التجديد

مجلة علمية فصلية محكمة

في هذا العدد

■ بحوث ودراسات

❖ المنهج العلميّ ومقارباته في القرآن الكريم — عرفان عبدالحميد

❖ الإسلام في عالم الملايو — محمّد كمال حسن

❖ العوامل الذّاتية لميلاد الفكر الرِّيادي الخلدوني في ضوء علم الإبداع الحديث — محمود الذوادي

❖ الاستخلاف في فقه التّحضر الإسلامي — عبدالمجيد النّجار

❖ الإعلام والبعد الثقافي من القيمي إلى المرئي — عبدالرحمن عزّي

■ نقد و آراء

■ مراجعات كتب

■ رسائل جامعيّة

■ ندوات و مؤتمرات

السنة الأولى — يناير ١٩٩٧م/ رمضان١٤١٧هـ — العدد الأول

تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

التجديد

مجلة فكرية فصلية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

السنة الأولى | يناير ١٩٩٧م/ رمضان ١٤١٧هـ | العدد الأول

رئيس التحرير

محمد كمال حسن

مدير التحرير

محمد بن نصر

أمين التحرير

مقلاتي صحراوي

هيئة التحرير

زياد الدّغامين

عبد الرحمن تشيك

عرفان عبد الحميد

الفاتح عبد السلام

محسن صالح

محمد داود بكر

محمد شما

مصطفى عشوي

المراجعة اللغوية

محمد ناجي العمر

الهيئة الاستشارية

عبد الحميد أحمد أبو سليمان	محمد نور منوطي
إبراهيم أحمد عمر	محمود فهمي حجازي
أنور هريونو	مصطفى سريتش
إسماعيل إبراهيم	نزار العاني
بلقيس أبو بكر	عبد الخالق قاضي
جمال البرزنجي	عبد الرحيم علي
أحمدو ليمو	علي جمعة
رزالي نووي	عبد المجيد النجار
طه جابر العلواني	عبد الوهاب المسيري
طه عبد الرحمن	فتحي ملكاوي
ظفر اسحاق أنصاري	فهمي جدعان
أكمل الدين احسان اغلو	محمد هاشم كمالي
محمد أكرم سعد الدين	يوسف القرضاوي

مراسلات التحرير

Dr. Mohamed Ben Naser

Editorial Manager, *at-Tajdid*

IIU Press

International Islamic University Malaysia.IIUM

P.O.Box 70, Jalan Sultan

46700 Petaling Jaya, Selangor, MALAYSIA.

Tel: (603) 790-3121

Fax: (603) 754-6759

المحتويات

الافتتاحية	عبد الحميد أبو سليمان	٥-٩
كلمة التحرير	هيئة التحرير	١١-١٣
بحوث ودراسات		
المنهج العلمي ومقارباته في القرآن الكريم	عرفان عبد الحميد	١٥-٣٩
الإسلام في عالم الملايا	محمد كمال حسن	٤١-٦٤
العوامل الذاتية لميلاد الفكر الريادي الخلدوني		
في ضوء علم الإبداع الحديث	محمود الذوادي	٦٥-٨٨
الاستخلاف في فقه التحضر الإسلامي	عبد المجيد النجار	٨٩-١٢٤
الإعلام والبعد الثقافي من القيمي إلى المرئي	عبد الرحمن عزي	١٢٥-١٤٥
نقد وآراء		
العالمية الإسلامية الثانية (محمد أبو القاسم حاج حمد)	أسامة خليل	١٤٧-١٦٢
مراجعات كتب		
جدل السياسة والثقافة ونظريات الدين والدولة		
لدى برهان غليون وسمير أمين	قيس جواد العزاوي	١٦٣-١٧٩
العلوم السياسية: منظور إسلامي (عبد الرشيد متين)	الفاتح عبد السلام	١٨١-١٩٣
نحو فقه جديد (جمال البنا)	بدران بلحسن	١٩٥-٢٠٧
رسائل جامعية		
التربية والسياسة عند الحركات الإسلامية في الأردن وماليزيا	محسن صالح	٢٠٩-٢٢٤
معايير التحكم في الألفاظ في تعليم العربيّة		
للمجتمعات الإسلامية في جنوب شرقي آسيا	عبد الرحمن تشيك	٢٢٥-٢٣٩
ندوات ومؤتمرات		
قضايا اللغة العربية وتحدياتها في القرن الواحد والعشرين	محمد أكرم سعد الدين	٢٤١-٢٦٢
المؤتمر العالمي الثاني عن الحوار الحضاري		
"اليابان والإسلام والغرب: تعايش سلمي أم صراع؟"	الزبير أبو شيخي	٢٦٣-٢٧٣

قواعد النشر

التجديد مجلة محكمة يتم قرار النشر فيها بناء على توصية أصحاب الاختصاص فيها.

من شروط النشر ألا يكون البحث أو المقال قد سبق نشره في أي دورية أو كتاب.

يقدم البحث أو المقال بخط واضح ومقروء وفي حدود (٤٠٠٠) و (٦٠٠٠) كلمة ويفضل أن يكون مطبوعا.

احترام قواعد البحث العلمي والأعراف العلمية في التوثيق والاستشهاد وطريقة وضع الحواشي، ويرجى أن تكون على النحو التالي:

◆ يذكر اسم المؤلف والعنوان كاملا في ذيل الصفحة، مع الإشارة إلى مصدر النشر وموضعه وتاريخه ورقم الصفحة، ثم يختصر المصدر أو المرجع بصيغة واحدة في الاستشهادات اللاحقة والمكررة.

◆ إذا كان المصدر أو المرجع باللغة الأجنبية، فمن الضروري أن يذكر اسم مؤلفه وعنوانه باللغة نفسها مع الإشارة إلى ترجمته العربية في ثبت المراجع.

◆ مراعاة التمييز في طريقة الحواشي بين عنوان الكتاب الذي يبرز عادة بحرف أسود غليظ، وبين عنوان المقالة المقتبسة من مجلة ما، والتي تميز بوضع عنوان المقالة بين ظفرين مزدوجين، على أن يذكر اسم المجلة ومكان وتاريخ صدورها.

◆ يرجى من الكتاب والمؤلفين الكرام تصدير بحوثهم بذكر أهم الأعمال والأطروحات التي أنجزت في الموضوعات التي يودون الكتابة فيها.

تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الكلمات والعبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر.

تحتفظ المجلة بحقها في نشر الدراسة المقرر نشرها في العدد المناسب.

للمجلة الحق في إعادة نشر البحوث والدراسات المنشورة فيها منفصلة أو ضمن مجموعات من الدراسات بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى أية لغة أخرى.

الافتتاحية

التجديد: مدرسة ومنهج

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد،

لابدّ في مطلع هذا العدد الأوّل من مجلّة **التّجديد** التي تصدر عن الجامعة الإسلاميّة العالميّة بماليزيا من كلمة توضّح الغاية من إصدارها.

فالتّجديد مجلّة الجامعة النّاطقة باللّغة العربيّة، تقوم بنشر الأبحاث العلميّة المعبّرة عن المنظور الإسلامي، سواء أكان الباحثون من داخل الجامعة أو من خارجها.

و**التّجديد** بهذا التّوجه تواكب أهداف الجامعة، وخاصّة في دفع مشروع **إسلامية المعرفة**، وإبداع فكر إسلاميّ حيّ، يتفاعل مع العصر، ويستجيب لمعطياته وتحدّياته استجابة سامية حضاريّة.

ولكي نفهم رسالة مجلّة **التّجديد** علينا أن نفهم منهج الجامعة الإسلاميّة العالميّة وأهدافها البعيدة، فالجامعة الإسلاميّة العالميّة إنّما هي تطبيق عمليّ لمدرسة فكر الإحياء والتّجديد، وتجسيدٌ علميٌ منهجيٌ لها.

فمناهج الجامعة وخططها العملية إنّما تمثل خلاصة الدّروس المستفادة من فكر المجدّدين المجتهدين، الذي ينطلق من منهج التّكامل بين الكلّ والجزء، والمثال والواقع، وبين آيات الوحي وآيات الكون في الطّبائع والوقائع. ذلك الفكر العَالِمُ بطبيعة العقل المسلم وحدوده والسّبل الصّحيحة لاستخدامه في العمران الصالح في هذه الدنيا، بعيداً عن متاهات الغيبيات الغارقة في ضلالات الظّن والتّخمين.

لقد كان فكر أولئك المجدّدين المجتهدين فكراً قادراً على مواكبة المستجدّات وتقديم البدائل والاستجابة للتحدّيات، وهو فكر يتميّز بأنه مزوّد بكلّ ألوان المعرفة المتاحة في عصورهم من معارف الوحي وعلوم العقل، وإنّ رجالاً مثل الإمام أحمد بن تيمية والإمام عبد الرّحمن بن خلدون لنماذج حيّة لهذا التّكامل في المنهج والمعرفة، فَهُمْ إلى جانب معرفتهم بمعارف الوحي، ومدلولاته، كانوا على علم بعلوم العصر المتعلّقة بالطّبائع والوقائع المبنيّة على أسس منهجيّة عقليّة سليمة تنبع من طبيعة العقل المسلم المتعلّق بإعمار الكون والإصلاح في عالم الشهود.

إن الجامعة في برامجها العلميّة والتّعليمية إنّما تحتذي هذه النماذج الفكريّة المستنيرة، وتسعى إلى تحويل هذه المناهج من طفرات عشوائيّة مشتتّة إلى مدرسة إسلاميّة اجتهاديّة في الفكر والمعرفة، ومنهج للعطاء الإسلامي الحضاري الاستخلافي الرّفيع.

لذلك فإنّ الجامعة تحرص على تعليم طلاّبها علوم الإنسان والطّبائع والوقائع، على أساس منهجي، يتكامل مع هداية الوحي وينبع من منطلقات العقل الإسلامي الاستخلافي ذي الطّبيعة الشموليّة التحليليّة المنضبطة، وبهذا المنهج فإنّ الجامعة تمكّن طلاّبها والدّارسين فيها من إدراك المتغيّرات والمتطلّبات، والإمكانات والتّحديات على أساس شمولي تحليلي علمي منضبط، فلم يعد القياس الجزئي للحادث على الحادث في كثير من الأحوال ممكناً أو مناسباً، وذلك لتغيّر كلّيات الأحوال باختلاف الزّمان والمكان والإمكانات والتّحديات.

إنّ المنهجيّة العمليّة الشموليّة التحليليّة المنضبطة التّي تلتزم قيمَ الوحي ومقاصده هي المنهجيّة التي لا بديل لها في ظل تلك التّغيرات الكليّة الكونيّة التي يملي توجّهاتها الواقع الاجتماعي والحضاري المعاصر.

إنّ القياس الأصولي الجزئي في جوهره يعجز عن مواكبة الأحوال المتغيّرة، ويعجز عن تمثّل روح الشّريعة ومقاصدها، حتّى ولو ساند هذا اللّونَ من القياس أداةُ الاستحسان، وذلك لأنّ التغيّر في الأحوال بعد أربعة عشر قرناً لم يعد محدوداً، والفجوات لم تعد ضيّقة، ولابدّ من الشموليّة التحليليّة المنضبطة لتجاوز الفجوات وملاحقة المتغيّرات.

إنّ الضّوابط والمبادئ المنتجة في كل عصر يجب أن تعكس أحواله واحتياجاته وتطلعاته، و لم يعد يكفي الوقوف عند المبادئ المجرّدة العامّة مثل المصالح المرسلة ودفع الضّرر، التي وُظّفت فقط لشؤون حياة الأفراد وضوابط تصرفاتهم، والاقتصار على ما يتعلّق بحياة الفرد وأحكامها متجاوزة بذلك الحاجات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والنظميّة، كالاستخلاف والعدل والتّكافل والشّورى وحقوق الإنسان. إن الفكر الإسلامي لابدّ أن يكون فكر أنظمة، ينتظم الفرد فيه وهو عضو في جماعة له جوانبه الفرديّة والجماعيّة التي تتكامل وتتلازم.

ولتحقيق هذه الرّسالة يقوم نظام الجامعة في مجال العلوم الإنسانيّة والدّراسات الإسلاميّة على مفهوم التّخصص المزدوج الذي يجمع بين دراسة معارف الوحي الإسلامي وبين العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، بمنهجيّة علمية شموليّة تحليليّة منضبطة، فالدّارس الذّي يتخصّص في دراسة معارف الوحي الإسلامي لابدّ له أن يلمّ وأن يفهم الجوانب الأساسيّة في فرع من فروع العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة بوصفها تخصّصاً فرعياً، كما أنّ الدّارس الذي يتخصّص في فرع من فروع العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة لابدّ أن يلمّ ويفهم أساسيّات معارف الوحي الإسلامي بوصفها تخصّصاً فرعياً أيضاً. وعلى أساس من هذا النّظام يمكن للطّالب بعد دراسة سنة واحدة استكمال التّخصص الفرعي، وبذلك يمكنه أن يحصل على إجازة عالية (بكالوريوس) أخرى، فيكون لديه إجازتان: إجازة عليا في دراسات معارف الوحي، وإجازة عليا في دراسة فرع من فروع العلوم الاجتماعيّة أو الإنسانيّة، وبهذا يتكامل تكوينه العلمي بتكامل ثقافته واتّساع أفقه، مما يزيد أيضاً من فرص العمل أمامه في مجالات الخدمات الإسلاميّة والأعمال الفنّية المدنيّة.

أما في العلوم الفيزيائيّة فإنّ الجامعة تهتّم في مناهجها بفلسفة العلوم وتاريخها وقضايا الثّقافة من منطلقات إسلاميّة إلى جانب ما يتخصّص فيه الطّالب من فروع العلوم الفيزيائيّة الحديثة. إنّ دراسة العلوم الفيزيائيّة من منظور إسلامي لابدّ أن تقود الدّارس المسلم إلى تواضع العالم وعمق إيمانه كما أنّها تضع قوّة العلم في أيد أمينة خيّرة تدرك مسؤوليتها الاستخلافيّة في الإصلاح والعمران ووجوب الإحسان إلى الخلائق.

والجامعة تعلّم أيضاً شبابها اللّغتين العربيّة والإنجليزيّة، لكي تسلّحهم بوسائل الاتّصال الأصليّة بمصادر معارف الوحي من جهة، وعلوم العصر ومعارفه من جهة أخرى، ولتنشئ منهم مثقّفين قادرين، شهوداً على أحوال الأمم وحضاراتها من حولهم.

وتسمية أكبر كلّيات الجامعة، التي تضمّ تخصّصات الدّراسات الإسلاميّة وتخصّصات العلوم الاجتماعيّة وتخصّصات العلوم الإنسانيّة وتخصّصات العلوم التّربويّة، بكليّة (معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانيّة) تعبّر عن فلسفة الجامعة وتجسدها. فالوحي الإسلامي، أي القرآن الكريم والسّنة النّبوية الصّحيحة هو مصدر المعرفة في كافّة جوانب الحياة الإنسانيّة، وهو يمثّل الإطار لعلومها ومعارفها، فالوحي في عرف الجامعة ليس قضيّة لاهوتيّة شخصيّة كما ينظر إليها العلمانيّون.

وبذلك فإنّ اسم هذه الكليّة يوضّح فلسفة الدّراسة في هذه الجامعة ومنطلقتها في إسلاميّة المعرفة. فمصادر المعرفة الإسلاميّة وفقاً لهذا المسمّى هما مصدران: الوحي الإسلامي، والعلوم الإنسانيّة، وهما يتكاملان ويتفاعلان استجابة لحاجات الإنسان الرّوحيّة والنّفسيّة والفيزيائيّة، وفقاً لهذا المفهوم فإنّ الإنسان يمثّل وحدة واحدة تتفاعل فيها كلّ هذه الجوانب دون تناقض أو تشويه.

فالوحي مصدر للقيم والغايات، والعقل والمنهج العلمي مصدر لمعرفة الطّبائع والوقائع، إعمالاً للإمكانات واستجابة للحاجات والمتغيّرات والتّحديات وتوليداً لما يناسب من الحلول والبدائل.

والجامعة حين تجمع في مناهجها بين هداية الوحي وطاقات العقل تمكّن طلاّبها من فهم علوم العصر فهماً يضعهم على قدم المساواة مع طلبة أرقى الجامعات والمؤسّسات العلميّة، كما أنّ أعضاء هيئة التّدريس فيها همْ من حملة درجة الدكتوراه ومن أفضل

الجامعات، وتوفّر الجامعة للطّلاب كافّة المرافق اللاّزمة لدراستهم الفنّية والمنهجيّة ولنشاطاتهم الثّقافيّة والرياضيّة والتربويّة.

بهذا المنهج وبهذا الأسلوب توفّر الجامعة الإسلاميّة للمجتمعات المسلمة، مثقّفين وعلماء وتقنيين يتّسمون باتّساع الأفق الثّقافي والحضاري والقدرة العلميّة والتقنيّة الفنّيّة. وهذا هو منهج التّوحيد الكوني والسّلام النّفسي والتّكامل المعرفي الذي يحمل في طياته الإجابة على أوجه القصور ودواعي المعاناة والقلق الذي يسري في حنايا الحضارة المعاصرة.

إنّ الجامعة تأمل بهذا المنهج الإسلامي التّجديدي أن تستعيد الأمة من جديد قدرتها على الإبداع والاجتهاد في مختلف مجالات الحياة وعلومها، وأن تجدّد الأمّة، أوّلاً وقبل كل شيء، أنظمتها الاجتماعيّة ومؤسّساتها ومناهجها التّربويّة والتّعليميّة، بحيث تستجيب لحاجات مجتمع مسلم حضاري رائد قادر معاصر، ولتنشئ، بأساليبها التربوية البصيرة المعافاة من أوشاب العصور وتراث الفصام والإرهاب النّفسي، أجيال الخلافة الأحرار أصحاب الهمّة والمبادرة، القادرين على الإبداع والتّجديد في كافّة مجالات المعرفة والحياة. إنّ حرية النّفس هي الأساس للمبادرة والإبداع ودون جيل من الأحرار لا تكون القوّة ولا يكون الإبداع والتّجديد والإسهام الإيجابي في الحضارة الإنسانيّة.

إنّ هذه المجلّة وهي تصدر عن الجامعة الإسلاميّة العالميّة، إنّما يُراد لها أن تعبّر عن هذه الخطّة وهذا المنهج، وأن تكون منبراً لكل مثقّف ذي فكرٍ حرٍّ مبدعٍ مجدّدٍ، وهي تدعو كل الأساتذة والعلماء والمثقّفين المستنيرين الأحرار من رجال المعرفة والتّجديد، أينما كانوا، للمشاركة بأبحاثهم فيها، إحياءً لروح التّجديد والاجتهاد والإبداع، وأداءً لحق الاستخلاف، وحباً في حمل أمانة الإصلاح في الأرض، والإحسان إلى الناس.

وعلى الله قصد السبيل، والحمد لله رب العالمين.

عبدالحميد أحمد أبو سليمان

IIUM JOURNALS

Devoted to the Idea of Islamization of Knowledge

INTELLECTUAL DISCOURSE
of the Kulliyyah of
Islamic revealed Knowledge and Human Sciences

IIUM JOURNAL OF ECONOMICS AND MANAGEMENT
of the Kulliyah of Economics and Management

IIUM LAW JOURNAL
of the Kulliyah of Laws
and
THE GOMBAK REVIEW
of the Department of English Language and Literature

*All published by the **IIUM** Press twice a year*

Subscription rates per issue:

IIUM Law Journal	- RM64.00
IIUM Journal of Economics & Management	- RM38.00
Intellectual Discourse	- RM25.00
The Gombak Review	- RM15.00

For further information please contact:
IIUM Press
P. O. Box 70, Jalan Sultan, 46700 Petaling Jaya
Selangor, Malaysia
Tel: (60-3) 7547670 Fax: (60-3) 7546759

كلمة التّحرير

لعلّ أوّل سؤال يتبادر إلى ذهن القارئ وهو ينظر في مجلة **التّجديد** هو: ما الفائدة من مجلّة جديدة في إشكالية قديمة، وخاصّة أنّ الواقع الاجتماعي والسّياسي في العالم الإسلامي في تدهور مستمرّ؟ ثمّ تحاصره الأسئلة متتابعة: التّجديد، كيف؟ والتّجديد، لماذا؟ وما الذّي جدَّ في واقع المسلمين حتّى تكون لهذه الدّعوة مشروعيّة متجدّدة؟

لا شكّ أنّ الرّوح التّي استقبل بها القارئ هذه الدّعوة منذ نهايات القرن التّاسع عشر تختلف نوعياً عن الرّوح التي يستقبلها بها اليوم. لقد كانت الدّعوة إلى التّجديد والاجتهاد تجد مشروعيتها في الحاجة إلى تجاوز واقع التّخلف، والرّغبة في الارتفاع بواقع الأمة الإسلاميّة، وكانت المعادلة واضحة إلى حدّ ما، فالتّخلف الّذي تمثّل عند القارئ في غياب قيمتي العدل والحريّة في حياة المسلمين يمكن تجاوزه بإيجاد نظام سياسي دستوري عادل، والتّقدم الّذي تمثّل في التّقدم المادّي الغربي يمكن تحقيقه بالتّسلح بالعلم والتّكنولوجيا. وقد استوجبت هذه المعادلة خوض معركة الإصلاح على المستويات كلّها بغية تحرير العقل الإسلامي من أسر التّقليد والانشداد إلى تجارب الماضي. كان الأمل قوياً في تحقيق الأمن السّياسي والأمن الاجتماعي والأمن الغذائي، فوجد نفسه في النّهاية مقهوراً من السّياسي، ومحاصراً بالتّقليد، وخائفاً من الجوع. وهيمنت الدّولة القطريّة الحديثة على المجتمع، فانهارت الحلقات الأخيرة من المؤسسات الاجتماعيّة الوسيطة التي كانت تحميه، فدفعته إلى الاستقالة الحضارية.

في ظلّ هذا الواقع تتدافع الشعارات والعناوين الواعدة، ومن ثم يصبح من حق القارئ إذاً أن يتساءل عن أهمية هذه المشاريع الفكرية، ومن حقّه أن يقول: "إنّه لا خلاف على أهمية التّجديد في الفكر والعمل، ولكن كيف يمكن أن يتمّ ذلك وقد مرّ الأنّ ما يزيد على القرنين من الزّمان ونحن نردّد المقولات نفسها، ولا زالت قضايانا تراوح مكانها؟

ونحن نريد أوّلاً أن نطمئن القارئ الكريم إلى أن مجلة **التّجديد** وإن كانت تحمل هذا الاسم وتسعى جاهدة لأن تتمثّله ما أمكنها ذلك، إلاّ أنّها لا تحتكر هذه المهمّة ولا تختزلها في المجال الفكري، وإن كانت تعتبر الإصلاح الفكري حجر الزاوية في عمليّة التّغيير. وكما ذكر **د.عبد الحميد أبو سليمان** في كلمة الافتتاح: "لكي نفهم رسالة مجلة **التّجديد** علينا أن نفهم منهج الجامعة الإسلاميّة وأهدافها البعيدة، فالجامعة الإسلاميّة إنّما هي تطبيقٌ عمليٌ لفكر مدرسة الإحياء والتّجديد، وتجسيدٌ عمليٌ منهجيٌ لها..."

فالمشكلة ليست في تحصيل كم من المعلومات واكتساب جملة من المعارف والخبرات المهنيّة، وإنما المشكلة في إصلاح مناهج التّفكير نفسها، لأنّ المعلومات والمعارف متغيرة بتغير الخبرات الإنسانية.

والهدف الأسمى للمجلة هو أن يصبح المسلم قادراً على التّفكير بحرية، فيحقّق أرضية من التوازن النفسي تنزع عنه الخوف وتؤهله للإبداع، وهي واعية أن التّوافر على هذه القاعدة يحتاج إلى شروط أخرى أهمها الإطار الاجتماعي والسّياسي الذّي يعيش فيه الفرد، ولعل صدورها من منطقة بدأت تتخلّص تدريجياً من عقدة النّقص التّي نتجت عن التّفوق التّكنولوجي الغربي دليل على الوعي بأنّ عمليّة التّغيير تحتاج إلى توافر مثل هذه الأسس الاجتماعيّة والسياسيّة المناسبة.

في إطار هذا التوجه العام جاء العدد الأوّل من **التّجديد** مؤكّداً هذه الأسس، حيث حاول **عرفان عبد الحميد** أن يعيد ترتيب العلاقة بين الدّين والعلم من خلال تقديم مقاربة قرآنيّة للمنهج العلمي، في حين بحث **محمد كمال حسن** في تاريخ الإسلام في عالم الملايو مسلّطاً الضّوء على الأسس النّظرية والتّاريخية التّي احتضنت حركة الإصلاح في هذه المنطقة، أمّا **محمود الذوّادي** فعاد ليتساءل في ضوء علم الإبداع

الحديث عن الجوانب الشّخصية والعوامل الذّاتية التّي أسهمت في ميلاد العمل الإبداعي الخلدوني. وحاول **عبد المجيد النّجار** أن يجلّي الأبعاد النّفسية والفكريّة للعقيدة الإسلاميّة التي تؤهلها لترشيد الحضارة الإنسانيّة وتوجيهها نحو غاياتها السّامية. وتعرض **عبد الرّحمن عزّي** إلى سلطة الصّورة الإعلانية (الإشهاريّة) التّي طغت على النّشاط الإعلامي مبيّناً أثر هذه الصّورة الماديّة في ملكة التّفكير النّظري عند الفرد المشاهد، التّي انتهت إلى تفتيت الحقيقة وإغراق المشاهد في اللّحظة الرّاهنة، التّي حوّلتها وسائل الإعلام المرئي إلى مجرد لحظة للمتعة المادية متحررة من كل القيم الأخلاقية.

على هذا النّهج الحواري الانفتاحي تأتي المحتويات الأخرى للعدد الأوّل من **التّجديد**، ونحن نتطلّع إلى أن يتفاعل القرّاء مع المجلّة تفاعلاً إيجابياً، بمعنى أن تكون مادّتها موضوع ملاحظاتهم النّقدية، وأن تكون صفحاتها منبراً لأفكارهم وأطروحاتهم.

والله من وراء القصد.

إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

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

ـ إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين:

قراءة الوحي وقراءة الكون.

ـ الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل باعتباره يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعيًا لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكرًا وسلوكًا ونظمًا ومؤسسات في إطار من الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

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

ـ تحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني من الإحالات الفلسفية الدهرية التي ألبستها إياه المدارس الفكرية للعقل الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

(١) قضايا المعرفة: مصادرها ومناهجها ونظمها وفلسفتها.

(٢) منهج التعامل مع القرآن الكريم باعتباره أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة باعتبارها تمثل نموذج البيان القولي والعملي والتطبيق الفعلي لأحكامه وتوجيهاته في الإطار النسبي لظروف الزمان والمكان.

(٣) العلوم الإنسانية والاجتماعية في المنظور الإسلامي فلسفة وأصولاً ومناهج.

(٤) فلسفة العلوم الطبيعية في إطار رؤية الإسلام لمقام الإنسان وعلاقته التسخيرية بسائر ظواهر الكون والطبيعة.

(٥) منهجية التعامل مع التراث الإسلامي في شموله وتعقيده وتاريخيته باعتباره يجسد الخبرة التاريخية للأمة، ويعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده وإيقاع أحكامه في سياق الظروف المتحولة للتاريخ والمجتمع.

(٦) مناهج التعامل مع التراث الإنساني عمومًا والتراث الغربي خصوصًا تعاملاً علميًا ونقديًا واعيًا يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

خصائص المنهج العلمي ومقاربته في القرآن الكريم

عرفان عبد الحميد فتّاح*

ثلاثة مناهج في الثقافة وألوان التهذيب تقاسمت بينها، على تفاوت في أقدار الانتشار والتأثير؛ ولاء الإنسان الفكري لتقريراتها الجوهرية ذات الصلة بالكون والإنسان والمجتمع على مرّ العصور: الدين والفلسفة ثم العلم.

وحتى مطالع القرن السابع عشر، حيث لم تكن هوية العلم الطبيعي قد تحدّدت بعدُ بالصورة التي سنأتي على ذكر تفاصيلها، فإن التدافع والتمانع كانا قد انحصرا بين الدين والفلسفة في الاستئثار والاستحواذ على ولاء الإنسان العقائدي والثقافي. وتفاصيل مفردات هذا التزاحم والتمانع بين "الدين والفلسفة"، أو بين "الوحي والعقل"، (كما صار يسمّى)، قد حفظتها متون مئات المدوَّنات، التي على الرغم من تراكم غبار التاريخ على صحائفها، إلا أنها استمرت حية، تشكل خزانة معرفية غنية

---

* دكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعة كمبردج، بريطانيا، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

ومعقدة، يهرع إلى جَنباتها الفلاسفةُ والمفكرون كلما استجد السِّجال وجدَّ الخصام واشتدت المواجهة بينهما؛ كلٌّ يلتمس في هذا المتراكم التاريخي، ما يبرر به مواقفه، ويؤكد آراءه.[١]

وقصة التدافع والتمانع بين الدين والفلسفة ترتد في نشأتها إلى بدايات التاريخ الميلادي في مدينة الاسكندرية، ومن بعد في مدن الساحل السوري، خاصة أنطاكية، حيث التقى على مسرح هاتين المدينتين الحضاريتين العريقتين: هديُ السماء، ممثلا في اليهودية، وهديُ العقل الفلسفي النظري المتأمل في ملكوت السموات والأرضين، ممثلا في التراث الفلسفي اليوناني، الذي غدا وقتئذ عنواناً ودائرةً للمعارف؛ تضم جميع العلوم (science of the sciences) والتي نفذت إشعاعاتها الأولية إلى الشرق من بلاد هيلانه، عبر أكثر من منفذ وقناة.[٢]

ومنذ ذلك التاريخ والصلة بين الوحي والعقل تشكل موضوعا للسّجال والحوار والمناقشة والتدافع والتمانع لا تهدأ حدّته وتستكين إلا لتثور ثائرته من جديد وبلا انقطاع.

ومردّ هذا التزاحم والتمانع، كان أصلا وابتداءً لأنَّ اليهودية كما أرادها البارئ تعالى، رسالة سماوية، وعقيدة دينية، ومبدأ توحيدي خالص؛ والدين الذي أساسه ومبناه الوحي حقائق مطلقة، وصنعة ربانية معصومة عن الخطأ والزلل؛ لأن مستندها المرجعي هو النّص المنزّل (Revealed Scripture).أما الفلسفة فتأملات عقلية: (Philosophical Speculation) وصنعة بشرية، واجتهاد إنساني خالص، تتفاوت العقول في إدراك حقيقته، بل لابدّ أن تتخالف وتتضاد؛ فذلك هو أخص خصائص

---

[1] Arberry, A. J., *Revelation and Reason in Islam* (London,1957), p 7.

Gilson, E., *Reason and Revelation in the Midle Ages* (New York: Charis Scribank' s, 1966), p 70.

[2] Wlzer, R., *Greek into Arabic* (Oxford: 1962), p 1.

وانظر أيضا: ماكس مايرهوف، "من الإسكندرية إلى بغداد" مقالة ضمن كتاب، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**"، مجموعة مقالات لكبار المستشرقين؛ ترجمة د . عبد الرحمن بدوي (القاهرة: ١٩٤٠)، ص٤٠.

الاجتهادات العقلية.[٣] حتى قيل: " إن الفلاسفة جمع من الوحوش الضارية التي لا تعرف إلا الخصام والمناوأة والاقتتال.

هكذا كانت بدايات قصة التدافع والتمانع بين لونين من الثقافة والتهذيب ومناهج الفكر؛ بين الدين والوحي الإلهي من جهة، وبين نور العقل الفطري والبصيرة (Natural Lumen) من جهة ثانية. وكانت المجابهة حتما مقضيا، ذلك أن بلاد اليونان لم تعرف قط الدين والوحي والنبوة؛ فكان الدين فيها أقرب إلى مجموعة من القصص الشعبية (A Collection of Folktales) أبطالها آلهة كثر لا يحصون، هم أشبه بالشباب المراهق Immortal Adolescants[٤] سوى أنهم خالدون ؛ في نزواتهم ومغامراتهم، وصِلات بعضهم ببعض، فهم موصوفون بالجبن والشجاعة، وبالأمانة والخيانة، وبالخير والشر. وتقوم بينهم علاقات جنسية من حب وغرام. كما جاءت قصائد هوميرس الشهيرة " الإلياذة والأوديسة (Illiad and Odyssey) مرآة وسجلا رمزيا كاملا لها، وحيث تتداخل وتتقاطع العلاقات بين الآلهة والأبطال حتى لا تكاد تميز طرفا من طرف.

ويذهب جمهور مُؤرخي التاريخ العام للفكر الفلسفي، أمثال: بيرنيت وكويلستون وزيلر وأوبرقيح،[٥] إلى أن غياب الدين: بالمفهوم الشرعي للمصطلح ببلاد هيلانه، قد حال دون ظهور أنظمة لاهوتية معقدة (Theological Systems) في صورة قواعد

---

[٣] د. محمد عبد الله دراز، **الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان** (مصر: مطبعة السعادة، ١٢٨٩ـ١٩٦٥)، ص٦٥وما بعدها. وأيضا: الدكتور عرفان عبد الحميد، **مدخل إلى معاني الفلسفة** (عَمَّان:، دار عمار، ١٩٨٩)، ص١١ وما بعدها.

4 *The New Encyclopeadia Britanica*, 15th Edition, The Article, "The History of Science", p 32.

5 Burnnet, J., *Early Greek Philosophy*, (London: 1963), p 17.

- Uberweg. F., *History of Philosophy*, Eng, Trans, by: Geo. S. (New York, Morris 1987), Vol. I, p 14.

- *Copleston, F. S. J., History of Philosophy*, (Maryland: 1984), Vol. I, p 16.

- Corn Ford, F. H., *From Religion to Philosophy*, (Harper and Row: 1957), p 18.

- Zeller, E., *Outlines of the History of Philosophy*, English translation by: Dr. Wilhelm Nestle, 13th ed, (London: 1963), p 2.

عقائدية منسقة (Creed)، مقارنة بما شهدته بلاد ما بين النهرين ووادي النيل والهند والصين، كان السبب المباشر في الثورة العقلية المفاجئة التي شهدتها بلاد اليونان في القرن السادس قبل الميلاد والتي اصطلحوا على تسميتها، لعنفوانها المفاجئ وإبداعاتها الفكرية بـ : المعجزة اليونانية (Greek miracle)، باعتبار أن الفلسفة خلق عبقري يوناني خالص، جاء على غير مثال سابق عليه. وهكذا تقدمت الفلسفة لتقوم بمهمة الدّين في بلاد اليونان بعد غيابه عن ساحتها كما أوضحنا.

ومع لحظة الانبثاق الفجائي المدهش والعجيب للتفلسف ببلاد اليونان، انقسم رجاله الأوائل على أنفسهم إلى مدرستين متقابلتين على وجه التضاد؛ ولحدود قصوى، تعذر معه الجمع والتأليف بين أنظارهما:

١ـ مدرسة شرقية طبيعية: تمركزت على السواحل الشرقية من البحر الأبيض المتوسط؛ حول مدينة آيونيا(Ionia) التي صارت عنوانا للاتجاهات المادية الصرفة والنزعات الطبيعية الخالصة في تفسير الوجود والكون ومظاهر الحياة؛ والقول بالصيرورة الخالدة (Eternal Flux) سنّة وقانونا للوجود؛ يطرد معنى الثبات المطلق والمؤقت والنسبي من الاعتبار؛ ويؤكد مبدأ الصدفة والضرورة العمياء (Blind Necessity)، نفياً للنظام والتّرتيب والقصد والغائية في الطبيعة التي تتحكم فيها ـ كما زعموا ـ الصدفة Chance. وقد بدأ هذا الاتجاه بهيراقليطس (ت٥٢٥ق.م) والمدرسة الذرية، ووجد تعبيره باستمرار عند الماديين عامة عبر التاريخ، وتشخّص في القرن التاسع عشر في المادية الجدلية التي صاغها كارل ماركس.

٢ ـ مدرسة غربية مثالية: تمركزت في الطرف الجنوبي الغربي من حوض البحر الأبيض المتوسط حول مدينة (Elia) ، وصارت عنوانا للتصورات الروحانية والنزعات المثالية التي استخف أشياعها بالواقع الطبيعي المادي ورأوا في التغير والتحول وعدم الثبات نقصا؛ وشخصوا الكمال في القرار والثبات؛ فأصبحت المدرسة بهذه المثابة، مصدراً للاتجاهات التي تنزع نحو القول بوحدة الوجود (Pan - cosmicism) [٦] ابتداء ببارمنيدس في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، ومروراً بـ لايبنتز في فلسفة المونادات

---

6 Copleston, op., cit., pp 22-75, Uberweg, op. cit. p 33-67.

الروحية في العصور الحديثة وإلبرت أنشتاين في القرن العشرين ودعوته إلى دين كوني (Cosmic Religion) مع ميل إلى القول بوحدة الوجود.

وبعد الآيونيين والايليائيين بقرنين من الزمان تقريبا ظهر الفلاسفة الثلاثة الكبار: سقراط (ت/٤٠٠ ق.م) وتلميذه أفلاطون (ت/٣٤٨ ق.م) والمعلم الأول أرسطو (ت/٣٢٢ ق.م) فأخذوا يحاولون التصدي للنزعات الشكّية والإلحادية التي كان السفسطائيون يبشرون بها، من جهة، ويرومون بمنطق العقل النظري، من جهة أخرى إثبات وجود خالق لهذا الكون، سمّاه أفلاطون بالصانع (Demuirg) وأسماه أرسطو بالمحرك الأول الذي لا يتحرك (Prima Mover) . فقد أكد أفلاطون وهو بصدد التخطيط لمدينته المثالية الأولى في التاريخ في كتابه "القوانين" لزوم الاعتقاد بإله، وبرّر ذلك بالقول: "لأنه لا أحد في امتثال للقانون آمن بأن ثمة آلهة، قد أقدم قصدا على فعل قبيح (Unholy act) وتفوّه بكلمة نابية محرمة (Unlawful word)." [٧] وسار على منهجه أرسطو الذي كان أول فيلسوف انتهى إلى إثبات خالق للوجود باعتباره العلة القصوى؛ الواجب الوجود بذاته. ودفعه حرصه على كماله وتنزيهه، أن جعله خارج الطبيعة التي شأنها التحول والتغير.[٨]

وهكذا تكاملت أسباب التزاحم والتدافع بين عقيدة دينية، سماوية الأصل والمصدر (Revealed Religion) ، وتوحيدية النزوع والتصور (Absolute Monotheism)، أعني اليهودية،[٩] وبين عقيدة دينية فلسفية (Abstruct Philosophical Conviction) هي من ابتكار العقل وهدي قوانين منطقه النظري المجرد، وتظهر أصالة لهاث العقل الإنساني الأبدي وراء المطلق[١٠] الواحد.

---

7 Plato, *Laws*, 88 5b (The Great Books of the Western World - No: 7).

8 Aristotle, *Metaphysics*, 107 3a (The Great Books of the Western World - No: 8).

[٩] اليهودية ـ في عقيدة المؤمنين بها ـ دين التوحيد الخالص، ومرجعية هذه العقيدة التوراة، انظر: "**سفر التثنية**": ٤/٦: "اسمعوا يا بني إسرائيل الربّ إلهنا ربّ واحد"، و "**سفر أشعيا**": ٥/٤٥ ـ ٧ "أنا الرب ولا آخر، وسواي لا يوجد إله، أنا الرب ولا آخر".وقارن:

Jacobo Neusner, *The way of Torah* (California: Wadsworth Publishing Company, Belmont, 3ed.), p 31 -37.

10 Arberry, op. cit., p 9.

وكان فايلو الاسكندراني (٢٠ ق.م - ٥٠م) أول فيلسوف ديني في تاريخ العلاقة بين الوحي والعقل، أو بين النبوة والفلسفة يتصدى بجرأة متناهية، لرفع أسباب المواجهة والخصام ودواعي التدافع والتمانع بينهما، وصاغ مقولته المشهورة المعبرة عن منهجه التوفيقي "بأن الحكمة هي الصاحبة والأخت الرضيعة للوحي".[١١] وأنهما لابد أن يتفقا، لأن كِلَيْهما طريق إلى إصابة الحق. وسار على منواله من بعد أكابر آباء الكنيسة الأوائل أمثال كليمانت الاسكندراني (ت: ٢١٥م) وأريجون (ت: ٢٥٤م)، وحذا حذو هؤلاء في الفكر الإسلامي كثيرون من شيوخ المعتزلة وقاضي قرطبة وفيلسوفها ابن رشد، الذي كتب "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"

وعلى الطرف المقابل والنقيض فقد شهد تاريخ الفكر الديني آخرين عارضوا عمليات التوفيق والجمع بين النبوة والعقل، وعدوا كل جهد في هذا السبيل تأليفا كاذبا وباطلا False Harmonization وظنوناً خائبة مردودة (Reconsilatory Gesswork)، وكان من روّاد هذا الموقف المناهض للجمع والتوفيق بين الدين والعقل فرقة الفريّسيين من اليهود (القرن الأول قبل الميلاد) الذين جعلوا الالتزام بالمعنى الحرفي لنصوص التوراة دينا لهم لا يحيدون عنه؛ وترسخ هذا المنهج في صفوف اليهود بظهور فرقة القرائين في القرن الثامن الميلادي، ودل اسمهم على منهجهم الحرفي.[١٢] ووجدت هذه الدعاوى صدى قويا لها في الفكر المسيحي عند ترتوليان (ت: ٢٢٥م) الذي لخص موقفه ومنهجه المعادي للحكمة ومحاولات عقلنة الإيمان في عبارته المشهورة "ما

---

11 Wilfson, H. A., *Philosophical, Foundation of Religious Philosophy in Judaism, Christianisty and Islam* (Harvard University Press, 1982), pp 155 - 157.

وراجع : أميل بريهييه، **الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندراني**، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى، (القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، [ب.ت]) ص٤٠.

12 Leo Trepp, *Judaism: Development and life* (California: Wadsworth, Belemont, 3rd Edition, 1982), p 37 - 38.

وأيضا:

Epstein, Isidor, *Judaism: A Historical Presentation*, (Penguin Books,1990), p187.

لأثينا من صلة بأورشليم. وليست ثمة علاقة بين الأكاديمية (مدرسة أفلاطون) وبين الكنيسة:

"What has Athens have to do with Jerusalem, What does the Academy have to do with the church" [13]

وفي الفكر الديني في الإسلام تصدى أيضا للرد على مناهج الداعين إلى الجمع والتوفيق بين الوحي والعقل علماء كثيرون كان منهم: شيخ الاسلام الهروي الأنصاري (ت/٤٨هـ) وابن قدامة المقدسي (ت/٦٢٠هـ) والإمامان ابن تيمية الحراني (ت/٧٢٩هـ) وابن قيم الجوزية (ت/٧٥١هـ)، وأخيرا وليس آخرا الشيخ محمد بن عبد الوهاب مؤسس المذهب الوهابي وأخلافه من بعده.

ومع مجيء القرن السابع عشر دخل حلبة الصراع وبرز على مسرح التدافع والخصام مولود جديد، بمنهج مستحدث نقيض ومخالف للدين والفلسفة على حدّ سواء، وحاول هذا القادم الجديد بكلّ ما أوتي من سحر العقل المتوثب إلى التجديد، وفتنة العلم الوضعي المتبجح بأبّهة إنجازاته المدهشة، التي قلبت المفاهيم السائدة جملة وتفصيلاً، حاول إقصاء الدين والفلسفة معا عن دائرة مناهج البحث وطرائق اكتساب المعرفة الحقة، فكان ذلك إيذانا بولادة العلم الوضعي الطبيعي الذي اندفع بقوة متسارعة للاستحواذ على كامل النشاط الإنساني،[١٤] والاستئثار بكل مجالاته، وادعّاء احتكار الحقيقة والمعرفة الحقة (True Knowledge) بدعوى أن الدين مجرّد خرافات مبتدعة مختلقة(Myth or Superstitions) ، وأن الفلسفة جهد عبثي ضائع لا طائل من ورائه،(Mere Futile Effort). وهكذا أصبح العلم والمعرفة الحقة في القرن التاسع عشر

---

13 Peterson, R. Dean, *A Concise History of Christianisty* (California: Wadsworth Publication House, Belemont, 1933), p 179.

نقلا عن فتاوى ترتوليان ضد الهراطقة: *"Prescriptions Against Hereticts"* ص٥٩.

14 *The Syntopicon: An Index to the Great Ideas*, ch 88, "Science", (Encyclopaedia Britanica, Inc. 2ed ed, (Chicago: 1990), P 54.

عنوانا لما صار يعرف بالفلسفة الوضعية [١٥](Positivism) التي صاغ قواعدها المنهجية العامة مشاهير الوضعيين أمثال أوجست كونت (ت/١٨٥٧) وسيجموند فرويد (ت/١٩٣٩)؛ الأول في مجال دراسة المجتمع والثاني في دائرة علم النفس، بعد أن كان قد أومأ إليها ومهد لها فلاسفة المنهج التجريبي في القرن الثامن عشر، أمثال جون لوك (ت:١٧٠٤) ودافيد هيوم (ت:١٧٧٦) الذي لخّص نزعته التجريبية والوضعية في العبارات الأخيرة من كتابه "بحث عن الفهم الإنساني" فقال: "إذا أخذنا بين أيدينا كتابا في اللاهوت (الدين) أو الميتافيزيقا(الفلسفة) الموجهة إلى الطلاب؛ فلنتساءل: هل يشتمل على أي استدلال بخصوص الكمّ والعدد (الرياضيات)؟ لا.هل يشتمل على أي استقراء تجريبي بخصوص الوقائع والوجود؟ لا. إذن ألق به إلىاللهب (Commet it then to the Flames).[١٦]

ثم تطور هذا المنهج التجريبي في القرن التاسع عشر واتخذ صورة منهج وضعي خالص، تشكل في صورة عقيدة Doctrine لاتقبل المراجعة والنقد، ولا يتسع صدر أشياعه للتعديل والتجريح، وذلك على يد اثنين من أشهر الوضعيين طرًّا، وهما أوجست كونت، وسيجموند فرويد وآخرون معهما حصروا مفهوم المعرفة الحقة والعلم الحق في المنهج الوضعي تقييدا.[١٧]

فقال أوجست كونت موضحا أبعاد المنهج الوضعي ومعالمه وخصائصه العامة: "إن العلوم الوضعية Positive Sciences التي يجب أن تحتكر وتستأثر بدراسة كافة الظواهر، الطبيعية والعقلية والاجتماعية؛ بمناهج تجريبية محضة Emperical methods هي وحدها الجديرة بأن تسمى علوما؛ وعلى نحو مقابل ونقيض فإن الفلسفة لا تعدو

---

[١٥] عن الفلسفة الوضعية، انظر:

ليفي بريل، **فلسفة أوجست كونت**، ترجمة د. محمود قاسم و السيد محمد بدوي (الانجلو/ مصرية: ١٩٥٢)،ص٨٦.

أميل بريهية، **اتجاهات الفلسفة المعاصرة**، ترجمة الدكتورمحمود قاسم، ومراجعة الدكتور محمد القصاص (القاهرة: مشروع الألف كتاب، رقم ١٠)، ص ١٩-٢٠.

16 Hume, D., *An Inquiery Concerning Human Understanding*, (The Great Books of the Western World, No. 33), p 509.

17 *The Syntopican*, The Article:" Science", p 542.

أن تكون تأملات مجردة mere speculations ، أما الدين فخرافة وشعوذة Superstition. الدين خرافة لأنه اعتقاد لا عقلاني أصالة Irrational belief ، وأما التأملات الفلسفية التجريدية، فهي في محصِّلتها النّهائية محاولات عبثية فاشلة؛ لأن التأمل الفلسفي ـ كما عرَّفه أرسطو ــ يتجاوز الظاهرة الطبيعية المادية المشخصة في الواقع، إلى البحث عن العلل القصوى والأسباب النهائية والأولى Ultimate causes ولهذا لا ينتهي في أفضل حالاته إلاّ إلى تخمينات وظنون Guess Work and conjecture. ومن ثم فلا صلة له بالعلم الحقيقي؛ ولأنه أيضاً يتجاوز عملية البحث والكشف عن سلوك الظاهرة الطبيعية إلى البحث عن العلل القصوى المجردة للظواهر الطبيعية"It tries to do, more than explore and describe".

وجاء فرويد يتابع ويكرس منهج أوجست كونت الوضعي في دائرة الدراسات النفسية، باعتبارها علم اجتماع الفرد مقابل علم اجتماع المجتمع (Sociology) ، فوضع العلم في مقابل الدين والفلسفة على وجه التضاد والتعارض، وسعى في كتابه: "محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي: "New introductory Lectures on psycho-analysis" إلى صياغة ما أسماها وجهة نظر علمية كلية عن الكون Scientific waltanschuung أكد خلالها أنه لا مصدر لمعرفة الكون سوى الملاحظة العلمية الدقيقة والمصفّاة Refined Observation ، وأنه لاتوجد معرفة علمية موثقة ومعتبرة عن العالم يمكن أن تُستقى من الوحي أو الحدس أو الإلهام. وزاد هذه الفكرة وضوحا وبيانا، وبلغة حاسمة وصارمة في مواضع أخرى من كتبه قائلاً:

"ليس من الجائز أو المقبول الادعاء بأن العلم يختص بحقل من النشاط المعرفي، وأن الدين والفلسفة يختصان بحقول معرفية أخرى، أو القول بأن لكلّ واحد من ألوان التهذيب الثلاثة نفس القيمة؛ أو الزعم بأن الإنسان حر في اختيار المصدر الذي يستقي منه أفكاره ومعتقداته. إن مثل هذه المزاعم قد تعكس موقفا جديرا بالاحترام، إذ هو يتسم بالسماحة وسعة الأفق والتسامي عن التعصب، إلا أنه ـ مع الأسف ــ موقف لا يمكن الإقرار به لأنه فاسد باطل، وينطوي على كل الخواص المضللة والمناقضة لموقف لا علمي من الكون Entirely Unscientific Weltanschaung. ذلك لأن المعرفة العلمية الحقة تضيق بطبعها بالتسامح، فهي لا تقر المساومات التوفيقية بين ما هو

علمي وعقلاني وبين ماهو ليس علمياًولا عقلانياً. إن البحث العلمي يعد النشاط الإنساني وفي كل مجالاته ملكا محتكرا له وليس لأي منهج آخر أن ينازعه في سلطانه".

وهكذا اتخذ فرويد موقفا معاديا وصارما لا هوادة فيه ولا مساومة معه لأي منهج أو طريق في المعرفة يزاحم العلم في ملكه وملكوته، أو يهدف إلى اجتزاء واغتصاب أي جانب من حقل تخصصه الشمولي. ويرى فرويد "أن الدين هو أشد الأخطار التي تهدد سلطان المعرفة العلمية وحدودها، لما للدين من أثر فعال في المجتمع، مقارنة بالفلسفة التي هي في ـ نظره ـ ذات تأثيرات محدودة ضيقة وغير مباشرة في أغلبية البشر، في حين أن الدين له قوة فعل مؤثرة في أكثر العواطف الإنسانية أهمية". ويستطرد فرويد قائلا:"كان من الجائز والممكن أن يتعاون العلم مع الدين، ــ فيما لو اعترف ــ وهو الذي يمنح الانسان أشياء أكثر جمالا، وأدعى للطمأنينة والسمو مما يمنحه إياه العلم" ــ وصدق مع نفسه، فيعلن في صراحة لا لبس فيها قائلاً للمؤمن به:ليس في وسعي أن أمنحك ما تواضع الناس واصطلحوا عليه بالحقيقة. فإذا كنت ملتمساً لها، راغباً فيها حقا، فدعك عني، ويمّم وجهك شطر العلم فهو وحده حقيق بأن يمنحك العلم الحقيقي". ويضيف فرويد قائلاً: "ولكن الدين لا يمكنه الإقرار بهذا، لأنه سيفقد دوره ويخسر تأثيره في الجماهير، كذلك فإن العلم ــ من طرفه ــ لا يسعه الرضا بهذه المساومة والمداهنة، من غير أن يفقد هو الآخر أخص خصائصه باعتباره السبيل الأوحد إلى العلم الحقيقي الذي لا سبيل إلى اكتسابه إلاّ التجربة والخبرة الحسّية والملاحظة الدقيقة، التي تنتهي بنتائج موضوعية يمكن التحقق من صدقها تجريبيا. ولهذه الاعتبارات فإنّ من مصلحة الجميع مقاومة عمليات التوفيق والمهادنة بين العلم والدين، لأن الدين لا يمكن بحال من الأحوال أن يزاحم العلم في احتكاره المعرفة الحقة، وهكذا فإنَّ أي نفاذ لسلطان الدين إلى حقول المعرفة الحقة، والتي هي ملك العلم وحده؛ يعد خرقا"An Encroachment" [١٨] غير مشروع يلزم رفضه.

---

18 *The Major Works of Sigmund Freud*, (in The Great Books of the Western World, vol. No: 54), pp 722-875-874.

ومع هذه الصرخة المتشنجة الرافضة للدين، على الرغم من الإقرار بما له من جمال وكمال، ومع سدّ المنافذ أمامه في تناول دراسة مالا يخضع لسلطانه في نظر فرويد والوضعيين، فإن عددا من أكابر العلماء ومشاهيرهم أمثال ألبرت أنشتاين قد رفضوا هذه القطيعة المطلقة بين العلم والدين، فقد صرح أنشتاين في كتيب له بعنوان "الدين الكوني Cosmic Religion " بأن العلم من غير دين عجز وعوق، كما أن الدين من غير علم عمى وعماية".[١٩] وهذا الترابط والتآخي بين الدين الحق والعلم الحق، وهو ما عبَّر عنه النبي صلى الله عليه وسلم فيما روي عنه "اللهم إني أعوذ بك من تقي جاهل وعالم كافر". إن هذا الفصام المطلق الذي رامه غلاة الوضعية بين الدين والعلم قد حول العلمَ المجرد عن التقوى والإيمان والمسؤولية الأخلاقية إلى سلاح هدمي خطير صارت البشرية جمعاء تتجرع من أوضاره وأضراره ومفاسده و نتائجه المخيفة لحدود قصوى، ليس لنا هنا أن نقف عند صورها وأشكالها.[٢٠]

إن الوضعية الملحدة التي صاغها روّادها وأشياعها، في صورة أيديولوجية أحادية النظرة مقفلة جامدة، أشبه بوثنية عبثية تتخفى وراء العلم كذبا وافتراء، إنما تبرز في نظرنا موقفا مَرَضِيًّا سقيما من الدين لا صلة له بالعلم الحقيقي، وطلبه، بل يعبر عن صدود نفسي ردَّه القرآن الكريم وأبعده من دائرة العلم الحقيقي، لأنه مانع حاجز من طلبه واكتسابه، فقال عز من قائل: ﴿ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يَعْرُجون لقالوا إنما سُكِّرَتْ أبصارُنا بل نحن قوم مسحورون﴾(الحجر: ١٥) وهذا الصدود النفسي الذي يعبَر عن أعراض مرضية a pothological symptom من شأنه أن يعمي الأبصار والبصائرمعا ويجرد الإنسان من الإخلاص في طلب العلم المجرد عن الهوى، ولهذا رفضه القرآن الكريم، فلا يحاور أشياعه، ويقطع أسباب التفاهم والتواصل الفكري بينه وبينهم، قال تعالى: ﴿فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في

---

19 *The syntopicon*, (op. cit.), p 542.

وانظر: د.محمد عبد الرحمن مرحبا،**آينشتاين** (بيروت: ١٩٦٢)، ص١٤١.وقد ترجم عبارة آينشتاين كالآتي: إن العلم بلا إيمان يمشي مشية الأعرج، وإن الإيمان بلا علم ليتلمس تلمس الأعمى.

٢٠ مراد هوفمان، **الاسلام كبديل** (منشورات مؤسسة بافاريا)، ص٦٥.

الصدور﴾(الحج: ٤٦) وقال تعالى: ﴿ولو أننا نزّلنا إليهم الملائكة، وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا﴾ (الأنعام: ١١١).

كذلك رفض العديد من مشاهير العلم الطبيعي هذا الموقف الوضعي المتزمت، وأكّدوا العلاقات المتفاعلة والمتضايفة بين الدين والفلسفة والعلم، مما نجده في كتابات ألفريد نورث وايتهيد *Science and the Modern World* وماكس بلانك في كتابه *A Scientific and Autobiography* وماكس فيبر في دراسته المعمقة *Science as a Vocation* وهايزنبرغ في كتابه *Physics and Philosophy*، وفي كتابات آخرين غيرهم،[٢١] من الذين وإن أقاموا فصلا بين الحقول المعرفية المتمايزة لكل من الدين والفلسفة والعلم، وأقرُّوا بمبدأ العلية المادية في الظواهر الطبيعية، إلاّ أنّهم لم يصادروا التعليل مصاردة تامة متحيزين إلى:

"They do not rule out explanation in favor of discription and exploration?".

كذلك رفضوا التسوية المطلقة بين المنهج التجريبي والعلم أو اعتبار التجربة، مكافئة للعلم مكافأة مطلقة.

ومع ما بين أتباع المنهج العلمي من خلافات عرضية تبعا لاتجاهاتهم الفلسفية، فإن القاسم المشترك بينهم جميعاً هو الأخذ بالمسلّمات التالية:

جعل العلم وحده، وبالمفهوم الذي خصَّصوه به، الطريق الأوحد للمعرفة الحقة. Identification of science with knowledge of fact ، ثم حصر هذه المعرفة الحقة فيما يمكن التوصل إليه فقط بالخبرة الحسية، والتجربة المختبرية، والملاحظة العلمية المنضبطة، ولزوم إمكان التحقق من نتائجها، هي الأخرى، حسياً ومختبرياً:

The restriction of knowledge to conclusions obtained and verified emperically ويزعمون أن أي موضوع لا تسمح طبيعته بتناوله وفق المسلّمتين السابقتين: فهو إمّا علم صوري خالص مثل المنطق والرياضيات، التي تعتمد على بديهيات واضحة لذاتها Axioms- self evident principles ، أو على مجرد ظنون

---

21 *20th Century Philosophy and Science* No. 55-56-57-58.
وانظر: ملحق: **الكتب الكبرى للعالم الغربي**، سلسلة "الفلسفة والعلم في القرن العشرين".

فردية ذاتية لا قيمة لها من وجهة نظر العلم personal opinion and conjecturs كالدين، وهو خرافة، أو التأمل الفلسفي، وهو جهد عبثي لا خير فيه.[٢٢]

نقول، إذا تجاوزنا هذا الفهم الضيق من الوضعيين والتجريبيين عامة للعلم، فإن العلم بوصفه منهجاً لدراسة الظواهر يستند إلى جملة قواعد عامة، لا سبيل إلى تحصيله، دون مراعاتها، والالتزام بها، وهي القواعد التي يمكن إيجازها فيما يأتي محاولين الاشارة إلى مقترباتها في القرآن الكريم:

١ ـ إن العلم يبدأ بالملاحظة الدقيقة والدراسة التجريبية، المسبوقة أبدأ بالتأمل المركّز باعتباره داعية البحث والسبب المنشئ له.

٢ ـ إن المعرفة العلمية تخضع في أغلب الأحيان للتكميم (quantification)، بمعنى أن الأوصاف والكيفيات qualifications يمكن ترجمتها والتعبير عنها بالكم القابل للقياس والإحصاء.

٣ ـ إنها معرفة مضبوطة تتميز بالدقة والوضوح (exactedness and pricision) ، فهي تحيد عن الأحكام العامة التي تنطوي عادة على اللبس والتدليس والمصادرة وسوء التقدير.

٤ ـ إنها معرفة تقف عند حدود وصف الظاهرة بعد الكشف عنها، ولا تتجاوزها إلى البحث عن العلل القصوى والأسباب النهائية المجردة، التي لا تخضع بطبيعتها للتجربة الحسية وللاختبار والملاحظة.

٥ ـ إنها معرفة تراكمية وتقدمية باطراد، فهي لا تهتم بالتاريخ الذي مضى وانقضى للعلم، بل هي معرفة في صيرورة وتجديد مستمرين ودائبين، لأنها تنقد ذاتها بذاتها، فتعدّل نتائجها، وتغيِّرها، في ضوء المستجد من الاكتشافات. وبهذه الخاصية

---

22 Berna G. J., *The Meaning of Philosophy*, (New York: 2ed edition, Sheed and Ward, 1957), p 226.

وأيضا:

Colebert R., *An introduction to Western Philosophy*, (New York: Sheed and Ward, 1958), p 37.

وأيضا: أزفلد كوبيه، **المدخل إلى الفلسفة** ترجمة د. أبو العلا العفيفي، (القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٩٦٥)، ص٢٩٠وما بعدها.

تميزت المعرفة العلمية عن المعارف الوثوقية التي تدعي الثبات والإطلاق، ولا تسمح بالنقد والمراجعة أو التصحيح والتعديل.[٢٣]

ومعروف أن مثل هذه الدراسة العلمية ومنهجها، إنما يقومان ابتداء على مفاهيم عامة مسلّمة، لا معرفةً علميةً من غير الإقرار بها. وهذه المفاهيم عامة، تتسم بالإطلاق ومن ثم فهي تقع خارج المنهج التجريبي الذي يتكافأ مع التجربة حصراً، وتحصيلا ابتداء، وتحققاً من صحته انتهاء.

وهذه المبادئ العامة المجردة: "General Abstact Concepts" التي لا علم يطلب من دونها هي:

أولا: مبدأ العلية أو القانون الطبيعي: Causation - Natural Law ومفاده أن لكل ظاهرة طبيعية علة مادية من جنسها، وأنَّ الرَّابطة بن العلة ومعلولها رابطة ضرورية منطقية لا تقبل التراخي أو الخُلْف، فلا بد أن يلزم عن كل علة معلولها الذي يقترن بها، ويتزامن معها وجودا أو انتفاءً.

ثانيا: مبدأ الاطراد في الطبيعة: Uniformity of Nature ، ومفاده أن سلوك الظاهرة الطبيعية واحد ونمطي ومطرد، أي ثابت لا يقبل الشذوذ والانحراف عن السُّنة الواحدة المطردة التي لا تتحول ولا تزول، وهذا المبدأ وليد حقيقة أنّ الطبيعة مادة جامدة، لا عقل لها ولا اختيار، ومن ثم فهي مطبوعة (أو مسخَّرة من وجهة نظر قرآنية)[٢٤] على سلوك نمطي واحد بعينه لا يقبل الخلف والتفاوت والاضطراب.

---

٢٣ انظر في **خصائص المنهج العلمي ومقوماته:**

Chan. M. Steven, *A New Introduction to Philosophy*, (Harper and Row , 1971), p 182.

وأيضا:

Bernan. J. G., op., cit, p 220.

وأيضا: د.محمد توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، (القاهرة: الطبعة الرابعة، ١٩٦٤)، ص٣٩٠.

٢٤ المصطلح القرآني لهذا القانون الثابت والنمطي للظواهر الطبيعية هو: "السُّنة والتسخير" الذي يفيد الانقياد والتذليل وتمكين الانسان من الانتفاع من القوى الطبيعية. وقد وردت هذه المفردة في كتاب الله الخالد في مواضع كثيرة، راجع: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.**

ثالثا: وبناء على هاتين المسلمتين واستقراء منهما، فإن المعرفة العلمية تتحول إلى قدرة على التنبؤ prediction [٢٥] بمعنى إمكان المعرفة المسبقة بسلوك الظاهرة أو الظواهر المماثلة لها، قبل أن تقع، مما يجعل من المعرفة العلمية أداة كُفْأَة للهيمنة والتسخير، أعني تسخير قوى الطبيعة لمنافع الإنسان، وذلك بالتهيؤ لاستقبال الضار المهلك منها، تخفيفا لمخاطرها، ودفعا لآثارها السلبية، مثل الزلازل والبراكين والفيضانات والأوبئة، أو استثمار النافع والمفيد منها بوتائر متصاعده، بالسيطرة عليها والتمكن منها رجاء زيادة منافعها وخيرها لبني البشر، وذلك معنى خلافة الإنسان في الأرض في منطق القرآن الكريم.

تلك هي أهم خصائص المعرفة الحقة عن الطبيعة ومظاهرها المتنوعة والمتباينة، وأهم المبادئ العامة المجردة التي تعتمد عليها وتنطلق منها. ولسنا هنا مهتمين بالنزاع والخصومة التي قامت واحتدمت في القرنين السابع عشر والثامن عشر بين العقليين rationalists، أمثال ديكارت واسبينوزا ولايبنتز، والتجريبيين أمثال جون لوك وديفيد هيوم، حول مبدأي العلية والاطراد: هل هما من المبادئ العقلية القبلية الفطرية الموروثة والسابقة على التجربة a priori, inherited-inate ideas ، كما أكد العقليون، أم أنهما من المبادئ المكتسبة والأفكار البعدية المستقاة من التجربة والانطباعات الحسية، a posterori بدعوى أنه لا مبدأ في العقل إلاّ وأصله منتزع من عالم الحس والمادة، فالعقل قبل التجارب صفحة بيضاء، ليس به مبدأٌ منقوش كما هو معتقد التجريبيين،[٢٦] فإن هذا الخلاف سيان بقدر تعلق الأمر بعملية الاستكشاف Exploration عن سلوك

---

[٢٥] التنبؤ في مفهوم المعرفة العلمية يتكافأ في المعنى ـ في فهمنا ـ "مع الاعتبار" أو "النظر" وهو المصطلح القرآني الذي يفيد سَبْرُ الأمور ودراسة الأحداث السابقة بغية استنباط القاعدة المرشدة منها مستقبلا. ولهذا وردت ألفاظ: "السَيْر" بمعنى الاستقصاء والكشف عن الأسباب، و"الاعتبار" بمعنى استخلاص النتائج المتوقعة، وجاءت في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، من ذلك قوله تعالى: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ (الأنعام: ١١)، وقوله تعالى: ﴿إن في ذلك لعبرة لمن يخشى﴾(النازعات: ٢٦)، وقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾(الحشر: ٢).

[٢٦] في تفاصيل المذهبين العقلي والتجريبي، انظر: Bernan, J. G., op., cit., p 3-4 ، وأيضا:
Baham Archif J., *Philosophy an Introduction*, (John Wiley and Sons Inc, NY, 1975), p 67.
وكتابنا الآنف الذكر، **المدخل لمعاني الفلسفة**، ص٧٠ـ٧١.

الظاهرة، فليس الخلاف في الإقرار بالعلية ذاتها، بل في كونها مبدأ قبلياً فطرياً، أو أنه مكتسب من التجربة والمشاهدة، التي اصطلح عليها المتكلمون في الفكر الإسلامي بـ: "جريان العادة"، فإن هذا الخلاف لا يلغي العلية في الطبيعة بحال من الأحوال.

مقاربات المنهج العلمي في القرآن الكريم

ثمة وجوه جوهرية وأساسية للاتفاق بين التعاليم القرآنية والمعرفة العلمية ومعالم المنهج العلمي كما حدّدنا خصائصه آنفا، كما أن هناك وجوها للاختلاف لا تمت إلى جوهر المنهج العلمي وخطواته، بقدر ماهي وجوه اختلاف بين الإيمان والإلحاد، تلك التي تقع خارج دائرة المعرفة التجريبية، وتتصل بالتفسير المادي العلماني المحض للوجود العام والخاص معا: الكون والإنسان، ومن ثم فليس ذلك علما، بل تأملات خارجة عن نطاق العلم: موضوعاً، ومنهجاً.

ولا يظنّن مفتر أننا نزعم أن القرآن الكريم قد حوى نظريات علمية جاهزة شأنها التحوّل والتغير، فذلك لا يتفق أصلا مع كون الإسلام ختام الرسالات السماوية، بمعنى أن الله تعالى قد أوكل ـ بعد ختم النبوة وكمالها ـ إلى الإنسان وجهده العقلي أن يسير في ملكوت الله تعالى، ما عَظم منه وما صغر، ليتدبر في الخلق ومظاهره، ويكتشف سنن الكون المطردة، جامعا بين التأمل والتدبر والتفكر من جهة، والملاحظة واستنباط العبرمن جهة أخرى، باعتبار أن التأمل عبادة وتقوى وإيمان، والتجربة والملاحظة واستنباط العبر، علم ومعرفة.

ولسنا ممن يهرعون إلى التأويلات القسرية والتفسيرات المتكلّفة التي تحمل آيات القرآن الكريم على مقتضى النظريات والكشوف العلمية، فذلك ـ في فهمي ـ خروج بالكتاب الإلهي الخالد عن رسالته في هداية البشر: عقلاً وروحاً وجسداً، إلى طريق الحق، وابتغاء مرضاته تعالى، بالائتمار لأوامره، طاعة له وتُقى، والانتهاء عن نواهيه وزواجره، دفعا لغضبه وسخطه. وإنما كفى القرآن الكريم عظمة وإعجازاً، استثارته للعقل الإنساني، وقد بلغ رشده، بختم النبوّة، للسير في ملكوت الله تعالى، والبحث عن عجائبه وغرائبه، واستقصاء سرّه وحقيقته ليستحق الإنسان بذلك، وعن جدارة واستحقاق لقب "الخليفة في الأرض".

أ ـ إن القرآن الكريم يقيم طلب العلم ومنهجه وطرق اكتسابه على جملة قواعد تتكافأ في الدلالات والمقاصد مع المعرفة الحقة التي هي غاية العلم، كما أوضحنا سابقاً، أبرزها:

وجوب النظر بوصفه الأداة الكُفْأَة في الفصل بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي. ففي كتاب الله الخالد ما يقرب من ثلاثمئة وستين آية تستثير في الإنسان دواعي التدبر والتفكر والتبصر والتعقل والتأمل، بحيث بنى المتكلمون عليها لتعاضد معانيها قاعدتهم المشهورة في: "أن أول الواجبات الدينية المفروضة على المسلم النظر"، حتى ذهب عامتهم إلى القول: "ليس مؤمنا من لم يستدل"، وعن هذا الفهم والمنطلق فقد قدموا لمباحثهم في أصول الدين بدراسة مفصلة ومقارنة تحليلية للنظر ودواعيه، وللمعرفة وحقيقتها ووسائل اكتسابها، ومراتبها المتدرجة بين: الشك والظن والاعتقاد فاليقين.[٢٧] فقد ذهب المرحوم عباس محمود العقاد ــ بناء على هذه المعطيات ــ إلى القول: "بأن التفكير فريضة دينية".[٢٨] وقد أجمل هذه المعاني الرئيس علي عزت بيجوفتش في قوله: "لا يمكن للإنسان أن يكون مسلما ويبقى متخلفا"[٢٩]

هذا في الجانب الإيجابي من المنهج القرآني، أما في الجانب السلبي الهادم منه، فإن القرآن قد دمغ التقليد والإلف والعادة واللّهاث وراء العوائد والعادات، بلا بيّنة، بالكفر وقرنه بالمشركين[٣٠] واستخلاصا من هذا التوجيه القرآني السديد فقد انعقد إجماع علماء الفروع والأصول على رد التقليد ونبذه وإنكاره، باعتبار أنه ليس علمًا،

---

٢٧ انظر في مباحث العلم وطرق اكتسابه، ومراتبه وعن الشك والرأي والاعتقاد فاليقين:
إمام الحرمين الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد**، بتحقيق المستشرق لوسياني، (باريس: ١٩٢٨).
والإمام الغزالي، **إحياء علوم الدين**، (القاهرة)، ج١، ص٧١.
وقاضي القضاة أحمد بن عبد الجبار المعتزلي، **شرح الأصول الخمسة**، (منسوب إليه خطأ) بتحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان، (القاهرة: ١٩٦٥)، ص٢٧، وما بعدها.

٢٨ عباس محمود العقاد، **الإنسان في القرآن والسنة**، ص٤١.

٢٩ الرئيس علي عزت بيجوفيتش، المصدر السابق، ص٣١٠.

٣٠ الشيخ الإمام محمد عبده، **تفسير المنار**، ج٢، ص٩٤، (تفسير آية سورة البقرة: ١٧١)، وأيضا، **رسالة التوحيد**، (مصر: مطبعة محمد علي صبيح)، ص٧، وأيضا:
المرحوم الشهيد سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج٢٥، ص١٧ (تفسير آية البقرة ١٧١).

"لأنه قبول قول بلا حجة، وليس ذلك طريقاً إلى العلم لا في الأصول ولا في الفروع".[٣١]

وباجتماع طرفي الدعوى، أعني وجوب النظر ورد التقليد، فقد أصبح العقل حجة في الدين، "لأن العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها"[٣٢] كما يقول ابن خلدون، وتأسيساً على قاعدة أن العقل حجة فقد رد المتكلمون والأصوليون الإلهام "Intuition"، وأخرجوه من طرق المعرفة الحقة.

فقد قرّر الإمام أبو منصور الماتريدي الحنفي رأس المدرسة الماتريدية وغيره من أئمة الأصول أن: "السبل التي يُتَوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء: العيان (الملاحظة والمشاهدة والاختبار)، والإخبار (قول النبي المعصوم من الخطأ في التبليغ)، والنظر (المبني على الاستدلال والقياس والبرهان".[٣٣] وقال الإمام أبو بكر القفال الشافعي في تبرير رد الإلهام: "لو تثبت العلوم بالإلهام، لم يبق للنظر معنى".[٣٤]

ب ـ إن الطبيعة بكافة مظاهرها ـ وهي ما سوى الله تعالى ـ مخلوقة حادثة. فالعالم بمادته وقوانينه المطردة وسننه الثابتة التي طبعت عليها، وكذا حركتها، كلها مخلوقة حادثة بمعنى أنها: وُجدتْ بعدَ أنْ لَمْ تَكُنْ.

وليس مهمًّا ـ في اجتهادي الشخصي المتواضع ـ بعد الإقرار بالخالق عز وجل وعملية الخلق، اعتبار الخلق هل كان في صورة خلق دفعي مباشر، أم أن عملية الخلق اتخذت صورة تطور تدريجي متصل الحلقات، متدرج المراتب في التطور والكمال، فطالما ساق أهل الفكر والذكر ـ ولا يزالون ـ وعلى اختلاف بينهم في التأويل والتفسير، أدلة مستقاة من القرآن الكريم تفيد ظواهرها أحد المعنيين دون الآخر ـ والله

---

٣١ الإمام الغزالي، **المستصفى من علوم الأصول** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ج٢، ص٣٨٧.

وانظر: محمد علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول** تحقيق الدكتور سفيان محمد إسماعيل، (مصر: دار الكتبي [بلا ت]) ج٢، ص٢٧٠.

٣٢ ابن خلدون، **المقدمة**، الفصل الخاص بعلم الكلام (بيروت: ١٩٥٦)، ص٨٢٦.

٣٣ الإمام أبو منصور الماتريدي الحنفي، **كتاب التوحيد**، (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص٢٥.

٣٤ انظر: الشوكاني، المصدر السابق، وانظر: الإيجي، **التعريفات**، مادة: "الإلهام"، و سعد التفتازاني، **شرح العقائد النّسفية**، (طبعة اسطنبول: ١٢٢٠هـ)، ص٥.

أعلم بمراده ـ من ذلك قوله تعالى: ﴿ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها ، قالتا أتينا طائعين﴾(فصلت: ١١)، وقوله تعالى: ﴿بديعُ السموات والأرض وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون﴾(البقرة:١١٧).

ومهما يكن، فإن النقاش هنا، دائر حول خلق البارئ تعالى للكون؛ هل خلقه من لاشيء دفعة واحدة، أم أنه خلقه من شيء وعن شيء مخلوق سابق على خلقه؟ حوار فلسفي يتجاوز معطيات العلم ليغور في أعماق عالم ما وراء الحس والتجربة، وسبر لعالم الغيب الذي ينبو بطبعه عن تفسيرات عالم الشهادة والخبرة والتجربة، وإلاّ لما اختلفت الأنظار والاجتهادات الظنية حول هذه المسألة قديما وحاضرا ومن هنا أيضا ـ والله أعلم ـ وردت تعبيرات القرآن الكريم عن عملية الخلق لا بلفظ واحد بعينه بل بألفاظ متباينة في الدلالة والمعنى، مختلفة في الشكل والصورة، مثل: الخلق ـ الإيجاد ـ الصنع ـ الإبداع ـ البرْءْ ـ الفطور ـ التصوير ـ التكوين والإنشاء والإحداث.

ولأن أمر الحوار هذا خارج عن نطاق التجربة والحس والاختبار، فقد اختلفت العقول النظرية في صورة الخلق ابتداء، وانتهى الحل في الفكر الفلسفي العام والإسلامي معا إلى تقرير واحد من موقفين ـ تكافأت الأدلة المجردة في شأنهما، حتى إنه يتراءى لصاحب النظر "ألاّ مرجِّح لأحدهما على الآخر"[٣٥]: موقف أرسطو ومشايعيه من المشائين الآخذين بتفسيره عبر التاريخ، وهو الموقف القائل بالقدم الزماني والحدوث الذاتي، بمعنى أن العالم قديم بالزمان، فلا أول لبدايته، ولكنه حادث بالذات أي أنه مخلوق. بمعنى أنه لم يكن يتصوّر وجوده من غير السبب الذي أوجده وهو الله تعالى، وهذا تأسيس من أرسطو على نظريته في لزوم تساوق المعلول مع علته، وعدم جواز التراخي بينهما، فهما متزامنان في الوجود معا. أما الموقف الآخر، فهو ما استقر عليه رأي علماء الكلام في الأديان السماوية الثلاثة، الذين يرون أن العالم حادث ومخلوق:

---

35 St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologia*, (The Great Books of the Western World, No. 20, I.Q., 10), p 43.

وهذا ما ذهب إليه أيضا الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون: انظر:

Julius Guttman, *Pilosophies of Judaism*, Trans. by David Silverman (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), p 158.

ذاتا وزمانا،[٣٦] وهذا معنى قولهم: إن العالم وُجِدَ بعد عدم؛ بَعْدِيةً زمانية، بمعنى: كان الله تعالى ولا وجود للعالم، ثم خلقه تعالى من لا شيء وعن لا شيء وعلى غير مثال سابق: Creation Ex-Nihilo؛ وعن هذا الموقف والفهم والتفسير، اعتاد مشايعو القول بالخلق من عدم، مسايرة للإمام الغزالي خاصة، التسوية في الحكم بين: القول بالقدم الزماني والحدوث الذاتي، وبين القول بالقدم الزماني والذاتي معا، أو ما يصطلح عليه بالخلق التلقائي(Spontanous Creation) هو مذهب الزنادقة والدهريين والماديين عبر التاريخ، وذلك مالا يستقيم ولا يصح، لأنه حكم لا يأخذ بالاعتبار، بأن الغاية النهائية والمقصد النهائي عند القائلين بالقدم الزماني إنما كان تنزيه البارئ عن التغير، لا غير! فالخلاف بين المتكلمين والفلاسفة إنما ينحصر في دلالة مصطلح القديم ومعناه، فالمتكلمون عامة فهموا القديم بمعنى الذي لا يحتاج في وجوده إلى سبب ينقله من اللاّوجود إلى الوجود، لأنه لا أول له في الزمان، في حين فهم أرسطو ومشايعوه القديم بالزمان، وهو العالم، بمعنى أن وجوده مشروط بوجود مسببه الخالق له وهو الله تعالى، فهذا الوجود بالغير يكفي للدلالة على أنه مخلوق.

على أن هذا الخلاف الذي طال وما انقطع، بين المتكلمين والفلاسفة في الإسلام، والذي بلغ ذروته في تكفير الغزالي ـ باسم الإسلام ـ للفلاسفة القائلين بالقدم الزماني والحدوث الذاتي،[٣٧] وهو حكم على نظرية أرسطية نبتت في جو فلسفي له خصوصيته، جو لم يخبر النبوة والوحي قط كما أسلفنا فانقاد لهدي العقل وحده،

---

٣٦ انظر الإمام الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، (القاهرة:١٣٨٥هـ)، ص١٢، حيث يقول: "في بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه، وأن العالم صنعه وفعله، وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة". وقبل الغزالي فهم عامة المتكلمين رأي أرسطو والمشائين على هذا المعنى. فيقول الإمام الماتريدي في "التوحيد": "حققوا الأشياء في القدم، وجعلوا من الله إيجادها لا إحداث شيئيتها، وكانت الشيئية لا به فيكون العالم عندهم في التحقيق حادثا عن أشياء، لا أنه أحدث عن غير شيء". وقد فصل ولفسون في مفردات هذه المذاهب، ووجوه الاختلاف بينها، راجع:

Wolfson H. A., *The Philosophy of the Kalam*, (Harvard University Press, 1976), The problem of creation.

٣٧ القول بأن العالم قديم في الزمان هو القضية الأولى، من بين قضايا ثلاث كفّر الغزالي الفلاسفة عليها، انظر: **المنقذ من الضلال**، ص١٠١، **تهافت الفلاسفة**، ص٢٩٢، وعن تفصيلات حجج الطرفين، انظر كتابنا: **الفلسفة في الإسلام ـ دراسة ونقد**، (بغداد: دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٥)، ص١٢١، وما بعدها.

يسترشد بنوره الفطري، وهو حكم في نظري يشكل خروجا على قواعد الألسنيات العامة التي تقضي بفهم النص ضمن مسلمات ثلاث، يلزم أخذها بالحسبان عند تفسير النصوص، وهذه القواعد هي: النص ذاته، ثم القارئ للنص بموروثه الدلالي، وأخيرا الظرف المخصوص الذي ولد النص في رحمه. فإذا فهمنا أرسطو في ضوء هذه القواعد، وأخذنا بالاعتبار غياب النبوة عن بلاد هيلانه وتحققنا من أن غايته أولاً وآخراً كانت تنزيه البارئ عن الحركة التي يلزم عنها التغير ربما عذرناه وعذرنا العقل النظري فيما أخطأ فيه وزلَّ فما أصاب المراد، لأنه ولج مضايق ليس من سبيل لمعرفة مسالكها المغيبة إلا الوحي والنبوة والترشيد الرباني، مما يفضي ضرورة عند ـ العقلاء ـ إلى القول، بل والإيمان، بأن وراء طور العقل أطواراً لا قِبَل له أن يعرفها، من غير أن يسوق مثل هذا الموقف إلى نفي العقل وإسقاط سلطانه، كما قد يتراءى لبعض من جعل من خصومة العقل ديدنا له ومنهاجا.

جـ ـ إن الطبيعة، وهي مادية، وغير عاقلة، لا إرادة لها، مفطورة على سنن ثابتة، هي الأخرى قد خلقها البارئ عز وجل فيها ابتداء الخلق، وطبع الكون عليها. فشأن العالم المادي ليس عبثا، وسلوكه ليس اعتباطيا جزافا لايخضع لسنة مطردة وقانون ثابت لا ازورار فيه، بل إن كل شيء في هذا الوجود المادي الطبيعي، وفي جميع مظاهره، قد خُلِقَ بقدر محدد، ووزن معلوم، فلا تفاوت ولا اضطراب في السلوك النمطي المطرد للظواهر الطبيعية. والعقل السليم يفرض بداهة، والإيمان والدين، كل ذلك يقضي أن يكون مراد الخالقِ من المخلوقِ له؛ هو الآخرُ، على أكملِ وجهٍ، وأتمِ شكلٍ، وأدقِ مقدار، وأحسنِ صورة وأعدلِ وزنٍ، مستوياً منتظماً مرتَّبا لا ترى في سلوكه عوجا ولا أَمْتا، دالاّ في دقة وزنه ومقداره، وحسنِ صورته، وانتظام سلوكه على كمال الخالق تعالى، أحسن الخالقين. قال تعالى: ﴿صُنعَ اللهِ الذي أتقن كلَّ شيء﴾ (النمل: ٨٨) وقال تعالى: ﴿ما ترى في خلقِ الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور﴾* (الملك: ٣)، وقال تعالى: ﴿إنا كلَّ شيء خلقناه بقدر﴾(القمر: ٤٩). ﴿وكلُّ شيء عنده بمقدار﴾(الرعد: ٨). ﴿ألا له الخلقُ والأمرُ تبارك اللهُ ربُّ العالمين﴾(الأعراف:

* أي من غير تناقض ولا تباين ولا اعوجاج ولا تخالف، بل هي مستقيمة دالة على خالقها.

٥٤). ﴿والأرضَ مددناها وألقينا فيها رواسي** وأنبتنا فيها من كل شيء موزون﴾*** (الحجر: ١٩).

وتتكرر في الكتاب الإلهي الخالد وتتردد عبارة "أجلٌ مسمى" بمعنى: الوقت المقدر والموزون الذي لا تفاوت فيه ولااضطراب. إن هذه التنبيهات والإشارات القرآنية اللمحات المتكررة إلى الوزن والمقدار وحسن الخلق وكمال الصنعة، لاشك تؤكد وتقرر معنى الاطراد في الوقوع: Uniformity of Natural Law وتَطْرُدُ من الحسبان معاني: التفاوت والتناقض في سنن الكون وقوانينه الطبيعية. كذلك يؤكد القرآن الكريم ويقرر صلة الترابط العلّي بين الأسباب والنتائج Natural Causation، أو بين العلل المادية ومعلولاتها المتولدة عنها.

وليس بنافع في هذا المجال استرجاع أو اجترار المحاولات العقيمة الطائشة والجانحة عن منهج القرآن الكريم، تلك التي تراكمت في الفكر الكلامي في الإسلام، حول كون هذه الصلة العلية صلةً منطقيةً ضروريةً (كما ذهب إليه الفلاسفة في الإسلام متابعة لأرسطو)، أم أن هذه الصلة صلةٌ جائزةٌ واقترانٌ ظرفي، بمعنى جواز أن تقع أو لا تقع، مما اصطلح عليه علماء الكلام بـ (نظرية الجواز) و (جريان العادة)، فليس بين الفريقين ـ كما أفهم دعواهما ـ من تعارض وتضاد في إثبات السببية والعلية وأنها قانون الطبيعة المطرد النمطي الذي لا خُلف فيه ولا تناقض، وإنما الخلاف هنا أيضا حول مسألةٍ ما ورائيةٍ مما لا يمكن التحقق منها بالملاحظة والتجربة والاختبار، ولهذا فقد انقسم فلاسفة العصر الحديث في أوروبا حولها أيضا إلى فريقين متضادين:

فالعقليون عامة، يرون أن العلية مبدأ قَبْلِي عقلي فطري غير مكتسب، ولهذا قالوا بأن العلاقة بين السبب ونتيجته علاقة منطقية ضرورية، في حين ذهب التجريبيون إلى القول بأن العلية، مبدأ بَعْدي مستفاد من التجربة والخبرة، ومن ثم فإن صلة الترابط بين العلة والمعلول ليست منطقية ولا ضرورية بل مستفادة من تكرار التجربة الحسية لا غير؛ وموضع الخلاف بقدر تعلق الأمر بالفكر الديني في الإسلام مردود أيضا إلى

** جبالاً رواسي كي لا تميد ولا تضطرب.
*** أي مقدَّر بميزان الحكمة.

المسألة الآنفة الذكر؛ والتي بمقتضاها ـ من وجهة نظر إيمانية ومؤلِّهة ـ وجب الإيمان والإقرار بالمسألتين المتضايفتين معا، سويةً وبلا فصلٍ؛ أعني: الإقرار بأن الطبيعة من خلق الله تعالى، وأنها مطبوعة على سنن لا تفاوت فيها، وأن هذه السنن (الأسباب الطبيعية) هي الأخرى من خلق الله تعالى، فالبارئ المصوِّر الموجِدُ للكون قد ركب فيه السنن والقوانين، وطبعه عليها، في نمطية لا تفاوت فيها، فليس الأمر ـ كما توهم ويتوهم كثيرون ـ قضية تتعلق بإثبات العلية المادية أو نفيها، وإنما الخلاف فيه: هل هذه السببية المادية من لوازم ذات الطبيعة، أم أن الله، الخالقَ المبدِعَ، قد فطر الطبيعة على هذه السنن، وجعلها لا تشذ عنها، ولا تنحرف، وذلك بمقتضى الحكمة في الخلق التي تتنافى مع العبثية والتفاوت والاضطراب. ذلك أن من يجعل الأسباب الطبيعية من لوازم الطبيعة ذاتها ينتهي به الاعتقاد لزاما إلى القول: بأن الطبيعة وحدة منطقية كاملة، تفسر ذاتها بنفسها، وهذا هو الانتكاس في قاع المادية الخالصة والارتكاس على أمّ الرأس في الإلحاد،[٣٨] لا ريب.

ولهذا فإن القرآن الكريم إذ ينبه العقل المؤمن المسترشد بآيات الله في الخلق، ويؤكد اطراد السنن الكونية، وأنها لا تفاوت فيها ولا فطور؛ ويستثير العقل المسلم لاستقراء تلك السنن، كما هو مستفاد من الآيات الداعية إلى السير (بمعنى: السبر والتدقيق قصد اكتشاف القوانين الثابتة المطردة)؛ فإنه يعود ويؤكد وبقدر متساوٍ؛ أن هذه السنن والقوانين ـ هي الأخرى ـ من مخلوقات الله تعالى فله تعالى وحده بإطلاق أن يجريها على اطرادها ـ وذلك بمقتضى الحكمة في الخلق ـ أو أن يخرقها إن شاء تعالى وأراد؛ لأن معنى الإيمان هو: الاعتقاد الجازم بأنه تعالى خالق الكون وخالق سننه ـ وذلك مقتضى توحيد الألوهية والربوبية ـ وقد قصد القرآن الكريم من هذا القيد ـ كما أفهم

---

٣٨ ميّز الغزالي المذهب الطبيعي المادي الملحد، والذي سمى أشياعه بالزنادقة والدهرية، عن مذهب الفلاسفة المؤلهين القائلين: بالقدم الزماني والحدوث الذاتي، فقال عن المذهب الأول: "الصنف الأول (من أصناف الفلاسفة) الدهريون، وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا، كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، وكذلك يكون أبدا، وهؤلاء هم الزنادقة"، **المنقذ من الضلال**، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، (القاهرة: الطبعة الخامسة، ١٣٨٥هـ)، ص٨٧.

والله أعلم بمراده ـ وقاية العقل المؤمن من الارتكاس في قيعان المادية الملحدة، أو القول بالضرورة العمياءBlind Necessity التي تتنافى مع الغائية والقصد والنظام.

ومن هنا ينبغي فهم وتفسير ما سمي، واصطلح عليه بنظرية الجواز في الفكر الكلامي Occasionalism ، فلا نتجاوز بالنظرية إطارها العام، والمقصد الغائي منها، أعني: إثبات توحيد الألوهية والربوبية مع الحكمة في الخلق معا، وأنه لا خالق في الوجود إلا الله تعالى، ولا رب سواه، وألا تسوق النظرية عند القائلين بها، أو اللاهثين وراء الأساطير والخرافات والتفسيرات اللاعقلانية، إلى نفي السببية والاطراد في السنن الكونية؛ فذلك ما لا يمكن لمسلم عَقَلَ دينه، وتدبر قرآنه أن يقول به، لأنه خرق لتعاليم القرآن الكريم وخروج به عن منهجه القويم.

والحق فإنّ غياب هذا التمييز بين الأمرين، أعني إثبات السنن الكونية واطرادها في الوقوع، مع إثبات القول بأن هذه السنن من خلق الله تعالى؛ قد أدى إلى مناوشات كلامية ومعارك لفظية في غفلة عن المنطق العام والشمولي للقرآن الخالد، والذي أكد وقرر الجمع بين المبدأين معا، بلا فصل بينهما، أعني: مقتضى التوحيد والربوبية ومقتضى الحكمة ونفي العبثية بإثبات الاطراد في الوقوع، والترابط العلي بين الأسباب والنتائج وتقرير القول أيضا بأن ذلك من تقدير الرب الحكيم، وإلا تجرأ من انقطع عن فهم كتاب الله وتدبر معانيه؛ ومن هب ودب من أهل الجهالة والبطالة؛ اللاّهثين وراء سراب الشعوذة والخرافات واللاعقلانية، فيدعي لنفسه القدرة على إبطال قوانين الله في مخلوقاته، باسم الكرامات فذلك عودة بالإنسان إلى عالم الأسطورة والخرافات التي ماجاء الكتاب الالهي إلا لإسقاطها وإبطالها، إعلانا خالدا بأن الإنسان قد بلغ رشده العقلي، وأن الخطاب الإلهي: ﴿لقوم يذكرون﴾(الأنعام: ١٢٦) و﴿لقوم يتفكرون﴾ (يونس: ٢٤) ﴿لقوم يفقهون﴾(الأنعام: ٩٨) و﴿لقوم يعقلون﴾و﴿لقوم يسمعون﴾ (يونس: ٦٧)، وهي المعاني التي شملها مجمل قول الحق تعالى: ﴿كتابٌ أنزلناه إليك مبارك ليدّبروا آياته وليتذكر أولو الألباب﴾(ص:٢٩).

ومن الشواهد القرآنية المنبهة للعقل المؤمن على وجوب الجمع بين مقتضى التوحيد ومقتضى الحكمة في الخلق، قوله تعالى: ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سَرْمَدا إلى يوم القيامة [أي دائما أبدا مطردا وذلك خرقا للسنن توكيدا للقدرة الالهية المطلقة]مَنْ

إلهٌ غيرُ اللهِ يأتيكم بضياء أفلا تسمعون. قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه [وهذا إثبات للسنن من الخالق لها] أفلا تبصرون﴾(القصص: ٧١-٧٢) وقوله تعالى: ﴿ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا﴾(الفرقان: ٤٥)، وقوله تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماءً بقدَر فأسْكناه في الأرض وإنا على ذهاب به لقادرون﴾(المؤمنون: ١٨)، وقوله تعالى: ﴿ويُمسِكُ السماءَ أن تقعَ على الأرض إلا بإذنه إن الله بالناس لرؤوف رحيم﴾ (الحج: ٦٥).

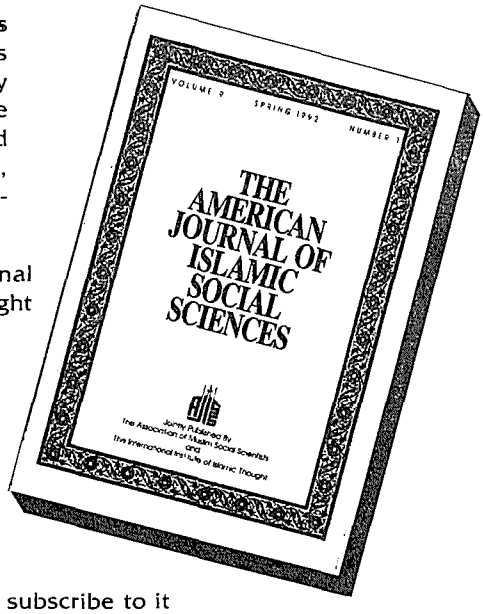
وكما يقول المرحوم العقاد: "فإن العوامل الطبيعية لا تجري على ما هي عليه، لزاما بحكم العقل، أو بحكم التفكير المنطقي، بل كان يجوز أن يجري على مجراها هذا، أو على مجرى آخر يساويه ويماثله في حكم العقل والأقيسة المنطقية. وإنما هي الإرادة التي أوجبت هذا النظام نتيجة لتلك العوامل. فليست المعجزة التي يريدها الله أغرب من نظام العوامل المطردة في ظواهر الكون، ومرجعها جميعا إلى الإرادة الإلهية على اطراد، أو على استثناء"[٣٩].

---

[٣٩] عباس محمود العقاد، **الإنسان في القرآن الكريم**، (القاهرة:دار الهلال)، ص١٣٨، وانظر أيضا: د.محمد عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، (هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكذلك دار الشروق، القاهرة: ط٢، ١٤١١هـ - ١٩٩١م)، ص٤٤ وما بعدها.

American Journal of Islamic Social Sciences

A Muslim American Intellectual Forum



The **American Journal of Islamic Social Sciences** (AJISS), now in its ninth year of publication, has developed into a source of intellectual activity concerning Islam and Muslims. A joint project of the *Association of Muslim Social Scientists* (AMSS) and the *International Institute of Islamic Thought* (IIIT), **AJISS** provides a forum for both Muslim and non-Muslim researchers and scholars.

AJISS is gaining respect among international academic circles as a serious journal of Islamic thought and learning.

AJISS deserves the patronage of Muslims. The support of **AJISS** is yet another form of da'wah, an outreach among the academic community. Please contribute to the growth of this prestigious publication by:

- subscribing to it
- introducing it to your friends
- asking your university and local libraries to subscribe to it
- contributing your research papers for publication.

AJISS is published four times a year (Spring, Summer, Fall, Winter) and is available only through subscription. Special local currency rates are available for overseas countries having foreign exchange restrictions.

SUBSCRIPTION INFORMATION

Institutions:	$45.00 per year
Individuals:	$30.00 per year
Students:	$25.00 per year

For more information, please write to:

Subscription Division
American Journal of Islamic Social Sciences
P.O. Box 669,
Herndon, Virginia 22070
Tel: (703) 471-1133 / Fax: (703) 471-3922

الإسلام في عالم الملايا*

محمد كمال حسن**

المقدمة

عالم الملايا، مصطلح يراد به أصالة مجموعة الجزر التي يتألف منها أرخبيل الملايا - أندونيسيا الواقعة جنوبي شرقي آسيا، والتي يدين غالبية سكانها بالإسلام، وينتمون إلى أصل إثني مشترك يعرف بـ الملايو - البولينيزي، ولهم لغة واحدة مشتركة هي اللّغة الملايوية.

وبهاتين الدلالتين، الإثنية واللغوية، تتسع دلالة المصطلح وتشمل أيضا سكان جنوبي تايلند وجنوبي الفلبين وجزيرة سنغافورة وكمبوديا التي تضم أقلية إسلامية ذات حجم كبير نسبيا، تنتمي في أصولها الإثنية أيضا إلى المجموعة البشرية الآنفة الذكر ذاتها، وتشترك في هويتها الدينية الثقافية مع أخواتها في العقيدة في أقطار المنطقة التي

---

* حرر المقال أصلاً باللغة الإنجليزية، ونقله إلى العربية الأستاذ الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح.

** دكتوراه في الفكر الإسلامي المعاصر (جنوبي شرقي آسيا) من جامعة كولومبيا سنة ١٩٧٦م، نائب مدير الجامعة الإسلامية للشؤون العلمية، ويعمل حالياً أستاذ كرسي زائر لدراسات الإسلام في جنوبي شرقي أسيا بجامعة جورج واشنطن بالولايات المتحدة الأمريكية.

سواد سكانها من المسلمين. وقد يمتد المصطلح في دلالته ليشمل مجتمعات الأقليات المسلمة التي ترجع هي الأخرى في أصولها الإثنية إلى المجموعة البشرية ذاتها التي تقطن في فيتنام وجنوبي أفريقيا وجزيرة مدغشقر وسيريلانكا. ومع هذا الاتساع في الدلالة والمضمون فإن اهتمامنا الأولي في هذا البحث سيتركز حصرا في المجتمع المسلم في كل من أندونيسيا وماليزيا وبروناي وسنغافورة.

وقبل قدوم الإسلام بهديه إلى المنطقة وانتشاره فيها، كان سكانها يدينون بنظم عقدية، كانت راسخة الجذور فيها من مئات السنين، كالدين الحيوي والهندوسية والبوذية، ومن هذه الناحية، فإن المناطق التي لم يتعمق فيها الوجود الإسلامي تعمقاً كافياً، خاصة مناطق الجوف الداخلي، فإن بعضا من وجوه الثقافة المحلية والعادات المنتشرة بين العامة من الجمهور الإسلامي تبرز آثار قيم وعادات قديمة، ترجع إلى عصر ما قبل انتشار الإسلام. ومع رسوخ الوعي الإسلامي وتجذره، فإن هذه الفئات صارت تعي وتدرك مواضع التعارض والتناقض بين عقيدة التوحيد والتنزيه من جهة، وعناصر تلك الديانات القديمة التي لا يمكن التوفيق بينها وبين العقيدة الإسلامية من جهة أخرى. كذلك تركت مرحلة الاستعمار الغربي لجنوبي شرقي آسيا آثارا سلبية واضحة ومزمنة في الإسلام في عالم الملايا، ومن ثم فإن بعضا من التحديات الخطيرة التي تواجهها المجتمعات الإسلامية في المنطقة، كالتغريب والعلمانية وحملات التنصير ومظاهر أخرى متباينة وعديدة من الاستعمار الثقافي إنما تأتي صدى ورجعا لعصر الصراع الذي قام واحتدم بين الإسلام ومحاولات الهيمنة الاستعمارية الغربية على المنطقة. فالنضال الذي خاضته المنطقة من أجل نيل الاستقلال والتحرر من ربقة العبودية الاستعمارية، كان في حقيقته معاناة قاسية تجرَّعها المسلمون. وأثناء المواجهة مع القوى الاستعمارية تآخى الإسلام والروح القومية وتكاتفا معا في عملية التحرر. علما بأن مرحلة ما بعد الاستعمار ونيل الاستقلال ومحاولة بناء الدولة القومية شهدت انقساما وفرقة بين القوى الاجتماعية السياسية، التي انفصل بعضها عن بعضها، فصارت كل فئة تنتهج سبيلها الخاص، وبرزت التناقضات بين حلفاء الأمس القريب، واشتدَّ التنافس بين أنصار الديمقراطية والأيديولوجية الشيوعية ودعاة الجامعة الإسلامية من أجل الاستئثار بالزعامة السياسية، وانتهجت كل فئة طريقا خاصا بها، فافترق

المجتمع الإسلامي بالمنطقة تبعا لذلك إلى اتجاهات فكرانية محضة، لكل واحدة منها أنصارها؛ وأخذت تتنافس فيما بينها.

وتزامن مع هذا التخالف الفكراني عملية تنصير مكثفة شجعتها القوى الاستعمارية وشدَّت من أزرها، وصارت تحرز نجاحات ملحوظة في المنطقة، خاصة في صفوف جموع الوثنيين من سكان مناطق الجوف الداخلي.

وجاءت حركة الإحياء واليقظة الإسلامية التي نفذت تعاليمها إلى العالم الملايوي إبان السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن لتشكل هي الأخرى تحدِّيا جديدا للدولة القومية. وتفاوتت ردود فعل الحكومات والأنظمة السياسية إزاءها. ففي الأقطار التي يشكل المسلمون فيها أقلية مثل تايلند والفلبين وسنغافورة، فإن أنصار حركة الإحياء والانبعاث الإسلامي، بأنماطها المتباينة، وجدوا أنفسهم مضطرين إلى تحقيق نوع من المصالحة مع السلطات السياسية الحاكمة المهيمنة على القوى الاقتصادية والعسكرية، وهكذا بدأت الحركات الانفصالية المؤمنة بالنضال المسلح طريقا إلى تحقيق الأهداف في جنوبي الفلبين وجنوبي تايلند وآتشي بأندونيسيا، تتخذ -بعد الحرب العالمية الثانية- وسائل أقل عنفا، للمحافظة على هويتها الإسلامية، وحمايتها من الانصهار في الأغيار.

ومع أن دخولا في الإسلام كان قد تحقق، وعلى نطاق واسع في المنطقة إبان القرنين الثالث عشر والرابع عشر، فإن جماعات من التجارالمسلمين الوافدين من المنطقة العربية وبلاد فارس والهند، كانت قد توطنت في الموانئ المهمة الواقعة على طرق التجارة البحرية بين المنطقة العربية والصين، ومنذ القرن التاسع عشر صارت هذه الموانئ الثغورَ الأمامية التي منها نفذ الإسلام إلى المنطقة في المراحل الأولى من الانتشار الإسلامي الحاسم فيها.

وقد وصف المستشرق البريطاني المعروف توماس أرنولد جهود الطلائع الأولية من رواد الإسلام في المنطقة وخصائصهم، أولئك صارت مستوطناتهم القواعد الأمامية الجديدة التي انطلقت منها الدعوة إلى الإسلام، فقال عنهم: "لم يأتوا إلى المنطقة غزاة مستعمرين، شأنهم شأن الإسبان في القرن السادس عشر، كما أنهم لم يحملوا الناس كرها بحد السيف على اعتناق الإسلام، ولا هم نسبوا إلى أنفسهم فضل التمايز، ولا تظاهروا بالاستعلاء على سكان البلاد الأصليين،وإنما جاؤوا إلى المنطقة تجَّاراً، فسخَّروا

قدرات حضارتهم وذكاءهم الفائق لخدمة دينهم، لا يرجون من ذلك علواً في الجاه أو رفعة في الشأن أو وسيلة لجمع الثروات".

ولا ينبغي أن يفسر هذا الترابط بين انتشار الإسلام في جنوبي شرقي آسيا والنشاط التجاري على أنَّ الدَّافع وراء نشر الإسلام كان اجتلاب المنافع المادية، وعقد الصفقات التجارية فحسب؛ ذلك أن الشواهد التاريخية تؤكد وجود مدن ساحلية مسلمة في باسا وسيريلانكا وبيرلان بشمالي سومطرة مما جاء على ذكرها الرحالة ماركو بولو عام ١٢٩٢، مع أن سكان سومطرة كانوا آنئذ على الوثنية. وفي تقرير صيني يرتد بتاريخه إلى عشر سنوات قبل هذا التاريخ نقرأ عن مبعوثين مسلمين يترددون بين باسا والصين، كذلك ذكر الرحالة المغربي المعروف ابن بطوطة في رحلته أنه مرَّ بهذا المكان وذلك عام ١٣٤٣ أثناء سيره من البنغال إلى الصين.

وبناء على هذه الشواهد التاريخية فإن ما ادّعاه بعض الباحثين الغربيين، أمثال Leur (**التجارة الأندونوسية والمجتمع** -١٩٥٥) وب .ج. م Velkke (نوياسنترا - **تاريخ أندنوسيا** - ١٩٥٧) بأن سكان بعض الولايات الساحلية الناشئة حديثا في إقليم سومطرة، ومن بعد في ملقا، إنما اعتنقوا الإسلام ليعتمدوه أداة سياسية يشهرونها ضد تجارة الهند وسيام والصين، أو ضد الحكم الهندوسي في جاوه (نقلا عن: سيد فريد العطاس - ١٩٨٥؛ ١٦٧)، يبدو فرية باطلة معرَّاة من الدليل. وعلى النقيض من هذه الدعاوى، فإن باحثين آخرين، من أمثال: دبليوبي. برثايم (**المجتمع الأندونوسي في انتقال** -١٩٥٩) وسي. آي. أو Nieuwenhujiga (**أوجه الإسلام في أندونيسيا ما بعد الاستعمار** - ١٩٥٨) وحسين العطاس (إعادة كتابة تاريخ أندونيسيا - **مجلة تاريخ جنوبي شرقي آسيا** - ١٩٦٢) وسيد محمد نقيب العطاس (**تقريرات أولية عن نظرية عامة عن إسلام أرخبيل ملايو** - أندونيسيا - ١٩٦٩) قد أكدوا أن الاعتناق الواسع للإسلام قضية يجب ربطها وتفسيرها في ضوء القيم التي بشر بها الإسلام. فعلى النقيض من الهندوسية القائمة على نظام اجتماعي طبقي مغلق، فإن الإسلام يبشر ويدعو إلى فلسفة اجتماعية أساسها المساواة المطلقة. ومن هنا فإن الشعور العام السائد بعدم القناعة والامتعاض من النظام الهندوسي الاجتماعي كان سببا في توسيع دائرة اعتناق الإسلام.

فبعد مرور ألف عام، ظلّت الهندوسية حبيسة طقوس حصرتها بطبقة الكهنوت والأمراء حصرا، بينما كان الإسلام، مهما بدت ممارسته شكليةً وظاهريةً، العقيدة التي آمنت بها الجماهير والملوك سواء بسواء (م. طيب عثمان - ٣: ١٩٨٠).

والحق، فإن الإسلام لم يأت لسكان المنطقة بدين أساسه التوحيد الخالص فحسب، وإنما أيضا بنظام خلقي جديد، يتساوى في إطاره القيمي الملزم لجميع معتنقيه، الحكام وعامة الناس، بلا تمايز. إن السلوك السوي والقدوة الطيبة التي تميز بها الدعاة الأوائل إلى الإسلام، قد ترك أثره، وفعل فعله في الحكام ورعاياهم معا. وفي المجتمع الملايوي التقليدي، كان طبيعيا أن يتبع اعتناق الحاكم للإسلام -مهما كان ظاهريا وشكليا- دخول رعاياه معه فيه.

كذلك فإن من المزاعم التي ردَّدها بعض الباحثين أن التَّزاوج الذي كان يتم بين أفراد العائلة المالكة والتجار المسلمين، كان السبب أحيانا وراء اعتناق الإسلام (براين هاريسون، جنوبي شرقي آسيا تاريخ مختصر، ١٩٤٥) أو أنه كان بسبب العداوة القائمة بين المسلمين والبرتغاليين (ب - Schrieke، **دراسات اجتماعية أندونسية**، ١٩٥٧)، وهذا أمر يخالف حقائق التاريخ، ذلك أن البرتغاليين كانوا قد وصلوا أرخبيل الملايا-أندونيسيا في القرن السادس عشر، لا من أجل احتكار تجارة البهارات الرائجة والمزدهرة فحسب، بل وللتبشير بالمسيحية بين سكان المنطقة متابعين في ذلك وسائرين على خطا أسلافهم الصليبيين، فكان طبيعيا والحالة هذه أن يشجع الحكام المحليون رعاياهم على اعتناق الإسلام لمجابهة الخطر البرتغالي الذي انتهى إلى غزو **مَلَقَةْ** فعلاً سنة ١٥١١. ولكننا مع الإقرار بأن الإسلام قد شكل قوة ردع، وداعية للتحالف ضد الغزاة الأوربيين، فإنه من الثابت أن زخم عمليات اعتناق الإسلام والدخول فيه، كانت قد خطت خطوات واسعة قبل قدوم البرتغاليين إلى المنطقة بعدة قرون (سيد فريد العطاس، ١٩٨٥ - ١٦٩).

وإذا أخذنا بالحسبان أن الإسلام الذي كان يمارس في عالم الملايا قد اتسم بقدر مناسب من القدرة على التكيُّف والتسامح مع الفكر الصوفي، فإنه من المهم ملاحظة أن التصوف الإسلامي كان له أثره في انتشار الإسلام ابتداء من القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر.

فبعد سقوط بغداد إثر الغزو المغولي المدمر عام ١٢٥٨ فإن (الطرق) الصوفية بدأت بالانتشار والازدهار في جنوبي شرقي آسيا عبر منافذ الهند. وقد جلب الصوفيون معهم مجموعة من العقائد الشعبية التي تستهوي عادة عامة البسطاء من الناس، ممن لهم استعداد فطري لتقبل مذاهب تلفيقية تجمع بين تعاليم الإسلام ممزوجة بالعقائد المحلية القائمة، مما هيأ سبيلا ميسرا لاعتناق الإسلام من قبل العامة في منطقة أرخبيل الملايو – أندونيسيا (أي. إج – Jones – **التصوف صنفاً في الأدب والتاريخ الأندونوسي** ١٩٦١): "إن انتشار الإسلام كان مصحوبا بعقائد وممارسات ذات طابع سحري كانت شائعة ومألوفة بين مسلمي الهند وفارس، ولهذا كان كتاب **تاج الملوك** واحدًا من أكثر المدونات التي حظيت بمقام مرموق في صفوف سواد الفلاحين الملايويين، ومعه مجموعة أخرى من المدونات التي تدور أبحاثها حول الشعبذة والطلاسم والنارنجيات التي تعرف في مجموعها بأدبيات (الطب الروحاني) (محمد طيب عثمان ٥: ١٩٨٩). وهكذا غدت عادة زيارة المشاهد وأضرحة الأولياء، طلبا للشفاعة والتماسا للبركة، إحدى أكثر المظاهر المصاحبة لانتشار تعاليم الصوفية، وهي الظاهرة التي أدانها علماء العقيدة ونددوا بها تنديداً شديداً باستمرار، وصارت هذه العقائد الشعبية المنتشرة بين أهالي المنطقة تعرف "بعبادة أصحاب الكرامات" وهي مثلها مثل سواها من العقائد التقليدية الشعبية تبرز صوراً ومظاهر متعددة لعبادة أصحاب الكرامات. على أن مثل هذه الأساطير الشعبية، والممارسات الخارجة عن مقتضيات الدين الصحيح لم تنل قط الشرعية الدينية، وكانت موضع إدانة ورفض باستمرار (محمد طيب عثمان–٥–١٩٨٠).

إن عملية إسلام عالم الملايا التي جاء وصف خصائصها ومتابعة مسيرتها لَدَى (سيد محمد نقيب العطاس) قد مرت بمراحل عديدة لخصّها على الوجه التالي:

المرحلة الأولى: وتشمل على وجه التقريب الزمن الممتد من ٥٧٨–٨٠٥هـ/ ١٢٠٠–١٢٢٧م. وهي مرحلة الاعتناق الشكلي الاسمي للإسلام: "إسلام البدن".

المرحلة الثانية: وتشمل على وجه التقريب الزمن الممتد ما بين: ٨٠٣–١١١٢هـ/ ١٤٠٠–١٧٠٠م. وهي التي أسماها باسلام "الروح"، وشهدت ازدياد انتشار التصوف الفلسفي وعلم الكلام واتساع تأثيره.

المرحلة الثالثة: وتشمل تقريبا المدة ما بين ١١١٢-١٧٠٠م وما بعدها، وهي المدة التي شهدت استمرارا للمرحلة السابقة وتوكيداً لها، وتزامنت مع مجيء القوى الغربية إلى المنطقة (سيد محمد نقيب العطاس ٢٩-٣٠: ١٩٦٠). ويؤكد أن هذه المرحلة شهدت نمو التراث الكلامي والمباحث الفلسفية لما بعد الطبيعة وهي التي حركت دواعي تحول جذري في النظرة الكلية للعالم، في عالم الملايا -أندونيسيا، فانتقلت هذه النظرة من مستوى التفسيرات الأسطورية التي بدأت تهتز وتفقد شرعيتها إلى تفسيرات تعتمد الفكر والعقل والنظام (المصدرالسابق ٥: ١٩٦٩). وجاء نتاج هذا النشاط الأدبي الجديد يظهر ملامح لغة منطقية وعقلانية، وقدرة على التحليل العلمي (المصدر السابق ٢٩) فالأهمية الكبرى لهذه المرحلة من الانتشار الإسلامي -في رأي المؤلف- تكمن في إحداثها ثورة عظيمة في النظرة العلمية الكلية، وبهذا الاعتبار كانت أيضا العامل الأكثر حسما في الثورة الثقافية التي شغلت ما بين القرنين الثامن والعاشر الهجريين(الخامس عشر والسابع عشر الميلاديين)، وهي أيضا المدة التي تُعد بداية العصر الحديث في تاريخ منطقة الأرخبيل (النقيب العطاس ٣: ١٩٦٩).

ومن الجدير بالذكر والملاحظة أن تهافت وجهات النظر الأسطورية عن العالم الذي جاء نتيجة للانتشار الإسلامي هذا قد تزامن مع قدوم الاستعمار الغربي ومحاولاته الرامية إلى فرض نموذج الثقافة الغربية التي بدأت في القرن العاشر الهجري- السادس عشر الميلادي.

ومن غير أن نقصد تفسيراً أحادياً أو متابعة زمنية مجردة، فإن من الممكن إحصاء خمسة مراكز كبرى للتعليم الإسلامي، التي ازدهرت قبيل مشارف القرن العشرين، وهذه المراكز هي:

سمودرا باسا (أوباسي) الذي ازدهر ما بين ١٢٨٠ - ١٤٠٠م، **وبتناني** (١٨٠٠ - ١٩٠٠). ثم لما استولى البرتغال على **مَلَقَهْ** عام ١٥١١م فإن المراكز التعليمية فيها توقفت فعالياتها بوصفها محطات مهمة لنشر الدعوة الإسلامية، فقامت **آتشي**، لتحل محلها وتقوم بالعمل الذي كانت تؤديه. إن أعمال رجال من أمثال حمزة الفنصوري، وشمس الدين (المتوفى عام ١٦٣٠) ونور الدين الرنيري وعبد الرؤوف (المتوفى عام ١٦٩٠)، سواء أكانت أعمالا فكرية أصيلة أو مجرد ترجمات، قد تمت وتحققت برعاية

من السلاطين وتشجيعاً منهم. وفي تقويم كتابات هؤلاء العلماء يقول.A. Johns: "إن أعمالهم كانت بمنزلة إضافات لها قيمتها على الموروث من الكتابات الدينية، ومع أنها تبدو متواضعة في مستوياتها إذا ما قورنت بمثيلاتها المدونة في أقطار الشرق الأوسط، إلا أنها تبرز وجوه النشاط الثقافي للمدينة، وتعبر عن رغبتها الشديدة في العلم والتدوين، وتأتي شواهد على تغلغل كبير للتعليم الديني امتد منها إلى سائر أجزاء الأرخبيل".

ومما ينبغي تأكيده في هذا الشأن تلك العلاقة الراسخة التي قامت بين سلاطين الملايو وطبقة علماء الدين، التي كانت السبب في ظهور مدونات مهمة في علوم الدين، وذلك برعاية مباشرة من السلاطين وتشجيع منهم. كذلك عقدت مجالس البحث والنظر تحت رعاية السلاطين مباشرة، وأسس الحكّام والأتقياء العديد من المعاهد التّربوية والعلمية، الأمر الذي لخصه طيب عثمان بقوله: "كانت التقاليد العلمية الإسلامية محل رعاية وعناية في بلاط السلاطين، وحيثما غابت العناية الملكية لتأسيس هذه المراكز العلمية، فإن العلماء من المشهود لهم بالفضل والتقوى كانوا يقيمون مثل هذه المراكز والمعاهد الدينية التي كان طبيعيا أن يهرع إلى مجالسهم ومنتدياتهم العلمية فيها جموع الطلبة والراغبون في تلقي العلم بصدق وحماسة (طيب عثمان ٤٦: ١٩٨٥).

وتدل الشواهد الواردة في التقارير والسجلات الملكية الخاصة بعالم الملايو أن بعضا من حكّام **مَلَقَهْ** و**آشي** و**جوهر بارو** قد أبدوا رغبة كبيرة في التعليم الديني، وأنهم كانوا يشجعون رعاياهم على طلب العلم الإسلامي، حتى أن أفراداً من العائلة المالكة نفسها كانوا من بين الصفوة من العلماء الذين تفرغوا للبحث والدراسة وطلب العلم، كان منهم راجا علي بن راجا أحمد (١٨٠٩-١٨٧٠) الذي أصدر العديد من الإرشادات السديدة في فروع المعارف الإسلامية المختلفة، وألّف عددا من الكتب ذات القيمة الأدبية والإدارية (أبو حسان شم ١٩٨٠).

وكانت واحدة من نتائج هذه الأنشطة العلمية هي نفاذ تأثير الفكر الإسلامي لا إلى بلاط الملوك فحسب بل تجاوزته إلى القرى أيضا. ومعلوم أن انتشار تأثيرات الحضارة الإسلامية بألوانها المتعددة كانت تتباين وتختلف بحسب المستويات الاجتماعية

للناس، فالأدبيات الخاصة بفن السياسة، والمناقشات الجدية في المسائل العقائدية وعلم الكلام تركزت وانحصرت في الدوائر المتصلة بالبلاط، في حين وجدت ألوان الأدب الشعبي والقصص الرومانسية سبيلها إلى أوساط العامة (محمد طيب عثمان ١٩٨٥/٤٦).

تطور الفروع المختلفة للمعارف الدينية الإسلامية

كانت علوم الفقه والتصوف وأصول الدين، الفروع الثلاثة الرئيسة للمعارف الدينية الإسلامية في عالم الملايا، ومن هنا فإن النشاط الفكري للعلماء الدينيين كان يدور بصورة عامة حول مسائل هذه العلوم ومشكلاتها، وهي العلوم التي انصرف العلماء بصدق وإخلاص إلى صيانتها، أو جاهدوا من أجل نقلها إلى طلابهم ومريديهم، أو ترجمة الأصول العربية الكبرى لهذه العلوم إلى لغتهم، مع إضافة تعليقات على متون هذه الأصول، وشروح لمضمونها، بل كانوا يحفظونها أحياناً عن ظهر قلب. ولهذا فإن جزءاً يسيراً من هذا النشاط الفكري للعلماء انطوى على أصالة وجدية، مثل المدونة المعروفة بكتاب **جاوي**.

لقد قام علماء ما قبل القرن التاسع عشر بتأليف العديد من المدونات باللّغة الملايوية، التي تدور مادتها حول الفقه الشافعي، في محاولة لشرح الأركان العامة لفقه العبادات وتوضيحها للناس، من ذلك مثلا ما ألفه النّريني الذي كان يحظى بمكانة مرموقة في بلاط السلطان اسكندر الثاني، سلطان آشي، فضلاً عن مجموعة رسائل متنوعة حرَّرها في المسائل المختلفة من العلوم الدينية، فإنه أكمل عام ١٦٤٤ مدونته الجامعة الموسومة بـ، "الصراط المستقيم" معتمدا فيها على عدد من الأصول العامة في الفقه الشافعي، مثل: "منهاج الطالبين" للإمام النووي من أئمة الشافعية المعروفين والمتوفى عام ١٢٧٧م، وكتاب "منهج الطلاب" الذي هو مختصر منهاج الطالبين للإمام زكريا الأنصاري المتوفى عام ١٥٢٠م مع شرحه له والمعروف بالفتح الوهاب، ومختصر الفتاوى لابن حجر الهيثمي المتوفى عام ١٥٦٧، ومؤلفات شهاب الدين أحمد النقيب المتوفى عام ١٣٦٩ والأردبيلي المتوفى عام ١٣٧٤. وهكذا شكّلت – وباختصار – الأصول الكبرى للفقه الشافعي لمشاهير علماء المذهب من أمثال النووي

وزكريا الأنصاري والخطيب الشربيني المتوفى عام ١٥٩٦ وابن حجر الهيثمي المتوفى عام ١٥٦٧ والرَّملي المتوفى عام ١٥٩٦- الأصول الأولية التي اعتمد عليها العلماء البارزون في عالم الملايا من أمثال عبد الرؤوف (المتوفى عام ١٦٩٣) ومحمد أرشد بن عبد الله البخاري الذي دوَّن في الفقه عام ١٧٨٠ مدونته المعروفة: **سبيل المهتدين**، والشيخ داود الفطاني (المتوفي عام ١٨٠٩م) الذي يعد بحق أكثر العلماء إنتاجاً في عالم الملايا إبان القرن التاسع عشر. (عمر أوانج: ٢٨-١٩٨١).

وفيما يتعلق بانتشار الكتابات الصوفية في منطقة آرخبيل الملايا- أندوسيا، فإن النظرة العامة للباحثين هي: أنها بدأت بالذيوع بعد حكم السلطان منصور، شاه **مَلَقَة**، ففي أثناء حكمه عام ١٤٥٩ نسمع أوَّل مرة بكتاب صوفي ذي شأن هو **الدر المنظوم** من تأليف الصوفي المكي الشيخ أبو اسحاق وصرنا بعد هذا التاريخ نسمع عن تيار صوفي واضح ومشهود (سيد محمد نقيب العطاس ١٩٣-١٩٧٠). ومع أن الكتابات الصوفية باللّغة الملايوية بدأت بالانحسار بعد عبد الرؤوف، بدءاً من سنغل (singkel) في بدايات القرن الثامن عشر، فإن الجهود الرَّامية إلى ترجمة المؤلفات الصوفية وشرحها واختصارها ظلت مستمرة حتى القرن التاسع عشر (المصدر السابق ١٩٤ـ١٩٧٠). ففي عام ١٧٧٨ قام عبد الصمد بن عبد الله الفلمباني بترجمة كتاب **بداية الهداية** للإمام أبي حامد الغزالي أسماه بـ **هداية السالكين**، مستدركا عليه ومضيفا إليه بعضا من آرائه الذاتية. كذلك أنهى عام ١٧٨٨ ترجمة معدَّلة لكتاب الغزالي العظيم المشهور **إحياء علوم الدين**. وقام الشيخ داود الفطاني بترجمة **منهاج العابدين** للغزالي أيضا في بدايات القرن التاسع عشر. أما المؤلفات الصوفية لابن عطاء الله السَّكندري المتوفى عام ١٣٠٩م، مثل **تاج العروس وتنوير القلوب** فقد ترجمها إلى الملايوية عثمان بن شهاب الدين الفطاني بالتتابع عامي ١٨٨٦ و ١٨٨٩، ثم ترجم كتاب الحكيم الترمذي (محمد بن علي عام ١٨٣٦) من قبل مجهول يدعى بـ Fok Pulau Maris من ترنجانو الذي عُرِف من بعد باسم عبد الملك بن عبد الله، العالم الذي برز واشتهر في بدايات القرن الثامن عشر (عمر أوانج- ١٩٨٤، عثمان المحمدي: ١٩٧٧-١٩٨٨).

ومع الانتشار الواسع للطرق الصوفية، كالقادرية (المنسوبة إلى الشيخ الإمام عبد القادر بن أبي صالح الجيلي: (٤٧٠ - ٥٦٠هـ/ ١٠٧٧ ـ ١١٦٦م) التي كان حمزة

منصور ينتمي إليها، والشطارية التي ذاعت وانتشرت في آشي وجاوه أيام عبد الرؤوف سنكيبل، والطريقة الخلواتية (١٣٦٧م) التي انتسب إليها راجا علي الحاج من Riau (ت: ١٨٣٧)، وأصبحت طريقة شائعة في سمبيلان وكلنتان أواخر القرن التاسع عشر، والطريقة النقشبندية (١٣٨٨) التي لها أتباع كُثر حتى يومنا هذا في ماليزيا وأندونيسيا (سيد محمد نقيب العطاس- ١٩٦٣/٣٣).[١] وكان طبيعيا أن يؤدي انتشار هذه الطرق الصوفية إلى أن تشكل الأدبيات الصوفية عامة جزءاً مهماً في الفكر العام لعلماء الدين في أندوسيا والملايو. واستمر الحال على هذا المنوال حتى قدوم حركة الإصلاح والتجديد السلفية بتأثيراتها في القرن العشرين.

أما علم الكلام (السني) كما أبان عن معالمه وأصوله الإمام الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ت: ٣٣٣هـ/٩٢٢م)، والطحاوي (أبو جعفر بن محمد ت: ٣٢١هـ) والإمام الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الحنفي ت ٣٣٣هـ/٩٤٤م) وفصل فيه وصاغه منهجيا عدد من الأئمة أمثال القاضي الباقلاني (محمد بن الطيب ت: ٤٠٣هـ/١٠١٣م) وإمام الحرمين (أبو المعالي عبد الملك بن أبي عبدالله ت: ٤٧٨هـ/١٠٨٥م) وحجة الإسلام أبي حامد الغزالي (محمد بن محمد ت: ٥٠٥هـ/١١١١م)، فقد وصلت تأثيراته إلى منطقة أرخبيل الملايو - أندونيسيا ٠بادئ الأمر، في صيغة مختصرات عقدية، مثل **العقائد النسفية** للنسفي (ت: ١١٤٢م) التي اعتمدت فيما بعد في القرن الحادي عشر وبعده على مدونات أكثر تفصيلا مثل كتاب **أمّ البراهين** للسنوسي المتوفى عام ١٤٠٩م.

وقد تركزت الدراسات الكلامية في عالم الملايا حول القضايا العقائدية، وأول كتاب ترجم إلى اللّغة الملايوية كان **متن النسفي** (سيد محمد نقيب العطاس ١٩٨٩م) كذلك تمت ترجمة متن **أم البراهين** عام ١٧٥٧م من قبل محمد زين بن جلال الدين، وهو المتن الذي حظي بمكانة خاصة، واتخذه علماء الملايا أساسا لدراستهم الكلامية، مع ترجمتين أخريين للمتن نفسه ظهرت بالتتابع في عامي ١٨٨٥، ١٨٩٠ (انظر: عمر أوانج ٨٣ ـ١٩٨١م).

---

[١] لمعرفة تراجم وتفاصيل حياة مؤسسي هذه الطرق وخصائص كل طريقة ومناطق انتشارها،انظر:
Trimingham. S. J.,: *Sufi Orders in Islam*, (Oxford:1971).

يتضح لنا من هذا العرض أن علماء الملايا قد حصروا جهدهم في نقل مضامين المعرفة الدينية والعقيدة السنية التي كانت قد بلغت أوج تطورها واتساعها في مراكز الثقافة العربية في العالم الإسلامي، ومع أنهم قد لا يرقون إلى مقامات المفكرين المبدعين إلا أنهم - لا شك - أدوا خدمة جليلة واستجابوا لمطالب إخوتهم في الدين والعقيدة، ومن هنا فإن اهتمامهم الأولي انصب على توضيح أركان العبادات في أدق مدلولاتها، ليضمنوا الأداء السليم والتطبيق الصحيح للمفاهيم الدينية بين جمهور الناس حديثي العهد بالإسلام، وليعمقوا الصفاء الروحي فيهم كذلك، الذي من شأنه أن يرقى بالإيمان وبالإسلام وعقيدته من مستوى الانتماء الشكلي والظاهري له، إلى مقام الإيمان العميق بهما، والاستسلام المصحوب بالمتعة الروحية لتقريراتهما الجوهرية (A. H. Johns - ٢٥- ١٩٨٥م).

ومما يلزم التنبيه عليه هو أن عددا من أكابر أئمة التعليم في العالم الملايوي، اعتبارا من القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر، قد ورث تقليدا فكريا إسلاميا كانت علوم الفقه والتصوف وأصول الدين فيه قد تداخلت فاتخذت صورة منهج جمعي وتوفيقي، وهكذا كان لمنهج الغزالي القائم على هذا الأساس أثره الكبير في أفهام علماء الدين في الملايو وأندوسيا، وصار هذا المنهج التوفيقي، مدة طويلة من الزمن، الإطار العام الذي يحدد معالم نموذج في الفهم والممارسة أساسه وحدة السلوك الصحيح، واستمر هذا المنهج قائما حتى بداية ظهور حركة الإصلاح والتجديد.

النموذج التربوي الديني المكي:
باعتباره سبباً لإعادة صياغة النظام التقليدي الحديث

لقد دون وقيل الكثير عن نموذج التعليم الديني التقليدي كما كان قائما ويمارس في المدارس الدينية التقليدية Pondok - Pesantren، وهو النموذج التعليمي الذي كان يقف على رأسه وتشرف عليه الزعامة الملهمة للشيخ المرشد المعروف بـ Kyai بأندونيسيا وTok Guru في ماليزيا، الذي يمثل النموذج السائد ويجسد المعارف الفكرية في أعلى مراقيها. ولقد أعان هذا النظام التعليمي التقليدي المتوارث على المحافظة على المعارف الدينية، كما توارثتها الأجيال من الأئمة المعتمدين، وبهذا فهو

أيضا قد غرس في النفوس الانتماء الراسخ للقيم الإسلامية، وصاغ الأحكام الشرعية، كما قعّد أصولها أئمة المذهب الشافعي، فالدروس التعليمية التي كانت تقوم على الجمع بين الإيمان والعمل والأخلاق وتزكية النفس، مع الإرشاد الروحي من الشيخ الملهم، قد قدمت للجمهور صورة مجتمع آمن يعيش في كنف العبودية لله، وأضحت تلك الدروس بهذه المثابة أيضا قلعة حصينة للدفاع عن الإسلام ضد مخاطر الثقافة والهيمنة الغربية الاستعمارية في منطقة أرخبيل الملايا - أندونيسيا، ومن هنا فإنه لم يكن غريبا أن تنطلق حركة الجهاد وثورات الفلاحين بصورة عامة من هذه المدارس الدينية القائمة في الأرياف (Pordok & Pesantrens).

ومن المعلوم أن هذا النظام التعليمي الذي رعاه العلماء التقليديون وغذوه، وحافظوا عليه في عالم الملايا كان قد تأصل ابتداء في مكة. وقد أورد "سنوك هورخنيه" تفاصيل نظم التعليم الإسلامي التقليدية ومحاورها، تلك التي تركت أثرها العميق في نفوس طلبة العلم الديني في الملايا وأندونيسيا (جاوه). فكانت كتابات حجة الإسلام الغزالي، وخاصة كتابه **إحياء علوم الدين** تشكل الإطار والنموذج التعليمي العام السائد بمكة في ثمانينيات القرن الثامن عشر، ومن هنا فإن السيادة في العالم الملايوي كانت لفكر الغزالي ونظرته الكلية للعالم (سنوك هورخنيه: ١٦٠ - ١٩٣١/١٩٢م)

وكان هذا النظام التقليدي السائد في المدارس الدينية يتطلب من طالب العلم الانصراف إلى تحصيل العلم مدى الحياة إرضاء لله تعالى وابتغاء لوجهه الكريم، والتفرغ التام لالتماس المعارف الدينية، مع التضحية بالراحة ورفض متع الحياة الدنيا رغبة في الكمال الروحاني، وخدمة للنوع البشري من غير أن يتوقع طالب العلم نفعا إلا نشر الهدى الإلهي بوصفه داعية، أسلم نفسه ، في حالتي الضيق والسعة، لإرادة الخالق تعالى. على أن هذا النظام التعليمي وبكل شروطه ومستلزماته الآنفة الذكر، لم يقصد به قط إماتة روح الجهاد في النفوس ضد الغزاة الكفرة، وهكذا عندما حاول الهولنديون الهيمنة على آشي، فإن العلماء كان لهم الأثر الحاسم في تحويل حرب آشي، التي بدأت عام ١٨٧٣ واستمرت مدة أربعين سنة، إلى جهاد مقدس ضد الغزاة والكفرة.

أثر الإسلام في مجتمع الملايا التقليدي: القانون والبنى السياسية.

لا شك أن انتشار التعليم الديني بمراكزه المهمة ومعاهده وعلمائه القائمين عليه، قد رسَّخت مكانة الإسلام وعمَّق مفاهيمه في منطقة أرخبيل الملايا - أندونيسيا ضد العادات والتقاليد التي ترتد في جذورها إلى عهود ما قبل الإسلام. وعلى المنوال نفسه، فإن نظم القرابة والحكومة هي الأخرى قد تأثرت بأوجه الثقافة التي جاء بها الإسلام، وهكذا تحول "الراجا" أو "الملك الملايوي الهندوسي" إلى سلطان مسلم، ومع ذلك فإن البنية الاجتماعية السياسية التي ورثتها الدول المسلمة في الملايا عن العهد الهندي ظلت قائمة حتى بداية الاستعمار الأوربي، فعلى سبيل المثال، فإن التصور الهندوسي للملك Devarage قد فقد صورته واتخذ شكل التصور الإسلامي (المنحرف) عن الملك باعتباره ظل الله في الأرض. وهذه هي نقطة الاختلاف الجوهرية التي يجب توكيدها. فبالرغم من استمرار البنية الأساسية التي بمقتضاها كان الحكَّام ورجال الطبقة الأرستقراطية يحتلون (في النظام الهرمي الاجتماعي) أعلى القمة الاجتماعية، في حين تحتل الطبقات الشعبية Rakyat من سواد الناس قاعدته، فقد بقي هذا النظام الهرمي، ولكن المعاني والدلالات التي تشير إليها هذه الطبقية قد تعدَّلت وتغيرت فحلَّ محل القرابة الإلهية مبدأ العدل، والقرابة التي أساسها الرحمة، رغم أن النظام الاجتماعي القديم لم يفقد قداسته كلياً.

والحق فإن الإسلام أنشأ طبقة اجتماعية جديدة من العرب الذين يدَّعون الانتساب إلى النبي الكريم صلى الله عليه وسلم(محمد طيب عثمان ١٩٨٠/٣). في حين استمرت بنية النظام الهرمي في المجتمع الملايوي على شاكلته السابقة، وبقي السلطان أو الراجا (الحاكم) في قمة الهرم متمتعا بسلطة مطلقة، تعينه وتساعده طبقة من الأرستقراطيين والزعماء مهمتهم السيطرة على الرعية في قاعدة الهرم، حتى ولدت بنية سلطة دينية جديدة، وبرزت إلى الوجود في موازاة الهرم السياسي الآنف الذكر. وقد تشكلت هذه السلطة قبل العهد الاستعماري، وكانت مسؤوليتها مراقبة تطبيق القوانين العرفية السائدة، وكان السلطان نفسه يحتل مقام الصدارة في هذه البنية الجديدة، ويتلوه في الترتيب المفتي فالقاضي فالإمام ثم خطيب الجمعة وأخيراً المؤذن.

وقد زادت بيروقراطية هذه الإدارة الدينية، وأصبحت أكثر تعقيدا بعد الهيمنة البريطانية على شبه جزيرة الملايا، التي قلصت عام ١٨٧٤ سلطات السلطان وحصرتها في دائرة ضيقة، هي الإشراف على الدين والعادات. وبينما قلّصت في أندونيسيا سلطة السلطات الإسلامية إلى حدٍّ كبير، تارة بسبب الثورات الداخلية، وأخرى بسبب السيطرة والهيمنة الاستعمارية الهولندية، وانتهت تماماً بولادة الجمهورية الأندونيسية عام ١٩٥٤، بينما ملايا الخاضعة للنفوذ البريطاني، استمر النظام الملكي فيها حتى يومنا هذا، ولكن مع قيام النظام الديمقراطي البرلماني بعد الاستقلال عن بريطانيا عام ١٩٥٧ انتقلت السلطة من السلاطين إلى الشعب الذي صار حاكما من خلال البرلمان، منذ ذلك التاريخ إلى الآن.

الأثر الإسلامي في مجالات الفنون الجميلة ومظاهرها في عالم الملايا

إن طرق الحياة الإسلامية التي آمنت بها شعوب أرخبيل أندونيسيا-الملايا، قد فرضت -لا ريب- وجوب أسلمة العديد من أوجه الثقافات المحلية المتوارثة، كفنون الأدب واللّغة، والخط، وطرز العمارة والأزياء، وتقاليد الزواج والتصوير وإنشاد الأغاني والموسيقا والريازة والنقش. ونظراً لعدم إباحة الإسلام تصوير الإنسان والحيوان، فإن قدومه إلى المنطقة أوجب إعادة صياغة مظاهر الفنون التقليدية المتوارثة ومجالاتها، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الخلفية التاريخية المتجذرة والراسخة منذ عهود طويلة لهذه الفنون الموصولة بالمذهب الإحيائي والديانة الهندوسية، حيث شكلت الصور المجسمة والمشخصة للإنسان والحيوانات، مظاهر عادية فيهما، وتقليدا متوارثا من سالف الأزمان.

وهكذا جرت عملية واسعة النطاق تهدف إلى استبدال المظاهر والأشكال التي تتفق مع التصور الإسلامي العام لمثل هذه الفنون، بالمظاهر التي ترتد إلى أصول غير إسلامية؛ كفن التزويق النباتي في صورة أزهار وأوراق نباتية، وقد تطور هذا الفن بمرور الزمن ليحلَّ محلَّ الأشكال الفنّية القديمة. وتجلت المفاهيم الإسلامية في مظاهر فنية مستحدثة

مثل الحفر على الخشب، وفن التزويق بالفضة، والطائرات الورقية، وفي نسج الملابس وحياكة السجاد، وفق أشكال لا تتعارض مع التصور الإسلامي.

وكان من نتائج اعتماد الأحرف العربية في الكتابة الملايوية ازدهار الخط العربي الذي بدأ يتخذ صورا مستحدثة تباين الأشكال التقليدية المتوارثة، وأصبحت الكتابة الجاوية - كما صارت تسمى - تستعمل على نطاق واسع على شواهد القبور وفي النقوش النباتية، وفي الحفر على الخشب، وتحرير التقارير الرَّسمية والسِّجلات الحكومية. وفي حين استمرت الكتابة الجاوية بالأحرف العربية في ماليزيا في المدارس وفي تدوين الكتب وتحرير الصحف (صحيفة واحدة تصدر بها) حتى يومنا هذا فإن الحروف اللاتينية قد استبدلت بها في أندونيسيا، ومنذ فترة ليست قصيرة.

ومما استحدث أيضا تلاوة القرآن الكريم وتجويده، التي صارت تشكل فقرة مهمة من فقرات تربية الأطفال في ماليزيا، وتقام في الوقت الحاضر مسابقات منتظمة في تلاوة القرآن الكريم، خاصة أثناء شهر رمضان المبارك.

كذلك يلاحظ في أيامنا هذه ذيوع الأناشيد الدينية التي تؤدى بأنغام عربية التي أضحت تشكل فقرة هامة في المهرجانات الثقافية العامة. والقصيدة العربية الطويلة التي تتغنى بمدح النبي الكريم، صلى الله عليه وسلم، التي تعرف شعبيًّا بالبرزنجي نسبة إلى مؤلفها* ، لا تزال تتمتع بشعبية واسعة في أوساط المجتمعات الدينية، فهي تتردد على ألسنة الجماهير خاصة أيام الاحتفاء بالمولد النبوي الشريف في ماليزيا وبروناي وجنوبي تايلند وسنغافورة وأجزاء من أندونيسيا. كذلك حتَّم الالتزام بالنموذج الإسلامي في اللِّباس والزِّيّ الخاص بالمناسبات الرَّسمية وانتشار الزَّي المعروف بـ Mini-Tlekung في الثمانينيات من هذا القرن بين طالبات المدارس والجامعات والعاملات في الخدمة المدنية، والذي يغطي الرأس والعنق والجزء الأعلى من الجسم.

والنقوش التي تزين المساجد وطرز عمارتها تُبْرِز تأثيرات ثقافية متباينة ومتعددة المنابع من هندية وفارسية وغرب آسيوية وجاوية وصينية، مع أن المساجد الأولى في ماليزيا وأندونيسيا كانت تقام من غير قباب كبيرة، واستمرَّ دق الطُّبول الكبيرة قبيل

* برزنجة، اسم لمنطقة سهلية معروفة بشمال العراق، برز فيها علماء أكراد معروفون كُثر خدموا الثقافة الإسلامية، وإليها تنسب طريقة صوفية تفرعت عن الطريقة القادرية المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني.

الآذان للصلاة.** وهذه ظاهرة تظهر، مع غيرها، سماحة الإسلام وفاعليته في هضم عناصر الثقافات المحلية، ما دامت لا تتعارض مع مسلمات العقيدة الإسلامية.

ووضع العهد الاستعماري قيوداً على العمل بأحكام الشريعة، فانحصر تطبيقها في القضايا المتعلقة بالأحوال الشخصية كالزواج والطلاق والمواريث وإدارة الأموال الموقوفة. وكان قد تحقق قبل ذلك عملية تلفيق وخلط بين بعض أحكام القانون الجنائي الإسلامي (العقوبات) التي استمدت نصوصها في الغالب من الفقه الشافعي وبعض مفردات القانون العرفي السائد، وذلك في صورة مختارات، كانت بمنزلة القواعد التي نظمت قواعد السلوك العام للحكّام والرَّعية، على حد سواء.

ومن الممكن ملاحظة ثلاث مراحل رئيسة في اعتماد أحكام الشريعة في عالم الملايا.

الأولى: وفيها تحققت عملية توفيق وخلط بين الأحكام الشرعية ونظم العادات السائدة التي كانت تحدد الإطار العام للمسؤوليات, وتتجلى مظاهر عملية الجمع والتلفيق هذه في نصوص "المختارات" التي كان يعمل بها في الملايا وسومطرة وجاوة.

الثانية: وتستغرق زمنَ الهيمنة الاستعمارية، وخلالها تم إعادة صياغة الأحكام المستفادة من الشريعة الإسلامية من منظور غربي أوربي خالص، فقلص العمل بأحكام الشريعة التي صارت تسمى بقانون الأحوال الشخصية الإسلامية، أو المحمدية، وتعد دول جنوبي شرقي آسيا اليوم الوارثة لهذا النظام كما تحددت معالمه إبان العهد الاستعماري.

الثالثة: وتبدأ بمرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، التي شهدت بروز دعوة قوية تطالب بإلحاح بالعودة إلى العمل بأحكام الشريعة الإسلامية، وضرورة الرجوع إلى مظانّها كما أبان عنها وفصَّل فيها الفقهاء، والنزوع المستمر إلى تضمين نصوص القانون الوضعي بالمفاهيم الإسلامية (M. E. Hooker – **الفقه الإسلامي في جنوبي شرقي آسيا**).

** لاحظ المستشرقون هذه الخاصية المتفردة للحضارة الإسلامية وقدرتها الفطرية على هضم عناصر الثقافات الأجنبية الغريبة عنها وتحويلها إلى ثقافة إسلامية في إيماءاتها وإيحاءاتها، وسموها القدرة الفطرية للإسلام على الهضم والتّمثل الحضاري: The inherited power of Islam for cross-cultural assimilation.

ومما تجدر الإشارة إليه أيضا فنُّ التمثيل في الظل Wayang Kulit الذي يرجَّح أنَّه ظهر في المراحل الأولى من الانتشار الإسلامي بمنطقة "جاوه"، واعتمده الدعاة وسيلة لنشر مبادئ الإسلام. فالعديد من المنظمات الجماهيرية الإسلامية في أندونيسيا ما بعد الحرب لها فِرَقٌ موسيقية تعزف عادة أنغام "المارش" أثناء الاحتفالات، كذلك فإن العديد من علماء الدين صاروا لا ينكرون ارتداء القمصان المزركشة Datik خلال قيامهم بواجباتهم الدينية.

آثار حركة الإصلاح والتجديد السلفية والانشقاق الديني الواسع

مع وصول تأثير حركة الإصلاح والتجديد الإسلامية إلى منطقة أرخبيل أندونيسيا- الملايو في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، برزت قضيتان متلازمتان فرَّقتا شمل الأمة لحدودٍ قصوى. ففي حين أعطت الحركة السلفية دفعا لحياة متجددة، ونفخت روح الإحياء في هياكل نخرة، وشددت على ضرورة استرجاع قوى الفعل التي كان المجتمع المسلم قد افتقدها منذ زمن طويل، فإنها تسببت أيضا في إحداث انشقاق داخلي خطير، وقيام صراع اجتماعي وثقافي في أبنية المجتمع التي كانت تشكو الركود والخمود حتى ذلك الوقت.

إن عناصر كثيرة من الثقافات المحلية الهجينة والغريبة عن حقائق الإسلام وعقائده كانت قد امتزجت بمفاهيم صوفية متوارثة، تتميز بطبيعتها وتنطوي على قدر كبير من النزوع إلى التلفيق، وأصبح واضحا أن التقليد الإسلامي المحافظ، كما كان قد تطور في سومطرة وجاوه وشبه جزيرة الملايو لم يعد قادرا على تطويق وإزاحة التصوف الشعبي بما كان ينطوي عليه من نزعات التلفيق وإفشاء البدع والممارسات المناقضة للإسلام.

فلقد أصاب بعض الطرق الصوفية صور من الانحلال والشذوذ أدت أتباعها إلى الغلو في تقديس الأولياء، وانتشار الأساطير وألوان الشعوذة والخرافات الوثنية بين أتباعها، والممارسات الخارجة عن قواعد السلوك الإسلامي الصحيح*.

---

* صور الشذوذ والبدع التي سرت إلى أبنية التصوف الإسلامي، غريبة وطارئة على التصوف كما حدد معالمه وأصوله شيوخ الصوفية الكبار من أهل السنة أمثال الجنيد البغدادي والإمام القشيري والإمام أبو حامد الغزالي. ومع ذلك فإن التجربة الصوفية من حيث طبيعتها بوصفها تجربة ذاتية خالصة تجعل من الدين الثابت بالوحي والنبوة المعصومة ديانة شعبية تتسع لألوان من الشعوذة وإدعاء المخاريق والارتكاس في حمأة البدع والضلالات.

ومن هنا بدأ التناقض والمقابلة بين المسلم الصفي النقي Santri ونقيضه المسلم اسما وظاهرا Abangan، وهو التناقض الذي حمل أتباع المدرسة السلفية على توجيه نقدهم اللاّذع والقادح للعادات الجاهلية، التي عارضوها بالسنن الإسلامية (توفيق عبدالله - ١٩٨٥، ٩٦ - ٩٧)، ومن بين الأمور التي أخذت من هجوم السلفيين القدر الأكبر نظام المواريث المعروف بـ Minag Kabau، الرَّاسخة جذوره منذ أمد بعيد. لقد رفع دعاة الإصلاح والإحياء والتجديد شعارهم المعروف: العودة إلى القرآن الكريم والسنة، وهو النداء الذي هلل له الجميع، باعتباره الدواء الناجع لإعادة الحياة وروح الجهاد ومبدأ الاجتهاد، وهي المبادئ التي نادت بها المدرسة السلفية في (الشرق الأوسط) بدلاً من مكة المكرمة، ومن بعد في القاهرة، باعتبار أن هذه المبادئ هي الوسيلة الكفيلة بتجديد شباب الدين.

ولقد استقى دعاة الإصلاح والتجديد في أندونيسيا الخاضعة آنذاك للسيطرة الهولندية، وفي الملايو التي كانت ترزح تحت وطأة النفوذ البريطاني، أفكارهم ومبادئهم من زعماء المدرسة السلفية، جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧) والإمام محمد عبده* (١٨٤٥-١٩٠٥) والشيخ رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥)، وكذلك من تراث الإمام ابن تيمية الحراني المتوفى عام ٧٢٨هـ. وتوجهوا بنقدهم إلى العادات والتقاليد المنحرفة التي كان يبشر بها أتباع الطرق الصوفية في رسائلهم ومدوناتهم. ولقد بلغت انحرافات أتباع العادات الجاهلية، والممارسات الخارجة عن الإسلام عند أتباع الطرق الصوفية من القوة والنفوذ بحيث قرَّر بعض مشاهير دعاة حركة الإصلاح والتجديد في بدايات نشأة الحركة، من أمثال أحمد الخطيب (١٨٦٠ - ١٩١٦) عدم العودة إلى مناطق سكنهم، وقضى الحاج أكوس سليم (١٨٨٤ - ١٩٥٤) غالب عمره في الخارج، أما الشيخ طاهر جلال الدين (١٨٦٩ - ١٩٥٦) تلميذ أحمد الخطيب وابن عمه فقد جعل من الملايو التي كانت خاضعة للنفوذ البريطاني ساحة لدعوته، وحلبة

---

* يقول الشيخ محمد عبده في تفسير قوله تعالى: ﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلاّ دعاء ونداء صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون﴾(البقرة: ١٧١)، "الآية صريحة في أن التقليد بغير عقل وهداية هو شأن الكافرين وإن المرء لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه بنفسه حتى اقتنع به، فمن ربيّ على التسليم بغير عقل، والعمل ولو صالحا بغير فقه، فهو غير مؤمن..." انظر: **تفسير المنار**، ج٢، ص٩٤، وأيضا: **رسالة التوحيد**، ص٧.

لصراعه ضد خصومه (دليار نوير ١٩٦٣ - ٢٦)، وصار أتباع هؤلاء القادة الإصلاحيين يسمون Kaum Muda (الجماعة الشابة)، في حين عرف خصومهم باسم Kaum Tua (الجماعة القديمة) (وليم روف ١٩٦٢: ١٦٢ - ١٩٢، ١٩٦٧:٥٦ - ٧٠).

وكان الشيخ طاهر جلال الدين أول الدعاة إلى منهج الشيخ محمد عبده وأفكاره التي قام بنشرها في دوريته المعروفة "الإيمان" التي كانت تتبع منهج "المنار" بالقاهرة، وظهر أول عدد منها بسنغافورة عام ١٩٠٦. وقد صورت "الإيمان" والدوريات المشاكلة لها الحالة المأساوية للمجتمع المسلم في الملايا، وأشارت إلى أسباب تأخر أبنائه، وخضوعهم للهيمنة الأجنبية، وعجزهم وتماوتهم ورضاهم بما هم عليه من سوء الحال، واختلافهم فيما بينهم، وفقدانهم العزيمة على فعل ما يصلح حالهم. وفي رأي روف فإن "الإيمان" "مثلت ظاهرة حاسمة وجذرية في دائرة النشريات الملايوية، وتميزت عن سابقاتها في مضامينها الفكرية ووضوح أهدافها، ومحاولتها الجادة الرامية إلى تكوين فلسفة محددة المقاصد والمنهج، تحدد للمجتمع الإطار العملي للإحياء، وتهيء له أسباب النهوض السريع في المجالات الاجتماعية والسياسية (روف: ١٩٦٧:٥٩)، لقد أفلحت الجماعة الإصلاحية من خلال منشوراتها ومنظماتها ومدارسها في أن تتحول إلى أداة فعالة في نقد النخب المحافظة التقليدية ومؤسساتها التقليدية التي بليت ورمّت، ومن ثم فقد منعت بعض الولايات دخول كتابات الإصلاحيين إلى أراضيها.

اشتملت مواضع الخلاف والتعارض بين أتباع المنهجين على مسائل متنوعة تتصل في الغالب بالطقوس الدينية والعقيدة والقضايا الاجتماعية، فكانت قضية فتح باب الاجتهاد باعتباره النقيض المقابل للتقليد، الوسيلة الناجعة في نظرهم للإصلاح التربوي وتحديث المجتمع، وكذا مناهضة المذهبية المغلقة مقابل التحرر من تقليد مذهب بعينه، خاصة في المسائل الفرعية، ووجوب إسقاط المسائل الخلافية التي فرّقت الناس شيعا وأحزابا، كالاختلاف في قراءة القنوت في صلاة الفجر، أو الاعتماد وجوبا على الرؤية المباشرة للهلال في تحديد بداية شهر رمضان وعيد الفطر.

وقد خفت حدة الخلاف والتباغض بين الإصلاحيين والتقليديين مع سنوات الحرب العالمية الثانية بفضل انتشار المدارس الدينية الحديثة، وكذا المدارس التي تنتهج منهجا

علمانيا وهي التي تولت القيادة الفكرية، وهكذا غدا الاعتراف بالحداثة في الأمور الحياتية أمرا مقبولا، ومع انتشار الهيئات الإسلامية الحديثة والمنظمات الديمقراطية ذات الأبعاد الاجتماعية والسياسية في معظم أقطار عالم الملايا، فقد نشأ جيل جديد من القادة الدينيين المتنورين والزعماء السياسيين الاجتماعيين. كذلك فإن الجهاد من أجل الاستقلال الوطني والقومي قد هيأ أرضية مشتركة للتفاهم والمصالحة بين المجموعتين المتخاصمتين.

وفي الأربعينيات من هذا القرن برز -أوّل مرة- الجدال والنزاع حول مسألة العلاقة بين الدين والدولة، فاشتد الخلاف بين دعاة القومية العلمانية، بزعامة سوكارنو وخصومهم دعاة الجامعة الإسلامية بقيادة محمد ناصر، وهوالخلاف الذي أبرز وجها آخر في تطور الحياة الفكرية والسياسية في الملايا وأندونيسيا.

وظهرت نتيجةً لانتشار وسائل الطباعة ونشأة المنظمات الاجتماعية الدينية، والمدارس الحديثة، والمنظمات السِّياسية الجديدة وظهور الأحزاب، نخب فكرية وثقافية حديثة في الملايا وأندونيسيا، لم تعد تركزّ اهتماماتها على المسائل العرضية البسيطة، مثل تلقين الميت وقراءة القنوت، وإنما جعلت بؤرة اهتمامها معالجة المشاكل ذات الأبعاد الدولية، والإصلاح الأخلاقي لأبناء المجتمع، والعمل من أجل نيل الاستقلال السياسي والتحرر من الحكم الاستعماري، ورفع مستوى المعيشة للجماهير، ومواجهة تحديات مدارس التبشير المسيحية، وبذل أقصى الجهود لملاحقة التطورات التكنولوجية والعلمية التي حققها الغرب، مع التهيؤ لمواجهة نزعته التوسعية، وتوكيد الحاجة إلى نظام تربوي حديث يجمع في مناهجه التعليمية بين الأخذ بنتائج المعرفة العالمية ولوازم التربية الدينية.

وكان لجملة هذه التطورات الفكرية الحديثة أثرها -بلا شك- على بنى المؤسسات التربوية للنخبة الدينية، حيث انحسرت شعبية المؤسسة التعليمية التقليدية ممثلة في الباندوك Pandik والبيسنترين Pesantrn تدريجيا، فانصرف قادتها -على مضض- إما إلى الانخراط في مسالك الحياة الدنيوية ومناشطها، وإما إلى التعاون والمشاركة في أنشطة المؤسسة الدينية، الرَّسمية والموجَّهة، أو الدخول في حلبة الصراع السياسي من أجل الاستئثار بزعامة الدولة القومية الناشئة. وتسنّم المدرّسون في المدارس

الأندونيسية، والصحفيون وأبناء الثقافة الغربية من المحامين والمهندسين والأطباء زمام القيادة الفكرية الجديدة الناهضة، مما زاد من شقة الخلاف بين النخبتين التّربويتين؛ التقليدية المحافظة والحديثة الصاعدة، تبعا لانتماءاتهم السياسية المتخالفة حينا والمتصارعة أحيانا. وصار من المألوف أن يتعت المفكر القومي بأنه علماني، ويمثل النخبة المتغربة، أو أنه من صنف المحترفين، في حين عدّ العلماء التقليديون أناسا ذوي أفكار رومانسية تتجافى مع الواقع، ووُصِمُوا أحيانا بأنهم متطرفون دينيون، لا غير.

وكان للاحتلال الياباني القصير الأمد لجنوبي شرقي آسيا إبان الحرب العالمية الثانية، وما خلّفه من قسوة ومعاناة آثارٌ متباينةً في المجتمعات ذات الأغلبية الإسلامية في الملايا وأندونيسيا، وكذا في الأقليات الإسلامية في جنوبي تايلند وجنوبي الفلبين.

ففي أندونيسيا دفعت السياسات اليابانية المسلمين إلى إنشاء جبهة تحالف وتضامن بين الهيئات الإسلامية المختلفة، مثل "Pmasjumi "، أنصار المجلس الاستشاري لمسلمي أندونيسيا" والجماعات القومية، مما مهد السبيل سريعاً وشجع أندونيسيا على إعلان استقلالها -من طرف واحد- عن هولندا عام ١٩٤٥.

وأما في الملايا الخاضعة للهيمنة البريطانية فإنَّ سلبيات الأحوال القائمة قبل الحرب، وغياب منظمة إسلامية شابة وحديثة يمكن أن تشكل بؤرة للاجتماع والتحالف جعل اليابانيين يبقون الحالة الرَّاهنة على ما هي عليها، مما أعاق من تطور حركة الإصلاح الإسلامية. أما في الفيلبين فإن ثوار المورو (مسلمي جنوبي الفلبين) الذين خاضوا جهادا ضد الاستعمار الإسباني مدة تزيد على ثلاثمئة سنة، وقاوموا ببسالة نادرة القوة العسكرية للولايات المتحدة لمدة تربو على نصف قرن، وشاركوا في الجهود الحربية ضد اليابان، فإنهم قدخذلوا عند نشأة الجمهورية الفيليبينية في الرابع من تموز عام ١٩٤٦، ولهذا رفض المورو إلحاقهم بالفيلبينيين، واستمروا في مقاومة محاولات الحكومة الفيلبينية للهيمنة عليهم.

أما حركة المقاومة الإسلامية في جنوبي تايلند التي قام بها الملايويون في الولايات الأربع الجنوبية من إقليم فطاني، والتي كانت قد بدأت في أوائل القرن العشرين، فقد زادت من نشاطها، وصعَّد الملايويون وتائر الصراع ضد محاولات تايلند القومية الهادفة إلى صهرهم مستخدمة كل وسائل القهر والإكراه لمسخ هويتهم الإسلامية طوال

السنوات الممتدة من ١٩٣٨-١٩٤٤. وكانت نهاية حرب المحيط الهادئ عام ١٩٤٦ نقطة البداية في صراع عنيف وطويل خاضه المسلمون من أجل الحصول على الحكم الذاتي والاستقلال التام لفطاني، وهو الصراع الذي دام و لم ينقطع حتى السبعينيات والثمانينيات من هذا القرن.

وعند المقارنة بين حركتي الانفصال الإسلاميتين؛ فإن جبهة مورو بدت أكثر نجاحا، فقد كان لنشاطها أثر بالغ في الحكومة المركزية، وتمكنت من إيصال صوتها إلى أقطار العالم الإسلامي جميعا.

ومع ذلك فإن الحقائق السياسية التي برزت في التسعينيات قد أضعفت قوى كلتا الحركتين، واضطرتهما إلى انتهاج سبل اللاّعنف والمصالحة والاتفاق مع حكومتي الفيليبين وتايلند.

لقد أفلح ثوار مورو، على أقل تقدير، في الحصول على الحكم الذاتي لبعض الولايات في مندناو من حكومة الفيلبين، رغم أن مدى هذا الحكم الذاتي ومضامينه، وما فرض على تلك الولايات من تقييدات يجعل الحكم الذاتي هذا أقل بكثير مما كان مرجوّا تحقيقه. والحق فإن الانشقاق والصراعات الداخلية بين الجماعات الإسلامية، المتخالفة والمتعارضة في كل من جنوبي تايلند ومندناو قد أوهنت قوة المسلمين، وأضعفت من فاعلية قدراتهم الجهادية.

أما أبناء الأقلية الملايوية في كل من كمبوديا وفيتنام، التي تعرضت لحملات اضطهاد قاسية ومذابح جماعية مروعة قامت بها النظم الشيوعية في السبعينيات والثمانينيات، فقد تحققوا أيضا أنّ مستقبلهم مرهون بتطوير مؤسساتهم التربوية والاقتصادية الذاتية المستقلة في ظروف تواجدهم في دول غير مسلمة. وقد نزح كثير منهم إلى ماليزيا هربا إبّان تصاعد حملات الاضطهاد والقمع العسكري لهم.

وأما الأقلية المسلمة في سنغافورة فقد أدركت هي الأخرى كيف تحافظ على وجودها، اقتصادياً وعقائدياً، وذلك من خلال البرامج الذاتية التي أقاموها بغية رفع مستوياتهم التعليمية، بعد أن غدت سنغافورة لا تشكل جزءا من ماليزيا، وذلك في أواخر الستينيات.

ومقارنة مع أوضاع الأقليات الإسلامية الأخرى في أقطار جنوبي شرقي آسيا، فإن الأغلبية المسلمة في كل من أندونيسيا وماليزيا وبروناي، لاشك، أصبحت في سنوات مابعد الاستقلال تتمتع بأوضاع سياسية واقتصادية وتعليمية متميزة، رغم التباين الملحوظ في المضامين والأبعاد الاجتماعية والسياسية والثقافية، من بلد إلى آخر.

العوامل الذاتية لميلاد الفكر الرّيادي الخلدوني في ضوء علم الإبداع الحديث

محمود الذوادي*

موضوع الدراسة وغايتها

تسعى هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء بالتحليل والنقاش على ما نسميه **بالريادة الفكرية الإبداعية** في علم العمران البشري للعلامة **عبد الرحمن بن خلدون**، مستعينين في ذلك بالرصيد المعرفي للبحوث العلمية الحديثة حول ظواهر الإبداع والابتكار والتجديد التي عُرفت بها شخصيات فنية وعلمية وفكرية لامعة في الحضارات الإنسانية عبر العصور. وليس من المبالغة القول: إن الدراسات التي اهتمت بفهم **ظاهرة تميز الفكر الخلدوني** عربيا وعالميا كانت تميل في معظمها إلى تفسير الظاهرة الخلدونية بعوامل اجتماعية موضوعية، لا مكان فيها للعوامل الذاتية التي تتصف بها شخصية

* دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة مونتريال بكندا، ١٩٧٩م، يعمل الآن أستاذاً في قسم علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بالجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا.

مؤلف **المقدِّمة**.[١] فمخاض علم العمران وولادته كانا وِفْقاً لهذه الرؤية نتيجة تكاد تكون حتمية للظروف الاجتماعية العامة التي عاصرها ابن خلدون في ولايات المغرب الإسلامي ومدنه وباديه. وبعبارة أخرى، إن الفكر المبتكر والمبدع يخضع من وجهة هذا المنظور لنواميس **الحتمية الاجتماعية وقوانينها**. ومن ثم جاء الإهمال شبه الكامل للخصائص الذاتية والنفسية لشخصية ابن خلدون أو تهميش أثرها في ريادته للفكر العمراني الجديد. كما أن تلك الدراسات لا تكاد تأخذ بعين الاعتبار مؤثرات أخرى أبرز العلم الحديث أهميتها في أي فهم دقيق لظاهرة الإبداع مثل عوامل اللاشعور والعزلة وسِنِّ المُبدع إلخ...

إن النظر إلى الفكر العبقري الإبداعي من زاوية الحتمية الاجتماعية الصارمة يتناقض مع طبيعة ظاهرة الفكر الإبداعي نفسها. فالبحوث الحديثة تجمع، كما سنرى، على أن هذه الظاهرة معقدة، لا يوجهها ولا يتحكم في مسيرتها صنفٌ واحد مفرد من العوامل، بل هي ـ كما يذهب إلى ذلك عالم النفس **هاورد جروبر Howard Gruber** ـ إفراز لطائفة من العوامل ينبغي توافرها حتى يمكن ـ مثلا ـ لجهود **أينشتاين وداروين وبيتهوفن وابن خلدون** أن تتوج بالتميّز والابتكار والعبقرية في دنيا الفكر والعلم والفن. فعوامل الوراثة والأسرة والدوافع (motivations) والثقافة ما هي إلا عوامل محدودة من بين عوامل كثيرة تصقل موهبة الفرد وتساعده على كسب رهان الإبداع في ميدانه.[٢] وعلى هذا الأساس، فتفسير العمل الإبداعي لهذا المؤرخ أو ذاك الرسام، ولهذا الموسيقار أو ذاك العالم، بمؤثرات محيطه الاجتماعي فقط تفسير يحول دون الوصول إلى فهم شامل وعميق لظاهرة الإبداع المعقدة. إن رؤية الحتمية

---

[١] انظر مثلا الكتب الآتية:

أ ـ محمد عابد الجابري، **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**(بيروت: دار الطليعة، ط٣، ١٩٨٢).

ب ـ Lacoste, Yves, *Ibn Khaldoun* (Paris: Fransois Maspero, 1956).

جـ ـ Mahdi, M., *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1971).

[2] Gardner, H., *Art, Mind and Brain* (New York: Basic Books Inc. Publishers, 1982), p 357.

الاجتماعية للعمل الإبداعي هي إذن رؤية محدودة الآفاق، وهي بالتالي **متسرعة وسطحية** في محاولتها فهم ظاهرة الإبداع عند الإنسان. إن الفحص المسطح للإبداع لا يليق أبدا بمقامه، إذْ هو أسمى ما يمكن أن تجود به عقول القلة القليلة من البشر وقرائحهم.

إن هدفنا هنا هو الكشف عن المستويات المتعددة والمتشابكة التي أدى تفاعلها الخاص إلى الفكر الإبداعي الخلدوني المتمثل في إنشاء **علم العمران البشري الجديد**. إن غاية هذا البحث هي الاقتراب من أثر العامل الإنساني (أي المكونات والسمات الذاتية للشخصية المبدعة) وفاعليته في عمليات الإبداع والابتكار. وبعبارة أخرى، إن البحث محاولة متواضعة **لأنْسَنَة ظاهرة الإبداع**، أي تحريرها قدر المستطاع من قبضة هيمنة البُنَى الاجتماعية والظروف السياسية التي يقول بها أصحاب رؤية الحتمية الاجتماعية. وللقيام بذلك نُقسّم بحثنا إلى جزئين. نتعرض في الجزء الأول إلى بعض ما جمعته العلوم الحديثة من معطيات حول ظاهرة الإبداع. وفي الجزء الثاني نحاول استخدام تلك المعطيات لتفسير ابتكار ابن خلدون لعلم العمران الجديد.

حول العمل الإبداعي

ليس من المبالغة في شيء القول إن علم النفس وما يعرف بالعلم المعرفي (Cognitive Science) يأتيان في طليعة العلوم الحديثة من حيث الاهتمام بدراسة ظاهرة العمل الإبداعي عند الأفراد. وعلى الرغم من نشر المئات من الدراسات في مجلات متخصصة حول العمل الإبداعي، إلا أنه **لا توجد اليوم نظرية علمية مقبولة ومجمع عليها حول العمل الإبداعي**، كما أنه لا يوجد تعريف له متفق عليه. وليس هناك أيضا إجماع بين الباحثين حول الطريقة المثلى التي ينبغي تبنيها لدراسة الإنتاج الإبداعي علميا.[٣]

---

[3] Hunt, M., *The Universe Within: A New Science Explores the Human Mind*, (New York: Simon and Schuster, 1982), p 279.

حاول بعض علماء النفس تحديد بعض المقاييس الخاصة بطبيعة العمل الإبداعي. فعالم النفس **برونر** Jenne S. Bruner يرى أن رد فعل الأفراد إزاء العمل الإبداعي يتمثل في شيئين:

أ ـ الشعور بالمفاجأة الفعلية (effective surprise) لدى الفرد المبدع.

ب ـ حصول صدمة للفرد أثناء إدراكه للعمل الإبداعي والشعور بالرضا نحوه على الرغم من عدم وجود الإحساس بذلك مسبقا عنده.[٤]

وفي هذا الصدد تفيد بحوث العلوم المعرفية (Cognitive Sciences) أنه ينبغي إعطاء ثقة أكثر مما ألفنا لقدرة عقولنا على إدراك الأعمال الإبداعية. فداخل نسق كل ثقافة وحضارة يستطيع العقل الإنساني إدراك العمل الإبداعي في معظم الآفاق، وذلك على الرغم من اختلاف الأذواق وتعددها، وعلى الرغم كذلك من نقص القواعد أو المعايير الموضوعية التي يمكن بها الحكم على الأعمال الإبداعية.[٥]

إن مثل هذه الاستنتاجات حول القوة الإدراكية للإبداع عند الإنسان تؤكد أن لدى هؤلاء استعداداتٍ فطرية تسمح لهم بالتمييز بين العمل الإبداعي وما هو دون ذلك. وإن قبول مثل هذه الفرضية يقودنا إلى استنتاج آخر ذي أهمية لموضوع بحثنا هذا. فإذا كنا نُدرك ملامح الإبداع بحدس فطري، ألا يعني ذلك أننا مجهَّزون فطريا أيضا ببذور العمل الإبداعي في **صميم التركيب الوراثي** (*genetic make-up*) **لشخصيتنا**؟ وبعبارة أخرى، إن امتلاك مقياس فطري لتذوق الأعمال الإبداعية ومعرفتها يعني ضمنيا أن للإنسان قدرات ذاتية إبداعية مسبقة تُتوج أحيانا بالتحقق الفعلي لعملية الإبداع. ومن ثم جاء تزود الإنسان بنوع من القدرة الفطرية لتذوق ما ينتظر أن يُحققه الإنسان من إبداعات. ونأمل في دراستنا هذه للفكر الإبداعي الخلدوني أن نستجلي أهمية الجانب الفطري الذاتي، وأثره في تفتيق عملية الإبداع عند المبدعين.

---

[٤] المصدر السابق، ص٢٨١.

[٥] المصدر السابق، ص٢٨٣.

حول سمات المبدعين

قام عالم النفس الأمريكي موريس ستاين Morris Stein بمراجعة الكتابات حول الأعمال الإبداعية، وتوصل إلى تحديد **تسع عشرة صفة** يقترن وجودها في شخصية الفرد بظاهرة الإبداع، إلا أن قائمة الصفات هذه لا تخلو من العديد من التناقضات.[٦] ومع ذلك تتفق البحوث العلمية على بعض السمات الشخصية *(personality traits)* التي يتسم بها المبدع. فالأفراد المبدعون يجهدون أنفسهم في أعمالهم، وهم مستقلو التفكير نسبيا، وأكثر مرونة من الأفراد العاديين، أي أنهم أكثر استعدادا لتغيير مرجعيتهم الفكرية أو تعديلها. غير أن هذا التشابه النسبي في بعض السمات المرتبطة بظاهرة الإبداع لا يعني أن المبدعين متشابهون أو متجانسون فيما سوى ذلك من خصائص شخصياتهم. بل يمكن القول إنهم متنوعون فيها مثلهم مثل بقية أفراد المجتمع.[٧]

أما بخصوص موهبة الذكاء، فإن البحوث العلمية تدعو إلى تعديل النظرة السائدة في هذا الصدد. **فالمبدعون لا يملكون ذكاء خارقاً للعادة** كما يعتقد أغلبية الناس، فهناك الكثير من الأشخاص ذوي الذكاء العالي الذين ليسوا بمبدعين متميزين. ومن ثم فظاهرة الإبداع تنطوي على أكثر من مجرد عامل الذكاء.[٨]

وعندما درس الباحثون العلاقة بين العمل الإبداعي **وعامل الجنس** وجدوا أن العلاقة في حقيقة الأمر أضعف من تلك التي توجد بين الذكاء والعمل الإبداعي. فالبراهين العلمية في هذا الميدان تؤكد أن قصور النساء في العمل الإبداعي في الماضي يعود بصورة كاملة أو في معظم الأحوال إلى أنهن حُرِمْنَ من التعليم والثقافة والفرص المفتوحة للمشاركة، مما أكسبهن عقلية مغلقة ينظرْن من خلالها إلى أنفسهن على أنهن لا يمكن لهن أن يَكُنَّ مبدعات في مجالات الفكر والعلم والفن.

---

[٦] المصدر السابق، ص٢٨٤.

[٧] المصدر السابق، ص٢٨٥.

[٨] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

أما عامل السن، فالبحوث العلمية الحديثة تشير إلى أن له أثراً ما في ظاهرة العمل الإبداعي. فهناك من يرى أن الكثيرين من المبدعين أنجزوا أفضل عمل إبداعي عندما كانوا قريبين مما يسمى بالسن المتوسطة، أو أثناءها (حوالي ٤٥ سنة)، أو أقل أو أكثر من ذلك بقليل. فشكسبير وفرويد وبيكاسو وابن خلدون (كما سنرى) يمثلون عينة محدودة لذلك.[٩]

وعندما فحص الباحثون علاقة اقتران العمل الإبداعي ـ عند العلماء وأصحاب الفكر والفنانين المبدعين ـ بسن الكهولة وما بعدها فقط، وجدوا أنفسهم مضطرين إلى نقد نظرية الذكاء عند عالم النفس السويسري الشهير **جان بياجاي** Jean Piaget. **فبياجاي** لا يكاد يقول شيئا عن الحياة العقلية (mental life) للأفراد في مرحلة الكهولة وما يعقبها. فعندما عبَّر أحد طلابه ـ وهو **هاورد جروبر** Howard Gruber ـ عن رغبته في دراسة ظاهرة الإبداع، أجاب بياجاي بتشكك وبدون تعاطف "بأن دراسة ذلك تمس كل شيء".[١٠] وعلى الرغم من ذلك فقد قام **جروبر** وطلابه بدارسة أهم الأعمال الإبداعية لمرحلة الكهولة عند الرواد المبدعين. فقد قضى **جروبر** نفسه عقدا من الزمن منكبا على دراسة الإبداع عند العالم الإنجليزي **شارلز داروين**، فأصدر كتابه *Darwin on Man* الذي نال به جائزة. يرى **جروبر** أن دارس ظاهرة الإبداع يجب أن يُرَكّب من جديد الحياة العقلية للشخص المبدع عبر مراحل مختلفة من تطور عمله الإبداعي.

إن اللقطات السريعة من الحياة العقلية المتغيرة لا يمكن صياغتها بطريقة مباشرة حتى عند المبدع الذي لايكاد يترك أية ملاحظة دون أن يسجلها مثلما هو الأمر عند داروين.[١١] ويدع **جروبر داروين** نفسه يروي لنا عبر مذكراته طبيعة نظام الأفكار التي قد يتعامل معها العالم المبدع حيث يقول: "الأفكار يتعثر بعضها ببعض بطريقة تغلب

---

[٩] المصدر السابق، وانظر كذلك:كتاب:

Levinson, D. J., *The Seasons of Man's Life* (New York: Battantine Books, 1978), pp 191-317.

[10] Gardner, *Art, Mind and Brain*, p 352.

[١١] المصدر السابق، ص٣٥٣.

عليها الفوضى. فوجود النظام الخفي لذلك هو شيء ينبغي تشييده وليس ملاحظته".[١٢] وعليه فالباحث في ظاهرة الإبداع عند **داروين** يجب أن يتعرف على بعض الموضوعات المستمرة كالأصل والتنوع والبقاء، والوراثة والاختيار الطبيعي (Natural Selection). وبذلك يستطيع الباحث رسم مجموعة من **الخرائط المعرفية** (Cognitive Maps) التي تبرز رؤية المبدع بالنسبة لمشروعه في مراحل مختلفة من تطوره الفكري أو العلمي أو الفني. ومن دراسة العديد من الأعمال الإبداعية توصل **جروبر** إلى صياغة نموذج عام للمبدع، يمكن تلخيصه في الملامح الآتية:

١ ـ يملك أي شخص منغمس في التفكير(the whole-thinking person) العديد من الآفاق الفكرية الفرعية (subsystems) المتفاعلة، أحدها مسؤول عن تنظيم الرصيد المعرفي. فالإنسان المبدع يبحث في ربط الحقائق والنظريات المختلفة والمبعثرة في مجال اهتمامه كي يتوصل في نهاية المطاف إلى **إطار تأليفي** (Synthesis) متناسق وشامل.

٢ ـ يُكوِّن المبدع النموذجي شبكة معقدة من البحوث تستحوذ على فضوله العلمي (حب الاطلاع) لمدد طويلة من الوقت. وكثيرا ما يساعد بعض تلك الأنشطة بعضها الأخر فتؤدي إلى ظهور حياة إبداعية جد نشطة.

٣ ـ إن الفرد المبدع ليس قادرا فقط على أن يضع جانبا بعض المشكلات التي يمكن أن تقوده إلى منعرجات مسدودة بل يتجاوزها مرة واحدة.

٤ ـ يجد الشخص المبدع نفسه **مُلاَحَقا** (أو هو يلاحق بنفسه) بعدد من الاستعارات المعروفة. وهذه الاستعارات عبارة عن صور "مخيالية" (imaging) ذات مجال فسيح وغني يساعد على الاستكشاف، وذلك بتقريب الفرد المبدع من بعض الظواهر وتعريتها له وهي ظواهر كان يمكن أن تبقى خفية عنه لولا مساعدة تلك **الاستعارات**.

٥ ـ إن العمل الإبداعي لا ينبغي أن يُنظر إليه على أنه مجرد انعكاس لدوافع لاشعورية أو لاختيارات مهنية عارضة للمبدع. كلا، إن مجموعة المشاكل والمشاريع التي يطرحها ويُواجهها المبدع بنفسه وبوعي تام هي التي تحركه وتدفعه ليراقبها بانتظام

---

[١٢] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وبالعمل على إكمالها بنجاح. إن هذا التوجه عند المبدع هو الذي يسميه جروبر **الهدف المرشد** (Guiding Purpose).

٦ ـ الشخص المبدع إنسان يحب ميدان بحثه العلمي أوالمعرفي أوالفني. فالعمل الإبداعي يصبح جزءاً من الحياة العاطفية للمبدع. **فغرام المبدع بمجال عمله الإبداعي يشبه غرام العاشق بمعشوقته.**

٧ ـ يُذكّرنا جروبر بالمصاعب والعزلة التي يتعرض لها أي مبدع. **فالانعزال** يغلب على رحلة المبدعين حيث تكون احتمالات الإخفاق عالية.

ومن ثم فمواجهة تلك المخاطر تتطلب من المبدع الشجاعة والمقدرة على الانفراد عن الآخرين ومجابهة الاستهجان منهم أو حتى الرفض الاجتماعي الصريح. إن معظم المبدعين (المفكرين) بحاجة كبيرة وماسة في بعض الأوقات إلى مساندة شخص آخر، أو إلى مساندة الجماعة أو الدين.[١٣]

التلاقح المعرفي وأثره في الإبداع

صدر سنة ١٩٩١م كتاب باللغتين الإنجليزية والفرنسية في الوقت نفسه له علاقة مباشرة بموضوع بحثنا هذا[١٤]. تتمثل مقولة الكتاب الرئيسة في تأكيد المؤلفيْن للعلاقة الوثيقة، في فكر العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها، بين ما سمياه **الهامشية المبدعة** (la Marginalité Creatrice) من جهة، **والإبداع والابتكار** (Innovation) من جهة ثانية. **روبرت باهر** Robert Pahre **ومتاي دوجان** Mattei Dogan يريان أن ظاهرة الابتكار والإبداع والتجديد في التنظير والمنهجية في العلوم الاجتماعية كثيراً ما تبرز عند أولئك الذين تجاوزوا حدود تخصصاتهم الأصلية واحتكوا بتخصصات أخرى هامشية، أي ما يمكن أن نطلق عليه تخصصات ما **وراء الحدود**. ويلخص المؤلفان في **المقدِّمة** المقولة الرئيسة لكتابهما فيقولان: "وكما يوحي بذلك عنوان هذا الكتاب،

---

[١٣] المصدر السابق، ص٣٥٥.

[14] Dogan, M. et Pahre, R., *L'innovation dans les Sciences Sociales: Maginalite Creatrice* (Paris: PUF, 1991).

لقد قمنا بترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية وسيصدر قريبا عن دار طلاس بدمشق، سورية.

فالفكرة الرئيسة التي سنقوم بشرحها هي أن الإبداع والابتكـار في العلـوم الاجتماعيـة يظهر غالبا ويؤدي إلى نتائج أكثر أهمية إذا كان **نتيجة لتلاقح عدة تخصصات**. فهـذه الظاهرة تمثل السبب والنتيجة معاً في التجزئة المتواصلة للعلوم الاجتماعية إلى تخصصات فرعية ضيّقة، وإلى عملية تأليف جديـدة أفقيـة لتلـك التخصصـات، وذلـك داخـل مـا نسميه بالميادين المتلاقحة (Les domaines hybrides)"[١٥].

ونظرا لأهمية مفهوميْ الهامشية والإبداع (الابتكـار) في متابعـة أفكـار الكتـاب في أبوابه وفصوله، فإن المؤلفيْن يقدمـان توضيحـين أساسـيين لهمـا. فكلمـة (margo) في اللغة اللاتينية تعني الهامش أو التخوم، وهذا يعني للمتخصصين في العلوم الاجتماعية أن يكونوا موجودين على حدود تخصصـاتهم وتخومهـا، أي في الطليعـة. فـالتقدم العلمـي يرى الضوء في دوائر ليس لها المركز نفسه (وهذه ظاهرة يشهد لها تاريخ العلم) حيـث **تصبح الحدود الجديدة مصدرا للإبداع** في العلوم الاجتماعية.[١٦]

أما مصطلح **الإبداع** أو الابتكار في العلوم الاجتماعية فإنه يُنظر إليـه علـى أنـه أي **تقدم علمي بحثي يقوم بإسهام جوهـري في إثـراء الرصيـد المعـرفي** لأي تخصـص مـن التخصصـات.[١٧] وهنـاك طـرق متعـددة يتحقـق بهـا الإبـداع أوالابتكـار في العلـوم الاجتماعية، مثل طرح بعض الفـروض الهامـة، وتحسـين منهجيـة بعـض النظريـات، أو الغوص في الكشف عن خبايا بعض البحوث القديمة المهملة... وهكذا فهنـاك أشـكال مختلفة تؤدي إلى الإبداع والابتكار، وإن كان مـن غـير الممكـن تحديـد أهميتهـا. ومـع ذلك فإن عمليات الإبداع أو الابتكار في العلوم الاجتماعية ليست ثورات علمية، وإنما هي عمليات مهمة ورئيسة بالنسبة لمسيرة المشاريع العلمية في هذه المجالات.[١٨]

إن الأطروحة الأساسية لهذا الكتاب تتلخص إذن في أن ظـاهرة الابتكـار والإبـداع في العلوم الاجتماعية تأتي أساسا من **تلاقح** هذه العلوم وليس من انعـزال بعضهـا عـن بعضها الآخر، والإفراط في التخصص المتقوقع. فالنظريات والمفاهيم والقوانين ومنـاهج

---

١٥ المصدر السابق، ص١١.
١٦ المصدر السابق، ص١٠.
١٧ المصدر السابق، ص٢٨.
١٨ المصدر السابق، ص٢٤.

البحث وأدواته في العلوم الاجتماعية هي في نظر مؤلفيْ هـذا الكتـاب نتيجـة للتفـاعل والتلاقح بين تخصصات هذه العلوم وفروعها المختلفة. وعلـى وجـه التحديـد، فـالتقدم العلمي الحاسم غالبا ما يكون حصيلة لدمج رؤيتين علميتين بعضهما ببعض.[١٩]

وبعبارة أخرى، إن خروج عالم الاجتماع أو الاقتصاد أو النفس عن مجال تخصصـه شيئا ما واحتكاكه عند الهامش أو التخوم بتخصصات أخرى مجاورة يُرشّحه أكثر مـن غيره للمساهمة الإبداعية الابتكارية في علوم الإنسان والمجتمع.

ومـن ثـم توصـل المؤلفـان إلى مـا سمياه **بمفارقـة الكثافـة** (Le Paradoxe de la densité)، القائلة بأن التخصصات الفرعية (Les sous-domaines) الـتي يعمـل فيهـا المتخصصون بكثافة تنتج عموما (على المستوى المعرفي العلمي) ابتكارات أو إبداعـات أقل.[٢٠] فتجاوز العلماء لحدود تخصصاتهم الضيقة من شأنه أن يؤدي إلى ولوج ميـادين أخرى والتلاقح المعرفي بينها، الأمر الذي ييسر عملية الإبداع.

العوامل المحدِّدَة لظاهرة الإبداع

إن محاولة الوصول إلى تحديد دقيق ومفصل لمعالم نظرية ذات مصداقية عاليـة حـول ظاهرة الإبداع **مسألة سابقة لأوانها** في الوقت الحـاضر علـى الأقـل. وكمـا أشـرنا في مطلع هذه الدراسة، فإن البحوث العلمية التي اهتمت بسبر أغوار عوالم الإبداع تعترف بقصورها الكبير. فهي تقر ابتداء **بمدى الصعوبة في تعريـف ظـاهرة الإبـداع نفسـها**. وإذا كان الحال كذلك، فإنه من المنطقي أن تصبح دراسة ظاهرة الإبداع أمـرا متعـذرا على أدوات العلم الحديث ومقولاته التي لا تكاد تقبل الخوض في دراسة أية ظاهرة قبل تحديـد كينونتهـا بطريقـة محسوسـة وتحقيـق مـا يسـمى بـالتعريف الإجرائـي (Operational definition) لها.

ولكن على الرغم من الصعوبـات الـتي يطرحهـا موضـوع دراسـة ظـاهرة الإبـداع علميا، فإن المحاولات العلمية قائمة ومستمرة في سعيها للكشـف عـن طبيعـة عوامـل

---

١٩ المصدر السابق، ص٣٥.

٢٠ المصدر السابق، ص٥١.

الإبداع عند الإنسان.[٢١] هذا وإن ما قدمناه في صدر هذه الدراسة من إشارة إلى البحوث العلمية حول ظاهرة الإبداع يمثل مختصرا لرأي علم النفس خاصة في مكونات ظاهرة الريادة العلمية أو الفكرية أو الفنية لهذه الشخصية أو تلك. وكما رأينا، فبحوث علم النفس تُركز اهتمامها على التعرف على السمات الشخصية والنفسية للمبدع. فهل المبدع يمتاز، مثلا، بذكاء خارق للعادة؟ وهل سلوكه يتسم بالاستقلالية والشجاعة، ومن ثم عدم الخوف من الصدع بفكره أو علمه أو فنه الجديد؟ وهل هناك علاقة حميمة بين تحقيق الإبداع وحب المبدع لعمله الذي يُجدد فيه ويبتكر؟ إلخ...

ولأن علم النفس تخصُّصٌ حديث، فإنه لا ينتظر منه أن يولي أهمية كبرى للعوامل الاجتماعية التي قد تكون مرشحة لممارسة تأثير خاص، وربما حاسم، في إذكاء شرارة الطاقة الإبداعية والابتكارية عند الإنسان. ومع ذلك، فإن نظرية عالم النفس **جروبر** حول ظاهرة الإبداع لم تسقط كليا بعض العوامل الاجتماعية التي أثبتت البحوث العلمية اقترانها بظاهرة الإبداع. فالتأثيرات العائلية والثقافية تسهم في الدفع بعمل العالم أو المفكر أو الفنان إلى مستوى الإبداع.[٢٢] وكذلك الشأن فيما يتصل بالمشاكل الاجتماعية (بالمعنى العام لهذه الكلمة) التي قد تتعرض لها الشخصية المبدعة في حياتها أثناء احتكاكاتها الاجتماعية في محيطها الصغير الضيق، أو في محيطها الكبير الواسع، الذي قد يكون العالم بأسره اليوم: هذه القرية الصغيرة.

إن الدراسات التي حاولت تسليط الضوء على جذور الظاهرة الخلدونية بصفتها ظاهرة إبداعية هي دراسات يغلب عليها، كما ذكرنا في بداية هذا البحث، التحيز إلى جانب المؤثرات الاجتماعية التي نُظِرَ إليها على أساس أنها عوامل حاسمة في تفتيق الإبداع الفكري عند ابن خلدون وخاصة في **المقدِّمة**. إن مثل هذا التحيز ـ مهما كان

---

[٢١] أنظر مثلا العدد الخاص لمجلة *Discover* بعنوان "علم الابداع": *The Science of Creativity* (أكتوبر ١٩٩٦م).

[22] Gardner; *Art, Mind and Brain*, p 357.

حجمه ضئيلا ـ لا يخدم في نظرنا تحقيق فهم أكثر نضجا لظاهرة الإبداع التي هي أسمى تاج تتميز به القلة القليلة من بني البشر.

إن من المسلَّمات التي يجب أن يتبناها أي باحث يروم بحق الكشف عن حقيقة الإبداع أن يكون اعتقاده راسخا في أن الابتكار والريادة الفكرية أو العلمية أو الفنية حصيلة لتفاعل محتوم بين الجانب الشخصي أوالذاتي للمبدع من جهة، ومحيطه الاجتماعي (المحلي والعالمي) من جهة أخرى. فمن دون **حضور هذين العاملين وتفاعلهما**، تغيب ظاهرة الإبداع عن آفاق الحياة الإنسانية، أي أن تبلور معالم الإبداع تكون نتيجة لتفاعل ذينك العنصرين **أو لا تكون**. إن قبول العاملين المحددين لظاهرة الإبداع (العامل الشخصي والعامل الاجتماعي) لا يحسم كل شيء يتعلق بهذه الظاهرة. ذلك أن في مقدمة الأمور التي تبقى مطروحة دون إجابة شافية ونهائية **مسألة التعرف بدقة** على مدى إسهام كل من الجانب الذاتي أو الشخصي للفرد والجانب الاجتماعي في تكليل عمله بالابتكار والإبداع والعبقرية.

إلا أن اعتماد مبدأ العاملين المحدِّدَيْن **يُنظِّم**، كما يقال، البيت لمنهجية البحث سعياً للقرب من فهم ذي مصداقية كبيرة لظاهرة الإبداع. فتوافر بعض السمات ــ على الأقل ـ مما سميناه بالجانب الشخصي عند الفرد **لا بد منه** لظهور ظاهرة الإبداع ونضجها عنده. فوجود مستوى من الذكاء يفوق متوسط ذكاء عامة الناس أمر مطلوب لا يمكن الاستغناء عنه لأي شخص يمكن أن يُكتب له الإبداع. ومن ثم فالقدرة الذكائية التي تفوق الحد المتوسط تصبح شرطا ضروريا وحاسما في الطريق إلى الإبداع. وإن تأكيد بحوث علم النفس أهمية عامل الذكاء في ترشيح أي شخص لإنجاز عمل ابتكاري وإبداعي أمر واضح مكشوف. وكذلك فإن أهمية عامل السِنِّ في عملية الإبداع أمر يكاد يكون محسوماً، ذلك أن بحوث علم النفس تُشير، كما رأينا، إلى أن العمل الإبداعي ذا المستوى العالي يقترن عادة بما يسمى بالسنوات الوسطى من عمر الإنسان (midlife) :[٢٣] أي سن الأربعين وما دونها أوبعدها بقليل، ومن ثم يُصبح الإبداع ظاهرة نادرة قبل تلك السن وبعدها بكثير. وهكذا يتضح أن

---

[٢٣] المصدر السابق، ص٣٥٦.

عناصر الجانب الذاتي أو الشخصي للمبدع تمثل ركائز أساسية لا غنى عنها للشخص الذي يمكن أن يكسب رهان الإبداع.

أما البحوث الخاصة بالجانب الاجتماعي والموضوعي للمبدع **فينقصها** الكثير من الدقة في تحديد ملامح هذا الجانب وأثره في إبداع المبدعين. فقد يُعزى إبداع هذا الشخص أو ذاك إلى ظروف اجتماعية معينة عايشتها وتفاعلت معها شخصية المفكر أو العالم أو الفنان. فثقل الجانب الاجتماعي وارد و لازم حضوره ـ كما ذكرنا ـ في ولادة أي إنتاج إبداعي للإنسان. ولكن **الكيفية** التي تؤثر بها تلك الظروف الاجتماعية في تفتيق براعم الظاهرة الإبداعية عند المفكر أو العالم أو الفنان المبدع تظل **أكثر غموضا** وأقل شفافية من عامل الذكاء. ويتضح غموض كيفية تأثير الظروف الاجتماعية في عملية الإبداع عند المبدع في أن تلك الظروف نفسها لا يكون لها التأثير نفسه المؤدي للإبداع عند الأغلبية الساحقة من أفراد المجتمع.

وبلغة العلوم الاجتماعية الحديثة، فإن ظاهرة الإبداع ليست مجرد متغير تابع (dependent variable) للظروف الاجتماعية، بل هي متغير ناجم عن **لقاء موفق** بين تلك الظروف الاجتماعية والسمات الذاتية المكونة لشخصية المبدع. وعند التساؤل: هل يسهم كل من الجانب الذاتي والجانب الاجتماعي إسهاماً متساوياً في تبلور ظاهرة الإبداع؟، تكون الإجابة الفاصلة أنه لا يبدو أن القطع يسهل هنا نظرا لقلة المعلومات العلمية الدقيقة الخاصة بكل العوامل التي تسهم في صناعة الحدث الإبداعي. وعلى الرغم من ذلك، فإن ما جمعه علم النفس الحديث حول ظاهرة الإبداع يشير بكثير من الشفافية إلى **أن الجانب الذاتي للشخص المبدع هو الأكثر حسما في تحديد العمل الإبداعي وتكييفه**. وكما رأينا، فإن البحوث والدراسات تؤكد في هذا الصدد اقتران ظاهرة الإبداع بنمط معين من الصفات النفسية والشخصية للفرد المبدع.

إن بعض هذه الصفات الذاتية أو كلها، يجب توافرها **أولا** وقبل كل شيء عند الشخص قبل الحديث بجدية عن ترشيحه لكسب رهان الإبداع في مجال من المجالات. وهي صفات **ضرورية** للترشح لدخول عالم الإبداع من بابه العريض. لأنها **تمثل أولى الأولويات** لتأهل هذا الشخص أو ذاك للالتحاق بموكب المبدعين. وإذا كان التوق والطموح إلى أفق الإبداع حسب علم النفس يبدأ أول ما يبدأ في مكونات بنية

الشخصية، فإن أثر المؤثرات الاجتماعية في تفتيق براعم الإبداع ونقلها إلى حيز الوجود والواقع يصبح أثراً **ثانويا**، أي أنه لا يكاد يكون أكثر من أثر العامل المساعد والمنشط لطاقات الإبداع والقابلية له الكامنة في طيَّات شخصية الفرد المرشح للابتكار والتجديد.

ريادة ابن خلدون الفكرية وعلم الإبداع الحديث

في محاولتنا التعرف على السمات الذاتية والشخصية التي أسهمت في تبلور الفكرالعمراني الإبداعي عند ابن خلدون، سنعتمد أساسا على ما أكده علم النفس الحديث حتى الآن حول السمات الذاتية والشخصية التي ثبت أن لها علاقة ارتباط (correlation) قوية بظاهرة الإبداع. وقد أشرنا إلى عدد من تلك السمات في الصفحات السابقة من هذه الدراسة. وعلى الرغم من المحدودية النسبية لتلك السمات، فإننا نستخدمها هنا لمعرفة مدى ما أسهمت به بعض السمات الذاتية والشخصية لابن خلدون في كسبه رهان الإبداع والابتكار.

وعندما نستعرض قائمة تلك السمات كما حددتها البحوث العلمية الحديثة في علم النفس خاصة، نجد أنها تنطبق في معظمها على شخصية ابن خلدون. ولنبدأ تحليلنا لعينة من تلك السمات الذاتية والشخصية بفحص ومناقشة لسمة **الانكباب** على التأليف عند صاحب **المقدِّمة**. إن بحوث علم النفس في ظاهرة الإبداع أكدت ـ كما رأينا ـ أن المبدعين أفرادٌ يبذلون جهوداً مضنية ومتواصلة في قيامهم بأعمالهم الإبداعية. فمدة تأليف ابن خلدون **لكتاب العبر** الضخم لم تستغرق أكثر من أربع سنوات،[٢٤] وهي بالتأكيد مدة قصيرة قياساً على المدة التي يحتاج إليها المؤلفون عادة. ومما يدعو إلى مزيد من التعجب أن ابن خلدون نفسه يخبرنا في نهاية **المقدِّمة** أن تأليفه لها لم يأخذ منه سوى خمسة أشهر: "قال مؤلف الكتاب عفا الله عنه: أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة **خمسة أشهر** آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة، ثم نقحته بعد ذلك وهذبته".[٢٥] فتأليف **المقدِّمة** في هذه المدة القصيرة مسألة

---

[٢٤] المصدر السابق، ج١، ص٧٩.

[٢٥] المصدر السابق، ج٣، ص١٣٦٥.

لا تكاد تُصدق. فهي ليست كتابا تقليديا في التاريخ يقتصر على مجرد سرد الأحداث حتى يمكن كتابته في أقل من نصف عام، بل كتاباً يحمل فكرا جديدا أجمع معظم المفكرين من الشرق والغرب على ريادته وابتكاريته. ومن ثم فحتى ينجز ابن خلدون أعظم أعماله التاريخية (**المقدِّمة**) في هذه المدة الوجيزة، كان لا بد أن يلتزم بذل جهد مكثف تفكيراً وتأليفاً طوال مدة إقامته بقلعة بني سلامة حيث وجد **الخلوة والانعزال**، وهو ما يحتاج إليه المبدعون كما تؤكد البحوث الحديثة حول ظاهرة الإبداع والمبدعين كما رأينا سابقا.

يصف الباحث المغربي سالم حميش طبيعة هذه الخلوة التي عاشها ابن خلدون أثناء تأليفه **المقدِّمة** فيقول: "الموقع هو قلعة بني سلامة... موقع تحكي بقاياه عن جدبه الطبيعي وهيمنة الحجارة عليه. وإضافة إلى كل هذا، هناك السكون المتواتر الذي يتيح التأمل ويستثير الفكر. في علو ذلك الموقع كان موعد مؤرخنا مع حلقة فكرية، حلقة موضوعها الأسبق والأساس ليس الإلهيات أو خلاص الروح، بل الإنسان ومنحى حياة مجتمع وحضارة، تزود المفكر في شأنها بزبدة المعارف والمعلومات... كان تحرير **المقدِّمة** إذن يستدعي الطبيعة الخالية والهواء الطليق، أي الخلوة وما يشبه النفس الكوني، وذلك حتى يرصد صاحبها المرحلة التي بلغها التاريخ ويُكوّن نظرية تجريبية وأساسية في الثقافة... علو الموقع الهادئ الشفاف **اعتزال** ليس صوفيا بل هو ناتج عن تخل سياسي: إنها ظروف سعيدة اجتمعت لابن خلدون حتى يحقق بين الترجمة والفكر الزواج ربما الأكثر توفيقا في تاريخ التراث العربي الكلاسيكي..."[٢٦]

أما **السِنُّ** التي كتب فيها ابن خلدون **المقدِّمة** وبقية أجزاء **كتاب العبر**، فقد كانت نحو الخامسة والأربعين عاما.[٢٧] وهو عمر مثالي بالنسبة لما أكده علماء النفس بخصوص علاقة سن المبدع بعملية الإبداع والابتكار. وقد يبدو هذا العمر عمرا متأخرا بالنسبة لتجسم حدث الإبداع عند المبدعين. ولكن فهم طبيعة نمو ما نسميه بعالم الرموز

---

[٢٦] **الناقد**، مصدر سابق، ص٢٥.

[٢٧] **المقدمة**، جـ١، ص٧٨.

(اللغة، الفكر، العقائد الدينية، المعرفة والعلم، المعايير والقيم الثقافية...)،[٢٨] يساعد على قبول تلك السنّ بوصفها سناً مناسبة لتبلور الحدث الإبداعي الناضج. ويمكن القول: إن نموّ الرموز الثقافية ونضجها وتطورها عند الإنسان أبطأ من نموّ مكوّنات جسم الإنسان ونضجه. فعِلما البيولوجيا والفيزيولوجيا الحديثان يؤكدان أن الجسم البشري يبلغ أوج نضجه العضلي في عشرينات العمر التي هي أفضل فترة للرّياضيين.[٢٩] ويرى المختصون أن نمو جسم الإنسان يبدأ في التراجع مع بلوغ الفرد خمسة وعشرين عاما.

وبالمقارنة فإن معالم بداية النضج الفكري عند معظم المفكرين لا تكاد تبرز نفسها إلاّ بعد هذه السنّ. ومن ثَمَّ فلا غرابة أن تكون سِنُّ الأربعين وما بعدها هي المرحلة من العمر الأكثر ترشحا لكتابة الفكر الأكثر نضجا وإبداعًا عند سواد المفكرين المبدعين.

إن **الزاد المعرفي الموسوعي** لابن خلدون طالما ذكر بوصفه عاملا حاسماً في تأليفه الإبداعي في علم التاريخ المتمثل أساسا في **المقدِّمة** التي ضمنها علم العمران البشري. فمطالعة الباب السادس من **المقدِّمة** كافية لإقناع المرء بأن ابن خلدون كان ذا إلمام عميق بمعظم مجالات المعرفة التي كانت سائدة في المغرب والمشرق في عهده. وبتعبير العلوم الاجتماعية الحديثة، كان التكوين الموسوعي لابن خلدون يمكنه من التحرك بيُسْرٍ بين فروع المعرفة المختلفة فيتجاوز الحدود التي تفصل بعضها عن بعض، ومن ثَمَّ تتم عملية التلاقح (hybridation) بين الفروع المختلفة للمعرفة، هذه العملية التي تعد عاملا أساسياً يسهم في تفتيق القدرة الإبداعية للباحث كما بين ذلك مؤلفا كتاب **الإبداع والابتكار في العلوم الاجتماعية: الهامشية الخلاقة** الذي تعرضنا له سابقا.[٣٠]

يُشير عالم النفس **جروبر**، كما رأينا، إلى أن المبدع كثيراً ما يكون مستندا إلى عقيدة ما تشد أزره في أزماته البحثية وتدفعه إلى الأمام في مسيرته المعرفية واكتشافاته العلمية. ومما لا شك فيه أن ابن خلدون كانت له هذه العقيدة، وهي في الأساس

---

28 Dhaouadi, M. *Toward Islamic Sociology of Cultural Symbols*, (Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1996), p 228.

29 Rischer, C. E., and Easton, T. A., *Focus on Human Biology*, (New York: Harper collins, 1992), pp 423-24.

٣٠ انظر الحاشية ١٤.

عقيدته الإسلامية التي تمثل في نهاية الأمر مرجعيته المعرفية التي كانت توجه اهتماماته العلمية. ويمكن أن نسوق الأدلة الآتية على **مدى أثر العقيدة الإسلامية وفاعليتها عند ابن خلدون وهو يبني علمه الجديد.**

١ ـ لا يكاد صاحب **المقدِّمة** ينهي فصلا من فصول الكتاب أو بابا من أبوابه دون تذييله بآية من آي القرآن الكريم أو بربط علمه الإنساني النسبي بعلم الله المطلق، ومثال ذلك: ﴿**وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله**﴾(الأعراف: ٤٣)، ﴿**ولكنَّ الله يهدي من يشاء**﴾ (القصص: ٥٦)، أو قوله "والله سبحانه وتعالى أعلم"، "والله على كل شيء رقيب"، وهذا أمر متواتر عبر صفحات **المقدِّمة**.

٢ ـ لقد استشهد ابن خلدون بالقرآن تدعيما لما توصل إليه عن طريق الملاحظة والتدبر والبحث من قوانين تحكم نشوء الحضارات وازدهارها وتحللها وسقوطها. ففي تحليلاته للحضارة يُبين العوامل الموضوعية التي يكون انتشارها في المجتمع إيذانا بقرب أفولها مثل الترف والتفنن فيه، الأمر الذي يؤدي إلى تلون "النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا تستقيم حالها مع دينها ولا دنياها: أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها.."[٣١] ثم يتحدث ابن خلدون بعد ذلك عن تفكك ما يُسمى في العلوم الاجتماعية الحديثة نسق القيم الثقافية (cultural value system) واهترائه فيقول: "...فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه (وبالتعبير السوسيولوجي الحديث: بطرق مشروعة وغير مشروعة (legitimate and illegitimate means)، وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الأيمان والربا في البياعات. ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والجهارة به وبدواعيه واطراح الحشمة في الخوض فيه، حتى بين الأقارب وذوي المحارم الذين تقتضي البداوة الحياء منهم في الإقذاع بذلك"[٣٢].

---

[٣١] المصدر السابق، ص٨٨٩ـ٨٩٠.

[٣٢] المصدر السابق، ص٨٨٩ـ٨٩٠.

كل ذلك يحتم نهاية الحضارة، وهنا يتطابق القانون العمراني الخلدوني مع إرشاد القرآن وتعليمه بهذا الصدد. ويستنتج ابن خلدون هذا التجانس الكامل فيقول: "وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضها، وهو معنى قوله تعالى: **﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾** (الاسراء:١٦)."[٣٣]

٣ - إن اكتشاف علم العمران البشري كان فعلا أمرا محيرا لصاحبه نفسه على الرغم من افتخاره بذلك وتأكيد شعوره بالسبق فيه. فإذا كان هذا العلم لم يعرف عند حكماء اليونان ولا الفرس ولا الهند ولا عند علماء المسلمين كما أشار إلى ذلك ابن خلدون، فهل كان يمكن له أن يتوصل من تلقاء نفسه وباستقلالية كاملة عن أية عوامل غير إنسانية إلى هذا الكشف؟ يعتقد ابن خلدون أن هناك عاملَيْن تضافراً على ميلاد علمه الجديد:

أولهما: الانكباب والبحث المتعمق الذي أجهد فيه نفسه حيث يقول: "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة **أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوصُ**..."."[٣٤]

ثانيهما: عامل الإلهام الإلهي الذي قاده إلى بلورة ملامح هذا العلم، وذلك بيِّنْ في قوله: "ونحن **ألهمنا الله ذلك إلهاما** وأعثرنا على علم جَعَلَنا سِنَّ بَكْرِهِ وجُهَيْنَةَ خبره"."[٣٥]

٤ - وأهم من ذلك كله أن ابن خلدون وهو ينشئ علمه العمراني المستحدث قد ربطه ربطا وثيقا **باستخلاف الله للجنس البشري في الأرض**، وذلك منذ الباب الأول من الكتاب الأول حيث يقول: "...فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم؛ وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم"[٣٦].

---

٣٣ المصدر السابق، ص٨٩٠.
٣٤ المصدر السابق، ج١، ص٣٣١.
٣٥ المصدر السابق، ص٣٣٤.
٣٦ المصدر السابق، ص٣٣٨.

٣ ـ مرحلة الإضاءة (illumination)، التي يظهر فيها الحل المفاجئ وغير المنتظر[٣٨].

وقد أضيفت إلى ذلك مرحلة رابعة أسهم في تحديدها العالمان **هنري بوان كاري** Henri Poincare **وجراهم والس** Graham Wallas وسمياها: مرحلة الاختبار (verification)؛ أي مرحلة التحقق من مدى صحة الاكتشاف، وذلك بمقارنته بإمكانيات أخرى وتقييم مدى مصداقيته[٣٩].

وعلى الرغم من الاتفاق العام بين المختصين على أثر هذه المراحل في عملية الإبداع، فإن المرحلتين الأولى والأخيرة هما وحدهما اللّتان تتسمان بالوضوح. أما مرحلتا الحضانة والإضاءة فلا زال يكتنفهما الكثير من **الغموض** كما كان الأمر عند الإغريق الذين كانوا يظنون أن أحداثهما تجري خارج العقل، وبالتالي فجذورهما جذور ميتافيزيقية بالأساس، أي أنهم أرجعوا الأفكار الجديدة أو الحلول المبتكرة للقضايا العلمية العويصة إلى إيحاء أو إلهام إلهي[٤٠].

ولا شك أن هذه المراحل الأربع التي حدد معالمها علم النفس الحديث تساعد على فهم أفضل لإمكانية تأليف ابن خلدون **المقدِّمة** في مدة قصيرة لا تتجاز خمسة أشهر، إذ إن مجرد نسخها باليد قد يستغرق وقتاً يزيد على نصف هذه المدة. ومعنى هذا أن عقل ابن خلدون كان قبل عزلته في قلعة بني سلامة، وبالتأكيد أثناءها، **منشغلا بموضوع علم التاريخ ونقائصه العديدة** التي انتقدها بشدة. ذلك أنه من المعلوم أن ابن خلدون قد ألف الأجزاء التاريخية **لكتاب العبر** قبل كتابة **المقدِّمة**.[٤١] وهذا يعني أن إنتاجه الفكري الإبداعي المتمثل في **المقدِّمة** لا بد أنه مر بمراحل الإبداع الأربع المشار إليها أو بما يشابها. والمؤكد بناء على ذلك أن المرحلة الأولى لانشغال **عقل ابن**

---

[٣٨] المصدر السابق، ص٢٩٩-٢٩٦.

Encyclopedia of Psychology, (USA: Cuilford, Conneticut, The Dushkin Publishing Group, Inc 1973), p 61.

[39] Ibid.

[40] Hunt; *The Universe Within*, p 296-97.

[٤١] انظر دراسة علي عبد الواحد وافي لذلك في: **المقدمة**، جـ١، ص٧٩.

إن الأدلة السابقة تؤكد بكل وضوح أن ابن خلدون كان يركب مركباً إسلاميَّ الخشب والتركيب، وهو يُبحر منفردا في تأسيس علم العمران البشري، تحدوه توجيهات القرآن وبصائره. إنه يعترف من البداية أن اهتداءه لهذا العلم كان وراءه ما يسمى في العلوم الاجتماعية الحديثة "باليد الخفية" (The Invisible Hand)، وهي عند ابن خلدون يد الله التي تدخلت لكي يصل إلى الشاطئ سالما وفائزا بهذا الكشف الجديد في دنيا العلم والمعرفة الإنسانية. فاستشهاده إذن بالآيات القرآنية في تأكيد مصداقية أقواله واستنتاجاته في العمران البشري أو ختمه لفصول **المقدِّمة** بآيات قرآنية، أو ربط علمه بعلم الله، أو بالمهمة الاستخلافية للنوع الإنساني، كل ذلك يمثل امتداداً وانسجاما كاملين مع إيمانه العميق بالله وهدايته له في مسيرته المعرفية.

ونود أن نختم هذه الدراسة بالتوقف عند ما يسمى **العقل الباطني** لشخصية المبدع الذي يبدو أنه كان له أثر عميق في تحريك عملية الابتكار والإبداع عند ابن خلدون. إن ما أطلق عليه ابن خلدون الإلهام الإلهي بوصفه عاملا مهما في عملية الإبداع والابتكار عند الإنسان يمكن أن يجد مقابلا له في العلوم الحديثة. فمفهوم اللاشعور (The Unconscious) صار يستعمله الباحثون في فهم ظاهرة الحلول الابتكارية (creative problem solving) عند بعض العلماء المبدعين الذين تمكنوا من الكشف عن قوانين الطبيعة.[٣٧] فأول عالم تحدث عن وظيفة اللاشعور في هذا الصدد هو عالم الفيزياء والتشريح الألماني هيرمان هيلمهولتز Hermann Helmholtz الذي حدد مراحل ما قبل الاكتشاف بثلاث هي:

١ ـ مرحلة الخمول (saturation)، التي يبدأ فيها الباحث أو العالم مشروع بحثه، لكنه يتوقف عن ذلك عند عجزه عن النجاح في التقدم في فهم المشكل المطروح.

٢ ـ مرحلة الحضانة (incubation)، وهي مرحلة استراحة واسترجاع للقوة والطاقة يتم فيها بدون وعي تحريك معطيات المشكل وتنظيمها.

---

37 Hunt; *The Universe Within,* p. 195.

خلدون بالكشف عن باطن التاريخ قد بدأت أثناء تأليفه للأجزاء التاريخية من **كتاب العبر**.

إلا أن هذا لا يمنع من أن تفكيره في عمق التاريخ يمكن أن يكون قد بدأ قبل ذلك. ولكنه لم ينجح في الحالتين في استشراف ملامح رؤية جديدة تُنقذ علم التاريخ من مأزقه المعرفي والمنهجي، ومن ثم **ترك مؤقتا هموم بحثه جانبا** (مرحلة الخمول).

أما بعد الاستراحة من التفكير في المخرج من الرؤية التقليدية لعلم التاريخ، فقد أعاد ابن خلدون الكرَّة باحثا عن ضالته عبر تنظيم معطيات علم التاريخ تنظيماً حسناً. فشرع في تصنيف أنواع أسباب الكذب عند المؤرخين وتنميط المجتمعات إلى بدوية وحضرية، وتصنيف العصبيات إلى قبلية ودينية إلخ... وكانت تلك **مرحلة الحضانة**. أما مرحلة الإضاءة فهي تلك التي توصل فيها ابن خلدون فجأة إلى اكتشاف إطار معرفي جديد يضع الأحداث التاريخية والمجتمعية في نصابها. فالحل المفاجئ لمشكل ابن خلدون مع علم التاريخ يتمثل في علم العمران البشري الوليد، هذا العلم الذي يعلن صاحبه أن الأحداث التاريخية الماضية والحاضرة والقادمة لا يمكن فهمهما وتفسيرها بشفافية ومصداقية إلا في إطاره ووفقا لمنهجيته. ومن ثم أطلق على **المقَدِّمة** اسم **الكتاب الأول**. وهذا يفيد أن "تاريخ العرب ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر"، الذي هو موضوع ما تبقى من **كتاب العبر**، لا يمكن استيعاب مغزاه وكشف الحجاب عن علل أحداثه دون الرؤية العمرانية الجديدة التي دونها ابن خلدون في فصول **المقدِّمة** وأبوابها. وحسب علم النفس، فإن تبلور معالم هذا العلم الجديد تم في مرحلة الإضاءة أو المرحلة الثالثة من مشروع بحث ابن خلدون في علم التاريخ.

وبذلك تمثل مرحلة الإضاءة (المرحلة الثالثة) أو مرحلة اكتشاف ابن خلدون لعلم العمران تسلسلا منطقيا في مجرى أحداث تأليفه بقلعة بني سلامة، أي أن كتابة ابن خلدون "لتاريخ العرب ومن عاشرهم..." بدأت في إثارة تساؤلات عنده حول مصداقية علم التاريخ دون إجابات عليها في حينها. فاستمر **احتضانه لتلك التساؤلات في مجالي الشعور واللاشعور** حتى نضجت وانتهت **باكتشافه المفاجئ للعلم الجديد**.

إن محاولتنا هنا ربط المرحلتين الثانية والثالثة لعملية الإبداع بطبيعة الفكر العمراني الجديد الذي تحتوي عليه **المقدِّمة** تمثل **اجتهاداً معرفيا**، وليس قولا فصلا في المنعرجات التي اتبعها فكر ابن خلدون حتى توصل إلى اكتشاف علم العمران البشري. فمرحلتا الحضانة والإضاءة لا زالتا محفوفتين بغموض كبير، كما أشرنا سابقا. ومع ذلك فكتابة ابن خلدون للأجزاء التاريخية من **كتاب العبر** قبل تأليفه **المقدِّمة** تعيننا على إبراز أمرين مهمين:

١ ـ إن انكباب صاحب **المقدِّمة** على تأليف **كتاب العبر** لا بد أنه كان له أثر حاسم في تبلور مرحلة الإضاءة عند ابن خلدون: أي أن تدوينه لذلك الكم الضخم من الأحداث التاريخية حول العرب "ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر" جلَّى أمامه آفاقاً ورؤًى جديدة حول نمط البنيات والمؤثرات الاجتماعية والحضارية التي تشكل الأحداث التاريخية، فكان ميلاد علمه المستحدث.

٢ ـ إذا كانت منهجية الأجزاء التاريخية من **كتاب العبر** وعقلانيتها دون مستوى ما نجده في **المقدِّمة**، فإن في هذا دليلاً على أحد احتمالين:

أ ـ أن ابن خلدون قد اهتدى إلى علمه الجديد في المرحلة الأخيرة من تأليفه لتلك الأجزاء من **كتاب العبر**.

ب ـ أن اكتمال اكتشافه لعلم العمران البشري حدث بعد أن أنهى تأليف الأجزاء التاريخية من **كتاب العبر**.

أما المرحلة الرابعة في مسيرة العمل الإبداعي فهي تتمثل كما ذكرنا آنفا في عملية الاختبار أو التحقق التي يقوم بها الشخص المبتكر لمصداقية الفكر أو الفن أو العلم الجديد. ويبدو أن ابن خلدون اختار **منهج المطابقة** لا منهج التعديل والتجريح المستعمل في الخبر الديني والشرعي لاختبار الأحداث التاريخية صحة أو بطلانا: "وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار ذلك فيها أهم من التعديل ومقدَّماً عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، **وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة**. وإذا كان كذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى

طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض لـه. فـإذا فعلنـا ذلـك **كـان ذلك لنا قانونا في تمييز الحـق مـن البـاطل في الأخبـار والصـدق مـن الكـذب بوجـه برهاني لا مدخل للشك فيه**. وحينئذ فإذا سمعنـا عـن شـيء مـن الأحـوال الواقعـة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا".[٤٢]

وعنـد دراسـة أثـر **عـامل اللاشـعور** في العمـل الإبداعـي، فـإن مرحلـتي الحضانـة والإضاءة هما المرحلتان الأكثر استعداداً للتأثر بهذا العامل. ولعل تأثير اللاشعور يتضح أكثر في المرحلـة الثالثـة: مرحلـة الإضـاءة حيـث يـأتي الاكتشـاف المبـاغت والإجابـة الجديدة المفاجئة لدى الشـخص المبـدع والمبتكـر في إبداعـه وابتكـاره. إن أثـر مخـزون اللاشعور في حياة الإنسان قد أماط عنه اللثام عالم النفس النمساوي الشهير **سـجموند فرويد** Sigmund Freud، الذي يرى أن عالم اللاشـعور عنـد الإنسـان يوجـه سـلوك الناس بصورة مساوية لأثر عالم الشعور أو ربمـا متفوقـة عليـه. فالكثـير مـن سـلوكات البشر وأعمالهم الإبداعية تكون نتيجة لا للجـانب الواعـي مـن حيـاتهم، بـل للجـانب اللاواعـي (أو اللاشـعوري) منهـا. فعندمـا يُسـأل الشـاعر مثـلا: كيـف كتبـت هـذه القصيدة؟ تكون إجابته: لا أدري، أو ربما يضيف قائلا: "هي التي أوحت نفسـها إليَّ". إن العبـارات المعهـودة الـتي يـدلي بهـا بعـض المبدعـين مثـل عبـارتي: "لقـد بـاغتتني" و"أدركـت لِتَـوِّي"، تشـير بوضـوح إلى عـامل المفاجـأة الـذي طالمـا اقـترن بالكشـف الإبداعي عند هؤلاء.[٤٣]

وكما رأينا، إن ابن خلدون لم يخلُ رَدُّ فعله من الدهشة والحيرة وهـو يكتشـف أنـه بصدد إرساء ركائز علم جديد، ففسّر تبلور هذا العلم "الغريـب النزعـة" بإرجاعـه إلى الإلهام الإلهي، أي إلى تلك "اليد الخفية"، أو إلى خبايا اللاشعور بالتعبير "الحديث" الـتي تعمل في حياة الأشخاص دون أن يكون لها حضور محسوس في وعيهم. وهكـذا يفـوز

---

[٤٢] المصدر السابق، ص٣٣١.

43 Hunt, *The Universe Within*, p 29-7.

ابن خلدون مرّة أخرى بحيازة سمات ذاتية شخصية (عامل اللاشعور والمراحل الأربع التي تتطلبها عملية الإبداع) تؤهله بحق للانتماء إلى معشر الرواد والمبدعين في عوالم الفن والفكر والعلم والمعرفة.

الاستخلاف
في فقه التحضر الإسلامي

عبد المجيد النجار*

تمهيد

ليس التّحضّر وضعاً مجبولاً في فطرة الإنسان، فيكون حصوله في الواقع على سبيل اللّزوم الذي تحتّمه الفطرة، وإنّما هو وضع كسبي يستحدثه الإنسان بإرادته الحرّة وفق عوامل ذاتيّة وموضوعيّة تفضي إليه، على رأسها عامل "الفكرة"، متمثّلة في ذلك التّصوّر الذي يحمله الإنسان عن حقيقة الوجود وعن غاية الحياة، بالغةً في الفعل الحضاري ذروته حينما تكون فكرة دينيّة الصّبغة. فالتّحضّر بما هو جهاد جماعي لإنجاز التّرقّي المادّي والمعنوي ليس في حقيقته إلاّ جهاداً مدفوعاً بالتّصوّر لحقيقة الوجود، وموجَّها بالغاية من الحياة، فهو في مبدئه واطّراده محكوم بتلك الغاية، قائم من أجل تحقيقها. ومن ثمّ فإنّ قوما لا يملكون تصوّرا بيّناً لحقيقة الوجود ولا تصوّرا بيّناً لغاية

---

* دكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة ١٩٨١م، درّس في العديد من الجامعات العربية، وهو الآن متفرغ للبحث العلمي.

الحياة لاتنمو حياتهم إلى وضع من التّحضّر، بل يبقون على حال من البداوة أو ما هو شبيه بحال البداوة.

ونظراً لأهمّيّة هذا العامل في نشوء الحضارة واطّرادها، إذ هو رأس العوامل كلّها[١]، فإنّه من شأنه أن يكون قواماً على الحضارة في كلّ مجالاتها وفي كلّ مراحلها. فبالإضافة إلى أنّ "الفكرة" في صلتها بالحقّ والخير ـ قرباً وبعداً ـ هي التي تحدّد قيمة الحضارة النّاشئة بها: إنجازا ماديّاً، ورقيّا أخلاقيّاً، فإنّ كلّ حضارة تصطبغ في منهجها كلّه، وفي إنتاجها جميعه بلون الفكرة التي منها نشوءها وتطوّرها، حتّى إنّه ليتكوّن من ذلك في كلّ حضارة فقهٌ[٢] خاصّ بها يتمثّل في منطق داخليّ تقام عليه بنيتها، وتنحكم به سيرورتها، انفعالاً بالفكرة التي نشأت منها.

والمنطق الدّاخلي الذي يحكم الحضارات يختلف من حضارة إلى أخرى تبعاً لاختلاف الأفكار التي أنشأت كلاًّ منها، ومن ذلك كان تمايز الحضارات وتنوّعها عبر التّاريخ، ولعلّ هذا ما عناه مالك بن نبي بقوله: "إنّ حضارة مّا هي نتاج فكرة جوهريّة تطبع على مجتمع مّا قبل التّحضّر الدّفعةَ التي تدخل به التّاريخ، ويبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقا للنّموذج الأصلي لحضارته، إنّه يتجذّر في محيط ثقافيّ أصلي يحدّد سائر خصائصه التي تميّزه عن الثّقافات والحضارات الأخرى".[٣] وبناء على ذلك فإنّ أيّة حضارة يكون تطوّرها في نطاق نسقها على قدر وفائها لمنطقها الداخلي الذي يتكوّن

---

١ راجع في عوامل الحضارة عموما، وأهمّيّة عامل "الفكرة" الدّينيّة خصوصا: ول ديورانت (Will Durant)، **قصّة الحضارة** (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة،١٩٧٣-١٩٧٥)،ج١،ص٣ وما بعدها، وج. دي بويس (Jean De Beus)، **مستقبل الحضارة** ترجمة:لمعي المعيطي (القاهرة: دار الكرنك ١٩٦١) ص١٩ وما بعدها، ومالك بن نبي، **شروط النّهضة** ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين (بيروت: دار الفكر، ط٣،١٩٦٧)،ص١١١ وما بعدها، وعماد الدّين خليل، **التّفسير الإسلامي للتّاريخ** (بيروت:دار العلم للملايين، ط٢،١٩٨٣)، ص٧٠ وما بعدها.

٢ نعني بالفقه في هذا البحث المعنى المنهجي، وهو المبادئ و الأصول والقواعد التي تشكّل نسقا يحكم الظّاهرة المعيّنة أو العلم المعيّن أو الحضارة المعيّنة، ولا علاقة له بالفقه الذي هو العلم المعروف.

٣ مالك بن نبي، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي** ترجمة:بسام بركة وأحمد شعبو (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨) ص٤١، وراجع بيانا تطبيقيّا لذلك في انبناء الحضارة الإسلاميّة في مختلف مجالاتها على عقيدة التّوحيد في: إسماعيل الفاروقي، "جوهر الحضارة الإسلاميّة"، بحث في كتاب **الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم** الجزء الثاني، (نشر النّدوة العالمية للشباب الإسلامي).

به فقهها الخاصّ، فإذا ما داخل ذلك الفقه اضطرابٌ فقد آذن نسقها بالتّداعي، وربّما آل إلى الزّوال. وكذلك فإنّ فهم أيّة حضارة في مظاهرها المختلفة، والسّعي في توجيهها لما فيه تقويم انحرافها، أو في بعثها من ركودها، كل ذلك يتوقّف على فهم فقهها الخاصّ الذي عليه قامت وتطوّرت، ثمّ إحياء ذلك الفقه وتقويمه لتعود حركة التّحضّر جارية عليه. وأيّما محاولة لإحياء حضارة مّا وبعثها من ركودها تكون من خارج ذلك الفقه فإنّها تبوء بالفشل في تحقيق هدفها.

وعلى أساس ما تقدّم فإنّ الحضارة الإسلاميّة هي حضارة تختصّ من بين الحضارات بفقه خاصّ بها هو منطقها الذي حكم نشأتها وتطوّرها، والذي أصابه بعد فترة من ازدهارها خلل في ترابطه وانسجامه أدّى إلى ركودها وانحدارها. وتبعاً لذلك، فإنّ كلّ محاولة للنّهوض بالتّحضّر الإسلامي وإعادته إلى وضع الشّهود تتطلّب أوّل ما تتطلّب الوقوف الواعي على ذلك الفقه، وفهم طبيعته وقواعده ليكون ذلك ميزانا لتعديل المسار الحضاري تعديلا يفضي إلى استئناف الحركة المترقّية بالإنسان من حيث قوامه الفردي والاجتماعي، ومن حيث أوضاعه المادّية، وهوجوهرالتّحضّرالمنشود.

ونشير في هذا الصّدد إلى موقف أولئك الذين ينادون بنهضة حضاريّة إسلاميّة على غرار الحضارة الغربيّة القائمة اليوم، ووفقا لمنطقها ومقاييسها، فإنّ هؤلاء يغفلون عن المنطق الدّاخلي الخاصّ للحضارة الإسلاميّة الذي لا يمكن أن تكون لها نهضة إلاّ على أساسه. وأيّ منطق آخر يُجعل فقها لنهضة التّحضّر الإسلامي ليس من شأنه إلاّ أن يُفضي إلى التّشويه للحياة الإسلاميّة من جهة وإلى الاضطراب والارتباك من جهة أخرى، بحيث لا تكون به نهضة بل لعلّه المزيد من الارتكاس. ونحسب أنّ هذا الحكم تؤيّده بوضوح شهادة الواقع الجاري، فمحاولات النّهضة في العالم الإسلامي وفق فقه التّحضّر الغربي، وهي المحاولات القائمة منذ زمن، لم تفض إلى شيء من أهدافها، بل لعلّها أفضت إلى عكس تلك الأهداف. أمّا الاقتباس من الكسب الحضاري الإنساني العامّ في سبيل النّهوض بالتّحضّر الإسلامي فإنّه عنصر ضروريّ، ولكن حينما يكون مدرجا ضمن الفقه الخاصّ بذلك التّحضّر، وتلك تجربة مشهودة في استفادة الحضارة الإسلاميّة في دورتها الأولى باقتباسها من كسوب الحضارات السّابقة وإدراجها في

نطاق منطقها الدّاخلي الخاصّ بها، وهي تجربة يمكن أن تفيد اليوم كما أفادت بالأمس.

وإذا كان فقه التّحضّر في أيّة حضارة متأتّيا من الفكرة التي قامت عليها كما بيّنا آنفا، فإنّ فقه التّحضّر الإسلامي سيكون لا محالة فقها مصنوعا بالعقيدة الإسلاميّة، إذ هذه العقيدة في بيانها لحقيقة الوجود، ورسمها لغاية الحياة هي التي حرّكت المسلمين لصنع الحضارة الإسلاميّة في مختلف ميادينها المادّية والمعنوية. وقد كانت حقيقة التّوحيد في بنيتها الشّموليّة ممثّلةً لجوهر العقيدة الإسلاميّة هي التي ترسم المسارات التي يجري عليها البناء الحضاري كلّه، سواء كان متمثّلا في تأليف فلسفي وأدبي مجرّد، أو في إنجاز بيت سكني، شمولا لما بينهما من مظاهر التّحضّر. وقد كان جريان التّحضّر الإسلامي على عقيدة التّوحيد يتمّ عبر قواعد تشكّل فيما بينها شبكة مترابطة موجّهة خيوطها من تلك العقيدة، وتلك هي التي نعنيها بما أسميناه بفقه التّحضّر، وكأنّما هي واسطة منهجيّة بين"الفكرة"[٤] التي هي عقيدة التّوحيد، وبين مظاهر التّحضّر العمليّة المتمثّلة في المنجزات المادّية والمعنويّة.

ومن بين عناصر العقيدة الإسلاميّة المتعلّقة بغاية الحياة الإنسانيّة، التي شكّلت قاعدة من القواعد الفقهيّة للتّحضّر الإسلامي فكان لها أثر بيّن في صبغه بصبغة مميّزة عقيدة الخلافة في الأرض، فالمهمّة التي من أجلها خُلق الإنسان هي أن يكون خليفة لله في الأرض، وذلك ما يتضمّنه قوله تعالى في قصّة خلق آدم: ﴿**وإذ قال ربّك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة**﴾(البقرة: ٣٠)، وليس المقصود بآدم في الآية شخصه فقط، بل المقصود به نوع الإنسان عامّة كما بيّنه الزّمخشري بقوله:"أُريدَ بالخليفة آدم، واستُغني بذكره عن ذكر بنيه كما يُستغنى بذكر أبي القبيلة في قولك مضر وهاشم".[٥]

---

٤ نعتبر العقيدة الإسلاميّة هي الفكرة التي صنعت الحضارة الإسلاميّة على معنى أنّها تقابل في العوامل العامّة للتّحضّر كما شرحها فلاسفة الحضارة عنصر الفكرة، وإلاّ فإنّ هذه العقيدة لا يصحّ أن يقال عنها إنّها فكرة؛ وذلك لأنّ الفكرة إنتاج بشري وهي عطاء إلهي.

٥ الزّمخشري، **الكشّاف عن حقائق التنزيل** (بيروت: دار الفكر،١٩٧٧)،ج١، ص٢٧١.

والخلافة في الأرض هي خلافة الإنسان عن الله[٦] ليقوم بتنفيذ مُراده في إقامة الحياة على الأرض؛ إذ من معاني الاستخلاف التّكليف بتنفيذ الأوامر كما بيّنه ابن عاشور في قوله:"فالخليفة آدم، وخَلَفِيَّتُه قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تعمير الأرض".[٧] وعلى هذا المعنى تكون غاية الحياة الإنسانيّة في نطاق عقيدة الخلافة هي أن يقوم الإنسان بحركة تعمير في الأرض وفق أوامر الله ونواهيه، بحيث يكون في كلّ منشط مادّيّ أو معنويّ متّجهاً إلى الله تعالى يستجلي مُراده ويتحرّاه، ويبتغي مرضاته ويجدّ في الفوز بها. وتبعاً لذلك تكون حركته التّعميريّة في الأرض في كلّ اتّجاهاتها الفرديّة والاجتماعيّة، والمادّية والمعنوية، حركة عبادة لله تعالى، ويصبح بالتّالي مفهوم التّحضّر الذي هو الطّور الرّاقي من حركة التّعمير الإنساني مفهوما مُشرَباً معنى العبوديّة لله، إذ هو ليس إلاّ إنجازاً لمهمّة الخلافة، والخلافة قائمة على العبادة كما يفيده قوله تعالى: ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾(الذاريات: ٥٦)، فقد سُوّيت بها بجعل كلّ منهما غاية لوجود الإنسان.

وليست الخلافة قائمة على التّعبّد بمعناه الخاصّ المتمثّل في الشّعائر المعروفة، وإنّما هي قائمة على التّعبّد بمعناه العامّ الذي تصير به كلّ حركة الإنسان المادّية والمعنويّة عبادة لله تعالى. فإن مهمّة الخلافة بذلك تعني أوّل ما تعني ترقية الذّات الإنسانية من خلال جهاد مع النّفس وجهاد إزاء البيئة الكونيّة يهدف إلى تحقيق السّموّ الفردي في مراقي الفضيلة والعلم ومعاني الإنسانية، والسّموّ الجماعي في مراقي التّعاون والتّراحم والتّكافل، والسّموّ المنهجي في التّعامل مع بيئة الكون بما يضمن الانتفاع بها والمحافظة عليها على أحسن الوجوه من الانتفاع والمحافظة، وكلّ ذلك في نطاق

---

٦ نفى بعض المفسّرين والباحثين أن تكون خلافة آدم هي خلافة عن الله تنزيها له عن الحاجة إلى الاستخلاف، وهو رأي الإمام ابن تيميّة، والحقيقة أنّه ليس لهذا التّخوّف من مبرّر؛ لأنّ من بين أغراض الخلافة في اللّغة تشريف المستَخلَف كما بيّنه الرّاغب الأصبهاني، في **المفردات** تح:صفوان داوودي (دمشق: دار القلم،١٩٩٢)،ص٢٩٤. راجع عرضا للآراء في هذه المسألة ومناقشة لرأي المعارضين في: أحمد حسن فرحات، **الخلافة في الأرض** (الكويت: دار الأرقم، ١٩٨٣)، ص١٢ وما بعدها.

٧ محمد الطاهر بن عاشور، **تفسير التّحرير والتّنوير** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ج١،ص٣٩٩. في هذا المعنى يقول الإمام الشّاطبي، انظر: **الموافقات** تح: عبد الله دراز (بيروت: دار المعرفة، [د.ت])، ج١، ص٣٣٢: "المطلوب منه [أي الإنسان] أن يكون قائما مقام من استخلفه، يُجري أحكامه ومقاصده مجاريها".

الاقتراب من الله تعالى بتطبيق أوامره ونواهيه في ابتغاء ذلك التّرقّي تحقيقا للعبوديّة التي تتأسّس عليها الخلافة، بل التي تطابقها في معناها كما أشرنا آنفاً.

وحينما يكون معنى الخلافة هو التّعمير في الأرض وفق أوامر الله، ويكون التّحضّر بمعناه العامّ هو ممارسة الإنسان للتّعمير في الأرض أيضاً، فإنّ الجمع بين الطّرفين يفضي إلى مفهوم للتّحضّر في الميزان الإسلامي يقوم على مفهوم الخلافة نفسه، فإذا هو في ذلك الميزان محكوم بالوجهة التي يُبتغَى فيها وجه الله تعالى بالتزام أوامره ونواهيه، وإذا هو يعني أوّل ما يعني في نطاق تلك الوجهة التّرقّي بالإنسان سموّا بذاته الفرديّة وهيئته الاجتماعيّة ومنهجيّته في التّعامل البيئي ابتغاء فضل الله في الطّبيعة. وباعتبار هذا المعنى يصبح الميزان الذي يُعايَر به التّحضّر الإسلامي هو ميزان ذلك التّرقّي في عناصره الثّلاثة، فإما أن يسمو محكوما بالوجهة الإلهيّة، أو ينزل منحرفا عنها، فيكون تحضّراً إسلامياً كلّما كان فيه التّرقّي بحسب تلك الوجهة، وتُنزع عنه الصّفة الإسلامية كلّما كان خلاف ذلك.

ومن هذا البيان ندرك أنّ التّحضّر الإسلامي تحكمه قواعد خاصّة به لا نجد لها نظيراً في أيّة حضارة أخرى، إذ هو تحضّر خِلافيّ على معنى أنّه متقوّم بالمعنى العقدي للخِلافة، الذي صار به هذا التّحضّر حركة يبتغي بها وجه الله تعالى، بشمول يعمّ جميع كلّيّاتها وجزئيّاتها، في حين تنشأ الحضارات الأخرى وتتطوّر مقطوعة الصّلة بالله أصلاً، أو مرتبطة به في جزء روحيّ منها دون سائر مجالاتها الأخرى وخاصّة المجالات المادّية. كما ندرك أيضا بناء على ذلك أنّ التّحضّر الإسلاميّ يختصّ في نشوئه وسيرورته بفقه خاصّ به يمكن أن نسمّيه بالفقه الخِلافي، ويعني القوانين المنهجيّة التي تحكم بناءه وحركته مُستمَدّة من المعاني العقديّة التي تتقوّم بها حقيقة الخِلافة، ويقتضي ذلك أنّ ما يُبذل من سعي لإحيائه وإنهاضه من ركوده لا يمكن أن يثمر إحياء ولا إنهاضاً إلاّ من تِلقاء هذا الفقه الخاصّ الذي سمّيناه بالفقه الخِلافي، وذلك بجعله أساساً لحركة الإحياء والنّهضة. وذلك ما دعانا في هذا البحث إلى بيان القواعد المشكّلة لمبدأ الاستخلاف بوصفه مبدأ أساسياً في فقه التّحضّر الإسلامي، وهو ما نشرحه تالياً قواعدُ ثلاث: استخلاف التّرقّي الفردي، واستخلاف التّرقّي الجماعي، واستخلاف التّرقّي المنهجي.

١ـ استخلاف التّرقّي الفردي

من مقتضيات الخلافة في الأرض أن يجاهد الإنسان في سبيل ترقيـة ذاتـه الإنسـانية، وذلك بتنمية قدراته الذّاتية تنمية مستمرّة، كلّ قـدرة بحسـب طبيعتهـا: فمـا يعـود إلى الرّوح تكون التّنمية فيه بممارسة الخير والفضيلة، والخلوص من الأدران الشّهوانيّة حتّى تصفو الرّوح بذلك شيئاً فشيئاً، والتّرقّي في هذا المجال يقاس بمقدار ما يحصل من ذلـك الصّفاء. والعقل تكون تنميته بتغذيته بالعلم، وإقداره على الوصول إلى الحقّ عند النّظـر في موضوعات المعرفة الغيبيّة والمادّية، ورقيّه يقاس بمدى ما يبلغ من الدّرجات في ذلك. والجوارح تكـون تنميتهـا بإكسـابها القـوّة في إدراك المحسوسـات مـن جهـة، وفي أداء المُنجزات العمليّة من جهة أخرى، ورقيّها يقاس أيضا بما تبلغ من درجة في ذلك.

والتّرقّي بهذا المعنى إنّما هو في حقيقته استخراج لقـدرات كامنـة في الإنسـان مـن طور القوّة إلى طور الفعل، وليس هو إكسـاباً ابتدائيّـاً لتلـك القـدرات. فالإنسـان قـد أُودع في فطرته قُوى متعدّدة يشترك في قـدر منهـا جميـع النّـاس، ويتفـاوت الأفـراد في القدر الباقي قوّة وضعفاً، بل إنّ الإيمان بالله ذاته مركوز في فطرة الإنسـان علـى وجـه الطّبع،[٨] وكذلك القابليّة للخير والفضيلة والعلم والخبرة العمليّـة. ولذلـك، فـإنّ التّرقّي الفردي في ملكات الإنسان وقدراته يكون بالتّحصيل الفعلي لما هـو قـدر مشـترك بـين الأفراد، وماهو مُتفاضَل فيه منها على حدّ سواء، وذلـك بالمعالجـة المسـتمرّة للنّفـس في سبيل الكسب الفعليّ لما هو كامن بـالقوّة في الطّبيعـة البشـريّة؛ ولعـلّ ذلـك هـو أحـد معاني قوله صلّى الله عليه وسلّم:"اعملوا فكلّ مُيسّر لما خُلـق لـه".[٩] فـالعمل إنّمـا هـو جهاد النّفس للتّرقّي بها من حال الإضمار في قواها الخيّرة إلى حال تحصيل تلك القوى بالفعل في الواقع، وهو أمر متاح للنّاس كافّة، إذ "النّـاس وإن تفـاوتوا في أصـل الخلقـة فما أحد إلاّ وله قوّة على اكتساب قـدر مّـا مـن الفضيلـة"،[١٠] وهـذا المعنـى هـو الـذي

---

٨ راجع في ذلك: أحمد حسن فرحات، **فطرة الله التي فطر النّاس عليها** (عمّان: دار البشائر، ١٩٨٧).

٩ أخرجه البخاري، **كتاب الجنائز**، باب موعظة المحدّث عنـد القـبر، ومسـلم، **كتـاب القـدر**، بـاب كيفيّـة الخلـق الآدمي، وراجع: ابن الأثير، **جامع الأصول**، ج١٠، ص١١٠.

١٠ الرّاغب الأصبهـاني، **تفصيـل النّشـأتين** تـح: عبـد المجيـد النجـار (بـيروت: دار الغـرب الإسـلامي، ١٩٨٨)، ص١٧٧.

شرحه ابن القيّم في المعالجة التّربويّة للصّبيان إذ يقول:"وممّا يجب أن يعتمد [المربّي] حال الصّبيّ، وما هو مستعدّ له من الأعمال، ومهيّأ له منها ممّا كان مأذونا منه شرعاً، فيعلم أنّه مخلوق له، فلا يحمله على غيره"،[١١] فهي إذن قدرات كامنة تُرقّى بالتّربية لتصير واقعاً بالفعل، وحينما يصير الصّبيّ راشداً فإنّه يكون مطلوباً منه أن يمارس تربية نفسه بنفسه بتنمية قدراته تنمية مستمرّة، وترقّيه في الرّوح والعقل والجوارح جميعاً على النّحو الذي وصفنا آنفا.

وترقية هذه القدرات إنّما تكون ترقية استخلاف إذا كانت مُوجَّهة في وجهة العبوديّة لله، وإلاّ فإنّها لا تُعدّ ترقية بميزان الخلافة. وعلى هذا الاعتبار، فإنّ إقدار العقل على الوصول إلى الحقّ في مجال المادّة على سبيل المثال إنّما يكون ترقية استخلاف إذا كان مندرجا في إطار تسخير القوانين التي يكتشفها للتّعمير في الأرض وتحقيق الخير للنّاس، ولا تكون ترقية استخلاف لوكان مندرجا في إطار البحث عن قانون طبيعي لصناعة وسائل الدّمار الشّامل التي تخرّب الأرض وتفني النّاس. وكذلك، فإنّ تقوية الجسم إنّما تكون ترقية استخلاف إذا كانت لإحسان العبادة أو استخراج خيرات الطّبيعة وتوظيفها لصالح النّاس، ولا تكون ترقية استخلاف لو كانت مندرجة في إطار العدوان على النّاس أو الاستعراض البهلواني الرّخيص.

ولعلّ جماع القواعد الفقهيّة في التّرقّي الفردي هو ما يتحقّق به التّعادل في كيان الفرد بين قدراته المختلفة، بحيث تُرقّى هذه القدرات على قانون دقيق من التّوازن بينها، فيكون ارتقاء تتكامل فيه ابتغاء وجه الله، كلّ قوى الإنسان وملكاته دون أي يحيف بعضها على بعض. ولهذا القَوام[١٢] في ترقّي الفرد تحقّقات متعدّدة تحصل في ذاته بالمجاهدة المستمرّة حتّى تصبح للإنسان حالا راسخة يمارس بها الحياة كلّها، وتكتسب هي بتلك الممارسة درجات من الإحسان تمتدّ بغير نهاية. ونبيّن من تلك التّحقّقات في القوام الإنساني مسالكَ للتّرقّي الفردي ما نورده تالياً.

---

١١ ابن قيّم الجوزية، **تحفة المودود بأحكام المولود** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩)، ص١٤٤، وراجع: عبد الرّحمن النّحلاوي، **أصول التّربية الإسلاميّة** (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص١٠٢.

١٢ القَوام معناه العدل بين طرفين، ومنه قوله تعالى: ﴿**والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قَواماً**﴾ (الفرقان: ٦٧).

أ ـ **القَوام التّكويني**: وهو العدل بين عنصري التّكوين في الإنسان: الرّوح والمادّة، فالذّات الإنسانيّة تتألّفٍ من هذين العنصرين كما يبيّنه قوله تعالى: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة أني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين**﴾(الحجر: ٢٨ ـ ٢٩)، ولكلّ من هذين العنصرين مطالب فطريّة تتلاءم مع طبيعته، فالرّوح تتطلب السموّ إلى عالم الخير المطلق، وتتوق إلى التّحرّر من عالم المادّة، والجسم المادّي يطلب الشّهوة الطّينيّة، ويتوق إلى التّحرّر من مطالب الرّوح. والقاعدة في الاستخلاف هي تنمية هذا الكيان المزدوج بالعدل بين عنصريه، فتُرقّى الرّوح بإشباعها من عالم الخير المعنوي: فضيلة ورحمة وعلماً وتقوى، ولكن في غير تعطيل لمطالب الجسم بما يكون مُضاناة له وقهراً، ويُرقّى الجسم بإشباعه من مطالب المادّة، ولكن في غير سرف يفضي به إلى الإرهاق من جهة وإلى تعطيل الرّوح عن تحصيل كمالاتها من جهة أخرى.

إنّه عدل بين طرفين يجعل الإنسان موصولاً من جهة روحه بالله تعالى، يقبس من نوره الهدى، وموصولا من جهة جسمه بالأرض يفعل فيها بالتّعمير وِفق ذلك الهدى بما ينمّي من قدراته الجسميّة الحسّيّة الممكّنة له من ذلك، ولعلّ ذلك هو أحد معاني قوله تعالى: ﴿**وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك**﴾(القصص: ٧٧)، فابتغاء الآخرة يكون بتزكية النّفس وترويضها على العبادة، والنّصيب من الدّنيا هو تمتيع الجسم بمطالبه المادّية، وذلك هو العدل الذي يكون توخّيه إحسانا في ترقية الذّات من قِبل الإنسان مبنيّاً على الإحسان الإلهي في أصل تركيبه لكيانه تركيباً مزدوجاً قابلاً بالفطرة لأن يكون قواما.

ولو انخرم هذا القَوام التّركيبي بالميل إلى أحد الطّرفين على حساب الطّرف الآخر لسقط الإنسان في أحد وضعين مرذولين، فإمّا روحانيّة مغرقة يُضطهد فيها الجسم فلا ينزع إلى عمل تعميري ولا يقوى عليه، وإمّا مادّية مغرقة تَكِلُّ بها الرّوح عن أن تتّصل بربّها لتستلهم هداه، وتصل الإنسان به على حبل من العبادة، وفي كلا الوضعين يتعطّل التّرقّي في ذات الفرد، بل يكون الانتكاس في التّحضّر الخِلافي، وذلك ما صوّره قوله تعالى في حقّ الوضع الأوّل: ﴿**ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها**﴾(الحديد: ٢٧)، وما صوّره قوله تعالى في حقّ الوضع

الثاني: ﴿ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلاً عظيماً﴾ (النساء: ٢٧)، فكلّ من الميل إلى الرّوحانيّة المعبّر عنها بالرّهبانيّة ـ وهو شأن المذاهب الصّوفيّة الغالية ـ والميل إلى الجسمانيّة المعبّر عنه باتّباع الشّهوات ـ وهو شأن المذاهب المادّية قديما وحديثا ـ كلّ منهما مناقض للتّرقّي الخِلافي القائم على العدل[١٣].

ب ـ القَوام المعرفي: وهو العدل بين وسائل الإنسان في المعرفة، فقد رُكّبت في طبيعته قُوًى إدراكيّة مختلفة الأنواع؛ منها العقل ومنها الحواسّ، ومنها البصيرة؛ وكلّها تصله بموضوعات المعرفة خارجيّة وداخليّة، مادّيّة ومعنويّة، وبها يكون إدراك حقائق تلك الموضوعات. وفقه الخِلافة في هذا الشّأن هو ترقية آلة الحسّ بإعمالها في تعرّف المحسوسات، وإكسابها الخبرة المطّردة في ذلك حتّى ترتقي صُعدا في القدرة على استكشاف مظاهر الكون، ورصد دقائقه الحسّيّة الظّاهرة والخفيّة، وكذلك ـ وبالموازاة مع ذلك ـ ترقية آلة العقل بإعمالها في إدراك الدّلالات المجرّدة للمحسوسات، وإكسابها القدرة على النّفاذ إلى الحقّ انطلاقا من تحليل دلالات الحسّ، وترقية البصيرة بتنظيف النّفس من أدرانها حتّى تغدو على حال من الصّفاء تدرك به بعض الحقائق على نحو مباشر، وكلّ ذلك مع الإبقاء على قدر من الموضوعات المعرفيّة تُوطّن النّفس، في الوصول إلى الحقيقة فيها، على الاستعداد لقبول خبر الوحي، إذ لا يكون للوسائل الذّاتيّة للإنسان مبلغ إليها باستقلال.

إنّ التّوازن بين هذه المنافذ المعرفيّة، والتّكامل في وظائفها للوصول إلى الحقائق بعد البلوغ بها في الكفاءة مداها هو المظهر الجليّ للتّرقّي المعرفي وفق منهج الخلافة، فهي عندما يقوم كلّ منها بوظيفته الطّبيعية في المعرفة: رصداً للمشاهد المحسوسة بالحواسّ، وتأمّلاً استنتاجيّاً بالعقل، ونفاذاً مباشراً بالبصيرة، وتلقّياً من الوحي في مجاله المخصوص، فإنّها حينئذ تبلغ بالإنسان درجة من إدراك الحقائق تجعله قريباً من الله تعالى بمعرفة حقيقة خلقه التي تفضي إلى معرفة وجوده وصفاته، وبقدرته نتيجة تلك المعرفة على استعمار الأرض وإحكام السّلطة عليها، وذلك من صميم ممارسة الخلافة. وقد كان القرآن الكريم يوجّه توجيها مطّردا إلى انتهاج هذا التّكامل المعرفي، واتّخاذه

---

١٣ راجع: عبد المجيد النجار، **العقل والسّلوك في البنية الإسلامية** (تونس: مطبعة الجنوب، ١٩٨٠)، ص٥٨.

طريقاً للتّرقّي في سبيل التّعمير، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون**﴾(يوسف: ١٠٩)، فهو توجيه لاستعمال الحواسّ بالسّير في الأرض وجمع مشاهد الأمم السّابقة، ثمّ استعمال العقل في استنباط الدّلالة من تلك المشاهد والوصول إلى العبرة منها، وكلّ ذلك استكمالا لما أخبر به الوحي من حقيقة البعث والحساب في اليوم الآخر وهي ما من أجله تكون طاعة الأمم وعملها التّعميري في الدّنيا، إنّها حقيقة واحدة تظاهرت في الوصول إليها منافذ المعرفة كلّها بتكامل بينها.[١٤]

وحينما ينخرم هذا القَوام المعرفي بالميل إلى أحد الأطراف دون الأطراف الأخرى فإنّ التّرقّي المعرفي لا يكون له تحقّق، بل يبقى الإنسان في تلك الحال على جهل بالحقيقة في شموليّتها، فلا يكون الجزئيّ الذي يحصل منها دافعا به إلى الفعل الحضاري الخِلافي، وإن دفع فإنّما يدفع إلى فعل أعرج مختلّ لا يكون به للإنسان خير ولا في الأرض تعمير. فالمعرفة العقليّة دون المعرفة الحسّيّة لا تفضي إلاّ إلى مجرّدات من الفكر مقطوعة الصّلة بالواقع، فلا يكون لها غِنى في تعميره، وذلك هو شأن الفلسفات العقليّة المغالية ومنها بعض فروع الفلسفة اليونانيّة.[١٥] والمعرفة الحسّيّة بدون تدبّر عقلي

---

١٤ راجع في هذا التّكامل المعرفي بوصفه عنصراً في فقه التّحضّر الإسلامي، القاضي عبد الجبّار الهمداني، **المغني** (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥)، ج١٢،ص٥٧، وحسن التّرابي، **الإيمان، أثره في حياة الإنسان** (الكويت: دار القلم، ١٩٧٤)، ص٢٨٨، وعبد المجيد النجار، **العقل والسّلوك في البنية الإسلاميّة** (مرجع سابق)، ص١٤١.

١٥ كانت الرّوح اليونانيّة بصفة عامّة تعلي من شأن العقل على حساب الحسّ في المعرفة، ومن شواهد ذلك ما وجّهه سقراط من لوم لأنكساقوراس لاعتماده على الملاحظة الحسّيّة منطلقاً لمعرفة الله بدلاً من التّعقّل المجرّد إذ قال: "لو أنّ أنكساقوراس بدلا من اعتماده في إثبات وجود الله على حكمته الممثّلة في سير الكواكب في أفلاكها كان قد اعتمد على أنّ خيريّته الممثّلة في داخل نفوسنا تجذبنا إليها دائما لكان أقرب إلى الحكمة منه إلى نهج العامّة الذين يعتمدون على الحسّ" (عن: محمد غلاّب: **المعرفة عند مفكّري الإسلام** (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩)، ص١٣٦، أمّا المسلمون فقد أصبح المنهج العامّ عندهم منهجا معتدلا بين العقل والحسّ وذلك بتأثير من القرآن الكريم، وهو ما أشار إليه القاضي عبد الجبّار في قوله: إ نّ من الخطأ القول بأنّ الحواسّ تقضي على العقول، أو العقول قاضيّة عليها، والصّحيح أن يُقال إنّه لولا العلم بما يُدرك بالحواسّ لما صحّ أن يدرك الإنسان سائر الأمور، ويُعبّر عن ذلك بأنّ علوم الحواسّ أصل لعلوم العقل. (راجع: القاضي عبد الجبّار: **المغني**، ج١٢، ص٥٧ ـ ٥٨)، وراجع في ذلك أيضا: محمد إقبال، **تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام** ترجمة: عباس محمود (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٨)، ص٢١.

لا تفضي إلاّ إلى علم سطحيّ بمظاهر الكون، دون أن تنفذ إلى القوانين والدّلائل، فلا يكون بها استثمار ولا اعتبار، وتلك هي حال الأمم البدائيّة التي بقيت في بدائيّتها لاقتصارها في معارفها على ظواهر المحسوسات ممّا لا يتجاوز في نفعه تحقيق الحدّ الأدنى من ضرورات الحياة. وحينما تتكامل معارف الحسّ مع معارف العقل ولكن في معزل عن معارف الوحي فإنّ الإنسان قد يتحوّل إلى جبّار مدمّر للأرض لا معمّر فيها، وتلك حال تشبه حال إنسان الحضارة الغربيّة فيما انتهى إليه من تلويث بيئيّ يوشك أن يأتي على الأرض بالخراب.[١٦] إنّ القَوام المعرفي لا يتمّ إذن إلاّ بالتّكامل بين أنواع المعارف تكاملا يفضي إلى التّوازن الذي يبلغ به الإنسان إلى تعمير مثمر يرشّده في الا تّجاه المبتغى به وجه الله تعالى، وذلك هو القَوام المعرفي الاستخلافي الذي يعتبر ترقّيًا في ميزان التّحضّر الإسلامي.

جـ ـ القَوام التّوافقي مع الآ خر: ونعني به ذلك العدل في ترقية الذّات بين البعد الفردي والبعد الاجتماعي فيها، ففي فطرة الإنسان منزع فردي يدفعه إلى إثبات الذّات وتحقيق الفرديّة، كما أنّ في فطرته منزعا اجتماعيّا يدفعه إلى التّآلف مع الآخرين لحفظ ذاته وحفظ نوعه، إذ لا يتأتّى ذلك إلاّ بالتّآلف الجماعي.[١٧] وترقية هذا التّوافق في الإنسان تكون بتنمية البعد الفردي فيه بحيث يَقْوى الاعتزاز بالذّات واستشعار قوّة النّفس ممّا يدفع إلى المبادرة والابتكار والفعاليّة، ولكن ليس إلى الحدّ الذي يطغى على البعد الجماعي فيميته، وتكون موازاة لذلك بتنمية البعد الجماعي في النّفس بحيث تنفسح فيها مساحة للآخرين بها يكون التّكافل والتّآزر والتّعاون.

وبهذا العدل بين البعدين في ذات الفرد يكون ترقّيه باستكمال قدرات الإبداع الذّاتيّة من جهة، وتوفيق تلك القدرات في نظم جماعي يتّجه بها إلى ابتغاء وجه الله في تحقيق القيم الإنسانيّة والمنجزات التّعميريّة من جهة أخرى. ولعلّ هذا المعنى هو أحد مدلولات قوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل**

---

١٦ راجع في الأخطار المفزعة للتّلوّث البيئي بسبب العلم المنفصل عن الوحي بل عن الأخلاق: ألبرت جور (Albert Gore)، **الأرض في الميزان** ترجمة: عواطف عبد الجليل (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٤).

١٧ راجع في ذلك: ابن خلدون، **المقدّمة** (القاهرة: مطبعة الشعب، [د.ت])، ص٣٩.

﴿لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾(الحجرات: ١٣)، فالذّكورة والأنوثة إشارة إلى الخصائص الفرديّة في الإنسان، وتعارف الشّعوب والقبائل أي تعاونها إشارة إلى البعد الجماعي فيه، والتّقوى التي هي تقدّم في الطّريق إلى الله إنّما تكون من بين ما تكون بالعدل بين ذينك البعدين في كيان الفرد. وقد كان النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم حريصا شديد الحرص في تربية أصحابه ــ وذلك توجيه لتربية الذّات أيضا ـ على أن يخرّج كلّ واحد منهم على قَوام بين الفرديّة والاجتماعيّة فيه، فإذا كلّ منهم كان في تميّزه الفردي يشبه أن يكون أمّة برأسه، وكان في نفس الآن في بعده الاجتماعي مُوطّأً للآخرين بما يحقّقُ التّوافق الكامل معهم، ومن ذلك القَوام بين البعدين في ذوات الصّحابة رضي الله عنهم انطلق الفعل الحضاري المشهود، وهو تحقّقٌ عياني لعنصر فقهي في التّحضّر وذلك في نطاق التّرقّي بذوات الأفراد.

وحينما يضطرب هذا القَوام التّوافقي فإنّ الإنسان يسقط في أحد تطرّفين مذمومين:

أوّلهما فرديّة مجحفة تلغي الآخرين من حساب النّفس، فيكون التّصادم المُذْهِب لريح الجماعة، وهو شأن فرعون الذي استعلى وقال لقومه: ﴿ما أريكم إلا ما أرى﴾ (غافر: ٢٩)، وهو أيضا شأن المَذْهَب الفردي السّائد اليوم في حضارة الغرب، الذي يفضي إلى أنانيّة فرديّة كان من مرّ ثمارها حركة الاستعمار والحروب العالميّة المدمّرة، فهي نتيجة لأنانيّة فرديّة ولشعور بالاستعلاء عَمَر النّفوس، ثمّ تجمّع في سيل مدمّر للآخرين، ويبدو أنّ هذا الميل إلى الفرديّة المجحفة في ذات الرّجل الأبيض صانع حضارة الغرب ما زال ينذر بالمزيد من الويل للأمم والشّعوب تُرى بوادر منه بين الحين والآخر من أحداث التّاريخ.

وثانيهما جماعيّة مجحفة تدمّر في الفرد قدرات الإبداع، فإذا هو كالتّرس في الآلة يدور بدورانها، ويكاد لا يملك من أمر نفسه شيئا، وهو شأن من وصفهم القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوما فاسقين﴾ (الزخرف: ٥٤)، فهؤلاء ذواتهم ممحوّة، ولذلك فإنّهم ينعقون مع كلّ ناعق، وهذا هو شأن المجتمعات الشّيوعيّة التي آل قهر البعد الفردي في أفرادها لحساب البعد الجماعي إلى انهيارها وعودها إلى البؤس والتّطاحن كما هو قائم اليوم، فما ذلك إلاّ بسبب من انهيار الذّات

الفرديّة التي هي لبنة المجتمع، فلمّا انهار الجزء انهار بانهياره الكلّ. إنّه العدل بين هذين البعدين هو الذي يرتقي بالإنسان إلى قَوام يبادر به الفرد إلى الفعل الرّيادي مستعدّا لينضاف إلى الآخرين فيكون الفعل تعميرا نافعا للفرد وللمجموع في الآن نفسه.[١٨] وحينما ينضاف هذا القَوام التّوافقي في ذات الفرد إلى القَوام التّكويني والقّوام المعرفي فإنّه يتمّ التّرقّي الفردي قاعدة من قواعد الاستخلاف التي لا يكون تحضّر إسلاميّ إلاّ مبنيّا عليها، فإذا ما ابتُغي نهوض لهذا التّحضّر على غير هذه القاعدة فإنّ المسعى إلى ذلك يؤول لا محالة إلى الفشل.

٢ ـ استخلاف التّرقّي الجماعي

إنّ الخلافة في الأرض مهمّة لا يمكن أن تنهض بها إلاّ الجماعة من بني الإنسان، ومهما يكن من ترقّي الفرد في ذاته فإنّه لا يقدر في حال التّفرّد أن ينجز تلك المهمّة، فيكون الاجتماع ضرورة حتميّة لتحقيق الخلافة، ولا نقصد بحال التّفرّد الوجود الفردي المنفصل عن حياة الجماعة، فذلك أمره بدهيّ في القصور عن إقامة التّحضّر الاستخلافي بل عن إقامة التّحضّر مطلقا، ولكن نقصد به أيضا الوجود الجماعي الذي يغلب على الأفراد في وجودهم فيه معنى التّفرّد على المعنى الجمعي، فَيُرَوْن في الظّاهر جمعا ولكنّ قلوبهم في حقيقتها تكون شتّى، فهذا وضع يعتبر شكلا من أشكال التفرّد وإن كان في ظاهره يُرى على هيئة من الجمع. وما سنعالجه تالياً بالبيان هو التّرقّي بالوضع الإنساني من حال الجمع الذي هو في حقيقته تفرّد إلى حال من الجماعيّة الحقيقيّة التي يُرى فيها النّاس جمعا في الظّواهر مثلما أن قلوبهم تكون جميعا أيضا، فكيف يكون هذا التّرقّي الجماعي، وما مظاهره المختلفة؟

إنّ التّرقّي في ذوات الأفراد على نحو ما شرحنا آنفا لا يفضي بالضّرورة إلى الّترقّي الجماعي وإن كان شرطا من شروطه، بل التّرقّي الجماعي يزيد على التّرقّي الفردي باعتبارات مشتقّة من خصوصيّات الحياة الجماعيّة وما تقوم عليه من الشّراكة في المرافق والمصالح والأهداف. وبناء على ذلك فإنّ التّرقّي الجماعي يستلزم فقها زائدا على فقه التّرقّي الفردي من حيث ذهب الظّنّ ببعض النّاس إلى أنّ القواعد التي بها تكون ترقية

---

١٨ راجع في ذلك: حسن التّرابي، **الإيمان، أثره في الحياة** ٣٢٨.

ذات الفرد هي نفسها المفضية فيما يشبه الآليّة إلى التّرقّي الاجتماعي باعتبار أنّ الفرد هو أساس المجتمع، وهو وهم لا يكون له ثبات عند التّأمّل في طبيعة الاجتماع وما تقتضيه من خصوصيّة فقهيّة في معالجتها بالتّرقية. وللتّحضّر الإسلامي فقه خاصّ في ترقية الجماعة هو فقه مشتقّ من عقيدة الخِلافة، وإذا ما تحقق ذلك الفقه كان كفيلاً بأن يفضي بالأمّة الإسلاميّة إلى إنجاز مهمّتها في الاستخلاف تعميرا في الأرض باتّجاه المرضاة الإلهيّة، وإذا ما أصابه الخلل والاضطراب آذن بارتكاس في مسيرة الخلافة، وقصرت الأمّة عن البناء الحضاري تأسيسا واستئنافا.

ولعلّ جُماع فقه الخِلافة في التّرقّي الجماعي هو ما عبّر عنه القرآنِ الكريم بالتّعارف في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾(الحجرات: ١٣). فالتّعارف في هذا المقام إنّما هو رجوع الكثرة من الأفراد على تعدّدهم العرقي والقبلي إلى وحدة متعاونة على ما يكون به قوام الحياة الجماعيّة، وما يكون به تحقيق أغراضها، متوجهة في ذلك توجّهاً سباقيّاً للاقتراب من الله تعالى بتحقيق أوامره، وتلك هي التّقوى التي ذُيّلت بها الآية في مقام بيان الهدف الذي من أجله يكون التّعارف. وإنّما عُبّر عن التّعاون بالتّعارف لأنّ هذا أصل لذاك، وهو شرط من شروطه، فهو إطلاق لاسم الشّرط على المشروط، أو اسم السّبب على النّتيجة، وذلك رائج في لسان العرب.[١٩] وللتّعارف بهذا المعنى الذي انتهينا إليه وحدّدناه قاعدةً لفقه التّرقّي الاستخلافي مظاهر وتحقّقات متعدّدة يعتبر كلّ واحد منها قاعدة فرعيّة للقاعدة الأساسيّة الجامعة، وهو ما نبيّنه تالياً.

---

١٩ كثير من التّفاسير التي اطّلعنا عليها وقفت بالتّعارف عند معناه الظّاهري الضّيّق الذي هو معرفة النّاس بعضهم بعضا، وعند الوقوف على مناسبة نزول هذه الآية يتبيّن أنّ للتّعارف معنى أوسع من ذلك بكثير، فالآية نزلت بمناسبة استلزمت النّهي عن التّفاخر واللّمز والتّنابز ممّا يقوم قرينة على أنّ التّعارف المأمور به هو المقتضي لأضداد هذه الصّفات من وحدة ووئام وتعاون وتعامل بالحسنى، وبمجرّد معرفة النّاس بعضهم بعضا لا تؤدّي الغرض في معالجة سبب النّزول. هذا، وقد أورد ابن عاشور تفسيراً للتّعارف اعتمدنا عليه في المعنى الذي حدّدناه في هذا المقام ونصّه ما يلي:" كان هذا التّقسيم الذي ألهمهم الله إيّاه نظاما محكما لربط أواصرهم دون مشقّة ولا تعذّر، فإنّ تسهيل حصول العمل بين عدد واسع الانتشار يكون بتجزئة تحصيله بين العدد القليل، ثمّ بينه وبين جماعات أكبر، وهكذا حتّى يعمّ أمّة أو يعمّ النّاس كلّهم، وما انتشرت الحضارات المماثلة بين البشر إلاّ بهذا النّاموس الحكيم"، **التحرير والتنوير** (مرجع سابق)، ج٢٦، ص٢٦٠.

أ ـ تعارف التّكافل: ومعناه أن يقوم كلّ فرد وكلّ مجموعة في المجتمع مقام الكفيل لكلّ الأفراد والمجموعات الأخر على قدر الوسع، والكفيل هو "الشّاهد والضّامن والرّقيب على الشّيء، المراعي لتحقيق الغرض منه"،[٢٠] وهذا المعنى الجامع للكفالة هو الذي نقصده في هذا المقام وصفا لعلاقة اجتماعيّة يكون فيها الفرد والمجموعة رعاة للآخرين من الأفراد والمجموعات في اتّجاه متبادل، رعاية تهدف إلى تمكين ذوي القصور والعجز والحاجات والأرزاء بل وذوي الغفلة والتّقاعس من الارتقاء إلى حال القدرة على أداء مهامّهم، والوفاء بغاية حياتهم، وذلك بتخليصهم ممّا حلّ بهم من العوائق المعطّلة عن ذلك.

ويكون تعارف التّكافل ماديّا كالإيفاء بحاجات الفقراء والمحتاجين والقصّر من لوازم العيش الكريم، كما يكون معنويّا بالمواساة والتّسرية عن المأزومين والمنكوبين، والتّعليم والإرشاد للجهلة والضّالّين، والتّنبيه للغافلين، وجماع هذا التّعارف ما جاء في قوله صلّى الله عليه وسلّم:"مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسّهر والحمّى"،[٢١] والتّداعي بالسّهر والحمّى ليس في حقيقته العلميّة سوى نفير الجهاز الدّفاعي في سائر الأعضاء لنجدة العضو المصاب وكشف العطب عنه.[٢٢]

وحينما يفشو في المجتمع هذا التّعارف فإنّ القافلة الجماعيّة تكون جهودها متنامية بإسهام جميع أفرادها أو أغلبيّتهم السّاحقة، ويقلّ فيها المعطوبون إلى حدّ كبير فلا تكون كلالتهم على غيرهم مُذهبة بالجهود المنفَقة من أجلهم بما يشدّ المجموعة إلى الخلف، وبذلك تتسارع الوتيرة في الإنجاز الاستخلافي، وذلك ضرب من التّرقّي

---

٢٠ ابن عاشور، **التحرير والتنوير** (مرجع سابق)، ج١٤، ص٢٦٢.

٢١ أخرجه البخاري، **الأدب المفرد، باب رحمة النّاس والبهائم**، ومسلم: كتاب البرّ والصّلة، **باب تراحم المسلمين**، وراجع: ابن الأثير، **جامع الأصول** تح: عبد القادر الأرناؤوط، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣)، ج٦، ص٥٤٧.

٢٢ يقع في وهم الكثير من المسلمين أنّ هذا التّكافل يدخل في باب النّفل بل باب التّفضّل، فآل بسبب هذا التّصوّر المنحرف في معظمه إلى الضّياع، والحقّ أنّه واجب دينيّ مؤكّد في حقّ الأفراد والمجموعات، والشّواهد على ذلك كثيرة يؤكّد بعضها بعضا. راجع في هذا المعنى: سيّد سابق، **فقه السّنّة** (القاهرة: دار الريان للتراث، ١٩٩٠)، ج١، ص٤٨٣.

الجماعي بما هو مفض إلى الخلاص من أكدار المآسي الحاصلة بالكروب والعجز والحاجات من جهة، وإلى الاقتدار على الفعل والإنجاز من جهة أخرى.

ب ـ تعارف الشّورى: ومعناه أن يتطارح أفراد المجتمع قضاياهم ومشاكلهم للتّداول فيها: بحثا وتحليلا وتعليلا وإبداء رأي، وأن يكون ذلك سنّة فاشية فيهم شاملة للأفراد كلّهم، ومستوعبة لأمور الحياة جميعها في دوائر متواسعة بحسب تنوّع الأمور من جهة، والقدرة على إبداء الرّأي والإفادة فيه من قِبل المستشارين من جهة أخرى. وقد تنزّلت الشّورى في النّظام الإسلامي بهذا المعنى الشّمولي أصلا من أصول الدّين يتّصل أساسا بمبدأ الاشتراك في الاستخلاف على الأرض الذي لا يكون تحقّق للخلافة بدونه، وهو ما يتأكّد بالسّياق الذي جاء فيه الأمر بالشّورى مقترنا بأمّ العقائد، وهو الاستجابة لله، وبعمود الدّين وهو الصّلاة، وذلك في قوله تعالى: ﴿**والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون**﴾(الشورى: ٣٨)، ففي هذا الاقتران دلالة على القيمة الدّينيّة للشّورى ومنزلتها في ميزان الخلافة، وهي دلالة تصير بها قانونا شرعيّا للحياة الجماعيّة لا تتأتّى لها أن تنجز من أمر الخلافة شيئا في غيبة عنه، وذلك خلافا لما استقرّ في أذهان بعض المسلمين من أنّها شأن من شؤون الحياة السّياسيّة مقتصر عليها وفي غير إلزام، وهو فهم يكاد يهدر قيمتها ومعناها بل هو يهدر بالفعل. وحينما غاب هذا القانون عن واقع الحياة الجماعيّة للمسلمين، فإنّ هذه الحياة تخلّفت عن أن تنجز من أمر التّحضّر الخِلافي شيئا، بل آلت في ذلك إلى بوار مشهود، وهو ما يؤكّد بشهادة واقعيّة المنزلة الشّرعيّة لتعارف الشّورى.[٢٣]

وبمسلك الشّورى على هذا النّحو الجامع تتجنّد طاقات المجتمع في المعرفة النّظريّة والخبرة العمليّة معا، وتتقابل في حوار نقدي يتحصحص فيه الحقّ فيما ينبغي أن تجري عليه حياة النّاس، فإذا هي بذلك حركة تقدّميّة ترتقي بالجماعة في سبل مصالحها التي لا تنتظم إلاّ على أصول من الحقّ، وهي أصول يعزّ على المستبدّ ـ فرداً أو جماعة ـ أن يتوصّل إليها باللّون الواحد من الرّأي كما تشهد بذلك سِير المستبدّين قديما وحديثا.

---

٢٣ راجع تأصيلاً للشّورى الإسلاميّة مقارنة بالدّيموقراطيّة الغربيّة: حسن التّرابي، **الشّورى والدّيموقراطيّة** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص٥٤ وما بعدها، وراجع بحثاً مستفيضاً عميقاً مؤصّلاً في الشورى في: توفيق الشّاوي، **فقه الشّورى والاستشارة** (القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٢).

ومن جهة أخرى فإنّ شراكة الأفراد في المداولة وإبداء الرّأي في أمر الحياة، ثمّ الانتهاء إلى رأي يكون عليه العزم من شأنه أن يشعر الجميع بأنّهم من ذوي الشّأن والمسؤوليّة في تصريف الحياة الجماعيّة، وأنّ الوجه من الرّأي الذي انتهى إليه الحوار هو وجه شاركوا هم في صناعته بصفة مباشرة أو غير مباشرة، فتنشأ في النّفوس من ذلك همّة لتنفيذه بإحسان، ورعايته حال التّنفيذ بوجوه الملاحظة والرّصد لتعديله وتجويده بحيث يحقّق المصلحة في أعلى درجاتها. ولا يصدّ النّفوس عن ذلك صادّ من الاستهتار واللاّمبالاة، كما هو الأمرحينما تكون الآراء التي تعالجها الجماعة بالتّطبيق مُسقَطة عليهم بالاستبداد، فتؤول في الواقع إلى البوار حتّى وإن كانت في ذاتها حقّا، وهل بوار الحياة الإسلاميّة منذ عهد فيما يطبّق فيها من مشاريع النّهضة إلاّ نتيجة في الشّطر الأكبر منه لاستهتار الشّعوب بسبب من الاستبداد المسلّط عليها في تصريف شؤونها؟

وإذا انضاف بمسلك الشّورى عامل نفسي من قوّة الإرادة في تحمّل التّنفيذ إنجازا ورعاية إلى عامل الضّمان بالوصول إلى الحقّ في القدر الأكبر من الإمكان بناء على التّداول العريض للرّأي، فإنّ الجماعة بهذين العاملين المتأتّيين من تعارف الشّورى تترقّى صعدا في خلافتها لله، تقترب منه بما تصيب من الحقّ في الفكر، ومن الإحسان في تنزيله على واقع الحياة. وعلى هذا الأساس نعدّ التّعارف الشّوري قاعدة مهمّة من قواعد فقه الخِلافة في التّحضّر الإسلامي.[٢٤]

جـ ـ تعارف التّآمر بالمعروف: قد تتوصّل أمّة ما بالشّورى إلى وجوه الحقّ وإلى العزم على تنفيذه، ولكن تطرأ عليها الملابسات الدّاخليّة والخارجيّة، فإذا ما عرفت من الحقّ وعزمت عليه نالتها فيه وجوهٌ من الغفلة أو الفتور عند بعض المجموعات أو الأفراد، فيصير معطّلا في الأذهان أو في الأعمال، بل قد يتناوشه الباطل فيحلّ محلّه في موقع أو في آخر. ولتفادي هذا المآل الذي قد يطرأ على المجتمع تأتي قاعدة إسلاميّة استخلافية حافظة، هي قاعدة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.

---

٢٤ راجع في الشّورى وفوائدها الاجتماعيّة: ابن عاشور، **التحرير والتنوير** ج٤، ص١٤٤ وج٢٥، ص١١١.

وتعني هذه القاعدة أن يقوم الأفراد والمجموعات في نطاق الأمّة مقام الحارس الاجتماعي الذي يرصد السّيرورة الحضاريّة للمجتمع، فإذا ما رأى مبدأ ممّا تعارف عليه النّاس قد أُهمل بغفلة أو فتور نبّه إليه، وحشد قواه من أجل عودته في الأفهام والأعمال، وكذلك إذا ما رأى مظهرا من المنكرات الخارجة عن المألوف الذي أقرّه المجتمع بعد التّشاور نبّه إليه، وبذل غايته وسعه من أجل تغييره. وهكذا يتكوّن بهذه القاعدة منزع اجتماعي عامّ يحرس مسار التّرقّي الجماعي من أن يفتر أو يزيغ وينحرف، وكأنّه بذلك يمثّل جهاز مناعة يعالج ما يصيب الحياة الاجتماعيّة من حياد عن الخطّ الخِلافي، بل إنّه يوفّر لها أسباب السّداد قبل أن تقع في الحياد.

وقد جاء في القرآن الكريم تقرير متكرّر لهذا المبدأ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون، ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البيّنات**﴾(آل عمران: ١٠٤ ـ ١٠٥). وفي التّعبير بالمعروف والمنكر إيماء إلى أنّ المقصود بالرّعاية والحفظ هو الخطّ العامّ الذي اختطّه المجتمع لنفسه بالتّشاور، قطعا في ذلك لطريق الآراء المتسلّطة المعبّرة عن وجهات خاصّة لأفراد أو لمجموعات. وحينما يغيب هذا الأدب الاجتماعي في الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر فإنّ المجتمع يصير عرضة للانتكاس عن مساره في التّرقّي، وذلك ما بيّنه قوله صلّى الله عليه وسلّم: "كلاّ والله لتأمرنّ بالمعروف، ولتنهونّ عن المنكر، ولتأخذنّ على يد الظّالم، ولتأطِرُنّه على الحقّ أطرا، أو لتقصرنّه على الحقّ قصرا، أو ليضربنّ الله بقلوب بعضكم بعضا"،[٢٥] فغياب هذه القاعدة في التّعارف يفضي إلى تصدّع البناء الاجتماعي باختلاف القلوب، وذلك يفضي لا محالة إلى نكوص في طريق التّحضّر.[٢٦]

إنّ هذه القواعد الثّلاث التي يجمعها معنى التّعارف تتكامل في ترقية الجماعة بتأهيلها لأداء مهمّتها في الاستخلاف، فالتّكافل يحشد القوى الفرديّة ويكتّلها ويصنع اللّحمة الجماعيّة، والتّشاور يرشّد الرّأي والعمل فيسدّدهما إلى الحقّ والخير، والتّآمر

---

٢٥ أخرجه أبو داود، **كتاب الملاحم، باب الأمر والنّهي**، والتّرمذي: **كتاب تفسير القرآن، باب تفسير المائدة**، وراجع: ابن الأثير، **جامع الأصول**، ج١، ص٣٢٧.

٢٦ راجع في الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر عامّة: ابن تيميّة، **الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر**.

بالمعروف يعصم من الزّيغ ويحفظ السّيرورة على خطّ الخِلافة السّويّ. ولو تأمّلنا في ضعف الأمم وقصورها في أدائها الحضاري لوجدنا الأسباب المتعلّقة بالجانب الجماعي لا تخرج في مجملها عن الخلل الذي يصيب هذه القواعد بعضها أو كلّها، وهو ما ينطبق على حال المسلمين في أسباب تخلّفهم الحضاري، ولذلك عددناها قواعد أساسيّة للتّرقّي الجماعي في فقه التّحضّر الإسلامي.

٣ ـ استخلاف التّرقّي المنهجي

يتوقّف الإنسان في ممارسة التّحضّر كي تكون ممارسته مثمرة على خصال في ذات الفرد تكسبه القدرة على الأداء الفردي، وعلى خصال في ذات الجماعة تكسبها القدرة على حشد الجهود الفرديّة وتوجيهها وترشيدها لترقية الأداء الجماعي، لكنّه يتوقّف أيضا بصفة أساسيّة على منهجيّة في الأداء الحضاري على مستوى الفكر والسّلوك معا. وقد تتوفّر القدرة الذّاتيّة في الأفراد وفي الجماعة، ولكنّ منهج الأداء يكون مختلاّ ضعيفا، فيفضي ذلك إلى خلل في الأداء واضطراب فيه قد يذهب بتلك القدرات أو بشطر كبير منها. وخذ في ذلك مثلا مجموعة من الأفراد كُلّفت باستصلاح قطعة من الأرض وتعميرها، وقد توفّرت في أفرادها عوامل القوّة المادّية والمعنويّة من سلامة وإخلاص واستواءِ شخصيّةٍ، وتوفّرت في المجموعة شروط الوحدة والتّآلف والتّعاون، إلاّ أنّ منهجيّة التّعامل مع الأرض في طريقة فهم طبيعتها، وطريقة معالجتها بالفلح والزّرع كانت طريقة خاطئة، فإنّها في هذه الحالة ستكون حصيلة المباشرة التّعميريّة للأرض من قِبل هذه الجماعة حصيلة ضعيفة أو بائرة، وذلك بسبب من الخلل في منهجيّة التّعمير رغم التّرقّي في ذات الفرد والجماعة، فكذلك يكون الأمر في المستوى العامّ الذي تمارس به أمّة من الأمم مناشطها الحضاريّة.

وفقه التّحضّر الإسلامي كما ضَبَطَ قواعدَ في ترقية ذاتيّة الفرد تجتمع في القَوام بمظاهر متعدّدة كما بيّناه، وكما ضبط قواعد في ترقية ذات الجماعة تقوم على التّعارف حسبما شرحنا آنفا، فإنّه ضبط أيضا قواعد في ترقية المنهج الذي يكون به الأداء الحضاري تفكيرا وسلوكا. وهذه القواعد من شأنها أن تجعل منهج الأداء الحضاري مفضيا إلى تحقيق غرض الخِلافة كما تقتضيه عقيدتها، وأن ترقّي مِنْ كفاءته

في تأدية ذلك الغرض، فيكون ترقّيه ترقّيًا متميّزاً. وقد جاء في أصول الدّين الإسلامي ما يرشد إلى تلك القواعد نظريّا، وما يفضي إليها عمليّا، كما جرت الحضارة الإسلاميّة في عهد ازدهارها على مقتضاها في الواقع. ومن هذه المعطيات الثّلاثة نحاول فيما يلي تبيّن طائفة من أهمّ قواعد التّرقّي المنهجي مع ربطها بمنطلقاتها في الاستخلاف التي نشأت منها، والتي تكوّن بنيتها وتوجّه مسارها.

أ ـ **التّوحيد:** إنّ العقيدة الإسلاميّة التي هي "الفكرة" الدّافعة للتّحضّر الإسلامي تنبني على أساس التّوحيد، فهو عمودها الذي تقوم به. والأركان الجامعة للتّوحيد هي الإيمان بوحدانيّة الله تعالى: ذاتا، وصفاتٍ، ومبدأ في الخلق، ومدبّرا للكون، وحاكما في حياة النّاس، ومعبودا لهم، ومنتهًى لكلّ الموجودات في المصير. وبهذا المعنى فإنّ أيةّ حقيقة من حقائق الدّين عقديّة أو تشريعيّة تغدو منبثقة من التّوحيد وراجعة إليه، فيكون التّوحيد إذن هو روح الدّين كلّه، السّاري فيه مسرى الماء من النّبات، أيّما موضع انسحب منه أصابه الجفاف وآل إلى التّلاشي.

وعقيدة هذا موقعها من الدّين من شأنها أن تطبع معتنقيها في ممارستهم للحياة كلّها: فكراً ووجداناً وسلوكاً، بطابع الوحدة، بحيث يصير كلّ نشاط ذهنيّ أو عمليّ دائرا في بنيته و غايته على قانون من الوحدة التي تتآلف بها المختلفات، وتتوحّد بها المقاييس، وتلتقي بها المشارب على هدف مشترك، وذلك ما يبدو نظريّا منطقيّا في انطباع الحياة بطابع المعتقد الأساسي، كما يبدو أيضا عمليّا في تجربة التّحضّر الإسلامي في كلّ من الفكر والعمل على نحو ما نبيّنه تالياً.

أوّلا ـ التّوحيد في الفكر:[٢٧] إنّ التّوحيد العقدي على النّحو الذي بيّنّاه آنفا من شأنه أن يطبع العقل في سعيه المعرفي العامّ بحيث يكون جاريا على مبدأ موحّد في التّفسير والتّعليل، فإذا هو يرجع كلّ الظّواهر والأحداث في أسبابها ونتائجها إلى ذلك

---

٢٧ نعني بالفكر في هذا المقام: إعمال العقل للانتقال من المعلوم إلى المجهول، وهذا هو مصطلح الإسلاميّين الذي لخّصه الجرجاني في قوله: "الفكر ترتيب أمور معلومة للتّأدّي إلى مجهول" **التعريفات** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٠)، ص١٧٦، وهذا المعنى الاصطلاحي مبنيّ على المعنى اللّغوي الذي هو كما جاء في **لسان العرب** ـ مادّة (فكر): إعمال النّظر أو الخاطر في الشّيء. ومن البيّن أنّ هذا التّعريف يشيرلغة واصطلاحا إلى معنى منهجيّ لا إلى معنى المحتوى من الأفكار كما هو شائع اليوم في الاستعمال بين النّاس.

المبدأ، إذ لمّا كان الاعتقاد بوحدانيّة الله متمكّنا في النّفس بصفة عميقة: مبدأً للموجودات ومعاداً وتدبيراً شاملاً فيما بينهما، فإنّ ذلك يشكّل العقل على طابع في النّظر تُردّ فيه الكثرة إلى الوحدة، وتُؤالف فيه المعطيات على اختلافها عقليّة وحسّيّة وخبريّة لتُوحّد في دلالاتها على الحقيقة الواحدة.

وهذا الفكر التّوحيدي هو الذي أرشد الله تعالى إليه في سياق النّكير على فرعون وملئه بسبب فكرهم المشتّت تبعاً لعقيدتهم الشّركيّة، إذ قال تعالى: ﴿**ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذّكرون، فإذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وإن تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه، ألا إنما طائرهم عند الله ولكنّ أكثرهم لا يعلمون**﴾ (الأعراف: ١٣٠ - ١٣١)، فالفكر التّوحيدي يفسّر ظواهر القحط والرّخاء بمبدأ موحّد هو التّدبير الإلهي، كما هو مُعبَّر عنه بأنّ طائرهم إنّما هو عند الله، ولكن آل فرعون عدّدوا في ذلك أسبابا موهومة من التّطيّر بموسى ومن معه في حال القحط، واستحقاقهم الذّاتي في حال الرّخاء[٢٨].

ويفسّر هذا الفكر التّوحيدي الكون على أنّه في معرض كثرة موجوداته وأحداثه يرجع إلى وحدة في العلّة ووحدة في القانون، فإنّ كلّ ما يقع فيه من كائنات وظواهر وتصاريف إنّما هي راجعة إلى نواميس موحَّدة ترجع الكثرة فيها إلى وحدة السّبب في شكل هرمي ينتهي إلى السّبب الأوّل، وهو السّبب الحقيقي الأوحد. وبهذا الفكر يفسَّر المجتمع أيضا على أنّه في معرض الكثرة في شعوبه وأفراده إنّما هو راجع إلى وحدة جامعة بسبب وحدة الأصل ووحدة الغاية ووحدة المبدأ في تكريم الإنسان بمقتضى الإنسانيّة فيه، ثمّ إنّه يخضع إلى وحدة في مقياس التّفاضل، وهو ميزان التّقوى الذي يوزن به النّاس جميعا، ويترتّب على هذا إجراء القانون المنظّم للمجتمع على وحدة في الاعتبار، ووحدة في الجزاء ثوابا وعقابا.

ولمّا تشبّع المسلمون بعقيدة التّوحيد انطلقوا في حركة تحضّرهم يبنون معارفهم الكونيّة والإنسانيّة بمنهج فكري توحيدي، فإذا هم يباشرون الحياة الإنسانيّة بنظر يفسّر طبيعتها ويقدّر كلّ تصاريفها الفرديّة والاجتماعيّة على محور موحّد يبنيها على

---

٢٨ راجع في هذا المعنى: ابن عاشور، **التحرير والتنوير** ج٩، ص٦٦.

مُراد الله تعالى، ويسوقها في ابتغاء مرضاته؛ وإذا هم يباشرون المادّة الكونيّة بنظر يفسّرها على وحدة من القانون في تكوينها ومنقلباتها، اهتداء بوحدة المكوّن والمدبّر لها. ثمّ يضمّ العقل الإسلامي حصيلة النّظر الثّاني إلى الأوّل لتنشأ منهما حركة العلوم الإسلاميّة وتتطوّر منظومةً بسلك يوحّدها جميعا في سياق الغرض الدّيني الذي به نشأت وتطوَّرت أساسا من أسس الإنجاز الاستخلافي في الأرض. ويتبيّن هذا المنهج التّوحيدي جليّا من خلال كلّ من العلوم التي أنشأها المسلمون إنشاءً، والعلوم التي اقتبسوها من الكسب الإنساني السّابق وأدخلوها في دائرة الثّقافة الإسلاميّة.

أمّا العلوم المُنشأة، فقد كان المحور الذي انتظمت عليه هو الوحي قرآنا وحديثا، فما من علم من علوم المقاصد والوسائل إلاّ وهو ناشئ بداع منهما، ومبنيّ على أساس من خدمة الوحي فيهما، وذلك ما بيّنه بإبداع ابن خلدون في تصنيفه للعلوم، إذ يقول في مقدّمة شرح مطوّل للمنزع التّوحيدي في العلوم الإسلامية:"وأصل هذه العلوم النّقليّة كلّها هي الشّرعيّات من الكتاب والسّنّة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلّق بذلك من العلوم التي تهيّئها للإفادة، ثمّ يستتبع ذلك علوم اللّسان العربي الذي هو لسان الملّة، وبه نزل القرآن الكريم".[٢٩]

وأمّا العلوم المقتبسة من الثّقافات الأخرى فقد باشرها الفكر الإسلامي بنزعته التّوحيديّة، فأعاد بناء مادّتها بحيث تلتئم مع وحدة الغاية التي قامت عليها العلوم المُنشأة، فإذا هي تتّخذ لها بعد اقتباسها وضعاً جديدا في دائرة الثّقافة الإسلاميّة مخالفا للوضع الذي كانت عليه في ثقافاتها، وهو وضع انتظمت به مادّة ومنهجا في السّلك المُوحَّد الذي ينظم المعارف الإسلاميّة عموما، متمثّلا في خدمة أغراض الدّين في إقامة الخلافة. وذلك ما بيّنه ابن خلدون في شرحه اقتباسَ المسلمين للمنطق اليوناني إذ يقول:"..ثمّ جاء المتأخّرون [من الباحثين الإسلاميّين] فغيّروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنّظر في الكلّيّات الخمس ثمرته وهو الكلام في الحدود والرّسوم... ثمّ تكلّموا في

---

٢٩ ابن خلدون، **المقدّمة** (مرجع سابق)، ص٤٠١، وراجع في هذا المعنى أيضا: طاش كبري زادة، **مفتاح السّعادة** تح: كامل بكري (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٨)، ج٢، ص٥ و ج٢، ص٥٩٨.

القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادّته، وحذفوا النّظر فيه بحسب المادّة، وهي الكتب الخمسة: البرهان والجدل والخطابة والشّعر والسّفسطة".[٣٠]

وعلى هذا النّحو من المنهج التّوحيدي أصبحت العلوم كلّها في دائرة الثّقافة الإسلاميّة على شاكلة من الوحدة والتّآلف يمتدّ بها بعضها إلى بعض، ويأخذ بعضها من بعض، وهوما وصفه ابن حزم في تصنيفه للعلوم بقوله: "العلوم كلّها متعلّق بعضها ببعض.. محتاج بعضها إلى بعض، ولا غرض لها إلاّ ما أدّى إلى الفوز في الآخرة"،[٣١] وليس ذلك إلاّ بأثر من خاصّيّة التّوحيد التي انطبع عليها الفكر الإسلامي.[٣٢]

ثانياً ـ التّوحيد في العمل: إنّ عقيدة التّوحيد كما تطبع الفكر بطابع الوحدة المنهجيّة في النّظر فإنّها تفعل الفعل نفسه بالنّسبة للعمل السّلوكي، بحيث يكون الاعتقاد بوحدانيّة المُبْدِئ والحاكم والمعيد موجّها لأعمال الإنسان كلّها نحو الوجهة نفسها، وهي ابتغاء مرضاة الله تعالى بتحقيق مراده، فإذا تلك الأعمال تصدر عن الإنسان متّحدة في دوافعها، متآلفة في صياغتها، متكاملة في أهدافها، ما كان منها فرديّا وما كان جماعيّا، وما كان منها حسّيّا وما كان معنويّا.

هذ المنهج التّوحيدي في السّلوك العملي يفضي إليه الاعتقاد بأنّ العمل الذي يقوم به الإنسان من أجل الدّنيا هو في الوقت ذاته عمل من أجل الآخرة، فعمل الدّنيا وعمل الآخرة وحدة متكاملة لا تناقض فيها، وهو ما بدا جليّا في قوله صلّى الله عليه وسلّم:"وفي بُضع أحدكم صدقة"،[٣٣] فإتيان الرّجل زوجته وهو في ظاهره عمل شديد الدّنيويّة هو في الوقت ذاته عمل أخروي يُنال به الأجر. وعلى هذا النّحو تفضي عقيدة التّوحيد إلى تكامل عمل الفرد وعمل الجماعة، وتكامل أعمال الفكر مع أعمال

---

٣٠ ابن خلدون، المصدر السابق، ص٤٦٣، وإنّما حذفت هذه الكتب الخمسة لأنّها لا تؤدّي إلى الحقيقة، وإنّما هي تستهدف الإقناع ولو بما هو خطأ. وراجع أيضا بيانا مماثلا في اقتباس المسلمين لعلم الفلاحة وما حكمه من نفس المنطق في الحذف توحيدا للمعرفة وانسجاما بينها في المصدر نفسه،ص٤٦٥.

٣١ ابن حزم، **رسالة مراتب العلوم**، ضمن كتاب رسائل ابن حزم، تح: إحسان عباس، (القاهرة: مكتبة الخانجي)، ص٩٠.

٣٢ راجع في هذه المعاني، محمد الفاضل بن عاشور، "منهج الثّقافة الإسلاميّة"، مجلة **جوهر الإسلام**، (تونس، العدد الأول، السنة الأولى)، وعبد المجيد النجار، **مباحث في منهجيّة الفكر الإسلامي** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢)، ص٦٦ وما بعدها.

٣٣ أخرجه مسلم،**كتاب الزّكاة، باب أنّ اسم الصّدقة يقع على كلّ نوع من المعروف.**

الجوارح، وقد ضُرب في القرآن الكريم مثلٍ بليغٍ لهذه الوحدة في العمل متأتّية بتوحيدٍ الله، وذلك في قوله تعالى: ﴿ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا﴾(الزمر: ٢٩)، فالرّجل الذي يكون سلما لرجل وهو المؤمن بوحدانيّة الله تصدر أفعاله منسجمة موحّدة الوجهة، غير متناقضة كأعمال ذلك الذي يكون فيه شركاء متشاكسون حيث تتعارض أعماله وتتناقض بتشاكس الشّركاء فيه.

وبهذا الطّبع المنهجي في العمل انطلق المسلمون يباشرون الكون بالعمل الاستثماري استكشافا وتعميرا، متوحّدة فيه غاية الدّنيا وهي تحقيق المنفعة المادّية، وغاية الآخرة وهي تحصيل الثّواب بالتّعمير في الأرض. ولو ذهبنا نستروح هذا المعنى التّوحيدي في مظاهر التّعمير الإسلامي لألفيناه قائما في كلّ المُنجَزات كبيرها وصغيرها. وخذ مثالا في ذلك عمران المدينة الإسلاميّة كيف أنّ المسجد الجامع يقوم في مركز دائرتها، ثمّ تحيط به في شكل دائريّ مؤسّسات الإدارة والحكم، فالأسواق والمصانع، فالمساكن والمنازل، فالجنائن والمزارع، وهو ما يبرز حقيقة أنّ أعمال الأمّة ومناشطها موحّدة كلّها بغاية إلهيّة يرمز إليها المسجد الجامع، متآلفة فيما بينها في سياق تلك الغاية.

ولعلّ عزوف التّحضّر الإسلامي عن إنشاء الهياكل العمرانيّة الضّخمة المبنى كالأهرامات والآثار الرّومانيّة يضرب بسبب في حقيقة التّوحيد العملي التي أصبحت صفة ثابتة للمسلمين، فكانت مبانيهم الوسط تظهر منهجيّة التّوحيد بين تحقيق المصلحة الدّنيويّة بمرافق العمران، وتجنّب العقاب على السّرف متمثّلا في التّطاول في البنيان بغير مبرّر، كما تظهر منهجيّة التّوحيد بين العمل من أجل مصلحة الأفراد، والعمل من أجل مصلحة الجماعة، مخالفةً في ذلك لمباني الأهرامات على سبيل المثال، تلك التي قامت لتحقيق مصلحة موهومة لأفراد الفراعنة، وهي حفظ قبورهم، مُناقضةً لمصالح الملايين من النّاس الذين قضى كثير منهم نحبهم في أعمال التّشييد، أو عانوا الخصاصة لاستنزاف أموالهم بسبب ذلك التّشييد، وذلك من أجل تحقيق مصلحة موهومة لأفراد من النّاس. وهذا المنهج التّوحيدي في العمارة الإسلاميّة هو الذي أرساه تطبيقيّا عمر الفاروق رضي الله عنه في بداية النّهضة العمرانيّة في الحضارة الإسلاميّة،

إذ "تقدّم إلى النّاس أن لا يرفعوا بنيانا فوق القدر، قالوا: وما القدر؟ قال: ما لا يقرّبكم من السّرف ولا يخرجكم عن القصد".[٣٤]

ومن أكبر التّصرّفات الإسلاميّة دلالة على وحدة العمل ما كان من توحيد بين الأعمال الرّوحيّة والأعمال المادّية، وهو ما بدا جليّا في ظاهرة الزّهد الإسلامي القويم، فعلى خلاف حضارات أخرى ناقضت بين أعمال الرّوح وأعمال المادّة فمالت إلى أحد الطّرفين وأهملت الآخر، نجد الزّهد الإسلامي نشأ جمعا بين الأمرين: أعمال لتصفية الرّوح، وأعمال للتّعمير المادّي، وذلك ما كان متجلّيا في الرُّبُط والمَحَارس التي أُقيمت على سواحل إفريقية منذ أواسط القرن الثّاني، ثمّ امتدّت من أقصى المغرب إلى الإسكندريّة.

ففي هذه الرّبط والمحارس كانت تتناسق أعمال تغذّي الرّوح على منهج من المرابطة الجهاديّة القائمة على التّصفية الرّوحيّة، وأعمال من التواصل الاجتماعي بمباشرة التّعليم والتّربية لعامّة المسلمين، وأعمال من النّشاط الاقتصادي بمباشرة الزّراعة وتعمير الأرض من قِبل المرابطين لما حولهم من الأرض، حتّى أصبح الرّباط بهذا العمل التّوحيدي "عاملا من العوامل الثّقافيّة في تكوين الرّوح الثّقافيّة بالمغرب واتّساعها وترسيخ آثارها في النّفسيّة الشّعبيّة، ووصل ما بين العناصر الاجتماعيّة بسببها".[٣٥] وهذا المنهج في العمل التّوحيدي هو الذي امتدّت به الرّبط في سلسلة صحراويّة طويلة توازي السّلسلة السّاحليّة بل تفوقها، وهو ما قامت به الحركة السّنوسيّة في أوائل القرن الماضي موحّدة في فعاليّة عجيبة بين أعمال في الزّهد روحانية، وأعمال جهاديّة تربويّة، وأعمال تعميريّة اقتصاديّة زراعيّة وصناعيّة،[٣٦] فكانت مظهراً بديعاً للتّوحيد في العمل يمثّل بحقّ فقها متميّزا في التّحضّر الإسلامي من شأنه ــ لا محالة ــ أن يفضي إلى ترقية منهجيّة

---

٣٤ ابن خلدون، **المقدّمة**، ص٣٢٣. وقد أورد ابن خلدون تفسيرا لهذه الظّاهرة يقوم على اعتماد قصر زمن التّحضّر الإسلامي سببا في عدم تمكّن المسلمين من تضخيم الهياكل العمرانيّة والأبّهة فيها (نفس المصدر والصّفحة)، ولا نرى ذلك تعليلا موفّقا، وإنّما نرى السّبب الذي أوردناه آنفا.

٣٥ محمد الفاضل بن عاشور، **أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي** (تونس: مكتبة النجاح، [د.ت])، ص١٧.

٣٦ راجع هذا المنهج التّوحيدي في العمل الذي قامت به السّنوسيّة في: تعليقات شكيب أرسلان على كتاب **حاضر العالم الإسلامي** لمؤلفه لوثروب ستودارد، (بيروت: دار الفكر العربي، [د.ت])، ج٢، ص١٤٠ وما بعدها.

تقتضيها عقيدة الخلافة في الأرض، فعددناه لذلك قاعدة استخلاف في فقه التّحضّر الإسلامي.

ب ـ الشّمول: الإنسان الخليفة في العقيدة الإسلاميّة مَعْنيّ بمقتضى عقيدته بالوجود كلّه وبالحياة كلّها، فهو معنيّ بالوجود الغيبي، إذ إنّه قد استخلفه الله تعالى استخلافا يؤول بالحساب إلى حياة أخرى، فذانك أساسان غيبيّان لعقيدة الخلافة. وهو معنيّ بعالم الشّهادة، إذ خلافته تستند فيما تستند إلى ممارسة السّلطنة على الكون المشهود الذي هو مسرح الاستخلاف. وهو معنيّ بالحياة كلّها، إذ بمقتضى الحاكميّة المطلقة لله تعالى على حياة الإنسان تصير هذه الحياة في مختلف مظاهرها ظرفاً لممارسة الخلافة دون أن يخرج شيء منها عن ذلك، فما من شِعْب من شِعاب الحياة إلاّ والإنسان مطلوب منه أن يمارس فيه الخلافة.

إنّ هذه العقيدة من شأنها أن تبسط للمسلم مجالا عريضا للنّظر والبحث والتّقصّي، إذ تجعل كلّ مظاهر الوجود والحياة موضوعا، عليه أن يتّجه إليه بالنّظر، ليستمدّ منه ما يعينه على القيام بمهمّة الخلافة الموصولة على نحو أو آخر بتلك المظاهر كلّها. فعالم الغيب مبسوط للنّظر بغاية التّمثّل الاعتقادي لوجود الله تعالى وصفاته، ولحياة المآل وأحكامها، والإيمان بهذه المعتقدات في جملتها لا يكون إيمانا كاملا في الاعتبار الإسلامي إلاّ حينما يستقرّ في النّفس بناء على النّظر المؤدّي إلى الاقتناع الذّاتي.[٣٧] وعالم الشّهادة المادّي مبسوط للنّظر لتكون فيه الدّلالة على عالم الغيب ليُعلم به، ولتتمّ باكتشاف قوانينه، السّلطنةُ عليه وتسخيره لإنجاز الخلافة. وعالم الحياة الإنسانيّة مبسوط للنّظر اعتبارا بما كان منها ماضيا، وترشيدا وتسديدا لما هو حاضر ومستقبل .

وقد جاءت كلّ هذه المعاني مجموعة في قوله تعالى: ﴿**قل انظروا ماذا في السماوات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون**﴾(يونس: ١٠١)، فهو أمر ببسط البحث والتّقصّي في عالم الشّهادة المادّيّ أرضا وسماء، ثمّ التّأدّي منه إلى النّظر في دلالته على عالم الغيب للإيمان بحقيقته، وهو أمر بالنّظر في آثار الحياة السّابقة وما

---

٣٧ راجع في هذه المسألة: محمد محيي الدّين عبد الحميد، **النّظام الفريد بتحقيق جوهرة التّوحيد** (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٥)، ص٣٦ وما بعدها.

شهدته من النّذر للاسترشاد بذلك في ترشيد الحياة الرّاهنة والمقبلة، وهكذا يتّسع مجال النّظر الإنساني ليشمل كلّ شيء مرئيّ وغيبيّ، وينفسح بذلك لعقل المسلم سَعة غير متناهية في مادّة المعرفة.

إنّ من شأن هذا الشّمول الذي تقتضيه العقيدة أن يصوغ الفكر على شموليّة في النّظر، وأن يصير له ذلك طابعا منهجيّا في المعرفة بحيث يتقصّى في سبيل الحقيقة جميع مظانّها، ويتحرّى للظّفر بها كلّ المعطيات المعينة عليها ظاهرة وخفيّة، وهذا مسلك معرفي يضمن إلى حدّ بعيد السّداد في الوصول إلى الحقّ؛ لأنّ الحقيقة مخفيّة وراء أسباب، وبقدر الإحاطة بتلك الأسباب يكون التّوفيق في الكشف عنها.

وقد تطبّع الفكر الإسلامي بالشّمول في النّظر، فإذا هو ينطلق في البحث المعرفي من مادّة الوجود كلّه، يبسطها بين يديه بسطا شاملا: غيبيّها ومشهودها، روحيّها وحسّيّها، ماضيها وحاضرها، ثمّ يجول فيها من موقع الإشراف والهيمنة عليها لينشئ العلوم الإسلاميّة في شمول لموضوعاتها عزّ أن يكون له مثيل في أيّة حضارة أخرى، حتّى إنّ طاش كبري زاده بيّن في صدر موسوعته في تصنيف العلوم أنّ المسلمين بحثوا عن الحقيقة في مستويات وجودها الأربعة: الوجود العيني في الواقع، والوجود الصّوري في الذّهن، والوجود اللّفظي في العبارة، والوجود الخطّي في الكتابة، ثمّ جعل ذلك أساسا في تصنيفه للعلوم الإسلاميّة التي وصل بها إلى ما يزيد على ثلاثمئة علم.[٣٨]

وبخاصّيّة الشّمول هذه انتهى التّحضّر الإسلامي إلى إبداعات معرفيّة مشهودة جمعت بين الإبداع في العلوم الطّبيعيّة، والإبداع في العلوم الإنسانيّة والرّوحيّة، وليس استيعاب التّراث العلمي والفلسفي القديم ونقله إلى النّاس إلاّ مأثرة متأتّية بشمول النّظر الذي اتّصف به الفكر الإسلامي. وفي تاريخ قديم كانت الحضارة في اليونان والشّرق الأقصى تكاد تقصر مجال النّظر على عالم المعقولات والرّوحانيّات، فإذا عطاؤها في عالم الكون المحسوس عطاء جدّ فقير. وكذلك فإنّ الحضارة الغربيّة الرّاهنة تخرج من مجال النّظر البعد الغيبي والرّوحي؛ ولذلك فإنّ عطاءها الرّوحي والأخلاقي كان عطاء فقيرا جدّا، وهو ما ينذر بانهيارها كما يحذّر كثير من مفكّري هذه

---

٣٨ راجع: طاش كبري زادة، **مفتاح السّعادة** ج١، ص٧١ وما بعدها.

الحضارة أنفسهم، ومن ذلك ما يقوله لكونت دي نوي (Lecomte Du Nouy) :"إنّ اعتبار الإنسان مجرّد وحدة كيميائيّة فيزيائيّة، وجزءا من مادّة حيّة قلّ أن تتميّز عن الحيوانات، كلّ هذا يؤدّي إلى موت الإنسان الخلقي، وخنق كلّ روحانياته وكلّ أمل فيه، ويؤدّي إلى ذلك الشّعور بالبطلان الكامل".[٣٩] لقد كان هذا العرج الحضاري في المثال الأوّل والثّاني ناشئا بسبب قصْر الفكر في البحث عن الحقيقة على مجال محدود من مادّة المعرفة، ولكنّ الفكر الإسلامي مبسوطة بين يديه هذه المادّة دون حدود، وتلك قاعدة من قواعد الفقه الحضاري الإسلامي من شأنها ترقية المنهجيّة التي بها يكون إنجاز الخلافة.

جـ ـ الواقعيّة: لقد بوّأت عقيدة الخلافة الواقع الكوني والإنساني مكانة هامّة في نظمها العقدي، فهذا الواقع فيها هو المنطلق للاستيقان بوجود الله المستخلِف وصفاته لتجلّي آثار هذه الصّفات فيه، وهو المسرح الذي تكون الخلافة ممارسَة عليه، ممّا يستلزم من الخليفة استيعاب حقائقه المادّية شرطا ضروريّا لممارسة هذه المهمّة. ومن جملة هذه المعاني اكتسبت المادّة في العقيدة الإسلاميّة قيمة الشّرف والتّجلّة باعتبارها خلقا لله ومُتَجلًّى لصفاته، ووسيلة الإنسان لممارسة خلافته؛ وقد كانت قبلُ عند كثير من الحضارات موسومة بالخسّة وكأنّها الشّرّ الذي لا بدّ منه، فذلك هو ديدن الفلسفة اليونانيّة في عمومها، والفلسفة الغنوصيّة في الشّرق القديم. ولو تدبّرنا القرآن الكريم، ووقفنا على العدد الكبير من الآيات التي تعرض مشاهد الكون المادّية، ومشاهد الحياة في التّجارب الإنسانيّة لتبيّن لنا بوضوح أيّ قيمة جُلّى يكتسبها الواقع الكوني والتّاريخي الإنساني في عقيدة الخلافة، وبالتّالي في السّعي الإنساني لتحقيق مقتضى هذه العقيدة في الحياة على اختلاف وجوهها.

وحينما يكون الواقع ـ مادّة كونيّة وأحداثا تاريخيّة ـ على هذا القدر من المكانة المعرفيّة، فإنّ العقل من شأنه أن يتّخذ من هذا الواقع منطلقا أساسيّا في البحث عن الحقيقة لشرح الوجود من جهة، ولتحديد مسار الحياة الإنسانيّة من جهة أخرى،

---

٣٩ لكونت دي نوي (Lecomte Du Nouy)، **مصير الإنسان** ترجمة: خليل الجر (بيروت: جونيه، ١٩٦٧)، ص١٦ ـ ١٧.

بحيث تكون المظاهر الكونيّة هي المادّة التي يجول فيها النّظر بالملاحظة والتّحليل للوصول إلى دلالتها الغيبيّة على حقيقة الوجود الإلهي، ثمّ للوصول إلى النّواميس التي تحكمها في تركيبها وتصاريفها. وكذلك يكون واقع الحياة الإنسانيّة في تجاربها الماضية وفي ملابساتها وأحوالها الجارية أنها المادّة التي يتّخذها العقل في تقديره للوجوه التّطبيقيّة لأحكام الشّرع المتلقّاة بالوحي، بل لتحديد تلك الأحكام أساسا حينما تكون أحكاما اجتهاديّة وفق القواعد الكلّيّة للشّرع.

وبهذا السّبب يمكن أن نفسّر كيف أنّ المسلمين اتّجهوا منذ أن انفعلوا بتعاليم القرآن الكريم إلى واقع الكون وواقع الحياة بالملاحظة والدّرس والتّحليل، فإذا الحركة العلميّة في محاورها المختلفة تنتهج النّهج الواقعي، وتثمر العلوم كلّها من تلقاء هذا النّهج، وقد بدا ذلك جليّا في المنهج التّجريبي الذي ابتدعه جابر بن حيّان (ت ١٦٠هـ)، وأبو علي الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ)، ثمّ أصبح بعد ذلك سنّة جارية في البحوث الطّبيعيّة أفضت إلى المنهج التّجريبي الحديث الذي يُزعم أنّ مخترعه هو روجر بيكون (Roger Bacon/ت ١٢٦٠م)، وهو في الحقيقة ليس إلاّ مستفيداً إيّاه من الجامعات الإسلاميّة بالأندلس.[٤٠]

والمتأمّل في العلوم الفقهيّة التي تحدّد قانون الحياة الفرديّة والاجتماعيّة يلفيها جارية على منهج واقعيّ في فهم أحكام الوحي وتطبيقها، ولا أدلّ على ذلك من أنّ الأئمة المجتهدين وضعوا مصادر للتّشريع بعض منها مشتقّ من الواقع الذي تجري به الحياة، وذلك مثل العادة والعرف والمصلحة المرسلة وعمل أهل المدينة.[٤١] وعلى رغم ما تبدو عليه علوم العقيدة من تجريد، فإنّ المتأمّل فيها على عهد ازدهارها يجد أنّ طبيعة الاستدلال فيها كانت في الغالب تقوم على معطيات من علوم الطّبيعة فيما كانت عليه في ذلك العهد، مثل مسائل الجوهر والعرض، والحركة، والخلاء والملاء وأمثالها.[٤٢] وهكذا يتبيّن أنّ المسلمين باشروا الحياة بفكر واقعي في جميع المجالات كما تشهد به العلوم التي أنتجوها وقامت عليها حضارتهم.

---

٤٠ راجع: محمد إقبال، **تجديد التّفكير الدّيني في الإسلام**، ص١٢٠ وما بعدها.

٤١ راجع: عبد المجيد النجار، **فقه التّديّن فهما وتنزيلا**، (قطر: كتاب الأمة، ١٩٨٩)، ج١، ص١١١ وما بعدها.

٤٢ راجع: عبد المجيد النجار، **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، ص١٣٧ وما بعدها.

وقد يبدو لنا هذا المنهج الواقعي اليوم أمرا عاديا لايستأهل هذا التّنويه لكثرة ما أصبح مألوفا بيننا وشائعا في أكثر مجالات البحث، ولكن إذا نظرنا إليه في زمن ظهوره عند المسلمين لألفيناه يمثّل ثورة منهجيّة في المعرفة بالنّظر إلى ما كان سائدا في الثّقافات المسيطرة على ذلك العهد. فقد كانت الثّقافة اليونانيّة تقوم على المنهجيّة الصّوريّة التّجريديّة التي تهمل الواقع المحسوس أو تكاد،كما يبدو في المنطق الأرسطي وهو الممثّل للرّوح المنهجيّة للفلسفة اليونانيّة عامّة. كما كانت الثّقافة الغنوصيّة الرّوحيّة تقوم على منهجيّة التّروحن التي تعتمد على التّريّض النّفسي وتهمل الواقع المادّي. فلمّا جاء الإسلام ـ وكانت تلكما الثّقافتان هما المسيطرتين على العالم ــ وجّه القرآن الكريم أنظار النّاس إلى الواقع المادّي والتّاريخي، فنشأت من ذلك المنهجيّة الواقعيّة التي تعلي من شأن الواقع وتتّخذه منطلقا لتحصيل الحقائق، فكانت عنصرا هامّا من عناصر فقه التّحضّر الإسلامي، من شأنه أن يساعد في ممارسة الخلافة في الأرض.

د ــ نفْريّة الإنجاز:[٤٣] سبق القول إنّ التّحضّر يندرج ضمن مفهوم الخلافة، فهو وجه متقدّم من وجوه إنجازها. وعلى هذا المعنى فإنّه يكون ضمن الخلافة أيضا في المفهوم التّكليفي؛ إذ هي كما بيّناه مهمّة الحياة التي كلّف الإنسان بإنجازها، وهي مهمّة تستغرق الحياة كلّها، وليست محدودة بحيّز زمني أو بقدر محدّد من العمل، بل على الإنسان أن يكون منجزا للخلافة في كلّ لحظة من حياته، وفي كلّ حركة من حركات الفكر والجوارح. ولّما كانت الخلافة تكليفا فإنّه يستتبعها حساب يُنشر فيه مقدار ما سعى الإنسان في أدائها، وهو ما استثمر من إمكانات متاحة له في ذلك أو

---

٤٣ النّفريّة نسبة إلى النّفْر، وهو أيضا النّفير، ويعني القيام لإنجاز أمر مّا. وقد تتبّعنا مادّة هذا اللّفظ كما جاء في القرآن الكريم والحديث الشّريف، فوجدناه ورد في مواطن عدّة منها قوله تعالى: ﴿**انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم**﴾(التوبة: ٤١)، وقوله صلّى الله عليه وسلّم: "وإذا استُنفرتم فانفروا" (أخرجه البخاري، **كتاب الجهاد، باب فضل الجهاد**). ويتبيّن من الاستعمال القرآني والحديثي أنّ هذه المادّة تستعمل مُشرَبة بمعان أساسيّة أربعة هي: ١ ـ أهمّية الأمر الذي من أجله يكون القيام. ٢ ـ تعبئة الجهود والطّاقات في هذا القيام. ٣ـ الحشد الجماعي، إذ لم ترد هذه المادّة في حالة الأفراد. ٤ ـ الحزم والقوّة والاستحثاث في القيام بالأمر. ولاستجماع هذه المعاني استعملت هذه المادّة بكثرة في القيام بالحرب، كما استعملت في الحجّ، إذ يوم قيام النّاس من منى هو يوم النّفر، وكلا الموقفين يستلزم تلك المعاني مجتمعة، وقد وجدنا أنّ هذا اللّفظ بمعانيه التي أُشربها يعبّر أحسن تعبير عمّا نريد من أنّ القيام بمهمّة التّحضّر هو قيام في المنهج الخِلافي يتأسّس على الوعي بخطورة المهمّة، وتعبئة الطّاقات والإمكانات، والحشد الجماعي، والحزم والاستحثاث، فالخلافة تُنجز إذن بمنهج نَفري.

قصّر، وذلك مقتضى قوله صلّى الله عليه وسلّم:"لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتّى يُسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه، وعن عمله ما عمل به، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن جسمه فيما أبلاه"،[٤٤] فتلك مُقدَّرات مُنِحها العباد لينجزوا بها مهمّة الخلافة، وسيُسألون عنها فيما إذا كانت قد استُثمرت في ذلك فيكون الثّواب، أو أُهدرت فيكون العقاب.

إنّ هذه المعاني حينما تتمثّلها نفوس المؤمنين، فإنّ من شأنها أن تُكسبهم روحا منهجيّة في سعيهم الإنجازي للتّحضّر في نطاق الإنجاز الخِلافي يمكن أن نصفها بأنّها روح نفْريّة، على معنى أنّهم سيأخذون قيامهم بهذا الإنجاز مأخذ النّفير، إذ إنّه استجمع العناصر التي لا يمكن تحقيقها إلاّ بمنهجيّة النّفير بحسب المعاني التي أُشربها هذا اللّفظ في القرآن الكريم.

فالتّحضّر ضمن مفهوم الخلافة عامّة أمر يملأ شعور المؤمن خطره، إذ هو جوهر حياته، وذلك ما يعمّقه في نفسه القرآن الكريم باستمرار في مثل قوله تعالى: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا﴾(المؤمنون: ١١٥)، وقوله: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾(القيامة: ٣٦)، فيقع في نفسه أنّه مندوب لأمر عظيم، وتملك عليه هذه الحقيقة نفسه حتّى تصير له حالا ملازمة في كلّ حين، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي لله ربّ العالمين﴾(الأنعام: ١٦٢).

وعندما تحصل هذه الحال من الاستشعار الدّائم لأمر الخلافة، فإنّ ذلك من شأنه أن يستنفر في الذّات كامل قواها الذّهنيّة والنّفسيّة والمادّية للاستجابة لمتطلّبات هذا الأمر الجلل، والمضيّ في إنجازه بقوّة. ولمّا كان هذا الإنجاز للتّحضّر لا يتأتّى للإنسان فردا، فإنّ الأمر يستدعي تعبئة جماعيّة للجهود والطّاقات حتّى يهبّ النّاس كافّة للمساهمة بأقدار متنوّعة في الإنجاز، وذلك هو مصداق قوله تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾(التوبة: ١٢٢)، فهو تنادٍ جماعي تقوم فيه كلّ فرقة بجزء من مهمّة التّحضّر، فإذا الحصيلة نفير عامّ يشترك فيه جميع الأفراد للوفاء بهذه المهمّة الفرديّة

---

٤٤ أخرجه الترمذي في صفة القيامة، وراجع: ابن الأثير، **جامع الأصول**، ج١٠، ص٤٣٦.

الجماعيّة في الآن نفسه. ثـمّ إنّ المضـيّ في طريـق الإنجـاز الحضـاري ليـس مضيّـا علـى التّراخي، بل هو مضيّ مستحثّ، يؤخذ فيه الأمر بقوّة، إذ طريق التّحضّر ليس محـدود الآخر في طبيعته وفي التّكليف به، بل هو حركة مترقّيـة باسـتمرار يُعـدّ دومـا مـا قُطـع منها قليلا بالنّسبة لباقيها، وذلك ما يشعر النّفوس بوجوب الحثّ في السّـير، واسـتثمار كلّ المقدّرات السّانحة لمسارعة المضيّ في الطّريق، وهو ما يقتضيه الأمر القرآني المتكـرّر بأخذ الأمر بقـوّة، وذلـك في مثـل قولـه تعـالى: ﴿**خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون**﴾(الأعـراف: ١٧١)، كمـا يقتضيـه أيضـا قولـه صلّـى الله عليـه وسلّم:"وإذا استنفرتم فانفروا".[٤٥]

وحينما أشرب القرآن الكريم هذه المعاني نفوس المسلمين أحدثت فيهم تعبئة عامّـة نفسيّة وجماعيّة، فانطلقوا منذ استقرّوا في المدينة في بناء المشروع الحضـاري الإسـلامي بمنهج النّفير العامّ ذي الأركان الأربعة: الاستشعار الدّائم لخطورة المهمّة المدعـوّ إليهـا، واسـتنفار القـوى كلّهـا في ذات الفـرد، والحشـد الجمـاعي للإنجـاز، والقـوّة في القيـام بالأمر، ومضى الأمر على هذا المنهج حتى بلوغ الحضارة الإسلاميّة ذروتها.

ولعلّ أوّل مشهد رمزي بدا فيه بوضوح منهج النّفير، وذهب هـذا المنهـج أنموذجـا للمشهد العامّ في بناء التّحضّر الإسلامي هو مشهد التّأسيس للمسجد النّبوي بالمدينـة، حينما تداعى المسلمون كافّة لبناء المسجد الجديد في حركة جماعيّة نَفَر فيها كلّ منهـم لإنجاز جزء من أعمال البناء مـجنّدا طاقاته الذّهنيّة والمادّية على غرار ذلك الرّجـل مـن حضرموت الذي جنّد خبرته في عجن الطّين، وعلى غرار عمّار بـن ياسـر الـذي كـان يحمل لبنتين لبنتين في حين كان الآخرون يحملون لبنة لبنة، وكان الجميع يتحاثّون على الإنجاز ويتسارعون فيه وهم يرتجزون:

اللّهـمّ إنّ الخير خير الآخرة فاغفر اللّهـمّ للأنصار والمهاجرة[٤٦]

وما كانت تلك الحركة كلّها إلاّ باستشعار الهدف العظيم الذي دعـاهم إلى البنـاء، إنّه تأسيس الرّمز الأوّل للمجتمع الجديد النّاهض برسالة جديدة للعالمين.

---

٤٥ أخرجه البخاري، **كتاب الجهاد، باب فضل الجهاد**، وراجع: ابن الأثير،**جامع الأصول**، ج٥، ص٥٦٥.

٤٦ أخرجه البخاري،**كتاب المساجد، باب التعاون في بناء المسجد**.

وقياسا على هذا المشهد الذي تمّ بمنهج نفْري توالت الحركة الحضاريّة الإسلاميّة، فإذا هي حركة نفير عامّ يدفعها ما ملأ النّاس من إيمان بالمهمّة التي جاء الدّين يحمّلهم إيّاها إيمانا أصبح للمؤمنين همّا يعيشونه في كلّ آن، وتنطق به منهم ألسنة الحال كما تنطق ألسنة المقال، وذلك ما عبّر عنه موقف صهيب الرّومي رضي الله عنه حينما شرى نفسه من قريش بكلّ ماله مقابل الهجرة إلى المدينة ليتسنّى له هناك الإسهام في بناء الحياة الجديدة التي ملأت كيانه فتخلّى عن الدّنيا من أجلها.[٤٧] وذلك أيضا ما عبّر عنه ربعي بن عامر رضي الله عنه في إجابته لرُسْتُم لمّا سأله عمّا جاء به فقال:"الله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام"،[٤٨] فقد نفر الرّجل وأصحابه لتبليغ الدّين إل العالمين، آخذين الأمر بقوّة تعبّر عن المنهج النّفْري الذي نحن بصدد بيانه.

ولقد فجّر هذا الإيمان بالمهمّة الجديدة للحياة طاقات عجيبة في كلّ فرد مؤمن، فإذا هو قوّة ذهنيّة ونفسيّة وإراديّة بلغت من الفعاليّة ذروتها، ولنا أن نتصوّر مقدار ذلك في تلك الطّاقة العجيبة التي كان بها في غزوة الأحزاب حفر الخندق، إذ شقّ الصّحابة رضي الله عنهم و لم يكونوا كثرا أخدودا في أرض صلدة بلغ من الطّول والسّعة والعمق بحيث صدّ جيوش الأحزاب عن أن تتجاوزه، وقد تمّ ذلك في أيّام معدودات. ولنا أن نتصوّر مقدار ذلك أيضا في تلك الطّاقة الإبداعيّة الشّاملة التي تفجّرت في عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، فإذا بهذا الرّجل البدوي يؤسّس من النّظم الإداريّة والسّياسيّة والعسكريّة ما أقام به دولة غيّرت وجه التّاريخ. إنّها ثورة في الذّات حشّدت القوى وعبّأت الطّاقات، فكان الرّجل بها كالأمّة في طاقة الإنجاز.

وقد التفّت تلك الطّاقات كلّها في كوكبة جماعيّة بلغت من السَّعة بحيث استغرقت كلّ الأفراد، فلم يبق خارج المسيرة إلاّ النّادر، ورمز ذلك نفير المسلمين في غزوة تبوك، فعلى الرغم من ظروفها القاسية لم يتخلّف عنها سوى نفر قليل صار لتخلّفهم بعد ذلك ذكر مشهود.[٤٩] وعلى ذلك النّحو كان النّفير الجماعي للمسلمين شاملا

---

٤٧ راجع القصّة كاملة مع شرح دلائلها في: ابن عاشور، **التحرير والتنوير** ج٢، ص٢٧٣.

٤٨ الطبري، **تاريخ الرّسل والملوك** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠)، ج٣، ص٥٢٠.

٤٩ راجع هذه الغزوة وقصّة المخلّفين فيها في: البخاري، **كتاب الجهاد، باب من أراد غزوة فورّى بغيرها**.

غطّى كلّ شعاب الحياة: جهادا، وعلما، وصناعة، وزراعة وسواها. وقد بلغ ذلك النّفير درجة من قوّة الزّخم، ومن التّسارع في حركة التّقدّم بحيث أُنجز فيه من التّحضّر في الوقت القصير ما غدا لغزا محيّرا للباحثين في تارخ الحضارات.

إنّ تفسير ذلك فيما نراه هو هذه المنهجيّة النّفْريّة التي جرى عليها التّحضّر الإسلامي، بحيث انحشدت كلّ القوى في ذات الفرد، ثمّ انحشد كلّ الأفراد في مسيرة التّحضّر، حتّى كان هذا التّحضّر صناعة جماعيّة يسهم فيها كلّ أفراد الأمّة. وحينما تكون حركة التّحضّر حركة فئويّة نخبويّة فإنّها تؤول لا محالة إمّا إلى فشل مبكّر فيطويها الفناء؛ إذ هي بعد الانطلاقة الدّافعة الأولى لا تجد من القوّة الجماعيّة ما تواصل به المسيرة، وإمّا إلى وضع من الاستبداد الذي تسخّر فيه الكثرة المطحونة لبناء تنعم به القلّة المترفة على غرار ما كانت عليه الحضارة الفرعونيّة والحضارة الرّومانيّة، وهو ما يصبح أيضاً عاملا أساسيّا من عوامل انهيار الحضارة كما بيّن ذلك مؤرّخ الحضارات وفيلسوفها أرنولد توينبي (Arnold Toynbee).[٥٠]

هذه القاعدة المنهجيّة متمثّلة في الرّوح النّفْريّة التي يكون بها الإنجاز الحضاري إذا ما انضافت إلى قاعدة التّوحيد والشّمول والواقعيّة أصبحت كلّها تشكّل أصلا فقهياً في التّحضّر الإسلامي يتميّز به عن غيره؛ إذ هذه القواعد المتكوّن منها هي قواعد منفعلة بعقيدة الخلافة التي يؤمن بها المسلم، فتصنع فيه هذه العقيدة صفة منهجيّة من تلك العناصر تترقّى به من حيث الأسلوب في إنجاز التّحضّر فكراً وعملاً ترقّياً يتقدّم به في تحقيق مهمّة الخلافة التي خُلق من أجلها، ولذلك أدرجناه تحت عنوان: التّرقّي المنهجي الاستخلافي. وينضاف هذا الفقه في ترقية المنهج بتوجيه استخلافي إلى ذلك الفقه في ترقية ذاتيّة الفرد، وذلك الفقه في ترقية ذاتيّة الجماعة على النّحو الذي شرحناه لتكون ثلاثتها مبدأ فقهيّا رئيسيّا للتّحضّر الإسلامي في ترقية الإنسان ليتحقّق فيه الإنسان الخليفة لله، وذلك فقهٌ جاء مشروحا في أصول الوحي، وبه قامت الحضارة

---

٥٠ راجع: فؤاد محمد شبيل، **توينبي (Toynbee)** مبتدع المنهج التاريخي الحديث (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٥)، ص٤٤ وما بعدها.

الإسلاميّة، ومنه يُبتغَى نهوض تلك الحضارة، ومن غيره لا يكون لها قيام. ولّما كان فقها يستمدّ قوامه من عقيدة الخلافة ترجمنا له بفقه الخلافة لله في التّحضّر الإسلامي.

يصدر قريبًا عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

(سلسلة قضايا الفكر الإسلامي ـ ١٢)

شهود التحضر الإسلامي

للدكتور

عبد المجيد النجار

سفر كبير يتناول فقه التحضر الإسلامي، مفصلاً مفاهيم الخلافة لله، والشهادة على الناس، وارتفاق الكون، ثم يتناول عوامل التحضر الإسلامي، تقديراً للواقع، وترشيداً للاعتقاد، وتسديداً للفكر، واستنفاراً للعمل، ثم يتناول المشروعات الحضارية بالعرض والتحليل بدءاً من الوهابية والسنوسية والمهدية، ومروراً بالطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي والتونسي وابن باديس، وانتهاء بحركة «الإخوان المسلمين» و «الجماعة الإسلامية».

الإعلام والبعد الثقافي: من القيمي إلى المرئي

عبد الرحمن عزّي*

يبين هذا البحث أن الاتصال المرئي، أي الصورة المصنعة المادية، المرتبطة بوسائل الاتصال الجماهيرية في كل من المجتمع المعقد (الصناعي) والانتقالي (النامي)، "مشوه" بقدر ما ابتعد عن الطبع الإنساني وحقيقته، وبقدر ما فقد الصلة مع الهداية الأخلاقية أو الفلسفية أو القيمية. ويعني ذلك إقصاء القيمة من فعل الاتصال، واستغلال حاسة البصر مع الجور على الحواس الأخرى وصيرورة الإدراك العقلي الواعي المرتبط بالمعتقد. وتدعو الدراسة إلى نظرية اتصالية حضارية تمكّن الفرد من تحقيق ذاته المتكاملة في أبعادها المعنوية والمادية، وتمكن المجتمع كذلك من تحقيق الأهداف الرِّسالية والمعيشيَّة المرتبطة بثقافته وأصوله ومصالحه.

إن النهج الذي نسلكه في هذا "الطرح" غيرُ مألوف في الأبحاث الإعلامية إلا ماندر[1] وقد اعتمدنا في ذلك على منهج تأملي تأويلي[2] انطلاقاً من بعض معالم تراثنا

---

* دكتوراه في علم الاجتماع الإعلامي من جامعة شمال تكساس University of North Texas, سنة ١٩٨٥، يعمل الآن أستاذاً في قسم الاتصال، بالجامعة الإسلامية العالمية ـ ماليزيا ـ

[1] أود أن أشكر الأستاذ رتشارد ستايفر، أستاذ الاجتماع الإعلامي، الذي أرسل لي وثائق عن أعماله في مجال "ثقافة الاستخفاف" بعد أن عرضت عليه الخطوط العريضة للموضوع، فاستفدت منها وخاصة فيما يتعلق بنقد الصورة الإشهارية في المجتمع الغربي.

[2] يعتبر ذلك أصل المناهج، وهو يقوم على التفاعل القائم بين الفاعل والنص والوضع، وقد ميّز هذا المنهج حقل تأويل نصوصنا المقدسة.

على سبيل الاجتهاد لا النقل. فهذا التناول هو بناء نظري أساساً، أما تجلياته فمن الواقع المعيش[٣] والحال أنني عندما شرعت في تبيان أسس الموضوع واجهت أمرين: إما أن أرتبط ببعض المصادر الجزئية المتعددة المشارب والانشغالات التي لا تنسجم وفلكنا الفكري فأنسج من ذلك نسجاً مركباً مثقلاً ببصماتها، أو أتجنّب تقليداً جامعياً فأستقل كثيراً عن هذه المرجعيات وأتخذ لي سبيلاً متميِّزاً أقرب إلى الاختزال الظاهراتي[٤] في تناول الموضوع. وقد اتجهت نحو المسلك الثاني، وذلك في سياق تنمية فكر إعلامي متميز بعد أن حدّدنا بعض كلّيّاته في تحليل سابق.[٥] ولعلّ أفضل مدخل إلى الموضوع هو ضبط المفاهيم في ضوء النّظر الفكري إلى المسألة في كل من المجرّد والمجسد. وتتمثل هذه المفاهيم في المجالات التالية: المجال الإعلامي، والمجال الثقافي، والمجال القيمي، والمجال المرئي، بالترتيب المنطقي المقصود.

المجال الإعلامي: إن الظاهرة الإعلامية في تحليلنا تتألف من سبعة مركبات متداخلة بنيوياً (أربع من هذه المذكورة "لاسويلية"،* وخامسة ذات نزعة "ماكلوهانية"** واثنتان من إسهاماتنا في هذا الميدان). أما المجال الإعلامي في هذه الدراسة فهو الرسالة الثالثة في تطور أنماط الاتصال (المنقول شفوياً، فالمكتوب، فالمسجل؛ فالمصور) والتي تعبر عالم "حضارة الصورة". فالإعلامي في هذه الدراسة إذاً هو الصورة المصورة التي تبث

---

[٣] الوضع يأتي في مستوى أدنى من الواقع، الذي لا يتدخل فيه الإنسان إلا بصفة ثانوية.

[٤] يسعى هذا الطرح إلى ربط المعاني الذاتية التي يحملها الباحث بسياق أوسع من المرجعيات، ويشار إليه في الظاهراتية الاجتماعية بالمستوى الثاني من الحقيقة.

[٥] د. عبد الرحمن عزي، "الواقع والخيال في الثنائية الإعلامية: نحو فكر إعلامي متميّز"، **المستقبل العربي**، العدد ١٨٢ (٤، ١٩٩٤).

* استعمل هذا التعبير نسبة إلى الباحث الإعلامي "هارولد لاسويل" الذي حدّد معالم الظاهرة الإعلامية في مقولة كلاسيكية: "من؟ قال؟ ماذا؟ لمن؟ في أية وسيلة؟ وبأي تأثير؟".

** نسبة إلى النظرية التي وضعها "ماكلوهان" الذي يرى أن مضمون وسائل الإعلام لا يمكن النظر إليه مستقلاً عن تكنولوجيا الوسائل الإعلامية نفسها، كما يقسم وسائل الاتصال إلى وسائل باردة ووسائل ساخنة، فالأولى تحافظ على التوازن وتحتاج إلى خيال كالتلفاز والرسوم المتحركة والثانية لا تحافظ على التوازن في استخدام الحواس وتقدم المعنى جاهزاً ومنها الكتب والإذاعة (التحرير).

بالتلفاز، أو تتجلى في مختلف مظاهر الحياة المادية عامة كالإشهار*** والعلاقات العامة[٦]، والأزياء، وبقية مقتنيات المجتمع الاستهلاكي[٧] هذا التعريف يستدعي وقفة لغوية. فالإنسان لا يصوِّر شيئاً من العدم، بل الأصح أنه ينقل المصوَّر ويشكِّله في مصنوعات مرئية[٨] وفي الأصل، فإن الإنسان في حد ذاته صورة[٩]: ﴿هو الذي يصوّركم في الأرحام كيف يشاءُ لا إله إلا هو العزيزُ الحكيم﴾(آل عمران: ٦). وقد جاء في تفسير الصابوني: "أن في الآية رداً على النصارى حيث ادعوا ألوهية عيسى، فنبه تعالى بكونه مصوراً في الرحم"[١٠]، فالله هو المصوِّر: ﴿هو الله الخالق البارئ المصوّرُ له الأسماء الحسنى﴾(الحشر: ٢٤). أما الصورة في تعريفنا السابق فمصنَّعة، أي مصوَّرة، وأقرنَّاها بالوسيلة التقنية، وربطنا المضمون بالصورة المادية.

والحاصل أن الإنسان يرى الصورة المصورة بحاسة العين، وحاسة العين أقل مكانة[١١] من حاسَّةِ الأذن، والرؤية في هذه الحالة رؤية العين. ويكون الاعتماد على العين من باب التيسير في إدراك الأشياء، ولكن ذلك لا يعفي الإنسان من البحث عن المعنى المجرد على أنه يمكن الدلالة على المعنى بالمجسد: ﴿يرَوْنهم مثليهم رأي العين﴾(آل عمران: ١٣). والصورة المصورة أبعد ما تكون عن الدلالة وإن كانت مقرونة أيضاً بالعين، ومن ثم تصبح الصورة في هذا البحث، الصورة المصنعة المرئية لا الدَّلالية.

إن الإنسان عندما يرى "الشيء" فإنه قد يدركه (من الإدراك) ويمارس عليه ما يسمى ظاهراتياً بما يأتي من خلال الإدراكِ (apperception) أي استحضار المخزون التصوري السابق في رؤية الشيء الجديد، مثلما نرى كرة الرِّياضة فنضيف الجزء

*** (تعبير شائع في بلاد المغرب الإسلامي عن (Advertising) ويقابله في المشرق تعبير الإعلان).

٦ ما تقوم به المؤسسات الكبرى، التجارية خاصة، من اتصال لتكوين صورة إيجابية عنها وسلعها وعن خدماتها لدى الجمهور الواسع من الزبائن المستهلكين.

٧ يستهلك ما ينتجه أساساً كحال المجتمع المعقد أو ما ينتجه غيره أساساً كوضعية المجتمع الانتقالي.

٨ ﴿والله يعلم ما تصنعون﴾ (العنكبوت: ٤٥).

٩ وردت كلمة الصورة كمصدر في قوله تعالى: ﴿في أي صورة ما شاء ركبك﴾ (الانفطار: ٨).

١٠ محمد علي الصابوني، **صفوة التفاسير**، (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٨١)، ج١، ص١٨٤.

١١ تمعن في قوله تعالى: ﴿ومنهم من يستمعون إليك أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون. ومنهم من ينظر إليك أفأنت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون﴾ (يونس: ٤٢-٤٣).

الخلفي الذي لا نراه، وكذلك العمق واللون. ويقترب ذلك من الصورة الذهنية إذ يكون وعي الإنسان فاعلاً في تشكيل الصورة. وقد قلنا "يقترب" قصداً على اعتبار أن الصورة الذهنية ليست مرتبطة ضرورة بالأشياء؛ بل مرتبطة بالمعاني ـ كما سنشير إلى ذلك لاحقاً ـ وقد لا يدرك الفرد ما يراه وإنما يستجيب له فقط، ويكون وعيه في هذه الحالة أقرب ما يكون إلى السكون، وذلك ما يميِّز الصورة المصنَّعة المرئية عامة.

المجال الثقافي: اتسمت التعاريف السائدة عن الثقافة إما بصبغة أنثربولوجية أو اجتماعية، وقد أشرنا إلى عدد من هذه التعاريف في بحث سابق،[١٢] وتناولناها بالنقد، وأتينا بتعريفنا الخاص الذي لا بأس من إعادة ذكره وهو: كل ما يحمله المجتمع (الماضي) وما ينتجه (الحاضر والمستقبل) من قيم ورموز معنوية أو مادية، وذلك في تفاعله مع الزمان (التاريخ) والمكان (المحيط بما في ذلك المحيط الاجتماعي) انطلاقاً من بعض الأسس التي تشكل ثوابت الأمة وأصولها.[١٣] هذا التعريف ذاته لا يختلف كثيراً عن التعاريف الأخرى إلا في عبارة "انطلاقاً من بعض الأسس...". وهنا يطرح التساؤل عما إذا كان القصد "ما هو كائن" أو "ما ينبغي أن يكون"، وخاصة أن السائد في الدراسات الثقافية[١٤] ما هو قائم في الوضع وتكون مرجعية الثقافة هي المجتمع ذاته. وقد أدخلنا في تفسير التساؤل السابق عنصر الوعي (الذاتي والجماعي)، فتكون الثقافة إذاً واعية إذا تفاعلت مع ما يحيط بها معنوياً ومادياً "انطلاقاً من..."، ويكون الخيال* هو المقيد، وتصبح غير واعية إذا ابتعدت عن الخيال وارتبطت فقط بالمجال الاجتماعي كما هو حال المجتمعات التي عاشت في الانحطاط طويلاً فكانت لها قابلية للاستعمار. نختصر تعريفنا للثقافة بأنها حركة الإنسان (الواعية) في اتجاه الوضع

---

[١٢] عبد الرحمن عزي، "ثقافة الطلبة والوعي الحضاري ووسائل الاتصال: حالة الجزائر"، **المستقبل العربي**، العدد ١٦٤ (١٠، ١٩٩٢).

[١٣] ن.م.ص٣٦.

[١٤] وهي انثربولوجية أساساً.

* يدل هذا التعبيرفي استعمالنا، على سعي الإنسان إلى السمو بفعله وقيمه إلى الحقيقة المرتبطة بالمعتقد، ويختلف عن مفهوم المخيال،(imagination) الذي يرمز للجهد الرامي إلى الارتفاع بالشيء دون أن يتقيد ذلك بنظام من القيم، وأمّا المثال (ideal) فإننا نعني به المجرد الذي قد يرتبط بنظام من القيم التي لا تتعالى عن قيود الزمان والمكان كالنظم الفلسفية والميتافيزيقية مثلاً.

(ما هو قائم) انطلاقاً من الخيال (ما ينبغي أن يكون).ويعني ذلك أولوية المجال الثقافي على الاجتماعي في تحليلنا هذا.

المجال القيمي: تعني القيمة في اللغة اسم النوع من الفعل قام يقوم قياماً، بمعنى وقف واستوى. وقد وردت الكلمة في القرآن الكريم ﴿**فيها كتب قيمة**﴾* (البينة:٥)، أي "فيها أحكام قيمة لا عوج فيها تبين الحق من الباطل"[١٥]، وأيضاً "﴿**وذلك دين القيمة**﴾(البينة: ٥)، "وذلك المذكور من العبادة والإخلاص،** وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة هو دين الملة المستقيمة،"[١٦] وسوف نعود إلى المعنى المستنبط من ذلك فيما سيأتي.

وقد تناولت الفلسفة موضوع القيم فيما عرف بفلسفة القيم، وأدرج بعض الفلاسفة القيمة في إطار علم الوجود، كما أدرجوا الحق في إطار علم المنطق، والخير في علم الأخلاق، والجمال في علم الجمال، الخ. فاعتبروا الوجود قيمي، والقيمة "حقيقة لا يمكن فصلها عن الوجود ولا فصل الوجود عنها".[١٧] يستتبع ذلك أن الأشياء لا وجود لها بالنسبة للإنسان (إلا لأن) لها قيمة. ونجد في هذا الفرع من المعرفة (أي الفلسفة) من يرى أن القيمة تظهر في "الأفعال والأشخاص والموجودات"، ومَنْ يرى أن القيمة، "ليست من الموضوعات العقلية التي تتطلب البرهنة عليها لإثباتها" فهي "تتجاوز العقل، ولا يستطيع العقل أن يحيط بها، وإن كان هو الذي يجعلنا ننقاد

---

* قد تتضمن الكلمة المذكورة أكثر من دلالة غير أننا استنبطنا ما له علاقة بموضوعنا، وذلك لا يستنفذ ما للكلمة من معنى.

١٥ محمد علي الصابوني: ص٥٨٧.

** الإخلاص لب العبادة... وقد قسم العلماء الأعمال إلى ثلاثة أقسام "مأمورات ومنهيات ومباحات" فأما المأمورات فالإخلاص فيها بأن يقصد بعمله وجه الله، وإن كانت النية لغير وجه الله فالعمل رياء محض مردود، وأما المنهيات فإن تركها بدون نية خرج عن عهدتها، و لم يكن له أجر في تركها، وإن تركها ابتغاء وجه الله كان مأجوراً على تركها، وأما المباحات كالأكل... وما شابه ذلك فإن فعلها بغير نية لم يكن بها أجر، وإن فعلها بنية وجه الله فله فيها أجر". محمد الصابوني، ص:٥٨٩.

١٦ ن.م.س.ص٥٨٨.

١٧ الربيع ميمون، "عالم القيمة أو الإنسان بالحقيقة"، **حوليات جامعة الجزائر**، العدد٥، (١٩٩٠-١٩٩١)، ص٥٤.

إليها ونخضع له بأنواره".[١٨] وقد جعلها أبو حيان التوحيدي تتمثل في الدين والخلق والعلم، "فالدين جماع المراشد والمصالح، والخلق نظام الخيرات والمنافع، والعلم رباط الجميع"[١٩].

ولعل أقرب نزعة فلسفية إلى مقاربتنا للقيمة تلك التي تجعل كل شيء في الوجود داعياً إلى الحياة السامية غير موجه إلى سفلياتها، أو تلك التي ترى أن القيمة لا تتجلى إلا عندما تصفو فيها نفوسنا ويتعالى وجودنا إلى القيمة. قال تعالى﴿**وذلك دين القيمة**﴾، فالإسلام هو جوهر القيم السامية. إن القيمي في تعريفنا يشكل محتوى الثقافي. وجزئياً، فإن القيمي يتضمن المدلول في البنيوية والماهية في الظاهراتية والمعاني وفي التفاعلات الرمزية، والحق (truth) والحقيقة (truthfulness) والحسن (rightness) في التأويلية النقدية، الخ[٢٠]. وقد أهلّتنا هذه الفضاءات المعرفية بالجزئية، بوصفها محاولات تسعى إلى الارتفاع بالجزء دون تحديد الكل، الذي ينتمي في نظريتنا إلى عالم الخيال لتبيان أنه يمكن مقاربة القيمة انطلاقاً من الوضع، وذلك ما يميِّز جلَّ المؤسسة العلمية المسماة "بالوضعية"، أو "الإمبريقية"، أو "الواقعية"، أو "الميدانية"، الخ. ويمكن استظهار معالم القيمة من وحي الخيال، كما نجد ذلك في منهج الغزالي وابن خلدون وابن طفيل على سبيل المثال. وقد يحدث هناك بعض التلاقي بين المنظارين على مستوى العقل، إلاّ أنَّ العقل يمثل أقصى قيمة ممكنة في التناول الأول، بينما يمثل في النهج الثاني وسيلة الوصول إلى القيمة، وفي ذلك تباين جوهري. وفيمَا يخصنا، فإنه يمكن استنباط دلالة القيمة من خصائص هذه الأخيرة المتصفة بالسمو (عن الشيء) وإن كان الشيء انعكاساً يجسد بعض المعاني، والديمومة وإن كانت تتمثل لنا في أشكال تتنوع من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر، والارتباط بالوجود (أي وجود الإنسان) والذي تعلو مكانته بالقيمة (كأن نقول هذا الإنسان له قيمة) وذلك كله (أي السمو والديمومة والوجود) انطلاقاً من الخيال. يضاف إلى ذلك أن القيمة ترتبط

---

١٨ ن.م.س.ص٥٤.

١٩ ن.م.س.ص٦٠.

٢٠ عبد الرحمن عزي، **الفكر الاجتماعي المعاصر والظاهرة الإعلامية الإتصالية: بعض الأبعاد الحضارية**، (الجزائر: دار الأمة، ١٩٩٥).

بجهد الإنسان الساعي إلى التعلق بما يَرْتَفِعُ ويُرْتَفَعُ به، أي هو الذي يرتفع بعمله إلى منزلة القيمة، ولعل ذلك ما نستلهمه من قوله تعالى: ﴿**وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم**﴾(فصلت: ٣٤) أي "وما ينال هذه المنزلة الرفيعة، والخصلة الحميدة إلا من جاهد نفسه بكظم الغيظ واحتمال الأذى" "وما يصل إليها وينالها إلا ذو نصيب وافر من السعادة والخير".[٢١] وبهذا يصبح القيمي في تعريفنا "ما يسمو عن الشيء ويرتبط بالمعاني الكامنة على مستوى الخيال."

فضاء المرئي: إن المرئي مقرون بالصورة، والصورة حددناها بالمصنعة المادية، ويكون لفظ "المرئي" أكثر انسجاماً مع موضوعنا من "الصوري" (من الصورة) لكوننا نحصر فعل الإنسان في الرؤية منفصلاً عن الشيء المرئي، في حين يكون التركيز في الصوري على الشيء بدون الفصل المذكور مع الإيحاء بأن الإنسان يأتي بالصورة بيد أنه ينقلها فقط. أضف إلى ذلك أن تعبير الصوري قد يختلط مع بعض المذاهب المعرفية المعروفة بالصورية "الصوري" والتي تركز على الشكل في حد ذاته. ويخص المرئي التلفاز أساساً بالإضافة إلى الامتدادات الأخرى من المرئيات في المحيط العام. ويتناول تحليلنا السَّائد من المرئي وقد يتضمن أحياناً أنواعاً من المعاني الخاصة إلاّ أنَّ ذلك يقع على حافة السيل العارم من المرئيات الطاغية. ويتنوع المرئي السائد وفق التطور الاجتماعي، ومن ثم أمكن على الأقل رصد نوعين من الصورة المصنعة المادية: الإشهارية ذات الطبيعة التجارية على النحو الذي يميز المجتمعات المعقدة، والسياسية المرتبطة بالنظم السلطوية كما هو الشأن في المجتمعات الانتقالية عامة. إذن، إن المرئي في تناولنا يرمز إلى عملية رؤية الصورة المصنعة السائدة سواء كانت تسعى إلى تحقيق الربح، أو تمتين النظام الاجتماعي بالاعتماد أساساً على تقنية التلفاز.

بعض المقدمات التاريخية المنهجية

تعلق الإنسان الأول بما يمكن تسميته بالصورة المجسدة لا الصورة المصنعة المادية انطلاقاً من الحاجة إلى التأمل والخشوع ﴿**ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور. ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير**﴾(الملك:

---

٢١ محمد علي الصابوني: ص١٢٣.

٣-٤). وقد أورد الصابوني عن القرطبي قوله في شرح ذلك: "أردد طرفك وقلب البصر في السماء كرتين أي مرة بعد أخرى، يرجع إليك البصر خاشعاً صاغراً، متباعداً عن أن يرى شيئاً من ذلك العيب والخلل، وإنما أمر بالنظر كرتين، لأن الإنسان إذا نظر في الشيء مرة لا يرى عيبه، ما لم ينظر إليه مرة أخرى"[٢٢]. وتعلق الإنسان بذلك أيضاً بحثاً عن الاطمئنان ﴿وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي. . .﴾(البقرة: ٢٦٠). وفي تفسير الصابوني، فإن إبراهيم عليه السلام أراد "أن يعلم بالعيان ما كان يوقن به بالوجدان" حتى يزداد بصيرة وسكون قلب[٢٣]. وتوجد أمثلة أخرى عدة عن هذا الارتباط الذي يمكن أن نقصره في البحث عن القيمة استدلالاً واستئناساً بالشيء.

وفي تاريخ ما قبل وسائل الاتصال الجماهيرية، كانت الطبيعة مصدر الصورة وكذلك الاستدلالية. وسعى الإنسان إلى تجسيد بعض هذه الصورة وشحنها ببعض المعاني الذاتية، أو الظرفية، أو الأنثربولوجية، أو المعنوية كما نجد ذلك في فن الرسم والنقش والنحت والطرز والوشم وكل ما تعلق بالأيقونات. ولا بأس أن نشير في هذا السرد إلى نظرية سوروكن[٢٤] الخاصة بتطور المجتمع اعتماداً على العقلية الثقافية السائدة: حسية (sensate) أو مثالية (idealistic)، فتكون الثقافة حسية إذا جعلت حقائقها تتوقف على شهادة الحواس، أو ما يسمى في المنظور الذي نستند إليه بعالَم الشهادة، ومثالية إذا كانت الثقافة تؤمن بأن وراء المشاهد حقيقة أعمق، وقد يكون ذلك في منظورنا قريباً من عالَم الغيب.ويمرُّ نمط التطور التاريخي عبر أطوار من الحسي إلى المثالي، ومن المثالي إلى الحسي، وذلك كلما تدرج الطور إلى مداه الأقصى، على أنه يمكن في بعض الفترات التاريخية أن يتعايش الطوران بتدخل طور ثالث: وهو الطور

---

٢٢ محمد علي الصابوني: ص٤١٦.

٢٣ ن.م.س.ص١٦٦.

٢٤ من أبرز علماء الاجتماع بأمريكا في النصف الأول من هذا القرن. من أهم مؤلفاته:

-*Contemporary Sociological Theory*, (1964)

-*Society, Culture and Personality*, (1947).

العقلي (ideational) .[٢٥] وقد اهتم بعض علماء النفس أيضاً بعلاقة الإنسان بالصورة ليس من ناحية الإدراك الصحي فقط ولكن من الناحية المرضية والتحليل النفسي أيضاً. وهنا نعود إلى "لاكان"* الذي يرى[٢٦] أن أحد المستويات الذي يشكل الذات يتمثل في الصوري (the imaginary) الذي يحمل أعراضاً ترسخت في مرحلة المرآة وهي مرحلة محددة في الصغر، ولم يتم تجاوز هذه الأعراض في المستوى الرمزي. فالصوري عنده صيرورة نفسية أساسية، فهو "التجمع المستقر لأشياء وقوى وملكات وإدراكات الأنا وتعاقب الصور: حقيقية أو تصورية". ويتشكل الصوري في تحليل "لاكان"، انطلاقاً من الصورة (imago) التي يحملها الفرد عن ذاته عندما يرى انعكاس "أناه" في المرآة ابتداء من الشهر السادس بعد أن عاش جسمه كأجزاء مبثوثة. فقد يسعى، بدون تدخل المستوى الرمزي، إلى فبركة* صورية جشتالتية** وهمية عن حقيقة لا مفر منها وتتمثل في عدم كمالية الإنسان. وقد يطور الفرد ابتداء من المراحل الأولى من الصغر هوية اغترابية تمثل انعكاساً غير انعكاسه في المرآة. ولا يقدر الفرد على تجاوز هذه الصورة المرضية المشوهة إلا عندما يتعلم لغة الآخر وينفذ إلى العالم الرمزي ليس كأنا ولكن كفاعل. وما يقترن بموضوعنا في هذا الطرح فإن الصوري يمثل منزلة أقل مكانة من الرمزي (وكذلك المستوى الثالث: الحقيقي) في تكوين ذاتية الفرد الصحية نفسياً، ولا يكون الصوري إلا بنية أولية غير دالة بدون العوالم الرمزية التي تبرز في اللغة والتفاعل الرمزي. وإعلامياً، فقد جرت العادة أن تدرس الصورة (الثابتة أو المتحركة) إما من الناحية التقنية الكمية (الدراسات الأمبريقية)، أو السميولوجية المرتبطة بدلالة الرموز غير اللغوية (التحليل البنيوي). وهذه المناهج لا تفيدنا كثيراً في هذا التناول، فالمنهج التقني يدرس الصورة ككيان مغلق مركزاً على الجوانب الفنية وحتى الجمالية

---

25 Necholas S. Timasheff and George A. Theodorson, *Sociological Theory: Its Nature and Growth*, (New York, 1976), p 330.

* Jacques Lacan.

26 Azzi Abderrahmane: *Stracturalism and Its Contribution to Sociological Theory, Unpublished Dissetation*, (NTSU, 1985), p 82-103.

* تعبير شائع في المنطقة المغاربية وهو من كلمة (fabriquer) أي أن نصطنع أمراً مزيفاً بعيداً عن حقيقة الشيء.

** هي الصورة الكلية وهي مشتقة من الكلمة الألمانية Gestalt.

قصد النفوذ إلى الآخر، أما البنيوي فينتقل من الصورة إلى الوضع (code) من ثم يكون المرجع الاجتماعي وكذا السياسي أو الأيديولوجي. ويتعلق منهجنا المستنبط من معالم تراثية ومن الفكر الاجتماعي المعاصر بما نسميه بالمنهج القيمي القائم على مرجعية المثل. والواضح أن العلوم الاجتماعية عامة لم تنشغل كثيراً بظاهرة القيم بفعل عدة عوامل منها عائق النسبية، وحتى الدراسات المسماة بالثقافية فقد اقتصرت على الصيرورة الاجتماعية في إنتاج الثقافة أو على الثقافة كمجموعة من العادات والمؤسسات والطقوس بدون تأطير على النحو السائد في علم الأناسة (الأنثربولوجيا).

أما مفهوم الثقافة في الفكر الغربي فقد تحول في الزمن المعاصر إلى البعد الجمالي، فنتشه مثلاً يعتبر أن معنى التاريخ هو لحظة الإبداع الفني أما ما عدا ذلك فهو تعبير رديء عن الرغبة في السلطة. وفي الأدب الإعلامي، فإن الثقافة سواء أكانت نخبوية أو جماهيرية، فإنها ترتكز على الفن والترفيه، ولا شك في أن التلفاز وسيلة ترفيهية أساسية. إن المنهج القيمي الذي نتبناه يعتبر أن دراسة القيم هو الدليل الأقوى في فهم الثقافة. فالبعد القيمي يسعى إلى تأطير الوضع انطلاقاً من الخيال، فهو يدرس "ما هو كائن" بناء "على ما ينبغي أن يكون". فالأصل هو الثقافة، أي الرسالة وإنما المجتمع قد يضفي صبغة اجتماعية على الثقافة، أو يتحرك بدون ثقافة، أي ثقافة غير واعية. إن البعد القيمي، في اقترانه بفطرة الإنسان، يرتبط بسعي الإنسان وبحثه الدؤوب عن المعنى: معنى الوجود (أي وجود)، ومعنى الحياة، (أي حياة) ومعنى ما بعد الحياة. فالمعنى يؤطر فعل الإنسان، الذي يصبح مجرد وسيلة للفعل، أو صورة استدلالية عن المعنى. وهذا التأطير يكون ضرورياً ليس من حيث توفير الإنسان الطاقة المعنية فحسب ولكن من جانب تحديد سلطة الفرد والجماعة * وسنعود إلى هذه الحكمة فيما بعد. إن المنهج الذي نستكن إليه ينطلق من الداخل ويكون التدخل الذاتي أساسياً وهو ما لا يتفق بالطبع مع النظرة التقنية للبحث، وأن الباحث ملاحظ مستقل عن الموضوع. إن

---

* يمكن أن نستنبط المعنى الخاص بعدم تجاوز الحدود المؤطرة لفعل الإنسان في قوله تعالى: ﴿تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون﴾(البقرة: ١٨٦).

البحث في تحليلنا فعل قيمي،** والمعرفة الحقيقية إنما تتأتى من الفعل القيمي الناتج عن الجهد الذاتي، فهو (أي الفعل القيمي) كالنور ﴿قد جاءكم من الله نور﴾ (المائدة: ١٧). ﴿ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور﴾(النور: ٣٩). إن الحياة الاجتماعية في الأصل تأسيس قيمي، يستتبع ذلك أنه من خلال الفعل القيمي يمكننا تجربة الحياة الاجتماعية بكيفية دالة.

المرئي والرمز والمعنى وسلم الحقائق

إن المرئي (أي الصورة المصنعة المادية، إشهارية أو سلطوية) ظاهرة حديثة نسبياً، وهي وسيلة لغوية وليست لغة وإن كان بإمكاننا تسميتها كذلك مجازياً فقط. فالأصل في اللغة بنيوياً المنطوق، أي الكلام (speech) المتعدد والمتولد عن بنية تركيبية (syntax)، أما المخطوط والمرسوم والمنقوش والمصور فهي مجالات وسائلية اتصالية. ويمكننا أن نعود إلى المجاز ونقول إن المرئي وسيلة (أو لغة) التكنولوجيا. وفي الغرب أدب متراكم عن تأثير التكنولوجيا على الثقافة وكيف تحولت الثقافة إلى تكنولوجيا، إلا أننا نركز في هذا التناول على الصورة المصنعة المادية وموقعها في سلم الحقائق.

نبدأ هذا التناول بالقول إن المرئي وسيلة لاسياقية. فهو ليس خطاباً. ونجد أن جل المدارس الفكرية الحديثة تتفق على أن الخطاب ينبثق من التجربة الإنسانية المشتركة المتنوعة الناجمة عن التفاعل بين الإنسان والآخر (كالتفاعلات الرمزية) أو بين الإنسان والعالم (الظاهرة الاجتماعية)، بالإضافة إلى الاتصال بين الإنسان والله سبحانه وتعالى. ويتميز الخطاب بأنه رمزي قائم في بيانه على الجدل والبرهان والمقارنة والاستعارة والكناية، الخ؛ وهي عوامل رمزية تشكل الخصائص النوعية في التفاعل الإنساني. وفي البنيوية، فإن المعاني كليانية إذ أن الدال ككلمة أو رمز يرتبط أساساً بالتعابير اللسانية الأخرى الكامنة في متن مؤسسة اللغة. ويرتبط معنى الكلمة أيضاً بالسياق التاريخي الذي يجعل هذه الأخيرة تطفو على السطح وتختزن بعض الدلالات إلى حين. كما أن معنى الرمز يبرز في سياق التحاور أو الصراع الاجتماعي والسياسي الذي تمت أو لم

** إن الفعل القيمي أساس فهم الحقائق، فالفعل هذا يدفع المفاهيم إلى القياس والاختبار كما يجعل من هذه المفاهيم كيانات حية.

تتم تسويته. ويتعلق الأمر في منظورنا، بالإضافة إلى العوامل السابقة، بوثاقة الصلة بين الرمز والقيمة، أي أن هذا الأخير يتحرك في عالم من القيم. فقيمة الرمز تكون بمقدار ما لدلالاتها من ارتباط بالخيال الذي يفسر الوضع، أو الوضع الذي يسعى جاهداً إلى الارتقاء. فالرمز معنى يدل على معقول أو متصور أو متخيّل (من الخيال). وفي الأصل، فإن الرمز (symbol) حلول الكلمة محل ما تدل عليه مادياً أو معنوياً، يعني ذلك قيام الأسماء أو الصفات مقام مسمياتها وموصوفاتها. هكذا، فإن اللغة بوصفها خطاباً تستثير ما تستثير مسمياتها. وفي الرموز (أي الكلمات) مستويات، فمن الرموز ما يرتفع إلى عالم المجرد ويطول أجله في اللغة المنطوقة أو المعجمية، ومن هذه ما يحمل دلالة عينية، أي ترمز إلى أشياء مادية وهي بالتالي تكون محكومة بمحدودية عالم المادة فتختفي من المنطوق باختفاء تلك الأشياء. وهكذا، فإن اللغة كخطاب تحمل هذا التوازن الدقيق بين ما يؤسس اللغة ويضاف إليها بالفعل، وما ينقرض منها بانقراض الأشياء، فالرمزي يحمل في الأصل بنية الارتقاء حتى عندما يتعلق الأمر بمستوى الأشياء. فالنظرية العلمية للرمز في تحليلنا ترقى إلى مستوى تفسيري ولا تكتفي بالملاحظة الخارجية، فهي تدرس الكيف وما وراء الكيف. إن المرئي على النحو السائد في الصورة المصورة "الإشهارية أو السياسية" من جانب آخر ظاهرة يغيب فيها السياق المولّد للمعنى كما يغيب فيها مبدأ النمو بفعل ذلك.

إن مكانة المرئي بالمقارنة مع المعنى تحمل بعض الغموض العائد إلى بعض التصورات السائدة حول الصورة ذاتها وميل الإنسان إلى الثقة أكثر في عينيه. ويمكن معاينة هذه المقارنة بالحديث عن المعنى، فالمعنى كما ذكرنا رمزي (ليس صورياً) والإنسان يقترب من المعنى بالاجتهاد والقياس وإدراك العلاقات العلية في تجربة الحياة التي تبدو حادة ومبهمة أحياناً. وينبثق المعنى هكذا في فعل التأويل الذي يؤدي إلى فعل التصور المرتبط بالخيال. والحاصل أن المعنى ظاهرة غير مباشرة، فالرمز يحمل معنى ثنائياً، فيتعلق الأول بالمعنى المباشر كما نجد ذلك في الدوال، وهذا المعنى يقترح معنى ثنائياً آخر هو معنى المعنى، وهو يتبع عادة الدوال في شكل مدلولات. وقد يعلو المعنى الثاني ويدخل في مستويات عليا من الحقيقة* والحق تجعله يتعلق فقط بالمعنى الأول بحبل لساني اعتباطي

* الحقيقة قد تكون اجتماعية أما الحق فهو قيمي يتعالى عما هو نسبي ومؤقت.

على النحو الذي بينته اللسانيات الحديثة. إن هذا التحليل في حد ذاته غير كاف إذا لم ندخل مستوى آخر من التفسير ويتعلق بتشقيق المعنى إلى معنيين، المعنى العرفي (من العرف) هو المتعلق بالتعريف اللساني والمفاهيمي للحقيقة المعيشة على النحو السائد في البناء الاجتماعي للحقيقة، والمعنى النهائي والتوجيه والهداية إنما يكمن في العالم الأقرب إلى المعتقد. ومن هنا قلنا في بداية الأمر أن المعنى قيمي في الأصل.

إن المعنى القيمي ليس نظرياً فحسب بل يتعلق بالعلاقة بين النظر والعقل أو بين العقل والنظر. فالفعل يقاس بمدى ترجمته للقيمة، أي من حيث ما ينبغي أن يكون. وبمعنى آخر، فإن الكلمات والأفعال تقرن في هذا المنظور بما يقابلها على مستوى المعنى القيمي. وهذا التوضيح يبين لنا كيف أن المرئي يرمز إلى الشيء في حدّ ذاته كما نجد ذلك في الرموز الإمبريقية التي تشير فقط إلى الشيء إذا كان موجوداً في العالم الإمبريقي أم لا. وهكذا فإن المرئي، في العلاقة مع الرمز والمعنى، يحتل أدنى مكانة في سلم الحقائق. إن واقع المجتمع المعاصر يشير إلى أن المرئي، بتوظيف وسيلة التلفاز والمرئيات الأخرى، أصبح هو السائد، وهذا يعني أن المعنى يكاد يضمحل في اللغة، أي الوسيلة المعاصرة. وبالطبع، إن سيادة المرئي مرتبطة بسيادة التكنولوجيا وعلوم التقنية. إنه وكما أشرنا، فإن المعنى ينبثق في الفعل التأويلي والفعل التأويلي، هو على الأقل تمعقل (من العقل) يتدخل الإنسان فيه بصفة واعية (أي بوعيه)، بيد أن المرئي لا يخاطب وعي الفرد بقدر ما يتوجه إلى استشارة عواطفه والحصول على استجابة آنية فالعلاقة مع المنبه. هذه الصيرورة يمكن إيجادها في حالة الفرد الذي يبقى مشدوداً بعينيه إلى المرئي دون أن يكون حاضراً بوعيه فيما يراه.[٢٧] إن أهم تأثير للمرئي إنما يكون عاطفياً، وتكون التجربة العاطفية جماعية أساساً تجعل الفرد يتوجه نحو لحظة المتعة أو الألم. ولا تسمح هذه العاطفة وحدها بالتعالي عن التجربة الحاضرة، فالفرد يكون مستغرقاً فيما يستثيره المرئي المرتبط بعالم الشيء الذي قد يتقلص إلى دوافع غريزية لا الحقيقية المجردة في سلم الحقائق.

---

٢٧ تشير الدراسات الفسلجية (منPhysiology) أن النشاط الذي يشهده هذا الجزء من الدماغ المشارك في التفكير العقلي حين مشاهدة التلفاز هو تقريباً نفس النشاط أثناء النوم.

المرئي: الحقيقة بدون خيال أو الحقيقة كخيال

قلنا إن المرئي ظاهرة غير سياقية، يظهر ذلك في وسيلة التلفاز إذ أن ما يقدمه هذا الأخير إعلاماً مرئياً لا سياقياً مكانياً وزمانياً. فالسياق المكاني المرتبط بعالم الحياة محذوف ولا حاجة للتذكير بأن المكان يحمل معنى للإنسان إذا كان مرتبطاً بموروث ثقافي أو تاريخي أو اجتماعي، الخ. والواقع أن التلفاز يحدث "فوضى" في المكان الاجتماعي من خلال القفز فوق الأمكنة التي لا ترتبط بحزام من الدلائل القيمية. أضف إلى ذلك تكرار نموذج أحادي احتكاري من المكان ـ كأماكن الاجتماعات مثلاً ـ على حساب تنوع جغرافية الحياة. أما الأزمنة فتحمل التفكك إذ تتداخل في لحظة من الزمن فيصبح الزمن لازمانياً، كما يقع التمزق بين الزمن المعيش في حياة الإنسان وزمن المرئي في التلفاز. فالمرئي لا يحمل بوضوح المستقبل ولا الماضي. إن وسيلة التلفاز تنشئ في أداءاتها الحاضر الأزلي، هذا الحاضر هو دائماً جديد، والمشاهد الذي يعيش هذا الزمن الوحيد يعيشه بالضرورة على مستوى العواطف، أي يتأثر لحظته، وكل لحظة جديدة تحمل هذا التأثير. وفي مثل هذه الحالة، تكون الذاكرة الفردية والجماعية محدودة، فالإنسان يتذكر تلك التجربة التي تم توسطها بالرمز والتأويل وتركت بصمات من العبر في عالم الحياة المادي والمعنوي. وهو كذلك، فإن وسيلة التلفاز تكاد تلغي التوقع ولا تمكن من تأجيل المكافآت والإشباعات[٢٨] كما كان الحال في ثقافات ما قبل التلفاز، بل تضغط من أجل إحداث الإحساس بالمتعة الآنية والإتمام.

إنه على الرغم من أن المرئي (الصورة المصورة المرئية) تصحبه اللغة المنطوقة أو المكتوبة، إلا أن المهيمن في شكل الاتصال التلفزي ومضمونه يتمثل في المرئي. وقد أصبح المرئي لغة التلفاز، بل إن التلفاز ذاته صورة. فإذا كان التلفاز يعرض المعلومات، فإن هذه المعلومات تعرض التلفاز. إن المعلومات في هذه الحالة تتخذ الشكل الدرامي الخاص بالتلفاز. وهكذا، وكما ذكرنا فإن القوى العاطفية أكثر أثراً على المشاهد من أي تأثير ثقافي أو معرفي.

---

٢٨ تأجيل الإشباعات ظاهرة أساسية في تكوين ثروة الأفراد والأمم ومن ثم دأبت مختلف الثقافات على تدريب أفرادها من الصغر على تأجيل عملية الحصول على مردودية نشاطهم وإبداعاتهم.

إننا لا ندخل كثيراً في أدبيات المقارنة بين المرئي والمكتوب، أو المكتوب ــ والسمعي البصري، خاصة وأن التبصرات التي أوردها "ماكلوهان" تكون كافية، غير أننا نربط المعنى أساساً بالخطاب شفوياً أو مكتوباً. ويتميز الخطاب اللغوي بتبني ظاهرة السرد (narration) في بناء المعنى وتوصيله. ولا نبالغ في القول إن الإنسان حكى وجوده ومعناه سردياً وذلك مثل الأسطورة أو التاريخ في حالة المجتمع، أو السيرة الذاتية في حالة الفرد، وذلك بصفة التتابع الزمني والتحول. أما المرئي في مقابل ذلك، فإنه يحطم البنية السردية للخطاب. فقد أفقر المرئي اللغة الطبيعية[٢٩] (أي الشفوية والمكتوبة)، ويظهر ذلك في اختفاء حجم واسع من الثروة اللغوية من الاستعمال، وندرة اللجوء إلى الاستعارة والمجالات الرمزية الأخرى في الخطاب، والتغير السريع لمعنى الرموز، وغموض المعاني، وإضفاء الصبغة المادية البحتة على المفهوم والمصطلح. إن ألفاظ اللغة الطبيعية تتوجه أكثر نحو التقني ويكون حال الكلمة هو أن تحمل دلالة واحدة دقيقة أو تتحول إلى رمز للتقمص العاطفي. وهكذا أصبحت الألفاظ لغة التقنية وليست جزءاً من الثقافة،[٣٠] وانكمشت من ثم المفاهيم الدالة، وانحصرت المرجعيات التي كانت أساس ولادة هذه الألفاظ. وبمعنى آخر، فإن الخطاب أو اللغة الطبيعية أصبح تابعاً لعام المرئي وآلياته، وقد انعكس ذلك على المشاهد الذي تراجع مخزونه من الألفاظ الدالة وأضحى يفقد القدرة على التفكير بصفة مجردة من خلال اللغة الرمزية.

إن التلفاز وسيلة تكاد تسيطر على حياة الفرد في توجهاته ومواقفه وسلوكه إلى درجة لا يكاد الفرد يحس بذلك، وكأن الأمر شيء طبيعي، وذلك ما تؤكده الدراسات الميدانية الخاصة بالتأثير. والمتفق عليه أن هذه الوسيلة المرئية هي الأداة الأكثر بروزاً في النشاط الترفيهي اليومي، وهذا النشاط لا يتم دون إحداث اهتزازات بنيوية على مستوى القيم والمشاهد. إن مثل هذه التأثيرات تظهر على مختلف البضائع المرئية التي تقدمها وسيلة التلفاز إضافة إلى الصورة الإشهارية والسياسية. فالتمثيليات والمأسويات والفكاهيات وغيرها تقدم أشكالاً من الصور المادية التي تتحول إلى نماذج

---

٢٩ يظهر فقر اللغة الإعلامية عندنا في الميل إلى الإنشاء والإطناب والحشو مثلاً.

٣٠ يبرز ذلك كلما دخل المجتمع بصفة مكثفة عالم التكنولوجيا.

إقتداء بحكم جاذبية الصورة المزخرفة المزينة بصفة الاصطناع. والحاصل أنه، وفي غياب القيمة، ينبهر المشاهد بهذه القوالب ويأتيه الظن أن حياة هؤلاء الذين هم على الصورة أكثر أهمية من حياته في الواقع المعيش، فجيئ به من خلال تجاربهم ولهذا يتقمص شخصيات ومواقف فيصبح مستهلكاً لتجارب الآخرين الوهمية بعيداً عن تجربته الواعية في عالم الحياة. وعليه، فإن التلفاز "يبيع" صوراً مادية مصنعة عن جسم الإنسان وأزيائه وممتلكاته، فتتحول ممتلكاته إلى مؤثرات يتبناها المشاهد (إذا غابت عنه القيمة) ويسعى جاهداً أن يمتثلها من خلال المرئي في التلفاز.

ومما نجده في وسيلة التلفاز وخاصة القنوات الأجنبية تلك البرامج من المرئيات كـ"الحوار حول مائدة"، أو "جلسات الكلام"، أو "مناقشات"، أو حصص ترفيهية والتي تجعل القضايا الشخصية الخاصة محل مزايدة علنية معروضة للجمهور الواسع. ويلاحظ أنه لم يعد هناك مجال لحياة الفرد الخاصة كجسمه وعائلته وممتلكاته وقيمه، فقد تمت تعريته من جلِّ ما يميِّزه كفرد له سرّهُ ومكشوفه في الحياة. وقد تحولت قيمة الإنسان في خضم ذلك إلى وضعيات من المرئيات المكشوفة على شاشة التلفاز. وإذا تأملنا في الثقافات التي سبقتنا ومنها تلك التي ننتمي إليها، فإننا نجدها قد سنّت حدوداً بين المواضيع الخاصة (الشخصية) والمعروضة على الرأي العام. أما الانتقال من الشخصي إلى العام ومن العام إلى الشخصي فإنه يتم عبر بيداغوجية قيّمية تسمح للفرد أن يعدل فيما هو خاص دون أن تهتز مكانته فيما هو عام ويبقى الإنسان سراً قبل أن يكون مادة مرئية على أنظار الجمهور. وقد تحولت البرامج المذكورة إلى حالات مما يشبه التحليل النفسي ويخص قضايا في معظمها مرضية تعرض على أنه دليل على الحرية وما الحرية إلاّ إطار في القيمة.

وقد توحي وسيلة التلفاز للفرد أنه ذو شأن ويملك سلطة على العالم الخارجي، فهو مركز العالم أمام الشاشة المرئية، فجل المرئيات تأتي إليه ويقدر على تغييرها والتحكم فيها عن بعد (remote control)، وينتقل من قناة إلى أخرى كيفما شاء. وفي هذه الصيرورة يحصل وهمياً على تجربة مراقبة الحقيقة المقدمة، وتصبح الحقائق المرئية ملكية الفرد، ويحدث التحويل ذو الطبيعة المرضية كأن تتحول قوة التلفاز إلى قوة للفرد. وقد دلّت العديد من الدراسات من جهة أخرى أن المكثرين من مشاهدة التلفاز يميلون إلى

المبالغة في تقدير خطورة الأوضاع في العالم، بل إن البعض في المجتمعات الشفوية يرى في مرئيات الأحداث الدولية دليلاً على قرب العالم من النهاية. وهكذا، فإن وسيلة التلفاز تحدث تأثيرات نفسية متناقضة: الإحساس بالقوة اللامتناهية التي تأخذ الفرد إلى آفاق لم يكن ببالغها أبداً من جانب، والإحساس بالانهيار والفناء من جانب آخر.

إن هذا التناقض نجده أيضاً في مستوى آخر من ذاتية الفرد. فوسيلة التلفاز تجعل الحقيقة تبدو موضوعية من خلال المرئي، إلا أن تجربة المرئي تكون ذاتية محضة على اعتبار أن المرئي تقليص وتشويه للحقيقة الموضوعية في غياب السرِّية والخطابية، ومن ثم القيمة في بنية هذا المرئي. إن وسيلة التلفاز تضعف إدراك الفرد للحقيقة ككيان سياقي كما تقلص بشكل حاد إمكانية معيشة الحقيقة كحدث جدلي وشاق في الزمان والمكان، وذلك ما ينشئ الغموض الذي أشرنا إليه، وهو أن تجربة المشاهد للمرئي لا تكون موضوعية في الأصل ولا ذاتية تماماً، وقد اختلطت في ذلك الحقيقة مع المرئي الذي أضفى الصبغة المادية على مختلف مظاهر الحياة بما في ذلك الإنسان ذاته، والذي تحول إلى صورة مادية مرئية.

إن وسيلة التلفاز تقدم الحياة كمشهد مرئي أو عرض (spectacle) . وقد تحولت ميادين الحياة إلى شيء مرئي للاستهلاك الآني. ويتضمن المشهد كلاً من السلع المادية المرئية والصورة المرئية المادية عن السلع؛ ويكون المشهد في هذه الحالة لغة السلعة وتقنية المرئي. وهذا المشهد في الواقع يسلب الوجود الإنساني من التجربة الحقيقية والمعنى؛ بل ويحوّل الوجود بالمعنى إلى الوجود بالحصول (أي الحصول على شيء أو الوجود بلا معنى). ويصبح المرئي هكذا أكثر أهمية من الحقيقة المعيشة ذاتها. فالحياة تصبح مشهداً مرئياً وشاشة تعرض فيها الحقيقة التي تتوسطها وسيلة التلفاز بالمرئي أو المرئيات.

وقد ارتبط المرئي في وسيلة التلفاز بظاهرة الصوت كأن نقول عن التلفاز:إنّه وسيلة الصورة والصوت. والصوت، ظاهرة تاريخية بالإضافة إلى كونه مجالاً قيمياً ذو أبعاد اجتماعية ونفسية. وَأَدَّى تطور المجتمع إلى زيادة في مستوى الصوت ونوعه، فزادت الصناعة من حجم الصوت في المجتمع كما نشهد ذلك في ضوضاء الآلات وضجيج وسائل النقل، الخ. وقد حمل الصوت في حدته وذبذباته ونغمته معاني عدة؛ فالصوت

الهادئ الساكن يسمح بالتأمل والتفكير وممارسة الوعي، أما الصوت العالي فحديث نسبياً والصرخة أحدث. وبالطبع، فإن أنكر الأصوات لصوت الحمير. وترتبط الموسيقى الحديثة بنمط الصوت العالي الذي نجده في العديد من الأنواع الموسيقية والتي غزت مجالات عدة في عالم الحياة كالمجالات التجارية والمطاعم والأسواق، الخ بشكل يغمر أية محادثة ممكنة بين أفراد المجتمع. والحاصل أن الصوت الصاخب عندما تصاحبه المرئيات المفككة في التلفاز، بالإضافة إلى أنه لا يسمح بالتعالي عن التجربة العادية المصحوبة بصور العدوان والجنس، فإنه يمثل تهجماً على اللغة الطبيعية ويتوجه إلى الغرائز. إنه ـ أي الصوت الصاخب ـ يستثير الفرد مرضياً ويجعله ينساب. إن حضارة المرئي تنشئ حاجة تحمل المبالغة إذ تجعل الفرد يهرب من منطقه الذاتي ويفقد ذاته في أحاسيس لحظة الالتقاء مع المرئي. وكما ذكرنا، فإن التدبر والتمعن واللجوء إلى المنطق يتطلب الصمت، أي زمان ومكان تقل فيه مشوشات المرئي والضجيج، وبدون هذا الصمت الإيجابي، فإن عملية التفكير تصبح صعبة، ويكون معنى الحياة وما بعدها غائباً في تساؤل الفرد وتتلون الحياة بما عليه في مرئيات التلفاز.

إن المشهد المرئي بوصفه علاقات سلطوية تعمل بشكل أو آخر على إفراغ وجود الإنسان من المعنى، وجعله رهن المستوى الأدنى من سلم الحقائق. والحاصل أن وسيلة التلفاز ليست فقط عن الحقيقة الأدنى ولكن الحقيقة هي في التلفاز، ويظهر ذلك في حالة الفرد الذي يعجب بإمكانية الظهور أو ملاقاة من يظهر على التلفاز. وهكذا، فالحقيقة الأدنى هي الحقيقة العليا. ويتضح أن الفرد الذي يعيش هذه التجربة عاطفياً تبدو له موضوعية بحكم أنها عن الشيء ذاته مرئياً في حين أنها في واقع الأمر تعويض عن الطبيعة اللاشخصية، والتجريد الذي ولدته التكنولوجيا أو الوضع العام في المجتمع. وبمعنى آخر، فإن هذه التجربة تملأ فراغاً فيما هو اجتماعي، غير أن هذه الصيرورة سرعان ما تتحول إلى فراغ آخر يشعر به المحتك كثيراً بوسيلة التلفاز. وكما أشرنا فإن المعنى يكمن في القيمي، والقيمي يتضمنه الخطاب الذي يحمل السرد والتاريخ والارتباط بعالم الخيال الأقرب إلى المعتقد وذلك ما يجعل الفرد متعالياً عن ذاتية المرئي، ساعياً إلى تحقيق المعنى الأسمَى بإعادة ترتيب سلم الحقائق والتمييز بين الحقيقة والحق والمرئي.

من الاتصال الموجه بالتقليد إلى الاتصال الموجَّه بالمرئي

يرتبط مفهوم الإنسان الموجه ومنه استنبطنا تعبير الاتصال الموجه بإسهامات ريسمان في مجال علم النفس الاجتماعي وعلاقة الشخصية بطبيعة المجتمع. وقد حدد في بنائه المركب ثلاثة أنواع من الشخصية (character) وفق نوعية المرجعية التي يستند إليها الفرد في أدائه وسلوكه وفعله الاجتماعي، وكذا المرحلة التاريخية التي تميز هذا المجتمع أو ذلك: الشخصية الموجهة تقليدياً (tradition-oriented) وتسود المجتمع التقليدي، مجتمع ما قبل الصناعة، والشخصية الموجهة ذاتياً (inner-directed) وتميز المجتمع المصنع، والشخصية الموجهة من الآخر (أو الآخرين) (other-directed) وتخص ما بعد التصنيع، أو المجتمع المعلوماتي، أو مجتمع ما بعد الحداثة، الخ. ولكل شخصية في ذلك طبع متميز.[٣١] وما يهمنا في هذا الطرح النوع الأول ونوع رابع نربطه بعلاقة الإنسان بالمرئي. إن النوع الأول أقرب إلى المجتمع الذي ننتمي إليه قبل التلفاز أو قبل سيادة المرئي في عملية الاتصال بالمجتمع. فالاتصال الموجه تقليدياً يجعل الإنسان يمتثل للأدوار المؤسسية التي حددها المجتمع وتكون العلاقات الاجتماعية مقننة بشكل قار نسبياً وفق ضوابط وقواعد تضمن على المدى البعيد نوعاً من الاستقرار في المجتمع. ويتميز المجتمع الذي يبرز هذا النوع من الاتصال بالنمو الديمغرافي السريع وما يتبع ذلك من ارتفاع معدلات الولادة والوفاة، وقلة الاحتكاك بالصناعة وتشتت أفراده جغرافياً، أو تمركزهم في بعض التجمعات السكانية الكبرى، الخ. ولا نعد بدورنا هذا النوع من الاتصال نموذجياً، لأن الارتكان إلى التقليد دون مساهمة فردية واعية يحد من تحرير الطاقات والإبداع والتغير الاجتماعي أخذاً بعين الاعتبار التمييز بين التقاليد التي تعبر عن وعي اجتماعي والأخرى التي تمثل تعابير ثقافة غير واعية كما أوضحنا ذلك سالفاً. ومهما يكن، فإن هذا النوع من الاتصال يكون قد تفكّك بفعل عدة عوامل اجتماعية وتاريخية، حيث أسهم المرئي في هذا التفكك. فالمرئي في تحليلنا جزّأ شخصية الفرد أبعد من تعددية الذوات التي أوردها بإسهاب وليم جيمس، وأصبح البارز في هذه الشخصية ذلك المحتك كثيراً بالمرئي على حساب المجالات الأخرى في

---

31 David Riesman, *The Lonely Crowed*, (New Haven: Yale University Press,1966).

الشخصية من معنوية ومادية وروحية، الخ. إن هذا التقلص في طبع الفرد امتد إلى المجال الخاص بالاتصال بين الفرد والآخرين إذ انحصرت مكانة الجماعات الأولية وقادة الرأي والنخبة المثقفة، الخ. وأضحى الإنسان يتغذى من المرئي ومن ثم أمكننا القول بأن الاتصال في المجتمع المعاصر عامة انتقالياً أو معقدًا قد انتقل من نوع الاتصال الموجه تقليدياً (في المجتمع التقليدي)، أو الموجه ذاتياً من الآخر في (المجتمع المصنع وما بعده) إلى الاتصال الموجه مرئياً (في المجتمع الحديث بصفة أشمل).

نحو اتصال متكامل

اتضح لنا في هذا الطرح أن الاتصال المرئي، - أي الصورة المصنعة المادية التقنية -، المرتبط بوسائل الاتصال الجماهيرية في كل من المجتمع المعقد والانتقالي "مشوه" بقدر ما ابتعد عن الطبع الإنساني وحقيقته وبقدر ما فقد الصلة مع الوصاية الأخلاقية أو الفلسفية أو القيمية. ويعني الاتصال المشوه ذلك الذي يعمل على إقصاء القيمة من فعل الاتصال واستغلال حاسة البصر على حساب كل من الحواس الأخرى وصيرورة الإدراك العقلي الواعي المرتبط بالمعتقد. وبمعنى آخر، فإن هذا النوع من الاتصال يسعى إلى تفكيك النظام الرمزي ومنع تشكله وتلاحمه في العلاقات التي تشكل الحزام الاتصالي الأساس في المجتمع. وقد بينت التجربة التاريخية الاجتماعية أنه لا يمكن بناء أي نمط اجتماعي واعٍ ومجتهد بدون نظام رمزي من الاتصال. فالمجتمع يستمر في الوجود ليس فقط بالاتصال ولكن في الاتصال الدال الحامل للشخصية القيمية ذات الأبعاد الإنسانية والحضارية. يستتبع ذلك أنه إذا حدث بأن أصبح النظام الرمزي محل توظيف واستغلال تجاري أو تسلطي، فإن النظام الاجتماعي يهتز وفقاً لذلك. إن اضطراب النظام الاجتماعي يعني انقطاع المبادئ التي توفر الإحساس بالقيمة الذاتية والانتماء إلى الجماعة والارتباط بنظام من المثل. وقد أسهم الاتصال المرئي في إحداث مثل هذا التفكك في كل من المجتمع المعقد وكذا الانتقالي الذي ننتمي إليه.

وحسبنا أن نظرية اتصالية حضارية بديلة تفرض نفسها نظرياً وعملياً، ويفترض طرحنا أن الاتصال المرتبط بالتقنيات الحديثة للاتصال وخاصة الاتصال المرئي يكون هادفاً ودالاً حضارياً إذا مكن الفرد من تحقيق ذاته غير المجزأة والمتكاملة في أبعادها

المعنوية والجسدية، والمجتمع من تحقيق الأهداف الرسالية والمعيشية المرتبطة بثقافته وأصوله ومصالحه. وتقوم هذه النظرية في رؤيتنا على بعض الركائز المبدئية التالية:

أولاً: أن يكون الاتصال نابعاً ومنبثقاً من الأبعاد الثقافية الحضارية التي ينتمي إليها المجتمع. فالاتصال المرئي يكون هادفاً نافعاً إذا ما تم في إطار أو تصور أو فكر أو انتماء، أي باسم أرضية تشكل المنطلق المعرفي المتماسك، لا أن يتوجه إلى استثارة العواطف أو الغرائز، أو طلب استجابة مادية ظرفية آنية.

ثانياً: أن يكون هذا النمط من الاتصال تكاملياً فيتضمن الاتصال السمعي البصري، والاتصال المكتوب، والاتصال الشفوي الشخصي. ولا شك في أن مساحة الاتصال المكتوب قد تقلصت في مجتمعنا، وهو، أي الاتصال المكتوب سواء أَكَان في شكل كتاب أو صحيفة من أسس قيام الحضارة، فضعف المكتوب أدى إلى ضعف حضاري.

ثالثاً: أن يكون الاتصال قائماً على مشاركة واعية من طرف الجمهور المستقبل لا أن يكون أُحادياً تسلطياً فيقصي القطاعات المختلفة المشكلة للمجتمع.

رابعاً: أن يكون الاتصال دائماً حاملاً للقيم الثقافية والروحية التي تدفع بالإنسان والمجتمع إلى الارتقاء والسمو، وهو ما ينعكس إيجابياً على محيط الإنسان المعنوي والمادي سواء على المستوى المحلي أو الدولي.

The Foundation of Knowledge

by Louay Safi

A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry

The Foundation of Knowledge critically examines research methods and methodological approaches associated with mainstream scholarship, both in the classical Muslim and modern Western scientific traditions. The author argues that Western methods are helpful in analyzing social interactions, but they present Muslim intellectuals with a serious problem in that they do not recognize Revelation as a proper source of scientific knowledge. Classical Muslim methods are, on the other hand, primarily concerned with understanding the Divine Text, but show little interest in studying social actions that do not fit into the revealed norms. Given the difficulties outlined above, this study aspires to overcome the shortcomings of both classical Muslim and modern Western methods by forging a synthesis among elements of both. This synthesis is presented in a unified model. However, the unified model, while building on the achievements of Muslim and Western traditions, does not attempt to bring harmony between the two traditions, but aspires to integrate the knowledge received from revelations with that gained from human experience.

Louay M. Safi graduated in Civil Fngineering (B.Sc.) and in Political Science (M.A. and Ph.D.) from Wayne State University, Detroit, Michigan. He is currently Associate Professor in the Department of Political Sciences and Deputy Dean, Research Centre, International Islamic University Malaysia. He also serves as Executive Director at the International Institute of Islamic thought, Malaysia.

Jointly published by
International Islamic University Malaysia
and International Institute of Islamic Thought

For further information please contact:
IIUM Press
Jalan Universiti, 46350 Petaling Jaya
Selangor, Malaysia
Tel: (603) 7547670 Fax:(6 03) 7546759

203 pages

Available at RM20.00 only

العالمية الإسلامية الثانية

أسامة خليل*

مقدمة

لقد أثار كتاب **"العالمية الإسلامية الثانية" لمحمد أبو القاسم حاج حمد**** العديد من ردود الفعل التي تتراوح بين التقويم الإيجابي والتحليل النقدي والرفض، بل والاستنكار الصريح وذلك منذ صدور طبعته الأولى عام ١٩٨٩م. والحق أن المؤلف لم يتوان في مقدمة طبعته الثانية عام ١٩٩٦- في مجلدين تتجاوز صفحاتهما الألف صفحة - عن ذكر أهم نقاط الخلاف والرد عليها.

إن الهم الساكن في صفحات هذين المجلدين هم مشترك بيننا وبينه. بل لا نبالغ إذا قلنا إن هناك ريحاً تهف على أجوائنا الثقافية، تجمع طموحاً يتجاوز الانحطاط العام في المجتمعات الإسلامية عامّة وفي فؤادها العربي خاصة، إدراكاً للاستقامة الحضارية، وإعادةً لتأسيسها المادي والمعنوي على أصولها الإسلامية من جهة أخرى.

ولقد سبق أن تعرضنا في دراسات أخرى لضرورة أن يتم البناء الحضاري الجديد على أصول عقد تاريخي قديم العهد تأسست عليه حضارتنا الكتابية قبل أن تظهر فكرة العقد الاجتماعي في أوربا بآلاف السنين. وأن هذا العقد يشمل الأصول الرأسية (ونقصد بها الأصول العقائدية)، والأصول الأفقية (وهي الأصول الأخلاقية والاجتماعية)، وأن هذه الأصول كلية مطلقة تتطلب التجسد في التاريخ الفكري

---

* دكتوراه في الفلسفة، ورئيس تحرير مجلة "**أصول الفكر والعمل**"، ومدير معهد اللغة والحضارة العربية بباريس.

** محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦)، الطبعة الثانية.

والاجتماعي للشعوب والأمم، وتشكل ما نسميه "بالعهد الدهري المقدس" الذي هو ميثاق الخلافة الذي أخده الله سبحانه وتعالى من البشرية منذ لحظة الخلق الأولى وعبر تاريخ الإنسانية المتصل في الدورات الحضارية المتعاقبة التي تنافست فيها الأمم لحمل لواء هذه الخلافة، وإتمام أصول هذا الميثاق في التاريخ بواسطة الرسالات مع تعاقب الجماعات والأمم.

بيد أننا إذ نتفق مع المؤلف في اتجاهه العام فإن لنا العديد من التحليلات التفصيلية التي تتزواح بين الاختلاف في بعض التفاصيل والاختلاف في نقاط جوهرية من حيث المنهج والمفاهيم والحصيلة النظرية العامة. فكما يقول الدكتور طه جابر العلواني في تقريظه المفصل والشامل في مقدمة الطبعة الثانية من الكتاب: "إن في الكتاب مفاصل وموضوعات جمة قد يحتاج كل منها إلى شرح وتوضيح".

يحدثنا المفكر عن عالميتين إسلاميتين: العالمية الإسلامية الأولى، وهي عالمية أمية، محدودة على مستوى الوعي والمستوى البشري والجغرافي، تشمل تاريخ الإسلام منذ البعثة مروراً بمرحلة التدوين وتثبيت معاني النص، ومختلف تحلياته التاريخية بين الازدهار والانحطاط، إلى عصرنا الراهن. أما العالمية الإسلامية الثانية، التي يبشر بها و لم تتحقق بعد، فهي عالمية بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، إذ إنها تتعدى الحدود المكانية (الديموجرافية) لعالمية الأميين لتشمل العالم كله شرقه وغربه وشماله وجنوبه، كما أنها تتجاوز السقوف المعرفية في الشرق والغرب، وذلك بالجمع بين القراءتين الغيبية من جهة والطبيعية من جهة أخرى وهي التي سماها بالقراءة الكونية.

وفي هذا يقول: "فإنه لا العقلية الإسلامية المرتبطة بمرحلة التدوين وتثبيت معاني النص... ولا العقلية الوضعية المعاصرة، تتقبلان بسهولة ... النتائج التطبيقية للجمع بين القراءتين" (ص٣٤ ج١).

ويقول: "هذا الفهم ليس جديداً في ذاته، ولكنه جديد في تناوله، أي أنه كان موجوداً في القرآن، غير أن العرب لم يكن من شأنهم وطبيعتهم أن يتناولوه بشكله المنهجي الكلي، ولا يعود الأمر لنقص فيهم وكمالٍ فينا، وإنما يعود لطبيعة مقومات تجربتهم وخصائص تكوينهم التاريخي والاجتماعي... نتيجة لذلك وعلى نحو طبيعي جاء فهم العربي للقرآن فهماً مجزأً يعطي دلالات الحكمة ولكنه ـ أي العربي ـ لا يحيط

بها منهجياً ضمن القراءة القرآنية الواحدة بمنهجها الواحد. كانت علاقتهم بحكمته أن يمارسوها في مواضعها لا أن يمنهجوها بشكلها الكلي كما أوضحنا على مستوى الجمع بين القراءتين" (ص١٦٩ ج٢).

إن ما يسميه المفكر بالجمع بين القراءتين هو منطلق عنوان الكتاب (العالمية الإسلامية الثانية)، وعنوانه الفرعي (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) "حيث تتداخل ثلاثية الغيب والإنسان والطبيعة في الدفع بالإنسان العربي، ليس باتجاه نموه الذاتي فقط ولكن باتجاه حضارة عالمية بديلة" (ص٢٨٧ ج١).

فهو يبشرنا بميلاد جديد: "سيلد القرآن من جديد أمة تحمل إلى العالم نهجاً حضارياً كونياً بديلاً" (ص٢٣٢ ج٢). ويستطرد: "قد جعل الله التجديد لا مجرد تجديد كما نعرف معانيه وتجاربه التاريخية ولكن جعله عالمية ثانية تنطلق من حيث انتهت العالمية الأولى إلى العالم أجمع ومن بعد أن تسيطر عليه عالمية وضعية لم يعهدها تاريخنا الكوكبي الأرضي من قبل ... والعالمية في نشوئها وتكوينها تستمد من القرآن ولأول مرة نهجه الكلي، بكافة الشمولية والاتساع كما يستطيعها الإنسان الذي توافرت لديه اليوم من المقومات الجغرافية والتاريخية للانطلاق ما لم يتوافر لمرحلة الخروج من الجزيرة" (ص٣٣٤).

الحق إن البشرى بعالمية إسلامية جديدة أو ثانية تتجاوز ـ كما يقول ـ غيبية ونصية الأمية الإسلامية الأولى ومادية الوضعية الغربية المعاصرة، هي بشرى نحسب أنها تنشينا مرة واحدة بينما كنا نود أن تنشينا مرتين. فهي تنشينا نشوة الإنشاء اللفظي إلا أننا لا نجد فيها مكونات الإنشاء والتأسيس. فليس بالتمني وحده تستقيم الحضارة، ولا يكفي الإنشاء البلاغي لتقديم بديل حضاري إسلامي يتجاوز الوضعية العلمية الغربية على حد تعبير الكاتب.

ولعلّه من المفيد من البداية وقبل أن نعرض لبعض القضايا الجوهرية أن نبدأ ببعض الملاحظات التفصيلية في هذا الصدد.

١ ـ استيعاب مكونات الفكر الغربي

ليس من الواضح لنا، سبب عدم اعتماد المؤلف في نقده للفكر الغربي على المتون الأساسية وفي لغاتها الأصلية فهو ـ باستثناء توثيق يتعلق بكتاب باللغة الفرنسية لمكسيم

رودنسون مستمد من دراسة لباحث عربي منشورة بإحدى المجلات العربية، وتوثيق آخر من خلال مرجع عربي أيضاً ـ لا نجد هناك توثيقاً بالمراجع الأصول فيما يتعلق بأعلام الفكر الغربي الذي يتصدى لتحليله ونقده لإثبات محدوديته، بل وإخفاقه، ليبني على ذلك مقولته الخاصة بالبديل العلمي والحضاري الإسلامي الجديد الذي يستوعب المكونات العلمية الغربية ويضيف إليها ما يسميه بالبعد الغيبي أو النهج الإلهي. وكأن فكرة البديل تعني وجود البديل، أو أن القول بالاستيعاب والتجاوز يعني بالفعل أنه قد تمكن من استيعاب مكونات الفكر الغربي، ناهيك عن تجاوزها، بوصوله إلى صميم الفكر الإسلامي أول مرة في التاريخ.

يقول الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد: "ينطلق موقفنا الفلسفي من استخدام (محددات معرفية ومنهجية) تم اكتشافها علمياً في سياق التطور الفكري للغرب... ... نعم، نأخذ بهذه (المحددات المعرفية والمنهجية) والتي قلنا إن اكتشافها قد تم علمياً في سياق التطور الفكري للغرب، كما أوضح ذلك العديد من الكتاب الغربيين أمثال (جون هرمان راندال) وغيره، مستفيدين في كل ذلك من النظريات العلمية على مستوى العلوم الطبيعية والإنسانية أيضاً، منها ما يتعلق بنظريات في التاريخ والاجتماع وعلم النفس، ومركبات كل هذه العلوم فيما هو مشترك بينها".

ونحن لا نود أن نحرك السكين في الجرح، ولكننا لا نستطيع أن نغض الطرف عن الأمثلة الكثيرة التي يرجع فيها المؤلف إلى كتابات عربية من الدرجة الثانية أو الثالثة للحديث عن هيجل وكانت وسبينوزا وهوبز وفلاسفة مدرسة فرانكفورت، وجان بول سارتر الذي يزعم أنه يقدم لنا حصيلة فكره الفلسفي، بينما هو لم يحدثنا إلا عن سارتر الوجود والعدم، ويغفل تماماً سارتر في قضية نقد العقل الديالكتيكي.

إن هذا المنهج في التعامل مع الفكر الغربي هو الذي أوقع الكاتب في شَرَك المعلومات الجزئية والسطحية، بل والباطلة المثيرة للدهشة أحياناً مثل قوله (ص١٧٢ ج٢):"وقد شيد عالم الاجتماع الفرنسي الماركسي (إميل دوركاهيم) ـ (١٨٥٨ - ١٩١٧) نظريته في تحديد الواقعات الذهنية على هذا الأساس متجهاً نحو صياغة (علم الأيديولوجيا)... ثم جاء (إيريك فروم) ليعطي دفعة تطبيقية على صعيد التحليل النفسي لما بدأه (ماركس وإنجلز وطوره دوركهايم)...".

٢ ـ الاختلاف مع العالمية الإسلامية الأولى ومع المعرفة (الابستمولوجيا) الوضعية

يقول صاحب العالمية الإسلامية الثانية في معرض تفسيره لاختلاف منهجيته عن المنهجية التقليدية السائدة لدى علماء العالمية الإسلامية الأولى وفقهائها: "إن الخلاف كله ينحصر في إعمالنا لمناهج رؤية مختلفة عن مناهجهم وضمن خصائص تكوينية ليست متطابقة مع خصائصهم... فهم قد أنتجوا بقوة العقل المحض ونحن ننتج بقوة العقل زائداً عليها محددات العلم النظرية والمعرفية".

ـ أما فيما يتعلق باختلافه مع المنهجية المعرفية (الابستمولوجية) الغربية فيقول: "ثم إننا إذا كنا نشارك فلاسفة العلم المعاصرين نهجهم المعرفي (الابستمولوجي)... فإننا نرفض (التمذهب الوضعي) للإبستمولوجيا... فمن بعد أن فكك فكر النهضة الأوربي وتيارات الحداثة تلك (المسلمات الكونية) التي بنى عليها الإنسان تصوراته. ثم جاءت الحداثة بما بعدها لتفكيك (الذات الإنسانية) نفسها، سيصحب ضرورياً أن تتحول الإبستمولوجيا إلى (التركيب) مستصحبة شروطها نفسها. وهذا ما ننتظره لنطرح أمامنا مفاهيمنا التركيبية بالآفاق المعرفية المفتوحة نفسها ومن خلال منهجية قرآنية كونية مستوعبة لهذه المحددات العلمية المعرفية متجاوزة لها ـ إيجابياً ـ بذات الوقت". (ص٢٩٠ ج١).

ويجمل الدكتور طه جابر العلواني هذه النقطة الأخيرة بقوله: "إن المؤلف تناول الخصائص الفكرية العالمية الغربية الراهنة... وأعطى جملة من المؤشرات الهامة حول النتائج التي لم تصب الغرب وحده بل أصابت العالم كله... والإفلاس الذي يواجه الغرب نتيجة البراغماتية والليبرالية فلا يبقى غير الإسلام... بين كيف سقط التأويل الفلسفي للحقائق العلمية كمنهج في قيادة البشرية وأن البديل الفلسفي الوحيد هو أن يقفز الإنسان فوق (لاهوت الأرض الأحادي ويتجاوزه وكذلك فوق لاهوت الغيب الأحادي) وأن يسلك سبيل استيعاب العالم في إطار (جدلية كونية) كبديل آخر" (ص١٤- ١٥ ج١).

أما فيما يتعلق بالخصائص الفكرية للحضارة الغربية، فنحن نستميحه عذراً، وذلك أن استخدامه للمفاهيم الفلسفية يحتاج إلى كثير من التدقيق والتحديد، إذ يحار بنا

الفهم أمام كثير من التركيبات التي قد يفهمها غير المتخصص لكن لا يجوز استعمالها على مستوى النقد والتحليل الفلسفي. فلا يجوز مثلاً الجمع بين "المادي والمجرد" فلسفياً وإن كان المقصود واضحاً لا غموض فيه حين يتحدث عن "التحول بالكون من معناه الإنساني إلى معناه المادي المجرد". هذا هو الحال أيضاً حين يقارن فهمه وعلمه بفهم السلف ويستخدم تعبير "العقل المحض" وهو تعبير كانطي بحت! "فهم قد أنتجوا بقوة العقل المحض ونحن ننتج بقوة العقل زائداً محددات العلم النظرية والمعرفية".

إن هذا الغموض ـ والذي قد يثبط همة القارئ المتخصص ـ ربما يكون من أسبابه ذلك التداخل بين مستويات التحليل العلمي النظري والتحليل الحضاري والسياسي؛ وكذلك سيادة الأسلوب الإنشائي والتنقل السريع والمباشر بين مستويات متنوعة متداخلة في الواقع على مستوى الوجود إلا أنها بالضرورة المنطقية، متمايزة على مستوى المعرفة.

٣ ـ مفهوم العقلية الإحيائية

إن المؤلف، شأنه في ذلك شأننا سواء كنا من المفكرين السلفيين أو التحديثيين المتأثرين في حقيقة الأمر بالفكر الغربي الحديث، يتعرض بالنقد للعقلية "الإحيائية" تمييزاً للفكر الإسلامي وتأكيداً للتوحيد والتنزيه. ويقدم لنا على سبيل ضبط المصطلح عرضاً نقدياً لهذا المفهوم في الفكر الإنساني (الانثروبولوجي) والفلسفي، والاجتماعي والتربوي الغربي (ص١٣٩ ج١)، إلا أننا نفرق في الفكر الإحيائي بين سمتين:

الأولى: سمة إسقاط الذات على الموضوع مما يعطينا رؤية توحيدية للوعي والكون يتحد فيها الفكر بالوجود عبر الكلمة.ونحصل على ثنائية غنوصية: "الحق والباطل"، يكون فيها الوعي المتحد بحقيقة الوجود هو العرفان، بينما يكون فيها الوعي المرتبط بالظاهر هو مجرد رأي محكوم عليه بالبطلان. والتوحيد بين الوعي والوجود كما هو عبر اللغة قد يعطينا نظرية توحيدية للوجود كما هو الشأن لدى بارمنيدس، كما قد يعطينا نظرية تقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود كما هو الحال عند فيثاغورس وعند أفلوطين وعند كثير من فلاسفة الإسلام والمتكلمين.

الثانية: فهي سمة تصور الكون باعتباره كائناً حياً، والكائنات في السموات والأرض، بما فيها تلك التي تقدمها اللغة باعتبارها كائنات جامدة، قادرة على الحركة

والإصغاء للإنسان والاستجابة لله وتسبيحه. فضلاً عن أن الرؤية الإحيائية تنسب للكائنات الحية الصائتة غير الناطقة القدرة على النطق والتفكير والمبادرة التي هي قدرة أعلى من قدرة العقل والنطق، إذ إنها تتضمن القدرة على الحكم العملي واستقلال الإرادة التي ميز بها الله سبحانه الإنسان عن الملائكة.

والحق أن السمة الأولى (عدم الفصل بين الذات العارفة وبين موضوع المعرفة وإسقاط الذات على الموضوع) ليست إذا ما دققنا النظر، خاصة بالحضارات البدائية أو بمرحلة ابتدائية من مراحل تطور الفكر الإنساني، كما كان يزعم علم الإناسة (الانثروبولوجيا)، ولكنها سمة مشتركة نجدها أيضاً في علوم الحداثة خاصة وأن ابستمولوجيا المعرفة العلمية تؤكد الآن أن هناك تأثيراً للذات العارفة على سلوك الظاهرة موضوع المعرفة، ويبدو ذلك واضحاً كلما زادت درجة دقة المعطيات المدروسة ولطفها الفيزيائي.

أما الحديث عن سمة الحياة في الكائنات والوجود، فلا فرق بين القديم والحديث في ذلك إلا في التعبيرات والرموز والصور الخيالية التي يتراوح التعبير عنها بين النفوس والأرواح والأمزجة والقوى الحيوانية قديماً، وبين لغة الطاقة والشحنة الحرارية والنفسية (كما هو الحال بين علوم الطبيعة وعلوم النفس والعلوم النفسية الاجتماعية) حديثاً. فالحكم الصارم بإدانة العقلية الحيوية أو الإحيائية ووصمها باسم بدائية، أو وثنية الاعتقاد بأنها تعارض التنزيه، حكم لا مبرر له، ورؤية العالم الحيوية أو الحيوانية أو الإحيائية هي جميعها مصطلحات تعني الشيء نفسه أو بالأحرى المفهوم الفلسفي العام نفسه بشرط أن لا نماهي بين بعض العقلية الحيوية والإطار العام لهذا المفهوم.

وعليه، فنحن لا نخشى القول بأن العقلية الإسلامية حيوية، وأن التصور القرآني تصور رحماني حيوي، ويكفينا في ذلك مراجعة قراءة التفسير الذي يقدمه المفكّر الإسلامي العربي سيد قطب لسورة الفاتحة، وكيف يصور لنا العلاقة بين الخالق والخليقة يمده بالوجود ويمده بالمعرفة في كل لحظة. والله سبحانه وتعالى يقول في حديث قدسي مشهور :"أنا الرحمن وأنت الرحم اشتققت اسمك من اسمي فمن وصلك وصلته ومن قطعك قطعته".

ولقد تناولنا موضوع الإحيائية في الرؤية الإسلامية في تحليلنا لمفهوم الرحمن في ترجمتنا الفرنسية لكتاب في (ظلال القرآن) لسيد قطب (باريس ١٩٨٩). وفي دراسة

عن العلاقة بين الفكر والكون عند الجاحظ تحت عنوان "الحكمة والبيان في كتاب الحيوان" يدور حول الآية الكريمة: ﴿وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾ (العنكبوت: ٦٤). مجلة أصول الدين، عدد يناير ١٩٩٥ص١١٧.

٤ ـ مفهوم الغيب ومسألة تعددية أحادية المعنى

من المفاهيم الجوهرية في كتاب العالمية الإسلامية الثانية، مفهوم الغيب في "جدل الغيب والإنسان والطبيعة".

ونحن نلاحظ أولاً أن عنصر الغيب هنا عنصر شاذ بين عناصر هذا الثالوث الديالكتيكي، على الرغم من أننا نفهم على وجه التقريب أن ما يقصده بالغيب هو العناية الإلهية أو التقدير ودوره الفاعل في التاريخ.

هذا في نفس الوقت الذي يحدثنا فيه المؤلف عن "معالجة النص القرآني عبر ضوابط الاستخدام الإلهي للمفردة" الذي "هو استخدام مميز يرقى بالمفردة إلى مستوى المصطلح ويتعارض مع ما وثقه الغرب في لسانهم البلاغي ويصطدم كذلك بمرجعية الموروث بحيث تتحول المفردات من مجرد كلام إلى (مصطلحات) دقيقة، وبحيث لا تعطي المفردة أكثر من معنى واحد محدد حيثما استخدمت في الكتاب، وكيفما اختلف سياق توظيفها (ص٥٦ ج١).

الحق أن هناك فيضاً أو "زحمة" أفكار في خاطرنا ربما تكون انعكاساً لزخم الأفكار في كتاب تتدافع فيه القضايا وتتوالى الأحكام المبنية وغير المبنية، وتتعايش فيه المناهج والأنساق المعرفية (الإبستمولوجية) المختلفة ربما في صفحة أو فقرة واحدة.

والسؤال الصعب هو: ماذا نفعل عندما نتصدى لتحليل فكرة محددة لدى الكاتب فيفاجئنا بتخريجات وأحكام تحتاج هي الأخرى إلى مناقشة مستفيضة؟

هل من الصحيح أن ضبط معاني مفردات اللغة يعني بالضرورة أن لا تعطي المفردة أكثر من معنى واحد حيثما استخدمت؟ أم أن هذا الضبط المطلوب عقلاً والذي لا تقدمه لنا غير الرموز الرياضية، أكثر تعقيداً من ذلك؟ تدخل فيه اعتبارات عدة منها اعتبار المستوى اللغوي (اللغة الطبيعية ولغة الصنعة ولغة العموم ولغة الخاصة)، واعتبار جهة الخطاب والقصد الخ.

وبدلاً من أن نعود في هذه القضية إلى مواضع محددة من كتب أرسطو وخاصة في كتابه (المقولات) للتنبيه على تعدد المعاني في مفردات اللغة، ربما تكفينا الإحالة إلى المؤلف نفسه في استخدامه المتنوع لمفردة "المنهج" و"المنهجية" التي يعني بها معانيَ كثيرة حسب السياق تتراوح بين معنى الترتيب أو التتابع، أو البرنامج بما يحتويه من مراحل متوالية، أو زاوية النظر، أو خطوات البحث العلمي، أو الأسلوب الخ.

فإذا التفتنا من جديد، بعد هذا الاستطراد إلى ثلاثية الغيب والإنسان والطبيعة، فنحن نلاحظ أن الغيب إذا كان يعني فيما يعني علم الله سبحانه وتعالى وتخطيطه وقَدَرَهُ، فالآيات القرآنية أبعد ما تكون عن تقديم هذا المعنى فحسب حتى يصبح وحده الدال على التصميم والفعل الإلهي في الطبيعة والتاريخ.

فالغيب يعني لغة ما هو غائب عن الشهود الحسي الراهن، وهو في الاستعمال القرآني قد يعني الحدث الماضي: ﴿ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك ما كنت لديهم إذ يُلقون أقلامهم أيهم يكفل مريمَ وما كنت لديهم إذ يختصمون﴾ (آل عمران: ٤٤).

وقد يعني الحدث في الغيبة المكانية بمعنى غياب الرؤية الحسية: ﴿ذلك ليَعلم أني لم أخنهُ بالغيب﴾ (يوسف: ٥٢)

﴿إنما تنذر من اتبع الذكرَ وخشي الرحمن بالغيب﴾ (يس: ١١).

وقد يعني الحدث في المستقبل: ﴿ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير﴾ (الأعراف: ١٨٨).

وبالتالي، فالغيب غيوب مختلفة ترتبط في كثير من معانيها بالحس والمشاهدة في الزمان والمكان الحسيين: ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب﴾ (المائدة: ١١٦).

فإذا كان الغيب هو ما ليس بوسع الإنسان (بمعنى الإنسانية) أن يعلمه من تقدير الله، فهو أيضاً ما لم أو ما لم يتيسر للإنسان (بمعنى المرء أو الفرد أو الجماعة) علمه بالحس المباشر وإن جاز له اكتساب معرفته عن طريق القصص والأخبار الخ.

وبالتالي، فإن اختيار مصطلح الغيب للتعبير عن فعل الله في الطبيعة وعن الغائية الإلهية للتاريخ هو على أقل تقدير غير موفق لأنه قد يعني ذلك بالفعل لكن بعض الغيوب من شؤون البشر وإن استعصت على إدراكهم الآني المباشر.

هذا فضلاً عمّا تحمله كلمة (الغيب) لدى العامة وبعض الاتجاهات الفكرية التقليدية من معان يتصدى المؤلف نفسه لمحاربتها.

الحق أننا نشعر أن سطور هذا الكتاب رمال متحركة لم نتمكن بعد من ترتيب نظامها أو استيعاب معانيها. لذلك، فإن مجرد تداعي الأفكار يسوقنا من جديد إلى فكرة العالمية الإسلامية الثانية، بوصفها معادلاً معرفياً وحضارياً للعالمية الإسلامية الأولى.

فالمؤلف يضع المحور الفارق بين العالميتين في مستوى مَثَلٍ أو نموذج لغوي هو نموذج الفرق بين اللمس والمس في القرآن. وكأن العالمية الأولى هي أقرب إلى اللمس، وكأن الثانية التي يبشر بها هي أقرب إلى المس. فهو يرى أن القرآن يحتوي العالميتين، وأنه باكتشافه لمعنى "المس" يكتشف في الحقيقة المضمون المكنون الذي كان موءوداً أو خافياً عن فكر السابقين وعملهم، مما كان له أبلغ الأثر في مجموعة من الاستلابات الأخلاقية والاجتماعية والإنسانية والكونية تلك التي أنيط بالعالمية الإسلامية الثانية مهمة تحرير الإنسان والكون من نتائجها.

فيقول: "إن الفهم البشري لنصوص القرآن على هذا النحو، وهو فهم متشعب اتسع في مجراه عبر عشرة من القرون ـ باعتبار عصر التدوين وما بعده ـ يؤكد على كل الجوانب التي يمكن أن تستلب الإنسان، فهو ليس مجرد فهم مجزأ ولكنه يشكل منظومة عقلية وسلوكية، بداية من استلاب الإنسان بالعبودية ومعنى الطاعة، وتفريغ شحنات وعيه ونزوعه العلمي، ثم تجريده عن ممارسة أي شكل من أشكال تقرير سيادته بمنطق الحاكمية الإلهية، مع دونية الآخر، وتدنيس المرأة، واستلاب الفعل الحضاري، وقوة العمل، وإعطاء معنى تحقيق للحياة، ودمغها بأزلية التفاوت الاجتماعي والانقسام الديني، إضافة إلى الاصطفاء العرقي، والتركيز على العقوبات الحسية، ثم بعد ذلك لا تؤدي هذه التضحيات وأشكال القهر والحرمان إلى جنة غرائزية تعوض عن كبت هذه الغرائز الدنيا، وتسود الصورة من بعد هذه القيم حين يصبح الإنسان نفسه قرباناً في أضحية. إن كل المذاهب الوضعية، مع جزئيتها وقصورها، تبدو أقرب للإنسان المعاصر من منظومة هذه المفاهيم...." (ص٤٤ ج١).

أما العالمية الإسلامية الثانية، فهي وإن كانت فهماً جديداً ومعاصراً للمنهجية الإلهية والأصول القرآنية إلا أنها ليست في قطيعة معها، لأنها تلتف حولها، وتذهب إلى ما

ظل مكنوناً في القرآن لتظهره. وحلقة الوصل هنا هي اللغة القرآنية التي يمثل فهمها المعاصر محور الجدة المعرفية والمنهجية في مشروع العالمية الإسلامية الثانية:

"اقتضى التوصل استمراراً في التعميق المنهجي والمعرفي، ... فأخذت بتطبيق المنهج على (نماذج) من هذه الإشكاليات المثارة، ومن بينها ـ على سبيل المثال ـ ضوابط الاستخدام اللغوي في القرآن وتحديد العائد المعرفي في معنى المفردات بطريقة ألسنية معاصرة تختلف عن الاستخدام الكلامي الشائع في اللسان العربي القديم، وطبقت ذلك على الفرق بين (لمس) حيث تعني قرآنياً التناول باليد أو الاحتكاك العضوي والحسي، و(مس) حيث تعني التفاعل العقلي والوجداني..." وليس الأمر قضية ظاهر وباطن وإنما حرف نحسب أن هذا الجانب من الكتاب يستحق أن نفرد له دراسة مقبلة، لأنه يشمل الجانب الفكري النقدي والتجديدي في هذا العمل الفكري الهام، لذلك نكتفي في هذه العجالة بالإشارة إلى نظريته في التاريخ التي يبني عليها مقولته بحتمية انتصار دين الحق معرفياً وحضارياً بمقدم العالمية الإسلامية الثانية.

٥ ـ مفهوم التاريخ

إذا كان المؤلف يأخذ من الفكر الغربي مفاهيم (الجدلية) و(الصيرورة التاريخية)، إلا أنه يؤكد أن مفهوم الحركة التاريخية في القرآن لا يقدم مراحل التاريخ بوصفها تعاقبات متولدة بعضها من بعضها على أساس الصراع الطبقي كما هو الحال في الحضارة الغربية. ذلك أنه ليس هناك من تراتب وفقاً للتقدير الإلهي. ويتجه جدل الإنسان هنا نحو تكامل التجارب الإنسانية وفقاً للفعل والغيب الإلهيين.

ونلاحظ على ذلك ما يلي:

١ ـ إن مفهوم (الصيرورة التاريخية) بوصفها جدلية قائمة على أساس الصراع الطبقي ليس إلا أحد مفاهيم التاريخ لدى الغرب، وإن هذا الغرب يقدم لنا منذ عصر النهضة حتى اليوم "طيفاً" واسعاً من النظريات التاريخية: المادية والمثالية، الإلهية والوضعية، سواء أكانت صراعية جدلية أم عضوية وظيفية. وعليه، فليس ثمة ما يبرر متابعة أدبيات الصحافة والاندفاع عبر أبوابها المفتوحة من قبل للقطع بالتضاد بين المفهوم القرآني وما يتوهم البعض أنه المفهوم الغربي للتاريخ.

كما أن انتقاد منهجية الصراع والفلسفة المادية الجدلية ليس قاصراً على الفكر الإسلامي السابق، ولكن ربما لا نأتي بجديد إذا قلنا إنه بدأ أولاً في الحضارة الأوروبية نفسها التي كانت وما تزال لها الريادة في هذا الميدان.

أما ادعاء المؤلف أن المادية الجدلية هي أفضل ما قدمه الفكر والتجربة في أوربا وأنها خلاصة هذا الفكر وحصيلة هذه التجربة، هكذا بشكل كامل ونهائي، فهو لا يصدر إلا عن قناعة ماركسية سابقة تم الرجوع عنها، أو عن استراتيجية خطاب يجتزئ ما يتصور أنه نقطة الضعف ومصدر الفشل في الفكر الغربي، ليسهل عليه بعد ذلك وضعها في تناقض يستدعي التجاوز من قبل البديل الإسلامي. بيد أن هذا كله لا يروى عطشاً نظرياً بقدر ما يشفي غليل المغالطة والسجال.

٢ ـ فيما يتعلق بالفعل والتقدير الإلهي، وهو عند المؤلف يشمل التاريخ والطبيعة، فهو أيضاً ليس بالجديد على الفكر الأوروبي، ابتداءً من نظرية التاريخ عند (فيكو)، مروراً بـ(لايبنتز)، ووصولاً إلى (هيجل) ومن بعده بمن فيهم (سورين) و(كيركيجارد) و(جاك ماريتان)، والمعاصرين الذين نذكر منهم (بيير بوتانج) و(كلود) و(تريزموتنان) و(جاك دريدا)، وغيرهم.

ومن جهة أخرى فإن فلسفة وضعية مثل الديكارتية كانت تضع الرحمن بوصفه الضامن لصحة ما يتوصل إليه الإنسان من حقائق علمية، من حيث تمتع القوانين الموضوعية والمكتشفات البعد الإنساني بالاتساق والمصداقية الإلهية التي تضمن للإنسان أن الشيطان لا يتلاعب به ويوهمه بأن الباطل حق.

بينما نجد أنه على الرغم من زعم المؤلف بل ـ والحق يقال ـ عزمه على مقاومة استلاب الإنسان للطبيعة باسم القدرة الإلهية المفهومة خطأ، إلا أن علاقة الرحمن بالكون والإنسان في العديد من النماذج التفصيلية التي يقدمها، تعتمد التهوين من قيمة الشروط الموضوعية. ولا نغالي إذا قلنا بأنه كلما كانت النتيجة مناقضة للشروط الموضوعية كان هذا دليله الدامغ على فعل الله وقدرته في الكون وفي التاريخ. فالعرب اليوم في انحطاط وهوان، لكنهم سيحملون من جديد لواء الحضارة الإسلامية وينشرونه على العالم أجمع بإذن الله. وعلى الرغم من تنكيل العدو الإسرائيلي بهم فإن هذا ليس إلا مقدمة لإنهاء العالمية الإسلامية الأولى وفرض الحقبة الوضعية على الإنسان العربي بكل تفلتها.

"فالعالمية الإسلامية الثانية تتولد تاريخياً من خلال تدافع عربي إسرائيلي يكون مقدمة لظهور الهدى ودين الحق في العالم كله" (ص٤٩ ج٢).

أما فيما يتعلق بفعل الغيب والعالمية الإسلامية الأولى فهو يقول (ص٧٣ ج٢):"إن للتاريخ العربي مقدمات ومسيرات تستعصي على التحليل العلمي والوضعي... تهمنا مقدمة التاريخ العربي بوصفها ظاهرة تاريخية غير طبيعية نتصدى لبحثها أملاً في فهم نتائجها غير الطبيعية بالضرورة فيما أثر ويؤثر في الإنسان العربي في ماضيه ومستقبله".

٣ - ثم إن لنا ملاحظة إضافية تتعلق بفاعلية الوجود الإسرائيلي الذي يصفه بأنه جاء من وراء التاريخ ومع ذلك فهو الذي يفرض المرحلة الوضعية على العالم العربي تمهيداً للخروج الثاني، أو قدوم العالمية الإسلامية الثانية.

إن العالم العربي والإسلامي لم ينتظر إسرائيل ليتعرف قسراً على الحضارة الوضعية، فلقد دخل حقبته الوضعية منذ نهاية القرن الثامن عشر.

ثم هل يصلح وجود إسرائيل المبني على التضافر بين الأساطير والقيم الدينية وبين العلم الوضعي والتكنولوجيا ليكون نموذجاً أو نموذجاً مضاداً على منهجية "الغيب والإنسان والطبيعة"؟

وهل هذه الثنائية الصراعية العربية الإسرائيلية ثنائية صراع حضاري فقط أم أنها تعتمد على تورية دينية؟ حين يقول: "فالعالمية الإسلامية الثانية تتولد تاريخياً من خلال تدافع عربي إسرائيلي يكون مقدمة لظهور الهدى ودين الحق في العالم كله".

الحق أن هذه الثنائية الحضارية الدينية تبدو أمامنا وكأنها ثنائية (كوسموجونية) قائمة على صراع عنصري الخير والشر في الكون.

أما على المستوى الحضاري فنحن نتساءل عما إذا كان مصير اليابان والصين والهند والأمريكتين الخ يتوقف على هذا الصراع مهما بلغت أهميته في رأينا وعرفنا؟

ثم ما هي حيثيات بسط المؤلف لنتيجة هذا الصراع (العالمية الإسلامية الثانية) على الكوكب من أقصاه إلى أقصاه، خاصة وأنها عالمية في علم الغيب، مقبلة غير راهنة. فنحن على حد تعبيره نعيش الآن في مرحلة أقفلت الوضعي التي هي مقدمة لانتهاء العالمية الأولى.

بلغة أخرى نقول: إن الحديث عن عالمية إسلامية بعد صراع حضاري عربي إسرائيلي، لا يخلو من احتمالين لا نحسب أن المؤلف يختار أولهما:

أ ـ إما أننا بصدد الحديث عن الأصول، وهنا لا نرى وجاهة الفصل بين إسلام يهودي وإسلام مسيحي وإسلام محمدي أول أو ثان. فالله سبحانه وتعالى لا يغير أصول الكتاب وإن اختلفت الشرائع والمناهج.

ب ـ أو أننا نتكلم عن ترجمة الأصول وتطبيقها وفقاً لجهود الجماعات والحضارات وخصائصها، ومن خلال مبدأ التدافع والتسابق بين الأمم من أجل تحقيق هذه الأصول في التاريخ. ويترتب على هذا الخيار أن الحديث عن عالمية إسلامية ثانية هو مجرد حديث عن تأسيس حضاري لجماعة جديدة أو متجددة، وبالتالي لا يحتمل الأحكام المطلقة التي هي من شأن الأصول، كما لا تنطبق عليه ثنائية الحق والباطل الكونية.

٤ ـ كما يحضرنا سؤال آخر عن موقع هاتين العالميتين من التاريخ؟

الحق أن النظرية التاريخية لدى المؤلف تحكمها أولاً صيرورة جدلية ثلاثية من جهة مفهوم الدورات التاريخية، وثانياً ثنائية ثابتة مستمرة تتمثل في فكرة التدافع الحضاري المبني على دفع الباطل بالحق. وتختفي الرؤية الصراعية في جدلية الدورات الثلاث حيث يؤكد المؤلف أن الجدلية عنده ليست صراعية ولكنها تكاملية. وبينما يختفي الصراع على مستوى التاريخ الحضاري والاجتماعي، فهو يبقى ثابتاً ومتكرراً على المستوى الأخلاقي الكوني أو (الكسموجوني) من خلال ثنائية تدافع الحق والباطل. (انظر:ص٤٨ ج١).

وإذا كان المؤلف يحدثنا في الجزء الثاني عن دورات تاريخية ثلاث يحكم كل دورة منها صراع ثنائي بين قوة الحق وقوة الباطل، إلا أنه ومع تطور فكرة العالمية الثانية لديه، في مقابل العالمية الأولى، يحدثنا ـ في المقدمة التأسيسية في الجزء الأول التي هي إضافة إلى النص الأصلي للطبعة الأولى من الكتاب ـ عن مراحل أو دورات أربع تبدأ بالدورة العائلية (آدم)، ثم الدورة القبلية (بنو إسرائيل)، ثم الدورة الأمية (العالمية الإسلامية الأولى)، ثم الدورة الرابعة وهي العالمية الشاملة الإسلامية الثانية التي تستوعب كافة الأنساق الحضارية والدينية. وفي كل مرحلة هناك صراع بين النموذج والنموذج المضاد.

"ففي مقابل إبليس كان هناك آدم، وفي مقابل فرعون وقومه كان هناك موسى وقومه، وفي مقابل الأمية الفارسية والأمية الرومانية وإن تدينت بالمسيحية (الكتابية) كانت هناك في المقابل عالمية الأميين الإسلامية الأولى، وفي مقابل الحضارة والوضعية العالمية الراهنة التي تنطلق من المركزية الغربية هناك عالمية الإسلام الشاملة أيضاً والتي ستلبيها بإذن الله منطلقة من الوسط العربي الإسلامي.

يبقى أن فكرة التأسيس الثاني للإسلام على أصول عالمية هي ضامن الانتقال لديه من اليأس إلى التفاؤل، وإنه يتبع ذلك باجتهادات فيما يتعلق بالتدافع العربي الإسرائيلي تجمع بين تثبيت الشخصية العربية، في إطار خصوصيتها، وبين ميلاده الجديد في إطار عالميتها باعتبارها الأمة الوسط حاملة الإسلام للعالمين.

ولقد بدا فهم هذه الفكرة الأخيرة متعسراً على الكثيرين، مما دفعه إلى القول: "لقد فهم البعض وجود تناقض ما بين طرح المنهج الحكومي والخطاب العالمي من جهة وإسناد الدور للإنسان العربي من جهة أخرى... وهذا أحد جوانب الالتباس في هذا الكتاب. إذ لم ينظر بعض القراء إلى الكيفية التي طرح بها دور الإنسان العربي في إطار العالمية الإسلامية الثانية" (ص٤٧ ج١).

فإذا ما بحثنا عن هذه الكيفية نجده يقدم (ص٤٩ وما بعدها ج١) العناصر الآتية:

١ ـ إن جعل العرب بديلاً ليس نوعاً من استلاب الآخرين.

٢ ـ أن الدور العربي يتأسس على نقائض الصهيونية باعتبارها ارتداداً للذاتية، وعلى نقائض الوضعية باعتبارها فلسفة للصراع.

٣ ـ فالمسألة هنا لا ترجع إلى خصائص الذات العربية ولكن إلى سياق دورها التاريخي ومضمونه.

بيد أنه بعد تأكيده على أن القضية ترتبط بالدور العربي وليس بالذات العربية، يعود ليربط الدور والذات من جديد (ص٥٠ ج١) حين يقول: "كذلك يجب ألا نجرد العرب عن دورهم المرتبط بخصائصهم، فهم حملة لهذا الدور...".

فالمسألة لم تجد حلاً في كتاب العالمية الثانية، لا في طبعته الأولى ولا في طبعته الثانية.

وإذا كان لنا أن ندلو بدلائنا في هذا الصدد، فنحن نرى أن دورات تحقق مشروع الخلافة الإنساني في التاريخ - وهي دورات تختلف، من وجهة نظرنا، عن الدورات الثلاث أو الأربع في هذا الكتاب - تتراوح بين ما نسميه بالنزعة "الشمولية الإنسانية" Anthropo-universalism التي تنسحب من العام على الخاص، والنزعة "الشمولية الإثنية" Ethno-universalism التي هي تعميم وفرض لما هو خاص وجزئي على ما هو عام. وبالتالي، فإن تاريخ المشروع الإنساني هو تاريخ التداخل بين هاتين الشموليتين عبر دورات التدافع والتفاضل بين الأمم، التي تتوخى في منهجها التقدم نحو غاية تركيبية كلية، هي إتمام العهد أو الميثاق.

فمن خلال تفهم هذه الطبيعة النقدية لكل دورة حضارية، ومتابعة هذا التآخذ بين هذه التعميمية العريضية الإثنية وتلك الشمولية الجوهرية العالمية، يمكننا الإسهام في الإعداد لاستئناف مساهمتنا في صياغة التاريخ والمشاركة في رسم معالم نظام عالمي جديد.

فكل أمة على مشارف دورة تاريخية جديدة، تريد أن تخرج إلى العالم أو أن تستعيد فضلها السابق، كأمة حاتمية تفيض بخيرها على الكلية البشرية انطلاقاً من بؤرتها الذاتية وهيمنتها المركزية الخاصة.

وكل عملية تأسيس حضاري هي فتوة لا تتيسر ممارستها لأية جماعة تشاء، كما أنها لا تحقق إلا بتضافر شروط الوعي والعنفوان الداخلية ومواتاة الشروط الموضوعية الخارجية للمشروع.

وعليه، فليس هناك تأسيس حضاري في عصور الجمود والبلادة، ولا في فترات الشعور بالانحطاط والمراجعة والنقد الذاتي وإن كان الوعي بذلك كله هو بداية التمهيد لإقامة حضارية إسلامية جديدة، إما بقيادة نخبة بشرية عربية واعية فتية، أو بتهيؤ جماعة بشرية في جغرافيا جديدة تحمل بدورها لواء دعوة إسلامية جديدة.

جدل السياسة والثقافة ونظريات الدين والدولة لدى برهان غليون وسمير أمين*

قيس جواد العزاوي**

مقدمة

شهد العقدان الأخيران كماً هائلاً من المراجعات الفكرية العربية الإسلامية في قضايا الاجتماع العربي الإسلامي، وربما تكون أكثر القضايا الساخنة التي أعيد النظر فيها في ضوء الواقع الحالي ونهلاً من التجربة التاريخية للأمة الإسلامية هي على وجه التحديد قضايا الدين والدولة، فقد فرض الإسلام من جديد موقعه في الفكر والممارسة، وتبين أن الأمة بعد أن أبحرت نخبتها زمناً طويلاً في بحار الأيديولوجيات الأممية عادت لتحتضن عقائدها، وتستمد من تجربتها التاريخية دروساً تعدها للانطلاق والمساهمة في الحركية (الديناميكية) الفكرية الحضارية.. وفي سياق الحركة نحو الانعتاق من قيود الحاضر الثقيلة تبرز عشرات المساهمات بوصفها مشاريع للنهوض الإسلامي.

إن النقاش حول الدين والدولة يطرح على بساط البحث بالضرورة مجموعة من الثنائيات التي انشغل بها الفكر الغربي منذ قرابة قرن من الزمان، وأغلب هذه الثنائيات التي تتستر وراء ثنائية الدين والدولة هي: الشريعة، والسياسة، والعلمانية، والإسلامية، الدولة السلطانية والدولة الديموقراطية، الوطنية والمدنية... ولا ريب أن أقلاماً إسلامية

---

* سمير أمين وبرهان غليون، **حوار الدولة والدين**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)

** دكتوراه في التاريخ من جامعة السربون (١٩٩٢)، باحث ومفكر مقيم في باريس.

وعلمانية عديدة أسهمت في جدل السياسة والثقافة هذا، وصدرت عشرات المساهمات على امتداد الساحة الإسلامية تبشر بولادة الفكر المراجع: التقليدي والمعاصر، والناقل والمجدد، الواعي حقيقة التدافع الحضاري والمغيب للوعي أيضاً، أو ليس تاريخ الأمة يصنعه جدل الأفكار وتنوع الاجتهادات واحتدامها من أجل قيام جديد للأمة لتتجاوز كبوتها الحضارية.

ولا يكاد يتقدم فكر دون الإلمام بمسيرته التاريخية، فاستيعاب الماضي شرط لفهم الحاضر وتجاوزه باتجاه المستقبل.. تلك هي أولى دروس التاريخ، ومن هذا المنطلق يتساءل وجيه كوثراني: هل يمكن لجديد أن يبزغ إذا لم يقترن الجهد الفكري الباحث عن "الجديد" بنقد التجربة التاريخية، وبوعي تاريخي لأزمات هذه التجربة، ولمآزقها، ولأشكال التمويه التي لجأت إليه خطاباتها المتنافرة شكلاً والمتداخلة أو المتوحدة مضموناً ومنهجاً؟"[١]

ويرى حسن حنفي في مبحثه عن التاريخ والوعي التاريخي، "أن تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي، فهو الذي يضعها في الزمان ويجعلها تحدد دورها في التاريخ وفي أي مرحلة من التاريخ تعيش، فالشعور التاريخي شرط الوعي التاريخي"[٢]

نحن إذن أمام تحديين: الأول أنه لا جديد أو تجديد دون نقد التجربة التاريخية، والثاني أن هذا النقد لا يتحقق كما لا يتحقق التقدم المطلوب دون اكتشاف الشعور التاريخي الذي هو بدوره شرط للوعي التاريخي. والوعي المرتجى في تقديرنا هو الذاكرة الحية المتحركة لاستلهام الماضي وتجاوزه لتطوير الحاضر وصناعة المستقبل. فكما كان الفليسوف المغربي المعروف محمد عزيز الحبابي يردد: لقد فاتنا الأمس ومضى وربما يلتحق به الحاضر فلا ينبغي بأي حال أن نفقد المستقبل. ولا يصنع المستقبل سوى جدل الفكر، الجدل المنطلق من مخزون الأمة الفكري والحضاري والمستوعب لمتطلبات العصر والمتجه نحو المستقبل. وربما تندرج محاولات النهوض الإسلامي التي تسكن فكر الأمة اليوم في هذه الصيرورة، ولهذا تبرز أهمية الحوار الذي دار بين سمير أمين المفكر

---

[١] وجيه كوثراني، **مشروع النهوض الإسلامي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص٧.

[٢] حسن حنفي، **دراسات إسلامية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت)، ص٤٦١.

الاقتصادي الماركسي مدير منتدى العالم الثالث، والمفكر عالم الاجتماع السياسي برهان غليون مدير مركز الشرق المعاصر في جامعة السربون.

إن أهمية الحوار كما يراها غليون في مقدمة الكتاب تكمن في أنه يعرض لموقفين سياسيين ينطلقان من فلسفتين متميزتين، ففي حين يعرض سمير أمين لرؤيته الاشتراكية والوطنية التي تقوده إلى اعتبار إعادة بناء اليسار هي المهمة الرئيسة، يحاول غليون عرض رؤيته عن الديموقراطية الاجتماعية التي تعتقد أن بناء القوة الديمقراطية يفترض تعميق مفهوم التحالف السياسي بين قوى اجتماعية قد تكون مختلفة أيديولوجياً.

لقد تناول الحوار موضوعات على قدر كبير من الأهمية، موضوعات شغلت وتشغل ساحة الفكر الإسلامي المعاصر وهي: الدين والدولة، الإسلام والحركات الإسلامية، وأخيراً تحليل الأزمة واستراتيجية الخروج منها. نحاول في هذا العرض المختصر أن نلم بأطراف الموضوعات المعالجة آملين أن لا يفقد تقديمها باقتضاب من أهميتها. إن الرغبة تحدونا أن نقدم قراءة وافية للتوجهات النظرية للمفكرين معتقدين بأنها ستثري ـ دون شك ـ وتجدد من قدرة التفاعل الفكري والثقافي، هذه الثورة الكفيلة بالإعلاء من شأن مستوى الحوار في حياتنا اليومية ورفعه إلى درجة مبتغاة.

أولاً: الدين والدولة

انطلق الحوار من اعتقاد سمير أمين أن برهان غليون يقدم نظرية جاهزة في ثنائية الدين والدولة في كتابه **"نقد السياسة: الدين والدولة"** في وقت يرى فيه غليون أنه حاول في كتابه هذا تبيان العلاقة بين الإسلام باعتباره عقيدة توحيدية شاملة والمشاكل التي طرحها بناء الدولة والاجتماع السياسي العربي الإسلامي.

حينها كتب سمير أمين ناقداً نظرية غليون في الدين والدولة، معترضاً أولاً على النتيجة التي وصل إليها غليون في تقويمه للأديان التي تقول: إن الأديان السماوية مثلت نقلة وتقدماً كيفياً في تطور الفكر الديني على صعيد عالمي، وإن إنجازات حضارات الشعوب المنتمية إلى الأديان السماوية تجاوزت إنجازات الحضارات الأخرى. وبعد أن يعرض سمير أمين لإنجازات البوذية والكنفوشية يصل إلى نتيجة مفادها أن المناطق التي انتشرت فيها الديانات السماوية شهدت تراجعاً ديموغرافياً واقتصادياً عن الأماكن التي انتشرت فيها الديانات غير السماوية.

إن سمير أمين ينكر على المجتمعات العربية الإسلامية تمسكها بهويتها، ولا يرى الأزمة الراهنة للمجتمعات الإسلامية أزمة "هوية" على الإطلاق، فهي في نظره أزمة اجتماعية حقيقية ناتجة عن قوانين التوسع الرأسمالي على صعيد عالمي، وتحويل بعض مناطق الأطراف في هذا الإطار إلى مناطق "مهمشة"، أي عالم رابع لا تأثير له في المستقبل المنظور. ويخالف سمير أمين غليون في طرحه المشكلة العلمانية، لأن غليون ـ كما يذكر أمين ـ يفصل " تقدم العلمانية في الغرب المتقدم الرأسمالي عن الظروف الموضوعية التي أدت إلى تغيير نمط الإنتاج السائد في هذا المجتمع ليقتصر على التركيز على النضال الأيديولوجي ـ السياسي بين الكنيسة والدولة والمجتمع المدني، وكأنما التحول إلى العلمانية كان فعلاً ناتج مقتضى أيديولوجي خاص بالدولة الغربية". ويستنتج أمين أن غليون يفترض أن الديموقراطية نتجت عن صراع تَمَّ في المجال الأيديولوجي وأنه ينفي أثر التبعية، وأرجع غياب الديموقراطية في العالم العربي إلى الخصوصيات "الثقافية الإسلامية". ويرى أمين أن برهان ينسب صعود الحركة الإسلامية في نهاية الأمر إلى كون الحكم السائد في الأقطار العربية والإسلامية حكماً يجمع ما بين التبعية للغرب والعلمانية وغياب الديموقراطية... إن رفض الشعوب لهذه التبعية يجعلها تتماشى مع هويتها العميقة وهي هوية إسلامية بالطبع.... إن التفسير في تقدير أمين تفسير ناقص، وهو قريب لما يقوله الإسلاميون أنفسهم، لأنه يقوم على التباسات، وعدم فهم آليات كل من الرأسمالية والاشتراكية وكنههما.

يعتبر أمين الحركة الإسلامية شكلاً خاصاً من الأشكال الخاصة بالعالم الرابع، وسمتها الأساسية غيابها عن إدارة الصراع على أرضيات الحياة الاقتصادية والاجتماعية الحقيقية، وهجرها إلى سماوات الحلول العامة المجردة بشعار "الإسلام هو الحل" دون ترجمة الشعار إلى برنامج ملموس يقدم إجابات عينية للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية.

١ ـ دور الدين

أما غليون فيرى أن مشكلة النزاع بين الدين والدولة لم تكن قائمة في الأديان السابقة على الديانات التوحيدية، وسبب ذلك أن الدين التوحيدي نشأ بالأساس في الصراع ضد الدولة العبودية الفاسدة القاهرة، فقام أوّل مرةٍ في التجربة الإنسانية

بالانفصال عن السلطة السياسية، فسلطة رجال الدين إلهية غير مستمدة من الملك أو الدولة. لقد كان الدين إحدى أدوات السلطة الزمنية، بيد أنه أصبح في ظل الديانات التوحيدية سلطة موازية للسلطة الزمنية.

وبعد أن تناول غليون المشاكل التي واجهتها مسألة إعادة بناء الدولة في اليهودية والمسيحية التي ولدت إشكالية العلمانية تناول الدولة في ظل الإسلام. وتقوم أطروحته على أن الدولة لم تولد في حضن المجتمع الإسلامي من الإسلام التبشيري الأول، ولكنها ولدت من الردة القوية على التصور الثوري الأول للدين، ومن عودة من إلحاق الدين بالدولة؛ في حين أدى نجاح المسيحية والبيزنطية ونجاحها في إخضاع الدين ورجاله لإرادتها، لقد نشأت من إلحاق الدين بالدولة. في حين أدى نجاح المسيحية في تكوين سلطة سيادية كنيسية مماثلة لسلطة الدولة ومناوئة لها إلى تأخير ظهور وتبلور ركائز الدولة المركزية. لقد نشأت الدولة الإسلامية باعتبارها حاصل توازن بين منطق الجماعة التي كونها الدين ومنطق الدولة التي فرضتها الحسابات الجيوسياسية والسياسية.

وفيما يتعلق بالديانات غير التوحيدية ذكر غليون في مجال رده على نقد سمير أمين أن الإنجازات الحضارية للمجتمعات التي خضعت للديانة التوحيدية هي إنجازات حقيقية في ميادين الآداب والفلسفة والعلوم الدينية والأدبية والاجتماعية والسياسية، وهي لا تؤلف انتقاصاً من إنجازات الصين الكنفوشيوسية الكبرى، إنما هي ببساطة متميزة عنها. وعلى الرغم من وجود تماثلات فعلية بين الأديان، ولكن ذلك لا ينفي خصوصيات هذه الأديان عن غيرها.. فنحن بوصفنا عرباً جزءٌ من الإنسانية، ولكن إذا أردنا أن نفهم مشاكل العرب لا يكفي أن ندرس مشاكل الإنسانية، ولا يقود محو الخصوصيات والتواريخ الذاتية وفرض النموذج الواحد، أو تعميم نظرة علمية مستمدة من تجربة تاريخية معينة على بقية التجارب إلا إلى إلغاء العلمية وتشويه النظرية العالمية.

٢ ـ في العلمانية

ويرى غليون أن اعتبار العلمانية معركة عقائدية/ سياسية لا يستدعي الاعتقاد بالضرورة أن أسباب وجود هذه الظاهرة (الأيديولوجية السياسية) أو غيابها أسباب

عقائدية سياسية محضة، ولا أن ميلادها وتطورها مستقلان عن التطور الاجتماعي والحضاري، المادي والاقتصادي، المحلي والعالمي. فمن العبث فصل تطور المجتمعات الروحي والفكري والسياسي عن تطورها الاقتصادي، والتقني. ومن الخطأ الاعتقاد بأن العلمانية جزء من الحقيقة الاقتصادية، أو من الممكن تصور النظام الاجتماعي العام في جميع مظاهره وأبعاده باعتباره ثمرة مباشرة لتطور العلاقات الاقتصادية وإغفال الرهانات السياسية والعقائدية.

ويلاحظ غليون أن العلمانية العربية تفتقد الأسس والمضمون والقيم التي كانت تميزها في موطنها الأصلي... وهي ليست علمانية بالمعنى الصحيح، بل إنها نزعة دينية من طبيعة ثانية. ويضيف أن الإسلام ليس السبب في غياب الديموقراطية، وأن الديموقراطية لن تستطيع أن تتطور باعتبارها عملية اجتماعية سياسية من دون التمييز بين مهام الدولة السياسية ومضمون الدعوة التبشيرية العدائية، علمانية كانت أم دينية. وذكر غليون أنه سبق أن نقد الأطروحات الثقافوية حول الديموقراطيين والاستبداد في كتابه "المحنة العربية"، فكيف يتهمه أمين الذي قرأ كتاب المحنة بالنزعة الثقافوية؟ إن التقدم نحو الديموقراطية يشترط إيجاد حل سلمي وعقلاني للقضية الإسلامية... والمقصود ليس الإسلام من حيث هو دين، ولكن الإسلام من حيث هو قوة اجتماعية وإيديولوجية حية، ومن حيث هو قوة سياسية، فتجاوز الاقتتال الأيديولوجي لصالح التسوية السياسية هو المدخل الإجباري لإنقاذ النظام المدني نفسه.

ويخلص غليون إلى التأكيد أنه لا تكفي التنمية الاقتصادية، سواء كانت تابعة أم متمحورة على ذاتها للدخول في الديموقراطية، فالديموقراطية تحتاج إلى تأمين تنمية سياسية وفكرية أيضاً ... وهذا يعني أن هناك معركة ينبغي خوضها في دائرة تحديد السياسات الاقتصادية، ومعركة أخرى على الصعيدين السياسي والفكري.

٣ ـ الحركة الإسلامية

يرد غليون على شرح سمير أمين لعلاقة الحركة الإسلامية بالتوسع الرأسمالي العالمي، ويتساءل: بأي معنى تشكل الحركة الإسلامية ثمرة لإخفاق الرأسمالية، هل بمعنى أن الحركة الإسلامية تشكل رد فعل على هذا الإخفاق، وبالتالي فهي نتيجة لتفاقم مشاعر

الضياع والخوف والفوضى التي يثيرها الإخفاق أم أنها الحاملة له؟ ففي الحالة الأولى فإن الحركة الإسلامية حركة مقاومة شرعية، وفي الحالة الثانية تكون الحركة الإسلامية أداة لتحقيق النمط الجديد من التبعية الكمبادورية.. ومن الواضح أن سمير أمين يميل للتفسير الثاني.. بل إنه يذهب إلى القول: إن هناك صلات عضوية بين الحركة الإسلامية والاستعمار، وينكر وجود أزمة هوية، وهو يحذو حذو الذين يرفضون مفهوم الخصوصية ويطابقون بينه وبين التعصب الديني والقومي. ويذهب غليون إلى أن تحليل أمين يخلق فوضى لا يفهم منها شيء، لأنه تارة يقول: إن الحركة الإسلامية تجمع بين المهمشين، وأخرى يقول: إنها تمثل النخب المنحطة والقوى التجارية "والكمبادورية"، وبالتالي يصعب فهم: من يقف ضد من؟

وتعتمد نظرية غليون منهج التحليل الاجتماعي ــ السياسي، وتميز بين حركتين: حركة متمردة ترد على مفاهيم التبعية والتهميش وتتركز في الأحياء الفقيرة، وحركة رسمية أو قريبة من الرسمية تشكل أحد أطراف التحالف التبعي الحاكم في العديد من الأقطار ...لا بد من التمييز بين مختلف تجليات هذه الإسلامية السياسية والاجتماعية الجديدة.. إن معظم هذه الحركات لم تصبح موضع اهتمام إلا لأنها تجسد حركات سياسية واجتماعية ذات مصالح تعني الصراع على السلطة مباشرة وليس لما يميزها من ورع وتقوى. فما يجعل منها مشكلة للسلطات القائمة ليس تعصبها الديني ولكن طموحاتها السياسية والاجتماعية، وتجسيدها لحركات شعبية تمردية. ولا تستمد المعارضة الإسلامية قوتها وثورتها الحقيقية من الدين وتفسير الآيات القرآنية، وإنما من عمق التناقضات والتوترات الاجتماعية والسياسية والروحية، وهي تترعرع في مناخ الأزمة الشاملة.

إن التفسير الذي يقدمه غليون لظهور الحركة الإسلامية وتطورها لا يستند على عامل عقدي أو مادي واحد، وإنما على التقاء عوامل رئيسة ثلاثة وعلى تفاعلها معاً: العامل الأول: ثقافي نابع من تفاقم الهيمنة الغربية المادية والفكرية وتحكمها بمصير المجتمعات، وما ينتج عنها من استلاب الشخصية واهتزازها، وانفراط الإجماع الفكري والعقدي. وهنا تدخل مشكلة الهوية والسيطرة الإمبريالية. والعامل الثاني: سياسي ناجم عن تحلل الفكرة الوطنية القومية وانفجارها، وانهيار الدولة بوصفها إطاراً للعمل

السياسي الموحد وتحولها إلى أداة للقهر الاجتماعي، ومركز للمصالح الضيقة، وزوال الشرعية السياسية وما نجم عنه من حاجة ماسة للتغيير وانسداد أفق هذا التغيير. أمَّا العامل الثالث: فهو الأزمة الاجتماعية والاقتصادية والتدهور المطلق في مستويات المعيشة للطبقات الشعبية... ونشوء طبقة اجتماعية صغيرة محتكرة للقسم الأكبر من الثروة الوطنية.

وبالتالي ليس السبب في التحديات التي يخلقها نمو الحركات الإسلامية كامناً في وجود العلمانية، ولا في التبعية للغرب، ولا في التفاوت الاجتماعي والاستبداد بالمعنى البسيط للكلمة، إنه كامن في إفلاس مشروع كامل للدولة، وفي البناء الوطني والاجتماعي، وليس الباقي إلا مظاهر لهذا الإفلاس... إن الحركة الإسلامية تحولت في الظروف التي تعيشها الدولة والمجتمع حالياً، وبسبب سياسات الحكومات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية معاً إلى ملتقى تيارات الاحتجاج المتنوع الأساسية: الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي معاً. إنها راية وشعار، شعار تحريضي أكثر منها برنامج حركة واضح، وراية مرفوعة لتجميع عناصر الاحتجاج وتجنيد الجيوش بعد هزيمة منكرة أكثر منها نظرية سياسية أو فلسفية أو حتى مدرسة فقهية.

يعتقد سمير أمين أن من لا يقبل بأسلوب مواجهة الحركات الإسلامية والقضاء عليها بالعنف، يعمل موضوعياً كما يقول، من داخلها وإلى صفها... وهو يوجه تهمته مباشرة لغليون، الأمر الذي دفع الأخير إلى القول: إن سمير أمين لا يكف عن إدانة الإسلاميين لأنهم عاجزون عن تقديم حلول حقيقية للأزمة، لكن ما هي الفئة الأخرى التي نجحت في تقديم تصورات لحلول حقيقية؟ بل إن سمير أمين نفسه لم يقدم لنا صورة عن مثل هذه الحلول.. إن جوهر المعركة في تقدير غليون ليس أيديولوجياً ولكنه اجتماعي سياسي، ومضمونه التغيير في طرق ممارسة السلطة وتوزيعها، وتوزيع الثروة الوطنية وصوغ السياسات الاقتصادية.. ويلاحظ غليون أن أمين يرى أن التغيير يحفه خطر السقوط في البربرية، وأن أفضل الطرق هو دعم الأنظمة الراهنة على مضض اتقاءً لما هو أشر منها.

أما نظرية سمير أمين في الثقافة فهي ـ كما يراها غليون ـ نفي الثقافة وإنكارها وتفريغها من محتواها، لأن سمير يستخلص مفهومها من مفهوم نمط الإنتاج ويلحقها به

كلياً... إن نفي الثقافة ودورها المتميز لا يفيد في فهم البنية الاقتصادية، كذلك لا يفيد إنكار الخصوصية في بناء مفهوم العالمية، وأول برهان على ذلك هو أن العلمية لا تستخدم في هذا السياق إلا لمهاجمة فكرة الخصوصية وهدمها بوصفها من أفكار الأصولية، بل ومن مظاهر المركزية الأوروبية المعكوسة، والواقع أن العالمية لا تقوم من دون الخصوصية طالما بقيت مرتكزة على التعددية القومية والثقافية والحضارية.

ثانياً: الإسلام والحركات الإسلامية

وقد كتب سمير رداً على طروحات برهان بدأه بقوله: "أرفض تماماً اتهاماته بأنني قد اتخذت موقفاً من النظم ضد الحركات السياسية، هذا غير صحيح" إن هناك اختلافاً حقيقياً بيننا في نظرة الدين والدولة واختلافات من حيث المنهج... هناك اختلاف بتقويم حركات الإسلام السياسي... لا أعتقد أننا نختلف في إدراك أن الحركات الإسلامية هي حركات سياسية وليست دينية، كما لا نختلف في إدراكنا لأشكال تعددها ومظاهر تباينها... أنا أعتقد أن الحوار المزعوم بين الأنظمة وحركات الإسلام السياسي لا يعدو أن يكون حركة تكتيكية من الأطراف التي تدعو إليه من أجل الوصول إلى السلطة أو مشاكستها، على أساس ضمان مصالح الرجعية المحلية والعالمية. فالمبالغة في التمييز بين "المعتدلين" و" المتطرفين" تخدم هذا الهدف، علماً بأن "المعتدلين" لا يقلون تطرفاً في معاداة الديموقراطية والانحياز لصالح "الكومبرادورية"*. أما الحوار بين قوى المعارضة للنظم فهو غير مندرج في جدول العمل، فالحركات الإسلامية ترفضه مبدئياً، هذا بالإضافة إلى أن مثل هذا الحوار لن يأتي بثمار طالما ظل القطب الثالث في غاية الضعف... وينتهي بنتيجة أن لا سبيل إلى الخروج من المأزق إلا من خلال تكوين هذا القطب الثالث الديموقراطي المستقل... وقد تناول سمير "الطوباوية" في الفكر والمجتمع، وفي المسيحية والديانات غير التوحيدية والإسلام، ليصل إلى أن "الطوباويات" التي ظهرت في الماضي عبرت عن صراع اجتماعي بين المستغلين وبين السلطة المضطهدة، وبين دعوات حركات معاصرة إلى إقامة دولة إسلامية. يدعو

* القوى المحلية (سياسية، عسكرية، واقتصادية) المتحالفة مع الإمبريالية العالمية.

الإسلام السياسي إلى الأصول، على أن التاريخ الحقيقي يثبت أن الدمج بين الدين والسلطة لم يتحقق إلا متأخراً في تطور المجتمع الإسلامي، فهذه الدعوة الأصولية تتحول بالتالي إلى "طوباوية" من نوع آخر؛ طوباوية ماضوية تدعو إلى إقامة ما نتصور أنه الماضي، بينما هذا التصور في واقع الأمر خرافي. إن الجمود الفكري ليس سمة ثابتة يتسم بها الإسلام ولا يستطيع التحرر منها دون أن يفقد طابعه. إن هذا الجمود لا يعدو أن يكون انعكاساً للجمود على أرضية المجتمع نفسها، وهو يرجع بدوره إلى أسباب اجتماعية بحتة. الجمود لا يمكن تجاوزه إلا بإعادة تأويل العلاقة بين العقيدة والدنيا تأولاً يستجيب لاحتياجات الثورة البرجوازية التي مرت بها المسيحية منذ قرون، ولاحتياجات القوة الاشتراكية التي أعلن لاهوت التحرير عن إنضاجها في العالم المعاصر.

وجد غليون في تناوله لمسألة الخاص والعام أن أمين يفترض أن الهوية ضد العالمية والكونية، وأن الخصوصية ضد العمومية، وهو موقف يهدد العلم برمته.. ليس هناك عالمية مجردة سديمية لا تنوع فيها. إن العالمية لا تكون، أي لا تعيش من دون خصوصيات وتعددية، ولا وحدة بشرية من دون كيانات خاصة جماعية... وبالتالي فإن محو الخصوصيات وإنكارها هو عنصر أساسي في استراتيجية السيطرة العالمية وتفكيك المجتمعات التابعة، وإلحاقها بوصفها مواد أولية وعناصر إنتاج ثانوية بالسوق الرأسمالية.

ويلاحظ غليون أن سمير أمين انتقل في الرد خطوة كبيرة إلى الأمام وذلك لأنه قبل أوّلَ مرة بجعل الدين جزءاً من الحقيقة الاجتماعية الأصلية، ولأن اعتبار الماركسية نفسها نوعاً من "الطوباوية" الحديثة، وربما يكون السبب الأساس في فساد الفكر الماركسي لهذا القرن هو نزوعه نحو تكوين مذهبية صالحة لفهم كل ما يجري في الكون دفعة واحدة... وتحويلها إلى "طوباوية" دينية وعلمِ تاريخٍ اجتماعي في آن. إن مستقبل الماركسية مرتبط بقدرة أنصارها على انتزاعها من مواقع التوظيف "الطوباوي" والديني، وتكريسها بوصفها نظرية وفرضيات علمية قابلة للتحقق والنقد، وإزالة القدسية من فرضياتها.

في الرد على نظرية "الجمود الفكري في الإسلام"

وفي الرد على نظرية الجمود الفكري في الإسلام التي قال بها أمين، يتساءل غليون: لماذا نجحت في ذلك؟ ويضيف غليون: إن أمين يقدم لنا ثلاث حجج عقلية: الأولى أن الإسلام بوصفه ديناً قومياً ارتبط بقيم القومية العربية، والثانية أن الإسلام مشروع إقامة مجتمع يعيش من ثمار ريع مستخرج من البلاد المفتوحة، وبالتالي ليس لديه تصور خاص للدولة. والثالثة أنه بعكس المسيحية فقد رافق نشر الإسلام تعزيز السلطة السياسية، فتبلور اندماج السلطة والدين... والنتيجة التي يريد أمين الوصول إليها هي أن الإسلام في التاريخ لم يستطع أن يتجدد وينفتح، وأن المشروع الراهن يُظْهِرُ هذا الجمود في الإسلام.

يرى غليون أن الحجج التي يقدمها أمين لا تصمد أمام أي نقد موضوعي، فكيف يمكن لفكرة قومية الإسلام أن تفسر جموده، وعلى العكس من ذلك فقد انتشر الإسلام وتحول إلى حضارة بغياب النظرة القومية وهو ما سمح له بتجديد الشروط الجيوسياسية لإعادة بناء الدورة الحضارية الاقتصادية والثقافية فيما وراء حدود السلطات والدول السياسية... إن الإسلام موحد بالعقيدة والشريعة لا بالسلطة، لقد طمح أن يكون هو نفسه دولة وليس أن يصبح ديناً ودولة.

أما الحجة الثانية التي تفسر جمود الإسلام أو عدم انفتاحه، فليست أكثر تماسكاً من الأولى لأن سمير يجعل من المشروع الإسلامي مشروع غزو وتجميع للريع.. في وقت لم يكن لهذا الريع قيمة بعد انتهاء مرحلة الفتح وانصهار العرب الفاتحين في الشعوب الأخرى... وهو لم يمنع الإسلام من الانفتاح على الثقافات والأديان الأخرى كالمسيحية واليونانية والهندية والفارسية، فكراً وممارسة.. وأكبر مثال على الانفتاح هو مذهب الإصلاحية الإسلامية الحديثة الذي انتشر منذ نهاية القرن التاسع عشر، والذي جعل الفكر الإسلامي يأخذ بغالبيته بمبدأ العقلانية والسببية والتأويلات العصرية.

أما الحجة الثالثة فإن نظريتي خصوصية العلاقة بين الدين والدولة للتجربة الإسلامية التاريخية تختلف كلياً مع نظرة سمير.. إذ أرى أن السلطة الزمنية قد انتصرت بسيف معاوية على السلطة الروحية التي يجسدها علي بن أبي طالب، وتأسست الدولة بالمعنى

الإمبراطوري القديم مكان الخلافة، وهو ما سماه المسلمون بالملك العضوض... إن سيطرة الدولة على الدين أمر مختلف عن اختلاط السلطة الدينية بالسلطة الزمنية واندماجهما، فلم يكن هناك طموح ـ باستثناء بعض المحاولات ـ لبناء سلطة دينية وزمنية في آن واحد، فقد كان النمط السائد منذ معاوية وحتى نهاية الخلافة العثمانية نمط الدولة السلطانية.. إن النتيجة الرئيسة للتجربة الإسلامية التاريخية هي توليد نموذج السلطة الأتوقراطية، أي سلطة الفرد المطلقة التي تتجسد بالسلطان.

إن التاريخ العربي والإسلامي الاجتماعي يدور كله حول الصراع من أجل فتح حيز للسياسة عن طريق فرض التزام الدولة بالدين، أي بمبدأ ومثال وقيم أولى تمنع تحولها إلى أداة قهر واغتصاب. وبينما كانت مشكلة الشعوب الغربية هي توليد الدولة من الكنيسة وانتزاع شرعية وجودها المستقل عنها وتحويلها إلى مصدر للحرية وللعقلانية... كانت مشكلة الشعوب الإسلامية هي تأهيل الدولة، وفرض التراجع عليها لخلق حيز من الكرامة الذاتية يكون للمجتمع بفضل الدين مكانته المستقلة وحقيقته الإنسانية. ويخلص غليون في معرض دحضه لنظرية جمود الإسلام بالقول: "لا يمنع عدم حصول الثورة البروتستانتية وتأسيس لاهوت التحرير في التاريخ الإسلامي الحديث الإسلامَ من أن يظل منهلاً للقيم الإنسانية بقي بلا تجديد و لم يستوعب قيم الحداثة والمعاصرة.. إن صفة (إسلامية) في عبارة البنوك الإسلامية لا ينبغي أن تمنعنا من رؤية البنوك نفسها التي هي جوهر الجدة في الموضوع مهما تعرضت للمعالجة الأيديولوجية.

وفي كل الأحوال لا يمكن تفسير نشوء الحركات الإسلامية بأسطورة جمود الفكر الإسلامي وعدم تعرضه كبقية الأديان للثورة العلمانية. إن سمير ينحو هذا المنحى الشائع في الدراسات الاستشراقية الضعيفة في تفسير تطور الحركات الإسلامية، وهو لن يستطيع أن يحل مشكلة الإسلامية عن طرق الدعوة إلى علمنة الإسلام وفصل العقيدة الدينية عن الممارسة الدنيوية.

ولا يختلف مشروع الحركات الإسلامية ومطالبها عن الحركات التي كانت تقف وراء كل الهبات والانتفاضات الشعبية التي عرفتها جميع المجتمعات الإنسانية منذ القديم، فالشعور بالظلم هو الذي يحركها أكثر من بناء الدولة الإسلامية، هذا البناء

الذي لا يعني لدى الأغلبية المتمردة منها إلا الإشارة إلى فقدان العدالة والشرعية والمكانة الذاتية. ولا يهم هذه الأغلبية أن الدولة الإسلامية وجدت أو لم توجد، فمشكلتها الحقيقية ليست في الدين ولكن في الدنيا، وهي حركة دنيوية بالمعنى الحرفي للكلمة، ولذلك قلت: إنها سياسية وينبغي معاملتها باعتبارها حركة سياسية، وعدم مطالبتها بالامتناع عن العلم بالسياسة وحصر نشاطها بالدين. إن المصادر الرئيسة لنزوع الحركات السياسية إلى العنف نابع من إنكار وجودها وعدم الاعتراف بها واعتبارها خارج دائرة السياسة أو الدولة أو الجماعة الوطنية.

إن الحل الوحيد الذي يؤكده غليون دائماً هو الحوار، ليس الحوار بين الحركة الإسلامية والسلطة لأن السلطة ترفض أي حوار جدي مع الأطراف الاجتماعية: إسلامية كانت أم غير إسلامية، نقابية أو ثقافية، باستثناء تلك الأطراف الأجنبية المرتبطة بالقوى الأجنبية. المطلوب هو الحوار بين القوى الاجتماعية والأهلية، فالحوار ليس شعاراً مرحلياً وإنما هو استراتيجية وطنية هدفها إعادة بناء التفاهم الوطني باعتباره شرطاً لإعادة بناء الوحدة.

ثالثاً: تحليل الأزمة العربية والعالمية واستراتيجيات الخروج منها

وفي ورقته الأخيرة تناول سمير أمين العديد من الموضوعات، بيد أنه ركز على موضوع إعادة تكوين اليسار مصرياً عربياً. وهو يرى أن الرأسمالية أنتجت "عالمية" ـ شئنا أم أبينا ـ ورفض مبدأ العالمية لا يعنى إلا "الخروج عن التاريخ" وهو خيار محكوم بالفشل، ومهما كانت الرأسمالية مبتورة فلا بد من تطويرها. وعليه، فإن المشروع المستقبلي لا بد أن يقام على ما حققته الرأسمالية، ليس في المجال المادي فقط بل في المجالات الأخرى التي تشمل مفاهيم حديثة مثل مفهوم الحرية الفردية والديموقراطية السياسية بحيث تطور هذه المفاهيم وتعطى مضمونات أقوى وأشمل... إن مشروعاً مستقبلياً قائماً على إنكار القيم التي أنجزتها الرأسمالية كلية، والاعتقاد أن "ماضينا كان أفضل" هو مشروع محكوم عليه بالفشل لأنه سيؤدي إلى المزيد من التهميش في عالم الغد.

أما غليون فيرى في " تحرير الدينامية التاريخية" أن كل تصور استراتيجي يضع في اعتباره هدف التغيير يحتاج إلى رؤية تاريخية ونظرة شمولية...وعلى عكس رؤية سمير

يرى غليون أن ما نعيشه اليوم هو أزمة حضارية نابعة من تفجر التناقضات التي ولدتها عملية التحديث على مستوى الكرة الأرضية، أكثر مما هو أزمة الحداثة الرأسمالية نفسها... يمكن القول: إنها أزمة التحول التاريخي وتأثيره على الاستقرار الوطني والعالمي، إنها انتقال من نظام عالمي إلى آخر.. ومن غير الصحيح القول أن لا حل لنا سوى قبول سياسة التبعية والاندماج، إن من الممكن تغيير الأوضاع الوطنية كما أنه من الممكن تغيير السياسة الدولية وتحسين موقع الشعوب الفقيرة في الثروة والثروة العالمية، على شرط أن نرفض فكرة الانغلاق على المذهبيات العصبية ونعمل على توسيع قاعدة التحالفات الاجتماعية ونقبل بتجاوز محابسنا الوطنية ونخطط على مستوى التجمعات والتكتلات الإقليمية.

خاتمة

في الختام ينبغي الإشارة إلى أن فكرة هذا الكتاب ولدت عندما نشر سمير أمين مقالة مطولة عارض فيها أغلب آراء غليون الواردة في كتاب "نقد السياسة". وكان حق الرد في مجلة باريسية هي مجلة "أصول"، ولقد استوجب الرد ردوداً أخرى، واستمر الجدل قائماً طيلة أشهر، نتج عنها صدور كتاب حوار "حول الدين والدولة" بين المفكرين، وما أن نشر الكتاب حتى استدعى ردوداً من كتاب آخرين.

فقد كتب محمد عابد الجابري مغتاظاً من هذا الحوار في مقدمة كتابه "الدين والدولة وتطبيق الشريعة" مشيراً دون أن يذكر الأسماء إلى "أن الخطاب السجالي خطاب توجهه الرغبة في إبطال رأي الخصوم أكثر من أي شيء آخر. إنه خطاب الردود والردود على الردود، وبالتالي فهو لا يبني معرفة ولا يبرهن على حقيقة".[٣]

لا غرو أن السجال لا يغني ولا يثمر، بيد أن جدل الثقافة والسياسة الذي دار بين سمير وبرهان يبعد عن أن يكون سجالاً فهو غني بفوائده وشحذه لقدرة الاجتهاد، فإذا رأى الجابري حوار غليون وأمين واعتبره سجالاً ألا يحق للآخرين أن يشيروا إلى

---

[٣] محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص٨-٩.

حواره هو الآخر مع حسن حنفي على صفحات مجلة "اليوم السابع" التي كانت تصدر بباريس.. ذلك الحوار الذي تضمن ردوداً وردوداً على الردود وصدر في كتاب، فعلام الكيل بمكيالين؟!

إن تعدد الموضوعات التي تضمنها الكتاب وتناولها كلٌّ من الكاتبين جعل من إعادة تقويمها أمراً يستحق جهداً آخر ربما نقوم به في غير هذا المكان.. بيد أنه يبقى من الممكن أن نشير إلى بعض الملاحظات العابرة بشأن هذا الحوار المهم:

أولاً: يتركز الحوار أساساً ليس على نظريات سمير أمين في الدين والدولة والاقتصاد والعوالم الأربعة وإن عبر سمير عنها بمواقفه في مناقشة فكر غليون، ولكن الحوار يدور جوهرياً حول نظرية غليون في الدين والدولة.. هذه النظرية التي طورها في كتاباته العديدة وأخرجها في كتاب "نقد السياسة". لقد كان الكتاب المذكور هو الأساس الذي اعتمد عليه سمير أمين في نقده لآراء غليون، وبالتالي ما لاحظه القارئ من عدم توازن الحجم المخصص لكلا المفكرين ينبع من أن غليون كان في معرض الدفاع عن أفكاره ونظرياته.

ثانياً: يساهم هذا الكتاب في إماطة اللثام عن مواقف بعض النخب العربية التي تشبعت بمقولات الإعلام الغربي وفكر معاداة الظاهرة الإسلامية إلى حد أنها فضلت الوقوف مع الأنظمة التي حاربتها طويلاً على إتاحة فرصة لترتيب وطني يوقف عملية التقاتل بين الفصائل الوطنية، في وقت تعاني فيه هذه الفصائل جميعها من غياب الديمقراطية وتفاقم التبعية وضياع السيادة الوطنية بفعل قوة العامل الخارجي... ويوضح لنا الحوار موقفين أحدهما مسكون بالواقعية التي تفترض أول ما تفترضه وقف عملية التدهور الوطني في أقرب وقت وبأي شكل من خلال العمل للاتفاق على إجماع وطني تعترف عناصره الفاعلة بعضها بالبعض الآخر وتواجه معاً التحديات، والثاني ما زال متعلقاً بما أسماه لينين "بالجملة الثورية" التي تسعى لوحدة اليسار بأي ثمن حتى لو جاء ذلك بالتحالف مع الأنظمة التابعة والقامعة لسحق قوى الرفض الإسلامية، فالغاية في نهاية المطاف تبرر الوسيلة.

إن هذه المفارقة وهذا التضاد في الرؤيتين للواقع العربي الإسلامي تنضويان تحت سقف واحد هو القطب الثالث، فالاثنان (المقصود غليون وأمين) قد حددا موقعهما

الفكري والنضالي وهو الانتماء لما أسمياه القوى الديمقراطية التي تقف خارج القوتين المتصارعتين: الأنظمة والقوى الإسلامية.. وهما يعلمان جيداً ويعترفان بأن الحركة الإسلامية قادرة على التحشيد جماهيرياً... وأن القطب الثالث مشتت وضعيف وعاجز عن التبعية الجماهيرية، بل إنه عاجز عن التوحد، وما تعارض غليون وأمين سوى شاهد على ذلك، فما الذي ينتظرهما لوقف نزيف الأمة؟ إن سمير أمين ما زال يحلم مثل أوسكار وايلد "بانتظار اليسار"... بانتظار الذي يأتي ولا يأتي، ويعيش "طوباوية" الحلم الماركسي في الثورة.. وهو حلم طال انتظاره ولا شيء في الساحة الدولية أو المحلية يشير إلى أمل أنّه قد يراود من جديد الجماهير العريضة، هذه الجماهير التي لم يبق لها ما تفقده بعدما حرمتها الأنظمة من الخبز والكرامة معاً.

ثالثاً: إن التنافر الواضح في المنطلقات الفكرية لكلا المفكرين جعلهما على طرفي نقيض، في أغلب المواقف، وفي حالات نادرة جداً كان طرحهما يتلاقى ويتكامل كما هو الحال في بعض المسائل حيث يقتربان في المنطلقات... هذه المنطلقات التي طور غليون العلم في قدرتها الاستيعابية فأصبحت بفضل إضافاته أكثر تكاملاً.. نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر المسألة الديمقراطية، فإن كان سمير أمين يؤمن بأنها من ثمرة التطور الرأسمالي فإن غليون لا يرى في العمق غضاضة من هذا الموقف، لأن قوله إن الديمقراطية مرتبطة بتوفر شروط مادية معينة، وإنها لم تنشأ في التاريخ من دون ما شهده هذا التاريخ من تطور في نمط الإنتاج الرأسمالي (ص٤٩) لا يختلف كثيراً عما قاله أمين، وإن قام غليون بتطوير هذا القول عند إضافته "ولكنها ليست نتيجة عفوية وتلقائية لهذا النمط الإنتاجي.." وبناء عليه يمكننا القول بأن غليون وأمين يتفقان في المنطلقات الفكرية الأساسية التي تجعل من التطور الرأسمالي الأرضية التي تنمو فيها الديمقراطية، أو على حد تعبير غليون "إن الاقتصاد الرأسمالي الحديث يخلق قاعدة مادية أو إذا شئنا يخلق فرصاً تاريخية لبناء الديمقراطية".

إنّ سمير على حق، هكذا يقول غليون، عندما يؤكّد على أنّ الخروج من الرأسمالية الطرفية والهامشية، أو بعبارة أبسط تأمين الشروط الاقتصادية شرط لا بد منه لوجود ديموقراطية ثابتة ومستقرة أيضاً. ومع ذلك لا تدعو الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الرديئة في العالم العربي غليون إلى اليأس فهو يحاول أن يجد مخرجاً حتى في

ظل هذه الظروف، فهو عندما يعترف بأنه "من غير الممكن تغيير شروط التراكم الرأسمالي الراهن، والخروج من حلقة التبعية والطرفية، من دون النجاح في معركة التحول الديمقراطي" (ص٥٠) يعود للقول: إنه من الممكن تحقيق مكاسب سياسية جزئية مؤقتة على أمل تدعيمها لاحقاً من خلال التغييرات المادية والموضوعية التي تحدثها هي نفسها، وهذا هو مضمون الجدلية التاريخية" (ص٥١). تلك هي النظرة الواقعية التي تأخذ في حسبانها المتغيرات وتتحين الفرص لتحقيق تقدم ما في أَسْوَأ الظروف... وما أحوجنا لمثل هذا الفكر المحاور الذي يبحث عمَّا يجمع أكثر مما يبحث عما يفرق..

دعوة للمشاركة في مؤتمر دولي حول

نحو إسلامية علم الاجتماع والأنثروبولوجيا

أكتوبر ١٩٩٧

تقديم

قسم علم الاجتماع والأنثروبولوجيا

كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية

بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

أهداف المؤتمر

- يأمل المنظمون لهذا المؤتمر أن يوفروا فرصة للباحثين والخبراء في هذا المجال لمناقشة جملة من القضايا المتعلقة بهذا العلم، والتركيز على المنظور الإسلامي في هذا الشأن.
  وسيتناول المؤتمر القضايا التالية:
- قضايا نظرية ومنهجية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا من خلال الرؤية الإسلامية.
- الواقع الراهن لتدريس هذين العلمين في المعاهد والجامعات الإسلامية.
- المشكلات الخلقية الي تواجه البحث الاجتماعي الميداني في المجتمعات الإسلامية وفي المجتمعات المتعددة الثقافات والأعراق.
- مشكلات وحلول في تدريب علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا المسلمين.
- تطوير مناهج الدراسة في علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا وفق الرؤية الإسلامية.

ولمن يهمه أمر المشاركة والاستفسارات ، فالرجاء الاتصال بالعنوان التالي:

Bro. Zubaidi

International Conference on:

"Towards Islamization of Sociology & Anthropology"

Department of Sociology and Anthropology

Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences

International Islamic University MALAYSIA

Jalan Universiti, Petaling Jaya

SELANGOR DARUL EHSAN

Tel No.: (60-3) 7903124 Fax:(60-3) 7576045

العلوم السياسية: منظور إسلامي*

الفاتح عبد السلام*

تمهيد

"إسلامية المعرفة" شعار جديد وقديم في آن واحد. جديد لأن حياتنا الفكرية والثقافية قد عرفته منذ سنوات قليلة فقط وتحديداً مع بداية الثمانينيات من هذا القرن. وقديم من حيث إنّ القضية التي يتناولها قد عرفتها الحضارة الإسلامية منذ وقت مبكر. وإسلامية المعرفة بوصفه مصطلحاً يعبر عن قضية أساسية هي قضية البديل الفكري والمعرفي والثقافي الذي يمكن للإسلام أن يقدمه بديلاً للمنظومة الفكرية والمعرفية والثقافية العلمانية الغربية. إذ إن هذه المنظومة المعرفية ترى أن هناك تناقضاً أساسياً بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية، بينما الأطروحة الإسلامية ترفض ذلك وترى التلازم والتكامل بين المعرفتين، بمعنى آخر فإن إسلامية المعرفة تقيم أساس المعرفة الإنسانية على دعامتين: "الوحي وعلومه"، و "الكون وعلومه"، بينما الأطروحة الغربية الوضعية تقيم المعرفة على دعامة عرجاء واحدة هي دعامة الوجود المدرك بحواس الإنسان المادية. فإسلامية المعرفة تركز على التأصيل الإسلامي لكل قضية، وأنه من الضروري أن يكون تحليلنا لمختلف القضايا نابعاً من المفاهيم الإسلامية الحقيقية، لأنه من الثابت

---

* Abdul Rashid Moten, *Political Science: An Islamic Perspective*.(London: Macmillan Press, Ltd., 1996).

* دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة نورث ويسترن في الولايات المتحدة الأمريكية، يعمل الآن أستاذاً مساعداً في قسم العلوم السياسية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

أن حل كل معضلة يكون منطلقه فهم منطقها الداخلي لا فهم الآخَر لها. وتأسيساً على هذه القناعة تأتي أهمية شعار أسلمة العلوم الإنسانية والطبيعية لتؤكد بأن الإسلام يحمل في طياته مفاهيم راسخة قادرة على الاستجابة لمتطلبات العصر ولا سيما تلك التي تشكل أسس الدولة الحديثة.

في هذا الإطار يأتي كتاب عبد الرشيد متين الموسوم "العلوم السياسية: منظور إسلامي"، الصادر عن دار ماكميلان للطباعة والنشر بلندن عام ١٩٩٦.

القضية أو الإشكالية الأساسية التي يعالجها الكتاب هي كيفية أسلمة المفاهيم المركزية في مجال العلوم السياسية وتحريرها من هيمنة المنظور الوضعي الغربي. وهذه قضية في غاية الأهمية خاصة إذا ما نُظر إليها في ضوء غلبة التيار العلماني على مجمل الدراسات السياسية للمجتمعات الإسلامية. ولا تنبع أهمية الكتاب الذي بين أيدينا من طبيعة القضية التي يعالجها فحسب، بل أيضاً من النظرة الفاحصة التحليلية التي يوظفها لأسلمة المعرفة في مجال العلوم السياسية. والمسائل التي يثيرها الكتاب عديدة ومتشعبة تتضمن قضايا السياسة ومحاورها في الإسلام، ومنهجية البحث الإسلامية، والشريعة، والأمة، والخلافة، والنهضة الإسلامية، وغيرها من القضايا الهامة.

والبحث تتحقق فيه شروط الأصالة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية، ويتحقق فيه أيضاً أسلوب البحث العلمي المتأمل والالتزام الصادق، خاصة إذا ما وضعنا في الاعتبار أن معظم الباحثين والدارسين ــ مسلمين وغير مسلمين ـ الذين درسوا ويدرسون الظاهرة الإسلامية والواقع الإسلامي ما زالوا يستخدمون أدوات المنهج الغربي في التحليل وهي لا تصلح ضرورةً لدراسة القضايا الإسلامية ذات البيئة المغايرة تماماً للبيئات الغربية التي أفرزت هذه الأدوات، فضلاً عن أن الكثيرين من هؤلاء الباحثين ـ خاصة غير المسلمين ــ لا يعرفون لغات المنطقة وموضوع البحث ولا عاداتها وتقاليدها.

وينطلق المؤلف من مسلّمة مفادها أن تأصيل العلوم السياسية وأسلمتها خطوة لازمة لفك الارتباط بينها وبين الإحالات العلمانية التي صاغها النموذج الغربي. وإعطاء الاصطلاحات والمفاهيم مضمونها وفقاً للنسق المعرفي الاسلامي من شأنه أن

يحررها من الاسقاطات الوضعية، ويعيد ربطها ببيئتها التي نشأت فيها، مما يسهم في التعامل الإيجابي معها.

واشتمل البحث على مقدمة وثمانية فصول قصيرة (يتكون من **١٤٠** صفحة من القطع المتوسط)، إضافة إلى مسرد بالكلمات العسيرة مع شرح لها وقائمة بمراجع مختارة ومجموعة من الملاحق وكشاف.

وقبل أن نأتي إلى متن الكتاب يحسن بنا أن نذكر أن المنهج الذي سار عليه المؤلف في جميع فصوله هو تأصيل أهم المفاهيم بإرجاعها مباشرة إلى القرآن والسنة ومصادر المعرفة الإسلامية الأخرى. ثم يعمد في الخطوة التالية إلى رصد تجليات هذه المفاهيم وتطبيقاتها تاريخياً، مُركّزاً بوجه خاص على عصر الخلافة الراشدة، مستلهماً العبر والدروس في كيفية إدارة الدولة إسلامياً. ثم يعمد في الخطوة الثالثة إلى استعراض أهم الدراسات السياسية، وخاصة تلك المتعلقة بفلسفة التشريع الإسلامي، وذلك بنقده لنخبة من أعمال المفكرين والفلاسفة المسلمين في مختلف العصور. وأخيراً وفي الخطوة الرابعة يعمد المؤلف إلى تقديم محاولة لحصر أهم المفاهيم السياسية في المنظور الغربي ومقاربتها ومقارنتها مع مثيلاتها الإسلامية، مبيناً أهم أوجه التشابه والاختلاف بين النَّسقين، وموضحاً أفضلية المنهج الإسلامي على مقابله الغربي. ومن المناسب هنا أن نذكر أن هذه الخطوات الأربع التي مثلت في مجموعها قواعد المنهج الذي استخدمه المؤلف قد أتت متكاملة ومتناغمة يأخذ بعضها بيد بعض.

في **الفصل الأول** الذي يكوّن الخلفية الضرورية لأفكار الكتاب وقضاياه، بدأ المؤلف بحثه بتسليط الضوء على أبرز المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تضعف من شأن الأمة وتفتّ في عضدها. ويركز هنا على إشكالية "العلمانية" ودلالاتها، بوصفها مفهوماً له تجلياته المتعددة التي تثير عدة إشكالات تتعلق بأبعاد المفهوم وعلاقته بمفاهيم السيادة والمشروعية التي تبلورت في النهضة الأوروبية وموقعها في النسق المعرفي الغربي العلماني.

ونقطة الارتكاز في هذا الفصل بسيطة وغاية في الوضوح: إن هنالك تقابلاً وتضاداً بين "الإسلام" و "العلمانية". فالعلمانية وبجمل ما يتصل بها من مذاهب تنظر إلى الدين

بوصفه ظاهرة اجتماعية، وأنه في جوهره محض وهم، وهو في محصلته النهائية شكلٌ لوعي زائف، وأنه تعبير عن المجتمع الطبقي، حيث يستخدم ــ أي الدين ــ لإضفاء الشرعية على الوضع القائم، ولحجب عدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وترى العلمانية في تجليها الماركسي مثلاً أن الدين هو صرخة الكائن المقهور. في مقابل هذا الطرح الدهري يقدم الإسلام رؤية كلية خاصة الوجود World View تقوم على قاعدة معرفية توحيدية لا انفصام فيها بين الدين والدولة، لحمتُها وسداها مَبْدَأُ الحاكمية والاستخلاف، فالأول يقرر أن الله سبحانه وتعالى هو مصدر جميع الأحكام الشرعية، والثاني يقرر أن الناس مستخلفون عن الله في عمارة الكون وإقامة شريعته. فالحاكمية هي المحددة لمنهج الاستخلاف والموضحة للضوابط الحاكمة لتحقيق الخلافة.

والواقع التاريخي يشهد بأن حركة النهوض الإسلامي المعاصرة إنما جاءت في جوانب عديدة منها استجابة لأزمة الدولة القومية العلمانية التوجه. إذ إن ذلك النظام السياسي المشوّه فشل في أن يقدم للفرد الإحساس بالأمن والأمان والمعنى لحياته وطمس لهويته. وعلى الصعيد العملي فشل في أن يقدم حلولاً ناجحة للأزمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي واجهت المجتمعات الإسلامية.

التمايز بين النسقين يكمن أيضاً في أن العلمانيين ينظرون إلى الدين بوصفه أداةً لإضفاء الشرعية على الواقع المرير، في حين أن الإسلاميين ينظرون إليه ويوظفونه في إطار منهج تغييري شامل.

أما **الفصل الثاني** "السياسة في الإسلام" فيخصصه المؤلف لدراسة جملة من القضايا والإشكاليات، وقدم لها بتعريف لمفهوم "السياسة" من منظور مناهج البحث الغربية في مختلف مدارسها الفكرية والتاريخية ومقارنة كل ذلك بالمنظور الإسلامي الشرعي، وتأكيد التمايز بين المنظورين.

ويعرض المؤلف للتاريخ السياسي الإسلامي فيوضح أن الأمة شهدت عبر تاريخها اختلافاً وتعدداً في الأفهام والاجتهادات المتعلقة بالعملية السياسية وأهم مرتكزاتها على الرغم من اعتراف كافة المدارس الإسلامية بمركزية فكرة الحاكمية لله. إلا أنه هناك

اتفاقاً على أصلين: العقيدة والشريعة، مع الاختلاف في الفروع. ويؤكد المؤلف أن الاختلاف بين هذه المدارس طفا على السطح في شكله المعاصر، وتجلى ذلك في الأحزاب والجماعات السياسية والفكرية والحركية المختلفة، الأمر الذي يقتضي من المفكرين الإسلاميين البحث عن الصيغ والأشكال والضمانات الدستورية التي تقنن وتضبط عملية التعدد والاختلاف وتعيدها إلى وظيفتها الحضارية.

في **الفصل الثالث** "المنهجية الإسلامية للعلوم السياسية" يعمد المؤلف إلى عقد مقارنة بين مناهج البحث وطرائقه في الغرب ومثيلاتها الإسلامية من حيث الأشكال التنظيمية والقواعد الإجرائية للتعامل مع مختلف "مشاكل" البحث في مجال العلوم السياسية. ويوضح المؤلف أن المنطق الضابط للمنهجية الغربية يتركز حول إقصاء الدين تماما من دائرة التوجيه والفعل الإنسانيين، والحياد التام للباحث إزاء تعامله مع موضوع البحث. كما ترى مناهج البحث الغربية ــ وبخاصة المدرسة السلوكية ــ أن علمية العلوم الانسانية والاجتماعية لا تتحقق إلا عبر وسائط القياس الكمي والملاحظة الحسية والتجربة العملية، تماماً كما هو الحال بالنسبة للعلوم التطبيقية.

ويرى المؤلف أن المشتغلين بالعلوم الاجتماعية من المسلمين والذين اعتمدوا المنهجية الغربية في دراسة مجتمعاتهم الإسلامية أدركوا أن علومهم تواجه أزمة متعددة الجوانب في المنهج والمحتوى والهوية، تجعلها قاصرة وعاجزة عن فهم الإنسان والمجتمع الإسلامي. وإدراك بعض هؤلاء أن الخروج من دائرة هذه الأزمة يقتضي اتخاذ إجراءات جذرية لإصلاح المناهج والنظريات وطرق البحث بحيث يتحقق التوازن والتوافق والتناغم بين هذه الدراسات والأطر المادية والاجتماعية والثقافية للمجتمعات الإسلامية.

أدى فشل الاسقاط المذهبي والأيديولوجي الغربي في فهم واقع المجتمع السياسي الإسلامي إلى بروز إتجاه تأصيلي يدعو إلى الأوبة وتجاوز مرحلة التقليد مستهدفاً تأسيس علم سياسة تكون مرتكزاته الواقع والتراث والقيم الإسلامية. وتستند المنهجية الإسلامية على الوحي باعتباره مصدراً رئيساً من مصادر المعرفة إلى جانب المصادر الأخرى التقليدية كالتجريب والاستنباط. بل إن الوحي يتفوق على بقية مصادر

المعرفة بما يتمتع به عند المؤمن من درجة عظيمة من الصدق والموضوعية، أي أن التوحيد يصبح الأساس النظري والمنهجي والمذهبي ليس على مستوى الرؤية والتصور الاعتقادي فحسب، بل أيضاً على مستويات التأسيس المنهجي والبناء الحضاري.

وتأسيساً على ما تقدم يرى المؤلف أن الباحث في علم السياسة من منظور إسلامي لا يمكن أن يقف موقف الحياد إزاء مشكلة البحث بل إن واجبه هو الانحياز التام إلى جانب المعايير الأخلاقية الإسلامية. هذا الانحياز هو الضمانة الأكيدة للتحرر من ربقة ازدواجية المنهجية الغربية، وإن انتهاج المنهجية التوحيدية لقادر على إخراج العلم من دائرة العقل التي سجن فيها في الغرب باسم الحياد الأخلاقي. إذن هنالك ضرورة لصياغة نموذج معرفي حضاري إسلامي القسمات يكون بديلا لنموذج المعرفة الغربي الوافد. ذلك هو السبيل الأوحد لتحقيق وحدة الأمة الفكرية والقضاء على عقلية التقليد والسكون والتخلف التي تشل قدرات الأمة وتفقدها القدرة على الإبداع والنهوض. فلا بد للأمة أن تطرح مشاكلها السياسية (وغير السياسية) ضمن المنظومة العقائدية.

في **الفصل الرابع** يقدم لنا المؤلف تعريفاً لمفهوم "الشريعة"، ويميزه عن "الفقه"، ثم يتناول مصادر الشريعة الأولية منها والثانوية. ثم يتعرض لمبدأ "الاجتهاد" مؤصلاً له متحدثاً عن أيام ازدهاره، خاصة بين صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي زمن بناء المذاهب الفقهية المختلفة. ثم يناقش الظروف التاريخية والموضوعية التي أدت إلى ضمور حركة الاجتهاد ليحل محلّها "التقليد". ويرى المؤلف أن ذلك واحد من أسباب الركود الفكري الذي ران على الأمة وأدى إلى التسليم بهيمنة الحضارة الغربية. ويدعو المؤلف إلى فتح باب الاجتهاد من جديد باعتبار أن التقليد حَجْر على الاجتهاد في علوم الحياة وتجميد لها، يحول بين الأمة وبين التطور والتغيير. ويحذر من أن يؤدي التمسك بالتقليد إلى قطيعة مع ثمرات العقل غير المسلم في المعارف والعلوم، فنزداد عُزلة ونوغل في الانغلاق الذي يُفضي بنا إلى الذبول والانقراض.

في **الفصل الخامس** "الأمة: النظام الاجتماعي الإسلامي" يؤصل المؤلف لمفهوم "الأمة" بِرَدِّهِ إلى أصوله كما وردت في القرآن الكريم والسنة مبيناً وشارحاً للفكرة التي وصلت إلى أقصى مراحل قوتها في دولة المدينة التي أسسها الرسول صلى الله عليه

وسلم، وكذلك خلال فترة الخلافة الراشدة، ومن ثم أخذت الفكرة في الضمور لتصل إلى أدنى درجات الانحطاط تحت ضربات الهجمة الاستعمارية الشرسة على ديار المسلمين، التي نجحت في أن تحول الأمة الإسلامية إلى مجموعة من الدول القومية المجزأة بل والمتنافرة. بل إن تلك الهجمة التغريبية نجحت في جانبها الثقافي في زرع فكرة مفادها أنه من غير الممكن تحديث العقل المسلم لأنه لا يستطيع امتلاك الخطاب العقلاني للغرب، وأن المسلمين إذا أرادوا أن يتحرروا من أسر تخلفهم فإن عليهم أن يتحرروا من "الجمود الإسلامي"، وأن يأخذوا بالنموذج الغربي الذي دفع بالغرب إلى قمة التقدم والحضارة. ومن المؤسف أن هذه المغالطة الغربية قد فرضت نفسها على العديد من المفكرين والكتاب من المسلمين.

يهاجم المؤلف الأفكار القومية الضيقة، ويرى أنها مناهضة لمفهوم الأمة الإسلامي. وينتقد بوجه خاص دعاة "القومية العربية"، ويدقق خاصة في أفكار عبد الرحمن البزاز وساطع الحصري. ويرى المؤلف أن الإسلام يقدم نفسه باعتباره أمة عالمية تعبر عن ذاتها برسالة خالدة وثقافة منفتحة. كما يشير إلى أن التراث الإسلامي لم يقم أبدا على العروبة، و لم تكن الإسهامات العربية فيه لتظهر إلا بعد أن انصهرت بالإسلام وثقافته. ورغم النظرة التشاؤمية الغالبة، إلا أن المؤلف يأمل خيراً في ظهور بعض التنظيمات المؤسسية التي تجمع المسلمين، وتصلح لأن تكون ضربة البداية لبعث مفهوم الأمة من جديد، والأمثلة على ذلك عديدة مثل منظمة المؤتمر الإسلامي في المجال السياسي، وبنك التنمية الإسلامي في المجال التنموي، وإنشاء الجامعات الإسلامية العالمية في مجال التعليم.

ينتقل المؤلف في **الفصل السادس** إلى معالجة موضوع "الخلافة: النظام السياسي الإسلامي"، حيث يتناول ناقدا مفهوم الدولة من المنظور الغربي كما ورد في أعمال كارل ماركس وماكس فيبر وغيرهم من المفكرين الغربيين المحدثين كما وردت في أعمال روبرت دول وديفيد إستون. واعتماداً على المنهج المقارن ينتهي المؤلف إلى إثبات التعارض والتصادم التامين بين المفهوم الغربي للدولة ومقابله الإسلامي. ومع أن القرآن والسنة لم يزودا المجتمع الإسلامي بإطار مؤسس مفصل وملزم خاص بشكل الدولة الإسلامية إلا أنهما قد أكدا جملة مبادئ تقوم عليها الدولة الإسلامية، في

مقدمتها التوحيد، والشريعة ، والشورى، والعدالة، والمساواة والحرية. وهي مجموعة المبادئ والأسس التي تميز الدولة الإسلامية عن الشكل الرأسمالي أو الماركسي للدولة. ففي قانون الدولة الإسلامية يتحقق التوازن بين مبادئ الشريعة التي هي حاكمية الله ــ "السيادة" ـ وبين فقه المعاملات ـ الفروع ـ الذي هو ثمرة لاجتهاد علماء الأمة، ينمو ويتطور مواكباً للمصالح الشرعية المعتبرة للدولة الإسلامية تميزاً لها عن الدولة غير الإسلامية، فالدولة الإسلامية ليست الجهاز المحايد تماما بين فئات المجتمع كما تدعي اللبيرالية الغربية، وليست جهازاً للقوة والقهر للطبقات المحرومة كما تدعي الماركسية، وإنما هي دولة التوازن بين مختلف طبقات المجتمع. فالتوازن بمعنى العدل بين طبقات المجتمع كافّةً هو السمة المميزة للدولة الإسلامية.

أما **الفصل السابع** فيخصصه المؤلف لدراسة الآليات والكوابح الخاصة بإحكام الرقابة على أداء مؤسسات الحكم في الدولة الإسلامية. بدأ المؤلف برفض فكر بعض رواد النهضة والإصلاحيين الإسلاميين الذين انخرطو في محاولة لإثبات أن هنالك أرضية مشتركة بين المفاهيم الإسلامية وما يقابلها من مفاهيم غربية مثل الديمقراطية والتعددية الحزبية ومبدأ فصل السلطات وحرية العقيدة وغيرها. ويرى المؤلف أن تعامل هؤلاء الكتّاب مع هذه المفاهيم ـ مع إخلاص النوايا ـ تعامل ينقصه البعد التحليلي منهجياً ومعرفياً، على أساس أن هذه المفاهيم تنتمي إلى أنساق حضارية مختلفة وترتبط بمصادر معرفية متمايزة، ومحاولة إيجاد مقابلات لها سواء في النظرية الإسلامية للحكم أو في تاريخ الفكر الإسلامي والتاريخ السياسي الإسلامي إنما هو حرث في البحر وضرب من الخطل.

ينتقل المؤلف بعد ذلك للحديث عن الضوابط والكوابح التي وضعها الإسلام للرقابة على أداء أجهزة الحكم. ويؤطر هنا مفهوم "التوازن"، التوازن بين "عمل ولاة الأمر" و"طاعة الأمة"، فانتفاء "العدل" يسقط عن الأمة "طاعة" أولياء الأمور. وهذا ما أكدته الشريعة وأوضحه عدد من المفكرين الكبار، والفقهاء من أمثال أبي حنيفة وشيخ الإسلام ابن تيمية والماوردي، فقد اتخذوا مواقف متشددة تصل إلى إمكانية الثورة على الإمام الظالم والخارج على أحكام الشريعة وإمكانية خلعه من منصبه.

وسار على نهجهم من بعدهم ابن خلدون، ومن الكتاب المحدثين محمد إقبال وسيد قطب وأبو الأعلى المودودي وغيرهم.

فالإسلام لا يعترف بمشروعية الدولة التسلطية التي تحتكر القوة السياسية والثروة. ويؤكد المؤلف أن شورى الأمة ملزمة للحاكم مهما علت مكانته لأنها اجتهاد فيما فيه اجتهاد لم يقطع الوحي فيه بتشريع. وشورى الأغلبية نافذة في كل الحالات. والوحي يزكي القيادة الجماعية الشورية للدولة، ويشترط لطاعة أولي الأمر من قبل الأمة أن يكونوا منها، أي موضع اختيارها ومصدراً لثقتها وأهلا لقيادة دولتها. أي أن حق الطاعة الذي "للدولة" على "الأمة" مشروطٌ ومرهونٌ ببقاء "الدولة" ممثلة "للأمة" وموضعاً لرضاها.

ويقرر المؤلف أن الجهاز الضابط لتصرفات السلطة التنفيذية وسياساتها في الدولة الإسلامية هو مجلس الشورى، وهو مجلس شوري منتخب يمثل الأمة، ومهمته الأساسية هي الرقابة على أداء الجهاز التنفيذي للدولة، إضافة إلى الجهاز القضائي. والمؤلف في طرحه هذا يستنير بالتجربة الإسلامية الإيرانية الماثلة، وهي في اعتقادنا تجربة غير مبرأة وتحتمل الصواب والخطأ. وهذه واحدة من القضايا الاجتهادية التي أوردها المؤلف في كتابه، وهي تفتقر إلى التأصيل العميق وتحتاج إلى المزيد من المراجعة النقدية المتأنية.

أما في **الفصل الثامن**، وهو الأخير، فيتناول المؤلف بالتحليل والدراسة حركة النهوض الإسلامي التي تناولها العديد من الكتاب المسلمين تحت مسميات مختلفة مثل "التجديد" و "النهضة" على حين استخدم الكتّاب في الغرب الكلمة "الأصولية"للدلالة على هذه الحركة. ومن باب المفاضلة استخدم المؤلف مسمى "النهضة" الذي كان قد سبقه إلى استخدامه د.اسماعيل الفاروقي، ورفض المؤلف مسمى الأصولية نظرا لإسقاطاته الفكرية والمذهبية والمعرفية والمنهجية. فالأصولية أو مبدأ العصمة الحرفية إنما هو في جوهره مفهوم غربي خاص بتلك الحركة التي عرفتها البروتستانتية في الولايات المتحدة الأمريكية في بدايات القرن العشرين والتي تؤكد على أن الكتاب المقدس معصوم عن الخطأ لا في قضايا العقيدة والأخلاق فحسب بل أيضاً في كل ما يتعلق بالتاريخ ومسائل الغيب كقصة الخلق وولادة المسيح من مريم العذراء ومجيئه ثانية إلى

العالم والحشر الجسدي. كما يرفض المؤلف إطلاق الغرب مسمى الأصولية على حركة النهضة الإسلامية نظرا لإيحاءاته السلبية مثل التزمت، التعصب، التشدد، والميل إلى استخدام العنف الجسدي ضد الآخر.

كما يقدم في هذا الفصل محاولة لاستشفاف حركة النهضة التي يعيشها عالم المسلمين متتبعاً جذورها وسيرورتها التاريخية، وذلك عبر تعرضه لثلاثة نماذج سلفية لها هي: حركة محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية، وحركة الشيخ عثمان دان فوديو المعروفة بحركة جهاد سوكتو في غرب أفريقيا، وحركة محمد أحمد المهدي في السودان، موضحا أن القاسم المشترك بين الحركات الثلاث كان إحياء الدين وتنقية العقيدة مما شابها من فساد. ثم يتناول المؤلف من ثم ثلاثة أمثلة لحركات معاصرة تعبر عن مضامين النهضة الإسلامية، وهي: حركة جماعة التبليغ التي أنشأها مولانا محمد إلياس في بداية العشرينات من هذا القرن في شمالي الهند لإصلاح عقيدة المسلمين هناك، والجماعة الإسلامية والتي أسسها السيد أبو الأعلى المودودي عام ١٩٤١ في منطقة لاهور التي تقع ضمن باكستان الحالية. والحركة الثالثة والأخيرة هي حركة الثورة الإسلامية الإيرانية لمؤسسها وقائدها الإمام الخميني، التي نجحت في إقامة نموذج دولتها الإسلامية في إيران في أواخر السبعينيات. ومع الاختلاف في المنطلقات والوسائل، ومستويات العمل، وحتى في الاستراتيجيات بين هذه الحركات إلا أنها جميعا تلتقي حول غاية واحدة هي إقامة بديل إسلامي للحكم العلماني.

يؤخذ على المؤلف هنا في تناوله لقضية النهضة الإسلامية أنه كان انتقائياً، إذ إنه لم يوضح لنا الأسس والمعايير التي اعتمدها في اختياره لحركات بعينها دون غيرها. فقد أهمل تماما الحديث عن المنظومة النقدية الهامة التي شادها سيد قطب أبرز منظري النهوض الإسلامي منذ مطلع الخمسينيات لمقاومة تيار العلمانية والتغريب. مع تجنبه الحديث عن عدد واسع من الأدبيات لمفكرين ومنظرين إسلاميين مثل محمد الغزالي ويوسف القرضاوي ومحمد عمارة وراشد الغنوشي وحسن الترابي وعباسي مدني تصب كلها في الإتجاه نفسه.

هذا في عجالةٍ الكتابُ كما عرضه مؤلفه بمنهجية صارمة، فيها قدر لا بأس به من الابتكار والإبداع والأصالة الفكرية. والكتاب في مجمله يعتبر مقدمة لجهود علمية

يمكن أن تؤصل المفاهيم وتعمل على القراءة المعرفية للفكر الحضاري، سواء أكان الفكر الحضاري الغربي أم الإسلامي وفق رؤية منهجية منضبطة تلتزم المرجعية الإسلامية، وتنطلق منها، وتوظف مقولات النسق المعرفي الإسلامي.

تكمن أهمية هذا العمل في أنه كُتب عن وعي بأطروحات علم السياسة الغربي، وعن رفض صريح ومؤسس لتلك الأطروحات، بهدف البحث عن بدائل لها تتسق مع المرجعية الإسلامية بل وتنبع منها. والمؤلف يهدف من دراسته لأبرز مفاهيم علم السياسة وقضاياه، إلى نقل علماء السياسة المسلمين والمهتمين بذلك الفرع من العلوم الإجتماعية من مرحلة الرفض والنقد للمفاهيم العلمانية إلى مرحلة تقديم البدائل الإسلامية لها. ولا شك أن محاولته تستحق التنويه.

تميز الكتاب بتعدد المناهج المستخدمة وتكاملها لشرح أفكاره الرئيسة وإثباتها، فقد جمع بين المنهج التحليلي والمنهج الاستدلالي والمنهج التاريخي في محاولته تلمس معالم المنهج الإسلامي وتحديده في تناول القضايا السياسية. كما استعان المؤلف بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية لربط معالم رؤيته بالتصور المعرفي الإسلامي، مما منحه الأسس الشرعية والحضارية. كما ساعدت المناهج المستخدمة في الكتاب على ترابط وتناسق دعائمه الأساسية مما جعله يُشكل وحدة عضوية متسقة ومتناسقة.

امتاز المؤلف بإلمامه بجوانب موضوعه، وبعُمْقِ تحليله، وبقدرته على ضم أشتات التفاصيل والمقارنة بينها، ثم ربطها بعمق رؤيةٍ ونفاذ بصيرةٍ ليقيم منها بناء فكريا واضح المعالم يفتح أمام القارئ عالما رحبا، كل ذلك قد أنجزه المؤلف بلغة إنجليزية جيّدة، زانتها معرفته بالمصادر العربية المخطوط منها والمطبوع.

ويمكن القول دون مغالاة وإسراف في الادعاء: إنَّ المؤلف قد نجح في أن يقدم لنا ما يمكن أن نسميه "برؤية إسلامية" ناضجة تخرج علم السياسة من حالة الضبابية إلى حالة تنشد تحريره، وإقامة صرح لعلم سياسة إسلامي القسمات والتقاطيع.

ننتقل أخيراً إلى الحديث عن بعض العثرات والتجاوزات في الكتاب لنذكر عدداً منها إذ أسهمت في مجموعها في الإنقاص من قيمة الكتاب العلمية والمنهجية وحدّت أحيانا من فائدته التنظيرية:

١ ـ تجنب بعض القضايا الساخنة التي تشغل المثقف المسلم المعاصر. فمع اعتراف المؤلف أن الأمة الإسلامية عبر مسيرتها الطويلة قد عرفت اختلافا وتعددا في الفهم والاجتهاد في أسس الحكم، وعلى رغم الاتفاق بأن الحاكمية لله إلا أنّ المؤلف قد تجنب اقتراح أية حلول مؤسسية تستوعب هذه التعددية السياسية. فهو لا يتناول من قريب أو بعيد السؤال المحوري: هل يسمح الإسلام بالتعددية الحزبية؟ وما هي الأسس والصيغ والضمانات والكوابح التي تضبط تلك التعددية وتستوعب الاختلاف؟

٢ ـ إشكالية المشاركة السياسية، وقد عالجها المؤلف على استحياء ودون تعمق. فمع تسليمه بأحقية المشاركة وضرورتها إلا أنه لم يجب على بعض الأسئلة المهمة مثل: هل تتم هذه المشاركة عن طريق الانتخابات التنافسية الحزبية؟ أم يمكن أن تتم هذه المشاركة عن طريق تنافس غير حزبي كما أفرزت التجربة السودانية في انتخابات مارس١٩٩٦؟ وتبدو جدلية المشاركة السياسية كما عالجها المؤلف مبهمة يكتنفها شيء من الغموض والغبش.

٣ ـ تجنب المؤلف الحديث عن جهاز الإدارة البيروقراطية، ذلك الجهاز المناط به تنفيذ السياسات العامة التي تخطها أجهزة الدولة العليا وعلاقة ذلك الجهاز بالأجهزة التشريعية والتنفيذية والقضائية للدولة الإسلامية، مع أن الإدارة في الغرب قد نالت حظاً وافراً من الدراسة المتخصصة، بل إنها أضحت فرعاً رئيساً من فروع علم السياسة تحت مسمى "الإدارة العامة".

٤ ـ الدراسة أهملت إهمالاً تاماً الحديث عن العلاقات الدولية وهي جزء أصيل ومكون هام لأي كتاب في مجال العلوم السياسية. ولا عذر للمؤلف في هذا الأمر لأن الإسلام قد وضع التصور الواضح بشكل علاقاته الدولية ومحتواها، فالمؤلف يتركنا في حيرة من الأمر حيال بعض الأسئلة الملحة من مثل: ماهي أسس النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية؟ وما المعايير التي يجب أن تسير عليها الدولة الإسلامية في علاقاتها الخارجية؟ كيف نتعامل بوصفنا مسلمين مع البلاد الأجنبية وقت السلم والحرب؟

٥ ـ العثرة الرئيسية الأخيرة للدراسة هي أنه يبدو من أطروحات الكتاب أنه قد كتب عن وعي بأحوال المجتمعات التي يكوّن فيها المسلمون أغلبية واضحة. السؤال الذي يفرض نفسه هنا ماذا عن المجتمعات التي يكوّن المسلمون فيها أقلية واضحة...

ومضطهدة؟ ما هو سبيل المسلمين في هذه الحالة الأخيرة إلى المشاركة والتأثير في العملية السياسية؟ تجنب المؤلف الحديث عن هذه الحالة تماما.

هذه باختصار جملة إشكاليات وقضايا، فأما أن المؤلف قد تناولها تناولاً سطحياً، أو أنه لم يتعرض لها البتة. وربما وجدنا بعض العذر للمؤلف في أن معظم هذه القضايا هي قضايا خلافية مازالت تحتاج إلى تأصيل ودراسة متعمقة.

ورغم هذا وذاك يبقى هذا الكتاب علامة فارقة في الدرب الطويل الشاق لتأصيل العلوم الاجتماعية وأسلمتها وتحرير العقل المسلم من سيطرة المنهجية الوضعية ونقائصها. وهو كتاب رائع ويستحق منا القراءة بحرص وانتباه.

كما نأمل أن يظهر هذا الكتاب وفي وقت ليس بالبعيد في ترجمة عربية أمينة ودقيقة للنص تفي جهد المؤلف وحقه من التقدير.

دعوة للمشاركة في مؤتمر دولي حول

الإرشاد والعلاج النفسيين من المنظور الإسلامي

من ١٥-١٧ أغسطس ١٩٩٧

قسم علم النفس/ كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية

بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

بالتعاون مع

المعهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا

أهداف المؤتمر

- إعطاء فرصة للخبراء النفسانيين للالتقاء وتبادل الآراء بخصوص هذا الحقل المعرفي المهم.
- تمكين علماء النفس المسلمين من الاستفادة من بعضهم واطلاع بعضهم البعض على الكتابات الجديدة في هذا المجال.
- تمكينهم من رسم خطة عمل مشتركة مستقبلية في مجال البحث والكتابة والتدريس في المجال المذكور أعلاه.
- تطوير شبكة اتصال بينهم ليتمكنوا من مناقشة الهموم المشتركة.

مجالات البحث

- قضايا مفاهيمية ومنهجية متعلقة بالطبيعة البشرية.
- إسهامات علماء النفس المسلمين في نظرية الشخصية وعلاقتها بالأطروحات المعاصرة والمشكلات الناجمة عن ذلك.
- اعتبارات منهجية في إسلامية الإرشاد والعلاج النفسيين.
- السلوك الديني: طبيعته، أبعاده وعلاقته بالصحة النفسية.
- طبيعة الإرشاد النفسي في التراث الإسلامي: الأهداف ومنهج الإرشاد.
- الصحة النفسية والسعادة من زاوية إسلامية.
- المشكلات النفسية والاجتماعية والنمط المعاصر للحياة - الحلول الإسلامية -.
- تطبيق العلاج النفسي في المجتمعات الإسلامية، رؤية نقدية لمدى نجاعة النماذج وأساليب الإرشاد والعلاج النفسيين للمتعاملين المسلمين.
- قضايا «بيداغوجية» في البرامج الموجهة إسلاميا في الإرشاد والعلاج النفسيين.

ولمن أراد المشاركة أو الاستفسار حول هذا المؤتمر يمكنه الاتصال بـ:

Conference Secretariat/ International Seminar

"Counselling & Psychotherapy in Islamic Perspective"

Department of Psychology

International Islamic University MALAYSIA

Jalan University

46350 Petaling Jaya SELANGOR DARUL EHSAN

Tel No.: (60-3)790-3111/ 790-3112 Fax: (60-3) 757-6045

E-mail: Mahfooz@its.iiu.my and zafar@its.iiu.my

نحو فقه جديد*

بدران بن الحسن**

مسألة تجديد الفقه وأصوله، من المسائل التي بدأت تأخذ حيزاً كبيراً من الاهتمام من قبل المفكرين والعلماء والباحثين المسلمين، ورغم أن القول بتجديد الأصول أو الفقه قد سبق الحديث عنه عند الغزالي في "شفاء الغليل" بإشارات تدل على أن طرفاً من قضايا هذا العلم يحتاج إلى تحرير القول فيه، والشاطبي في اعتباره لبعض ما عُدَّ من أصول الفقه عارية كمباحث التحسين والتقبيح، وكل ما لا ينبني عليه فقه من الكلاميات.

ثم حديثاً نجد ابن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية" يعتبر أن معظم مسائل أصول الفقه مختلف فيها بين النُّظَّار.

إلا أن أشهر من دعا إلى هذا الأمر حديثاً الدكتور حسن الترابي في كتابيه "تجديد الفكر الإسلامي" و"تجديد أصول الفقه الإسلامي"، وتلته بعد ذلك دعوات إلى ضرورة تجديد الفقه وأصوله، لأن علم الأصول لم يعد بصورته الموروثة مناسباً للوفاء بحاجاتنا المعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، وبطبيعة القضايا التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي، وغدا الأمر نظراً مجرداً موغلاً في التشعيب والتعقيد بغير طائل، كما يقول الدكتور الترابي (محمد الدسوقي. "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه"، **إسلامية المعرفة**، ٥، ١٩٩٦م).

---

* جمال البنّا، **نحو فقه جديد** (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٦).

** طالب ماجستير، كلية علوم الوحي والتراث، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

ورغم كثرة الدعوات إلى التجديد فإننا إلى الآن لم نر إلا الشاطبي ـ رحمه الله ـ من وضع منهجاً للاجتهاد يقوم على اعتبار مقاصد الشريعة، ويستبعد المباحث الكلامية التي لا تنتج فقهاً عملياً، أما بقية الدعوات فإنها رغم وجاهة حجج بعضها في التدليل على ضرورة الاجتهاد فإنها لم تقدم منهجاً للبحث والاجتهاد ينتج فقهاً جديداً، ويوصف بأن فيه تجديداً.

ولعل كتاب الأستاذ جمال البنا **نحو فقه جديد** يدخل ضمن جهود المفكرين المسلمين في سبيل تحقيق نهضة الفقه ليقود الحياة كما كان على أيام الأئمة المجتهدين، يوجه الفرد المسلم، ويحكم المجتمع، ويحل إشكاليات الواقع المعقد، ويربط المسلم بأحكام الله. من هذه الزاوية يطرح الكاتب عمله لتحقيق فقه جديد، وليس تجديداً للفقه أو تطويراً له، أو اجتهاداً فيه، بل كما يؤكد يريد "فقهاً جديداً" بكل ما تحمله هذه الكلمة من معاني.

الكتاب جزء من جزأين، إذ يأمل الكاتب أن يصدر الجزء الثاني ليكمل الأطروحة التي جاءت في هذا الكتاب الأول حول إنتاج فقه جديد.

ينقسم هذا الجزء الأوّل إلى بابين رئيسيين، كل باب ينقسم إلى فصول. تصب جميعاً في معنى الفقه الجديد الذي يريده الكاتب، ويتلخص الأمر في أن هذا الفقه الجديد له منطلقات ومفاهيم يجب أن تحرر، فلا بد من اعتبار براءة الإنسان الأصلية ومراعاتها، وتوضيح وتحديد دائرة الحلال والحرام بدقة، والتمييز بين العقيدة والشريعة، وتأمل الأسباب في تضخم فقه العبادات، ثم تحرير الكلام في الاجتهاد.

وبهذا المعنى لا بد من فهم الخطاب القرآني، وذلك يأتي من فهم الخطاب القرآني أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنه النموذج في الفهم، وعدم الاهتمام بالتفاسير التقليدية التي صارت حاجزاً يحول دون فهم الخطاب القرآني، ولا بأعمال المستشرقين التي تأثر بها بعض المسلمين فوقعوا في اجتهادات تخالف ما جاء من أجله القرآن، ولهذا لا بد من وضع قواعد لفهم الخطاب القرآني كما يجب أن يكون.

وذلك أن الصحابة رضوان الله عليهم أقاموا منهجهم على ثلاثة مستويات؛ القرآن، ثم السنة، ثم الاجتهاد، ومع تطور الحياة وتعقدها وظهور مسائل جديدة، وفساد السليقة، وضع الأئمة المجتهدون "أصول الفقه" مبادئ وقواعد للاجتهاد.

إلا أن مرور ألف عام على وضع هذه القواعد، يدفعنا إلى البحث عن قواعد جديدة، ولا نبقى أسرى منهج وضعه أئمة المذاهب، كأنه قرآن منزل، ربما كان ملائماً لزمانه، لكن التقيد به يعتبر أكبر أسباب تخلف المجتمعات الإسلامية، ومن أكبر أسباب ما اتسمت به الشخصية المسلمة من قصور ـ حسب تعبير الكاتب ـ.

هذا هو محور الكتاب والفكرة المركزية التي يدور عليها، ويعمل على تحرير القول فيها، ويسعى الأستاذ جمال البنا لبيان أهمية إنتاج فقه جديد يحل مشاكل المسلم المعاصر، ويستمد من القرآن ولا تحجزه التفاسير التقليدية، ولا تشويهات المستشرقين، ولا ما جَمَدَ عليه الفقهاء.

في **الباب الأول** سعى المؤلف إلى تحديد المفاهيم التي يقوم عليها الفقه الجديد الذي يدعو إليه، هذا الباب بعنوان "المنطلقات والمفاهيم" ويضم أربعة فصول:

الفصل الأول: عنوانه "**البراءة الأصلية ودائرة الحلال والحرام**"، واعتبر فيه أن "البراءة الأصلية" من أثمن تعبيرات الفكر الإسلامي، وهي تعبر عن فهم الإسلام للطبيعة البشرية، وطبقا لها فإن الإنسان بريء، وقد ينزلق إلى الخطأ إذا تهيأت له دواعيه، وقد بسط القرآن والسنة الأمر بسطاً واضحاً، مما يستدعي القول: بأن الأصل في الأشياء الإباحة، لهذا كانت المحرمات محدودة في النصوص.

ويرى الكاتب أن الفقهاء لم يقدروا البراءة الأصلية حق قدرها لما أخروها عن بقية الأدلة في الاستنباط، وكذلك فإن الفقهاء سوّوا بين تحريمهم والتحريم المنزل بالوحي، وما فعلوا ذلك إلا بحكم المهنة؟! وزهو الحرفة؟! وخوفاً من تضييق دور الفقيه المشرع؟! (بالمعنى القانوني) وتوسعهم في سد الذريعة الذي هو بدوره راجع إلى حكم المهنة؟! وانتقد الشافعي والشاطبي في اعتبارهما "أن ما من فعل من ابن آدم إلا ولله فيه حكم" وأن الشريعة جاءت لإخراج المكلف عن داعية هواه، ليكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً" معتبراً هذا من شنشنة الفقهاء؟! التي تبين قصورهم في فهم البراءة الأصلية.

الفصل الثاني: الذي عنوانه "**التمييز بين العقيدة والشريعة والفقه**"، فقد بحث فيه ثلاث قضايا: مجال كل من العقيدة والشريعة والفقه، وتعقيدات علم الكلام، ومسألة الإمامة والخلافة.

فأما مجال العقيدة والشريعة والفقه فقد حاول إعطاء محددات جديدة لها، من خلال تحديد مجال العقيدة بمسائل الإيمان والعبادات وتسمية ذلك فقه العقيدة، وتحديد مجال الشريعة بالمجالات الدنيوية التي تنظم قضايا الاقتصاد والسياسة والاجتماع والقانون... ويطلق عليها اسم فقه الشريعة بعد أن تلحق بها الإمامة.

أما تعقيدات علم الكلام، وما اعتمد عليه من منطق أرسطي حوَّل العقيدة إلى جدل نظري فلا بد أن يعاد فيها النظر، لربط العقيدة بالعمل، وإبعادها عن الجدل الفلسفي والمناظرات المنطقية.

وأما قضية الإمامة فقد ذهب الكاتب إلى أن من جرائم الفقهاء إدخالهم الإمامة في باب العقائد ـ الكلام والتوحيد ـ دون مبرر موضوعي وجيه؟! بينما مجالها الطبيعي هو الشريعة، زد على ذلك أن الفقه المتعلق بها وبالشؤون العامة بقي ضامراً و لم يتوسع بسبب تسلط الحكام ـ حسب رأي الكاتب ـ وعدم اعتبارها من مباحث الشريعة.

الفصل الثالث: تناول فيه **النشأة التاريخية لظهور فقه العبادات وتضخمه**، فقد أرجعها إلى عدة أسباب، أهمها: هيمنة الأمراء واستبدادهم وتسلطهم وانفرادهم بالحكم وتحويله إلى ملك عضوض على يد معاوية (رضي الله عنه)، وبالتالي توجه العلماء إلى حفظ الدين بحفظ أصل العبادات.

ورغم أن الفقهاء حاولوا الثورة على الحكام إلا أنهم استسلموا للأمر الواقع وحافظوا على القسط المتبقي خوف الفتنة وذهاب بيضة الإسلام، وكذا لعدم فهم الفقهاء لمدلول كلمة (عبادة) وقصرها على الصلاة والزكاة...، إضافة إلى الأمية المنتشرة في وسط الأمة.

في الفصل الرابع: وعنوانه "**الاجتهاد: هذا المعلوم المجهول**" ينطلق الكاتب في حديثه عن الاجتهاد من أنه لا بد من إيجاد صورة من التنظيم والتنهيج يقوم عليها الاجتهاد، هذ ما لم يتيسر للأوائل.

والاجتهاد الجديد يختلف في نطاقه عن الاجتهاد قديماً، ذلك أن المجتمع الحديث وصل إلى درجة بالغة من التعقيد، تحول دون تحقق الاجتهاد بصورته القديمة، فلا بد من مجامع للاجتهاد تضم كل المختصين في كل علم. كما يرفض الكاتب التعريف

التقليدي للاجتهاد؛ من أنه بذل الوسع في استنباط الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية، ويعتبر أن أدلة (الاستحسان، والعرف، والمصالح المرسلة....الخ) مذمومة بأحكام مسبقة تجعل الشريعة حاكمة على هذه الأدلة، وفي نفس الوقت هذه الأدلة منتجة للأحكام الشرعية. كما ناقش مقولة "لا اجتهاد مع النص" واعتبر أن الاجتهاد الأعظم إنما يكون في النص، في فهم النص: روحه ومعناه وسنده ومبناه وطريقة إعماله، ورأى أن أسباب النزول أغلبها أحاديث منحولة، وأن العلم بالعربية من اشتراطات الفقهاء، كما أن النسخ جرأة على القرآن لا تدانيها جرأة.

أما الباب الثاني: فهو حول فهم الخطاب القرآني، وقد قسمه إلى فصول ثلاثة: فهم الخطاب القرآني أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، وفهم الخطاب القرآني بعد المرحلة النبوية حتى الوقت الحاضر، وفهم الخطاب القرآني كما يجب أن يكون.

ففي الفصل الخامس: وهو أول فصول الباب الثاني، فإنه اعتبر فيه أن فهم الخطاب القرآني أيام الرسول صلى الله عليه وسلم كانت تكفي فيه التلاوة المجردة لتحقيق هداية القرآن، و لم يكن هناك تفسير أو تأويل.

وفي الفصل السادس: يرى الكاتب أنه بعد الفترة النبوية انشغل السلف ومن جاء بعدهم بالتفسير الذي غلبت عليه الإسرائيليات، واعتمد على أسباب النزول وهي أحاديث منحولة، كما انشغلوا عن هداية القرآن بالإعجاز بأنواعه.

وفي العصر الحديث انجر الباحثون وراء أطروحات المستشرقين، وتجلى ذلك في أعمال أركون، وشحرور ونصر أبو زيد، رغم أنهم حاولوا التخلص من الطرح الاستشراقي.

وفي الفصل السابع، وفي سياق تحديده لمنهجية فهم الخطاب القرآني، فإن الكاتب يرى أنها ينبغي أن تقوم على مراعاة الجانب الفنّي، والنظم الموسيقي للقرآن، والتصوير الفني في آياته، وكذا اعتبار المعالجة النفسية الوجدانية، وإعمال العقل والقيم السامية.

في الخاتمة: يبين الكاتب الخيط الذهبي ـ كما قال ـ الذي يربط أشتات الكتاب، ويلخص ما تناوله في أن القرآن وحده يملك القوة على أن يحدث التغيير النفسي الذي يهيئ الإنسان لأن يخلق خلقاً إيمانياً جديداً، لأنه كلام الله، ولا تعدو التفاسير أن

تكون أفهاماً للقرآن مرتبطة بظروف من أنتجوها، وجمود المسلمين على هذا التفاسير حطَّ منهم وجعلهم متخلفين بما حجبوا أنفسهم عن القرآن بالذي هو أدنى منه، ومن باب أولى فإن ما وضعه المستشرقون يوضع في الركام المتعالي لسقط المتاع التاريخي.

ومن هنا فلا يمكن لأي منهج أن ينفرد بتفسير القرآن، فلا بد من الإقبال على القرآن بذهنية المتعلم لا أن نقتات عليه، ونفهم أن القرآن استهدف أن يخلق الإنسان خلقاً إيمانياً جديداً.

في ختام عرضنا لهذا الكتاب، نودُّ أن نقف عند بعض الأفكار التي طرحها، مما يدعو إلى نقاشها وتسجيل بعض الملاحظات عليها:

الملاحظة الأولى: عند حديث الكاتب عن البراءة الأصلية يدخل في مغالطة إذ يرى أنه قدم اكتشافاً كبيراً عند اعتباره للبراءة الأصلية مبدأ عاماً، وهو ما لم يوله العلماء عناية، و لم ينتبهوا له ـ حسب رأيه ـ لكن الذي عنده اطلاع على علم الأصول يجد أن هذا المبدأ يكاد يكون ثابتاً عند جميع الفقهاء فضلاً عن المجتهدين منهم، ولا نجد أحداً من الفقهاء تجاوز هذه القاعدة، ومعروف ما تفرع عنها من قواعد، مثل: الأصل براءة الذمة، وقاعدة الاستصحاب، واستصحاب الأصل، بل من أدلة الاستنباط لدى الأصوليين نجد الاستصحاب والبراءة الأصلية.

وعدم تفهم البراءة الأصلية وموقعها من الاجتهاد وإصدار الأحكام جعل الكاتب يخلط بين مستويات توظيف هذا المبدأ، باعتباره مصدراً من مصادر الأحكام، أو باعتباره دليلاً من أدلة استنباط الأحكام، أو مبدأ عاماً يوجه الفقيه المجتهد في تعامله مع المكلفين، وأن الأصل فيهم البراءة حتى يثبت حكم عليهم، ومن هنا تأتي براءة الذمة ما لم يثبت خلاف ذلك، وهذه كلها مستويات متباينة، الخلط بينها يوقع في التحكم.

هذا هو المبدأ الذي يحكم الفقه والفقهاء ـ إلا من شذّ ـ في الأصل، وهو معاملة الإنسان على أصل براءته، وهو مستوى يختلف عن مستوى اعتبار "البراءة الأصلية" أحد الأدلة المنتجة للأحكام، كتلك التي يقوم عليها الاستنباط في المنهج الأصولي.

فالمستويان اللذان نضع فيهما البراءة الأصلية بوصفهما مبدأ عاماً، أو دليلاً يحدد طريقة إعماله، متباينان، وعدم الفصل بينهما جعل الكاتب يتهم الفقهاء ـ وخاصة

الشافعي والشاطبي ـ بالقصور في فهم البراءة الأصلية، وتحكم حكم المهنة والزهو بالحرفة، وخوف تقلص دورهم في المجتمع فدفعهم إلى إعمال سد الذرائع.

هذا الحكم بما فيه من تعميم فاقد للحجة، فهو يبين الخلط الذي وقع فيه الكاتب الفاضل، فقول الشافعي: "كل فعل لابن آدم فيه حكم يتعين معرفته والوصول إليه" وقول الشاطبي: "القصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً" ليس من قبيل الشنشنة، ذلك أن شريعة الله تستغرق حياة الإنسان كلها، وإلا فإن ما ذهب إليه الأستاذ البنا يفهم منه أن يترك الإنسان هكذا على هواه، والشريعة لا تحيط بكل ما يتعلق به ولا تنظمه إن فعلاً وإن تركاً، وإلا صار يتصرف بهواه، وهذا ما لا يقول به الكاتب نفسه ولا يدعيه، فإن مما أثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لا يؤمن أحدنا حتى يكون هواه تبع لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم.

كما أن اتهام الفقهاء وإرجاع قصورهم في فهم البراءة الأصلية ــ إن كان هناك قصور ـ إلى حكم المهنة والزهو بالحرفة وخوف تقلص دورهم في المجتمع، فإن ذلك من قبيل محاكمة النوايا ولا تسنده حجة، ولا يقبل التعميم إن صدق.

وكان على الكاتب أن يكون أكثر علمية في رده على الشافعي والشاطبي، ويقدم حججاً تنسف أسس أقوالهما بطريقة علمية تسوغ ما يطرحه، دون اللجوء إلى اللمز والغمز البعيد عن روح المجدد والمجتهد، وأن يفعل ما فعله الشافعي في إبطال الاستحسان، أو الشاطبي في إبعاد المسائل الكلامية من أصول الفقه.

وحتى سد الذريعة الذي توسع فيه بعض الفقهاء إلى حد المبالغة، فإنه أرجعه إلى الأسباب نفسها: من حكم المهنة، وخوف تقلص الدور الاجتماعي للفقيه، وقد وقع الكاتب نفسه في التحكم عند ما طبق قاعدة سد الذرائع في أمور واستثناها في أمور أخرى، دون إيراد دليل يسند ما ذهب إليه، أو تبرير، أو قاعدة يبين على أساسها لِمَ اختار ولِمَ ترك.

الملاحظة الثانية: اقترح الكاتب إعادة التحديد لمجالات العقيدة والشريعة والفقه من جديد، وذلك بأن تختص العقيدة بالإيمان والعبادات، وتختص الشريعة بمسائل الحياة

الدنيوية وعلائقها المختلفة، وهذا الاقتراح فيه كثير من الوعي لأثر العقيدة في تفعيل النفس لإعمال الشريعة، غير أن اعتبار إخراج العلماء لمبحث الإيمان من كتب الفقه جريمة فيه من الشدة الكثير، صحيح أن ما قام به المجتهدون ليس نصاً منزلاً، وإنما كان اجتهادات قد تُنقض باجتهادات أقوى منها، غير أن هذا يقتضي وعياً واستيعاباً لأعمال المجتهدين القدامى حتى يمكن تجاوزها، لكن محاجَّة الفقهاء في إخراجهم "الإيمان بالله" مثلاً من كتب الفقه وقصره على علم العقيدة، دون معرفة مجال الفقه بوصفه علماً يتعلق بالأحكام الشرعية العملية، فيه عدم دقة في فهم أصول الدين وفروعه، تلك التي على أساسها نشأ علم العقيدة (علم أصول الدين) وعلم الفقه (العلم بالأحكام الشرعية العملية).

واعتبر الكاتب إدخال الإمامة في مباحث الكلام جريمة أخرى تضاف إلى الفقهاء، وهو حكم غير قابل للتعميم وقع فيه الكاتب، ذلك أن الفقهاء بحثوا الإمامة والخلافة على مستويين: المستوى النظري، والمستوى العملي. ففي المستوى النظري تناولها الفقهاء في أصلها، وهل هي مبحث عقدي أم فقهي فرعي، وهل هي من أصول الدين أم من فروعه؟ وهل هي ضرورة دينية أم من مقتضيات العمران حسب قول ابن خلدون؟

وهذه المسألة لا بد من تحريرها في أصولها لا في فروعها. وقد ذهب بعضهم بعد التحري إلى أنها مسألة عملية تتعلق بالشريعة، وذهب آخرون إلى اعتبارها من العقائد كما هو الحال عند الشيعة. أما مستواها الثاني، فهو المستوى العملي (الفقهي)، إذ ناقش الفقهاء مسائل الخلافة، وشروط الخليفة، ومسائل الحكم، وأنواع الخلافة، والشورى، وكل المسائل المتعلقة بالإمامة في كتب الفقه والسياسة الشرعية، ولست أدري كيف غاب هذا عن الكاتب!

الملاحظة الثالثة: فيما يتعلق بتطور وتضخم فقه العبادات وتضخمه على حساب الفقه العام المتعلق بشؤون الاجتماع والعمران، الذي بقي ضامراً ضموراً ملفتاً للانتباه. وقد أشار الكاتب إلى أمرين مهمين كانا السبب فيما حدث؛ ذلك هو تحول الخلافة إلى ملك عضوض بمصادرة الحكام على الفقهاء ميدان المجتمع وانفرادهم به، رغم

محاولات العلماء القيام بعدة حركات تستعيد المبادرة، إلا أنهم حفاظاً على الوحدة، اكتفوا بحفظ الدين في أصوله وشعائره، ومنهم من اتجه به الأمر إلى فقه التبرير للحكام، فأسقط الشورى من مباحث الحكم، ومنهم من أصل لولاية العهد، وولاية المتغلب.

ورغم وجود بعض المبررات الموضوعية لما حدث، إلا أن قصر مفهوم العبادة على الشعائر ـ رغم أهميتها ـ فيه إهمال لرسالة الإسلام في توجيه الحياة، ذلك أن قيم الحرية والعدالة والسماحة، والعلم، والعمل، والقوة التي جاء الإسلام ليؤسس حياة الناس عليها ينبغي أن يكون لها فقهها.

وكذلك فإن تضخم مباحث الوضوء والتيمم، ومكروهات الصلاة، ومباحثها، ومندوباتها، ومستحباتها، ونواقضها، وشروطها؛ صحة ووجوباً، والاختلافات التي حفلت بها كتب الفقه حول الصلاة، يجعلها في نظر عامة المسلمين عبئاً ثقيلاً ينافي بساطة الصلاة، ويعارض مبدأ رفع الحرج الذي نص عليه القرآن والسنة، فيتيه المسلمُ بين التفريعات التي تصرفه عن المقاصد، وتذهب بالنية، هذه التفريعات تعتبر صناعة فقهية، وما هي بسنة مأثورة.

الملاحظة الرّابعة: أشار الكاتب إلى ضرورة إيجاد صورة من التنظيم والتنهيج يقوم عليها الاجتهاد، وسماها المجامع التي تجمع كل ذي اختصاص حتى يكون الاجتهاد أكثر صواباً وصحة، فالاجتهاد بصورته القديمة لم يعد ممكناً لتعقد الحياة والعلاقات، وسرعة حركة المجتمع الحديث.

غير أنه يذهب إلى اعتبار أدلة الفقهاء (القياس، الإجماع، المصالح المرسلة، العرف، الاستصحاب...) مقيدة بأحكام مسبقة، ذلك أنّهم يجعلونها كاشفة للحكم وليست منشئة، كما أن المشترط في المصالح ألاّ تخالف أصول الشرع، فكيف تكون المصلحة من مقاصد الشريعة، وفي الوقت نفسه تحدد الشريعة نفسها المصلحة؟

ولعل الكاتب أوقعته غربته عن مصطلحات الفقه في هذا التساؤل، ولو تأملنا تأملاً حقيقياً وذهبنا إلى عمق مسألة الاجتهاد، نجد أن لكل مسألة حكماً يحكمها، ومنشئه هو الله سبحانه وتعالى كما هو مقرر في المباحث الكلامية، وعمل المجتهد هو الكشف

عن حكم الله في المسألة، وبكشفه يتعين العمل به، ثم إن المقاصد كما بحثها الشاطبي مثلاً، منهج وضابط كلي يحكم المجتهد في تعامله مع النص والواقعة والمكلف.

كما أن مقولة "لا اجتهاد مع النص" تلك التي يعترض عليها الكاتب، والتي أثارت تساؤلات عدة، فهي فعلاً مما ينبغي التوقف عنده، ومعرفة ما يعني بها الفقهاء والأصوليون، ذلك أن لها معنيين: فإذا كان معنى "النص" في مقابل المفسر. والظاهر، والمحكم، فإن النص في هذه الحالة معناه: ما دل بنفس لفظه وصيغته على المعنى دون توقف على أمر خارجي... وهو يقبل التأويل كما ذكر ذلك السرخسي وغيره (أصول السرخسي ١/١٦٤/١٦٥).

وإذا كان معناه، الآية من القرآن ، أو الحديث فيقال: نصوص القرآن والسنة، فيشمل لفظ "النص" بهذا المعنى: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، بمعانيها الاصطلاحية (زيدان، الوجيز في أصول الفقه ٣٤٠).

فإذا تأملنا، تعريف النص بمعنييه فإنه يقبل الاجتهاد، إلا المحكم منه.

ومن هذا الباب فليس لمقولة "لا اجتهاد مع النص" معنى، فالاجتهاد يكون في النص وفي غير النص، وفق منهج الاجتهاد المعمول به، غير أن هذا القول لا يحتمل معنى التحكم في النص والتعالي عليه، بقدر ما يكون فهماً للنص واجتهاداً في تفهمه، والاستنباط منه، وتطبيقه وفق مدركه الشرعي، دون تحميله ما لا يحتمل.

الملاحظة الخامسة: تتعلق بأسباب النزول التي اعتبرها الكاتب اجتهادات متعارضة معتمدة على أحاديث منحولة، وتتعلق بالنسخ الذي اعتبره أكبر جريمة تسلط على الآيات فتجند لها.

المسألتان شائكتان جداً، غير أنهما لم تحظيا بعناية الكاتب، وهما مما ينبغي أن يفرد لهما بحث مستقل، ذلك أن هناك إفراطاً وتفريطاً في المسألتين، فأسباب النزول هناك من ينفيها تماماً، لكن نصوص القرآن تؤيدها مثل قصة المجادلة، وهناك من يجعل لكل آية سبباً، وكأن القرآن جاء كله بأسباب. أما النسخ فإن هناك من يتطرف وينسخ آيات كثيرة، مثل قول البعض بنسخ "آية السيف" لكل الآيات المتعلقة بالقتال والعلاقات مع غير المسلمين، وهناك من يتطرف فينفي النسخ أصلاً، وبناء على هذا قد

يتبادر إلى الذهن أن توجهنا بالصلاة إلى الكعبة خطأ، وكان ينبغي أن نصلي متجهين إلى بيت المقدس كما كان في بداية الدعوة قبل تغيير القبلة؟!

الملاحظة السادسة: في نقد الكاتب لشحرور وأركون ونصر أبو زيد، يعتبرهم "رمز المثقف المسلم الذي يبدأ من منطلق إيمانه بالله وكتابه ورسوله ولكنه يعمل لكي يستخرج منه ما يوحي به العقل السليم والفكر المستقيم"؟ في حين يعتبر كلام الشافعي والشاطبي حول استيعاب الشريعة لأعمال المكلف، وتوجه الشريعة لإخراج المكلف عن داعية هواه وتحرير عبوديته لله، يعتبر هذا من قبيل شنشنة الفقهاء، وتحكم المهنة، وزهو الحرفة؟!

وهذا قول يزري بصاحبه، ولو فرضنا أنه فعلاً شنشنة، وحكم المهنة، فإن خلاف الكاتب مع الفقهاء ليس كخلافه مع شحرور وأركون وأبوزيد. فالخلاف مع الشافعي والفقهاء في قضايا فهم القرآن والاجتهاد خلاف **منهجي فقط** في كيفية الاجتهاد، ونطاقه، وترتيب الأدلة، وأنواع الأدلة المعتبرة، وغير المعتبرة، والثابت والمتغير، وكيفية التعامل مع القرآن والسنة من ناحية الدلالة. أما الاختلاف مع شحرور أو أركون أو أبو زيد فإنه اختلاف في **أصل الرؤية**، أي اختلاف وجودي ومعرفي، واختلاف منهجي أيضاً، فأركون حينما يعتبر القرآن أسطورة، أو ذا بنية أسطورية متعالية، فهذا أصلاً إنكار لأصل القرآن والنبوة، وهو بعمله هذا يعتقد أنه يعرض وجهة نظر إسلامية يتقبلها الفكر الغربي، وهذه مغالطة من وجهين: **الأول**: طعنه في النبوة وفي صحة القرآن وأصله، باعتباره أسطورة. **والثاني**: إرضاء الفكر الغربي بالتطاول على الأصول القطعية، وهذا انهزام أمام الفكر الغربي يمسخ الذات ويزيل عنها كل أصالة، والتجديد بهذه الصورة تبديد، والموضوعية بهذا المفهوم مسخ وليست شيئاً آخر. والكلام نفسه يقال عن أبي زيد، الذي يرى أن "القرآن من لحظة نزوله، أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي، تحول من كونه نصاً إلهياً، وصار فهما إنسانياً" وهذا يستلزم أنه "معطى ثقافي" وفهم بشري، وتشريعه مرتبط بالظروف، والواقع مهيمن على النص، وهو الذي يحدد منهجه ولغته وثقافته، وبالتالي فإن تغير الواقع يغير النص ولغته وثقافته، فالنص يخضع لكل ما تخضع له النصوص اللغوية من تفاعل ومؤثرات، وبما أنه صار ثقافة بشرية

فيمكن تطبيق مناهج البحث المطبقة في الثقافة الإنسانية نفسها. هذا الكلام الذي ينطلق من رؤية تسوي بين المقدس والبشري، أو تنفي الغيب وتعتبره أسطورة، أو تعمل على تأويل النص بما لا يوافق معهود اللغة وأصول الإسلام القطعية، لا يمكن علمياً أن يسوي بينه وبين عمل الفقهاء والأصوليين مهما بلغ عملهم من الضعف والاضطراب، إذ الخلط في مستويات النقد، يوقع في التعميم غير العلمي، أو التجني غير المبرر، والكلام نفسه ينسحب على ما قام به الكاتب من تسوية بين أعمال المفسرين وأعمال المستشرقين.

ذلك أن التجديد بما يتضمنه من موقف من التراث ومن الآخر المعاصر، لا ينبغي أن يتحول إلى جلد للذات ولا إلى تقديس لها، كما لا ينبغي أن يصل حد الانسحاق والحلول غير الواعية في أطروحات الآخر، وإهمال المنطلق والخلفية الفكرية والمعرفية التي انطلق منها خطاب هؤلاء وتأسَّس، وهذا مما لا يقبل ممن يدعو للتجديد بدل التقليد، والتقليد كما يتجه نحو التراث قد يتجه نحو المعاصر.

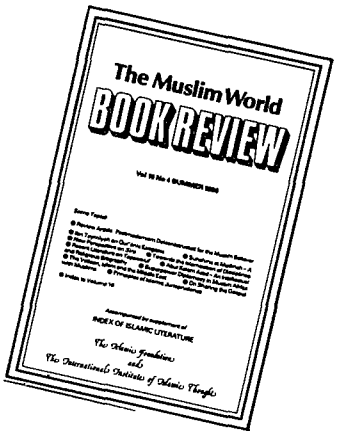
في ختام مراجعتنا لهذا الكتاب، نود أن نشير إلى أن الكتاب في عمومه يحمل الكثير من النقاط الإيجابية، إلا أنه اعتمد إثارة الإشكاليات أكثر مما عني بطرح منهج جديد للاجتهاد وإيجاد الفقه الجديد. ورغم أن عناصر البابين تبدو متناسقة إلا أن المتفحص لما تحتويه يجدها ملأى بالإشكاليات، وكان بودنا أن لو اكتفى الباحث بإشكالية محددة وبحثها بحثاً يجليها، بدل هذا الكم الهائل من الأفكار في صورة إثارة عابرة.

فالتأسيس لفقه جديد يحتاج إلى بناء منهجي، يتضمن القواعد التي يستند إليها المنهج، والمراحل والخطوات التي يسلكها المجتهد، والحدود التي تضبطه، أما النقد باعتباره خطوة لازمة تسبق بناء المنهج الجديد، فإنه يقوم على نقد المنهج السابق في مقولاته ونتائجه، سبب توقفه عن إيجاد المعرفة الفقهية المطلوبة، بدل إثارة الإشكاليات، والاكتفاء باتهام الفقهاء القدامى بالشنشنة وتحكم المهنة وزهو الحرفة، في غربة كلية عن مجالهم الثقافي، ومصطلحاتهم العلمية والفنية وحدودها المنهجية الدلالية.

كما أنه مما تنبغي الإشارة إليه أن مقولة التجديد صارت ممجوجة إذا لم يصحبها إنتاج جديد وفق المنهج الجديد الذي يُدعى إليه، فالأمة منذ قرون وهي تلوك كلمة التجديد و لم يتجدد فيها إلا الكلام عن التجديد، بينما هناك أمم انطلقت معنا شعارها

الحفاظة على التراث، لكنها جددت كل شيء لا بد من تجديده، و لم تدخل في غيبوبة جَلْدِ الذات.

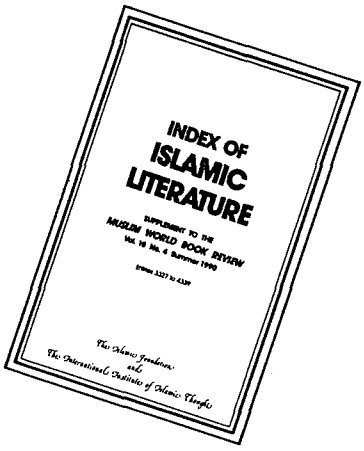
وأحسب أن الكتاب مما ينبغي أن يقرأ ويناقش ويثر، بوصفه جهداً علمياً، ورؤية قدمها الكاتب، جزاه الله خيراً، ضمنه جملة من الأفكار، حدد فيها مفاهيمه ومنطلقاته لفهم الخطاب القرآني كما يجب أن يكون، وبناء صرح فقهي جديد يقود الحياة.



The **MUSLIM WORLD BOOK REVIEW**, a quarterly journal published by the Islamic Foundation, Leicester, U.K., in association with the International Institute of Islamic Thought (Herndon) U.S.A., provides a unique source of information for all who are concerned with development in the Muslim world. Most recent publications in this field are listed and important books are reviewed by eminent world scholars. It critically analyses views expressed both in the West and the East on a variety of issues related to the Muslim world. Each issue of this journal is rich in information, criticism and suggestions which go a long way to promoting a better understanding of the Muslim world and cementing healthy relations between the East and the West. The MWBR is a most effective forum for the Muslim response to Western scholarship.

Apart from the classified guide to resources on Islam, the MWBR also includes occasional bibliographies on themes of vital interest for researchers and students of Islamic studies.

INDEX OF ISLAMIC LITERATURE, a supplement to the MUSLIM WORLD BOOK REVIEW, has been launched to bring the same norms of academic rigour, analytical clarity and Islamic commitment that have made the MWBR the mouthpiece of contemporary Muslim intellectualism, to the field of bibliography. It not only reports on the literature produced but guides as well. Recognizing that bibliographies function as ideological statements, the Index acts in the service of Muslim scholarship.



Together, the Review and the Index are indispensable for libraries, scholars and general readers. Nothing published elsewhere matches their ideational coverage, intellectual depth and critical acumen.

Subscribe now and get the two for the price of one

Subscription rates:

	UK (postage paid)	OVERSEAS (by Airmail)
Individuals	£20.00 (£14 subs = £6 postage)	£28.00 ($56.00) (£14 subs = £14 postage)
Institutions	£30.00 (£24 subs + £6 postage)	£38.00 ($76.00) (£24 subs + £14 postage)
Single copies	£7.50	£10.50 ($21.00)

THE ISLAMIC FOUNDATION

Markfield Dawah Centre, Ratby Lane, Markfield, Leicester LE6 0RN, U.K.
Tel: (0530) 244944

التربية والسياسة
عند الحركات الإسلامية في الأردن وماليزيا*

محسن صالح**

لعل أول انطباع يخرج به قارئ هذا الكتاب هو تقديره للجهد الكبير الذي بذلته المؤلفة في جمع مادتها العلمية وتحليلها، ومحاولة الوصول إلى نتائج علمية موضوعية، واطلاعها الميداني على التجربة التربوية في الأردن وماليزيا، وإجرائها عشرات المقابلات مع قادة الحركات الإسلامية وأهل الاختصاص في كلا البلدين.

وربما كان أول سؤال يتبادر إلى ذهن القارئ هو: لماذا دراسة بلدين (الأردن وماليزيا) وليس بلداً آخر؟ ولماذا اختيار هذين البلدين بالذّات؟ تجيب الباحثة آن صوفي بأنها تقدم دراسة مقارنة، غير أن الدراسة المقارنة بذاتها ليست الهدف الرئيس للبحث، ولكنها الوسيلة التي استخدمتها لإبراز التغاير والتنوع لدى الحركات الإسلامية، وتوضيح أن فهم الإسلام يختلف باختلاف الزمان والمكان والظروف السياسية والاجتماعية.

---

* Anna Sofie Roald, *Tarbia: Education and Politics in Islamic Movements in Jordan and Malaysia* (Malmoe: Tryck Graphic Systems, 1994).

الكتاب في أصله رسالة دكتوراه تقدمت بها الباحثة **آن صوفي رولد** إلى إحدى الجامعات السويدية تحت إشراف الأستاذ **جان جارب** J. Hjarpe وبدعم من الوكالة السويدية للتعاون في مجال الأبحاث مع البلدان النامية (SAREC)، (٣٧٧ صفحة من القطع المتوسط).

** دكتوراه في التاريخ الحديث من جامعة الخرطوم (١٩٩٣)، أستاذ مساعد بقسم التاريخ والحضارة بالجامعة الإسلامية العالمية-ماليزيا.

أما اختيار الأردن فلأن التعليم يتم باللغة العربية، ولأن العمل الإسلامي يتمتع بحرية نسبية، والمجال السياسي مفتوح نسبيّاً مقارنة بغيره من البلدان العربية، والحركات الإسلامية وخصوصاً "الإخوان المسلمون" لهم علاقة حسنة بالدولة، وتمكنوا من تطوير أنفسهم فترة طويلة بحرية، وفي بعض الأوقات كان للإسلاميين مناصب رسمية في الحكومة مثل د.إسحاق الفرحان الذي كان وزيراً للتربية في منتصف السبعينيات، وكذلك مشاركة الإخوان بخمس حقائب وزارية في سنة ١٩٩١. ولأن الأردن مهمة من ناحية موقعها الجغرافي، إذ تتعرض لمختلف التأثيرات القادمة من سوريا والعراق والسعودية و"فلسطين المحتلة"، كما تتمتع بنسبة عالية من التعليم في المدارس ونسبة عالية من تعليم الإناث مقارنة بغيرها.

أما اختيار ماليزيا فلأن السلطات الماليزية طبقت برنامجاً رسمياً في الأسلمة، وأسست بنكاً إسلامياً وجامعة إسلامية عالمية، وهناك إسلاميون لهم مناصب قيادية في السياسة الماليزية. والكثير من الإسلاميين الملايويين تعلموا في الخارج وتعرضوا لتأثيرات التعليم الحديثة. ثم إن الطيف الواسع للحركات الإسلامية في ماليزيا يجعلها أكثر أهمية لدراسة التربية الإسلامية.

وحسبما ترى الباحثة، فإنها قدمت دراستها من خلال "علم الأديان" وأضافت إليه منظوراً اجتماعياً، دون أن تركز على الجوانب السياسية التي اعتادت الدراسات الأخرى الاهتمام بها. وقد هدفت من دراستها إلى تحليل الفعل المعاصر للتربية، ثم دراسة حقلي العمل في الأردن وماليزيا، وإظهار مدى الانسجام والتباين بين الأساس النظري والجانب العملي الواقعي.

وفي **الفصل الأول**: (ص٢٥-٣١) عرضت الباحثة طرقها في العمل، وأكدت أنها اعتمدت على نقل رؤية الإسلاميين أنفسهم، وأنها رجعت إلى نظريات علم الاجتماع حول المذاهب وظهور الحركات الدينية الجديدة وحركة المجتمع، لكن الاعتماد ظل أساساً على الدراسة في إطار علم الأديان. وقد أشارت الباحثة إلى جانب مهم عندما تحدثت عن صعوبة عمل المرأة في بحث أمور الرجال الإسلاميين "الذكور" حيث يكون الجو رسمياً، كما تحدثت عن معاناتها في إجراء المقابلات إذ لا بد من وسيط يقوم بالتعريف، ويُوجد جواً من الثقة لدى الشخصيات المعينة. وقد كان هذا الوسيط هو

زوجها عادل أبو حجر ـ الإسلامي المستقل ـ الذي رافقها ورتب لها معظم اللقاءات. وتشير إلى أن الجو عند مقابلة النساء كان أَميَل إلى الألفة ومعالجة صلب الموضوع دون مثاليات. إن إشكالية هذه المقابلات التي تعد مصدراً أساسياً للبحث تكمن في أنها قد تعطي معلومات وانطباعات لا تُظْهِر بدقة واقع الحركات وحقيقة فهمها، خصوصاً إذا ما كانت هذه الحركات تعتمد السرية في بعض أعمالها، أو أنها تخشى من السلطات والاتجاهات المخالفة، أو تشكّ في نوايا الباحث، أو تتحفظ في النقد العلني لأدائها. وهو ما اعترفت به الباحثة في مواضع مختلفة مثل وضع النساء في حركة "الإخوان" في الأردن، ومثل مقابلاتها مع أشخاص من "باس" و"دار الأرقم" في ماليزيا. غير أن الباحثة حاولت علاج هذا الخلل المحتمل من خلال الاعتماد على مصادر أخرى متنوعة، ومن خلال التحليل العلمي المقارن.

أما **الفصل الثاني**: (ص٤٥-٩٠) فقد حاولت فيه بناء نموذج تربوي مثالي "بناء على كتابات الإسلاميين أنفسهم،ولاحظت أن حوار أسلمة المعرفة نشط مع تأسيس AMSS "جمعية علماء الاجتماع المسلمين" في أمريكا سنة ١٩٧٢، وأن عدداً من أعضائها أنْشَأوا "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" IIIT في أمريكا سعياً لإيجاد حلول إسلامية في مواجهة النظريات الغربية المعاصرة.

وأرجعت بدايات الاهتمام بأسلمة التربية والتعليم إلى الثلاثينيات من هذا القرن في شبه القارة الهندية حينما هاجم أبو الأعلى المودودي جامعة أليغار Aligarh لأنه لم يجد ما يميزها إسلامياً عن غيرها. ورأى المودودي أن أسلمة التربية لا تكون بتعديل المناهج فقط، وإنما بإعادة بناء النظام التربوي بناءً كاملاً. ولاحظ أن الإسلام هو ضد التغريب وليس ضد علم الغرب، وأن الحل يكون بالتعليم الإسلامي الذي يتجاوز الحاجزين بين التعليم الديني والعلماني، والنتيجة تخريج الفيلسوف المسلم، والاقتصادي المسلم، والقاضي المسلم، ورجل الدولة المسلم.

ورأت الباحثة في المؤتمر العالمي الأول للتربية الإسلامية المنعقد في مكة سنة ١٩٧٧ منطلقاً مهمّاً لنشاط الإسلاميين في العلوم التربوية وإقامة النماذج الواقعية لأفكارهم. وكان من توصيات هذا المؤتمر اعتبار العلم أمانة من الله يجب استخدامها وفق إرادته، وأن طلب العلم عبادة، وأن الوحي أساس للمعرفة وغرس القيم الإسلامية في الأجيال القادمة.

وقد ناقشت الباحثة عدداً من المصطلحات للوصول إلى النموذج المطلوب، فدرست مفهوم التربية، والإسلام والغرب، والإسلامية والقومية، والنظرية الإسلامية التربوية، والطبيعة الإنسانية، والفطرة، والخليفة، والعقل والنقل، وأهداف التعليم الإسلامي... ورأت الباحثة أنه رغم أن الإطار النظري للتربية الإسلامية منسجم تماماً فإن التنوع سيظهر في التطبيق العملي.

وذكرت أنه في حقيقة الأمر ليست هناك نظرية إسلامية تربوية مقبولة قبولاً عاماً لدى الإسلاميين، ورأت أن هذا النموذج يضع في اعتباره أهمية البيئة، والمجتمع، والنظام السياسي، والطبيعة الإنسانية، وتأثير الثقافات الغربية، وأن أهداف التعليم الإسلامي مختلفة باختلاف الزمان والمكان؛ وأن الهدف الأساس هو بناء الإنسان التقي المتسم بالطهر والإخلاص. وركزت على اعتماد القرآن والسنة مصادر للمعرفة، وأشارت إلى أن التربية الروحية والعقلية يجب أن تتم بشكل متوازن. كما أكدت أهمية الإنسان باعتباره خليفة في الأرض، وأن الأرض يجب أن تحكم بشرع الله، ونبهت إلى ضرورة الجمع بين وسائل التعليم المذكورة في القرآن ومناهج التعليم الحديث، كما شددت على تأهيل وتدريب المدرسين.

وتعرض في **الفصل الثالث**: (ص٩٩-٢١٣) إلى حركة الإخوان المسلمين في الأردن مع مقدمة بسيطة ــ لا تتجاوز عشر صفحات ــ عن بعض الاتجاهات والحركات الإسلامية الأُخر. وهو ما يخالف اتجاهها العام في الفصل الرابع عندما خصصت عدداً متقارباً من الصفحات للحركات الإسلامية في ماليزيا. ولعل للكاتبة العذر في أن حركة الإخوان المسلمين الحركة الرائدة المهيمنة على الساحة الأردنية، والأوسع انتشاراً، والأكثر حضوراً في النواحي السياسية والبرامج العملية المتعلقة بالعملية التربوية.

أشارت الباحثة إلى "حزب التحرير الإسلامي" الذي أسسه تقي الدين النبهاني سنة ١٩٤٨م في القدس، وهو يهدف أساساً إلى إعادة إنشاء الخلافة الإسلامية، ويركز على الجوانب السياسية، وأفراده غير منشغلين عموماً بأنشطة التعليم والأعمال الخيرية والاقتصادية. ولهم اجتماعاتهم الأسبوعية التثقيفية، كما أن آراء الحزب السياسية تصدر في نشرات عامة.

أما الحركة السلفية فتدعو للالتزام بالكتاب والسنة الصحيحة، واتباع السلف الصالح، وهي موجودة في الأردن كما توجد في معظم بلدان العالم الإسلامي، ولكنها لا تمتلك قوة الترابط التنظيمي والتجمع الحركي، ويرتب أعضاؤها اجتماعات أسبوعية في البيوت والمساجد، ويركزون في دعوتهم على معاني العقيدة ومحاربة البدع والشركيات، وعلى اتباع السنة الصحيحة، ولديهم اهتمام أقل بالسياسة والشؤون العالمية. والمدارس الخاصة التي يديرها السلفيون نشأت بمبادرة ذاتية وتتبع مناهج التعليم الرسمية.

وربما كان من المهم الإشارة إلى أن الحكم العام الذي أطلقته المؤلفة على الحركة السلفية لا ينطبق بدقة على الحركة السلفية في بعض البلدان الأخرى وخصوصاً الكويت. ففي الكويت مثلاً تملك الحركة تجمعاً أكثر ترابطاً وتنظيماً، وتشارك في الحياة السياسية بفعالية، ولها أعضاء منتخبون في مجلس النواب (البرلمان)، وقد شارك بعضهم في الحكومة مثل جاسم العون الذي كان وزيراً للشؤون الاجتماعية، كما يشاركون بفعالية في الانتخابات الطلابية والمهنية والجمعيات التعاونية.

وتحدثت الكاتبة عن الحركة الصوفية في الأردن مشيرة إلى وجود خمس طرق صوفية هي: الرفاعية، والقادرية، والشاذلية، والخلواتية، والتجانية، وكلها تركز على المعاني الإيمانية الروحية.

ولم تشر الباحثة إلى جماعة التبليغ في الأردن على الرغم من أن لها نشاطاً ملحوظاً فيه، مع أنّها تناولت هذه الجماعة بالدراسة في ماليزيا.

وتناولت الباحثة بالتفصيل حركة الإخوان المسلمين في الأردن، مشيرة إلى أن هذه الحركة نشأت سنة ١٩٢٨ في مصر، وتشكل فرعها في الأردن سنة ١٩٤٥م. ونشأ أول فرع لها في فلسطين بالقدس سنة ١٩٤٦م، ومع أن تحقيق تواريخ الأحداث ليس صلب بحثها، إلا أنه من المفيد الإشارة إلى أن فرعي غزة ويافا تشكلا في أواخر سنة ١٩٤٥م في فلسطين قبل فرع القدس.

وقد اهتم الشيخ حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين اهتماماً كبيراً بتربية أفراد الحركة والمجتمع عموماً. وتفيد الباحثة أن الإخوان يرأسهم المرشد العام، ولكل بلد مراقب عام ومكتب تنفيذي ومجلس شورى. وقبل أن يدخل الفرد في عضوية

الإخوان يدخل مرحلة إعداد تستمر حوالي سنة، ثم يصبح "أخاً منتظماً" لثلاث سنوات، وبعد ذلك يصبح "أخاً عاملاً"... ومع انشغال الحركة بالسياسة كثيراً إلا أن أنشطتها الأساسية تركز على التربية، ويفهم الإخوان الإسلام نظاماً شاملاً للحياة. وسعى البنا إلى تقديم نموذج شامل لدعوته فعرفها على أنها: دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وجمعية سياسية، وجمعية رياضية، ومؤسسة علمية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية. وعَدَّ البنا التربية أساساً للصحوة، وسعى لتغيير المجتمع ببناء الفرد المسلم، والأسرة المسلمة، والمجتمع المسلم.

وتحدثت الكاتبة عن منهج التربية لدى الإخوان في الأردن فقالت: إنه يتضمن القرآن والتفسير والحديث والتاريخ، والفكر الحركي، والدعوة، والسياسة، والفقه، والعبادات. أما مؤسسات العمل التربوي الإخواني فهي: الأسرة، والكتيبة، والرحلة، والمعسكر، والندوة، والمؤتمر. أما الأسرة، فهي وحدة التربية الأساسية لدى الإخوان، وكل أسرة تتكون من سبعة أعضاء، ويشرف عليها نقيب، وهي مبنية على التعارف والتفاهم والتكافل، وتقوم بتنفيذ البرنامج التربوي الإخواني.

وقسمت الباحثة التربية الإخوانية إلى سبعة أقسام: عقدية، وروحانية، وأخلاقية، واجتماعية، وعقلية، وسياسية، وجسمية، ولا مجال هنا لطرح ومناقشة كافة هذه الأقسام، ولكننا نشير إلى بعض الجوانب التي أثارتها الباحثة.

ففي الإطار العقدي أشارت إلى سعي الإخوان لبناء أخ مسلم سليم العقيدة وفق القرآن والسنة وفهم السلف الصالح، والتركيز على توحيد الله ومقتضياته، وخصوصاً ما ركز عليه سيد قطب من أنّ الحاكمية لله وحده. وأشارت إلى أن الإخوان لم يلتزموا بتقليد مذهب معيَّن، وأكدوا التزامهم السنة الصحيحة، ولكنهم لم يشددوا ـ كما فعل السلفيون ـ على سنن العبادات الشخصية.

وتحدثت الكاتبة عن اهتمام الإخوان الكبير بالبرامج الروحية والأخلاقية، وتخصيص العديد من القراءات والبرامج لمجالات تزكية النفس، وحسن التعامل، والقدوة الحسنة.

وبعد أن تحدثت عن الإطار النظري للتربية الاجتماعية لدى الإخوان وخصوصاً المسارعة لعمل الخير، والشعور بالسعادة في خدمة الآخرين، أشارت إلى وجود

مؤسسات اجتماعية للإخوان في الأردن، مثل جمعية المركز الإسلامي الخيرية، وصندوق الفقير في المستشفى الإسلامي.

وأثارت الباحثة قضية المرأة في جماعة الإخوان المسلمين بالأردن، وهو ما يستحق أن نفرد له وقفة خاصة هنا. فقد ذكرت أن الإخوان أدخلوا النساء في التنظيم في أواخر السبعينيات، وأصبح الفرع النسائي نشطاً جداً، وغلب على عضويته أخوات الإخوان وبناتهم وزوجاتهم. وأشارت إلى أن الإخوان يرون في المرأة "معلمة الأجيال"، وهناك برنامج فعال لتربية المرأة، وأُسر النساء في الإخوان مهمة كأسر الرجال، ولكن هناك تركيز على شؤون المرأة والأسرة. وقالت: إن الأخوات يدخلن في انتخابات الاتحادات الطلابية، وفي انتخابات ١٩٩٣م في الجامعة الأردنية، كان هناك ١٣ فتاة إسلامية من ١٧ فتاة حصلن على مقاعد. ومن جهة أخرى قالت الباحثة: إنه ليس هناك نساء في مجلس شورى الإخوان ولا في مجلس النواب (البرلمان)، وأن الصلة بين طرفي النساء والرجال في الإخوان تتم عن طريق "زوج وزوجته" من الأعضاء.

ونقلت الباحثة انتقادات عدد من "الأخوات" الإسلاميات لموقف الإخوان تجاه المرأة، فنقلت عن سميرة الفياض حديثها عن وجود فجوة كبيرة بين النظرية والتطبيق، وأنه عندما يتعلق الأمر بالتطبيق نجد الإسلاميين لا يستسيغون الاعتراف بأن الإسلام أعطى للنساء دائرة أوسع بكثير مما يقبل به الإسلاميون. أما "فريدة" (وهو اسم مستعار لامرأة مثقفة لها صلة بالإخوان رفضت أن تعطي اسمها الحقيقي)، فقد انتقدت بحدة سلوك الإخوان تجاه المرأة مثل موقف منع الاختلاط، فذكرت أن بعض النساء القياديات في الحركة لهن صلة بالرجال في أماكن العمل يجلسون معاً في الاجتماعات، ولكنهن عندما يأتين للعمل الإسلامي فإنهن يُمنعن من الجلوس مع الرجال. وأبدت "فريدة" عدم رضاها لعدم مشاركة النساء في مجلس الشورى والبرلمان، وذكرت أن الإخوان سيقولون: إنهم لا يجدون امرأة قادرة على أداء هذه المهمة، ولكن اللوم يقع عليهم لأنهم فشلوا في برامجهم التدريبية لعدم تمكنهم من تدريب امرأة واحدة على الأقل لتجلس في موقع قيادي. وانتقدت "فريدة" ميل الإسلاميين لتنفيذ الأمور الظاهرية كالحجاب ومنع الاختلاط، بينما يتركون الأمور المهمة. كما انتقدت طريقة

الاتصال بين الرجال والنساء عن طريق زوجين، لأن رأي امرأة واحدة هو الذي سينعكس على المجموع. وبهذا النظام، فإن المرأة دون محرم أو زوج سيهمش دورها.

وذكرت الباحثة أن هناك تخوفاً بين النساء المعترضات أن يوسمن "بالنشاط التحريري النسوي الغربي"، ولذلك يخشين من ذكر أسمائهن، وإذا وسمت إحداهن بذلك، فلن يحمل أحد كلامها بعد ذلك محمل جد. وذكرت الباحثة أن كثيراً من الإسلاميات يقلن: إن الموقف يتحسن بشأن المرأة. وعلى أي حال، فقد كانت الباحثة قد انتهت من رسالتها عندما انتخبت أول سيدة (الفاعوري) لعضوية مجلس الشورى لجبهة العمل الإسلامي، كما أن العديد من "الأخوات" يفزن في قوائم الإخوان في الانتخابات النقابية والمهنية وليس الطلابية فقط. ولا شك أن مسؤولية الرجال كبيرة، ولكن طالما أن النساء الواعيات لم يصلن بعد إلى الجرأة الكافية التي تسمح لهن بذكر أسمائهن، فإنهن لن يملكن القدرة على متابعة المطالبة بحقوقهن، ما دمن يتهربن من تحمل عبء معرفة الأسماء، وقد تضيع همهماتهن دون تحقيق نتائج سريعة وواضحة.

والتربية العقلية مبنية على دعوة البنا إلى أن الإسلام حرر العقل وحث على استكشاف الكون، ورفع من شأن العلم والعلماء، وأن الحكمة ضالة المؤمن. وذكرت الكاتبة أن في قيادة الإخوان في الأردن كثيراً من الأعضاء على درجة عالية من التعليم، وكان في مقدمة تيار أسلمة العلوم الاجتماعية عدد من إخوان الأردن مثل د.فتحي الملكاوي ود.إسحاق الفرحان، وكلاهما مرتبط بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وقد أنشأ الإخوان في الأردن رياض أطفال، ومدارس، وكلية، وجامعة، ومركز دراسات؛ فهناك مدارس (الأقصى) التي أنشأها يوسف العظم سنة ١٩٦٤، وفي ١٩٩٣م كان لها ١٧ فرعاً، وللإخوان جمعية المركز الإسلامي التي لديها ٣٢ مؤسسة تعليمية في سنة ١٩٩٢م. كما يدير الإخوان كلية المجتمع الإسلامي في الزرقاء، وأنشأوا جامعة بدأت باستقبال دفعتها الأولى في أواخر سنة ١٩٩٤م، أي بعد الانتهاء من بحثها، والجامعة يرأسها د.إسحاق الفرحان، وهو يسعى وزملاؤه لتقديم نموذج إسلامي تربوي من خلال التعليم الجامعي.

وفي التربية السياسية أكدت الباحثة سعي الإخوان لإنشاء مجتمع مسلم يحكم بالإسلام، وقد أنشأ الإخوان جبهة العمل الإسلامي لتكون إطاراً أوسع للتحرك

السياسي، وهي أكبر كتلة برلمانية منفردة، إذ تملك ١٨ مقعداً في مجلس النواب (البرلمان) المنتخب (سنة ١٩٩٣م) من ثمانين مقعداً. وقد أشارت الباحثة إلى أن الانتخابات دلت على وجود خلل في التربية الإخوانية، إذ حصل انقسام وتنافس بينهم للترشيح. وهناك من نزل خارج القائمة الانتخابية لجبهة العمل فتسبب بعضهم في إسقاط بعض، وخسرت الرموز الكبيرة مقاعدها، مثل عبد اللطيف عربيات رئيس مجلس النواب (البرلمان) السابق، وإبراهيم خريسات الناطق السابق باسم الحركة الإسلامية في مجلس النواب.

وفي إطار التربية الجسمية أنشأ الإخوان في الأردن "نادي اليرموك"، وهو ناد رياضي اجتماعي، وتتبعه كشافة خالد بن الوليد. وفي مجال الرعاية الصحية أنشأ الإخوان المستشفى الإسلامي في عمان، وهو يتمتع باحترام وسمعة طيبة.

وفي **الفصل الرابع** (ص٢١٧-٣١١) ناقشت الباحثة موضوع الحركات الإسلامية في ماليزيا، وأشارت إلى الطبيعة الخاصة بماليزيا لكونها مجتمعاً متعدد الأديان والأعراق. فالمسلمون هم نصف السكان تقريباً، ومعظمهم ينتمون إلى شعب الملايو. وهناك أعداد كبيرة من الصينيين الذين تنتشر بينهم البوذية، وهناك الهنود الذين تغلب عليهم الهندوسية.

كان التعليم الإسلامي في ماليزيا قديماً يتم من خلال قراءة "كتاب جاوي"، وهي مجموعة كتب كتبها علماء مسلمون بدءاً من القرن السابع عشر حتى أوائل القرن العشرين، وأكثرها شهرة ترجمة إحياء علوم الدين للغزالي. ومنذ بداية القرن العشرين كان العلماء يتعلمون عادة في مكة والأزهر...، حيث بدأت تظهر أصداء حركات الإصلاح (الوهابية، الأفغاني وعبده...) في ماليزيا، وظهر اسم سيد شيخ ابن أحمد الهادي من ملقا بوصفه أحد رجال الإصلاح.

وتشير الكاتبة إلى أنه مع أن الحكم السياسي في ماليزيا بيد المسلمين إلا أن الملايو المسلمين ظلوا فقراء بينما هيمن الصينيون على الاقتصاد. وقد جاءت أحداث مايو ١٩٦٩ نقطة فاصلة في تاريخ ماليزيا حينما احتج المسلمون بعنف على سوء أوضاعهم...، وبدأ التعبير عن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية يأخذ طابعاً

إسلامياً، ويعبر عنه من خلال الإسلام الذي لا يجد الملايو بديلاً عنه للتعبير عن هويتهم. وقد بدأت الحكومة الماليزية سياسة جديدة تهدف إلى تحسين وضع الملايو إذ كان نصيبهم من الدخل القومي سنة ١٩٧٠ هو ٥٪ فقط. فنشطت البعثات الدراسية للماليزيين الذين تأثروا بالطلبة المسلمين من البلاد الأخرى، وتأثروا بالصحوة الإسلامية...، وأصبح الإسلاميون الماليزيون قوة كبيرة في المجتمع الماليزي تهدف إلى تحقيق "هوية إسلامية جديدة".

وأصبحت الحكومة تتبنى مزيداً من البرامج الإسلامية. وبدعوة من رئيس الوزراء محاذير بن محمد دخل أنور إبراهيم (أحد قادة انتفاضة ١٩٦٩، ورئيس حركة الشباب المسلم الماليزي "أبيم") حزب "أمنو" الحاكم..، وتولى فيما بعد وزارة التعليم وأحدث بعض التغيير في المناهج، ودعم إنشاء البنك الإسلامي، وفتح حسابات دون فائدة ربوية في البنوك الماليزية. واتخذت السلطات موقفاً أكثر إيجابية من الدين، ورأت أن إيجاد مجتمع أخلاقي وصحي يعتمد على الدين وخصوصاً الإسلام. وقد استخدم التوجيه الإسلامي في علاج مدمني المخدرات في ماليزيا.

وفي الإطار التربوي أشارت الباحثة إلى أنه كان هناك ٣١ مدرسة دينية ثانوية مرتبطة بالحكومة سنة ١٩٩١م، وأنها تختلف عن غيرها بوجود اهتمام أكبر باللغة العربية والإسلام؛ ولكن ليس هناك أي نظام تعليمي حكومي يُضمِّن القيم الإسلامية في المناهج.

ونقلت الباحثة تجربة "الجامعة الإسلامية العالمية" التي تأسست في ١٩٨٣م بمبادرة من محاذير بن محمد، وبقرار من منظمة المؤتمر الإسلامي، وتنفق عليها الحكومة الماليزية وتتلقى دعماً من بعض الحكومات الإسلامية. ويرأس الجامعة د.عبد الحميد أبو سليمان المدير السابق للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي كان له أثر فاعل في تقديم فكر إسلامية المعرفة. وقد قابلت الباحثة عدداً من مسؤولي الجامعة وأساتذتها، وفي صفحة الشكر والتقدير قدمت الباحثة شكرها لرئيس الجامعة وأساتذتها على مساعدتهم إياها في بحثها طوال وجودها في ماليزيا. وقد أشارت الباحثة إلى جهود الجامعة في الجمع بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية، وتطبيق النموذج الإسلامي التربوي التعليمي في الجامعة، وإلى إلزام طلبة العلوم الشرعية بدراسة تخصص مساند في

العلوم الإنسانية، وطلبة العلوم الإنسانية بدراسة تخصص مساند في الشريعة. وتحدثت عن نظام "الأسرة" في الجامعة، وهو نظام إجباري لكل طالب ولمدة ساعتين أسبوعياً، حيث يهدف إلى تطوير روح التعاون بينهم، وإلى فهم الإسلام وتطبيقه. وأشارت إلى التوسع المتسارع للجامعة.

وعرجت الباحثة على تجربة المعهد العالي العالمي للفكر الإسلامي والحضارة" "إستاك" "ISTAC" " الذي يديره سيد محمد نقيب العطاس، وقد نشأ هذا المعهد سنة ١٩٨٧م تحت مظلة الجامعة الإسلامية العالمية، وهو متخصص بالدراسات العليا.

ثم أخذت الباحثة بدراسة تجربة الحركات الإسلامية، فتحدثت عن الحزب الإسلامي الماليزي "باس" الذي تأسس في تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٥١، وهو يشارك في الانتخابات البرلمانية منذ سنة ١٩٥٥م، ويفوز عادة بعدد من المقاعد، وله نفوذ قوي في ولاية كلانتان التي فاز بها سنة ١٩٩٠ [وكذلك سنة١٩٩٥]. ونقلت الباحثة عن قيادي من باس أن للحزب كثيراً من المدارس الإسلامية ورياض الأطفال. وذكرت أن "باس" تبنى نظام "الأسرة" التربوي، فالأسرة تتكون من ١٥-٢٠ عضواً، وهي ليست إلزامية للأفراد. وترى الباحثة أن "باس" يركز على المظاهر الخارجية، ويعطي أهمية أقل للتربية الروحية للأعضاء والمؤيدين. وتقول: إن عمله باعتباره حزباً أعطاه قوة دستورية مقارنة بغيره..، لكنه يواجه مشكلة إرضاء الناخبين للمحافظة على شعبيته. وتضيف بأنه ليس لدى "باس" تركيز على منهج التعليم الرسمي، ولا برنامج قوي للمدارس والمعاهد التي يديرها مع أنه يحكم إحدى الولايات الماليزية مما يتيح له فرصة جيدة للعمل في هذه المجالات.

وناقشت الباحثة "دار الأرقم" التي أسسها "أشعري محمد" سنة ١٩٦٨، وتذكر أنه قد سبق له أن تأثر بأفكار الإخوان المسلمين، وارتبط بحزب "باس"، وحركة أبيم..، لكنه اختط بعد ذلك خطاً صوفياً وأعلن "الأوراد المحمدية" باعتبارها قوة روحية لمجموعته. وتركز مجموعة الأرقم على تزكية النفس، ولها أسر تربوية مفتوحة وأخرى مغلقة إجبارية للأعضاء. وكان لديها ١٢٨ حضانة، و٥٣ مدرسة ابتدائية، و١٢ مدرسة ثانوية، وقد سعت إلى إدخال المعاني الإسلامية من خلال تدريس المنهج العادي. والاكتفاء الذاتي من أهم مزايا الجماعة، وهي تشجع المبادرة الاقتصادية

الذاتية. كما أن البرنامج التربوي لأفراد الجماعة شامل، ويستغرق كثيراً من الوقت، لكنه منحصر إلى حد كبير في خطب الشيخ أشعري وكتبه. وصدر عن الجماعة مجلات، "الولد الصالح" و"المؤمنة" و"الأرقم". وقد قامت الحكومة الماليزية بحظر نشاط هذه الجماعة بتهمة الانحراف عن التعاليم الإسلامية الحقة، خصوصاً بعد أن ادعى أشعري محمد بأن شيخ الطريقة التي يتبعها (الذي توفي سنة ١٩٢٥) في غيبة، وأنه سيعود بوصفه "مهدياً".

وألقت الباحثة بعض الضوء على جماعة التبليغ في ماليزيا، والتي ترجع جذور نشأتها إلى العشرينيات في القارة الهندية، وهذه الحركة غير متماسكة تنظيمياً، وهي تقوم على الوعظ والدعوة في المساجد والبيوت والأسر، ويلتزم أفرادها النفر في سبيل الله يوماً في الأسبوع أو أربعين يوماً في السنة. وقد نشطت هذه الجماعة بوصفها قوة تربوية غير رسمية، وكان لها أثر في تحفيز الناس على السلوك الإسلامي القويم، غير أن كثيراً من أتباعها يميلون بعد ذلك إلى البحث عن حركات أُخَر ذوات منهج أشمل.

أما حركة جيم "جماعة إصلاح ماليزيا"، فهي تعد ـ حسبما تذكر الباحثة ـ فرعاً للإخوان المسلمين في ماليزيا، وتم تسجيلها رسمياً سنة ١٩٨٩، وتعتمد السرية في بعض جوانبها. ولها اهتمامات تربوية، ففي سنة ١٩٩١ كان لديها ٢٢ حضانة، و١٣ مدرسة ابتدائية، ومدرستان ثانويتان. وقد درست الباحثة نموذج مدرسة "الأمين" التابعة لجيم الذي اعتبرته من أفضل نماذج التربية الإسلامية في ماليزيا، ويعبر عن طموح تربوي عالٍ. وبخلاف حركة الإخوان في الأردن فهناك نساء من أعضاء مجلس الشورى التابع لجيم، كما أن الفصل بين الرجال والنساء ليس حازماً، والنساء أعضاء يعملن في الجامعات، ولهن مواقع مهمة في المجتمع. وحركة جيم تتبنى نظام الأسر التربوية في داخل الجماعة.

واهتمت الباحثة اهتماماً خاصاً بحركة أبيم "حركة الشباب المسلم الماليزي" التي ظهرت بعد أحداث أيار (مايو) ١٩٦٩، وسجلت رسمياً سنة ١٩٧١. وقد تأثر مؤسِّسوها بحركة الإخوان المسلمين، وأفكار أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، وإسماعيل الفاروقي. وتميل الباحثة إلى أن "أبيم" هي أكثر الحركات الإسلامية تأثيراً في ماليزيا في التسعينيات لنظرتها المعاصرة للإسلام، ونشاطاتها في مختلف المجالات

الاجتماعية. وتضم هذه الحركة حوالي خمسين ألف عضو، وكان أنور إبراهيم هو زعيمها والشخصية المركزية فيها، غير أنه تحول إلى "أمنو" سنة ١٩٨٢ فعانت أبيم بعض المصاعب بضع سنوات، لكنها عادت للبروز في عامي ١٩٨٥-١٩٨٦.

وأبيم لا تعتبر نفسها حركة سياسية، ومن حق أعضائها أن يشاركوا في أحزاب سياسية مثل "باس" و"أمنو" بشرط ألا يكونوا من قيادة أبيم نفسها.

وتسعى أبيم إلى أسلمة تدريجية للمجتمع، وترى أن ذلك ممكن بتوفير أجواء الحرية والعقلانية والتربية، كما ترى أنه من خلال التربية والتعليم فإن المسلمين وغير المسلمين سيُقبلون على فهم الإسلام ويرضونه أسلوباً لحياتهم في ماليزيا. وتدعم أبيم بعض السياسات الحكومية المفيدة للمجتمع، وتتجاوب مع برنامج الأسلمة الحكومي.

وتعتمد أبيم نظام "الأسرة" مثل جميع الحركات الإسلامية في ماليزيا التي استفادت من تجربة الإخوان المسلمين. وحضور الأفراد للأسرة إجباري، وعادة ما يكون عدد أعضاء الأسرة سبعة أفراد. ولأبيم نظام حلقات تربوية ولقاءات مفتوحة، وهناك نساء أعضاء في مجلس شورى أبيم. ولأبيم مخطط للتعليم الابتدائي من وجهة نظر إسلامية، حيث أعد مفكرو "أبيم" كتباً منهجية حتى الرابع الابتدائي. ويتبع أبيم ٤٠٠ من رياض الأطفال، و١٢ مدرسة ابتدائية ومدرسة ثانوية واحدة.

وترى الباحثة أن أبيم تتميز بانفتاحها وواقعيتها مقارنة بغيرها، وأن جيم هي الأقرب لأبيم تنظيمياً وفكرياً وثقافياً، ولكنها أكثر نخبوية وأكثر تنظيمية، بينما أبيم أكثر شعبية، وكلاهما قريبان من فكر (أيديولوجية) الإخوان المسلمين التي تتسم بالتدرج في التغيير الاجتماعي، غير أن الباحثة امتدحت أداء جيم التعليمي وارتفاع كفاءتها مقارنة بأبيم في المدارس التي رأتها.

وفي **الفصل الأخير** (ص٣١٥-٣٣٩) قدمت الباحثة تحليلاً مقارناً شيقاً للحركات الإسلامية في الأردن وماليزيا، وقد أشرنا إلى عدد من مضامينه في الصفحات السابقة. ومن النقاط التي تستحق التنويه ما ذكرته الباحثة من أن هناك حرية نسبية ديموقراطية أكبر في ماليزيا، أعطت فرصاً للإسلاميين الماليزيين للعمل والحركة. وقالت: إن مسألة تطبيق الشريعة مطروحة بشكل أقوى في الأردن منه في ماليزيا، بسبب من طبيعة

التركيبة الدينية والعرقية في ماليزيا. وفي الأردن يميل الإخوان إلى الأخذ بما يناسب من المذاهب الفقهية، ولكن في ماليزيا هناك التزام بالمذهب الشافعي. وترى الباحثة نقصاً في أنظمة التعليم التربوي من وجهة إسلامية في كلا البلدين، كما ترى أن أثر الماليزيين الذين درسوا في الخارج أكبر من نظرائهم الأردنيين، وأن طبيعة الوضع في ماليزيا قادت الإسلاميين فيها إلى طرق جديدة في العمل في إطار الإسلام، كما أن ماليزيا تتميز بأهمية تأثير الجامعة الإسلامية العالمية التي نشطت منذ أمد في طرح الأفكار الإسلامية وأسلمة التربية.

وترى الباحثة أن نظام التعليم الرسمي لجيم يبدو أكثر شمولاً مما لدى الإخوان في الأردن، وأن مدرسة "الأمين" التابعة لجيم كانت النموذج الأفضل وفق النموذج الإسلامي التربوي. وحسب رأي الباحثة فإن برنامج الإخوان التعليمي برنامج شامل، غير أن التطبيق لا يتوافق دائماً مع النظريات، وهناك فجوة بين مفكري الحركة في الأردن والأعضاء حول قضايا الفكر الإسلامي التعليمي المعاصر. وترى الباحثة أن المدارس التي يديرها الإخوان في الأردن لا تمثل نموذجاً إسلامياً تربوياً، لأنها تركز أساساً على "نوافل" التعليم الإسلامي والأمور الظاهرية بدلاً من إعادة تنظيم العمل التربوي والمناهج. وتعترف الباحثة أن وعي مفكري الحركة بالتربية والتعليم الإسلاميين يشير إلى أن أفكارهم ستنتشر في الأردن كما حدث في ماليزيا.

وأشارت الباحثة إلى وجود نظام "الأسرة" في جيمع الحركات، إلا أنه يقوم بمهمة في ماليزيا أكبر مما يقوم به في الأردن، ويشمل قطاعات أوسع، مع أنه أُخذ أصلاً من مناهج التربية لدى الإخوان المسلمين. ووجدت الباحثة أن إسلاميي ماليزيا أكثر تقبلاً للأبحاث التربوية العصرية، ويطبقون أجزاء منها في مؤسساتهم، وأن إسلاميي الأردن رغم تقبلهم للأفكار الجديدة فإنهم أبطأ في التطبيق العملي. كما ترى بأن المرأة في ماليزيا أكثر حرية من نظيرتها في الأردن وتستطيع التحرك والعمل، كما أن الماليزيين أقل حزماً فيما يتعلق بالاختلاط بين الرجال والنساء.

وعلى أي حال، فإن مجموعة المزايا أو المثالب التي ذكرتها الباحثة في بلد أو آخر يجب أن تفهم في ضوء الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في كلا البلدين، وهي تؤثر بالتأكيد على برامج الحركات التربوية وإمكانات التطبيق في الواقع.

بقي أن نشير إلى أن الباحثة نجحت في تقديم صورة علمية واقعية عن التربية لدى الحركات الإسلامية في الأردن وماليزيا، وأعطت تحليلاً محايداً أَظْهَر إلى حد كبير حقيقة الواقع لهذه الحركات، وهو أمر يستحق التقدير خصوصاً لباحثة سويدية ذات خلفية غربية، ودرست ثقافات وأوضاعاً اجتماعية مختلفة تماماً عن بيئتها وثقافتها.

الملاحظة الأولى: متعلقة بعنوان الكتاب، فنحن لم نفهم لماذا أدخلت الباحثة كلمة "السياسة" "Politics" في عنوان أطروحتها. فبحثها محوره التربية والتعليم، وقد ذكرت الباحثة نفسها أنها لم تهتم بالجوانب السياسة، وبالفعل فإن بحثها يكاد يخلو من الأطروحات السياسية للأحزاب والحركات وأنشطتها وإنجازاتها وتقويم تجربتها في هذا الإطار. وفي المواقع الضئيلة التي تعرضت فيها للجانب السياسي، جاء هذا الأخير في خدمة الإطار التربوي للموضوع. ولذلك فلا نرى معنى لوضع "السياسة" في عنوان البحث.

الملاحظة الثانية: أن الباحثة قد خصصت ثلث البحث في تحديد المنهج وبناء النموذج التربوي، وقد كان هذا على حساب تركيزها على الموضوع الأساسي، وهو دراسة التجربة التربوية نفسها في البلدين.

الملاحظة الثالثة: هي أن محاولتها الجمع بين تجربتين في بلدين مسلمين مختلفين ـ وإن كان يفيد من ناحية المقارنة ـ إلا أنه أثر في قدرة الباحثة على التركيز، والدخول في تفاصيل التجربتين بشكل أعمق، وإعطاء الجانب الميداني نصيباً أكبر في الدراسة والتحليل والنقد. ولذلك وجدت الباحثة نفسها أمام موضوع كبير واسع، وأمام ثقافات وحركات إسلامية متعددة. ومن المعروف أن الأفضل في الأبحاث الأكاديمية المتخصصة أن تكون أكثر تحديداً، تنتقل من العموم إلى الخصوص حتى تستطيع تسليط الضوء على موضوع الدراسة وبالتالي تكون أحسن ثمرة وأكثر إبداعاً.

الملاحظة الرابعة: أن دراستها للتربية لدى الإخوان المسلمين في الأردن قد بنتها ـ إلى حد كبير ـ على الأدبيات العامة للإخوان المسلمين في أي مكان.

فهي عندما تشير إلى منهج التربية الروحية أو العقائدية أو العقلية أو الأخلاقية.. وغيرها تعتمد كثيراً على الطرح النظري لمفكري وكتّاب الإخوان مثل البنا

والقرضاوي والغزالي، و لم تتمكن من نقل صورة متكاملة لنظرة الإخوان الأردنيين أنفسهم. وبعبارة أخرى فيمكن ذكر هذه الجوانب باعتبارها الجوانب التربوية للإخوان في الكويت أو اليمن مثلاً. أي أن خصوصية الطابع التربوي للإخوان في الأردن ــ في بعض الجوانب المشار إليها ـ لم تظهر بشكل واضح من خلال كتابات أبناء البلد أنفسهم، كما لم تُبرز بشكل قوي تفاعلات الواقع والبيئة والظروف الاجتماعية والسياسية على الجوانب العلمية والتربوية والعقائدية والروحية والأخلاقية .. في الأردن.

إن مثل هذه الظروف والتفاعلات عادة ما تترك آثارها على درجات التركيز في العملية التربوية بحيث تأخذ بعض الجوانب حظاً أوفر من غيرها.

ولعلنا نلتمس العذر للباحثة في أن الفكر التربوي العام للإخوان هو نفسه في كل الأقطار، وهكذا ربما يصح في الإطار النظري، لكن اختلاف التحديات وطبيعة المشاكل الخاصة بالأقطار واختلاف الأنظمة والثقافات المحلية والعادات الاجتماعية تعكس آثاراً خاصة على العملية التربوية هنا أو هناك.

والملاحظة الخامسة والأخيرة هي ظاهرة التكرار للعديد من الآراء والمعلومات في ثنايا البحث، مثل الأمور المتعلقة بمناهج التربية ووسائلها عند الإخوان وكذلك الموقف من المرأة... وغيرها. وربما نجد بعض العذر للباحثة في أن الدراسة أخذت طابعاً مقارناً، لكن هذا التكرار كان يحدث أحياناً في الفصل الواحد، ودون أن تكون المقارنة هي سبب التكرار.

معايير التحكم في الألفاظ في تعليم العربيّة للمجتمعات الإسلامية في جنوبي شرقي آسيا*

عبد الرحمن تشيك**

يدور موضوع هذه الرسالة حول اختيار الألفاظ. فإذا كان "التّقابل اللّغوي" بين لغة الدَّارسين واللّغة الهدف هو "المقارنة الخارجية" في علم اللّغة التّطبيقي، فإنّ عملية اختيار المفردات هي "المقارنة الداخلية" للغة الهدف، إذ في اللّغة أشكال وأنماط متعددة، فلا بد من إنتقاء بعضها بغية التّعليم. وتُجرى عملية الانتقاء هذه للوصول إلى ما يسمّى باللّغة الأساسيّة.

إنّ عملية تعليم اللّغة كأيّة عملية تعليمية أخرى تقتضي القيام بإجراءات تربوية معينة، منها اختيار المحتوى (اللّغوي). واللّغة مستويات: صوتيّ، وصرفيّ، ونحويّ، ومعجميّ أو دلاليّ. والمستوى الذي يمكن أن يخضع للانتقاء هو المستوى المعجمي (أي الألفاظ) لكثرة فصائلها واختلاف درجة الشّيوع فيها، ويليه المستوى النحوي[1]. فاختيار الألفاظ شيء لا يستغني عنه واضعو برنامج تعليم العربيّة للنّاطقين بلغات أخرى. ولكن السؤال الذي يبرز هنا: هو ما معايير اختيار هذه الألفاظ؟ إنّه لا بد من

---

* رسالة قدّمها عبد الرحمن تشيك لنيل درجة الدكتوراه في اللّغة العربيّة (تخصص علم اللّغة التطبيقي) من جامعة الاسكندرية، كلية الآداب، قسم اللّغة العربيّة وآدابها واللغات الشرقية وآدابها، بجمهورية مصر العربيّة. وتمت مناقشة الرسالة علناً في ١٠/٩/١٩٩٤م.. ونالت الرسالة درجة الشرف الأولى، وأوصت لجنة المناقشة بطبعها وتبادلها مع الجامعات.

** دكتوراه من جامعة الإسكندرية في اللّغة العربيّة، تخصص علم اللّغة التطبيقي سنة ١٩٩٤، يعمل الآن محاضراً في قسم اللّغة العربيّة بالجامعة الإسلاميّة العالمية بماليزيا، ويشغل منصب نائب العميد لشؤون الطلبة بالجامعة نفسها.

[1] عبده الراجحي، **علم اللّغة التطبيقي وتعليم العربيّة**، (١٩٩٠)، ص٦٧.

وضع معايير محددة لعملية الاختيار لكي يتم إنتقاء الألفاظ على أسس علمية وموضوعية.

وتحديد جنوبي شرقي آسيا في هذا البحث له أهميته وأسبابه؛ لأن اللّغة الملايوية، لغة أغلبية المسلمين في هذه المنطقة (التي تطبق عليها هذه الدراسة)، وتحتل المرتبة الثانية بعد العربيّة بين لغات العالم الإسلامي من حيث عدد المتكلمين بها.[٢] ومع أنّ المنطقة شاسعة تضم عشر دول، فإنّ المجتمعات الإسلاميّة في هذه المنطقة وحدة متماسكة من حيث العرق واللّغة والثقافة. فالمسلمون في هذه المنطقة لهم ثقافة واحدة من حيث العادات والتقاليد وطريقة الحياة، لأنّ الأغلبية العظمى منهم تنتمي إلى العرق الملايوي. و لم يكن تحديد منطقة جنوبي شرقي آسيا ميداناً للبحث بدعاً من الباحث، فقد سبقه جاك ريتشاد (J. C. Richards)، خبير تعليم اللّغة الإنجليزية، باقتراح لوضع قائمة بألفاظ اللّغة الإنجليزية الخاصة بجنوبي شرقي آسيا.[٣]

أهمّية البحث

أشار بعض علماء التربية واللّغويين إلى أهمّية "التّحكم في الألفاظ"، وهذا يبدو من خلال قرارات وتوصيات صدرت عن عدة ندوات خاصة بتعليم العربيّة للنّاطقين بلغات أخرى منها: ندوة مدريد سنة ١٩٥٩م، والندوة العالمية الأولى لتعليم العربيّة لغير النّاطقين بها في الرياض عام ١٩٧٨م، وندوة خبراء التأليف لكتب اللّغة العربيّة لغير النّاطقين بها في الرياض عام ١٩٨٢م.

أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى تحقيق ما يلي:

١ ـ وضع معايير لعملية اختيار الألفاظ الأساسيّة بغية تعليم العربيّة للمسلمين في جنوبي شرقي آسيا.

---

2 Crystal, D., *The Cambridge Encyclopedia of Languages* (1987), p 287.

3 Richards, J. C., "Word Lists: Problems and Prospects". *RELC Journal*, Vol. V, (No. 2. 1974), p 69-102.

٢- إجراء عملية اختيار للألفاظ في ضوء هذه المعايير، ووضع قائمة بالألفاظ الأساسيّة والضرورية معزّزة بالعبارات السياقية، لتكون عونا لمؤلفي الكتاب الأساسي ومتعلمي العربيّة في هذه المنطقة.

منهج البحث

يتبع الباحث منهج علم اللّغة التّطبيقي باعتباره عملا بحثيا يهدف إلى حل "مشكلة" ما، بتحديد المشكلة، وفحص ميدانها، والبحث في الأسس النظرية التي تعين على وضع الحلول المناسبة لها. ويقوم هذا البحث على المنهج الوصفي: فأجرى دراسة ميدانية حقلية، وذلك بتوزيع استمارات الاستبيان على عينات مختارة بطريقة عشوائية، (وبلغ عدد الاستبيانات التي ردّت إلى الباحث خمسمائة وأربعة وعشرين استبياناً)، وزيارات المواقع في البلدان المعينة، وإجراء المقابلات مع بعض المتخصّصين المهتمين بقضية تعليم اللّغة العربيّة. كما أفاد الباحث من ملاحظاته الشخصية في ضوء تجربته وخبرته المتواضعة في مجال تعليم العربيّة للنّاطقين بلغات أخر منذ عام ١٩٨٤م.

وتتألف الرسالة من تمهيد ومقدمة وثلاثة أبواب رئيسية بستة فصول وخاتمة. فكان التمهيد مدخلا عاما للرسالة يتضمن ثلاث نقاط أساسية. أولاها عن المجتمعات الإسلاميّة في جنوبي شرقي آسيا ولغاتها. والثانية عن انتشار اللّغة العربيّة في هذه المجتمعات من حيث تأثيرها في لغات هذه المجتمعات سواء بالاقتراض اللّغوي، أو بالجهد الذي تبذله مؤسسات التّعليم العربي الديني. والثالثة عن الدراسات السابقة عن التّحكم في الألفاظ ومعاييره.

أما الأبواب فيختص كل منها بمعايير التّحكم في الألفاظ نظرية وتطبيقا. فالباب الأول خصص للمعايير اللّغوية، يضم فصلين حول معياري الشّيوع (frequency) والتوزيع (range)، والباب الثاني خصص للمعايير غير اللّغوية (النفسية والتّعليمية)، يشتمل على أربعة فصول للمعايير الأربعة: قابلية الاستدعاء (availability)، وقابلية التعلم (learnability)، وقابلية التّعليم (teachability)، ومعيار الأهمّية.

وأما الباب الثالث فهو تطبيق للمعايير. ويتناول أسس إعداد هذه القائمة انطلاقا من نتائج البحث في المعايير المقترحة، ثم وضع القائمة مرتبة ترتيبا ألفبائيا حسب صيغها معززة بالعبارات السياقية التي توضح مدلول هذه الألفاظ وكيفية استعمالها.

وفي خاتمة الرسالة يسجل الباحث أبرز النتائج التي توصل إليها، ثم يقدم بعض التوصيات التي يرى أنّها مفيدة لمحبي العربيّة والمهتمين بشأنها. وكذلك تحتوي الرسالة ملاحق للخرائط، ونموذجاً للاستبيان وتحليله ونتائجه، وقوائم للمفردات الشائعة.

النتائج العامة

١ ـ أنّ اللّغة الملايوية (وهي من فصيلة اللغات الأوسترونيزية) لغة الأغلبية المسلمة في جنوبي شرقي آسيا. وتحتل اللّغة الملايوية المرتبة الثانية بعد العربيّة بين لغات العالم الإسلامي، والمرتبة التاسعة بين لغات العالم من حيث عدد المتكلمين بها.

٢ ـ رفع الإسلام شأن اللّغة الملايوية إلى أوج ازدهارها، حتى صارت في مقدمة اللغات في المنطقة، وأصبحت لغة رسمية ولغة اتصالية في بلاد أرخبيل الملايو. وقد كتبت الكتب التراثية كلها بالخط الجاوي (العربي) حتى زاحمه الخط اللاتيني بعد اتساع الاستعمار الأوروبي، فنال الخط اللاتيني صبغة رسمية من الحكومات بعد الاستقلال. ومع ذلك لا تزال تحتفظ الحكومة الماليزية والحكومة البروناوية بالخط الجاوي، وتُخصصان له مكانة في الصحف والمجلات والمطبوعات الحديثة.

٣ ـ أخذ المسلمون الملايويون الحروف العربيّة كلها، وزادوا عليها خمسة أحرف خاصة بلسانهم (ج [t]، غ [n]، ف [p]، كـ [g]، ن [n]). أما الحروف العربيّة فأربعة عشر حرفا منها تعد جديدة على اللّغة الملايوية، وهي: (ث، ح، خ، ذ، ز، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق). ولذلك، فإنّ معظم هذه الحروف قد تغير نطقها لدى الملايويين نتيجة اختلاف ألسنتهم عن اللّسان العربي، ولكنهم يحافظون على النطق السليم في قراءة القرآن الكريم والنّصوص الدينية.

٤ ـ ينحصر الأثر الأكبر للّغة العربيّة في اللّغة الملايوية في مستوى المفردات، ومعظم الألفاظ العربيّة المقترضة في الملايوية بقيت على معانيها الأصلية العربيّة. وقد تحدث التغيرات في دلالات هذه الألفاظ، ولكنها لا تخرج غالبا عن كونها تخصيصا أو تعميما.

٥ ـ أنّ تعليم العربيّة في هذه المنطقة يفتقد الأسس التي يُبْنَي عليها نشاطه، مما يجعله يتعثر في تنفيذ بعض برامجه. أنّه بحاجة إلى دراسات أساسية متعمقة تدمج الخبرة العالمية

بالمنظور المحلي. ومعظم الأعمال في مجال إعداد الكتب المقررة لتعليم العربيّة في هذه المنطقة جهود فردية لأشخاص معدودين، أو صورة للكتب المستعملة لتعليم العربيّة لأهلها ما عدا كتاب وزارة التربية الماليزية، وهو سلسلة "العربيّة" التي أُعدَّتْ بالتعاون مع خبراء المنظمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة، وكتب تعليم العربيّة لغير النّاطقين بها التي وضعتها بعض الجامعات السعودية للدارسين فيها، مثل "العربيّة للناشئين" و"الكتاب الأساسي".

٦ ـ إنّ التّحكم في اختيار الألفاظ لتعليم العربيّة للمسلمين في المنطقة من ضمن الدراسات الأساسيّة التي لا بد منها قبل الشروع في تأليف الكتب المقررة، ووضع المواد التّعليمية. ومثله في الأهمّية التّحكم في البنى النحوية. وكلاهما من الأمور التي لم تلقَ الاهتمام بها البتة.

النتائج الخاصة

١ ـ من أبرز النقاط التي تستحق التسجيل عن التّحكم في الألفاظ عند جيل الرواد ما يلي:

ـ تعد قائمة كيدينج (Kaeding) الألمانية (١٨٩٨م) أول قائمة ظهرت في مجال التّحكم في الألفاظ.

ـ وأولى القوائم بالألفاظ الشائعة قائمة ثورندايك (١٩٢١م) التي وضعها لتعليم التهجية والقراءة لأبناء اللّغة.

ـ وكانت قوائم بونجرس وويست أولى القوائم التي أعدت بغية تعليم اللّغة لغير أبنائها.

ـ ابتدأت أعمال التّحكم في الألفاظ بالنّصوص المكتوبة مادة للتحليل، ثم تطورت إلى النّصوص المنطوقة.

ـ كانت وسيلة الإحصاء تتم بالطريقة التقليدية، ثم تطورت إلى استخدام الحاسوب والبرامج الجاهزة.

ـ كانت طريقة الإحصاء تعتمد أخذ الألفاظ مباشرة من النّصوص ثم تنوعت هذه الطرق واختلفت، فبعضها ينهج منهج المقارنة بين القوائم الموجودة وإنشاء قائمة

جديدة اعتماداً عليها، وبعضها الآخر ينظم قائمة جديدة مستقاة من النّصوص الحديثة، ثم يضيفها إلى القوائم الموجودة، ثم يتم إنشاء قائمة جديدة أخرى شاملة.

ـ كانت وحدة الإحصاء تتبنى الصيغة، ثم تطورت الفكرة إلى اتخاذ الجذر وحدة للإحصاء، فاختلفت النتائج باختلاف نوع وحدة الإحصاء المستعملة في عملية التحليل.

ـ تنوعت مصادر النّصوص لمادة الإحصاء فأخذت: من الصحف، والمجلات، والبرامج الإذاعية، والرسائل، والوثائق، والكتب الأدبية والعلمية والتقنية، والتراثية والمعاصرة، والكتب المدرسية، والمقابلات.

٢ ـ وضعت قوائم الألفاظ في اللّغة العربيّة لأهداف مختلفة منها: إحصاء لغة الصحافة، وتعليم العربيّة لأطفال العرب، وتعليم القراءة في فصول محو الأمية للعرب، وتعليم العربيّة للنّاطقين بلغات أخرى. وأما القوائم التي أعدت لتعليم العربيّة للنّاطقين بلغات أخرى فهي: قائمة لانداو (١٩٥٩م)، وقائمة مكاريوس ورامونى (١٩٦٨م)، وقائمة سارتين (١٩٧٩م)، وقائمة معهد الخرطوم (١٩٨١م)، وقائمة طعيمة (١٩٨٢م)، وقائمة السويسي (١٩٨٥م). كما يفيد في مجالي تعليم العربيّة لأهلها ولغير النّاطقين بها كل من قائمة داود عبده (١٩٧٩م) وقائمة مكة للمفردات الشائعة (١٩٨٣م).

٣ ـ تنوعت أساليب إعداد هذه القوائم. بعضها مبني على إحصاء النّصوص، سواء كانت هذه النّصوص مأخوذة من الكتب المدرسية (مثل قائمة معهد الخرطوم)، أو من المطبوعات والمؤلفات المعاصرة في مجالات مختلفة (مثل قائمة لانداو)، أو من النّصوص المنطوقة (مثل قائمة يونس). وبعضها الآخر موضوع بالاعتماد على مجموعة من القوائم السابقة عليه، واستبعاد الكلمات المكررة منها (مثل قائمة داود عبده وقائمة مكة). وهناك أسلوب ثالث في إعداد القائمة وهو استعمال الاستبيان (قائمة طعيمة).

٤ ـ أنّ القوائم المعدة في اللّغة العربيّة جميعها قوائم للمفردات الشائعة، أي أنّها وضعت على أساس معيار الشّيوع، إلا قائمة مكة المكونة من المفردات زادتْها لجنة إعداد القائمة، تلك المفردات التي اختيرت على أساس"التداعي أو الترابط الحر" فضلاً عن المفردات الشائعة في القوائم الخمس التي اعتمدت عليها القائمة.

٥ ـ أنّ قوائم الألفاظ الشائعة مهمة وأساسية في مجال تعليم العربيّة لغير النّاطقين بها، فينبغي أن يكون الشّيوع معياراً أساسياً ونقطة انطلاقٍ في إعداد قائمة الألفاظ الأساسيّة في تعليم العربيّة لغير النّاطقين بها.

٦ ـ بما أنّ قوائم الشّيوع المعدة حتى الآن لا تصلح لاستخدامها لجميع الأغراض وفي كل الظروف، فلا بد إذن من إعداد قائمة جديدة للألفاظ الشائعة لكي تتناسب مع الأهداف التّعليمية والظروف المختلفة. وهذا يستلزم مراعاة أمور عدة، منها:

ـ أن يكون الهدف من العمل تحسينَ مستوى تعليم اللّغة العربيّة لغير النّاطقين بها.

ـ وأن تكون معاني النّصوص التي تجري عليها عملية الإحصاء متوافقة مع الأهداف الموضوعة للبرنامج التّعليمي.

ـ وأن تشمل هذه النّصوص شكلي الأداء اللّغوي وهما: المنطوق والمكتوب.

ـ وأن تكون النّصوص معاصرة وتراثية على السّواء.

ويتطلب هذا العمل وقتاً طويلاً وتكاليف لا يقوم بها إلا مؤسسات أو مراكز بحوث.

٧ ـ يتم إعداد قائمة الألفاظ الشائعة بإحدى طريقتين:

أ ـ إجراء عملية الإحصاء على النّصوص التي يتم جمعها وتكون متطابقة مع أهداف البرنامج التّعليمي، وذلك باستخدام أحد أحزمة برامج الحاسوب الخاصة بالإحصاء اللّغوي، وهذه هي الطريقة المثلى.

ب ـ فحص القوائم المتوفرة، واختيار ألفاظ منها في ضوء الأهداف الخاصة، وضم بعضها إلى بعض لتأليف قائمة جديدة، يتم ترتيب الألفاظ فيها بحسب تكرارها في القوائم المعتمدة.

٨ ـ يعتمد الباحث قائمة مكة للمفردات الشائعة (١٩٨٣م) لتمثل معيار الشّيوع لأسباب منها:

ـ أنّها أحدث القوائم للألفاظ الشائعة في اللّغة العربيّة.

ـ أنّها أشمل القوائم، إذ أنّها بنيت على ست قوائم أخرى، وهي: قائمة الرصيد اللّغوي (١٩٧٥م)، وقائمة سارتين (١٩٧٩م)، وقائمة داود عبده (١٩٧٩م)، وقائمة معهد الخرطوم (١٩٨١م)، وقائمة طعيمة (١٩٨٢م)، وقائمة لجنة مكة نفسها.

ـ هناك بعض التشابه في الغايات بين برنامج تعليم اللّغة العربيّة في معهد اللّغة العربيّة بجامعة أم القرى وبرامج تعليم العربيّة في جنوبي شرقي آسيا، وهي "غاية دينية... الاهتمام بالقرآن والثقافة الإسلاميّة..."

٩ ـ لا ينبغي الاكتفاء بمعيار الشّيوع معياراً لاختيار الألفاظ الأساسيّة، لأن هناك ألفاظا ضرورية ومهمة ومفيدة للدارسين (وخاصة لتنمية مهارة التعبير) لا يمكن الحصول عليها باستخدام معيار الشّيوع وحده، فلا بد من معايير أخرى أيضا. ويرى بعض الباحثين أنّ جمع المادة اللّغوية ينبغي أن يكون في إطار الموضوعات والمواقف، لأن الشّيوع ليس مطلقا وإنّما هو مرتبط بالموضوع. وبالتالي تتحدد الألفاظ الأساسيّة على أساس الموضوعات والمواقف وفي إطارها.

١٠ ـ أنّ الشّيوع واحد من المعايير الكثيرة، ولا ينبغي الاقتصار عليه أساساً وحيداً لاختيار الألفاظ. وقد أثبتت التجارب والبحوث أنّ معيار الشّيوع وحده، لا يستطيع إن يأتي بجميع الألفاظ الأساسيّة والضرورية لمتعلم اللّغة الأجنبية. فقد تم اللجوء إلى معايير أخرى، بجانب معيار الشّيوع، لحصر هذه الألفاظ الأساسيّة والضرورية، كما فعل كل من ثورندايك وفاندربيك بإضافة معيار التوزيع، وفريق سان كلو الفرنسي بإضافة معيار قابلية الاستدعاء في أعمالهم.

١١ ـ ولمعيار التوزيع أهمّية خاصة في تصحيح قائمة الشّيوع وإكمالها، فإذا كان معيار الشّيوع يبين مدى تكرار الكلمة، فإنّ معيار التوزيع يبين توزيعها في النّصوص والمجالات المختلفة.

وكذلك يبين التوزيع استخدام الألفاظ في أكثر من بلد، فتفضل الألفاظ التي تلتقي معظم البلاد العربيّة على استخدامها. فقد اعتمد الباحث "قائمة المفردات الشائعة الاستخدام في البلاد العربيّة" من إعداد الأستاذين الدكتور رشدي أحمد طعيمة والدكتور محمود فهمي حجازي (١٩٨٢م) لتكون معيار التوزيع لأسباب منها:

ـ أنّها بنيت على أساس الموضوعات والمواقف.

ـ روعيت فيها أهداف تعليم العربيّة لغير النّاطقين بها.

ـ أنّها اتبعت طريقة علمية في جمع موادها، وهي توزيع استمارات الاستبيان على المثقفين العرب من مختلف الأقطار العربيّة لحصر الألفاظ المشتركة بين الجميع.

١٢ ـ أنّ إعداد قائمة الألفاظ الأساسيّة من المفردات ذات الشّيوع المرتفع وذات التوزيع الواسع في المجالات المختلفة، ينبغي إن تصحبه سياقات الاستخدام. ومن المآخذ على القوائم الموجودة إنّها تورد مفردات مجردة ومعزولة عن السياق. وتجريد هذه الألفاظ عن السياق وعدم الإتيان بمعانيها الشائعة قد يجعل فاعلية هذه القوائم محدودة، لأنّها لا تفيد الدارس الأجنبي، ولا تعينه على الاستخدام اللّغوي الإيجابي، كما أنّها لا تعين المؤلفين في إعداد الكتب. وعلى هذا، يورد الباحث الألفاظ الأساسيّة مقرونة بسياقاتها التي تحدد تحديدا واضحا الاستخدام اللّغوي والمعاني الأساسيّة لها.

١٣ ـ يعين معيار قابلية الاستدعاء على الكشف عن ألفاظ أكثر قابلية للاستدعاء والتذكر حين الحاجة إليها. ويتم حصر هذه الألفاظ في إطار المجالات الدلالية وعلى أساس ترابط الكلمات. لذا، ينبغي تحديد المجالات (أو الموضوعات) والأغراض الاتصالية والوظيفية (أو المواقف) لحصر هذه الألفاظ. فقد جمع الباحث تسعة وثلاثين (٣٩) مجالا، وسبعة وعشرين (٢٧) موقفا، وألفين ومئة وثلاثين (٢١٣٠) كلمة، من خلال الاستبيان الذي أجراه مع متعلمي العربيّة في جنوبي شرقي آسيا. وتضم قائمة الاستبيان معيار قابلية الاستدعاء.

١٤ ـ أنّ معياري قابلية التعلم وقابلية التّعليم من ضمن المعايير التي اعتمدها الباحث. ففي ضوء هذين المعيارين تمت مراعاة الألفاظ المقترضة في لغة الدارسين، والألفاظ القصيرة، والألفاظ التي يسهل توضيح معانيها بوساطة الوسائل الإيضاحية المختلفة. وتمثل هذه الأنواع الثلاثة للألفاظ عوامل قابلية الكلمة للتعلم والتّعليم.

١٥ – ينبغي الأخذ في الاعتبار الألفاظ المشتركة بين اللّغة الهدف ولغة الدارسين، وهي الألفاظ العربيّة المقترضة، فإنّ لها فائدة كبيرة في تسهيل عملية التعلم والتّعليم؛ وقد أوصى بها الخبراء في ندوات تعليم العربيّة لغير النّاطقين بها (مثل ندوة الرباط، ١٩٨٠م). واعتمد الباحث في كشف الألفاظ العربيّة المقترضة في اللّغة الملايوية على المصادر والدراسات الموجودة وهي قائمة بيك، وقائمة عمران قاسيمين، ودراسة محمد زكي عبد الرحمن، وقائمة سودارنو. وكانت نتيجة الاستبيان عن تضمين المفردات العربيّة المقترضة في المنهج التّعليمي كالآتي:

الموافقون (نعم)	٪٧٦,٧٢
غير الموافقين (لا)	٪١٤,٥٠
المحايدون	٪٨,٧٨
المجموع	**٪١٠٠**

١٦ ـ يتم اختيار الألفاظ القصيرة وهي الألفاظ ذوات المواصفات الآتية:

ـ أن تكون ثلاثية البنية.

ـ وأن يكون عدد مقاطعها ثلاثة أو دونها.

ـ وأن تكون هذه المقاطع شائعة.

ـ وأن تكون هذه المقاطع قصيرة ومتوسطة وليست طويلة.

١٧ ـ كما يتم اختيار الألفاظ التي يسهل توضيح معانيها، وهي الألفاظ التي يمكن توضيح دلالاتها بإحضار النموذج والتصوير والتمثيل والمحاكاة بحركات الجسم أو الإشارات. تدخل في هذه الفئة الألفاظ الحسية والألفاظ التي تدل على أحداث أو أفعال كالأكل والمشي. ويمتاز هذا النوع من الألفاظ بسهولة التّعليم والتعلم على السّواء. وأما الألفاظ التجريدية الذهنية فهي صعبة التّعليم إذ أنّها تحتاج إلى شرح طويل أو استحضار معلومات كثيرة، مما يجعل تعلمها صعبا إلا باستخدام الترجمة التي لا يشجعها علماء تعليم اللّغة الثانية إلا في حالات الضرورة.

ويكون ترتيب أساليب التوضيح لمعاني الألفاظ في ضوء معياري قابلية التعلم وقابلية التّعليم كالآتي:

أ ـ استعمال الوسائل الإيضاحية والحركات الجسمية..

ب ـ استعمال اللّغة الهدف بواسطة التعريف، والمترادفات، والمتقابلات، والأمثلة، والتسلسل أو السلم الدلالي، واشتقاق الكلمة.

جـ ـ اللجوء إلى الترجمة (في حالات الضرورة).

١٨- ولمعيار الأهمّية أثر كبير في عملية اختيار هذه الألفاظ الأساسيّة، فلا تدرج في القائمة الألفاظ ذات الأهمّية القصوى في تحقيق أهداف البرنامج التّعليمي وتلبية رغبات الدارسين ودوافعهم.

إتضح من الاستبيان الّذي أجراه الباحث أن فهم القرآن والسنة والاتصال بالتراث الإسلامي عامة من أهم الدوافع لدى دارسي العربية في جنوب شرقي آسيا. لذا، فقد تم إدراج الألفاظ القرآنية في قائمة الألفاظ الأساسيّة في ضوء نتيجة الاستبيان عن تضمين الألفاظ القرآنية في المنهج التّعليمي وهي كالآتي:

الموافقون (**نعم**)	٨٥,٣١٪
غير الموافقين (**لا**)	١٠,٥٠٪
المحايدون	٤,١٩٪
المجموع	**١٠٠٪**

١٩ - تمت مراعاة التوازن بين الغرض الديني وغرض الاتصال في اختيار هذه الألفاظ الأساسيّة التي تمكن المتعلم من الاتصال بالتراث، كما تمكنه في الوقت ذاته من الاتصال والتعامل مع أهل العربيّة المعاصرين، وذلك بالاهتمام بالألفاظ القرآنية وبالموضوعات والمواقف المختلفة على السّواء.

٢٠ - أنّ المعايير المقترحة في هذا البحث للتحكم في اختيار الألفاظ لتعليم العربيّة للمجتمعات الإسلاميّة في جنوبي شرقي آسيا ستة: الشّيوع، والتوزيع، وقابلية الاستدعاء، وقابلية التعلم، وقابلية التّعليم، والأهمّية. وفي ضوئها تم تحليل (قائمة مكة) للمفردات الشائعة المكونة من ٥٤٤٦ كلمة، وتطبيق المعايير عليها، وتحديد درجة الألفاظ من حيث أنّها أساسية أو ثانوية، وتعزيزها بالتعابير السياقية، مع توضيح جذور تلك الألفاظ.

وفي ضوء هذا التحليل تم تحديد الألفاظ الأساسيّة وعددها ٢٤٣٧ كلمة، والألفاظ الثانوية وعددها ٣٠٠٩ كلمة. يُقترح أن يخصص الصنف الأول من هذه الألفاظ للمستويين الابتدائي والمتوسط. وأما الصنف الثاني منه فللمستوى المتقدم.

٢١ ـ كما اتضح للباحث أنّ الساحة تشهد نشاطا بارزا في معاونة متعلمي العربيّة وتيسير سبل تعلمها وخاصة في مجال تنمية الثروة اللفظية الوظيفية، فقد برزت أعمال معجمية جيدة منها:

أ ـ "المعجم العربي الأساسي"، لجماعة من كبار اللّغويين العرب(١٩٨٩م).

ب ـ "معجم الطلاب: معجم سياقي للكلمات الشائعة"، للدكتور محمود إسماعيل صيني وحيمور حسن يوسف (١٩٩١م).

جـ ـ "المكنز العربي المعاصر: معجم في المترادفات والمتجانسات للمؤلفين والمترجمين والطلاب"، للدكتور محمود إسماعيل صيني، وناصف مصطفى عبدالعزيز، ومصطفى أحمد سليمان (١٩٩٣م).

وقد أفادت هذه الأعمال من البحوث التي قام بها بعض الباحثين في مجال شيوع الألفاظ.

٢٢ ـ وكذلك تشهد الساحة تقدماً ملحوظاً في دراسة ألفاظ القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، من حيث إحصاء ألفاظهما لمعرفة درجات تكرارها وكشف معانيها وكيفية استعمالها السياقي. فقد ظهرت أعمال متميزة تتسم بالدقة:

أ ـ "معجم ألفاظ القرآن الكريم" لمجمع اللّغة العربيّة.

ب ـ "قائمة معجمية بألفاظ القرآن الكريم ودرجات تكرارها" للدكتور محمد حسين أبو الفتوح.

جـ ـ "قاموس الألفاظ القرآنية: دليل أبجدي وبيان إحصائي لجميع ألفاظ القرآن الكريم" للدكتور حسين محمد فهمي الشافعي (١٩٩٣م). وتظهر فيه دقة المنهج الذي اتبعه في الإحصاء باستخدام الحاسوب، مما يعينه على تلافي أخطاء من سبقه.

د ـ "معجم ألفاظ الحديث النبوي الشريف في صحيح البخاري" للدكتور محمد حسين أبوالفتوح (١٩٩٣م)، ولما يكتمل العمل بعد، وقد ظهر المجلد الأول وهو يحتوي الألفاظ التي تبدأ بحرفي الهمزة والباء حتى كلمة "بينما".

التوصيات

ومن أهم التوصيات التي يمكن أنّ يتقدم بها الباحث إلى الجهات المسؤولة والمهتمة بشؤون نشر اللّغة العربيّة وتطوير تعليمها ما يلي:

١ ـ الدعوة إلى جمع عدد كبير من النّصوص التي تشمل اللّغة المنطوقة والمكتوبة في مجالات مختلفة ومن مختلف العصور، وإجراء إحصاء دقيق لها بالحاسوب لمعرفة درجات تكرار ألفاظها ومدى توزيعها في هذه المجالات، ثم وضع قائمة بالألفاظ الأكثر شيوعاً وتوزيعاً. لتكون قائمة عامة يستفيد منها المشتغلون في مجال تعليم العربيّة للنّاطقين بها ولغير النّاطقين بها، كما يستفاد منها في إعداد معجم عام ومعجم متخصص. ولابد من الاستفادة من جهود جامعة القاهرة وخبرتها في جمع النّصوص العربيّة التّراثية،[٤] وخبرة مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، ومكتب تنسيق التعريب بالرباط.

٢ ـ حث من يُعِدُّ دراسة الموضوعات والمواقف أن يجمع من خلالها الألفاظ التي لها قابلية الاستدعاء في ضوء نتائج الاختبار للنّاطقين بالعربيّة أنفسهم، فتكتمل العملية، وذلك بتكوين قائمة في قابلية الاستدعاء لدى النّاطقين بالعربيّة، وقائمة في قابلية الاستدعاء لدىغير النّاطقين بها، ثم تجرى المقارنة بينهما.

٣ ـ حث من يجمع الألفاظ العربيّة التي افترضتها لغات المسلمين في العالم (سواء من الدراسات الحالية أو إجراء دراسة جديدة)، أن يعمل قائمة جديدة مقصورة على الألفاظ شائعة الاستخدام في الحياة المعاصرة.

٤ ـ حث من يتصدى لدراسة الألفاظ في السنة النبوية إلحاقا بالألفاظ القرآنية، أن يقوم بدراسة التراكيب الأساسيّة في القرآن الكريم والسنة النبوية بغية تعليم العربيّة لغرض خاص (ديني)، ودراسة البنى الأساسيّة في اللّغة العربيّة لخدمة تعليم العربيّة لغير النّاطقين بها في المرحلة العامة.

٥ ـ الاستفادة من هذه القائمة في وضع معجم سياقي أساسي ثنائي اللّغة لمتعلمي العربيّة في هذه المنطقة. ويمكن البدء بمشروع معجم ثنائي عربي ـ ملايوي، ثم معجم ثنائي عربي ـ بروناوي، ثم معجم ثنائي عربي –تايلندي.

---

[٤] انظر: د. محمود فهمي حجازي، **البحث اللّغوي** (د.ت: ٦٢).

٦ ـ إنشاء مركز أو قسم لعِلم اللّغة التّطبيقي يهتم بالتدريس وإعداد البحوث المتعمقة في المجالات المهمة الآتية:

أ ـ تعليم العربيّة لغير النّاطقين بها.

ب ـ صناعة المعاجم التّعليمية والمعاجم المتخصّصة.

جـ ـ الترجمة بين العربيّة والملايوية أو الإنجليزية لتلبية الاحتياجات المحلية.

ويقترح أن يكون مقره في إحدى الدّول الثلاث حسب الترتيب الآتي: بروناي دار السلام، ماليزيا، أو أندونيسيا، ويمكن البدء بالمشروع لاحقاً في إحدى الجامعات، أو مستقلا تحت إشراف وزارة التربية بالتعاون مع المنظمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة.

ويستفاد من جهود جامعة الإسكندرية في ترسيخ مجال علم اللّغة التّطبيقي في كلية الآداب، كما يستفاد من الجهات المتخصّصة العالمية مثل مدرسة علم اللّغة التّطبيقي بجامعة أدنبره البريطانية، والاتحاد الدّولي لعلم اللّغة التّطبيقي بفرنسا[5].

٧ ـ أنّ مركز الثقل الإسلامي في جنوبي شرقي آسيا يقع في الدّول الثلاث: أندونيسيا وماليزيا وبروناي دار السلام. لهذا، فإنّ هذه الدّول تحتاج إلى مزيد من الاهتمام والرعاية والتعاون. وأنّ الاهتمام بها في مجال التّعليم العربي والإسلامي يشمل الاهتمام بأبنائها وأبناء المسلمين من الدّول المجاورة على السّواء. وهذا واضح مما قدمه معهد العلوم الإسلاميّة والعربيّة التّابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة بجاكرتا، وقدمته الجامعة الإسلاميّة العالمية بماليزيا.

٨ ـ أنّ وضع الأقليات المسلمة يستدعي غيرة الأمّة الإسلاميّة الكبيرة وخاصة الدّول العربيّة الغنية. فإنّ ما قدمته بعض دول المنطقة لهذه الأقليات من خدمات اقتصر على التعاون العام، وأما الدعم المادي والخبرة فهذا ما ينتظرونه من الدّول العربيّة. وقد يكون هذا الدعم في صورة بناء المؤسسات التّعليمية العربيّة والإسلاميّة، وتدريب مدرسي العربيّة من أبناء هذه البلاد، أو إيفاد مبعوثين من الجهات المتخصّصة مثل المنظمة الإسلاميّة للتربية والعلوم والثقافة، أو من بعض المعاهد المتخصّصة في تعليم

---

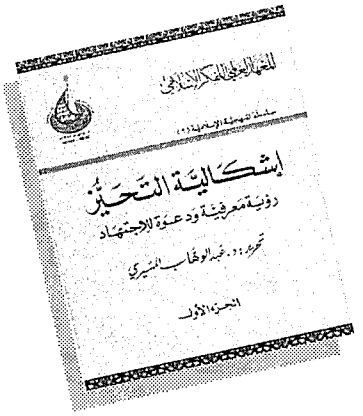
[5] Association Internationale de Linguistique Appliquee (AILA).

العربيّة لغير النّاطقين بها، وتقديم منح دراسية لأبنائها للدراسة في الجامعات العربيّة على مستوى التّعليم الجامعي والدراسات العليا.

٩ ـ إنّ أبناء المنطقة ينتظرون اهتماما ودعما يتناسبان مع الثقل الإسلامي فيها من حيث عدد المسلمين فيها وإقبالهم الشديد على تعلم العربيّة وتعليمها. وإنّ المساعي المحلية التي تتمثل في مؤسساتها التّعليمية خير دليل على التزام المسلمين والمحافظة على تراثهم الديني والفكري، ومحافظتهم على قناة الاتصال بالجذور العربيّة المتمثلة في دولها العديدة، ووقوفهم صامدين دفاعا عن الثقافة الإسلاميّة والعربيّة في الشرق الأقصى. ولكن هذه المجتمعات لا تقدر أن تقف منفردة في مواجهة الغزو الفكري المناهض للثقافة الإسلاميّة والعربيّة، إنّها في حاجة إلى جهود عربية مشتركة لبناء مؤسساتها التّعليمية، والنهوض بمراكزها الثقافية قلاع العربيّة في الشرق لكي تستطيع أن تنافس تلك المؤسسات والمراكز الثقافية التي تدعمها الدّول الغربية لنشر لغاتها وثقافاتها.

صدر حديثًا عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي



إشكالية التحيز

رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد

في جزءين

تحرير وتقديم

الدكتور عبد الوهاب المسيري

ج(١) ٨٤٢ صفحة ج(٢) ٧٨٤ صفحة

قضية التحيز في المنهج والمصطلح إشكالية تواجه أي دارس في العالم عامة وفي العالم الثالث خاصة، حيث ينشأ في بيئة حضارية وثقافية لها نماذجها الحضارية والمعرفية المختلفة، ولكنه مع هذا يجد نماذج أخرى تحاول أن تفرض نفسها على مجتمعه وعلى وجدانه وفكره.

إن بحوث هذه الندوة المتنوعة تحاول كشف هذا التحيز، بدءاً بالمصطلح، ثم بالأدب والنقد، ثم بالفن والعمارة، ثم بالعلوم الطبيعية، وانتهاءً بالعلوم الاجتماعية وعلوم الاتصال. كما تكشف أيضًا آليات التحيز وآليات تجاوزه، فهي بذلك دعوة للاجتهاد، لا تقتصر على النقد والتفكيك، وإنما تدعو إلى الإبداع والتركيب، لكي تعد بحق إسهامًا علميًا من أجل بناء منظومتنا المعرفية والقيمية والجمالية.

الرقم الدولي الموحد للكتاب ج١ (ردمك) ISBN V.1 1-56564-236-8
الرقم الدولي الموحد للكتاب ج٢ (ردمك) V.2 1-56564-237-6

قضايا اللغة العربية وتحدياتها في القرن الواحد والعشرين*

محمد أكرم سعد الدين*

١ مبادئ المؤتمر وأهدافه

اللغة العربية هي اللغة الرسمية لاثنتين وعشرين دولة عربية، يزيد عدد سكانها عن مئتي مليون نسمة، وينظر إليها بإجلال وتقديس ما يقارب مليار مسلم منتشرين في بقاع الأرض، بها يؤدون صلاتهم، وبها يقرؤون قرآنهم، وبها كان ينطق نبيهم (صلى الله عليه وسلم).

وقد حظيت العربية بهذه المكانة العالمية، لا لقوتها فحسب، بل لكونها لغة القرآن الكريم ولغة الإسلام. ولما كانت دعوة الإسلام عالمية كانت لغته عالمية، واكبت مسيرة انتشاره، تقوى بقوته، وتضعف بضعفه.

وفي عصور الضعف والجمود، مرت بالعربية أزمات حادة، تعرضت أثناءها إلى التراجع والانحسار، ولكن سرعان ما يعود إليها دبيب الحياة، وما ذلك إلا لأن الله سبحانه وتعالى تعهدها بالحفظ حيث تعهد به كتابه الذي نزل بها ﴿إنا نحن نزلنا الذكر

---

* **استضافة**، الجامعة الإسلاميّة العالميّة بماليزيا

تنظيم: مركز اللغات في الجامعة الإسلاميّة العالميّة بماليزيا، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي في ماليزيا والمملكة المتحدة، وأكاديمية أكسفورد للدراسات العليا في المملكة المتحدة. وكان في المدة من: **ربيع الآخر ١٤١٧هـ الموافق ٢٤ ـ ٢٦ من آب (أغسطس) ١٩٩٦م**.

* دكتوراه في اللّسانيات من جامعة أدنبره، يعمل الآن عميداً لمركز اللّغات بالجامعة الإسلاميّة العالميّة بماليزيا.

﴿وإنا له لحافظون﴾ (الحجر: ٩)، وذلك إضافة إلى الجهود المضنية التي بذلها علماؤها المسلمون، عرباً وغير عرب، لحفظها نقية بيضاء من غير سوء.

وخلال عمر العربية المديد تعرضت لإشكالات لغوية، حقيقية ومصطنعة، خارجية وداخلية، ولعل أهم الأسباب غياب الإسلام عن مسرح الحياة، وتأخر المسلمين عن اللحاق بركب التطور العلمي والصناعي في العالم، فنشأت إشكالية المصطلح والتعريب والترجمة، وإشكالية تعليم العربية لغير أبنائها الناطقين بها، ممن لا يستعملونها في حياتهم اليومية، فاقتضى ذلك من أبنائها الغيارى أن يفكروا بالوسائل والأساليب التي بها يحلون تلك الإشكالات.

وظهرت دعوات منذ مطلع هذا القرن بعضها مخلص، وبعضها غير ذلك، ترمي إلى الإصلاح والتيسير والتسهيل، فكانت هناك الدعوة إلى العامية وترك الفصحى، والدعوة إلى كتابة العربية بالحروف اللاتينية.

وعقدت مؤتمرات تحاول حل تلك الإشكالات، فكان منها مؤتمرات للمصطلح العلمي والتعريب، وأخرى لتعريب التعليم وغير ذلك كثير.

وكان انقسام العالم العربي وتجزئته من أسباب انتشار العاميات المحلية على الرغم من بقاء العربية اللغة الرسمية لجميع الدول العربية.

هذا إضافة إلى ما نشأ من إشكالات ولدتها ترجمة اللغات الأجنبية إلى العربية، إذ انتشرت استعمالات لغوية غريبة على اللغة العربية الفصحى.

إن العالم يتفجر علماً وصناعةً، فكل يوم تطالعنا العقول بفكر جديد، وتطالعنا المصانع بآلة جديدة، وكلها تطرق أبواب لغتنا تبتغي الدخول، فلا يمكن أن نعيش في العالم غرباء، ولابد لنا من مواكبة مسيرته، أو الفناء.

لقد تحول العالم العربي اليوم من موقع الإشعاع الثقافي إلى موقف التلقي والأخذ، وكان تفجر ثورة المعلومات وغيرها، من الأسباب التي تدعو إلى بذل الجهود المضنية للحاق بركب العالم الحديث.

في ضوء ما تقدم، نشأت الدعوة إلى مؤتمر قضايا اللغة العربية وتحدياتها المعاصرة، لتحديدها، ووضع الحلول العملية لمواجهتها، استعداداً للدخول إلى عالم القرن الواحد والعشرين.

٢. الموضوع الأساس للمؤتمر

بحث الإشكالات التي تواجه اللغة العربية في القرن الواحد والعشرين ووضع الحلول العملية لمواجهتها.

٢. ١. الموضوعات الفرعية:

أولاً: تعليم اللغة العربية الفصحى

أ. باعتبارها اللغة الأم.

ب. باعتبارها لغة ثانية.

ت. باعتبارها لغة أجنبية.

مع التركيز على:

- تصميم المناهج وتنميتها.
- كتابة المواد التعليمية وتأليف الكتب.
- الاختبار والقياس.
- تنمية المهارات الأكاديمية لأعضاء هيئة التدريس وتقويم أدائهم.

ثانياً: اللغة العربية الفصحى وثورة المعلومات

أ. نقل التقنيات:

- معاجم المصطلحات الفنية.
- علم المعاجم.
- الترجمة الآلية.
- القراءة بالحاسوب.

ب. تقنيات المعلومات:

- التعلم عن بعد.
- تقنيات التعليم.

ثالثاً: دراسات وصفية لإشكالات داخلية

أ. نظام الكتابة العربي.

ب. التداخل النحوي والسياقي.

ت. بنية النص العربي.

٣ . الباحثون والمشاركون

شارك في المؤتمر ١٢٦ باحثاً ومشاركاً يمثلون مختلف الجامعات في العالم العربي والإسلامي وبعض المؤسسات العلمية في المملكة المتحدة والنرويج وبولندا وجنوب إفريقيا وروسيا والبوسنة. وقد ألقيت في المؤتمر بحوث قيمة لمجموعة من الباحثين المتميزين في علم اللغة وتعليم العربية، منهم أ. د. عبد القادر فاسي الفهري من المملكة المغربية، أ. د. نهاد الموسى من المملكة الأردنية الهاشمية، أ. د. محمد حسن باكلا من المملكة العربية السعودية، أ. د. عصام نور الدين من الجمهورية اللبنانية، د. أحمد بسام الساعي، ود. عبد الله الدنان والشاعر الدكتور محيي الدين اللاذقاني من الجمهورية العربية السورية، د. محمد أمين توفيق من جمهورية مصر العربية.

٤ . وقائع المؤتمر

٤ . ١ . افتتاح المؤتمر

افتتح المؤتمر بآي من الذكر الحكيم، ثم بكلمة رئيس اللجنة المنظمة أ. د. محمد أكرم سعدالدين، مدير مركز اللغات في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ركز فيها على وجوب الخروج من دائرة **"المراوحة في المكان ومعايشة الماضي في المستقبل"** ودعا إلى استشراف **"الصورة الكبرى للإشكالية"** ورسمها تمهيداً لوضع الحلول العملية لمواجهتها، استعداداً للدخول إلى عالم القرن العشرين. ثم ألقى داتو د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، مدير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا كلمة أبرز فيها أهمية معرفة العربية في فهم الإسلام، وشدد على مسؤولية الباحثين في استنباط الوسائل الكفيلة بإتقان العربية متبعين أيسر السبل وأقصرها وأنجحها. وقد افتتح المؤتمر رسمياً بكلمة لممثل الحكومة الماليزية، الوزير الأول بولاية ترنجانو، معالي داتو سري أمر دي راجا تان سري حاج وان مختار بن أحمد، أشار فيها إلى أهمية تعلم العربية ونشرها في بلدان العالم الإسلامي والعالم كافة.

٤ . ٢ . بحوث المؤتمر

ضم برنامج المؤتمر ٣٨ بحثاً عرض منها ٣٣ في جلسات عامة مشتركة وجلسات متوازية موزعة حسب محاور المؤتمر. وفيما يلي نقدم تعريفاً مركزاً بتلك البحوث:

السبت ١٩٩٦/٨/٢٤

١ . عنوان البحث: **علم اللغة العربية وتعليمها في القرن الواحد والعشرين**، للباحث: **أ. د. محمد أكرم سعد الدين: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.**

انطلق البحث من الموجهات التي استدعت عقد المؤتمر، ثم استعرض واقع النظر اللغوي الحديث وإشكالية النظر البنيوي وما بعد البنيوي وتركيزهما على الأجرومية الجملية على حساب ماهية اللغة والمعنى والدلالة والوظيفة وسياق الحدث والاستعمال والذاكرة الخبروية المشتركة والخطاب والمتخاطبين، وأشار إلى الخلل الزماني والمكاني في علم اللغة العربية وتعليمها، ثم قدم نموذجاً لغوياً معرفياً استند فيه إلى مزاوجة النظر الكلي الكامن في الفكر الإسلامي ومعطيات علم اللغة الحديث. وركز على ضرورة استناد النظر اللغوي المستقبلي على دراسات شاملة ومعمقة للخطاب العربي بما فيه من عناصر تكوينية تسهم في إنطاق النص واستنطاقه. ورشح البحث مفهوم التخصيص وما يستتبعه من تقييد ليكون مفتاح منهجية البحث اللغوي في الخطاب العربي بداية لحل إشكالات تقنيات المعلومات، والذكاء الصناعي، والترجمة الآلية، وتداخلات الأجرومية والسياق، وحوسبة النص العربي، والمعجم السياقي. ثم انتقل البحث إلى تحديات تعليم اللغة العربية في القرن الواحد والعشرين، فطرح الشروط التي يتوجب أن تتوافر في المؤسسات اللغوية المستقبلية، وأشار إلى العلاقة بين تعليم اللغة والتنمية الفكرية، وطرح منهجية لغوية تربوية لإخراج عقل الطالب المسلم من أزمته وتحويله إلى عقل تشخيصي، تحليلي، بناء. ثم ركز البحث على مفهوم النوع وأهميته في المؤسسة اللغوية، سواء كان على صعيد المدرس أم المنهاج، أم الكتاب المدرسي أم البحث العلمي، وخلص إلى أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا من خلال **مدارس مهنية للغات**. واختتم البحث باستعراض سريع للمنهجية الحديثة المتبعة في **تأليف سلسلتي القلم (لتعليم العربية) و"Zenith"(لتعليم الإنجليزية)** اللتين يقوم بإعدادهما مركز اللغات في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

٢. عنوان البحث: **نظرية المجال الدلالي والاستفادة منها في اختيار الألفاظ والتعابير الأساسية لتعليم العربية للناطقين بغيرها**، للباحث: **د. عبد الرحمن تشيك: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.**

عرض الباحث لنظرية المجال الدلالي في الفكر الغربي وأشار إلى سبق اللغويين المسلمين إليها. وقد زاد الباحث على من سبقه في عدد المجالات الدلالية والمواقف الاتصالية، وطرح مسرداً لألفاظ وتعابير أساسية يحتاج إليها الناطقون بغير العربية، كما قام بتطبيق ذلك على عينات تعليمية.

٣. عنوان البحث: **واقع مناهج تعليم اللغة العربية في جنوبي شرقي آسيا: أهمية نشرها وتطويرها لأغراض خاصة**، للباحث: **د. اندوس عبد الكريم عوض هيازع: جامعة بروناي دار السلام.**

أشار الباحث إلى القصور في طرائق تدريس العربية في جنوبي شرقي آسيا، وقدم تصوراً للأسس التي ينبغي أن يستند إليها برنامج تعليم اللغة العربية للمسلمين غير الناطقين بها في المنطقة.

٤. عنوان البحث: **رسائل الماجستير في اللغة العربية بوصفها لغة ثانية المقدمة في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا: دراسة وتقويم**، للباحث: **أ. د. منجد مصطفى بهجت: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.**

عرض البحث بالدرس والتحليل والتقويم لثلاثين رسالة حصل أصحابها على شهادة الماجستير من قسم اللغة العربية بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية على مدى أربع سنوات ابتداء بعام ١٩٩٢، ثم صنف الرسائل وفق موضوعاتها، وانتهى بتوصيات للارتقاء بالمستوى العلمي.

٥. عنوان البحث: **نحو إطار تربوي لمناهج تعليم اللغة العربية للناطقين بغيرها**، للباحث: **د. إسماعيل حسانين أحمد: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.**

استعرض البحث متطلبات المنهج العلمي المؤدي إلى الصيغة التربوية المنشودة لتعليم العربية للمسلمين من غير الناطقين بها، وتلمس طريقه بعرض نقدي للكتب المستعملة في تعليم العربية للناطقين بغيرها. ثم عرض لفلسفة المنهاج اللغوي التربوي الذي استندت إليه سلسلة (القلم) التي يجري إعدادها في مركز اللغات في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، واختتم البحث بمجموعة من الموجهات التربوية لرصد وضع المناهج في تعليم العربية للناطقين بغيرها في القرن الواحد والعشرين.

٦. عنوان البحث: **نحو نموذج فصيح للخطاب العامي**، للباحث: **أ. د. نهاد الموسى: الجامعة الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية.**

ناقش البحث قضية الازدواجية بين مستوى الفصيح ومستوى العامية في العربية، وعرض للمفارقة الاجتماعية واللغوية التي تنشأ عن استعمال نموذج العربية الفصحى المكتوبة في مواقف المشافهة، والاعتراضات على استعمال الفصحى في الحوار القصصي المسرحي.

وأوضح البحث أن المفارقة في حقيقتها لا تنجم عن التضاد بين الفصحى والعامية، وإنما عن استخدام فصحى الكتابة مكان فصحى المشافهة، ثم طرح نموذجاً منشوداً لفصحى المشافهة يمثل تشكيلاً لغوياً مستصفى مستمداً من قواعد الفصحى المنطوقة التي عطل دورتها في حياة العربية نشوء الازدواجية واقتصار الفصحى على مستوى الكتابة. وأشار البحث إلى أن النموذج الفصيح المنشود نموذج إحيائي، كما أنه نموذج واقعي في استجابته لشروط السياق ومتغيرات موقف الخطاب، وإيجابي في استثماره للنسب الوثيق بين الفصحى ولهجاتها واستجابته للاحتياجات الحيوية للتواصل اليومي لدى أبناء العربية الناطقين بها وبغيرها.

٧. عنوان البحث: **معايير تحديد القواعد النحوية في تعليم اللغة العربية بوصفها لغة ثانية**، للباحث: **د. أحمد شيخ عبد السلام: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.**

ناقش الباحث عدداً من المعايير في اختيار القواعد وصياغتها واختيار أمثلتها التوضيحية، مميزاً بين القواعد التي تدرس للناطقين بالعربية والقواعد التي يحتاج إليها الناطقون بغيرها.

٨. عنوان البحث: **عناصر تنفيذ عملية تعليم العربية للناطقين بغيرها: دراسة تحليلية**، للباحث: **أ. فؤاد رواش: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.**

ركزت الدراسة على تناول معاهد تأهيل المعلمين، وإعداد المواد التعليمية، والمؤسسات التي تشرف على تنفيذ برنامج تعليم العربية للناطقين بغيرها، وعلى المعلم، من خلال منهج استقرائي لعناصر العملية التعليمية. وطالب البحث بتصحيح الاعتقاد السائد بأن مسؤولية النجاح أو الفشل تقع على عاتق المعلم وحده، كما تضمن البحث مقترحات تمكن من مواكبة القرن المقبل.

٩. عنوان البحث: **مشكلة العامية: وصف لواقعها ومقترحات لتطويقها وتطويعها**، للباحث: **د. نزار أباظة: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في الإمارات العربية المتحدة.**

عرض الباحث لمشكلة العامية وظهورها في الأدب الشعبي والأخذ والرد الدائرين حولها، ثم عرض لتجربة الغيورين على العربية في المجمع العلمي العربي بدمشق التي أدت إلى ترسيخ الفصحى بين عامة المثقفين، وإلى تعريب كثير من المصطلحات ومحاربة العجمة في الواقع اللغوي، ثم استعرض البحث العوامل التي

بدأت تساعد على دحر العامية مثل شيوع التعليم والثقافة والإعلام والاختلاط بين الشعوب العربية.

١٠. عنوان البحث: **أساسيات إعداد منهج القواعد وتدريسها لمتعلمي العربية من غير الناطقين بها**، للباحث: **د. عيسى عودة الشريوفي، معهد اللغة العربية بجامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية.**

ألقى البحث الضوء على موضوع تدريس القواعد وكيفية معالجته في مناهج تعليم العربية للناطقين بغيرها، مبرزاً في الوقت نفسه المنطلقات النظرية والتطبيقية المفضية إلى مواءمة تدريس القواعد والاكتساب اللغوي. وركز البحث على أهمية الجمع الشامل والمنظم للتراكيب والصيغ والعناية بصياغة القوانين اللغوية، ومقتضيات الجانب التعليمي، وتوزيع القوانين اللغوية حسب معايير التدريس القواعدي المباشر أو الوظيفي، والتركيز على استنطاق أخطاء الدارسين وتحليلها للاستفادة من إشكالاتها اللغوية.

١١. عنوان البحث: **عقبات صوتية في تدريس العربية لغير الناطقين بها**، للباحث: **د.فوزي إبراهيم أبو فياض: الجامعة الإسلامية في غزة.**

نظر البحث في أصوات العربية لتيسير تعليمها، وركز على أهمية المعرفة بجمهرة الدارسين من غير الناطقين بالعربية ولغاتهم، وأثر ذلك في اكتساب المعرفة اللغوية العربية.

١٢. عنوان البحث: **نحو صياغة منهجية للقواعد النحوية في ضوء الشواهد القرآنية ودورها في تيسير تعليم اللغة العربية**، للباحث: **أ. قطب مصطفى سانو: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.**

عرض البحث لهيمنة القرآن الكريم على ما سواه، واشتماله على أنماط لغوية ردت على بعض القبائل اعتبارها، ثم عاب على النحاة القدماء بصريين وكوفيين استنباطهم لقواعد مبنية على استقراء ناقص للنص القرآني، واستغفال لمقاصد القرآن في مرونة أسلوبه وسعته، فكانت لهم قواعد مخالفة لشواهد القرآن مخالفة صريحة أو خفية.ودعا البحث إلى إعادة صياغة جملة من القواعد النحوية

الأساسية التي خالفت مقاصد الأسلوب القرآني المرن، كما طرح البحث أسساً رأى اتباعها في ذلك السبيل.

١٣. عنوان البحث: **مشكلات تعليم قواعد النحو العربي في المدارس الثانوية المصرية: نموذج تطبيقي**، للباحثة: **أ. سلوى محمد سليم العوا: جامعة عين شمس، جمهورية مصر العربية.**

سجل البحث مجموعة من الملاحظات والتساؤلات التي تلخص أسباب تعثر تعليم العربية في مصر، فقسم المشكلات إلى ما تعلق منها بالمعلم والمتعلم، وما تعلق منها بالكتاب المدرسي. وعرض مشكلات الطالب والمعلم عرضاً مفصلاً وشدد على المؤثرات الاجتماعية التي تؤدي إلى ندرة المعلم الجيد وما يستتبعه ذلك من هوة تفصل الإنسان المصري عن لغته. ثم أتبع ذلك بتحليل مفصل لكتاب القواعد المقرر على الصف الثاني الثانوي. واختتم البحث باقتراحات للتعامل مع المشكلات.

١٤. عنوان البحث: **بعض القضايا في تعليم اللغة العربية في ماليزيا**، للباحثة: **السيدة سهير عبد المنعم: الجامعة الوطنية الماليزية.**

تناول البحث مفهوم الدافعية ومشكلات تعليم العربية للناطقين بغيرها في ماليزيا، واستشهد بدراستين أجريتا على الطلبة والمدرسين، واقترح مجموعة من الحلول لتسهيل تعليم العربية في ماليزيا.

الأحد ١٩٩٦١١/٨/٢٥

١٥. عنوان البحث: **مساهمة اللغويين المسلمين الأوائل في الدراسات الصوتية: توجه نحو المستقبل**، للباحث: **أ. د. محمد حسن باكلا: جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية.**

انطلق البحث من مقولة أن العلوم اللغوية من نحو وصرف وأصوات وبلاغة وبيان ومعان وبديع وعروض استقطبت العديد من العلماء المسلمين الأولين النابهين، فنبغوا فيها، وابتكروا في مناهجها وأساليب دراستها وتلقينها. وأضاف أن مناهج دراسة هذه العلوم مرت في العصر الحديث بتغيرات ومتغيرات عدة فرضتها عوامل النمو الفكري والمنهجي المعاصر بأبحاثه ونظرياته وتطبيقاته، وركز البحث على أن علماء العربية القدامى أفاضوا في الدراسات الصوتية لما لها من علاقة وثيقة بالنحو والصرف والبلاغة

والمعجم والتفسير. وأفاض في عرض تاريخ الدراسات الصوتية بدءاً بالدراسات النحوية واللغوية والمعجمية، وتدرج بها حتى الصوتيات العربية الحديثة، مروراً بعلوم التجويد والفصاحة والقراءات القرآنية. وأشار البحث إلى أنه على الرغم من تأثر الدراسات الصوتية العربية بالمناهج الحديثة فما تزال تستمد كثيراً من مصطلحاتها ومفاهيمها من القديم وصبغ القديم بالجديد، مما يدلل على قدرة استيعاب العلوم العربية للمفاهيم الحديثة والتعايش معها. وخلص البحث إلى تأكيد فكرة ربط التراث القديم سواء كان صوتياً أو غير ذلك بالدراسات الحديثة لتطوير مناهجها ومفاهيمها، وإلى إخضاع التقنيات الحديثة لتكون في خدمة التراث الأصيل.

١٦. عنوان البحث: **علم المعنى وجذوره في التراث العربي**، للباحث: **أ. د. ياسر الملاح: جامعة بيت لحم بفلسطين.**

تناول البحث الأسس التي قادت علماء العربية إلى العناية بعلم المعنى، والخطوات التي سار فيها هذا العلم حتى استقر عند عبد القاهر الجرجاني، ناقضاً بذلك ما استقر عند الغربيين من أن هذا العلم قد رأى النور على أيدي دي سوسير وأضرابه. وشدد البحث على أن البحث اللغوي وعلم اللغة بالصورة العلمية الدقيقة إنما بدأ عند علماء العربية ولا سيما العالم الفذ ابن جني، فقد عرف اللغة تعريفاً دقيقاً اتبعه فيها علماء العربية جميعاً. واتخذ البحث علم المعنى مثلاً على سبق علماء العربية المسلمين في هذا الميدان، فأسسوا للبحث اللغوي بعلم النحو على يد الخليل وسيبويه، وثنوا بصناعة المعاجم، ثم التأليف في الموضوع على يد ابن جني، وانتهى بحثهم إلى صياغة نظرية متكاملة على يد عبد القاهر الجرجاني. وأشار البحث إلى أن أولمان أحد مشاهير علماء المعنى الغربيين قد أقر بأن الغرب لم يلج باب هذا الميدان إلا في الستينيات من القرن العشرين.

١٧. عنوان البحث: **دور العربية في صياغة العلم والثقافة في بلاد فارس (إيران)**، للباحث: **د. صادق العبادي: مؤسسة الإسلام والثقافة، جمهورية إيران الإسلامية.**

أشار البحث إلى دخول العربية إلى بلاد فارس بدخول الإسلام، فأصبحت لغة الثقافة والعلم فيها، ودخلت المفردات العربية في الفارسية البهلوية، فحولتها إلى فارسية حديثة يطلق عليها اسم "الفارسية الدرية"، وأضاف أن إيران أصبحت في القرن الثالث الهجري مركزاً

ثقافياً إسلامياً للعلوم والفقه، وصارت العربية لغة المسلمين جميعاً، فظهر من أصول فارسية علماء في الفقه والتفسير والحديث واللغة، منهم: سيبويه، والكسائي، وعاصم بن أبي النجود، والطبري. وركز الباحث على اهتمام إيران بنشر العربية والتراث العربي، وأن اللغة الأصلية للتدريس في الجامعات الإسلامية والحوزات العلمية هي العربية، وأن العربية تدرس لغة ثانية بعد الفارسية في جميع الصفوف الثانوية. واختتم البحث بالقول إن التحدي الذي لا بد من مواجهته هو التيارات القومية الإيرانية التي تدعو إلى الرجوع إلى الفارسية وتطهيرها من المفردات الأجنبية (العربية).

١٨. عنوان البحث: **لغة مدرس العربية في الجامعات: صورتها الماثلة وقيمتها في التحول اللغوي**، للباحث: **أ. د. محمد رباع: جامعة النجاح بفلسطين.**

استهل البحث بالقول: إن جعل اللغة الفصيحة لغة الاستعمال اليومي بين أبناء العربية أمر لا يستعصي على التحقيق، وأن معطيات اللسانيات المعاصرة والوقائع اللغوية تشهد بإمكانية التحول. ورغم كثرة العوامل المؤثرة في هذا التحول وتداخلها فبوسع اللغويين أن يمهدوا لذلك بحسن التخطيط. وركز البحث على وجوب النظر إلى أصل الإشكالية، وهو مدرس العربية في الجامعة، الذي يتوهم أن استعمال العربية الفصيحة يحد من قدرته على التفاعل والعطاء. ودعا البحث إلى رؤية الواقع دون تزيين أو تعال، أو مكابرة؛ وعزز مقولته عن لحن أستاذ الجامعة بنتائج معاينة ميدانية، سجل فيها سبعاً وعشرين محاضرة لأساتذة يحملون درجة الدكتوراه في علوم العربية. وعزز ذلك باستبانة تشتمل على جملة التساؤلات المتعلقة بالصورة التي ترسمت بعد التحليل لاستشراف آراء جملة من مدرسي العربية في الجامعات، والوقوف على الأسباب النظرية المؤدية إلى ذلك، مما أفرز طلاقاً حاداً بين التنظير اللغوي الذي يمارسونه وممارستهم الفعلية.

١٩. عنوان البحث: **قضية ضمير الفصل بين القرآن الكريم واللغة**، للباحث: **د. أبو سعيد عبد المجيد: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.**

ذهب البحث إلى القول بأن الشكوى من مادة النحو لا تنبع من النحو نفسه وإنما من القصور في تعليمه للناشئين والناطقين بغير العربية، وأضاف أن الجاحظ طالب معلمي اللغة العربية منذ اثني عشر قرناً بتبسيط النحو، وتبعه في ذلك آخرون مثل ابن مضاء القرطبي وشوقي ضيف وإبراهيم مصطفى وغيرهم. وحمل البحث على عاتقه

مهمة وضع حلول لمصطلح ضمير الفصل وحَسْمِ ذلك بشواهد من القرآن الكريم، مستهدفاً وضع حدود مميزة بينه وبين أبواب النحو الأخرى لتيسير العربية لغير الناطقين بها على أساس أن هذا الموضوع لم يدرس دراسة شاملة من قبل.

٢٠. عنوان البحث: **كيفية الاستفادة من علم اللغة التقابلي وتحليل الأخطاء الصوتية في تدريس اللغة العربية بوصفها لغة ثانية للمتحدثين بلغة الهوسا (كتب البحث بالإنجليزية)**، للباحث: **أ. صالح بلا الجناري: جامعة عثمان بن فوديو بنيجيريا.**

أشار البحث إلى انتشار لغة الهوسا في نيجيريا والنيجر وغانا والكميرون والفولتا العليا وداهومي ومالي وتشاد وتوغو. وأضاف أنه على مدى سبع سنين من تدريس العربية للناطقين بالهوسا وجد أن مشكلات الطلبة في تعلم العربية تنبع من تباين الأصوات والمخارج، واستقصى البحث مواطن الاختلاف، وطرح بعض التوصيات والمقترحات لتذليل تلك المشكلة. (لم يتمكن الباحث من حضور المؤتمر فلم يوزع بحثه).

٢١. عنوان البحث: **مدخل إلى الحقائق الأساسية وراء التفوق اللغوي للعربية الفصحى (كتب البحث بالإنجليزية)**، للباحث: **أ. أبو بكر يوسف سِنِّينا: كلية شيخ شيجري للتربية، نيجيريا.**

افتتح البحث بالتأريخ الموروث للغة العربية مشيراً إلى أنها أم اللغات السامية، وألمح إلى دور القرآن الكريم في إثراء عدد من اللغات مثل البهلوية والتركية والسنسكريتية والبانتو، وإلى جهود التعريب في كثير من البلدان الإسلامية. وعرج على جوانب التميز في العربية، ثم عرض لمحاولات اقتلاع الفصحى واستبدال العاميات بها، وكتابة العربية بالحروف اللاتينية، ودور العلماء في الدفاع عن عربية القرآن. واختتم البحث بالحض على المحافظة على العربية الفصحى نقية من غير سوء. (لم يتمكن الباحث من حضور المؤتمر فلم يوزع بحثه).

٢٢. عنوان البحث: **اللغة العربية: مسموعة ومرئية**، للباحث: **د. محمد أمين توفيق: محطة تلفزيون الشرق الأوسط، المملكة المتحدة.**

رأى البحث أن لغة الإعلام بحاجة إلى المحافظة على البناء اللغوي السليم، وطالب العاملين في وسائل الإعلام العربية بالعناية بالنطق السليم وتجنب ظاهرة التسكين لأواخر الكلمات، وتخير الألفاظ السهلة في النصوص الإذاعية والتلفزة، وتبني لغة وسطى في النصوص الإذاعية، وركز البحث على ضرورة العناية بالتطبيق العملي، لأن لغة الإعلام تدخل إلى كل مكان بسرعة ودونما استئذان.

٢٣. عنوان البحث: **لغة التلفاز وأثرها على الشكل المستقبلي للغة العربية**، للباحث: **د.محيي الدين اللاذقاني: القسم الثقافي في صحيفة الشرق الأوسط، المملكة المتحدة.**

أشار الباحث إلى أهمية التلفاز بوصفه أداة الاتصال الجماهيري التي تتجاوز عقبات الأمية لما له من قدرات خارقة على مخاطبة جميع القطاعات والأذواق، وحذر البحث من أن خسارات الفصحى سوف تتواصل أمام العامية في عصر المعرفة البصرية التي يتعاون التلفاز مع الكمبيوتر في ترسيخها. وخلص البحث إلى أن تغيير لغة التلفاز لصالح الفصحى سيظل حلماً "طوباوياً" في أذهان المشتغلين باللغة، ما لم يتم اتخاذ مواقف سياسية رسمية تدعم هذا التوجه، وتهيئ الإمكانات لوضعه موضع التنفيذ. وإن من شأن مؤتمرات اللغة العربية مثل هذا المؤتمر الذي تستضيفه الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا أن تتحول إلى وسيلة ضغط حضارية في اتجاه تبني مواقف رسمية بشأن لغة التلفاز التي ستحدد وحدها الشكل الذي سوف تنطق به الأجيال القادمة، التي نأمل أن تنجح في التخلص من الازدواجية اللغوية، وتصطفي بالتأثير الماحق للتلفاز لغة واحدة للتفكير والتعبير.

٢٤. عنوان البحث: **تعليم اللغة العربية الفصحى باعتبارها لغة ثانية**، للباحث: **د. نصر محمد عباس: كلية التقنية العليا بدبي، الإمارات العربية المتحدة.**

قدم البحث رؤية ورأيا حول قضية التقنية والتعليم من واقع عمله أستاذاً للعربية فيها. بعد عرض مقتضب لتاريخ كليات التقنية العليا في دولة الإمارات العربية أشار إلى مزاحمة اللغة الإنجليزية للغة العربية في هذه الكليات مما استتبع وضع دراسات عملية للتركيز على دراسة مساقات اللغة العربية، ثم نوه البحث بما تقوم به كليات التقنية العليا بدبي في ترجمة ذلك إلى واقع ملموس، واختتم البحث بتقديم عدد من المقترحات الإجرائية لمتابعة تنفيذ التوصيات التي تنجم عن المؤتمر.

٢٥. عنوان البحث: **الحروف العربية والحاسوب**، للباحث: **أ. د. محمد زكي خضر: الجامعة الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية.**

قدم البحث دراسة مسحية شاملة للحروف العربية وأسلوب تمثيلها حاسوبياً حتى يومنا هذا، ثم اقترح أساليب لتمثيلها في المستقبل، كما عرض البحث لبعض مشكلات التمثيل الحاسوبي للحروف العربية، وأوصى بنظام حاسوبي جديد لكتابة العربية. (لم يتمكن الباحث من حضور المؤتمر فلم يوزع بحثه).

٢٦. عنوان البحث: **دراسة اللغة العربية في البلقان: خبرتنا، مشاكلنا، تطلعاتنا**، للباحث: **د. أحمد خليلوفتش: رئاسة مجلس علماء البوسنة والهرسك، البوسنة والهرسك.**

استعرض الباحث تاريخ تعليم اللغة العربية في البلقان، فقسم دراسة العربية في البلقان إلى مراحل بدءاً من الحكم العثماني (من القرن الخامس عشر إلى عام ١٨٧٨)، وفي هذا العهد كانت العربية تدرس في الكتاتيب والمدارس الإسلامية، والكتب التعليمية قديمة وصعبة غير أنها كانت ناجحة. ثم بدأت مرحلة الركود عندما احتلت المملكة الهنغارية النمساوية بلاد البوسنة والهرسك (١٨٧٨ ـ ١٩١٨)، فضعفت دراسة العربية، وقلت المدارس الإسلامية، وألفت كتب في تدريس النحو باللغة البوسنوية. وفي عهد الدولة اليوغسلافية (١٩١٨ - ١٩٩٢) بدأت دراسة العربية في عدة جامعات، وطبع أشهر كتاب في تعليم العربية في بلاد البلقان باللغة البوسنوية وهو مرجع أساس إلى اليوم، ثم صدرت معاجم عربية ـ صربوكرواتية. والعربية في البلقان تدرس اليوم في بعض المدارس الابتدائية والثانوية، وفي معهد واحد وثلاث جامعات. ولكن الكتب لا تلبي الحاجات على الوجه المطلوب، وذلك لعدم توحيد الجهود بين العاملين في مجال تعليم العربية لغير الناطقين بها، لذلك يوصي البحث بتوحيدها، وبإعداد مسلسلات تعليمية تبث عبر الأقمار الصناعية. (لم يتمكن الباحث من حضور المؤتمر فلم يوزع بحثه).

٢٧. عنوان البحث: **اللغات الأتراكية بحروف عربية**، للباحث: **د. سعيد هبة الله كاماليف، جمهورية روسيا الاتحادية.**

استعرض البحث جغرافية البلاد التي تتكلم باللغات الأتراكية، التي كانت تكتب بحروف عربية قبل أن تلحق بالاتحاد السوفييتي، فتكتب لغاتها بالحروف الروسية، مما أدى إلى انقطاعها عن تراثها الروحي والثقافي الذي كان عامل توحيد لتلك الشعوب. وذكر البحث أن تلك اللغات قد أصيبت بتغيير أبجديتها مرات عديدة في هذا القرن، وهي اليوم على أبواب تغيير جديد، هو الكتابة بالحروف اللاتينية، التي يميل إليها أكثر المعنيين بهذا الأمر. وأشار البحث إلى شيوع المفاهيم والمصطلحات المقتبسة من العربية

والفارسية في اللغات الأتراكية حتى بلغت نسبتها ٣٠٪ من مفرداتها. ورفض البحث فكرة الكتابة بالحروف اللاتينية لما فيها من انقطاع ثقافي بين الأجيال. ويرى أن رفض الحرف العربي قائم على أسباب سياسية لا لغوية، وأن خسائر الشعوب الأتراكية كانت فادحة لتغيير أبجديتها مراتٍ عديدة (لم يتمكن الباحث من حضور المؤتمر فلم يوزع بحثه).

٢٨. عنوان البحث: **تعليم اللغة العربية الفصحى لأطفال الرياض بالفطرة والتطبيق.**

الباحث: **د. عبد الله الدنان، رائد تعليم الفصحى، الجمهورية العربية السورية.**

استعرض البحث واقع اللغة العربية في المدارس والجامعات العربية، والشكوى العامة من ضعف الطلبة في اللغة العربية، مما أدى إلى اتهام العربية بالصعوبة واضطرار المدرسين إلى اللجوء للعامية لضمان فهم الطلبة. ثم أوضح الآثار السلبية لذلك الواقع على الحياة الاجتماعية والثقافية والدينية والاقتصادية، ووصول الطلبة حد كره العربية. ثم عرض ما توصل إليه العلماء في مجال اكتساب اللغة قبل سن السادسة، وفرق بين اكتساب اللغة بالفطرة واكتسابها بالتعلم، وحل الإشكالية باستغلال القدرة الفطرية لتعلم اللغات عند الطفل قبل سن السادسة لإكسابه الفصحى. ثم عرض البحث شكلين تطبيقيين بناهما على تجربته الذاتية: أولهما أنه أخذ يكلم ابنه وابنته بالفصحى داخل البيت، بينما خاطبتهما أمهما بالعامية فأتقنا الشكلين اللغويين معاً. وثانيهما إنه أنشأ دار الحضانة العربية بالكويت وروضة الأزهار العربية في دمشق، حيث اعتمد فيهما الفصحى لغة وحيدةً للتواصل اليومي مع الأطفال. وقدم الباحث نتائج لهذه التطبيقات مدعمة بأشرطة فيديو يظهر فيها الأطفال وهم يتحدثون الفصحى بإتقان. وانتهى البحث باقتراح تأسيس مدارس نموذجية متكاملة تكون الفصحى فيها لغة التواصل، وبملاحق تتعلق بتنفيذ هذا المشروع.

٢٩. عنوان البحث: **قاعدة الاصطلاح المولد** GENTERM**: نظام التوليد الآلي للمصطلحات والمولدات،** للباحث: **أ. د. عبد القادر فاسي الفهري: جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية.**

بين البحث أن هدفه بناء قاعدة معطيات مصطلحية متعددة اللغات باعتماد آليات التوليد. وذهب إلى أن عمليات التوليد يجب أن تغرف من إمكانات الصور أو العبارات المعجمية

المتوفرة. ولا بد للمصطلحي المبدع من خبير لساني مدقق، وأداة مساعدة تمكنه من إحصاء الإمكانات التي تتيحها لغة معينة. والمولد المصطلحي يقتدي في عمله بمشروع مولد الصور المعجمية GENFO، الذي يمثل قاعدة معطيات مولدة ذكية، تتضمن جميع الصور المعجمية التي تنتمي إلى اللغة العامة. وهو مشروع ينفذه معهد الدراسات والأبحاث للتعريب في المغرب. ويهدف إلى تحديد مكونات الخلق والابتكار في اللغة العربية. وأشار البحث إلى أن هناك وسائل عدة توظف في عمليات التسمية، منها الاشتقاق، والنحت، والمجاز والاقتراض، وسواء تعلق الأمر بالتصريف أو التركيب أو الدلالة أو غيرها فإن المصطلحات تمثل وحدة لغوية مدمجة تخضع لنظام اللغة العامة. وذلك ما يسوغ إنتاج آلة نحوية معجمية للمصطلح المولد.

٣٠. عنوان البحث: **إطار حاسوبي للوصف الصرفي (ألقي البحث بالإنجليزية)**، للباحث: **أ. د. محمد أكرم سعد الدين و د. حسين ياغي: الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.**

هدف البحث إلى تطويع اللغة العربية للمعالجة بالحاسوب. وقدم اقتراحات أربعة: **الأول**: تطبيق الوصف الصرفي الحديث على اللغة العربية الحديثة، **والثاني**: التعامل مع الصيغ الصرفية الاشتقاقية تفاضلياً وحسب أهميتها، **والثالث**: التمييز بين الصيغ الشائعة والنادرة، وبين القاعدة والاستثناء، **والرابع**: أن يقوم التعميم الصرفي على دليل تجريبي، وأن تقاس الصحة اللغوية بدليل إحصائي قائم على نماذج من خطاب طبيعي حقيقي. وعرض البحث نموذجاً لدراسة صرفية ضمن الإطار الحاسوبي المقترح، وقدم خوارزمية حاسوبية تستفيد من نتائج تلك الدراسة. وقد رمت تلك الدراسة إلى التعرف على مدى شيوع فئات المجرد ومدى إنتاجيتها، وخلصت إلى أن الجذور الثلاثية تشكل الأغلبية العظمى من المجرد، وأن غير الثلاثي والأعجمي يشكلان نسبة ضئيلة جداً. وأن ثلاثة أرباع المدخلات المعجمية من نوع الصحيح، والربع من المعتل، وأنهما متساويان من حيث الإنتاجية. وأظهرت الدراسة أن السالم يشكل أكثر من نصف الصحيح، وأن المضعف أقل من ١٠٪ من الصحيح، إلا أنه أكثر من المهموز. أما المعتل فقد تبين أن الأجوف يشكل نصف الجذور المعتلة، ويليه

الناقص (٣٠٪)، فالمثال (١٧٪)، فاللفيف (أقل من ٣٪). واختتم البحث باستعراض خوارزمية استخدمها الباحثان بعمل برنامج حاسوبي لاستخلاص الجذور قد يستفاد منها في معالجات النصوص، وذلك بغية تقديم فكرة لعالم الصرف عن مدى فائدة الوصف الصرفي الموائم للحاسوب في معالجة اللغة العربية آلياً.

٣١. عنوان البحث: **القراءة الحاسوبية للنصوص المكتوبة بالخط العربي (ألقي البحث بالإنجليزية)**، للباحث: **كورنيليوس هانسن: جامعة أوتريخت، النروج.**

استعرض البحث وضع تعليم اللغة العربية في قسم الدراسات الشرقية بجامعة أوتريخت، وأشار إلى أن الطلبة يدرسون الكتابة بالخط النسخي إلا أن قراءة المخطوطات تفرض عليهم مشكلات في قراءتها، ولا سيما إذا كانت مكتوبة بأنواع أخرى من الخط العربي. وعلى أساس هذه الإشكالية استنبط قسم الدراسات الشرقية في الجامعة عام ١٩٩٤م برنامجاً حاسوبياً يساعد الدارس على قراءة المخطوطات دون معلم. ثم شرح طريقة عمل البرنامج. واختتم البحث بالقول: إن البرنامج قد دخل مرحلة الاستعمال في مكتبة كلية الآداب بالجامعة، وأنه سوف يصبح متاحاً على أقراص حاسوبية في المستقبل القريب.

٣٢. عنوان البحث: **تدريس النحو في المدارس العربية الإسلامية في بروناي دار السلام**، للباحث: **د. عبد الرشاد شهودي: جامعة بروناي دار السلام، بروناي.**

ناقش البحث موقع اللغة العربية في بروناي دار السلام من حيث أنها لغة أولى أو ثانية أو أجنبية، ثم استعرض حال المدارس العربية فيها، والطرق المتبعة في تدريس اللغة العربية لا سيما طريقة تدريس النحو لما فيها من مشكلات تواجه المتعلم والمعلم على حد سواء، ثم حاول طرح حلول لهذه المشكلات، واقترح طريقة لتدريس النحو في المؤسسات التي تهتم بتدريس العربية.

٣٣. عنوان البحث: **وضع المصطلح العربي في التراث العلمي للطب والصيدلة والنبات والموسيقى**، للباحث: **أ. د. محمد عيسى صالحية: جامعة اليرموك، المملكة الأردنية الهاشمية.**

أشار البحث إلى مشكلة نقل المصطلحات العلمية التي واجهها العلماء المسلمون عند تدوين العلوم في مطلع القرن الثاني الهجري، وإلى فكرهم الإبداعي في تجاوز تلك

المشكلة بالنظر اللغوي الذي أسهم فيه الكندي والفارابي وأبو بكر الرازي وابن سينا والزهراوي وابن رشد وغيرهم، وتناول البحث قضية المصطلح في اللغة والفكر، ومصادره الموروثة والوافدة، والتشكل الكاذب في المصطلح الجديد، وطرق ومنهجية وضع المصطلح وتوقفه وتحريكه وتوليده، ومن ثم إبداعه في ثقافة العصر، وقدم نماذج من مصطلحات علم الطب والصيدلة والنبات والريافة والفلاحة والفلسفة وعلم الكلام والنحو والصرف والرياضة، ورصد البحث ميادين الانفتاح بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافات الأخرى وحاول أن يطرح منهجية موحدة لوضع المصطلح العربي بحيث يستفيد من تفجر ثورة المعلومات وتقنيات الاتصالات على طريق نهضة حديثة تدفع بالأمة إلى مراقي التقدم.

٣٤. عنوان البحث: **قضية الكتابة العربية: بحث في تحليل الموضوع ومنهج الحل**، للباحث: **أ. د. نهاد الموسى: الجامعة الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية.**

أشار البحث إلى أن أبنية العربية في كتابتها دون شكل مظنة إشكال، لأن الكتابة العربية دون شكل لا تمثل المنطوق تمثيلاً كاملاً، وذلك لأنه في حين يرغب أهل اللغة ومعلموها أن يكون نظام الكتابة تمثيلاً للكلام المنطوق ينزع النظام الكتابي إلى أن يكون تمثيلاً للغة من حيث هي بنية عقلية. واستعرض البحث قضية الكتابة العربية في سياقها التاريخي، فعرض لنشأة الخط العربي وتطوره نقطاً وإعجاماً لمنع اللبس في قراءة القرآن. وذكر أن تخفف الناشرين وأصحاب الصحف من الحركات لأسباب اقتصادية قد أدى إلى الطعن في نظام الكتابة العربي الخالي منها. واستعرض دعوة القائلين بكتابة العربية بحروف لاتينية، وألمح إلى أن في تبني الحروف اللاتينية قطعاً للحاضر عن الماضي، ذلك لأن الكتابة العربية مفتاح قراءة القرآن والتراث العربي الإسلامي. وطرح البحث خطة للبحث الميداني في معالجة إشكالات الكتابة العربية، باستقراء الالتباسات التي تقع في كتب الناشئة، ووضع منهج الضبط على أساسها. وأما غير الناطقين بالعربية فتضبط كتبهم ضبطاً شاملاً بداية، وصولاً إلى التخفف من الضبط والإعراب نهاية، ليقتصر على ضبط الملبس فقط. أما ما يتعلق بجمهرة أبناء العربية فيضبط المشكل نتيجة لاستقراء ميداني يتناول سوادهم. واختتم البحث بالدعوة إلى تطوير

برنامج حاسوبي يتنبأ باحتمالات اللبس وضبطها استناداً إلى وصف تقابلي بين مباني العربية الوسطى ومباني العربية الفصحى.

٣٥. عنوان البحث: **نحو وضع معجم المصطلحات اللغوية الحديثة**، للباحث: **أ. د. عصام نور الدين: الجامعة اللبنانية، الجمهورية اللبنانية.**

انطلق البحث من مقولة أن العربية اليوم تعاني من الفوضى في وضع المصطلحات العلمية وتعريبها وترجمتها، وتحديد معانيها، ورسم مجالاتها وحدودها وتعيين كل حقل منها في نسق منهجي واضح، يعتمد التقابل بينها، وينفي التماثل، ويميزها بعضها من بعض ومن بقية مصطلحات العلوم الأخرى، وركز على دراسة المصطلحات الواردة في الترجمات الخمس لكتاب دي سوسير *Cours de Linguistique generale* وناقش وجوه التباين بين تعريب المصطلحات فيها، مشيراً إلى الاضطراب في تلك الترجمات، وغياب المنهجية العلمية اللغوية الصادقة التي يقوم عليها علم اللغة أو الألسنية. وخلص البحث إلى أن دراسة ترجمة مصطلحات دي سوسير ومعجمات الألسنية العربية أو المعربة أو المترجمة قد تسهم في نقل المصطلحات التقنية ووضع معجم للمصطلحات اللغوية الفنية بالعربية استفادة من ثورة المعلومات الحديثة.

٣٦. عنوان البحث: **العربية والتعليم عن بعد في جامعة جنوب إفريقيا (ألقي البحث بالإنجليزية)**، للباحث: **أ. د. يوسف دادو: جامعة جنوب إفريقيا** (UNISA)، **جنوب إفريقيا.**

أشار البحث إلى أن جامعة جنوب إفريقيا واحدة من عشر جامعات عالمية كبرى تستعمل نظام التعليم عن بعد، مما يفرض عليها مشكلات وتحديات تتعلق بتعليم اللغة العربية. وقدم صورة مختصرة لتاريخ الجامعة، وطلبتها، وطرائق التدريس فيها. وسلط الضوء على تاريخ تعليم العربية في جامعة جنوب إفريقيا، وعلى أعضاء هيئة التدريس، وإعداد الطلبة فيها، وتوصيف مقررات اللغة العربية، ودوافع الطلبة، واعتماد المناهج على أسلوب القواعد والترجمة. وركز البحث على الجوانب الإيجابية والسلبية التي تمخضت السنوات الخمس الماضية عنها. واختتم البحث بتصور لاحتمالات مستقبل تعليم العربية في الجامعة. وقد ضم البحث ملاحق إحصائية عن أعضاء هيئة التدريس، وأعداد الطلبة، ومحتويات المقررات على مدى العقد الماضي.

٣٧. عنوان البحث: **تعليم اللغة العربية باعتبارها لغة أجنبية في نيجيريا: وظيفتها، ومشكلاتها، ومستقبلها (ألقي البحث بالإنجليزية)**، للباحث: **أ. د. سيد حمزة مالك: جامعة إبادان، نيجيريا.**

لفت البحث النظر إلى قضية إعداد المواد التعليمية في تدريس اللغة العربية باعتبارها لغة أجنبية، وحدّد لها الأسس التّالية: مراعاة كون العربية تقدم لغير الناطقين بها، وأنهم يتعلمونها للحياة والدين والعلم والثقافة، ودعا إلى تكامل المهارات من استماع وكلام وقراءة وكتابة، وإلى الاهتمام بالعربية الحديثة وبالألفاظ الإسلامية، والاهتمام بالوسائل السمعية والبصرية مع الاستفادة من الاتجاهات الحديثة في تدريس اللغات لغير الناطقين بها، كما ركز على ضرورة أن يرفق بالمواد التعليمية كتاب لإرشاد المدرس ومساعدته في أداء واجبه.

٣٨. عنوان البحث: **نحو معجم عربي جديد للألف الثالثة**، للباحث: **د. أحمد بسام الساعي: أكاديمية أكسفورد للدراسات العليا، المملكة المتحدة.**

أشار الباحث إلى أهمية المجاز والعاميات في إغناء المعجم الحديث، وحدد شروطاً لاستعارة الفصحى ألفاظاً من العامية، ودعا إلى قبول المجاز الذي يبدعه الأدباء والكتاب والعامة في المعجم الجديد، ورأى أننا نحيط معاجمنا بهالة من القدسية القاتلة، وأنه لا بد من فتح الحدود بين الفصحى والعامية، وعبر عن تقديره للبصريين لأخذهم بالقياس الذي رأى أن المجامع اللغوية قد أهملته. وأشار إلى أن تلك المجامع مطالبة باستقصاء العاميات من المحيط إلى الخليج مع الاستناد إلى مجموعة من الضوابط، منها: تطابق بنائها مع أبنية الفصحى، وحروفها مع حروفها، وقوة الشحنة البيانية أو المجازية التي تحملها اللفظة العامية، وحملها لأصول عربية أو سامية، وكثرة الناطقين بها، والأخذ بالمجاز العامي. ودعا إلى تشكيل هيئات صغيرة في كل قطر لإعداد معجم لعاميته، وأخرى كبيرة تدرس تلك المعاجم وتنتقي منها، للخروج بمعجم جديد لتلك اللغة الوسيطة. وأشار إلى أن العامة هم المبدعون الحقيقيون للغة شئنا أم أبينا. وأوضح أن نصف كلمات صحافتنا ليس في المعجم، وأن هذا النصف دخل لغتنا عن طريق المجاز، أو الترجمة من اللغات الأوربية. ودعا إلى تأليف معاجم متخصصة يضعها أهل المهن أنفسهم. ورأى أن عصرنا هذا هو عصر اللغة الوسيطة التي تقترب بها العامية من الفصحى، وترتفع إليها. وأورد نصاً عامياً من مسلسل تلفازي سوري، ثم حاول صياغته أو التعديل فيه لتقريبه من اللغة الوسيطة التي دعا إليها.

عقب البحث الثامن والثلاثين، التأم شمل المؤتمرين في جلسة عامة مشتركة أجاب فيها الباحثون عن مزيد من أسئلة المشاركين.

٤. ٣. توصيات المؤتمر

أجمع المؤتمرون على أن أبرز التحديات التي تواجهها العربية هي ما يلي:

أ. النهوض بمناهج تعليم اللغة العربية الفصحى وبرامجها وتوسيع استعمالاتها في مجالات الحياة المختلفة.

ب. تطوير وسائل تعليم اللغة العربية الفصحى للناطقين بغيرها، ونشر استعمالها في البلاد الإسلامية كافة خدمة للقرآن الكريم، وتواصلاً مع التراث الحضاري الإسلامي.

جـ. معالجة اللغة العربية آلياً لتيسير إدخالها في الحاسوب، وتمكينها من إنتاج البرمجيات البحثية والتعليمية والتوثيقية، وتطبيقاتها المختلفة مثل بنوك المعلومات وقواعد المعارف.

ولذلك يوصي المؤتمر بما يأتي:

أولاً: دعم جهود العلماء المتخصصين في اللغة العربية بتوفير الوسائل الضرورية التي تمكنهم من إنجاز الأبحاث الأساسية حول اللغة العربية وفي مقدمتها تعميم ربط المراكز البحثية العربية والإسلامية بالشبكة الدولية للاتصالات الفضائية (انترنيت).

ثانياً: دعوة علماء اللغة العربية والمهتمين بها إلى تأسيس جمعيات علمية متخصصة، وإيجاد صيغ لإرساء التعاون والتنسيق لإعداد الخطط المشتركة.

ثالثاً: وضع خطة شاملة لمواكبة ثورة المعلومات ولا سيما (المصطلحات العلمية والفنية)، ودعم جهود مؤسسات الترجمة والتعريب لتوفير النصوص المترجمة، وتعريب المصادر والمراجع التخصصية، والبرمجيات الأساسية لإغناء ثقافات الشعوب الإسلامية استجابة لاحتياجاتهم العلمية.

رابعاً: توجيه وسائل الإعلام والإعلان المسموعة والمرئية والمكتوبة إلى التوسع في استخدام العربية الفصحى وتجنب العاميات المحلية كافة.

خامساً: دعوة الهيئات والمؤسسات في البلاد الإسلامية إلى تعميم استعمال الحرف القرآني في كتابة لغاتها الوطنية.

سادساً: إصدار سلسلة متدرجة لتيسير تعليم اللغة العربية واستخدامها على أسس علمية متطورة، ودعم تجربة مركز اللغات بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا في هذه

السبيل الهادفة إلى تقديم نموذج متميز يراعى فيه تعليم العربية للناطقين بغيرها من المسلمين في البلاد الإسلامية الأخرى.

سابعاً: دعوة أقسام اللغة العربية ولا سيما الدراسات العليا إلى رفع المستوى العلمي تحصيلاً وإتقاناً، والعمل على إدخال مساقات في تعليم الحاسوب تتناسب مع تخصصاتهم.

ثامناً: الاهتمام بتأليف المعاجم اللغوية بإعداد معجم عربي عصري شامل يعتمد على جرد النصوص العربية الفصيحة، ووضع برنامج لاستئناف العمل في إخراج المعجم التاريخي للغة العربية.

تاسعاً: الدعوة إلى تكوين "المجمع الإسلامي لعلماء اللغة العربية" لتقوية الارتباط وتنسيق الجهود بينهم في البلاد الإسلامية.

عاشراً: دعوة اللجنة المنظمة للمؤتمر إلى متابعة التوصيات، والعمل على نشر وقائع المؤتمر وبحوثه، والسعي لتجديد عقد هذا المؤتمر دورياً خدمة للغة القرآن الكريم.

وفي الختام ينوه المؤتمر بالجهود التي بذلتها اللجنة المنظمة للمؤتمر، ويعبر عن تقديره الكبير للدعم الذي لقيه من الجامعة الإسلامية العالمية رئاسة وإدارة، ويزجي الشكر الجزيل إلى ماليزيا حكومة وشعباً".

٤. ٣. اختتام المؤتمر

اختتم المؤتمر بآي من الذكر الحكيم، ثم بكلمة رئيس اللجنة المنظمة للمؤتمر أ. د. محمد أكرم سعدالدين، ذكر فيها بـ"الصورة الكبرى للإشكالية" وضرورة النظر في نتائج أعمال المؤتمر في ضوء قضايا الإشكالية وتحدياتها، ثم توجه بالشكر إلى كل من أسهم في إنجاح المؤتمر، ولا سيما ماليزيا، حكومة وشعباً. ثم قام أ. د. مجاهد مصطفى بهجت، عضو اللجنة المنظمة بقراءة توصيات المؤتمر، وتبعه أ. د. عبد القادر فاسي الفهري فألقى كلمة ضيوف المؤتمر. وانتهى المؤتمر بكلمة ألقاها داتو د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، مدير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، شكر فيها الباحثين والمشاركين على جهودهم وأشار إلى أن الجامعة تعتبر توصيات المؤتمر برنامج عمل لا بد من تنفيذه على طريق تمكين العربية من مواجهة قضايا القرن الحادي والعشرين وتحدياته.

المؤتمر العالمي الثاني عن الحوار الحضاري
«اليابان والإسلام والغرب: تعايش سلمي أم صراع؟»

الزبير أبوشيخي التّلمساني *

في الفترة الممتدة ما بين ١٨ ـ ٢٠ ربيع الآخر ١٤١٧هـ الموافق لـ ٢ـ٤ سبتمبر ١٩٩٦م انعقد بجامعة ملايا بماليزيا المؤتمر الثاني عن الحوار الحضاري، الذي كان عنوانه "اليابان، والإسلام والغرب: تعايش سلمي أم صراع؟"

شارك في هذا المؤتمر اثنان وعشرون باحثاً من آسيا وأوربا وأمريكا قاموا بعرض بحوثهم ومناقشاتهم في جوّ علميّ متميّز أحيانا، وفي جوّ سياسي هادئ وهادف أحياناً أخرى.

أهداف المؤتمر

١ ـ إيجاد تفاهم مشترك وروح تعاونية بين مختلف حضارات العالم وثقافاته.

٢ ـ تشجيع الدراسات المقارنة حول حضارتي اليابان والإسلام.

٣ ـ تشخيص أهمّ الموضوعات التي أثّرت في مستوى العلاقات الحالية ونوعيتها بين اليابان والإسلام والغرب.

٤ ـ اقتراح خطوات يمكن أن تؤدي إلى حلّ المشاكل القائمة بين الحضارات، وإقامة علاقات جيدة بين اليابان والإسلام والغرب.

---

* ماجستير من قسم معارف الوحي وعلوم التراث والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية (ماليزيا) وطالب دكتوراه في قسم الحضارة الإسلامية بالمعهد العالي العالمي للفكر الإسلامي والحضارة (ISTAC).

٥ ـ تشجيع الدراسات العالمية والحضارية في ماليزيا عموماً وفي جامعة ملايا خصوصاً.

نوّه رئيس جامعة ملايا داتو دكتور حاج عبد الله سنوسي أحمد في كلمته الترحيبية، بتضافر جهود الجامعة مع المركز الثقافي الياباني لمنطقة آسيا من أجل إخراج هذا المؤتمر إلى الوجود **وجعله حقيقة ماثلة**، كما شكر كل من أعان الجامعة من قريب أو بعيد، ودعا أيضاً الحاضرين للتعاون مع الجامعة لتحقيق أهداف المؤتمر المذكورة آنفا.

قام وزيرُ النقل الماليزي داتو سري لينغ ليونغ سك بافتتاح المؤتمر رسمياً، فوجه كلمة شكر وامتنان لجامعة ملايا على جهودها وريادتها في هذا المضمار، كما شكر كلّ المحاضرين والمشاركين والمنظّمين لهذا المؤتمر، وركّز على قضية أن الحوار الحضاري هو السبيل الأسلم لكلّ حضارات العالم وثقافاته لتحقيق التعايش السلمي.

شارك في **الجلسة الافتتاحية للمؤتمر** أربعة أساتذة، كان أكثرهم شهرة وإثارة الأستاذ الدكتور صامويل هانتغتون من جامعة هارفرد بالولايات المتحدة الأمريكية صاحب مقال: "صراع الحضارات" وقد قدّم محاضرته تحت عنوان: "سياسات الحضارات: الإسلام، اليابان والغرب" وكانت عبارة عن تلخيص لمقاله الشهير المذكور سابقاً. إلاّ أنّ أهمّ فكرة أشار إليها الباحث هي **"الحرب الحضارية الباردة"** التي بدأت تتطوّر بين الإسلام والغرب، وهو يرى أنّ الصراع الحضاري بين الإسلام والغرب حتميٌّ ولا مفرّ منه. ولقد أشار أيضاً إلى أنّ في الإسلام ما يدعو إلى العنف، دون بيان للأسباب التي تدعو إلى ذلك، قال هانتغتون: "إن مشكلة الغرب ليست في الأصولية الإسلامية، بل هي الإسلام في حدّ ذاته، لأنّه حضارة يعتقد أصحابها بتفوق ثقافتهم وإنّ مشكلة الإسلام ليست في مركز الاستخبارات الأمريكية ولا في وزارة الدفاع الأمريكية بل هي الغرب، لأنّه حضارة مختلفة يعتقد أصحابها بعلويتهم وتفوّق ثقافتهم".

كانت الكلمة الثانية للأستاذ الدكتور "إيطو شنطارو" من اليابان، وهو مدير مركز "ريتاكو" الجامعي "للدِّراسات المقارنة حول الحضارات"، رد فيها على صامويل هانتغتون بشأن علاقة الإسلام والكنفشيوسية على أنه لا صراع بين الحضارتين،

ورفض فكرة الذوبان الحضاري للثقافات، وقال جازماً بأن لكل ثقافة خصوصياتها، ولا يمكن أن تندمج الثقافات بعضها في بعض.

وكانت الكلمة الثالثة للأستاذ الدكتور رفيق خلية من ألبانيا، فأشار فيها إلى معاناة المسلمين الألبان، وإلى التحدّيات الحضارية التي يواجهونها، وقال بأنّ وجود الإسلام في ألبانيا كان قبل مجيء العثمانيين، وذلك عن طريق التجارة. هذا، وركّز الباحث على الحركتين البهائية والكاثولويكية اللتين تحاولان الانتشار في ألبانيا، ودعا في ختام كلمته العالم الإسلامي للتحرك بسرعة من أجل ملء الفراغ الحضاري في ألبانيا قبل أن يملأه غير المسلمين...

وكانت الكلمة الرابعة والأخيرة للجلسة الافتتاحية للدكتور شاندارا مظفر من ماليزيا، وقد كان ينتظرها جلّ الحاضرين لما عرف عنه من انتقاداته العلمية والمنهجية لمقال: "صراع الحضارات"، حيث ركز في ردّه على مفهوم العنف عند الغربيين، مبيّناً أنّه مفهوم قاصر واتّهامي، أي أنّ الغرب يلصق تهمة العنف بكلّ من يريد أن يدافع عن نفسه أو كلّ من يريد تقرير مصيره بنفسه، كما أشار إلى أنّ الصين باعتبارها حضارة كنفشيوسية قوية لم تستعمر أية دولة أو حضارة أخرى على عكس سلوكيات الحضارة الغربية مع غيرها من الحضارات، مؤكداً على أنّ حوار الحضارات ممكن بل هو قائم، و أنّ المشكلة ليست بين الحضارات، بل هي بين **مراكز القوى** في تلك الحضارات وليس الحضارات في حدّ ذاتها.

أمّا الندوة الأولى للمؤتمر فقد كانت تحت عنوان: "**اليابان، الإسلام والغرب: البعد السياسي ـ الاقتصادي**"، وضمت ثلاثة من المثقفين البارزين، وهم على التوالي:

١ ـ الأستاذ الدكتور ناكامورا ميتسوُو من اليابان.

٢ ـ الأستاذ الدكتور جومو كوام سوندرام من ماليزيا.

٣ ـ الأستاذ الدكتور جوهان سرفنام من ماليزيا أيضا.

ركّز الباحث الأول على أنّ علاقة اليابان بالإسلام ذات بعدين:

▪ **بعد عسكري**: وقد كان ذلك في الثلاثينيات والأربعينيات من هذا القرن، حاولت اليابان يومها مساعدة الدول المسلمة في آسيا عسكريا ضد النفوذ الشيوعي في المنطقة.

▪ **بعد اقتصادي**: وهو ما يظهر من خلال التعاون الاقتصادي بين اليابان والدول المسلمة في جنوبي شرقي آسيا، وذلك في قطاعات الصناعات الخفيفة والثقيلة والبتروكيمياويات، كما أشار الباحث أيضاً إلى تكاثر عدد المسلمين اليابانيين وإلى تأثير العمال المسلمين من باكستان وبنغلاديش وأندونيسيا في المجتمع الياباني، وإلى وجود عدد من منظمات للمسلمين اليابانيين وجمعياتهم.

أمّا الباحث الثاني الأستاذ الدكتور جومو من جامعة ملايا، فقد افتتح كلمته بملاحظة أشار فيها إلى أنه من الخطأ المنهجي أن مناقشات الجلسة الصباحية تركزت حول أطروحة صامويل هانتغتون وأنَّ ذلك استنفاد للجهود والأوقات على حد تعبيره، ثم عرج على قضية إعادة التعريف لمفهوم الدولة، وخصوصا الدولة الأمريكية، مشيرا إلى أن هناك شعورا بالخطر من طرف المفكرين والمنظرين الأمريكيين لما ستؤول إليه أوضاع الدولة الأمريكية في القرن القادم، واضعا أفكار صامويل هانتغتون في هذا المضمار. هذا، وقد أشار الباحث أيضا إلى أنه على الدول المسلمة في أفريقيا وآسيا يكون لها أثر مهم في سياسة العالم الثالث واقتصاده.

وركز الباحث الثالث على علاقة اليابان بالدول المسلمة في جنوبي شرقي آسيا منتقداً إياها لكونها علاقة اقتصادية نفعية محضة ليس إلاّ، ولإقامة تعاون وتكامل حقيقيين بين اليابان والدول المسلمة في جنوبي شرقي آسيا لا بدّ من تغيير السياسة الاقتصادية النفعية المحضة التي تنتهجها اليابان إلى تعاون وتبادل اقتصاديين مبنيين على أساس أخلاقي.

الندوة الثانية: "اليابان، الإسلام والغرب: البعد الديني ـ الثقافي"

المحاضرة الأولى للأستاذ الدكتور هانز كوشلر رئيس قسم الفلسفة بجامعة إنسبروك (النمسا) وكانت بعنوان: "العلاقات الإسلامية المسيحية في أوربا: الماضي، والحاضر والمستقبل" أثار فيها ثلاث نقاط، هي:

١ ـ تاريخ العلاقات بين الإسلام والمسيحية في أوربا: التبادل الثقافي مقابل المواجهة الأيديولوجية ـ السياسية: ركّز الباحث في هذه النقطة على الاستفادة الكبيرة لأوربا من الاسلام، و ذكر أن الحضارة الأوربية مدينة للحضارة الاسلامية وعلمائها أمثال ابن رشد والغزالي وابن سينا والفارابي، ولمكتباتها مثل "المكتبة العظمى لأوربا" في طليطلة، ونوه كذلك بأهمية الترجمة.

في مقابل هذا، رأى أن الحضارة الغربية في أوربا واجهت الحضارة الإسلامية، مشيراً إلى الحروب الصليبية التي استهدفت الوجود الإسلامي في حوض البحر المتوسط، وإلى طرد المسلمين من الأندلس...

٢ ـ المفاهيم التي سماها (ميتافيزيقية) في الإسلام والمسيحية، وأثرها في إصلاح العلاقات بين هذين المجتمعين في أوربا، فقد أشار الباحث إلى نقاط التشابه في النظر إلى الوجود بين الإسلام والمسيحية، تلك التي يمكن أن تكون قاعدة لحوار حضاري في المجالات العقائدية والثقافية والسياسية وهي: مفهوم الوحدانية (التوحيد)، والطبيعة العالمية، ومكانة عيسى عليه السلام في الإسلام، ومفهوم البعث واليوم الآخر.

٣ ـ الوضع الراهن ومستقبل العلاقات بين الإسلام والمسيحية في أوربا: تحدَّث الباحث عن صعوبة إقامة هذه العلاقات، نظرا للدعاية التي تقوم بها بعض الأقلام المأجورة مثل صامويل هانتغتون، في توسيع الهوة بين المسلمين والمسيحيين، وإلى الجوّ الذي يُهَيَّأُ في أوربا من أجل **"حرب ثقافية"** كما يظهر في مثل قضية سلمان رشدي، والدعاية المغرضة المعادية للباحثة الألمانية آن ماري شيميل التي حاولت أن تجد توازنا موضوعيا لصورة الإسلام في أوربا.

هذا وقد أشار الباحث أيضا إلى أثر الإعلام وصناعة الأفلام الأمريكية في صنع الرأي الأوربي وتوجيهه ضد الإسلام والمسلمين، مركّزاً على أنّ مستقبل العلاقات بين الإسلام والمسيحية لابدّ أن تحكمه فكرة " الحوار الحضاري" وليس "الصراع الحضاري".

المحاضرة الثانية للأستاذ الدكتور كينهيدي موشاكوجي من اليابان، وكانت بعنوان: **"المواقف اليابانية تجاه الإسلام والمسلمين: الإعلام الغربي وما وراءه"**، تحدث فيها الباحث عن التربية اليابانية، مشيرا إلى أن الثانويات العامة تقدّم لطلابها مواد دراسية

عن الإسلام والمسلمين، وأنه للأسف يعرض الإسلام على اليابانيين من وجهة نظر المستشرقين متمثلاً في الإمبراطورية العثمانية، وأنّه دين توسعي، وأنّه يتمّ تعريف التلاميذ بشخصيات ابن رشد وابن خلدون وعمر الخيام دون تعريفهم بأهمية أعمالهم في تاريخ الحضارة الإنسانية.

وعرّج الباحث بعد ذلك إلى الحديث عن تأثير الإعلام الغربي في صنع آراء اليابانيين ومواقفهم، مشيراً إلى حرب الخليج حين كانت السفينة الحربية الأمريكية (ميزوري) متجهة إلى العراق، فنبّه إلى أن الحرب الأمريكية ضد اليابان في الأربعينيات قد تمَّ التوقيع على انتهائها على متن تلك السفينة، وكأن الإعلام الغربي يقول بلسان حاله لا مقاله: "إننا سوف نُخْضِعُ العراق كما أخضعنا اليابان".

وكان المتحدث الثالث، الأستاذ الدكتور أنطوني جونس من أستراليا وكان موضوعه: **"المجتمعات المسلمة في أستراليا: فرصة للتوفيق بين الديانات"**، أشار فيه إلى أن عدد المسلمين في أستراليا أكثر من ٢٢٠,٠٠٠ نسمة، وأن نسبة من لا دين لهم تتجاوز **١٢,٥٪** وأنّه يمكن للمسلمين أن يؤثروا في ذلك تأثيراً كبيراً نظرا لتركيز الإسلام على مركزية الأسرة واستقرارها، وعلى القيم والأخلاق، وعلى العدالة الاجتماعية. وختم الباحث كلمته بتلاوة آية مباركة من القرآن الكريم: ﴿**يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم، إنّ الله عليم خبير**﴾(الحجرات: ١٣)، وكأنّه يدعو إلى مزيد من الحوار من أجل التقارب والتعارف.

ثم ألقى الأستاذ الدكتور عثمان بكر من جامعة ملايا بماليزيا محاضرة بعنوان: **"قَدَرُ الإسلام: جسر بين الشرق والغرب"** مركزا على فكرة **"الأمة الوسط"** ليس فقط في الجانب الجغرافي للعالم، بل في الجانب العقدي والثقافي والحضاري أيضاً. إنَّ موقع الحضارة الإسلامية ما بين الحضارة الكنفشيوسية شرقا والحضارة الغربية غرباً يمنحها تلك الميزة الفريدة التي تحدث عنها القرآن الكريم في مكة والمدينة و لم يكن قد انتشر بعد، قال تعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرّسول عليكم شهيدا**﴾(البقرة: ١٤٣)، ثم تحدث عن **"عالمية الحضارة"** التي يدعو إليها الإسلام قائلاً بأن الدين الإسلامي رغم خصوصياته فإنّه أوجد حضارة تقبلتها

كل الحضارات بعدها، لما ولدته من أفكار ومؤسسات اعتمدتها تلك الحضارات، كالحضارة الغربية، أو الحضارة الكنفوشيوسية، وأثرت في دساتير الدول، ومبادئ القانون الدولي، وعلم مقارنات الأديان، ومواثيق أسرى الحروب، والجامعات....

بعد هذا، ركّز المحاضر على أنّ الإسلام **حضارة حيّة**، باستطاعتها أن تحدث حيوية كبرى في المستقبل كالتي أحدثتها في الماضي. وفي ختام كلمته، أشار الباحث إلى علاقة الإسلام باليهودية والنصرانية في اشتراكهم في ملّة ابراهيم عليه السلام، كما أشار أيضاً إلى أنّ الإسلام قد دخل في حوار عقدي مع الهندوسية والبوذية وديانات الصين وكوريا واليابان، وأنّ مثل هذه المؤتمرات ذات أهميَّة قصوى في إنجاح حوار الحضارات. وقد أنهى الدكتور عثمان بكر محاضرته بالتحذير من أن تميل الحضارة الإسلامية إلى الحضارة الشرقية كل الميل، لتُكَوِّنَ محوراً ضدّ الحضارة الغربية، الأمر الذي يفقد الحضارة الإسلامية موقعها الوسط.

أما **اليوم الثاني** من أعمال المؤتمر، فقد افتتح بانعقاد **الندوة الثالثة**، وكانت بعنوان: "**مستقبل اليابان، العالم الإسلامي والغرب من منظور آسيوي**" شارك فيها الأستاذ الدكتور عبد العزيز صالح من أندونيسيا، وهو عالم اجتماع وباحث في مستقبليات اليابان وجنوبي شرقي آسيا، مركزا على ضرورة الإكثار من مثل هذه المؤتمرات التي تقرب الحضارات بعضها إلى بعض من أجل التفاهم، والتعايش السلمي، كما أنّه تقدم باقتراح مفاده أن يخرج المؤتمرون ببرنامج عمل للمستقبل فيما يخص علاقة اليابان بالعالم الإسلامي والعالم الغربي.

وكان الأستاذ الدكتور لي بوه بينغ من المشاركين في هذه الندوة، وهو أستاذ بجامعة ملايا نفى في كلمته أن يكون لليابان حضارة مستقلة، بل هي في رأيه دولة ليس إلاّ، تطمح أن يكون لها حضارة، وقد حذّر الحاضرين من هذه المغالطة مركزاً على أنّ "**الدين**" هو محور الحضارة، واليابان تشارك دولا آسيوية أخرى في هذا الأمر، فما الداعي إذن للتعامل مع اليابان بوصفها حضارة مستقلة؟

وفي ختام كلمته قال الباحث: إذا أرادت اليابان أن يكون لها أثر كبير وفعال في منطقة جنوبي شرقي آسيا فعليها أن تعود إلى **آسيويّتها**، وبِهَذَا سوف تقبلها جميع

الدّول الآسيوية، وسينظر إليها على أنّها جزءٌ من آسيا لا جزءً من الحضارة الغربية كما هي عليه الآن".

من المشاركين أيضاً في هذه الندوة الأستاذ الدكتور مايكل مستورة من الفيلبين والأستاذ الدكتور كاوو زوان فو من الفيتنام، أما الباحث الأوّل فقد اعتبر **عملية الإسلامية أو الأسلمة** بديلا جادا للديمقراطية الليبرالية، معرباً عن أسفه لعدم توفّر المنشورات التي تعرف بالإسلام في الشرق، وأمّا الباحث الثاني، فقد طرح هذا السؤال: هل من الممكن أن يكون للإسلام تأثير في المجتمع الياباني؟ ثم أجاب قائلا: إنه ممكن من الناحية النظرية، نظراً لدعوته إلى العدالة والمساواة بين النّاس أمام خالقهم، وإلى تشجيعه المواهب الفردية والجماعية ودعوته إلى التكافل الاجتماعي، إلى جانب الشعائر الدينية السمحة والسهلة، فمثلاً تجوز الصلاة في أي مكان طاهر من الأرض مما يُيَسِّرُ كثيراً من الأمور على أقوام يعيشون في بلدان صناعية وعلى الذين لا يملكون وقتاً كافياً للقيام بشعائرهم التعبدية في الأماكن المخصصة لذلك.

وختم المحاضر كلمته بقوله: إن الأشياء ليست بالضرورة متضادة، بل متكاملة، يكمل بعضها بعضاً مثل الذكر والأنثى، والأبيض والأسود....

ولكن المهم هو كيف ترتب هذه الأشياء من أجل إحداث التناغم وتحقيق مصالح الشعوب والأوطان والعالم أجمع، والأمر نفسه ينطبق على مستقبل اليابان والعالم الإسلامي والغرب.

خُصِّصَت **النّدوة الرابعة** لمناقشة موضوع: **"دور مؤسسة الجامعة في تشجيع الحوار الحضاري وإثرائه داخل المجتمع العالمي"**، فكانت الكلمة الأولى للأستاذ الدكتور سيد حسين العطاس من جامعة ملايا، فركز على أثر الأخلاق وأهمية تماسك البناء الأسري، وعلى خطورة الفهم الخاطئ لمفهوم الحرية الّذي يعصف بالأسرة في الغرب، كما دعا إلى قبول ما عند الغرب أو رفضه بطريقة علمية عقلانية، وذلك بعد إجراء البحوث والدراسات، وليس القبول أو الرفض المبنيان على تحكيم العاطفة.

وفي ختام محاضرته، أكّد الباحث أهمية الجامعات والمراكز العلمية في إجراء مثل هذه البحوث حول الحضارات الأخرى، وتناول أثر الأخلاق وأهمية الأسرة ، وتحديد مفهوم الحرية..

أمّا المحاضرة الثانية فكانت للأستاذ الدكتور ثام سيونغ تشي من سنغافورة، فأكد ضرورة إقامة العلاقة الوطيدة والمؤسسة بين المراكز المتخصصة للبحوث ومعاهد التدريس داخل النظام الجامعي الواحد للوصول إلى الفعالية اللازمة لإحداث الحوار الحضاري المسؤول، وطالب بألا تقتصر الدراسات الحضارية على الأكاديميين فقط بل لا بد أن تشمل عامة الناس، وأن تواصل الجامعات في التمسك بالتقاليد الموضوعية، وعدم الانحياز، والسير قدما في المناقشات العالمية المفتوحة وغير المقتصرة على فئة الأكاديميين فقط، بل لا بدّ أن تتسع الدائرة في رأيه لتشمل السياسيين والاقتصاديين وعلماء الدين....

عمد الباحث الثالث في هذه الندوة وهو الأستاد الدكتور أكيرو متسوموطو إلى الحديث عن **"حوار ما بين الثقافات"**، وأكّد أنّه لا بدَّ أن تكون خاصية التواصل من خاصيات هذا الحوار، وأنّه لا معنى لمثل هذه المؤتمرات إن لم تستمر و لم تتطوّر، وأنّه على الجامعات في العالم أن تعمل بجدية لتحقيق حوار حقيقي وجادّ.

وقد اقترح الباحث في هذا الصدد أن تقوم الجامعات بتزويد من ينتمي إليها بالثقافات العالمية التي لا يمكن أن توجد وتطوّر إلا عن طريق ما أسماه بـ"الفنون العالمية الحرّة" واعترف الباحث بأنّه ليس لها تعريف منضبط حتى الآن، ولكنّ تطوير هذه الفنون العالمية الحرة يحتاج إلى تعاون وتضامن عالميين.

أمّا المحاضر الرابع، فكان الأستاذ الدكتور عبد الله سنوسي أحمد نائب رئيس جامعة ملايا (ماليزيا)، حيث أشاد بمجهودات جامعته في تحضيرها وعقدها لمؤتمرين الأول (١٩٩٥م) والثاني (١٩٩٦م) حول موضوع "الحوار الحضاري"، مؤكداً في كلامه الحاجة الماسة لبناء أرضية صلبة لتهيئة الجوّ الذي تنجح فيه هذه الحوارات الحضارية، وهذه الأرضية في رأيه هي "الدراسات الحضارية" داخل الجامعات، ثم نوّه المحاضر بجهود جامعة ملايا في إدماجها لمادّة "الحضارة الإسلامية" وتقديمها لجميع طلاّبها على اختلاف انتماءاتهم الدينية والعرقية والثقافية.

هذا وقد أشار المحاضر أيضا إلى عزم جامعة ملايا على تأسيس معهد للدراسات الحضارية والشروع في عقد دراسات عليا عن الحضارات.

كانت **الندوة الخامسة** ختاما لأعمال المؤتمر، وكان موضوعها **"الدراسات اليابانية عن الإسلام والعالم الإسلامي"** شارك فيها الأستاذ الدكتور أكيروماتسوموطو من اليابان فركز تركيزاً خاصاً على أن اهتمام اليابان بالعالم الإسلامي جاء بعد أحداث في الشرق الأوسط خصوصاً قضية فلسطين، وقضية البترول الإيراني وغيرهما، ثم أشار إلى أنّ الدراسات الإسلامية في اليابان لم تتوسع إلاّ قبل خمسة عشر عاماً تقريبا. على الرغم من وجود علماء يابانيين بارزين في الدراسات الإسلامية أمثال إزوتزو، ومايجيما، وأُوهْكُودُو، وياغي، إلاّ أنه في زمانهم لم تكن هناك برامج جامعية للدراسات الإسلامية في الجامعات اليابانية.

وختم الباحث حديثه بالتحذير الشديد لليابانيين المعاصرين من أن تكون دراساتهم للإسلام والعالم الإسلامي من قبيل تلك الدراسات التي عقدها الجيش الياباني والوطنيون اليابانيون المتشددون عن الإسلام في فترة ما قبل الحرب من أجل تحقيق غاية الاستيلاء والهيمنة ليس إلاّ.

أمّا المحاضر الثاني في هذه الندوة فقد كان الأستاذ الدكتور عارفين باي من أندونيسيا قدم دراسة تاريخية شاملة عن وجود الإسلام في اليابان، مشيراً إلى الثورة البلشفية في روسيا التي أدّت بالكثير من مسلمي هذا البلد إلى الهجرة إلى اليابان، وكيف أن ترحيب اليابانيين بهم كان عظيماً، ثم عرج الباحث إلى الحديث عن جهود الحاج عمر كوتارو ياماووكا والمفتي عبد الرشيد ابراهيم - وهو تركي مسلم من أصل مغولي ــ في تأسيس الدراسات الإسلامية في اليابان. وذكر أن "الجمعية الإسلامية اليابانية العظمى" لم تضم بين أعضائها أيّ مسلم ياباني، وكانت أهداف هذه الجمعية توسعية محضة، إذ كانت تسعى إلى فهم الإسلام وسلوك أهله حتى يسهل على اليابانيين آنذاك استعمارهم.

وفي ختام كلمته، اقترح الباحث أن تضم برامج التدريس الجامعية مادة أسماها: **"مقدمة في التراث الإنساني"** لكليات الآداب والفنون و كليات العلوم المحضة على السواء، حتى لا تُخَرِّجَ الجامعات خرّيجين في علم الحاسوب والعلوم الحديثة فقط، بل خريجين متنورين حضارياً أيضاً.

وكانت الكلمة الأخيرة للأستاذة الدكتورة ساشيكو موراطا، وهي أمريكية من أصل ياباني، ركّزت في حديثها على أنّه في الإسلام عبقرية هي التي سمحت له بالانتشار بسرعة باهرة، كما أشارت الباحثة أيضا إلى مفهوم التوحيد وأهميته في فهم أسرار الوجود، ثم تحدثت عن أهمية إقامة علاقات بين المسلمين والشرقيين نظرا لوجود نقاط كثيرة للالتقاء على عكس الحضارة الغربية، كما أنّها أشارت في هذا الصدد إلى أنّ نظرة الغرب للإسلام والمسلمين نظرة تشاؤمية، وأعطت أمثلة حية من خلال تجاربها الخاصة في أمريكا حيث تدرس الباحثة مادة التصوف الإسلامي. وفي ختام كلامها أشادت الباحثة بأنّ الإسلام فيه من المزايا ما ليس في الأديان الأخرى، خاصة من الناحية العلمية.

واختتم المؤتمر رسمياً بكلمة لوزير التنمية الماليزي داتو مصطفى محمد الذي شكر في كلمته كل القائمين على المؤتمر والمحاضرين والمشاركين فيه، مُنَوِّهاً بجهود دولة ماليزيا في الدعوة لمثل هذه الحوارات الحضارية من أجل تحقيق تفاهم أحسن وتقارب أوثق بين الشعوب، كما أكد الوزير على ضرورة دخول المسلمين في حوار حضاري مع الآخرين دون التخلّي عن مبادئهم التي نص عليها القرآن الكريم والسنة النبوية، وقد دعا الوزير في كلمته اليابان لئلا تكون علاقتها بدول جنوبي شرقي آسيا مبنية على المصالح الاقتصادية والمادية فقط، بل لا بد أن تكون علاقاتها بالآخرين ذات أبعاد أخلاقية وعلمية وتكنولوجية أيضا من حيث التبادل والتعاون والمساعدة.

وفي ختام كلمته، ركّز الوزير على أنّ دولة ماليزيا تقف مع الدول المستضعفة في صراعها للحصول على حقوقها المشروعة، وأنها ليست تابعة لا إلى الشرق ولا إلى الغرب.

صدر حديثًا عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المواجهة الحضارية للاستعمار:

المغرب نموذجًا

للدكتور

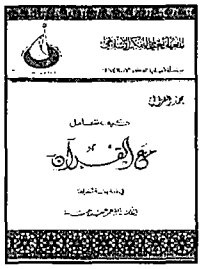
أحمد العماري

٦٧٢ صفحة

عرض وتحليل للأبعاد الحضاريّة لاستعمار العالم الإسلامي، وبيان لدور العلماء والمفكرين المسلمين في إعداد الأمة للتصدي لهذا الغزو إعداداً حضاريًا، مبرزاً جهودهم النظرية والعلميّة في إحداث نهضة في الأمة اتصفت بالشموليّة وارتكزت على الإحياء الإسلامي لمواجهة استراتيجية الاستعمار الأوروبي في القضاء على الهوية الحضاريّة للأمة، متخذاً بلاد المغرب نموذجًا.

الرقم الدولي الموحد للكتاب (ردمك) ISBN 1-56564-239-2

صدر حديثًا



كيف نتعامل مع القرآن

محمد الغزالي

في مدارسة أجراها عمر عبيد حسنة

ط 3, 1993
236 صفحة
6x9 بوصة
8 دولارات

الرقم الدولي الموحد للكتاب 1-51-912463-0

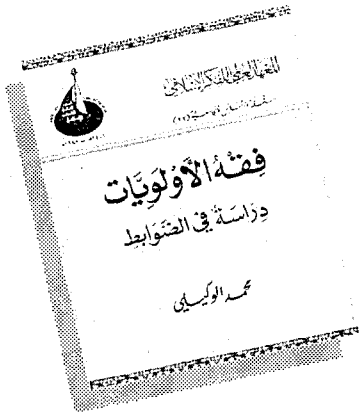
هذا الكتاب تدور المدارسة فيه حول مناهج القرآن المجيد وقضايا تفسيره وتأويله وتصنيفه وتبويبه، وعلاقاته بعلوم المسلمين قديماً وحديثاً، وكيفية جعله المصدر الأول لثقافة المسلم المعاصر، ومعرفته وعلمه وتوجيهه، مما يُمكّن العقل المسلم من العودة الى التعامل السليم مع القرآن العظيم، ويعيد القرآن الكريم الى مركز الدائرة في ثقافة المسلم المعاصر ومعرفته وحضارته، ليستعيد العقل المسلم عافيته ويسترد القرآن المجيد دوره في عطائه وإنارته.

والكتاب مدارسة جرت بين الشيخ محمد الغزالي والأستاذ عمر عبيد حسنة وتتسم بمداخل نقدية عديدة تبعا لتعدد وتنوع الموضوعات التي تشملها في محاولات بذلها المتدارسان لاستخلاص وعي قرآني بقواعد معرفية تقارب ضوابط المنهج الذي لا يأخذ بكل ما ورد ضمن الفكر السائد دون تمحيص وتحليل ونقد.

وتعمل هذه الدراسة علي استدعاء القرآن في إطار واقع عالمي متغير بوعي جديد لا تدعي أنه اكتمل في هذا العمل. كما تكمن أهميتها في محاولتها لتصحيح كثير من المفاهيم المتعلقة بالتعامل مع القرآن في الموضوعات الإسلامية كخطوة أولى يؤسس بموجبها الوعي المنهجي الإسلامي المعاصر.

يصدر قريبًا عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي



فقه الأولويات

دراسة في الضوابط

للدكتور
محمد الوكيلي

٣٦٨ صفحة

يتناول هذا الكتاب فقه الأولويات بدءًا بتعريف الأولويات لغةً واصطلاحًا ، ثم ببيان الأسباب الداعية إلى تناول الموضوع ، ثم يتناول شرح الأصول التي تعرف منها الأولويات متمثلة في نصوص الوحي وفي الاجتهاد ، ثم يبين الضوابط التي ترشد المسلم إلى معرفة الأولويات سواء في أعماله الدينية أو في ممارساته الدعوية.

الرقم الدولي الموحد للكتاب (ردمك) ISBN 1-56564-252-X

يصدر قريبًا عن

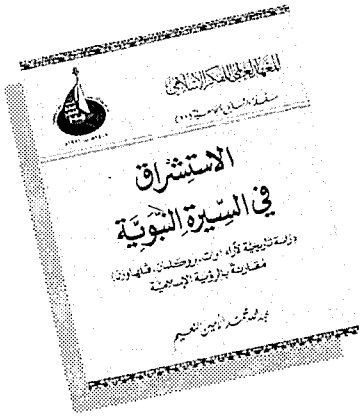
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الاستشراق في السيرة النبوية

دراسة تاريخية لآراء

(وات ـ بروكلمان ـ فلهاوزن)

مقارنة بالرؤية الإسلامية



عبدالله محمد الأمين النعيم

٣٥٢ صفحة

الكتاب أطروحة ماجستير تعرضت لدراسة آراء ثلاثة من المستشرقين يمثلون مدرستين استشراقيتين ومقارنة آرائهم بالرؤية الإسلامية، وذلك بدءاً بتعريف الاستشراق ونشأته وأهدافه ثم بدراسة المناهج التي استخدمها هؤلاء المستشرقون في دراسة العهد المكي، وانتهاءً بمناقشة آرائهم في دستور المدينة وإشكالية العلاقات الإسلامية/ اليهودية، والإسلامية/النصرانية، وعلاقة المسلمين بالوثنيين العرب، مختتمًا بالتوصيات المستخلصة من الدراسة.

الرقم الدولي الموحد للكتاب (ردمك) ISBN 1-56564-238-4

يصدر قريبًا عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

(سلسلة قضايا الفكر الإسلامي - ١٢)

شهود التحضر الإسلامي

للدكتور

عبد المجيد النجار

سفر كبير يتناول فقه التحضر الإسلامي، مفصلاً مفاهيم الخلافة لله، والشهادة على الناس، وارتفاق الكون، ثم يتناول عوامل التحضر الإسلامي، تقديراً للواقع، وترشيداً للاعتقاد، وتسديداً للفكر، واستنفاراً للعمل، ثم يتناول المشروعات الحضارية بالعرض والتحليل بدءاً من الوهابية والسنوسية والمهدية، ومروراً بالطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده والكواكبي والتونسي وابن باديس، وانتهاء بحركة «الإخوان المسلمين» و «الجماعة الإسلامية».

وكيل التوزيع العام

المركز الدولي للخدمات الثقافية

International Centre for Cultural Services

صندوق بريد: ١٣٥٢٤٢ ـ تيليفاكس ٦٥٤٢٥٠ ـ ١ ـ ٩٦١ ـ بيروت ـ لبنان

P.O.Box: 135242 - Telefax: 654250-1-961 - Beirut-Libanon

الاشتراك السنوي

في دول الخليج: أمريكا، استراليا، اليابان، أوروبا، نيوزيلندا:

* للأفراد 50 دولار أمريكي
* للمؤسسات 100 دولار أمريكي

في باقي دول العالم:

* للأفراد 25 دولار أمريكي
* للمؤسسات 70 دولار أمريكي

التسديد

* شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر المركز الدولي للخدمات الثقافية (International Centre for Cultural Services)

أو

* تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

International Centre for Cultural Services - Bank of Kuwait & the Arab World s.a.l.
Main branch - Account No. 10.02 4612. 61352.00 - Telex: 23778 P 22383 Bencott Le
Beirut - Lebanon

ثمن النسخة:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل. ـ سوريا: ٢٠٠ ل.س. ـ الأردن: ٢ دينار ـ الكويت: ٢ دينار ـ الامارات: ٢٠ درهم ـ البحرين: ٢ دينار ـ قطر: ٢٥ ريال ـ السعودية: ٢٥ ريال ـ عُمان: ٢,٥٠ ريال ـ اليمن: ١٠٠ ريال ـ مصر: ٨ جنيهات ـ قبرص: ٢ جنيه ـ تونس: ٣ دينار ـ المغرب: ٢٢ درهم ـ الجزائر: ٢٥ دينار ـ العراق: ٢٥ دينار ـ فرنسا: ٤٠ فرنك ـ ألمانيا: ١٢ مارك ـ بريطانيا: ٤ جنيه ـ سويسرا: ١٠ فرنكات ـ كندا: ١٠ دولارات ـ اميركا: ١٠ دولارات

الجامعة الإسلامية العالمية ـ ماليزيا

أنشئت الجامعة الإسلامية العالمية بوصفها مؤسسة للتعليم العالي في ماليزيا سنة ١٩٨٣م من قبل الحكومة الماليزية وبمساهمة من منظمة المؤتمر الإسلامي، وقد تولى معالي رئيس الوزراء الماليزي الدكتور محاضير محمد زمام المبادرة في تأسيس الجامعة وذلك بناءً على توصية المؤتمر العالي الأول للتربية الإسلامية والذي عقد بمكة المكرمة سنة ١٩٧٧م.

وتعمل الجامعة بوصفها شركة خاصة مملوكة لمجلس أمناء يمثل الدول والمنظمات المساهمة فيها وهي: ماليزيا (الدولة المضيفة)، وبنغلاديش، ومصر، وليبيا، والمالديف، وباكستان، والمملكة العربية السعودية، وتركيا، ومنظمة المؤتمر الإسلامي.

كما نالت العضوية من رابطة الجامعات الإسلامية والاتحاد العالمي للجامعات واتحاد جامعات «الكومنولث»، كما تبادلت اتفاقيات البحث العلمي مع عدد من الجامعات والمؤسسات العلمية.

الجامعة الإسلامية العالمية جامعة مستقلة، لا اعتبار في معاييرها لعوامل الانتماء الطائفي أو العنصري وهي مفتوحة للجنسين، ذكوراً وإناثًا. تتكون من كليات تمنح درجات علمية معترف بها وهذه الكليات هي: كلية القانون، الاقتصاد والإدارة، معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الهندسة، وكلية الطب. وتمنح هذه الكليات الدرجات الجامعة الآتية: بكالوريوس في علوم الاتصال، في اللغة الإنجليزية وآدابها، في علوم السياسة، في التاريخ والحضارة، في الفلسفة، في علم الاجتماع وعلم الإنسان، في اللغة العربية وآدابها، في معارف الوحي والتراث، في علم النفس، في المحاسبة، في إدارة الأعمال، في الاقتصاد، في الاقتصاد، في القانون، في الشريعة، في العلوم الهندسية، في الهندسة الكهربائية والحاسوب، في الهندسة الميكانيكية، وفي الميكاترونيك.

وتمنح الجامعة كذلك درجة دكتوراه في الفلسفة والقانون، وتمنح درجة الماجستير في الحالات الآتية:

اللغة العربية بوصفها لغة ثانية، واللغة الإنجليزية بوصفها لغة ثانية، ومعارف الوحي والتراث، والقانون المقارن، والاقتصاد، والتربية، وعلم المكتبات والمعلومات. إلى جانب هذا تمنح الجامعة الإسلامية درجة الدبلوم في المجالات التالية: الدراسات الإسلامية، وفي اللغة الإنجليزية بصفتها لغة ثانية، وفي التربية، وفي القانون والقضاء الشرعي (الإسلامي)، وفي الفقه والمعاملات الشرعية.

AT-TAJDID

A Refereed Arabic Quarterly

In this issue

■ *Articles:*

- **Scientific Methodology: a Qur'an-Based Approach** — *Irfan Abdul Hamid*
- **Islam in the Malay World** — *M. Kamal Hassan*
- **Ibn Khaldoun's Pioneering Social Thought in Light of the Modern Science of Creativity** — *Mahmoud Dhaouadi*
- **The Concept of *Istikhlaf* and The Making of Civilization** — *Abdel Majid Najjar*
- **Mass Media and the Culture Aspect: from Values to Image** — *Abderrahmanne Azzi*

■ *Opinions and Critique*
■ *Book Reviews*
■ *Dissertation Reviews*
■ *Conferences*

1st Year | January 1997/Ramadan 1417 | Issue No. 1

Published by
The International Islamic University Malaysia