضت المؤلفة لاختلاف آراء المجتهدين حول قضايا الأسرة، وأوردت بهذا الصدد قضية زوجة المفقود والغائب عنها زوجها، وبيّنت أنّ مجموع الآراء الفقهية كانت تعالج القضية على ضوء المقاصد الكلية للأسرة، وترعى العدل والسكن في أحكامها.

تطور المقاصد الأسرية عند المعاصرين

بدأت المقاصد في الخروج -عند عموم المعاصرين- من حيّز التأصيل النظري إلى التطبيق، وهذا ما بيّنته العلواني في هذا المبحث، وآثرت ابن عاشور بالمثال لما كان له من محاولات متميّزة، خاصةً في إخراج المقاصد من الإطار النظري إلى التطبيق ضمن دوائر المعاملات والسلوك، ولا سيّما في عرضه قضايا الأسرة في الإسلام على نحوٍ مؤسَّس متكامل، حتى أصبحت الأسرة تبدو في مشروعه بصورة أُمّة مصغّرة.[١٦]

وبحسب المؤلفة، فإنّ الجهود المتأخرة أفادت في البناء على ما أرساه ابن عاشور تكميلاً واستثماراً،[١٧] ومثالها ما قدّمه جمال الدين عطية من جهد في هذا الباب.

الفصل الثالث: منهج تفعيل المقاصد في الولايات المتحدة الأمريكية

كانت المؤلفة في هذا الفصل أكثر التصاقاً بموضوع بحثها؛ إذ خصّته بعرض تفصيلات تتعلّق بتطبيقات الدرس المقاصدي على واقع الجالية المسلمة في أمريكا، خاصةً في قضايا الزواج والطلاق، واختارت تقديمه في محورين اثنين، هما:

١. وضع الأسرة المسلمة:

عمدت المؤلفة في هذا المحور إلى تقديم قراءة كرونولوجية (زمنية) تحليلية سريعة، خصّت بها الأحداث التي حبلت بها عقود من الزمن في أمريكا، منها أساساً الثورة على

[١٦] العلواني، **الأسرة في مقاصد الشريعة: قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا**، مرجع سابق، ص١٤٣.
[١٧] المرجع السابق، ص١٤٥.

الزواج التقليدي، والدعوة إلى التحرّر الجنسي التي أسفرت عن انتظام الشواذ، إلى جانب حركة نسوية مساندة. فهذه المعطيات ونتائجها على الأُسَر كانت حافزاً دافعاً لمختلف الباحثين والأكاديميين وصنّاع القرار، ولعموم المحافظين في أمريكا، إلى التصحيح وتصنيع الحل.[١٨]

والحقيقة أنّ الأُسَر المسلمة قد أصبحت في مرمى المشكلات، وهي مشكلات يتعلّق بعضها باختلاف أعراق المسلمين، ويتعلّق بعض آخر بتنوع الأعراف، بيد أنّ هناك مشكلات تتعلّق بالعادات الاجتماعية للمجتمع الأمريكي التي لا تتفق مع منظور المسلمين للعلاقات الأسرية ولواجبات الزوجين، ولا حتى مع منظورهم للتربية والتعامل مع الأبناء. وغالباً ما تكون هذه المشكلات سبباً في الطلاق، وفي انحراف الأبناء،[١٩] ممّا يدعو -في نظر المؤلفة- إلى التسديد والتصحيح. وقد أكّدت هذا الأمر في دراسة عنوانها "الزواج والأسرة بين قيم مستوردة وواقع مؤثّر"، فنبّهت على ضرورة تمييز السلبي من الأعراف عن الإيجابي بميزان قربها من تحقيق مقاصد الشريعة، أو بُعْدها عن ذلك.[٢٠] وتبقى الآمال معقودةً -كما تقول المؤلفة- على المراجعات الجديدة المستبصرة بالرؤية التوحيدية في إحياء نموذج الأسرة الممتدة مرّةً أخرى.

ومن بوابة هذا التوصيف الدقيق وَلَجَت العلواني إلى فضاء الدرس المقاصدي، ليكون دليل الجالية إلى الإصلاح عبر بوابة "فقه الأقليات" الذي تعرّضت لبعض خصائصه في "فقه الأقليات بين التأصيل والتفعيل"، وأشادت ضمنه بالجهود الكبيرة لبعض العلماء المعاصرين، وركّزت الحديث أكثر على الجهود "التأسيسية" لطه جابر العلواني الذي سعى إلى إخراج فقه الأقليات من فقه الفروع إلى ما سمّاه أبو حنيفة "الفقه الأكبر"،[٢١] وقدّم -زيادةً على ذلك- رؤيةً خاصةً للتعامل مع القرآن الكريم، ألزمها بمنهجية تُعين على حسن صياغة الإشكال الفقهي.[٢٢]

---

[١٨] المرجع السابق، ص١٦٨.
[١٩] المرجع السابق، ص١٩١.
[٢٠] المرجع السابق، ص١٨٣.
[٢١] المرجع السابق، ص٢٠٥.
[٢٢] المرجع السابق، ص٢٠٧.

على أنّ ما طرحته نظرية فقه الأقليات -كما تقول العلواني- يتطلّب قدرات فائقة على الاجتهاد، تأتي على مستويين: إدراك الواقع والقدرة على صياغة السؤال، ثمّ التعامل مع النص لإيجاد الإجابة. وهذا يتطلّب -بحسبها- لمّ الجهود من كل التخصّصات. وتبقى ثمرات "فقه الأقليات" مع ذلك مجرّد أحكام وتشريعات يُفترض أن تتفاعل مع واقع تشريعي قائم، خصّصت له المؤلفة حيّزاً خاصاً من هذا الفصل.

لقد كانت لدعوات مارثن لوثر، والإصلاحات التي طرأت على التشريعات اليهودية داخلياً، وما طرحته الحركة الليبرالية من تصورات، آثار لحقت بقانون العائلة في عموم النظام الغربي، وقد مَسّ جزء منها قوانين الأسرة، وأثّر في وضع المرأة بصورة خاصة. وفي توضيحها لما يُنتظر من الجالية بهذا الصدد، وتحت عنوان "المسلمون وقانون العائلة الغربي"،[٢٣] قالت المؤلفة إنّ الواقع يحتم على الجالية أن تبذل مزيداً من الجهود في التعريف بالقيم الإسلامية الكُلية والحاكمة، لما يلحظ من انسجام القيم الإسلامية مع الذوق الإنساني السليم، واتفاقها مع مطالب العدالة والتكريم؛ على أن تقترن المبادرة بالاجتهاد ضمن مؤسسات مختلفة التخصّصات، من أجل تقديم الأحكام والقوانين في قالب يليق بالإسلام، ويناسب قيمه العليا.

٢. نماذج تطبيقية على الأسرة المسلمة:

إنّ مشكلة القوانين المتعلّقة بالأُسَر المسلمة بأمريكا لا تخلو في مجملها من تعقيد، وهي تحتاج إلى جهد ونظر واجتهاد باشرت المؤلفة بعض مواضعه في حديثها عن قضايا الزواج والطلاق؛ إذ تحدّثت عن مشكلة التفريط بجوهر العقود، وذكّرت بما يقع في حالة طلاق الثلاث من دون إشهاد؛ إذ يتعسّف الزوج في هذا الحق أحياناً، فلا تجد الزوجة جهةً قانونيةً شرعيةً تضمن حقوقها، وترفع عنها ضرر الزوج.

وقد بيّنت المؤلفة أهمية التوثيق والإشهاد كما وردت في القرآن الكريم، التي تفيد تحقيق المصلحة. وبالمثل قدّمت نتفاً من البيان النبوي وتطبيقاته في توثيق عقود النكاح والطلاق لنفس غرض التوضيح، وأوردت الحديث الذي يروي خطبة علي ﷺ ابنة أبي

[٢٣] المرجع السابق، ص٢١٢.

جهل، وفي متنه إشارة تفيد رفض النبي ﷺ لهذه الخطبة.[٢٤] وكان قصدها بيان أهمية حفظ الشروط التي يتضمّنها عقد الزواج، بالنظر لما تُحقّقه من مصالح ومقاصد مهمة لِمن اشترطها. إلّا أنّي لم أجد في الحديث ما يفيد في الاستدلال على ضرورة الالتزام بالشروط؛ لخلو نصّه من هذه الإفادة، مع أنّ أهميته كانت ظاهرةً في تأكيد رفع الضرر، والشد على ما يُحقّق مقاصد السكن والتآلف، حتى لو لم يكن ذلك مشترطاً في العقد. وقد عرضت المؤلفة لمواقف الصحابة الذين اختلفوا في تقدير شروط الزواج، وكذا المواقف المختلفة للتابعين والفقهاء من بعدهم، لكنّها استشكلت عدم توظيفهم -جميعاً- لهذه الرواية في تفكيك شروط الزواج،[٢٥] وهذا استشكال لا داعي له حسب ما يظهر.

والحقيقة أنّ المؤلفة في مناقشتها آراء الفقهاء كانت كمَن يضع قواعدَ منهجيةً للتعامل مع الأحكام لتكون طيّعةً بين أيدي المعنيين بها في أمريكا، فحديثها لم يخل من ربط بين النهج المقاصدي في معالجة العقود وواقع الجالية المسلمة في أمريكا، وما تتخبّط فيه من مشكلات تتعلّق بصياغة العقود الإسلامية، خاصةً تلك ذات الصلة بالزواج والطلاق. ثمّ خاضت في كثير من أحوال الحاضن والمحضون، وتطرّقت أيضاً إلى ما جاء في المدوّنات الفقهية من أقوال حول تخيير الأبناء مَن يحتضنهم عند أهليتهم لذلك، وعرضت لغير ذلك من القضايا التي بيّنت فيها وجود تشابه في مراعاة المصلحة، في مجال الحضانة بين التشريع الإسلامي والقانون الأمريكي، وخلصت إلى أنّ الوضع يسمح بخضوع الجالية المسلمة للقوانين المدنية الأمريكية ما دامت تُحقّق العدالة والمصلحة العامة للأسرة، خاصةً مصلحة الطفل،[٢٦] وهذا الخضوع لا يلغي الحاجة إلى التعاون والتوضيح.

ولم تنس المؤلفة أن تشير إلى أنّ حق اختيار الأبناء لِمن يحتضنهم كان مكفولاً لهم متى توفرت الشروط لذلك، إلّا أنّ ما لم تذكره في هذا الصدد هو أنّ الأمر لم يكن متروكاً للمحضونين بإطلاق، بل كان يخضع أيضاً للاختبار. وممّا ورد في هذا الشأن إفادة جاءت في "شرح زاد المستقنع"، عن شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- "أن قاضياً خيّر

[٢٤] المرجع السابق، ص٢٣٤ وما بعدها.
[٢٥] المرجع السابق، ص٢٤٠.
[٢٦] المرجع السابق، ص٢٨٢.

غلاماً بين أبويه فاختار أباه، فقالت المرأة للقاضي سله ما باله اختار أباه، فسأل القاضي الطفل: لماذا اخترت أباك؟ فقال: بأن أمي تلزمني بأن أذهب إلى الكتّاب وأبي يتركني ألعب مع الصبيان، فردّه إلى أمه."[٢٧]

وممّا ذكرته المؤلفة وأخضعته للمقارنة أيضاً ظاهرة العنف الأسري وتحدياته، والموقف الشرعي والقانوني منه. فهذه الظاهرة تُهدّد كيان الأسرة وأمنها ومقاصدها، وهي -كما تقول- مرفوضة على أيّ صورة كانت، ولا تقبلها الشريعة أيضاً، كما دلّت على ذلك الشواهد التي ساقتها من القرآن الكريم. وفيما يخص مظاهر العنف الأسري في صفوف الجالية، فقد تطرّقت المؤلفة إلى مسألة تطليق الزوج زوجته من دون إشهاد ولا توثيق، وإرغام الزوجة على التنازل عن حقوقها بالخُلْع من دون وجه حق. وأتبعت إفاداتها بمجموعة من المقترحات الوقائية والعلاجية ضمن ما سمّته استراتيجية الحماية من العنف الأسري، وخصّت بالذكر الوسائل الاجتماعية والدينية وغيرها. وبهذه الإفادات ختمت مباحث الفصل الثالث.

الفصل الرابع: ضوابط الكشف عن المقاصد الأسرية وتفعيلها

لا تستقيم المقاربة المقاصدية من دون ضوابط تكشف عنها، وطرائق تفيد في تفعيلها، وهذا ما عالجته المؤلفة في هذا الفصل؛ إذ أكّدت بعض الضوابط الواجب التزامها، من قبيل:

١. حاكمية النصوص:

وهذا الضابط يتصل بسمو المصدر، على اعتبار أنّ القرآن الكريم هو الحاكم في تقييم الفهم الإنساني.[٢٨] وعلى مَن يباشر نصه أن يتحرّى -مِن جملة ما يُطلب إليه- ضبط الدلالات اللغوية على وفق "دلالة القرآن"، ووفق ما يقتضيه "المعنى السياقي" و"التناسب"، وما إلى ذلك ممّا يفيد في تعزيز وسائل الكشف عن المعاني التي يحتملها

[٢٧] الشنقيطي، محمد بن محمد المختار. **شرح زاد المستقنع**، كتاب: النفقات، المكتبة الشاملة.
[٢٨] المرجع السابق، ص٣٠٧.

الخطاب. على أنّ القراءة السليمة تتطلّب -بحسب المؤلفة- الالتزام بتوفير سائر الضمانات "التي تقتضيها القيم العامة المشتركة بين البشر، وهي قيم العدل والأمانة والهدى."[٢٩] ولبلوغ هذه الغاية، لا بُدّ من وسائل تضبط عملية القراءة، منها الجمع بين قراءة القرآن الكريم وقراءة الكون في منهج منضبط، سمّته القراءة المنهجية.

وقد حاولت المؤلفة استقصاء بعض مناهج المتقدّمين في الكشف عن المقاصد، وخصّت بالتتبع جهود أبي إسحاق الشاطبي، فوقفت عند منهج الاستقراء الذي سلكه، وبيّنت كيف حاول أن يتجاوز من خلاله ظنية أصول الاستدلال الفقهي، ويأخذ بها نحو القطعية.[٣٠] وإلى جانب ذلك وغيره ممّا امتاز به الشاطبي، عرضت العلواني لمميّزات أخرى في منهجه في الكشف عن المقاصد، قبل أن تعمل على توجيه الدرس المقاصدي إلى مجال الاستثمار التطبيقي على مستوى الأسرة.

ومع ما أبدته المؤلفة من إعجاب بمنهج الشاطبي، إلّا أنّها اعتبرت أنّه مجال لا يزال في حاجة إلى جهود تنظيرية وتطبيقية أوسع؛ سواء في عملية الاستنباط، أو في التطبيق. وهنا ذكّرت بالمسلك المتميّز لابن عاشور في الكشف عن المقاصد وتطوير صياغتها، وقدّمت ملامح التميّز في منهجه أيضاً، وبيّنت كيف أَعمل هذا المنهج في مجال الأسرة والمعاملات ونحوهما. وعرضت كذلك لمآثر أخرى من اجتهادات ابن عاشور دون أن تغفل غيره من المعاصرين، أمثال: علّال الفاسي، ومحمد الغزالي، وطه جابر العلواني؛ إذ قدّمت لكل واحد من هؤلاء إضافاتٍ يمكن اعتبارها مفاتيح لأبواب جديدة في التعامل مع النصوص. ولم تنسَ المؤلفة جهود طه العلواني في هذا السياق لبناء هيكلية المقاصد.[٣١] وبحسبها، فإنّ طه العلواني أكّد أنّ النقطة الإيجابية في مسائل إجراءات التفعيل، قد تكون في استكمال أدوات بناء فقه الواقع.

ومع كل ما قدّمه السابقون والمتأخرون، فإنّ الحاجة -كما تقول المؤلفة- لا تزال ملحّةً إلى التنسيق الفكري، وتطوير الأفكار، وترتيب الأولويات، بما يمنح العلماء وأهل القانون والاجتماع القدرة على التفعيل الإيجابي للمقاصد.

[٢٩] المرجع السابق، ص٣٠٨.
[٣٠] المرجع السابق، ص٣٠٩.
[٣١] المرجع السابق، ص٣٢٤ وما بعدها.

٢. فقه تفعيل المقاصد في الواقع المعاش:

يمثّل فقه المقاصد وفقه الأولويات الأسس التي تساعد على فهم النصوص ومعانيها بدقة. وحين يتحقّق الجمع بين فقه النص والواقع، فتلك ميزة الجمع بين أهليتين، سمّتها المؤلفة فقه التطبيق، واعتبرت أنّ تحقيق المقاصد هو المكيّف للتطبيق.

وفي عرضها لما يجب من نظر مقاصدي وحسن تفعيله في الواقع الأسري للجالية المسلمة في أمريكا، تطرّقت المؤلفة إلى عدد من القضايا التي يجب النظر إليها وفق ما تقتضيه مقاصد الشريعة، وقدّمت في ذلك توجيهات موجزة سبق لها تفصيل مسائلها من قبلُ، إلّا أنّها عرضتها هنا نتفاً لتسترشد بها الجالية.

٣. اعتبار مآلات الأفعال:

ركّز الشاطبي وغيره من علماء المقاصد على مآلات الأفعال بوصفها أصلاً منهجياً مهماً في تفعيل المقاصد الشرعية، وعمدوا إلى "منع الحِيَل" التي تُعدّ مسلكاً لاعتبار المآل في تطبيق الأحكام، بالنظر إلى ارتباطها بقصد الفاعل ونيته. وقد حاولت العلواني الكشف عن أهمية هذا الأصل عن طريق ربطه مباشرةً بأحكام الزواج والطلاق. وذكرت من مسالك الكشف عن مآل الفعل أيضاً، قاعدة الذرائع التي اعتمدها كلٌّ من الشاطبي وابن عاشور، وربطها الأخير بقضايا الأسرة. ثمّ تطرّقت ضمناً إلى ما وقع من إفراط وتفريط في توظيف هذه القاعدة، ولم يَفُتْهَا ربط الحديث عن مآلات الأفعال بقضايا الأسرة أيضاً، حين تطرّقت إلى مشكلة ترك المرأة معلّقة بين الزواج والطلاق بنية الإضرار بها، وكانت في ذلك تعالج واحدةً من أهم القواعد في أصل اعتبار المآل في الأفعال، وهي قاعدة التعسّف في استعمال الحق، وقد تناولت في بيانها التوظيف السيئ لمفهوم الطاعة في العلاقة الزوجية.

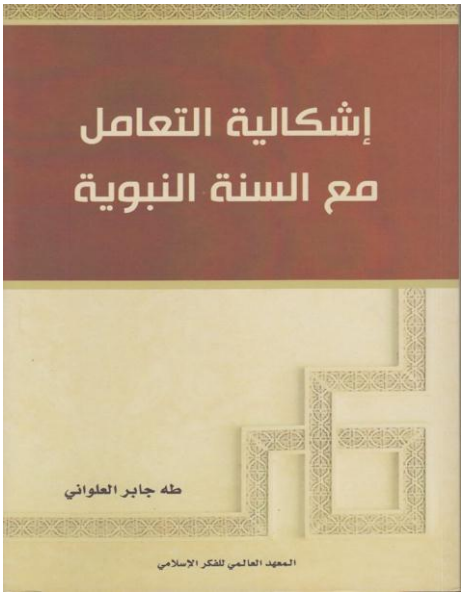
وفي ختام الفصل سألت المؤلفة: كيف يكون للمسلمين دور إيجابي في صياغة أعراف المجتمع الأمريكي على نحوٍ يكون أقرب إلى الحق والهدى؟ وقد أجابت بأنّ ذلك ممكن، وسبيله المسلك المقاصدي، ومراعاة سلّم الأولويات في المعالجة؛ سواء ما تعلّق منها

بالمجتمع أو الأسرة عن طريق رصد الأحكام المتصلة بتنظيم العلاقة بين الجنسين، والزواج والطلاق؛ لتتمكّن الجماعة من تحقيق قوّتها، والدفاع عن نفسها، ونشر دعوتها؛ تحقيقاً للوظيفة العقدية التي كلّفها الله بها، وربط خير هذه الأُمّة بالقيام بها،[٣٢] وكذلك عن طريق تحديد الثوابت والمتغيرات وفق منهجية واضحة فاعلة؛ فبذلك تُبنى أصول فقه المقاصد على عالمية الخطاب القرآني في معالجة قضايا الإنسانية في كل العصور، مع وجوب دراسة المقاصد، وربط المقاصد العليا بالمقاصد العائدة على المكلّفين.

لقد كان هذا الكتاب بإفاضاته وإضافاته منارةً حقيقيةً لِمن يروم البحث مستقبلاً في المقاصد الأسرية، ولِمن يتطلّع إلى معرفة الظروف الاجتماعية للجالية المسلمة والتحديات التي تواجهها بحكم وضعها أقلية في بلاد المهجر. وبصرف النظر عن هذه المعالم التي تمثّل محاور الكتاب الرئيسة، فإنّه لا يخلو في عمومه من إشادات وإفادات، بعضها من صميم موضوع البحث، وبعضها مكمّل لمادته أو مقيّم لمنهجه، كما لا يخلو من توجيهات وتفصيلات وخلاصات قدّمتها صاحبته بأسلوب علمي رصين، يحتكم في طرحه إلى النصوص عند كل تقويم، أو مساءلة، أو استنتاج، من دون إهمال لأقوال الفقهاء في مختلف القضايا ذات الصلة. وقد وُفّقت المؤلفة في عرض فكرتها على أحسن وجه، وكانت أكثر توفيقاً في وصلها الأحكام التي عالجتها بمقاصد الشارع.

[٣٢] المرجع السابق، ص٣٥٣.

صدر حديثاً



إشكالية التعامل مع السنة النبوية

تأليف: طه جابر العلواني

الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

٤٢٢ صفحة

موضوع السنَّة النبوية الشريفة موضوع عظيم الخطر، كبير الأثر، أسهم في تشكيل الحياة الإسلامية، عبر تاريخها، ولا يزال. فهي المنهج التطبيقيّ المعصوم للقرآن المجيد، نتعلم منها كيف اتبع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كتاب الله –تعالى– وكيف تلاه على الناس حتى صار لهم القرآن الكريم بفضل هذه السنة، طريقة حياة كاملة.

لكنَّ فهمَ المسلمين للسنة وعلاقتِها بالقرآن أصابه غبش كثير، لأنَّ بعض هذا الفهم قام على غير أصول القرآن المجيد، وعلى عدم الوعي بالفرق الدقيق بين السنَّة من حيث صدورها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والإخبار بها الذي يقوم به بشر عاديون غير معصومين من خطأ النقل، أو النسيان، أو أي خطأ آخر مما يقع فيه البشر عند تناقلهم للنصوص الشفوية.

وقد جاء هذا الكتاب ليعالج قضية العلاقة بين الكتاب والسنة، بوصف هذه العلاقة نقطة محورية في فهم السنة وحجيتها، ومقاماتها، وهي قضية فكرية أصبح لها في علومنا الشرعية جذور وأغصان!

تقارير علمية

مؤتمر علمي دولي بعنوان:
اللغة العربية وتحديات البقاء
نظمه مجمع اللغة العربية في القاهرة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي
بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية في القاهرة

القاهرة: في ١٩–٢٠ جمادى الآخر ١٤٣٦هـ الموافق ٨–٩ نيسان (أبريل) ٢٠١٥م

إعداد: خالد عبد المنعم*

نظم مجمع اللغة العربية في القاهرة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية في القاهرة مؤتمراً علمياً بعنوان "اللغة العربية وتحديات البقاء"، وذلك في يومي الأربعاء والخميس ٨– ٩ أبريل ٢٠١٥م، في مقرّ المجمع. وتضمنت الجلسة الافتتاحية كلمات المؤسسات المنظمة؛ إذ بدأت بكلمة للأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور؛ عضو مجمع اللغة العربية ومقرر المؤتمر، الذي أكّد على أهمية المؤتمر للحفاظ على اللغة العربية من السّهام التي توجه إليها. وأشار إلى أهمية اللغة للإنسان في وجوده الفردي وحياته الاجتماعية والإنسانية، فاللغة شرط مهم لقيام الحياة الإنسانية على وجه العموم، فإذا وجدت اللغة وجد الإنسان، وإذا وجد الإنسان وجدت الحضارة. ونبّه إلى أن أهمية المؤتمر كامنةٌ في محاولة وضع برامج النهوض باللغة العربية.

ثم تحدث الأستاذ الدكتور حسن الشافعي؛ رئيس مجمع اللغة العربية، الذي رحّب بالحضور. وأشار إلى أن الكلمة واللغة والمعرفة هي ما يتميز بها الإنسان، ومن أجل ذلك أسجد الله تعالى له الملائكة إلا إبليس أبى واستكبر، ولذلك لا يحارب اللغة العربية (لغة القرآن) إلا الأبالسة من البشر. وأضاف إلى أن اللغة مقوم أساسي من مقومات البحث العلمي، ولذلك ليس غريباً أن يهتم المعهد العالمي للفكر الإسلامي باللغة العربية. وأثنى

* المدير التنفيذي لمركز الدراسات المعرفية في القاهرة.

على التعاون بين المجمع والمعهد في تنظيم ذلك المؤتمر. وأشار إلى أن الموضوع يؤذن بتهديد المصير؛ إذ تمّ اختزال اللغة العربية في النطاق الديني دون باقي مناحي الحياة، فاللغة تكاد تختفي من المؤسسات وقطاع الأعمال وبعض الدول.

ثم جاءت كلمة الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان؛ رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي ثمّن هذا التعاون بين المعهد ومجمع اللغة العربية، وأشار إلى أن المعهد العالمي للفكر الإسلامي تحمّل –منذ إنشائه– مهمة إصلاح الفكر الإسلامي، من خلال معرفة أسباب الخلل وتحديد آليات الإصلاح وتحديد المفاهيم، واللغة جزء مهم في حركة الإصلاح. ودعا إلى أن يستشعر أبناء اللغة خطورة التقارير التي تكشف أن اللغة العربية ستندثر خلال مائة عام. وأن على أبناء العالم العربي أن يدركوا أن إهمالهم للغة العربية يوقعهم في دائرة تهديد الدين والدعوة، فالحفاظ على اللغة – لغة الكتاب – هو حفاظ على الدعوة إلى الإسلام وكتاب الله العظيم.

ودعا الدكتور عبد الحميد إلى توفير وقفية للاهتمام بالترجمة العلمية والنشر العلمي ونقل الخبرات، وترجمة كل جديد يأتي في المجلات العلمية الغربية وغيرها إلى اللغة العربية، لكي يستفيد منها الباحث والمواطن العربي، مع أهمية توحيد استعمالات الفصحى في اللغة العربية بالنسبة للعالم العربي، وعرض على المجمع أن يتبنى هذا المشروع بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ليصبح الاهتمام باللغة العربية على مستوى مؤسسات الأمة.

ثم تحدث الأستاذ الدكتور رفعت العوضي؛ المستشار الأكاديمي لمركز الدراسات المعرفية، الذي أشار إلى أهمية المؤتمر لتدشين حملة للدفاع عن اللغة العربية وإعادتها إلى الصدارة في مجالات الدين والعلم والفكر. وكشف عن أن معظم الجامعات الخاصة والمعاهد التعليمية تكاد تختفي فيها اللغة العربية، ولذلك كان اهتمام المجمع والمعهد بالمؤتمر وموضوعه. وإذا لم تبذل الجهود للدفاع عن اللغة العربية فستكون اللغة في خطر كبير.

ثم انطلقت جلسات عمل المؤتمر لليوم الأول، الذي تضمن ثلاث جلسات؛ إذ ترأس الأستاذ الدكتور رفعت العوضي؛ المستشار الأكاديمي لمركز الدراسات المعرفية الجلسة

الأولى. وتحدث فيها الأستاذ الدكتور إبراهيم صلاح الهدهد؛ نائب رئيس جامعة الأزهر، عن "اللغة العربية أسس البقاء وسبل الارتقاء" وحاول في بحثه إثبات قدرة العربية على البقاء، واكتنازها سبل الارتقاء، وقد تناول محورين أساسيين: المحور الأول: أسس البقاء: وناقش فيه مقومات تماسك البناء مما سيؤدي إلى البقاء، وتتمثل هذه المقومات في البناء الصوتي، والبناء الصرفي، والبناء النحوي للغة العربية – والدين وأثره في بقاء اللغة. والمحور الثاني: سبل الارتقاء: ويضم: النمو اللغوي ووسائله، والقدرة على تلبية الاحتياجات واستيعاب المستجدات، وشهادات من غير العرب للعربية.

أما البحث الثاني فكان للأستاذ الدكتور عودة خليل أبو عودة؛ عضو مجمع اللغة العربية الأردني، وجاء بعنوان "عالمية اللغة وخلود البقاء". وتعرّض فيه لمشكلات تعليم اللغة العربية والتحديات الخطيرة التي تواجهها، ثم كيف تفوّقت اللغة العربية لأسباب كثيرة، وعوامل أساسيّة حتى صارت اللغة الوحيدة في هذا الكون التي ما زالت على قيد الحياة، متوهجة كما كانت في كل العصور. وقد قسم بحثه في فصلين؛ الفصل الأول: التحديات التي تواجه اللغة العربية، ويقع في عدة مباحث رسمت في محتوى البحث. الفصل الثاني: اللغة العربية لغة القرآن والتشريع إلى يوم القيامة، ويقع أيضاً في عدة مباحث.

أما الجلسة الثانية التي ترأسها الأستاذ الدكتور إبراهيم صلاح الهدهد، فقد شارك فيها كلٌ من الأستاذ الدكتور محمد حسن عبد العزيز؛ عضو مجمع اللغة العربية في القاهرة؛ والأستاذ الدكتور علي أحمد مدكور؛ أستاذ التربية بجامعة القاهرة وخبير التعليم بمجمع اللغة العربية بالقاهرة. وقدّم الأستاذ الدكتور محمد حسن عبد العزيز بحثاً بعنوان "المبادئ الأساسية لوضع المصطلحات: طريقٌ إلى توحيد المصطلح العلمي العربي"، وأشار أن خلال متابعته لما أخرجته المجامع اللغوية والهيئات المعنية بالمصطلحات والمشتغلون بالمصطلحية من معجمات متخصصة في شتى العلوم والفنون والصناعات استخلص – فيما يتصل بمشكلات العملية المصطلحية– ما يأتي: المعجم المصطلحي العربي الحديث معجم ثنائي يعتمد في مداخله وتعريفاته على معجم أجنبي. وثمة تعدد للغات الأجنبية التي تؤخذ عنها المصطلحات. وهناك تعدد للجهات العلمية والمؤسسات المعنية

بالمصطلحات، وهناك اختلاف بين العلماء واللغويين في الطرائق المستخدمة لاختيار المكافئات العربية. ودعا إلى توحيد جهود الهيئات والمؤسسات المعنية بالاصطلاح في معجمات موحدة وتيسير نشرها وتبادلها في كل أنحاء العالم العربي، وإلزام الهيئات والمؤسسات العلمية والأفراد بالمصطلحات الموحدة، والاتفاق على المبادئ العامة التي تحكم عملية الوضع اللغوي.

وجاءت الورقة الثانية للدكتور علي مدكور وهي بعنوان "اللغة العربية وتحديات النهوض"؛ إذ أكّد على وجود الأزمة اللغوية من جهة والتبعية اللغوية من جهة أخرى. وأجمل تحديات النهوض فيما يلي: عدم إلمام كثيرين منّا بجوانب إشكالية اللغة، وقصور العتاد لمعظم منظرينا اللغويين، وخطأ التشخيص لدائنا اللغوي، والابتعاد عن السبب الحقيقي وراء ذلك، وهو العولمة الاقتصادية، وانبهار الجماهير العربية بالثقافة الغربية ولغاتها، وغياب إرادة الإصلاح اللغوي. ثم قدم تساؤلات بحثية تهدف للنهوض باللغة ومن بينها: كيف نبعث الحياة في كيان هذه اللغة العظيمة تنظيراً وتعليماً واستعمالاً؟ وكيف نخرجها من دائرة اهتمام المتخصصين فقط إلى الدائرة الأوسع والأشمل؟ وكيف نُعَرِّبُ نظم التشغيل وننتج لغات برمجة عربية؟ ولمحاولة الإجابة عن هذه الأسئلة، لا بدّ من جهود مخالصة على مستويين: مستوى تغيير النفوس، ومستوى تطوير المؤسسات.

واختتمت أعمال اليوم الأول بجلسة ترأسها الأستاذ الدكتور صلاح عبد السميع؛ أستاذ مناهج التدريس في جامعة حلوان. وقد شارك فيها كلٌّ من الأستاذ الدكتور محمد يونس عبد السميع الحملاوي؛ أستاذ هندسة الحاسبات في كلية الهندسة، جامعة الأزهر، والأستاذ الدكتور أحمد فؤاد باشا؛ نائب رئيس جامعة القاهرة الأسبق. وقدّم الأستاذ الدكتور الحملاوي ورقة بعنوان "التعليم واللغة الوظيفية". وأكد فيها على أن الخارطة اللغوية في عالمنا العربي –وخاصة مصر– بها اللغة العربية، وبها أيضاً لغات تمثل نتوءات لغوية مثل النوبية والأمازيغية والعامية. وناقش هل تصلح تلك اللغات غير العربية في بلادنا العربية في قيادة المجتمع في مجال التعليم والفكر والتكنولوجيا، وخاصة أن اللغة العربية تزاحمها بقوة لغات أخرى وافدة تكاد تتصدر العملية التعليمية برمتها (مثل الإنجليزية، والفرنسية، والألمانية)؟. وبعد استعراض تلك القضية توصل إلى أن اللغة العربية

هي اللغة الوحيدة القادرة على قيادة قاطرة التعليم والفكر والتغيير؛ لأنها اللغة الأم، ولغة الوجدان ولغة القرآن الكريم.

ثم جاءت ورقة الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد باشا المعنونة بـ"لغة العلم العربية وتحديات البقاء الحضاري"؛ إذ نوّه فيها إلى أن اللغة العربية اكتسبت شرفها من علاقتها بالقرآن الكريم، وبالدين الإسلامي الخاتم، ورأى أن بقاء العربية مرتبط ببقاء أبنائها إما أحياء مشاركين مع ركب المتقدمين، وإما أمواتاً في عالم المتفرجين والمتخلفين. وأشار إلى أن الدراسة الحالية تحاول أن تذكر من لا يعرف بلغة العلم العربية في عصر الازدهار الإسلامي، ثم تعرّض لبعض الخطوات الإجرائية التي تسهم في تنمية اللغة العربية، لتصبح -كما كانت- لغة علم عالمية.

وتواصلت أعمال المؤتمر لليوم الثاني بجلسة صباحية ترأسها الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد باشا وشارك فيها كلٌّ من الأستاذ الدكتور فتحي حسن ملكاوي؛ المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، والأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور؛ عضو مجمع اللغة العربية في القاهرة. وبدأت الجلسة بورقة الأستاذ الدكتور ملكاوي المعنونة بـ"الفِكْر واللُغة". وتناول فيها نبذة موجزة عن تاريخ الاهتمام بالعلاقة بين الفكر واللغة، ونظريات العلاقة بينهما، والعلاقة التبادلية والتكاملية بينهما، وموضوع البيان، وموضوع الفكر والكلام النفسي، وأخيراً الازدواجية والثنائية اللغوية وأثرها في الفكر والثقافة والهوية. وأشار إلى أنه لا يهدف من ذلك إلى استقصاء العلاقة في هذه الموضوعات من جوانبها المتعددة، وإنَّما التأكيد على أنَّ البناء الفكري يرتبط بالنمو اللغوي والملكة اللغوية ارتباطاً وثيقاً، وأن هذا الارتباط كان موضوعاً للبحث والنظر منذ عصور قديمة ولا يزال كذلك، وأن الموضوع يرتبط بثقافة كل مجتمع وهويته المميّزة له.

وتحدث الأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور في ورقته المعنونة بـ"اللغة العربية والفروض الغائبة" عن عدد من العناصر وهي: تقديم موجز عن مكانة اللغة العربية، ودراسة ظاهرة تراجع اللغة العربية وأسباب هذا التراجع، وكيف نواجه ظاهرة التراجع بحلٍّ شامل من الفرد إلى الدولة، ثم العنصر الرابع الفرائض الغائبة في معالجة مشكلة اللغة العربية. وأكّد

على أن اللغة العربية هي لغة القرآن والعلوم الإسلامية ولغة التراث العلمي بجوانبه المختلفة ولغة الأمة الواحدة والمحدد للذات والهوية الإسلامية. وأشار إلى أن هذه اللغة لم تحتفظ بكل ما تحقق لها من عوامل القوة الكامنة فيها لأسباب عدة من بينها: انتشار المدارس والجامعات التي تدرِّس بلغات أُخرى غير اللغة العربية، وضعف المادة العلمية التي تقدم للتلاميذ والطلاب الذين يَدْرسون في المدارس الحكومية، وانقطاع صلة اللغة العربية بالدراسات والبحوث العلمية في مجالات العلم المختلفة، والدعوة إلى مزاحمة اللغات المرتبطة ببعض الأعراق غير العربية لهذه اللغة كما هو الشأن بالنسبة للأمازيغية والكردية والنوبية، وافتقاد اللغة العربية لمشاعر الحمية لها، والغيرة عليها.

أما الجلسة الخامسة التي ترأسها الأستاذ الدكتور محمد حسن عبد العزيز فقد شارك فيها كلٌّ من الأستاذ الدكتور مصطفى رجب؛ العميد الأسبق لكلية التربية في جامعة سوهاج، والأستاذ الدكتور رائد جميل عكاشة؛ المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن. وجاءت ورقة الأستاذ الدكتور مصطفى رجب بعنوان: "تحديات تربوية تواجهها لغتنا ومقترحات للعلاج". وأشار إلى أن التقسيمات التقليدية لمشكلات تعليم اللغة العربية تمثل في بعض الأحيان عائقاً منهجياً أمام الكاتبين لعدة أسباب. منها: وجود ما يشبه المسلّمات بين طيات كتب مناهج وطرائق تدريس اللغة العربية، وكذلك فإن التقسيمات التقليدية لمشكلات اللغة العربية تختلف أحياناً اختلافاً يصل إلى حدود التضارب تبعاً لاختلاف مصادرها، ومعظم الكتابات في مجال تعليم اللغة العربية في أفلاك ثابتة، وأنماط لا تتغير، كتدريس اللغة العربية بطريقة الوحدة وطريقة الفروع، وتقسيم أنواع الإملاء. ودعا في نهاية كلمته إلى توحيد مصادر إعداد معلم اللغة العربية، ووضع خطة مدروسة عاجلة لتعريب التعليم الجامعي، ووضع ضوابط قانونية أكثر صرامة وإلزاماً للأسماء الأجنبية في الأنشطة التجارية المختلفة، ووضع ميثاق شرف لغوي للسينمائيين والإعلاميين بوجه عام.

ثم جاءت ورقة الأستاذ الدكتور رائد جميل عكاشة المعنونة بـ"السياسة اللغوية ودورها في النهوض باللغة العربية" ونوّه إلى أنه لا بدّ للمؤسسات أن تتبنى منهجية ورؤية قادرة

على إحداث فِعل الوجود من خلال ما يُسمى بالسياسة اللغوية والتخطيط اللغوي؛ إذ تتضمن هذه السياسة رؤية استقرائية واستشرافية لمكونات الفعل اللغوي المتمثلة في: اللغة والمُنشئ والمُستقبِل والبيئة والأدوات إلخ. وأكّد على أن هذه الدراسة تهدف إلى التعرّف على مكانة اللغة في بناء الشخصية، وإلى أهمية السياسة اللغوية والتخطيط اللغوي في بلورة تصوّر عربي تجاه اللغة العربية، وتلمُّس قدرتها في المحافظة على اللغة في قواعدها وتطورها وعلاقتها مع المجتمع واللغات الأخرى. وإلى أهمية العمل المؤسسي في التخطيط لبناء سياسة لغوية حكيمة. وتفحُّص العوائق التي تحول دون سياسة لغوية فاعلة. وقدّم في نهاية حديثة مقترحات عملية لبناء سياسة لغوية ناجعة.

أما الجلسة الأخيرة من جلسات المؤتمر، فقد ترأسها الأستاذ الدكتور عبد الرحمن النقيب؛ المستشار التربوي لمركز الدراسات المعرفية، وقدّم فيها كلٌّ من الدكتور محمد صالحين؛ أستاذ مساعد بكلية دار العلوم والدكتور بليغ حمدي- مدرس بكلية التربية في جامعة المنيا- بحثاً مشتركاً معنوناً بـ"من مشكلات تدريس اللغة العربية وطرق علاجها على المستوى الجامعي دراسة تطبيقية على عينة مختارة من طلاب كليتي التربية ودار العلوم بجامعة المنيا". وقد اختارَ الباحثانِ أَنْ يَدْرُسا قضيةً حيويةً خطيرةً؛ هي: بعضُ مُشكلاتِ تدريسِ اللغة العربية في المرحَلةِ الجَامعيةِ؛ تعليماً، وتعلماً، في مُحاولةٍ لِرصدِ الأسبابِ، وتَقديمِ مقترحاتٍ.

وقد رأى الباحثان وجوبَ تقييد المشكلات المرصودة بالبعضية؛ لصعوبة الإحاطة بجميع المشكلات عليهما مِنْ ناحية، ولفتح الباب أمام باحثِيْنَ آخرين؛ للإدلاء بدلوِهِمُ التخصصيّ مِنْ ناحية ثانية، وترتب على ذلك نهوض الباحثَيْنِ بتصميم استبانة، تَمَّ توجيهُها للقائمين على تدريس اللغة العربية بكلية التربية؛ وَأَسْفَرَ تطبيقُ الاستبانة -على العينة المختارة من الطلاب المتخصصين في دراسة اللغة العربية في كليتي التربية ودار العلوم بجامعة المنيا - عن رَصْدِ مجموعة مِنَ المشكلات لديهم؛ تواجِهُ تعليمَ اللغة العربية وتعلمها، أَمْكَنَ توزيعُها على محاور سبعة، من بينها: محور أهداف تعليم اللغة العربية وتعلمها، ومحور المحتوى اللغوي لكتب اللغة العربية ومقرراتها، ومحور طرائق تدريس اللغة العربية، ونظم التقويم المتبعة.

وكان البحث الأخير للدكتور هيثم عبد الرحمن عبد القادر؛ دكتوراه الأديان والمذاهب كلية الدعوة الإسلامية – جامعة الأزهر، وهو بعنوان "الرؤية الاستشراقية لإصلاح اللغة العربية وموقف الإسلام منها: دراسة نقدية". وأشار فيه إلى أن اللغة العربية هي العروة الوثقى، التي تجمع بين الشعوب العربية والإسلامية، التي شاركت في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية؛ لأن العربية هي لغة القرآن الكريم، ولغة الثقافة العربية والإسلامية، ولقد لفتت هذه العلاقة القوية بين العربية وعلوم الإسلام أنظار أعداء الإسلام، فقاموا بالتخطيط والتدبير للهجوم عليها، لا لكونها لغة من اللغات الحية التي يتكلم بها قوم أو جنس معين؛ بل لكونها لغة القرآن ولغة المسلمين التي يتوقف عليها فهم الدين واستيعاب أحكامه وتعاليمه. وفي إطار البحث تناول النقاط الآتية: إصلاح العربية الفصحى، بالتحول عنها إلى اللهجات العامية، وإصلاح الكتابة والتحول عن حروفها العربية إلى الأحرف اللاتينية، وإصلاح قواعد النحو بالحذف أو بالتعديل. واختتم المؤتمر أعماله بجلسة ختامية قُدّم فيه البيان الختامي للمؤتمر، والتوصيات التي جاءت على النحو الآتي:

١. تشجيع المبادرات التي يقوم بها الأفراد والمؤسسات المعنية فيما تقوم به من نشاط محمودٍ لخدمة اللغة العربية، وزيادة نشرها، مع تنسيق الجهود كي يتحقق المزيد من الفائدة.

٢.العمل على أن تقوم وزارات التربية والتعليم ووزارات التعليم العالي في مصر والبلاد العربية بزيادة الساعات المقررة للغة العربية تيسيراً على الدارسين، وتحبيباً لهم في اللغة العربية، ومن ذلك المطالبة بإعداد "تويفل" للغة العربية للدارسين باللغة الأجنبية، ومطالبة الباحثين من أعضاء البعثات العلمية بترجمة كتاب في التخصص لزيادة الحصيلة المعرفية باللغة العربية وإعداد برامج علمية يشرف عليها المختصون لتقريب اللغة إلى الناشئة والأطفال، وتهيئتهم لمزيد من التعرف على اللغة العربية واستعمالها.

٣.إقامة مراكز متخصصة لتعريب العلوم، أسوة بما هو موجود من مراكز التعريب التي تعنى بالعلوم الإنسانية.

٤.يرغب المشاركون في المؤتمر في تكرار عقد مثل هذه المؤتمرات على فترات زمنية متقاربة، مع الدعاية الكافية لها.

٥.تعزيز الروابط الثقافية بين المؤسسات اللغوية، الرسمية منها وغير الرسمية، لتوحيد الجهود والبناء على ما تم إنجازه، وفي مقدمة هذه المؤسسات المجامع اللغويّة العربيّة.

عروض مختصرة

إعداد: حنان لطفي زين الدين

١. **اللغة الأم والشتات المغاربي**، موحي الناجي (محرر)، فاس: مركز جنوب شمال لحوار الثقافات والدراسات حول الهجرة، ٢٠١٢م، ٢٥٠ صفحة.

في هذا الكتاب الذي شارك في إنجازه عدد من الباحثين الأوروبيين والأميركيين والمغربيين والجزائريين، يركز الباحثون على أهمية اللغة الأم في تكوين الشخصية والهوية، ودورها المهم في وسائل الإعلام والتعليم والأدب والإبداع، مع إبراز إسهامات الباحث والمثقف المغاربي على المستوى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. ويتكون هذا الكتاب من ثلاثة عشر فصلاً موزعة على أربعة أقسام، هي: اللغة الأم والشتات والكتابة، ودور المرأة في الحفاظ على اللغة الأم، ثم وضع اللغة الأمازيغية واللغة العامية في المهجر، وإشكالية اللغة الأم والهوية في الأدب المغاربي. كما يناقش الكتاب الوسائل المتاحة للنهوض باللغة الأم وتشجيع ودعم الإنتاج والإبداع بها وتدريسها لأبناء الجالية بالخارج.

٢. **إشكالية الهوية والتعدد اللغوي بالمغرب العربي: المغرب نموذجاً**، إلياس بلكا ومحمد حراز، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠١٤م، ٢١٠ صفحة.

إلياس بلكا حاصل على الدكتوراه في الفكر الإسلامي والعقيدة، ومحمد حراز أستاذ جامعي متخصص في التربية. يتناول الكتاب العلاقة بين الهوية واللغة في المغرب الكبير، وآثار ذلك على التربية والتعليم. ويتألف هذا الكتاب من ستة فصول، تناول الفصل الأول قضية الهوية مع تركيز خاص على هوية المغرب الأقصى ومكوناتها وخصوصياتها، بينما كان موضوع الفصل الثاني عناصر خطة وطنية للسياسة اللغوية للنهوض العلمي والحضاري باللغة العربية، وتناول الثالث الاقتراح القائل باستخدام العامية الدارجة بديلاً للفصحى وتعقيدات ذلك، وخُصص الرابع لسياسة فرض اللغة الفرنسية وآثارها، بينما

تناول الفصل القضية الأمازيغية، وكان الفصل الأخير عن إشكالية لغة التدريس في المدرسة المغربية، اقتُرح فيه نموذج محدد يتمثل في التعريب المدعوم بالتعدد اللغوي.

٣. **القيم الأخلاقية وأثرها في تدعيم العالم الإسلامي (نظرة مستقبلية)**، ناهد نصر الدين عزت، القاهرة: المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٤م، ١١٦ صفحة.

المؤلفة أستاذة في علم الجمال التطبيقي. وتناولت في كتابها هذا قضية القيم الأخلاقية وعلاقتها بالأديان، وأبرزها الدين الإسلامي. وأرادت إلقاء الضوء على القيم الخلقية لأثرها الكبير في تنمية المجتمع وتحقيق النهضة، وهي التي تسهم في تشكيل السلوكيات الصحيحة والسوية. يتكون الكتاب من فصل تمهيدي حول الأسس الفكرية والفلسفية والدينية للقيم الأخلاقية، يليه ثلاثة فصول: التحديات التي تواجه العالم الإسلامي وكيفية معالجتها، القيم الأخلاقية وحقوق الإنسان، والقيم الأخلاقية ومستقبل الإنسانية. ويهتم الكتاب بطرح القضايا التي تعوق العالم الإسلامي والعربي عن التقدم مع التركيز بصفة خاصة على الشباب باعتبارهم مستقبل الأمة وصنّاعها.

٤. **القيم التربوية والأخلاقية (مفهومها – أسسها – مصادرها)**، إيهاب عيسى المصري وطارق عبد الرؤوف عامر، القاهرة: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م، ٢٦٥ صفحة.

في هذا الكتاب اهتم المؤلفان بموضوع القيم التربوية وغرسها لدى الأطفال تحديداً في المنزل والمدرسة وغيرهما من المؤسسات، خصوصاً لأهميتها في تعديل السلوك الإنساني وبناء الفرد، وذلك باستخدام طرق متعددة لتقديم هذه القيم للأطفال. ويتألف الكتاب من ثمانية فصول، هي: القيم، ومكونات القيم واكتسابها، والقيم الإسلامية، والتربية الأخلاقية: مفهومها– أهدافها– أولوياتها، والقيم الأخلاقية: مفهومها– مصادرها– أسسها، والقيم الاجتماعية، والقيم الشخصية، وأساليب تنمية القيم الاجتماعية.

٥. **الأحكام الشرعية بين التعبُّد ومعقولية المعنى**، عمر محمد عبد العزيز، القاهرة: دار البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٣م، ٤٥٢ صفحة.

هذا الكتاب هو الطبعة المنشورة لدراسة الدكتوراه التي حصل بها المؤلف على درجته العلمية في الدراسات الإسلامية من جامعة عين شمس. ويشير المؤلف إلى أن الفقهاء توصلوا إلى قدر كبير من تعليل الأحكام الشرعية، ونعتوها بـ"معقولية المعنى" حين انكشفت لهم العِلّة من ورائها، وبقيت أحكام أخرى لم يجدوا لها عللاً بعد، فعدّوها أحكاماً تعبُّدية ورأوها معقولة المعنى.

يتضمن الكتاب الموضوعات الآتية: تعريف الحكم التعبُّدي والمعقول المعنى لغةً واصطلاحاً، وصدقية تقسيم الأحكام بين التعبُّد ومعقولية المعنى وأصول ذلك التقسيم، وخواص الحكم التعبّدي والحكم معقول المعنى، والأصل معقولية المعنى في الأحكام الشرعية، والأصل التعبّد في العبادات، والمعنى المناسب، والوصف الشبهي، والتطبيقات في العبادات، والتطبيقات في المعاملات.

٦. **حركة الإصلاح في التراث الإسلامي**، شارل سان برو، ترجمة: أسامة نبيل، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤م، ١٩١ صفحة.

شارل سان برو أستاذ في العلوم السياسية، وهو مدير مرصد الدراسات الجغرافية السياسية بباريس، وأستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة أوبرتا بأسبانيا. يؤكد المؤلف على مرونة الإسلام، وأنه إصلاحي في ذاته، ويبين كيف أنه دين التزام وتطور. كما أن الإسلام لا يدعو إلى إكراه غير المسلم على الدخول فيه، وأن الدعوة تجوز من خلال مخاطبة الفكر والعقل، وتهدف إلى تحقيق مصلحة البشر. ويبين الكتاب كيف أن الاجتهادات المغلوطة التي يقدمها بعض من يحسبون على علماء المسلمين تؤثر سلباً على صورة الإسلام في الغرب. وبحسب المؤلف، فلا وجود للدولة الدينية فى الإسلام؛ لأن الإسلام يهتم بالسياسة التي تنظم المجتمع بطريقة لا تتعارض مع مبادئ الدين التي تهدف إلى تماسك المجتمع والتعايش السلمي. ويختتم المؤلف كتابه بالتأكيد على ضرورة اعتماد المسلمين على الاجتهاد من أجل تحقيق التقدم والتجديد والعدالة الاجتماعية.

٧. **الحضارة الإسلامية: أسباب الانحطاط والحاجة إلى الإصلاح**، محمد عمر شابرا، ترجمة: محمد زهير السمهوري، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ٢٧٢ صفحة.

الدكتور محمد عمر شابرا من الهند، وهو حاصل على الدكتوراه في الاقتصاد، وله العديد من المؤلفات ذات الطابع الإسلامي، لا سيما في الاقتصاد الإسلامي. والكتاب دراسة متعددة التخصصات تركز على أسباب انحطاط المسلمين، وعلى طبيعة الأزمة الراهنة التي يمرون بها، وتتصدى لمسائل تتعلق بالحضارة الإسلامية، فتحدد العناصر الرئيسة لاستراتيجية شاملة للإصلاح وإعادة البناء وفق رؤية الإسلام الأخلاقية والروحية، ووفق استراتيجية تحشد العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتكنولوجية، وذلك لإعادة بناء المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية. ويعد الكتاب مساهمة قيمة في تطوير الفكر الاجتماعي الاقتصادي الإسلامي في عصرنا الراهن، ويفتح آفاقاً جديدة للخطاب الفكري والحوار بين العلماء المسلمين، ويوفر أساساً متيناً لصياغة جديدة للسياسات، وإعادة الهيكلة الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع الإسلامي.

٨. **الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول**، أحمد الريسوني، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠١٤م، ١١٦ صفحة.

الدكتور أحمد الريسوني من مواليد المغرب، وهو عضو مؤسس ونائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وتبوأ العديد من المناصب في عدد من المؤسسات الدينية حول العالم، وقد شارك في تأسيس وتسيير عدد من الجمعيات العلمية والثقافية. الكتاب عبارة عن حوار مع الدكتور أحمد الريسوني حول الحركة الإسلامية المغربية، وتأسيسها وتأثيرها وهفواتها، وبعض الأفكار الرائجة عنها. كما يبين إيمانه بفكرة الديمقراطية بدون تحفظات، حتى لو أسفرت عن تولي غير المسلمين لمقاليد الحكم. وتحدث عن دور الحركة الإسلامية في المشهد السياسي المغربي، مشيراً إلى ضرورة عدم الانغماس في هذا المشهد على حساب مجالات أخرى تؤثر بدورها في المجتمع بصورة مباشرة.

9. *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, Shireen Hunter (Editor), Routledge, November 2014, 322 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الأصوات الإصلاحية في الإسلام: الإسلام الوسطي والحداثة**". يتناول هذا الكتاب الأصوات والتوجهات الإصلاحية ضمن الإسلام، ويبين الجهود التي يبذلها الجيل الحالي من المفكرين والناشطين الإصلاحيين، والتقاليد الفكرية التي يحملونها، وأسباب فشل الحركات الإصلاحية في الحفاظ على دعم واسع في العالم الإسلامي اليوم. يتكوّن الكتاب من تسعة فصول، تتناول على الترتيب الحركات الإصلاحية والأصوات الوسطية في إيران، والمشرق العربي، والمغرب العربي، وجنوب آسيا، وإندونيسيا، وماليزيا، وتركيا، وأوروبا، والولايات المتحدة الأميركية، وينتهي الكتاب بمجموعة من الاستنتاجات المتعلقة بالاستمرارية والانفصال عن الماضي، والمجتمعات والفروقات بينها، وأسباب الفشل لدى المصلحين، ونظرة إلى الإصلاح الإسلامي، ومسائل أخرى.

10. *Egypt: The Split of an Identity: The Impact of the West's Liberal Ideas on the Evolution and Dichotomy of Egypt's National ID*, Shawki Abdelrehim, Strategic Book Publishing, July, 2013, 146 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**مصر: الانفصال عن الهوية: تأثير الأفكار الليبرالية الغربية في الثورة وانشطار هوية مصر الوطنية**". يتناول المؤلف شوقي عبد الرحيم، وهو مترجم مستقل وحاصل على الماجستير في العلوم الاجتماعية، عدداً من القضايا في هذا الكتاب؛ إذ يبيّن أن الصراع الحالي بين المجموعات الإسلامية والملحدين في مصر يعود إلى القرن التاسع عشر، وذلك بعد وعي المصريين بهويتهم المصرية نتيجةً لتعرضهم للتأثير الغربي، خصوصاً الحملة الفرنسية والاحتلال البريطاني. ويقدم المؤلف نظرة واسعة للثورة وانقسامها، ويحلل الأسباب التي أدت إلى ذلك الانقسام. ويتكوّن الكتاب من ستة فصول، هي: نظرة إلى الحياة الغربية من الأعلى، ومصر للمصريين، والتحدي والاستجابة، والمجدد الإسلامي محمد عبده، والحركة الوطنية: المؤسس، والحركة الوطنية: المنظّر.

11. *Islam, Context, Pluralism and Democracy: Classical and Modern Interpretations*, Yaser Ellethy (Editor), Routledge, December 2014, 345 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإسلام، السياق، التعددية والديموقراطية: التفسيرات الكلاسيكية والمعاصرة**". يتضمن هذا الكتاب جهود عدد من الباحثين، وهو موجّه لتوضيح الانسجام بين الوحي والعقلانية، والنص والسياق، والحدود والآفاق ضمن السياق في الإسلام. يتكون الكتاب من ٢٤ فصلاً، هي: المؤرخون والدولة والسياسة في مصر في القرن العشرين، والسياسات الجديدة للإسلام، والعلويون في تركيا، والفكر الاقتصادي الإسلامي الوسطي، والغرب والإسلام، والوصاية في تونس والوجود العثماني، والتأمين الإسلامي، واللاعبون الصغار في اللعبة الكبيرة، والفائدة في الاقتصاد الإسلامي، والمسلمون في الشتات، والضمير الإنساني وعلاقات المسلمين بالمسيحيين، والمسلمون في دول الشمال والبلطيق، والإسلام والإعاقة، وإنتاج المعرفة الإسلامية، والليبرالية السياسية في المجتمعات الإسلامية، والتمويل الصغير المطابق للشريعة، والنساء المسلمات على الإنترنت، والاستشراق المبكر، والنساء المسلمات في بريطانيا، ونقاء الطقوس السلفية، وما بعد الاستعمار والإسلام، وتدريس الإسلام ودراسته في الجامعات الغربية، والمواطنة النشطة للمسلم في الغرب، والإسلام والسياق والتعددية والديموقراطية.

12. *Ethics and Values in Social Research*, Paul Ransome, Palgrave Macmillan, April, 2013, 200 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الأخلاقيات والقيم في البحث الاجتماعي**". المؤلف باول رانسوم محاضر في علم الاجتماع في جامعة ويلز، وله عدد من المؤلفات الذائعة الصيت. وهو يبحث في هذا الكتاب عدداً من المسائل والنظريات والأسئلة، مع إتاحة الفرصة للقارئ للتفكير والتأمل فيها وفهمها ونقدها بثقة. يتكون الكتاب من سبعة فصول، هي: القيم الاجتماعية والبحث الاجتماعي: الصالح العام والحياة والحرية والمنطق، والبحث الاجتماعي ومدونة الأخلاقيات المهنية، والركائز الفكرية والفلسفية للبحث الاجتماعي، وقيم الباحث وبحث التقييم، والمناحي الحرجة في البحث الاجتماعي:

الواقعية الحرجة والبحث الاجتماعي من وجهة النظر القيمية، والشخصنة: أبحاث العمل وأبحاث الممارس وممارسة تأمل الذات، والبحث الاجتماعي والسياسة الاجتماعية.

13. *Values & Ethics in Counselling and Psychotherapy*, Gillian M Proctor, SAGE Publications Ltd, April 2014, 264 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**القيم والأخلاقيات في الإرشاد والعلاج النفسي**". المؤلفة جيليان بروكتور حاصلة على الدكتوراه في علم النفس الإكلينيكي، وتمارس عملها في عيادتها الخاصة، ولها عدد من الأبحاث والمؤلفات. يساعد هذا الكتاب في تطوير الوعي الأخلاقي اللازم خلال عملية الإرشاد، حيث يغطي في فصوله الثلاثة عدداً من المسائل، منها: ظهور الأخلاقيات في الإرشاد النفسي، وتمارين لاستكشاف القيم الشخصية والمهنية، وأدوات لتطوير الوعي الأخلاقي، والفروق بين نماذج العلاج، والأخلاقيات في العلاقات، ومسائل ومعضلات أخلاقية، ومسائل تتعلق بالممارسة تتضمن الخصوصية والسرية والحدود والاستقلالية مقابل الإحسان.

14. *Education, Society and the Pursuit of Values*, Andrew J. Baker, Austin Macauley Publishers Ltd, March 2015, 323 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**التعليم والمجتمع والسعي لتحقيق القيم**". كان المؤلف أندرو بيكر مديراً لمدرسة للأولاد لما يزيد عن ٢٢ عاماً، وقد تفوقت المدرسة وازدهرت بنجاح باهر تحت إدارته، وله اهتمامات أخلاقية وروحانية في التعليم. ووضع كتابه هذا انطلاقاً من خبرته تلك، متحدثاً فيه عن القضايا اليومية ذات الأبعاد الأخلاقية التي كان يواجهها. يتضمن الكتاب خمسة أبواب في كل واحد منها عشرون مسألة. هذه الأبواب هي: الشباب وحيواتهم اليوم، والعلاقات الشخصية والصعوبات الشخصية والقيم الشخصية، وجوانب المجتمع البريطاني اليوم، وأخذ المجتمع العالمي بالاعتبار، وبعض الأشخاص البارزين كأمثلة للروح الإنسانية.

15. *Islamic Reform in South Asia*, Filippo Osella and Caroline Osella (Editors), Cambridge University Press, June 2013, 535 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإصلاح الإسلامي في جنوب آسيا**". يتناول الكتاب مقالات لعدد من الكتّاب؛ إذ تشكّل تحليلاً عِرْقياً وجغرافياً لتاريخ الإسلام في جنوب آسيا. ينقسم الكتاب إلى أربعة أجزاء تضم ١٧ موضوعاً؛ فالجزء الأول يحمل عنوان رحلات الإصلاح، ويتضمن موضوعات عن تاريخ الإصلاح لدى المسلمين في مناطق مختلفة من العالم، أما الجزء الثاني فيتناول الجدل في الإصلاح، ويتحدث عن المدرسة وهوية المسلم وعن الإسلام والإصلاح الاجتماعي والسياسي، والنساء والسياسة، والعنف والإصلاح الإسلامي. والجزء الثالث يحمل عنوان سياسات الإصلاح في الحياة اليومية، ويتناول سياسات الاعتقاد لدى النساء الإسلاميات، والنسوية الإسلامية، والإصلاح الإسلامي وتغيير الإلحاد. أما الجزء الرابع والأخير فيتحدث عن الإصلاح والدولة والسوق، متناولاً حلقات النساء المسلمات المغتربات في دول شبه الجزيرة العربية، والتحول في السياسات الإسلامية، والدولة والسوق في التصور الإسلامي.

16. *Reform and Modernity in Islam: The Philosophical, Cultural and Political Discourses Among Muslim Reformers*, Safdar Ahmed, I. B. Tauris, June 2013, 288 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الإصلاح والحداثة في الإسلام: الخطابات الفلسفية والثقافية والسياسية لدى المصلحين المسلمين**". المؤلف صافدار أحمد؛ الأستاذ في قسم الدراسات الإسلامية والعربية في جامعة سيدني بأستراليا. وفي كتابه هذا، يتحدث عن الجدل الدائر حول الإسلام والحداثة من منظور أوروبي، وكيف أن ذلك يتجاهل التطور التاريخي للمصلحين المسلمين الذين كانوا ينخرطون مع العالم المحيط بهم بطريقة نشطة، ويسعون إلى إعادة تشكيل الإسلام ضمن الظروف المختلفة للحضارة. يتكون الكتاب من سبعة فصول هي: الحداثة الإسلامية وانعكاس الدين، والرومانسية الأدبية والحداثة الإسلامية: حالة شعر الأوردو، وتعليم النساء ووضعهنّ، ومحمد إقبال والإسلام

والوطنية الحديثة، ونظرية السيادة الإلهية، والمودودي وجندرة هوية المسلم، والإسلام المتقدم: المنعطف التأويلي.

17. *A History of Modern Morocco*, Susan Gilson Miller, Cambridge University Press, April 2013, 336 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**تاريخ المغرب الحديث**". المؤلفة سوزان جيلسون ميلر؛ أستاذة في قسم التاريخ بجامعة كاليفورنيا–دافيس، وأبحاثها تتناول الحضارة الإسلامية والسفر والهجرة والأقليات في العام الإسلامي. وفي هذا الكتاب، توثّق المؤلفة التاريخ الحديث للمغرب منذ ١٨٣٠م وحتى ٢٠١١م؛ إذ تبدأ بالحديث عن انتهاء عصر الجهاد في المغرب، فمواجهة تحديات الإصلاح، ثم تتحدث عن الوضع السياسي للحاكم، وعن سنوات المحميات الفرنسة والإسبانية في المغرب، وتشكيل الدولة بعد ذلك، ثم مرحلة القبضة الحديدية للملك الحسن الثاني، فالبحث عن توازنٍ جديد، ثم عن فترة حكم الملك محمد الخامس.

18. *The Ethnographic State: France and the Invention of Moroccan Islam*, Edmund Burke III, University of California Press, September 2014, 288 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الدولة الإثنوغرافية: فرنسا واختراع الإسلام المغربي**". حصل المؤلف إدموند بيرك الثالث على الدكتوراه الفخرية في التاريخ من جامعة كاليفورنيا–سانتا كروز، وهو مهتم بالبحث في التاريخ الإسلامي، ومواضيع تاريخية أخرى. ويتحدث في هذا الكتاب عن انفراد المغرب بنسخته الوطنية الخاصة من الإسلام، ويكشف عن كون الإسلام المغربي كان قد اختُرع في بدايات القرن العشرين على يد الإثنوغرافيين (علماء السلالات البشرية) وضباط الاستعمار. ويتكون الكتاب من عشرة فصول، هي: فرنسا وسيسيولوجية الإسلام، والأصول الجزائرية للدراسات المغربية، والأصول السياسية للأرشيف الاستعماري المغربي، وعندما تتحول النماذج: السياقات السياسية والاستطرادية للأسئلة المغربية، وتوترات الإمبراطورية، البحث الاجتماعي في

الاستعمار التقني، وشرطة البربر: القبيلة والدولة، والسياسة المدنية: فاس والمدينة المسلمة، وابتكار الإسلام المغربي، ومن الدولة الإثنوغرافية إلى الإسلام المغربي.

19. *Vitality and Dynamism: Interstitial Dialogues of Language, Politics, and Religion in Morocco's Literary Tradition*, Kirstin Ruth Bratt, Youness M. Elbousty and Devin J. Stewart (Editors), Routledge, November 2014, 204 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**الحيوية والدينامية: الحوارات الفراغية حول اللغة والسياسات والدين في التقليد الأدبي في المغرب**". يتضمن هذا الكتاب عدداً من الدراسات لعدد من الباحثين، وهو يتناول نقد الأدب والحركات المحلية المختلفة، بما في ذلك العلاقة بين الثقافات الفرعية واللغات في المغرب. وتتضمن موضوعات الكتاب مفاهيم الذات، وتقاطعات الهوية الذاتية والمجتمع، واستعادة المغرب لهويته بعد الاستعمار. ويرى الكتاب أن العلاقة بين الغرب وبقية العالم يتم تصوّرها على أنها علاقة الذات (الغرب) بالآخر (بقية العالم)، والتي تم ترتيبها ووضع حدودها الجغرافية بواسطة نزوات الأوروبيين، وهذه الحدود المختلقة للإنسانية أدّت إلى فصل الدول جغرافياً. ومع أن الحدود مكانية عادةً، إلا أنها ترتبط بالعلاقات والاستعمار في معظم الأحيان.

20. *Old Texts, New Practices: Islamic Reform in Modern Morocco*, Etty Terem, Stanford University Press, April 2014, 248 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**نص قديم وممارسات جديدة: الإصلاح الإسلامي في المغرب الحديث**". المؤلفة إتي تيريم، أستاذة في التاريخ، وتهتم في أبحاثها بالدراسات الإسلامية وتاريخ الشرق الأوسط. وهذا الكتاب يلقي الضوء على العملية الإبداعية في تحوّل الشريعة الإسلامية لتضمن نجاة المجتمع المسلم في عالمٍ متغير باستمرار. وهو مكوّن من سبعة فصول، موزعة على النحو الآتي: الإسلام الحديث وتقليد الإصلاح الديني، والمعرفة الدينية والسلطة في المغرب قبل الاستعمار، والبلاغة في الحداثة المغربية، ووصف علاقات المسلمين والمسيحيين، وإعادة تشكيل الأفكار المتعلقة بالجندر والأسرة، وإعادة تعريف أنماط الاستهلاك، والتقاليد القانونية الإسلامية وتغيرها واستمراريتها.

استكتاب

ورقة عمل لمؤتمر علمي دولي بعنوان:
تعليم العربية للناطقين بغيرها في ظل التغيّرات المعاصرة

تنظمه جامعة آل البيت/مركز اللغات

والمعهد العالمي للفكر الإسلامي

الأردن: ٢٠– ٢١ تشرين أول (أكتوبر) ٢٠١٥م

أولاً: فكرة المؤتمر

تشهد الساحة العالمية نموّاً مطّرداً في الاهتمام باللغة العربية لا سيما على المستويين التواصلي والمعرفي. ولذلك أسباب كثيرة؛ منها أسباب تتصل برغبة أبناء اللغة في نشرها بوصفها لغة حضارة وعلم ودين؛ ومنها أسباب تتعلق برغبة الناطقين بلغات أخرى في تعلم العربية لأغراض دينية أو سياسية أو اقتصادية. فما أنواع البرامج المتوفرة في تعليم العربية للناطقين بغيرها؟ وإلى أي مدى ساعدت هذه البرامج في تحقيق الأغراض التي طُورت هذه البرامج من أجلها، وفي تحقيق محاورة ثقافية إيجابية تعزز موقع الحضارة العربية الإسلامية في صياغة المشترك الإنساني والبناء الحضاري؟

يُعدُّ المضمون أو المحتوى أساساً في نقل التصوّرات والأفكار، وهو مؤشر على قدرة الذات في التعبير عن مقوماتها، وفي الكشف عن خصائصها الحضارية، وفي تجلية رؤيتها الكُليّة. وما من شك في أن صناعة محتوى مناهج تعليم العربية للناطقين بغيرها تحتاج بنية معرفية قادرة على استيعاب ما في ثقافتنا من معالم حضارية، وقدرة على تفهّم حاجات المتلقي، واختياراً واعياً للنصوص القادرة على إبراز الرؤية الكُليّة. فما هي المضامين التي ينبغي توفرها في هذا النوع من البرامج؟ وما الإطار المعرفي الذي ينظمها؟ وما الصعوبات التي تواجهها أثناء عملية التشكّل والتشكيل؟

قد تعاني مناهج تعليم العربية للناطقين بغيرها من خلل في التعامل مع اللغة بوصفها أداة تواصل فقط، فيصبح المضمون معبّراً عن النواحي الفنية في اللغة. وهذا يقلل من أهمية

اللغة في عدّها أداة تمثّل ووعاءً للفكر. ويتطلب مفهوم التمثُّل تشكُّل المحتوى عبر التكامل بين التخصصات، ضمن ما يُسمى التكامل بين التخصصات البينية؛ أي تعاوُن عدة تخصصات (تربية وعلم نفس وعلم اجتماع إلخ) في تشكيل المقصد اللغوي. فما دور التخصصات البينية في خدمة اللغة العربية ونشرها في العالم؟ وما منطلقاتها التربوية والنفسية والفلسفية والاجتماعية؟ وكيف يمكن إنشاء المحتوى بناء على منهجية التكامل بين التخصصات؟

يحتاج مدرس العربية للناطقين بغيرها إلى كفايات شخصية ولغوية وعلمية ومعرفية تعينه على التعامل مع المهارات اللغوية: الاستماع والتحدث والقراءة والكتابة. ويحتاج تأهيل المدرسين إلى بعض المتطلبات التي تمكّن المدرس من القيام بفعل التدريس والتعليم على سوية ناجحة، من مثل: ثقافة المدرِّس، والأسلوب، والقدرة على التعامل مع الأدوات إلخ. فما أبرز هذه الكفايات والمؤهلات؟ وما ميزاتها؟ وما دورها في بناء العملية التعليمية؟ وما مفهوم المدرِّس القدوة؟ وما تأثيره في بناء شخصية الطالب غير العربي؟ وما معايير عملية تقويم المدرس ومؤشراتها؟

يحتاج تدريس العربية للناطقين بغيرها إلى استراتيجيات معينة متصلة بالتخطيط لتعلُّم العربية وتعليمها، وبالمواقف التعليمية والتعلُّمية، وببيئة التعلُّم، إلخ. فما المعايير اللازمة لنجاح عملية التعلُّم والتعليم في كل مفردة من مفردات التدريس؟

في ظل الصراع التقني الذي يجتاح العالم، ثمة ضرورة لمواكبة هذا التطوّر التقني في مجال التعليم والتدريس. ولعل نشر اللغة من أكثر المساحات اهتماماً في العصر الرقمي. فما الاستراتيجيات المناسبة لتعليم العربية للناطقين بغيرها في العصر الرقمي؟ وكيف يمكن توظيف التقنيات الحديثة (نظرياً وعملياً) في نشر اللغة العربية؟

يُعدُّ التقويم أساساً في توجيه العملية التعليمية وترشيداً لها؛ إذ يُظهر مواطن الإنجاز والتقاعس، ويكشف عن المعيقات التي تحول دون نجاح العملية التعليمية إلخ. فما خصائص التقويم الناجعة في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها؟ وما مرتكزاته اللغوية والمعرفية؟ وما أدواته؟ وكيف يمكن بناء تقويم يتسق مع الغاية التواصلية، والهدف المعرفي والبناء الحضاري؟

ثمة تجارب ناجحة في تعليم العربية للناطقين بغيرها، أسهمت في تسليط الضوء على خصائص الحضارة العربية الإسلامية والبناء الثقافي والمعرفي لهذه الحضارة. فما الأسس التي قامت عليها هذه التجارب؟ وما تصوّراتها للغة، وسياقاتها الثقافية؟ وما نتائجها على الذات والآخر؟

ثانياً: أهداف المؤتمر

١. تبيّن أهمية تعليم العربية للناطقين بغيرها في التعارف بين الثقافات.

٢. تقويم الخبرات والتجارب الخاصة بتعليم العربية للناطقين بغيرها، والإفادة منها في تطوير برامج متميزة.

٣. الإفادة من خبرات تدريس اللغات الأخرى في العالم المعاصر، في اقتراح حلول مبتكرة للمشكلات والقضايا العالقة في تعليم العربية للناطقين بغيرها.

٤. تشخيص التحديات الثقافية والمعرفية واللغوية والتقنية التي تواجه اللغة العربية في مجال تعليمها للآخر.

٥. إبراز أهمية البُعد الثقافي والحضاري الإسلامي في برامج تعليم العربية للناطقين بغيرها. وقدرته على منافسة تعليم اللغات الأخرى (لا سيما الإنجليزية والفرنسية).

٦. تدويل «وتسويق» تعليم العربية للناطقين بغيرها.

ثالثاً: محاور المؤتمر

المحور الأول: تعليم العربية للناطقين بغيرها والتعارف الحضاري

١. الأدبيات التي تحدثت عن البُعد الحضاري للعربية في مجال تعليمها للناطقين بغيرها: استقراء وتحليل.

٢. المنجز الحضاري والتجليات الثقافية والمعرفية والاقتصادية والاجتماعية التي أنتجتها برامج تعليم العربية للناطقين بغيرها.

٣. الخصوصية الدينية الثانوية في اللغة العربية وتجلياتها في برامج تعليم العربية للناطقين بغيرها

٤. تعليم العربية للناطقين بغيرها لأغراض محددة: سياسية أو اقتصادية أو دينية... إلخ.

المحور الثاني: تطوير مناهج التعليم

١. الأسس الفلسفية والمعرفية والثقافية والنفسية والاجتماعية في بناء محتوى العربية للناطقين بغيرها.

٢. المضامين الفكرية والثقافية التي ينبغي توفرها في هذا النوع من البرامج: استقراء وتصنيف وتحليل.

٣. جدلية المعرفي والفني في بناء المحتوى.

٤. دور الرمز والصورة في بناء المحتوى.

٥. التكامل بين التخصصات في بناء المحتوى وأثر الدراسات البينية في إغناء المحتوى.

المحور الثالث: تطوير استراتيجيات التدريس

١. الكفايات والمؤهلات الواجب توفرها في مُدرِّس العربية للناطقين بغيرها. ودورها في تشكيل المُدرِّس القدوة.

٢. البيئة التعليمية.

٣. توظيف التقنيات في نشر اللغة العربية في زمن العصر الرقمي.

٤. التعليم الفردي والتعليم الجماعي.

٥. النشاطات اللاصفية في التعليم.

المحور الرابع: معايير التقويم

١. خصائص التقويم الناجعة في مجال تعليم العربية للناطقين بغيرها.

٢. المرتكزات اللغوية والمعرفية للتقويم وأدواته.

٣. المعايير اللازمة لتقويم عناصر العملية التعليمية.

٤. نموذج لبناء تقويم حضاري متسق مع الغاية التواصلية والهدف المعرفي والبناء الحضاري والخبرة البشرية.

المحور الخامس: تجارب ناجحة في تعليم العربية للناطقين بغيرها:

١. تجارب ناجحة في إعداد المناهج (مؤسسات وأفراد).

٢. تجارب ناجحة في أساليب التدريس (مؤسسات وأفراد).

٣. تجارب ناجحة في القياس والتقويم (مؤسسات وأفراد).

المحور السادس: تدويل تعليم العربية للناطقين بغيرها:

١. دور أهل اللغة في الترويج لها.

٢. تبادل الخبرات (العقول المتجولة).

٣. وسائل اجتذاب الطلبة وترغيبهم.

٤. إيجاد مصادر دعم لتعليم العربية للناطقين بغيرها.

٥. الاتفاقيات ومذكرات التفاهم.

٦. المؤتمرات والندوات.

٧. دور المؤسسات الرسمية وغير الرسمية.

٨. نحو تشكيل اتحاد دولي لتعليم العربية للناطقين بغيرها.

٩. وسائل أخرى.

رابعاً: مواصفات الأوراق المطلوبة

١. يتصف البحث بما هو متعارف عليه من التحديد الدقيق للموضوع والأصالة العلمية والمنهجية الواضحة والتوثيق الكامل للمراجع والمصادر في مواقعها في صلب

البحث، وليس على شكل قائمة ببليوغرافية، على أن لا يكون قد سبق نشره أو تقديمه للنشر، أو عرضه في أي مؤتمر آخر.

٢. أن يقع البحث ضمن واحد من المحاور المعلنة في ورقة العمل هذه، أو متعلقاً بأحدها بصورة مباشرة.

٣. أن يبدأ البحث بمقدمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبين موضوع البحث وأهميته وأهدافه ومنهجيته، وطبيعة البحوث السابقة فيه. وينتهي بخاتمة (في حدود خمسمائة كلمة) تبين خلاصة مركزة للنتائج التي توصل إليها البحث، وما تتطلبه هذه النتائج من توجهات أو تطبيقات عملية، والقضايا التي أثارها البحث وتحتاج إلى مزيد من الجهد البحثي. وتقسم مادة البحث إلى عدد من العناوين الفرعية.

٤. أن يكون حجم البحث ما بين ستة آلاف كلمة في الحد الأدنى وعشرة آلاف كلمة في الحد الأقصى. (٢٥-٣٥ صفحة).

٥. تواريخ مهمة: آخر موعد لتسلّم الملخصات ٢٠١٥/٥/١٦م. وآخر موعد لإشعار الباحث بقبول الملخص ٢٠١٥/٥/٣٠م.

٦. ترسل البحوث عن طريق البريد الإلكتروني في موعد أقصاه ٢٠١٥/٩/١٥م

٧. الأجل النهائي لإشعار الباحث بقبول بحثه وتوجيه الدعوة له لحضور المؤتمر ٢٠١٥/١٠/١م

٨. الموعد المحدد لانعقاد المؤتمر ٢٠١٥/١٠/٢٠

٩. يتحمل المشارك نفقات السفر، وتتحمل الجهات المنظمة للمؤتمر نفقات الإقامة والإعاشة في سكن جامعة آل البيت طيلة أيام المؤتمر.

١٠. ترسل جميع المواد إلى اللجنة التحضيرية مرقونة على صورة ملف Word على عنوان مراسلات المؤتمر إلى العنوان الإلكتروني: ar.language@yahoo.com ويرفق بالبحث نسخة من سيرة الحياة وصورة شخصية ملونة.

صدر حديثاً

القيم السياسية العالمية في الخطاب القرآني

مدخل منهجي لدراسة العلاقات الدولية

تأليف: مصطفى جابر العلواني

الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

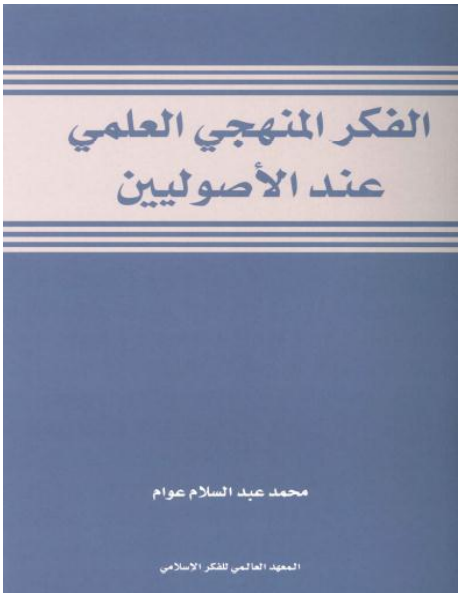
٤٨٨ صفحة

يتناولُ هذا الكتاب القيمَ السياسيّةَ العالميّةَ، وبيانَ صلاحيّتِها مدخلاً منهاجيّاً لدراسةِ العلاقاتِ الدوليةِ، ومحاولةً لإثباتِ عالميّةِ الإسلامِ من مدخلِ القيمِ، ببيانِ قدرةِ الخطابِ القرآنيِّ على بلورةِ منظورٍ إسلاميٍّ للعلاقاتِ، ينبني على معالمِ الرؤيةِ الحضاريّةِ الكلّيّةِ وأبعادِها، بما يجعلُ المنظورَ متميّزاً عن سواهُ بتحديدِ: طبيعةِ العلاقاتِ الدوليةِ في إطارِ الخلافةِ الإنسانيّةِ في الأرضِ، وتحديدِ أشخاصِ العلاقاتِ وفواعلِها ومنهمُ الأمّةُ، وتحديدِ مشكلاتِها الأجدرِ بالتناولِ، فيكونُ نسجُها وفقَ الرؤيةِ الحضاريّةِ لتحقيقِ العالميّةِ بتبليغِ الناسِ محتوَى منهجِ الاستقامةِ الأوحدِ، ويعرّفُهُم بما تفرزه قيمة التوحيد من منظومة قيم: الاستقرار، والمتاع، والاستقامة، بتشغيلِ المشتركاتِ الإنسانيّةِ، وبتفعيلِ التعارفِ باعتماد الخطاب القرآنيَّ مصدراً، بالربطِ المنهجيِّ الثلاثي بين: مدخلِ القيمِ ومحدِّداتِ منطلقاتِها القرآنيةِ، ومحتوى القيمِ وهوَ القرآن ومعالمِ عالميّتِهِ وإنسانيّتِهِ، ومجالِ تفعيلِ القيمِ وهي العلاقاتُ الدوليّةُ وفاعلُها الناسجُ الرئيس الأمةُ القطبُ، باعتماد المنهجُ التحليليُّ للنصِّ القرآنيِّ.

وغطّى الكاتب فجوة كبيرة في المكتبة الإسلامية في مجال العلوم السياسية بتركيزه على العلاقات الدولية في الإسلام من منظور قرآني بالغوص في معاني الآيات لاستخلاص القيم السياسية عموماً، وما يؤسس منها لنظرية العلاقات الدولية الإسلامية، ببيان أركان النظرية وأشخاصها والعلاقات بينها.

ويؤكّد الكاتب حاجةَ العلاقاتِ الدوليةِ –واقعاً وحقلاً– لتفعيل القيم واتّخاذها منطلقاتٍ منهجيةً لدراسة العلاقات، تعين في حل مشكلات العالم ببناء حال أصيلٍ من السلم والتعايش التكامل والتكافل.

صدر حديثاً



الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين

تأليف: محمد عبد السلام عوام

الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

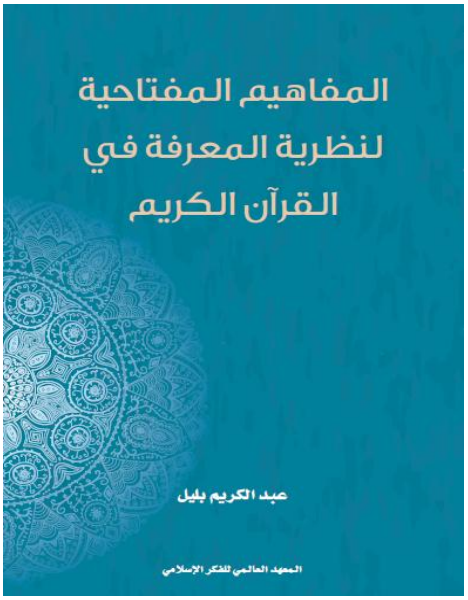
٤٦٤ صفحة

يكشف هذا الكتاب عن الفكر المنهجي العلمي عند الأصوليين، وينقب في الأسس العلمية والمعرفية والمنهجية لعلم أصول الفقه، ويلتمس توظيفه في مجالات علمية ومعرفية واسعة، حتى لا يظل حكراً في مجال الفقه.

ويتوصل الباحث إلى مراده من خلال تحليله لنظريتين هما: نظرية الدليل التي تعدّ مدار فلك الأصوليين من حيث كونها تعمل على بلورة الأدلة، وتمحيصها، وتنظر في كيفية إعمال الأدلة، وتعمل على ترسيخ العقلية العلمية البرهانية الاستدلالية، من خلال الكشف عن قواعد الدليل والاستدلال التي يمكن توظيفها في مجال العلوم الإنسانية. وأما نظرية الترتيب والموازنة فهي تمثل منهجاً علمياً ومعرفياً، ينبني أساساً على ترجيح أقوى الأدلة والقضايا والمسائل، والموازنة بينها.

وهذا الكتاب لبنة متينة تؤسس لمفهوم جديد لقضية المنهجية العلمية الأصولية، التي تسعى لتكون منهجية معرفية تتناول أنساقاً معرفية مختلفة، تتجاوز نطاق الظواهر الفقهية المحدودة لتشمل كافة الظواهر الإنسانية.

صدر حديثاً



المفاهيم المفتاحية النظرية المعرفة في القرآن الكريم

تأليف: عبد الكريم بليل

الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

٧٢٠ صفحة

تحدد مكانة أية أمة من الأمم بالدائرة الحضارية التي تنتسب إليها، وبالنظام العام الذي ينبثق عن هذه الدائرة، ويتمثل في أنظمة فرعية أهمها نظام الاعتقاد، ونظام المعرفة، ونظام القيم. وقد ابتليت الأمة الإسلامية في هذا الزمان بصور من الفوضى الفكرية التي رافقها خلل في نظامها المعرفي، ظهر في اختلاط الدلالات الأساسية للألفاظ والمفاهيم المعرفية ومصادرها وأدواتها. فالمفهوم الواضح ينطوي على معان جليّة، وقيم واضحة تعين في ربط ذلك المفهوم مع المفاهيم الأخرى، بصورة تسهم في تقدم المعرفة وتيسر سبل البحث وتوظيف نتائجه في البناء الثقافي والحضاري للأمة.

وهذا الكتاب جهد مقدر، صنَّف فيه المؤلفُ المفاهيمَ القرآنية في خمس مجموعات متقاربة معرفياً هي: المعرفة، والعلم، والوحي، والعقل، والحس. ثم عرض كل مفهوم من المفاهيم التابعة لكل مجموعة في دراسة معجمية واستعمالية وتأويلية، وذلك ضمن المرجعية القرآنية العامة، مما يعد خطوة مهمة في سبيل إنشاء معجم للمفاهيم المعرفية القرآنية. وأكد الكتاب أهمية التعامل مع المفاهيم القرآنية وفق قواعد محددة، تتضمن ملاحظة الخصوصية الحضارية واللغوية للمفهوم وتحليل بنيته، وتتبع تشكُّله وتطوُّره الدلالي.

صدر حديثاً

الفنون الإسلامية

تأليف: إسماعيل راجي الفاروقي

لويس لمياء الفاروقي

الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

٦٤ صفحة

إنَّ التعامل مع أيٍّ جانب من جوانب الحضارة الإسلامية، سوف يؤكِّد لنا أنَّ العامل الأكبر في وجودها والقاعدة الأساس في إبداعاتها إنما هو القرآن الكريم. فالثقافة الإسلامية في الحقيقة هي ثقافة قرآنية؛ فمفاهيمها، وتكويناتها، وأهدافها، وأساليب إنجازها... ما لها أن تكو ن إلا بالاستمداد من الوحي الإلهي المنزّل على النبي محمد ﷺ. فمن دون هذا الوحي، ما كان يمكن أن يكون ثَمَّة دين إسلامي، ولا دولة إسلامية، ولا فلسفة إسلامية، ولا شريعة إسلامية، ولا مجتمع إسلامي، ولا مؤسسة إسلامية.

وكما أنَّ هذه الجوانب من الثقافة الإسلامية يُنظر إليها بحقٍّ على أنَّها ثقافة قرآنية في أساسها ودافعها وغايتها، فكذلك ينبغي أن يُنظر إلى الفنون في الحضارة الإسلامية بوصفها تعبيراً جمالياً مماثلاً في أساسه وتجلياته.

أجل! إنَّ الفنون الإسلامية هي في الحقيقة فنون قرآنية. فكيف إذن يمكن النظر إلى الفنون الإسلامية على أنها تعبيرات قرآنية في: اللون، والخط، والحركة، والشكل، والصوت؟

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:

  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٧٩-٨٧)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah
Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by

The International Institute of Islamic Thought

1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH

Vol. 20 No. 80

Spring 1436 AH / 2015 AC
ISSN 1729-4193