نماء
دورية

فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

السنة الأولى | العدد (٢) | شتاء عام ٢٠١٧م | www.nama-center.com

ملف العدد:

علوم الوحي وفلسفة العلم:

العلاقة وحدود التفعيل



الملف:

- العلوم الإسلامية والإبستيمولوجيا: جدل المعرفة والأيديولوجيا: مدخل في التقويم.
  محمد همام
- بنيةُ الأصولِ والنسقِ الإبستيمولوجي للعلومِ الإسلاميةِ.
  عزيز البطيوي
- علوم الوحي وفلسفة العلم: سؤالُ الاتصال والانفصال.
  الحسان شهيد
- فلسفة الكلام: مبعث التجديد.
  محمود بن راس
- مقدمة في طبيعة التفكير العلمي وأصوله القبلية في ضوء القرآن الكريم.
  صالح بن طاهر مشوش
- إبستيمولوجيا الظاهرة الدينية بين الاستحالة والإمكان.
  محمد الإدريسي

دراسات:

- النظرية الخلقية لدى ابن حزم.
  جمعان الشهري
- محمد الغاربي: تأصيل مقارنة الأديان في الثّقافة العربية الإسلامية المعاصرة: مياسمها وإشكالاتها.
  المبروك المنصوري، سليمان الشعيلي
- إشكالية المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة.
  د. إسماعيل نقاز
- الصورة النمطية للعرب وتشويه التاريخ الإسلامي في السينما العالمية.
  محمد أحمد الصغير علي عيد

حوار:

- حوار مع: البروفيسور عبد الرحمن عزي.

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

دراسات ◆ حوارات ◆ ترجمات ◆ مراجعات ◆ تقارير ◆ جديد الكتب

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

info@nama-center.com

صدر حديثًا عن مركز نماء:

الخلاف العقدي في باب القدر (ط٢)
د. عبدالله بن محمد القرني

أصول المخالفات الشرعية في الأسواق المالية.. دراسة فقهية قانونية تطبيقية
عبد الملك بن محمد الجاسر

الموازنات المالية والتشريعية لميراث الذكر والأنثى في الإسلام
د. إلهام عبد الله باجنيد

جدل المذهب والتاريخ.. المذهب الجعفري: قيمته وإشكالياته وطبيعة استقبال الفقهاء له
محمد سالم الخضر

المسألة الدينية ومسارات التحول السياسية والاجتماعية في الدول المغاربية
مجموعة باحثين

دليل تنمية القدرة على تدبير الاختلاف.. التأطير النظري والتطبيقات العملية
د. خالد الصمدي

مدخل إلى الشريعة الإسلامية (وائل حلاق)
ترجمة: طاهرة عامر / مراجعة: فهد حسنين

قراءة داروين في الفكر العربي (مروة الشاكري)
ترجمة: محمد سعد كامل

الاستثنائية الإسلامية.. كيف يعيد الصراع حول الإسلام تشكيل العالم (شادي حميد)
ترجمة: صلاح حيدوري / مراجعة: خالد بن مهدي

الكلام العقائدي.. عثمان بن سعيد الدارمي (٢٨٠هـ) مجادلاً عن أهل الحديث
ياسر بن ماطر المطرفي

تحولات الإسلام السياسي.. حركة النهضة التونسية أنموذجًا (١٩٧١ - ٢٠١٤م)
مبارك صالح الجري

قريبًا موقع نماء الإلكتروني:



www.nama-center.com

قارب مركز نماء للبحوث والدراسات بمشيئة الله تعالى على افتتاح موقع المركز في شكله الجديد، والذي سيكون بإذن الله من الإضافات التقنية الحديثة لخدمات المركز.

ويُعد موقع مركز نماء بوابة إلكترونية تعتني بنشر المقالات والبحوث والدراسات والتقارير المتعلقة بمجال المركز، ويتم من خلاله التواصل مع الباحثين والكتاب المهتمين بهذا المجال، كما يتم من خلاله توثيق أعمال ونشاطات المركز ونشرها للمتابعين.

الثمن: ١٢ دولار
أو ما يعادلها

دورية نماء

فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

هيئة تحرير المجلة

رئيس التحرير: د. عبد الرزاق بلعقروز
أستاذ الفلسفة بجامعة محمد لمين دباغين سطيف ٢ (الجزائر)

مدير التحرير: د. هشام المكي
دكتوراه في التواصل والإعلام (المغرب)

هيئة التحرير:

د. عبد الله السفياني
أستاذ التربية المساعد بجامعة المجمعة (السعودية)

د. ياسر بابطين
أستاذ البلاغة والنقد المشارك بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

أ. أحمد سالم
باحث في الدراسات الإسلامية، ومدير البحوث والدراسات بمركز نماء (مصر)

أ. محمد توفيق
ماجستير الفلسفة والفكر الإسلامي جامعة القاهرة وباحث بمركز نماء (مصر)

د. الحسان شهيد
دكتوراة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة (المغرب)

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات:
دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين
٤٦٤ ص، (مجلة دورية محكّمة؛ العدد ٢). ١٧×٢٤ سم
١. علوم الوحي. ٢. العلوم الإنسانية. أ. العنوان.
ISBN: 978-614-431-704-4

التجهيز الفني: م. بيان هاشم / أ. نجوان حجازي

مركز نماء
للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكّنه من حُسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة.

ويسعى إلى بناء خطاب إسلامي معتدل، متصل بحركة التنمية، حسن الفهم لمحكمات الشريعة، قوي الانتماء إليها، قادر على الإقناع بها، ويمتلك في المساحات الاجتهادية: المرونة والمهارة والآداب الكافية، خطاب حسن الفهم للأطروحات الفكرية المعاصرة، قادر على فهمها وفحصها ونقدها.

ويُشارك المركز في صناعة القيادات الشرعية والفكرية التي تمتلك إلى جانب رصيدها الشرعي؛ أدوات المعرفة المعاصرة، ومهارات التواصل التي تُمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، والنخب والشباب المثقف وصناع القرار في المجال الشرعي والفكري.

يشتغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، وإقامة الندوات وحلقات النقاش، والتدريب، والاستشارات، والبرامج الإعلامية والإعلام الجديد.

المشرف العام على مركز نماء:
أ. عبد الله القرشي
كلية الشريعة بجامعة الطائف (السعودية)

مدير عام مركز نماء:
أ. ياسر المطرفي
كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

الهيئة الاستشارية

لدورية نماء المحكمة(*)

د. أبو بكر باقادر
أستاذ علم الاجتماع والأنثربولوجيا السابق بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

د. إدريس نغش
أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم (المغرب)

د. بدران مسعود بن الحسن
أستاذ مقارنة الأديان بجامعة حمد بن خليفة بقطر (الجزائر)

أ.د. بشار عواد معروف
أستاذ التاريخ السابق بجامعة المستنصرية (العراق)

أ.د. حاتم بن عارف العوني
أستاذ الشريعة الإسلامية بقسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى بمكة المكرمة (السعودية)

أ.د. حسن عبد اللطيف الشافعي
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم ورئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة (مصر)

أ.د. حمو النقاري
أستاذ المنطق بجامعة محمد الخامس (المغرب)

د. خالد المزيني
أستاذ الفقه بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن (السعودية)

د. خالد حاجي
أستاذ اللغة الإنجليزية ورئيس مجلس إدارة المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة (المغرب)

أ.د. رضوان السيد
أستاذ الدراسات الإسلامية السابق بجامعة هارفارد (لبنان)

د.صالح بن طاهر مشوش
أستاذ مساعد بقسم الدراسات العامة بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (الجزائر)

د. الطاهر سعود
أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع بجامعة محمد لمين دباغين سطيف ٢ (الجزائر)

د. الطيب بوعزة
أستاذ التعليم العالي - تخصص فلسفة (المغرب)

د. عبد الحليم مهور باشة
أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع والفلسفة بجامعة محمد لمين دباغين سطيف ٢ (الجزائر)

د. عبد الرحمن عزي
أستاذ الإعلام والاتصال بكلية الاتصال بجامعة الشارقة بالإمارات (الجزائر)

د. فريدة زمردة
أستاذ التعليم العالي - تخصص تفسير وعلوم قرآن (المغرب)

أ.د. محمد محمد أبو موسى
أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بجامعة الأزهر وعضو هيئة كبار العلماء بمصر (مصر)

البروفيسور محمد فاضل
أستاذ القانون بجامعة تورونتو (كندا)

د. هاني الجبير
دكتوراه في الفقه وأصوله وقاض بالمحكمة العامة بمكة المكرمة (السعودية)

د. هبة رؤوف عزت
مدرس العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة (مصر)

البروفيسور وائل حلاق
أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية (كندا)

(*) مرتبة ألفبائيًا.

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

الافتتاحية
عبد الرزاق بلعقروز 6

دراسات خارج الملف 13

جمعان الشهري
النظرية الخلقية لدى ابنِ حزم 14

المبروك المنصوري، سليمان الشعيلي، محمد الغاربي: تأصيل مقارنة الأديان في الثّقافة العربية الإسلامية المعاصرة: مياسمها وإشكالاتها 53

د. إسماعيل نقاز
إشكالية المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة 68

محمد أحمد الصغير علي عيد
الصورة النمطية للعرب وتشويه التاريخ الإسلامي في السينما العالمية 112

الملف: علوم الوحي وفلسفة العلم: العلاقة وحدود التفعيل 152

محمد همام
العلوم الإسلامية والإبستيمولوجيا: جدل المعرفة والأيديولوجيا: مدخلٌ في التقويم 153

عزيز البطيوي
بنية الأصول والنسق الإبستيمولوجي للعلوم الإسلامية 170

الحسان شهيد
علوم الوحي وفلسفة العلم: سؤال الاتصال والانفصال 194

محمود بن راس
فلسفة الكلام: مبعث التجديد 224

صالح بن طاهر مشوش
مقدمة في طبيعة التفكير العلمي وأصوله القبلية في ضوء القرآن الكريم 242

محمد الإدريسي
إبستيمولوجيا الظاهرة الدينية بين الاستحالة والإمكان 274

حوارات 292

حوار مع: البروفيسور عبد الرحمن عزي 293

تقارير 304

حسين محمد
تقرير مؤتمر موقع الدين في بناء شخصية الإنسان 305

ترجمات 314

شون أوسوليفان - ت/ أحمد محمود
التحول القبطي إلى الإسلام وأسلمة مصر 315

جوناثان.ايه.سي.براون - ت/ مصطفى عبد الظاهر
قواعد نقد المتن: ليس ثمة قاعدة 339

مراجعات 386

عماد الدين عشماوي
مراجعة كتاب الحداثة السائلة 387

عبد الحليم مهور باشة
قراءة في كتاب: بؤس الدهرانية - النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين 415

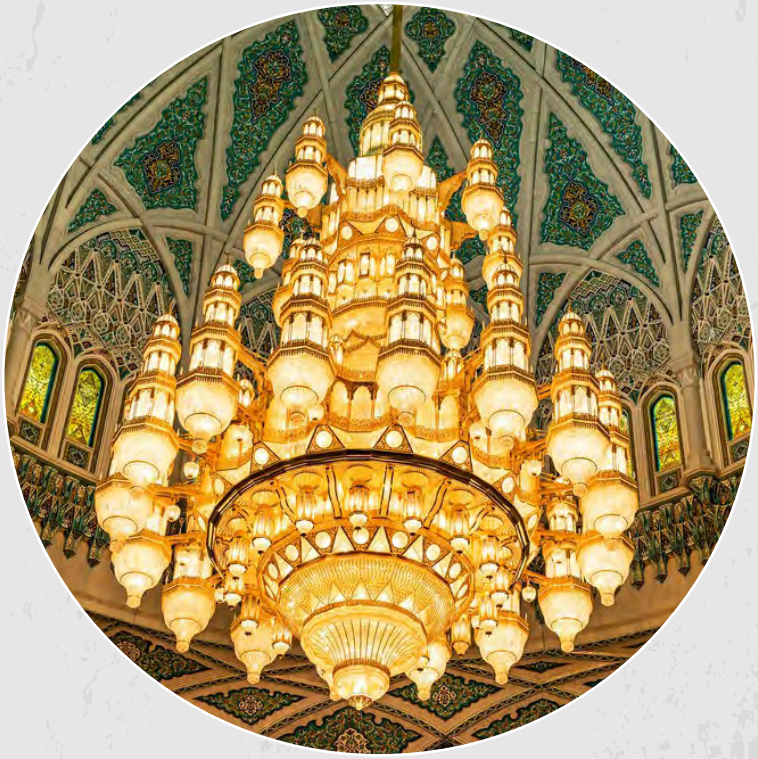
ملفات قادمة 430

ملخصات البحوث 436

افتتاحية العدد ..

كيف تستفيد علوم الوحي من اليقظة الإبستيمولوجية المعاصرة؟

عبد الرزاق بلعقروز، رئيس التحرير



تستأنف مجلة نماء لعلوم الوحي والدّراسات الإنسانية، جُهدها المنهجي وخريطتها الإشكالية التي نهضت لأجل التفكّر فيها، ولأجل بلورة أدوات منهجية تكاملية؛ تنطلق من الإيمان بوحدة المعرفة، وبتكاملية المعارف، وتعددية المناهج القاصدة، من أجل إصابة الحقيقة نظريًا، والعمل بها سلوكيًا.

ذلك أن القلق المنهجي في السياق المعرفي المعاصر، ليس مخصوصًا بالمجال التَّداولي الإسلامي فحسب، وإنّما يسكن - أي هذا القلق المنهجي - أيضًا في نسيج منظومة المعارف التي تطالعنا بها الإبستيمولوجيات المُعاصرة، التي تشهد أزمة عميقة، مردُّها البعيد إلى طبيعة الأسس التي انطلقت منها الرؤية الحديثة إلى العالم، بما هي رؤية علمية، انتهت كما يقول كانط إلى التهوُّر في استخدام العقل، وإلى الثّقة المُطلقة في مناهج العلم الحديثة.

إلَّا أنَّ اليقظة الإبستيمولوجية المعاصرة قد لفتت النّظر إلى محدودية هذه الدروب التي تخلّقت في نسق الرؤية الحديثة إلى العالم، وانتهت إلى الإقرار بأن نمط المعرفة الحديث، وجهازها التّأويلي للعالم ليس يقينًا تُنْتجُه الذّات المفكرة؛ وإنما هو اختيار منهجي، ضمن سياق تاريخي وسقف معرفي مخصوصين، وتولدت تبعًا لهذه اليقظة الإبستيمولوجية مفردات وصفية تعكس نمطًا وجوديًا قَلِقًا مثل: حدود العقل، حدود المعرفة، أزمة النَّماذج المعرفية، الثَّورات العلمية، ضدَّ المنهج، أزمة الأُسس، وهم التّقدُّم، ظلام الأنوار، لدغة الأنوار، أزمة المعنى، أزمة البيئة...إلخ.

وإن لب الأزمة هنا، يتمثَّل في هذا النّسيان لسؤال البدء بما هو بدء اختياري، وليس لازمة وجودية حتمية، وانخرطت منظومة العلوم ضمن هذا المسار العقلاني، الذي نسج صورة العالم برؤية عقلانية/ علمية/ مادية/ تقدُّمية. أفضت إلى الإقرار بأن محركات العقل الحديث، التي كانت محركات للتقدم التاريخي، قد أنتجت تناقضًا في مفعولاتها وآثارها؛ فالعلم قد تجاوز

دوره الـذي وُضـع لـه في الأصـل، أي الوعـي بنظـام العـالم، وانخـرط في سياسـة خفيـة ماكـرة، قوامهـا أن العلـم هـو أداة خـلاص الإنسـان، ومسـلكه في التقـدّم، والمنبـع الـذي يهبـه المعنـى والقيمـة.

إلا أنّ حركـة الوعـي النّقـدي بأنمـاط العلـم الحديـث، قـد كاشـفت هـذه الأوهـام المُلازمـة، ولم تعـد القيـم العلميـة قيـمًا صلبـة، إذا مـا اسـتعرنا مفاهيـم زيغمونـت باومـان؛ لأنَّ فعـل الإذابـة والصَّهـر قـد اجتاحهـا، ليـس لأنَّ حركـة النقـد الحديـث تكـره الصلابـة في حـد ذاتهـا؛ بـل لأنَّ هـذه البُنـى لم تكـن صلبـة بمـا فيـه الكفايـة، كـما حلَّـل ذلـك باومـان[1].

إلا أنّ حركـة الوعـي النّقـدي بأنمـاط العلـم الحديـث، قـد كاشـفت هـذه الأوهـام المُلازمـة، ولم تعـد القيـم العلميـة قيـمًا صلبـة، إذا مـا اسـتعرنا مفاهيـم زيغمونـت باومـان.

إن الإبسـتيمولوجيا المعـاصرة، وإن أبانـت عـن يقظـة ووعـي بحـدود النّمـوذج العلمـي الحديـث، إلا ّأنَّ جهودهـا العلاجيـة انحـصرت في النّقـد والاعـتراض عـلى حـال الإنسـان، وحـال نواتجـه الثقافيـة: المعرفيـة والأخلاقيـة والجماليـة، وانحـصر رهانهـا المركـزي عـلى أن الخـروج مـن هـذه الأدْواء يتطلّـب تبنّـي سياسـة حضاريـة، أو مصفوفـة مـن الأوامـر التـي لا تريـد مـن جهـة الانعتاق الجـذري عـن المكاسـب الإيجابيـة لنمـط المعرفـة الحديـث، ولا تريـد أن تُواصـل في الطَّريـق الـذي أنتـج لهـا المـآزق والأزمـات مـن جهـة أخـرى؛ وإنمـا ترغـب في أن تفتـح دربًـا ثالثًـا، يُقَـدِّرُ الطَّابـع التركيبـي للحيـاة، والطَّابـع التركيبـي للوعـي، ويُطَـور تبعًـا لهـذا المنظـور مناهـج مركبـة، وصيـغ وجـود مركبـة، وعقلانيـة مركبـة، تعـي الوجـود بصـورة متكاملـة، وتعيـد ترتيـب نظـام الأشـياء ترتيبًـا عـادلًا، لا يطغـى فيـه الروحـيُّ عـلى حسـاب الحـسيِّ، ولا الحـسي عـلى حسـاب الروحـي؛ وإنمـا ترتيـب حكيـم، يُسَـلّمُ بالمنهجيـة التـي يتزامـن فيهـا الوجـود الحيـوي والوجـود الروحـي،

(١) **انظـر:** باومـان، زيغمونـت، **الحداثـة السـائلة**، ترجمـة حجـاج أبـو جـبر، بـيروت: الشـبكة العربيـة للأبحـاث والنّـشر، (٢٠١٦).

وتتزامن استلزامًا من هذا التصور مقولة الضّمير ومقولة الطبيعة، درءًا للتعارض المذهبي بينها، وإنقاذًا لنظام العدل بين الأشياء.

إن الخط المنهجي التي تبنته مجلة نماء يساوق هذه اليقظة الإبستيمولوجية المعاصرة، ويقتطف من ثمراتها المنهجية الرُّؤى والأدوات، بما يجد له مكانًا مناسبًا، وبما يحفظ الاتساق بين مفردات الوجود، والتَّكامل بين منظومة العلوم.

إن الخط المنهجي التي تبنته مجلة نماء يساوق هذه اليقظة الإبستيمولوجية المعاصرة، ويقتطف من ثمراتها المنهجية الرُّؤى والأدوات، بما يجد له مكانًا مناسبًا، وبما يحفظ الاتساق بين مفردات الوجود، والتَّكامل بين منظومة العلوم.

ويجدر التنويه هنا، أن نقد النّهايات الوضعية لنظام المعرفة الحديث لا يُفهم منه، في المقابل، النّظر بعين التبجيل لجلِّ الموروث المعرفي الإسلامي، والاستناد إلى سلطته المرجعية في الإجابة على أسئلة هذا الزّمان؛ إذ الانغراس في التراث والاتكال على مقولاته واجتهاداته دون عين فاحصة، يجعل من هذا التراث نائبًا عن العقل المسلم المعاصر في الإجابة عن أسئلة العصر، وناطقًا باسمه في سياق تحولات نوعية لخريطة التفكير الإنسانية، التي أضحت تتطلَّب تطوير حقائق ومفاهيم وقوانين ونظريات، تختبر الاجتهادات التراثية وقيمتها التفسيرية وفق معيارية النّموذج المعرفي الأكبر، ووفق الأسئلة النّوعية التي يطرحها الزمن الحي. وبهذا، فإن هذا التّفاكر الثنائي بين علوم الوحي أو النموذج المعرفي الأكبر، وبين الدراسات الإنسانية هو الطريق الثالث، الذي يجعل العقل المسلم لا يرتهن في حركته التفكّرية إلى مقالات التراثيين، أو إلى مقالات الحداثيين؛ وإنّما يرسو على الأسباب الفاعلة أو الحيّ الفعال في كلا النموذجين، بما هو طاقة خلَّاقة إبداعية، أو قانون منهجي يروم

التَّوليفة الخلَّاقة التي تنطلق من النموذج المعرفي الأكبر وقيمه الكبرى، ومن التَّفاعل المنتج مع علوم الإنسان المعاصرة؛ لأنها تعكس انطلاقة الوعي الإنساني نحو عوالم الموجودات، من أجل استكناه طبائعها وقوانين حركتها التي تعبّر عن الإرادة الإلهية في صورتها التّكوينية.

والعدد الثاني من مجلة نماء، جاءت موادُّه العلمية حافلة بهذا الهمِّ التّجديدي، من خلال الملف الموسوم بـ: «علوم الوحي وفلسفة العلم: العلاقة وحدود التّفعيل»، وهو ملف رمينا من ورائه لفت النّظر وتأسيس الاشتغال المعرفي النَّوعي على قيم الوحي، بحوارها المنتج مع فلسفة العلم المعاصرة في مستوى مناهج العلوم وطرق النّقد؛ ذلك أن الروح العلمية الجديدة روح اعترافية، بمعنى أن قِوامها المنهجي هو الاحتمال، والاعتراف بالممكن والمحتمل، ولما كان الوحي مُعطى متعاليًا؛ فإنَّ ممكنات الانفتاح عليه والاعتراف به تبدو مشروعة، وبهذه الخطوة المنهجية يمكن للوحي أن يَسْتَعِيد مناهج العلوم ونتائجها، ضمن خريطة النموذج المعرفي الأكبر، من غير استحواذ تَحكّمي عليها، مع الإبقاء على حركتها الباحثة عن البناء الذي يُشكل عمارة الوجود، وبهذا الإجراء المنهجي أيضًا، نَخْرج من دائرة الانفصال المعرفي والاختزال المنهجي، إلى دائرة التركيب كرؤية منهجية تؤلف بين المبادئ المتعارضة، وتلك هي المهمة المُقَدَّرة على روح التَّكامل بين علوم الوحي والعُلوم الإنسانية.

ولما كان الوحي مُعطى متعاليًا؛ فإنَّ ممكنات الانفتاح عليه والاعتراف به تبدو مشروعة، وبهذه الخطوة المنهجية يمكن للوحي أن يَسْتَعِيد مناهج العلوم ونتائجها، ضمن خريطة النموذج المعرفي الأكبر.

وقد جاء تقسيم العدد موزّعًا على محاور متنوعة: فثمة محور **الدّراسات خارج الملف**، الذي نجد فيه بحث

الدكتور جمعان الشّهري: «النّظرية الخُلقية لدى ابن حزم»، ناقش فيه الصّلة الضرورية بين مبحث المعرفة ومبحث الأخلاق لدى ابن حزم، وبيَّن أن النّظرية الخلقية تتجاذبها التجربة والعقل والوحي، ملفتًا النّظر إلى أن الإلزام، وهو جوهر الفعل الخلقي، يكون منبعه الوحي، أما العقل والحس فهما مبيّنان لا مُلزمان.

أما البحث الموسوم بـ: «**تأصيل مقارنة الأديان في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة: مياسمها وإشكالاتها**»، **للدكتور المبروك المنصوري، والدكتور سليمان الشعيلي، والدكتور محمد الغاربي؛** فقد تناول أهمية الوعي بالمُكَوّن الدّيني من أجل فهم الهويات الثقافية، وهذا الفهم مشروط حصوله على توافر منهجية مركبة، تفهم الظاهرة الدينية بأبعادها، وليس بأجزائها. لأجل تأصيل هذا الفرع المعرفي في منظوماتنا الفكرية العربية الإسلامية.

وتطرّق **الدكتور إسماعيل نقاز في بحثه إلى «إشكالية المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة»**، فرام من خلال هذا البحث فك الإشكال الذي يتعلَّق بالتَّرابط بين تأويلية الأصوليين في التراث الإسلامي، وتأويلية الاتجاهات اللُّغوية المعاصرة؛ فهل استدعاء مناهج التأويلية المعاصرة إلى النظام البياني العربي، غرضه كسب المشروعية؟ أم من أجل إثبات الاختلاف والتباين؟

وختمت الدراسات الحرة بدراسة فكرية سينمائية لمحمد أحمد عيد، حملت عنوان: «الصورة النمطية للعرب وتشويه التاريخ الإسلامي في السينما العالمية»، حلل فيها الصورة النمطية التي تروجها السينما الغربية عن الإسلام والمسلمين، وهي مع الأسف صورة سلبية للغاية، وذلك من خلال تحليل العديد من الأعمال السينمائية.

أما ملف العدد الذي حمل عنوان: «علوم الوحي وفلسفة العلم: العلاقة وحدود التّفعيل»، فقد جاء ثريًا في إشكالاته وعلاجاته أيضًا؛ حيث

نجد بحث **الدكتور محمد هـمام: «العلـوم الإسـلامية والإبسـتيمولوجيا: جـدل المعرفـة والأيديولوجيـا مدخـل في التقويـم»**، تعـرَّض فيـه إلى مسـألة التَّداخـل الحاصـل بـين الإبسـتيمولوجيا والـرؤى الفلسـفية الكامنـة خلفهـا؛ إذ هـي تسـتبطن رؤى معاديـة للدّيـن، مـا جعلهـا في خصومـة مـع أنسـاق الفكـر الإسـلامي، وبالتـالي لـزم إعـادة تقويمهـا وفحصهـا فحصًـا تحليليًـا نقديًـا.

أمـا بحـث **الدكتـور عزيـز البطّيـوي: «بنيـة الأصـول والنَّسـق الإبسـتيمولوجي للعلـوم الإسـلامية: مسـالك فلسـفة التكامـل بـين علـم الأصـول والعمـران والسـير»**، فقـد أشـار إلى الكفـاءة المنهجيـة للتكامـل المعـرفي، في سـياق اسـتعادة الوحـدة البنائيـة للمعرفـة، التـي تقـر بالاختـلاف المولّـد للمعرفـة المترابطـة، وتعـبّر عـن النُّضـج المنهجـي، والمثاقفـة المبدعـة، المؤطّـرة وفـق البراديغـم الإرشـادي.

واختـص بحـث **الدكتـور الحسـان شـهيد، بالـكلام في: «علـوم الوحـي وفلسـفة العلـم: سـؤال الاتصـال والانفصـال»**، والسـؤال عـن أهميـة المسـاءلة الفلسـفية لبنيـة العلـوم، والبحـث في أنسـابها المعـرفـية والمنـهجـية؛ لأنَّ المباحـث التاريخيـة والتأصيليـة حصرتهـا ضمـن حـال التَّمجيـد تـارة، وحـال التحنيـط تـارة أخـرى، بينـما المسـاءلة الفلسـفية تحـدد أصـول المعرفـة والمنهـج، وتفصـح عـن حـدود هـذه العلـوم، ومـدى وفائها بحاجـات الإنسـانية.

أمـا بحـث **الأسـتاذ محمـود بـن راس: «فلسـفة الـكلام: مبعـث التّجديـد»**، فقد جـاء مؤكّـدًا عـلى قيمـة علـم الـكلام، ودوره اليـوم في التَّصـدي للتحدّيـات الراهنـة، وهـذا يتطلَّـب تجديـد مناهـج علـم الـكلام، وعـدم الانخـراط في منطـق الفتـاوى التـي تُنَزّلُـه ضمـن مقـام الحلال والحـرام، دون وعـي معـرفي ببنيتـه وقيمتـه، مستشـهدًا بنصـوص لأبي حامـد الغـزالي، التـي تؤكـد عـلى منفعـة علـم الـكلام ووجـه الحاجـة إليـه.

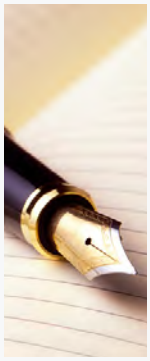
أمـا بحـث **الدكتـور صالـح بـن طاهـر مشـوش، الموسـوم بـ: «مـقدمة في**

طبيعة التفكير العلمي وأصوله القبلية في ضوء القرآن الكريم»، فقد جاء كاشفًا عن الأصول المُوجّهة والقيم المحددة لبنية التفكير العلمي في القرآن الكريم، بما هو تفكير موصوف بـ: التَّأليف والجمع والتّكامل؛ وقائم على هذه المُحدّدات، وليس قائمًا على: التجزئة والإقصاء والتحيُّز.

وجاء بحث **الأستاذ محمد الإدريسي، الذي حمل عنوان: «إبستيمولوجيا الظاهرة الدينية بين الاستحالة والإمكان»**، في سياق التَّفاعل مع أدوات العلوم الاجتماعية في تعاطيها إبستيمولوجيًا مع التديّن، ويجعل الأستاذ فارقًا بين الدّين الذي تختص العلوم الدّينية بدراسته، والتديّن بما هو موضوع العلوم الاجتماعية، ومؤكدًا على فاعلية المقاربة المتعدّدة الاختصاصات، في سياق التحولات المعرفية المعاصرة، لفقه أبعاد الظاهرة الدّينية.

وتضمن العدد كذلك **حوارًا مع البروفيسور عبد الرحمن عزي، حول نظريته «الحتمية القيمية في الإعلام»**، وإشكالية أزمة القيم في نماذج الحياة المعاصرة، وجهوده ضمن هذا السياق. كما احتوى العدد تقريرًا لمؤتمر «موقع الدّين في بناء شخصية الإنسان»، الذي جرت فعالياته بكلية الإلهيات، جامعة أوردو- تركيا، وقد كتب التقرير الأستاذ حسين محمد.

وبالإضافة إلى **ترجمتين اثنتين**، تضمن العدد كذلك **قراءة ومراجعة؛ كانت القراءة لكتاب: «بؤس الدّهرانية: النّقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدّين»، تأليف طه عبد الرحمن، وقدمها الدكتور عبد الحليم مهور باشة، أما المراجعة فكانت لكتاب «الحداثة السائلة»، تأليف زيغمونت باومان، قدّمها عماد الدين عشماوي.**



عبد الرزاق بلعقروز

رئيس التحرير

دراسات خارج الملف

النظريةُ الخلقية لدى ابنِ حزم

جمعان الشهري (*)



تمهيد في الصلة بين النظرية الخلقية ونظرية المعرفة وانقسام علم الأخلاق إلى نظري وعملي:

الصلة بين المعرفة والأخلاق:

حينَ الحديثِ عن النظريّةِ الخُلقيّةِ لدى ابنِ حزمٍ فإنَّه ينبغي التفطنُ إلى الصلةِ الوثيقةِ بين مَبحثِ المعرفةِ من جهةِ مصادِرها وعلاقتِها الوَثيقةِ بمَبحثِ النظريّةِ الخُلقيّةِ؛ ذلك أنَّ الحسَّ والعقلَ والنقلَ من مصادرِ المعرفةِ الرئيسةِ لدى **أبي محمد**؛ وتلك المعرفةُ في مآلها -أيًا كان مصدُرها- إنما

(*) باحث في العقيدة الإسلامية، السعودية، البريد الإلكتروني:
jjalhusaini@gmail.com

هـي ماكثـةٌ في مسـتقرها ومسـتودعها: النفـس؛ فالنفـس تهيمـن عـلى الحـسِّ والعقـل في المعرفـةِ عنـد **أبي محمـد** وتتغـذى معرفيًـا وخُلقيًـا عـن طريقهـما.

فـإذا تأمّلْنـا العقـلَ وصلَتَـه بالحـسِّ في العمليّـةِ المعرفيّـةِ؛ فسـنجد أن منـه مـا هـو فطـريٌّ ومنـه ما هـو عمـليّ، والعمليّ يمثّـل النظريـة الخُلقيـة لـدى ابـنِ حـزمٍ تمثيـلًا سـلوكيًا، وكذلـك لـدى غـيرِه مـن المنشـغلين بهـذا الجانـبِ، وهـذا المَلحـظ (ملحـظُ الصلـةِ بـين المعرفـة والأخـلاق) لا ينفـرد بـه **ابـن حـزمٍ** فحسـب؛ بـل إنَّ الفلاسـفة عـلى امتـداد الحديـث عـن النظريـة الخُلقيـة ليسـوا في مَنْـأىً عـن هـذا المنحـى؛ إذْ مفهـومُ الأخـلاقِ لـدى الفيلسـوفِ تابـعٌ لِاتجاهـه المعـرفيّ بـلا خـلاف، ويكفـي في البَرْهنـةِ عـلى هـذه المسـألة أنَّ نـضربَ أمثلـةً لفلاسـفةٍ لهـم اتجاهـاتٌ مختلفـةٌ في المعرفـةِ؛ كان لهـذه الاتجاهـاتِ الأثـرُ الواضـحُ في الاتجـاه الخُلقـي، وسـتكون هـذه الأمثلـة بحيـثُ تغنـي عـن تتبـعِ غيرِهـا، وتكـون كافيـةً عـن الاسـتقصاءِ لاتجاهـاتٍ أخـرى. **فديكـارت، وهيـوم، وكانـط** -ومـن قبلِهـم- **سـقراط، وأفلاطـون، وأرسـطو**؛ تجـد في فلسـفتهم الخُلقيـة ارتباطًـا وثيقًـا بمنهجهـم في المعرفـة.

> **إنَّ الفلاسـفة عـلى امتـداد الحديـث عـن النظـرية الخُلقيـة ليسـوا في مَنْـأىً عـن هـذا المنحـى؛ إذْ مفهـومُ الأخـلاقِ لـدى الفـيلسوفِ تابـعٌ لِاتجـاهه المعـرفيّ بـلا خـلاف.**

وآيـةُ مـا تقـدم ذكـرُه في مَحصِـل المحاورة التـي حصلـت بـين سـقراط ومينـون في الفضيلـة؛ إذْ أراد سـقراط أن يرسـم منهجًـا خُلقيًـا هـو هـو المنهـجُ المتّبَـعُ لديـه في قضيـة الـكلي في المعرفـة، وهـذا يؤخـذ مـن قولـه لمينـون: (حدثنـي عـن الفضيلة ككلٍ ومـا هـي، وأقلِـعْ عـن أنْ تفعـل مـن الـشيء الواحـد أشـياء كثـيرةً)[1].

أمّـا **أفلاطـون**، فهـو الـذي أقـام النظريـةَ الخُلقيّـة عـلى أهـم محاورهـا الثلاثـة؛

(١) **أفلاطـون** في الفضيلـة، محـاورة مينـون، ترجمـة وتقديـم: عـزت قـرني، مترجـم عـن النـص اليوناني، دار قبـاء للطباعـة، (٢٠٠١م)، (ص/ ٢٥).

وهـو (البحـث في الخير الأسـمى[١] المتصل بعـالم الصـور الحقيقـي الثابـت)[٢]. وهـذ مرتكـزٌ أسـاسي في نظريتـه في المعرفـة[٣]. وفي هـذا المعنـى يقـول النجـار: (يَعتَـبِرُ **أفلاطـون** أنّ جوهـرَ علـمِ الأخـلاقِ هـو مفهـومُ الخـير الـذي لا يمكـن تعريفُـه بـل مجـرّد رؤيتـه في عـالم المُثُـلِ)[٤].

وأمـا **أرسـطو** فعنـد تناولِـه للأخـلاقِ في كتابـه (الأخـلاق إلى النيقوماخيـة) تنـاول موضـوعَ الفضيلـةِ الخلقيّـة مـن جانبـين: جانـب الفضائـل المكتسـبة بالمـران والتعـودِ عـلى إتيـان الفضائـلِ، وهـذا هـو الجانـبُ الحـسيّ في المعرفـة عنـدَه. وكذلـك تنـاول الفضيلـة العقليـة التـي هـي الحكمـة النظريـة والتـي تُعـدّ لديـه أسـمى فضيلـةٍ يحُوزهـا الإنسـانُ، فهـي مغـروزةٌ فيـه منـذ النشـأةِ الأولى لا تقبـل البرهـان؛ ولذلـك كانـت السـعادةُ عنـده حسـيّةً مـن جهـةٍ، ونظريّـةً معنويـةً مـن جهـةٍ أخـرى؛ وهـذا يكشـف لـكَ الجانـبَ التجريبـي والعقـلي في فلسـفته؛ وهـما الجانبـان اللـذان أقـام عليهـما اتجَاهـه المعـرفي[٥]. ومـن قبلهـم - في هـذا المَسْـلَك - السفسـطائيون الذيـن يجعلون الإنسـان نفسَـه مقياسًـا للخـير والـشر.

ويكفينـا مثـلًا مـن الفلسـفة الحديثـة كانـط وديفيـد هيـوم؛ فكانـط يـرى (أنّ كلّ التصـوراتِ الأخلاقيـة مَحلُهـا وأصولُهـا قَبْليـة تمامًـا في العقـلِ: العقـل الإنسـاني المشـترك، وفي العقـل الإنسـاني النظـريّ إلى أقـصى درجـة)[٦]. وهـل أدل مـن هـذا النـصِّ عـلى الصلـة الوثيقـة بـين اتجاهـه النقـديّ في المعرفـة ونظريته الخُـلُقيّة؟! وأمّـا ديفيـد هيـوم؛ فـإنَّ موقفَـه مـن العدالـةِ موقـفٌ حـسيٌّ تجريبـيٌّ، ذلـك

(١) موسوعة الفلسفة لبدوي، (١/ ١٨٠).

(٢) انظر: المصدر السابق، (١/ ١٨٠).

(٣) انظر: المصدر السابق، (١/ ١٥٧).

(٤) مدخـل إلى الفلسـفة، إبراهيـم النجـار، المركـز الثقـافي العـربي، (ط. ٢)، (٢٠١٣م)، (ص/ ٩٨).

(٥) الموسـوعة الفلسـفية المختـصرة، جوناثـان رى، وج. أو. أرمسون، مراجعة وإشراف: زكي نجيب محمـود، المركـز القومـي للترجمـة، (ط الأولى)، (٢٠١٣م)، (ص/ ٤٠، فـما بعدهـا). وانظـر: علـم الأخـلاق إلى نيقوماخـوس، تأليـف: **أرسـطو** طاليـس، ترجمـه مـن اليونانيـة إلى الفرنسـية بارتلمي سـانتهيلر، وإلى العربيـة: أحمـد لطفـي السـيد، دار الكتـب المصريـة، (١٤٢٩م)، (ص/ ٢٢٥، فـما بعدهـا). وانظـر: موسـوعة الفلاسـفة لبـدوي، (١/ ١٢٠، ١٢٢).

(٦) موسوعة الفلسفة، لبدوي، (٢/ ٢٨٢).

أن العدالةَ - في تصور **هيوم** - تخضع للحركة الاجتماعية وما فيها من تغيّرٍ وتطوّرٍ، وهذا بدَوْره يُخضِعُ الواجبَ إلى أمورٍ فقدت الثبات وأصبحت في تغيّرٍ بتغيّرِ الظرفِ والحالِ، ولا شك أنَّ هذا منحىً حسيٌّ يؤكد على قضية أثر المعرفة لديه في النظرية الخُلقية عنده[1]، هذا جانبٌ، والجانب الآخر تَجِدُه في الخير والشر عنده؛ إذْ هما (ليسا قيمتين موضوعيتين قائمتين في الأفعال الإنسانية... وهكذا الحالُ في الأفعال الأخلاقيّة؛ لا تبرَّر بالعقل، بل بالشعور والعاطفة)[2].

ولم يكن ابنُ حزمٍ عن هذا الأمر ببعيدٍ، بل إنَّ مصادرَ المعرفة لديه، تتجاذبُ نظريّتَه الخُلقيّة تجاذبًا ظهر فيه التنوعُ المعرفيُّ من اتجاهاته المختلفة، وسيفصح هذا البحثُ - بإذن الله تعالى - عن تلكم القضيةِ إفصاحًا لا تلعْثُمَ فيه.

(١) انظر: فلسفة هيوم الأخلاقية، محمد محمد مدين، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، دار التنوير، (ط. ٢٠٠٩م)، (ص/ ١٨١، ١٨٢).

(٢) موسوعة الفلسفة لبدوي، (٢/ ٦١٧).

وقد ازّددْتُ يقينًا بملحظ الصلة الوثيقة بين المصدر المعرفيّ والاتجاه الخُلقيّ لمَّا وقفت بعد ذلك على نص لمحمد عبد الله دراز حيث يقول فيه: (وهكذا حدث للفلسفة العملية ما حدث لنظرية المعرفة؛ فالمثالية، والواقعية، والعقلية التجريبية، وجماعاتٌ أخرى فلسفيةٌ كثيرةٌ، لم يكن تَعارُضُهَا إلا لأن كلًّا منها يركز من جانبه على شرطٍ ضروريٍ للمعرفة الإنسانية، معتبرًا أنَّه هو الشرط الكافي، والسبب الكلي، على حين أنَّه ليس سوى عنصرٍ واحدٍ بين عناصرَ أخرى كثيرةٍ)[3].

وإضافة إلى نص دِراز أقول: إنَّ التشابه فيما حدث للفلسفة العملية ونظريّة المعرفةِ من كونهما لم يُظْهِرا إلا جانبًا واحدًا في الحقل الذي يعملان فيه؛ لم يكن إلا للصلة الوثيقة بينهما، بمعنى: أنَّ الصلة بين النظريتين أثَّرَتْ في ظهورِ هذا الجانبِ على حساب الجوانب الأخرى، فهذه

(٣) دستور الأخلاق في القرآن، محمد عبد الله دراز، تعريب: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، (ط. ١١)، (٢٠٠٥م)، (ص/ ١٢٥).

الأخلاق [تَمَتْ مع نظرية المعرفة في وقتٍ واحدٍ، وامتدت بجذورها في أرض النقد، بحيثُ يكون من الخطأ البالغ أن نحاول الفصل بينهما أو أن نبحث أحدهما بمَعْزِلٍ عن الآخر] [١].

ومما يؤيد هذا الأمرَ أنَّ أكبر اتجاهين في المعرفة هما في فلسفة الأخلاق؛ فالاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي، هما المنبعان الأساسيان في صدور مختلف المذاهب الخُلقية على تعدد أشكالها في النظر إلى النظرية الخُلقية[٢].

الأخلاق بين المنظور النظري والمنظور العملي:

ولعلّ من المناسبِ في هذه التقدمة - كذلك - أن نتناولَ النظريةَ الخُلُقية بين المنظورِ النظري، والمنظور العملي، وأين موقعُ ابنِ حزمٍ من هذه القضيةِ التي ما زالت عالقةً بين رأي وآخر حتى يومِنا هذا.

إنَّ ضرورةَ المسألةِ الأخلاقيةِ في حياةِ الإنسانِ ضرورةٌ ملحةٌ؛ ذلك أنَّ حياتَه العملية تحتاج إلى قاعدةٍ معياريةٍ تُميّز له حُسن فعلِه من قُبْحه قبل الفعل وعند إرادة العمل، وهذا هو علمُ الأخلاقِ الذي ينقسم إلى قسمٍ نظريٍّ وآخر عمليٍّ[٣]، وهذا العلمُ هو (جملةُ قواعد ترسِم لنا طريقَ السلوكِ الحميدِ، وتحددُ لنا بواعثَه وأهدافَه)[٤]. وهو العلم الذي (يضع المُثُلَ العليا التي ينبغي أن يسير سلوكُ الإنسان بمقتضاها، أي: يبحث فيما ينبغي أن تكون عليه تصرفاتُ الإنسان)[٥].

والمركب الإضافي، أي (علم الأخلاق) -ثالثُ ثلاثةٍ من علوم فلسفة اليونان

(١) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، امانويل كانت، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، راجع الترجمة: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية، (١٩٦٥م)، (ص/ ٧).

(٢) انظر: العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، نسخة [pdf] تقع في (٣٠ ورقة)، (ص/ ١).

(٣) انظر: دراسات إسلامية، محمد عبد الله دراز، دار القلم، (١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م)، (ص/ ١٠٠).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ١٠١).

(٥) أسس الفلسفة، توفيق الطويل، مكتبة النهضة المصرية، (ط. ٣)، (ص/ ٧١).

القديمة[١]- يضم في كَنَفه نوعين من هذا العلم؛ الأول: علم الأخلاق النظري، والثاني: علم الأخلاق العملي. والنظري منه بالنسبة إلى العملي (بمنزلة أصول الفقه من الفقه)[٢]. والعملي ألصَقُ بالحياة من الثاني، فما من أمةٍ إلا وتحثُّ عليه وتُغذِي أفرادها به.

وأمّا النظري فهو كليُّ المباحث، يبحث في الخير والفضيلة ونحوهما على جهة الإطلاق والتنظير لتلك المعاني والمَلَكات التي نَجِدُها في علم الأخلاق العملي على شكلٍ جزئيٍّ.

وهذا التقسيم يُنسَب -إنْ صَحَّت النسبةُ- إلى فلاسفة اليونان، فهم الذين جعلوا هذا العلم شُعبتين[٣]: شُعبة (تبحث عما يجب عِلمُه واعتقادُه)[٤]، وشُعبة (تبحث عما يجب عَمَلُه والتحلِّي به) [٥]. وهو في مجمله يعالج قوانين الحرية[٦]. وليس التقسيمُ الثُنائيُّ للنظريّة الخُلُقيّة مأخوذًا بهذه السطحية؛ سطحيةِ التقسيمِ النظريّ والعمليّ، ليس كذلك، بل تجدُ عُمْق الفكرةِ عند دِراز تجاوَزَتْ هذه المنحى[٧]، فهو يرى أنَّ (القسم العملي... علم تطبيقي بالنسبة إلى القسم النظري، ويمكن اعتبارُه في الوقتِ نفسِه علمًا نظريًا بالقياس إلى ضُروبِ التَّخَلُّقِ وأساليب السلوك، التي هي التطبيقُ الحقيقيُّ لقواعد ذلك العلم)[٨].

وليس التقسيمُ الثُنائيُّ للنظريّة الخُلُقيّة مأخوذًا بهذه السطحية؛ سطحيةِ التقسيمِ النظريّ والعمليّ، ليس كذلك، بل تجدُ عُمْق الفكرةِ عند دِراز تجاوَزَتْ هذه المنحى.

(١) انظر: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، لكانت، (ص/ ١٧).

(٢) دراسات إسلامية، لدراز، (ص/ ١٠١).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ١٠١).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ١٠١).

(٥) المصدر السابق، (ص/ ١٠١).

(٦) انظر: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، لكانت، (ص/ ١٨).

(٧) قارن دراسات إسلامية (ص/ ١٠٢).

(٨) المصدر السابق، (ص/ ١٠٢).

فالعملُ الجزئيُّ يُعدّ مادةً للعِلْم العملي وموضوعًا له؛ ذلك أنَّ لهذا العلمِ أنواعًا من العملِ في الخارج لا تتحققُ إلا في إطار هذا العِلْم، بينما العلمُ النظريُّ جنسُ العملِ على وجه الإطلاق فكرة مجردةٌ لا يتحققُ مُسمّاها في الخارج[1].

إنّ هذا التقسيمَ الثنائيَّ لعِلْمِ الأخلاق تَجِدُه لدى ابنِ حَزمٍ عندما تتأملُ كلامَه في العقلِ ومفهومِه؛ إذ العقلُ عنده -كما هو عند غيرِه- عقلان: عقلٌ فطريٌّ، وعقلٌ عمليٌّ. وسنضرِب صفحًا عن ذكر تفصيلاتِ العقلِ الفطريّ ونتَّجِهُ إلى العقلِ العمليِّ الذي يُعبِّر فعلًا عن النظرية الخُلُقيّة التي ينبغي أن يعيشَها الإنسانُ في حياته اليومية، على أنَّ هذا العقلَ ليس مبتوتًا عن العقلِ الفطريّ بل هو راجعٌ له ومنبعثٌ منه.

ويكفينا بحثًا عن تحقق القسمين (النظريّ والعمليّ) في اتجاه **ابن حزمٍ** الخُلقيّ أن نتأمل هذه الثنائيّةَ العقلية لدى **أبي محمد** من جهة المفهومِ للعقل الفطريّ والممارسة للعقل العمليّ.

وأنت ترى تَجَلِّيَ دورِ العقلِ العمليِّ لديه عند تفتيش (طوق الحمامة) و(مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق)؛ فهما بحقٍ يترجِمَان قدرةَ ابنِ حزمٍ على مزجِ تأمُّلاتِه الفكريّة، وما تحصّل لديه من تجاربَ شخصيّةٍ خاضها في حياته العمليّة، وما تشبع به من تعاليمَ دينيةٍ مُضمّنةٍ في نصوص الوحي المتعددة التي نقّى بها ما شاب تلك النظريةَ من آفاتٍ، ورمى بذلك المزج إلى تهذيب الأخلاق وتزكية النفوس في هذا الإطار المحكم؛ الذي ظهرت معالِمُه للناظرين.

ومن نصوصِ ابنِ حزمٍ في حد العقل، التي لها صلةٌ بموضوعِ الأخلاق، لا سيّمَا في الجانب العمليّ منه؛ ما جاء في قوله: (حدُّ العقل: استعمالُ الطاعاتِ والفضائل، وهذا الحدُّ ينطوي فيه اجتنابُ المعاصي والرذائل، وقد نصّ الله -تعالى- في غيرِ موضع من

(١) انظر: المصدر السابق، (ص/ ١٠٢).

كتابه على أنَّ من عصاه لا يعقِل)[1].

وهنا تجد أنَّ القسمة لعلم الأخلاق حاصلةٌ عند **أبي محمد** في هذا النص، وأنَّ النظريةَ الخُلُقيةَ لديه ليست مقتصرةً على الحياة العاجلة، بل إنَّ معياريّة العملِ الأخلاقيّ لدى **أبي محمد** محكومةٌ بالحياة الآخرة وهي أوسع نطاقًا عنده من الحياة الدنيا، وستأتي النصوصُ الأخرى في تعزيز هذا الجانب الذي طَغَى على معالمِ النظرية الخُلُقية لديه.

ومن ذلك توجيهُ الإنسانِ ليكونَ عاقلًا بوظيفتِه التي خُلِقَ من أجلها، ولا يكون مشتّتًا وسَطَ تجاذبِ المغرِيات؛ فغايته الكبرى التي ينبغي عليه أن يسعى من أجلها هي الحياةُ الآخرة، وفي ذلك يقول **ابن حزم**:

(إذا تعقّبتَ الأمور كلَّها فسَدتْ عليك، وانتهيتَ في آخر فكرتِك باضمحلالِ جميعِ أحوالِ الدُّنيا إلى أن الحقيقةَ إنَّما هي: العملُ للآخرةِ فقط)[2].

والمحصَّلُ، أنَّ المتتبعَ لنصوص **ابن حزم** في العقل وحقيقته يجِدُ أنّ لهذا العقلِ دورًا مركزيًا في القضية الخُلُقية؛ ذلك أن العقلَ لديه لا يخْرُج عن كونه عقلًا مميزًا أو عقلًا فاضلًا، وهو المعنى المقصود في التقسيم المشهور في باب الأخلاق والمعروف بالنظري والعملي، الذي تمت الإشارة إليه سابقًا. فأمَّا كونه مميزًا فهو كذلك؛ فالعقل يدرك بالحواس أنَّ الأشياء على خصائصَ ذاتيةٍ جاريةٍ بتلك الصفات على ما هي عليه. وهو -أي: العقل- فاضلٌ في فعل الخيرات وترك المنكرات؛ وهاتان الصفتان لا تدلان على انقسام العقل إلى قسمين حقيقيين منفصلين عن بعضهما، بل هو تقسيمٌ معنويٌّ يُقصَدُ به تمييزُ الوظائفِ التي يقوم بها العقلُ.

فالعقلُ على الحقيقةِ الموضوعيةِ عقلٌ في صورة كاملة كما هو، وآية ذلك، في نظر **أبي محمد**، أنَّ العقل (استعمال

(١) الأخلاق والسير، ابن حزم، تحقيق: إيفا رياض، تقديم: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، (٢٠٠٩م)، (ص/ ١٤٣).

(٢) الأخلاق والسير، لابن حزم، (ص/ ٧٥). وانظر: المصدر السابق، (ص/ ٨).

ما ميّز الإنسانُ فضلَه)[١]. وفي المعنى نفسه يقول: (العاقل هو من لا يفارق ما أوجبه تمييزُه)[٢].

وهذان النصان يبيّنان وجْهَ الارتباطِ القائمِ بين العقلِ النظريّ والعقل العمليّ؛ إلا إنَّه لا يلزم أنَّ كلَّ مميزٍ عاقلٌ، بل الحق أنَّ كل (عاقلٍ مميزٌ)[٣] فهيمن العقل العملي -لدى **أبي محمد**- على العقلِ الفطريِّ من هذه الجانب؛ ولذلك لن تُفهَم نظريةُ ابنِ حزمٍ الخُلقية فيما له صلةٌ بالعقل دون اعتبارِ حقيقةِ العقلِ عندَه وانقسامِه إلى مميّزٍ وفاضلٍ أو فطريٍّ وعمليٍّ. وكيف لا يكون العقلُ ذا مكانةٍ عاليةٍ لدى **ابن حزم** في الأخلاقِ وهو الذي (نرجع إليه في معرفة صحة الديانة وصحة العمل)[٤].

وكيف لا يكونُ العقلُ ذا مكانةٍ عاليةٍ لدى **ابن حزم** وهو الحاكمُ على العالمِ الموجودِ من جهةِ الوجوب والمُحالِ والإمكان[٥]. وكيف لا يكون العقل ذا مكانةٍ عاليةٍ لدى **ابن حزم** وما كان للنفس أن تميز الأشياءَ على ما هي عليه لولاه؛ فهو قوتُها المميزة وما يجب عليها من واجباتٍ (مما أوجبه من تلزم طاعتُه)[٦]. فالنفسُ والعقلُ والقوى الحسيّةُ وصِلَتُها بالأخلاقِ مسألةٌ محوريةٌ في النظريةِ الخُلُقية لدى **أبي محمد**؛ ذلك أنَّ للنفس قوى تعرِف وتتخلّقُ من خلالها. فإذا كان العقلُ بالنسبة إلى الحواس هو المشتركَ الحاكم على إدراكاتِها والفاصل بينها عند الاختلاف؛ فإنّ العقل بالنسبة إلى النفس كالحواس بالنسبة إليه سواءً بسواءٍ.

فالعقل هو (استعمال الطاعاتِ والفضائلَ)[٧]. ولعل جعلَ ابنِ حزمٍ حدّ العقل وما ينطوي عليه من اجتنابِ الرذائلِ، في كتاب الأخلاق والسير؛

(١) الإحكام، (١/ ٥٠).
(٢) رسائل ابن حزم، (١/ ٣٩٩).
(٣) المصدر السابق، (١/ ٣٩٩).
(٤) المصدر السابق، (٤/ ٣١٦).
(٥) انظر: الفصل، (١/ ٦٩).
(٦) الفصل، (٥/ ٧٩).
(٧) الإحكام، (١/ ٥٠).

ما يشير إشارةً واضحةً على فاعليته الخُلُقية التي ترتكز على العقل الفطري وما فيه من أصول الفضائل، والمتمثلة في (العدل، والفهم، والنجدة، والجود)[1]، هذا من جهةٍ، ومن جهة أخرى فإنَّ العقلَ بشقَيه لا يَقدِرُ على تحقيق كثيرٍ من الفضائلِ فيما لو كان في مَعزِلٍ عن الدين.

ولطالما كرر **ابن حزم** قولَه: العاقل من فعل كذا[2]...؛ كي يُبرِزَ منافعَ العقلِ العمليِّ في كثير من مناحي الحياة.

وفي قوله: (ولا تكون مغالبةُ الطبعِ الفاسدِ إلا عن قوة عقلِ فاضلٍ)[3] دليلٌ على عنايته بالعقل العمليّ.

ومعنى العقل العَمَليّ الذي سبق ذِكْرُه عند **ابن حزم** ضاربٌ في الفكر الإسلاميّ، صاغَه **ابن حزم** وغيره من علماء الإسلام صياغةً خُلُقيةً كانت لمن بعدهم جَذرًا يستندون إليه في الفلسفة الخُلُقية.

ومن هنا يأتي الوعي الخُلقي الذي تُدرِكُه النفس من خلال العقل ومداركِه الحسيّة.

المحور الأول: تفسير الوعي الخلقي

(مَنْشأُ الشعورِ وأصلُ الدوافع):

تفسيرُ الوعيّ الأخلاقيِّ لا يَقتصِرُ على بُعدٍ واحدٍ، بل هو أبعادٌ لها شُعبٌ تبعثُ هذا الشعورَ من وقتٍ لآخر، والمدارسُ الأخلاقيّةُ في مسألةِ أصلِ الدافع الأخلاقيّ مدارسُ ذات مذاهب شتّى، وهي شتّى في المجالِ الخُلُقيّ؛ لتفاوُتِها في المجالِ المَعْرِفيّ، فأنت تجدُ الخلافَ قائمًا في نشْأةِ الضمير الخُلقي بين تلك المدارس، فهذه نظرةٌ تجريبيةٌ تَدَّعي أنَّ العقلَ صفحةٌ بيضاءُ تُنْقَش التجربةُ عليها من واقعِ الخبرةِ (فالخيرُ عند التجريبيّين: هو كلُ ما يثيرُ في النفسِ الشعورَ بالارتياحِ، والشرُّ هو كلُّ

(١) الأخلاق والسير، لابن حزم، (ص/ ١٤٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، (ص/ ١٥٥)، (ص/ ١٦٧)، (ص/ ١٧٣)، (ص/ ١٨١)، (ص/ ١٨٩).

(٣) رسائل ابن حزم، (١/ ٤٠٠).

ما يثيرُ في النفس الشعورَ بالقلقِ)[١].

والمعنى: أنَّ الضميرَ الخُلقيَّ -لدى هذا الاتجاه- مكونٌ من جهةٍ خارجيةٍ تجريبيةٍ، وبهذا يتجاهل أصحابُ هذه الاتجاهِ المنبعَ الذاتيَّ لهذا الضميرِ، وما كان لهم أن يقولوا بهذا لولا اعتمادُهم على المصدرِ الحسّيِّ في المعرفةِ أولًا، ثمّ نَزَحَتْ المُعرفةُ التجريبيَّةُ هذه إلى المجالِ الخُلُقيّ في خُطوَةٍ ثانيةٍ؛ كخُطْوةٍ لازمةٍ لهذه الصلةِ الوَثِيقَةِ بين المعرفةِ والأخلاقِ.

ومن الخطأِ تَحْيِيدُ هذه النظرةِ ونبْذِها؛ ذلك أنَّ الوعيَ الخُلقيّ يَزيدُ ويَنقُصُ بحَسَبِ تَراكمِ الأحداثِ التجريبيّةِ التي تُنمِّي الشُعورَ الخُلُقيّ لا سيّما في الأخلاقِ الجزئيّةِ. لكنَّ جعلَ الوعيّ الخُلقيّ واحديَّ النظْرةِ في نظرةٍ تجريبيةٍ دونَ النظراتِ الأخرى؛ هو سببُ القصورِ الحاصلِ منها.

وفي مقابل التجريبيّين يأتي الحَدَسِيُّون أو العقليّون فينظرون للأخلاقِ بقواعدَ عامةٍ يسيرُ عليها السالكُ حتى يصلَ للمثلِ الأقصى؛ الذي هو موضوعُ علمِ الأخلاقِ عندَهم[٢] وقد جمعوا بهذا المنهجِ بين محورينِ في الدرس الخُلُقي: الدرسِ النظريّ، والدرس العمليّ.

ثم تأتي مدرسةٌ أخرى تقتَصِرُ على جانبٍ فريدٍ تكتفي به؛ ألا وهو دراسة السلوكِ، وعلى أثرِ هذا الاتجاه نَشَأ علمُ الاجتماعِ، وعلمُ النفسِ[٣] وهذه المدرسةُ هي أحدُ فروعِ المدرسةِ التجريبيّةِ.

وهناك مدرسةٌ تنتمي إلى الاتّجاهِ التجريبيّ في الأخلاقِ؛ وهي مدرسةٌ غاليةٌ في المعرفة كما هي غاليةٌ في الأخلاق؛ تلك المدرسةُ هي المدرسةُ الوضْعِيّةُ التي تعتبرُ الخيرَ من حيثُ هو مُجرَّد اصطلاحٍ تعارفَ الناسُ عليه في زمنٍ معينٍ ومكانٍ معينٍ، فأصبحت مِعْياريّتِه -في هذا التصورِ- تتأثرُ بذلك الظرفِ الزمكاني سلبًا وإيجابًا، وتحوَّل

(١) فلسفة الأخلاق والقيم، عبد الوهاب جعفر، دار الوفاء، (٢٠١٣م)، (ص/ ١٠٨).

(٢) انظر: أسس الفلسفة، توفيق الطويل، (ص/ ٣٦٨).

(٣) انظر: المصدر السابق، (ص/ ٣٦٩).

علمُ الأخلاقِ - عند هذا الاتّجاه - إلى علمٍ يُقامُ على أسسٍ علميةٍ كأيّ علمٍ طبيعيٍّ، ومن هنا حَصَلت النسبيّةُ في القيم الخُلُقيّة، (فليس الخيرُ -عند التجريبيّين من نَفعيّين ووضعيّين- ضرورةً عقليةً)[1]، بمعنى: أنَّ البحثَ في المجالِ الخُلقيّ لم يَعُدْ استنباطيًا بل أصبح استقرائيًّا[2] يُراعِي التجربةَ ونتائِجَها، ويَذْهَبُ معها أينما اتجهتْ.

والحديث عن المذاهب التي تفرعت عن تنظيرات العقليين والتجريبيين في باب الأخلاق يطول ذكره، ولكن هي إشارة نستوحي منها المنابع التي تثير الوازع الخُلقي ونقارنها باتجاه **ابن حزم** على جهة الذكر المجرد والإلمامة الخاطفة للمعالم الكبرى في هذا الحقل الخُلقي، دون النقد لتلك المدارس باختلاف أطيافها.

فابن حزم في الوعي الخُلقي كغيره ممن كان متناولًا هذا الجانب؛ حيث ظهر أثر المنهج المعرفي لديه في الجانب الخُلقي عنده، فنحن نعلم -كما تقدم- أنَّ النفس، عند **ابن حزم**، تتلقى عن العقل والحس إدراكاتها، سواءٌ كانت معرفية أو خُلقية؛ وعليه فإنّا نستطيع القول: إنَّ منابع الوعي الخُلقي ترجع، لدى **أبي محمد**، إلى العقل الفطري كجهة ذاتية، والعقل العملي كجهة فاعلة في المنحى التجريبي عنده، والوحي المنزل كجهة خارجية؛ وهو الضابط للنفس وللخُلق الذي ينبغي أن تكون عليه؛ فيصح القول بأنَّ **ابن حزم** في الأخلاق والوعي بها يُعد (عقليًا / تجريبيًا) جمع بين منهج الاستنباط الخُلقي والاستقراء الخُلقي، وزاد على مَن اشترك معهم من الفلاسفة في هذا المنحى: الجانب

فإنّا نستطيع القول: إنَّ منابع الوعي الخُلقي ترجع، لدى أبي محمد، إلى العقل الفطري كجهة ذاتية، والعقل العملي كجهة فاعلة في المنحى التجريبي عنده، والوحي المنزل كجهة خارجية.

(١) المصدر السابق، (ص/ ٣٧١).

(٢) انظر: المصدر السابق، (ص/ ٣٧١).

الديني؛ فيعد لاهوتيًا، حيث تجد أنه قد أكد هذا المسلك تأكيدًا يبرهن لك أنَّ الدين، عنده، أصلٌ في إثارة الوعي الخُلقي لا يُدانيه مُثيرٌ آخر.

فأمّا كونُه عقليًا في الأخلاقِ، فإنَّ الوعيَ الخُلقيَّ لديه وعي قبْلي، ينبعُ من الذاتِ، ويعودُ إلى الفطرةِ السليمةِ، وفي هذا المعنى يقول **أبو محمد:** (وَقد علمنَا بِيَقِينٍ: أَنَّ الْأَخْلَاق مَحْمُولَةٌ فِي النَّفسِ)[١]. والنفسُ عندَه هي: (المميزةُ، الْحَيَّةُ، حاملةٌ لهَذِهِ الْأَخْلَاق)[٢].

وقبْليَّةِ الأخلاقِ -سواءٌ كانت من الفضائل، أو الرذائلِ- تعود إلى واهِبِها، فهو الذي (يمنحُ مَن شَاءَ مَا شَاءَ من الْأَخْلَاقِ الْحَسَنَةِ، والقبيحة)[٣].

وهو في نصوصِهِ السالفةِ -والتي تليها مما هو من جنسها- يعزّزُ جانبَ الأخلاقِ الفطريةِ، أو الطبعيّةِ، ويؤكدُّ على أنَّ من الأخلاقِ ما هو فطريٌّ، لا قِبل لأحدٍ بتغييرها، كما في قوله: (وَمن عَرَفَ تراكيبَ الْأَخْلَاقِ المحمودةِ، والمذمومةِ؛ علمَ أَنه لَا يَسْتَطِيعُ أحدٌ غيرَ مَا يفعلُ، مِمَّا خلقه الله -عزّ وَجلّ- فِيهِ)[٤].

وفي كونِ الهبةِ الخُلُقيةِ فضلًا من اللهِ -تعالى- على بعضِ عبادِه، لا سيّمَا في فضائلِ الأخلاقِ؛ يقولُ **أبو محمد:** (واعلم: بأنكَ لو تعلمتَ كيفيةَ تركيبِ الطبائعِ، وتولّدِ الأخلاقِ من امتزاجِ ناصرِها المحمولةِ في النفسِ؛ فستقفُ من ذلك وقوفَ يقينٍ على أنَّ فضائلَك لا خصلةَ لك فيها، وأنها مِنَحٌ من الله- تعالى- لو منَحَها غَيْرَك، لكان مِثلَك)[٥].

ويشهدُ لهذا التنظيرِ الخُلُقيِّ في الجانبِ الفطريِ هذا المثالُ التطبيقيُّ من العقلِ العمليِّ، الذي قال فيه **ابن حزم:** (ومن حميدِ الغرائزِ، وكريمِ الشيمِ، وفاضلِ الأخلاقِ في الحبِّ وغيرِه:

(١) الفصل، (١/ ٧٨).
(٢) المصدر السابق، (٥/ ٤١).
(٣) المصدر السابق، (١/ ٨٣).
(٤) المصدر السابق، (٣/ ٢٥).
(٥) رسائل ابن حزم، (١/ ٣٩٩).

الوفاءُ، وإنَّه لمن أقوى الدلائلِ، وأوضحِ البراهينِ، على طيبِ الأصلِ، وشرفِ العنصرِ، وهو يَتفَاضَلُ بالتفاضُلِ اللازمِ للمخلوقاتِ)[1]. **فابن حزمٍ** جعلَ الوفاءَ العمليَّ برهانًا على فضائلَ كامنةٍ، في الضميرِ الخُلقيِّ، ومودعةٍ فيه.

وابنُ حزمٍ في كلِ ما تَقَدَّم ذِكرُه من نصوصٍ، يُظهِرُ لنا الجانبَ الذاتيَ للنفسِ، وما جُبِلتْ عليه من أخلاقٍ موهوبةٍ من الوهَّابِ، وهذا لا يعني إغفَالَه إصلاحَ هذهِ النفسِ، وتهذيبها من رذائلِ الأخلاقِ وقبائِحِها، بل له باعٌ طويلٌ مع هذا الطريقِ الشاقِّ؛ وهو الجانبُ التجريبي، الذي طالَ استقراؤه لحوادثِ الزمانِ، وتقييدِ الآثارِ، وبذلِ الجُهدِ في استكناهِ الفوائد من تصاريفِ الأحوالِ، وتفتيشِ صفحاتِ العمرِ؛ للوقوفِ على قواعدَ عمليةٍ، تُداوي علَلَ النفوسِ، وتُهذّب الأخلاقِ.

وأما تجربتُه الخُلقيةِ فلا تخْلُو من نظرٍ وفكرٍ، بل هما يجتَمِعانِ على هذا البِساطِ بنص قولِهِ الآتي: (فإني جمعتُ في كتابي هذا معانيَ كثيرةٍ أفادَنِيها واهبُ التمييزِ -تعالى- بمرورِ الأيامِ وتعاقُبِ الأحوالِ، بما منَحنِي -عزّ وجلّ-، من التهمّمِ بتصاريفِ الزمانِ، والإشرافِ على أحوالِهِ، حتى أنفقتُ في ذلك أكثرَ عُمري، وآثرتُ تقييدَ ذلك بالمطالعةِ له، والفكرةِ فيه على جميعِ اللذاتِ التي تَمِيلُ إليها أكثرُ النفوسِ، وعلى الازديادِ من فضولِ المال. وزمَمْتُ كلَّ ما سبرْتُ من ذلك، بهذا الكتابِ؛ لينفعَ اللهُ -تعالى- به مَن شاءَ من عبادِهِ، ممن يصلُ إليه، ما أتعبتُ فيه نفْسِي، وأجهدتُها فيه، وأطلْتُ فيه فِكري)[2].

وأما كونه لاهوتيًا في الأخلاقِ، فلعلَ الجانبَ الخُلقيَّ المبنيَّ على الدينِ، الذي يؤصِّلُ له **ابن حزم** على نحوٍ واسعٍ؛ هو الجانبُ المفقودُ، والصورةُ الغائبةُ في العقلِ العمليّ الفلسفيّ؛ إذْ فلسفةُ العقلُ العمليّ عندَ الفلاسفةِ تُولي العنايةَ بالجانبِ السلوكيِّ، والسياسي، والنظري دونَ أن يكونَ

(١) المصدر السابق، (١/ ٢٠٥).

(٢) تهذيب الأخلاق، (ص/ ٧٣، ٧٤).

الوحيُ داخلًا في هذه العنايةِ؛ ولذلك ينْقُدُ ابنُ حزمٍ هذه الطريقةَ فيقولُ: (من جَهِل معرفةَ الفضائلِ؛ فليعتمدْ على ما أمرَ الله -تعالى- ورسُولُه؛ فإنه يحتوي على جميعِ الفضائلِ)[١].

وكأني بابنِ حزم، في نصِّه هذا، يؤكدُ هيمنةَ الدينِ على الجانبِ السلوكيّ من جهةِ قوّته في تقويمِ السلوكِ الأخلاقيّ، وحاجةَ العقلِ إليه مهما بلغَ من ذكاء[٢]، ومن جهةٍ أخرى، يشيرُ إلى تعددِ الجوانبِ المعرفيّةِ التي تتجِدُ في إظهارِ الفعلِ الأخلاقيِ كما ينبغي أن يكونَ؛ سواءٌ كان ذلك الجانبُ المصدري للفعل ناتجًا عن تجربةٍ شخصيّةٍ أو جولةٍ فكريّةٍ، أو مما هو مشتركٌ بين الأممِ، يعرفونه بعقولِهم الفطريّةِ. وقد تهمَّمَ ابنُ حزم في طلبِ هذه المعاني، من خلالِ أحداث الزمانِ وتقلباتِه[٣]، ومع ذلك فهو يُنبِّه إلى الرجوعِ إلى الكتابِ والسنةِ؛ لاستمدادِ المنهجِ الصحيحِ في تقويمِ السلوكِ الإنسانيِّ.

(١) المصدر السابق، (ص/ ١٧٦).

(٢) انظر: المصدر السابق، (ص/ ٩٠).

(٣) انظر: المصدر السابق، (ص/ ٧٥).

بل هو يأمُر بالثقةِ بالمتدينِ ولو لم يكنْ متدينًا بدينِ الإسلامِ، وفي هذا يقول: (ثِقْ بالمتدينِ وإنْ كانَ على غيرِ دينِك، ولا تثقْ بالمستخفِ وإنْ أظهرَ أنَّه على دينِك)[٤].

ولم يَخْلُ تحليلُ **ابن حزمٍ** من المزجِ بين لغةِ الفلسفةِ **الأفلاطونيةِ**، واستثمارِها في بيانِ معنى قولِ رسولِ الله -صلى الله عليه وسلم- لمن استوصَاه؛ ألا يغضب[٥]، وعلى قوله -صلى الله عليه وسلم-: (لا يؤمنُ أحدُكم حتى يحبَّ لأخيه، ما يحبُّ لنفسِه)[٦]؛ ففي الحديثِ الأولِ يقولُ **ابن حزم** في معناه: (ردعُ النفسِ ذاتِ القوّةِ الغضبيةِ عن هواها)[٧]، وفي الحديثِ الثاني، يقولُ فيه: (ردعُ النفسِ عن القوةِ الشهوانيّة، وجمع لأزِمَّةِ العدلِ، الذي هو فائدةُ النطق

(٤) المصدر السابق، (ص/ ١٠٠). وانظر: المصدر نفسه، (ص/ ١٥).

(٥) رواه البخاري، برقم: (٦١١٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٦) رواه البخاري، برقم: (١٣)، ومسلم برقم: (٤٥) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٧) الأخلاق والسير، لابن حزم، (ص/ ٨٤).

الموضوعِ في النفسِ الناطقةِ)[1]. فإذا ما تمَّ تهذيبُ النفسِ، في قوتِها الغضبيّةِ، وقوتِها الشهوانيّةِ؛ تحققتْ فضيلةُ العدلِ، تلك الفضيلةُ المستحسنةُ عندَ كلِّ الناسِ.

وهنا تتضحُ منابعُ الوعيِ الخُلُقي لدى **أبي محمد**، وأنها ثلاثيةُ المنشأ، تتنوعُ ما بين العقليّ والتجريبيّ والدينيّ، وكلُّها داخلةٌ في البناءِ الأخلاقيّ لديه؛ ولذلك تجِدُه يجمعُ بين الفلسفةِ -التي تُمثلُ الاتجاهَ العقليَّ والتجريبيَّ- والدينِ على كلمةٍ سواءٍ، تقضِي بإصلاحِ النفسِ، وحثِّها على الفضائلِ.

وفي هذا المعنى يقول: (الفلسفةُ على الْحَقِيقَة إِنَّمَا مَعْنَاهَا، وثمرتُها، وَالْغَرَضُ الْمَقْصُودُ نَحوهَ بتعلمِها: لَيْسَ هُوَ شَيْئًا غيرَ إِصْلَاحِ النَّفسِ؛ بِأَن تسْتَعْمل فِي دُنياها الْفَضَائِلَ، وَحُسنَ السِّيرَةِ المؤديةِ إِلَى سلامتِها فِي الْمعَادِ وَحسنَ السياسةِ للمنزلِ، والرعيةِ، وَهَذَا نَفسُه لَا غَيره هُوَ الْغَرَضُ فِي الشَّرِيعَةِ، هَذَا مَا لَا خلاف فِيهِ بَين أحدٍ من الْعلمَاءِ بالفلسفةِ، وَلَا بَين أحدٍ من الْعلمَاءِ بالشريعة)[2].

والحاصلُ، أنَّ هذه الروافدَ الثلاثَة تجعلُ من الإنسانِ إنسانًا واعيًا خُلُقيًا، يستطيعُ التمييزَ بين الخيرِ والشرِّ وَفْقَ معاييرٍ صادقةٍ، تتفاوتُ مكامنُ وجودِها بالنسبةِ إليه؛ فمنها الذاتيُّ الذي يُمثلُ صوتَ الضميرِ، ومنها التجريبيُّ الذي يبثُّ الوعيَ في نفوسِ الناسِ، ومنها الدينيُّ الذي يفصلُ المقالَ عندَ وجودِ الخلافِ في قيمةِ المسألةِ الخُلُقيةِ، وبهذا تتكاملُ معاييرُ الوعيِ الخُلقي -لدى **أبي محمد**، في نظريته هاتِهِ- فتُطبعُ النفوسُ، والأذهانُ على اعتباراتٍ تفْحَصُ الخُلقَ فحصًا معياريًا دقيقًا.

المحور الثاني:
تقنين الواجب الخلقي:

الإلزامُ الخُلقيّ ومصادرُه:

الإلزامُ قاعدةٌ جوهريةٌ في أيِّ مذهبٍ أخلاقيٍ، ولا يمكنُ أن يُطلقَ على

(١) المصدر السابق، (ص/ ٨٤).

(٢) الفصل، (١/ ٧٩).

اتجاهٍ ما أنه اتِجَاهٌ أخلاقيٌ، إذا فقد الإلزام؛ ذلك أن الإلزامَ محركٌ فعَّالٌ في الحكمةِ العمليةِ، فلو فُرض فناءُ الإلزام؛ لسقطَت المسؤوليةُ والعدالةُ، ولفسد كيانُ النظامِ الأخلاقي برمَته[١].

وإذا أردنا مزيدَ بسطٍ في معنى الإلزامِ؛ فإنَّ اللغةَ ستُجلي لنا المعنى الأوسعَ للإلزامِ، ففي المعجمِ تجدُ أن لفظةَ إلزامٍ هي: مصدرُ (ألزمَ، وألزمَه بعملٍ: فرضَه عليه، وأوجَبَه)[٢]. ولها معانٍ في الاصطلاح ذاتُ صلةٍ، منها الإجبارُ، والإيجابُ، والالتزامُ -أي-: الاعتناقُ[٣] وهو أقربُها لموضوعِ الأخلاقِ الذي نحن بصددِه.

وبعد الفراغِ من معنى الإلزامِ، أجدُ أنَّ ابتدارَ الحديثِ عن الأخلاقِ والمجتمعِ بين الكونيّةِ والنسبيّةِ هو الأجدرُ قبلَ أن نخوضَ في مصادرِ الإلزامِ الخُلقي، وتحريرِ القولِ فيها.

(١) انظر: دستور الأخلاق في القرآن، لدراز، (ص/ ٢١).

(٢) قارن: تاج العروس، مادة (ل ز م)، (٣٣/ ٤١٧). مختار الصحاح، مادة (ل ز م)، (ص/ ٢٨٣). المصباح المنير، مادة (ل ز م)، (٢/ ٥٥٢).

(٣) انظر: المصباح المنير، مادة (ل ز م)، (٢/ ٥٥٢).

الأخلاق بين الكونية والنسبية:

يدورُ النقاشُ بين الأخلاقيين حولَ كونيةِ الأخلاقِ، أو نسبيتِها؛ فهذانِ اتجاهانِ مشهوران في الفلسفةِ الخُلُقية.

فالكونيةُ تعني: الإطلاقَ؛ أي إنَّ الأخلاقَ لا صلةَ لها بالمكانِ، والزمانِ، والمجتمعِ، بل هي مفاهيمُ مطلقةٌ وكليةٌ، لا يعتريها تغيُّرٌ، وليس للظروفِ السابقِ ذكرُها أثرٌ فيها، هذا اتجاه، ويقابلُه اتجاهٌ آخرٌ؛ يُعْرَف: بالاتجاه النسبيّ وهو يناقضُ الاتجاهَ الأولَ تمامًا، حيثُ يقولُ: إنَّ الأخلاقَ ليست ثابتةً بل هي متحركةٌ تبعًا لحوادثِ الزمانِ وتَغيُّرِ المكانِ وحالِ المجتمعِ.

وفي واقعِ الأمرِ، فإنَّ البابَ واسعٌ في ذكرِ النظرياتِ الأخلاقيةِ عبرَ تاريخِ الفلسفةِ، ولكن يمكنُ إجمالُ هذه النظرياتِ -عندما نتناولُ محورَ الإطلاقِ، والنسبيّ في الأخلاقِ- في نوعينِ: أولهما من اعتمدَ التجربةَ في صُنعِ النظريةِ الخُلقيةِ، وثانيهما من اعتزلَ التجربةَ تمامًا ونَحَى مناحيَ أخرى، كالمنحى الكونيّ أو المطلقِ؛

والمتبني لهذا الموقفِ في الغالبِ هم العقليون[1].

فإذا قيل: هل القيمةُ الخُلقية مطلقةٌ، أو نسبيةٌ؟ فإن الجوابَ عند كل اتجاهٍ بحسَبِه؛ فإن قيلَ: هي مطلقةٌ -أي- إنها مستقلةٌ عن الإنسانِ، وخارجةٌ عن إطارِ الزمانِ والمكانِ؛ فهي غايةٌ قصوى، تحملُ قيمتَها في ذاتها، لا تحتاجُ إلى برهانٍ خارجٍ عنها، وهذه نظرةٌ **أفلاطونيةٌ** تَبِعها من تَبِعَها من العقليين، حيثُ كانت نظرة على غرارِ النظرةِ السفسطائيةِ، فبينما **أفلاطونُ** يقولُ بأنَّ الإلهَ مقياسُ كلِّ شيءٍ، وأن هذه القيمَ الخُلقيةَ من عالمِ المُثُلِ؛ إذا بالسُفسطَائية يقولون: بأن الإنسانَ مقياسُ كلِّ شيءٍ. وبناءً على مقولتِهم الشهيرةِ (الإنسانُ مقياسُ كلِ شيءٍ)[2]، فقد جعلَ السفسطائيون القِيمةَ الخُلُقيةَ تابعةً لحاجةِ الإنسانِ، ورغباتِه، وأفكاره، وليست خارجةً عن هذا النطاقِ، إذِ الإنسانُ مستقلٌ عن كلِّ سببٍ خارجيٍّ، وعلى هذا القولِ؛ فإنَّ الخيرَ يكونُ خيرًا بالنسبة إلى إنسانٍ ما، وقد يكون شرًا بالنسبة إلى إنسانٍ آخرَ، وهكذا على هذا النسقِ يسيرون في الأخلاق. وقد نبت من هذه الفلسفةِ -في جانبها الخُلُقيّ- الفلسفةُ الوجوديةُ كما هو الحالُ عند سارتر، الذي يجعلُ الإنسانَ مانحًا القيمَ قيمتَها، وَفْق الحريةِ الممنوحةِ له، وفي ذلك يقول: (الإنسانُ صانعُ نفسِه)[3].

وإذا قيلَ: إنَّ الأخلاقَ نسبيةٌ، فهذا يعني أنها تابعةٌ للإنسانِ تتغيرُ بحسَبِه هو، وبحَسَبِ الظرفِ الزمكاني، الذي يعيشُه ذلك الإنسانُ. فهذانِ موقفَان متناقضانِ، في قضيةِ القِيمةِ الخُلُقيةِ وحقيقتِها؛ هل هي تابعةٌ، أو متبوعةٌ؟ وفيما هو مناقضٌ لمذهبِ السفسطائيين الخُلُقي، ومن تأثرَ بهم عبْرَ الحِقَبِ الزمنيةِ الغابرةِ؛ يأتي قولُ العقليين، ومن تِلْكُم الوجْهة -في العصرِ الحديثِ- تجدُ أنَّ كانط ينطلِقُ من العقلِ كأساسٍ للقيمةِ الخُلقيةِ، وأنَّ معيارَ

(١) انظر: فلسفة الأخلاق عند كانط، وضاح نصر، (ص/ ١٣٧).

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة لبدوي، (ص/ ٥٩٠).

(٣) انظر: المصدر السابق، (ص/ ٥٦٦).

الخيريّةِ عندَه يرتدُّ إلى الإرادةِ وحدها، فهو ممن يقولُ: إنَّ الأخلاقَ مطلقةٌ. على تفصيلٍ في مذهبه الخُلُقي ليس الغورُ فيه من مجالِ بحثنا هذا[١]. ويكفي في ذلك إشارةٌ عابرةٌ توضح الحُسنَ والقُبْحَ، أو القيمَ الخُلُقيةَ في النظرةِ الفلسفيةِ الحديثةِ لهذه القضيةِ، فأنتَ تجدُ التحسينَ والتقبيحَ في الفلسفةِ الغربيةِ الحديثةِ -وإن كانت متجذِّرَةً في الفلسفةِ اليونانية الأولى من قبلُ- تحتَ بابِ الأخلاقِ النظريّةِ التي تعُد معيارًا تقاسُ به القيمةُ الأخلاقيةُ، وقد عَنْوَن له **كانط** -في أحدِ كتبِه المعتنَيةِ بالأخلاقِ- بميتافيزيقا الأخلاقِ، ومقصودُه بالميتافيزيقا هنا: المعرفةُ القَبليّةُ[٢]؛ التي تستمدُّ معرفتَها المعياريةَ من العقلِ نفسهِ، لا من شيءٍ آخرَ خارجٍ عنه[٣].

وفي معنى معياريّةِ العقلِ المحضِ -لدى المذهبِ العقلي- الذي يتضمنُ قواعدَ الحكمِ الجماليِّ[٤]؛ يقولُ **لالاند** في معنى الضميرِ: (خصوصيّةُ العقلِ البشريِّ في إصدارِ أحكامٍ معياريةٍ / قيميَّةٍ، تلقائيّةٍ، وفوريّة على القيمةِ الأخلاقيةِ لبعضِ الأعمالِ الفرديّةِ المحدَّدةِ)[٥].

وهو المتحققُ عند أولئك الفلاسفةِ العقليينِ لا سيّما عندَ حديثِهم عن فلسفةِ الجمالِ سواءٌ كانت هذه الفلسفةُ روحيةً أو ماديةً، وذلك من خلالِ حديثِ الجمالِ نفسهِ عن نفسهِ، وهو الذي قرره ربُنا -تبارك وتعالى- في كتابه، حيث يقول جلّ وعلا: {الذي أحْسَنَ كلَّ شيءٍ خلقَه وبدأَ خَلقَ الإنسانَ من طين} [السجدة: ٧].

ومن مقولاتِ **كانط** في هذا المعنى: (شيئانِ لا يفتآن يبعثانِ في النفسِ الإعجابَ والروعة: السماءُ المرصّعةُ بالنجومِ من فوقي، والقانونُ الخُلقيّ في

(١) انظر: موسوعة الفلسفة لبدوي، (ص/ ٢٨٤، وما بعدها).

(٢) الميتافيزيقا: تعني ما بعد الطبيعة، وهي الدراسة الخاصة بالواقع الماثل فيما وراء مظهره الخارجي المجرد. انظر: موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسية، لأندرو إدجار، وبيتر سيدجويك، ترجمة: هناء الجوهري، (ص/ ٦٣٩).

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي، (٢/ ٢٨١).

(٤) انظر: المصدر السابق، (٢/ ٣٧٤).

(٥) موسوعة **لالاند** الفلسفية، (١/ ٢١٢، ٢١٣).

باطني)[1]. ومن مقالاتِه في هذا المنحى الأخلاقيِّ المختصِّ بالفعلِ الإنسانيّ قولَتُه في مبادئِ الأخلاقِ القبليّةِ التي لا يحتاجُ الإنسانُ فيها (إلى علمٍ ولا فلسفةٍ لكي يعرفَ ما ينبغي عليه، أن يفعلَ لكي يكونَ أمينًا وخيّرًا، لا، بل ليكونَ حكيمًا فاضلًا)[2].

وحاصلُ الأمرِ من هذا كلِّه، أنّ فطرةَ العقلِ استقلت -في الجملةِ- بإثباتِ التحسينِ والتقبيحِ العقليينِ الأُسّ الأكبر للنظريةِ الخُلقيةِ لدى العقليينَ، وأنَّ فطرةَ العقلِ ودلالة الشرعِ قد اتفقتا على إثباتِ القضيّةِ نفسِها، وأنّ الحُسنَ والقُبحَ من مقتضياتِ الخِلقةِ التي خُلقت عليها الأشياءُ، وهو كذلك من مقتضياتِ فِطَر العقولِ الإنسانيّةِ.

موقف ابن حزمٍ من تحسين العقل وتقبيحه:

عندما نأتي لموقفِ ابنِ حزمٍ من هذا الجانبِ فسنعتبرُ موقفَه المعرفيَّ أولًا؛ لأنَ الموقفَ الخُلقيَّ تابعٌ له، وسنعتبرُ -أيضًا- موقفَه من التحسينِ والتقبيحِ؛ إذ الموقفُ الصحيحُ للتحسينِ والتقبيحِ يتناغمُ معَ كونِ القيمِ الخُلقيةِ الكبرى قيمًا كونيةً تحملُ القيمةَ في ذاتِها.

فأما موقفُه المعرفيُّ من مذهبِ السفسطائيةِ فهو موقفُ الناقدِ البصيرِ بهم، وقد نقدَ هذا المذهبَ في صلبِه، وأبطلَ أن يكونَ الإنسانُ مقياسَ كلِّ شيءٍ[3]؛ وعليه فإنَّ الموقفَ الخُلقيّ لديه سيكونُ موقفًا عقليًا يثبتُ الإطلاقَ في القيمِ الخلقيةِ (= التحسينِ والتقبيحِ)، وله في ذلك نصوصٌ.

ولكننا عندما نحاكمُه إلى موقفِه من قضيةِ التحسينِ والتقبيحِ، تلك القضيةُ الكلاميةُ التي كثُر الخوضُ فيها؛ فسنقفُ على مفارقةٍ معرفيةٍ أو قلقٍ معرفيٍّ / خُلقي، يمكنُ التعبيرُ عنه بأنه: اللبنةُ التي لا ينبغي أن يكونَ لها مكانٌ في هيكلِ النظريةِ الخُلقيةِ لديه، من وجهةِ نظرِ الباحثِ.

(١) المشكلة الخلقية، لزكريا إبراهيم، الصفحة ما قبل التصدير.

(٢) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، **كانط**، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، مراجعة: عبد الرحمن بدوي، (ص/ ٣٣).

(٣) انظر: الفصل، (١/ ١٤، وما بعدها).

مـن هنـا لا بـدَّ مـن طَـرْقِ موضـوعِ الحُسـنِ والقُبـحِ وعلاقتِهـما بالمعرفـةِ الفطريـةِ والعقـلِ العمـلي.

مـن هنـا لا بـدَّ مـن طَـرْقِ موضـوعِ الحُسـنِ والقُبـحِ وعلاقتِهـما بالمعرفـةِ الفطريـةِ والعقـلِ العمـلي.

فمـن المسـائلِ التـي يَحسُـنُ الوقـوفُ عندهـا، مـما لهـا صلـةٌ بالمعرفـةِ الفطريـةِ عـلى جهـةِ العمـومِ، وصلـةٌ بالعقـلِ العمـلي عـلى جهـةِ الخصـوصِ؛ مسـألةُ الحُسـنِ والقُبحِ؛ فالحُسـنُ والقبـحُ ضدانِ، فالقبيـحُ ضـد الجميـل، ويطلقـانِ عـلى الأقـوالِ، والأفعـالِ، والأحوالِ، والـذوات[١]. والقُبْـحُ (ضـد الحُسـنِ... والاسْـتِقْباحُ ضـد الاستحسانِ)[٢].

والمتفـقُ عليـه في الحُسْـنِ والقُبـحِ مـا كان موافقًـا للطبـعِ وملائمًـا للغـرضِ، وكذلـك مـا كان لـه علاقـةٌ بالصفـاتِ مـن جهـةِ الكـمالِ، والنقـصِ[٣]. ومـماّ يُنـوّهُ بذكـرِه في هـذا المقـامِ أنَّ ابـن حـزم لا يقـولُ بقـولِ مَـن اتفـقَ عـلى هـذه الجزئيـةِ المذكـورةِ في مسـألةِ الحُسـنِ والقُبـحِ، بـل ظاهـر قولِـه في المسـألةِ أنَّـه ينفِـي الحُسـنَ والقُبـحَ العقليـين بإطـلاقٍ[٤].

ومجمـلُ المذاهـبِ في هـذه المسـألةِ: ثلاثـةٌ[٥]، الأولُ: قـولُ مَـن قـالَ: بقـدرةِ العقـلِ عـلى إدراكِ الحُسـنِ والقُبـحِ في الأفعـالِ قبـلَ ورودِ الـشرعِ، عـلى وجـه الإجـمالِ، وأَلـزَمَ بترتـبِ الثـوابِ والعقـابِ عليـه، وهـو قـولُ المعتزلـةِ[٦]. ومنهـم مَـن قـالَ: بعـدمِ قـدرةِ العقـلِ عـلى إدراكِ الحُسـنِ والقبـحِ في الأفعـالِ قبـلَ ورود الـشرعِ، ولا يكـونُ ذلـك إلا بالـشرعِ[٧]؛ وهـو قـولُ الأشـاعرةِ، وقـول ابـن حـزم.

(١) انظـر: لسـان العـرب، لابـن منظـور، مـادة: (ح س ن).

(٢) مختار الصحاح، للرازي، مادة: (ق ب ح).

(٣) انظر: المحصول، للرازي، (١/ ١٥٩).

(٤) سـيأتي التنصيـص عـلى هـذا قريبًـا إن شـاء الله تعـالى.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، **لابن تيمية**، (٨/ ٤٣١).

(٦) انظـر: المغنـي / الأصلـح، استحقاق الـذم، التوبـة، (ص/ ١٥٠).

(٧) انظر: تمهيد الأوائل، للباقلاني، (ص/ ١٢٨).

ومنهم مَن قالَ: بقدرةِ العقلِ على إدراكِ الحسنِ والقبحِ في الأفعالِ قبلَ ورودِ الشرعِ على وجهِ الإجمالِ، ولم يُلزِم بترتبِ الثوابِ والعقابِ عليه، وهو قولُ أهلِ السنة[1]. واختيارُ **ابن حزم** للقولِ الذي وافقَ فيه الأشاعرةَ له صلةٌ بحدِّ العقلِ؛ بينما قول الأشاعرةِ في هذه المسألةِ له صلةٌ بخصائصِ الأشياءِ الذاتيةِ، فهمُ لا يثبتون تلك الخصائصَ، و**ابن حزمٍ** يثبتُها، فاختلفَ الفريقانِ في الباعثِ أو أساسِ القول، واتحدا في المحصلةِ.

وحدُّ العقلِ، فيما له صلةٌ بالشرعِ عند **أبي محمد**، يتناهى عند بابِ الشريعةِ؛ فليسَ له أيُّ دورٍ في شيءٍ من التحليلِ، والتحريمِ، والتعليلِ، والتحسينِ والتقبيحِ. بل يرى أنَّ العقولَ قد شهدتْ (بوجوبِ الوقوفِ عند ما أوجبَه اللهُ- تعالى- في دينِه)[2].

واستدل على توقّفِ العقولِ عندَ هذا الحدِّ، بقوله تعالى: {ومن يشاقِقِ الرسولَ من بعدِ ما تبينَ له الهُدَى ويتبعْ غيرَ سبيلِ المؤمنينَ نولّهِ ما تولى ونصْلِهِ جهنّمَ وساءت مصيرًا} [النساء: ١١٥]. فمن تجرأَ على اتّباعِ دليلِ العقلِ فيما هو خلافٌ لما جاءَ به الرسولُ -صلى الله عليه وسلم- ومجانبٌ لسبيلِ المؤمنين فقد (فارقَ قضيةَ العقلِ الصادقةَ الموجبةَ للوقوفِ عندَ حكمِ الشريعةِ)[3].

وهذا مذهبُه الذي قد اطَّرد على القولِ به، فَتَوَقُّفُ العقلِ عند حكمِ الشريعةِ مسلّمةٌ من المسلّمات (الحزميّة)، أُسّها الراسخُ اليقينُ في المعرفةِ، لا سيّما في المعرفةِ الشرعيّةِ؛ فالأمورُ المذكورةُ لديه (=التحليلُ، والتحريمُ، والتعليلُ، والتحسينُ والتقبيحُ) لا تبلغُ درجةَ اشتراطِ ابن حزم في المعرفةِ، وإذْ ذلك كذلك؛ فهي إذًا ظنيّةٌ؛ ومن ثمَّ فإنَّها تبقى خارجَ حدودِ الحكمِ الشرعيِ، وتظلُ دعوى عندَ أصحابِها لا أثرَ لها حتى يقيموا البرهانَ على يقينيّتِها.

(١) انظر: مجموعة الرسائل والمسائل، لابن تيمية، (٥/ ١٢٠).

(٢) الفصل، لابن حزم، (٣/ ١٠). قال: ... ومنها ما يدرك بالعقل: كالحركة والحمق والعقل والعدل والجور والعلم والجهل ... انظر: الفصل، لابن حزم، (٥/ ٦٧).

(٣) المصدر السابق، لابن حزم، (٣/ ١٠).

وفي معنى حدِّ العقل وتوقفِه عن الخوضِ فيما لا مجالَ له فيه، يقول **أبو محمد:** (... ومَنْ ادّعى في العقلِ ما ليس فيه كمن أخرجَ منه ما فيه، ولا فرقَ)[١].

وهذا النصُّ، وإنْ كان يبيّن حدودَ العقلِ فيما له صلةٌ بالشرعِ من جهةِ التحليلِ والتحريمِ؛ إلا أنَّ له ارتباطًا بمسألةِ التحسينِ والتقبيحِ العقليينِ التي يخرجُها **ابن حزم** صراحةً من أن تكون فعلًا للعقلِ، وفي هذا يقول: (فإذا ثبت ضرورةً: أنَّه لا قبيحَ لعينِه ولا حسنَ لعينه البتة، وأنَّه لا قبيحَ إلا ما حَكَم الله تعالى بأنَّه قبيحٌ، ولا حَسَنَ إلا ما حكمَ بأنّه حسنٌ، ولا مزيدَ)[٢].

وهذه مسألةٌ مُلفتةٌ للنظرِ، ومثارُ جدلٍ؛ ووجه إثارتِها ما وجده الباحثُ من تباينٍ في موقفِ **أبي محمد** من القولُ بخصائصِ الأشياءِ الذاتيّةِ من جهةٍ، ونفيهِ للتحسين والتقبيح العقليين من جهةٍ أخرى، مع أنّ قاعدةَ القول بالتحسينِ والتقبيحِ تنبني في أصلِها على ذاتيّة الأشياءِ التي رتّبها اللهُ عليها؛ فالسؤالُ المُثار هُنا كيف يزعمُ ابن حزم بأنَّ: (الطبيعةَ هي القوّةُ التي في الشيءِ فتجري بها كيفياتُ ذلك الشيءِ على ما هي عليه)[٣]، ثمّ لا يجعلُ للعقلِ مدخلاً في تحسينِ الأشياءِ وتقبيحها، وقد قررَ من قبلُ أنّ طبيعةَ الأشياءِ تجري على رتبةٍ يستطيع العقل أن يميّزها؟!

ووجه الاعتراضِ ماثلٌ في عدمِ اتساقِ قولِ ابن حزم بخصائصِ الأشياءِ في ذواتها؛ التي هي مستندُ العقلِ في التمييزِ، مع إنكارِه لدورِ العقلِ في التحسينِ والتقبيحِ، وأنّ الحُسنَ والقُبحَ لا يكونان إلا شرعيين. وفي هذا المعنى يقول: (ولا يلزمُنا نحن شيءٌ منه؛ لأننا لا نقبِّح إلا ما قبّح اللهُ -تعالى- ولا نحسّن إلا ما حسّنَ اللهُ تعالى)[٤].

(١) الإحكام، لابن حزم، (١/ ٣٠)، وانظر: المصدر السابق، (١/ ٥٢).

(٢) الفصل، لابن حزم، (٣/ ٥٨).

(٣) المصدر السابق، (١/ ٢٠).

(٤) المصدر السابق، (٣/ ٤١).

وكيف يدّعِي **ابن حزم** أنَّ الحُسنَ والقُبحَ ليس في العقلِ، وهو قد جعل أخصَّ وظائفِ العقلِ: التمييزَ والفهمَ، أليس التمييزُ فَصْلَ ما بين الأشياءِ؟! فيُميِّزُ العقلُ بين جيّدِها ورديئها، أليس التحسينُ والتقبيحُ هو من باب التمييزِ بين الفضائلِ والرذائلِ مما هو موافقٌ لطبيعةِ الفطرةِ العقليّةِ، التي فُطر النّاسُ عليها؟!

إنّه قد يَسوغُ **لابن حزم** أن ينكرَ القولَ بالتحسينِ والتقبيحِ العقليين؛ لو أنَّه لم يُثبِتْ الخصائصَ الذاتيّة للأشياءِ؛ الذي هو لبُّ مبدأ الذاتيةِ/الهُوّيةِ، والذي يجعلُ للعقلِ دورًا في التمييزِ بين الفضائلِ والرذائلِ (النظرية الخُلقية).

أمَا وأنَّه قد أثبت للعقل قدرةً في إدراكِ وتمييزِ الأشياءِ وما هي عليه من هُوّيةٍ فهذا الذي يُؤاخذُ بهِ؛ ذلك أنَّ العقلَ وما فيه من ملكاتٍ يستطيعُ بها أن ينظرَ إلى ذواتِ الأشياءِ والأفعال، مجردةً عن تَعلُقَاتِها المصلحيّةِ، فيستطيعُ أن يقضي بالحُسنِ والقُبحِ الذاتيينِ لهذه الأشياءِ على وجهِ الإجمالِ والباحثُ لا يعارضُ قولَ ابنِ حزمٍ في أنَّ الشرعَ إذا حكمَ بحُسنِ الشيءِ أو قُبْحِه؛ فهو كذلك في نفسِ الأمر، ولكنّ هذا لا يعني أنَّ الإنسانَ بفطرتِه لا يُدركُ حُسنَ العدلِ وقُبحَ الظلمِ وهو في مَعزِلٍ عن موارِدِ الشرع الخاصةِ بهذه القضيّة.

ولبيانِ فطريّة التحسينِ والتقبيحِ؛ فلا بدَّ من كشفِ أوّل الأسسِ التي تنبنِي عليها هذه المسألةُ، ألا وهو: توافقُ الشريعةِ مع الفطرةِ، وهذا التوافقُ يتمثلُ في أمورٍ عدةٍ، ومنها: ما دلَّ على أنَّ ما حسّنَه الشرعُ فهو حسنٌ بذاته في نفسِ الأمرِ وملائمٌ للفطرةِ، وأنّ ما قبّحه الشرعُ فهو قبيحٌ بذاته في نفسِ الأمر ومنافرٌ للفطرةِ كذلك[1].

وهذه الملائمةُ أو المنافرةُ، إنَّما هي راجعةٌ لأمرينِ؛ الأولُ: طبيعةُ الفطرةِ البشريّةِ، وما هي مجبولةٌ عليه في أصل خِلقتِها، والثاني: طبيعةُ الأشياءِ في

(١) انظر: المعرفة، لعبد الله القرني، (ص/ ١٧٤).

ذواتِها وما هي عليه من هُويةِ تتمايزُ فيما بينَها. وكلا الأمرين من مقتضياتِ حكمةِ الباري -تبارك وتعالى- في شرعِه، وهو القائل -سبحانه وتعالى-: {ألا له الخَلْقُ والأَمْرُ} [الأعراف: ٥٤].

وهاتانِ الطبيعتانِ: (الفطرةُ البشريّةُ، والخصائصُ الذاتيّة) تقتضيانِ التلازمَ، إمّا بالملائمةِ وإمّا بالمنافرةِ، بحسَبِ الخصائصِ الذاتيةِ للأشياءِ ومدى توافُقِها، أو تنافُرِها مع طبيعةِ الفطرةِ.

وطبيعةُ الأشياءِ وما هي عليه من خصائصَ هي من مقتضياتِ طبيعةِ العقلِ التي لا يُنكرُها ابن حزم نفسُه، فمن طبيعةِ العقلِ -عندَه- معرفتُه بأنَّ (الصُّلْبَ يؤثرُ في الرخوِ، ضرورةً)[١].

فإذا كان من طبيعةِ العقلِ وفطرتِه، معرفةُ حصولِ تأثيرِ الصُّلْبِ في الرخوِ بلا تجربةٍ مسبقةٍ، فَلِمَ لا يكونُ من طبيعةِ العقلِ معرفةُ الحُسنِ من القُبحِ في الأفعالِ وفي غيرها قبل ورودِ الشرعِ؟!

وفي سياقِ حديثِ **ابن حزم** عن بعضِ العللِ المطّردةِ -كالضياءِ، والحُمرةِ، والحرارةِ...- التي جَعلَها أصحابُها علّةً في الإحراقِ وهي ليست كذلك عند أبي محمد؛ وبعد إثباتِه لاطّرادِها من جهةٍ، ونفيهِ لعليّتها من جهةٍ أخرى، يقول: (... لكن كل عُنصرٍ بسيطٍ حارٍ يابسٍ صعّادٍ، مضيءٍ، مُصعدٍ للرطوبات يَسفُل بالقهرِ ويستحيل هواءً؛ فهو محرقٌ بلا شك؛ لأنَّ طبيعةَ العقل تقتضي ذلك)[٢].

وهُنا، يقال: إذا كانت طبيعةُ العقلِ تقتضي أنَّ هذا العنصرَ مُحرقٌ بحسَبِ وصفِه القائمِ على خصائصِه الذاتيّةِ؛ فكذلك هي طبيعةُ العقلِ في تمييزِ ما هو حسنٌ أو قبيحٌ؛ بناءً على اطّرادِ خصائصِ الأشياءِ الذاتيّةِ، لا فرقَ في ذلكَ ولا مزيدَ.

ومن دلائلِ القرآنِ على أنَّ الحُسنَ والقُبحَ ذاتيانِ قبلَ ورود الشرعِ، ما جاءَ في قوله تعالى: {وإذا فعلوا فاحشةً قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها

(١) رسائل ابن حزم، (٤/ ٣٠١).

(٢) التقريب، لابن حزم، (ص/ ١٧٠).

قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله مالا تعلمون} [الأعراف: ٢٨]. ووجه دلالةِ الآيةِ: أنَّ اللهَ لا يأمرُ بما هو فُحْشٌ في ذاتِه، بل لا يأمرُ إلا بالقسطِ، وآيةُ ذلك قولُه تعالى: {قل أمر ربي بالقسط} [الأعراف: ٢٩]، فدلت الآيةُ بمنطوقِها على أنَّ القُبحَ ذاتيٌّ في كلِّ ما كان فاحشًا، وأنَّ هذا القُبحَ يُدرَكُ بفطرةِ العقلِ قبل ورودِ الشرعِ.

وفي تأويلِ الآيةِ السابقةِ يقول **محمد الطاهر بن عاشور:** (... وغُلِّبَتْ الفاحشةُ في الأفعالِ الشديدةِ القبحِ وهي التي تَنْفرُ منها الفطرةُ السليمةُ... ثم تَنهَى عنها الشرائعُ الحقّةُ، فالفعلُ يوصفُ بأنَّه فاحشةٌ قبل ورود الشرع، كأفعالِ أهل الجاهلية، مثل السجودِ للتماثيلِ، والحجارةِ، وطلبِ الشفاعةِ منها وهي جمادٌ، ومثل العراءِ في الحج)[1].

وقد أصابَ **الطاهرُ بن عاشور** كبدَ الحقيقةِ في توضيحِ حقيقةِ التلازمِ بين الحسنِ والقبحِ الذاتيين، وفطرةِ أهلِ العقولِ الراجحةِ، وأُولِي الأحلامِ الرشيدةِ، فكلامُه يُغنِي عن التطويلِ في مسألةٍ تشهدُ لها أوائلُ العقلِ والحسِّ،

وقد أصابَ الطاهرُ بن عاشور كبدَ الحقيقةِ في توضيحِ حقيقةِ التلازمِ بين الحسنِ والقبحِ الذاتيين، وفطرةِ أهلِ العقولِ الراجحةِ، وأُولِي الأحلامِ الرشيدةِ.

ولا يخالفُ فيها إلا مَنْ كان **كابن حزم** في منهجِه؛ الذي فرَّقَ فيه بينَ العلةِ في الطبيعياتِ، والعلةِ في الشرعياتِ، فإذا حاكمَ الباحثُ **أبا محمد** إلى قولِه هذا؛ وجدَه متسقًا بحسَبِ منهجِه في التفريقِ، ولا يمكنُ له أن يرميَ هذا الإمامَ بالتناقضِ؛ لكون نتيجةِ قولِه مبنيّةً على مقدمَتِه؛ بمعنى: أنَّ منهجَه أدّى به إلى هذه النتيجةِ، ولكن يَبقَى تمحيصُ هذا المنهجِ الذي فرَّقَ فيه **أبو محمد** بين ما هو من الطبيعياتِ وما هو من الشرعياتِ، فإذا ثبتَ للباحثِ عدمُ جدوى هذا التفريقِ- وهو الحاصلُ بالفع-؛ فقد أصبحَ هذا

(١) التحرير والتنوير، للطاهر ابن عاشور، (٨/ ٦٤).

مدخلًا يُناقَشُ فيه **ابن حزم** مناقشةَ مَن يرجو الحقَّ، ويسعى لتحقيقِ الصوابِ.

وهذا النقاشُ يقتصرُ على أمرين؛ الأولُ: التأكيدُ على مسألةِ العلاقةِ التلازميّةِ بين فطرةِ العقلِ ومسألةِ التحسين والتقبيح، وهذا تقدَّم بيانُه. والثاني: التأكيدُ على قضيةِ التقاءِ الشريعةِ مع الفطرةِ وتوحُّدِهما في التدليلِ على التلازمِ بين مسألةِ التحسين والتقبيحِ ومقتضى دلالتِهما.

ونصُّ تفريقِ **ابن حزمٍ** بين ما هو شرعيّ وما هو طبيعيّ، من حيثُ وجودُ العلةِ في أحدهما دونَ الآخرِ، جاء في قوله: (وبالجملةِ فليس في الشرائعِ علةٌ أصلًا بوجهٍ من الوجوه، ولا شيءَ يوجِبُها إلا الأوامرُ الواردةُ من اللهِ تعالى فقط؛ إذ ليس في العقلِ ما يوجبُ تحريمَ شيءٍ مما في العالمِ وتحليلَ آخرَ، ولا إيجابَ عملٍ وتركَ إيجابِ آخرَ. فالأوامرُ أسبابٌ موجِبةٌ لما وردتْ به. فإذا لم تَرِد؛ فلا سببَ يوجِبُ شيئًا أصلًا ولا يمْنعُه. وإذا لم تكن العلةُ إلا التي لم تُوجَد قطُّ إلا ومُوجِبُها معها فليس ذلك إلا في الطبيعياتِ فقط)[1].

ولو أنَّ **ابن** حزم نفى إدراكَ العقلِ لما في الطبيعياتِ من علٍ؛ لكان أقربَ من نفيِه للعللِ الموجودةِ في الشرائعِ؛ إذْ حكمَةُ اللهِ- تعالى- من نصِّه التشريعيّ تقتضِي - قطعًا - ثبوتَ مصلحةٍ تعودُ إلى ذلك المأمورِ لذاتِه من جهةٍ، وحُسنًا تشريعيًا آخرَ عائدًا إلى الأمرِ يؤكد هذا الذاتي ويُضاف إليه من جهةٍ أخرى.

وقد أشار إلى ذلك **ابن تيمية**، في أثناء كلامِه عن الحكمةِ الحاصلةِ من الشرائعِ، وأنَّها عائدةٌ إلى ثلاثةِ أنواعٍ؛ فالأولُ: ما كان مشتملًا على مصلحةٍ، أو مفسدةٍ يستقل العقلُ بمعرفتِها؛ كالعدلِ أو الظلمِ. والثاني: ما كان حَسنًا؛ لأمرِ الشارعِ به، أو قبيحًا؛ لنَهْيَ الشارعِ عنه. والثالثُ: ما أمرَ به الشارعُ امتحانًا؛ كأمرِه إبراهيمَ بذبحِ ابنه، مع أنَّ المأمورَ ليس مرادًا في هذا النوعِ. والذي لم يُحسِن فَهمَ هذه الأنواعَ الثلاثةَ؛ يقعُ في الخطأِ الذي وقع

(١) رسائل ابن حزم، (٤/ ٣٠٣).

فيه المعتزلةُ، والأشعريّةُ[1]، وابنُ حزم. بل الأَوْلى في تلقِّي أحكامِ الشرعِ أن يُحكمَ بوجودِ المصالحِ في كل أمرٍ أَمَرَ به الشرعُ، حتى لو لم يأتِ التصريحُ نصًّا على وجودِ علل المصلحةِ بعينها؛ لأنَّ فطرةَ العقلِ تقتضِي أنَّ كلَّ أمرٍ أو نهيٍ؛ فهو مصلحةٌ، عَلِمَه من عَلِمه، وجَهِلَهُ من جَهِله. وفي معنى الكلامِ السابقِ يقولُ ابنُ تيمية: (فإنَّ العبثَ هو الفعلُ الذي ليس فيه مصلحةٌ ولا منفعةٌ، ولا فائدةٌ تعود على الفاعلِ، ولهذا لم يأمرِ اللهُ -تعالى- ولا رسُولُه -صلى الله عليه وسلم- ولا أحدٌ من العقلاء أحدًا بالإحسان إلى غيرِه ونفعِه، ونحو ذلك؛ إلا لما له في ذلك من المنفعةِ، والمصلحةِ)[2].

وقال في هذا البابِ أيضًا: (العدلُ محمودٌ محبوبٌ باتفاق أهلِ الأرضِ، وهو محبوبٌ في النفوسِ مركوزٌ حبُّه في القلوبِ، تُحِبُّه القلوبُ وتحمدُه، وهو من المعروفِ الذي تعرِفُه القلوبُ، والظلمُ من المنكرِ الذي تنكرُه القلوبُ؛ فتُبغِضُه وتَذُمُه)[3]. ولك أن تقارنَ ما تَقدّم ذكرُه بقولِ ابن حزم: (ولو أنّ اللهَ -تعالى- أخبَرَنا أنَّه يعذُبُنا على فعلِ غيرنا... وأنَّه يعذِبُنا على غيرِ فعلٍ فعلناه، أو على الطاعةِ؛ لكان كلُّ ذلك حقًّا، وعدلًا، ولوجَب التسليمُ له)[4].

ونصُّ ابن حزم هذا دليلٌ واضحٌ على نفْيِه الحكمةَ والتعليلَ، ونفْيُه لهما هو لازمُ إنكارِه للحسنِ والقبحِ الذاتيين، ومُقتضَى نفيه للتعليلِ في شرعِ اللهِ- تعالى- إنكارُه القياسَ الأصوليَّ، الذي قالَ به جمهرةٌ من أهلِ العلمِ. وأمَّا عن علاقةِ الشرعِ بالفطرةِ، ودلالةِ ذلك على التحسينِ والتقبيحِ العقليّ؛ فهي علاقةٌ تكامليّةٌ وتعاضُديّةٌ، ووجه ذلك أنَّ فطرةَ العقلِ تقرُ بأنَّ الكونَ بما فيه قد نشأَ على حقائقَ يقومُ عليها نظامُه وَفقَ سُنَنٍ جاريةٍ لا تتبدّلُ، وهذا داخلٌ في خلقهِ؛ بدليل

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، (٨/ ٤٣٥، ٤٣٦).

(٢) مجموع الرسائل والمسائل، لابن تيمية، (٥/ ١٢٠).

(٣) منهاج السنة، لابن تيمية، (٥/ ٨٠).

(٤) الفصل، لابن حزم، (٣/ ٥٣).

قولـه تعـالى: {ألا لـه الخلـق} [الأعـراف: ٥٤]، والـشرعُ جـاءَ مـن عنـدِ اللـه -تعـالى- ليؤكـدَّ عـلى هـذه الحقائـق مـن جهـةِ مزيـدِ الكشـفِ عنها، وإظهـارِ مـدى ملاءمتِها للفطـرةِ، وللتذكـيرِ بما في هـذه الفطـرةِ مـن قيـمٍ كـبرى تتوافـقُ مـع حقائـقِ الكـونِ، وهـذا داخـلٌ في أمـره، بدليـلِ قولِـه تعـالى: {ألا لـه الخلـق والأمـرُ} [الأعـراف: ٥٤]، وهـذه الآيـة جـزءٌ مـن قولـه تعـالى: {إن ربَّكـم اللـهُ الـذي خلـقَ السـمواتِ والأرضَ في سـتةِ أيـامٍ ثـمّ اسـتوى عـلى العَـرشِ يُغـشِي الليـلَ النهـارَ يطْلُبُـه حثيثًـا والشـمسُ والقمـرُ والنجـومُ مسـخراتٌ بأمـره ألا لـه الخلـقُ والأمـر تبـاركُ اللـهُ ربّ العالمـين} [الأعـراف: ٥٤].

وفي تأويـل قولـه تعـالى: {ألا لـه الخلـقُ والأمـرُ} [الأعـراف: ٥٤] **يقـول ابـنُ عاشـورٍ:** (فالخلـقُ: إيجـادُ الموجـوداتِ، والأمـرُ: تسـخيرُها للعمـلِ الـذي خلُقَـت لأجلِـه)[1]. وهـذا تعبيـرٌ موجـزٌ بليـغٌ، أتى إلى المعنـى المـرادِ مـن أقـربِ طريـقٍ، حيـثُ أفـادَ فيـه قضيـةَ التوافـقِ بـين الموجـوداتِ ومـا هـي عليـه مـن خصائـصَ، وأنّهـا قـد ذُلِّلَـت للعمـلِ الذي قـد أُنيـطَ بهـا وَفـقَ السُّـننِ الجاريـةِ. فالشرائـعُ جـاءت بالتذكـيرِ والبسـطِ لما هـو مركـوزٌ في فطـرةِ العقـلِ وهـذا هـو معنـى التوافـقِ بـين الفطـرةِ والشريعـةِ.

فالشرائـعُ جـاءت بالتذكـيرِ والبسـطِ لمـا هـو مركـوزٌ في فطـرةِ العقـلِ وهـذا هـو معنـى التوافـقِ بـين الفطـرةِ والشريعـةِ.

وعنـدَ المقارنـةِ بـين القـولِ الصحيـح الذي تحصّـلَ للباحـثِ مـع موقـفِ **ابـن حـزم** مـن هـذه المسـألةِ التـي هـي بمثابـةِ التجليـةِ لمنهجِـه؛ فـإن موقـفَ **ابـن حـزم** مـن هاتـه المسـألةِ، التـي تُعـدُّ مسـألةً مندرجـةً ضمـنَ العقـلِ العمـلي الخُلقـيِّ مـن جهـةِ المنهـج المعـرفي = يبقـى موقـف **ابـن حـزم** موقفًـا غـيرَ مُتسـقٍ مع النظريـةِ الخُلقيّـةِ عنـد اعتبـارِ الطبيعيـاتِ والشرعيـات، والإنسـانياتِ جميعًـا؛ ذلـك أنَّ منهـجَ ابـنِ حـزم قائـمٌ عـلى فصـلِ مـا

(١) التحريـر والتنويـر، للطاهـر ابـن عاشـور، (٨/ ١٣٠).

بين الطبيعياتِ والشرعيات، فالطبيعةُ ذاتيةٌ في الأشياءِ، وأما في الإنسانياتِ والشرعياتِ فالأمرُ مختلفٌ.

مصادر الإلزام الخلقي لدى ابن حزم:

وبعدَ الكلامِ عن مبحثِ الأخلاقِ بين الكونيةِ والنسبيةِ، والتدقيقِ في موقفِ ابن حزم من العقلِ وعلاقتِه بالتحسينِ والتقبيحِ، يظهر أن مصادرَ الإلزامِ الخُلُقي لا تتساوى مع مصادرِ المعرفةِ لدى ابن حزم من جهةِ الإلزام؛ فلا العقل ولا التجربة تُلزم بالعملِ الخُلقي إذا لم يُلزِم الوحيُ بذلك العملِ، ففرقٌ عند ابن حزم بين كونِ هذا مصدرًا للمعرفةِ وكونِه مُلزمًا بها؛ ذلك أن الفلسفةَ (مُبيِّنَةٌ للفضائلِ من الرذائلِ)[1] وهذا (بإِجْمَاعٍ من الفلاسفة)[2] كما يقولُ ابن حزم نفسُه، وليس له قولٌ فيما يبدو من أنَّ الفلسفة ملزمةٌ، بل هي مبيّنةٌ فقط، وهذا يسير مع منهجِه الكليّ في المعرفةِ.

ومع جعلِه الفلسفةَ مُصلحةً لأخلاقِ الناسِ إلا أنها لا تقوى على الانفرادِ بهذه المهمةِ دونَ النبوةِ أو الوحيِ؛ ذلك أن عقولَ الناسِ مختلفةٌ، فإن اتفقت في بعضِ المشتركِ الخُلقي فهي لا تتفقُ في جملةٍ كبيرةٍ مما يخرجُ عن هذا المشتركِ؛ ولذلك كانت حاجةُ الناس للوحي في هذه القضيةِ حاجةً مُلحّةً لا يُستغنى عنها البتةَ.

وفي المعنى السابق يقول **ابن حزم**: (ولا يمكنُ البتةَ إصلاحُ أخلاقِ النفسِ بالفلسفةِ دونَ النبوةِ؛ إذ طاعةُ غيرِ الخالقِ - عزّ وجلّ - لا تَلزَمُ. وأهلُ العقولِ مختلفون في تصويبِ هذه الأخلاقِ)[3]. وقال في منافعِ النبوّةِ: (أحدهُا: إصلاحُ الأخلاقِ النفسيةِ وإيجابُ التزامِ حُسنِها: كالعدل، والجود، والعفة، والصدق، والنجدة في موضعِها، والصبرِ، والحلم، والرحمةِ، واجتنابِ سيّئِها كأضدادِ هذه التي ذكرنا)[4]. وحاصلُ الأمرِ فيما له علاقةٌ بمصادرِ الإلزامِ الخُلقيّ لدى **ابن حزم**

(١) الفصل، (١/ ٧٩).

(٢) المصدر السابق، (١/ ٧٩).

(٣) رسائل ابن حزم، (٣/ ١٣٤).

(٤) المصدر السابق، (٣/ ١٣٤).

أنها مقتصرةٌ على الوحي (الكتاب والسنة) وما له صلةٌ به من مصادرِ المعرفةِ الشرعيةِ الأخرى، كالإجماع والدليلِ، وأنّ اعتبارَ العقلِ والتجربةِ في الأخلاقِ لديه هو اعتبارٌ بيانيٌّ لا إلزاميٌّ.

المحور الثالث: غاية الأخلاق:

نظريةُ السعادةِ ومفهومُ طردِ الهمّ:

الغايةُ من الأخلاقِ موضوعٌ شغلَ فلاسفةَ اليونانِ، منذ سقراط إلى فلاسفةِ العصرِ الحديثِ، وما كان ليُشغِلَ البشرَ لولا أنَّه غريزةٌ فطريةٌ، يسعى لها الإنسانُ بطبيعتِه؛ فالأمرُ متفقٌ عليه من جهةِ الغايةِ ومختلفٌ فيه من جهةِ الوسيلةِ. وفي معنى المتفقِ والمختلفِ يقول **أندريه كرسون:** (الكلُ يرى أن الإنسانَ يسعى بغريزتِه وراءَ السعادةِ... وإلى هنا ينتهي الاتفاقُ بين الأخلاقيين ويبدأ النزاعُ حولَ خصائصِ السعادةِ نفسِها)[١].

فطردُ الهمِّ أو السعادةُ أو الخيرُ الأسمى (هو الغرضُ الجامعُ لجميعِ المقاصدِ من كل قاصدِ)[٢].

وتلك الغايةُ المنشودةُ تجدُها من كبرى القضايا لدى ابن حزمٍ من جهةِ معرفتِه بحالِ الناسِ ومراداتِهم؛ إذْ هو يجعلُ من الهمّ - لدى الناسِ - مُحركًا فعّالًا لنيل تلكِ الغايةِ، ويجعلُ الطمعَ مادةً أوليّةً لتكوين الهمّ؛ فهي سلسلةٌ متصلةٌ، تبدأ من الطمعِ الذي يكوّنُ الهمَ، ثم يسعى الإنسانُ لطردِ هذا الهمّ بتحقيقِ الرغبةِ المنشودةِ أيًّا كانت هذه الرغبة؛ وعليه فإنَّ مادةَ الطمعِ إذا ذهبتْ لم يكن الهمّ، وهي حركةٌ ديالكتيكية بين الخيرِ والشر - إنْ صحّ التعبيرُ - وآية هذا في قولِ ابن حزم: (الطمعُ سببٌ إلى كل همٍّ... وأصلُ كل همٍّ)[٣]. وفي هذا المعنى يقول إحسان عباس: (فإذا كان الطمعُ بهذه القوةِ في حياةِ الأفرادِ؛ فمن الطبيعي أن ينشأَ عنه الهمّ؛ وهو الظرفُ السالبُ في محورِ الحياةِ

(١) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، أندرية كرسون، ترجمة: عبد الحليم محمود، وأبو بكر ذكري، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، (١٣٦٥ - ١٩٤٦م)، (ص/ ٣١).

(٢) التقريب لحد المنطق، (ص/ ٢٠١).

(٣) الرسائل (طوق الحمامة)، (١/ ٣٧١).

الاجتماعية)[١]. وفي طردِ الهمِ الناشئ عن الطمعِ يقول **ابن حزم**: (...وإنما طلبَ اللذاتِ مَن طلبها؛ ليطردَ به عن نفسه همّ الجهلِ... وإنما أكل مَن أكل، وشرِب من شرب، ونكَح مَن نكَح، ولبِس مَن لبِس...؛ ليطردوا عن أنفسِهم أضدادَ هذه الأفعالِ وسائرَ الهمومِ)[٢]. ومن بين النصوصِ العامةِ التي تبيّن أحوالَ الناسِ في طردِ الهمّ؛ يلفِت **ابن حزم** الانتباهَ إلى فضيلةِ العلمِ، وأنَّ الانكبابَ (على طلبهِ والعملِ بموجبِه؛ أنك تحصلُ على طردِ الهمّ)[٣].

وابنُ حزم من بعدِ ذلك يقررُ أنَّ نفسَ المطالبِ المرجوةِ لا تخلو من الكدرِ والهمِّ لا في الطريقِ إليها ولا عندَ تحصيلِها[٤] إلا طريقًا واحدًا؛ وهو العملُ للآخرةِ، فأنت تجدُه (سالمًا من كل عيبٍ، خالصًا من كل كدَرٍ، مُوَّصلًا إلى طردِ الهمِ على الحقيقةِ)[٥]. فإذا ما سعى الإنسانُ ببذلِ الأسبابِ من (العمل لله تعالى)[٦] تحققّ له (طردُ الهمِ)[٧] على وجهِ الحقيقةِ. وطردُ الهمِ، أو تحقيقُ السعادةِ هو الغرضُ المشتركُ الذي تَدَاعت عليه الأممُ بشتّى أطيافِها، وتنوعِ وسائلِ تحقيقِها، وفي هذا يقول ابنُ حزم: (تطلبتُ غرضًا استوى الناسُ كلُّهم في استحسانهِ، وفي طلبه فلم أجِدْه إلا واحدًا، وهو طردُ الهم)[٨].

وطردُ الهمِ، أو تحقيقُ السعادةِ هو الغرضُ المشتركُ الذي تَدَاعت عليه الأممُ بشتّى أطيافِها، وتنوعِ وسائلِ تحقيقِها.

ثم يُوضحُ طريقةَ السيرِ المُثلى، التي يتوجبُ على الإنسانِ أن يسلُكَها في الحياةِ الدنيا؛ كي يحققَ مرادَه في طردِ الهمِ، وهي أن يقتفي أثرَ النبيّ -صلى

(١) الرسائل (الأخلاق والسير)، (١/ ٣٢٦).

(٢) الرسائل (الأخلاق والسير)، (١/ ٣٣٧).

(٣) التقريب لحد المنطق، (ص/ ١١).

(٤) انظر: الرسائل (الأخلاق والسير)، (١/ ٣٣٧، وما بعدها).

(٥) المصدر السابق، (١/ ٣٣٨).

(٦) الأخلاق والسير، لابن حزم، (ص/ ٧٦).

(٧) المصدر السابق، (ص/ ٧٦).

(٨) المصدر السابق، (ص/ ٧٦).

اللـه عليـه وسـلم-؛ فيظفـر بخيريـةٍ لا يعدِلُهـا شيءٌ. وفي هـذا المعنـى يقـول: (مـن أراد خـيرَ الآخـرةِ، وحكمـةَ الدنيـا، وعـدلَ السـيرةِ، والاحتـواء عـلى محاسـنِ الأخـلاقِ كلهـا، واسـتحقاقَ الفضائـلِ بأسرِهـا؛ فليقتـد بمحمـد رسـولِ اللـهِ -صـلى اللـه عليـه وسـلم- وليسـتعملْ أخلاقَـه وسـيرَه، مـا أمكنَـه)[١].

ولـو قيـل: إنَّ العمـلَ للآخـرةِ لا يخلـو كذلـك مـن امتحـانٍ، وفتنـةٍ، وأذىً مـما هـو مُشـاهدٌ في سِـيرِ الصالحـين؛ فـإنَّ ابـن حـزم لا ينكـر هـذا الاعـتراض، ولكنـه يصـف العامـلَ للآخـرة - متـى مـا حصـل لـه مكـروهٌ جـرّاء عمَلِـه - بالسـرورِ والرضـا؛ ذلـك أنَّـه ينظـرُ إلى مـآلِ الأمـرِ في العُقبـى؛ فيكـون عونًـا لـه فيـما يطلـبُ (فهـو في سرورٍ متصـلٍ أبـدًا، وغـيُره بخـلافِ ذلـك أبـدًا)[٢]. وهنـا تظهـرُ الصبغـةُ الدينيـةُ عـلى ابـن حـزم في تقعيـدِه للأخـلاقِ قـولًا وعمـلًا، وأنَّ الفضيلـةَ والرذيلـةَ لا تُقيّـمُ عـلى الوجـهِ الأكمـلِ إلا بالديـنِ، وأنَّ السـعادةَ والخـيرَ تكـون بالاعتـمادِ (عـلى مـا أمـرَ بـه اللـهُ -تعـالى- ورسُـوله صـلى اللـه عليـه وسـلم فإنَّـه يحتـوي عـلى جميـعِ الفضائـلِ)[٣]. وهـذا المقصـدُ الأسـنى =(طـرد الهـمّ أو السـعادةُ) الـذي اسـتنبَطَه ابـنُ حـزمٍ مـن خـلالِ تفكُّـرِه في سَـعْي النـاسِ بشـتّى أطيافِهـم؛ هـو المحقِّـقُ للـذةِ[٤]، وهـو الـذي أراده **ابـنُ تيميـة** عندمـا قـال: (فَـإِنَّ مَقْصُـودَ الْحَيَـاةِ: هُـوَ حُصُـولُ مَـا يَنْتَفِـعُ بِـهِ الْحَـيُّ وَيَسْـتَلِذُّ بِـهِ، وَالْحَـيُّ لَا بُـدَّ لَـهُ مِـنْ لَـذَّةٍ أَوْ أَلَـمٍ. فَـإِذَا لَـمْ تَحْصُـلْ لَـهُ اللَّـذَّةُ؛ لَـمْ يَحْصُلْ لَـهُ مَقْصُـودُ الْحَيَاةِ، فَـإِنَّ الْأَلَـمَ لَيْـسَ مَقْصُـودًا)[٥].

ولكـن مـا المقصـودُ باللّـذةِ التـي ذُكـرتْ آنفًـا؟

موقف ابن حزم من الاتجاه النفعي (نظرية اللذة):

للمذهـب اللَّـذيِّ صـورٌ كليـةٌ، تتفـرع منهـا صـورٌ جزئيـةٌ، لا يمكـن أن يـأتيَ

(١) المصدر السابق، (ص/ ٩١).

(٢) الرسائل (الأخلاق والسير)، (١/ ٣٣٨).

(٣) المصدر السابق، (١/ ٤٠١).

(٤) انظر: رسائل ابن حزم، (١/ ٣٢٦).

(٥) مجموع الفتاوى، **لابن تيمية**، (١٤/ ٢٩٨).

البحثُ على تفصيلاتِها واتجاهاتها، وهي على وجهٍ عامٍ مذاهبُ؛ فمنها اللّذيةُ السيكولوجيةُ، ومنها اللّذية الأنانيةُ[1].

ومما يحسنُ الإشارةُ إليه تقريرُ **أبيقور** لمذهبِ المنفعةِ؛ إذْ يرى أنَّ المعيارَ الذي تقاسُ به الأفعالُ هو النتيجةُ لتلك الأفعالِ، فما كان عائدًا على المرءِ بالنفعِ كان خيرًا أسمى، وما عاد بالضررِ فهو شرٌ لم يحقِّقْ لصاحبِه السعادةَ[2]، وهو بذلك قد (التمسَ اللذةَ، واعتبرَها معيارَ القيمِ... وتُفهم الفضائلُ المعروفةُ في ضوئِها)[3] وبغضِ النظرِ عن مفارقةِ **أبيقور لأرستيوس** في اعتبارِ اللذة الحسيةِ والعقلية والروحية، إلا أنَّه (أقرَّ اللذة الحسية ومكّنَ لها)[4]. ووجْهُ استحسانِ عرضِ المذهبِ الأبيقوري؛ أنَّ **ابن حزم** متهمٌ ببعضِ الاتجاهاتِ الفلسفيةِ في الأخلاقِ كالأبيقورية، والرواقية، وأنَّ نظريتَه الخُلقيةَ (متشربةٌ بالفلسفةِ الرواقيةِ التي تأثرَ بها **ابن حزم** تأثرًا محسوسًا)[5]. وهذا القولُ لا برهانَ له؛ ذلك أنَّ مذهبَ المنفعةِ لدى **أبيقور** ومِنْ قبلِه **أريستيوس** - مؤسس مذهب اللذة في الأخلاق النفعية - يقوم على اعتبارِ المنفعةِ الماديةِ مقياسًا وحيدًا للقيمِ الخُلقيةِ، وهذا الاتجاهُ البرغماتي يُعرِضُ عن أي لذّةٍ من نوعٍ آخرَ، ولا يكترثُ بالضابطِ العقليّ والدينيِّ لتلكَ الأفعالِ[6]، فاللذةُ عندَه (حوّلها إلى منفعةٍ شخصيةٍ)[7].

وهذا الاتجاهُ بعيدٌ عن المسلكِ الحزميّ كلّ البُعدِ؛ ذلك أنَّ **ابن حزم**

(١) انظر لتفصيلات هذه المذاهب: مذاهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، توفيق الطويل، مكتبة النهضة المصرية، (ط. ١)، (١٩٥٣م).

(٢) انظر: المصدر السابق، (ص/ ٣٨).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٥٧).

(٤) المصدر السابق، (ص/ ٥٠).

(٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، محمد إبراهيم الفيومي، دار الجيل، (ط. ١)، (١٩٩٧م)، (ص/ ٢٦٩).

(٦) انظر: معالم التفكير الفلسفي عند الإمام ابن حزم الظاهري، سعد عبد السلام، كنوز الحكمة، (ص/ ٨٠).

(٧) مذاهب المنفعة العامة، توفيق الطويل، (ص/ ٥٠).

ومـما يحسـنُ الإشـارةُ إليـه تقريـرُ أبيقـور لمذهـبِ المنفعـةِ؛ إذْ يـرى أنَّ المعيـارَ الـذي تقـاسُ بـه الأفعـالُ هـو النتيجـةُ لتلـك الأفعـالِ، فـما كان عائـدًا عـلى المـرءِ بالنفـعِ كان خـيرًا أسـمى، ومـا عـاد بالـضررِ فهـو شرٌ لم يحقِّـقْ لصاحبِـه السـعادة.

يضبِـطُ الأفعـالَ الخُلقيـةَ بالتجربـةِ والعقـلِ والديـنِ، فالفعـلُ الخُلقـيِ بـين هـذه الثلاثيـةِ لا ينفـكُ عنهـا. أمـا تُهْمـةُ التشـبُّه بالرواقيـةِ فيكفينـا إظهـارُ المفارقـةِ بـين قـولِ ابـنِ حـزمٍ وقولِهـم فيهـا؛ إذ الفضيلـةُ عندَهـم (انتهـتْ إلى أن تكـونَ عِلـمًا فقـط بمـا تقتضِيـه الطبيعـةُ... ولهـذا فـإن المهـمَّ دائمًـا في الفضيلـةِ عندَهـم صورتُهـا فحسْـب، لا مضمونُهـا؛ لأن المضمـونَ واحـدٌ باسـتمرار)[١]. فأصبـحَ الفعـلُ الإنسـانيُّ عندَهـم متساويًا مـن كل وجـهٍ؛ أي إنَّـه خـالي القيمـةِ، والعـبرةُ في موقـفِ الإنسـانِ النفـسي تِجـاه هـذا الفعـل لا الفعـل في ذاتـه[٢]. بينـما ابـنُ حـزم في الفضيلـةِ لـه اتجـاهٌ آخُـر، لا صلـةَ لـه بمـا سـبق ذكـرُه عـن الرواقيـةِ، فالفضيلـةُ - لديـه - طريـقُ السـعادةِ، ولـكي تصـلُ إلى هـذه السـعادةِ فـلا بـدَّ مـن إدراكِ الفضائـلِ عـلى تنوُّعِهَـا وتفاضُلِهـا، فهنـاك فضائـلُ وهبيّـةٌ، وهنـاك فضائـلُ كسـبيّةٌ[٣]. وهـو يـرى أنَّ الفضيلـةَ وسَـطٌ بـين إفـراطٍ وتفريـطٍ[٤]، وهـو في هـذا قـد تشـابه مـع **أرسـطو**؛ إذْ **أرسـطو** يـرى أنَّ الفضيلـةَ وسـطٌ بـين رذيلتـين[٥].

وللفضائـلِ عنـدَ ابـن حـزم أصـولٌ أربعـةٌ، تتركـبُ منهـا كلُ فضيلـةٍ، وهـي: العـدلُ، والفهـمُ والنجـدةُ والجـودُ[٦].

فكيـف يُمكـنُ أن تكـونَ الفضائـلُ وهـي قائمـةٌ عـلى هـذه الأصـولِ؛ متسـاويةً مـن كل وجـهٍ، لا فـرقَ إلا

(١) الموسوعة الفلسفية لبدوي، (١/ ٥٤١).

(٢) انظر: المصدر السابق، (١/ ٥٤١).

(٣) انظر: الفصل، (١/ ٨٣).

(٤) انظر: رسائل ابن حزم (مداواة النفوس)، (١/ ٤٠١).

(٥) انظر: الموسوعة الفلسفية، بدوي، (١/ ١٢٣).

(٦) انظر: الرسائل (الأخلاق والسير)، (١/ ٣٣٠).

في موقفِ الإنسانِ منها كما يقول الرواقيون؟ وابن حزم وإن تأثرَ بأفلاطون وأرسطو وتقاطعَ معهما في بعضِ المسائلِ الخُلقيةِ؛ إلا أنَّه يقول: (مَن جهلَ معرفة الفضائل؛ فليعتمدْ على ما أمرَ به الله ورسوله، فإنَّه يحتوي على جميعِ الفضائلِ)[1]، وهذا هو المنْحى الدينيُّ الذي اصطبغَ به الدرس الخُلقي لدى ابن حزم، وهو الذي ميَّزه عن غيرِه في هذا الحقلِ الفلسفيِ، فمهما كان من تشابهٍ جزئي **لابن حزم** مع غيرِه من المدارسِ الفلسفيةِ، فإنَّ الدينَ الذي يركنُ إليه يُعدّ فارقًا بيّنًا، ومنبعًا صافيًا من كدرِ الاجتهادِ البشريّ، ألا ترى[2] أنَّ **أرسطو** في دراستِه للفضيلةِ ليس منطقيًا مع نفسِه من جهةِ تحقُّقِ الوسطِ الذي ذكرَه في تعريفِ الفضيلةِ، فالنسبيّة لهذا الوسطِ تتجاذبُه بحسَبِ الزاويةِ المنظورِ إليه منها، وهذا دليلٌ على ضعفِ البشرِ في تحديدِ الحقيقةِ كما هي، إنْ لم يكن لهم دينٌ يعتمدون عليه، كما قرّرَه **ابن حزم** في حديثِه عن الفضائلِ.

وفي خروجِ ابنِ حزم عن النظرةِ الأُحاديةِ في قَيمةِ الفعلِ الخُلقيّ يقول: (فالواجبُ على العاقلِ ألا يقطَع دهرَه إلا بطلبِ معرفةِ ما يُنجيه في مَعادِه، ويخلِّصُه من الهلكة، ومن النيرانِ المحيطةِ بها، ويرفُعُه إلى السمواتِ التي هي محلُ الحياة الأبدية، والنجاةِ من كلِّ مكروهٍ، وموضعُ السرورِ السرْمَديّ، واللذاتِ الدائمةِ التي لا انقطاعَ لها[3].

وهذا يدلُك على أنَّ **ابن حزم** ينقُدُ هذا الاتجاهَ النفعيّ فضلًا عن أن يكونَ متشَرّبًا له، فهو ينظرُ إلى الفعلِ الخُلقي - في نصِّه هذا - ببُعدٍ ميتافيزيقيّ، فالنظرُ الكلي إلى منهجِ ابن حزمٍ هو الذي يمْحو هذه النظرة القاصرةَ.

وطردُ الهمِّ لدى أبي محمد يجلبُ للمرء اللَّذةَ، سواءٌ كانت هذه اللَّذةُ

(١) المصدر السابق، (١/ ٤٠١).

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية لبدوي، (١/ ١٢٣، ١٢٤).

(٣) رسائل ابن حزم، (٣/ ١٣٩).

معنويـةً أو ماديـةً، وهـذا أمـرٌ فطـريّ قـد جُبِـل عليـه النـاسُ جميعًـا. وآيـةُ انقسـامِ اللَّـذةِ عنـد ابـن حـزم إلى هذيـن القسـمين؛ قولُـه: (لـذةُ العاقـلِ بتمييـزه، ولـذةُ العـالمِ بعلْمِـه، ولـذةُ الحكيـمِ بحكمَتِـه، ولـذةُ المجْتهـدِ للـه -عـزّ وجـلّ- باجتهـادِه؛ أعظـمُ مـن لـذةِ الآكلِ بأكْلِـه، والشـاربِ بشُرْبِـه، والواطِـئُ بوطْئِـه، والكاسـبُ بكسـبه، واللاعـبُ بلَعِبِـه، والآمـرُ بأمْـرِه)[١].

وأنـت تـرى أنَّ بـينَ اللذتـين تفاضـلًا، فاللـذةُ المعنويـةُ كـما هـي عنـد العاقـلِ والعـالمِ والحكيـمِ والمجتهـدِ؛ أعظـمُ مـن لـذةِ الآكلِ والشـاربِ... إلـخ.

وبرهـانُ هـذا التفاضـلِ أنَّ اللذةَ الحسـيّةَ يشـعر بهـا العاقـلُ، والعـالمُ، والحكيـمُ، والمجتهـدُ شـعورًا يسـتوي مـع غـيرِه فيـه، وأمـا اللـذةُ المعنويـةُ الحاصلـةُ مـن تمييـز العاقـلِ، وعلـمِ العـالمِ، وحكمـةِ الحكيـمِ، واجتهـادِ المجتهـدِ، فـلا يذُوقُهـا إلا مـن عَرَفَهـا، وبمعرفتِهـم لهـا ظهـرَ لهـم دونِيّـة اللـذةِ الحسـيّةِ وعلـو شـأنِ المعنويـةِ، أمـا المقتـصرونَ عـلى اللـذةِ الحسـيةِ فـلا معرفـةَ لهـم بالمعنويـةِ أصـلًا، فكيـف يكـونُ لهـم رأيٌ يميـزون بـه بـين اللذتـين[٢].

وفي هـذه المقارنـةِ اللذيّـةِ يقـول ابن حزم: (وإنمـا يُحكَـم في الشـيئين مَـن عرفَهـما، لا مـن عـرفَ أحدَهُـما ولم يعرف الآخـرَ)[٣].

والمحصّـلُ مـن الحديـثِ عـن السـعادةِ، التـي يسـعى لهـا البـشرُ أشـتاتًا كـما هـي في المنظـور الحزمـي؛ أنهـا ممكنـةُ التحققِ في الدنيـا عـلى شـكلٍ جـزئيٍّ، لا كـمالَ فيه، وهـي في الآخـرة أشـدُّ وأبقـى.

وفي هـذا المعنـى يقـول أبـو محمـد: (إذا تعقبـتَ الأمـورَ كلَّهـا فسـدتْ عليـك، وانتهيـتَ في آخـرِ فكرتـك باضمحـلالِ جميـع أحـوالِ الدنيـا، إلى أن الحقيقـةَ إنمـا هـي العمـلُ للآخـرةِ فقـط؛ لأنَّ كلَ أمـلٍ ظَفِـرت بـه فعُقْبـاه حـزنٌ، إمـا بذَهَابـه عنـك، وإمـا بذَهَابِـك عنـه، ولا بـدَّ مـن أحـدِ هذيـن السـبيلينِ، إلا

(١) رسائل ابن حزم (مداواة النفوس)، (١/ ٣٣٥).

(٢) انظر: المصدر السابق، (١/ ٣٣٥).

(٣) المصدر السابق، (١/ ٣٣٥).

العملَ لله -عزّ وجلّ- فعُقْبَاه على كل حالٍ سرورٌ في عاجلٍ، وآجلٍ.

أما في العاجلِ فقلّةُ الهمِّ بما يهتمُّ به الناسُ، وأنك به معظَّمٌ من الصديقِ والعدوِ، وأمَّا في الآجلِ فالجنةُ)[1].

والمحصّلُ من الحديثِ عن السعادةِ، التي يسعى لها البشرُ أشتاتًا كما هي في المنظور الحزمي؛ أنها ممكنةُ التحققِ في الدنيا على شكلٍ جزئيٍّ، لا كمالَ فيه، وهي في الآخرة أشدُّ وأبقى.

إذًا، كلُّ الأفعالِ الإنسانيةِ التي تَنْشُدُ السعادةَ، فسعادتُها وقتيةٌ، تنقضِي بذَهَابها أو بذَهَابك، وأما العملُ الخالصُ لله -تعالى- فسعادتُه في الدنيا تكْمُنُ في تقليلِ الهمِّ مما يهتمُّ به الناسُ عادةً، وأما في الآخرةِ فالسعادةُ السرمديةُ في الجنةِ، التي لا يشقَى بدخولِها أحدٌ.

(١) المصدر السابق، (١/ ٣٣٥).

الخاتمة:

نختم بتركيز ما سبق في العناصر التالية:

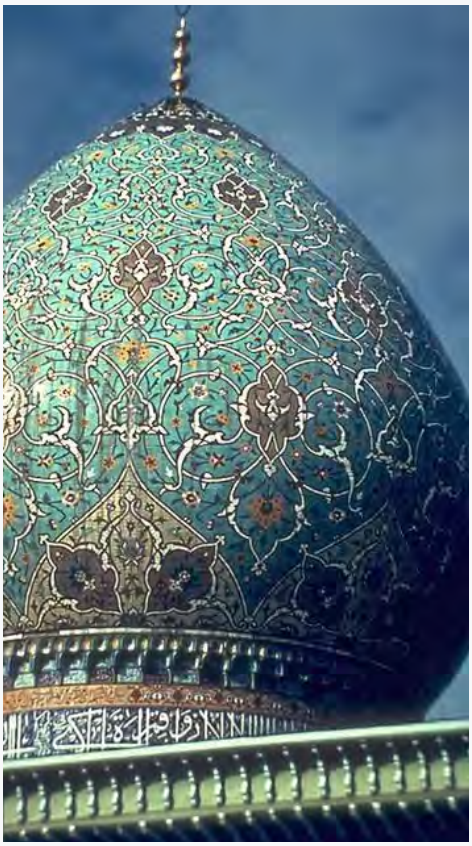
الصلةُ وثيقةٌ بينِ مَبحثِ المعرفةِ والنظريةِ الخُلقيةِ لدى **ابن حزم**. التقسيمُ الثنائيُّ للنظريةِ الخُلُقيةِ لدى **ابن حزم** واضحُ المعالمِ؛ فهو نظريٌّ من جهةٍ، وعمليٌّ من جهةٍ أخرى. تفسيرُ الوعي الأخلاقيِّ لدى ابنِ حزم لا يقْتَصِرُ على بُعدٍ واحدٍ بل هو أبعادٌ تتجاذبُ هذه النظريةَ، فالنظريةُ الخُلقيةُ لديه ما بين العقلِ والتجربةِ والوحي. الإلزامُ قاعدةٌ جوهريةٌ لدى **ابن حزم**، ولا يكونُ هذا الإلزامُ إلا عن طريقِ الوحيِ، أما العقلُ والتجربةُ فهما مُبيّنانِ للقيمةِ الخُلقيةِ لا مُلْزِمانِ بها.

الأخلاقُ لدى **ابن حزم** مطلقةٌ، ولكنّه في الحسنِ والقبحِ العقليينِ يعاني من قلقٍ معرفيٍّ وخُلقيٍّ في آنٍ واحدٍ. يرى ابنُ حزم أنَّ طردَ الهمِّ، أو تحقيق السعادة هو الغرضُ المشتركُ بين الناسِ، وهذه السعادةُ ممكنةُ التحقُّقِ في الدنيا على شكلٍ جزئيٍّ لا كمالَ فيه، أما في الآخرةِ فهي أشدُّ وأبقى.

تأصيلُ مقَارنة الأديان في الثّقافة العربية الإسلامية المعاصرة:

مياسمها وإشكالاتها

د. المبروك المنصوري، د. سليمان الشعيلي، د. محمد الغاربي(*)



(١) في المياسم المعاصرة لعلمِ مقارنة الأديان:

يتميّزُ علمُ مقارنةِ الأديانِ بثلاثةِ مياسمَ مهمّةٍ، على الباحثِ العربيّ أن يعيَ بها وعيًا كاملًا، إذا ما أرادَ أن يكونَ لبحثِه قيمةٌ أكاديميّةٌ عالميّةٌ عاليةٌ:

الميسم الأول:

أنّ علمَ مقارنةِ الأديانِ قد صارَ اليومَ مُركّبًا من جملةٍ من المناهجِ والمفاهيمِ

(*) جامعة السلطان قابوس، كليّة التربية، قسم العلوم الإسلاميّة. بريد د. المبروك المنصوري:

mabroukmsnsouri@squ.edu.om

المشتقّةِ من علومٍ كثيرةٍ[1]، ممّا يؤكّدُ وجوبَ وعيِ الأكاديميِّ العربيِّ بالفرقِ بين اختصاصاتٍ متقاربةٍ تقاربًا كبيرًا، ولكن تحكُمُها تمايزاتٌ اصطلاحيّةٌ، ومفهوميّةٌ، ومنهجيّةٌ كثيرةٌ.

ومن أمثلةِ ذلكَ (علمُ تاريخِ الأديانِ)، و(علمُ الأديانِ المقارنةِ)، و(علمُ التّاريخِ المقارنِ للأديانِ). فالأديانُ المقارنةُ تقومُ على مقارنةِ الأغراضِ الدّينيّةِ إذا كانت المقارنةُ ممكنةً. وتاريخُ الأديانِ ينظرُ إلى الدّينِ في تشكُّلِه وتطوّرِه عبرَ التّاريخِ. أمّا التّاريخُ المقارنُ للأديانِ فيهتمُّ بصيرورةِ الأديانِ، وتقبّلِ الإنسانِ لها، ومقارنةِ ردودِ الفعلِ عليها في فضاءٍ دينيٍّ اجتماعيٍّ ثقافيٍّ محدّدٍ.

وخلفَ كلِّ مقاربةٍ مقارنيّةٍ تقبعُ رؤيةٌ تاريخيّةٌ كلّما وُجِدت مواضيعُ سامحةٌ للمقارنةِ في دينينِ أو أكثرَ[2]. فالمقارباتُ المقارنيّةُ -بما تُيسّرُه من طرقٍ علميّةٍ، ومنهجيّةٍ في النّظرِ إلى الظّاهرةِ الدّينيّةِ بإدراجها داخلَ الأنظمةِ الثّقافيّةِ العامّةِ المميّزةِ لمجتمعٍ بشريّ ما- تختلفُ في مُميزاتِها العامّةِ عن كافّةِ أنواعِ المقارباتِ المقارنيّةِ العلميّةِ بين الأنظمةِ الّتي تحكمُ الحيواناتِ، أو بين الظّواهرِ الحيويّةِ أو الطّبيعيّةِ. ولكنّها قد تستأنسُ بما تراه كفيلًا بتحقيقِ الأهدافِ الّتي ترمي إليها دونَ أن تَغفُل عن البعدِ الإنسانيّ المميّزِ لهذه الظّواهرِ عن غيرِها. ونحن نشيرُ هنا إلى جملةِ العلومِ المقارنيّةِ مثل: البيولوجيا، والجيولوجيا، والكيمياء، والمورفولوجيا.

وهذا ما يؤكّدُ وجوبَ الوعي بمختلفِ المناهجِ المتماثلةِ؛ ذلك أنّ كلّ علمٍ من العلومِ الإنسانيّةِ المعاصرةِ قد أمّن منهجًا خاصًّا بدراسةِ الظّاهرةِ الدّينيّةِ. وقد انطلقت هذه الدّراساتُ في الغربِ

(١) بيّنت الموسوعة الكونيّة الفرنسيّة أنّ هذا التّخصّص الجديد قد تشكّل انطلاقًا من مشكلة منهجيّة وهي: كيف يمكننا دراسة التّماثلات في الأفعال الدّينيّة وهي تنتمي إلى ثقافات متباعدة مكانيًّا وزمنيًّا. وقد تولّد هذا المشغل انطلاقًا من المناهج المقارنيّة في علم الإثنولوجيا. ويسمّى هذا العلم في كثير من الأحيان التّاريخ المقارن للأديان.

(2) Waardenburg, J. "Islamic Studies and the history of religions", in Scholarly approaches to Religion interreligious Perceptions and Islam. Bern: Peterlang, 1995, 423.

بعلم اللاهوت أو الثّيولوجيا، ثم راحت تتعمّقُ عبر الفينومانولوجيا الدّينيّة، والسّوسيولوجيا الدّينيّة، والبسيكولوجيا الدّينيّة، والأنثروبولوجيا الدّينيّة، والأركيولوجيا الدّينيّة... ثمّ تفرّعَ عن كلِّ هذه العلومِ علمٌ مقارنيٌّ؛ فنشأت الفينومانولوجيا الدّينية المقارنة، وعلمُ الاجتماعِ المقارنِ للأديانِ، وعلمُ النفسِ المقارنِ للأديانِ... وهي علومٌ لا بدَّ لدارسِ الأديانِ دراسةً علميّة أن يطّلعَ على أهمّ مكتسباتِها وتحوّلاتِها حتّى يدركَ أهمّ المفاهيم الّتي يقاربُ بها الموضوعَ انطلاقًا من زاويةِ النّظرِ المقارنيّةِ الّتي يحدّدها لنفسِه.

ولعلم مقارنةِ الأديانِ ما يصلُه بالمصادراتِ الفلسفيّةِ لهذه العلومِ السّالفةِ الذّكر، خاصّةً في كيفيّةِ تعريفِ الدّينِ والنّظرِ إلى جملةِ مكوّناتِه ووظائفِه ورموزِه عندَ مختلفِ شعوبِ العالمِ. ولكن له أيضًا ما يميّزهُ عنها، وأهمّ ما يميّزُه هو المقاربةُ المقارنيّةُ من وجهةِ نظرٍ تاريخيّةٍ تطوّريّةٍ للظّواهرِ الّتي تؤسّسُ الدّينَ عبرَ التّاريخِ.

وهذا ما يفتح على الميسم الثاني:

والميسمُ الثّاني هو أنّ هذا العلمَ صارَ يؤمّنُ نظرةً دقيقةً إلى الظّاهرةِ الدّينيّةِ في آنيّتِها (Synchronic) وفي سيرورَتِها التّاريخيّة (Diachronic). فيحيل على جملةِ المقارباتِ المختلفةِ للتّأريخِ للحدثِ، والتّأريخِ للفكرِ، مع الوعي بما يميّزُ هذه المدارسَ عن بعضِها بعضًا في الثّقافةِ الواحدةِ أو بينِ الثّقافاتِ المختلفةِ، خاصّةً الاختلافاتِ بين المدرسةِ الفرنسيّةِ، والمدرسةِ الألمانيّةِ، والمدرسة الأنجلوساكسونية في النّظرِ إلى العلومِ الإنسانيّةِ برمَّتِها. ومن أمثلةِ ذلك أنّ بعضَ علماءِ الأديانِ المعاصرينِ يعتبرون الأديانَ المقارنةَ علمًا مستقلًا بذاتِه، ويُلحِقه آخرون بعلمِ الاجتماعِ في مفهومِه الواسعِ، مع الإشارةِ إلى أنّ هذه الاختلافاتِ تَتبْعُ فلسفةَ العلومِ. ويساهمُ علمُ مقارنةِ الأديانِ في فهمِ صيرورةِ تقبّلِ الأديانِ في فضاءاتٍ مختلفةٍ، وعلاقات الأديانِ بعضِها ببعضٍ، وفي إدراكِ القوانينِ الّتي تشكّلُ الظّاهرةَ الدّينيّةَ وفي كيفيّةِ الاعتقادِ وهي تُترجمُ إلى كيفيّةِ تعبّدٍ. ويُؤَدّي

ذلك كلّه إلى فَهمٍ مُختَلفِ المتديّنين لأديانِ بعضِهم بعضًا وحسنِ إدراكِهم لما يجمعُ بينهم وما يفرّقُ الواحد منهم عن الآخر. فيساهمُ علمُ الأديانِ المقارنةِ في البحثِ عن الشّمولِ، وعن استقراءِ المشتركِ والمختلفِ بين الأديانِ، والغوصِ في التّشكيلاتِ الحقيقيّةِ والعميقةِ في مختلفِ فروعِها من لسانيّةٍ ونفسيّةٍ ورمزيّةٍ.

ونُشيرُ في هذا السياقِ إلى ثلاثةِ مقوماتٍ يستندُ إليها هذا العلمُ، وهي غير متعلقةٍ بديانةٍ دونَ ديانةٍ:

أوّلًا: اشتراكُ كثيرٍ من الأديانِ مع غيرها من جهةِ التّصنيفِ: (وضعيّة، توحيديّة، شفوية...).

ثانيًا: التماثلُ النّسبيّ أو الكلّي لكثيرٍ من الأديانِ في المفاهيمِ الأساسيّةِ: (الخلق، البعث، الحساب...).

ثالثًا: اشتراكُ كثيرٍ من الأديانِ مع غيرها في المكوّناتِ الأساسيةِ: (معتقدات، عبادات، أخلاق...)

ولا يسعى علماءُ الأديانِ المقارنةِ المعاصرونَ إلى تجريدِ أيّ دينٍ من الخصائصِ المميزةِ له عن غيره -كما كان يفعلُ المستشرقون مثلًا- ولكنهم يبحثون عن المشتركِ، وعن الخصائصِ الموحدةِ الموجودةِ خلفَ ما يبدو متناقضًا ومتباعدًا من العقائدِ والشّرائعِ والرّؤى والتّصوّراتِ للذّاتِ وللوجودِ وللمصيرِ. ولا شك في أنّ تجاربَ الشعوبِ، بما فيها من حروبٍ وصراعٍ، قد ساهمت مساهمةً قويةً في تغييبِ هذه الجوامع المشتركةِ، وعملت بدلًا من ذلك على إبرازِ الاختلافاتِ حتى صارت هذه الاختلافاتُ كأنها أصولٌ ثابتةٌ لا يمكن تجاوزُها للوصولِ إلى المقوّماتِ المشتركةِ، والقيمِ النّبيلةِ[1].

ولا يسعى علماءُ الأديانِ المقارنةِ المعاصرونَ إلى تجريدِ أيّ دينٍ من الخصائصِ المميزةِ له عن غيره -كما كان يفعلُ المستشرقون مثلًا- ولكنهم يبحثون عن المشتركِ.

(١) عن الاتّفاقات والاختلافات انظر: لواء أحمد عبد الوهاب، **الإسلام والأديان الأخرى**، مصر، مكتبة التّراث الإسلامي، (ص/ ٢٧ - ٧٢).

ويذهبُ كثيرٌ من المختصين في هذا العلمِ إلى أنّ هذا الموقفَ السّائدَ ينبغي أن يكونَ أصلًا نحْتَكِمُ إليه في التعاملِ، مع ما يمكنُ أن يصنعَ تجربةً إنسانيةً أفضلَ فيما يتّصلُ بعلاقةِ أتباعِ الأديانِ المختلفةِ بعضِهم ببعضٍ، وإمكانيةِ تعايُشِهم المشتركِ، مع العلمِ أن انتشارَ الآراءِ الحريصةِ على إبرازِ التناقضاتِ بين الأديانِ هي في أغلبِ الحالاتِ أو جميعِها راجعةٌ إلى التوظيفِ السياسيِّ الطّامحِ إلى إذكاءِ صراعِ الحضاراتِ والأديانِ بدلًا من تعارفِها وتكامُلِها.

وقد بيّن **جاك فاردنبورق** -وهو أحدُ أبرزِ علماءِ الأديانِ المقارنةِ المعاصرين، ومن بين القلائلِ الّذين امتلكوا معرفةً معمّقةً بالإسلامِ- أهميّةَ مقارنةِ الأديانِ في العصرِ الحالي في دراسةِ أديانِ العالمِ (Weltreligionen) لاستخلاصِ الجوامعِ المشتركةِ بينها[1]. فصار هذا العلمُ دراسةً للمجتمعاتِ والثّقافاتِ الّتي انبنتْ على أديانٍ، وعضدت هذه الأديانَ مؤسّساتٌ، وتقاليدُ، ونُظُمٌ، وبِنًى، ومكوّناتُ[٢]. وصارَ تاريخُ هذه الأديانِ هو تاريخَ التّأويلاتِ الإنسانيّةِ للظّاهرةِ الدّينيّةِ عبرَ التّاريخِ، وما تفرّعَ عنها من قيمٍ وأخلاقٍ ونظمٍ، ومؤسّساتٍ تَحدُوها الرّغبةُ المتبادلةُ في العيشِ المشتركِ بقطعِ النّظر عن الاختلافاتِ العقديّةِ والثّقافيّةِ والسّياسيّةِ[3] في مسارٍ طويلٍ من التّأويلاتِ المتواصلةِ (Ständige Deutung)، الّتي تستطيعُ أن تمنحَ الإنسانَ، إذا نجحتْ في رسالتِها، السّلامَ الذي يسعى إليه الإنسانُ المتديّنُ سعيًا رمزيًّا وماديًّا أيضًا[4].

وهكذا، فدراسةُ الأديانِ من وجهةِ نظرٍ مقارنيّةٍ، حسْبَ فاردنبورق، هي دراسةٌ للتّأويلاتِ الإنسانيةِ المختلفةِ عبرَ التّاريخِ للظّاهرةِ الدّينيّةِ وتطبيقاتِها عند مختلفِ شعوبِ العالمِ، وليست

(1) Waardenburg, J. “Die Erforschung lebendiger Weltreligionen als wissenschaftliches Abenteuer“, in Scholarly approaches to Religion interreligious Perceptions and Islam. Bern: Peterlang, 1995,80.

(٢) نفسه، (ص/ ٩٢).

(3) Waardenburg, J. “Islamic Studies and the History of Religions“, 422.

(4) Waardenburg, J. “Die Erforschung lebendiger Weltreligionen“, 92

هي دراسةَ الدّين في حدِّ ذاته في مِفْصلَيْهِ الأساسيّين: العقيدة والشّريعة؛ أي دراسة الفهمِ البشريّ للدّينِ، وكيفيّة ترجمته إلى قولٍ وعملٍ، وليست دراسةَ الأصولِ الغيبيّةِ للدّين، بعيدًا عن إصدارِ أحكامِ الصحّةِ والخطأ، وما إليها من التّقويماتِ المعياريّةِ، فليس هذا العلمُ مجالَها؛ لأنَّ غايتَه -إذا فُهمت على حقيقتِها- ليست تقييمَ أديانِ الآخرينَ، وتصويبها، أو تخطئتها، بل فَهمُ كيفيّةِ فَهمِ الشّعوبِ المختلفةِ لأديانِها، وكيفيّةُ اشتقاقِ هُويّتِها الثّقافيّةِ، والتّاريخيّةِ والسّياسيّةِ، وحتّى الوجوديّةِ العامّةِ منها[1].

ولكن ليست مقارنةُ الأديانِ مقارنةً علميّةً أمرًا يسيرًا؛ نظرًا إلى تداخلِ البُعدِ المعرفيِّ مع البُعدِ العقديّ في هذه القضيّةِ. وقد يكون الوعيُ بجملةِ الإشكاليّاتِ المنهجيّةِ والمعرفيّةِ الّتي يواجِهُهَا هذا العلمُ في مَحضَنِه الغربيّ، ويواجِهُها تأصيلُه في الثّقافةِ العربيّةِ المعاصرةِ من أوكدِ الأمورِ الّتي على الدّرسِ الأكاديميّ العربيّ أن يعِيَها.

(١) نفسه، (ص/ ٩٢).

فما هذه الإشكاليّاتُ الّتي تواجِه هذا العلمَ؟ وما حدودُ تأصيلِه في الثّقافةِ العربيّةِ الإسلاميّةِ المعاصرةِ؟

في الإشكاليات المنهجية والمعرفية لعلم مقارنة الأديان:

تتعدّدُ الإشكاليّاتُ المنهجيّةُ والمعرفيّةُ لهذا العلمِ وتتنوّعُ بشكلٍ يستعصِي على الحصرِ. ولكن يمكنُ إدراجُ تلك الإشكاليّاتِ في منظوماتٍ جامعةٍ. ومنها: الإشكالية الأولى الّتي يتوجّبُ الوعيُ بها تشملُ علمَ مقارنةِ الأديانِ، ولكنّها ليست مختصّةً به وجوبًا وهي: وَهْمُ الموضوعيّة. فليست الموضوعيّةُ المطلقةُ في العلومِ الإنسانيّةِ عامّةً وفي الدّراساتِ المقارنيّةِ خاصّةً سوى ادّعاءٍ، لسببينِ اثنينِ.

أوّلًا: لأنّه لا توجدُ نتائجُ ثابتةٌ ومطلقةٌ، وغيرُ قابلةٍ للنّقضِ والتّبدّلِ والتّطوّرِ في مجالِ العلومِ الإنسانيّةِ. توجدُ فقط اختياراتٌ مرتهنةٌ بالظّروفِ الذّاتيّةِ، والموضوعيّةُ القائمةِ، والقابلةِ للتّبدّلِ حسَبَ هذه الظّروفِ، كما يبرهنُ على ذلك النّقدُ ما بعد البنيويِّ وحفريّاتُ

المعرفةِ الفوكولتيّةِ. يقولُ **ريمان زلدن** (Raman Selden) معلّقًا على وهمِ ادّعاءِ الوصولِ إلى (الحقيقةِ) أو المعرفةِ الموضوعيّةِ المطلقةِ في العلومِ الإنسانيّةِ، «لا يمكنُنا الحديثُ عن أيّةِ حقيقةٍ مطلقةٍ أو معرفةٍ موضوعيّةٍ.

فالنّاسُ لا يعتبرون فكرةً ما أو نظريّةً ما صحيحةً إلّا إذا وافَقَت وصفَ الحقيقةِ كما سطّرتْه السّلطةُ المعرفيّة أو السّياسيّةُ في عصرِها، أو بواسطةِ أعضاءِ النّخبةِ الحاكمةِ أو منظّري المعرفةِ المهيمنينِ»[1].

فالخطابُ مرتهنٌ بالسّلطةِ الّتي تحدّده. وكلّ التّعبيراتِ البشريّةِ هي (إراداتُ سلطةٍ). وقد بيّنت النّظريّاتُ المعاصرةُ في (التّحليل النّقدي للخطابِ)، (Critical Discourse Analysis) أنّ اللّغةَ سلطةٌ رمزيةٌ، باعتبارِ السّلطةِ الماديّةِ أو الرّمزيّةِ (نظامًا من الأفكارِ المنظّمةِ وَفقَ زاويةِ نظرٍ معيّنةٍ)[2]. فصارَ للخطابِ وجودٌ اجتماعيٌّ مرتبطٌ ارتباطًا كاملًا بمنتجهِ، ولكنّه قد يكونُ منفصلًا عن متبنّيه في سياقٍ اجتماعيٍّ آخرَ. وذهبَ نورمان فاركلاف (Fairclough)، بالنّظرِ إلى تحديدِ دور الخطابِ في تأسيسِ الذّاتِ الاجتماعيّةِ، إلى أنّ الخطابَ يحدّدُ شكلَ النّظامِ الاجتماعيِ[3]. ولا يجوزُ تحليلُ الخطابِ اللّغويِ حسَب روبارت بوڤرند (Beaugrande) خارجَ السّياقاتِ السّلوكيّةِ الضّمنيّةِ للبشرِ[4]. وينطبقُ ذلك كلُّه على مختلفِ المناهجِ التّحليليّةِ في العلومِ الإنسانيّةِ، وينطبقُ خاصّةً على الدّراساتِ الدّينيّةِ بمختلفِ أصنافِها، وعلى المقارنيِّ منها تحديدًا.

والسّبب الثّاني: أنّ كلّ ما يُنتجُ في هذا العلم، مثلُه مثل باقي العلومِ

(1) Selden, Raman. A Reader Guide to Contemporary Literary Theory.Harvard: Harvard University Press, 1986, 98.

(2) Bourdieu, P. Language and Symbolic Power. Trans. G. Raymond and M. Adamson. Harvard: Harvard University Press, 1991, 39.

(3) Mills, S. Discourse. London: Routledge, 1999, 150.

(4) de Beaugrande, R. "Discourse Analysis and Literary Theory: Closing the Gap". Journal of Advanced Composition 13 (1993): 323-448.

الإنسانيّةِ، وحتّى كثير من العلومِ الطّبيعيّةِ ليس سوى مقارباتٍ مرتهنةٍ بزوايا نظرٍ، ومصادراتٍ، ومناهجَ. ولكنّها، اعتبارًا للأُسُسِ اللّسانيّةِ المعاصرةِ الّتي عرضْنا جانبًا منها في السّببِ الأولِ، تستمدُّ سلطتَها المعرفيّةَ والأكاديميّةَ من سلطةِ القائلينَ بها أوّلًا، ومن مواقِعِهم الاقتصاديّةِ والسّياسيّةِ والثّقافيّةِ العالميّةِ ثانيًا.

وبما أنّ المعاصرينَ المختصّينَ في هذا العلمِ غربيّون؛ فإنّهم غالبًا ما يقاربون الأديانَ المختلفةَ انطلاقًا من رؤى ومفاهيمَ ثقافيّةٍ نابعةٍ من الحضارةِ الغربيّةِ أوّلًا، ومن منطلقاتِهم الفلسفيّةِ ثانيًا، ومن مواقعِهم الحضاريّةِ العامّةِ ثالثًا. وهذه المفاهيمُ والمنطلقاتُ والمواقعُ هي الّتي تحوّلُ النّتائجَ الّتي يتوصّلون إليها إلى (حقائقَ أكاديميّةٍ) تنتُجُ في الجامعاتِ، ومختبراتِ البحثِ الغربيّةِ، وتغزو العالمَ عبرَ قنواتِ النّشرِ الرّقميِّ والمرئيِّ والورقيِّ الّذي يسيطرُ عليه الغربُ ويسيّرُونه، في حين تظلُّ مقارباتُ غيرهم، بسببِ اختلافِ الثّالوثِ السّابقِ ذكرُه، وبسببِ

وبما أنّ المعاصرينَ المختصّينَ في هذا العلمِ غربيّون؛ فإنّهم غالبًا ما يقاربون الأديانَ المختلفةَ انطلاقًا من رؤى ومفاهيمَ ثقافيّةٍ نابعةٍ من الحضارةِ الغربيّةِ أوّلًا، ومن منطلقاتِهم الفلسفيّةِ ثانيًا.

محدوديّةِ الانتشارِ، مقارباتٍ مغمورةً أو مستغربةً أو متهافتةً. السّؤالُ هنا: هل يمكنُ الحديثُ عن مفاهيمَ كونيّةٍ في العلومِ الإنسانيّةِ تنطبقُ على كلِّ الثّقافاتِ مهما اختلفت رؤاها، ومقارباتُها ومنطلقاتُها ومصادراتُها؟ تختلفُ الإجاباتُ على هذا السّؤالِ البديهيّ وَفقَ التّكوينِ، والانتماءِ، والالتزامِ. وفي الأمرِ رأيان سائدان:

رأيٌّ من يعتبرُ المفاهيمَ الغربيّةَ مفاهيمَ كونيّةً حداثويّةً مطلقةً تنطبقُ بشكلٍ كليّ أو جزئيّ على مختلفِ الثّقافاتِ والحضاراتِ والشّعوبِ، ورأيٌّ من يعتبرُ هذه المفاهيمَ مفاهيمَ غربيّةً مخصوصةً أُنتجت لحاجاتٍ حضاريّةٍ مخصوصةٍ لا تنطبق آليًّا على غيرِها من الثّقافاتِ، ويجبُ أن تُدرسُ

وتُـدرّس في علـمِ تاريـخِ الأفـكارِ فقـط. والنّـماذجُ عـلى هذيـن الرّأيـين أكـثرُ مـن أن تُحصرَ، وقـد سـبقَ أن حلّلتُها في أحـدِ أعـمالي[1].

الإشـكالية الثانيـة: ناتجـةٌ عـن أنّ المقارنـةَ العلميّـةَ للأديـانِ مشـغلٌ متشـعّبٌ يختلـطُ فيـه الهـمُّ المعـرفيّ بالانتـماءِ العقـدي والثّقـافي، والمحيـطِ الجغـرافي، والموقـعِ العالمـي. فـإذا صـارَ الأمـرُ إلى مقارنـةِ أديـانٍ تختلـفُ تسـمياتُها: أسـطوريّة، ووضعيّـة، وتوحيديّـة، وثنويّـة، وتعدّديّـة، وحيّـة ومنقرضـة، وشـفويّة وكتابيّـة[2]...، بـات الأمـرُ أكـثرَ تعقيـدًا وإشـكالًا. فـإذا أضفْنـا إلى ذلـك أنّ في الديـنِ بعـدًا روحيًّـا يختلـفُ عـن باقـي الأبعـادِ في الأنظمـةِ الرّمزيّـةِ الأخـرى الّتـي يعرفُهـا الإنسـانُ، وأنّ هـذا البعـدَ يمثّـل (صيغـةَ حيـاةٍ، ونمـطَ وجـودٍ) عنـد جماعـةٍ بشريّـة مـا، صـارَ مـن المتعـسّرِ مقارنـةُ هـذا البعـد الرّوحـيّ عنـد شـعبٍ مـا، في ثقافـةٍ مـا بغـيره عنـد شَـعبٍ آخـرَ، وفي ثقافـةٍ أخـرى حتّـى وإن استطعْنا مقارنـة دِينَـيْ هذيـن الشّـعبينِ في المسـتوياتِ البنيويّـةِ المشـكّلةِ للتّجربـةِ الدّينيّـة عندهـما. وقـد صـارت المقاربـاتُ الماديّـةُ (Materialist)، والوضعيّـةُ (Positivist) اليـومَ في دراسـةِ الثّقافـاتِ البشريّـة مقاربـاتٍ كلاسـيكيّةً؛ لأنَّ النّظـر المـاديَّ لا يسـتطيعُ اسـتكناه البعـد العميـقِ للمقـدّسِ، وللفكـرِ الدّينـي. صحيـحٌ أنّ فَهـمَ البنـى الماديّـةِ الاقتصاديّـةِ والاجتماعيّـةِ والسّياسـيّةِ وغيرِهـا يسـاعدُ عـلى إدراكِ كيفيّـةِ تطـوّرِ الثّقافـةِ الدّينيّـةِ عنـد شـعبٍ مـا، ولكـنّ الاقتصـارَ عـلى هـذا الجانـبِ المـاديّ مفـسّرًا وحيـدًا للفكـرِ الدّينـي والثّقافـةِ الدّينيّـةِ ضـلالٌ كبـيرٌ في تفهُّـمِ الثّقافـةِ البشريّـةِ.

الإشـكالية الثالثـة متّصلـةٌ بالاختصاصِ. تفـرّعَ هـذا الاختصـاصُ عـن الدّراسـاتِ

(١) انظر عن ذلك كتابنا «**الدّراسات الدّينيّة المعاصرة من المركزيّة الغربيّة إلى النّسبيّة الثّقافيّة**»، تونس، الـدّار المتوسّـطيّة للنّشر، ٢٠١٠. وقـد قارنـت في الفصـل الأخـير بـين رأي أسـتاذ الإسـلاميّات التّطبيقيّـة الجزائـري محمّـد أركـون ورأي أسـتاذ تاريـخ الأديـان والأديـان المقارنـة الياباني تـكاشي كيمـورا في توظيـف مقولـة «الأسـطورة» في تحليـل القـرآن، وتحليـل كجكـي: الكتـاب الشـنتوي الياباني المقـدّس.

(٢) عن تصنيف الأديان انظر الموسوعة البريطانيّة مقال «تصنيف الدّين»، (classification of religions).

الدّينيّـةِ التّاريخيّـةِ الّتـي اشـتهرتْ في القـرنِ التّاسـعَ عـشرَ. وارتكـزَ في بداياتِـه عـلى علمـيْ التّاريـخِ والفيلولوجيـا أساسًـا. ثـمّ صـارَ علـمًا مسـتقلًّا قائمًـا بذاتـه في عشرينيّـاتِ القـرنِ المـاضي. وهـي الفـترة ذاتها الّتـي عرفـتْ تشـكّلَ اختصاصـاتٍ مقارنيّـةٍ كثـيرةٍ أخـرى في حقـلِ العلـومِ الإنسـانيّةِ، منهـا التّاريـخُ المقـارنُ، والفلسـفةُ المقارنـةُ، والأدبُ المقـارنُ، وعلـمُ الاجتـماعِ المقـارنِ، والأنثروبولوجيـا المقارنـة. وفي أواسـطِ سـتّينيّاتِ القـرنِ المـاضي، إثـرَ التّحـوّلاتِ السّياسـيّةِ النّاتجـةِ عـن حـركاتِ اسـتقلالِ الشّـعوبِ المسـتعمرةِ، وتشـكّلِ النّقـدِ مـا بعـدَ الاسـتعماري والنّقـدِ مـا بعـد البنيـوي، والأزمـةِ المنهجيّـةِ، والمعرفيّـةِ التّـي عرفَتْهـا كثـيرٌ مـن العلـومِ الإنسـانيّةِ وخاصّـةً الأنثروبولوجيـا، دخـلَ علـمُ مقارنـةِ الأديـانِ في أزمـةٍ منهجيّـةٍ مماثلةٍ. ولتَجاوزِهـا قـامَ المنظّـرون بمواءمـةٍ منهجيّـةٍ بـين علـمِ الأديـانِ المقارنـةِ الكلاسـيكيِّ، باعتبـارِه علـمًا مفتـوحَ المنهجِ والمقوّمـاتِ، وبقيّـةِ العلـوم الإنسـانيّةِ المؤصّلـةِ تأصيـلًا منهجيًّـا كبـيرًا. فنشـأت علـومٌ جديـدةٌ، منهـا علـمُ الاجتـماعِ المقـارنِ للأديـانِ، والأنثروبولوجيـا المقارنـةُ للأديـانِ، والفينومانولوجيـا المقارنـةُ للأديـانِ، والفلسـفةُ المقارنـةُ للأديـانِ، والتّاريـخُ المقـارنُ للأديـانِ فصـارَ العلـماءُ يقارنـون بـينَ الأديـانِ مـن وجهـةِ نظـرِ علـمٍ مخصـوصٍ ذي منهـجٍ مؤصّـلٍ، ومنطلقـاتٍ واضحـةٍ، ومصـادراتٍ علميّـةٍ حـدّت مـن التّخبّطِ المنهجـيّ، والاضطرابِ المعـرفيّ الّـذي ميّـز علـمَ الأديـانِ المقـارنِ التّقليـدي الّـذي لم يَعُـد يتحـدّثُ عنـه أحـدٌ اليـومَ في الثّقافـةِ الأنجلوساكسـونيّة عـلى الأقـلّ، إلّا مـن وجهـةِ نظـرِ تاريـخِ الأفـكارِ.

وأوّلُ المناهـجِ المعـاصرةِ المتّصلـةِ اتّصـالاً وثيقًـا بعلـمِ مقارنـةِ الأديـانِ، وقـد أثبتـت دراسـاتٌ كثـيرةٌ جدارتَـه هـو الفينومانولوجيـا الّتـي تَهـدِفُ إلى ترسـيخِ النّظـرِ إلى الدّيـن باعتبـارِه (ظاهـرةً)، والتّركيـزِ عـلى كيفيّـةِ فهـم البـشرِ لديـنٍ مـا وكيفيّـةِ تفسـيرِهِم لـه، وبيـانِ كيـف يؤسّـس هـذا الفهـمَ وهـذا التّفسـيرَ للدّيـن التّاريـخُ الدّيني-الثّقـافي لشـعبٍ مـا. وقـد بـيّن **جـاك فاردنبـورق** أنّ مصطلـحَ (تاريـخِ الأديـانِ) يُطلَـق بالمعنى

الواسعِ للمصطلحِ على (الأديان المقارنةِ) ويضمّ أيضًا (الفينومانولوجيا الدّينيّةِ)[1]. وأهمّ مؤسّسين لهذه المدرسةِ هما **إدموند هوسرل وماكس شيلر.**

وقد ركّز **هوسرل** على الكيفيّاتِ الّتي تتشكّلُ بها الظّواهرُ الثّقافيّةُ البشريّةُ المختلفةُ، ودرس كيفيّةَ صُنعِها للدّلالاتِ الظّواهريّةِ انطلاقًا من أفعالِ الإنسانِ، وقسّمَ هذه الأفعالَ إلى صنفين: الأفعال الّتي تمنحُ الدّلالةَ، والأفعال الّتي تملأُ الدّلالةَ، وهذه الأخيرةُ هي الّتي تعطي الكلمةَ مضمونَها العقليَّ الكاملَ، ومن ثمَّ بُعدَها الدّلالي. أمّا **شيلر** فإنّه قد اشتغلَ اشتغالًا مباشرًا على القيمِ في صِلتِها بالإنسانِ، وبالمقدّس، وبالإله، وبالحبّ انطلاقًا من المناداةِ بأُسسِ الأنثروبولوجيا الفلسفيّةِ الّتي سؤالُها المركزيّ هو (مَن الإنسانُ؟). وقد أثمرت هذه المدرسةُ نتائجَ مهمةً فيما يخصُّ تحليلَ الظّواهرِ الدّينيّةِ. وكان من أهمّ مصنّفيها في تلك الفترةِ التّأسيسيّةِ الهولندي **فان دير ليو** في كتابهِ (فينومينولوجيا الدّينِ) المنشور سنة ١٩٣٣. وبقي الإسلامُ الدّينَ الوحيد، تقريبًا، الّذي لم يهتمّ به أحد من الظّواهريّين الكبارِ ولم يدرسوه، على ما بيّن **فاردنبورق**، باستثناءِ **جيو فيدنقرن** (Geo Widengren) في كتابه (الفينومينولوجيا الدّينيّة)[2]. ورغمَ أنّ عددًا من الباحثينَ العربِ قد اقتبسَ بعضَ المقارباتِ الظّواهريّةِ، ووظّفَها في أبحاثِه فإنّ ذلك الاقتباسَ لا يجعلُ كلّ من وظّفَ بعضَ المقولاتِ الفينومانولوجيّةِ يعتبر ظواهريًّا.

ثاني هذه المناهجِ هو الهيرمونيطيقا[3] أو (التّأويليّةُ) باعتبارِها مدرسةً فلسفيّةً تهدفُ إلى ترسيخِ النّظرِ إلى

(1) Waardenburg, J. "Islamic Studies and the History of Religions", 423..

(2) Widengren, Geo. Religionsphänomenologie. Berlin: Walter de Gruyter, 1960.

(٣) عن هذا المفهوم انظر مقال "Herméneutique" في الموسوعة الكونيّة الفرنسيّة خاصّة العنصر الأوّل: من هيرمونيطيقا أرسطو إلى العلوم الإنسانيّة. وعن الأصول الفلسفيّة لهذا المصطلح وأهمّ أعلامه المؤسّسين مثل شلايرماخر ورودولف بولتمان ومارتن هايدغر وبول ريكور وهانس جورج غادامير وصلة التّأويل بالعهد القديم والعهد الجديد وأثره في تطوّر العلوم الإنسانيّة المختلفة المشارب في القرن الماضي، انظر مقال "Hermeneutic" في موسوعة بريطانكا.

التّشكّلاتِ الثّقافيّةِ في بعدها البشريِّ الإنسانيِّ. وقد عمِلَت الفلسفاتُ الماديّةُ والوضعيّةُ على إقصاءِ الإنسانِ من مختلفِ هذه التّشكيلاتِ الثّقافيّةِ الّتي أنتَجَها ورأتْ فيها مجرّدَ بنًى مادّيةٍ ناتجة عن فواعلَ مادّيةٍ محضةٍ. فغابَ الإنسانُ عن الوجودِ وعن التّاريخِ الذي يصنَعُه. وعادَ مع هذه المدرسةِ الفلسفيّةِ الّتي يُعتبرُ كلٌّ من **مارتن هايدغر، وهانس غادامر** من أهمِّ أعلامِها المعاصرين. وقد نصّص كلاهُما على البعدِ العميقِ الّذي يميّزُ التّجربةَ الدّينيّةِ عن غيرِها من التّجاربِ الثّقافيّةِ والرّمزيّةِ، وذهبا إلى أنّ هذه الأبعادَ العميقةَ هي أهمّ ما يؤسّسُ للكينونةِ الأنطولوجيّةِ للإنسانِ، بما تهيّئُه له من امتلاءٍ وجوديّ روحيّ. وكان هذا من أكبرِ الدّروسِ الّتي صفَعَت المقارباتِ الماديّة والوضعيّة والعلمانيّة للدّين، وأسّستْ لتوجّهٍ منهجيٍّ ومعرفيٍّ جديدٍ في ستّينيّاتِ القرنِ الماضيّ؛ إذ بيّنت أنَّ المعطيات الماديّة عاجزةٌ بمفردِها عن إدراكِ الأعماقِ الأنطولوجيّةِ للإنسانِ باعتبارِ الدّينِ سدًّا لحاجةٍ وجوديّةٍ نفسيّةٍ عبر التّاريخِ. وهنا يتّخذُ تحليلُ مكوّناتِه ورموزِه منحى مختلِفًا عن تحليلِ بقيّةِ الظّواهرِ الثّقافيّةِ[1].

في واقع مقارنة الأديان في الثّقافة العربية المعاصرة:

يدرك النّاظرُ في الوضعِ الرّاهنِ لعلمِ مقارنةِ الأديانِ عدمَ تجذّر المقارباتِ المقارنيّةِ في الثّقافةِ العربيّةِ المعاصرةِ تحليلًا ونقدًا. وتكادُ تكونُ مقارنةُ الأديانِ، من وجهةِ نظرٍ علميةٍ، مجهولةَ الأُسُسِ النّظريّةِ والمقولاتِ المعرفيّةِ والمنهجيّةِ الّتي توجّه هذا العلمَ وكيفيّةَ اشتغالِ الظّاهرةِ الدّينيّةِ بصفةٍ عامّةٍ. بل إن كثيرًا من البحوثِ العربيةِ ترصُفُ كتبَ الفرقِ والملل، والأديانِ، والنّحل، والكتبَ الّتي تتحدّثُ عن دينٍ واحدٍ من وجهةِ نظرٍ تاريخيّةٍ أو نقديّةٍ في خانةِ الأديانِ المقارنةِ. وتنخرطُ هذه البحوثُ في

(١) انظر عن ذلك كتاب غادامر «الحقيقة والمنهج: الخطوط الكبرى للتّأويليّة الفلسفيّة»:

- Gadamer, H. Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique. Paris: Seuil, 1976, 295.

الأحكامِ المعياريّةِ والتّخطِئَةِ والتّضليلِ والتّشنيعِ، بدلَ أن تسعى إلى تفهّمِ الأديانِ انطلاقًا من أصولِها ومصادرِها وفي لغاتِها، حتى تدركَ كيفيّةَ تفكيرِ تلك الشّعوبِ، ومن ثمَّ تكونُ قادرةً على التّعاملِ النّديِّ معها.

وقد ثبتَ اليومَ أنّ التّفكيرَ المنظّمَ في ظاهرةٍ دينيّةٍ ما يتطلّبُ تسلّحَ الباحثِ بآليّاتٍ منهجيّةٍ واصطلاحيّةٍ ولغويّةٍ متعدّدةٍ تُمكّنُه من الاطلاعِ المباشرِ على المصنّفاتِ المختلفةِ للدّينِ المدروسِ في لغتِه الأصليّةِ ثمّ في بقيّةِ لغاتِ الأديانِ المرادِ مقارنتُه بها. فدراسةُ التّوحيديّاتِ مثلًا من وجهةِ نظرٍ مقارنيّةٍ تُحتّمُ اطّلاعَ الباحثِ على الفضاءِ السّاميِّ الّذي نشأت فيه الأديانُ التّوحيديّةُ في لغاتِه الأساسيّةِ الأربعِ: وهي الآراميّةُ والعربيّةُ والعبريّةُ والسّريانيّةُ، بالإضافةِ إلى وجوبِ اطّلاعِه على اللّغاتِ القديمةِ المنقرضةِ أو الحيّةِ، مثل: اللّغاتِ البابليّةِ والأكّاديّةِ والفارسيّةِ والكرديّةِ والتّركيّةِ وغيرِها لتبيّنَ أوجهَ الصّلاتِ الممكنةِ لهذا الدّينِ بهذه الأمهدةِ الثّقافيّةِ. فقد بيّنت الدّراساتُ المختصّةُ مثلًا

وقد ثبتَ اليومَ أنّ التّفكيرَ المنظّمَ في ظاهرةٍ دينيّةٍ ما يتطلّبُ تسلّحَ الباحثِ بآليّاتٍ منهجيّةٍ واصطلاحيّةٍ ولغويّةٍ متعدّدةٍ تُمكّنُه من الاطلاعِ المباشرِ على المصنّفاتِ المختلفةِ للدّينِ المدروسِ في لغتِه الأصليّةِ ثمّ في بقيّةِ لغاتِ الأديانِ المرادِ مقارنتُه بها.

تأثّرَ التّشريعاتِ العبريّةِ الّتي تشكّلتْ في الألفيّتينِ الثّانيةِ والأولى قبلَ الميلادِ بالتّشريعاتِ البابليّةِ الّتي سنّهَا حمّورابي، ثمّ بتشريعاتِ ملكِ أُور. ورغمَ أهميّةِ هذا المبحثِ؛ فإنّنا لا نجدُ اليوم سوى عددٍ محدود جدًّا من المختصّين فيه من الأكاديميّين العرب. وبما أنّ المكتبةَ العربيّةَ تفتقرُ إلى هذا النّوعِ من الدّراساتِ المختصّةِ في مقارنةِ الأديانِ مقارنةً علميّةً باللّسانِ العربي نظرًا إلى قلّةِ الأبحاثِ العربيّةِ الجادّةِ في هذا المستوى؛ فإنّ الباحثَ في هذا الاختصاصِ بإمكانه أن يستأنسَ بالنّتائجِ المباشرةِ، وغيرِ المباشرةِ الّتي يصوغُها باحثون مختصّون في هذه المجالاتِ

بألسنةٍ أخرى وخاصّةً الإنكليزيةَ والألمانيةَ والفرنسيةَ.

وليس هنا مجالُ نقاشِ قضيّة ترجمةِ الأبحاثِ الأكاديميّةِ في العلومِ الإنسانيّةِ إلى العربيّةِ. ولكنّنا نشيرُ إلى ضرورةِ تعميقِ معرفةِ الباحثينِ بهذه الألسنةِ بما يسمحُ باستثمارِ الأبحاثِ المصوغَةِ بها. ونشيرُ إلى ضرورةِ تكاملِ الأقسامِ المخصّصةِ لدراسةِ اللّغاتِ في الجامعاتِ العربيّةِ فيما بينها أوّلًا، ثمّ في علاقَتِها ببقيّةِ الأقسامِ المختصّةِ في العلومِ الإنسانيّةِ ثانيًا، مع إدراكِنا بأن ترجمةَ الأبحاثِ من هذه اللّغاتِ إلى العربيّةِ لا تمثّلُ وسيلةً مُثْلى لتجاوزِ هذا النّقصِ؛ نظرًا إلى المشاكلِ الّتي تُثيرُها ترجمةُ المصطلحاتِ الدّقيقةِ المختصّةِ في العلومِ الإنسانيّةِ إلى العربيّةِ لافتقادِنا إلى أجهزةٍ مفاهيميّةٍ متماسكةٍ، ومعاهدَ ترجمةٍ مختصّةٍ.

وما بين أيدينا من أبحاثٍ مترجمةٍ أثبت **يُوري** بجلاءٍ التخبّطَ الاصطلاحيَّ والمفهوميَّ الذي يقَعُ فيه كثيرٌ من المترجمينَ العربِ. أمّا أولئك الذين لا

وليس هنا مجالُ نقاشِ قضيّة ترجمةِ الأبحاثِ الأكاديميّةِ في العلومِ الإنسانيّةِ إلى العربيّةِ. ولكنّنا نشيرُ إلى ضرورةِ تعميقِ معرفةِ الباحثينِ بهذه الألسنةِ بما يسمحُ باستثمارِ الأبحاثِ المصوغَةِ بها.

يعودون إلى المراجعِ الغربيّةِ بلغاتِها الأصليّةِ، فهم يخطئون حتى في كتابةِ أسماءِ الأعلامِ وينسبون إلى سعدٍ ما قاله سعيدٌ[1].

وهناك أبحاثٌ أخرى لم تَعتَمِدْ أيَّ مصدرٍ أو مرجعٍ أصليّ، واكتفت في الغالبِ بالنّقلِ من الدّرجةِ الثّالثةِ أو حتّى الرّابعةِ أحيانًا.

فإذا كانت أعمالُ أحدِ أبرزِ مؤسّسيّ علمِ مقارنةِ الأديانِ -وهو الألماني

(١) انظر مثلاً خلط طارق خليل السّعدي بين الفيلسوفين أوغست كونت Auguste Comte وإيمانويل كانط Immanuel Kant: في كتابه «**دراسة في عقائد ومصادر الأديان السّماويّة**»، بيروت، دار العلوم العربيّة، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٨).

ماكس فيبر- قد انتُقدت لاعتمادِه على مصادرَ من الدّرجةِ الثّانيةِ، وتمّ تجاوزُ كثير من مناهِجِه ونتائِجِه في دراساتِه المقارنيّةِ للإسلامِ، واليهوديّة، وأديانِ الصّين والهند، ولم يَعُد لها كبيرُ قيمةٍ تحليليّةٍ عمليّةٍ لهذا السّببِ ذاتِه؛ فماذا يقولُ الباحثون العربُ العاديون الذين لا يعتمدون إلا على مصادرَ ومراجعَ من الدّرجةِ الثّانيةِ وما بعدَها؟!

وما نلاحِظُه كذلك عدم وجودِ معهدٍ مختصٍّ في الدّراساتِ الدّينيّةِ المقارنيّةِ في الجامعاتِ العربيّةِ باستثناءِ بعضِ التّجاربِ المحدودةِ، في حينِ تمّ افتتاحُ أقسام مقارنةِ الأديانِ في أغلبِ الجامعاتِ الغربيّة منذ بداياتِ القرنِ الماضيِّ؛ إذ قرّرَ البرلمانُ الفرنسيّ سنة ١٨٨٥م افتتاحَ قسمِ علمِ الأديانِ في جامعةِ السّربون، وتمّ افتتاحُ قسم للأديانِ المقارنةِ في جامعةِ **شيكاغو** منذ سنة ١٨٩٣م، وفي جامعةِ **مانشستر** منذ سنة ١٩٠٤م، وفي **برلين** سنة ١٩١٠م، وفي جامعةِ ميلانو تمّ افتتاحُ أوّلِ كرسيٍّ لعلمِ الأديانِ سنة ١٩١٢م.

ويُعدّ انعدامُ هذا النّوع من المعاهدِ أو الأقسامِ التّابعةِ للجامعاتِ المختصّةِ في هذا العلمِ من أهمِّ الأسبابِ الّتي حدّت من تعمّقِ الوعي بالمقارنيّةِ لدى الباحثين من جهةٍ، وولّد هذا التّخبّطَ العلميَّ من جهةٍ أخرى.

ولكنّ هذا لا يعني انعدامَ البحوثِ الإسلاميّةِ الرّائدةِ في هذا المجالِ، سواءٌ تلك التي صِيغَت باللّسان العربيّ أو بغيرِه من الألسنةِ ذات الإشعاعِ العالميّ في كثيرٍ من الجامعاتِ الإسلاميّةِ العالميّةِ في **تركيا وماليزيا وإندونيسيا،** وحتى في بعضِ الجامعاتِ الغربيّةِ. وقد أثبت ما اطّلعنا عليه منها أنّ حُسنَ فَهمِ الآخر يمرّ حتمًا عبرَ حُسْنِ فَهمٍ أعمقَ لمكوّناتِ ثقافتِه، وهو دينُه.

وحُسنُ فَهمِ الدّينِ لا يتيسّرُ إلّا عَبرَ النّظرِ إليه نظرًا مقارنيًّا شاملًا يستكشفُ منه الجوامَع والهوامع، وهذا ما علينا أن نسعى إلى تأصيلِه في أبحاثِنا، وجامعاتِنا إذا ما أردنا تحقيقَ الرّيادةِ الأكاديميّةِ التّميّزيّةِ.

إشكالية المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة

د. إسماعيل نقاز(*)



تمهيد:

لقد أثار الحديث عن إيجاد مناخات تجمع النظريتين: العربية الإسلامية المتمثلة في البيان العربي، والتأويلية المعاصرة؛ العديدَ من التساؤلات والكثير من الاختلافات، وهنا تحضر مسألة التأثير والتأثر، ولعل الزخم المعرفي والمنهجي الذي جادت وتجود به الدراسات الغربية في التأويلية المعاصرة، وموقعها في الساحة العربية النقدية هو الذي كان شفيع الباحثين العرب وحتى المدرسة الإيرانية المعاصرة،

(*) جامعة وهران – ٢ الجزائر، البريد الإلكتروني:

nmaknaci@gmail.com

إلى التوجه نحو هذا الحقل المعرفي. إن أهم تساؤل يمكن الولوج منه في هذا التمهيد يتمحور في كيفية استدعاء الموروث الغربي في سبيل إثراء المرتكزات التراثية، وهل هو نحو تطوير مناهج النقد العربي؟ ثم هل نحن بحاجة إلى إعادة النظر في موروثنا الحضاري حتى نستلهم من مناهج النقد الغربي المعاصرة؟ ثم إشكال آخر، هل هناك تفريق في الحقل التراثي بين المجال الديني وبين الحقل الفكري العام؟ يأتي التساؤل ملحًّا نحو بيان نظرية تأويلية نقدية متقدمة في القراءة والتأويل، لكن أصحاب هذه المشاريع هل استدركوا خصوصية النص الديني القرآني خاصة؟ أم إن مشاريع المقاربة التي اتجه نحوها هؤلاء، تتمثل في استدعاء نظرية نقدية جديدة في القراءة والتأويل دون اعتبار المفارقات الحقلية بين الدين والفكر العام، أي بين الفكر الإسلامي في بحوثه، وبين الفكر العربي (الأدب، التاريخ الفلسفة... إلخ) أي كل ما ليس بديني بحت. ثم إن أي خطوة في إيجاد معايير المقاربة بين الحقلين العربي والغربي، هل يمكن أن نعتبرها ركوبًا لمتن التأويلية المعاصرة من أجل استدعاء المصداقية والعلمية؟ بعبارة أخرى: هل تبني كثير من الباحثين لهذه النظريات الغربية كان انطلاقًا من قناعتهم بعقم مناهج النقد العربي الإسلامي في القراءة والتأويل؟ أم هو حديث التأثير والتأثر، يعني ابتغاء الإثراء المعرفي لا غير، أو الاستفادة من المنجزات الحضارية للفكر الغربي المعاصر، مثلما حصل مع المنطق في العصر الوسيط، ومثلما قرأت أوروبا فلسفة أرسطو عن طريق ابن رشد؟ هذه الإشكالات وغيرها هي التي ستكون مناط بحثنا في هذا الفصل، بعد أن نلج إلى مفهوم المقاربة، والحفر في جينالوجيا المصطلح، والحمولة العربية والغربية التي يحملها معرفيًا ومنهجيًا.

إضافة إلى مسحة عامة لأهم المشاريع التي خاضها أصحابها في التجربة المقاربية التي رأوها في التقريب بين الحقلين الغربي والعربي الإسلامي، حيث سنخوض معهم في أهم المرتكزات التي

رأوها في نتاج بحوثهم لنشفعها بنقود متعددة، وملاحظات عميقة.

ثم نخلص بعد تحديد مفهوم المقاربة إلى الصيغة المنتخبة والقراءة الوسيطة التي نراها في مناهج النقد العميقة من وراء الحمولتين العربية الإسلامية والغربية المعاصرة، وبحث أهم الدراسات الفاعلة في مفهوم المقاربة.

المبحث الأول: الإطار المفهومي لمصطلح المقاربة والصيغة المنتخبة:

إن الحديث عن مفهوم المقاربة هو حديث عن الخلفية اللغوية التي تشملها حمولة المصطلح (المقاربة)، بعد ذلك نستلهم المفهوم المعرفي والمنهجي في توظيف مصطلح المقاربة في البحوث العلمية المقارنة. لنصل في المطلب الثاني إلى المنهاجية المتبعة في صيغة المقاربة المنتخبة التي نقصدها.

المطلب الأول: جينالوجيا المقاربة والتحديد الاصطلاحي:

إن تحديد المصطلح يتوقف على جينالوجيا مصطلح المقاربة لغويًا، وما تمثله مادة (قرب) في مدونات معاجم اللغة العربية، وهذا التحديد اللغوي في جذر المادة هو الذي يحدد مسار المراد من مصطلح المقاربة معرفيًا ومنهجيًا.

الفرع الأول: جينالوجيا مصطلح المقاربة لغويا:

يأتي مصطلح المقاربة في معجم مقاييس اللغة من المادة اللغوية (قرب)، (قَرَبَ) القاف والراء والباء أصل صحيح يدل على خلاف البعد. يقال: قَرُبَ يَقْرُبُ قُرْبًا. وَالْقِرَابُ: مُقَارَبَةُ الْأَمْرِ[1].

وفي لسان العرب لابن منظور: قرب: القُرْبُ نقيضُ البُعْدِ. قَرُبَ الشيءُ، بِالضَّمِّ، يَقْرُبُ قُرْباً وقُرْباناً وقِرْباناً أَي دَنا، فَهُوَ قريبٌ، الْوَاحِدُ، واقْتَرَبَ الوعدُ أَي تَقارَبَ. وقارَبْتُه فِي الْبَيْعِ مُقاربة. والتَّقارُبُ: ضِدُّ التَّباعد.

قَالَ اللَّيْثُ: القُرابُ والقِرابُ مُقارَبة الشيءِ. وقال ابْنُ سِيدَهْ: وقارَبَ

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر – بيروت، (١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م)، (٥/ ٨٢).

الـشيءَ دَانَـاهُ. وتَقَـارَبَ الشـيئانِ: تَدانَيـا. وقـال الْجَوْهَـرِيُّ: شيءٌ مقـارِبٌ، بِكَـسْرِ الـراءِ، أَي وَسَـطٌ بَـيْنَ الجَيِّـدِ والـرَّدِيءِ. وَقَوْلُـهُ فِي الْحَدِيـثِ: سَـدِّدوا وقارِبُـوا؛ أَي اقْتَصِـدوا فِي الأُمـورِ كلِّهـا، واتْرُكـوا الغُلُـوَّ فِيهَـا وَالتَّقْصِـيرَ؛ يُقَـالُ: قـارَبَ فـلانٌ فِي أُمـوره إِذا اقْتَصَـدَ.

يتبـين لنـا مـن خـلال هـذه المعـاني اللغويـة أن مـادة المقاربـة لا تخـرج عـن مفهـوم التوسـط، والأخذ بالشيء الوسـط، مـن دون تحيـز، فهـي وسـط بـين دائرتـين كـما اصطلـح عليهـا صاحـب القامـوس وجعلهـا وسـطًا بـين الجيـد والـرديء، ومنـه اسـتدلال الجوهـري عندمـا جعـل المقاربـة وسـطًا بـين الغلـو والتقصـير. فالأخـذ بالوسـط المقارب يعني الاسـتفادة مـن كلا الطرفـين، وكأن المقاربـة تعنـي في الاصطـلاح اللغـوي المـزج بـين متضاديـن، عـن طريـق اجتـماع مـا يشـتركان فيـه وإن كان مـن وجـه دون آخـر.

وهـذا مـا يبيِّنـه قـول الجوهـري إن المقاربـة توسـط بـين الغلـو والتقصـير، أي وقـوف عنـد حـد يمكـن أن يشـكل وجهـة تجمـع بـين المشـتركين ومواطـن التقـارب، والابتعـاد عـن مـوارد التضـاد والنقيـض بـين المتقاربـين.

الفـرع الثـاني: مفهـوم المقاربـة منهجيـا ومعرفيـا:

بعـد الإطلالـة عـلى جينالوجيـا المصطلـح لغويًـا، الـذي تحـدد في مرتكزين أساسـين:

الأول: المقاربـة بمعنـى التوسـط في الـشيء، أي توسـط بـين الغلـو والتقصـير، حيـث إن المقاربـة بـين حقلـين معرفيـين تقتـضي الوقـوف عـلى أهـم المضامـين التـي تقتضيهـا طبيعـة كل حقـل معـرفي، دون غيرهـا مـن المفارقـات وعنـاصر التبايـن التـي تسـتحيل الاجتـماع، وتـأبى التفاعـل المعـرفي بينهـما.

الثـاني: المقاربـة بمعنى الدنـو، وهذا تقتضيه المسـاحة التي يشـتغل عليها كل حقل معـرفي، أي إن خلفية التقارب جـاءت بناء عـلى اتحـاد المقصد الذي يشـتغل عليـه كل حقل معـرفي، وإذا جئنا إلى تمثيـل هذه الخلفيـة اللغوية على ما نحـن بصـدده، فـإن التأويل الأصـولي يسـعى نحـو بيـان آليات ومناهـج تفسـير النصـوص الدينيـة،

وكيفية تأويلها، أي إنه يشتغل على العملية التأويلية.

وهذا نجده أيضًا لدى التأويلية الغربية المعاصرة؛ حيث إنها تقوم بتوفير كل آليات تفسير النصوص وتأويلها، وهي بدورها تشتغل على صيغة العملية التأويلية. فهذا الاتحاد في المقصد والاختلاف في وسائل هذا المقصد هو الذي جعل مادة (الدنو) تصدق على مفهوم المقاربة بين التأويلين الأصولي والتأويلية المعاصرة. يتضح لنا مفهوم المقاربة في الاصطلاح، بأنه أساس نظري يتكون من مجموعة من المبادئ يتأسس عليها المنهج عن طريق التداول الفكري لمختلف الحقول المعرفية المراد تقريب مساحاتها؛ بإحصاء مواطن الدنو والاجتماع.

وفي هذا المقام فنحن أمام حقلين معرفيين: التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة، وهما يشكلان تباينًا معرفيًا ومنهجيًا واضحًا، لكن المقصود من كلا الحقلين واحد؛ حيث إن كليهما يسعى إلى بيان إنتاج الدلالة، والوقوف على أقرب المعاني والتفسيرات التي يقتضيها النص، أي إن كلًا منهما يبحث في آليات التأويل ومنهاجية النظر في قراءة النصوص.

تتوجه المقاربة أساسًا في وصل المعرفة التأويلية المعاصرة بالتأويلية الأصولية في التداول المعرفي الذي يمكن أن يلتقيا فيه، ثم لا بدَّ أن هناك خصوصية تجعل فرادة أحدهما عن الآخر مستحقة، ولا يمكن أن نقوم بأي تبيئة لأحدهما في حقل الآخر. فالمقاربة تقوم إذن على أساس من التداول المعرفي تقتضيه اللحظة الحضارية التي تعيشها المعرفة التأويلية بين حقلين مختلفين، وكلاهما يشكل حديث التداول الزمني والراهن الغربي والإسلامي المعاصر، أي نحن أمام موجة فكرية تتوجه نحو آليات التأويل وطرائق التفسير، والبحث عن التأويل الأمثل لمعرفة مغاليق المعرفة الإنسانية المختلفة.

وقد أعطى طه عبد الرحمن مصطلحًا مغايرًا، حيث أقام لفظة (المقاربة)

على وزن (التفعيل)، أي التقريب. والتقريب والمقاربة في المعنى متقاربان؛ حيث إن المقاربة تستلزم وجود أكثر من حقل معرفي، وكذلك التقريب فلا يمكن أن نتصور تقريبًا أحاديًا، أي لا بدَّ من وجود فضاءات معرفية متعددة نقوم بتقريبها.

إلا أن طه عبد الرحمن فرق بينهما، فإذا كان التقريب يفيد معنى الدنو من المطلوب كما تفيده المقاربة؛ فإن التدنية التي تدل عليها صيغة التفعيل التي صيغ بها لفظ التقريب، تحتمل أن تتواصل إلى أن تبلغ درجة التطابق مع المطلوب، على خلاف (المداناة) التي تتضمنها صيغة لفظ (المقاربة)، فإنها ولو استمرت لا تصل مرتبة التطابق، «وبيان ذلك أن التقريب التداولي، لما كان يقتضي نقل وظائف أو مضامين من مجال تداولي مخصوص إلى المجال التداولي الأصلي، فإن هذا النقل لا يستقيم حتى يتجاوز المنقول حد مقاربة المأصول إلى مطابقته»[١]. ويظهر الاختلاف كذلك في اعتقاد طه عبد الرحمن أن الغموض الذي تكتنفه آلية التقريب هو من أجل بيان المضامين الغامضة، وتوسيع مدارك التداول بين الحقلين، ثم تؤدي في النهاية إلى اليقين، أما الغموض في آلية المقاربة فإن مسلكه هو الظن؛ لأن الخفاء فيه لا يؤدي إلا إلى ذلك.

ومن هذا المنطلق يتجه طه عبد الرحمن إلى مفهوم «التقريب» بقوله: «وصل المعرفة المنقولة بالمعرفة الأصلية»[٢]، فيصبح المنقول بعد ذلك موصولًا، ولما كان الوصل متعلقًا بالأصل؛ فمصطلح التقريب هو جعل المنقول مأصولًا[٣]، أي إعطاء المنقول قيمة علمية تصل إلى مرتبة المنقول إليه.

لكن لا داعي لهذا التفريق؛ لأنه اصطلاح منه، وليس مسألة لغوية تقتضي ذلك، أو اصطلاحًا معرفيًا ثابتًا، ولأن مصطلح «التقريب» و«المقاربة» مستمدان من مادة «قرب».

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢٨٠).

(٢) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط. ٢) دون، (ص/ ٢٣٧).

(٣) المرجع نفسه، (ص/ ٢٣٧).

ثم لا حاجة لنا هنا في عملية التداول المعرفي أن نقوم بمطابقة الحقلين المعرفيين المراد مقاربتهما، وتحصيل الاندماج بينهما أو إزالة الخفاء الذي يوصلنا إلى اليقين؛ لأن أساس المقاربة هو اشتغال باستشكال المضامين والوظائف في كلا المجالين حتى تتحصل المعرفة الكافية بين عناصرهما، والوقوف على ما تميز به مجال عن آخر، بالإضافة إلى التركيز على المضامين الأساسية التي يجتمع فيها الحقلان.

ولا يهمنا حديث اليقين بينهما؛ لأن ذلك متعذر حتى في الحقل الواحد، فمناهج التأويل الأصولي مثلًا فيها ما هو قطعي وفيها ما هو ظني، وكذلك آليات ومناهج التأويلية المعاصرة فيها ما هو ثابت وما هو متغير وظني.

الذي يهمنا هو الالتفات إلى أهم العناصر المنهاجية والمعرفية التي اقتضتها الظاهرة التأويلية في كلا الحقلين، والإشادة بآليات التأويل الأصولي؛ لأنها تنحو نحو الضبط والحسم، وعن طريقها نحاكم آليات التأويلية المعاصرة التي تفتقر إلى كثير من الضبط والجدة، وفي جوار ذلك تفتح لنا التأويلية المعاصرة مساحات معرفية في توسيع النظر اللغوي ومعطيات الواقع الزمني والمكاني الذي يتجلى في ثنائية الدال والمدلول، عن طريق توسيع مدارك آلية السياق. نحن نعتقد أن هناك فوارق جوهرية بين الحقلين، لا يمكن أن تلتقي أبدًا؛ لكن مهمتنا في هذه الدراسة المقاربية هي الوقوف على مضامين العملية التأويلية في كلا الحقلين، والاشتغال على حدود الإفادة والاستفادة من كلا الحقلين.

قد تحدث طه عبد الرحمن عن مظاهر التقريب التداولي في تاريخ الفكر الإسلامي، في عصور التدوين الإسلامية الزاهرة؛ حيث جرى اشتغال التقريب التداولي على علمي المنطق والأخلاق، وفي هذه الأثناء الخصبة التي شهدتها الساحة الفكرية الإسلامية، استطاع الفكر الإسلامي أن يحتوي وأن يكون جزءًا من هذا التفاعل الفكري، خاصة في علمي المنطق والأخلاق.

وعلى طريقة طه عبد الرحمن في مفهوم التقريب أو المقاربة، يكون تقريب المنطق بجعل أبعد المنقولات في التجريد النظري مأصولًا، ويكون تقريب الأخلاق بجعل أبعد المنقولات في التسديد العملي مأصولًا[١].

لكن مفهوم التقريب لا يقتصر على استدعاء المعارف والعلوم الأخرى فقط، مما ليس موجودًا في حقل الفكر الإسلامي، مثل علم المنطق -وهو دخيل على الفكر الإسلامي ولا وجود له أصالة في الساحة الإسلامية إلا ما كان نزرًا قليلًا-. بل يشمل أيضًا ما كانت الحقول فيه تجتمع على المقاصد والغايات وتتباين في المناهج والوسائل.

ومن هذا المنطلق، فإن مفهوم المقاربة يشمل أيضًا المعارف التي تشترك في المقصد وإن اختلفت في المناهج والوسائل، وينطبق هذا على المقاربة التي نجريها بين التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة؛ حيث إن كلًا منهما يسعى إلى تقديم قواعد ومناهج تفسير النصوص وتأويلها. فالمقصد واحد ألا وهو التأويل، لكن المناهج والآليات التي يتوسل بها كل حقل معرفي تتباين في أشياء وتتشابه في أشياء أخرى.

وهنا تظهر قيمة المقاربة في كونها إجراءً تفاعليًا يقوم على بيان المنجزات الحضارية العلمية المتباينة، وصياغتها في بوتقة التناغم والمشاكلة، التي تقتضيها طبيعة كل حقل معرفي. فالمقاربة[٢] التي نحن بصددها تتجه

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢٤١).

(٢) هناك استعمال لمصطلح «التقريب» خارج دائرة الحقل المعرفي الواحد، وذلك ما نجده من طروحات حول التقريب بين الأديان، وهذه الأخيرة تدخل في مسمى حوار الحضارات، وحوار الأديان. وهذه الأخيرة تختلف عن المقاربة التي نجريها بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة؛ لأن مفاهيم التقريب بين الأديان تختلف، ولا تأخذ شكلًا واحدًا. هل المراد من التقريب بين الأديان هو إنشاء مساحة وسطية تعطي لكل دين مكانه وقيمته، أم هو توحيد المعتقد وهذا أمر يستحيل؟ أم إن مفهوم التقريب ينسحب على حوار الحضارات، وهذه صيغة مختلفة أيضًا؛ لأن حوار الحضارات لا يقتصر على الأديان، وقد يشملها أو لا يشملها، كما أن مفهوم الحوار بين الحضارات قد يأتي بمعنى التقريب، أو قد يأتي بمعنى المصالحة الفكرية التي تقتضيها اللحظة الحضارية.

نحو حقلين معرفيين مختلفين؛ التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة. ولا تبتغي هذه المقاصد بقدر ما تتجه نحو الوقوف على مضامين الاجتماع والاستفادة من المفارقات الموجودة في كل حقل معرفي، إضافة إلى مبدأ الاحتكام الذي يفرضه مجال معرفي على آخر. والاختلاف يظهر أيضًا من جهة الدائرة التي يشتغل عليها مفهوم المقاربة، حيث إنها لا تناقش المفاهيم العقدية أو السياسية، بل اشتغالها مرتكز أساسًا على الآليات اللغوية والمعرفية التي تدخل أساسًا في العملية التأويلية.

وسنرى في المطلب الثاني حقيقة المقاربة التي نشتغل عليها، عن طريق بيان أساسيات المقاربة التي تقتضيها عملية التداول بين هذين الحقلين المعرفيين، ومن خلالها نحدد القراءة الوسيطة المنتخبة التي نراها حرية بمثل هذه المقاربة. وهذا من شأنه أن يجعل مقاربتنا تبتعد كثيرًا عما جادت به القراءات المعاصرة الحداثية للنص الديني، فأساسيات المقاربة التي نشتغل عليها ستجعلنا بمنأى عن كل هذه القراءات المشوهة التي تجاوزت الخصوصية، بل إنها قامت بإبعاد التأويل الأصولي تمامًا عن مشاريعها، تحت مظلة أن الفكر الأصولي قائم على أساس الدوغمائية، هذه الأفكار وغيرها لا ظلال لها لا من قريب ولا من بعيد على ما نحن بصدده، وسنقوم في المبحث الثاني بعرض بعضها ونقدها، وفضحها، وبيان أخطائها وتشوهاتها المنهجية والمعرفية.

والاختلاف يظهر أيضًا من جهة الدائرة التي يشتغل عليها مفهوم المقاربة، حيث إنها لا تناقش المفاهيم العقدية أو السياسية، بل اشتغالها مرتكز أساسًا على الآليات اللغوية والمعرفية التي تدخل أساسًا في العملية التأويلية.

المطلب الثاني: صيغة المقاربة والقراءة الوسيطة المنتخبة:

الفرع الأول: أساسيات المقاربة وحدود التداول:

بعد الانتهاء من مفهوم المقاربة، الذي حددنا مفهومه المنهجي والمعرفي، يتأكد لنا الإشارة إلى أساسيات المقاربة وحدود التداول بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة. نخلص هذه الأساسيات في النقاط الجوهرية الآتية:

أولًا: المقاربة وأصل التداول:

إن التداول المعرفي بين الحقول العلمية المختلفة، لا مانع منه ما لم يؤدِ ذلك إلى تقويض المعرفة الأصيلة، ويتجلى ذلك بين التأويل الأصولي بوصفه معرفة أصلية، وبين التأويلية المعاصرة بوصفها منقولًا معاصرًا. فأصل التداول مشروع، وهذه مسلَّمة تقتضيها نظرية المعرفة القائمة على أساس التأثير والتأثر، فقد وجدنا في تاريخ الفكر الإسلامي نماذج مهمة في تقريب كثير من المعارف العلمية، ولعل ما قام به علماء الفكر الأصولي في تقريب المنطق خير دليل على ذلك، بل إن عوامل التأثير والتأثر كانت قائمة في كثير من المجالات والفنون، حيث نجد كثيرًا من فقهائنا يستحضرون النص الفلسفي اليوناني في التأصيل للسياسة الشرعية وللتاريخ كما وجدنا ذلك مع الماوردي والغزالي وابن عقيل وابن رشد وابن خلدون، وغيرهم.

فعلى هذا الأساس الذي ترجمته بِنَى التفكير الإسلامي «الحكمة ضالة المؤمن»، تتجلى قيمة الأصل التداولي في الفكر الإسلامي فـ» لا يخفى أن المنقولات التي توارادت على التراث تنوعت في مواضيعها، وتزامنت وتفاعلت فيما بينها، وأن أشكال التقريب التي خضعت لها استمرت على مدى الأطوار التي تقلب فيها هذا التراث. وما هذا التنوع في المنقولات والتفاعل بين أصنافها، والاستمرار في تقريبها إلا دليل آخر على أن التكامل وصف راسخ في الممارسة التراثية«[1]. فمفهوم التكامل قائم على أساس الاستيعاب، وهو ميزة تشع بها مفردات الفكر الإسلامي، ومعنى الاستيعاب هو الدخول بهذه المناهج

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (ص/ ٢٣٧).

في خط المشروعية من عدمها، وهنا يتضح مفهوم التداول أكثر، نحن أمام نظريات وآليات تأويلية مختلفة في قراءة النصوص وتأويلها.

هذه الميزة التي اتحد فيها الهدف والغاية؛ إذ إن الهدف هو الوصول إلى قراءة جديدة، والغاية هي الانفتاح على مكنونات ما يريده المؤلف.

فهذه قاعدة تجعل مبدأ التداول مستساغًا، تبقى كيفية المقاربة هي الأساس الذي يرتكز عليه هذا المفهوم.

والمقصود بالاستيعاب هو استحضار هذه الآليات وإخضاعها لمشرحة التأويل الأصولي، ما يصلح منها وما لا يصلح، وتتحدد هذه المفاهيم عن طريق الآليات المنهجية التي تقتضيها طبيعة النص ونظام الدلالة. تقوم خصائص أصل التداول كما حددها طه عبد الرحمن على ثلاثة محاور رئيسة، تجعل من المقاربة وأساس التداول مشروعية تستدعيها الطبيعة المعرفية، وتقتضيها اللحظة الحضارية.

الرؤية التي ترنو إليها المقاربة بين التأويلية المعاصرة والتأويل الأصولي تتأسس على هذه النماذج الآتية:

(١) النموذجية في التنوع: تقوم هذه النموذجية في قيام التأويلية المعاصرة بأفضل أوصاف الاختلاف في الموضوع والمنهج، كما هو الحال في المنطق[(١)]، فإذا كنا أمام حقلين معرفيين نريد عمل مقاربة لهما، فأهم رافد نركز عليه في هذه العملية هو استدعاء المناهج التي تشكل في تنوعها وتباينها أفضل وأحسن الصيغ التي تقترب من مناهج المعرفة الأصيلة، بمعنى آخر: إننا أمام تأويل أصولي بأصالته ومناهجه، وأمام تأويلية غربية معاصرة. نموذج التنوع يقتضي النهوض بالآليات التي لا تصطدم أصلًا ولا فرعًا مع مناهج التأويل الأصولي، فعندما نقول إن منهج علم الدلالة، والنظريات السياقية، والطروحات المقاصدية، تعتبر مناهج جوهرية في التأويلية المعاصرة؛ فإن ذلك يستدعي هامشًا كبيرًا للبحث

(١) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (ص/ ٢٣٩).

بين هذه الآليات ومناهج التأويل الأصولي في هذه المناهج بحد ذاتها. لأن التأويل الأصولي نفسه يبحث في هذه المناهج، فالنص أو اللسان أو اللغة هي الأساس في العملية التأويلية، والبحث هو الأساس الذي تعتمده المناهج اللغوية القريبة من فضاء اللغة.

ولا يهمنا بعد ذلك أن نجد اتفاقًا أم اختلافًا، المهم أن نتبيَّن حقيقة الدلالة في الحقلين، مع مراعاة الخصوصية التراثية، حيث تقف هذه الأخيرة أساسًا ومعيارًا في عملية النقد الجوهري التي نتحدث عنها لاحقًا.

(٢) النموذجية في التفاعل: وهنا تتأكد معالم الاتفاق التي سنحصل عليها، عند عملية المقاربة بين التأويلين في حدود هذه الآليات التي توفر بين الحقلين التقاء، حيث إن معالم هذه المقاربة لا بدَّ أن تقوم على التفاعل الذي يقتضي قيام المنقول «التأويلية المعاصرة» بأفضل أوصاف الاشتراك والتمازج، كما هو الحال بالنسبة إلى تقريب علم الأخلاق[1] في الفكر الإسلامي، ويظهر هذا جليًّا في مقاربات هيرش حول مفهوم النصية ودلالة القصدية وغيرها من المفاهيم التأويلية مثل السياق، وحدود التأويل التي أسس لها أمبرتو إيكو وغيره. إن هذه الآليات المتشابهة بين الحقلين الأصولي والتأويلية المعاصرة، توفر لنا مساحة خصبة من التفاعل والتناغم والنقد.

ولا يعني التفاعل بالضرورة المطابقة أو المحايثة، بل يشمل أيضًا الرؤى النقدية العميقة التي تشمل التأويلية المعاصرة في مقاربتها للآليات اللغوية الأخرى المشابهة.

ولا يعني التفاعل بالضرورة المطابقة أو المحايثة، بل يشمل أيضًا الرؤى النقدية العميقة التي تشمل التأويلية المعاصرة في مقاربتها للآليات اللغوية الأخرى المشابهة.

(١) المرجع نفسه، (ص/ ٢٣٩).

(٣) نموذج الاستمرارية: إن عملية التفاعل التي تقتضيها المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة تجعلنا أمام انفتاح تواصلي مستمر بين مختلف هذه الآليات والمساطر، لا سيما ونحن نعلم أن كثيرًا من المناهج التأويلية المعاصرة ما زالت قيد البناء والتطور، وما زالت هناك معالم لغوية في التأويل تحتاج إلى مزيد من النقد والتوضيح، فيقوم أساس التداول على الجدل العلمي الخصب الذي يجعلنا في عملية نقدية واكتشافية مستمرة في تقريب هذه الآليات. وقد ترجم طه عبد الرحمن هذه النموذجية أيضًا في تقريب المنطق وعلم الأخلاق[1].

ثانيًا: المقاربة وحدود التداول:

تقوم أساسيات المقاربة على توجيه القراءة نحو الجمع بين القراءتين الأصولية والتأويلية المعاصرة، أو ما اصطلحنا عليه من قبل بمفهوم الاستيعاب، ليؤدي بنا إلى منظور منهجي لا بدَّ من مراعاته، يتمثل في حدود التداول وضوابط المقاربة، حيث لا يمكن ونحن إزاء نظامين معرفيين مختلفين أن نقوم بأي عملية مقاربية دون أن نقيم حدودًا منهجية ومعرفية لهذه المقاربة.

فحدود التداول والتفاعل بين المنجزين الأصولي والتأويلي المعاصر، تجعلنا نقف أمام المقتضيات اللغوية الداخلية والخارجية التي يستدعيها النص في أثناء عملية التأويل، دون غيرها من المناهج التي قامت عليها آليات هدمية وهرمسية كما سيأتي مع بعض المقاربات المشوهة، حيث تجاوزت كل الخصوصيات التي يقتضيها التأويل الأصولي. نلخص هذه الحدود في النقاط الجوهرية التالية:

(١) لا يمكن أن نقوم بمقاربة التأويل الأصولي وبعض مناهج التأويلية المعاصرة القائمة على أساس البنيوية والتفكيك والتاريخانية؛ لأنَّ هذه المناهج لم تعد صالحة حتى في أرضها، وعند أهلها في مناهج النقد الغربية، وقد أحدثت التأويلية المعاصرة انقلابًا

(١) المرجع نفسه، (ص/ ٢٤٠).

على الموروث الغربي، الذي التف حول آليات التفكيكية ومناهجها. إن مناهج التأويل الأصولي الأصيلة تقوم على منطق الضبط ومقصدية المعنى، وهذه معايير لا يمكن أن تجعل للمقاربة مع هذه المناهج أي منفذ نحو التداول.

فالبنيوية قامت على أساس عزل النص عن الفضاء الخارجي تمامًا، بل حتى المؤلف نفسه؛ مما أخرجها عن كل دواعي المنطق والمعقولية التي تقتضيها طبيعة التأويل، حيث »أصبح اهتمامها منصبًا على بنية النص في معزل عن أي إحالة مرجعية خارجية حتى لو كان الأمر يتعلق بمؤلف النص وفاعله، ومن هنا نجد أن فكرة «موت المؤلف» هي من أهم المقولات تداولًا في هذه المرحلة، وأنها كانت تعبر عن تيار فلسفي يقوم أساسًا على نفي الفاعل كيفما كان نوعه، ليتم التأكيد فقط على العلاقات التي بين العناصر والأجزاء... ومن بين ما ترمز إليه فكرة «موت المؤلف» إبعاد النص عن مصدره وإقصاء مقاصده وتحريره من المعنى«[1]. وقد نتج عن هذا الحسر التأويلي للنص الانقلاب الذي قامت به التفكيكية على الموروث البنيوي، حيث زاد من غربة النص، وأصبحت العمليات التأويلية لا تستند لأي معطى قانوني ولا آليات لغوية في قراءة النص، ولا يؤمن بالحقيقة، كل ما هنالك أنه »يأخذ بالمنهج السوفسطائي[2] القائم أصلًا على الشك في المعارف والمعاني، وقد خيم شك دريدا على كل القضايا، حتى فقد العالم مصداقيته ومحور ارتكازه، وهذا ما جعله يفتقد المعنى، ويصبح تفسير الدلالة تفسيرًا لا نهائيًا، يوحي باستحالة المرجعية لأي سلطة كانت، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن دريدا يعيد الاعتبار للشك للسفسطائي، ومن ثمَّ ينفي- كما نفى السفسطائيون- التفسيرات اليقينية

(١) حميد سمير، الهرمينوطيقا والنص القرآني: نقد وتجريح، (دار البيارق، عمان – الأردن، ط. دون)، (ص/ ١٤، ١٥).

(٢) تطلق السوفسطائية على ذلك التيار الفكري الذي ازدهر في اليونان بعد النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، وهي حركة فلسفية تقوم على أساس أقاويل لفظية متناقضة خالية من الجد والصدق، ينظر: الحداثة وما بعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، (ص/ ٣٥٣).

والمطلقة... والإصرار على عدم وجود قراءات صحيحة أو موضوعية خاضعة لقوانين أو شروط معينة«[1].

بل إنها تجاوزت كل معاني المنطق والمعقولية عن طريق فتح شهية القارئ والمؤول ليلعب بالنصوص كيف يشاء، دون أي مراعاة للقوانين والقواعد التي تقتضيها طبيعة اللغة. وعلى هذا الأساس يستحيل فعل أي مقاربة منهجية ومعرفية بين التأويل الأصولي وهذه المناهج الهرمسية، فأي عملية نخوضها في سياق المقاربة لا تنتمي لأي من هذه الآليات المزيفة.

(٢) إن آليات المقاربة هذه التي نقوم بها تجعل التأويل الأصولي هو الأساس في العملية التأويلية بحكم أنه يقوم على منهجية الضبط والحسم، وهذا يجعلنا نؤمن حق الإيمان بخصوصية النص الديني وآليات تأويله، بخلاف مناهج التأويلية المعاصرة التي تقوم على أساس تأويل النصوص الدينية وغير الدينية. فالحمولة المعرفية والمنهجية التي يقتضيها النص الديني تحول دون أي مقاربة مع بعض الجزئيات في آليات التأويلية المعاصرة. فالأخذ بخصوصية النص الديني لازم ومؤكد في الاعتبار.

(٣) لا تخرج المقاربة التي نقوم بها عن مناهج التأويل اللغوي بالدرجة الأولى، فهذا هو الهامش الذي يلتقي فيه هذان الحقلان المعرفيان، فمواطن الاشتغال التي تقوم عليها المقاربة لا تخرج عن الآليات اللغوية، مثل علم الدلالة، والسياق، ومفهوم النص، ونظرية القصدية، ونظرية الظاهر والباطن، ونظرية النص والواقع...إلخ، وهذه مسائل لغوية بالدرجة الأولى.

ولا علاقة لها بالحمولة الفلسفية الأيديولوجية، التي تجعلنا نستحضر المعطيات الفلسفية التصورية الأخرى، فتصير مقاربتنا إرغامًا قسريًا[2]،

(١) فريدة غيوة، اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، (ص/ ١٨٧، ١٨٨).

(٢) يحيى رمضان، المقاربة الهرمسية للوحي: قراءة في الخطاب اللاديني لحامد أبو زيد، إسلامية المعرفة، (ع/ ٦٣)، (١٤٣٢هـ)، (ص/ ١٤).

وتشـــويهًا فعليًـــا لإســـقاط المفاهيـــم الفلســـفية على النص الديني، فمقاربتنا بمنأى عـــن هـــذه الأخطـــاء المنهجية.

ثالثًا: المقاربة والنقد الجوهري: تتميز المقاربة التي نرنو إليها بآلية النقد الجوهري العميق لآليات التأويلية المعاصرة، فإن حدود التداول التي نشتغل عليها تجعلنا نتوجه إلى الصيغ المقاربية بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة بشيء من النقد الحقيقي لمواطن التناغم والتباين، وهذا من شأنه أن يقفنا على حقيقة الآليات اللغوية التي تستند عليها التأويلية المعاصرة، كما يمكننا أيضًا من معرفة العلاقات اللغوية والدلالية التي تدخل أساسًا في التأويل، وهذا يفتح لنا آفاقًا معرفية ومنهجية عن طريق معرفة كيف ينظر كل حقل معرفي لهذه العلاقات والدلالات.

إن منهجية النقد التي نقوم بها في أثناء مقاربتنا تجعلنا نصحح كثيرًا من المفاهيم التأويلية التي تجاوزتها بعض المناهج التأويلية المعاصرة، وكذلك نحقق مناط بعض المفاهيم التي تدعي أنها تقترب من آليات التأويل الأصولي، مثل مفهوم القصدية الذي أسسه هيرش، ومدى اقترابه من معطيات المدلول المقاصدي الذي أسسه التأويل الأصولي، خاصة نظرية الإمام الشاطبي المقاصدية.

إن منهجية النقد التي نقوم بها في أثناء مقاربتنا تجعلنا نصحح كثيرًا من المفاهيم التأويلية التي تجاوزتها بعض المناهج التأويلية المعاصرة، وكذلك نحقق مناط بعض المفاهيم التي تدعي أنها تقترب من آليات التأويل الأصولي، مثل مفهوم القصدية الذي أسسه هيرش.

رابعًا: المقاربة وأصالة المنجز الأصولي:

إن حقيقة المقاربة تجعلنا نعي أكثر أصالة المنجز التأويلي الأصولي، فمقاربة التأويلية المعاصرة لا تؤدي بنا إلى أي خرق لأي آلية من آليات

التأويل الأصولي؛ لأننا نعتقد أن التأويل الأصولي تميز بآليات متينة وعميقة في التأويل[1]. وبالتالي فإننا نجعله المحك الذي تقوم عليه مفاهيم المقاربة، فخصائص الضبط والمعقولية وأوصاف الحسم والمنطق جعلت من النظرية الأصولية أساسًا متينًا، لا بدَّ أن نجعله أساسًا في العملية المقاربية، خاصة إذا علمنا أن توجه التأويلية المعاصرة بالدرجة الأولى إلى النصوص الأدبية والفكرية المختلفة، فهذا يعطي لنا مؤشرًا على قلة الضبط في قواعد التأويلية المعاصرة.

وهذا لا يجعلنا نقف أمام مدرسة أصولية بعينها، دون غيرها من الاجتهادات المتعددة، بل إن مقتضيات المقاربة تقوم على أساس الانفتاح على كل المذاهب الأصولية اتفاقًا واختلافًا؛ لأنَّ هذا من شأنه أن يجعل مفاهيم النقد والمقارنة والمقاربة ثريةً ثراء هذا التنوع الفكري.

(١) يحيى رمضان، الاستدلال اللغوي عند الأصوليين: مقاربة تداولية، مجلة إسلامية المعرفة، (ع/ ٧٣)، (٢٠١٤م)، (ص/ ٢٥).

الفرع الثاني: القراءة الوسيطة المنتخبة:

بعد هذه الأساسيات التي تعتبر الموجه الحقيقي لمفهوم المقاربة، فإننا نخلص إلى أن صيغة المقاربة التي نرتضيها لا تخرج عن مقتضيات اللحظة الحضارية التي تجعلنا ننفتح على مؤشرات التأويلية المعاصرة، وكيف تطور التصور الدلالي للنص؟ وما هي الآليات التي تعد جوهرية في مناهج الفهم؟

هذه التساؤلات وغيرها تجعلنا في إزاء هذه التحديات نقف على حقيقة الآليات اللغوية الداخلية والخارجية التي تقتضيها العملية التأويلية، كما نص عليها الفكر اللساني المعاصر. في هذه النقاط المجملة نلخص منهجية النظر الإجرائية التي سنقوم بها في الباب الثاني، وبها تتحدد صيغة المقاربة التي نودها:

(١) مفهوم النص وحدوده عند الأصوليين، كيف نظرت التأويلية المعاصرة إلى مفهوم النص، وما هو النص.

(٢) نقف على مستويات النص، ونقارن بينها وبين المعطى التأويلي المعاصر، ثم علاقة الدال بالمدلول، في الرؤيتين الأصولية والتأويلية المعاصرة.

(٣) نقف على مسمى حدود التأويل، أي التأويل النهائي والتأويل اللانهائي، كيف نظر إليها الفكر الأصولي، وكيف قامت آلياتها في التأويلية المعاصرة، وهذا يجعلنا نقف على أهم آليات التأويل وسبل الفهم.

(٤) بيان الآليات اللغوية الخارجية، ولعل من أهمها السياق، وما قيمة النظرية السياقية بالنسبة إلى التأويلين، ونعرض كل توجه، ونتبيَّن مواطن الإضافة وأماكن التناغم والاختلاف.

(٥) نظرية القصد والمقصدية ما موضعها في العملية التأويلية، وكيف نظر إليها كل حقل، وهل يمكن أن تتداخل مفاهيم الحقلين المعرفيين، وما مقصود القصدية عند كل منهما وما آليات كشفها.

المبحث الثاني: واقع المقاربة ومفهومها في الدراسات المعاصرة:

لا شك أن اللحظة الحضارية التي نعيشها في راهننا ألحت علينا حضورًا معرفيًا ومنهجيًا للوقوف على أهم التحديات التي تواجهها مناهج التراث النقدية، لا سيما نظرية التأويل الأصولي. إن الزخم المعرفي والمنهجي الذي جادت به التأويلية الغربية المعاصرة، لفت أنظار كثير من الباحثين العرب والمسلمين، وألحتهم المناهج الجديدة المتقدمة في تأويل النصوص وتفسيرها، على القيام بمختلف المقاربات مع المنجز العربي الإسلامي.

إن هذه الالتفاتة تنم على عمق الاحتكاك الثقافي والحضاري بين مختلف المنجزات الغربية والعربية، وهي ظاهرة صحية، تدخل في إطار الانفتاح على الحقول المعرفية المتعددة. وتحصيل التلاقح الفكري بين النظريات التأويلية وآليات تفسير النصوص، ومفهوم الدلالة بين الحقلين الغربي والعربي الإسلامي.

لكننا عندما نحصي هذه المقاربات فإننا نجدها تتوزع على اتجاهين مختلفين، كل اتجاه يقدم نمطًا مختلفًا من آليات المقاربة المنهجية بين التأويلية الغربية المعاصرة وبين المنجز التراثي العربي:

لكننا عندما نحصي هذه المقاربات فإننا نجدها تتوزع على اتجاهين مختلفين، كل اتجاه يقدم نمطًا مختلفًا من آليات المقاربة المنهجية بين التأويلية الغربية المعاصرة وبين المنجز التراثي العربي.

الاتجاه الأول: المقاربات المشوهة وتجاوز الخصوصية.

الاتجاه الثاني: المقاربات التفاعلية والنقد الجوهري.

المطلب الأول: المقاربات المشوهة وتجاوز الخصوصية:

نتناول نموذجًا أساسيًا طرح مفهومًا للمقاربة بين التأويلية الغربية المعاصرة والتأويل العربي الإسلامي، نلخص طرحه الفكري المقاربي، ثم نقوم بعملية نقدية في جوهر المقاربة المقدمة وعمقها.

محمد أركون[1] ومشروع الأنسنة:

تقوم نظرية تأويل النص الديني عند أركون على أساس المقاربة باستدعاء المنجز التأويلي الغربي، حيث تنبني هذه المقاربة على أساس أنسنة النص الديني، بعد تحديد مفهوم التأويل وحدوده، ثم آليات تقويض النص الديني.

أولًا: مفهوم التأويل وحدوده:

ينطلق أركون في سياق مشروعه التأويلي للفكر العربي، بعدما يميز بين ما يسميه الحالة التأويلية والدائرة التأويلية، حيث تشكل الحالة التأويلية مرحلة سابقة على الدائرة التأويلية،

(١) محمد أركون، جزائري عاش في فرنسا، حصل على الدكتوراه في الآداب من السوربون، من أصحاب المشاريع النقدية للفكر الإسلامي، يكتب باللغة الفرنسية، ويحذو حذو الدراسات الاستشراقية، من مؤلفاته: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، توفي سنة (٢٠١٠م). موسوعة أعلام العرب المبدعين، (١/ ٨٦).

والفرق بين الحالتين هو الفرق بين المعرفية الدينية التي تتبع خط الأرثوذكسية، وبين حالة النقد الفلسفي الذي يعمل على أشكلة عملية إنتاج المعنى.

تقوم الحالة التأويلية على أساس أننا «نجد أن القارئ المؤمن بالنص الموحى إليه يعتبر نفسه ذاتًا مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله.

إن الوعي الإسلامي مضطر لأن يعيش الحالة التأويلية حتى نهايتها، أي حتى الدخول في الدائرة التأويلية حيث نجد الروح الموضوعية تهدف إلى تكوين معرفة مطابقة للواقع، ولكنها ترتد حتمًا في الوقت ذاته إلى ذاتيتها من أجل تقطيع الواقع ورؤيته حسب الشروط المتغيرة للتحسس والتعرف والتبصر»[1]. فالحالة التأويلية في اعتقاد أركون هي ركون الفكر التأويلي إلى مناهج فرضتها الأطر السياسية والاجتماعية المتخلفة عن وعي الروح الموضوعية والرؤية النقدية، حيث إن الاعتقاد يقف عائقًا أمام التحرر المنهجي في تقديم صورة مكتملة عن إشكالات المعرفة الدينية.

بخلاف الدائرة التأويلية التي يجتمع فيها الفهم بالإيمان دون وصاية الثانية عليه، فتقوم هذه الوصاية بصده عن المنهجية الموضوعية اللازمة، حيث يقول: »نحن نعلم أن الاعتقاد والفهم هما اللذان يشكلان جدلية الدائرة التأويلية، أي أن نفهم لكي نؤمن وأن نؤمن لكي نفهم، في داخل هذه الدائرة تتموضع كل فعاليات الروح«[2].

فأركون يعتقد أن القراءة الفعالة للتراث هي التي تقوم على أساس المنهجية العلمية لا الرؤية التبجيلية، والاندماج في اللحظة الحضارية لا يكون بمعزل عن تفكيك الماضي بشكل

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، (ط. ٢)، (١٩٩٦م)، (ص/ ١٣٤).

(٢) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، (ط. ١)، (١٩٩٩)، (ص/ ٢٨٠).

جذري قصد فهمه وإعادة تقييمه من جديد؛ لأنه «إذا لم تحصل مراجعة لكافة التراثات التاريخية فلن تحصل مواجهات خصبة ومفيدة بين كافة تراثات البشرية، وبخاصة بين التراث العربي الإسلامي، والتراث الأوروبي»[1].

يقوم التأويل على أساس تجاوز الآليات الأصيلة في الفكر الإسلامي؛ لأنها في اعتقاده دوغمائية، ويتطلب ذلك توظيف آليات جديدة من أجل بناء معرفة معاصرة حول النص، وذلك بالاعتماد على المناهج الغربية الحديثة لفهم طبقات النص المقدس، وتحقيق القراءة النقدية، «وهكذا نطبق التحليل الألسني، والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي والتحليل الأنثروبولوجي، والتحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نعزلها أبدًا عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي - التاريخي الكلي»[2].

يتجه أركون من خلال هذه الأطر المنهجية إلى قراءة النص الديني، بإحداث القطيعة مع المناهج الرسمية التي يعتقد بأنها مغرقة في سياج الدوغمائية، وأن هذه الأخيرة لا تنسجم مع العهد التأويلي للعقل الذي يبحث عن المعاني. فيعتبر مفهوم التأويل عنده أنه» محاولات تطبيق تقنيات التفكيك الحديثة على النصوص التأسيسية، والخطابات التفسيرية التي تشكل الساحة الدوغمائية للفكر الإسلامي حتى يومنا هذا»[3].

لا يتوانى أركون -وهو يحدد التصور الذي بنى عليه مفهوم التأويل- في استدعاء المناهج العدمية الهرمسية

(١) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، (ط. ٢)، (٢٠٠٠م)، (ص/ ٢٢٤).

(٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، (ط. ١)، (٢٠٠١م)، (ص/ ٧٠).

(٣) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (ص/ ٩٧).

التي تقوم على تقويض المعرفة، وتقضي على أي مسلمات تقتضيها طبيعة المنجز العلمي، حيث يستحضر منهج التفكيك بقوة؛ بل يجعله أسَّ العملية التأويلية التي ندب إليها نفسه؛ لأن» التفكيك يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلمات المعرفية العميقة التي يتحصن بها العقل الإسلامي أو لا يزال يتحصن بها حتى الآن«[1].

لا نوافق أركون على مفهوم التأويل الذي نادى به؛ لأنه يفتقر إلى الموضوعية، ثم إن هناك هجمة معلنة على التراث، وتجاوز الخصوصية ومعالم الإبداع التي يحويها؛ لأن خصوصية النص الديني تجعله يتعالى عن كثير من المناهج التي سخرها في مفهوم التأويل الذي وظفه، فالتفكيكية لا تصلح في أي وجه مقاربي طالما أن مهمتها هي الهدم دون الخضوع لأي معيارية في ذلك، فالقارئ حر في إشهار منهج التفكيك، وتقويض أي معرفة سواء كانت ظنية أو قطعية.

إن قضية تعلق التأويل الأصولي بملابسات الظروف السياسية والاجتماعية هذه لا يمكن إنكارها، طالما نحن أمام نصوص دينية تنظم شؤون الحياة الاجتماعية والسياسية، لكن تعلق النصوص بهذه الظروف لا ينفي عنها موضوعيتها، ولا يسقطها في وحل الدوغمائية كما يزعم.

فتجاذبات المعرفي والسياسي هذه مسلمة معرفية قديمة لا يمكن إنكارها، ما ينكر على أركون أنه أخضع المناهج التأويلية الغربية دون معرفة الخصوصية، واتخذ كذلك من تعلق المعرفي بالسياسي سُلمًا نحو القطيعة مع التراث، وهذا خطأ منهجي ومعرفي فضيع.

حدود التأويل:

لا شك أن مراد التأويل متعلق بالقصد الإلهي، وقصدية النص؛ أي الكشف عن الدلالة التي أرادها الله، فنكون

(١) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، (ط. ١)، (٢٠٠١)، (ص/ ٣٨).

أمام تأويل مطابق إذا اتحد القصد الإلهي بقصد النص، ونكون أمام تأويل مفارق وهو الذي يقر بتعدد دلالات النص؛ وبالتالي فإن مقاصد النص تفارق ما أراده القصد الإلهي. والتأويل المفارق منه ما هو متناهٍ، وما هو غير متناهٍ. فالتأويل المتناهي يقوم على مسلمة تعدد المعاني «إلا أنه ينظر إلى طبيعة هذه التعددية على أنها تعددية محدودة، تحكمها قوانين التأويل معاييره. سواء تلك المتعلقة بالإرغامات اللسانية والثقافية أو المعرفة الموسوعية للقارئ، فالتعددية لا تعني اللانهائية؛ لأن التأويل يخضع لقوانين واستراتيجيات نصية، توجه هذه التعددية نحو مسارات تأويلية محتملة ومسوغة نظريًا»[1].

أما التأويل اللامتناهي[2] فهو ينظر إلى تعددية المعنى بصورة غير متناهية، فلا وجود لأي معايير يتكئ عليها التأويل؛ فهو نسيج من العلامات والدلالات يقوم القارئ بتوليدها، وغياب القواعد والآليات الموضوعية في العملية التأويلية هو الذي يفتح الحرية أمام القارئ ليفعل بالنصوص كيف يشاء.

أين يضع أركون رؤيته التأويلية؟ لا شك أن الرؤية المعرفية التي ينطلق منها أركون في مشروعه التأويلي تقوم على أساس التأويل اللامتناهي؛ فهو يرفض التأويل المطابق الذي يقوم على أحادية المصدر، ويعتبرها تنزع نحو الأرثوذكسية، كما ينادي بتعدد الدلالات القرآنية، يظهر هذا من صريح كلامه:» فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معًا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية، ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهًا ولا قسرًا. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات»[3].

(١) محمد بوعزة، رهان التأويل، ثقافات، مجلة فصلية، كلية الآداب، جامعة البحرين، (٢٠٠٤م)، (ص/ ١٨).

(٢) المرجع نفسه، (ص/ ١٨).

(٣) محمد أكون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (ص/ ٧٦).

يعتقد أركون أن التأويل اللامتناهي هو الكفيل بطبيعة الدلالة القرآنية التي تنفتح على كل القراءات، وتتميز بالتعالي، لكن تتعلق بظروف كل زمان ومكان» فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه، أو أن يستنفذه بشكل نهائي وأرثوذكسي، على العكس نجد أن المدارس (أو المذاهب) المدعوة إسلامية هي في الواقع عبارة عن حركات أيديولوجية مهمتها دعم وتسويغ إرادات القوة للفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة«[١].

إن القول بالتأويل اللامتناهي هو تصريح بعدم قيمة الحقائق المعرفية، وبعدم التفريق بين القراءة الصحيحة والقراءة المسيئة، وهذا يسقطنا في بحر السفسطائية التي تقول بالشيء ثم تنقضه، ولا يعطي لقوانين الحياة أي قيمة؛ بل إن ارتكازه على هذه المفاهيم جعله ينكر كثيرًا من ضروريات الدين وأساسياته.

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (ص/ ١٤٥).

إن القول بالتأويل اللامتناهي هو تصريح بعدم قيمة الحقائق المعرفية، وبعدم التفريق بين القراءة الصحيحة والقراءة المسيئة، وهذا يسقطنا في بحر السفسطائية التي تقول بالشيء ثم تنقضه.

ثانيًا: أنسنة النص الديني:

يقترب مصطلح الأنسنة من مصطلحي «النزعة الإنسانية» و«الإنسانيوية»، اللذين يأتيان في اللغة العربية ترجمة للمصطلح الفرنسي «Humanisme»، الذي يشتق من اللغة اللاتينية من كلمة «Humanisme»، التي تعني في اللاتينية: «تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات»[٢].

وارتبط ظهور الأنسنة أو النزعة الإنسانية بعد عصر الإصلاح الديني

(٢) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، بيروت، (ط. ١)، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٧١).

والنهضة الأوروبية، حيث انتقل التصور العقلي والفكري من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان (تعالى الله سبحانه عن ذلك)، وقام المذهب الإنساني على أنقاض الوصاية التي كانت تمارسها الكنيسة[1]، أي الخروج من قفص العقل الكنسي اللاهوتي.

فالأنسنة بهذا المعنى تعتبر «قطيعة حاسمة مع كل نظرة لاهوتية قروسطية، صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان، وتمثل في الوقت نفسه تأسيسًا لفلسفة جديدة -لرؤية جديدة- تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه»[2].

فأنسنة النص الديني عند أركون تقوم على أساس إعادة النظر في قداسته، التي تعني الوعي العلمي والتاريخي بالنصوص الدينية، فالمهم ليس الكلام الإلهي في إطلاقيته؛ وإنما الخطاب القرآني المنزل وفق حركة عمودية، والمتجسد في لغة بشرية؛ لأن «المتعالي لا يتجلى إلا في التاريخ، والمقدس لا يظهر إلا عبر الدنيوي، والوحي بما هو كلام الله لا يقرأ إلا بلغة مخصوصة، والوحي الإسلامي إنما نطق به عربي على مقتضى لسان العرب، أي بحسب ترتيبهم لوجوه الكلام، وبحسب طريقتهم في إنتاج المعنى واستعمال الدلالة، أي بحسب قوانين الخطاب عندهم؛ فهو إذن خطاب عربي، فضلًا عن أن حيثياته أو بالأحرى إحداثياته، أي أسباب نزوله تحيل دوما إلى أحداث وممارسات تقع في الهنا والآن، وإلى ذوات مشدودة إلى الزمان والمكان، ومن هنا أناسية الوحي وزمنيته»[3].

والنتيجة التي يخلص إليها أركون من وراء مفهوم الأنسنة -الذي يشكل محورًا أساسيًا في العملية التأويلية- أنه

(١) الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيحل مصطفى، منشورات الاختلاف، الجزائر، (ط. ١)، (٢٠١١م)، (ص/ ٥٦).

(٢) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (ط. ١)، (٢٠٠٧م)، (ص/ ٦٢).

(٣) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت – المغرب، (ط. ٢)، (١٩٩٥م)، (ص/ ٧٧).

يتوجه إلى نظرين اثنين: »أولًا تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العلمية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه، وثانيًا سوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال: أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الإثنية للتراث«[1]. حيث إن أنسنة النص المقدس بمجرد ما يندرج في الحياة البشرية والتاريخية حتى يفقد كثيرًا من سماته المطلقة، وذلك في إطار الظروف والملابسات اللغوية والاجتماعية والتاريخية للأفراد والمجتمعات.

إن هذه الرؤية الأركونية نحو أنسنة النص الديني من قرآن وسنة، جعلت نصوصه خاضعة لعامل الزمن، ولا علاقة لها بأي مطلقية. تحت غطاء أن النص الديني بعدما تحول إلى كتابة أصبح كتابًا إنسانيًا يعيش ظروف الواقع الذي عاشت فيه الكتابة.

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، (ط/ ٢)، (١٩٩٢م)، (ص/ ٣٧).

لا نسلم بادعاء أركون في التفريق بين مطلقية النص الديني، وبين علاقته بظروف المجتمع وملابسات الحياة الثقافية والسياسية؛ لأن التشريع الإسلامي مطلق في أحكامه، صالح لكل زمان ومكان. وكونه نزل في بيئة مختلفة قرشية صحروية، لا ينفي مطلقيته إلا ما حددته النصوص بعينها.

فعلماء الأصول يصنفون الأحكام عن طريق القاعدة الأصولية الجامعة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وهذا يقتضي أن تجلي النصوص في بيئة قريش وفق أسباب اجتماعية واقتصادية نزل القرآن المجيد للإجابة عنها وتفسيرها، لا يؤدي بنا إلى القول براهنية النصوص وزمنيتها. أنسنة النص الديني وفكه عن التقديس والمطلقية الإلهية هو دعوة صريحة نحو فك النصوص عن أي معنى تشريعي قائم يصلح في كل الأحيان، وتحيينه عبر سياقات زمنية ومكانية، فرضتها الظروف والملابسات الاجتماعية بحيث لا تتعدى تلك البيئة أي بيئة التنزيل.

إن هـذا التوجـه الفكـري يقـضي بتعطيـل كثـير مـن نصـوص التشريـع، وهـذا مـا وقعـت فيـه المقاربـة الأركونيـة عندمـا تجـاوزت الخصوصيـة، أي خصوصيـة النـص الدينـي. معلـوم أن التشريـع إنمـا جـاء لينظـم حيـاة النـاس، وهـو متعلـق بشـؤونهم وحياتهـم، أي إنـه ينطـق وفـق الظـروف الاجتماعيـة والثقافيـة، لكـن لا تنفـي هـذه الراهنيـة عمومه وشـموليته.

ثالثًا: آليات تأويل النص الديني:

يـكاد المتتبـع لكتابـات أركـون، في منهاجيتـه المقاربيـة بـين التأويليـة الغربيـة المعـاصرة والفكـر الإسـلامي، أن يتيـه في وسـط الزخـم المصطلحـي للمناهـج المتعـددة التـي سـخرها في قـراءة الفكـر الإسـلامي، خاصـة ظاهـرة التأويـل، وهـذا يـدل دلالـة واضحـة عـلى اشـتغاله واهتمامـه بجديـد المناهـج التأويليـة المعـاصرة.

اشـتغل أركـون عـلى قصـف كثـير مـن الأبجديـات التراثيـة، وتفكيـك مـا يسـميه بالمتضـادات الثنائيـة، النقـل / العقـل، الحقيقـة / المجاز...إلـخ. وهـذا لا يتوقـف في نظـره عـلى مختلـف المناهـج التأويليـة التـي تشـتغل عـلى كل معـاني التقويـض والقطيعـة، حيـث يقـول: »إن المتضـادات الثنائيـة المتعاكسـة باسـتمرار التـي أورثنـا إياهـا تاريـخ قديـم مـن التفكـير الدوغـمائي الشـكلي المجـرد الـذي سـاد في الناحيـة الدينيـة والناحيـة الفلسـفية عـلى السـواء هـو الآن في طـور التجـاوز والانتهـاء أقصـد بهـذه المتضـادات هنـا مـا يـلي: العقـل / الإيمـان... معنـى مجـازي / معنـى حقيقـي... إن هـذه المتضـادات الثنائيـة هـي الآن كـما ذكرنـا سـابقًا في طريقهـا للامحـاء والتجـاوز، وذلـك عـن طريـق إحـلال المنطـق التعـددي بهـا، بالإضافـة إلى المنهاجيـة التداخليـة المتعـددة الاختصاصـات. يعنـي ذلـك بشـكل أكـثر وضوحًـا اسـتخدام مجموعـة مناهـج متشـابكة (مـن ألسـنيات وعلـم اجتـماع وأنثروبولوجيـا وتاريـخ) تكـون أكـثر قـدرة عـلى غـرس الفكـر في شـبكة الواقـع المعقـدة وتجذيرهـا فيهـا»[1].

(١) محمـد أركـون، تاريخيـة الفكـر العـربي الإسـلامي، (ص/ ٢٥).

مـن أجـل الوصـول إلى هـدف تأويـل جديـد وبعـث للـتراث الإسـلامي لا يـتردد أركـون في التوسـل بالمناهـج التأويليـة المعـاصرة المختلفـة[١]، مثـل المنهاجيـة التاريخيـة السوسـيولوجية، والمنهاجيـة الألسـنية، والمنهاجيـة السـيميائية، والمنهاجيـة الأريكولوجيـة التفكيكيـة... إلـخ.

(١) المنهـج التاريخـي أو القـراءة التاريخيـة: يعتمـد هـذا المنهج على أخـذ المعطيـات الواقعيـة السـببية، ليحللهـا وينقدها وينبش في مسـكوتها على أسـس منهاجية بقصـد التوصل إلى حقا ئق [٢].

فالنقـد التاريخـي للنـص الدينـي في مفهـوم أركـون لا يسـلم بـأي معطـى دينـي سـابق عـلى النـص، يفهـم النـص مـن خلالـه، وإنمـا يتضـح النـص ويفهـم مـن خـلال إخضاعـه لحركـة التاريـخ والاجتـماع[٣]، فالواقـع سـابق عـلى النـص، والنـص خاضـع لهـذا الواقـع؛ بـل كل عمليـة تأويليـة إنمـا هـي صـدى للواقـع، لا يحتـوي النـص عـلى أي شيء مـن التعـالي.

يتوسـل أركـون إلى النقـد التاريخـي كآليـة تأويليـة يستشـكل بهـا مختلـف البنـى المعرفيـة للفكـر الإسـلامي، حيـث يعتقـد أن النقـد التاريخـي هـو وحـده الكفيـل بإخـراج النصـوص مـن أي خلفيـة ثيولوجيـة التـي هـي امتـداد للخطـاب الأصـولي، وأيضًـا إخراجـه مـن السـياقات الأيديولوجيـة التـي سـجنت النـص وحبسـته في القـراءة الأحاديـة. لقـد توسـل أركـون بهـذا المنهـج إلى معطيـات أخرجتـه عـن السـياق الثقـافي الإسـلامي، بـل جعلتـه ناقـلًا وفيًـا، وتلميـذًا مقلـدًا للنسـخة الاسـتشراقية في طبعتهـا الخارجيـة، بـل كـما قـال أحـد الباحثـين: »إن مـشروع أركـون النقـدي دعـوة إلى الاجتهـاد والتجديـد، ولكـن ليـس في الفكـر الإسـلامي، كـما يدعـي؛

(١) كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (ص/ ٢٤٣).

(٢) علي عكسة وآخرون، مقدمة في البحث العلمي، مكتبة الفلاح، الكويت، (ط. ١)، (١٩٩٨م)، (ص/ ١٠٥).

(٣) كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (ص/ ٢٥٨).

بل في الفكر الاستشراقي، فهو كما تم ذكره، يقوم بدور الاستشراق من الداخل لإثبات ما أثبته المستشرقون من الخارج»[1].

لا نسلم بهذا الادعاء الذي يعتبر تجنيًا صريحًا على المرويات النبوية؛ لأنَّ أركون يناقض نفسه عندما يتجاهل كل مناهج النقد التي وظفها نقاد الحديث، ويتجه نحو الأحكام الإسقاطية العارية عن الأدلة الحقيقية، إن الموضوعية والعلمية التي يتغنى بها أركون يترجمها في كل مرة بأحكام عامة وإسقاطية تفتقر لأدنى عناوين الموضوعية والعلمية التي يدعيها.

لا ينكر الباحث الجاد أن هناك عمليات كثيرة في تاريخنا شهدت حملات لوضع الحديث والكذب في نقله، لكن وقوف نقاد الحديث حال دون اختلاط هذه المرويات بالصحيح منها، وقد ألفت في ذلك موسوعات وجوامع تصنف هذه الأحاديث الموضوعية. فمشكلة أركون النقدية أنها تغرق في آفة التعميم التي عرضته لانتقادات لاذعة.

أما توظيف المنهج التاريخي، فلا بدَّ أن يتحدد بحقيقة المضمون الذي يراد له؛ فقد استعمل ابن خلدون حفريات المنهج التاريخي في نقد كثير من المرويات والأحداث السياسية، فإذا كان المنهج يقوم على أساس النقد الموضوعي والملاحظة الجادة، والحفر الحقيقي لأبجديات القضية المراد بحثها، فهذا جزء عميق في بحر الحقيقة والموضوعية التي يقتضيها البحث العلمي. لكن أركون يتفنن في إدخال المنهج الأركيولوجي التفكيكي على كل المناهج الموضوعية فيسلبها حقيقتها العلمية. حيث إنه يفجر المسلمات التراثية عن طريق التفكيك والهدم، ثم بعد ذلك يشفعها بمعطيات بعض المناهج النقدية الموضوعية ليعطيها صفة العلمية. ففي مسألة المرويات النبوية لو استخدمنا المنهج التاريخي النقدي لما توصلنا أبدًا إلى هذا الحكم التعميمي المجحف والتعسفي.

(١) عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، (ص/ ٥٤٨).

ضيق الرؤية الفكرية لأركون عن طريق جهله بحقيقة وملابسات القضية المبحوثة، واختفاؤه تحت زخم المناهج والمصطلحات المعاصرة لإضفاء روح العملية والعقلانية الخافت، هو الذي جعل معطياته التحليلية تفتقر لأدنى عناوين الموضوعية والعلمية.

(٢) المنهج الأركيولوجي التفكيكي: فهو عمدة الفلسفة التأويلية التي شيدها أركون في مقاربته للفكر الإسلامي، حيث غدا النص الديني ممارسة خطابية خاضعة لآليات التأويل القائمة على أساس التفكيك Déconstruction، حيث ينظر إلى النص على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقبات الزمنية، فيشبه النص بالطبقات الجيولوجية للأرض[١]، ولا يمكن النفاذ إلى هذه الطبقات واختراقها إلا عن طريق منهاجية التفكيك، حيث عن طريقها يتم تعرية طبقات النص التي اختفت من وراء النظريات المختلفة والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة، لأجل نزع أبجديات البداهة والمسلمات المعرفية، وكذلك نزع رداء القداسة عن النص.

يهدف أركون من توظيف الممارسة التأويلية عن طريق التفكيك إلى إعادة تجديد شروطه النظرية المستحكمة بكل قراءة للقرآن، ومن ثمَّ اتجه إلى ما سماه اللامفكر فيه L'impensable[٢]، فالتفكيك عند أركون ينطلق من التشكيك بما يزعمه الخطاب الديني من قول للحقيقة، ويحتكر بهذا الأداء نتائج المعرفة.

يمكن القول إن ما جنته المقاربة التأويلية في نسختها المشوهة لدى أركون إنما مرجعها إلى منهج التفكيك الذي استطاع من خلاله أن يقفز على كل المسلمات والأصول الإسلامية

(١) مثل الممارسة التأويلية التي أسس لها ميشيل فوكو والقائمة على أساس الحفر والتنقيب والتفكيك، فوظف المنهج الأركيولوجي عند دراساته في تاريخ الأفكار، ومختلف الظواهر الاجتماعية والإنسانية، ينظر: حفريات المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة سالم يفوت.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (ص/ ٥٥).

الثابتة، لا يمكن أن نصف قراءة أركون التفكيكية إلا بالعدمية والهرمسية التي تطفو على كل الحقائق والأدلة البرهانية الحقيقية، وتقف دون إنتاج المعاني لمجرد الإنتاج. لا يوجد لدى أركون منهج أبعد عن الموضوعية وتصيد الحقائق بالدليل والبرهان مثل منهج التفكيك.

يمكن القول إن ما جنته المقاربة التأويلية في نسختها المشوهة لدى أركون إنما مرجعها إلى منهج التفكيك الذي استطاع من خلاله أن يقفز على كل المسلمات والأصول الإسلامية الثابتة.

(٣) المنهج الألسني والسيميائي: يواصل أركون في تأسيس عمليته التأويلية على مختلف المناهج المعاصرة، ويأتي المنهج الألسني كأساس إجرائي في النصوص الدينية، حيث يقوم فهم النص وتأويله بناء على الأطر الألسنية التي تشمل «علم السيميائيات، وعلم المعاني، وعلم الدلالات والإشارات... وكلها علوم متقاربة ومتداخلة، ويصعب التمييز بينها أحيانًا»[1].

تقوم هذه الآلية التأويلية في مفهوم أركون على الوقوف على مضامين النصوص، وكيف نتوسل إلى إنتاج الدلالة وبناء المعنى الممكن من عمومية النص، ويوضح أركون توظيف هذه الآلية بقوله:» إني أحاول أن أرى كيف يشتغل النص القرآني وكيف يمارس آلياته، وكيف يولد آثارًا للمعنى (أي المعاني والدلالات)، وكيف يولد تشكيلًا معينًا للوعي.

ولا أستطيع أن أفصل النص الذي صنع وسمع لكي يقرأ عن القارئ الذي يقرؤه. وفي الواقع، إنه فيما يخص القرآن ينبغي أن ندرس الكلام أولًا وليس اللغة. فتوجد هنا علاقة بين القارئ والنص لا أستطيع كسرها ولا تهميشها...إن نصًا ما وخصوصًا إذا كان نصًا دينيًا قد صنع لكي يقرأ ويعاش، وهنا نلتقي من جديد بمفهوم اللغة الدينية»[2].

---

(١) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (ص/ ٣٦).

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (ص/ ٢٣١).

ويتجه المنهج السيميائي كإضافة للمنهج الألسني، وفي الدرس السيميائي يتوجه أركون إلى أهمية العلاقة الثنائية بين الدال والمدلول، بوصفهما الرافدين اللذين يحلقان في عملية التأويل، حيث إن هناك زحزحة في مفهوم هذه العلاقة، ويتمثل ذلك في قول أركون: »إن دعامة التوصيل أو وسيلة التوصيل (اللغة) ليست هي المعرفة الصحيحة التي نمتلكها عن المادة المدروسة (أي العائد المادي المحسوس الذي تدل عليه كلمات اللغة) وإنما تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين المتنافسين بنفس إطار التحسس والإدراك والتصورات، أو بالأحرى نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية«[1].

فقد تجاوز البحث السيميائي العلاقة المباشرة بين الدال والمدلول، وذلك بالإحالة إلى المفاهيم والتصورات الثقافية التي تحملها الجماعة في وعيها، ويسمي أركون هذه النقلة الجديدة بالطفرة السيميائية، ويشير إلى أهمية التحليل السيميائي بقوله: »فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبًا منهجيًا ممتازًا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى أو يتولد من خلالها. وهذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضًا رهانات إبستيمولوجية، فهي تتيح لنا أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني«[2].

ومن ثمَّ تتحدد مستويات الخطاب اللغوي القرآني من خلال ثلاثة فاعلين: قائل / مؤلف، ومخاطب / مبلغ، ومخاطب / الناس، **وتقوم عملية التأويل بالنظر السيميائي في المحاور النصية الآتية:**

(١) كلام، منطوق، خطاب، نص.
(٢) خطاب قرآني، مدونة رسمية مغلقة، مدونة مفسرة.
(٣) البنيات الإيقاعية أو صيغة التعبير.

(١) المرجع نفسه، (ص/ ٣٤).

(٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (ص/ ٣٥).

(٤) البنيات التركيبية والأدوات النحوية.
(٥) المفردات: الشبكات المعجمية، الدلالات الأصلية، علم المعاني.
(٦) البلاغة، التنظيم المجازي للخطاب القرآني.
(٧) تحديد أنماط الخطاب القرآني، التشريعي، الجدلي...**إلخ.**

عن طريق هذه المحاور تتم العملية التأويلية، وهنا نجد أركون يلتفت دائمًا إلى توسيع مفهوم الدال والمدلول، بحيث يصبح آلية تتوجه نحو كشف المفاهيم والسياقات المحيطة ببنية النص، بعد التوسل بمقامات التحليل السيميائي السبعة التي ذكرناها.

إن محمد أركون بتوظيف المنهج الألسني السيميائي يكون قد أعطى نفسًا جديدًا لمفهوم الدلالة العربي، وخاصة المناحي السياقية، وعلاقة الدال والمدلول، وهذه آليات تعد من صلب البحث اللغوي التأويلي، لكن المفارقة التي سقط فيها أركون هي أنه انحرف بالمسار اللغوي لمفهوم النص عن حقيقته إلى المعطيات التفكيكية دائمًا كعادته في توجيه كل البنى التي تحتويها آلية التأويل إلى معانٍ هدمية وعدمية[1] واختراقية للموروث الديني.

هذه أهم المناهج النقدية التي وظفها أركون في مقاربته التأويلية، ما يمكن قوله في الإطار العام الذي قدمه في قراءة النص الديني هو غلبة المنهج التفكيكي على كل الآليات الأخرى، أي إن استفادة أركون من مختلف المناهج التأويلية إنما جاء على خلفية المسحة التفكيكية التي أدلج بها كل آليات التأويل. يعني حتى المناهج التأويلية لم تسلم من قراءة التفكيك، وقد رأينا كيف أن المنهج التاريخي هو مقدمة إلى اكتشاف مختلف العلاقات الاجتماعية والثقافية التي تقوم على أساس النقد والملاحظة والتجربة، نجد هذه المعاني في المقاربة الأركونية غائبة، حيث تقوم

(١) العدمية: فلسفة إلحادية ترى أن العالم خالٍ من أي مضمون، وكذلك الإنسان، وترى الدين والأخلاق مجرد أوهام، والعدم نهاية الوجود، من روادها: نيتشه، فلوبير، فيودور، وتعد مسرحيات الإغريق التي تصور صراع العدم مع الإنسان جذورًا لهذه الفلسفة، المعجم الفلسفي، (ص/ ٣١٠). أعلام الفلاسفة، (ص/ ٣١٨).

رؤيته المنهجية على المفهوم الاستباقي أو الحكم الأولي الإسقاطي ثم بعد ذلك يضفي عليه المسحة الموضوعية العلمية المزعومة عن طريق هذه المناهج المبتسرة.

وقد رأينا كيف أن المنهج التاريخي هو مقدمة إلى اكتشاف مختلف العلاقات الاجتماعية والثقافية التي تقوم على أساس النقد والملاحظة والتجربة.

كذلك رأينا ذلك مع المنهج السيميائي، حيث يقوم هذا الأخير على استثمار موارد الدلالة وعلاقة الدال والمدلول، وهي علاقات وأنظمة لغوية خارجة عن نطاق الأدلجة والتوجيه القسري، لكن نجد أركون يفجر هذه المعاني اللغوية والأنظمة الدلالية بإدخال منهج التفكيك، لتصبح بعد ذلك أنظمة فضفاضة خاوية لا تعبر عن أي نظام لغوي »إن مسعى الخطاب الأركوني في البحث عن خصوصية اللغة الدينية جعله يتجاوز الطروحات اللسانية والسيميائية التي أقامها أهل الاختصاص...فهو يرى بأن هذه الأخيرة لا يمكن اختزالها حتى إلى لغة أدبية، فهي لغة تتجاوز التبليغ والتوصيل«[1]؛ لأن المعطيات التي تقدمها السيميائيات لا تسعفه في منهج الهدم الاستباقي الذي فتح به مختلف القراءات المضادة. إن هذا المنحى الذي اتخذه أركون في صيغة المقاربة، جعله حبيس المناهج التأويلية المعاصرة، لا سيما التي تقوم على الهدم والتفكيك، أي لا تخضع لأي قواعد وقوانين موضوعية، ولعل انفتاحه اللامشروط على الثقافة الغربية أوصله إلى قناعة وهي أن دراسة التراث لا تكون إلا خلف هذه المناهج التي أثبتت هي نفسها قداميتها ونسبيتها.

كان حريًا بأركون أن يستعين بمناهج التأويل الأصولي القائمة على أساس الضبط والحسم؛ لأن النظام المعرفي الإسلامي لا يمكن أن يقرأ بمعزل عن مناهجه وآلياته الداخلية. ثم تأتي بعد ذلك المناهج التأويلية المعاصرة

(١) عبد الغني بارة، الهرمينوطيقا والفلسفة، (ص/ ٥٤٧).

استئناسًا، وتأكيدًا على المعطيات الموجودة. ثم هناك تناقض يسقط فيه أركون؛ إذ يعتقد أن الحقيقة شيء يمكن الإمساك به أو القبض على معانيه، وهو ما لم يذهب إليه أنصار استراتيجية التفكيك: نيتشه وفوكو ودريدا، فموقفه هذا أوقعه في دوغمائية قسرية أكثر من الدوغمائية التي جاء ليحدث معها قطيعة؛ فهو يقع في فخ المشاريع اليوتوبية التي تعتقد بأنها الأقدر على تحرير العقول من وهم الفكر المنغلق، وهذا في المحصلة ما هو إلا وهم من أوهام الحداثة التي فضح المشروع التفكيكي نفسه زيفها، وبطلان دعاويها.

المطلب الثاني: المقاربات التفاعلية والنقد الجوهري:

يحيى رمضان وحدود المقاربة:

تأتي مقاربة المفكر اللساني يحيى رمضان، من خلال كتابه «القراءة في الخطاب الأصولي»، يعرض فيه نظريته القائمة على أساس المقاربة التفاعلية بين التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة، حيث يتوسل إلى حقيقة المقاربة عن طريق بيان مكونات هذه المقاربة ومفهومها، أي التصور الذي يراه في صيغة هذه المقاربة، وكذلك عن طريق مستويات التأويل وآليات الفهم. وسنعرض نظريته المقاربية من خلال هذين المحورين.

أولًا: مكونات المقاربة وحدودها:

تكمن أهمية المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية الغربية، في تحديات اللحظة الحضارية التي يحيا الفكر الإسلامي في كنفها؛ حيث إن هذه الحاجة ليست وليدة الشعور بالنقص، أو عدم امتلاك آليات التأويل الأصيلة، وليست قراءة للتراث من خلال الآخر، وهذا ما يطرحه يحيى رمضان من أسئلة حول إمكانية معرفة الذات والوقوف على تحدياتها، هل يكون بالضرورة عبر الآخر؟ وهل معرفة الذات والوقوف على مضامينها الحقيقية تمر بالضرورة عبر الآخر؟ يجيب على هذه التساؤلات بأن

أساس المقاربة قائم على التفاعل الحضاري، حيث يقول: »ولكن المسألة في عمقها مسألة تفاعل تفرضه اللحظة الحضارية، وتستدعيه حتمية الاستمرار التي تقتضي إنجاز التأصيل المطلوب الذي لا يمكن أن يتم دون إحداث التفاعل الإيجابي والمثمر بين العناصر الأصيلة في اللحظة التي نعيشها«[١].

ويعزو مصداقية هذه المقاربة إلى أن الأصوليين قديمًا لم تمنعهم أصالتهم المعرفية والمنهجية من الاستفادة من معطيات الغرب عن طريق توظيف المنطق في علم الأصول، حيث إن مقتضيات اللحظة الحضارية تستدعي إحداث التفاعل بين مكونات القوة والأصالة في التراث وبين المنجز الأصيل في اللحظة التي نعيشها؛ لأن ذلك هو السبيل لتأصيل الفكر الإنساني في حركة النمو والتقدم[٢].

تقوم منهجية المقاربة عند يحيى رمضان على أساس الازدواجية[٣] بين الوصف والتحليل المؤسس على المقارنة؛ وذلك لتوضيح الأماكن التي تظهر فيها التمايزات والمتشابهات، عن طريق اعتماد المناهج والآليات الألسنية اللغوية التي اشتغلت عليها التأويلية المعاصرة.

لكن ما هي المناهج التي يمكن أن تشكل حقلًا مشتركًا بين التأويل الأصولي والتأويلية المعاصرة؟

لا شك في نظر يحيى رمضان أن المناهج التي ينبغي الاشتغال عليها هي التي تشكل تقاربًا منهجيًا ومعرفيًا في وسيلة الاشتغال وغايته، ويتحدد أساسًا على اللسانيات التداولية، والسميائيات التأويلية لأمبرتو إيكو[٤]، حيث إن اشتغال هذه المناهج ينصب أساسًا على تأويل الظاهرة اللغوية والوقوف على آلياتها.

(١) يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، عالم الكتب الحديث، الأردن، (ط. ١)، (٢٠٠٧م)، (ص/ ٢٠).

(٢) النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد، محمد حسين فضل الله، مجلة المنطلق، (ع/ ١١٧)، (١٩٩٧م - ١٤١٧ه)، (ص/ ٢١).

(٣) يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، (ص/ ٢٩).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٣٠).

إن طبيعة النص الديني اللغوية والسياقية جعلت الأصوليين يتفانوا في تذليل الآليات والقواعد التي توصل إلى تأويله وبيانه، ولا يمكن قراءة النص الديني ولا تأويله إلا من خلال معطياته الداخلية التي شيدها الأصوليون عبر نظرية التأويل؛ فسعة النص القرآني جعلت الأنماط اللغوية تشهد أفقًا واسعًا من التحليل القائم على أساس مراعاة البنية الداخلية والسياقات الخارجية، التي تحيط بلحظة التنزيل، ولحظة الاستمرارية.

إن هذه الأوصاف الواضحة في طبيعة النص القرآني، وطبيعة قراءته كما يقول يحيى رمضان هي التي «جعلت قراءة الأصوليين التي اجتهدت لبناء هذا المنهج تقترب في رؤيتها وفي طريقة تعاملها مع النص، وفي بعض الأحيان في بعض نتائجها مع بعض المقاربات المعاصرة؛ ذلك أن التطورات التي شهدتها ممارسة القراءة...أوصلتها إلى الاقتناع بأن النص هو مجال التفاعل من أجل إدراك المعنى»[1].

(١) المرجع نفسه، (ص/ ٣١).

يستبعد يحيى رمضان كثيرًا من المناهج التأويلية التي تخطت الحدود التأويلية، ودخلت في قوالب هدمية وهرمسية، حيث غدا النص في مفهوم هذه المناهج وعاءً مفرغًا قابلًا لأن يملأ بأي شيء، ولا يوجد في العملية التأويلية سوى القارئ، ولا أساس لأي قراءة تدعي بأنها هي المنتخبة أو الصحيحة[2].

ولعل من أهم المناهج المرفوضة في هذه المقاربة، يقول يحيى رمضان، هي المناهج التفكيكية وآليات القراءة التي جعلت القارئ سيدًا وحرًّا في العملية التأويلية، حيث عبرت هذه المناهج الهرمسية عن كل مقتضيات اللانسجام؛ لأن ما جادت به مناهج السيميائيات على يد أمبرتو إيكو وهيرش، كان قائمًا على أساس كبير من الانسجام والسعي إلى مقصود النص والقراءة الصحيحة، بينما» تمثل التفكيكية أحسن مقاربة جسدت الحد الثاني، حد اللانسجام؛

(٢) يحيى رمضان، المقاربة الهرمسية للوحي: قراءة في الخطاب اللاديني لحامد أبو زيد، إسلامية المعرفة، (ع/ ٦٣)، (١٤٣٢هـ)، (ص/ ١٤).

إذ كان هدفها هو تفجير النص من خلال البحث عن تناقضاته»[١].

إذن تكمن حدود المقاربة في نظر يحيى رمضان فقط في الآليات التي اشتغلت عليها الألسنية والسيميائية؛ لكونها تأسست على أساس البحث عن المعنى المقصود، والتزامها بمعطيات اللغة التي جعلت وعاء للمعاني، فهذه المناهج جاءت كرد فعل لما آلت عليه التأويلية المعاصرة بعد اعتناقها البنيوية التي حكمت بموت المؤلف، وبالتفكيكية التي حكمت بموت الحقيقة، وعدم وجود قراءة صحيحة؛ بل وحكمت بموت آليات التأويل في حد ذاتها، حيث لا وجود لمناهج الضبط أصلًا، كل ما هناك هو قارئ حر يلعب بالنصوص كما يشاء.

ثانيًا: مستويات التأويل وآليات الفهم:

تتحدد مستويات التأويل عند يحيى رمضان انطلاقًا من المسلمات اللغوية التي أنتجها التأويل الأصولي، عن طريق مناهجه، والمتمثلة في مسلمة اللسان، ومسلمة المقاصد، وحدود التأويل.

المسلمة الأولى: مسلمة اللسان:

يعتبر لسان العرب هو الوعاء الذي حمل كل المعاني التي تدل عليها النصوص؛ ولهذا نجد الإمام الشافعي يتوجه في تأسيسه بناء المناهج التأويلية على اللسان العربي، يصرح الشافعي نفسه في بيان أهمية المعطى اللغوي وجوهريته، عندما يقول: »وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جمل عِلم الكتاب أحدٌ جَهِلَ سَعَةَ لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجِماع معانيه وتفرقها، وَمَنْ عَلِمَه انتفتْ عنه الشبه التي دخلت على مَنْ جَهِلَ لسانها»[٢].

وهنا يتجه الشافعي في توسيع مفهوم اللسان، حيث إنه يتجاوز حدود

(١) يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، (ص/ ٢١).

(٢) الشافعي، الرسالة، (ص/ ٤٠).

اللفظة، وحدود الجملة» ملاحقًا الخطاب في امتداده مع السياق من أجل تحقيق الإفادة المطلوبة، والوصول إلى مقصود المتكلم؛ ولذلك فهو لا يراعي السياق النظمي فحسب، وإنما أيضًا السياق المقامي الذي يوضح ظروف إنتاج الخطاب وملابسات تلقيه»[1].

يأتي مفهوم اللسان في مناهج التأويلية الغربية كما يقول يحيى رمضان متأخرًا، حيث جاءت اللسانيات مفرقة في أحوال اللسان بين ما هو فردي وما هو اجتماعي، كما يقول هاريس، لكن ما وقعت فيه ألسنية دسوسير هو أنه أقصى المتكلم من مفهوم اللسان[2]، كما أقصى مقامه ومرجعه؛ ولهذا مفهوم اللسان عنده لا يخرج عن نطاق الجملة فقط.

لقد أشار يحيى رمضان إلى أن توسيع مفهوم اللسان قد أخذ أبعادًا واسعة جدًّا في مشروع الإمام الشاطبي، حيث ربط بين مفهوم اللسان ومفهوم التواصل، لكن يؤكد الإمام الشاطبي على عربية القرآن، وهذا يترتب عليه أن التأويل لا يكون إلا من جهة قوانين اللغة،» فمن جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة»[3]. وهذا كما يقول يحيى رمضان يقودنا إلى القول بمعهود العرب، حيث إن الشاطبي تفانى في استثماره؛ لأنه يعد الفيصل الذي يقف أمام التأويلات المشوهة التي لا تمت للدلالة العربية بأي صلة.

إن قيمة معهود العرب، تعطي للغة طابعًا اجتماعيًا، أي إنها ليست بمعزل عن الوعاء الاجتماعي الذي تعيش فيه، وهذا يعطي لمسلمة اللسان عمقًا جوهريًا في امتداده فوق المفردات المعجمية؛ فهو لا يقف عندها، وإنما يستحضر معهود العرب، الذي يتمثل في اللغة الاجتماعية أو البعد الاجتماعي للغة.

(١) يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، (ص/ ٨٩).

(٢) المرجع نفسه، (ص/ ٩٣).

(٣) الشاطبي، الموافقات، (٢/ ٤٩).

يميز يحيى رمضان في مقاربته لمفهوم تواصلية اللغة واتساعها عند الشاطبي على ما نادت به مختلف المناهج التأويلية المعاصرة، خاصة نظرة تشومسكي[١] التي أقامت تواصلية اللغة على أساس المعنى المعجمي والمعنى السياقي، وهذه خطوة نحو التعقيب على التحجيم الذي وقعت فيه بنيوية دسوسير.

من خلال هذه المسلمة التي أثارها يحيى رمضان يتبيَّن أن اللسان هو الأساس الذي تنطلق منه كل التأويلات، وإذا كان الإمام الشافعي نظر إلى اللسان من خلال المفردات المعجمية والمعاني السياقية؛ فإن الإمام الشاطبي أعطى لمسلمة اللسان مفهومًا موسعًا تواصليًا، وذلك عن طريق توسيع الآليات الخارجية التي تتحكم في تأويل النص ابتداء من السياق، ومرورًا بتحقيق المناط، ووصولًا إلى اعتبار المآل. لا تقف مقاربة يحيى رمضان للمنجز الغربي عند حد المشاكلة، بل تجاوز ذلك إلى رؤية نقدية قدمها بين يدي رواد البنيوية حيث لم تتعد عندهم مسلمة اللسان ومفهومها الجملة. فقد جاءت المناهج التأويلية بعد البنيوية وأعطت مفهوم واسعًا للغة، مثل أمبرتو إيكو وهيرش، وحتى تشومسكي.

المسلمة الثانية: مسلمة المقاصد:

تتجلى مضامين هذه المسلمة في البعد المقاصدي الذي استجلاه الإمام الشاطبي، وجعله جوهرًا في العملية التأويلية. لقد قامت مقاربة يحيى رمضان في بيان مسلمة المقاصد على أساس مختلف بين المناهج التأويلية المعاصرة، حيث إنها في أول أمرها انتهت إلى موت المؤلف عن طريق المناهج البنيوية والتفكيكية، وبالتالي لا حاجة إلى المقاصد، لكن ما لبثت هذه الأخيرة حتى عادت تؤسس لمفهوم المقاصد، وضرورة البحث عن مقاصد المؤلف ومراده، بعد عمليات نقدية مكثفة وواسعة ضد المناهج الهدمية الأولى. بعدما عرض يحيى رمضان

(١) نعوم تشومسكي، المعرفة اللغوية، ترجمة محمد فتيح، دار الفكر العربي، القاهرة، (ط. ١)، (١٤١٣ه - ١٩٩٣م)، (ص/ ٧٨).

مقولات المناهج التي لا تؤمن بمقاصد المؤلف، انتقل إلى الردود التي وجهت إلى هذه المناهج[1] عن طريق آليات أخرى معاصرة نادى بها أمبرتو إيكو وهيرش وغيرهم.

تقوم آليات النظر الأصولي في استحضار المقاصد بعيدًا عن المنجز اللساني الذي لم يستفق إلا مؤخرًا للعودة إلى مقاصد النص ومقاصد المؤلف؛ فمسلمة المقاصد في التأويل الأصولي تشكل محورًا أساسيًا في العملية التأويلية، فقناعة الإمام الشاطبي بهذه المسلمة كانت انطلاقًا من وعيه بجوهرية المعطى المقاصدي في أي عملية تأويلية يراد لها أن تكون سديدة؛ لهذا أخذ يبرهن عليها عن طريق الاستقراء، وهو أكبر رافد برهاني:» والمعتمد إنما هو أنَّا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره»[2]. فمسلمة المقاصد، يقول يحيى رمضان، ليست شرطًا من شروط قراءة الخطاب الإلهي فحسب؛ وإنما معلم من معالم القراءة الصحيحة السليمة[3] التي تجنب المؤول الوقوع في الزلل والخطأ.

إن اللغة في بعدها اللساني قاصرة عن الإحاطة بمراد المتكلم؛ لذا تأتي مسلمة المقاصد لتميز بين أمرين إجرائيين في العملية التأويلية، كل منهما يوصل إلى الآخر[4]: المعنى الملفوظ من جهة، والمعنى المقصود من جهة أخرى. حيث لا يمكن أن نصل إلى المعنى الملفوظ إلا إذا بحثنا عن المعنى المقصود، والعكس بالعكس، لا نصل إلى المعنى المقصود، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار المعنى الملفوظ، وهنا لا بدَّ من مراعاة المعهود اللساني والقواعد التي تقتضيها الألفاظ. إذن مسلمة المقاصد كما سماها يحيى رمضان تعد رافدًا ضروريًا في أي عملية تأويلية يراد لها أن تكون صائبة، وفي مقاربته للمنجز اللساني المعاصر فإن

(١) يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، (ص/ ١٤٣).

(٢) الشاطبي، الموافقات، (٢/ ٤).

(٣) يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، (ص/ ١٤٦).

(٤) يحيى رمضان، الاستدلال اللغوي عند الأصوليين: مقاربة تداولية، مجلة إسلامية المعرفة، (ع/ ٧٣)، (٢٠١٤م)، (ص/ ٢١).

«المقاصد» أصبحت قبلة البحوث التأويلية المعاصرة، بعد أن جوبهت المناهج الكلاسيكية -التي نفت البعد المقاصدي- بشتى أنواع الردود.

المسلمة الثالثة: حدود التأويل:

تقوم هذه المسلمة على أساس منهجي ومعرفي عميق، يتمثل في طبيعة التأويل من حيث الإنتاجية التي يقدمها: هل تقف عند حد، أم تعتبر آلية لا تنتهي عند حدود ثنائية المعنى الصحيح / المعنى الخاطئ؟ لعل أولى المحاولات التي استطاعت أن تجيب عن هذه الإشكالية في منظومة التأويلية المعاصرة هي محاولة أمبرتو إيكو، بعد أن ألف في ذلك كتابه «حدود التأويل». قد وقفت دراسة أمبرتو إيكو في وجه النزاعات التفكيكية التي تخطت كل الشقوف المنهجية والمعرفية، فلا بدَّ للتأويل من قوانين ومبادئ، وهذه القوانين هي التي تفرض سلسلة من المعاني الممكنة والمحدودة دون تسيب، وقد أجمل يحيى رمضان الخطوط التي يتعلق بها التأويل في مسار حدوده وآلياته، وتقف هذه الخطوط العريضة قيدًا في العملية التأويلية تمنعها عن كل تسيب[1]:

القيد الأول: يتمثل في العلاقة التي تربط الذات المتلفظة والذات المؤولة بالموضوع اللغوي، حيث هناك قيود تضبط هذه العلاقة.

القيد الثاني: ويخص العلاقة التي تربط الذات المتلفظة والذات المؤولة بعضهما ببعض، وتظهر هذه العلاقة في طبيعة إنتاجية المؤلف، بقدر ما يجهد المؤلف نفسه لبناء نصه بكيفية يبتعد بها عن الأخطاء المعرفية والمنهجية في التأويل، يسعى المؤول جهد مقدرته في الإمساك بالمعاني التي أرادها المؤلف. لا نكون أمام تأويل محدود يقف عند المعنى والمراد إلا إذا توسل المؤول إلى التجسيد الفعلي لمقصد النص، حيث يتطابق مع قصدية المؤلف[2]، هذه القصدية لا يصلها إلا إذا راعى أدوات

(١) المرجع نفسه، (ص/ ٤٥٨).

(٢) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، (ص/ ٧٩).

النص، بكل ما يقدمه اللسان من قوانين وقواعد نحوية وثقافية[1].

وفي مقاربة هذه المسملة في التأويل الأصولي لا يجد يحيى رمضان بدًّا من الاعتراف بقيمة البحث الأصولي في نشدان هذه الحدود؛ لأن البحث الأصولي قائم على أساس البحث عن المراد الحقيقي، وبالتالي لا معنى للتأويلات المتصارعة التي ليس همها إلا إنتاج مزيد من المعاني، دون مراعاة الحقيقة المرجوة، كما تلوح به المناهج التفكيكية؛ فالخطاب الأصولي قائم منذ البداية بوضع المساطر التي من خلالها يتوضح المراد، ويتأسس التأويل.

وقد نظر الإمام الشاطبي إلى هذه الآليات التي تحفظ التأويل من القراءات الزائغة والرديئة، عن طريق البنى المعرفية التي يقوم عليها نظام اللغة، وقد أجملها الإمام الشاطبي في ثلاثة:

(١) معهود العرب / مقتضيات اللسان.
(٢) مقاصد النص / مقاصد المؤلف.
(٣) التنزيل وإجرائية الممارسة (تحقيق المناط).

وفي نظرة مقاربية يزاوج يحيى رمضان بين تنظير الناقد أمبرتو إيكو، وبين الإمام الشاطبي في قضية حدود التأويل وآليات القراءة المنضبطة، حيث يقول: »لا شك أنه اتضح إلى أي حد هو التشابه قائم بين ما قام به الشاطبي وبين ما يؤسسه أمبرتو إيكو؛ فرفض هذا أن يؤول نص قديم (نص هوميروس) بمفاهيم الذرة الحديثة التي لم تكتشف إلا في العصر الحديث هو الموقف نفسه الذي كان الشاطبي قد اتخذه بخصوص تأويل الآية الكريمة: {أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ} [ق: ٦]، المعتمد على معطيات علم هيئة العالم»[2].

فقد حرص كل منهما على شد العملية التأويلية إلى معهودها اللساني وظروفها

(١) يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، (ص/ ٤٦٢).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٤٨٤).

التنزيلية، وهي تعد رافدًا جليلًا في الحفاظ على المعاني المقبولة، والابتعاد عن كل التأويلات المبتسرة القسرية التي لا تراعي معهود اللغة وظروفها. كل ما تطلع إليه يحيى رمضان من وجه الشبه بين نظرية أمبرتو إيكو التأويلية، وآليات التأويل المقاصدية على يد الإمام الشاطبي، يعتبر وجهًا مقاربيًا يترك هامشًا كبيرًا في التقاء التأويل الأصولي بالتأويلية المعاصرة في محطات معرفية ومنهجية كثيرة؛ مما يؤكد لنا أن التأويلية المعاصرة ليست كلها في مقام واحد، أو في سياق هدمي واحد. بل هناك نقود معاصرة تأويلية تجاوزت النظريات الهرمسية الهدمية، وأعطت نفسًا جديدًا لمفهوم التأويل في البحث عن المعنى المراد.

وهذا ما جادت به مقاربة يحيى رمضان، عندما جمع مساطر العملية التأويلية في ثلاث مسلمات: **مسلمة اللسان** وقد وجد فيها تناغمًا كبيرًا بين ما جاد به تأسيس الإمام الشافعي وبعده الإمام الشاطبي، وبين ما أقرته التأويلية المعاصرة عن طريق تشومسكي وغيره في إثبات المفهوم الموسع الاجتماعي والثقافي للغة، بل وقفت هذه المناهج في وجه البنيوية التي أسرت النص وجعلته دفين الجملة لا يخرج عنها.

كذلك **مسلمة المقاصد** التي يلتقي فيها بحث الإمام الشاطبي بمقاصدية أمبرتو إيكو وهيرش بالخصوص، فقد التقت التأويليتان عند مساطر هذه المقاصد وجعلتها أساسًا في العملية التأويلية.

وهذا فتح الباب أمام مفهوم **مسلمة حدود التأويل** التي تجاوزت بها التأويلية المعاصرة كثيرًا من المفردات التي نفت حقيقة التأويل، وأعطت للقارئ سلطة تغيب معها كل مقتضيات البحث عن حقيقة المعنى، ومدلول المراد من المؤلف، لتنافس بذلك منجزات التأويل الأصولي الذي ما فتئت قواعده وقوانينه تحرص على قبض حقيقة التأويل، والنزوع بها نحو الضبط والمراد الصحيح الحقيقي للمؤلف / المتكلم.

الصورة النمطية للعرب وتشويه التاريخ الإسلامي في السينما العالمية

محمد أحمد الصغير علي عيد(*)



تمهيد:

كثيرة هي الأفلام التي تتعمد تشويه تاريخ العرب والمسلمين، وتصفهم دائمًا بالعنصرية والوحشية والإرهاب؛ فالعديد من صانعي الفيلم الأوروبي والأمريكي انتقلوا بكاميراتهم إلى العديد من أقطار العالم الإسلامي، من أجل تشكيل صورة مغلوطة و«مدانة» عن الشخصية الإسلامية ونعتها بالعنصرية، المستمدة أساسًا من تعاليم دينها، الذي يغذّي فيها مشاعرَ العداء،

(*) باحث في الفكر العربي والدراسات السينمائية، الكويت. البريد الإلكتروني:

moahmedelsagher@hotmail.com

والحقد الأسود والعنصرية الدفينة في داخل مدوناته المتكلسة من وجهة نظرهم، والمليئة بالانتهازية والعنصرية غير المبررة إنسانيًا.

وإذا نظرنا إلى ما كتبه السياسي الإنجليزي **أنتوني ناتنج** في مقدمة كتابه «العرب» فسوف تتضح لنا الصورة بشكل أكثر، حيث يقول: «يصنع الناس التاريخ أكثر مما يصنع التاريخ الناس، بيْدَ أنه لا يمكن وجود جنس، أو أمة اتّسم تاريخها بالطابع الشخصي أكثر مما اتسم به تاريخ العرب؛ ففي قرابة أربعة عشر قرنًا منذ قيام النبي **محمد** تتكشف قصة العالم العربي مثل سلسلة جبال ممتدة، تمثل قممها الشاهقة الفتوح وعظائم الأعمال التي قامت بها الشخصيات التاريخية الكبرى. فيما بين القمم أغوار شديدة الانحدار تعني تدهورًا عميقًا بعد أن تغادر كل شخصية كبرى التاريخ».

والذي يقرأ هذه الكلمات يجد أنها تجسد لنا الوجه الآخر من النظرة الغربية تجاه الشخصيات التاريخية العربية والإسلامية، سواء التي عالجتها المؤلفات الغربية ذات الطابع التاريخي أو قدمتها السينما الأمريكية والأوروبية في أفلام سينمائية، وما صاحب هذه الأفلام من تنقيب عن تفسيرات دينية وسياسية تصلح كأساس لتشويه هذه الشخصيات، أو تجاهل أدوارها الإيجابية، أو التركيز المقصود على شخصيات كان لها أدوارها السلبية في تاريخ الأمة العربية.

والجدير بالذكر، أن تاريخ السينما العالمية يشتمل على أكثر من ١٥٠ فيلمًا تجسد الشخصية العربية والإسلامية من خلال الأجواء الخيالية لحكايات «ألف ليلة وليلة»، ولكن الأمر لم يقتصر على هذه النوعية من ظهور بعض الأفلام ذات الطابع «الفانتازي» التي كان للشخصية الإسلامية دور رئيس في أحداثها.

وحتى تتضح لنا تجليات التشويه المتعمد من جانب السينما الأوروبية والأمريكية للتراث والتاريخ العربي والإسلامي؛ ينبغي دراسة الإشكالية

المطروحة من خلال مصطلح الصورة النمطية، الذي يمكن من خلاله طرح التساؤل التالي: لماذا تصر السينما العالمية على تشويه صورة العرب والمسلمين في أفلامها؟

أولًا: تعريف مصطلح الصورة النمطية:

كثيرون بحثوا في الصورة النمطية، ووضعوا لها التعريفات وبحثوا في جذورها، وخاضوا كثيرًا في البحث عن حلول لها؛ ففي دراسة صدرت **لعبد القادر طاش** سعى فيها إلى الربط «بين هذه الظاهرة وسياقاتها الفكرية والنفسية، والسياسية والاجتماعية، فيستكشف جذورها التاريخية والنفسية ويحلل أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ويحاول -في ضوء ذلك- أن يقدم تفسيرًا علميًا يضع هذه الظاهرة في إطارها الصحيح»[1]. ويرى **طاش** أن الصورة النمطية إنما هي «تعميمات مؤسسة على

(١) عبد القادر طاش: الصورة النمطية للإسلام والعرب في الإعلام الغربي، الرياض، دار الدائرة للإعلام، الطبعة الأولى، (١٩٩٠)، (ص/ ٩).

كثيرون بحثوا في الصورة النمطية، ووضعوا لها التعريفات وبحثوا في جذورها، وخاضوا كثيرًا في البحث عن حلول لها.

الشائعات، والآراء التي لا تستند إلى براهين علمية تجريبية»[2]، أو أنها «صورة تُبنَى على أوهام أو معلومات غير دقيقةٍ أو خيالات ذاتية، تكونت لدى الإنسان أو الجماعة من خلال التجارب السابقة والخبرات وعن طريق التلقي من وسائل الاتصال والإعلام»[3].

وهناك تعريفات أخرى ترى أن الصورة النمطية هي: الصورة الذهنية الثابتة التي تتسم بالجمود والتبسيط المفرط.

ويرى **سعد رزق** أنها «الشيء المكرر على نحو مطّرد وعلى وتيرة واحدة لا تتغير ويسمى نمطًا، والنمط يطلق على

(2) Sang-Chul Lee: The American Image of Relations with Japan Projected in Three U.S. Dailies.Gazette, (1979),(p/ 31).

(3) K.: University of Michigan Press,(1956), (pp/ 5-6).

الصورة العقلية التي يشترك في حملها واعتقادها أفراد جماعة معينة»[١].

ويرى **ديفيز** بأن الصورة النمطية تمثل رأيًا مبسطًا، أو موقفًا عاطفيًا، أو حكمًا متعجلًا غير مدروس، وتتسم بالجمود وعدم التغير، وحدد **ديفيز** أثر الصور النمطية فذكر أنها عندما نكونها عن شعب معين، فإن هذا يعني عدم اكتراث به، وأنه ليس جديرًا منّا بالاهتمام الكافي لفهمه وإقامة علاقات معه[2].

وتوالت الدراسات حول القَوْلبة والنمطية وغيرها. ومن آخر ما صدر باللغة العربية كتاب «قولبة الآخر» **لراشد سعيد**، الذي يقول فيه: «إن دراسته تصل إلى أن المسلم ظل يحتل مكانة النقيض، والآخر، والمختلف في الفكر الغربي، كما عبرت عن ذلك حركة الاستشراق. ولا تزال الصور الاستشراقية القديمة سائدةً في الخطاب الإعلامي الغربي الذي يقدم المسلمين والعرب بشكل يفتقر إلى التوازن والإدراك والعمق»[٣]. وكان **إدوارد سعيد** قد أصدر كتابه القيم «تغطية الإسلام» عام ١٩٨١م، وأكد فيه ما دعا إليه في كتابه «الاستشراق» إلى حاجة الولايات المتحدة الأمريكية إلى رأي عليمٍ خبيرٍ حولَ الإسلام، وأن قوة عظمى كالولايات المتحدة بحاجة إلى مثل هذا الرأي البصير، وليس الرأي المشوب بالاتجاهات السياسية أو الميول الأيديولوجية[4].

وعن جذور الصورة النمطية للعرب والمسلمين يرى معظم الباحثين

(١) عبد القادر طاش: الصورة النمطية للإسلام والعرب في الإعلام الغربي، مرجع سابق، (ص/ ١٠).

(2) Dennis Davis: Mass Communication and Everyday Life, New York,(1982) (p11).

(٣) أحمد راشد سعيد: قولبة الآخر: قضية التشويه الحضاري والاغتيال الإعلامي للمسلم والعرب، أبوظبي، (٢٠٠١)، (ص/ ١٩).

(4) Edward Said: Covering Islam, London: Routledge & Kegan Paul,(1981), (p/ xix).

(*) أخذت أقسام دراسات الشرق الأوسط والأدنى التي تهتم بالعالم الإسلامي ترسخ هذه الصورة النمطية التي جاءت عبر القرون الوسطى الأوروبية، وبرع في نشرها مستشرقون كبار أمثال: جولدزيهر المجري اليهودي، ومارجليوث، وهاملتون جيب، وبرنارد لويس، وغيرهم كثير.

أن هذه الصورة إنما تكونت في المخيلة الأوروبية والأمريكية عبر قرون عديدة منذ بداية الفتوحات الإسلامية ثم الحروب الصليبية. وقد كتب **هشام جعيط** حول عدد من الكتّاب الأوروبيين من أمثال فولتير(*)؛ حيث ذكر أن نظرته إلى الإسلام كانت مبنيةً على أنه التطرف واللاإنسانية والتطلع إلى القوة[1]. ولننعطف الآن لبيان تجليات هذه الصورة النمطية البشعة للعرب والمسلمين عبر تاريخ السينما العالمية، من خلال الحروب الصليبية والثورات العربية.

ثانيا: العرب الأشرار في الحروب الصليبية:

يؤكد كثير من الباحثين على أن وظيفة الإعلام والسينما لا تنحصر في نشر الصور النمطية فحسْب، بل كذلك بالقيام بتضخيمها «بدرجة كبيرة، وبطبعها بقوة في أذهان المتلقين إلى الحد الذي يشعر فيه أنه التقى فعلًا بالشخصيات التي تناولتها وسائل الإعلام»[٢]، وأفلام السينما. وقد تنبهت القوى اليهودية في السينما الأمريكية والأوروبية منذ نشأة السينما إلى ضرورة تشويه التاريخ الإنساني في كل فتراته للحصول على أفكار تساند وتدعم قضاياه الدينية والسياسية، ولقد كان موقف السينمائيين اليهود من أمثال مايكل كورتيز، وباندورواس بيرمان، وريتشارد ثورب، وأنتوني مان، وهنري بلانك، ودافيد بتلر ينسجم مع الموقف اليهودي عمومًا من الحروب الصليبية.

ويمكن القول بأن موقف اليهود من الحروب الصليبية يختلف اختلافًا كبيرًا عن موقف المسلمين والمسيحيين الكاثوليك. فاليهود كما يقول قاسم عبده قاسم في بحثه «رؤية إسرائيلية للحروب الصليبية»: «لم يكونوا طرفًا

(*) أخذت أقسام دراسات الشرق الأوسط والأدنى التي تهتم بالعالم الإسلامي ترسخ هذه الصورة النمطية التي جاءت عبر القرون الوسطى الأوروبية، وبرع في نشرها مستشرقون كبار أمثال: جولدزيهر المجري اليهودي، ومارجليوث، وهاملتون جيب، وبرنارد لويس، وغيرهم كثير.

(1) Hichem Djait: Islam And the west, Berkeley University of California Press, (1985),(p/ 22).

(٢) عبد القادر طاش: الصورة النمطية للإسلام والعرب في الإعلام الغربي، مرجع سابق، (ص/ ٢١).

أساسـيًا في هـذه المواجهـة العسـكرية والحضاريـة الطويلـة»[١]، ومـن هنـا فإنـه لا يمكـن القـول «بـأن لهـم انحيـازًا إلى جانـب أحـد الطرفـين المتصارعـين، بيْـدَ أن الموقـف اليهـودي مـن الحـروب الصليبية يخـدم الأهـداف الصهيونيـة الأساسـية في عـدةِ جوانـب تبغـي عـدة أهـداف. أولها محاولـة تصويـر الاضطهـادات التـي أوقعهـا الصليبيـون باليهـود في أوروبـا عـلى أنهـا حلقـة مـن سلسـلة الظاهـرة التـي أطلـق عليهـا معـاداة السـامية»[٢].

وتشـير المؤرخـة الصهـيونـية بربـارة تخـمان[٣] بـأن العـداء الشـائع لليهـود في أوروبـا كان أشـد مـا يكـون عمقًـا إبـان الحمـلات الصليبيـة، مـع أنـه لم يكـن واضحًـا قبـل ذلـك. ويشـير مؤرخـون آخـرون إلى أن المحاربـين الصليبيـين المسـيحيين (الكاثوليـك) هـم أول مـن بـدأ المذابـح اليهودية وهـم في طريقهـم إلى فلسـطين. وشـهد عهـد الحـروب الصليبيـة كذلـك بدايـة نظـام الأقليـات؛ وبالتـالي عـزل اليهـود عـن المسـيحيين. وثـاني هـذه الأهـداف: «محاولـة سرقـة التاريـخ العـربي في فلسـطين، واختـلاق دور تاريخـي لليهـود في التصـدي للعـدوان الصليبـي [...] وثالثهـا: تجسـيد مشـكلات الكيـان الصليبـي التـي أدت إلى فشـله ككيـان دخيـل في فلسـطين، ودراسـة إمكانيـات النجـاح للكيـان الصهيـوني المشـابه»[٤].

وفي الـوقت الـذي لم يـكـن في الفـكر الكاثوليـكي التقليـدي قبـل عهـد الإصـلاح الدينـي أدنى مـكان لاحتـمال العـودة اليهـودية إلى فلسـطين، أو لأيـة فكـرة عـن وجـود الأمـة اليهودية، أتـاح الإصلاح الدينـي البروتسـتانتي الفرصـة للنهضـة اليهوديـة القوميـة، وعودتهـم الجماعيـة إلى فلسـطـين، وفي هـذا الإطـار حظيت

(١) قاسـم عبـده قاسـم: رؤيـة إسرائيليـة للحـروب الصليبيـة، بـيروت، دار الموقـف العـربي، (ص/ ٣٠).

(٢) أحمد رأفت بهجت: الشـخصية العربيـة في السـينما العالميـة، القاهـرة، الهيئـة العامـة لقصـور الثقافـة، سلسـلة آفـاق السـينما (٢٢)، الطبعـة الثانيـة، (٢٠٠٢م)، (ص/ ٣٠).

(٣) ريجينا الشريف: الصهيونية غير اليهودية، ترجمة: أحمـد عبـد الله عبـد العزيـز، الكويـت، سلسـلة عـالم المعرفـة، المجلـس الوطنـي للثقافـة والفنـون والآداب، (ص/ ٢٨).

(٤) قاسـم عبـده قاسـم: رؤيـة إسرائيليـة للحـروب الصليبيـة، مرجـع سـابق، (ص/ ٣٥).

النبوءات التوراتية عن مستقبل إسرائيل بأهمية كبرى، وأصبح كثير من الفرق البروتستانتية مقتنعًا بأن تحقيق النبوءات يشمل اليهود المعاصرين بشكل أو بآخر[1]، فإذا أضفنا إلى ذلك الاضطهاد الشديد الذي تعرضت له البروتستانتية على يد الكنيسة الكاثوليكية؛ لاكتشفنا أن الدوافع بين اليهود والبروتستانت أصبحت تكاد تكون واحدة. ولم يكن غريبًا أمام هذه الحقائق أن نجد السينمائيين البروتستانت من أمثال **سيسيل دي ميل، وانجمار برجمان، ونورمان جوويسون** وغيرهم، يتصدون للموضوعات الدينية والتاريخية والمعاصرة بالمفهوم المناصر لليهود[2].

وقد قدم الناقد الفني «**أحمد رأفت بهجت**» في كتابه «الشخصية العربية في السينما العالمية» أكثر من ١٥٠ فيلمًا سينمائيًا تتبّعَ فيها مسيرة التشويه السينمائي المتعمد للشخصيات العربية منذ فيلم «بساط بغداد» الذي أنتج عام ١٩١٥ في الولايات المتحدة الأمريكية إلى أوائل الثمانينيات من هذا القرن، وقد تناول «بهجت» بعض الأفلام الدينية والتاريخية للمخرج «سيسل دي ميل» التي كانت تهدف إلى تشويه صورة المسلمين في العقل الغربي، ومناصرة اليهود على حساب العرب، ومن هذه الأفلام: «الوصايا العشر» (١٩٢٣)، و«ملك الملوك» (١٩٣٧)، و«علامة الصليب» (١٩٣٢)، و«كليوباترا» (١٩٣٤)، و«الصليبيون» (١٩٣٥)، والذي يشاهد هذه الأفلام سوف يكتشف أن «سيسل دي ميل» كان يتخذ من عنصر مناصرة اليهود بعدًا مشتركًا، لا يحيد أو يتراجع عنه، وفي الوقت نفسه كان يلتقط الأحداث الدينية والتاريخية التي تتيح له المزج بين الدين والجنس لأسباب تجارية بحته.

والغريب أن أفلام سيسل دي ميل التي صورت الشخصيات العربية والإسلامية، سواء من خلال أحداث معاصرة أو تاريخية مثل: «العرب» (١٩١٥)،

---

(١) ريجينا الشريف: الصهيونية غير اليهودية، مرجع سابق، (ص/ ٢٦).

(٢) أحمد رأفت بهجت: الشخصية العربية في السينما العالمية، مرجع سابق، (ص/ ٣٦).

و«الأسير» (١٩١٨)، و«الصليبيون» (١٩٣٥)، كانت تحمل الرؤية العنصرية التي تبناها البروتستانت تجاه العرب. وتأصلت في أسطورة القرن التاسعَ عشرَ العنصرية الاستعمارية، حيث كان اليهود بالنسبة إلى البروتستانت يحظَون بالاحترام كجنسٍ مختار خارج المحيط المسيحي غير اليهودي باعتبارهم نقيضًا للرذائل العربية، حيث كان الذكاء فضيلةً يهودية، والخداع رذيلة عربية[١].

ولا شك أن فيلم «الصليبيون» الذي أخرجه **سيسيل دي ميل** هو أول فيلم مهم يقدمه البروتستانت عن الحروب الصليبية، وكانت أحداثه تبدأ في أعقاب انتصار **صلاح الدين الأيوبي** عند **حطين** وأبواب **بيت المقدس**، ويصور الفيلم ردود الفعل الجنونية تجاه هذا الانتصار من كل الدول الأوروبية، وكيف استحثّ البابا ملوكَ وأمراء أوروبا لاستعادة القدس وبيت المقدس، وتبدأ الاستعدادات

(١) ريجينا الشريف: الصهيونية غير اليهودية، مرجع سابق، (ص/ ٤٨).

لشن الحرب الصليبية الثالثة ضد المسلمين[٢].

ولا شك أن فيلم «الصليبيون» الذي أخرجه سيسيل دي ميل هو أول فيلم مهم يقدمه البروتستانت عن الحروب الصليبية، وكانت أحداثه تبدأ في أعقاب انتصار صلاح الدين الأيوبي عند حطين وأبواب بيت المقدس، ويصور الفيلم ردود الفعل الجنونية تجاه هذا الانتصار من كل الدول الأوروبية.

ويستخِفّ **دي ميل** بالقائد المسلم **صلاح الدين** في فيلمه، عندما يجعله يقع في الغرام تحت تأثير الجاذبية المكتسحة للأميرة الإنجليزية المسيحية «**برينجاريا**»، التي يقرر **ريتشارد** قلب الأسد الزواج منها اسميًا، رغم أنه لم يكن قد شاهدها من قبل، ولكن

(٢) أحمد رأفت بهجت: صلاح الدين الأيوبي المفترى عليه في السينما العالمية والمحلية، مقال منشور بمجلة الفيصل السعودية، العدد رقم (١٠٧)، فبراير، (١٩٨٦م). بتصرف.

لشهرتها الإيمانية ومواقفها الحاسمة من تسلط **صلاح الدين الأيوبي** ومقاومتها العنيدة لنزواته عندما يتم أسرها بعد إصابتها بسهم من الجنود المسلمين عند استيلائهم على بيت المقدس، ثم قيام **صلاح الدين** بعلاجها من جروحها ومحاولته أن يرتدي غلالة رقيقة من كلمات الغزل والإعجاب تجاه **برينجاريا** التي يخبرها فيها أن الإسلام يسمح بالزواج من المرأة المسيحية، وبأنه سيجعلها ملكة للشرق وأمة الإسلام، ولكن **برينجاريا** تشترط من أجل تحقيق رغبة **صلاح الدين** في ظل أسره لها، أن يعُمّ السلام أولًا بين المسلمين والصليبين. بل وتطلب من **ريتشارد** أن يوافق على رغبتها، وبالفعل يعقد **صلاح الدين** الصلح مع **ريتشارد** ثم يتخلى عن **برينجاريا** أمام إيمانه بحبها لريتشارد، ولكن المرأة تقرر أن تهب نفسها للكنيسة وسط صلواتها بين المسيحيين المفرج عنهم من السجون الإسلامية[1]. ويحشُد **دي ميل** إمكانياته الفنية لتصوير مشاعر الحنق والكراهية تجاه العاشق المسلم صلاح الدين الهمجي الذي لا يتحرك إلا وخلفه العبيد والجواري والجنود العرايا إلا من جلود النمر التي تُغطّي عوراتهم ورغم بعض اللمسات الإيجابية التي تصبغ شخصية صلاح الدين مثل رفض خيانة أحد قادة الصليبيين، الذي يعرض قيامه بقتل ريتشارد مقابل أن يصبح حاكمًا للقدس، فيرفض ويأمر بإعدامه، وتخليه عن برينجاريا عندما يلمس حبها لريتشارد وإيمانها الشديد بما يرمز له الصليب، باستثناء تلك المشاهد فإن الفيلم تحكمه رؤية أحادية الجانب تصل في كثير من مشاهد الفيلم إلى مستوى الدعائية رغم الادعاء بالتوازن[2].

ومن الأسماء البروتستانتية الأخرى التي عالجت موضوع الحروب الصليبية يأتي المخرج السويدي إنجمار برجمان وفيلمه «الختم السابع» (١٩٥٦)، في مقدمة هذه الأسماء، وفي مجال المقارنة **بين سيسيل دي**

(١) أحمد رأفت بهجت: الشخصية العربية في السينما العالمية، مرجع سابق، (ص/ ٣٨).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٣٧).

ميل وبرجمان نجد الناقدة **كارولينا بلاكورد** تقول في مقال لها بعنوان «صوفية **إنجمار برجمان**»، إنه بدلا من الدين والجنس، تلك العناصر التي كان يستخدمها **سيسيل دي ميل**، يستخدم **برجمان** الخرافة والجنس ممتزجين بالرمز، وتشير الناقدة إلى أن **برجمان** يعمد للإثارة الرخيصة من أجل الربح التجاري مثلما كان يعمد سيسيل دي ميل إلى ذلك عن طريق الدين والجنس، ولكن برجمان يستخدم عناصر أخرى للإثارة، هي العناصر غير الطبيعية والجنس وقد زينها برموز خارجية[١].

ومن الأفلام أيضًا التي تناولت العلاقة بين **ريتشارد قلب الأسد** والقائد المسلم **صلاح الدين الأيوبي**، فيلم «الملك **ريتشارد** والصليبيون» (١٩٥٤)، إخراج: **ديفيد بتلر**.

والجدير بالذكر، أن فيلم «الملك ريتشارد والصليبيون» مأخوذ عن رواية «التعويذة» للكاتب الأسكتلندي الأصل سير والتر سكوت التي كتبها عام ١٨٢٥، وتعدُّ من أكثر قصص سكوت ذيوعًا بين القراء. «وقد اعتُبرت رواية «التعويذة» بالنسبة إلى بعض النقاد العرب أول عمل روائي إنجليزي مهم ينصف العرب والمسلمين، ولا ينتقص من شؤونهم أو معتقداتهم، وقد صور مؤلفها الشرق العربي على أنه موطن الحكمة والقوة والرخاء والسحر»[٢].

وعندما تحولت الرواية إلى فيلم على يد المخرج ديفيد بتلر، ظهر صلاح الدين الأيوبي في الفيلم كمهرج تحركه نزواته الشخصية؛ فهو الفارس المقنع الذي ينتحل شخصية أمير ليعالج ريتشارد قلب الأسد بهدف التقرب من شقيقته الحسناء الليدي أديث حبيبة الفارس الأسكتلندي سيركنيث، الذي يسعى للتوفيق بين صلاح الدين وريتشارد من أجل السلام بين المسيحيين والمسلمين، ومن ثمَّ يتحول

(١) عطاء النقاش: برجمان هذا المتصوف العربيد، مجلة الكاتب القاهرية. بتصرف.

(٢) ضياء الجبوري: صلاح الدين الأيوبي والأدباء الإنجليز، مقال منشور، مجلة آفاق عربية العراقية، بغداد، العدد ٢٠، تشرين الثاني (١٩٧٦م).

صلاح الدين في مواقفه إلى إنسان ذاتي يفتقد الشهامة والرجولة، ولا يكتفي **ديفيد بتلر** بذلك؛ بل إنه يضفي على شخصية صلاح الدين سلوكيات غريبة؛ فهو القائد الذي كان يصحب في أثناء قيامه بقيادة المواقع الحربية في الميدان طاقمًا كاملًا من الخراء العسكريين، ورجال الحرب والحريم، والراقصات. وكأن قيادته الحربية الباسلة التي أوقفت زحف أوروبا على الشرق لم تكن أكثر من نزهة بين الحريم، وهو في النهاية العاشق الذي تدَلَّه في غرام شقيقة ريتشارد، وبثها أشواقه وكاد يكون مستعدًا للتخلي عن الموقف الحربي في سبيل أن يتزوج من الفتاة الصليبية البيضاء[1].

وقد ظل الملك **ريتشارد قلب الأسد** في الأفلام التي تعرضت لحياته من خلال المنتجين والمخرجين اليهود مثل سلسلة أفلام «روبن هود» و«الملك ريتشارد والصليبيون»، واقفًا وقفة المحارب الشجاع خلال الحملات الصليبية المقدسة التي كانت مَحط أنظار معاصريه، فهو ملك مثالي ومحارب ورجل سياسة وحامي حمى الشعب، وهذا يخالف الحقيقة كما يرى المؤرخ البريطاني جيفري ريتشارد، فقد كان ريتشارد الأول ملكًا لا يمكن أن يقال إنه ملك مهتم بأمر شعبه، فلم يقم في إنجلترا أكثر من ثلاثة أشهر خلال فترة حكمه كلها وهي فترة دامت عشر سنوات، وكان أقرب إلى صورته الحقيقية في فيلم «الأسد في الشتاء» الذي أظهره على شكل شخص معذب يعاني من العقد النفسية، نشأ بين أبٍ مهووس هو هنري الثاني وإخوةٍ انغمسوا في التآمر على والدهم وعلى أنفسهم، ومن الغريب أن الأمير جون الذي اعتلى العرش بعد أخيه، وكان العنصر المكروه في كل الأفلام التي ظهرت عن الحروب الصليبية، كان يعاني من مرض الاكتئاب، وكان كملك أحسن من أخيه ريتشارد بكثير.

فقد أثبت جدارةً واضطلاعًا بمسؤوليته كحاكمٍ ولكن السينما تريد دائمًا «إظهار الملك على أنه أسطورة» تؤدي

(١) كامل التلمساني: سفير أمريكا بالألوان الطبيعية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الأولى، (ص/ ٧٧).

فيها السلطة الدور الرئيس؛ ولذا فهي تلجأ إلى التضحية بحقائق التاريخ في سبيل عرض هذه الأسطورة[١].

فقد أثبت جدارةً واضطلاعًا بمسؤوليته كحاكمٍ ولكن السينما تريد دائمًا «إظهار الملك على أنه أسطورة» تؤدي فيها السلطة الدور الرئيس؛ ولذا فهي تلجأ إلى التضحية بحقائق التاريخ في سبيل عرض هذه الأسطورة.

وفي الواقع، إن هذا الرأي الذي كتبه **جيفري ريتشارد** في كتابه «نظرات إلى الأمس»، من الممكن قبوله إذا لم نستوعب الهدف اليهودي في تجسيم مشكلات مجتمع الفرسان الصليبي، باعتباره السبب الرئيس في فشل ريتشارد في الاحتفاظ بأرض فلسطين. ففي مواجهة بطولة ريتشارد ومواقفه السياسية العظيمة، كانت الخلافات والمنازعات بين الفرسان الكاثوليك سببًا في فقد الأراضي المقدسة واستيلاء العرب عليها، ومن هنا يصبح النجاح للكيان الصيهوني على المنطقة نفسها أمرًا مؤكدًا في ظلِّ التحالف المعاصر بين اليهود وحلفائهم الأوروبيين.

ويقترن اسم **ريتشارد قلب الأسد** في بعض الأفلام باسم بطلنا العربي **صلاح الدين الأيوبي** الذي كان مثار إعجاب معاصريه كبطل خالد في تاريخ الإسلام، بعد أن استرد فلسطين وبيت المقدس من الفرنجة؛ بل كان لانتصاراته أثرها العميق في الأمراء والأباطرة، وكان أثره الاقتصادي والاجتماعي في المجتمع الأوروبي بالغ الخطر[٢].

ثالثًا: تشويه الثورات العربية والإسلامية:

لقد تناولت السينما العالميّة موضوع الثورات العربية والإسلامية من عدة جوانب؛ فالسينما الغربيّة عامة كانت تصوّرها بالطريقة الخاطئة والمشوّهة

(١) أحمد رأفت بهجت: الشخصية العربية في السينما العالمية، مرجع سابق، (ص/ ٣١).

(٢) محمد أحمد حسن: صلاح الدين الأيوبي، مقال منشور، مجلة «المجلة»، العدد (١٥)، مارس (١٩٥٨).

التي تخدم مصالحها. خاصة أنها اتّبعت الأسلوب نفسه مع مختلف الحركات التحرريّة في العالم، ولا يذكر تاريخ الثورة العربية ضد الأتراك في أغلب المؤلفات الغربية سواء الأدبية أو التاريخية إلا وكان اسم ت.أ.لورنس مقترنًا بها، ومحاولة ربط أحداث الثورة العربية بشخصية هذا الضابط الأيرلندي الأصل تنم عن عقلية تآمرية تحاول تبسيط الدور العربي في هذه الثورة، وعدم التركيز على الشخصيات العربية التي دبرتها ونفذتها.

وإنه لمن العسير أن يتفق المرء في الرأي مع هؤلاء الذين يزعمون أن «لورنس دبر الثورة العربية»؛ فالخطوات المبدئية التي أفضت إلى الثورة وقعت بالفعل قبل أن يطأ لورنس أرض القاهرة، ويصدق هذا أيضًا على ثورة الشريف حسين ضد الحكومة التركية، وكان مقدرًا لها أن تقع حتى ولو لم يظهر لورنس إلى الوجود[1].

(١) ريتشارد الدنجتون: لورنس في البلاد العربية، ترجمة: محمود عزت موسى، القاهرة، الدار القومية للتأليف والترجمة، سنة (١٩٦٦)، (ص/ ١٤٧).

ولذلك كان تقديم الشخصيات العربية في الأفلام التي عالجت تاريخ الثورة العربية مثل فيلم «لورنس العرب» (١٩٦٣) انعكاسًا للرؤية الأوروبية التي جعلت **لورنس** أسطورة أبدية على حساب التاريخ العربي.

وقد ظهرت في الفيلم عدة شخصيات عربية حقيقية مثل الأمير **فيصل** الذي يلعب دوره الممثل **إليك جينس، وعواد بن تايه** تمثيل **أنطوني كوين**، لتلتقي بشخصيات أخرى مثل **الشريف علي**، وهي شخصية لا وجود لها في التاريخ العربي، ولكن جاء تجسيدها من خلال عدة شخصيات عربية تعرف إليها **لورنس** خلال وجوده في البلدان العربية، ولم يعالج الفيلم العلاقة بين **لورنس** وهذه الشخصيات إلا بالقدر الذي يخدم أسطورته؛ فلم يشر إلى جذور الثورة العربية ضد الأتراك في الجزيرة العربية إلا إشارات عابرة، كما أنه يتجاهل الحقيقة التي تؤكد أن **لورنس** بينما كان يقوم بدوره في خداع العرب كانت **بريطانيا** توقع مع **فرنسا** معاهدة سايكس-بيكو السرية لاقتسام

بلاد العرب، وكان **بلفور** وزير خارجية بريطانيا يمنح اليهود وعده بإقامة وطن قومي في فلسطين.

وقد اعتمد الفيلم الذي تولى إخراجه **ديفيد لين** على كتاب «أعمدة الحكمة السبعة» الذي كتبه **لورنس** بنفسه وحكى فيه مغامراته العسكرية في الصحراء العربية، وهذا الكتاب برغم قيمته الأدبية التي قد تبلغ شأوًا بعيدًا، فإنه يُعد أقرب إلى الخيال منه إلى الحقيقة، وكان في واقع الأمر محاولة منظمة حاول من خلالها **لورنس** أن يضفي على نفسه وعلى أعماله هالة من الزيف والمجد الباطل [...] ومن هنا ارتكز الفيلم على مواطن القوة في شخصية **لورنس** حتى ولو كانت من منطلق الزيف والخداع، والأحداث التي يصورها لنا الفيلم محصلتها النهائية أن **لورنس** كان عظيمًا وقائدًا شجاعًا، وكان إنسانًا ذا رحمة ومروءة وأنه كان مبعوث العناية الإلهية لتخليص العرب من الاستعمار العثماني، وهو الذي قاد ثورتهم وحقق لهم النصر في معارك العقبة ودمشق[1]. ولا شك في أن اهتمام المنتج اليهودي **سام سبيجل** والمخرج اليهودي أيضًا ديفيد لين في تقديم قصة حياة **لورنس** في بلاد العرب في فيلم ضخم، تم تصويره عند جبل **طبيق بالأردن** وفي الصحراء الغربية، كان من منطلق رغبتهم في تمجيد الذين مهدوا لاستعمار الشرق الأوسط وخلق وطن قومي لليهود، ولعل كلمات **حاييم وايزمان** في كتابه «التجربة والخطأ» تعكس هذه الحقيقة عندما يقول: «إني أود أن أعلن في هذا المجال عن شكري وتقديري للخدمات الجليلة التي أسداها لقضيتنا الكولونيل **لورنس**، لقد كان من رأيه أن العالم العربي سيجني كثيرًا من الوطن القومي اليهودي في فلسطين.

أما الممثل **بيتر أوتول** الذي لعب دور **لورنس** فقد ظل قبل تصوير الفيلم لأسابيع عديدة يتحدث إلى كثيرين من الرجال والنساء الذين عرفوا **لورنس**، سواء في الصحراء أو في إنجلترا، ويعلق

(١) أحمد رأفت بهجت: الشخصية العربية في السينما العالمية، مرجع سابق، (ص/ ٦٦، ٦٧).

أوتول على هذه المرحلة بقوله: «لقد أدت أحاديثي معهم إلى تعقيد المسألة وكان من المستحيل أن أجد شخصين يتفقان في رأيهما في **لورنس**»[1]. وليس هذا بغريب، فقد قيل عن **لورنس** الكثير وتضاربت التفسيرات، ولكن فيلم «لورنس العرب» قد أنهى كل هذا التضارب والاختلاف لصالح **لورنس** على حساب العرب، ولصالح الغرب عمومًا على حساب ثوراتهم العربية.

أما إذا انتقلنا إلى الثورات العربية في دول شمال أفريقيا، فيمكننا الحديث بأن السينما صنعت في جميع أنحاء العالم عديدًا من الأفلام المتلاحقة عن ثورات الشعوب بشكل يكاد يصعب فيه على المرء حصرها وتحديد ملامحها تحديدًا وفاصلًا. ورغم ذلك يمكن أن نستخلص من هذه الأفلام حقيقة واحدة مؤكدة، وهي أن أفكارها اختلطت مع التاريخ اختلاطًا أدى إلى التباس الحقيقة فيها ليس على الجمهور العادي فحسْب؛ وإنما انسحب ذلك أيضًا على دارسي ونقاد السينما.

فقد تجاهلت السينما العالمية الشخصيات المهمة في تاريخ هذه البلدان عن عمْد، واكتفت بتصوير بعض الشخصيات العربية الهامشية وهي غالبًا شخصيات لعبت دورًا مساندًا للاستعمار الأوروبي، أو قصد تشويهها من خلال حبكات سينمائيةٍ موغلة في خبثها. فقد «تجاهلت السينما الغربية الزعيم الجزائري الأمير **عبد القادر محيي الدين الجزائري** الذي ظل يحارب الاستعمار الفرنسي من ١٨٣٢ إلى ١٨٤٧، وتجاهلت الزعيم

فقد تجاهلت السينما العالمية الشخصيات المهمة في تاريخ هذه البلدان عن عمْد، واكتفت بتصوير بعض الشخصيات العربية الهامشية وهي غالبًا شخصيات لعبت دورًا مساندًا للاستعمار الأوروبي.

(١) محمد عبد الله الشفقي: «في السينما»، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، سنة (١٩٦٧م)، (ص/ ٦٤).

المراكشي الأمير **عبد الكريم الخطابي**، وتجاهلت الزعيم الليبي عمر المختار الذي كافح في برقة وطرابلس ضد الغزو الإيطالي، وقد صاحب هذا التجاهل نغمة خافتة تحاول أن تصبغ على بعض الأفلام بعدًا حياديًا، عندما تجعل القادة الفرنسيين يلتحمون ببعض الزعماء القبائل المتحالفين معهم»[١].

وتتدخل اليد الصهيونية عند تجسيد أحداث ثورة الجزائر في السينما العالمية، وتكشف أفلامًا مثل «الأمر المفقود» Lost command للصهيوني الأمريكي مارك روبسون (١٩٦٦)، وفيلم «معركة الجزائر» لليهودي الإيطالي جيللو بونتيكورفو (١٩٦٧)، عن العلاقة الوثيقة بين الأهداف الصهيونية وكيفية الالتفاف حول القضايا العربية لتشويهها أمام المتفرج العالمي، وبحيث تختلط الأحداث التاريخية بالأكاذيب والحبكات الدرامية الخادعة. وعمومًا، فما من شك في أن حصيلة المفاهيم الثورية التي قدمتها ثورة الجزائر سوف تظل ذات قيمة مقدسة لدى كل الشعوب الحرة، وعلى الناقد السينمائي أن ينظر بعين فاحصة مدققة تجاه الأغراض الخفية في الأفلام السياسية، وكون «معركة الجزائر» فيلمًا أُنتج بأموال جزائرية فهذا في الواقع لا يعطيه الأحقية لكي يكون عملًا فنيًا فوق مستوى النقد، ولا يعني إطلاقًا أنه يعبّر عن روح الثورة أو حقيقة المرحلة النضالية التي مر بها الشعب الجزائري، وهذا ينطبق تمامًا على العديد من الأفلام التي شارك المال العربي في إنتاجها، ومنها فيلم «**حنا.ك**» الذي كتبه **فرانكوسوليناس** مؤلف فيلم «معركة الجزائر»[٢].

أما الثورات المصرية التي قامت على مدار التاريخ في العصر الحديث، فقد ساهمت السينما العالمية في تشويهها أيضًا من خلال عدسات كاميراتها المغرضة. فظهرت شخصية **محمد علي**

(١) أحمد رأفت بهجت: الشخصية العربية في السينما العالمية، مرجع سابق، (ص/ ٧٧).

(٢) أحمد رأفت بهجت: كوستا جافراس بين حنا.ك وعقيدته السرية، مقال منشور، مجلة البيان، الكويت، العدد رقم (٢١٥)، سنة (١٩٨٤م).

لأول مرة على الشاشة عام ١٩٣٧ في فيلم «السويس» الذي أخرجه المخرج العجوز **آلان دوان** أحد رواد السينما الأمريكية عن قصة للكاتب الفرنسي **سام دونكان.**

كان **محمد علي** يجمع بين الطموح وبعد النظر بدرجة لا مثيل لها في أي حاكم شرقي آخر في القرن التاسع عشر، فلعلمه بأن الدولة العثمانية ماضية في طريق الاضمحلال بذَلَ غاية وسعه لتوطيد مركزه في حكم مصر وجعله وراثيًا في ذريته من بعده[١]. وواضح لمن «يتتبع تيارات السينما العالمية أن شخصية **محمد علي** -بالذات- رغم تميزها، ورغم الأحداث المثيرة التي ارتبطت بها؛ لم تجد صدى لها في السينما العالمية إلا من خلال الأفلام التي صورت عن إنشاء قناة السويس، والدور الفرنسي في ذلك، وهو الشيء نفسه الذي حدث لذريته من أمثال الأمير **سعيد** والخديوي **إسماعيل**، أما الملك **فاروق**، آخر أفراد أسرة **محمد علي** في حكم مصر، فقد كان موضوعًا لبعض الأفلام السينمائية التي يأتي في مقدمتها فيلم «عبد الله الكبير» الذي كان في واقع الأمر انعكاسًا لسلوكيات هذا الملك الذي طردته الثورة المصرية من على عرشه عام ١٩٥٢»[٢].

إن التاريخ يؤكد أنه في السنوات العشر التي حُفرْت فيها القناة كان هناك عشرات الآلاف من العمال المصريين يشتغلون في الحفر، ونقل التراب والطين سُخْرة، وبلا أُجرة! هكذا كان ينص «الفرمان» الذي منح به **سعيدُ دليسيبس** امتياز شق القناة، فلما ألغت مصر بعد ذلك السخرة، وحرمت أن يشتغل أي عامل بلا أجر، وأرادت أن تفرض لهؤلاء الآلاف المسخرين من العمال أجرًا؛ رفض **دليسيبس** أن يدفع مستمسكًا بحقوقه بمقتضى الفرمان الذي منحه إياه **سعيد**، واحتكم **إسماعيل** في هذا الخلاف إلى إمبراطور

(١) جورج إ.كيرك: موجز تاريخ الشرق الأوسط، ترجمة: عمر السكندري، مراجعة: سليم حسن، القاهرة، سلسلة «الألف كتاب»، رقم (١١٤).

(٢) أحمد رأفت بهجت: الشخصية العربية في السينما العالمية، مرجع سابق، (ص/ ٨٩).

فرنسا، فحكم الإمبراطور على مصر بأن تدفع ٨٤ مليون فرنك تعويضًا عن الإخلال بشروط الفرمان الذي أصدره **سعيد**[١]!

ولم تقتصر المغالطات التي حفل بها الفيلم على موقف **دليسيبس** من العمال المصريين فقط، ولكن تعدتها إلى رسم هالة من البطولة الرومانسية على شخصية **دليسيبس**، واختلقت له علاقات غرامية وهمية، وعندما سئل المخرج **آلان دوان** عن الشيء الذي جذبه إلى قصة فيلم «السويس» كانت إجابته: «لقد أحببت البعد الإنساني في الفيلم وسواء شيدت القناة أو لا فهذا شيء لم يكن يهمني؛ لأن الفيلم يعكس ملامح تجربة فرنسية مميزة، وعائلة **دليسيبس** الذي شيد هذه القناة بدأت بعد عرض الفيلم تقاضيني؛ لأنني خلقت علاقة عاطفية له مع الإمبراطورة **أوجيني**، اعترضوا على ذلك ورفعوا الأمر للقضاء الذي رفض دعواهم، وأخبرهم بأن هذا الفيلم قد حقق الكثير للشرف الفرنسي»[٢].

وهكذا تحقق الشرف الفرنسي على أكتاف العامل المصري والأكاذيب الرومانسية التي تعدت الشخصيات العادية، ولكن الشيء الملفت للنظر بالنسبة إلى لهذا الفيلم هو أن توقيت عرضه جاء مع مرور ثمانين عامًا على حفر قناة السويس، وبينما كانت مصر توقع في مايو ١٩٣٧ مع مندوبي الدول صاحبة الامتيازات في مصر الاتفاقية المعروفة باتفاقية مونترو، التي تضمنت قبول هذه الدول لإلغاء الامتيازات الأجنبية في القطر المصري إلغاءً تامًا، وخضوع الأجانب للتشريع المصري في المواد الجنائية والمدنية والتجارية[٣].

كان ظهور فيلم «السويس» في هذا التوقيت كافيًا ليس فقط لإثارة التساؤلات حول مناسبة ظهوره، ولكن

(١) محمود الشرقاوى: مئة سنة على قناة السويس، مقال منشور، مجلة «المجلة»، العدد (٢٨)، أبريل (١٩٥٩م).

(٢) بيتر بوجدانوفيتش: «آلان دوان، ستوديو فستا»، Allan Dwan the last pionee، (ص/ ١٢٨).

(٣) محمد عبد الرحمن برج: قناة السويس: أهميتها السياسية والاستراتيجية القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، (١٩٦٨)، (ص/ ١٢٨).

أيضًا لجذب انتباه المتفرج تجاه قناة السويس أكبر معبر مائي دولي ارتبط بالامتيازات الاستعمارية التي هيمنت على مقدراته سنوات طويلة، فقد كانت الدول الأوروبية وفي مقدمتها فرنسا وإنجلترا ترى دائمًا في حفر القناة تدعيمًا لأفكارها ومعاركها الاستعمارية؛ ولهذا كانت الصورة التي قدمها هذا الفيلم للدور الذي لعبه المهندس الفرنسي فرديناند دليسيبس في حفر القناة، يرتبط في جوهره بأهداف سياسية لا يمكن تجاهلها[1]. وعندما حاولت السينما العالمية تقديم دوافع ثورة يوليو ١٩٥٢ من خلال استغلال شخصية الملك فاروق آخر سلالة محمد علي في حكم مصر، مستغلة في ذلك الملامح الظاهرية لشخصية الملك فاروق، الذي تداخلت عناصر كثيرة أدت إلى سلبياته الشخصية، وجعلته في النهاية حاكمًا مكروهًا من شعبه. هناك قوى الاستعمار التي تسلطت عليه، وهناك حاشية السوء، وهناك الانتهازية الحزبية. وعندما قامت الثورة المصرية كان لكل فرد من الشعب ما يمثله في إشعال شرارتها.

كان فيلم «عبد الله الكبير» (١٩٥٦) الذي مثله وأخرجه وشارك في إنتاجه اليهودي الروسي الأصل **جريجوري راتوف**، يدور حول حاكم ظالم وفاسدٍ خُلِع عن عرشه بإرادة شعبه، وكان الفيلم يعتمد على بعض المشاهد المثيرة التي كان يلذ للحاكم أن يتسلى بمشاهدتها مع أصدقائه الفاسدين، وهي المشاهد ذاتها التي عرضت للجمهور لينعم برؤيتها، ناسيًا أو متناسيًا الغرض الأساسي الذي من أجله أُنتج هذا الفيلم؛ مما دفع الرقابة المصرية إلى اقتطاع ما يقرب من ٢٠ دقيقة من المشاهد الماجنة لتحمي المشاهد العربي من آثارها الضارة[2]. غير أن **راتوف** بدلاً من أن يكثف هذه المعطيات في الأحداث المتعلقة بشخصية **فاروق**، أخذ يكدس

(١) أحمد رأفت بهجت: الشخصية العربية في السينما العالمية، مرجع سابق، (ص/ ٩١).

(٢) فريد المزاوي: اشتراكيتنا والتخطيط الخلقي للأفلام، مقال منشور، مجلة الثقافة، العدد (١٠٠)، عام (١٩٦٥م).

أمام أنظارنا مشاهد الفسق والمجون ورقصات هز البطن، بحيث كان من الطبيعي أن يتحول اسم الفيلم عند عرضه في بريطانيا إلى «حريم عبد الله» بدلًا من «عبد الله الكبير»[١].

وعمومًا، فالتربص اليهودي للفضائح التي ارتبطت بشخصية **فاروق** لم يقف عند حد فيلم «عبد الله الكبير»؛ بل انتعش من خلال أفلام أخرى مثل «كانديد» (١٩٦١) إخراج الفرنسي **روبيركاربونو** وتمثيل الإسرائيلية داليا ليفي، وكان هدفه تشويه المثل التقليدية المتعارف عليها عند العرب، من خلال تصوير شخصية **فاروق** كامتداد لسلاطين الليالي العربية[٢].

أما إذا انتقلنا إلى الثورة الإسلامية في إيران، فإن كلّ الأفلام التي حرصت على تشويه صورة الثورة كانت محلّ ترحيب المحافل السينمائية العالميّة، وكانت تتلقى الدعم الكبير. كما أن هؤلاء المخرجين المغرّدين في سرب الغرب، كانت تُشرّعُ لهم أبواب الشهرة مثل «**محسن مخملباف**» وابنته «**سميرة مخملباف**»، ومثل «**جعفر قبادي**» الذي تشوّه أفلامه القيم الإسلامية التي رسّختها الثورة، والممثلة «**كلشيفته فرهاني**» التي تخلت عن حجابها وإسلامها طمعًا في الشهرة على أبواب هوليود والأوسكار.

كثيرة هي الأفلام التي حرصت على أن تُظهر ولو بشكل سريع أنّ الثورة الإسلامية هي أصل الإرهاب في العالم، كما في فيلم «سيريانا» الذي يتحدث عن التدخل الأمريكي في الخليج. أمّا آخر إبداعات السينما الغربية في التشويه والتضليل، فكان فيلم «أرغو» الذي نال جوائز أوسكار عديدة، وحاول أن يبني انتصارًا زائفًا في ظلّ فشله في تسجيل هذا النصر في الواقع على الجمهورية الإسلامية - على الرغم من وجود ما هو أفضل منه فنيًا على كافة الصعد - في حفل الأوسكار. لكن تبقى كلمة السر: «اخدم المصالح الغربية والأمريكية وخذ ما تريد».

(١) المرجع السابق.

(٢) أحمد رأفت بهجت: الشخصية العربية في السينما العالمية، مرجع سابق، (ص/ ٩٤).

كثيرة هي الأفلام التي حرصت على أن تُظهر ولو بشكل سريع أنّ الثورة الإسلامية هي أصل الإرهاب في العالم، كما في فيلم «سيريانا» الذي يتحدث عن التدخل الأمريكي في الخليج.

رابعا: الصورة النمطية للإرهاب الإسلامي:

إن اعتزازنا بعروبتنا وإسلامنا لا يعني أننا عندما نتعامل مع الأفلام التي تصفنا بالإرهاب والعنف، أن نولي ظهورنا للصراعات المعاصرة التي يعايشها العالم الإسلامي بحيث نتجاهلها أو نقلل من شأنها أو نتغاضى عن سلبياتها. ولكن عندما يصبح مبدأ التعصب الكريه هو الأساس، ويصبح هو بيت القصيد للأحداث قديمها وحديثها؛ فإن هذا يمثل ظاهرة تضع العالم الإسلامي كله في بؤرة الهجوم المدروس. فكبار صانعي السينما الغربية يحشدون الميزانيات الضخمة لتشكيل الصورة التي تروقهم عن الإسلام في أفلام غالبًا ما تتلاعب بالمواقف لإدانة الشخصية الإسلامية بدلًا من محاولة تعمقها وفهم جذورها التاريخية.

كتب **رجاء النقاش** ذات مرة مقالًا يعكس فيه دور أجهزة الإعلام الأمريكية والأوروبية في ترسيخ دعائم الصورة النمطية للإنسان العربي المعاصر، باعتباره أساس كل جرائم الإرهاب والنزاع في الدول الأوروبية، كتب يقول: «ما زالت الأنباء تتوالى كل صباح عن حوادث الاعتداء المستمر على الأمريكيين الذين هم من أصول عربية وإسلامية، والأمريكان الذين يرتكبون هذه الحوادث هم ثمرة للتربية الخاطئة التي قامت بها أجهزة الإعلام، والثقافة من صحافةٍ وإذاعة وتليفزيون وسينما ومؤسسات كبرى للنشر، فقد عملت هذه الأجهزة الأمريكية جميعًا منذ عشرات السنين، على تشويه صورة العربي والمسلم ونتيجة لهذا التشويه المتعمد والمستمر أصبحنا في نظر ٩٠٪ من الرأي العام الأمريكي شعوبًا من المتوحشين الذين

يكرهـون الحضـارة الحديثـة، ويعملـون عـلى تخريبهـا وتدميرهـا والقضـاء عليهـا، فنحـن في نظـر أجهـزة الإعـلام الأمريكيـة بـدو نرحـل وراء العشـب والمـاء، فـإن وجدنـا واحـةً أقمنـا بهـا، وجعلنـا همنـا الوحيـد هـو تخريبهـا وتبديـد مـا فيهـا مـن خـيرات اللـه، وبعـد أن تصبـح هـذه الواحـة «خرابـة» نتركهـا بحثًـا عـن واحـة أخـرى نسـتقر فيهـا، يتـم تخريبهـا مـن جانبنـا، فننتقـل إلى واحـة ثالثـة، وهـذه صـورة بالغـة السـوء، ولكـن الأجهـزة الأمريكيـة ترسـمها لنـا باسـتمرار، وهـذه الصـورة لا تتوقـف عنـد تشـويه حاضرنـا فقـط، ولكنهـا تمتـد بأصابعهـا العابثـة إلى ماضينـا ومسـتقبلنا أيضًـا، فالإنسـان العـربي والحلـم في حـاضره وماضيـه ومسـتقبله هـو في أجهـزة الإعـلام الأمريكيـة شريـر متوحـش غـارق في الجنـس، وعاشـق للتخريـب والهـدم، وإسـالة الدمـاء، ولا مسـتقبل لـه»[1].

وكتـب أحـد الباحثـين في مقدمـة بحثـه بـعـنـوان: «صـورة العـرب في الإعـلام الأمريـكي: خطـوة نحـو التغيـير» قائـلًا: «لقـد دأب الإعـلام الأمريـكي -والسـينما الأوروبيـة- عـلى ترسـيخ صـورة منمطـة بشـعة للإنسـان العـربي تنعتـه دائمًـا بأبشـع الأوصـاف؛ فهـو الغنـي والغبـي، الإرهـابي، خاطـف الطائـرات، العنيـد، الضـال، الوسـخ، الطامـع، المتمـرد، الـشره، القـاسي، الـكاذب، المولـع بالنسـاء وحـب الشـهوات، وغـير ذلـك مـن الصفـات غـير المحمـودة»[2].

وإذا نحـن نظرنـا إلى الأفـكار المطروحـة في فيلـم مثـل «الحصـار»، سـنجد أنـه في ظـل الإرهـاب العـربي الـذي يسـود مدينـة نيويـورك يتعـيَّن عـلى الإدارة الأمريكيـة القيـام بإعـلان الأحـكام العسـكرية واعتقـال العـرب والمسـلمين الأمريكيـين، والـزج بهـم في السـجون أو معسـكرات الاعتقـال المكونـة مـن أقفـاص مـن الأسـلاك الشـائكة، بـل أن يظهـر الرئيـس **كلينتـون** عـلى شاشـات

(١) المقـال منشـور بجريـدة الأهـرام القاهريـة بتاريـخ (٧ أكتوبـر ٢٠٠١م).

(٢) علي عبـد المحسـن رزق: صـورة العـرب في الإعـلام الأمريكـي: خطـوة نحـو التغيـير، في وقائـع مؤتمـر العلاقـات العربيـة الأمريكيـة: نحـو مسـتقبل مـشرق، تحريـر: سـامي خصاونـة، عـمان، الجامعـة الأردنية، (٢٠٠١م)، (ص/ ٢٨٣).

التليفزيون ليعلن بحسم أن الولايات المتحدة قادرة على المحافظة على استقرارها الداخلي، وأن الذين ارتكبوا الإرهاب ضد أمريكا لن يفلتوا من العقاب.

ويشير المراقبون والنقاد والسينمائيون إلى أن هذه الصورة النمطية التي يرسخها فيلم «الحصار» كفيلة بتشويه صورة المسلمين، وبث روح الكراهية والحقد ضدهم، ليس في الولايات المتحدة وحدها، وإنما في كل مكان يمكن أن يعرض فيه الفيلم.

ويتعمد صانعو الفيلم الأوروبي والأمريكي إظهار الشخصية العربية دائمًا وَفقَ مخططٍ معد مسبقًا لإثبات أنها شخصية إرهابية، وعنصرية تتحدى كل وسائل التحديث الأوروبي والأمريكي.

إن الأفلام السينمائية في الثمانينيات قدمت صورة العرب على أنهم شيوخ البترول السفاحون، ومنذ التسعينيات وإلى الآن أصبحت الصورة المقدمة عن العربي أنه «إرهابي، أصولي، متعصب، يصلي قبل أن يقتل الأبرياء»، وعرب اليوم في الإعلام والسينما الأوروبية والأمريكية عبارة عن شيوخ يتميزون بالوقاحة وغير متحضرين، ويدمرون اقتصاد العالم، ويخططون لخطف النساء الغربيات، ويسعون إلى تدمير أمريكا وإسرائيل. وباختصار هم أوغاد وحمقى!

إن هوليود عرضت ما يتراوح بين (١٥ - ٢٠) فيلمًا أسبوعيًا في الفترة من (١٩٨٦ - ١٩٩٥م) تسخر من العرب والمسلمين، وتصفهم بالإرهاب والعنف والدموية، كما قدمت صورة سلبية للعرب والمسلمين في أكثر من ١٥٠ فيلمًا[1].

إن مئات الأفلام التي أُنتجت منذ عام (١٩١٤م) وحتى (٢٠٠١م)، تصور العرب وكأنهم شر Evil خالص، حيث يَبدُون خطرين ومتخلفين عند النظر إليهم عبرَ عدسات هوليود المشوهة، التي رسخت بداخل الوجدان العربي صورة

(١) جاك شاهين: التصور النمطي الشائع للمسلمين في الثقافة الأمريكية، (ط. ١٩٩٧م)، بتصرف.

إن الأفلام السينمائية في الثمانينيات قدمت صورة العرب على أنهم شيوخ البترول السفاحون، ومنذ التسعينيات وإلى الآن أصبحت الصورة المقدمة عن العربي أنه «إرهابي، أصولي، متعصب، يصلي قبل أن يقتل الأبرياء».

نمطية للإرهاب العربي الذي يدمر العالم[1]. خاصةً بعد أن استمر عرض فيلم «الرهائن» (١٩٩٣) لفترة طويلة، وهو يقدم العرب والمسلمين على أنهم أوغاد يقتلون بأعصاب هادئة، وفي فيلم «الحصار» يقول وزير الخارجية الأمريكي لسفير دولة إسلامية: إن أبناء وطنك برابرة، وعندما تحدث في الفيلم حوادث تفجير في البيت الأبيض، وفي عدد من المتاجر يبحث مدير المخابرات الأمريكية في سجلات أبناء الجالية العربية والإسلامية الأمريكية عن الإرهابيين الذين ارتكبوا هذه الجرائم، وفي ذلك إيماء إلى أن أية حوادث إرهابية لا يمكن أن يقوم بها إلا عرب ومسلمون. **والسؤال هنا:** كيف تدرجت السينما الأمريكية في الربط بين العرب والإرهاب حتى وصلت إلى ما وصلت إليه، دون أن تمتلك على أرض الواقع ما يساندها من الوقائع، سوى أحداث فردية لا يمكن أن تعبر عن الأمة العربية أو الدين الإسلامي[2]؟

لا نريد أن نخوض في عشرات الأفلام التي تعاملت مع الشخصية العربية في إطار ما يسمى بالإرهاب والعنف السياسي، سواء أكان تخريبًا أو اختطافًا أو اغتيالًا، ولكن سنكتفي بمثال أو مثالين، أما عن الأسباب التي دفعت السينما الأمريكية إلى ترسيخ صورة الإرهاب العربي والإسلامي داخل المجتمع الأوروبي والأمريكي، فقد تعود إلى الأمور التالية:

(١) قام جاك شاهين بدراسة وتحليل كافة الأفلام السينمائية التي أنتجتها مدينة هوليود عن العرب منذ مطلع القرن العشرين وحتى بداية الألفية الثالثة (١٨٨٦ – ٢٠٠١م)، وقد عرضها في كتاب بعنوان «العرب الأشرار في السينما الأمريكية: كيف تشوه هوليود أمة»
Real Bad Arabs, How Hollywood vilifies a people.

(٢) أحمد رأفت بهجت: الشخصية العربية في السينما العالمية، مرجع سابق، (ص/ ٢٧٧).

(١) أن السينما الأمريكية لا تدع مجالًا إلا وقد خلقت عدوًا للشعب الأمريكي: في البداية اتجه العداء إلى الاتحاد السوفياتي والشيوعية، ومنذ الربع الأخير من القرن العشرين ظل العرب يمثلون (الآخر الخطير) في المنظور الأمريكي، ويتردد بقوة الآن أن الخطر الأخضر (الإسلامي) هو البديل للخطر الأحمر (الشيوعي). وقد أكد على ذلك **ريتشارد شيكل** الناقد السينمائي بقوله «لقد تحولت هوليود إلى العرب ليلعبوا دور الشرير في الأفلام بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وانتهاء الحرب الباردة بشكل خاص».

(٢) دور اليهود: فهوليود مدينة صناعة الأفلام السينمائية الأمريكية ورائدة السينما العالمية، يقول عنها **بن شتاين:** «إن اليهود يشكلون أغلبية مميزة من كُتّاب أفلامها ومسلسلاتها وكذلك ممثليها الذين يحصلون على فرصٍ غير عادية ليصبحوا نجومًا؛ ولهذا كانت هوليود ولا تزال قلعةً من قلاع الدعاية الصهيونية على صعيد السينما على المستوى العالمي. واليهود بصفة خاصة يحملون فوق أكتافهم تاريخًا طويلًا من العداء للإسلام والمسلمين، ولكل من يبدي تعاطفه معهم وإنصافه لهم، وقد نجحوا في غسل مخ الأمريكيين والغرب وجعلهم يؤمنون بأن العرب والمسلمين يحملون كل الصفات البغيضة وأنهم العدو الذي يتربص بهم».

وقد أكد **جاك شاهين** هذه الحقيقة بقوله: إن جانبًا كبيرًا من الصورِ النمطية المشوهة للعرب والمسلمين يرجع إلى الدعاية الصهيونية، وإلى سيطرة اليهود على صناعة السينما في هوليود.

(٣) الإيرادات وشباك التذاكر: حيث إن الأفلام السينمائية الأمريكية تُعدّ صناعة تعتمد على الجمهور بالدرجة الأولى لكي تنتعش وتستمر ولا تعتمد على دعم الدولة، أو جوائز المهرجانات، ومن ثمَّ يعتمد الفيلم على السوق في النجاح، والمنتج يعتمد على نجاح فيلمه تجاريًا للاستمرار. وتحقق الأفلام السينمائية الأمريكية التي تحط

من شأن العرب والمسلمين وتظهرهم كإرهابيين وقتلة أرباحًا طائلة، فقد وصل إيراد فيلم «أكاذيب حقيقية» (١٩٩٤) ١٤٨ مليون دولار داخل أمريكا، و٢١٦ خارجها، بإجمالي ٣٦٤ مليون دولار، وطالما أن المشاهدين في أمريكا وأوروبا يقبلون على مشاهدة الأفلام التي تشهّر بالمسلمين والعرب؛ فسوف يستمر إنتاج هذه الأعمال الفنية، وتزداد الصورة النمطية رسوخًا. وهذه بعض الأسباب التي دفعت إلى ترسيخ هذه الصورة النمطية للإرهاب العربي والإسلامي.

ومن الأفلام التي ربطت بين الشخصية العربية الإسلامية وبين الإرهاب، فيلم «أرابيسك» كما قدمه المخرج الأمريكي **ستانلي دونين** عام ١٩٦٦.

سنرى في الفيلم فيضانًا وهميًا من الاغتيالات العربية يجتاح مدينة لندن، من أجل الوصول إلى هدف رئيس: هو اغتيال رئيس الوزراء العربي **حسن بيجا**، في أثناء زيارته لمدينة لندن لتوقيع معاهدة مع إنجلترا لاستغلال بترول بلاده، كان **بيجا** لا يسعى إلى السلطة لذاتها ولكن لخدمةِ شعبه وتحقيق رفاهيته بين شعوب العالم. بينما كان طموح أعدائه هو السعي وراء السلطة وما ينطوي عليه هذا الطموح من مشاكل أخلاقية تدفعهم إلى استخدام الاغتيال كأقصر طريق إلى الحكم. كان من هؤلاء الأعداء **المليونير نجيم بيشرافي**، وهو رجل واسع الثراء، قوي لا يحترم حياة أحد، ويملك أسطولًا ضخمًا من ناقلات البترول، ويريد أن يحكم البلاد بماله، وكان هناك الجنرال **علي بن علي** قائد الجيش في حكومة **بيجا**، وتتسلط عليه الرغبة في أن يستولي على البلاد بقوة السلاح. كلاهما يجري وراء القوة والسلطان ويريد السلطة لذاتها لا ليتمكن من أن يَمُد يد العون لشعبه[1].

وأهمية فيلم «أرابيسك» هي أنه وضع قواعد عدة رسخت للأفلام التالية له السير على نهجها؛ ومن أهمها: أن يجعل مسرح أحداث

(١) أحمد رأفت بهجت: الشخصية العربية في السينما العالمية، مرجع سابق، (ص/ ٢٧٨).

الاغتيالات المتبادلة بين العرب؛ إما في نطاق المدن الأوروبية التي تحمل كل مقاييس المدينة المتحضرة، وتعطي انطباعًا بأنها مدينة يمكن لها مجابهة الإرهاب بأجهزتها ونظمها المتطورة، وبذلك يتعرض المواطن الأوروبي في أمنه وأمانه، وستحاصره الأخطار من كل جانب. فالمسلمون العرب في «أرابيسك» يمارسون إرهابهم في مدينة لندن (اغتيال - اختطاف - تخريب - سرقة) بسهولة ويسر معًا، ولا تترك مثل هذه الأفلام ذات الطابع السياسي وسيلة إلا وتستخدمها لإدانة الشخصية الإسلامية والعربية، فلا يعبّر عنوان الفيلم عما تعارف عليه من فن الزخرفة العربي والإسلامي وإنما يوحي بأن هذا الأرابيسك ما هو إلا خيوط عنكبوتية متداخلة، تمجد التخريب والاختطاف والاغتيال، وتستأنس بالخيانة والغدر وعدم الاستسلام لكل ما هو حضاري.

ومن الأفلام التي شوهت صورة الإسلام والمسلمين وربطتها بالإرهاب، فيلم «ليس من دون ابنتي» (١٩٩٥) حيث يصور رجلًا مسلمًا منافقًا وكذابًا تُخطف زوجتُه الأمريكية إلى إيران، وهناك من يسجنها ويسيء معاملتها ويصفعها على وجهها، ويقول لها متباهيًا أنا مسلم، ويقسم للناس على القرآن ويحنث في القسم، ويملأ الشاشة مشهدُ الرجل وهو يغادر المسجد، ووراءه امرأته التي أصبحت تعيش في الأسر والعبودية باسم الإسلام، وخلفه صورة للخميني للإيحاء بأن سلوك المسلمين جميعًا تجاه أمريكا والأمريكيين يماثل سلوك الخميني.

وفي فيلم «أكاذيب حقيقية» (١٩٩٤) يُصور الفلسطينيون المسلمون على أنهم يتميزون بالعدوانية والسادية، ويتلذذون بتعذيب وقتل الأبرياء، بل ويقتلون القساوسة دون اعتبارٍ أو احترام لحرمة رجال الدين، ويقومون في الفيلم بتفجير قنبلة نووية قُبالة شاطئ فلوريدا، وبلغ الإسفاف في ذلك الفيلم حدًا دفع **إيفي فيشر** أحد أفراد فرقة كوماندوز إسرائيلية سابقة، ويعمل في صناعة السينما بهوليود إلى أن يقول: «لقد حاربت ولي أصدقاء عرب

ومسلمون، ولكن ما تفعلونه ينزع الإنسانية تمامًا عن جماعة البشر».

لقد استمر هذا الاتجاه مع مسيرة السينما العالمية والسينما الأمريكية على وجه الخصوص، وكان له صداه في أفلام كثيرة. كما سنجده ينعكس في أفلام روائية طويلة صنعت خصيصًا من أجل الأطفال، مثل الفيلم الكندي «ماريو» الذي أخرجه **جان بودان** عام ١٩٨٤، وفيه يقودنا إلى مكتب العالم المضطرب المتقلب لبطله «ماريو» الطفل الذي لم يتجاوز العاشرة من عمره، وتتملكه الأحلام والهواجس المخيفة. يعيش ماريو منعزلًا داخل حدود عالمه المغلق، ولا أحد يقدر على إسعاده سوى شقيقه **سيمون** الفتى المراهق الوسيم، فهو بالنسبة إليه المعلم الذي يروي له الحكايات الوحشية المخيفة عن فرسان المسلمين في أثناء حكمهم إسبانيا، وهي حكايات تغذي فيه شعورًا عدوانيًا للآخرين، وسرعان ما تتحول إلى مغامرات حقيقية وخيالية تتسم بالدموية والغدر. ولفترة من الزمن ينأى **سيمون** بنفسه عن ماريو ويعبس في وجهه.

لقد استمر هذا الاتجاه مع مسيرة السينما العالمية والسينما الأمريكية على وجه الخصوص، وكان له صداه في أفلام كثيرة. كما سنجده ينعكس في أفلام روائية طويلة صنعت خصيصًا من أجل الأطفال.

ولكن أخيرًا يعود الأخوان إلى وفاقهما، وتختفي من بينهما الأفكار القاسية، ولكن هذا لا يتم سوى بعد تمزيق كل الصور التي كان يعلقها للفرسان المسلمين على جدران حجرته وامتناع **سيمون** عن رواية حكاياتهم الوحشية. وهكذا تصل الرسالة الملغومة إلى الطفل الأمريكي والأوروبي، تؤكدها لغةٌ سينمائية باهرة، تجعل المشاهد يشارك بطله الطفل الصغير أخيلته، وأوهامه التي يتخذها وسيلة للهروب من عالمه الهادئ؛ من أجل أن تَغرِس في أعماقه ما تريد تقديمه من أفكار ودعايات عن عوالم الآخرين.

إن السينما الأمريكية والأوروبية ساهمت من خلال أفلامها على ترسيخ صورة منمطة بشعة للإنسان العربي، تنعَتُه دائمًا بأبشع الأوصاف؛ فهو: الغني والغبي، الإرهابي، خاطف الطائرات، العنيد، الضال، الوسخ، الطامع، المتمرد، الشره، القاسي، الكاذب، المولع بالنساء وحب الشهوات، وغير ذلك من الصفات غير المحمودة. ولما كانت هذه هي صفات الإنسان العربي الإرهابي؛ فلذلك يتم قتله بسهولة.

ومن هذه الأفلام التي تؤكد هذه الصورة فيلم «القناص الأمريكي» (٢٠١٤) الذي يعتمد على كتاب الجُندي الأمريكي **كريس كايل،** الذي خدم في العراق وقتل أكثر من ١٦٠ شخصًا ووضعه هذا الرقم في مرتبة أحد أكثر القناصين فتكًا في التاريخ الأمريكي. الجندي يعتبر أن ضحاياه متوحشون، وأنه غير نادم على قتلهم. أثار الفيلم موجة من الاستياء حتى في الداخل الأمريكي باعتباره فيلمًا يغير في الحقائق التاريخية الخاصة بحرب العراق، كما أنه يعزز من سياسات العنف تجاه العرب والمسلمين. ولتنظيم القاعدة النصيب الأعلى في الأفلام السينمائية في هوليود، خصوصًا في السنوات العشر الأخيرة. فقد أصبحت القاعدة العدو الأول للولايات المتحدة الأمريكية، وتضاعف اليقين لدى الشعب الأمريكي بعد الهجوم الأكثر دموية على أراضي الولايات المتحدة في العام ٢٠٠١؛ مما شكل أرضية خصبةً في هوليود للعمل على إنتاج أفلام تدور حول فلك تنظيم القاعدة، والجماعات الجهادية الإسلامية الأخرى.

قامت المخرجة الأمريكية **كاثرين بيغلو** بعمل فيلم سينمائي مثير للجدل بعنوان: «٣٠ دقيقة بعد منتصف الليل»، (٢٠١٢) Zero Dark Thirty، وهو فيلم تشويق وحركة من إخراج وإنتاج كاثرين بيغلو مع سيناريو كتبه **مارك بول،** ومن بطولة **جيسيكا جاستاين وجيسون كلارك وجويل إجيرتون،** ويؤرخ الفيلم من وجهة نظر مخرجته لمحاولات

ولتنظيم القاعدة النصيب الأعلى في الأفلام السينمائية في هوليود، خصوصًا في السنوات العشر الأخيرة. فقد أصبحت القاعدة العدو الأول للولايات المتحدة الأمريكية، وتضاعف اليقين لدى الشعب الأمريكي بعد الهجوم الأكثر دموية على أراضي الولايات المتحدة في العام ٢٠٠١.

الإمساك بزعيم تنظيم القاعدة **أسامة بن لادن** المسؤول عن أحداث الحادي عشرَ من سبتمبر ٢٠٠١، ويعرض كيف أوقعت القوات البحرية الأمريكية بـ «**بن لادن**» وقتلته في النهاية في مايو ٢٠١١. ويمتاز الفيلم بتقديم ما حدث بشكل موضوعي، ولكن بشكل أكثر إدانة ربما لجهاز المخابرات الأمريكية، والطريقة التي تمت من أجل إيجاد مكان زعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن. من أجل ذلك واجهت المخرجة بعض التحديات في أثناء عرض فيلمها في الولايات المتحدة، وذلك بمواجهة حادة مع بعض المسؤولين في وكالة الأمن القومي، ومع المخابرات الأمريكية، وبعض الصقور داخل البيت الأبيض، الذين انتقدوا الفيلم، وذلك بسبب تقديمها لحقائق مغلوطة من وجهة نظرهم في طريقة عرض القصة التي كانت السبب وراء **إيجاد بن لادن.**

وكذلك فيلم «اسمي خان» My Name Is Khan (٢٠١٠)، يعد هذا الفيلم الهندي الذي أنتج سنة ٢٠١٠ واحدًا من أهم الأفلام المقتبسة، حيث يحكي الفيلم قصة **رزوان (رضوان) خان** مسلم هندي يعاني من مرض التوحد (متلازمة أسبرجر).

بعد وفاة أمه ينتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليقيم عند أخيه ذاكر، هناك يتعرف إلى فتاة هندوسية تدعى **ماندیرا** مطلقة ولديها ابن من زواج سابق ليقع في غرامها. تتأزم أحداث الفيلم بعد انهيار برجي التجارة العالمي، ويبدأ المسلمون بالتعرض للاضطهاد. يروي الفيلم رحلة رزوان لمقابلة رئيس الولايات المتحدة لإخباره أن: «المسلمين ليسوا إرهابيين».

وكذلك فيلم «المنطقة الخضراء» Green Zon (٢٠١٠)، عمل سينمائي آخر تدور أحداثه عن العراق بعد الغزو الأمريكي، والفيلم من إخراج **بول غرينغراس، وبطولة مات دايمن وغريغ كنير وبراندن غليسن**، وهو يتطرق إلى قضية (أسلحة الدمار الشامل) ومحاولة مجموعة من الجيش الأمريكي اكتشاف مخابئ هذه الأسلحة.

الفيلم يحاول إبراز التناقضات القائمة بين البنتاغون ووكالة المخابرات الأمريكية حول هذا الموضوع، وانعكاسها على فريق التفتيش عن هذه الأسلحة. وقد صُوّرت المشاهد في المغرب وإسبانيا، وتعتبر جيدّة مقارنةً بأفلام أخرى تناولت الموضوع العراقي، مثل فيلم Fair Game (٢٠١٠)، الذي يتناول حرب العراق والبحث عن أسلحة الدمار الشامل، ولكن من منظور مختلفٍ، يؤدي إلى اكتشاف العكس.

ويشارك في الفيلم الممثل **خالد النبوي** في دور عالم نووي عراقي، يساعد البطلة عميلة الـ (سي آي أي) في كشف الحقيقة قبل الحرب على العراق.

خامسًا: التلاعب بشخصية **النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-:** لا بدَّ وأن نتوقف أمام المحاولات الغربية لتجسيد شخصية النبي **محمد** -صلى الله عليه وسلم-، فهذه المحاولات تعتبر ذات أهمية قصوى، وعلى أساسها يجب أن يتحدد موقِفُنا من ظهور الشخصيات الإسلامية على الشاشة.

لقد خطت السينما الأوروبية في بداية القرن بعض الخطوات الوجلة، نحو تقديم الشخصيات العربية والإسلامية. ولكن هذه الخطوات لم تصل إلى ذروتها إلا في عام ١٩٢٦، عندما قررت إحدى شركات السينما الألمانية تصوير فيلم عن **النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-.**

ووقع الاختيار على الممثل المصري الكبير يوسف وهبي، وقد ظهرت في الصحف فتوى من شيخ الأزهر أساسها: «الدين يحرم تحريمًا باتًا تصويرَ الرسل والأنبياء ورجال الصحابة

رضي الله عنهم». وبعد أن قام يوسف وهبي بإلغاء التعاقد مع الشركة بناء على الأزمة الخطيرة التي كادت تعصف به، تم إسناد الدور إلى ممثل يهودي[١].

وقد تكرر الموقف نفسه بعد ذلك حتى وصل إلى ذروته مع بداية إنتاج فيلم «**الرسالة**» أو «**محمد رسول الله**» للمخرج الأمريكي الجنسية السوري الأصل مصطفى العقاد. والحجة التي يستند إليها رجال الدين واحدة، وكانت هذه الحجة هي: استحالة تصوير النبي وصحابته تصويرًا صادقًا يمثل أشكالَهم وملابسهم وحركاتهم، وأن أيةَ محاولة لذلك افتراءٌ على التاريخ مهما بلغ فيها الاجتهاد بالرأي، وأن الشخصياتِ الإسلامية الممنوع ظهورها في أي مشاهد تمثيلية أو تصويرية هي: الرسول محمد -صلى الله عليه وسلم، والعشرة المبشرون بالجنة[٢].

ويمكن استخلاص بعض الحقائق الموضوعية المستخلصة من تاريخ السينما العالمية، تفيدنا في مجال تقييم المحاولات والمشاريع الغربية التي ترتبط بظهور الشخصيات الإسلامية. وهي: أن العمل الفني الذي موضوعه الرسل والأنبياء إذا أسيء تقديمه فنيًا، أو أُرجِع مغزاه العام إلى تفسير دون آخر، أو اعتمد على بديهية خُلقية غير سليمة؛ يفقد العمل الفني بذلك حيويته وقوته التصويرية، وكل ما له من قوة الإقناع.

ونجاح بعض الأفلام التي صورت شخصية «المسيح» -عليه السلام- لا ينبغي أن يحملنا على تبسيط القضية؛ لأن أغلبية هذه الأفلام استغلت استغلالًا بشعًا على يد أعداء المسيحية من السينمائيين اليهود وأصحاب الاتجاهات اللادينية.

فقد دس اليهود على هذه الأفلام الكثير من الأكاذيب، التي كانت تبغي في المقام الأول محوَ بعض

(١) يوسف وهبي: مذكرات يوسف وهبي «عشت ألف عام»، القاهرة، دار المعارف، الجزء الثالث، (١٩٧٦م). بتصرف

(٢) أحمد رأفت بهجت: الشخصية العربية في السينما العالمية، مرجع سابق، (ص/ ١٧).

السلبيات العالقة بالتاريخ اليهودي[1]، كما ظهرت بعض الأفلام التي جسدت شخصية المسيح برؤية ماركسية[2]، فأثارت الفاتيكان، والرأي العام المستنير من المسيحيين الغربيين.

إن الفيلم الديني ينتمي بالضرورة إلى السينما التاريخية، ومن الشروط الضرورية لهذه السينما إقامة علاقة معينة بين الأطراف المسؤولة عن عالم السينما وبين النظام العام للسلطة. فالفيلم التاريخيّ بصفة خاصة يحتاج إلى إعادة خلق فترات زمنية متقنة، مما يستلزم إمكانيات مادية باهظة؛ لذلك كان من الصعوبة عمل الأفلام التاريخية الخارجة عن نطاقِ مصلحةِ الدولة واهتماماتها. والإنتاج العالمي سواء في الشرق أو الغرب يوضح بدرجة كبيرة العلاقة المباشرة بين ما تهدف إليه السلطات الرسمية، وما يهدف إليه المنتجون من وراء عمل الأفلام التاريخية عامة، والدينية خاصة[3].

إن الفيلم الديني ينتمي بالضرورة إلى السينما التاريخية، ومن الشروط الضرورية لهذه السينما إقامة علاقة معينة بين الأطراف المسؤولة عن عالم السينما وبين النظام العام للسلطة.

وإذا افترضنا جدلًا أن النية الحسنة قائمةٌ وأن كل العناصر المادية، والفنية كانت مهيأةً بحيادية لتقديم فيلم عن الرسول، أو الشخصيات الإسلامية؛ فستواجهنا الحقيقة التي تؤكد أن: «تقديم الحقائق الدينية أو التاريخية بشكل غير متحيز من خلال السينما أمر صعب المنال؛ بل وصعب الحدوث أيضًا [...] فكثير من الشخصيات التاريخية في حدث ما يُستغْنَى عنها تمامًا، أو قد تبرز بشكل

(١) من أشهر هذه الأفلام: «أعظم قصة رويت» للمخرج اليهودي: جورج ستيفنس، و«ملك الملوك» الذي أنتجه وكتبه اليهوديان: صامويل برونستون وفيليب بوردان، و«بن هور» لليهودي: وليام وايلر.

(٢) منها فيلم: «إنجيل متى»، للمخرج الإيطالي: بير باولو بازوليني.

(٣) جيفري ريتشاردز: الأفلام والتاريخ.. أضواء على الماضي، مقالات منشورة في سلسلة «ثقافات»، (ص/ ٧٢).

مبسط وصغير جدًّا، كما أن الكثير من الأحداث تُختَلق ليُمكن السيرُ دراميًا بالقصة إلى نهاية معقولة»[١].

وستتأكد لنا هذه الحقيقة من خلال فيلم «الرسالة» «محمد رسول الله»، الذي أخرجه المخرج السوري الأصل الأمريكي الجنسية مصطفى العقاد، وشاركت في تمويله المملكة المغربية والكويت وليبيا. لقد بُذِلتْ في هذا الفيلم جهود كثيرة لإحياء الفترة ما بين بلوغ النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- لسن الأربعين، حيث بدأ رسالته الدينية، وحتى وفاته بعد ذلك بنحو اثنين وعشرين عامًا، وهي الفترة التي برزت فيها أحداث التاريخ الإسلامي والدعوة المحمدية، وذلك دون أن يظهر النبي -صلى الله عليه وسلم- على الشاشة، فكانت النتيجة بروز الكثير من عناصر التقصير؛ فالدراما غريبة الأطوار، ورغم محاولة المخرج أن يستحضر في نطاق وظيفته كلَّ ما لديه من إمكانيات فنية، لتحقيق الإدراك الكامل للأصل التاريخي ذي الطابع الديني، إلا أن التأثير النهائي كان محدودًا[٢]. وقد استوعب مصطفى العقاد هذه الحقائق بعد تقديمه لفيلم «الرسالة»، حيث نراه يقول عام ١٩٨٥ في حوار له بالتليفزيون المصري: «فيلم الرسالة كموضوع أعتزّ به، ولكن المحظورات التي واجهتها، سواء من الناحية الفنية أو التاريخية، جعلت من الصعب عليَّ تكثيف ومتابعة الشخصيات من الناحية الدرامية، حيث كانت الشخصية تُقتَل في فترة معينة، لتظهر شخصية أخرى بعد ذلك مما أفقد الفيلم التسلسل الدرامي من بدايته لنهايته».

وقد كانت أحداث **١١ سبتمبر** وما ترتب عليها من إلصاق تهمة القيام بها بالعرب والمسلمين سببًا في حضورهم القوي في العديد من الأفلام السينمائية منذ ذلك التاريخ. ومن الأفلام الإيجابية التي أنتجت بعد أحداث ١١ سبتمبر فيلم «**محمد**

(١) المرجع السابق.

(٢) أحمد رأفت بهجت: الشخصية العربية في السينما العالمية، مرجع سابق، (ص/ ٢٠).

تـراث نبـي» الـذي أنتجـه مجموعـة مـن السـينمائيين، وعرضتـه شـبكة بي بي اس العامـة التابعـة لـلإدارة الأمريكيـة[*]، وتنـاول الفيلـم حيـاة النبـي صـلى اللـه عليـه وسـلم بموضوعيـةٍ أعجبـت الجاليـة المسـلمة؛ ونتيجـة لذلـك تعرضـت الشـبكة المذكـورة لحملـة شـعواء، قـام بهـا اليمـين العنـصري المعـادي للإسـلام عقـب العـرض مباشرةً، ورغـم ذلـك عرضـت الشـبكة فيلـمًا آخـر «المسـلمون» نـال احـترام الجاليـة المسـلمة، وقـد قـام **دانيـل بابيـس** الكاتـب المتخصـص في شـؤون الـشرق الأوسـط بطلـب رفـع دعـوى ضـد الشـبكة، بتهمـة تقديمهـا صـورة إيجابيـة عـن نبـي الإسـلام والمسـلمين وهـو لا يـرى في المسـلمين أيـة إيجابيـات.

ويرجـع موقـف دانيـل إلى أن الفيلمـين يكشـفان عـن الكثـير مـن الضـلالات التـي دأب عـلى ترديدهـا في مقالاتـه، ولا يسـتطيع أن يـرد عليهـا. ولا شـك أن هذيـن الفلمـين يؤكـدان عـلى أن بعـض السـينمائيين الغربيـين لا يـزال يعشـق الحقيقـة والموضوعيـة والإنصـاف، وأن أحـداث ١١ سـبتمبر دفعـت الغـرب إلى التعـرف إلى الإسـلام والمسـلمين. وأن علينـا أن نسـتغل ذلـك في إنتـاج أفـلام توضـح للشـعب الأمريـكي والغـرب سـماحة الإسـلام مـن خـلال شـخصياته التاريخيـة المهمـة.

ويـرى الناقـد أحمـد رأفـت بهجـت أنـه بعيـدًا عـن الشـخصيات الإسـلامية التـي حُـرّم ظهورهـا عـلى الشاشـة، كان أمـام السـينما العالميـة عـشرات الشـخصيات الإسـلامية، التـي كانـت ذات أهميـة أو ذات طابـع انقـلابي ثـوري في تاريـخ العـالم والأمـة الإسـلامية. ورغـم ذلـك؛ تجاهلتهـا السـينما العالميـة واكتفـت بالشـخصيات التـي تحقـق للسـينما الغربيـة الفرصـة لخلـق مواجهـة بـين هـذه الشـخصيات الإسـلامية وشـخصيات أوروبيـة لهـا ثِقَلُهـا التاريخـي، ويمكـن مسـاندتها سـواء بالحقائـق أو الزيـف لمسـخ الشـخصية الإسـلامية[٢].

(*) تـم عـرض الفيلـم يـوم (١٩/ ١٢/ ٢٠٠٢م)، في وقت الذروة.

(٢) أحمد رأفت بهجت: الشخصية العربية في السينما العالمية، مرجع سابق، (ص/ ٢١).

خـاتـمـة:

بعـد أن عرضْنـا لبعـض تجليـات الصـورة النمطيـة البشـعة للعـرب والمسـلمين، عـبر تاريـخ السـينما العالميـة مـن خـلال الحـروب الصليبيـة والثـورات العربيـة، وتبـيَّن لنـا كيـف تعاملـت الأفـلام الأوروبيـة والأمريكيـة مـع شـخصية العـربي المسـلم بشـكل نمطـي، وتـم قولبة صورتـه واختزالهـا حتـى أضحـى المسـلم يحتـلّ مكانـة النقيـض والآخـر والمتخلـف الإرهـابي في الفكـر الغـربي؛ نعود للتسـاؤل مـرة أخـرى عـن الصـورة النمطيـة؟ هـل هنـاك يـد خفيـة تتعمـد إبـراز هـذه الصـورة السـلبية للتاريـخ الإسـلامي والشـخصية العربيـة, أم هنـاك دور لنـا في تعميـق هـذه الصـورة وتكريسـها؟

ولعـلي أتذكـر هنـا تصريحًـا للمخـرج السـوري العالمـي الراحـل مصطفـى العقـاد عندمـا سـئل مـن قبـل صحفيـة سـورية عـن شـعوره وهـو يـرى فيلـمًا سـوريًا يفـوز بإحـدى جوائـز مهرجـان سـينمائي في أوروبـا، فضحـك وقـال: لـو كنـت في لجنـة التحكيـم لأعطيـت هـذا الفيلـم عـشر جوائـز؛ لأنـه يكـرس في مشـاهده كلهـا الصـورة النمطيـة التـي رسـمها الغـرب عـن الإنسـان العـربي وتخلفـه، وأصبـح في جعبتهـم دليـل مـادي عـلى ذلـك. والجديـر بالذكـر أن السـينما الأمريكيـة والأوروبيـة تعاملـت في الغالـب مـع التاريـخ الإسـلامي والشـخصية العربيـة بصـورة نمطيـة معـدة سـلفًا، وتجاهلـت الإنسـان الحقيقـي خلـف هـذه الصـورة الخياليـة، صـورة ذات بعـدٍ واحـد معـدة سـلفًا، ليسـتخدمها صانعـو الأفـلام مَخزنًـا لـلأشرار وسـببًا للفكاهـة، وتزويـرًا للحقائـق التاريخيـة الثابتـة؛ إذ أوردت دراسـة للدكتـور **جـاك شـاهين** أن أكـثر مـن ٢٥٪ مـن أفـلام هوليـود تحقّـر العـرب، وتشـوّه تاريخهـم بطريقـة أو بأخـرى، وإنِ اسـتعرضنا الشـخصيات والأفـلام التـي قدمتهـا هوليـود عـن العـرب وتاريخهـم نجدهـا غالبًـا مـا تـأتي كالتـالي: القائـد العـربي الشريـر والشـهواني خـلال فـترة الحـروب الصليبيـة؛ وهـي الصـورة النمطيـة الأقـرب للمخيلـة الجمعيـة الغربيـة عندمـا يطلـق لفـظ (عـربي)

والجدير بالذكر أن السينما الأمريكية والأوروبية تعاملت في الغالب مع التاريخ الإسلامي والشخصية العربية بصورة نمطية معدة سلفًا، وتجاهلت الإنسان الحقيقي خلف هذه الصورة الخيالية، صورة ذات بعدٍ واحد معدة سلفًا، ليستخدمها صانعو الأفلام مَخزنًا للأشرار وسببًا للفكاهة.

أو (قائد عربي)، هذا ما يدلنا على أن هوليود نجحت في تنميط العرب بقالب واحد، وإلغاء التنوع المجتمعي العربي، ولم تقترب من العربي الإنسان؛ فقد صورته عن بعد لخدمة أجندة معينة، والمتتبع لأفلام هوليود يجد أنه لم يظهر أي مهندس أو طبيب عربي، أو حتى شخص يمتهن مهنة فاعلة أو شريفة، إلا في ندرة من الأفلام الخجولة، وهذا ما حاولنا توضيحه من خلال بعض الأفلام الدينية والتاريخية للمخرج «**سيسل دي ميل**» التي كانت تهدف إلى تشويه صورة المسلمين في العقل الغربي ومناصرة اليهود على حساب العرب، ومن هذه الأفلام: «الوصايا العشر» (١٩٢٣)، و«ملك الملوك» (١٩٣٧)، و«علامة الصليب» (١٩٣٢)، و«كليوباترا» (١٩٣٤)، و«الصليبيون» (١٩٣٥)، والذي يشاهد هذه الأفلامَ سوف يكتشف أن: «سيسل دي ميل» كان يتخذ من عنصر مناصرة اليهود بُعدًا مشتركًا، لا يحيد أو يتراجع عنه، وفي الوقت نفسه كان يلتقط الأحداث الدينية والتاريخية التي تتيح له المزج بين الدين والجنس، لأسباب تجارية بحتة.

وبالمجمل، كانت الصورة السائدة في تاريخ السينما الأمريكية غير جيدة عن تاريخ العرب، بفضل دور اللوبي اليهودي في تضخيم الصورة النمطية عنهم؛ فهم كما سبق سفاحون، وليسوا مقاومين، ولا يتمتعون بأي فضيلة خلال الحروب، وغيرها من الأنماط السائدة في السينما الأمريكية عن العرب. لكنّ البعض الآخر قرر أن تكون أفلامه تعطي الصورة الحقيقية -(لا أخيار ولا أشرار)- مثلهم مثل كل البشر. حيث في فيلم Kingdom of Heaven (٢٠٠٥) يبدو صلاح الدين رجلًا رحيمًا طيبًا،

ويعيش المسيحيون في سلام بعدما تقع مدينة القدس تحت قبضته.

أما إذا انتقلنا إلى الثورات العربية، فقد تجاهلت السينما العالمية الشخصيات المهمة في تاريخ الثورات العربية، **كالزعيم الجزائري عبد القادر الجزائري والزعيم المغربي عبد الكريم الخطابي**، واكتفت بتصوير بعض الشخصيات العربية الهامشية؛ وهي غالبًا شخصيات لعبت دورًا مساندًا للاستعمار الأوروبي، أو قُصِد تشويهها من خلال حبكات سينمائية موغلة في خبثها. مثل فيلم «لورنس العرب» (١٩٦٣) الذي يعد انعكاسًا للرؤية الأوروبية التي جعلت **لورنس** أسطورة أبدية على حساب التاريخ العربي، وفيلم «الأمر المفقود»Lost command للصهيوني الأمريكي **مارك روبسون** (١٩٦٦)، وفيلم «معركة الجزائر» لليهودي الإيطالي **جيللو بونتيكورفو** (١٩٦٧). وتكشف تلك الأفلام وغيرها عن العلاقة الوثيقة بين الأهداف الصهيونية وكيفية الالتفاف حول القضايا العربية لتشويهها أمام المتفرج العالمي، وبحيث تختلط الأحداث التاريخية بالأكاذيب والحبكات الدرامية الخادعة.

أما إذا انعطفنا إلى الثورة الإسلامية في إيران، فإن كلّ الأفلام التي حرصت على تشويه صورة الثورة كانت محلّ ترحيب المحافل السينمائية العالميّة، وكانت تتلقى الدعم الكبير. وهناك أفلام حاولت أن تبرهن على أن الثورة الإسلامية أصل الإرهاب في العالم، كما في فيلم «سيريانا» الذي يتحدث عن التدخل الأمريكي في الخليج. ورغم ذلك يمكن أن نستخلص من هذه الأفلام حقيقة واحدة مؤكدة؛ وهي أن أفكارها اختلطت مع تاريخ الثورات العربية الحديثة اختلاطًا أدى إلى التباس الحقيقة فيها، ليس على الجمهور العادي فحسب؛ وإنما انسحب ذلك أيضًا على دارسي ونقاد السينما.

ويخلُص الباحث إلى أن السينما الأمريكية والأوروبية لم تكتفِ بتشويه التاريخ الإسلامي وتاريخ الثورات العربية فقط؛ وإنما تعمد صانعو

الفيلم الأوروبي والأمريكي إظهار الشخصية العربية دائمًا وَفق مخطط معدٍ مُسبقًا لإثبات أنها شخصيةٌ إرهابيةٌ وعنصرية، تتحدى كل وسائل التحديث الأوروبي والأمريكي، **وتجلت نمطية الصورة التي تقدم عن العربي الإرهابي في عدة صور منها:**

- **(الإرهابي/الفدائي الفلسطيني)** ذو الكوفية البيضاء المرقطة بالأسود أو الأحمر، الذي يرتدي حزامًا ناسفًا، إذ يفجر نفسه بين تجمعات المدنيين،

> **ويخلُص الباحث إلى أن السينما الأمريكية والأوروبية لم تكتفِ بتشويه التاريخ الإسلامي وتاريخ الثورات العربية فقط؛ وإنما تعمد صانعو الفيلم الأوروبي والأمريكي إظهار الشخصية العربية دائمًا وَفق مخطط معدٍ مُسبقًا لإثبات أنها شخصيةٌ إرهابيةٌ وعنصرية.**

بعد أن يبتسم ابتسامته المفعمة بالشر، ويذكر أن هذه الصورة ليست حكرًا على الرجال، فهناك الفدائيات أيضًا، اللواتي يقُمن بهذه الأفعال، وقد برزت هذه الصورة في هوليود في عقدَي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي. فالصورة النمطية التي تتكرر كثيرًا في السينما الأمريكية، هي صورة الفلسطينيين كإرهابيين فقط يحاولون دومًا قتل الإسرائيليين المضطهدين بعنفٍ شامل. (يمكنك مشاهدة فيلم Cast a Giant Shadow لترى كيف يتم تكريس هذه الصورة منذ زمن بعيد). ومؤخرًا ظهر للوجود فيلم Munish ٢٠٠٥ الذي يحكي قصة اختطاف إسرائيليين في ألمانيا من قبل فلسطينيين، حيث حاول المخرج أن يقدم رؤية إنسانية للصراع ما أدى إلى انتقاده بشدة، رغم أنه أحد المخرجين المتعاطفين مع إسرائيل.

- **(الإرهابي/ الديني «السلفي»)** الذي يأتي من منطقة الخليج العربي، وخصوصًا من اليمن والسعودية، الذي يرتدي دشداشة عاصبًا رأسه بحطة، وغالبًا ما يكون سلاحه الكلاشنكوف بيده، الذي سرعان ما يستخدمه بتهور، وعدم تركيز طبعًا، بعد أن تُظهر الكاميرا كميةً لا

بـأس بهـا مـن الـشر والحقـد في وجهـه، لكـن هـذا النـوع العـربي المتهـور سرعـان مـا يُقتـل هـو ورفاقـه؛ لأن العنايـة الإلهيـة تحفـظ الأمريـكي الـذي يصيـب في كل طلقـة إرهابيًـا، الإرهـابي الـذي يطلـق النـار في كل مـكان عـدا اتجـاه خصمـه الأمريـكي، وقـد بـرزت هـذه الصـورة النمطيـة بعـد حـروب الخليـج.

ونحـن إذن ننتخـب السـينما لأن تكـون العامـل المهـم الـذي يسـاهم في تشـكيل وصياغـة الوجـدان العـربي والإسـلامي، وأهميـة هـذا الدور ينبـع دومًا مـن واقع المجتمـع العـربي الثقـافي والاجتماعـي نفسـه، بمعنـى فقـدان التأثـير المهـم للكلمـة المكتوبـة عـلى الجماهـير، التـي تُعـاني مـن الأميـة. لذلـك تبقـى الغلبـة للإذاعـة المسـموعة (الراديـو) والمرئيـة (السـينما والتليفزيـون).

قـد لا يسـاورنا شـك كبـير في أنـه لـو كانـت لدينـا سـينما عربيـة قويـةُ التأثـير، تسـتطيع الوصـول إلى المتفـرج العالمـي بالإمـكانيات الفنيـة العالميـة؛ لوجـد هذا المتفـرج أن الأمـر يختلـف بالنسـبة إلى عـرض القضـايا والأحـداث والشـخصيات العربيـة، ولتغـيرت الصـورة النمطـية التـي ترسـخت في وجـدانه.

وهـذا لا يعنـي أن نكـرر الخطأ وتصبح نظرتنـا أحاديـة الجـانب، ولكنـه يعنـي أن نكـون منصفـين مـع أنفسـنا ومـع الغـير، ومؤمنـين «بأنـه في حالـة النـزاع، والتبايـن بـين الشـعوب يختلـف موقـف البطـل والشـريـر وفـقًـا لاختلـافِ نظرة كل شـعب لـه»[1].

ومـن هـنا يـصبـح علينـا مـسؤوليةٌ حـضـارية، تبغـي في الأسـاس تقديـمَ الأحـداث والشـخصيات التاريـخية العربية والإسلامية بعيدًا عـن أي مؤثرات تنـصرف بنـا عـن طريـق الحقيقـة. وهـذا مـا جعـل بعـض الحكومات العربيـة تسـتيقظ مـن غفوتهـا، وتنظـر إلى الفيلـم العـربي العالمـي الإمكانيـات كـهـدف وضـرورة ثقـافـية وسياسية.

(١) جيمـس فريـزر: الفلكلـور في العهـد القديـم، ترجمـة: نبيلـة إبراهيـم، مراجعـة: حسـن ظاظـا، القاهـرة، الهيئـة العامـة للكتـاب، سـنة (١٩٧٢). (ص/ ٣٥).

الملف..

علوم الوحي وفلسفة العلم
العلاقة وحدود التفعيل

العلوم الإسلامية والإبستيمولوجيا
جدل المعرفة والأيديولوجيا:
مدخلٌ في التقويم

د.محمد همام (*)



لا أحدَ من المشتغلين بالمعرفة البشرية اليوم ينكِرُ تداخلَ أجزائِها وتشابكَ فروعِها، حتى إنها عبارةٌ عن سلسلةٍ متواصلةِ الحلقاتِ، يستحيل فصل بعضها عن بعضٍ فصلًا نهائيًا تامًّا.

وخصوصًا قضايا الفكر والنظر المرتبطة بالتفكير الفلسفيِّ والعلومِ الاجتماعية، تفكير يطارد موضوعاتِه الجديدة؛ يتلون بألوانها، ويتطور بتطورها، ويغتنِي بتقدُّم البحثِ فيها، وهو سر بقاءِ التفكيرِ الفلسفي حيًا على الدوامِ ومتجددًا باستمرار.

(*) أستاذ بجامعة ابن زهر بأكادير، المغرب. البريد الإلكتروني:
m.houmam@uiz.ac.ma

ولم يمنعْ من التداخلِ حرصُ الفكرِ الفرنسيّ، الذي يستلبُ الفكرَ المغربيَّ لذاته، وما يزال في مختلفِ فروع المعرفةِ، على فصلِ فلسفةِ العلومِ عن دراسةِ المناهجِ العلميةِ؛- أي- الميثودولوجيا. هذه الأخيرةُ صنّفَها التقليدُ المدرسيّ الفرنسي باعتبارها جزءًا من المنطق؛ سواءٌ كان منطقًا عامًا مهتمًا بصورةِ المعرفةِ وليس بمادتها، أو منطقًا خاصًا؛ أي منطقًا تطبيقيًّا، يدرُس المناهجَ الخاصةَ بكلِ علمٍ.

وقد تطورَ هذا المنطقُ التطبيقي في الوقت الحاضرِ ليؤسّسَ مجالًا مستقلًا بذاته؛ هو مجالُ (الميثودولوجيا)، (Methodology)، أصبحَ يطلق عليه: (علم المناهج).

ويذهب الأستاذ **الجابري** -رحمه الله- إلى أن مُعجم (لالاند) (LALANDE) الفلسفيّ لم يسلمْ من الخلْطِ، وهو يحرصُ على الفصل بين الإبستيمولوجيا وبين الميثودولوجيا وفلسفةِ العلوم، مع استبعاده نظرية المعرفة التي لم تكن تُدْرَجُ بنظرِ الفكرِ الفرنسي، في

وقد تطورَ هذا المنطقُ التطبيقي في الوقت الحاضرِ ليؤسّسَ مجالًا مستقلًا بذاته؛ هو مجالُ (الميثودولوجيا)، (Methodology)، أصبحَ يطلق عليه: (علم المناهج).

مجال الإبستيمولوجيا بمعناها (الخاص) (والتقني). ويبقى البحثُ في بيان شروط المعرفة البشرية وفي قيمتها وفي حدودها هدفًا أساسيًا لكل هذه المجالاتِ، سواءٌ كانت: ميثودولوجيا، أو منطقًا، أو فلسفة العلوم، أو نظريةَ المعرفة، أو نظريةَ اليقين، أو إبستيمولوجيا، أو كنوزيولوجيا، GNOSEOLOGIE، أو علم المعايير CRITERIOLOGIE أو النقد المعرفي... وهو ما يذهب إليه عادةً الإنجليزُ والإيطاليون، مع اختلافٍ محدودٍ مع الألمان الذين يفصِلون جُزئيًا بين نظريةِ المعرفةِ والإبستيمولوجيا، ويتوسعون في تعريف الإبستيمولوجيا لتشملَ جميعَ فروعِ فلسفة العلوم.

ويبقى التمييزُ بينَ موضوعاتِ العلوم ضرورةً منهجيةً، حتى إن العلومَ

تختلفُ باختلافِ موضوعاتها أو باختلافِ مستوياتِ المقارنةِ والتحليلِ، عندما يكونُ الموضوعُ واحدًا. وقد دأب الفكر الإبستيمولوجي التقليديّ على ربط استقلال علمٍ ما بتحديدِ موضوعه. ويبقى الإشكال، وهو صعوبة تحديد الموضوع الخاص بهذا المجال العلمي دون الآخر، أمامَ حالةِ التشابك المعقدةِ بين المجالات العلمية؛ فنقدُ مبادئ العلوم مثلًا وفروضِها ونتائجها قصدَ التحققِ من قيمتها، إذا كان من وظيفة الإبستيمولوجيا؛ فإن هذا العمل مسبوقٌ وجوبًا بنقد المناهج التي اتُبِعَتْ للحصولِ على تلك الفروضِ، وهو من مهامِ (علم المناهج). أما تأويلُ النتائجِ، فهو من اختصاصِ فلسفة العلوم، مما يدخل أيضًا في مجالاتِ (نظرية المعرفة)، عند ربط تلك الفروضِ بعلاقتِها بالحقيقةِ الموضوعية.

وسعى الأستاذ **الجابري** -رحمه الله- في هذا السياقِ، إلى إعطاء قيمةٍ خاصةٍ للإبستيمولوجيا، ورفض فصلها عن الفلسفة؛ بل كشف وشائجَ القربَى بينهما، سواءٌ كانت وشائجَ مع الفلسفةِ بكيفيةٍ عامةٍ، أو مع أحد مباحثها المعروفة في الكتب الفلسفية التقليدية؛ أي مباحث: الوجود، والمعرفة، والقيم. كما يربط **الجابري** بين الإبستيمولوجيا ونظرية المعرفة، أحد موضوعات الفلسفةِ التقليدية، ولا يذهب إلى الرأي الإبستيمولوجي المتطرف الذي يرى أن الإبستيمولوجيا تهتم بالمعرفة العلمية وحدها، بمفهومها الطبيعي لكن من دون التنكرِ للفرق الموجودِ موضوعيًا بين المعرفة العلمية بمفهومها الطبيعي والتقني -أي التي تعتمد القياسَ، والتجربة، والنقد الصارم، والمراجعة المستمرة- وبين المعرفةِ العاميةِ الحسيّةِ التي بإمكانِ عامةِ الناسِ الحصول عليها عبرَ حواسِّهم، وعقولِهم، وخبرَتِهم اليومية؛ بل قد نضيفُ -بنظر **الجابري**- نوعًا معرفيًا آخر، يقوم على الحدس؛ أي ما يُعرف (بالمعرفة القلبية) عند نوع من العلماء والفلاسفة والعرفاء.

وتبقى المعرفة العلمية، مهما بلغتْ من الدقةِ والصرامة والتجريب، في حاجةٍ إلى

شخصٍ يقرأ، ويسمع، ويلمَس، ويفسر، ويتذكر، ويقارِن، ويؤوِّلُ، ليحولَ كل هذه المكتسباتِ العلمية إلى الدماغِ، ثم يحولها بعدَ ذلك إلى معرفةٍ علميةٍ قابلة للاستعمالِ مرةً أخرى. وفي هذه المحطةِ من إنتاجِ المعرفة العلمية، يبرزُ إشكالُ علاقةِ الذاتِ بالموضوعِ، وقيمةُ المعرفةِ المستمدةِ من الفعلِ أو من الحس، بل علاقة العقل بالحس، ومدى موضوعيةِ العالمِ الخارجيّ، وغيرُها من المشاكلِ التي تشكِّلُ موضوعاتٍ معقدةً للنظر الفلسفي، والعلمي معًا؛ فقد لاحظ مثلًا علماءُ الميكروفيزياء أن طرقَ القياس وأدواته تؤثرُ في النتائج المحصل عليها مما يقوي احتماليتَها، ومما يشكِّل ميدانًا خصبًا لاشتغال (نظرية المعرفة).

وبرغم ما حصل من توتر بين العلماء والفلاسفة، على صعيد البحثِ في الإبستيمولوجيا وفي نظرية المعرفة، إلى درجةِ القطيعة؛ فقد بقيت مباحثُ الإبستيمولوجيا بدقتها واختصاصها متداخلةً مع قضايا (نظرية المعرفة) بمنهجها التأمليّ وطرقها التحليلية.

وبقي البحثُ الإبستيمولوجي، في تصور الأستاذ **الجابري**، أهم وأعمق من البحث الميثودولوجي (المنهجي)؛ إذ بقيتْ مناهجُ العلومِ، كما هي، جملة من العمليات العقلية والخطوات العملية، على خط البحث من بدايته إلى نهايته، لاحقةً للعمل العلمي وليست سابقةً عليه، بما أن كلَ علم يتميز بمنهجه، بحكمِ أنه يتميز بموضوعه؛ فالمشتغلُ بعلم المناهج لا يرسم للباحث الطريق، بل يتبَعُه في بحثه ويلاحق خطواته وصفًا، وتحليلًا، وتصنيفًا، ونقدًا، ورغبةً في بناء أنساق نظريةٍ ومنطقيةٍ، تجعلنا قادرين على الوعي الدقيق بطبيعة العمل العلمي.

وعليه؛ فإذا كانت الإبستيمولوجيا تهتم بنقد مبادئ العلم وفروضه ونتائجه، فإن الميثودولوجيا تدرس مناهجَ العلومِ وصفًا وتحليلًا، مع رصدِ العلاقة بين الفكر والواقعِ في أثناء عملياتِ البحث العلمي؛ فإذا كان الميثودولوجي يسعى إلى بناء الإطار النظري والمنطقي للعلم؛ فإن الإبستيمولوجي يطمحُ إلى صياغة الإطارِ الفلسفي، الذي يحتضن التفكير

العلمي، بل إن البحث الإبستيمولوجي يُخضِعُ البحث الميثودولوجي ذاته للدراسة، والنقد، كشفًا عن ثغراتِ المناهج، ومحدوديتِها، وقدرتِها التفسيرية، أو التحليلية. وينمو البحث الإبستيمولوجي أكثر كلّما اصطدمَ بأزماتِ العلم، وبأخطائه على صعيدِ المنهج، بل تجعل الإبستيمولوجيا نفسها مَعنيّةً بموضوعاتٍ؛ عادةً ما تُدرج ضمنَ مجالِ (فلسفة العلوم)؛ أي البحث في النتائج الفلسفية للعلم، أو في قيمته المنطقية والأخلاقية؛ ذلك أن التفلسف في العلم يكون بمعنى من المعاني، عبر دراسة علاقاته بالمجتمع؛ أي العلم كظاهرةٍ اجتماعيةٍ، أو دراسة العلم ضمنَ منظومةِ القيمِ الإنسانيةِ، أو الطموح إلى بناء فلسفةٍ للطبيعةِ، انطلاقًا من نتائجِ العلم أو من خلالِ التحليل المنطقي للغة العلمية.

وعندما ترتبط الإبستيمولوجيا بفلسفة العلم، يتسرب الغموض إلى التفكير الإبستيمولوجي ذاته؛ إذ تتزاحم فيه وجهات النظرِ الاجتماعيةِ، والأخلاقية، والفلسفية، والمنطقية، والمنهجية؛ وعليه، برزت الأفكار الوضعية **لأوغست كونت** (١٧٩٨-١٨٧٥)، لتجاوز فوضى الرؤى والأفكار، وتأسيس نموذج علميّ يقوم على الانسجام في ميدان الفكر؛ نموذج قادر بنظره على التخفيف من الأيديولوجيا، ومن حدةِ تنازعِ العواطف. وقد حمّل **أوغست كونت** الفلسفةَ والدين مسؤولية الفوضى الفكرية، بما أنهما يبتعدان في مراقبتهما عن الواقع ليغوصا في البحث في جواهر الأشياء، وأسبابها الأولى، وغاياتها، مؤسسين لنموذجٍ ميتافيزيقي وتجريدي غير نافع.

إن البحثَ العلميَ المنظمَ والمحقق لصفة (الانسجام)، بنظر أوغست **كونت**، هو الذي يبتعد عن التأملاتِ الميتافيزيقية، ويركز عمَله على ملاحظة الظواهر، ورصد العلاقاتِ بينها، لصياغةِ القوانين التي تتحكم فيها، وبالتالي التنبؤ بها مستقبَلا، فتتم الاستفادةُ منها فكرًا وعمَلا، وهي حالةُ (الحقائق الواقعية)، أو (الحالة الوضعية)؛ حالةٌ تلغي الفوضى والاختلاف، وتحقق النظام والاتفاق

في مجال البحث. ولم يُخْفِ كونت سحره بالعلوم الوضعية الطبيعيةٍ، من فيزياء ورياضيات وطبيعيات، بل أسس مدرسته الوضعية في العلوم الاجتماعية على قواعد العلوم الطبيعية ومناهجها؛ ولهذا صنف العلومَ بحسَبِ دقتها وتعميمها وتجريدها إلى ستة أصناف: أعلاها الرياضيات، وأدناها السوسيولوجيا، أو ما يسميه بالفيزياء الاجتماعية، وبينهما الفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، أما بقيةُ العلومِ فهي إما مجرد تطبيق لعلوم أخرى، أو أنها علوم في الظاهر؛ وهي ليست كذلك في الحقيقة والواقع مثل (علم النفس).

لقد تحمس إذن **أوغست كونت** لبناءِ علومٍ اجتماعية على نمطِ الفيزياء من حيثُ الموضوع والمنهج. ولما أحس بأنه يُجزِّئ العلومَ إلى تخصصاتٍ مغلقةٍ، ويتيحُ الفرصةَ للميتافيزيقيين للعملِ على حدود العلوم/ التخصصات، بل وفوقها؛ دعا إلى تكوين مجموعة من العلماءِ غير مستغرقين في التخصصاتِ، تكون مهمتُهم تحديدَ (روح) كل علمٍ، وتلخيص مبادئِهِ في مبادئَ عامةٍ ومشتركةٍ، وربطها بالمبادئِ الكلية للمنهجِ الوضعي.

وفي هذا السياق، برزت (فلسفة العلوم) كخلفيةٍ نظريةٍ وتركيبية للمنهج الوضعي، وبديلًا للفلسفة الميتافيزيقية. فلا يَخفَى إذن، أن تأسيسَ المنهج الوضعي جاء في سياق معركة العلماء مع الكنيسة، في فرنسا على الخصوص؛ إذ أصبحت المدرسة الوضعية الفلسفةَ الرسمية للعلم في القرن التاسعَ عشَرَ في أوروبا، بل شهدت ألمانيا تطورَ نزعةٍ وضعيةٍ ظاهرية مع **أرنست ماخ** (١٨٣٨-١٩١٦)، في ردٍّ فعلٍ عنيفٍ على الفلسفة المثالية الألمانية، مع **فيختة وشلينغ وهيغل**. وقد هاجم **ماخ** (فلسفة المطلق)، واعتبر الحس مصدرًا وحيدًا للمعرفة؛ أي إن الأحاسيسَ هي الأشياءُ ذاتُها، وليست رموزًا لها، وموضوع العلمِ هو كل ما يخضع للملاحظة وحسْب، مع رفضِ البحث في ما وراء الظواهرِ عبرَ الفرضيات وغيرها. وعليه؛ تأسست مدرسةٌ وضعيةٌ جديدةٌ، على أساسِ هذه

الرؤيــة الظاهراتيــة Phenomenisme، ونمــت بشــكلٍ كبــيرٍ في **بريطانيــا وأمريــكا**، مســتلهمةً أفــكارَ (مدرســة **فيينــا**). وقــد عُرِفَــت هــذه الأطروحــة في الكتابــات العلميــة والفلســفية بـ(الوضعيــة الجديــدة)، و(التجريبيــة العلميــة)، و(التجريبيــة المنطقيــة).

إن المعركــةَ الأيديولوجيــة، بــين العلــماءِ والكنيســةِ في أوروبــا، هــي التــي جعلــت الوضعيــين الجــدد يرفضــون مقــولاتِ: (الأفــكار القبليــة)، و(البداهــة العقليــة)، وكل مباحــثِ الميتافيزيقــا، كــما رفضــوا فكــرة (اليقــين المطلــق)؛ لأن المعــارفَ والحقائــق، بنظرهــم، متغــيرةٌ باســتمرارٍ مــا دامــت مســتمدةً مــن المعطيــات التجريبيــة. وعــلى هــذا الأســاس؛ أقــام **كارنــاب** بنــاءً نظريًــا ســمَّاه: (منطــق العلــم). ودعــا إلى تحريــر العلــم مــن الفلســفة المغرقــة في الميتافيزيقــا مــن مثــل البحــث في: الســبب الأول للعــالم، وماهيــة العــدم... مــما يعنــي: قتــل الفلســفة والميتافيزيقــا، لتصبحَ المواضيعُ الجديــرةُ بالبحــث هــي التــي تنتمــي إلى الرياضيــات وإلى الفيزيــاء وإلى العلــوم الطبيعيــة، أو التــي تنتمــي إلى العلــوم التــي عــلى شــاكلتها.

إن المعركــةَ الأيديولوجيــة، بــين العلــماءِ والكنيســةِ في أوروبا، هي التــي جعلــت الوضعيــين الجدد يرفضــون مقــولاتِ: (الأفــكار القبلية)، و(البداهــة العقلية)، وكل مباحــثِ الميتافيزيقا، كــما رفضوا فكــرة (اليقــين المطلق).

وقــد انتبــه الأســتاذ **الجابري** -رحمــه الله- إلى خطــورةِ هــذه النزعــةِ (العلمويــة)، القائمــةِ عــلى رأي أيديولوجــي حــادٍ هــو رفــض الميتافيزيقــا، بمــا هــي خــارج اهتمامهــا. وانتقــد هــذا المنــزع المتحيــز؛ مــن منطلــقِ أن العلــمَ لا يُبــدي عــادةً موقفَــه مــن المســائل التــي يعتبرهــا خارج نظامــه، كــما أن حــصر نظريــة المعرفــة في النطــاق الضيــق لهــذه الأطروحــةِ الوضعيــةِ ليــس إلا موقفًــا إيديولوجيًــا؛ ذلــك أن العلــمَ لا يكــونُ عــادةً مــن مشــاغلهِ الحســمُ، تقريــرًا أو نفيًــا، لإمكانــاتٍ أخــرى للعلــمِ خــارجَ نطاقِــه. كــما أن إخضــاعَ اللغــةِ، وغيرهــا مــن

الظواهـر الاجتماعيـة للتحليـلِ المنطقـيّ الصـارمِ مـن خـلالِ المفاهيـمِ والفـروضِ والنظريـاتِ؛ مجـردُ تحليـلٍ صـوريٍ، يضـعُ أدلـةً وبراهـينَ وحسْـب، بـل يُفقـر العلـمَ ذاتـه، بتجـاوزِ الاسـتفادةِ مـن القـدراتِ العقليـةِ، مـن حيـثُ الخيـالُ التوليـديُ، والنقـد، والتركيـب... إن أيديولوجيـا مطـاردةِ الأفـكارِ الميتافيزيقيـةِ في العلـم إفقـارٌ للعلـمِ ذاتـه وإهـدارٌ للطاقـةِ العقليـةِ في الخلـقِ والابتـكارِ.

ولم تسـتطع الأطروحـاتُ غـيرُ الوضعيـةِ، جزئيًـا أو كليًـا، مزاحمـةَ الوضعيـةِ بمختلـفِ فروعهـا المنهجيـةِ والفلسـفيةِ، وظلـتْ أيديولوجيـا العلـمِ، ومـا زالـت، في الكثـيرِ مـن حقـولِ العلـمِ الطبيعيـةِ والاجتماعيـةِ، رغـمَ بعـضِ الاختراقـاتِ المحـدودةِ، التـي جـاءتْ مـع النزعـةِ التطوريـةِ **لهربـرت سـبنسر** (١٨٢٠-١٩٠٣)، الـذي أعـادَ الاعتبـارَ للفلسـفةِ والديـنِ في مجـالِ المعرفـةِ العلميـةِ، مـع إلحـاحٍ عـلى ضرورةِ الفصـلِ بينهـما؛ فقـد حَـدَّد وظيفـةَ الديـنِ في (مجـالِ المجهولِ) أو المطلـقِ، ووظيفـةَ الفلسـفةِ في تلخيـصِ النتائـجِ العلميـةِ وترتيبِهـا في وحـدةٍ شـاملةٍ، اعتـمادًا عـلى قانـونِ التطـورِ، هـذا القانـونُ الـذي سيكتسـبُ قوتَـه النظريـةَ والفلسـفيةَ، بـل والعقائديـةَ، مـع الماديـةِ الجدليـةِ، بمـا هـي (نظريـةٌ في الكـونِ والإنسـانِ)، تقـوم عـلى التطـور الدياليكتيـكي وعـلى الـصراعِ، مـع نقـدِ النزعـةِ التجريبيـةِ الوضعيـةِ، وإعـادةِ الاعتبـارِ للفكـرِ النظـريِ، ومعرفـةِ التطـورِ التاريخـيِ للفكـرِ البـشريِ، وكـذا اسـتعادة الـدورِ الفكـريِ للفلسـفـةِ، والقـائمِ عـلى المنظـورِ المـاديِ الجـدليِ، منهجًـا وأيديولوجيـا.

إن الـصراعَ بـين النظريـةِ الماركسـيةِ والنظريـة الوضعيـةِ ليـس إلا صراعًـا أيديولوجيًـا؛ فالوضعيـونَ كانـوا يُعَـبِّرُون عـنْ عدائِهـم الصريـحِ للماركسـيةِ، والماركسـيُّون ينظُـرون إلى الوضعيـةِ كمنصـةٍ نظريـةٍ ومنهجيـةٍ لليبراليـةٍ.

وسـيتعمقُ هـذا الـصراعُ الأيديولوجـيُّ (العلمـي والمنهجـيّ)، مـع مـا يسـميه **الجابـري** -رحمـه اللـه- بمناهجِ (الفلسـفةِ المفتـوحـةِ)، مـع عـالم الريـاضيات

إن الصراعَ بين النظريةِ الماركسيةِ والنظرية الوضعيةِ ليس إلا صراعًا أيديولوجيًا؛ فالوضعيونَ كانوا يُعَبِّرُون عنْ عدائِهم الصريحِ للماركسيةِ، والماركسيُّون ينظُرون إلى الوضعيةِ كمنصةٍ نظريةٍ ومنهجيةٍ لليبراليةٍ.

السويسري **(فردينان كونزت)**، (FERDINAND GONZETH) (١٨٩٠-١٩٧٦)، الذي ربَطَ بين ما هو تجريبيّ وما هو عقليّ في البحثِ، في إطارِ مَبْدأ الثُنائِيّةِ الذي صاغه؛ ذلك أن في كلِّ عمليةِ تجريدٍ راسبًا من حدس الواقع، كما أن الباحثَ يمارسُ بحثَه من داخلِ ماضيه المعرفيّ الذي يُقدِّم له الأدوات والأفكار والمفاهيم. وعَمّقَ هذا الاتجاهَ **غاستون باشلار**(G. BACHELARD)، في إطارِ ما سمَّاه: بـ «فلسفة النفي» (LA PHILOSOPHIE DU NON) ليصبحَ العلمُ هو تاريخَ نقدِ العلمِ، أو تاريخَ أخطاءِ العلمِ. واستكملَ بناءَ أركانِ هذه (المدرسةِ المفتوحةِ) عالمُ النفسِ السويسريُّ **(جان بياجيه)**، (JEAN PIAGET).

وقد انتقدَ هاجسَ الفلاسفةِ في البحثِ دومًا عن المبادئِ والحقائقِ النهائيةِ، من أفلاطونَ إلى كانط، ودعا إلى اعتبارِ كلِ القضايا العلميةِ، مما يسمى (مبادئ)، قضايا قابلةً للنقدِ والمراجعةِ والتصحيحِ؛ إذ المعرفةُ عنده عبارةٌ عن عمليةِ تطورٍ ونموٍ (PROCESSUS). وقد استثمر بياجيه، في بنائِه النظريِّ، نتائجَ أبحاثِه كعالمِ نفسٍ، في العلاقةِ بين المعرفةِ والنموِ السيكولوجيِّ للمبادئِ والمفاهيمِ الفكريةِ؛ مثل مبادئ: الهوية، وعدم التناقض، والسببية، والعدد، والمكان، والزمان...؛ فأسسَ نظريةَ (الإبستيمولوجيا التكوينيةِ)، التي مزجَ فيها بينَ التحليلِ المنطقيِّ والتحليلِ التاريخيّ والتحليلِ النقديِ أو التكوينيِّ(*).

وقد تأثّرَ الأستاذُ **الجابري**، في مشروعِه الفكري، بهذه المدرسةِ المفتوحةِ، بما تصورَه واقتنعَ به عنها؛ أي إنها تقدّم الإبستيمولوجيا كنظريةٍ علميةٍ

(*) مما ضمّنَه كتابه: مدخل إلى الإبستيمولوجيا التكوينيةِ:
(INTRODUCTION A L'EPISTEMOLOGIE GENETIQUE).

في المعرفةِ، ولا تتقيدُ بنَسَقٍ فلسفيٍّ معيَّنٍ، وتتمسكُ بنسبيّةِ المعرفةِ، والقابليةِ للمراجعةِ والنقدِ، وتهتمُ بشكلٍ أساسي بمواطن الخطأ والنقصِ والفشلِ في الميدان العلميِّ، وليست مهووسةً بالبحثِ عن (الحقيقةِ)، بل تواكبُ العلمَ وحسْب، في تألُّقِهِ وانحداره، مع معارضة بيِّنَة للنزعة الوضعيةِ التجريبيةِ والمنطقيةِ، ومع انفتاح محدودٍ على المنهجِ التاريخيِّ النقديّ؛ أي الدياليكتيك العلمي، في حدودٍ منهجيةٍ مضبوطةٍ.

وبرغمِ ذلك لم تتخلّصْ هذه المدرسةُ المفتوحةُ من النزعاتِ الأيديولوجيةِ والمواقفِ المثاليةِ؛ إذ أسقَطَتْ من حسابِها ارتباطَ الوعيِّ وأشكاله بالوجود الاجتماعيّ، وكذا الممارسة الاجتماعية، كما نظرتْ إلى تاريخِ العلمِ نظرةً مثاليةً، تفصِلُ العلمَ بمفهومِه التجريبي والتِقَني عن النشاطِ المعرفيِّ للإنسانِ، رغمَ محاولاتِ **جان بياجيه** في أبحاثِهِ التكوينيّةِ، لكنها لم تُغَادِرْ زاويةَ (سيكلوجيةِ المعرفةِ)، على صعيدِ المفاهيمِ المنطقيةِ والعملياتِ العقليةِ.

ويبقَى اختلافُ مناهجِ البحثِ العلميِّ مرتبطًا باختلافِ المنطلقاتِ والمفاهيمِ والنظرياتِ العلميةِ ذاتِها؛ أي اختلاف الأيديولوجيّات والرؤى الكونية والنماذج المعرفية؛ فالمنهجُ في الأخير هو مستويات من التنظير، والتأملِ، والتعميمِ، والتركيب، والتجريب، وهي عملياتٌ مملوءةٌ بالتحيزِ والتعبيرِ الذاتيِّ والانتقاءِ...، فليس المنهجُ بحثًا في لغةِ العلمِ، كما ليست المعرفةُ العلميةُ -بمعناها الطبيعيّ والتجريبي- هي المعرفةَ الحقيقيةَ وحدَها، إنها اختيار أيديولوجيّ مؤطّرٌ داخلَ رؤًى ضيقةٍ تدّعِي الطابعَ العلميَّ (الخالصَ) للمبدأ، وكذا للمنهجِ.

ولكن يَبْقَى العلمُ، نظريةً ومنهجًا، علاقةً وطيدةً بين الذاتِ العارفةِ وبين الموضوعِ المدروسِ؛ أي جسرًا بين العنصرين من خلالِ التفاعلِ والانفعالِ والفعلِ، وعلاقة على خطِ وعيِ الإنسانِ ونموه من خلالِ أعمالٍ مختلفةٍ؛ على مستوى الواقعِ، أو على مستوى العقلِ؛ وهو ما يُنْتِجُ العلمَ ومنهَجَه. إن العمليةَ العلميةِ في مضمونها تعبيرٌ

عـن فاعليـةٍ فكريـةٍ بشريـةٍ تُحقِـقُ إمكانـاتِ الـذات في فَهـمِ الإنسـانِ والعـالمِ، وتسْـعَى إلى تغيـيرِ الواقـعِ، في سـياقاتٍ تداوليـةٍ عامـةٍ وخاصـةٍ؛ أي في إطـارِ رؤيـةٍ أو فلسـفةٍ؛ هـي في الأخـيرِ أيديولوجيـا، تعْكِـسُ طموحـاتِ الباحـثِ، وروحَ العـصرِ، أو أسـئـلة اللحظـة، وخصوصيـاتِ المجـالِ التـداوليِّ؛ أي تاريخيـة الإنسـان كفـردٍ في مجتمـع.

ولكن يَبْقَى العلـمُ، نظريةً ومنهجًا، علاقةً وطيـدةً بين الـذاتِ العارفةِ وبين الموضوعِ المـدروسِ؛ أي جسرًا بـين العنصرين من خـلالِ التفاعلِ والانفعـالِ والفعـلِ، وعلاقة على خطِ وعـيِ الإنسـانِ ونمـوه من خلالِ أعمالٍ مختلفةٍ؛ على مسـتوى الواقـعِ، أو عـلى مسـتوى العقلِ؛ وهو مـا يُنْتِجُ العلـمَ ومنهَجَه.

تـأتي أهميـةُ هـذه المقاربة/التقديـم، لحاجـةِ العلـومِ الإسـلاميةِ والفكـرِ الإسـلاميِّ بعامـةٍ إلى إدمـاجِ مجـالاتٍ معرفيـةٍ نقديـةٍ وتحليليـةٍ ضمـن نسـقِه؛ وخاصـةً الإبسـتيمولوجيا. وليـس هـذا العمـلُ فعَـلا موضوعيًـا، بقـدرِ مـا هـو تعـرفٌ إلى معطيـاتٍ معرفيـةٍ قائمـةٍ قبلَـه؛ لأن الفعـلَ النقـديَّ الإبسـتيمولوجي يقتـضِي بـدءًا إنتـاجَ المعرفـةِ العلميـةِ Production scientifique، الشـيءُ الـذي لا نتوفـرُ عليـه الآنَ، في قطاعـاتٍ علميـةٍ ومعرفيـةٍ كثـيرةٍ.

وقـد تجـاذبَ الإبسـتيمولوجيا، مـن حيثُ التعريـفُ والاشـتغالُ، توجهـان علميـان اثنـان؛ واحـدٌ فرنكفـونيّ يجعلهـا فلسـفةً للعلـم، والعلـمُ بمعنـى: (science)، وآخـرُ أنجـلوساكسـوني يعتـبرُها (نظريـةَ المعرفـةِ)، والمعرفـةُ بمعنـى (knowledge). ويبقَـى التعريـفُ العـامُّ للإبسـتيمولوجيا هـو أنهـا: «الدراسـةُ النقديـةُ، والتحليليـةُ للعلـمِ وللمعرفـةِ».

وتميّـزَ الفكـرُ المغـربي، ضِمـنَ الفكـرِ العـربيِّ والإسـلاميِّ، في تقريـبِ مفاهيـمِ الإبسـتيمولوجيا، رغـمَ أنـه لم يكـن إنتاجًـا لمعرفـةٍ جديـدةٍ، بـل مجـردُ مداخـل لمعرفـة قائمـةٍ أُنتِجَـتْ خـارجَ أفقِنـا الفكـريِّ والعلمـيِّ. وحاولـتْ تلـك الكتابـاتُ التمهيديـةُ للإبسـتيمولوجيا

في الفكرِ العربيِّ الإسلاميِّ تقريبَها بكيفياتٍ مختلفةٍ؛ إما عبرَ تعريفِ الإبستيمولوجيا، من خلالِ مقارنَتِها بميادينَ معرفيةٍ أخرى، مما يجاورُها أو يتداخلُ معها، من حيثُ الموضوعُ أو من حيثُ المنهجُ؛ مثل فلسفةِ العلوم، وفلسفة المعرفة، والمنطق، والفلسفة، وعلم اجتماع المعرفة، وعلم نفس المعرفة، وهذا ما أنجزه الأستاذُ **محمد عابد الجابري** -رحمه الله- في كتابه: «مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلميّ)، والأستاذ **محمد وقيدي** في كتابه: «ما هي الإبستيمولوجيا؟»، والأستاذ **عبد السلام بن عبد العالي، وسالم يفوت** -رحمه الله- في كتابِهما: «درس الإبستيمولوجيا». أو من خلالِ حلقاتٍ علميةٍ متخصصةٍ شهدتْها جامعةُ محمد الخامس، خاصةً كليةَ الآدابِ والعلومِ الإنسانيةِ، من تنظيمِ مجموعةٍ من هياكلِ البحثِ في الكلية؛ حول: (التحقيب/التقليد، القطيعة، السيرورة، تنسيق **محمد مفتاح وأحمد بوحسن**، ١٩٩٤)، و(التفسير والتأويل في العلم، تنسيق: **سالم يفوت**، ١٩٩٦)، و(انتقال النظريات والمفاهيم، تنسيق: **محمد مفتاح وأحمد بوحسن**، ١٩٩٦)، و(المفاهيم:تكوُّنُها وصيرورتُها، تنسيق: **محمد مفتاح وأحمد بوحسن**، ١٩٩٨)، و(المفاهيم وأشكال التواصل، تنسيق: **محمد مفتاح وأحمد بوحسن**، ١٩٩٨)، و(العلم والفكر العلميُّ بالغرب الإسلاميِّ في العصرِ الوسيطِ، تنسيق: **بناصر الباعزاتي، مراكش** ٢٠٠٠)، و(العلم: المحلية والكونية، تنسيق: بناصر الباعزاتي، ٢٠٠١)، و(كيف يؤَرَّخُ للعلم، تنسيق: **سالم يفوت، مراكش**١٩٩٤).

فقد عَرَضَتْ هذه المؤلفاتُ والموائدُ العلميةُ المستديرةُ، التعريفية/التأسيسية، الاتجاهاتِ الإبستيمولوجية لتقريبِها كميدانٍ معرفيٍ جديدٍ، إلى المعرفةِ العربيةِ والإسلاميةِ. وكان تركيزُ المؤلفاتِ المذكورةِ على الوضعيةِ **عند أوغست كونت**، والوضعيةِ الجديدةِ، والعقلانيةِ، والإبستيمولوجيةِ التكوينيةِ، والنزعاتِ التطوريةِ.

وقد مسّ هذا العرضُ المهمُ اختلالًا في التوازنِ بين الاتجاهاتِ البحثيةِ

والتعريفيــة؛ ربمــا لأنهــا -أي المؤلفــات وليــس الموائــد- كانــت مجهــودات فرديــة، ولم تُقَــمْ بهــا مجموعــةٌ علميــةٌ بذاتِهــا، فســادت الاتجاهــاتُ الوضعيــةُ، واتجاهــات العقلانيــة التكوينيــة،

وقــد مــسّ هــذا العــرضُ المهــمُ اختــلالًا في التــوازنِ بــين الاتجاهــاتِ البحثيــةِ والتعريفيــة؛ ربمــا لأنهــا -أي المؤلفــات وليــس الموائــد- كانــت مجهــودات فرديــة، ولم تُقَــمْ بهــا مجموعــةٌ علميــةٌ بذاتِهــا، فســادت الاتجاهــاتُ الوضعيــةُ، واتجاهــات العقلانيــة التكوينيــة.

تحكمــت في أغلبِهــا الالتزامــاتُ البحثيــةُ الإشــهاديّةُ؛ أي أبحــاثُ الحصــولِ عــلى شــهادةِ دبلــومِ الدراســاتِ العليــا، أو أبحــاثُ الدكتــوراه، بــل ظهــرَ اتجــاهٌ بعينِه داخــلَ هــذه الاتجاهــاتِ الغالبــةِ وهــو: عقلانيــة **غاســتون باشــلار**؛ إذ حظيــت باهتــمامٍ كبــيرٍ، بــل كان لهــا تأثــيرٌ أكبُر في تصــور المهتمــين بالإبســتيمولوجيا؛ لمهامِّها ووظائفهــا وجذورِهــا، كمــا نجــد عنــد الأســتاذِ **الجــابري** -رحــــمه الله-، بل يذهــبُ الأستاذ **وقيــدي** إلى أن العقلانيــةَ الباشــلارية كان لهــا الأثــرُ في نظــرةِ هــؤلاءِ الــمهتمين إلى الاتجاهات الإبستيمولوجية الأخــرى؛ حــتــى أصبــحــت صفــة الإبســتيمولوجيا متماهيــةً مــع العقلانيــةِ الباشــلارية، أو هــي التــي تحــددُ مهامَهــا مــن داخــلِ البنــاءِ الإبســتيمولوجي، **لباشــلار**، أو في الوقــوفِ عــلى مســافةٍ قريبــةٍ جــدًّا مــن إبســتيمولوجيا باشــلار.

جعــلَ كل هــذا المجهــودِ المغــربي، في الإبســتيمولوجيا تعريفًــا وتأسيسًــا، يــدورُ في فلــكِ مفكــرٍ واحــد، هــو: **غاســتون باشــلار**، مرتكــزًا إليــه في النظــرِ إلى الاتجاهــاتِ الأخــرى، ســواءٌ كانــت تمتــح مــن فلســفةِ العلــمِ أو مــن نظريــةِ المعرفــةِ، مــع قلــةِ المتابعــةِ لمــا يــدورُ في الفضــاءِ الأنجلوساكســوني، بخصــوصِ البحــثِ الإبســتيمولوجي؛ مــما شــكّلَ إحــدى الثغــراتِ في هــذا الفكــرِ المنهجــيّ المغــربيّ، ومــما حــدَّ مــن فاعليتِــه وتنوعه، بــل رســم لــه أوهامًــا ومضايــقَ، مــا زال يعــاني مــن آثارِهــا إلى اليــومِ في مختلــفِ الحقــولِ المعرفيــةِ. فقــد تحــوَّل الفكــرُ

الإبستيمولوجي **لباشلار** ذاتِه إلى عائقٍ إبستيمولوجي، داخلَ المعرفةِ العربيةِ والإسلامية؛ حجبَ عنها الكثيرَ من الممكناتِ الإبستيمولوجيةِ والمنهجيةِ، وحدَّ من الإمكاناتِ النقديةِ والتحليليةِ لهذا الفكرِ في دراسةِ النصوصِ المرتبطةِ بالمجالِ التداوليِّ (**بتعريف طه عبد الرحمن**) لهذه المعرفةِ، يضافُ إلى ذلك: أن هذا الفكرَ الإبستيمولوجيَّ المرتهنَ لنسقِ أيديولوجيا **باشلار** الإبستيمولوجيّ، بقَيَ مجردَ مداخل إلى العلمِ، لا تأليفًا فيه ولا مساهمةً في تطويرِه، بل انكفاءً على نسقٍ مغلقٍ وأُحاديٍّ، تغْلِبُ فيه الاتجاهاتُ الفرنسيةُ، والأغلبُ فيها الاتجاه العقلانيُّ الباشلاري واتجاهاتُه.

وخلقَ هذا الانغلاقُ حواجزَ مع الإبستيمولوجيا، كاختيارٍ نقديّ وتحليليّ، أمامَ تَطَرُّفِ أيديولوجيا باشلار الإبستيمولوجية، في النظرِ إلى الكثيرِ من قضايا العلمِ والمعرفةِ والدين والأخلاق، وعمومِ الظواهرِ الاجتماعيةِ، بحُكْمِ تأسيسِها النموذجيِّ (paradigme)، على نمطِ العلومِ الطبيعيةِ. وزادَ من عُزْلَةِ الإبستيمولوجيا، كاختيارٍ نقديٍ تحليليّ، تصنيفُها في إطارِ التقسيمِ الإداريِّ للمعارفِ في الجامعاتِ، باعتبارِها مجردَ فرعٍ علميّ ملحق بالدراساتِ الفلسفيةِ، مما يعني أنها ليست إلا: مهمة/تخصص، لا علاقَةَ لها بالمجالات العلميةِ الأخرى، أمامَ تحولِ التخصصاتِ داخلَ الجامعاتِ إلى عقائدَ دوغمائيةٍ، وإلى مجالاتِ حيويةٍ للريع والاستغلالِ والترقي وإخفاءِ العجزِ، تحتاجُ إلى التحصينِ بأسوارٍ مقدسةٍ، خصوصًا في مجال البحوثِ الاجتماعيةِ والإنسانية؛ فالمسُّ بالتخصص مسٌّ بمصلحةٍ ما.

وخلقَ هذا الانغلاقُ حواجزَ مع الإبستيمولوجيا، كاختيارٍ نقديّ وتحليليّ، أمامَ تَطَرُّفِ أيديولوجيا باشلار الإبستيمولوجية، في النظرِ إلى الكثيرِ من قضايا العلمِ والمعرفةِ والدين والأخلاق، وعمومِ الظواهرِ الاجتماعيةِ، بحُكْمِ تأسيسِها النموذجيِّ (paradigme)، على نمطِ العلومِ الطبيعيةِ.

وعليه؛ أصبحت الإبستيمولوجيا اهتمامًا فلسفيًا بالعلوم داخلَ غيتو إداري، هو: شعبة/ قسم الفلسفة، أو قل: مهمة فلسفية، موضوعها العلم. ويصبح النقدُ/ أو التحليلُ، كوظيفةٍ إبستيمولوجيةٍ في الأساسِ، ذا مضمونٍ فلسفيٍّ. لذلك شكَّلَت الفلسفةُ بذاتِها عائقًا إبستيمولوجيًا آخرَ أمامَ الممارسةِ الإبستيمولوجيةِ في العلومِ الأخرى، ومن بينها العلومُ الإسلاميةُ؛ فأصبحَ البحثُ الإبستيمولوجي، في أحدِ معانيهِ، علاقة الفلسفةِ بذاتها، أو علاقةَ فرعٍ بأصل. جعلَ مُجْمَل هذا (الاحتواء) الفلسفيّ، بمفهومِ التخصص/ الشعبة/ القسم للإبستيمولوجيا، جعل الباحثين في العلومِ الأخرى لا يُلقون بالًا للسؤالِ الإبستيمولوجي، أو درسِ الإبستيمولوجيا، بتعبير **بن عبد العالي ويفوت.**

ولمّا ورثتْ المعرفةُ الإسلاميةُ خصومةً تاريخيةً مع الفلسفةِ، منذُ سيادةِ مدرسةِ الأثرِ وهيمنتِها على مداخلِ التفكيرِ في العلومِ الإسلاميةِ، وحَمْلةِ أهلِ الحديثِ المغرِضةِ على عِلم الكلامِ وعلى العلومِ التأويليةِ، وتحريمِ المحدثِ -المحافظِ جدًّا- **ابن الصلاح** للمنطق، واشتباكِ الغزاليِّ مع الفلاسفة في «مقاصد الفلاسفة» و«تهافت الفلاسفة»، وغيرِها من حالاتِ العداءِ والتوجس من كلِّ فكرٍ فلسفيٍّ، ما زالت مستمرةً إلى اليومِ؛ لعلَ ما يمثلها بشكلٍ صارخٍ وساذجٍ في الجامعة المغربيةِ العداءُ بين شُعْبتَيْ: الفلسفة والدراسات الإسلامية، بناءً على ولاءاتٍ تخصصيةٍ مغرقةٍ في الأيديولوجيا والأهواءِ الشخصيةِ، يضافُ إلى أسبابِ هذا التوجسِ، عندَ عمومِ المهتمينَ بالمعرفةِ الإسلاميةِ من الفلسفةِ بروزُ نماذج نقدية وتحليلية تنتحلُ صفةَ الإبستيمولوجيا و(الوضوح المنهجي)، والخلفية النقدية في قراءة النص التراثيِّ والمعرفة الإسلامية، وهي مغرقةٌ في الإسقاطِ المخلِ للمفاهيمِ، ومغرقةٌ في الأيديولوجيا والتضليلِ المنهجيِّ؛ مثل ما نجد عند **طيب تيزيني** في «مشروع رؤية جديدة للفكرِ العربيِّ في العصر الوسيط)، وعند **حسين مروة** في «النَزَعات المادية في الفلسفة الإسلامية»؛ إذ اعتمدا «المادية التاريخية» باعتبارِها دليلًا منهجيًا عامًّا في البحثِ التراثيّ،

وباعتبارِها مقدماتٍ لكنّها لم تُوضَع بعدَ الانتهاءِ من البحث، كعُرفٍ علميٍّ وإبستيمولوجي؛ ذلك أن هذه المقدمات، بحَسَبِ **كمال عبد اللطيف**، (في بِحْثه: صعوبات الاستعمال المنهجيّ للمفاهيم)، لم تَستَثْمِرْ مجهودَ عملياتِ البحثِ ولاتُحيلُ إلى صعوباتِه، بقدر ما تُقَرِرُ مجموعةً من المقدماتِ والمسلمَاتِ وبصورةٍ قطعيةٍ وجازمةٍ، من هنا فَقْرُهَا الإبستيمولوجيِّ وبُعدُها عن (الوضوحِ المنهجيّ)، و(التأصيلِ المنهجيّ)، و(التفكيرِ المنهجيِّ). فهذه الأبحاثُ لم يكن التفكيرُ الإبستيمولوجيّ أوْلويًا فيها، ولكن كان هدفها هو تأويل الحضور الفلسفيّ في الإسلام، من منطلقٍ ماديّ تاريخيّ، وهو حق فكري مشروع، لكنّه ليس مقاربَة إبستيمولوجيةً أبدًا.

كلُّ هذا، ومثلُه، خلقَ إحساسًا في وَسَط المهتمين بالعلومِ الإسلاميةِ، بأنّ الإبستيمولوجيا مدخولةٌ بالتأويلِ الفلسفيِّ وليست إلا تجليًا من تجلياتِ الأنساقِ الفكريةِ الغربيةِ العلمانيةِ / المعاديةِ للدين، ولأصولِ المعرفةِ الإسلاميةِ وخلفياتِها المرجعيةِ، التي يُشَكِّلُ الدينُ الإسلاميُّ إحدى ركائزِها الأساسيةِ، ثمّ هي أداةٌ أيديولوجيةٌ في الصراعِ الفكريّ، الذي يعرِفُه كثيرٌ من البلاد العربيةِ والإسلاميةِ بين الإسلاميين والعلمانيين.

والحقيقة أن الأفكارَ الفلسفيةَ التي تم نقلُها إلى المجالِ التداوليِّ العربيِّ الإسلاميِّ، كانت تتبنَّى رؤى متحيزةً كهذه، ضدَّ الدينِ -أي دين- وبشكلٍ عامٍ، كما أن الإبستيمولوجيا، التي تمّ نقلُهَا خصوصًا في صيغتِها الباشلارية، كانت تستَلْهِم أطروحتَها النظريةَ والنقديةَ من منهجِ العلومِ الطبيعيةِ؛ إذ لم يُخْفِ **باشلار** عداءَه للفلسفاتِ الميتافيزيقيةِ، وهو ما يُقَرِّبُه من الأنساقِ الوضعيةِ ويُرَسِّخُ اعتقادَه بلا محدوديةِ المعرفةِ العقليةِ. (يُنْظَر بتفصيلٍ حولَ **باشلار**، كتاب الأستاذ **محمد وقيدي**: «فلسفة المعرفة عند **غاستون باشلار**»)؛ ذلك أن المعرفةَ العلميةَ من منظورِ العلومِ الطبيعيةِ، في طبيعتِها الفرنسيةِ نهايةَ القرنِ التاسعَ عشَرَ وبدايةَ القرنِ العشرين،

هـي مـا صـدقَتْهُ التِجـرِبةُ وحَسْـب، والمعرفـةُ الدينـيـةُ ليسـت عـلى هـذا الأسـاس معـرفـةً عـلـمية.

والحقيقـة أن الأفـكارَ الفلسـفيةَ التـي تـم نقلُهـا إلى المجـالِ التـداوليِّ العـربيِّ الإسـلاميِّ، كانـت تتبنَّـى رؤى متحيـزةً كهـذه، ضـدَّ الديـنِ -أي ديـن- وبشـكلٍ عـامٍ، كـما أن الإبسـتيمولوجيا، التـي تـمّ نقلُهَـا خصوصًـا في صيغتِهـا الباشـلارية، كانـت تسـتَلْهِم أطروحتَهـا النظريـةَ والنقديـةَ مـن منهـجِ العلـومِ الطبيعيـةِ.

وعليـه؛ بَـرَزَتْ في هـذا السـياقِ المملـوءِ بكثـيرٍ مـن التحيـزِ والأيديولوجيـا، عنـدَ نَقـلِ منجـزاتِ العلـمِ الغـربيِّ، والمملـوءِ بقليـلٍ مـن المعرفـةِ الموضوعيـةِ منهجيًـا ونقديًـا، كتابـاتٌ جديـدةٌ في الحقـلِ الإسـلاميِّ، حاوَلَـتْ تجـاوزَ خصومـةِ الأنسـاقِ المعرفيـةِ الإسـلاميةِ المحافظـة، مـمـا يُـسـمّـى بـ«الفـكـر الإسـلامـيّ المعـاصر»، مـع الفكـرِ الإبسـتيمولوجيِّ النقـديِّ والتحليـليِّ، وتجـاوزَ محدوديتِهـا الفكريـةِ والنقديـةِ، ثـم تَجـاوُزَ الانتحـالِ الأيديولوجـيِّ للمفاهيمِ الإبسـتيمولوجيةِ.

كـما بـرزتْ وتَـبْرُزُ في كثـيرٍ مـن الدراسـاتِ والأبحـاثِ والمشـاريع الفكريـةِ، التـي لَمْ تتخَلَّـصْ بعدُ مـن العداءِ الغريـزيِّ للدينِ، مـع الاسـتنباتِ الاصطناعـيِّ للمفاهيـمِ والمناهـجِ والأُطُـرِ النظريـةِ، خـارجَ أيّ منطـقٍ علمِـيٍّ؛ سـواءٌ كان تعريبًـا بتعبـير **العـروي**، أو تكييفًـا بتعبـير **الجابـري**، أو تقريبًـا بتعبـير **طـه عبـد الرحمـن.**

وفي هـذا الإطـارِ، يمكـنُ إدراج مجهـودات عـالم الاجتـماع الفلسـطيني الشـهيد: **إسـماعيل راجـي الفـاروق**، والمُنْجَـز النظـري للمفكـر السـودانيِّ **أبي القاسـم حـاج حمـد** في كُتُبِـه: «إبسـتيمولوجيا المعـرفـة الكـونيـة» و«المنـهـجيـة المعرفيـة للقـرآن الكريـم»، والمـشروع العلمـي للفيلسـوف المغـربيِّ **طـه عبـد الرحمـن**، ومجهـودات الدكتـور **عبـد الوهـاب المسـيري**، مـما يحتـاجُ إلى دراسـةٍ تفصيليـةٍ، جـاءَ العـددُ الخـاصُّ للمجلـةِ إجابـةً عـلى بعـضِ جوانبِهـا.

بنيةُ الأصولِ والنسقِ الإبستيمولوجي

مسالك فلسفة التكاملِ بين علمِ الأصولِ والعمران والسِّير

د. عزيز البطيوي (*)



إن البحثَ الإبستيمولوجي في مسالك فلسفة التكامل بين علم الأصول والعمران والسِيَر، هو كشفٌ عن فلسفة العلم التي حَكَمت علوم الوحي، ومحاولة لترشيد حقل المعرفة الإسلامية المعاصرة، وإسهام في تعميق الوعي المنهجي والتاريخي بإشكالية التكامل المعرفي وكفاءته الإجرائية في تجاوز أزمات المعرفة المعاصرة، وذلك انطلاقًا من خصوصية الرؤية المعرفية المؤسسة لبنية الأصول التي تتجاوز النسق المنهاجي الأفلاطوني والأرسطي الذي سجن الأنساق المعرفية ضمن

(*) جامعة ابن زهر، لمغرب. البريد الإلكتروني:

elbittioui@gmail.com

حـدود تفكيكيـةٍ تجزيئيـة تجريديـة، ومـدى تنبـه العقـل المسـلم إلى هـذه القضيـة مبكـرًا واسـتشرافه لأفـقٍ أرحـب وأوسـع، وإمكانـاتٍ أشـمل وأكمـل بفعـل أثـر الخطـاب القـرآني الداعـي إلى التكامليـة. ولا يمكـن الغفلـة عـن هـذا الأمـر؛ إذ التكامـل هنـا ليـس مجـرد ضرورة أو حاجـة؛ إنـه الأصـل.

ويكْتَسِي الإشـكال المعرفي للورقة شرعيةً تأسيسـية، ومشروعية تاريخية وراهنية متجـددة؛ إذ مـدار هـذه العلوم على النـص المؤسـس؛ القرآن الكريـم، منه انطلقـت، وبأصولـه وكلياتـه اهتدت، وبهداياتـه وبصائره أدركـت التي هي أقوم في ضبط آليات الفَهم والاسـتدلال والتنزيـل، مـع اسـتلهام النمـوذج النبـوي في التـأسِّي الـكلي المقاصدي، وتقديـم رؤيـة عمرانية راشـدة تفهم سُـننَ الاجتـماع وطبائـع العمـران.

وقـد أنجـز القـرآن الكريـم رسـاليته العالميـة الأولى؛ حـين قـدّم للإنسـانية في القـرن السـابع الميـلادي منهجيـةً معرفيـة في هدايـة الإنسـان وبنـاء العمـران، وتعقّـل الواقـع وفهـم العـالم، متجـاوزًا كل الأُطُـر المفهوميـة، والمرجعيـة والمعرفيـة التـي اقترفتهـا عقـول الفلاسـفة، وأحبـار الديـن، فـكان بحـقٍ إعلانًـا عالميًـا ربانيًّـا بالدخـول في عـالم المنهاجيـة المجـددة للفهـم والمنهـج، والتصـور والتنزيـل. وليـس غريبًـا عـلى خطـابٍ إلهـي يتسـم بالإطلاقيـة والهيمنـة والخاتميـة والكليـة المسـتوعبة لـكل آفـاقِ الخلـق والكـون والحيـاة والمتجـاوزة لهـا، أن تتنـزل هداياتُـه اللامتناهيـة نحـو تحقيـق الرُشْـد الإنسـاني العالمـي، ويبقـى جاهـزًا لتجـاوز كل الأزمـات والأخـلال التـي تصيـب العقـل والواقـع؛ متـى تـم إحـكام عمليـة التجهيـز المنهجـي والمعـرفي لرؤيتـه الكونيـة التوحيديـة.

إن الحديـث عـن فلسـفة التكامـل المعـرفي، وإعـادة تنظيـم المعـارف والعلوم ضمـنَ نواظـمَ منهجيـة ونمـاذج إرشـاديةٍ تهـدِفُ إلى رؤيـة المعرفـة باعتبارهـا بنيـةً كليـةً وديناميـةً معقـدةً تتداخـل فيهـا العلـوم والمعـارف؛ هـو حديـث ينتمـي إلى مجـال الإبسـتيمولوجيا، ولا ينـدرج

ضمن مباحث العلم ذاته. ولا شك أن مشروع التكامل المعرفي ينخرط في صميم ما اصطَلح عليه **إدوارد ويلسون** بـ «وحدة وتناسق المعرفة» فالتناسق مدخلٌ لتحقيق وحدة المعرفة، ووحدة المعرفة رؤية ومنهج لفهم حركة العلم، ومشكلات المعرفة والحياة الإنسانية.

إن تمزق التخصصات المعرفية وانغلاقها وإعجابها بذاتها والاغترار بنتائجها وتحقير ما سواها؛ أنشأ التباسات جديدة بين ما هو عقلاني وما هو لاعقلاني. فقد صار التخصص العلمي صنمًا، وعبادةُ الأصنام تصنع أوهامًا جديدة سرعان ما تتحول إلى حقائقَ بحكم النسيان اللاشعوري، ويصير ما هو محلّ العقلاني لاعقلانيًا. لذلك كان مشروع التكامل المعرفي محاولةً لترشيد حقل المعرفة البشرية بكل أجزائها، وما تحمله من اختلافات على مستوى مصادرها ومناهجها وسياقاتها، وإسهامًا في تعميق الوعي المنهجي والتاريخي بإشكالية التكامل المعرفي وكفاءته الإجرائية في تجاوز أزمات المعرفة المعاصرة.

ولا يدّعي هذا المقال الإحاطةَ بجزئيات موضوعه؛ إذ هو واسع اتساع قضاياه، ومتعدد الأركان، طويل الذيول بحسَب تعدُّد مباحث علومه وطول مسائله، يَقصُر عنه المقام في حجم مقال علمي، ولكن حسْبُنا من الجهد أن ننبه على جوانبَ مهمة منه، تتعلق بمفهوم التكامل وأساسه الإبستيمولوجي، وبنية الأصول ضمن النسق المعرفي للعلوم الإسلامية من منظور فحص مسالك التكامل بين الأصول والعُمران والسيرة، وهي بمثابة معالم ومقدمات؛ عسى أن نستكمل هذا المشروع فيما يستقبل من الأيام.

مفهوم التكامل المعرفي:

تعددت زوايا النظر إلى مفهوم التكامل المعرفي، وتحديد مجاله الدلاليّ بالنظر إلى حداثة المفهوم، وبحسَب اختلاف المرجعيات المعتمدة والخطابات المعرفية المؤطرة؛ مما أفضى إلى عدم وضوحه، وصعوبة حصول اتفاق حول حدّه وتعريفه. وبعيدًا عن الكتابات الغربية التي أطّرت المفهوم فلسفيًا وإبستيمولوجيا، وبغض النظر

عـن الحقـول العلميـةِ التـي أبـرزت فكـرة التكامـل المعـرفي ضمـن الحداثـة الغربيـةِ، ونقصِـد بالضبـط ميـدان الفيزيـاء، التـي شـعر فيهـا العلـماء أمـام تعقيـدات المـادة أن لا مسـتقبلَ للفيزيـاء إلا مـن خـلالِ مدخـل وحـدة المعرفـة؛ فإننـا سـنتجه صَـوْب بعـض الكتابـات في الحقـل العـربي والإسـلامي لتبـيُّن حقيقـة التكامـل المعـرفي ضمـن سـياق تـداولي خـاص. فالتكامـل المعـرفي في نظـر أبي بكر محمـد إبراهيـم عبـارة عـن: «مـشروع فكـري يسـعى لتطويـرِ منظـورٍ توحيـدي تصـدُر عنـه كل العلـومِ والمعـارف»[١]، فالمنظـور التوحيـدي ذو المرجعيـة الدينية الإسـلامية هـو منطلـق تحقيـق التكامـل بـين دائـرتي العلـم والإيمـان، وهـو مـا أفرزتـه مدرسـة إسـلامية المعرفـة لتجـاوز التناقـض الصـارخ بـين النظـام التعليمـي التقليـدي والحديـث. ورغـم مـا يكتنـف هـذا التحديـد مـن اعتراضـات وإشـكالات ترجـع في جـزء منهـا إلى المنطلقـات والأسـس التـي يصـدر عنهـا مـشروع إسـلامية المعرفـة، فـإن هـذا الأخـير يبقـى محاولـة أصيلـة لتخطـي أزمـة المعرفـة كـما تبـدت عـبر عصـور انحطـاط الأمـة.

وقـد كان مـن المنتظـرِ تطويـرُ هـذا المنظـور في اتجـاه تجـاوز الاعتراضـات التـي وُجهـت إليـه خصوصًـا، مـن داخـل المنظور التوحيدي نفسـه، لكن الدراسـات والمقـالات التـي جـاءت بعـد ذلـك كانـت تفتقـر إلى وضـوح الرؤيـة وقـوة المنهـج؛ فوقعـت في تلفيقيـة غريبـة ظنّـت مـن خلالهـا أنهـا هـي المقصـودة بمـشروع التكامـل المعـرفي. تجـدر الإشـارة هنـا إلى كل مـن **عشـوي وقطب سـانو** على سـبيل المثـال لا الحـصر.

فقـد رأى **عشـوي**[٢]أن التكامـل هو عملية ردم للهُـوّة بـين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعيـة، أمـا **قطـب سـانو**[٣] فينظـر إلى

(١) أبـو بكـر محمـد ابراهيـم، التكامـل المعـرفي وتطبيقاتـه في المناهـج الجامعيـة، فرجينيـا: المعهـد العالمـي للفكـر الإسـلامي، (ط. ١)، (١٤٢٨ - ٢٠٠٧). (ص/ ٣٣).

(٢) عشـوي مصطفى، نحـو تكامـل العلـوم الاجتماعية والعلـوم الشرعيـة، كوالالمبـور: مجلـة التجديـد، السـنة الأولى (١٩٩٧م)، العـدد الثـاني، (ص/ ٥٥ - ٨١).

(٣) سـانو قطـب، التكامـل بـين الفكـر المقاصـدي ومناهـج البحـث في العلـوم الإنسـانية المعـاصرة، مجلـة تفكـر، (٢٠٠١م)، ع١، (٣/ ٨).

التكامل المعرفي على أنه «ذلك الجهد العلمي المنهجي المنظم الذي يهدف إلى تطعيم المعارف الشرعية بإيجابيات وحسَنات المعارف الإنسانية والاجتماعية من جهةٍ، وتطعيمِ المعارفِ الإنسانية والاجتماعية بإيجابيات وحسنات المعارف الشرعية من جهةٍ أخرى»، في حين اعتبرَه بعض الباحثين محصلةَ التداخل بين قوانين التاريخ والطبيعة والنص الديني، من خلال رؤية واحدة؛ تحقق الانسجام بين شرع الله وخلق الله[1]، أو هو ذلك النموذج الذي يتأسس من خلال تواصلِ علوم عصر ما في مرحلة تاريخية معينة؛ إذ يحدث الانسجامُ بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والعلوم الدينية وَفقَ نسقٍ معرفي يفسّر مجمل الظواهر في رؤيةٍ واحدة موحدة[2].

لقد صار التكامل المعرفي بما يحمله من أبعاد ودلالات إبستيمولوجية وفلسفية وقيمية مختزلًا في مجرد إزاحة تلك المسافة بين العلم الاجتماعي والعلم الشرعي بغض النظر عن خلفياتهما ومنطلقاتهما والمنظومة التي يصدران عنها، خصوصًا حينما نعملُ فقط على تطعيم كل واحد منهما بحسنات الآخر. إن التكامل المعرفي ليس مجرد تطعيم أو ردم للهُوّة بين علم وآخر، أو سعيًا نحو المجانسةِ والمماثلة، إنه المدخلُ نحو إعادة بناء المنظومة المعرفية للعلوم بما يتوافق مع بنيتها وطبيعتها وخصائصها.

إن الحديث عن التكامل المعرفي ليس ترفًا فكريًا أو مجرد رياضةٍ للذهن، نختبر فيها قدرتنا على إنتاج أفكار وتصورات، بل هو حديث يستمد راهنيته من ضرورات فلسفيةٍ وإبستيمولوجية وتاريخية وقيمية وأكاديمية، فالحدود بين العلوم هي حدود إجرائية، تحولت بفعل إكراهات سياسية معينة وشروط معرفية وقيمية إلى أسوار وجُدُر بأسُها بينها شديد، تحسبها بِنيةً جامعةً وكلية ناظمةً، لكن إنتاجاتها وصراعاتها شتى.

(١) التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، تلمسان، تحرير رائد جميل عكاشة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، (١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م)، (ص/ ٨٠٥).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٨٠٧).

الأساس الإبستيمولوجي للتكامل المعرفي:

تظل العلاقة بين الإبستيمولوجيا وتاريخ العلم علاقة جدليةً، وهو ما أثبتته الإبستيمولوجيا المعاصرة في شخص الإبستيمولوجي **جورج كانغلهم** حينما قال: «من دون الإحالة على الإبستيمولوجيا فإن نظريةً في المعرفة ستظل لا محالة تأملًا في فراغ، وأنه دون علاقةٍ بتاريخ العلوم فلن تكون الإبستيمولوجيا غير زوجٍ تافه للعلم الذي تزعم التحدث عنه وباسمه»[1].

أصالة مفهوم التكامل المعرفي: يتميز مفهوم التكامل بأصالته التاريخية وعمقه الحضاري. فدعوى التكامل ليست دعوى مرتبطةً بفلسفة الحداثة، وتحولات العلم المعاصر، بل تجد أصولها في تراث العلم وتاريخه؛ إذ التكامل هو الموقف الطبيعي والأصلي والأصيل من المعرفة، وهو ما يُكسِب هذا المفهومَ معقوليةً تاريخية يستمدها من تلك الصور، ومظاهر التأسيس الأولي لمفهوم التكامل في التراث، وامتداداته وتعبيراته عند كثير من أعلام العلم في الثقافة العربية والإسلامية مثل **ابن حزم والغزالي والشاطبي وابن خلدون** رحمهم الله.

فعالية مفهومِ التكامل المعرفي: يتمتع مفهوم التكامل من حيث طبيعتُه وبنيتُه وامتداداتُه بصلاحيةٍ إبستيمولوجية، وتمنح هذه الصلاحية إنجازيةً وأدائيةً للفعل التكاملي المعرفي. ولعل تفجُّر المعرفة قد أسهم في تعميق الأزمةِ والهُوّة بين العلماء الطبيعيين وعلماء الإنسانيات، وتوزع المعرفة إلى وحدات وفروع معرفية مستقلة ومنفصلة عن بعضها البعض لا يكاد يوجد بينها أي رابط؛ مما أفقر هذه العلوم ودفع بها إلى أزمات إبستيمولوجية عُولجت للأسف بمزيد من التشظّي والتفرع المعرفي خلال القرن التاسعَ عشرَ الميلادي وبداية القرن العشرين، لكن صيحات تعالت هنا وهناك، منذرة بما آلت إليه حقول المعرفة العلمية. وقد أشار

(١) هشام محمد، في مفهوم تاريخ اختلافي للتفكير البيولوجي عند جورج كانغلهم، المغرب: إفريقيا الشرق، (٢٠٠٧م)، (ص/ ٢١).

ألكسندر كويري إلى أن **بيير دوهيم** قد بيَّن في كتابه الضخم «نظام العالم»: أن جذور العلم الحديث توجد في إلهيات القرون الوسطى، وبيَّن جون شارون أن الفيزياء والميتافيزيقا نظامان متكاملان وهو ما دفع بعض جامعات الغرب إلى إحداث شعبة الفيزياء اللاهوتية. إن العقل الذي أنتَج هذه العلوم ولجأ إلى فرض خيار التخصص والتشظي ينبغي عليه أن يتخلى عن دوغمائيته، فالأمر يتعلق كما يقول الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو «في العمق بفحص عقلٍ حمَلت استقلالية بنيته في ذاتها تاريخ الوثوقيات والاستبدادات، وبالتالي عقل لا سبيل له للانعتاق إلا بشرط أن يتمكن هو نفسه من التحرر من ذاته»[1].

وقد نتج عن معضلةِ وأزمة نشأة العلوم الإنسانية والاجتماعية بالغرب، وسياقات ورودها داخل المجتمعات الإسلامية، واستنباتها دون الوعي بأصولها المعرفية وخلفياتها الفلسفية، ورؤيتها للإنسان والكون والحياة، وذلك من لدن أناس لا صلة لهم بالرؤية المعرفية والمنهجية للعلوم الشرعية -نتج عن كل هذا- «انفصال العلوم الوافدة عن العلوم الموروثة بمناهجها، وموضوعاتها، وقضاياها التي تهتم بها، والنتائج التي تتوصل إليها.

وأضْحت لدينا علومٌ اجتماعية حديثة؛ ولكنها غير وظيفية، كما أضحت لدينا علوم شرعية أصيلة؛ ولكنها غير فاعلة في التطور الاجتماعي. وإضافةً إلى ذلك كانت مدرسة العلوم الاجتماعية الحديثة أكثر قدرةً (من) مدرسة العلوم الشرعية على ملء الفراغ الذي أوجده جمود العلوم الشرعية، وعجز القائمين عليها عن استيعاب القضايا المستحدثة، وإخضاعها للمنهجيات الشرعية»[2].

وإذا ما تحولنا إلى الحديث عن التكامل المعرفي بين العلوم الإنسانية والعلوم الشرعية -على ما في هذا

(١) هشام محمد، مرجع سابق، (ص/ ١٢٠).

(٢) إبراهيم البيومي غانم، المجتمع المدني في ضوء المقاصد العامة للشريعة، (ص/ ١٢١)، ضمن كتاب: مقاصد الشريعة وقضايا العصر: مجموعة بحوث، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، (٢٠٠٧م).

التصنيف من نظر-، فإنه لا بدَّ من القول إنه من الضروري إعادة بنينة العلاقة المعرفية بين العلوم الشرعية (كأصول الفقه)، والعلوم الإنسانية (كعلم العمران «الاجتماع»)، وتجاوز الفصل بينهما، الناتج عن ظروف انحطاط الأمة وتخلفها.

وإذا ما تحولنا إلى الحديث عن التكامل المعرفي بين العلوم الإنسانية والعلوم الشرعية -على ما في هذا التصنيف من نظر- ، فإنه لا بدَّ من القول إنه من الضروري إعادة بنينة العلاقة المعرفية بين العلوم الشرعية (كأصول الفقه)، والعلوم الإنسانية (كعلم العمران «الاجتماع»).

والأصل أن علوم الشرع كانت اجتماعيةً، وأن ما هو اجتماعي كان موجهًا بعلوم الشرع، فطبيعة هذه الأخيرة اجتماعية، كما أن العلوم الإنسانية ينبغي أن تكون شرعيةً ويجب أن تكون المنهجية الشرعية الإنسانية هي الحاكمة، وهو ما يقتضي منا اليوم وضعَ قواعدَ ضرورة استثمار المنهجيات الشرعية الأصولية في تطوير مناهج العلوم الإنسانية برؤية مقاصدية. ذلك أن الخطاب الشرعي من خلال ما يسنّه ويضعه من تكاليف شرعية، يعمل على بناء نظام جديد ويسهِم في تشكيل شبكة من العلاقات والقيمِ والتصورات داخل المجتمع، ولا يمكن للعلوم الاجتماعيةِ أن تتفهم قضايا هذا النظام الاجتماعي الذي يحدثه فعل الخطابِ الشرعي إلا إذا كانت تنطلق من المنهجية الأصولية نفسها.

بنيةُ الأصول في العلم الإسلامي من منظور تكاملي:

يشكل أصول الفقه نموذجًا تأسيسيًا لخطاب منهجي نقدي معرفي مهموم برؤية كلية تركيبية، تتكامل فيها جدليات منهجية ومعرفية وتتشابك فيها نظرياتٌ وأنساق، وتتعالقُ فيها الأجزاء والأفراد بأوصاف الأصول والكليات، وتتشاكل فيها آليات استدلاليةٌ متعددة؛ فكان بحق نسقًا إبستيمولوجيا ناظمًا لبنية العلم الإسلامي.

والناظر في بنية الأصول، سواءٌ من جهة وحدته الموضوعية أو اتساقه النظري، يقف على بعض الإشكالات المتعلقة بمدى استقلالية مباحثه ومسائله، وما هو منه وما أضيف إلى موضوعه وليس منه، وذلك «حين مد يده إلى معارف علوم مجاورة؛ يقتبس من معارفها قواعدَ يمهد بها لبناء نسقه المعرفي، ويقيم من مجموعها أصولًا حاكمةً لمختلف وجوه تدخلاته في المجال التشريعي؛ بدءًا من تحديد مدارك الأحكام؛ تمهيدًا لصياغة مفهوم الدليل، ومرورًا بالتدقيق في قواعد الفهم، وبناء قصد الإفهام، وانتهاءً برسم معالم اعتبار الواقع في اجتهادي التأويل والتنزيل تحقيقًا لمقصد الامتثال، ورعيًا منه لمقصد التكليف بمقتضاها»[1]. والحق أنه مهما قيل عن الجدل القائم حول موضوع الأصول ومدى توافر بنيتِه على شرطي الوحدة الموضوعية والاتساق الوظيفي، وما أبداه بعض الأصوليين من ملاحظات تقويمية في هذا الباب مثل **الغزالي والشاطبي والسبكي**؛ فلا ينبغي أن يفهم منه وقوع بنية الأصول في أشكال من الاضطراب الموهن لمنطلقات هذا العلم وقضاياه، بل هي أنظار تجديدية يدركها من خبرَ فلسفة العلوم وتاريخها، فبلغ بنظره إلى سبر أغوار المقتضيات التداولية للموجهات التأويلية والاستنباطية التي قامت عليها بنية الأصول، وقصد بها بناء المرجعية التشريعية، وإقامة النظر الأصولي على قواعد منهجية ومعرفية يتحقق بها تحديد مدارك الأحكام وتحقيق مناطاتها، تحقيقًا لواجب الاستخلاف وبناء العمران.

وينطلق البحث من اعتبارِ أن البنية الموضوعية لأصول الفقه تقوم أولًا: على العلم بأصول الشريعة وكلياتها، وثانيًا: النظر في مسالك الاستدلال تأويلًا واستنباطًا، وثالثًا: مسلك نقد النظم التشريعية والقانونية المنظمة لعُمران الأمم واجتماعها.

(١) حميد الوافي، علم الأصول ومبدأ الاقتراض من العلوم المجاورة: تحليل وتعليل، ضمن: العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل: أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، أكادير، (ص/ ١٣، ١٤)، (ربيع الثاني ١٤٣١هـ - ٣٠، ٣١ مارس ٢٠١٠م)، (ص/ ٢٥٢).

ومـما لا تخطئـه العـين في تاريـخ العلـم الإسـلامي؛ ذلـك الاسـتمداد الـذي يتم من خـارج نسـق علمـي مـا تسـليمًا بقضايـا، وإقـرارًا بمسـائلَ أُخضعـت في نسـقها العلمـي الأصـلي لتحقيقـات وأنظـار، ويتـم التوسـل بهـا في بنـاء الدليـل داخـل نسـق علمـي خـاص بهـدف تثبيـت مشروعيـة اختياراتـه المعرفيـة؛ إذ «المسـلمات قضايـا تسـلم مـن الخصـم ويبنـى عليهـا الـكلام لدفعـه، سـواء كانـت مسـلمة بـين الخصمـين أو بـين أهـل العلـم، كتسـليم الفقهـاء مسـائل أصـول الفقـه، كـما يسـتدل الفقيـه عـلى وجـوب الـزكاة في حُـلي المبالغـة، بقولـه صـلى اللـه عليـه وسـلم «في الحـلي زكاة»، فلـو قـال الخصـم: هـذا خـبر واحـد ولا نسـلم أنـه حجـة، فنقـول لـه: قـد ثبـت هـذا في علـم أصـول الفقـه، ولا بـدَّ أن تأخـذه ههنـا»[1]، وهـذا التسـليم الـذي ذكـره الجرجـاني وغـيره؛ قـد يجـري مجـرى التسـليم الافـتراضي المعلـق بـين طـرفي القضيـة تصديقًـا أو تكذيبًـا، كـما قـد يجـري مجـرى التسـليم لحقـل معرفي -إقـرارًا وإعـمالًا- بقضايـاه، فيتحقـق باعتبـار ذلـك وتأسيسًـا عليـه وجـه مـن وجـوه التكامـل، «ومـن ثـمَّ؛ فالاسـتمداد العلمـي القائـم بـين حقلـين معرفيـين أو عـدة حقـول، ينبنـي عـلى مبـدأ تكامـل العلـوم عـبر التسـليم بصحـة المبـادئ المسـتلهَمَة، فيكـون أصلُ التكامـل المعرفي دليـلًا عـلى صحـة الاسـتمداد أولًا، وعـلى صحـة القاعـدة المسـتلهمة ثانيًـا»[2].

ولا شـك أن القضايـا المسـتمدة مـن نسـق الأصـول وتـم تحقيقهـا وتمحيصهـا ضمـن منظومـةِ الأصـول المعرفيـة المسـتقلة لا يجـدُرُ بالمشـتغل بعلـم العُمـران وعلـم السـيرة مثـلًا إلا أن يبنـي عليهـا مـن حيـث هـي أنظـار محققـةٌ في بابهـا، لا أن يخـوض في تفصيلهـا وبيـان مـا لهـا ومـا عليهـا، وقـد نبـه عـلى ذلـك الشـاطبي بقولـه: «...خلـطُ بعـض العلـوم ببعـض، كالفقيـه يبنـي فقهـه عـلى مسـألةِ نحوية مثـلًا، فيرجـع إلى تقريرهـا مسـألةً -كـما يقررهـا النحـوي- لا مقدمـة مسـلمة، ثـم

(١) الجرجـاني، التعريفـات، تحقيـق محمـد صديـق المنشـاوي، القاهـرة: دار الفضيلـة، (ص/ ١٧٩).

(٢) محمـد حايـلا، بنيـة العلـم في نسـق الأصـول، الأردن: عـالم الكتـاب الحديـث، الطبعـة الأولى، (٢٠١٣م)، (ص/ ٤٧).

يـردّ مسـألته الفقهيـة إليهـا، والـذي كان مـن شـأنه أن يـأتي بهـا عـلى أنهـا مفـروغ منهـا في علـم النحـو، فيبنـي عليهـا، فلـما لم يفعـل ذلـك، وأخـذ يتكلـم فيهـا، وفي تصحيحهـا وضبطهـا، والاسـتدلالِ عليهـا، كـما يفعلـه النحـوي -صـار الإتيـانُ بذلـك فضـلًا غـير محتـاج إليـه، وكذلـك؛ إذا افتقـر إلى مسـألة عدديـة، فمـن حقـه أن يـأتي بهـا مسـلمة ليفـرع عليهـا في علمـه; فـإن أخـذ يبسـط القـول فيهـا كـما يفعلـه العـددي في علـم العـدد، كان فضـلًا معـدودًا مـن الملـح إن عُـدّ منهـا، وهكـذا سـائر العلـوم التـي يخـدم بعضها بعضًـا»[1]. والنكـوص عـن مـا ذكـره الشـاطبي مدعـاة للوقـوع في الخلـط بـين حـدود العلـوم ومراتبهـا، وفضـول زائـد، وتسـوُّر لتخصـصٍ لـه قواعـده وآلياتـه. وإلى هـذا الملحـظ ذهـب العلامـة أبـو الثنـاء قطـب الديـن الشـيرازي (تـوفي ٧١٠هـ) حـين شرحـه لمختـصر ابـن الحاجـب في أصـول الفقـه مُعيبًـا عليـه إدخـال فـن على فـن آخر، وخلط مسـائله بعضهـا ببعـض تخليطًـا مفضيًـا إلى تبديـد الجهـد فقـال رحمـه اللـه: «مـن ههنـا شَرَع (أي ابـن الحاجـب) فيـما لا يعنيـه، وهـو فـنُ المنطـق؛ فلذلـك فاتـه مـا يعنيـه؛ وذلـك لأنـه فـنٌ مسـتقل برأسـه، ومـن القبيـح عـلى مـا بُـيّن في هـذا الفـن خلـطُ مسـائلِ العلـوم بعضهـا ببعـض»[2].

والنكـوص عـن مـا ذكـره الشـاطبي مدعـاة للوقـوع في الخلـط بين حدود العلـوم ومراتبهـا، وفضـول زائـد، وتسـوُّر لتخصصٍ له قواعـده وآلياته.

وعليـه، فـإن مطلـوب التكامـل المعـرفي بـين الأصـول والعمـران والسـيرة إنـما يُبْنى عـلى صحيـح الفعـل الاسـتمدادي؛ أي إن صحـة اسـتمدادِ الأصـولي في بـاب الحكـم التشريعـي مـن علـم العُمـران بحثُـه في قضايـا التحـول والتغـير الاجتماعـي، وكشـفه لمعطيـات نوازل العـصر وتحولات المجتمـع، وصحـة اسـتمداد عـالم العمران

(١) الشـاطبي، الموافقـات في أصـول الشريعـة، تحقيـق عبـد الله دراز، مـصر: المكتبـة التجاريـة الكـبرى، (١/ ٨٦).

(٢) أبـو الثنـاء قطـب الديـن الشـيرازي، شرح المختـصر في أصـول الفقـه، دراسـة وتحقيـق: عبـد اللطيـف بن سـعود الصرامي، السـعودية: جامعـة الإمـام محمـد بـن سـعود الإسـلامية، (١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م)، (١/ ٦٤).

في باب الكشف عن السنن الاجتماعية والعمرانية من علم السيرة ما تضمنته من مسلك النبوة، في إقامة عمران إنساني عالمي وَفقَ منظور سُنَني حضاري؛ إذ يمكن القولُ إن استمدادَ الفقه الحضاري من السيرة النبوية والبحث في آفاقها العمرانية الحضارية يشكّلُ مدخلًا مهمًا من مداخل تجديد النظرِ والعملِ في فهم السيرة النبويةِ، وبيان وظيفتها الحضاريةِ في أُفُقِ استعادة الإنسانية لحالةِ الرشد، وتحقيق الأمة لواجب الشهود والإشهاد، كما يكشف عن العطاء اللامحدود للسيرة في الزمان والمكان، وإمكاناتها في الاستجابة لقضايا العصر، وتقديم الإجابات المناسبة لمشكلات الحضارة المعاصرة، وهو ما يستوجب بذل جُهدٍ معرفي في تجديد درس السيرة النبوية وتصحيح منهج التعامل معها، والارتقاء بهذا الدرس من النظر التجزيئي الإسقاطي إلى النظر الكلي المقاصدي التكاملي بما يكفُل بيان الهدايات الحضارية للسيرة النبوية. كما يُبنى مطلوب التكامل بين الأصول وعلم العمران على صحة استمداد الأصولي استنباطاته في الاعتبار المآلي المتعلقة بنظرية الأفعال والقيم في باب المقاصد من علم العمران؛ ما تعلق بالكشوفات المعرفية لعلماء الاجتماع في باب نظرية الفعل الاجتماعي، وصحةُ استمداد عالم السيرة في باب ضبط محلّ الاقتداء من علم الأصول ما تعلق بمسلك التمييز بين مقامات التصرفات النبوية، وما يحْتفُّ بهذا المسلك من القرائن، والأحوال والسياقات، وقد وقع بسبب الغفلة عن ذلك غلطٌ عظيم ووهمٌ كثير.

بنية الأصول: فلسفة التكامل بين الأصول والعمران والسير:

تتأسس وجهة نظرنا في هذه المسألة من اعتبار أن جوهَر الأصول يكْمُن في بيان قوانين فهم الشريعة، وأن جوهر علم العمران هو في بيان سُننِ (قوانين) فهم المجتمعات، وأن جوهر علم السيرة هو في الكشف عن تلك الممارسة النبوية النموذجية الإنسانية العالمية المقيمة للعمران بتحقيق التناغم بين قوانين فهم الشريعة

وقوانين فهم المجتمعات، وهذا بلا شك بحثٌ في الكليات، والكلي أساس التكامل. إن بحثنا في فلسفة التكامل بين علم الأصول والعُمران والسير هو بحث في النسق الإبستيمولوجي للعلوم الإسلامية، ومحاولة قراءة تاريخ هذه العلوم قراءة تركيبية توليفية تُراعي طبيعةَ المجال التداولي الإسلامي؛ فهي قراءة مأصولة غير منقولة، تنظر في الوضع المعرفي لهذه العلوم الثلاثة، ومرتبة كل واحد منها في سلم المعارف والعلوم، والعلاقات التفاعلية المنطقية القائمة بينها، ومسالك الاستمداد فيما بينها، وآليات الإعمال التوظيفي التكميلي (السيرة)، والنقدي التسديدي (الأصول)، والتنزيلي التحصيلي (العمران)، التي تجري بين أنساقها المعرفية. فلا أدلَّ في العلم الإسلامي على نسق معرفي «يختص بالنظر في المعرفة الفقهية إن تقويمًا لمناهجها النظرية أو تسديدًا لمسالكها العملية»[1] من علم أصول الفقه؛ فبنية الأصول كما تجسدت في تاريخ الممارسة الأصولية هي ذلك الإطار المنهجي للعقل الفقهي الذي يسدد مسالك الاستدلال الفقهي ويتناولُ «الممارسة الفقهية بالوصف والتحليل أي التنظير للآليات الاستدلالية الموظفة من طرف الفقيه، قصدَ ضبط قوانينها، واستيفاء شروطها، واختبار كفايتها الاستنباطية، وفعاليتها في إنتاج المطلوب الفقهي»[2].

وإذا تقرر أن للأصول وظيفة اختبار الأدلة وفحص إنجازيتها في الاستدلال والبيان؛ فإنه لا ينفك يقيم أدلته على قواعدَ وموجهات من أبرزها: قاعدة إقامة الدليل على مقتضى الاتّباع لا الابتداع، وهو ما تنهض به آليات الإعمال التوظيفي التكميلي التي تختص بها السيرة، ومعنى هذه القاعدة «أن المستدل مطلوبٌ بالوقوف مع العمل المستمر سواءٌ كان دائمًا أو أكثريًا، وذلك لأن الأدلةَ دون اعتبار التشخيص العملي لمقتضاها؛ تبقى مقدّرة في الأذهان، بينما المطلوب

(١) إدريس غازي بن محمد، القول الأصولي المالكي ومناهج الحجاج، المغرب: الرابطة المحمدية للعلماء، مركز دراس بن إسماعيل لتقريب المذهب والعقيدة والسلوك، دار أبي رقراق، الطبعة الأولى، (١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م)، (ص/ ٥).

(٢) إدريس غازي بن محمد، القول الأصولي المالكي ومناهج الحجاج، (ص/ ١٥).

تحقيقُها في الأعيان»[١]، ولا أدل على الممارسة النموذجية الأَوْلى بالاتباع في إقامة الدليل من الممارسة النبوية، وهو ما يختص ببيانه علم السيرة، وهو كل ما تعلق بأفعاله صلى الله عليه وسلم الجارية مَجرى التبليغ والاقتداء، وقد قرر **ابن العربي** أنه «لا خلافَ بين الأمة أن أفعال رسول الله صلى الله عليه وسلم ملجأٌ في المسألة، ومفزَعٌ في الشريعة، وبيان للمشكلة؛ فقد كانت الصحابة رضي الله عنهم تبحث عن أفعاله كما تبحث عن أقواله، وتستَقْرِي جميعَ حركاته وسكَنَاته، وأكلِه وشربه، وقيامِه وجلوسه، ونظره ولبسته، ونومه ويقظته، حتى ما كان يشِذّ عنهم شيءٌ من سكونه ولا حركاته، ولو لم يكن ملاذًا، ولا وجد فيه المستعيذ مَعاذًا؛ لما كان لتتبعه معنى»[٢]، بل يكون العمل النبوي المستلهم من سيرته حاسمًا لما يرِدُ من الاحتمال الموهن لوجاهة وصدقية بعض الأدلة؛ إذ البيان العملي أبلغ من البيان القولي، و«العملُ مخلِّصٌ للأدلة من شوائبِ المحامل المقدرة الموهنة»[٣].

وهكذا تتكامل السيرة مع الأصول، من جهة كونها مَوردَ حسمِ ورود الاحتمالِ إلى دليلِ البيانِ القَوْلي، وَمرجِعًا في الاختلاف مع وجود مسائلَ تتعلق بدلالة الفعل على الأحكام، وتتكامل مع علم العمران من جهةِ كونِها تُعدُّ منهجًا نموذجيًا وممارسةً تطبيقيةً مثالية في إقامة العمران الإنساني، قادرةً على إفادة العلوم الاجتماعية والإنسانية منهجيًا ومعرفيًا في التحقق برؤية نسقية تركيبية متكاملة حول قضايا العمران والاجتماع البشري، والإسهام في تقديم بصائرَ تستهدي بها هذه العلومُ -ومعها الحضارة الإنسانية وأنساقُها ونماذجُها الكلية- في الخروج من أزمتها المعاصرة. كما يتكامل النظر الأصولي مع علم العمران الباحث في الوقائع المتجددة، والتحولات المتسارعة

(١) إدريس غازي بن محمد، القول الأصولي المالكي ومناهج الحجاج، (ص/ ١٨٠).

(٢) أبو بكر بن العربي، المحصول في أصول الفقه، أخرجه واعتنى به حسين البدري، عمان: دار البيارق، الطبعة الأولى، (١٩٩٩م)، (ص/ ١٠٩).

(٣) الشاطبي، الموافقات، (٣/ ٥٦).

والظواهر الاجتماعية المستحدثة التي يستمد نتائجَها الأصوليُّ، فيقيم عليها مسلكًا من مسالكِ الاجتهادِ في تقرير الأحكام الشرعية، «وتكمُن فرادةُ نظرية الشاطبي... في أنه عندما لاحظ عجزَ الفقه[1] في معالجة التغيير الاجتماعي والاقتصادي في القرن الثامن / الرابع عشرَ في الأندلس، حاول في نظريته أن يستجيب إلى الحاجات الخاصّة بزمنه عبر إظهارِ كيف يمكُن تكييفِ الشرع مع الظروف الاجتماعية الجديدة»[2]، وإن كان الشاطبي -رحمه الله- في معرض بيانِه لضربَيْ اتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين قد بيّنَ أن حاجة الأصولي إلى معرفة الوقائعِ المتجددة ضروريةٌ، وإن كانت هذه الوقائع قليلةً حيث قال: «إن الوقائع المتجددة التي لا عهدَ بها في الزمان المتقدم قليلةٌ بالنسبة إلى ما تقدّم، لاتّساع النظرِ والاجتهادِ من المتقدمين»[3]، فإن هذا القول إنما يفهم بحسَب طبيعة التحول الاجتماعي وحجمه زمنَ الشاطبي الذي لم يكن ليفضيَ إلى كثرةِ الوقائع الجديدة التي لم تتقدم من قبلُ، وهو ما لا يمكنُ القول به اليومَ بعد حصول ثورات علميةٍ ومعرفيةٍ وسياسيةٍ مسَّتْ جميع مجالات الحياة، وبَدَت معها الحياةُ كلَّ يوم وكأنها حياةٌ أخرى بحُكم تَجدُّد وقائعها وتعدد نوازلها.

ولذلك يصح القول بارتباط «العملية الاجتهادية بالعمران، بمنطق جدلي؛ ذلك أن العملية الاجتهادية في أصل مقصودها تتجه صوب (المصلحة) و(الإصلاح)، ومن ثمَّ فإنه لا يمكن تحريكُها إلى عناصر (طغيان) أو (فساد) أو (خلل) مفضٍ لتقويض أصل العمران. وهو الاجتهاد العمراني الكفيلُ بأن يواصل تأسيسَ المدرسة العمرانية: المدرسة التي تتبنى النظام المعرفي العمراني في تعاملها مع مجمل القضايا المتعلقة بالاجتماع والثقافة والحضارة، وستفرِز هذه المدرسةُ -لا محالةَ-

(١) ننقل هذا القول على ما فيه من تعميم لا يصح، أما إطلاق تقيده فوقائعُ من تاريخ الفقه الإسلامي حتى في عصر الجمود والتقليد.

(٢) وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، بيروت: دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، (٢٠٠٧م)، (ص/ ٢١٨).

(٣) الشاطبي، الموافقات، (٤/ ١٠٥).

أجندةً بحثية واهتماماتٍ علمية بالغةَ الأهمية، يجري إغفالُها أو تهميشُها على أجندة البحث المعاصر... إن الاجتهاد العمراني والتجديد العمراني عمليتان حضاريتان تُنزِلان مفاهيم المدرسة العمرانية في شكل خبرات عمرانية كونية. والجديرُ بالذكر أن الاجتهادَ هنا يكتسي طابعَ الامتداد، وهو يسير في الأفُق المتعدد، من أفق الكون إلى أفق الإنسان، إلى أفقِ المجتمع، إلى أفق التاريخ. والاجتهاد المقاصدي هو جامع كل العناصر المكونة للعملية العمرانية»[1].

إن الحديث عن ارتباط العملية الاجتهادية الأصولية بالعمران -وما يقتضيه ذلك النظر الأصولي في العمران من الوفاء بمقتضيات تحصيلِ الاقتداء- يجعلنا قبل أن نخوض في بعض نماذج من المقاربة التكاملية ضمن النسق المعرفي للعلوم الإسلامية أن ننظر في الأزمة التي تعانيها السوسيولوجيا اليوم، من حيث هي علم العمران، من إشكالية تجزيئها وتشظيها وهو ما يجعل الدعوة إلى توحيد إبستيمولوجي بين الإنسانيات والشرعيات مطلبًا ضروريًا.

إن الحديث عن ارتباط العملية الاجتهادية الأصولية بالعمران -وما يقتضيه ذلك النظر الأصولي في العمران من الوفاء بمقتضيات تحصيلِ الاقتداء- يجعلنا قبل أن نخوض في بعض نماذج من المقاربة التكاملية ضمن النسق المعرفي للعلوم الإسلامية أن ننظر في الأزمة التي تعانيها السوسيولوجيا اليوم.

مشروع التكامل المعرفي في السوسيولوجيا المعاصرة:

إذا كان السوسيولوجي الفرنسي المعاصر **ريمون بودون** قد أكّد على أن مشروعية العلوم الاجتماعية كمشروعية العلوم العلميةِ الأخرى تمْلِك إضافةً معرفية، وحل ألغاز، وأسرارًا تتعلق بظواهرها دون أن تتوهم لنفسها إيجاد معايير جديدة في الفهم والتفسير، بل ثمة معايير

(١) جمال بامي، مقاصد العمران: مقاربة فلسفية-تاريخية، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، (عدد/ ٣٦)، (١٤٣٣ - ٢٠١٢)، (ص/ ١٣٩، ١٤٠).

مشتركة لكل فروع المعارف العلمية[1]؛ فإن أشهر علماء الاجتماع المعاصرين وهو الأمريكي إيمانويل والرستاين صاحب كتاب «ضرورة صياغة جديدة للعلوم الاجتماعية» قد انتقد إفراطَ علم الاجتماع في تناسل تخصصاته، واعتبر أن «التخصص المتطرف الذي يعاني منه علمُ الاجتماع، وكل العلوم الاجتماعية الأخرى في الواقع، كان ولا يزال أمرًا لا مفر منه، ومدمرًا للذات في الوقت نفسه. ومع ذلك فيجب أن نستمرَ في محاربته»[2]. ولذلك عبرّ والرستاين بقوة عن توقعه العلمي بخصوصِ إعادةِ توحيد إبستيمولوجي بين العلومِ والإنسانيات، مبْرزًا أنه لا معنى اليوم لنماذجنا المعرفية والتحليلية التي تتبَنّى تقسيم العلوم الاجتماعية إلى تنظيمات وأجزاءٍ منفصلة للمعرفة[3].

إن مقاربة هذا الإشكال لا تتم من وجهة نظر **بودون** إلا من الإقرار بضرورة تكامل العلوم والمعارف خصوصًا في العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ للوقوف على فهم عميق للأعمال والسلوك والاتجاهات والمعتقدات، وإذا كان الأمر كذلك فلا ينبغي الاستسلام لوهم وحدة النموذج الإرشادي، لكن في مقابل ذلك يرى بودون أنه «إذا كان من الواجب علينا أن نعترف بتنوع النماذج الإرشادية المستخدمة في علم الاجتماع، أن نتجنب أيضًا المغالاة المقابلة: شعار التعددية بأي ثمن شعار سهل وسطحي بمقدار ما هو عقيم. إنه يقود سريعًا إلى أن كل شيء جيد، أعني في نهاية المطاف أنه يقودنا إلى الريبية»[4]. وإذا كان بودون يتبنى النموذج الإرشادي للنظرية العامة في العقلانية المنفلتة من مكر الأداتية، والقادر على تعليل الغايات والقيم؛ فإنه يذكر ثلاثةَ نماذج إرشادية؛ بإمكانها أن تُسهم في تفسير الظاهرات الاجتماعية وهي:

(١) المطول في علم الاجتماع، إشراف ريمون بودون، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (٢٠٠٧)، (ص/ ٢٤، ٢٥).

(٢) إيمانويل والرستاين، علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومحاكمة، ترجمة محمد الذوادي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤٣٢ - ٢٠١١). (ص/ ٦٤).

(٣) المرجع نفسه، (ص/ ٧١).

(٤) بودون، المطول في علم الاجتماع، مرجع سابق، (ص/ ٢٣).

السوسيوبيولوجيا والعلوم العصبية من ناحية علوم الحياة، ونظرية الاختيار العقلاني من ناحية العلوم الإنسانية[١]. إن بودون ينفي نفيًا قاطعًا وجود انقطاع بين معرفة الطبيعة ومعرفة الإنسان[٢]. وإن كان يرى العلاقة بين العلوم الاجتماعية والعلوم العصبية علاقةً ملتبسة.

إن هذا الوعي الإبستيمولوجي هو الذي حدا بـ«بودون» أن يدافع عن تشخيصه للعلوم الاجتماعية، وتهاوي أطُرِها المعرفية والنظرية وتشظّي مكوناتها وأبعادها.

ويقدم والرستاين بديلًا عن أشكال العقلانية باعتبارها أُطرًا لعلم الاجتماع، وهو ما يسميه العقلانية الجوهرية التي تأخذ في حُسْبانها معارف الآخرين في حقول معرفية أخرى، وتؤمن بوضع الأجزاء جنبًا إلى جنب مرة أخرى، دون رفض العلل النهائية، أو على الأقل العلل الفعالة[٣]، مؤكدًا على كون العلوم الاجتماعية واعدة عبرَ ثلاثة توقعات: توقع إعادة توحيد إبستيمولوجي لِمَا يدعى بالثقافتين؛ أي توحيد إبستيمولوجيا العلوم والإنسانيات، وتوقع إعادةِ توحيد تنظيمي وإعادة تقسيم للعلوم الاجتماعية، وتوقع أن يكون للعلوم الاجتماعية دورًا مركزيًا في عالم المعرفة[٤]. ولا سبيلَ إلى إعادةِ المراجعة حسَب **والرستاين** إلا إذا تخلَيْنا عن تكبُرِنا في قدرتنا على الوصول إلى الحقيقة الأبدية، وفرضنا لتصوراتنا وجعلها يقينيةً؛ ذلك أن عدم اليقين هو الذي يجعل الإبداع ممكنًا.

نموذج المقاربة التكاملية المعرفية في المعرفة الإسلامية بين العلم الشرعي والعلم الاجتماعي:

ننطلق في هذا النموذج من تنبيه العلامة **الطاهر بن عاشور** إلى النسق

(١) ريمون بودون، أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك، ترجمة جورج سليمان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، (٢٠١٠م). (ص/ ٤١).

(٢) بودون، أبحاث في النظرية العامة، (ص/ ٦٢).

(٣) إيمانويل والرستاين، علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومحاكمة، (ص/ ٧٤، ٧٥).

(٤) المرجع نفسه، (ص/ ٦٤).

المقاصدي العمراني حينما مَيزَ بين المقاصد المتعلقة بحفظ الفرد والمقاصد المتعلقة بحفظ الأمة مُوليًا اهتمامًا خاصًا بالمقاصد الاجتماعية العامة، وفي نصوص **ابن تيمية وابن القيم وابن خلدون والشاطبي** شواهدُ عديدة لذلك الحوار بين أحوال وطبائع الاجتماع، وأسرار الشريعة والفقه المتجدد لهديْ خير العباد، مما يدل على أن الأصوليين يقررون فقه السنن؛ إذ هو فقهٌ قائم على حفظ المصالح والمقاصد، ومراعٍ للحكمة والتعليل، وناظرٌ في العواقب والمآلات وارتباط الأسباب بالمسببات... وهو ما يقوي ضرورة إعمال المنهجية الأصولية لصياغة فقه سُنَنِي قادر على فهم الظاهرة العمرانية؛ وهو ما سينهض به مشروع **ابن خلدون** (٨٠٨هـ) في المقدمة.

ويتعلق اختيارنا لابن خلدون بـــ :

- سياقات التفاعل التاريخي الحضاري للأمة الإسلامية في القرن الثامن الهجري.

- المذهبية الفقهية المالكية، وما يفيده ذلك من الأبعاد العملية، والواقعية، والاجتماعية التي امتازت بها أصولُ الإمام مالك بن أنس، ومن بينها: اعتبارُ عمل أهل المدينة، وأصلُ اعتبار المآل، وسد الذريعة، ودوران كثير من اختيارات الإمام حولها، وبناء العديد من قواعد الفهم والاستنباط في المذهب عليها، وهذا ما مكّن **ابن خلدون** من امتلاكِ عقليةٍ مقاصديةٍ سننيةٍ، تفقه النصَّ والواقع، والموقع معًا.

- ارتباط مشروعه العلمي بإصلاح مناهج البحث في العلوم الشرعية والاجتماعية والتاريخية.

- تقديم مقاربة تجديدية لعلم التاريخ والعمران البشري والاجتماع الإنساني مع **ابن خلدون**، من خلال تقييم وتقويم الجهود العلمية السابقة.

- في التعامل مع المنظومة المقاصدية والمنظومة السُنَنية تعاملًا تناسبيًا تفاعليًا، فإذا كان **الشاطبي** من وجهةِ نظرنا قد انطلق من الكشفِ عن مقاصد الشريعة، وحفظها للضروريات

في انسجام مع سُننِ الله تعالى، وأثَّث بناءه المعرفي في ضبط عناصر الفعل العمراني وَفْقَ عناصر النموذج المقاصدي، فإن **ابن خلدون** سيفتتح مشروعه المعرفي بالمدخل السُنَني التاريخي مُبَيّنًا سنن العمران والاجتماع البشري الذي لا تقوم له قائمةً إلا بحفظ المصالح، واعتبار المقاصد.

ولذلك وظف **الشاطبي** المقاصد لفَهمِ سنن الله تعالى، في حين وظّف **ابن خلدون** السنن، وأجرى عليها تطبيقًا مقاصديًا أفضى به إلى القول إن عين وظيفة السُنَنِ هي رؤية مقاصد الشرع، وعدم مخالفتها.

ولكن يمكن القول إن «الذي يميز **ابن خلدون** عن **الشاطبي** في حديثه عن المقاصدِ، أو في الاستناد إليها والتعويل عليها، أن **ابن خلدون** وضع هذه المقاصد في السياق التاريخي، أي: الاجتماعي من حيث الظهورُ، كما أنه نقل بعض المحرمات في الشريعة من الحكم الديني إلى الإطار الاقتصادي والاجتماعي، أو التمس لهذا التحريم علةً اجتماعية تتصل بالعمران البشري»[١]، وكلام **ابن خلدون** في المقدمة يشهد بهذا، ومنه قوله: «واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مُؤْذِنٌ بانقطاع النوع البشري»[٢]، كما يمكن القول إن الذي يميز **الشاطبي** هو انطلاقه من النص إلى المقاصد إلى السُنّنِ، أما **ابن خلدون** فقد انطلق من الواقع إلى السنن إلى المقاصد مع استثماره للنص الشرعي؛ لذلك أشار **سيف عبد الفتاح** إلى الربط الذي أقامه **ابن خلدون** وهو يقدم رؤيته الإسلامية حول العمران بين المقاصد والسُنن[٣].

---

(١) عدنان زرزور، ابن خلدون وفقه السنن، مجلة إسلامية المعرفة، (ع/ ٥٠)، (السنة/ ١٣)، (خريف ١٤٢٨ - ٢٠٠٧م).

(٢) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، (٢٠٠٦م)، (٢/ ٦٩٩).

(٣) سيف الدين عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، (ص/ ١٩٠)، ضمن: مقاصد الشريعة وقضايا العصر: مجموعة بحوث، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، الطبعة الأولى، (٢٠٠٧م).

ما يمكن القول إن الذي يميز الشاطبي هو انطلاقه من النص إلى المقاصد إلى السُنّنِ، أما ابن خلدون فقد انطلق من الواقع إلى السنن إلى المقاصد مع استثماره للنص الشرعي.

وقد وظف **ابن خلدون** بوعيٍ المقاربة المقاصدية في الدفع بالعقل المسلم نحو اكتشافِ سُنن الله تعالى في الاجتماع والعمران البشري وذلك بإعمال رؤية القرآن الكريم، في فَهم حركة التاريخ، وتبنّي منهجٍ تاريخي نقديّ، يقوم على الملاحظة والاستقراء والتشخيص المادي، والتعليل المنطقي مع السبر والتقسيم لاستخلاص العبر، وإعادة تشكيل عقل المسلم على وعي سُنني تاريخي، وتمكينه من قراءة أو مقاربة أو نموذج إرشادي تحليلي تفسيري يكون بمثابة الدليل لفَهم مجريات الواقع، وتبصر احتمالاتٍ وإمكانات المستقبل. وقد أخضع **ابن خلدون** نظريته في العمران والاجتماع البشري لعملية تقصيدية، وظّف فيها مصطلح المصالح الشرعية ومدى اعتبارها في إقامة العمران وحفظ أحواله ومجالاته. «فقد حرص على إعمال المقاصد في سياقات مختلفة في مقدمته تدل على إدراكه العميق لأهمية المقاصد الشرعية في توسيع العمل الاجتهادي المتعلق بالبحث التاريخي، وصناعات العمران البشري، ذلك الإدراك المستمد في بعض جوانبه من فقهه المالكي الذي يعتبر المقاصد الشرعية أصلًا من أصوله العقلية التي بُنِي عليها الاجتهادُ الفقهي؛ ولذا عمل على توظيفها في منهجه لدراسة الاجتماع الإنساني»[1].

ولعل قراءةَ **ابن خلدون** لأحوالِ العمران وطبائع العادة قراءةً مقاصدية مصلحية تعليلية، هي التي أثمرت لديه ذلك الفهم الاجتماعي للسُنَن المتحكمة في حركةِ العمران؛ فهو فهمٌ تحْكُمه مرجعيةُ الوحي ومصدريتُه المطلقة، ويتجلى ذلك في استدلالات **ابن خلدون** التي يرجع

(١) عبد الرحمن العضراوي، التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني، مجلة إسلامية المعرفة، (ع/ ٥٠)، السنة ١٣، (خريف ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م)، (ص/ ١٨٨).

فيها إلى القرآن والسنة، كما تَحكُمُه الخبرةُ التاريخية والنظر العقلي. فمن ذلك قوله: «فصلٌ في أن الظلم مؤذِنٌ بخراب العُمْران». ففي شرحه لهذه العبارةِ نرى كيف أن مقاصد الشريعة تصبح لدى ابن خلدون سُننًا حاكمة بحكم آثارها الاجتماعية وفاعليتها التاريخية، يقول ابن خلدون: «الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه؛ وذلك مُؤذِنٌ بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمةُ العامة المراعاةُ للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

فلما كان الظلم -كما رأيت- مُؤذنًا بانقطاع النوع؛ لما أدى من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودةً؛ فكان تحريمه مهمًا، وأدلته من القرآن والسنة كثيرةٌ، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر»[1]. وواضح في هذا النص توظيف ابن خلدون لمفاهيمَ ومصطلحات النظر الأصولي المقاصدي: الحكمة - المقاصد الضرورية... إن النزعة المقاصدية العملية لدى **ابن خلدون** مكنَتْه من إعمال المقاصد في الكشف عن سُنَنِ العمران، ومن تطبيق المنهجية الأصولية على ظواهرِ الاجتماع البشري التي أفضت به إلى الوعي بالتلازم بين السُنَنِ والمقاصد؛ فعدم اعتبار مقاصد الشرع هو مخالفة لسنن الله تعالى في الاجتماع والعمران، وموافقة السنن لا تتم إلا من خلال مراعاة المقاصد الشرعية والمصالح المعتبرة في حفظ العمران.

وكما أن المقاصد مراتب، فكذلك السنن تخضع في حركيتها لعملية ترتيب تناسبي وتلازمي بين ما هو ضروريّ وما هو حاجيّ وما هو تحسينيّ، فمن ذلك قول الأصوليين: إن الضروريَ أصلٌ لما سواه من الحاجيّ والتكميليّ. وتفعيلًا لقول الأصوليين وتوظيفًا للبنية المفهومية لعلم الأصول في المقاربة السُنَنِيّة العمرانية المقاصدية الخلدونية، فإننا نُلفِيه يقول: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم؛ إنما

(١) ابن خلدون، المقدمة، (٢/ ٦٩٩، ٧٠٠).

هـو باختـلاف نِحلَتِهـم مـن المعـاش فـإن اجتماعهـم إنمـا هـو للتعـاون عـلى تحصيلـه والابتـداء بمـا هـو ضروري منـه وبسـيط قبـل الحاجـيّ والكـماليّ»[1].

إن منهجيـة **ابـن خلـدون** المقاصديـة في تَبـصُّر سـنن اللـه الاجتماعيـة والتاريخيـة، واسـتثماره لمفاهيـم ومصطلحـات النظـر الأصـولي المصلحـي المقاصـدي، المرتبطـة بالحكمـة والمصلحـة الشرعيـة والتعليـل والسـبر والتقسـيم، والكليـات الأساسـية، والضروريـات الخمـس، والحاجيـات، والتحسـينيات «وهـي قواعـدُ منهجيـةٌ ترسُـم وعيًـا تاريخيًـا يَلِـجُ بقـوةٍ علميـة وعمْـق معـرفيّ عـالم المـاضي المُـدَوّن، المتعلـق بالعمـران البـشري لفحصـه، وقـراءةِ مقاصـده، والنظـر في مرجعياتـه واكتشـاف القوانـين المسـتمرة والمنتهيـة في بلورتـه»[2]، إن هـذه المنهجيـةَ قـد دشَّـنت مرحلـةً جديـدة في تاريـخ العلـوم الإسـلامية -وإن لم تسـتمرْ بنفـس الفاعلية والأداء- تمثلـت في ذلـك التكامـلِ المعـرفي والمنهجـي بـين مناهـجَ ومقاربـات علميـة في مجـالات مختلفـة شـكّلت فيهـا المنهجيـة الأصوليـة المقاصديـة نقطـة ارتـكاز كـبرى لفهـم الواقـع الاجتماعـي، وإخـراج الأمـة مـن قيـود التخلـف والهزيمـة الحضاريـة، ولاسـتشراف المسـتقبل بفقـه مقاصـديّ سُـنَني يُمكِّـن الأمـة مـن اسـتعادة شـهادتها عـلى الناس.

ومـا يثـير الانتبـاه هـو أن **ابـن خلـدون** لم ينشـغل بالتأصيـل للسُـنن، ولم يفتتـح «المقدمـة» بمقدمـات نظريـةٍ في علاقـة المقاصـد بالسـنن، فالمـشروع العلمـي الإصلاحـيّ الجديـد -المبنـي عـلى تكامليـة وتفاعليـة المناهـج العلميـة في الكشـف عـن حقيقـة الظاهـرة العمرانيـة- كان واضحًـا بتفاصيلـه وجزئياتـه في ذهـن **ابـن خلـدون**؛ فلـم يحْتَـج معـه إلى تنظيرٍ مُجـرد يحـرر فيـه القواعـد والمبـادئ، فكانـت وِجهـةُ **ابـن خلـدون** وجهـةً ميدانيـة عمليـةً اختـار فيهـا أن يقـدّم نموذجًـا تحليليًـا تفسـيريًا في فَهـمِ ظواهـرِ الاجتـماع والعُمْـران، يعتمِـدُ التوظيـف والاسـتثمار التطبيقـي التعليـلي والتركيبـي لمقاصـدِ الشريعـةِ في ميـدان السُـننِ

(١) المصدر نفسه، (٢/ ٤٦٧).

(٢) التطبيـق المقاصـدي في المنهـج الخلـدوني، عبـد الرحمـن العـضراوي، (ص/ ١٩٨).

الاجتماعية. وقد خلُصَ بعضُ الباحثين إلى أنه: «لم يكن عمل **ابن خلدون** في تطبيقه للمنهج المقاصدي في نظريته العمرانية إلا اجتهادًا تأويليًا تعليليًا جزئيًا أمام الدفعة الحضارية القرآنية للعقل المسلم، كي يتدبرَ ويتبصرَ، ويتفكرَ وينظرَ في السُنَنِ الكونية التي جعلها الله -تعالى- عِلَلًا تنشأ عنها الظواهرُ... وأن أساسَ البحث في هذه العلّية هو الاستقراء الكليّ أو الأغلبيّ أو الجزئيّ... بمقصِد إرادة البناء الحضاري الاستخلافي، هذه الدفعة المستمرة استمرارَ حفظ الوحي الإلهي، تقتضي يقظةً اجتهاديةً تجديدية متطورة للعقل المسلم مسايرةً لما يختزِنُه الوحي، من عطاءاتٍ معرفية لا تنقضي، لرفع الإنسان إلى أحسن تقويم في فعله الحضاريّ.

إن النقلة المنهجية التي فَتَقَها **ابن خلدون** تنتظُر من المسلمين رعاية علمية، تستلهم الأسئلة المعرفية التي أثارها **ابن خلدون** وتؤسس لمعاصرةٍ فاعلة للعقل المسلم، تحرره من أسْر الظاهرِ وطغيان الباطن ليصوغ آليةً علميةً وسطيةً، قادرةً على الحفرِ والغوصِ في فقه النص، وفقه الواقع وجدليتهما، والغوص في استكشاف عوالم الشهادة بما يقتضيه مَنطِق الشرع ومصالحه»[1].

على سبيل الختم:

إن مشروعَ النظر في مسالك التكامل المعرفي بين الأصولِ والعُمرانِ والسيرةِ مشروعٌ إبستيمولوجي بأفُقٍ رحْبٍ؛ يسعى للكشف عن براديغم أو نموذج إرشادي تصدُر عنه كل العلوم والمعارف وتنتظِم داخلَه بصورةٍ تبدو معها المعرفةُ نسقًا بنائيًا، لا يُلغِي شرعيةَ الاختلاف والتعددِ؛ وإنما يؤسّس لرؤية أكثر ضبطًا وتوجيهًا للمعرفة، مُحقِقًا أشكالًا من المثاقَفة المبدعة والنضج المنهاجي، وقدرًا كبيرًا من المعقوليةِ الحجاجية، في زمنٍ صارت فيه لذةُ الاختلافِ والرغبةِ في إنتاج التناقض تكاد تحطِّمُ صرح المعرفة، وتُلغي المعنى لصالح اللامعنى وعبثيةِ الفكر.

(١) عبد الرحمن العضراوي، التطبيق المقاصدي في المنهج الخلدوني، (ص/ ٢١١ ، و٢١٢).

علوم الوحي وفلسفة العلم

سؤالُ الاتصال والانفصال

الحسان شهيد(*)



تمهيد: في سؤال الدراسة:

إن هيمنة الدراسات التاريخية على الأبحاث التأصيلية الداخلية لعلوم الوحي، حشرتْها في زوايا التمجيد تارةً والتحنيط تارةً أخرى، مُفوّتةً على العقل الإنساني إمكاناتِ الرفع من قيمها المعرفية، وخدماتها للعقل العلمي. أما النبش التاريخي المستصحب للتحليل الفلسفي، من حيث الظهورُ والنشأةُ والتطورُ والامتدادُ والإمداد والاستمدادُ أيضًا، فيبدو شبه غائب، كما أن تلك الأبحاث

(*) جامعة عبد المالك السعدي، المغرب، البريد الإلكتروني:

chahidelhassen@gmail.com

التأصيلية القائمة على الكشف عن الشبكات العضوية للمباحث العلمية لأصناف العلوم، وترتيب علاقاتها الخاصة والعامة، والذاتية والموضوعية، لم تَرْقَ إلى المستوى المطلوب والمناسب؛ ولذلك تتفرغ مباحث الدراسة للنظر في علاقة فلسفة العلوم بعلوم الوحي، من خلال التوقف عند الأسئلة الآتية: ما عِلَلُ النظر الفلسفي في علوم الوحي؟ ما حدود العلاقة بين فلسفة العلوم وبين فلسفة علوم الوحي؟ ما خصوصيات النظر الفلسفي لعلوم الوحي؟ ما المقاصد العلمية من تشكُّل العلوم في المجال الإسلامي؟ ثم كيف تنظرُ فلسفة العلوم إلى جدلية الاتصال، والانفصال فيها؟

أولًا: لمَ البحثُ في فلسفة علوم الوحي؟

إن توسيع الأنظار من زاوية فلسفة العلوم لمعارف الوحي وتفكيك قضاياها تاريخيًا وعلميًا، له قيمته المعرفية في تطوير تلك العلوم؛ لتقريب معالجة قضايا الإنسان وتفسير فلسفة وجوده، وإن تعددت المفاهيم المتصلة بفلسفة العلوم، فإن اعتبارَها «الدراسة النقدية لمبادئ مختلف العلوم، ولفروضها ونتائجها بقصد تحديد أصلها المنطقي، لا السيكولوجي، وبيان قيمتها وحصيلتها الموضوعية»[1] يكفي في تكوين رؤية مفيدة في هذا المجال؛ لذلك فإنه أضحى من الضروري الالتفات إلى البحثِ في فلسفة هذه العلوم، على انفرادٍ من جهة، وعلى اجتماعٍ من جهة ثانية، وذلك رغبةً في الوفاء بالأغراض الآتية:

أولًا: الكشف عن الأسس البنيوية والعمرانية للعلوم بقصد تطويرها:

إن معرفة النسب المعرفي والجذور المعرفية لعلوم الوحي منذ نشأتها وظهورها، أمرٌ في غاية الأهمية في الدراسة الفلسفية لتلك العلوم، كما أن رصد تطورها الذي حصل عبر سياقها التاريخي سيُسهِم في فَهم

(١) عن: محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط. ٤)، بيروت، لبنان، (يوليوز ١٩٩٨م)، (ص/ ١٨).

البنيـــة المعرفيـــة، وإدراك الســـياقات الإبســـتيمولوجية لتلك العلوم، من حيث اتجاهاتُها العلميـــة ومقاصدُها الغائية، ومن ثَـــمَّ النظرُ في إمكانـــات تجديدها وتطوير مكتســـباتها المعرفية والمنهجية.

وكل ذلـــك اعتبـــار ومدخـــل لدراســـة نقديـــة لتلك العلـــوم. بعبـــارةٍ أخرى: «إن تاريـــخ العلـــوم المدروس بشـــكل ملائـــم، يزيد من حظوظنا في اكتشـــاف أســـس التفكير العلمـــي واتجاهاته.. إنه المقدمـــة الطبيعية لفلســـفة العلوم»[1].

إضافةً إلى ذلك، فإنه من شـــأن الدراسة الفســـلفية ترســـيمُ صـــورة مكتملة عن التشـــكل العمـــراني لعلـــوم الوحـــي، مـــن حيـــثُ عمرانُها الداخـــلي لأصولها الخاصـــة ومجالها الفعـــلي، ومن حيث العمـــرانُ الخارجي لمتعلقاتهـــا وفروعها العامـــة في مجالها العمـــلي. إن النظرة الفلســـفية للعلوم ترتكز عـــلى «الوعي بتاريـــخ العلم؛ فيفلْسِـــف العلم في ضوء تطـــوره التاريخـــي، وعـــبر تفاعلِه مع البنيـــات الحضاريـــة والاجتماعية، مما يعنـــي تطـــورًا ذا اعتبـــارٍ في منطلقات وحيثيـــاتِ وعوامـــلَ النظرة الفلســـفية إلى العلـــم، وهذا التطـــور في الواقع هو تكامل النظـــرة إلى العلم، مـــن الداخل مـــع النظـــرة إليه مـــن الخـــارج، أي باختصار؛ نظرة فلســـفية أشمل لظاهرة العلـــم»[2]؛ لذلـــك يعتبر هـــذا المدخل الفلســـفي جوهريًـــا في فقـــه فلســـفة العلـــوم وطبيعـــة منتجاتهـــا التداولية.

ثانيا: لمعرفة مناهجها ومسالكها العلمية:

مـــن أهـــم المقاصـــد الغائيـــة للقراءة المعرفية للعلـــوم في بعدها الفلســـفي، العمل عـــلى إدراك المقاربـــات المنهجية والمســـلكية لتلـــك العلوم، والكشـــف عـــن البنيـــة المنهجيـــة التي تأســـس عليهـــا عمرانهـــا العلمـــي؛ لأن ذلـــك

(1) Pierre Léon Boutroux, l'idéal scientifique des mathématiciens dans l'antiquité et les temps moderns, nouvelle collection scientifique(paris: puf,1975, p9.

عـن: كـركي، عـلي حسـين، الإبسـتيمولوجيا في ميـدان المعرفـة، شـبكة المعـارف، (ط/ ١)، بـيروت لبنـان، (٢٠١٠م)، (ص/ ٦٦).

(٢) الخـولي، يمنـى الطريفـي، **فلسـفة العلـم في القـرن العشريـن**، سلسـلة عـالم المعرفـة، الكويـت، (ع/ ٢٦٥)، (س/ ٢٠٠٦)، (ط. ١)، (ص/ ١٢، ١٣).

سيُسهِم في إجراء مقارباتٍ معرفية ومنهجية بين علوم الوحي وغيرها من العلوم المنتمية لمجالها التداولي، والخارجة عن سياقها المعرفي. كما أن البحث المنهجي للعلوم يقربنا من معرفة المناهج المعتبرة في معرفة صحيحة، وكيفية الحصول على معرفة موثوقة[1]؛ الأمر الذي يستوجب معرفةً حقيقيةً عن المنهج العلمي من أجل فَهم وإنتاج المعرفة الجديدة؛ لأنه من الميزات الهامة الأخرى في أواخر القرن العشرين، أن كميةً متزايدة من المعلومات، بما في ذلك المعلومات العلمية في متناول كل الناس[2]، وقد أكد على ذلك بلانشيه إذ اعتبر «أن الباحث الإبستيمولوجي لا يمكنه الاستغناءُ في دراسته النقدية عن دراسة مناهج العلوم؛ لأنه بحاجة إلى معرفة صيغة مناهج العلوم التي يدرسها»[3].

(١) انظر: هاربرماس، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كبولونيا، ألمانيا، (ط. ١)، (٢٠٠١م)، (ص/ ٩).

(2) Barry gower, Scirntific method, an historical and philosophical introdction, firt published 1997, routledge,london,p5.

(3) Robert.Blanché: l'épistémologie. 1ere Edition p.u.f. Paris, 1972. P.23.

ثالثًا: لمعرفة حدود العقل العلمي والمعرفي الشرعي وامتداداته:

إن البحث في فلسفة علوم الوحي بحث في طبيعة العقل العلمي الشرعي، ومسالك تفكيره ومناهجه وغاياته، وبإمكانه إبراز المحددات الكبرى لهذا العقل؛ الذي خلّف هذا الإنتاج المتراكم عبر مسيرة الإنسان وطبيعة المكان وامتدادات الزمان، ومن شأنه أيضًا وضع الحدود الكبرى لمقتضيات العقل الشرعي، وإمكانات امتداداته العلمية حضورًا وتصورًا وتنزيلًا في رصد الوقائع، ومدى قوته في الربط بين تلك الوقائع والنصوص.

وإذا كانت نظريةُ المعرفة تختص فلسفيًا بالبحث في أصل المعرفة، ومصدرها، وطبيعتها، وحدودها وقيمتها؛ فإن تصور المعرفة يرتبط ميتافيزيقيًا بطبيعة الوجود، ويتشكل اجتماعيًا في إطار المجتمع، ويتصل عقليًا بوصف أشكال النشاط العقلي، ويرتبط منطقيًا بقواعد الاستدلال الصحيح، ويتعلق نفسيًا بعملية تكوين المعرفة، ويتحدد

أخلاقيًا بالالتزام بالحقيقة[1]، حيث إن البناء المعرفي السليم يتطلب معرفةً حقيقية بطرق صحيحة وعلمية؛ لأن «المعرفة ليست مجرد اعتقادٍ صحيح، ولكنها الإيمان الحقيقي المكتسب بطريقة موثوق بها»[2].

رابعا: للبحث عن حدود عطاءاتها وخدماتها الإنسانية:

إن البعد الغائي المقصدي الذي يحكم الحضور العلمي للعقل الشرعي، من حيث توثيقُ الصلاتِ بين النصوص، والمصالح الإنسانية المتجددة في الواقع عبر الزمان والمكان، يطمَحُ البحث في فلسفةِ العلم تجاوز تِلْكم الأبعاد إلى ما هو كليّ وعام، بمسح وجود الإنسان باعتبارات العطاءات الممكنة والخدمات الإنسانية المتاحة. «فالعلاقة بين العلوم المادية والبيولوجية والاجتماعية والسلوكية والفلسفة، من حيث هي قريبة من فلسفة العلم؛ يجب أن تكون الشغل الشاغل لكل من الفلاسفة والعلماء»[3]، وليس ذلك تحصيلًا للتأسيسات النظرية والفلسفية المجردة؛ بل لأن ذلك مدخل رئيس في توسيع علاقة الخدمات الإنسانية بتلك العلوم؛ لأن «التفكير العلمي هو وصف من الأقل إلى الأكثر، وبتعبير آخر إن الجوهر الحقيقي لتاريخ العلوم يتركز في فهم الأدق، وتجربة الأعمق»[4].

خامسا: لتحديد أوجه المقاربات بين تلك العلوم وغيرها:

يفيد النظر في فلسفة البحث العلمي لعلوم الوحي في إجراء مقاربات معرفية ومنهجية بينها وبين باقي العلوم الأخرى، سواءٌ المنتمية للمجال التداولي نفسه أو ذات الصلة بباقي المجالات الأخرى؛ أي العلوم الطبيعية

(١) سكري، عادل، **نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة**، الدار المصرية اللبنانية، (ط. ١)، (١٩٩٩م)، (ص/ ٢٠).

(2) Alexandre bird Philosophy of science, taylor and francis e-library,british library,2006,p144.

(3) Alex rosenberg, Philosophiy of science a contemporary introdution,second edition 2005; new york,p1.

(4) bachelard. Gaston: l'engagement Rationaliste, P. U. F Paris 1972, P29.

يطمَحُ البحث في فلسفةِ العلم تجاوز تِلْكم الأبعاد إلى ما هو كليّ وعام، بمسح وجود الإنسان باعتبارات العطاءات الممكنة والخدمات الإنسانية المتاحة.

مثلًا أو العلوم ذات السياقات التاريخية المختلفة، مثل علوم الزمن الغربي المغاير، مع رصد حدود وإمكانات الإمداد والاستمداد المنهجيين والمعرفيين بين تلك العلوم. كما أنه سيفيد هذا التفاعل الفلسفي من الناحية الإبستيمولوجية في إجراء تلقيحات معرفية ومنهجية بين مكونات تلك العلوم استكشافًا للمفيد منها، وتجاوزًا للتقليدي منها، وابتكارًا للمناهج المعرفية الجديدة؛ المدركة للإشكالات الراهنة، والمجيبة عن السؤالات القابلة.

ثانيا: فلسفة العلوم.. من التاريخ إلى المنهج:

وإن كانت البدايات الأولى لظهور فلسفة العلم في صورتها المكتملة والناضجة مرتبطةً بتوجيه العلوم الحيّة أو الحقّة، الخادمة للتطور التقني والمادي على وجه التحديد؛ فإن البحث في أُسُسِها ومدياتها التاريخية في علاقتها بالعلوم الإنسانية لا يقلّ أهميةً وجدوى عن الصلات العضوية، إن على الصعيد المعرفي أو المنهجي بينها وبين تلك العلوم؛ لأن «الدراسة التاريخية لهذه العلوم تكون مفيدةً؛ لأنها تسمح لنا برصد العوامل المكونة لها وبدور كلٍّ عامل منها، وبأشكال التطور التي عرفها كل علم من العلوم»[1]؛ لذلك فإن البحث في فلسفة العلوم من شأنه الكشف عن المناهج السليمة في التفكير والنظر، كما أنه المعنيّ في المقام الأول بتوفير حساباتِ مبادئ وعمليات التفسير العلمي[2]. وإن كان العلماء، وكذا الفلاسفة، يفصلون بين الدراسات العلمية التاريخية ونظيرتها الفلسفية، فإن «هناك عددًا من التخصصات التي تُدرَس فيها العلوم، وعددًا من الأسئلة التي تتناولها، ووسائل محاولة الإجابة

(١) وقيدي محمد، **الإبستيمولوجيا التكوينية للعلوم**، إفريقيا الشرق، (ط. ١)، (٢٠١٠م)، (ص/ ٢١٦).

(2) Pete mandik, william bechtel, philosophy of science ;galley: article00192,the sociohistorical structure of science,level2,p1

عليها تختلف عن تلك الموجودة في فلسفة العلوم. أسئلة من قبيل: منهجية تطوير مختلف التخصصات العلمية، ومدى حاجة النظريات إلى معالجةٍ من قِبَل مؤرخي العلم أو الفلاسفة»[1]، لكن على الرغم من هذا التباين المنهجي في تناول قضايا العلوم وإشكالاتها، فإنه لا تنفكُّ تلك الدراسات الاستعانة بالمناهج الفلسفية في معالجتها، وحتى لو عُرِفَت «الإبستيمولوجيا على أساس أنها ذلك التفكير الذي يتناول موضوعاتِ العلم، فإنه لا يمكننا التخلص تمامًا من كل نزعة فلسفية في تناولنا للإبستيمولوجيا، وآية ذلك أن أهم النظريات المعاصرة في الإبستيمولوجيا ظلّتْ مرتبطة بالفلسفة، سواء عن طريق الدعوة إلى فلسفة جديدة أو الدفاع عن فلسفة قائمة بالفعل والمساهمة في تأكيدها وتأصيلها»[2]، فهي تُعبرّ عن استمرارية علميةٍ نقديةٍ[3].

إن هذا التداخل المنهجي والمعرفي أصبح ضروريًا لتطوير العلوم من جهة، وفقه المنهجيات وطرق التفكير العلمي ذات البعد الفلسفي بقصْدِ توجيهها وتقويمها من جهة أخرى. ولعل النظرَ التقويمي لتاريخ الخلاصات المعرفية مقصور على القراءةِ التسلسلية لتلك النتائج عبر التاريخ، الأمر الذي يفارق البحث في تاريخ تلك العلوم وفلسفة نشأتها، وتطورها، موضوعًا ومنهجًا ومعرفة؛ لأن «جميع ميادين المعرفة تحفُّ بها منطقة محيطة من المجهول، وحين يصل المرء إلى مناطق الحدود ويتجاوزها، فإنه يغادِرُ أرضَ العلم، ويدخل ميدان التفكير التأملي، هذا النشاط التأملي نوع من الاستكشاف أو الاستطلاع، وهو يشكّل واحدًا من مقومات الفلسفة»[4]؛

(1) James ladyman, Understanding philosophy of science, taylor and francis library,2002,p3

(٢) كركي، علي حسين، **إبستيمولوجيا في ميدان المعرفة**، شبكة المعارف، (ط. ١)، بيروت لبنان، (٢٠١٠م)، (ص/ ٧٦، ٧٧). انظر أيضًا:
Alain lercher, les mots de la philosophie; belin; paris, p53

(٣) محمد، أبو القاسم حاج حمد، **إبستيمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج**، دار الهادي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، (ط. ١)، (١٤٣٥ - ٢٠٠٤م)، (ص/ ٢٥٢).

(٤) رسل برتنارد، **حكمة الغرب: عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي**، ترجمة فؤاد زكريا، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، (س ٢٠٠٩)، (ع/ ٣٦٤)، (ط. ١)، (ص/ ٢٣).

لذلك فقد «يكون تاريخ نتائج المعرفة مجرد تسجيل كرونولوجي. أما تاريخ العلوم فإنه يتعلق بنشاط أكسيولوجي. إنه البحث عن الحقيقة.

إنما في مستوى المسائل والمناهج والمفاهيم يظهَر النشاط العلمي بما هو كذلك؛ ولذلك قد لا يعرف زمن تاريخ العلوم أن يكون شبكة جانبية في المجرى العام للزمان»[١]، وإن كانت تلك البدايات مؤرخة في سياق تاريخي واجتماعي معين، مع الثورات العلمية والصناعية في الغرب؛ فإن ذلك لا يمنع من القول بحضور تلك الفلسفة في سياقات أخرى منها العربية الإسلامية، وربما قبل ذلك التاريخ السياقي بصورة مضمرة ومتضمنة، وإن استُثمِرَت على مسميات أخرى مغايرة، الأمر الذي يدفَعُنا إلى القول: بأن الجذور المعرفية والفلسفية للعلوم لا تبدأ مع بدايات العلم والمعرفة في صورتها الكاملة والمكتملة؛ بل لها وثاقة بمبدأ الإنسان، ووجوده التاريخي. لذلك فإن البحث التاريخي للعلوم، وتأريخ تطورها من بدايات تشكُّلها ونموها وامتدادها، جزءٌ لا يتجزأ من فلسفة العلم؛ لأن ذلك يعدُّ مرحلة أساسية في فقه العلم، بل إن ذلك لا ينفك عن حقيقة ذلك العلم؛ لأنه وَفقَ ما يقول جورج كانغيلام: «عندما نعوض حقيقة الزمن المنطقي للعلاقات بالزمن التاريخي لابتكارها؛ نجعل تاريخ العلوم يصطف وراء العلم»[٢].

إن فلسفة العلوم لم تعد قاصرة على إنتاج رؤية وتصور واضح عن العلوم، وإنقاذها وتوجيه مسارتها وفق مواقع الوجود الإنساني وغاياته ومقاصده، ولم يقتصر ذلك أيضًا على نوع من العلوم بعينها، ومجال دون الآخر؛ بل بإمكان تلك الفلسفة ذات العمق التنظيري أن تفتح المجال لكل حالات النظرية المعرفية؛ من حيث الإصلاحُ والتوجيه والتبيئة والتطوير، وكل المفردات الخاصة بإعادة النظر والنقد لفروض الفكر

(١) جورج كانغيلام، **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، ترجمة محمد بن ساسي، المنظمة العربية للترجمة، (ط. ١)، (مايو ٢٠٠٧)، (ص/ ٥٢).

(٢) جورج كانغيلام، **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، المرجع السابق، (ص/ ٥٠، ٥١).

الإنساني[1]؛ لأنه إذا كانت «المعرفة الفلسفية اعترفت بمكانٍ شرعي للعلم دونما جدال»[2]، فإنه أيضًا «لم تقتصر نظريات المعرفة على شرح المعرفة المرتبطة بالعلوم التجريبية، كما أنها لم تنحل في نظريات العلم»[3]، في حين لا بدَّ للنظريات المعرفية المختصة بالعلوم أن تواكب النظر العلمي وتطوره؛ لأن «كل المعارف التي ترتبط بالموقف العلمي تتطور مع العلم في تاريخه، الذي سار في تغيُّر مطرد، كان بطيئًا أول الأمر، ثم أصبحت سرعته الآن لا تكاد تسمح بملاحقته»[4].

ولا يمكن إغفال التكامل المعرفي البيّن بين الفلسفة والعلم[5]، عبر تاريخ المعرفة الإنسانية؛ فكما أن العلوم في صلتها بالإنسان وسيلةٌ طموح مصالحه الوجودية، فإنها غير كافية في ترتيب تلك المصالح وتَنْجيزِها؛ لأنه يفتقر إلى فلسفةٍ، تنظم النظر العلمي وتؤسس للسؤالات المقلقة التي تؤرِّق وجودَه للبحث عن جوابات مناسبة؛ لأنه «في الوقت الذي يجب أن تكون للعلوم قيمةٌ عالية بجلب التقدم للإنسانية، سيكون من السذاجة تجاهل تلك الوظائف. مع اعتبار أن العلم ليس هو الطريقة الوحيدة لذلك، فالعلوم والفلسفة ينبغي أن تُكمّل بعضها البعض»[6].

وقد ولدت فلسفة العلوم باعتبارها تخصصًا حديثًا في أوروبا خلال الجزء الأول من القرن العشرين، حيث ساهمت إلى حد كبير في المناخ الفكري الذي نتج عنه تقدم كبير، وتطور واضح في العلوم الحديثة الممكنة[7]

---

(١) إقبال، محمد، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، تحقيق محمد حسين زراقط، تعريب عباس محمود، ط١، بيروت، لبنان، (٢٠١٠م)، (ص/ ٥١).

(٢) هاربرماس، **المعرفة والمصلحة**، مرجع سابق، (ص/ ٩).

(٣) هاربرماس، **المعرفة والمصلحة**، مرجع سابق، (ص/ ٩).

(٤) فؤاد زكريا، **نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان**، دار مصر للطباعة، (١٩٩١م)، (ص/ ١٧٧).

(٥) انظر: بشته، عبد القادر، **الفلسفة والعلم، من كانط ونيوتن إلى الوضعية وحدود المعرفة الإنسانية**، دار الطليعة، بيروت لبنان، (ط. ١)، (٢٠٠٢م)، (ص/ ١٤٩).

(6) Andrew loke, the benefits of studying philosophy for science education, journal of the nus teaching academy, voume 4,n1, march2014, p34.

(7) The philosophy of science in a european perspective; professor miklos redei; research networking programme; p25

لتضايق إلى جانب اللسانيات الفكرَ الفلسفي المحض[١]؛ لذلك يمكن القول بأنه إذا كان انبثاق فلسفة العلم وتكونها في الغرب كان بقصْدِ توجيه العلوم، ورسم خطوطها ومساراتها المناسبة والملائمة، وهو الأمر الذي أكد عليه **جون بياجيه** إذ اعتبر أن الدراسة الإبستيمولوجية تبدأ لمّا تحدث إشكالات وأزمات في العلوم[٢]، والأزمة هنا لا تتعلق بإشكالات العجز والعقم فحسْب، بل قد تنتج عن تقدم وتضخم العلوم؛ فإن السياق العربي الإسلامي في حاجة إلى تلك الفلسفة، لأجل تطوير منظومة العلوم وتحريكها للقيام بواجبها في النهوض والإحياء المجتمعي الكامل والشامل. الأمر الذي أنتج قراءات متعددة للكون والوجود في علاقاته مع الانسان؛ حيث ظهرت العقلانية التجريبية التي يمكن أن تكون طريقة إعادة تسمية فلسفة العلم، ومنهجها هو محاولة جمع وترتيب الحقائق التي اكتشفها العلم، وذلك باستخدام أداةِ العقل لتشكيل تمثيل شامل للعالم ككل؛ وبالتالي الإجابة على الأسئلة في نهاية المطاف[٣].

إن العلاقة جدلية وعضوية بين الفلسفة والعلم والتاريخ؛ لأن محورها الإنسان، ومواقع وجوده بالتحديد، والفلسفة لا تجد ذاتها الممتدة في الزمان والمكان الإنسانيين إلا بحضور النزعة العلمية والعقلية خصوصًا، ولقد «بات العلم العاملَ الفاعل الحاسم في تشكيل العقل والواقع على السواء، ومن ثَمَّ باتت فلسفة العلم بدورها أهم فروع الفلسفة في القرن العشرين، والمعبرة عن روحه العامة، وطبيعة المد العقلي فيه، وحواراته العميقة التي يتلاقى فيها الرأي والرأي الآخر»[٤]، حتى إن طموح الفلسفةِ أصبح لا يتوقف في

(١) انظر: جيل، دولوز، وفليكس، غتاري، **ما هي الفلسفة**، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، (ط. ١)، بيروت لبنان، (١٩٩٧)، (ص/ ٣٤).

(2) Jean. Piajet, logique et connaissance scientifique, gallimard, Paris: 1967,p7.

(3) Les fondements coraniques et la structure de la societe musulmane, muhammad fazl-ur-rahman ansari, p22.

(٤) الخولي، يمنى الطريفي، **فلسفة العلم في القرن العشرين**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، (ع ٢٦٥)، (س ٢٠٠)، (ط. ١)، (ص/ ٧).

ومن ثَمَّ باتت فلسفة العلم بدورها أهم فروع الفلسفة في القرن العشرين، والمعبرة عن روحه العامة، وطبيعة المد العقلي فيه، وحواراته العميقة التي يتلاقى فيها الرأي والرأي الآخر.

تفسير وبيان الموجود العلمي وتحليلِ أطيافه، بل يمتدُّ إلى ما يمكن أن يقترحه العلم من مقترحات وفرضيات، وبمعنى آخر: «إن الوظيفة الحيوية للفلسفة قد لا تُطعَم إلا بالعودة إلى العلم، بل تصبح نقطة بداية الفلسفة نفسها: هي اكتشاف ما يفترضه العلم»[1]، بمعنى آخر إن الفلسفة أصل المعرفة ومصدر الاعتقاد واليقين، الفلسفة حلقة الوصل الواقعة بين الطرفين: طرف العلم وطرف الدين[2]. إننا إزاءَ بعدين فلسفيين في فقه فلسفة العلم، بين تاريخ هذه الفلسفة وفلسفة تاريخه؛ فالأولى تبحث في السياق التاريخي لظهورها في المجال التداولي الإسلامي من النشأة، عبر المسار إلى التطور، والثانية: تنظر في البعد الفلسفي لهذا السياق من حيث عواملُ النشأة وتشُكُّلات المسار وتفسير التطور. ولكن بنَفَس عملي تطبيقي، يتخذ من النموذج المعرفي للعلم الإسلامي حالةً تمثلية؛ لأن «تاريخ العلوم ليس علمًا، وموضوعه ليس موضوعًا علميًا، وإن الاضطلاع بتاريخ العلوم بالمعنى الأكثر إجرائية للفظ هو وظيفة من وظائف الإبستيمولوجيا الفلسفية، وليست هذه الوظيفة الأسهل»[3].

إن البحث في تاريخ العلوم لا يفيد في استكشاف تلك العلوم وخصائصها ومناهجها فحسَب، بل في تفسير الصلات والعلاقات العضوية التي تربط بين تلك العلوم في بعدها الوجودي للإنسان، فتاريخ العلوم

(1) Science and philosophy: a love-hate relationship, sebastian de haro, institue for theoretical physics and amesterdam university college, p8.

(٢) أندرو، ديكسون وايت، بين الدين والعلم، تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى، **ترجمة إسماعيل مظهر**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، (ط. ١)، (٢٠١٤م)، القاهرة، مصر، (ص/ ١٨).

(٣) جورج كانغيلام، **دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها**، مرجع سابق، (ص/ ٥٠، ٥١).

بهـذا المعنـى «لا يمكـن اعتبـارُه بحثًـا تجريبيًـا؛ لأنـه لا يفـسر الواقـع، بـل هـو صـورة أعـلى؛ لأنـه تاريـخ لتطـور العلاقـات العقليـة للمعرفـة»[1]؛ وعليـه فقـد يسـعف النظـر في الأسـس التاريخيـة والجـذور المعرفيـة لنشـوء العلـوم الإنسـانية في فقـه الإشـكالات المرتبطـة بأبعادهـا الغائيـة والمقصديـة، وذلـك مـن حيـث مظاهـرُ تفعِيلهـا وشروط إعمالهـا وتمَثُّلاتهـا الوجوديـة في الواقـع البـشري، كـما يعـين عـلى التـماس أجوبـةٍ عـن باقـي السـؤالات المصاحبـة؛ لأن أوجـه التفكـير في بدايـات ظهورهـا، وظـروف تأسيسـها تُبِـين عـن مـدى محـددات العقـل الباحـث عـلى إشـارات الاسـتهداف وجِهَـاتِ التقصيـد التـي رسـمها الفكـر الإنسـاني لتلـك العلـوم[2]. «والواقـع إن الدراسـة النقديـة للعلـوم تحتـاج لـكي تكـون دقيقـة وشـاملة إلى الرجـوع إلى مـاضي العلـم ذاتـه، خاصـةً أن الموقـف هنـا يتطلـب في أحايـينَ كثـيرة عقْـدَ مقارنـات بـين الأسـس والمفاهيـم القديمـة والأسـس والمفاهيـم الجديدة، إن المعرفـة سـواءٌ كانـت علميـةً أو فلسـفيةً أو عاميـةً هـي ذات طبيعـة تاريخيـة دومًـا، والإبسـتيمولوجيا التـي تريـد أن تكـون نظريـة علميـة في المعرفـة لا بدَّ لها مـن دراسـة تاريـخ العلـم، لا لذاتـه كـما يفعـل المـؤرخ، بـل مـن أجـل الاسترشـاد بـه، والاسـتفادة منـه في فَهـم المشـاكل المطروحـة في الحـاضر؛ لأن الجديـد لا يُفهَـم إلا بالمقارنـة مـع القديـم، والحـاضر لا يتطـور إلا بالمـاضي»[3]، وبحسَـب العـادة التاريخيـة وسـياقها العلمـي؛ فـإن هـذا التقديـر يجعلنـا نقـرُّ أن «ثمّـةَ مفتاحـين للتقـدم العلمـي هـما: البراعـة الشـخصية في الأداء، والبنـاء المتـدرج. تأسيسًـا عـلى مـا سـبق، فـإن العلـم جُهـد البـشر وليـس البـشر جهـد العلـم»[4].

(1) bachelard. Gaston: l'activité rationaliste de la physique Contemporaine, presses universitaires De France, paris ?1971, p 196.

(٢) انظـر شـهيد، الحسـان، **التكامـل المعـرفي بـين العلـوم**، سلسـلة روافـد، وزارة الأوقـاف والشـؤون الدينيـة، الكويـت، (الإصـدار ٧٢)، (ط. ١)، (٢٠١٣ - ١٤٣٥م)، (ص/ ٢٥).

(٣) محمـد عابـد الجابـري، **مدخـل إلى فلسـفة العلـوم: العقلانيـة المعـاصرة وتطـور الفكـر العلمـي**، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، (ط. ٤)، بـيروت، لبنـان، (يوليـوز ١٩٩٨)، (ص/ ٤٧).

(٤) جـون غريبـين، **تاريـخ العلـم**، ترجمـة شـوقي جـلال، سلسـلة عـالم المعرفـة، (ع ٣٩٠)، (يوليـو ٢٠٠٢م)، (٢/ ٣٦٩).

نحاول رصد هذا الاقتفاء التاريخي، وتتبع آثاره المعرفية، عَلّنا نظفرُ بفهمٍ أعمقَ لأحد أهم الإشكالات العلمية المتعلقة بوجود العلوم في الفكر الإسلامي، وفلسفة تأسيسها، إسهامًا منا في البحث عن أوجه البيان «الإبستيمولوجي» لتلك القضايا. وعلى هذا التأسيس النظري تظهرُ إشكالات لها ارتباط بنشأة العلوم، من أهمها خطورة مدى إنشاء علوم جديدة، وبيان مدى صحة ذلك في النظر العلمي وثباته في الواقع الوجودي بين العلوم من حيث الضروراتُ والمسوغاتُ. فكيف تم إنشاء العلوم في الفكر الإسلامي؟ وما هي الأسس العلمية والمنهجية التي قامت عليها؟ وما هي القيم المقصدية من وجود تلك العلوم؟

ثالثًا: في نظرية المعرفة.. تقريب فلسفي لعلوم الوحي:

حتى وإن لم نتعود قراءة أعمال مفكريّ الإسلام، وهم يرددون مفردات معرفية من هذا النوع؛ كفلسفة العلوم ونظرية المعرفة؛ إما لاختلاف مجالها التداولي، أو لطبيعة الترجمة المتعينة والمتحينة؛ فإن سياقاتها المتراكمة أنتجت مفرداتٍ ومصطلحات لها أصولُها المعرفية المشتركة؛ من قبيلِ النظر والخطاب والمنهاج والمعرفة والعلم والقواعد والمبادئ، وهذه كلها مفردات لها صلاتُها العلمية؛ إما إفرادًا أو تركيبًا مع المنتج الإنساني المغاير.

وإذا اتفق معظم النظّار في فلسفة العلوم وعلاقاتها البحثية، بما فيها نظرية المعرفة، بأن نظرية المعرفة تتمحور حول كيفية فهم الأشياء، وأنها فرع من فروع الفلسفة الذي يعالج مسألةً طبيعة ومصادر وحدود المعرفةِ[1]؛ فإن هذا التركيب الإضافي لا يغيب عن اللسان الفكري العربي والإسلامي[2]؛ لأن روّاده أبدعوا إبداعًا وأثرَوْا المكتبة الإسلامية بأصناف من

(1) Approches and methodologies in the social sciences, donatella porta and michael keating; how many approches in the social sciences ? An epistemological introduction, cambridge university,2008, p22.

(٢) انظر: شوربا، زينب إبراهيم، **الإبستيمولوجيا: دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث**، دار الهادي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، (ط. ١)، (١٤٣٥-٢٠٠٤).

الكتابات في ميدان العلم والمعرفة، وطبيعة العلاقة بينهما، ومصادر المعرفة وحدودها وكيفية إنتاجها، ومن هؤلاء كبار النظار **كالغزالي وابن رشد وابن خلدون والشاطبي** وغيرهم. وإذا كانت نشأة النظرية المعرفية الإسلامية ناهلة من مَعينِ المطلق التوحيدي؛ فإن مسارها التاريخي وسياقها الزمني لا يمكن لهما إلا أن يحفظا لها تلك المُطلقية في الوجود؛ وذلك الخلود في التوحيد، مهما تقاربت القراءات وتعددت أو تباعدت وتنوعت؛ لأن إرجاع النظر المعرفي فيما تأسس على الكليّ الكامل بالدين، والتامّ بالنعمة من زوايا، وإن كانت مختلفة المقدمات المعرفية، لا يُنتِج بالضرورة تباينًا حقيقيًا في المحصلات والنتائج العلمية، وذلك ما تحقق تاريخيًا من حيثُ الأنظار المعرفية في المنهج الإسلامي.

إن نظرية المعرفة في بعدها الفلسفي ومسلكها المنهجي ستعيد -من دون شك- إدراكَ الأسس العلمية للمعرفة الإسلامية من حيث نشأةُ علومها وتطورُها وحدودها، وقد تعددت طرقُ ومسالك فقه تلك النظرية.

إن نظرية المعرفة في بعدها الفلسفي ومسلكها المنهجي ستعيد -من دون شك- إدراكَ الأسس العلمية للمعرفة الإسلامية من حيث نشأةُ علومها وتطورُها وحدودها، وقد تعددت طرقُ ومسالك فقه تلك النظرية.

لكن بحسَب بعض المختصين، هناك نوعان من الطرق المختلفة لوضع المنهجية المعرفية على أساس ناجح؛ الأول: يمكن محاولة الوصول إلى أرضية صلبة من خلال إجراء تعامل مباشر مع المشاكل النهائية لنظرية المعرفة ... ويمكن للمرء أيضًا أن يأخذ مسارًا آخر، من خلال البدء من مفاهيمَ محددة واقتراح العلوم والتحقق من خصائصها المنطقية... والثاني: يحمينا من المصير الذي أصاب معظم التحقيقات؛ التي كانت تهتم بالمنهجية والمعرفية[1]. وإن

(١) انظر:
Epistemological problems of economics, ludwing von mises, translated by george reisman, 3edition 2003,luding von mises intitute, p73.

سلّمنا باستعارة المناهج العلمية وتبْيئَتِها؛ فإن دراسةً سليمةً للمعرفة الإسلامية وفلسفة علومها تستوجب استحضار الخصوصيات المصدرية من جهة، والأبعاد المقصدية لتلك العلوم من جهة أخرى.

لذلك فإن من المهام الداخلية لنظرية المعرفة، أو ما يُعرف بالإبستيمولوجيا[1] أو بفقه العلم[2]، الاشتغال على الجانب المنهجي في العلوم، وإن اختلفت اهتماماتها من مدرسة إلى أخرى، حيث يؤكد البعض «أن الإبستيمولوجيا تتناول مسائلَ هي ميدان الميثودولوجيا أو المنطق أو فلسفة العلوم أو نظرية المعرفة، فالإنجليز والطاليان يَجْمعون تحت مصطلح إبستيمولوحي تلك الدراسة النقدية التي أشار إليها **لالاند**، ونظرية المعرفة والميثودولوجيا. أما الألمان فهم يميزون في لغتهم بين نظرية المعرفة وبين الإبستيمولوجيا، وإن كانوا يَعنون بهذا المصطلح الأخير فلسفة العلوم جميعها»[3]، ومن جانب آخر تعتبر قضية المفاهيم المساوقة ذات بعد أساسي في فلسفة العلوم؛ لأنها تمثل مفاتيحها الأساسية في تقويم نظرية المعرفة، وكالمقدمات التي تؤسس عليها طبيعة النتائج، الأمر الذي ركّز عليه بعض المتخصصين في فلسفة العلوم، معتبرًا أنه إذا كانت نظرية تماسك المفاهيم سليمة؛ فيجب على المؤسسين بيانُ مجالات نظرية المعرفة؛ لأن القضية المركزية المعروضة في فلسفة العلوم هي إمكانية التمييز بين ترسيخ شروط الاعتقاد ونظام تقييم النتائج فيها[4]. وفي هذا السياق فقد عرف تشكّل عمران المعرفة الإسلامية تراكمًا

(١) انظر: دنكان، بريتشارد، **ما المعرفة؟** ترجمة مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (ع/ ٤٠٤)، (شتنبر ٢٠١٣م)، (ص/ ٢٤).

(٢) عبد الرحمن، طه، **سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد.. جمع وتقديم**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، (ط. ١)، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٢٧٠).

(3) A, varieux- Reymont, introduction a l'épis -témologie, coll. Sup,(paris: puf,1972),p7-8.
عن: كركي، الحسين، مرجع سابق، (ص/ ١٦).

(٤) انظر:
Epistemology a contemporery introduction to the theory of knowledge, robert oudi, routledge contemporery introductions to philosophy, 2edition, taylor and e-library, 2005, p204.

طويـلًا مـن الإنتاجـات العلميـة، التـي زاوجَـتْ بـين شروط النظـر النـصي النقـلي وضوابـط الفهـم الإدراكي العقـلي، ومنحهـا خصوصيـةً أخـرى مضافـةً للمعرفـة الإنسـانية؛ فشـكّل ذلـك تكاملًا علميًـا قويًـا تقـوت معـه نظريـة المعرفـة الإسـلامية. وعليـه، فـإن العلـوم في المجـال الإسـلامي المشـكلة لخصوصيـات النظريـة المعـرفي بمطالبهـا المختصـة، ومجالاتهـا المتفـردة تجمعهـا مواثيـقُ علميـة دقيقـة، تسـتصْحِب معهـا ضروراتِ اسـتدعاءات الجـزئيّ تـارةً، والـكليّ تـارةً أخـرى، لخصوصيـات الاسـتمداد النافـع، وميـزات الإمـداد المفيـد، بـين مكوناتهـا في حالـة الاشـتغال النظـري أو الإعـمال التطبيقـي لتلـك العلـوم والمعـارف.

وهـذا التكامـل في الإمـداد والاسـتمداد طـوّر مـن شـأن هـذه العلـوم، وزاد مـن تفعيـل وجودهـا بالفعـل والقـوة في المجـال التـداولي الإسـلامي. لذلـك قلـما نجـد عالمًـا مـن علـماء الإسـلام المتقدمـين متخصصًـا في نـوع مـا مـن العلـوم المكونـة لذلـك المجـال الـكلي؛ فعلـم التفسـير يتطلـب مـن بـاب الـضرورة الاختصـاص في علـم الحديـث، وعلـم الفقـه يسـتبطِن في ثنايـاه أصـولَ وأدلـةَ الفقـه المسـتند إليهـا في الاجتهـاد، وعلـم العقيـدة لا يسـتقيم النظـر في مباحثـه وقضايـاه دون إرجـاع النظـر في القضايـا الجزئيـة والكليـة للقـرآن الكريـم والسـنة، ومـا لازمَهـمَا من علـوم مطلوبة. فعلـوم الوحـي شـكلت وحـدة متناسـقة ومترابطـة، حفظـت معهـا أصـول التصـور والرؤيـة في نظريـة المعرفـة الإسـلامية، كـما أسـهمت في تطورهـا عـبر اسـتعارة علـوم أخـرى؛ وإن كانـت مـن المجـال المغايـر عـلى علـةِ ذلـك الاسـتمداد، ومـا انعكـس سـلبًا عـلى وحـدة المعرفـة الإسـلامية وبنائهـا. وقبـل النظـر في أصـول العلـم وعمرانـه المعـرفي يكـون كل عـالم عـلى درايـة تامـة بفلسـفة إنتاجـه تأسيسًـا ومنهجًـا ومقصـدًا، وتلـك هـي فلسـفة العلـم في منطقهـا المبـدئي، وهـذا شرط أسـاسي في الاختصـاص العلمـي عـبر السـياق التاريخـي للعلـوم المنطلقـة مـن الوحـي في الإسـلام. لذلـك فإنـه مـن الطبيعـي أن يكـون «معظـم العلـماء وإن كانـوا عـلى درايـة تامـة بالفلسـفة إجـمالًا؛ فـإن لهـم درايـة خاصـة

بالدراسات الفلسفية لطبيعة العلم»[1].

إن علوم الوحي بتنوعها المعرفي وتشعبها العلمي تميزت بخاصية الإنتاج المتواصل للمعرفة العلمية، وولادة علوم جديدة أخرى من رَحِمِها، استدعتها الضرورة الواقعية والآنية، وليس الضرورة العلمية كما سيتضح فيما بعد، فيمكن أن نقول إن العلوم في المجال الإسلامي علومٌ ولود، ولا تَعدِم ولادة علوم أخرى جديدة، يمكن لها الإسهام في تطوير النظرية المعرفية واستثمارها في مواقع الوجود البشري. ولعلوم الزمن الإسلامي خصوصية متفردة عن غيرها، تتمثل في معادها الأول إلى معين الوحي ونصوصه الملازمة له؛ لأن وجودها الفعلي ارتبط ببداية الرسالة القرآنية، وتكونت في رحم التاريخ النبوي المصاحب لها، الأمر الذي يجعل النظر في تاريخ العلوم يربط استحداثها من حيث المقاصد العلمية مع القيم الكبرى الخاصة بتلك الرسالة.

(1) Massimo pigliucci,The borderlands between science and philosophy an introduction, the quarterly review of biology, volume83, no.1, march2008 ,p9.

رابعا: علوم الوحي في التشكل والمقاصد:

(١) أساس الوحي في نشأة العلوم:

يعود مبدأ تخلق العلوم في الفكر الإسلامي وتفتقها إلى مَعين الوحي، أي النص القرآني والنص الحديثي، وانتظم تشكّلُها العملي في علوم خمسة وهي: علم الفقه، وعلم التفسير، وعلم العقيدة، وعلم الحديث، وعلم اللغة. وتُعتَبرُ هذه العلوم أساس كل العلوم الأخرى المتناسلة عنها عبر السياق التاريخي، وهي المطلوبة بالاعتبارِ الأول والقصدِ الأصلي، كما سيتضح فيما بعدُ، وما سواها مطلوب لغيره ومقصود على سبيل الوساطة والاستخدام. وتنتظم هذه العلوم ضمن خصوصيات النسق الوجودي والتفصيلي لحياة الإنسان المسلم، التي يجمعها ناظم إنساني متكامل في علاقته مع الكون والوجود، وتنتهي أبعادها القصدية عند كلية العبادة، الاستثناء الفعلي والقوي المتفرد من الخلق الإلهي {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون} [الذاريات: ٥٦].

يعود مبدأ تخلق العلوم في الفكر الإسلامي وتفتقها إلى مَعين الوحي، أي النص القرآني والنص الحديثي، وانتظم تشكّلُها العملي في علوم خمسة وهي: علم الفقه، وعلم التفسير، وعلم العقيدة، وعلم الحديث، وعلم اللغة.

وقد نبه **أبو حامد الغزالي** إلى ما يشير إلى ذلك بقوله: «فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية؛ لأن المُفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصةً، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصةً، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصةً، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصةً، والمتكلم هو الذي ينظر في أعمّ الأشياء، وهو الموجود»[١]. فما هي المواقع المعرفية والحضارية لهذه العلوم الأساسية الاعتبار، ضمن أطراف القراءة الإنسانية للوحي والوجود؟

علم التفسير ومعنى النص:

تسرح القراءة الإنسانية في مجال النص القرآني، بقدر ما تتيحه الخبرةُ والقدرة على استكناه المعاني المطلقة التي أُودِعت في النصوص، وذلك ما خلُص إليه العقل التفسيري، الذي لم تُعطَ مفاتيحه إلا لمن أوتي تشريفًا لا ينبغي لكثير من الناس. فكانت بذلك البداية الحقيقية لعلم التفسير، الذي إليه تردُّ كافة المعارف الأخرى استعانةً وتبيينًا؛ «إذ كتابُ الله تعالى لا يتفَسّر إلا بتصريف جميع العلوم فيه»[٢].

كما أنه على امتداد التلاوة الكلية للنص القرآني، كان لزامًا استحضار أسس الفهم الإنساني للخطاب الإلهي، من حيثُ تفسيرُ معانيه الكبرى، وتأويلها وَفق القضايا التاريخية المتعينة؛

(١) الغزالي أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، (ط. ١)، (١٤١٧ - ١٩٩٧م)، (١/ ٣٦، ٣٧).

(٢) ابن عطية، عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م)، (ص/ ٣٥).

فاستُحضِر علم التفسير باعتباره مطلوبًا تستدعيه الضرورة العلمية لتحقيق قيم التعبد والاستخلاف والشهود في الكون، بل إن علم التفسير أصبحت له من القداسة ما تجعله صعبَ الإدراك، لا ينال إلا لذوي خصوصيةٍ وتشريف، كالدعاء الذي خص به **النبي صلى الله عليه وسلم ابنَ عباس** رضي الله عنه حين قال: «اللهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل»[1]. كما أنه عِلمٌ لا يستقيم للعالم في واحد من العلوم النظر فيه، كما قال الزمخشري: «إن أملأ العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يُبهِر الألباب القوارح، من غرائب نكتٍ يلطُف مسلَكُها، ومستودعاتِ أسرار يَدِقُّ مسلكُها: علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالةِ النظر فيه كل ذي علم...»[2]؛ حتى تكتملَ لديه خصوصياتُ القراءة في الكتاب، الموجبةُ لفقه الحياة والكون.

علم الحديث وتمثل النص:

على الرغم من الامتداد الشرعي للنص القرآني ضمن مكون الوحي {وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى} [النجم: ٣- ٤]، إلا أن المثال النبوي الحديثي من جوانب القول والفعل والتقرير أسّسَ للتجربةِ المثالية، التي ينبغي استثمارها في السياق البشري؛ لاعتبارات تأكيدية وتقريرية لا تخرج عن ذلك النسق، وهو الأمر الذي عجّل بظهور علم الحديث، وفقهه وتمثله.

لكن وإن تأخرت العناية بالحديث الشريف كتابةً وحفظًا وتدوينًا، إلا أن استحضاره في سيرورة التعبد والفهم السليم للنص القرآني، بدا جليًا في مصاحبة الجيل الفريد للنبي -صلى الله عليه وسلم-، واستهدائهم بهدْيِه والاحتكام إليه في حالة الشجار والتسليم بقضائه: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبِيناً} [الأحزاب: ٣٦]، واستمر ذلك التناسق

---

(١) رواه أحمد والطبراني.

(٢) الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن محمد. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. الدار العلمية للطباعة والنشر، (ص/ ١٥).

في وحدة تلقائية بحسَب الوفاء للنص الحديثي وفاءً ضمنيًا للنص القرآني.

علم العقيدة وعقيدة النص:

ترسو مطالب القراءة المعرفية للنص القرآني بناءً على علم التفسير عند المعاني المقصودة بالقصد الأصلي من خلق الإنسان ابتداءً، وتستعين بذلك في فقه القضايا العقدية والإيمانية للإنسان التي تيسِّر سبل العبادة والتدين؛ فكان لزامًا من تأسيس العلم المخصوص بذلك وهو علم العقيدة. يقول **أبو إسحاق الشاطبي** في هذا السياق: «وأما الإيمان فإنه عمل من أعمال القلوب وهو التصديق وهو ناشئ عن العلم، والأعمال قد يكون بعضُها وسيلةً إلى بعض، وإن صح أن تكون مقصودة في أنفسها، أما العلم فإنه وسيلة، وأعلى ذلك العلم بالله، ولا تصح به فضيلةٌ لصاحبه حتى يصدّق بمقتضاه، وهو الإيمان بالله»[1]. وقد عبر عنه **أبو حامد الغزالي** في النص السابق بالعلم الكليّ من العلوم الدينية.

ولا تنفك الاستعانة بعلم العقيدة عن الشروط الموضوعية لنشوء علمي الفقه والتفسير، باعتباره يملأ فقرة مهمة في الحضور الإنساني المتكامل للاستخلاف، ويتمثل ذلك في جانب التوحيد والعبودية للخالق الواحد، وهي المهمة التي أُسندت لهذا العلم منذ بداياته الأولى؛ وعليه فإن قضايا الإيمان والتوحيد والربوبية، وبيان العقيدة الجديدة اعتُبِرت جوهرية في ترسيخ مبدأ التعبد الإنساني.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن علم العقيدة المقصود هنا، ليس هو علم الكلام أو علم التوحيد بما هو «علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، ويسمّى أصحابُه بالمتكلمين أو متكلمي الإسلام»[2]؛ لأن ذلك يمثل مرحلةً علمية أخرى لم يستقل فيها علم العقيدة عن مجاله بعد.

(١) الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، (١٤١٤ - ١٩٩٤م). (ص/ ٤٤، ٤٥).

(٢) النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، (ط. ٩)، (١٩٩٥م). (١/ ٤٨).

علم اللغة وفَهم النص:

تفتقر القراءة الكلية والجزئية للنص القرآني إلى الآلية المُثلى الكفيلة بتفسيره وبيانه، وذلك ما مكن للوجود اللغوي موقعَه ضمن أطراف عملية القراءة الكونية للوحي، بل إن السر الإعجازي المرتبط بالجانب اللغوي -أي اللسان العربي- ضاعف من تلك الحاجة الملحة والأهمية الاعتبارية؛ فمنح علم اللغة أحقيته في مشروع البداية مع تلك العلوم القارئة.

ولا يمكن التشكيك في التمكين اللغوي على اللسان العربي في مرحلة ما قبل الوحي، إلا أن ثباته الوجودي من جانب الفعل والقوة لن يستقيم إلا مع الفرض القرآني المتمثل في نصوص الوحي؛ لأن هناك قيمة مضافة لهذا اللسان انسجمت مع مكونات الحفظ والسلامة للذكر المرتبط به، فاللغة باعتبارها لسانًا تداوليًا متشبعًا بالشروط والضوابط السليقية أكدت استقرارها وحضورها الدائم منذ بداية الوحي؛ «لأنه لا يعلم من إيضاح جمل

ولا يمكن التشكيك في التمكين اللغوي على اللسان العربي في مرحلة ما قبل الوحي، إلا أن ثباته الوجودي من جانب الفعل والقوة لن يستقيم إلا مع الفرض القرآني المتمثل في نصوص الوحي.

عِلم الكتاب أحدٌ جَهِل سَعَةَ لسان العرب وكثرة وجوهه، وجِماع معانيه وتفرقها، ومَن عَلِمَه انتفت عليه الشبه التي دخلت على مَن جَهِلَ لسانَها»[1]، إلا أن اعتباراتها القاعدية والأصولية لم تسجّل حضورها إلا في مراحلَ متأخرة، ولأسباب سنذكرها فيما بعد، وذلك ما يفسر الاحتفاء الوجودي والضروري بالمنطق اللغوي في مرحلة ما بعد النص. فكان لهذا التناسق والتكامل في الحضور بين اللسان التداولي والنزول القرآني الأثر الكبير في ثَباتية التنزيل، والتأكيد الضروري والقاطع في ضمان استمرارية حفظ الذكر.

(١) الشافعي، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الفكر، (١٣٠٩هـ)، (ص/ ٥٠).

علم الفقه وتصريف النص:

يتمثل القصد الوسيط أو المطلوب من فعل القراءة الإنسانية للنص القرآني في تحقيق التمثُّل العملي للأحكام الشرعية؛ ذات الصبغة الاكتسابية وَفقَ الأدلة التفصيلية الراجعة إلى النصوص الكلية للقرآن الكريم، وينحصر ذلك في فقه الخطاب الشرعي الذي يضمَن الولوج المناسب والصحيح للمقصود القرآني والنهائي الذي هو فقه العقيدة؛ لذلك لم يتخلّف علم الفقه عن الحضور منذ البدايات الأولى لحضور النص الشرعي.

وقد نشأت المعرفة الفقهية في البدء على ضرورة فقه الخطاب الشرعي العام، الذي يحمل جماعَ الكليات الفقهية حتى يتحققَ في السعي الإنساني؛ فكانت الأحكام الفقهية في تمثُّلاتها تتصرف على العهد النبوي مشخصةً وماثلةً مع الصحابة رضوان الله عليهم، ولم تكن حركة علمية منتظمة، في الاعتبارات العلمية والخصائص المنهجية إلا مع ظهور بوادرها وبداياتها، خاصةً مع التوجيهات النبوية، حيث عُرفَ حينها تفتُّق مواهب بعض الصحابة حسَب كل علم. فالفقه في هذه المرحلة أفصح عن تجلياته المقصدية، من حيث هو تصريفٌ عملي للأحكام الشرعية في الواقع الإنساني، يطلب به المسلم مقصد العبادة والتسبيح بحمد الرب الخالق.

خامسا: تطور العلوم.. من فلسفة العمل إلى فلسفة العلم:

إن العلوم العملية الكبرى المذكورة أمهاتُ العلوم في تاريخ الفكر الإسلامي التي عنونت جماعه وكلياته الكبرى، والتي تفرعت عنها باقي العلوم والمعارف المتوالية عبر التاريخ والثقافة. لأسباب متعددة؛ إما متعلقةً بشرطها الوجودي والتفصيلي لتصريف مقتضياتها العملية، أو مرتبطة باعتبارها المنهجي الناظم لمسالك اشتغالها وحفظ كلياتها العلمية؛ فكيف تخلّقت العلوم الأخرى الضابطة، وما موقعها من السياق الوجودي والشرط التاريخي لنشوء العلوم الموضوعية؟

إن العلوم العملية الكبرى المذكورة أمهاتُ العلوم في تاريخ الفكر الإسلامي التي عنونت جماعه وكلياته الكبرى، والتي تفرعت عنها باقي العلوم والمعارف المتوالية عبر التاريخ والثقافة.

(١) من فقه الأصول إلى أصول الفقه:

إن الوجود المتقدم لفقه الأحكام الشرعية وتصرفها في مواقع الوجود كان طبيعيًا جاريًا على العهد النبوي، والذي يليه، وكان الصحابة يلاحظون وينتبهون ويعتبرون، مستلهمين بذلك الأسس العلمية والقواعد الضابطة للاجتهاد الفقهي، واستنباط الأحكام الشرعية؛ فكان الفقه المتأصل المنبثق من أصول الشريعة الأولى: القرآن والسنة، منطلَقًا لترتيب أصولٍ فقهية يستند إليها الاجتهادُ فيما بعد، مما سيؤدي بصورة تلقائية مع فتورِ الاجتهاد إلى الاستنجاد بتلك الأصول، واستثمارها بعد انقطاع الوحي نصًا وتمثُّلًا. لذلك يمكن القول بأنه لا يستقيم الجدل والمِراء في حقيقة تخلّق أصول الفقه في رحم الاجتهادات الفقهية الأولى[١] على زمن الفقه النبوي[٢]، غير أن تعميره علمًا مشتد العود قائم الأركان، لم يكتب له إلا في أزمنة متأخرة عن ذلك، الأمر الذي يدعو ضرورة إلى الاستفهام حول دواعي البحث في هذا العلم، ومسوغاتها وإمكانات استمرارها عبر تاريخ العلمين.

إن أهم داعٍ ضروري لنشوء علم أصول الفقه هو ضبط النظر الفقهي وَفقَ البَوْصلة العلمية المَوكولُة له ابتداءً، إما ضبطًا في الاتجاه الموضوعي المتعلق بالتمثل العلمي السليم لنصوص الوحي تعبدًا واستخلافا، أو ضبطًا في الاتجاه المسلكي المرسوم سليقةً وتمثلاً في الاجتهاد والنظر، فتمّ البحث في التأسيس لقواعد علمية وضوابط أصولية، يتوسلُ بها في

---

(١) لمزيد من التفصيل يمكن مراجعة مثلاً: محمد الدسوقي، **نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه**، مجلة إسلامية المعرفة، يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (ع/ ٣)، (س/ ١)، (رمضان ١٤١٦هـ - يناير١٩٩٦م)، (ص/ ١١٣).

(٢) انظر كلام الزركشي في هذا الشأن: الزركشي، بدر الدين، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق محمد محمد تامر، بيروت، دار الكتب العلمية، (ط/ ١). (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م). (ص/ ٣).

إصلاحِ وضبطِ الاجتهاد الفقهي حتى يعود إلى قوته، وهو ما بدأ ظهوره مع علم أصول الفقه في اجتهاد **الشافعي**، وفي هذا السياق يقول **ابن خلدون:** «واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في المِلّة، وكان السلف في غُنْيةٍ عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيدَ مما عندهم من الملكة اللسانية [...] فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلوم كلها صناعةً [...] احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنًا قائمًا برأسه سمّوْه أصولَ الفقه»[1]، **وبذلك يمكن القول:** إن ظهور علم أصول الفقه كان ظهورًا استثنائيًا وظرفيًا عكسَ أصلهِ (الفقه) الذي بدأ وجوده ضروريًا سياقيًا.

(٢) من تفسير الأصول إلى أصول التفسير:

مع توالي الأزمان وتباعد المسافات الوقتية عن مرحلة النبوة، التي نشأ فيها علم التفسير محتضنًا بقواعده المنصهرة في الأفهام والمدارك لدى الصحابة ومرشدهم الأول، حيث لم يَحِن بعدُ زمنُ سؤال البحث في قواعد التفسير ونظامه؛ لأنه استرشد دومًا بالتوجهات النبوية؛ أضحى تفسير النصوص وفهمُها يشكو من تغير الوضع السليم المرتبط بالتعبد، ومن فتورٍ في تطور علم التفسير ورُقِيّ مناهجه، مع إغفالِ القضايا الكبرى لعلم التفسير كالناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والمحكم والمتشابه وغيرها، وكان ذلك سببًا من دواعي ظهور مدونات، تنحو منحى منهجيًا في ترشيد النظر البياني والتفسيري، كتدوين **ابن تيمية** لمقدمة: «تتضمن قواعد كلية تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه، والتمْيِيز في منقول ذلك ومعقوله بين الحق وأنواع الأباطيل، والتنبيه على الدليلِ الفاصل بين الأقاويل.

فإن الكُتُب المصنفة في التفسير مشحونة بالغث والسمين والباطل الواضح

(١) **المقدمة**، مصدر سابق، (ص/ ٥٠٣، ٥٠٤).

والحق المبين»[1]، وقد أشار **ابن خلدون** في مقدمته إلى هذا الأمر بقوله: «واعلم أن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه... ولم يزل متناقَلًا بين الصدر الأول والسلف، حتى صارت المعارف علومًا ودونت الكتب، فكتب الكثير من ذلك ونُقِلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة»[2]، الأمر الذي سيدعو حتمًا إلى ضرورة إنقاذ الوضع العلمي للتفسير، فاتجهت الأنظار إلى إحداث علم أصول التفسير، حتى يستعيد تفسير الخطاب الشرعي هيبته، وتصوّب الأفهام وتتجنب الزلل.

(٣) من اعتقاد الأصول إلى أصول الاعتقاد:

استصحب الإنسان المسلم قضية العقيدة عبر التاريخ تمثّلًا واعتقادًا، كما القضايا الفقهية العملية، انطلاقًا من

«واعلم أن القرآن نزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه... ولم يزل متناقَلًا بين الصدر الأول والسلف، حتى صارت المعارف علومًا ودونت الكتب، فكتب الكثير من ذلك ونُقِلت الآثار الواردة فيه عن الصحابة».

الفهم القرآني والتوجيه النبوي؛ فاتخذ العلم بها مسلكًا في التلقين والبيان والشرح، إلا أن مع تقادم الثبات على قيم الإيمان الملّقنة سلفًا، تخلّفت القلوب عن الوفاء بحاجاتها العقدية، إثرَ قصور النظر في البيان العقدي، وورود أخطاء في ذلك، واحتدام الخلاف والجدل في المسائل الكلامية، وذلك ما نبّه إليه الأشعري عازمًا على التأليف في قواعد علم العقيدة فقال: «فإنه لا بدَّ لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات، ورأيت الناس في حكاية ما يحكُون

---

(١) ابن تيمية، أحمد، **مقدمة في أصول التفسير**، تحقيق محمود محمود نصار، مكتبة التراث الإسلامي، (ص/ ٤٣).

(٢) المقدمة، مصدر سابق، (ص/ ٤٨٦).

من ذكر المقالات، ويصنفون في النحل والديانات من بينَ مقصرٍ فيما يحكيه، وغالط فيما يذكرُه من قولِ مخالفيه، ومن بين معتمّد للكذب في الحكاية بإرادة التشنيع على من يخالف...»[1]؛ فتطلّب ذلك كله من العقل الإسلامي التفكير في إرساء قواعد علمية، وأصول نظرية تضبط الشأن الإيماني، وتجنبه الزلل عن حقيقة صُلب العقيدة الصحيحة، فظهر علم أصول العقيدة ممثَلًا في علم أصول الدين، أو علم الكلام كما يسميه البعض؛ لأن «أمهات العقائد الإيمانية معللةٌ بأدلتها العقلية وأدلتها من الكتاب والسنة كثير، وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العلماء، وحققها الأئمة، إلا أنه عرضَ بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد، أكثر مثارِها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام»[2]، فاعتُبر بذلك وجهة ضرورية في الإصلاح والتمكن من ناصية السبيل السوي، وفي تصحيح الاعتقاد القوي.

(٤) من حديث الأصول إلى أصول الحديث:

لقد أسهم الإشراف النبوي المباشر على فقه الحديث وتفسير النص القرآني في فهمهما الفهم السليم، الذي يخدم مقاصد التعبد والاستخلاف والشهود الإنساني، كما كان لذلك الإشراف الكلمةُ الفصل في التحكيم النبوي لقضايا المسائل الطارئة في عهد الرعيل الأول؛ فاتخذ العلم بالحديث النبوي حفظًا وفهمًا منهجًا تلقائيًا، يضمر أصولًا وقواعد لا تحتاج إلى إثباتها بالنظر وبيانها بالتدليل، بل إن التحكيم النبوي أرجأ كل ذلك إلى أجل غير مسمى، ستتم تسميته حين اختلف الصحابة فيما بعد، وافتقر إلى الأسانيد الصحيحة التي تضمَن صحة الحديث وسلامة فهمه. فلما كثر الوضع وشُكّك في أقوال منسوبة إلى المحكم

(١) الأشعري، أبو الحسن، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث القاهرة، (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م)، (ص/ ٨).

(٢) **المقدمة**، (ص/ ٥١٣).

الأول، اتجه العقل المسلم إلى بناء تلك القواعد وإحداث الأصول الجديدة التي تنخل الحديث النبوي بتمييز الصحيح من الضعيف، والسليم من الموضوع وتصنيف الرواة، وهو العلم الذي اصطلح عليه بعلم أصول الحديث.

(٥) من لغة الأصول إلى أصول اللغة:

ما حدث لباقي العلوم حدث لعلم اللسان العربي وتمثُّلاته الفعلية في فقه الخطاب الشرعي، من حيث ذلك التبادل العلمي في الحفظ والرعاية، غير أن التغيرات التاريخية التي حصلت لمجتمع ما بعد العهد النبوي على الخصوص، من توافد ألسنة جديدة على المجال اللغوي، وتوارد ثقافات متنوعة على الحقل الثقافي الإسلامي، عجّل بخدش سلامة اللسان العربي، كما لحقه ما يعرف باللحن والفساد المؤثِّرَين في ذلك الحفظ المتبادل، يقول ابن خلدون في بيان السياق التاريخي لنشأة علم أصول اللغة: «ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة، وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب فوضعت الدواوين في ذلك، بعد أن كانت ملكات للعرب لا يُرجع فيها إلى نقل، ولا كتاب، فتُنُوسِي ذلك وصارت تُتَلقى من كتب أهل اللسان، فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن؛ لأنه بلسان العرب وعلى مِنهاج لغتهم»[(١)]؛ فكان ذلك كافيًا في استحداث علم منهجي ضابط ينهض بمهمة الحفظ هاته للسان العربي، فتشكل بذلك علم أصول اللغة، استكمالًا للوظيفة المتعينة للغة في ابتدائها من خلال حفظ لسانها الموكّلة له الوظيفة ذاتها. ويقول الجرجاني في رفعة قدره: «وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت على فوائدَ جليلة ومعانٍ شريفة، ورأيت له أثرًا في الدين عظيمًا وفائدة جسيمة، ووجدته سببًا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل، وإصلاح أنواع الخلل فيما يتعلق بالتأويل...»[(٢)] إلى آخر القول

---

(١) **المقدمة**، مصدر سابق، (ص/ ٤٨٦، ٤٨٧).

(٢) الجرجاني عبد القاهر، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، (ص/ ٣٨).

في أهمية العلم بالقواعد اللغوية ومبادئها القيمة في سلامة اللسان العربي.

سادسا: تصنيف معرفي لعلوم الوحي:

نريد هنا تصنيف العلوم المختصة والدائرة في فلك الوحي؛ من حيث الجانبُ الوظيفي الغائي، وإلا فإن تصنيفات العلوم متعددة، سواء بحسَب مجالاتها أو اعتباراتها أو نطاقاتها التداولية، وحتى نكون أقرب إلى التحليل الإبستيمولوجي المعرفي الذي يقارب التصنيف وَفق المستويات المعرفية والمنهجية؛ ركزنا هنا على هذا الاعتبار القصدي.

(١) في العملية والنظرية:

تفتقت أمهات العلوم الكبرى تأسيسًا على النظر في تحقيق مقاصد التعبد الإلهي والاستخلاف الأرضي والشهود الإنساني، باعتبارها مقاصد نهائية ووجودية في علاقة الإنسان بالوحي؛ فترتب عن ذلك حضور هذه العلوم؛ كعلم الفقه والتفسير واللغة والحديث والعقيدة، حضورًا عمليًا وتمثُّليا في مواقع الوجود الإنساني، أما العلوم التبعية التي نشأت بعدها فإنما تكونت على أسس نظرية تجريدية تبحث في تحقيق غايات وجودية لتلك العلوم وخدمتها ليتم التمكن فيها، فغلب عليها طابع التجريد والنظر؛ كعلم أصول الفقه، وأصول الدين، وعلم أصول اللغة وغيرها. فهذه العلوم لها بعد نظري من جانب الاستثمار التبعي، وإن كان لها بعد عملي من جانب القصد الأصلي. وفي السياق نفسه، يعتبر **ابن خلدون** أن مسائل علم الكلام كلامٌ صِرف وليست براجعة إلى عمل[1].

(٢) في القصدية والآلية:

المراد بخاصيتي القصدية والآلية هو أن هناك علومًا ارتبط النظر فيها بالقصد الأول لضرورتها القصوى والمباشرة مع القيم العليا للكيان الإنساني، وهي قيم التعبد

(١) انظر **المقدمة**، مصدر سابق، (ص/ ٥١٥).

المـراد بخاصيتي القصديـة والآلية هـو أن هنـاك علومًـا ارتبـط النظـر فيهـا بالقصـد الأول لضرورتهـا القصـوى والمباشرة مـع القيم العليا للكيان الإنسـاني.

والاستخلاف والشهود؛ وعلومًا أخرى إنما استُعين بها لأجل تحقيق الشروط الأساسية لاعتبار القصد الأول، فهي علوم آلية، إنما استفرِغ الوُسْع في درسها بالقصد التبعي لا الأصلي، وذلك ما أشار إليه **ابن خلدون**، منبهًا على الانحراف الذي حصل في غايات بعض تلك العلوم الآلية المؤسَّسَة على قصد الضبط والتوجيه بقوله: «وهذا كما فعل المتأخرون في صناعة النحو، وصناعة المنطق، وأصول الفقه؛ لأنهم أوسعوا دائرة الكلام فيها، وأكثروا من التفاريع والاستدلالات بما أخرجها عن كونها آلة، وصيرها من المقاصد، وربما يقع فيها أنظار لا حاجة بها في العلوم المقصودة»[1].

(١) **المقدمة**، مصدر سابق، (ص/ ٥٩٣).

(٣) في القراءة والتصحيح:

توجه العقل المسلم إلى النظر في كتاب الوحي بقصد قراءته قراءة تستجيب لمتطلباته الإنسانية والوجودية، وبيان مقتضياتها المعرفية في التمثّل؛ فتمخضَ عبر تلك القراءة انبثاق تلك العلوم الأولى الأمهات، التي اعتبرت بمثابة القراءة المثالية والضرورية، غير أن دواعي الزمن بكل تداعياتها الاجتماعية والمعرفية وغيرها، انحرفت بتلك القراءة عن مسارها المستقيم ومقاصدها المرسومة، بما تطلب الأمر النظر في تصحيح تلك العلوم القارئة وإنقاذها من الزيغ؛ فتكفلت العلوم المنهجية الآلية بأداء تلك المهام المنوطة بها.

فعلوم أصول الفقه، وأصول الحديث، وأصول العقيدة، وأصول اللغة ظهرت استجابة لتطوير النظر العلمي والفهم العقلي، ولعل كلمة أصول تشير إلى معنى التقعيد والتأسيس لمبادئ النظر والبحث، بقصد الإسهام وفقها في بلوغ استنتاجات صائبة واجتهادات صحيحة.

(٤) في الصلبية والظرفية:

إن من أهم ما تتمايز به العلوم الأصلية عن التبعية في نطاقها الشرعي هو السمة الصلبة الضرورية التي لا يمكن الاستغناء عنها من جانب، والسمة الصلبة التأسيسية التي ترجع إليها باقي العلوم الأخرى المتولدة عنها؛ لأنها هي الحضن الأساسي والرحم الأول الذي تخلّقت فيه تلك العلوم التبعية، التي ستتصرف فيها خصائص التبعية والظرفية، بحيث يمكن اعتبار صياغاتها الآلية والوسيلة مجرد أدوات حالية وزمانية، قد يستغنى عنها كلّما تم استبدالُ ما هو أحكم، وأوجب، وأتم بها، أو كلما تم الاشتغالُ العلمي على تلك العلوم الأمهات بشكل تلقائي وبصورة سليقية معتبرة.

إن علوم الوحي مخصوصةٌ في أصلها، ومنهج استثمارها، ومقاصدها، وقيم تمثلها، ووفائها بما وُجِدت من أجله منذ أن نشأت عليه أول مرة؛ لذلك فإن فلسفة النشأة تمنحُ علوم الوحي قوة ثباتها وإمكانات استمرارها.

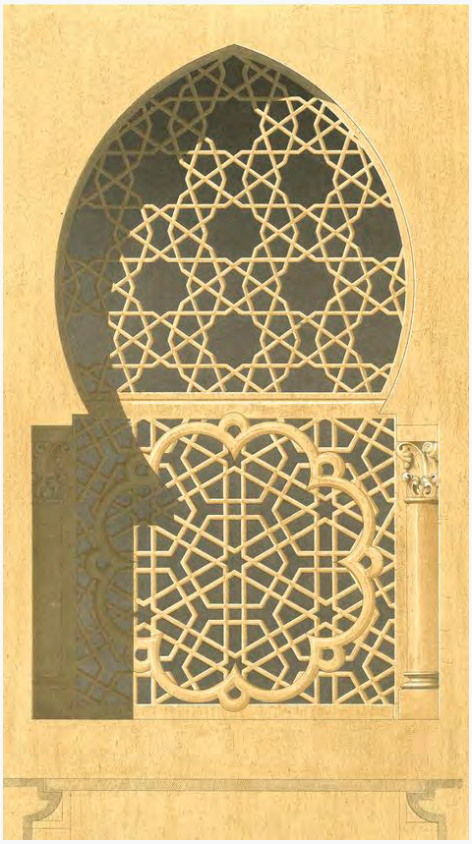
خاتمة:

حسْبُ هذه الدراسة أن أجابت من وجهة نظرها على الأسئلة المعروضة تقديمًا؛ لأنه رغم تعدد الدراسات المتعلقة بعلوم المجال الإسلامي، يبقى النظر الفلسفي في تشكلّها وامتدادها التاريخي والمعرفي قليل ومنحسر، ولا يفي بالقدر المطلوب؛ لذلك جاء المطلب الأول متسائلًا عن العلل الباعثة على ذلك النظر، بينما تكفل المطلب الثاني ببيان جدلية تاريخ فلسفة العلم، وفلسفة تاريخ العلم، ليفسح المجال للسؤال الثالث حول النظرية المعرفية في المجال الإسلامي بمقاربة فلسفية.

أما خَتم الورقة فانتهى إلى البحث في سؤال الاتصال والانفصال في النظر الفلسفي للعلوم، بدايةً من التشكل والمقاصد إلى التطور والامتداد حتى التصنيفِ المعرفي.

فلسفة الكلام: مبعث التجديد

إعداد: محمود بن راس(*)



مقدمة:

يعتبر علم الكلام العلم المخوّل بإثبات العقائد الدينية والدفاع عنها كما يقول **الإيجي والتفتازاني وابن خلدون** وغيرهم، وفلسفة علم الكلام عند الأقدمين قامت على هذا الأساس، ولهذه المقاصد التي تستمد مصداقيتها من أصول الإسلام ومن فلسفته العالمية والإنسانية؛ ولذلك ظهرت المدارس الفكرية الكبرى في الفكر الإسلامي، كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم، رغمَ ما قد يقع

(*) باحث دكتوراه بمعهد العلوم الاجتماعية، جامعة إسطنبول، تركيا. البريد الإلكتروني:

benrasmahmoud@yahoo.fr

من الخلاف في سبيل التجديد الذي قاموا به ونجحوا فيه؛ لأنّ فكرة إثبات العقائد تكون بتجديد المناهج لا تجديد العقائد بالمناهج نفسها أو بغيرها، وأغلبية المتكلّمين القدامى ساروا بهذه الفلسفة فخلّفوا تراثًا معرفيًا استنارت به الإنسانية جمعاء.

أما اليوم مع ظهور التيارات الفكرية الحداثية وما بعدها كفِكر مهيمن على الإنسانية، فلا نرى إزاءه فلسفة كلامية ثابتة لاضطراب الرؤية العقائدية الشاملة عند المُحْدَثين بين من يفكر بطريقة سياقية، وبين من يفكر بطريقة نسقية، وبين من لا تكاد تتبيّن له منهجًا لغرقه في التيارات الغالبة؛ وهذا بسبب عدم استيعاب الفلسفة الحديثة بجميع توجهاتها ومراميها، أو لعدم استيعاب فلسفة علم الكلام؛ لذلك فاستيعاب مفهوم التجديد المتغيّر في الفكر الكلامي بتغيّر الزّمان والمكان والأحوال، يضعنا أمام حضور قوي لعلم الكلام في الفكر العالمي، وهذا ما وقع في سالف الأزمان في مسيرة علم الكلام، لكنّنا نجد إلى اليوم من يتمسك ببعض النصوص التي تَعتبر هذا العلم منهيًا عنه، أو هو ضرب من التضليلِ والتزييف المليء بالشبهات، أو من يرفعه إلى أعلى المراتب حتى يشترط على جميع المكلّفين استيعابه كأعلم رجل فيه؛ لنجد أنفسنا في الأخير أمام مفهوم مضطرب لفلسفة علم الكلام، وهذا التغيّر منشؤه تاريخيّة كل موقف، ومن غير تبَلور لهذه الفلسفة لا يمكن إعادة بعث التجديد في علم الكلام.

صحب نشأة علم الكلام ملابسات سياسية وتقافية واجتماعية أثرت في تكوينه وتحديد طريقه، أمدّت المتكلّم بوسائلَ هي وليدة تلك البيئة وهذا أمر طبيعي، لكن ظلت هذه المرحلة الأولى تمُدّ دائمًا هذا العلم بروح الاستمرار وَفقَ النسق الأول في أغلب أطواره اللاحقة؛ لذلك ظلّ هذا العلم يدور في مسار واحد؛ ما بعث اليأس والنفرة منه حتى دفع البعض إلى النهي عنه والتحذير منه[1].

(١) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، بيروت، دار الهادي، (٢٠٠٨م)، (ص/ ٦).

إذ إنّه رغم تطّور المناقشات الفكرية المتعلّقة بالدّين والكون والإنسان إلا أنّ الكلام ظلّ تقليديًا، اقتصرت أبحاثُه على مجموعةِ مسائل سابقة لَبِث الخَلَفُ يكرّرها، ويفكّر في داخلها؛ حتى تكوّنت لها حدود صارمة، لم يجرؤ أحد على تخطّيها، وصار مدلول الكلام أو العقيدة هو تلك المسائل الخاصّة، واتخذ المتكلمون ذلك نسقًا محددًا في ترتيبها، وظل هذا النسق هو نفسه في المؤلفات الكلامية[1]، حتىّ أصبح الكلام استثارة لشبهات قديمة تفْسِد المسلم وإيمانَه أكثر مما تدفع شبه المبطلين والمدلسين؛ ما حدا ببعض العلماء والأئمة إلى التحذير منه جملة والدعوة إلى تركه، لكن هذه الأحكام من مفكّري الثقافة الإسلامية كانت مبنية وفقًا لآنية الموقف وواقعية اللحظة، وليس بناء على سياقات ماضية لا علاقة لها بالنسق القائم، والشأن نفسه تمامًا ينطبق على علم الكلام؛ فهو بحكم ظهوره مع التيارات الفكرية الغريبة في تفكيرها عن روح الإسلام، تصدى علماء الكلام به لهم،

إذ إنّه رغم تطّور المناقشات الفكرية المتعلّقة بالدّين والكون والإنسان إلا أنّ الكلام ظلّ تقليديًا، اقتصرت أبحاثُه على مجموعةِ مسائل سابقة لَبِث الخَلَفُ يكرّرها، ويفكّر في داخلها؛ حتى تكوّنت لها حدود صارمة، لم يجرؤ أحد على تخطّيها.

فلا يجوز لقائل أن يدّعي أنّ الصحابة مثلًا وهم أفضل منّا في فهم الدين وتلقّي روحه ومقاصده لم يخوضوا في علم الكلام فكيف لنا نحن أن نخوض فيه، وهذا السؤال لا يعقل طرحه؛ إذ إنّه أمر غير موجود -أي الكلام ومسائله- وما هو غير موجود لا يمكن للعقل أن يتصوّره، لكن لمّا ظهر الجدل في قضايا الدّين تصدّى علماء الإسلام بالمنهج اللازم للمجادلين والمشكّكين في الدين؛ فلقد ناقش **النبيّ صلى الله عليه وسلم** اليهود والنصارى ومن قَبلِهم مشركي مكة، وناقش **ابن عباس** الخوارج، وناقش **أبو حنيفة** القدرية، وناقش الإمام مالك الخائضين في نصوص الصفات، **والشافعي وابن حنبل والأشعري** وغيرهم، كلٌ بحسب ما تدعو

(١) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، (ص/ ٢١، ٢٢).

إليه الضرورة، وهذه هي فلسفة علم الكلام في شقه المتعلّق بالدفاع عن القضايا الإيمانية، ونلاحظ أنّ كل من تصدوا لهذه المناقشات هم أئمة وعلماء؛ لذلك لم يحصل أن ادّعى أحد القول بأنّ هذا العلم لازم لغير العالم، ويخطئ بعض الرافضين لهذا العلم حين يقحم عوام الناس في التعلّق به ويؤسّس بناءً على ذلك رفضه لأنّه يثير الشّبهات والشكوك، والشبهة ما يثيرونه هم لا ما يثيره علم الكلام؛ لهذا ألّف الغزالي كتابه: «إلجام العوام»، لينبّه أنّه علم لازم للعلماء فقط، بل يؤكّد أنّ هذا العلم خطير لغير المقتدر عليه، حيث يقول في «الاقتصاد في الاعتقاد»: «اعلم أنّ الأدلة التي نُحَرّرها في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها مرضى القلوب، والطبيب المستعمل لها إن لم يكن حاذقًا ثاقب العقلِ رصين الرأي؛ كان ما يفسده بدوائه أكثر مما يصلحه...»[1]. إن التفاعل السابق لمختلف الأئمة المذكورين مع المناقشات الكلامية، يجب أن نفهمه في سياق العملية التجديدية التي هي من جوهر فلسفة الدين، بدلًا من أن نبحث في وجود المصطلح أو صحة العلم وحكمه، فبغض النظر عن التسمية نحن اليوم أمام مهمة تجديدية لازمة.

لكن التجديد في علم الكلام اليوم يواجه الكثير من الصعوبات النابعة أساسًا من اختلاف وجهات النظر في مفهوم العلم أساسًا، ليس من عهد قريب وإنما منذ النشأة بين من يعتبر مفهومه الموجود أو المعلوم، أو ذات الله العلية، ونتج عن ذلك اختلاف المسائل واختلاف المناهج وافتراق الأهداف وعدم الاشتراك في لغة العلم، والخلفيات المعرفية التي ينطلِق منها المتكلمون والمجدّدون؛ لذلك فإن محاولات التجديد تقتصر في أحد هذه الجوانب غالبًا، ما يضعها أمام اتهامات وتعليقات كثيرة، إما تهمة الانفصال أو القصور أو غير ذلك، والواقع أن القضية جوهرية ليست قاصرة على مجرد العملية التجديدية، وهذا ليس في محاولات التجديدة الحديثة فحسْب؛ بل من لدن عصور متقدمة **كالفارابي**

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، دمشق، سورية، الحكمة للنشر والتوزيع، (ط/ ١)، (١٩٩٤م)، (ص/ ٢٩).

والتوحيدي والغزالي والرازي والجرجاني والإيجي وابن خلدون غيرهم، وصولًا إلى محاولات اليوم.

لذلك كان النقاش في هذه القضية غالبًا ما لا يعالج صلب المسألة بل يعالج قضايا هامشيةً بعيدًا عن الجوهر، لكن ذلك لا يمكن أن يُلغِي أنه نشاط تجديدي، لكن ما يمكن ملاحظته على المحاولات الحديثة أنها مجرد ردّاتِ فعل لاستفزازات فكرية انحصرت في مجملها في مواجهة المد الغربي بمختلف تياراته، وكانت بعيدة عن العمق الذي كان عليه المجددون الأوائل، الذين استطاعوا وضع فلسفة مستقلة استفادت من واقعها واعتمدت على أصالتها وخصائصها؛ ودليل ذلك هو الاستمرارية الفكرية لهذا المنهج الذي لا يظل الفكر الكلامي اليوم يعتمده، فمن خلال البدايات الأولى لاحتكاك الفكر الإسلامي بالمدنية الغربية بدأت محاولات التجديد وكان ذلك من نقاط التّماسِ الأولِ؛ أي من الدولة العثمانية التي كانت أقرب مناطق الثقافة الإسلامية احتكاكًا بالغرب باعتبار المعطيات السياسية والثقافية والاجتماعية والجغرافية، فنجد مثلًا مجلة «الصراط المستقيم» التي كانت تصدر من عاصمة الدولة العثمانية باللغة العثمانية تحتوي على الكثير من المقالات التي تحتوي مناقشات لمختلف قضايا الفلسفة الغربية باعتبار علاقتها بالعقيدة الإسلامية، كما يمكن أن نجد كذلك بعض المقالات للتركي **جلال نوري** (ت ١٩٣٨م) الذي قدم محاولات جادّة في سبيل التجديد في علم الكلام في مقالاتٍ كثيرة نجدها في كتابه «تاريخي استقبال» باللغة العثمانية، (بالعربية: التاريخ المستقبلي)، حيثُ ناقش في مختلف مقالاته التيارات المادية والوضعية الغربية، ودعا بشكل صريح إلى ضرورةِ التجديدِ في علوم الدين خاصةً فيما يتعلق بالمناهج والوسائل والمسائل، وقال بأنّ المنطقَ القديم والمنهج القديم للكلام لم يعد مُجدِيًا في مخاطبة عقل اليوم[1]، وذلك في فصل مُعنْوَن بـ«العقائد الجديدة»، في السياق نفسه كذلك نجد الكاتب

(١) تاريخي استقبال (مسائل فكرية)، إستانبول، المطبعة العثمانية الجديدة، (١٣٣١هـ)، (ص/ ١٠٦).

الـتركي الآخـر **عبـد اللطيـف الخربوطـي** (ت ١٩١٤م) صاحـب كتـابي «تنقيـح الـكلام في عقائـد أهـل الإسـلام» و«تاريـخ علـم الـكلام» -باللغـة العثمانيـة-، الـذي دعـا في هذيـن الكتابـين خاصـةً إلى ضرورة الاسـتفادة مـن العلـوم الكونيـة والفيزيائيـة والفلكيـة، ومقابلـة الفلسـفة الغربيـة بمنهـج حديـثٍ يتناسـب مـع متطلبـاتِ وعقـولِ المرحلـة، إضافـة إلى ضرورةِ إدراج المسـائل العصريـة المتعلقـة بالديـن[١].

وعـلى شـاكلة **جـلال نـوري وعبـد اللطيـف الخربوطـي** نجـد كذلـك كاتبًـا آخر هـو **أحمد حلمـي فيليبلي** (Filibeli Ahmed Hilmi) المتوفى سنة (١٩١٤م) الذي له الكثـير من الكتابات والبحـوث التي تصـب في مجال تجديد العقائـد[٢]، وفي هـذه المرحلة نفسـها وفي تلـك المنطقـة التي ظهـرت فيها الكتابات السـابقة (أي الدولة العثمانية سـابقًا) نجـد كذلك **إسـماعيل حقي الإزمـيري** (١٨٦٨-١٩٤٦م) الـذي وضع كتابًـا كامـلًا حول هذه القضية سـمّاه «علـم الـكلام الجديـد» (yeni ilmi kelam)، وفي المرحلـة التـي عاش فيها المؤلف (زمن إعـلان الجمهورية التركية الحديثـة) كان النقاش على أشـدّه بين مختلـف التيارات الفكرية والسياسـية؛ لذلـك دعا **إسـماعيل حقي** بشـدّة إلى ضرورة مقابلة الفكر الفلسـفي الحديث بفلسـفة كلاميـة تتناسـب وظـروفَ المرحلـة، وضرورة إضافـة مسـائل جديـدة في علـم الكلام التـي هي من مناقشـات المسـلم المعاصر[٣]، في الجهة المقابلـة وبالانتقال إلى منطقة النشـاط والتفاعـل من العـالم الإسـلامي نجد مـن أدرجت أعمالهـم عـلى اعتبارها أنهـا تجديد في مجـال الـكلام، أقصد **محمـد عبـده وجمال الديـن الأفغاني** وكل مـن ينتسـب إلى هـذا الفكـر، خاصـة لدى **محمـد عبـده** في كتابات مثل «رسـالة التوحيد»، التـي لا تعدو

(١) عبـد اللطيـف الخربوطـي، تنقيـح الـكلام في عقائـد أهـل الإسـلام، مطبعـة نجـم المسـتقبل، إسـتانبول (١٣٣٠هـ)، وانظـر للمؤلـف نفسـه كتـاب: تاريـخ علـم الـكلام، مطبعـة نجـم المسـتقبل، إسـتانبول، (١٩١٤م).

(٢) سعيد أوزاروارلي، بحوث التجديد في علم الكلام **(Sait Özervarlı, kelamda yenilik arastırmaları)** وقـف الديانـة الـتركي، مركـز البحوث والدراسـات الإسـلامية، إستانبول (١٩٩٨م)، (ص/)٤٨.

(٣) إسماعيل حقي الإزميري، علم الكلام الجديد، المقدمة.

أن تكـــون كتابًـــا مبسّـــطًا مكتوبًا بلغة مختلفـــة لتعليـــم العقيدة الإســـلامية، أي إنـــه لا يَرقـــى حسَـــبَ الكثـــير من الباحثـــين إلى اعتبـــاره محاولة تجديدية، لكـــن فكر **محمد عبده** يجـــب أن يُفْهم في مجملـــه من خـــلال كتاباتـــه الأخرى الداعية إلى التجديـــد والتحديث التربوي والاجتماعـــي والديني مـــن حيث المنهجُ والمســـائل[1]، والشـــأن نفســـه بالنسبة إلى **جـــمال الديـــن الأفغـــاني**، وإيمائهما كثـــيرًا إلى الإشـــارة إلى قضية الإنســـان التـــي ظلّت مهملـــةً بشـــكلٍ مباشرٍ في الدراســـات الكلامية القديمـــة، والتعرّض لمعالجـــة بعـــض المســـائل السياســـية بطريقـــة تطبيقـــة حداثيةٍ بعيـــدًا عن التوجـــه الفقهـــي الذي يحمـــل صفة القدســـية، لكن بالمجمل فـــإن محاولات **محمـــد عبـــده وجمال الديـــن الأفغاني** تصـــبّ في محاولات التجديـــد والإصلاحِ والنهوضِ بشـــكلٍ عام وليـــس في ميدان الـــكلامِ فقـــط، ولكن باعتبـــار أن **عبده** كان عالمًا أزهريًا فـــإن كتابته كانت أكثر رصانـــةً، و«رســـالة التوحيـــد» المكتوبة بلغة بعيدة عن لغـــة المنطق التي درج عليها التأليف الكلامـــي، تُوحي بدعوته إلى التجديـــد عـــلى مســـتوى اللغـــة، كذلـــك إلى جانـــب المنهج والمســـائل، عـــلى الطرف الآخـــر، وفي أقـــصى القارة الآســـيوية يقول مؤرخو الفكر الإســـلامي إن أولى محـــاولات التجديـــد كانت على يد الســـيد أحمد خان الهنـــدي (١٨١٧-١٨٩٨م) الـــذي قال إن الـــكلام القديم كان مناســـبًا لعقلية زمانـــه التي تعتمد على المنطـــق والقياس، أمـــا عقل اليوم فيعتمـــد عـــلى الحس والمشـــاهدة؛ فلا بدَّ مـــن ضرورةِ إعـــادة الكتابـــةِ وَفْقًا لتغـــيرات المرحلة[2].

فالســـيد أحمد خان الهنـــدي دعا بصفة عامة إلى ضرورة مواكبة المســـلم لجميع المتغـــيرات الكونية من حولـــه، وذلك في تفكـــيره وتدينـــه وحياتـــه؛ لذلك كانت دعوته شـــبيهةً بما قدمـــه محمد عبده حتـــى قال أحمـــد أمين: «هـــو في الهند أشـــبه شيء بالشـــيخ محمـــد عبده في مـــصر بعد مفارقته للســـيد جمال الدين وعودتـــه من نفيـــه، الإصـــلاح عندهما

(١) محمـد عبـده، الأعـمال الكاملـة، دار الـشروق، القاهـرة، (ط. ١)، (١٩٩٣م)، (ص/ ١٩١، و٣٦٩).

(٢) سعيد أوزاروارلي، بحوث التجديد في علم، (ص/ ٥٥).

إصلاح العقلية بالتثقيف والتهذيب، والنظر إلى الدين نظرة سماحة ويسر، والاستقلال يأتي بعد ذلك تبعًا، فلا استقلال لجاهل ولا مخرّف، إنما عماد الاستقلال العلم، العلم بالدنيا وبالدين، العلم بكلّ شيء أتت به المدنية الحديثة، من طبيعة وكيمياء، ورياضة وفلك، ونفس واجتماع، ونظام الحكم والإدارة، ذلك كله دين يحيي القلب ولا يقيد العقل، ويغذي النفس ولا يشلُّ التفكير»[١].

في المنطقة نفسها والمرحلة كذلك نجد كلًا من **شبلي النعماني** (١٨٥٧-١٩١٤م) **ومحمد إقبال** (١٨٧٦-١٩٣٨م)، وبسبب ظروف المنطقة التي سيطر عليها الفكر الغربي متمثلًا في الإنجليز دعا الرجلان على شاكلة **السيد أحمد خان الهندي ومحمد عبده** بضرورة الانفتاح، ومعالجة الكتاب الديني لقضايا العصر وقضايا الإنسان والمادّة[٢].

(١) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، (ص/ ١٢١).

(٢) سعيد أوزاروارلي، بحوث التجديد في علم، (ص/ ٥٦ - ٥٨).

إنما عماد الاستقلال العلم، العلم بالدنيا وبالدين، العلم بكلّ شيء أتت به المدنية الحديثة، من طبيعة وكيمياء، ورياضة وفلك، ونفس واجتماع، ونظام الحكم والإدارة، ذلك كله دين يحيي القلب ولا يقيد العقل، ويغذي النفس ولا يشلُّ التفكير.

الواقع أن محاولات التجديد في الفكر الديني عمومًا والفكر الكلامي بشكل خاص لم تتوقف ولا يمكن أن تتوقف؛ لأن فلسفة الكلام وفلسفة الدين الإسلامي بشكل عام لا تقبل الجمود، لكن لاعتبارات سياسيةٍ واجتماعيةٍ وثقافية أفضت إلى انحصار محاولات التجديد وعدم أدائها لوظيفتها؛ وذلك إما بسبب عدم الفهم واستيعاب فلسفة المفكّر، أو بسبب الرفضِ لدواعٍ دينية أو أيديولوجية، ومردُّ ذلك كله كما أسلفنا إلى الغبش الحاصل في استيعاب مفهوم الكلام وفلسفته ومسائله، الذي أدى بدوره إلى اضطراب واختلاف مفهوم التجديد، ومهما يكن فإن المحاولات المذكورة وغيرها لا يمكن

أن ننفي عنها صبغة المحاولة التجديدية، كما لا يمكن فصلها عن الكلام أو الدين أو اعتبارها في قسم آخر؛ لأن المفاهيم المختلفة السابقة التي ذكرناها في تعريف الكلامِ تقبَل كل هذه المحاولات باعتبارها تجديدية؛ لأن المفاهيم الكلامية السابقة وإن اختلفت، فإن لها نقاط اشتراك فيما بينها. الموقف من علم الكلام ارتبط في الحكم عليه بالفتوى، حيث اعترته الأحكام الخمسة، وإطلاق حكم على عواهنه دون تبيين الأزمان والأماكن والأشخاص يعتبر كمن يطلق حُكمًا على غير مكلّف، ونجد في هذا الصدد نصًّا للإمام الغزالي نفسه في الإحياء يقول فيه: «فنعود إلى علم الكلام ونقول: إنّ فيه منفعة وفيه مضرّة، فهو باعتبارِ منفعته في وقتِ الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرّته في وقت الاستضرار ومحلّه حرام...»[1]، ويقول في محلّ آخر في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»: «اعلم أنّ التبحّر في هذا العلم والاشتغال بمجاميعه ليس من فروض الأعيان وهو من فروض الكفايات... فإن قلت: لِمَ صار من فروض الكفايات؟ وقد ذكرت أنّ أكثر الفرق يضرّهم ذلك ولا يفهم؛ فاعلم أنّه قد سبق أنّ إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة، واعتوار الشكّ غير مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقلّ، ثمّ الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمة في الدين، ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضةِ الشبهة فيهم؛ فلا بدَّ ممن يقاوم شبهته، ويعارض إغواءه بالتقبيح...»[2].

إنّ المنهجية التاريخية في البحث كذلك تطلعنا على تطور الموقف لدى المتكلّم، فباعتبار ما سبق من خلال القول بارتباط الموقف بعلم الكلام بالفتوى؛ فلا نستغرب أن نجد لدى العالم الواحد تغيّرًا في أحكامه سواء بسبب تغيّر الزمان أو المكان أو بسبب تغيّر رؤيا المتكلّم صاحب الموقف؛

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، (١/ ٩٧)، وانظر: سعيد فودة، موقف الغزالي من علم الكلام، دار الفتح للدراسات والنشر، (ط. ١)، (٢٠٠٩م)، (ص/ ١٣٦).

(٢) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/ ٣٣).

فتاريخية الموقف من علم الكلام إذن لا تعني فقط اختلاف ظروف وأحوال وأزمان المتكلّمين، بل تعني كذلك تاريخية موقف المتكلّم الواحد.

ولنضرب مثلًا **بالغزالي** على ذلك، ونركّز هنا على **الغزالي**؛ لأنَّه كان في زمن مفصلي في تاريخ هذا الفنّ، وباعتبار آخر هو أنّه وقع الكثير من الخلاف حول موقفه من علم الكلام، ولكن رأيي أنّ ما أثير حول موقفه مجرد عدم حسن قراءة لوجهة نظره، أو بسبب الأحكام المسبقة التي تُجبِر صاحبها على توجيه النصوص حسَبها، لكنّ **الغزالي** باعتبار التحولات الفكرية التي طرأت على شخصِه وعلى الظروف التي عاشها باعتبار أنّه ارتحل كثيرًا في البلدان، وعاش حالاتٍ إنسانية مختلفة، جعلت عباراته تختلف كذلك، لكنّ فلسفتَه للعلوم، ولعلم الكلام خاصة لم تتغيّر ولم تتبدّل، لكن طريقة الخطاب تختلف حسَب تطور الأحوال التي عايشها؛ لذلك نجد له نصوصًا كثيرة تتعلق بالموقف من علم الكلام، حيث صرّح

ولكن رأيي أنّ ما أثير حول موقفه مجرد عدم حسن قراءة لوجهة نظره، أو بسبب الأحكام المسبقة التي تُجبِر صاحبها على توجيه النصوص حسَبها.

في مواضعَ كثيرةٍ في كتبه بأهمية علم الكلام ويصرح بفرضيته أحيانًا كما في النصّ السابق الذي يقول فيه: «اعلم أنّ التبحّر في هذا العلم والاشتغال بمجاميعه ليس من فروض الأعيان، وهو من فروض الكفايات...»[١]، ونجد له نصوصًا أخرى توهم رفضه له؛ إذ في كتابه «المنقذ من الضلال» مثلًا يقول بأنّ علم الكلام وافٍ بغرضه وليس وافيًا بغرض **الغزالي**[٢]، وكان يقصد هنا طريق السلوك إلى الله والتصوّف، وهو الطريق الذي التزمه **الغزالي** بالعمل[٣]، وليس رفضه لعلم الكلام. وأقوى نصّ ذكره في كتابه «إلجام العوام» الذي يعد من أواخر ما ألفه **الغزالي**، قوله: «حقيقة مذهب

(١) المصدر نفسه، (ص/ ٣٣).

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، دمشق، دار التقوى، (ط. ٢)، (ص/ ٣٩).

(٣) سعيد فودة، موقف الغزالي من علم الكلام (ص/ ٩٠).

السلف وهو الحق عندنا أنّ كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم اعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكفّ، ثم التسليم لأهل المعرفة... فهذه سبع وظائفَ اعتقد كافّة السلف وجوبَها على كل العوام...»[1]، وكلام الإمام الغزالي واضح لا ينازعه فيه أحد حتى من الفرق الشاذة في إفادة عُسرِ فهم مشكلات هذا الفن على عوام الناس الذين لا يمتلكون مفاتيحه، ولا يمكن أن نفهم أنه يرفض علم الكلام، أو نفهم منه تراجعه عن القول بالكلام؛ بل يظهر جليًا التوافق بين النص الأوّل الذي يشير إلى الوجوب الكفائي لهذا العلم وبقية النصوص الموالية.

وحتى لو اعتبرنا أن الغزالي أو غيره تراجع عن موقفه من علم الكلام، فإن قولنا بتاريخية الموقف يعني أنّ هذه المواقف لا يمكن تعْدِيتُها خارج سياقاتها الزمنية، وهذا بالتطبيق المجرّد لفكر التاريخانية، لكن هذا لا ينطبق على الفكر الإسلامي؛ لخصوصيته باعتبارِ أن بعض أحكامه فتاوى ووقع عليها الإجماع، لكن في هذا المقام -نظرًا لخصوصية بعض المواقف- يمكننا إعمال فلسفة التاريخانية بعدم تعدية بعض المواقف، وهذا بعد النظر والتحقيق.

وحتى لو اعتبرنا أن الغزالي أو غيره تراجع عن موقفه من علم الكلام، فإن قولنا بتاريخية الموقف يعني أنّ هذه المواقف لا يمكن تعْدِيتُها خارج سياقاتها الزمنية، وهذا بالتطبيق المجرّد لفكر التاريخانية، لكن هذا لا ينطبق على الفكر الإسلامي.

إن الدراسة التاريخانية كذلك تجبرنا على طرح السؤال الذي يقول: لِمَ اختلف الأئمة وتباينت مواقفهم من علم الكلام؟ ولا نجد منهجًا حريًا بالإجابة على هذا الاستشكال غير منهج الدراسة التاريخانية؛ إذ إن تتبع المواقف واعتبار الزمان والمكان واعتبار الراوي وناقل الموقف، وتحليل كل ذلك تحليلًا موضوعيًا يوصلنا

(١) الغزالي، إلجام العوام، (ص/ ٤٢).

أولًا: إلى الموقف السليم، والحكم السديد، وثانيًا: يوصلنا إلى الجوابِ عن استشكالنا المطروح؛ فأعتقد أنّه لا يمكننا الحديثُ عن موقف واضح من علم الكلام قبل القرن الرابع الهجري، وأقصد بذلك الأزمنة التي لم يتبلور فيه مصطلح الكلام ومدلولاته التي يشملها. **فالإمام أبوحنيفة** مثلًا مارس الكلام ولا نجد عنده هذا المصطلح، **والإمام مالك** استخدم هذا المصطلح كما سبق في النّص السّابق لكنه استخدمه بدلالته اللفظية، واعتباره هنا متعلقًا بهذه المسألة ضرب من التجاوز، لكن من حيث المناقشةُ الفكرية يجوز ذلك، أمّا الإمامان **الشافعي وابن حنبل** فإن المتكلّمين عندهما من قالوا بالكلام، وهم المعتزلة. بعد هذه الفترة ظهر مصطلح الكلام، لكنّه كان يحمل دلالة عامّة كما نجده عند **الفارابي** ثم **الغزالي وابن رشد والرازي** وغيرهم، وصولًا إلى **ابن تيمية** الذي مارس الكلام ومنعه بالقول، وهؤلاء جميعًا يكادون يجمعون على أنّ الكلام ممنوع على من لا يفرّق بين المسائل، ومن يخشى اشتباه القضايا عليه، وأنّه واجب كفائيٌّ للدفاع عن العقيدة والدين الإسلامي، والأمر نفسه ينطبق على كثير من المصطلحات الأخرى؛ **فعمرو بن عبيد** المعتزلي مثلًا ألف كتاب «الرد على القدرية»، وهو يقصد أهل السنّة.

ودائمًا ما نجد مناقشة هذه المسائل بالرؤية الموضوعية الشمولية عند **الإمام الغزالي** بشكل خاصّ، باعتباره متبحّرًا ومشاركًا في مختلف العلوم والفنون، ثمّ لما أثير حوله من نقاش في خصوص هذه المسألة، حيث نجد في كلامِه ما يفيدنا في التمييز بين مواقف الناس من هذا العلم باعتبار التّلقي، ونفيد منه كذلك توجيه مواقف المتكلمين من هذا العلم، حيث يقول في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»: «اعلم أنّ التبحّر في هذا العلم والاشتغال بمجاميعه ليس من فروض الأعيان وهو من فروض الكفايات... فإن قلت: لِمَ صار من فروض الكفايات وقد ذكرت أنّ أكثر الفرق يضرّهم ذلك ولا يُفْهَم؛ فاعلم أنه قد سبق أن إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة، واعتوار الشك

غير مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقلّ، ثمّ الدعوة إلى الحق بالبرهان مهمّة في الدين، ثم لا يبعد أن يثور مبتدع ويتصدّى لإغواء أهل الحقّ بإفاضة الشبهة فيهم؛ فلا بدَّ ممن يقاوم شبهته ويعارض إغواءه بالتقبيح...»[1].

وهذا مع العلم أنّ الإمام الغزالي ألَّف «الاقتصاد في الاعتقاد» قبل العزلة؛ أي في الفترة التي كان مشتغلًا فيها بالفلسفة والكلام، وفي الفترة التي أسّس فيها لهذا العلم بمنهجيته التي سار عليها الكثيرون من بعده. ولقائل أن يقول إن موقف الغزاليّ هذا تأخّر، والعبرة بما ألّفه في آخر حياته ك«إلجام العوام» و«الإحياء»، وهو اعتراض منطقي جدًّا؛ لكن ما نجده في هذين الأخيرين أشدّ دلالة وتأكيدًا للمعاني السابقة التي في كتبه التي قبل العُزلة، فيقول مثلًا في «الإحياء»: «فإن قلت لمَ تُورِد في أقسام العلوم: الكلام والفلسفة، وتبيّن أنهما مذمومان أو محمودان؟ فاعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها، فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنهما فهو إما مجادلةٌ مذمومة وهي من البدع كما سيأتي بيانه، وإما مشاغبة بالتعلّق بمناقضات الفرق لها، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجُّها الأسماع، وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين ولم يكن شيء منها مألوفًا في العصر الأول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع، ولكن تغيّر الآن حكمُه؛ إذ حدثت البدعة الصارفة عن مقتضى القرآن والسنّة، ونبغت جماعة لفقوا لها شبهًا ورتبوا فيها كلامًا مؤلفًا، فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونًا فيه، بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل به المبتدع إذا قصد الدعوة إلى البدعة...»[2]، وهنا لا نجد أي تعارض بين هذا النص والنص السابق؛ بل إن العلة التي ذكرها **الغزالي** فيما يتعلّق بالشبهات لا تزال قائمةً، بل هي اليوم أشدّ. ويقول في موضع آخر من «الإحياء»: «فنعود إلى علم الكلام ونقول: إنّ فيه

(١) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/ ٣٣).

(٢) الغزالي، الإحياء، (١/ ٢٢).

منفعة وفيه مضرّة، فهو باعتبار منفعته في وقت الانتفاع حلال أو مندوب إليه أو واجب كما يقتضيه الحال، وهو باعتبار مضرته في وقت الاستضرار ومحلّه حرام، أما مضرّته فإثارة الشبهات وتحريك العقائد وإزالتها عن الجزم والتصميم... وأمّا منفعته فقد يظنّ أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، وهيهات فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيطَ والتضليل فيه أكثر من الكشفِ والتعريف، وهذا إذا سمعته من مُحدّثٍ أو حشوي ربما خطر ببالك أنّ الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثمّ قلَاه بعد حقيقة الخبرة... بل منفعته شيء واحد وهو حراسة العقيدة -التي ترجمناها على العوام- وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل، فإنّ العامي ضعيف يستفزّه جدل المبتدع وإن كان فاسدًا، ومدافعة الفاسد بالفاسد تدفعه»[1].

والصّراحة أنّ قوة منطق الإمام **الغزالي**، وموضوعيته الكبيرة، وشمول رؤيته، يعزّ وجودها حتى في يومنا الحاضر الذي تطورت فيها وسائل التواصل؛ مما يتيح للباحث الاطلاع على ما هو بصدد بحثه ومناقشته. من خلالِ المناقشةِ الأخيرة يتضح لنا إذن أنّه ليس فقط اختلاف الزمان هو السبب في اختلاف الموقف من علم الكلام، بل إنّ اختلاف الرؤية واختلاف مفهوم المصطلح كذلك كان له الأثر الكبير في اختلاف الموقف من علم الكلام، ومعرفة ذلك كلّه تتجلى بالدراسة التاريخانية.

في ختام هذه المناقشة نصل إلى تقرير مسألة مفادها ضرورة تجديد هذا الفن، وإعادة بعثه من جديد من خلال الرؤية التي سطّرها المنظّرون والمؤسسون الأوائل لهذا الفنّ، والبعد عن الجدالاتِ المحدودة التي تُلهي أكثر مما تغني، مثلما يشهد التاريخ على ذلك؛ لذا فلا يجب أن نستغرب مواقف المحرّمين للخوض في هذا الفنّ خاصةً من المتقدّمين لاعتبار المواقف التي عايشوها، مثل الإمام الغزالي لمّا قال: «ولعلّ التخبيط والتضليل فيه

(١) الغزالي، الإحياء، (١/ ٩٧).

أكثر من الكشف والتعريف، وهذا إذا سمعته من مُحدّثٍ أو حشوي ربما خطر ببالك أنّ الناس أعداءُ ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خَبِر الكلام ثم قَلَاه بعد حقيقة الخبرة...»[1].

إذن فحاجتنا إلى معايشة الواقع ومتابعة ما يستجد فيه من قضايا تشوّش على اعتقاد وإيمان العامة، ما يغنينا عن الخوض في النقاشات المحدودة المكرّرة. وحاجتنا إلى التجديد تبدأ من هنا؛ أي من الواقع المعيش لا من الماضي التليد، والسياقات التاريخية الميّتة مع موت أهلها، وذلك من خلال سبيلين: **الأول:** التجديد في المناهج، خاصةً مع تطوّر مناهج النقد والتحليل والتأويل اليوم، على ما فيه من المناقشات والمجادلات؛ إذ ضرورةُ التصدّي للدفاع وتبيين الدين تُلزمُنا باستيعاب هذه المناهج والتعامل معها حسَبَ المعطياتِ المتاحة، أو عن طريقِ إعادةِ الصياغة، وكتابة علم الكلام بلغة جديدة وفق تفكير مُسلمي اليوم كما يقول إسماعيل حقي[2].

الثاني: التجديد بإضافة مسائل جديدة تشتد الحاجة إلى معالجتها وتقديم الحلول المناسبة لها، ولا يوجد علم لائق بمناقشتها أكثر من علم الكلام؛ بملاحظة تعريفه، ومن بين أهمّ هذه المسائل ما له تعلّق بالسبيل الأول وهو المناهج الحديثة؛ فإنّه حتى لو رفضناها نحن اليوم بعقليتنا الدينية فإن أصحابها يستخدمونها في نقد وتحليل الظاهرة الدينية، فتجاهُلها ضرب من الاختباء وراء العواصف، فإما أن نتجدّد أو نتبدّد. ومن هذه المسائل كذلك: «مسألة الحرية والتكفير، ومسألة الإسلام والعدل...»[3]، ومسألة الأنظمة السياسية مثل الديمقراطية والجمهورية وغيرها، ومسائل أخرى مثل فكرة البنيوية أو الحداثة أوالتفكيك أو السيمياء أو غيرها ممّا غزا الواقع الفكري على جميع مستوياته. التجديد على هذا المستوى في نظري يجب أن

(١) الغزالي، الإحياء، (١/ ٩٧).

(2) Ismaıl Hakkı İzmirli, yeni ilimi kelam, Ankara, Ankara okulu yayınları s 15.

(٣) سعيد فودة، موقف الغزالي من علم الكلام، (ص/ ٤٤).

يأخذ شكلًا أساسيًا، حيث تصبح هذه المسائل مثلًا في المؤلفات الكلامية التعليمة وليس شرطًا أن تأخذ بُعدًا رسميًا، بل يكفي أن يدرك القارئ أن مثل هذه القضايا من صميم علم الكلام في جانبه المتعلّق بدفع الشبه والتأسيس للفكر الديني السليم، تمامًا كما فعل أسلافُنا في مناقشتِهم في صدر مؤلفاتهم لقضايا ولفرق مثل الجهمية والدهرية والمعطلة والمجسمة وغيرهم. فقضية مثل قضية التكفير مثلًا، التي تُعدّ من أعقد وأخطر المسائل اليوم، هي من أساسيات وظائف المتكلّمين، ولا شاهد على ذلك خير من المناقشة المستفيضة لهذه المسألة عند **الإمام الغزالي** في كتابه «فيصل التفرقة»، وإعمالنا لفكرة مراتب الوجود التي قررها كفيلةٌ بوضعنا أمام التصرّف والموقف السليم من هذه القضية، ومن هذا المثال نعيد تقرير أنّ علم الكلام علمٌ قائم بقيام هذا الدين وقيام هذا الدين لا يكون إلا به، فَحَلُّ الأزمات الدينية المعاصرة بعيدًا عن حياض هذا الفنّ ضرب من تبديد الجهود.

ومثل ذلك مواصلة مناقشة القضايا الكلامية التقليدية التي تؤدي إلى حجب مسائل مهمة في علم الكلام، لعل من أبرزها مبحث الإنسان، فلم يُدرَج في مؤلفات المتكلمين مبحث خاص بالإنسان يتناول تأصيل موقف نظري يحدد موقع الإنسان في سلم المخلوقات، أي منزلة الإنسان وقيمته بالنسبة إلى غيره من المخلوقات كالملائكة والجن وغير ذلك، والهدف من وجوده وطبيعة وظيفتِه وأنماط حياته وثقافته وعيشه، وعلاقتها بما يتشكل لديه من رؤية كونية، وما يرتبط بذلك من مسائل، بينما نجد قضية الإنسان تتصدرُ القضايا التي يعالجها القرآن. على أن أهمية هذه القضية تتنامى مع تطور الحياة الاجتماعية، وشيوع أنواع القهر والاستبداد، وامتهان الإنسان وإهدار كرامته، وتدجينه على المفاهيم الرديئة. فإذا لم نتوفر على صياغة رؤية كونية تُفصِح لنا عن مكانة الإنسان وتحدد نوع علاقته بالدين، وتؤكد أن الدين جاء لتكريم الإنسان، وترشيده وخدمته؛ تغدو دعواتنا لتحرير الإنسان مجرد شعارات

لا عنوان لها كما يقول بعضهم[1].
فحقيقة علم الكلام - كما يقول أحد الباحثين- نقديةٌ تامة وليست ساكنة؛ فهو دفاع مستمر ضد كل شبهةٍ تطرأ أو تصور باطل يخطُر في الأذهان، ومحاولة دائمة لبيان العقائد بما تطاله أدوات الإنسان، والعلم الذي حقيقته هكذا لا يتصور أصلًا سكونه أو وصوله إلى حالة التمام المستلزمة للسكون وعدم الزيادة[2].

خاصَّة وأن التاريخ يشهد للمناظرات والمحاورات الكبرى التي سطرها علماء هذا الفنّ، ممّا يبيّن تفوقهم وعبقريتهم الكبيرة التي وصلوا إليها في تاريخ الفكر البشري كما يقول طه عبد الرحمن: «لا يمكن لأحد أن ينكر دور المتكلّمين في مواجهة التيارات الاعتقادية غير الإسلامية -المنزَلة منها وغير المنزلَة- والاتجاهات الفكرية القائمة على العقلانية المادية، والنظر غير التوحيدي المعاصر لهم. إنّ المستوى الرفيع الذي حصّله المتكلّمون في ضَبطِ المناهج العقلية والأخذ بالقويم من الأدلة المنطقية يفُوق المستوى الذي بلَغَه من يقوم من علماء المسلمين اليوم بالتصدّي للمذاهب الفكرية غير الإسلامية، كما يفوق مستوى من يتأول من مفكري العرب المعاصرين مهمةَ تجديد التنظير لمناهج البحث في الإنتاج الإسلامي، ونثبت دعوانا هذه بالدليلين الآتيين:
- أن المتكلمين استوعبوا استيعابًا منهجيًا كاملًا مختلفَ أسباب عصرهم العلمية والتاريخية من وسائل نظرية وأوضاع ظرفية، بينما لا نجد مثل هذا الاستيعاب المنسَّق لوسائل العصر العلمية، والمعطيات التاريخية في ما أُنجِز من الدراسات المعاصرة التي تحاول تطوير الفكر الإسلامي.
- أن المتكلمين انتهجوا في أبحاثهم طرقًا استدلاليةً تمتاز بالتجريدِ والدّقة، واتبّعوا في تحليلاتهم أساليب تمتاز بالطَرافة والعمق، بينما لا تستقيم للكتابات المعاصرة عن التراث مثل هذه القدرة على ممارسة مناهج التفكير المنطقي»[3].

(١) عبد الجبار الرفاعي، علم الكلام الجديد، (ص/ ٢١، ٢٢).

(٢) سعيد فودة، موقف الإمام الغزالي، (ص/ ٦١).

(٣) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (ص/ ٧١، ٧٢).

فنحن اليوم بحاجة على أقل حدٍّ بإعادة تفعيل هذا الفنّ وإرجاعه إلى الطريق التي كان عليها، على منهج التفكير الذي سلكه السلفُ لمواصلة المسير، ثم النّظر فيما يمكن تجديده على مستوى المناهج أو المسائل، فإن نجحْنا على المستوى الأول سَهُل الوصول إلى الثاني، ونكون قد قدَّمنا خدمة كبيرة للإنسان والفكر.

في نهاية هذه الورقة نصل إلى تقرير المسألتين التاليتين:

الأولى: أن المواقف من علم الكلام تُعتبر مواقفَ تاريخية إنسانية، الاختلاف فيها ليس بسبب النظر في الدين؛ بل بسبب اختلاف تاريخ ومكان وحال كل عالم؛ لذلك كانت هذه المواقف كما قال **الغزالي** عبارة عن فتوى يُراعى فيها الموقف التاريخي وتُفْهم، وتعلّل وَفقًا لتاريخيتها؛ لذلك كان لزامًا على المتكلمين أن يحكموا في علم الكلامِ بما يجرّبون لا بما يرِثون، تمامًا كما حدث ويحدث في الفقه.

الثانية: اعتبار تاريخ نقل الموقف، أي الناقل للموقف والزمن الذي نُقل فيه الخبر سواء كان شاهدًا أو راويًا (يعني تتبع المصطلحات والأعراف وغيرها)، أي نحن بحاجة إلى الدراية قبل الرواية.

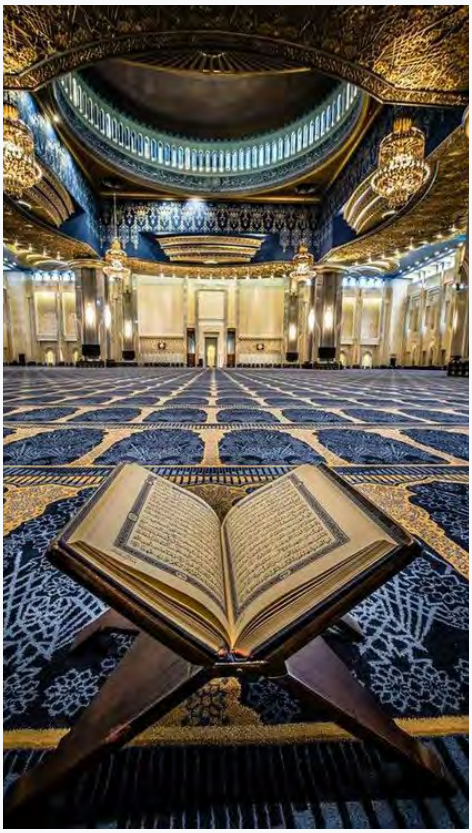
وهدفنا في الأخير ليس التشكيك في موروثنا التاريخي؛ بل هو دعوة إلى استحضار المنطق الواعي الناقد الذي استخدمه أسلافُنا بإخلاصهم، وصدقهم، وموضوعيتهم التي عاشُوها ومارسوها في كنف الإيمان والحرية الفكرية، فنحن في حاجة اليوم إلى النظر في التراث، وسبر المعاني واختبارِها في نفْسها ومع واقعها وواقعنا، وعدم الاختباء والتعلّق وراءَ أقوالِ الرجال ومواقِفهم بحسَب أفهامهم أو تأويلها حسَب أفهامنا.

ونختم بمقولة **الإمام الغزالي** التي يقول فيها: «من عرف الحقّ بالرجالِ حار في متاهات الضلال، فاعرف الحقَّ تعرف أهلَه، إن كنت سالكًا طريق الحق...»[1].

(١) سعيد فودة، موقف الغزالي، (ص/ ١٤٠).

مقدمة في طبيعة التفكير العلمي وأصوله القبلية في ضوء القرآن الكريم

صالح بن طاهر مشوش(*)



المقدمة:

إن من مقاصد الوحي والنبوة تسديد الفكر الإنساني، وتقويم ما يترتب عنه من أحوال وأفعال وأعمال، بحيث كلما قصرت مسافة التصور والتفكير بين الوحي والعقل، كلما ازدادت نسبة الحق والصواب والصلاح، وكلما تباعدت تلك المسافة وتنآءت، ضَعُف مقدار الصواب والسداد، لتبدأ مرحلة الجهل والضلال، وامتداد الفساد والسقوط. ولما كان الأمر كذلك؛

(*) أستاذ مساعد، قسم الدراسات العامة، كلية علوم الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية-ماليزيا. البريد الإلكتروني:

btahar75@gmail.com

وجب على الباحث المسلم أن يطور إحساساته المعرفية، خاصة تلك التي تحدد قياس تلك المسافات والأبعاد، وأن يعمل بإحكام وإتقان لضبط تلك المسافات التي تربط العقل والفؤاد بمصادر الوحي (القرآن والسنة النبوية)، وذلك من خلال إدراك السبل العلمية والعملية، النظرية منها والتطبيقية، التي تقربه إلى «مثال المعرفة الإنسانية» للوحي.

لقد شاعت قراءة أحادية الاتجاه التي تقدم مركزية التفكير الإنساني وأحواله كمحدد لمعاني وتطبيقات نصوص الوحي عند كثير من الباحثين الذين يسعون جاهدين، تحت ذرائع مختلفة ومسميات فلسفية متنوعة ومتجددة، إلى «أنسنة الوحي»، بمعنى تأويل مضامينه المطلقة على غرار ما تمليه العوامل النفسية التبريرية لأحوال العمران البشري النسبي، بإثارة متغيرات عديدة مثل «المناسب الإنساني»، و«روح العصر أو الزمن»، أو «الدهرية» و«إحداثية المكان»، و«التطور وتغير الأحوال»، و«مقتضى المصلحة»... وغيرها، ولا شك أن الغلو في إثارة هذه المتغيرات وتوظيفها غير المنهجي يسوق صاحبه إلى تجنب الحق والانحراف عنه كلما زاد تقديم التفكير الإنساني على حساب مصادر الوحي. وهذا ما يقع بالفعل في وقتنا الحاضر بظهور اتجاهات إنسانية مفرطة بمسميات عديدة مركبة، تنبني على علاقة فكرية أحادية تقوم على أساس مركزية الإنسان لا الوحي الإلهي.

إن اعتماد الانطلاقة الإنسانية المقابلة للوحي هي بمثابة اعتماد النسبي والخلافي والظني على حساب الثابت من القيم الإيجابية التي تقدمها مصادر الوحي لهداية الفكر الإنساني وتصحيح مساره في معرفة ذاته وإدراك كنه الوجود، بسبب ما تولده من الاضطراب وانفلات التحكم في تأويلاتها المتناقضة المتداولة، كما تسبب أيضًا صعوبة في تحديد مآلاتها الدينية والفكرية والاجتماعية؛ لأنها افتقدت ضبط منهجية التفكير وفق كليات الوحي ومبادئه. ولهذا يمد التمعن في قراءة القرآن القارئَ بحقيقة مفادها

أنه كتاب موجَّهٌ للإنسان في وحدته وكليته، وأنه عرَّف البشر بما يجب أن يعرفوه من صفات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وأنه يشمل جميع أبعاد الإنسان بداية من الروح، والنفس والشعور، والذهن والسلوك، وأنه لم يترك له فجوة في بيان طينته وطبيعته وخصائص ماهيته الظاهرة والخفية، وتفسير رسالة الإنسان في الحياة وما يعرض له من عوارض، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال[1].

إن المعرفة الإنسانية مركب وخليط حضاري لا يمكن اختزاله إلى عناصره الجزئية أو فصل تلك المكونات عن بعضها البعض. وهذا المركب تكونه عناصر أساسية مستمرة في الوجود والتأثير باستمرار حركة الإنسان ونشاطه في هذا العالم. وأبرز هذه العناصر: الدين، واللغة، والرؤية الكونية، والتجربة الإنسانية. إذا أخذنا مسألة الدين نجد تجربة الإنسان المسلم صنعتها حقبة تزيد عن أربعة عشر قرنًا من الاحتكاك واستمداد بنصوص الوحي، وأنتج من خلالها علومًا كثيرة ومتنوعة، مكنته من استيعاب الدين وإقامة العمران (أي الحياة الاجتماعية). وخلال هذه المسيرة، اعتبر المسلمون الوحي أعلى مصادر المعرفة وأرقاها، بالنظر إلى ما منحته للإنسان من هدايا تقوده إلى حقائق مطلقة، يعجز الكائن البشري -فردًا أو جماعة- بحكم محدودية قدراته في التعقل والتفكر والفضول عن الإدراك والإحاطة بحقائق وجوده والعالم الذي يحيط به.

إن أهمية مصادر الوحي في الأصولية المعرفية الإسلامية لم تكن مجرد فعل تقديسي اعتباطي، بل هي استحقاق معرفي مطلق للمصادر الإلهية

(١) ذكر هذه العوارض عبد الرحمن ابن خلدون. انظر: **المقدمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي، المغرب، دار البضاء، بيت الفنون والعلوم والآداب، (٢٠٠٥م)، (١/ ٥١، ٥٢).

المعصومة، التي تسوق العقل والفطرة للحق والشهود وترد الزيغ والباطل. ولم تكن استفادة المسلم من مصادر الوحي مقتصرة على مجال بعينه، لكن اتسمت بالاتساع والشمول لاستعانته بمصادر الوحي، التي تشمل مختلف علوم ونشاطات العمران، غير أن ذلك تعثر بتعثر العمران بسبب ما عرض من تقلبات في الدين والملك الذي أشرفهم على مراحل أخرى سلبية تعكس خصائص الضعف والتراجع لأسباب ذاتية وخارجية، مباشرة وغيرها. لكن حقيقة ما حدث ولا يزال يحدث إلى الآن خاصة فيما يتعلق بعلوم العمران في مثل هذه المراحل السلبية، التي سمّاها البعض بالركون[1] والانقباض، يمكن تفسيره بدراسة تأثير «مركزية علوم الوحي في تشكيل العمران البشري»، باعتباره مقياسًا

(١) مفهوم أخذ من القرآن في قوله الله -تعالى-: {وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ} [هود: ١١٣]، ومعناه المداهنة والميل، والرضا بشيء، والسكون حسب ما جاء في بعض التفاسير. قال الرازي: «والركون هو السكون إلى الشيء والميل إليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه» **تفسير الفخر الرازي**، بيروت، دار الفكر، (١٩٨١م)، (٧٣/١٢).

وخلال هذه المسيرة، اعتبر المسلمون الوحي أعلى مصادر المعرفة وأرقاها، بالنظر إلى ما منحته للإنسان من هدايا تقوده إلى حقائق مطلقة، يعجز الكائن البشري -فردًا أو جماعة- بحكم محدوديته قدراته في التعقل والتفكر والفضول عن الإدراك والإحاطة بحقائق وجوده والعالم الذي يحيط به.

فاعلًا وحاسمًا يجلي العلل ويبرز الأدواء التي يعاني منها المسلم سواء كان فردًا أو جماعة أو أمة. وإهمال هذا العامل أو المؤشر في تقويم محاولات الإصلاح الروحية والفكرية والعلمية والتعليمة والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحضارية بشكل عام هو بمثابة تضليل الفكر عن إدراك الأسباب الحقيقية للنهوض وتجاوز شدة الجهل والتخلف. لقد تعددت التفسيرات لوضع المسلم السلبي، وتنوعت النظريات الإصلاحية، بل وتضاربت المقاربات وأصبحت أحيانًا هي الأخرى سببًا لأزمة الوضع،

لكن رغم ذلك سنحاول في هذه الدراسة التأكيد على الدور الذي يلعبه التفكير العلمي والتصور الصحيح للعلم في تجاوز الكثير من تلك العقابات التي تقف أمام نهوض الأمة الإسلامية، وهذا التوجه يأخذنا إلى جذور المسألة وهي علاقة المعرفة بالنفس الإنسانية.

لقد ذكر القرآن المجيد هذا الجذر في مناسبات عدَّة منها: {أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [آل عمران: ١٦٥]؛ {ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} [الأنفال: ٥٣]؛ {إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ} [الرعد: ١١]. بيّنت هذه الآيات الكريمات أصل مشكلة الإنسان كما أشارت إلى أصل الحل الجذري الرباني الذي لا مناص لتجاوزه في أي حال، ألا وهو تغيير النفس وفق ما يقدمه الدين من الهداية والرشاد. ولأهمية معرفة طبيعة النفس الإنسانية لبناء الحياة الطيبة في الدارين، نجد أن العلماء انكبوا على دراستها مبكرًا في مختلف العلوم التي اشتغلوا بها، وجعلوا لها حظًا كبيرًا في مؤلفاتهم كالتي تخص مسائل «أدب النفس».

إن التفكير جزءٌ من مركب النفس الإنسانية أو ما سماه القرآن الكريم «الفطرة»، يحتل مكانة عالية في هذا المركب، الذي يمثل العصب الأساسي في معادلة التغيير الإيجابي للنفس الإنسانية من منظور مصادر الوحي. ويتسم التفكير العلمي الذي نقصده بالشمولية، والمقصود به التفكير السليم، أو كما سماه ابن خلدون «التفكير الطبيعي» أو «التفكير الفطري» بلغة القرآن، وهذا التفكير الذي يلزم كل إنسان بعيد عن اعتبار مرتبته العلمية؛ مما يمثل المستوى الأول في سلَّم التفكير العلمي الذي يحصل بنسب متفاوتة حسب المعلومات والملكات المكتسبة والتجربة والخبرة والمنجزات.

إن التفكير جزءٌ من مركب النفس الإنسانية أو ما سماه القرآن الكريم «الفطرة»، يحتل مكانة عالية في هذا المركب، الذي يمثل العصب الأساسي في معادلة التغيير الإيجابي للنفس الإنسانية من منظور مصادر الوحي.

طبيعة التفكير الإنساني وأنماطه:

لعل أول ملاحظة يسجلها الناظر في مصادر الوحي أن التفكير لا يقوم على علاقة أحادية أو ثنائية تنتسب إلى عضو حسي بعينه، بل وظيفة جامعة ومتعدية تشترك فيها جلُّ الوسائط الإدراكية الظاهرة كالحواس الخمس، والخفية كالحدوس والطاقات الإدراكية اللدنية التي يمنحها الله لعباده مثل الفراسة[١]، وقوى الكشف والرؤى وغيرها، إضافة إلى قوى أخرى نجهله، وكذلك الظروف الذاتية والخارجية والاعتبارات الزمانية، التي تؤثر في آنيات التفكير. وقد أصاب ابن قيم الجوزية هذا الوجه من مفهوم التفكر حين عرَّف الفكر بأنه «إحضار معرفتين في القلب ليُسْتَثْمَرُ منها معرفة ثالثة»[٢]، وقدم مثالاً لذلك قائلًا: «إذا أحضر في قلبه العاجلة وعيشها ونعيمها وما يقترن به من الآفات وانقطاعه وزواله، ثم أحضر في قلبه الآخرة ونعيمها ولذته ودوامه وفضله على نعيم الدنيا وجزم بهذين العلمين أثمر له ذلك علمًا ثالثًا؛ وهو أن الآخرة ونعيمها الفاضل الدائم أولى عند كل عاقل بإيثاره من العاجلة المنقطعة المنغصة»[٣]، ولعله السبب الذي لأجله لم يذكر القرآن الكريم ولو مرة واحد «العقل» في صيغته الاسمية، كما لم يذكر تعلقه حصريًا بالدماغ كما تروج له الأدبيات الغربية. إن الباحث

(١) لمعرفة نماذج من الفراسة، انظر: ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: نايف أحمد الحمد، مكة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، (١٤٢٤هـ)، (٢/ ٩٦ - ١١٢).

(٢) ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة ونشور ولاية أهل العلم والإرادة**، ضبطه وعلق عليه وأخرج أحاديثه: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد، العربية السعودية: دار ابن عفان للنشر والتوزيع، (ط. ١)، (١٩٩٦م)، (١/ ٥٤٢).

(٣) ابن قيم الجوزية، **مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة**، (١/ ٥٤٢).

المسلم يدرك مثلًا أن معنى التعقل ورد في القرآن الكريم «وظيفة» بصيغ الجمع مثل «تعقلون» و«يعقلون». أما النسبة أو التعلق العضوي للتعقل والتفقه والتدبر، فقد نسبها القرآن للقلب[١]؛ لا لعضو فيزيولوجي آخر [الأعراف: ١٧٩؛ الحج: ٤٦؛ محمد: ٢٤].

وأما مركزيته في بناء شخصية الإنسان بكليتها فقد أشارت السنة النبوية بوضوح إليه، قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: أَلا وإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلّهُ أَلا وَهِيَ الْقَلْبُ»[٢]. وبسبب ما ورد في الوحي أدرك العلماء أهمية القلب، وانكبوا على دراسته وبيان دوره في صياغة شخصية الإنسان، والتأثير في أبعادها الروحية والنفسية، والذهنية والإدراكية والذهنية والخلقية السلوكية. على سبيل المثال: ما قاله أبو حامد الغزالي في وصفه للقلب بأنه «لطيفة ربانية روحانية... وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهو المدرك العالم العارف من الإنسان، وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب»[٣]. أما الجوارح الأخرى فهي في اعتقاده «أتباع، وخدم، وآلات»[٤] بينما القلب هو «الذي إذا عرفه الإنسان فقد عرف نفسه، وإذا عرف نفسه فقد عرف ربه، وهو الذي إذا جهله الإنسان فقد جهل نفسه، وإذا جهل نفسه فقد جهل ربه، ومن جهل قلبه فهو بغيره أجهل»[٥].

ولمعرفة تنوع الطبيعة الوظيفية للقلب، نشير إلى الأسماء المختلفة التي سمي بها القلب في القرآن؛ إذ إن كل اسم له دلالة مميزة نستنتج من خلالها تمايز الوظائف القلبية. لقد وردت أربعة أسماء أخرى إضافية

(١) تمكنت بعض الدرسات الحديثة في الغرب من تجاوز الاعتقاد السائد بأن الدماغ هو العضو الوحيد الذي يقوم بوظيفة التفكير، انظر على سبيل المثال:

Paul Pearsall, The Heart's Code (Broadway Books New York, 1998).

(٢) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، رقم الحديث: (٥٢).

(٣) أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار ابن حزم، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٨٧٧).

(٤) **المصدر نفسه**، (ص/ ٨٧٦).

(٥) **المصدر نفسه**، (ص/ ٨٧٦).

للقلب الذي ورد ذكره ٩٣ مرة، وهي كالتالي: الفؤاد، وقد ذكرت مرات، في حين ذكر اللّب ست عشرة مرة، أما النُهى فذكرت مرتين، والحِجْر مرة واحدة فقط[١]. فمثلاً يقوم القلب وفق وصف اللّب بالاحتفاظ بما يمكن الاصطلاح عليه باليقينيات، ليستدعيها في كل حاجة بوساطة أعضاء أخرى كالدماغ والحواس التي تخدمه. واللب في اللغة: لبب: لُبُّ كلِّ شيءٍ، ولُبابُه: خالِصُه وخِيارُه، وقد غَلَبَ اللُّبُّ على ما يؤكل داخلُه ويُرْمى خارجُه من الثَّمر.... قال: ولُبُّ الرَّجُل: ما جُعِل في قَلْبه من العَقْل. وشيءٌ لُبابٌ: خالِصٌ[٢]، وهو المعنى الذي يناسب طبيعة الوظيفة التي أشرنا إليها.

وما ذكرناه في هذا المقام في شأن طبيعة التعقل وعلاقته بالأعضاء الفيزيولوجية كالقلب هو للتنبيه إلى الخطأ الذي وقع فيه كثير من الباحثين في تفسير هذه الجوانب من التفكير الإنساني. فقد انجذب عديد من المسلمين إلى أيديولوجية الفكر الفلسفي الروماني-الإغريقي القديم الذي منح العقل سلطة مطلقة ومركزًا ماديًا محددًا في الجسم وهو الدماغ. فالعقل أو (logos, nous) كما يسمونه، يمثل سلطة إدراكية مستقلة ومهيمنة تصدر حصرًا عن (الدماغ)، وهذا التصور الخاطئ لا يمكن فصله عن الرؤية الكونية للرومان والإغريق ومن قبلهم من الشعوب ونحل الأمم في الدين والسياسة. إضافة إلى أن هذه التعاريف القديمة لا تفي بالشروط الموضوعية للتقويم، كتلك التي عرضها طه عبد الرحمن لتعريف العقلانية، والتي تشمل المعايير الآتية: معيار الفعالية، ومعيار التقويم، ومعيار التكامل[٣]. وبسبب الآثار السلبية الخطرة التي يورثها مثل هذا الاعتقاد، تنبه كثير

(١) لمعرفة تفاصيل أخرى حول الوظائف الإدراكية لهذه الجوانب التي يضمها (القلب) راجع:
Salah ben Tahar Machouche, Bensaid Benaouda, Fadila Grine "Positive thinking: an Islamic perspective" (al-Shajarah (ISTAC), vol. 17. No. 2, pp. 225-256

(٢) ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (توفي ٧١١هـ)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، د.ت، مادة: «لبب»، (١/ ٧٢٦).

(٣) . طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، المغرب: دار البيضاء: المركز الثقافي العربي، (ط/ 1)، (2000م)، (ص/ 61، 62).

من علماء المسلمين إلى الأمر؛ فدعوا إلى معادلة التوازن بالنسبة إلى موقع الوحي، في صيغة للتوازن مشهورة فيما ألفوه لبيان موقع العقل من الوحي أو العلاقة بينهما[1]. لكن رغم تلك الإسهامات، إلا أن قوة الانجذاب إلى العلوم الدخيلة ووسائط الجدل المعرفية كانت ظاهرة ببروز مدارس الفكر في المجتمع المسلم، التي أولت (العقل) أولوية على حساب (نص الوحي) تمامًا كما في مدرسة المعتزلة، التي بالرغم من إسهاماتها في تنمية الفكر الإسلامي وبسطه إلا أن أخطاءها في تحديد ماهية ومركز (العقل والتعقل)، وطبيعته، ووظيفته الإدراكية، وعلاقته بالوحي، تسببت في وقوعها في انحرافات منهجية تحولت إلى قرارات سياسية بغيضة أدت في الأخير إلى تراجعها وسقوطها. قد لا تهمنا العودة الجديدة لفكر هذا المدرسة كما يروج لها أصحاب المدرسة العقلية؛ بسبب أن تلك العودة قائمة على الأصول نفسها في تحديد العقل،

لكن رغم تلك الإسهامات، إلا أن قوة الانجذاب إلى العلوم الدخيلة ووسائط الجدل المعرفية كانت ظاهرة ببروز مدارس الفكر في المجتمع المسلم، التي أولت (العقل) أولوية على حساب (نص الوحي) تمامًا كما في مدرسة المعتزلة.

وأن نهايتها الحتمية ستكون قريبة من المدرسة الأم؛ لأن حجم انزلاقها سببٌ كافٍ لنهاية أي فكر يقوم على أُسُسِها نفسها. إن العبرة التي يمكن استنتاجها من حصيلة معطيات تاريخ العلم في الإسلام، هي ضرورة اعتبار النظام التوحيدي في التوازن والشمول والتحقيق التي بينتها وأسستها مصادر الوحي، بدليل العلوم المتعلقة بها في تفسير الوظائف الإدراكية ودرجة أدلتها ومقامها في حصول اليقين، وما يتعلق بالمعرفة الإنسانية العلمية.

قد أشار القرآن إلى العديد من أصناف التفكير، تصل إلى القرابة العشرين أو أكثر، وبيّن طبيعتها ومناسبتها وأصولها

(١) على سبيل المثال، يمكن ذكر كتاب «**درء تعارض العقل والنقل**» لابن تيمية.

وأمثالها وأوجه تأثيرها في التصورات الكلية التي تحكم سلوك الإنسان وتحدد مجرى حياته. كما ميز القرآن كذلك بين أساليب التفكير السليم والسقيم بمختلف أنواعه. ويحكم هذه الأنماط الجزئية المذكورة في القرآن نظامٌ عقائدي ومعرفي توحيدي شاملٌ تعرض إليه كثيرٌ من علماء الإسلام في دراستهم وتحريرهم لقضايا العقيدة الإسلامية ودورها في التفكير والعمل عند المسلم.

فالتفكير في هذا النظام عملية ذهنية لا تنفصل عن تأمل خلق الله تعالى وكونه وسيلة لذكره والقرب منه عز وجل؛ مما يجعله مرتبطًا به، لا ينفصل به عن التعبد. ويسمى هذا النوع من التفكير بـ (التفكير التوحيدي) أو كما ينعته ابن القيم (توفي ٧٥١هـ) بالفكرة في التوحيد، الذي يعني في نظره «استحضار أدلته، وشواهد الدلالة على بطلان الشرك واستحالته، وأن الألوهية يستحيل ثبوتها لاثنين، كما يستحيل ثبوت الربوبية لاثنين. فكذلك من أبطل الباطل عبادة اثنين، والتوكل على اثنين، بل لا تصح العبادة إلا للإله الحق، والرب الحق، وهو الله الواحد القهار»[١].

ويحمل الفكر التوحيدي في أساسه فكرتين أساسيتين سماهما ابن القيم: «فكرة العلم»، و«فكرة الطلب»، فأما الأولى التي تتعلق بالعلم والمعرفة فهي التي «تميز بين الحق والباطل، والثابت والمنفي، وأما التي تتعلق بالطلب والإرادة، فهي الفكرة التي تميز بين النافع والضار»[٢]، وبهذا التصور النظري تكتمل صورة التفكير التوحيدي من خلال جمع مجال التصور ودوائر النشاط الذهني من الشعور والإحساس والخيال والفعل، والدوائر الأخرى التي تليها من القصد وتصريف الإرادة. هذا، وقد اعتبر ابن تيمية بأن التفكر في عالم الوجود، أي ملكوت السماوات والأرض، لا يقصد منه

(١) ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، تحقيق: رضوان جامع رضوان، القاهرة، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، (ط. ١)، (٢٠٠١م)، (١/ ١٣٧).

(٢) ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، (١/ ١٣٧).

تحصيل المعرفة العلمية بمفهومها العام فحسب؛ بل هو مسلك من مسالك تحصيل «المعرفة الخاصة»، التي تؤدي إلى الشعور بالكمال؛ لأن «القلوب مفطورة على محبة الكمال»[1].

إن التفكير السليم من أولى أولويات القرآن الكريم، وذلك باعتبار أنه رأس مال العبودية والصلاح والاستخلاف، وأن الذين سقطوا في أداء أدوار التكليف كانت بداية فشلهم في التفكير، وما يستلزمه من عمليات إدراكية في الاستيعاب والتقدير وفهم العلاقات واستشرافها، وما يقوم به الإنسان لمعرفة كنهه وذاته، والعالم الخارجي الذي يحيط به؛ ولهذه الأسباب لم تدع مصادر الوحي بيان تلك الجوانب التفكيرية والإدراكية التي لا تستغني عنها حياة الاستخلاف والعمران.

إن لأحوال التفكير السليم في مصادر الوحي صفات عدة من بينها: الإحسان، والذكر، والإصلاح، والاستقامة، والشكر، والاعتبار. ولو اعتبرنا هذه الأحوال مقاييس للوحي في معرفته طبيعة التفكير، فإن الباحث عندئذ سيحصل على وسيلة فريدة في معرفة طبيعة التفكير عند الإنسان. ويكفي في هذا المقام أن نمثل بحالة أو حالتين لتوضيح الفكرة. فعل سبيل المثال لا الحصر: خصلتا الذكر والاعتبار. ولنطرح السؤال الآتي: ما خصوصيات «التفكير الذاكر» و«التفكير الاعتباري» التي تميزهما عن أنماط التفكير التي تقابلهما؟ إن «التفكير الذاكر» هو إحدى أهم المميزات التي تخص التفكير الطبيعي والعلمي المنظم عن غيره من أنماط التفكير التي يمارسها الإنسان وفق جماعته الثقافية والدينية والحضارية. هذا النمط من التفكير هو ذلك النوع من التأمل في الكلي والجزئي الذي يستصحب معه باستمرار ذكر الله وما يلزم عنه من أحوال الفكر والعمل. فذكر الله على سبيل المثال يحمي التفكير من الفوضى والشك المرضي والتشاؤم والكذب والغش، والظلم والتعدي والطغيان والفساد،

(١) عبد الحليم ابن تيمية، **قاعدة في المحبة**، تحقيق: أبو عبد الرحمن فواز أحمد زمرلي، بيروت، دار ابن حزم-المكتب الإسلامي، (ط. ١)، (١٩٩٩م)، (ص/ ١٨).

وغيرها من السلبيات التي تقع تحتها. لأهمية هذه «الحالة» جعل القرآن الكريم دلالته تساوي دلالة العلم، بل يمكن القول بأن قيمة العلم تساوي نسبة «الذكرى» التي تحققه. يقول الله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}. [النحل: ٤٣ - الأنبياء: ٧] فالآية جعلت سؤال «أهل الذكر» وقصدهم مطلوبًا في حالة غياب العلم وفقدانه، أي {إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} فلم ترد عبارة {لا تذكرون}.

وعليه، فإن العلوم والمعارف والفنون التي تنسى الخالق وتوجه الإنسان إلى وجهة مادية متطرفة تدس على بعده الروحي في بناء حياته وإدارتها، لا تؤهل حاملها وطالبها لتحقيق معنى العلم وصفة التعلم؛ بسبب أن السنن الإلهية للمعرفة الإنسانية تقتضي أن العلم الحقيقي يستلزم التقرب إلى الخالق؛ لأنه عندئذ يصبح صورة من صور الذكر. وهكذا يتبين أنه عندما يُرَكَّب أو يُحَمَّل التفكير على الذكر، يكون أقرب إلى الصواب والحق بسبب انتفاء أغراض النفس والأنانية وحصول المدد العلمي من الله لقوله تعالى: {وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [البقرة: ٢٨٢].

وتقابل الصور الإيجابية للتفكير في القرآن الكريم صور أخرى سلبية، التي فصَّل في بيان أنواعها وأعراضها، وما يساندها من أحوال النفس الإنسانية الأخرى. فكما أن التفكير السليم عملٌ مركب تقوم به النفس الإنسانية بكليتها؛ فكذلك الأمر في التفكير السلبي وأصنافه، الذي يوصف بالسلبي عندما يركب أو يحمل كذلك على أنماط معينة من الصفات التي قد تصل به إلى ثلاث محطات أساسية تضم مراحل مختلفة، وهي: مقدمة التفكير، وآنية التفكير، وما بعد التفكير. ومن المواصفات التي أبرزها القرآن والتي تعتبر من آفات التفكير وأسقامه: الكذب (البقرة: ١٠)، الجحود (الأعراف: ١٥)، المكر (فاطر: ١٠)، النفاق (التوبة: ٧٧)، الصد (الأعراف: ٤٥)، الصدف (الأنعام: ١٥٧)، الانصراف (التوبة: ١٢٧)، التحسب أو

التوهم (الكهف: ١٠٤)، الظن الكاذب (الجاثية: ٢٤)، الريب (التوبة: ٤٥)، الكفر (البقرة: ٨٨)، الجهالة (الأنعام: ٥٤)، الضلال (النساء: ١٦٧)، الزيغ (الصف: ٥)، والارتداد (التوبة: ٤٥).

من خلال ما عرضناه حول طبيعة التفكير الإنساني تبيّن لنا أن هذا الأخير نشاط حيوي مركب ومتداخل يخضع لنظام فطري دقيق يقوم على عقيدة توحيدية. فأي خلل يحدث لتلك العقيدة ينتج عنه خلل في طريقة التفكير وما ينتج عنه من التصورات وتصريف الإرادات في السلوك والفعل. وأن قوة الفكر الإنساني تكمن في توحيده وتنوع آلاته التي تسمح بتغطية صور الوقائع المتغيرة باستمرار واكتشاف ملابسات تلك التغيرات، فكلما كان استعمال تلك الآلات والأساليب أنسب وأحكم كان تفكير الإنسان أقرب إلى الحق والصواب، وأبعد عن الخطأ والضلال. فمشكل التفكير عند الإنسان لا يكمن فقط في تعطيله أو ركوده، بل كذلك انحرافه عن الحق تحت تأثيرات ذاتية وأخرى خارجية نابعة من طبيعة العمران البشري.

تحديد خاصية «العلمية» ومجالها:

ولأهميتها في تحديد طبيعة المعرفة ومرتبتها وقبولها لدى الأوساط العلمية، أصبحت صفة «العلمية» من بين أهم القضايا التي تنازعت عليها العلوم المختلفة، خاصة في المنظومات الإبستيمولوجية غير الإسلامية، كما هو الحال في الغرب منذ بداية عصر النهضة إلى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث استقر الصراع الفلسفي الطويل بقبول حل «المشاركة النسبية» في صفة العلمية، وأذن للعلوم الإنسانية والاجتماعية بحيز محدود من هذا الوصف. ومع ذلك، فهناك شرخ كبير بين الدين ومعارفه والمعرفة العلمية، بحيث زُحزحت سلطة الدين، ليحتل مكانَها ما يسمونه «العلم» (science). وتطلعنا هذه الأحداث على أهم أشكال الصراع الناعم الخفي والظاهر بين تلك الأطراف، أي الدين والعلوم الطبيعة والعلوم الإنسانية، حول احتكار صفة «العلمية» والتحكم في سلطانها، ليس فقط في صياغة التفكير الإنساني

ومع ذلك، فهناك شرخ كبير بين الدين ومعارفه والمعرفة العلمية، بحيث زُحزحت سلطة الدين، ليحتل مكانَها ما يسمونه «العلم» (science).

فحسب؛ بل في التحكم في ما يصوغ المجتمع الإنساني من وسائل التدبير والمؤسسات وكل ما يدخل في تشكيل كيانه المعنوي والمادي وتجليات ذلك في الحاضر وفي المستقبل. وباسم العلمانية أو أكثر دقة اللادينية (secularism)، تمكنت هذه الحركة من حصر دوره في حياة الإنسان وتشكيل المؤسسات الاجتماعية، واستبدال سلطة (العلم) به، وما يشكله من مدارس فكرية ونظريات واتجاهات، وتجارب بشرية ومنتجات فكرية، ومؤسسات مدنية بديلة. إن معرفة طبيعة هذا الصراع واستجلاء حفرياته، مما حدث خارج دائرة الحضارة الإسلامية ومنظومتها العلمية والأصولية، يكشف لنا كثيرًا عن أثر ظلاله وامتداداته في تحديد مفهوم (العلم) المتداول بشكل واسع في المؤسسات العلمية والتربوية، والهيئات الإدارية التي تقوم بتدبيره في المجتمعات الإسلامية. لكن تشكيل دلالة (العلم) في المصادر الإسلامية التي عنيت بتاريخ العلوم وأصوليتها كان له وجهة خاصة تميزه عن اتجات المادية التي لا تزال تعمل على تضييق دلالة (العلم) ليصبح مطابقًا (للشيء ماديته وصورته) ولا يخرج عنها. إن التعريفات التي وضعها المسلمون للعلم كانت أكثر اتساعًا وشمولًا من غيرها. لقد تمكنت تلك التعريفات من تحقيق التوازن والاعتدال، وتجنب أصناف الاختزال والإقصاء والتحيز الذي يسقط الحقائق ويشوه صورتها الكلية. فعلى سبيل المثال نجد أن أول تعريف عرضه التهانوي للعلم هو (الإدراك مطلقًا، تصورًا كان أو تصديقًا، يقينًا أو غير يقيني)[1]، ويذكر المفردات المتضمنة في مجال العلم كالتعقل، واليقين،

(١) محمد علي بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان، الناشرون، (ط. ١)، (١٩٩٦م)، (٢/ ١٢١٩)، مادة: «العلم»؛ انظر كذلك أبو البقاء الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، (ط. ٢)، (١٩٩٨م)، (ص/ ٦١٠ - ٦١٨).

والتخيل، والتوهم، وصورة الذهن، والإدراك الكلي، وإدراك المسائل عن دليل، والمسائل المدللة، والملكة الحاصلة، وملكة الاقتدار، والاعتقاد الجازم، والانكشاف، وحصول المعنى والصناعة[1]. ويعرض ضمن هذه التعريفات حتى التي كان يعتقد في ابتعادها عن هذا التصور كالذي ذهب إليه أبو بكر ابن فورك (توفي ٤٠٦هـ)، صاحب «الحدود والمواضعات» باعتبار العلم إتقان الفعل حين عرّفه بـ «ما يصح لمن قام به إتقان الفعل، أي إحكامه وتخليته عن وجوه الخلل»[2]. وهذا ضمن التعاريف المدرسية التي يقول بها أصحاب التخصصات كالحكماء (الفلاسفة) وعلماء الكلام، وبعدها ينتهي في عرضه لحد (العلم) إلى تعريف استنتاجي يعتبر العلم أمرًا قائمًا بالنفس يوجب لها أمرًا به تميِّز الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الأمر[3]. هذا إضافة إلى مفهوم (المعرفة)، التي حددها العلماء بأنها أخص من العلم؛ لأنها كما يصورها الفيروزآبادي «إدراك الشيء بتفكر وتدبّر لأثره... ويقال: فلا يعرف الله. ولا يقال: يعلم الله متعديًا إلى مفعول واحد، ولما كانت معرفة البشر هي بتدبر آثاره دون إدراك ذاته. ويقال: الله يعلم كذا ولا يقال: يعرف كذا، لمّا كان المعرفة تستعمل في العلم القاصر المتوصَّل إليه بالتفكر وتدبر»[4].

والمعرفة درجةٌ ثانيةٌ بعد العلم، فهي تعتمد على القرائن والأثر كوسائط تستنبط منها تصورات حول الموضوع المقصود. وقد وردت في القرآن كلمة بالغة الأهمية تدعم هذا المنحى التفسيري، ألا وهي كلمة (السّمة) كما في سورة البقرة (٢٧٣)، والأعراف:

(١) ذكرها كذلك صديق بن حسن القنوجي، **أبجد العلوم (الوشي المرقوم في أحوال العلوم)**، أعده: عبد الجبار زكار، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (١٩٨٧م)، (١/ ١١ - ١٥؛ ٢٦ - ٣١).

(٢) التهانوي، **كشاف مصطلحات الفنون والعلوم**، (٢/ ١٢٢٢)، مادة: «العلم»؛ نُسب هذا التعريف من قبل إلى إمام الحرمين في كتبه البرهان.

(٣) التهانوي، كشاف مصطلحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٢٢٣، ١٢٢٤)، مادة: «العلم».

(٤) مجد الدين محمد يعقوب الفيروزآبادي (توفي ٨١٢هـ)، **بصائر ذوي التميز في لطائف كتاب العزيز**، تحقيق: محمد علي النجار، بيروت: المكتبة العلمية، (٤/ ٤٧).

(٤٦؛ ٤٨)، وفي سورة محمد {وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُم وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ} [محمد: ٣٠]. ولقد حددت (السمة) في هذا الموضع بـ (لحن القول). وجود هذه المسافة من الوسائط، جعل بعض علماء المسلمين كالجرجاني مثلًا يشير إلى حصول سبق الجهل بالموضوع، وهو خلاف حالة (العلم). يقول الجرجاني في معجمه: (المعرفة إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم)[1].

(التفكير العلمي) وأنماط تصنيف العلوم:

قد يرى البعض أن دراسة تصنيف العلوم عند المسلمين يساعد كثيراً في تحديد طبيعة التفكير العلمي ومجالاته النظرية وتطبيقاته العملية، ولكن عند تقدير التأثيرات الخارجية للعلوم الدخيلة كالفلسفة والمنطق في التراث اليوناني الإغريقي على تلك التقسيمات التي وضعها علماء المسلمين، يتضح أن تلك المقاربة غير كافية؛ إذ يستوجب الأمر العودة إلى مصدر الوحي (القرآن والسنة النبوية) الذي كان النباع الأول الذي شكل التفكير العلمي عند المسلمين.

إن الدارس لتلك التصنيفات المختلفة يلاحظ وجود خط فكري لمراجعة وتصحيح وتأصيل خفيفة، بدأت بجهود محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي (توفي ٣٨٦هـ) في كتابه «مفاتيح العلوم» تبرز الفرق بين علوم الشرع وعلوم العجم، وهو التصنيف الذي اتخذ بعين الاعتبار الشخصية الحضارة والنسق الثقافي الذي أنتجه. وهذا التحول يمكن قراءته على أنه استدراك لما وقع فيه الفيلسوف يعقوب بن إسحاق الكندي (توفي ٢٦٠هـ) في كتابه «ماهية العلم وأقسامه»، وأبو نصر محمد بن محمد الفارابي (توفي ٣٣٩هـ) في «إحصاء العلوم»، وابن سينا (توفي ٤٢٨هـ) في «رسالة في العلوم العقلية» (ثنائية:

(١) عبد القادر الجرجاني، **معجم التعريفات**، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة، (ص/ ١٨٥).

العلـوم الفلسـفية / العلـوم الشرعيـة، العلـوم الحكميـة / العلـوم الملية / العلـم النظـري والعمـلي)؛ الذيـن أغفلـوا تلـك العوامـل الجوهريـة لنشـأة العلـوم بسـبب التأثـر بالعلـوم الدخيلـة وقصـد التقريـب وتمجيـد المعرفـة الإنسـانية وتنزيههـا عـن جذورهـا الثقافيـة. لقـد اسـتمرت هـذه الحركـة عنـد أبي حامـد الغـزالي (تـوفي ٥٠٥هـ) في «إحيـاء علـوم الديـن» وصـولًا إلى ابـن خلـدون (تـوفي ٨٠٨هـ) «المقدمـة»، ومـن جـاء بعـده مثـل طـاش كـبرى زاده (تـوفي ٩٦٨هـ) في كتابه «مفتاح السـعادة ومصباح السـيادة في موضوعـات العلـوم»، وحاجـي خليفـة (توفي١٠٦٧هـ) في «كشـف الظنـون عـن أسـامي الكتـب والفنـون»، ومحمـد بـن عـلي التهانـوي (تـوفي ١١٥٨هـ) في «كشَّـاف اصطلاحـات العلـوم»، وصديـق بـن حسـن القنوجـي (تـوفي ١٣٠٧هـ) في «أبجـد العلـوم»، وغيرهـم ممـن حاولـوا تجـاوز الحـصر الثنـائي (الفلسـفة / الشريعـة) والثـلاثي (الفلسـفة / الشريعـة / اللغـة) إلى تصنيـف متعـدد، لا يتخـذ بالـضرورة شـكلًا هرميًـا، بـل خطًّـا مسـتقيمًا لا يحمـل أي تأكيـد عـلى الترابـط والاسـتمداد بـين تلـك العلـوم. والنتيجـة التـي بلغتهـا حركـة المراجعـة والتنقيـح، هـي الانتقـال مـن قاعـدة الاعتبـار النظـري مقابـل العمـلي إلى أخـرى تعنـى بالعقـلي مقابـل الشرعـي.

ولما كانـت مـن نتائـج هـذه التصنيفـات الثنائيـة أو الثلاثيـة للعلـوم محاولـة توسـيع سـلطة وهيمنـة العقـل (كـما هـو الحـال عنـد المعتزلـة) عـلى حسـاب الـشرع مـن جهـة، وتعطيـل أو ازدراء شـأنه مـن جهـة أخـرى؛ أصبـح مـن الـضروري تغيـير زاويـة دراسـة تصنيـف العلـوم بـدلًا مـن تبنـي مقاربـة الترقيعـات، خاصـة وأنـه يصعـب اليـوم إحصـاء العلـوم كافـة، فضـلًا عـن عرضهـا في صـورة مجملـة كـما كان الأمـر في متنـاول العلـماء القدامـى. لقـد اعتمـد معظـم أصحـاب هـذه التصانيـف عـلى اسـتقراء «العلـوم المتداولـة» أو المدونـة في واقـع مجتمعاتهـم، التـي يصطلـح عليهـا ابـن خلـدون بالعلـوم الواقعـة في العمـران لهـذا العهـد، والمنهـج الوصفـي؛ لـذا وقعـوا في عـدة إربـاكات يمكـن ملاحظتهـا بوضـوح بالرغـم مـن توفيقهـم

في الحفاظ الرسمي على مكانة العلوم الدينية. وهذا الأمر يستدعي تجاوز تلك التصنيفات إلى نوع من التصنيف يكون أوثق وأقرب ليس إلى العلوم المتداولة فحسب بل إلى مصادر الوحي الأعلى، ولا يعتمد على مجرد تجريد استقرائي؛ بل على قراءة موضوعية شاملة للوحي، يركز فيها الباحث على مسألة العلم والمعرفة الإنسانية المتضمنة في الوحي، وهي الخطوة التي توصل إلى تصنيف هرمي شامل، منظم ومترابط ومانع لمحاولات الفصل أو الإقصاء للمعرفة العلمية المعتبرة. ويقوم هذا الهرم التصنيفي على مستويات ثلاثة تربط بينها جسور القرب والمشاركة والإمداد والانتقال، وتتصدر هذه الدوائر علوم الوحي، ثم تلحقه علوم العمران البشري، وتردفه علوم العمران الطبيعي.

إن الدارس لتاريخ العلوم في الإسلام يلاحظ أنه صدَّ ولم يسمح بظهور محاولات الاختزال والتحيز الأصولي في إقرار بعلمية المعارف التي تنتمي إلى هذه المجالات، حين تقوم على دليل من طبيعة المجال الذي تنتمي إليه، كما حدث على سبيل المثال في تاريخ العلوم في أوروبا حين فرقوا العلوم الطبيعية عن غيرها من العلوم، التي ينظر إليها في كثير من الأحيان أنها «شبه علوم» لعدم قيامها على المنهج التجريبي وعدم التزامها بمنهج الملاحظة الإمبريقي. ورغم ذلك، فقد حصل نقاش جادٌّ حول تحديد أفضلية العلوم وشرفها، وخاصة ضمن مجموعة علوم الوحي؛ فذهبت كل فئة من العلماء في ترشيح شعبتها أو تخصصها العلمي الذي تشتغل به، من تفسير وحديث وفقه وكلام وتصوف، والاستماتة في الدفاع عنها والرفع من شأنها من بين بقية العلوم، في حين فنَّدت علمية المعارف التي تقوم على الزيف والضرر، أو تناقض التوحيد، مثل التنجيم والكيمياء القديمة والطلاسم والسحر وفروعه.

ويقودنا هذا الحديث إلى أن صفة «العلمية»، أو ما يطلق عليه «العلم» في الإسلام، لا يختص بمجموعة من العلوم دون غيرها، كما حدث وما

زال يحدث اليوم، من خلال عملية ترويج علمية العلوم الطبيعية على حساب غيرها من المعارف، مما يعود في حقيقة الأمر إلى أصول ميتافيزيقية مادية إلحادية تسقط كل الحقائق التي لا يساندها من المادة أو الحس دليل. غير أنه من منظور الوحي، فالمعارف التي تستمد من مصادر صحيحة وبمناهج سليمة لها كل الحق أن تصنف ضمن «المعارف العلمية»؛ بل إن المنظور التوحيدي للعلم يأخذ بها حتى خارج تلك الدوائر الثلاث التي ذكرناها؛ فعلم الله تعالى، وعلم الملائكة والأنبياء، علم عالم الغيب، تشترك كلُّها في هذه التسمية، وإن كانت خارج نطاق الوعي البشري.

بنية التفكير العلمي ونظامه:

إن بنية التفكير العلمي ليست أقل تركيبًا عن مفهوم العلم الذي اصطلح عليه علماء المسلمين في أكثر من ألف تعريف، والذي يفضلون التمثيل له بمكونات الشجرة التي تضم: الجذور (الميتافيزيقا)، والجذع (الأصول والمنهج)، والأغصان (فروع المعرفة)، والأوراق (الشعب أو التخصصات)، والثمرة (تطبيقات العمل في العمران)[1]. وينعكس هذا التصور لماهية العلم مباشرة على وجه تحديد بنية التفكير العلمي واتجاهه النظري -على الأقل- في اكتشاف الحقائق وتفسير العلاقات السببية التي تربط الأشياء والمفاهيم المجردة بعضها ببعض، وهو الدعاء المشترك بين الذين يشتغلون في مجالات البحث العلمي. فالتفكير العلمي وفق هذه النظرة عَمَليةٌ ووظيفة مُؤَلفةٌ تكَامُليةٌ؛ تجتمع فيها مكونات الفطرة الإنسانية، وإن اختلفت نوعية ونسبة تلك المشاركة ووظيفتها من مُكون فطري إلى آخر. فالتفكير العلمي يدخل فيه أنواع من الشعور، ظاهرة وخفية، غير أنها حاضرة في نفسية الباحث الذي يمارس التفكير العلمي. إن التفكير العلمي نظامٌ من التصورات والمعتقدات التي تؤثر باستمرار في توجيه الفكر وإثارته

(١) قارن مع تمثيل أبي حامد الغزالي للفقه وأحكامه بالثمرة، والمثمر والمستثمر وطريقة الاستثمار: **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، (١٩٩٨م)، (١/ ٣٩).

فالتفكير العلمي وفق هذه النظرة عَمَليةٌ ووظيفة مُؤَلفةٌ تكَامُليةٌ؛ تجتمع فيها مكونات الفطرة الإنسانية، وإن اختلفت نوعية ونسبة تلك المشاركة ووظيفتها من مُكون فطري إلى آخر.

إلى جانب الجهد وإرادة العمل، وبهذا التصور يمكن النظر إلى مكوناته وفق مراحل ثلاث، تضم المرحلة القبلية والآنية والبعدية. تشكل المرحلة القبلية البنية الخفية للباحث، وتمثل عقيدته الدينية أو الرؤية الكونية الوضعية، والتصورات الكلية الشاملة والكلية الخاصة المتعلقة بالعلم موضوع البحث، بحيث لا يوجد عالم تخلى عن هذا المكون أو ادعى تجاوزه خدمة الموضوعية (objectivity) الذي يقابل التحيز الذاتي (subjectivity)؛ بمعنى وصف الشيء وتفسيره كما يظهر في الواقع مستقلًا عن أي تأثير ثانوي ذاتي أو خارجي.

وتمثل المرحلة الآنية إنتاج المعرفة العلمية واستخدام الوسائل المختلفة باختلاف مجال البحث وعلومه. وتجمع هذه المرحلة مكون قدرات الإنسان وطرق استخدامها، إضافة إلى الوسائل الخارجية التي يستعين بها للاقتراب إلى الحقيقة التي يريد نقلها للناس، وهي وسائط جد مؤثرة في نوعية المعرفة وصورها التي يتوصل إليها. وهنا يتدخل المكون الأساسي في بناء المعرفة العلمية وهو المنهج وأدلته، الذي يعتقد الكثير أنه مكوِّنٌ حاسمٌ في اكتشاف وإيجاد مادة العلم وصياغتها، والأمر ليس كذلك؛ بل يعتبر هو العامل الأساسي في تزويد المعرفة العلمية بألوانها المختلفة التي بفضلها كان البحث في التداخل والتكامل بين مختلف فصول ومجالات المعرفة العلمية ممكنًا. ويضاف إلى هذا المكون عامل «الحال»؛ فالعلم ليس معلومة مجردة عن موضوع بحث، ماديًا كان أم معنويًا، بل حال وحركة خفية للفكر والحال والفعل، وقيم تعبر على كل المعاني الإنسانية التي خلقها الله في موضوع صانع العلم والباحث فيه. وتضم هذه القيم صنفين مهمَّين؛ الأول: كبرى، وحقيقتها أنها مبادئ على

شكل صفات إيجابية تقابلها أضداد سلبية كقيم الحق والباطل، والصدق والكذب، والمعروف والمنكر، والخبيث والطيب، والصلاح والفساد، وتندرج تحتها قيمٌ تفصيليةٌ جزئيةٌ تفرزها الأحوال المختلفة وفق شروط العمران البشري. لقد كان تركيز العلماء كبيرًا على هذا الجانب من مكونات العلم؛ لأن أي مفارقة تحدث بين المعرفة أو العلم النظري المتحصل عليه والفعل وتطبيقاتها القيمية سيؤدي إلى ظهور فساد يمدمر الإنسان وعمرانه. وتتمثل المرحلة الثالثة في التجلِّيات البَعْدية للعلم التي تمثل مجال تأثير العلم ومنتجاته في فكر وحياة الإنسان، وأيضًا في محيطه الطبيعي الخارجي. إن مفهوم العلم لا يتوقف عند مرحلة تحصيل أو توليد المعلومة وما تنتجه من ممكنات العمل، بل يشمل أيضًا أثر ذلك في حياة الإنسان وما حوله. فعِلمية أصناف المعلومات المكتسبة التي يطور الإنسان تأثيرها باستخراج وسائلها تتوقف عند حد المنفعة التي يحققها، فكلما كانت تلك المنفعة أكبر؛ كلما اتسعت مشروعيتها العلمية، وكلما ضاقت وانكمشت؛ انخفضت معها طرديًا «الصفة العلمية» إلى أن تصل إلى حد الفقدان الكامل كما هو الحال مع السحر. إن مقصد الحفاظ على العمران البشري من أولى أولويات الإسلام؛ فالعلم ليس إلا وسيلة لتحقيق مقاصد خلق الإنسان فوق الأرض، وعلى هذا فإن أي معرفة إنسانية تخل بهذا المبدأ وتتسبب في الفساد، تعرض نسبة علميتها إلى النقصان حتى تصل في بعض الأحيان إلى العدم حين يرتفع نسبة الكذب والمضرة فيها. ولعل خير مثال ذلك ما وقع للكيمياء قديمًا،كما هو الحال بالنسبة إلى حكم السحر، والجراحة التجميلية في وقتنا الحاضر. كما أنه لا يمكن وصف العلم والمعرفة في الإسلام إلا بأنه قربة وهداية ونعمة، وحين تخترق المعرفة الإنسانية مقاصد غيرها تعاكس هذه القيم والسنن الإلهية في الخلق والكون، تضيع عندئذ قيمة تلك المعرفة بسببها، ويصبح حاملها أقرب بالحاكي للعلم[1]، وليس

(١) انظر: محمد علي بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان، الناشرون، (ط. ١)، (١٩٩٦م)، (١/ ٣).

عالمًا؛ لفقدانه الدليل من ذاته على العلم الذي يمليه. ويتمثل الدليل الذاتي الذي نقصده هنا في أحوال النفس الإيجابية التي تقع على العالِم بسبب علمه، وهي الأحوال التي تدخل في الإطار الكلي للإيمان بالله تعالى، وما يقوم عليه من الشروط والأسس والأحكام في التفكير والسلوك.

ولعله لهذا السبب، كان حكم العلماء المسلمين على العلم بالنفع إذا استوفى شروطه المستمدة من الوحي، فعلى سبيل المثال: يقول القنوجي في مطلع مبحث سماه: «في دفع ما يتوهم من الضرر في العلم وسبب كونه مذمومًا»، «اعلم: أنه لا شيء من العلم من حيث هو علم بضار، ولا شيء من الجهل من حيث هو جهل بنافع؛ لأن في كلِّ علمٍ منفعةً ما في أمر المعاد أو المعاش أو الكمال الإنساني، وإنما يتوهم في بعض العلوم أنه ضار أو غير نافع لعدم اعتبار الشروط التي تجب مراعاتها في العلم والعلماء؛ فإن لكل علم حدًّا لا يتجاوزه»[١].

لقد اصطلح علماء المسلمين على هذا الجزء من العلم، أي تطبيقاته من خلال مفاهيم عدة، كالمنفعة والفائدة والمصلحة والثمرة والمقاصد وغيرها، وكلها تدل على ما يسببه العلم ويحققه من ثمرات طيبة في حياة الإنسان.

ولهذا ذكر القنوجي في شرحه لغاية العلم ما يلي: «اعلم أنه إذا ترتب على فعل أثرٌ، فذلك الأثر من حيث إنه نتيجة لذلك الفعل وثمرته يسمى فائدة، ومن حيث إنه على طرف الفعل ونهايته يسمى غاية. ففائدة الفعل وغايته متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار. ثم ذلك الأثر المسمى بهذين الأمرين، إن كان سببًا لإقدام الفاعل على ذلك الفعل، يسمى بالقياس إلى الفاعل غرضًا ومقصودًا»[٢]، وفي حديث الرسول -صلى الله عليه وسلم-: «سَلوا الله علمًا نافعًا وتعوذوا بالله من علم لا ينفع»[٣].

(١) القنوجي، **أبجد العلوم**، (١/ ١٠٥).

(٢) القنوجي، **أبجد العلوم**، (١/ ٤٩).

(٣) ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، كتاب الدعاء، حديث رقم: (١٧).

غير أن هناك جانبًا آخرَ لهذا التأثير، وهو التأثير الذي يحدثه علم في العلوم الأخرى، القريبة منه أو البعيدة، كتأثير التفكير الرياضي في الاجتماع والسياسة مثلًا، أو العلوم البيولوجية في علم النفس، والفنون في الاقتصاد، وغيرها من دوائر التأثيرات المخالفة، التي قد ترتقي في بعض الأحيان إلى إيجاد مجالات بحث جديدة ورؤى علمية متميزة في الطرح والتحليل، كما تسبب في حالاتٍ اختراقات سلبية وتعطيلًا وتأثيرًا في دينامية العلم الأصلي، أي المُؤَثَر فيه، وهذا واضح في تأثير المنطق في الفقه، والفلسفة في التصوف، وعلم الكلام «الفلسفي» في علم العقيدة، كما حدث في تاريخ العلوم والمعارف الإسلامية.

ومن خلال هذه المكونات الأساسية التي تشكل بنية العلم وتُظهر نظامًا متكاملًا يقوم على علاقة ثلاثية بدلًا من الثنائية (الذات العارفة + الموضوع قيد الدراسة) المشهورة في الدوائر المادية للبحث، وهذه العلاقة الثلاثية تشمل كلًا من الذات العارفة، ومصادر الوحي، والموضوع الذي هو قيد الدراسة. هناك فروق كثيرة تميز النظامين (الثنائي والثلاثي) التي تبدأ من الأساسيات البنيوية للعلم كالرؤية الكونية والكليات، والأصول والغايات، وتوظيف المعرفة العلمية في العمران البشري، وطرق استغلال موارد العمران الطبيعي، وهذه الفروق الجوهرية تحدد نوعية المعرفة العلمية ولغتها التفسيرية واتجاه نموها وصور تجليتها. وفي هذا المقام، ينبغي أن نشير إلى مثال جوهري في بيان قيمة تلك الفروق؛ فما يسمى بالموضوع في النظام الثنائي (الذات العارفة، والموضوع) وبالظاهرة (phenomenon)، هو تعبير يدل على إحدى خصائص الموضوع ومحدداته؛ فالجوانب الظاهرة من الموضوعات هي التي تشكل مجال البحث والتحليل والتجريب والقياس والتفسير والتحقيق والوصف والاستقراء وباقي العمليات الأخرى التي تقر بها المنهجية الوضعية التي هي أم العلوم اللادينية (secular sciences) المعاصرة، والتي تضم مجموعة العلوم الإنسانية والطبيعية معًا. بينما هي في النظام

وفي هذا المقام، ينبغي أن نشير إلى مثال جوهري في بيان قيمة تلك الفروق؛ فما يسمى بالموضوع في النظام الثنائي (الذات العارفة، والموضوع) وبالظاهرة (phenomenon)، هو تعبير يدل على إحدى خصائص الموضوع ومحدداته.

الثلاثي المشار إليه، يكون الوصف الأساسي للموضوع: آية (sign)، وهي مفهوم أوسع وأبعد وأعمق من الظاهرة. فالآية تشمل ما تحمله الظاهرة وتتعداها في اتجاهين؛ الأول عمودي والآخر فوقي.

فأما العمودي فيتجه إلى مسبب الأشياء وعللها، ويكون باستحضار الله الخالق في البحث والملاحظة والفحص والتنقيب، وهو ما يفسر اعتبار العلم في الإسلام نوعًا من الذكر. وأما الاتجاه الأفقي، فيقع على حدود العلم والموضوعات التي تدخل في مجاله، وطبيعة الموضوعات والنظام الذي يرتبها ويقوم بها ويربط بعضها ببعض. إن أصل نظام التفكير من منطلق الوحي ليس في ذاته فحسب كما تعتقد النظريات الوضعية، بل من خارجه. بحيث لا يمكن أن يتصور تفكير مستقيم في عالم فوضوي؛ ولهذا السبب نقول إن أصل النظام هو الله الذي خلقه، وهو الذي وضع قوانينه المعلومة وغير المعلومة. أما الوسائل التي سيعتمد عليها الفكر فتمثل ألوان النظام الذي يقوم عليه. فمن دون الوسائل يكون التفكير غير ممكن.

ومما لا شك فيه أن تصميم تلك الوسائل يحمل رسالة إبداع المصمم؛ فلذلك نجد أن تلك الوسائل تعكس أيضًا صورة الاستواء أو التسوية التي خلق الله بها الإنسان. فعلماء الإسلام لم يصدر عنهم أي فكرة أو تفسير لملكات الإنسان يمكن أن تؤخذ على أنها احتقار أو شك تهكمي ينقص من كمال تلك الوسائل على غرار ما حدث عند مفكري أوروبا في بداية عصر النهضة في القرون الماضية، وهي النظرة التي لا تزال تتحكم في نفسية الباحث والعالم والمفكر العربي والشرقي المنفصل عن

الدين الحق. فالشك ثم الشك هو منبع العلم عندهم وليس (الشوق). إن وضع القرآن لقواعد وضوابط دقيقة لتحديد ماهية (التفكير السليم) لم يؤدِ إلى خلق تصور ميكانيكي جامد في تنمية هذا الفكر العلمي وبسط نفوذه وتأثيره في حياة الإنسان؛ بل جاءت في الوحي القرآن وسائل عديدة لتحصيله وتغذيته وتقويته حتى يتمكن من سد حاجات الإنسان باختلاف أنواعها وكثرتها وفق ما يقتضيه العمران البشري وحركيته المتجددة.

إن وضع القرآن لقواعد وضوابط دقيقة لتحديد ماهية (التفكير السليم) لم يؤدِ إلى خلق تصور ميكانيكي جامد في تنمية هذا الفكر العلمي وبسط نفوذه وتأثيره في حياة الإنسان.

لقد اعتمد القرآن على أساليب عدة لتغذية نماء الفكر الإنساني ومرونته منها: الإثارة، والتحدي، والمثال، والعرض، والحث، والتوجيه، والتسديد والمقارنة، والتصوير، والجدل، والتأمل، والترغيب والترهيب، والاستكشاف، والمظاهرة[1].

الشروط الذاتية لتشكيل الفكر الإنساني:

تقوم صناعة الفكر بنوعيه الإيجابي والسلبي وما يقع تحتهما من أنماط جزئية للفكر التي تتلون بنسبة الاستعداد وطبيعة القدرات والتصورات الذهنية والوسائل والمقاصد، على شرطين أساسين؛ أولهما يتجه إلى الذات المفكرة، والآخر يعود إلى مصادر الفكر وموضوعه. وعلى أساس هذه الشروط تكون الاستفادة من الوحي وعلومه، بحيث كلما توفرت في الشخص كانت الاستفادة أكثر، والعكس بالعكس، أي إن فشل الناس في صياغة طرق تفكيرهم وفق مقاييس الوحي وأحكامه وهديه لا يمكن إطلاقًا إرجاع

(١) انظر: مالك بدري، التفكر من المشاهدة إلى الشهود: دراسة نفسية إسلامية، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، (١٩٩٥م)، (ص/ ٦٣ - ٧٠)؛ عبد الوهاب محمود إبراهيم حنايشة، **التفكير وتنميته في ضوء القرآن** (رسالة ماجيستير، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، ٢٠٠٩م)، (ص/ ٩٠ - ٩٥).

سببه إلى مصدر الوحي كما يعتقد الكثير، مرضيًا بصعوبات في دراستها خاصة الذين لم تتوفر فيهم الشروط الضرورية الدنيوية كوسائل الفهم التي تضم اللغة العربية. بل السبب الرئيس الذي يحول دون تحقيق صور الفكر السديد الراشد والمتوازن هو الخلل الذي يحل على الذات المفكرة. لقد ذكر القرآن تلك الشروط الذاتية في قوله -تعالى-: {إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ} [ق: ٣٧] لقد ذكرت الآية الوسيلة (القلب)، والأحوال (السمع والشهادة)، والأثر (الذكرى). لقد شرح ابن قيم الجوزية (توفي ٧٥١هـ) العلاقة التي تجمع هذه الشروط بما سماه بتحقيق (تمام التأثير)، (وذلك أن تمام التأثير لماّ كان موقوفًا على مؤثر مقتض، ومحل قابل، وشرط لحصول الأثر، وانتفاء المانع الذي يمنع منه؛ تضمنت الآية بيان ذلك كله بأوجز اللفظ وأبينه وأدلّه على المراد)[1].

(١) ابن قيم الجوزية، **الفوائد**، تحقيق: محمد عزير شمس، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، (ط. ١)، (١٤٢٩هـ)، (ص/ ٣).

قد يعتقد البعض أن الآية اقتصرت على الحد الأدنى من ألوان التأثير وهو حصول «التذكر»، وهذا صحيح إلى حد ما؛ لأن بداية تشكيل الفكر الإيجابي تعتمد كثيرًا على التذكر لما يحمله من النسبة العالية من التقويم، أو بلغة الفقه «الترجيح» الذي يقوم بدوره على استحضار صور من التفكير والسلوك والأحداث وكل ما يدخل في تشكيل آنياته. لكن التذكر في مصادر الوحي لا يقف عند هذا الحد؛ بل ينقل الباحث إلى مرحلة أشمل وأعمق، هي حصول العلم.

لقد اختزل القرآن الكريم المسافات الدلالية التي قد تفصل بين الكلمتين في قوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [النحل: ٤٣ ؛ الأنبياء: ٧]، ومنع القرآن كذلك حدوث فواصل وقواطع تقصيرية أخرى بين كم وكيف العلم وكم وكيف العمل، وجعل ذلك سببًا لجذب «مقت الله وكراهيته» في قوله -تعالى-: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ} [الصف: ٢، ٣].

إن المرحلة التي يصل إليها تأثير الوحي في صياغة الفكر هي حصول الحال، ويكون ذلك بقوة العلم والعمل على حد سواء. وحينها كما قال ابن قيم «فإذا حصل المؤثر وهو القرآن، والمحل القابل وهو القلب الحي، ووجد الشرط وهو الإصغاء، وانتفى المانع وهو اشتغال القلب وذهوله عن معنى الخطاب وانصرافه عنه إلى شيء آخر؛ حصل الأثر وهو الانتفاع والتذكر»[1].

مناعة التفكير العلمي ونموه:

أي نظام شامل لا يضم معه نظام خاص يحميه فهو لا يستمر ولا يكتب له حياة مستديمة. إن هداية القرآن الكريم للإنسان في الفكر لم تقتصر على مجرد تعريفه بعملية التفكير وسلامتها، بل امتد إلى إطلاعه على نظام «مناعة الفكر»؛ وهو نظام خاص كامل يسد الطريق أمام كل أنواع الانحراف في التفكير والعمل بمقتضاه، وهذا بغض النظر عن إمكانية الخطأ الذي هو من صميم فطرة البشر المحدودة، والذي لا يترتب عنه الفساد القاتل كما هو الحال في الانحراف؛ لأن الخطأ تتبعه المراجعة والتصحيح أما الانحراف فيتبعه في الغالب التعنت والتعصب والعناد ومقاومة الحق. تقع المناعة أو الحصانة الفكرية على نوعين: ذاتية وخارجية، فأما الذاتية فهي وظيفة تنجز على مستوى القدرات الذهنية الفطرية ونمو الملكة في استعمالها، بداية من الشعور الخفيف إلى الإحساس والإدراك والمعاينة المباشرة. يقول الله تعالى: {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ} [النحل: ٧٨]؛ {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا} [الإسراء: ٣٦]. وأما المناعة الخارجية فمنبعها ومبدؤها سنن ونظام الحق وميزانه الذي وضعه الله في الكون. {وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ} [الرحمن: ٧ - ٩]. فالله قد ميّز وفصل بين الحق والباطل، والطيب والخبيث،

(١) ابن قيم الجوزية، **الفوائد**، (ص/ ٤).

والصالح والفاسد؛ فلا يتحول أحدهم إلى الآخر بسبب الكثرة والدعم والاتباع والظن والاعتقاد. يقول الله عز وجل: {قُل لَّا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} [المائدة: ١٠٠]؛ {كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ} [الرعد ١٧]. بل أكثر من ذلك؛ فالحق والعلم هو الثابت والماكث والظاهر، وما يقف ضده من الباطل والجهل هو الزائل والزاهق، يقول الله تعالى: {بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ} [الأنبياء: ١٨]؛ {وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ} [الشرى: ٢٤]. هذه المناعة تساعد على إحداث حالات الاعتدال في النفس، التي حسب ابن خلدون تكون مؤهلة للقيام بالتمحيص والنظر فيما تفكر أو تنقل من الأخبار[١]. أما من ينقصه وعي ودراية بهذه المناعة، فيجره هواه وجهله إلى أنوع محتلفة من التفكير السلبي كالأنانية والكذب، والإعراض عن الحق. ولقد ذكر ابن خلدون بعض هذه الأصناف عند نقده لمنهجية المؤرخين في نقل الأخبار، منها: التشيع للرأي أو النحلة، والثقة بالناقلين، والذهول عن المقاصد، والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، والتقرب لأصحاب التجلة والمراتب، والجهل بطبائع الأحوال في العمران[٢]. هذه الحالات التي ذكرها يمكن اعتبارها نماذج وعينات من التفكير السقيم (المخترق) الذي يعاني أصحابه من ضعف في مناعة التفكير.

آفات الفكر ومعوقاته:

إن الدارس للقرآن يدرك جيدًا أن كمال بيان ماهية التفكير الإنساني لا يقتصر على عرض الحالات العادية لهذا النشاط فقط؛ بل البيان يشمل كذلك إطلاع الإنسان على ما يمكن أن يحدث من العوارض التي تعوق هذه الحالات الفطرية السليمة. الشيء

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، (١/ ٥٢).

(٢) ابن خلدون، المصدر نفسه، (١/ ٥٢).

الأولي والأساسي الذي بيَّنه الوحي القرآني فيما يخص هذه العوارض هو تشخيصه المتعدد الزوايا والجوانب. إذ لم تكن آفات الفكر ومعوقاته من منظور القرآن محصورة في خط مستقيم يحمل قيمتين متقابلتين؛ الأولى إيجابية وهي العلم، والثانية سلبية وهي الجهل، بل يدخل في تشكيل آفات الفكر الإنساني عوامل تكوينية أخرى تعكس كل منها جانبًا من جوانب الفطرة الإنسانية.

وهنا نذكر جملة من هذه العوائق التي ذكرها القرآن، منها: (الهوى) الذي ذكر في القرآن في نحو ٣٨ موضعًا، وهو أقوى ضغوط النفس الأمارة بالسوء على الإنسان. فالهوى بلغة القرآن يصل في أقصى تأثيره في الإنسان إلى درجة (الإله المعبود) (الفرقان: ٤٣). فالهوى لا يعمل فقط على تعطيل اتجاه الفطرة الإنسانية تجاه خالقها، بل يفسد حياة الإنسان كلها النفسية، والفكرية، والسلوكية، والعمرانية. أكبر عائق يواجه التفكير العلمي والذي يسببه الهوى يتمثل في الكفر، والذي يعني لغة التغطية والستر والجحود: «... وكل من ستر شيئًا، فقد كَفَرَه وكَفَّره. والكافر الزرَّاعُ لستره البذر بالتراب. والكُفَّارُ: الزُّرَّاعُ. وتقول العرب للزَّرَّاعِ: كافر لأَنه يَكْفُر البَذْر المَبْذورَ بتراب الأَرض المُثارة إِذا أَمَرّ عليها مالَقَهُ؛ ومنه قوله تعالى: {كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ} [الحديد: ٢٠]؛ أَي أَعجب الزُّرَّاعَ نباته... والكَفْرُ، بالفتح: التغطية. وكَفَرْتُ الشيء أَكْفِرُه، بالكسر: أَي سترته. والكافِر: الليل»[1]. فالكفر قد لا يغطي الجزئيات من الحقائق، لكنه يحجب الإنسان عن أمهات الحقائق التي بعضها فوق بعض إلى أن تصل إلى حقيقة الحقائق، وهي الله الخالق. فجحود الخالق في كل شعبة من شعب العلم يلوث المعرفة التي ينتجها ذلك النظام المعرفي، الذي في كثير من الأحوال يصطنع آلهة بديلة يتغطى أصحابه من ورائها. ولهذا يكون «الإيمان» الذي يقابل «الكفر» مكونًا أساسيًا للعلم والتفكير العلمي في الإسلام. فالكافر بالله لا يسمى «عالمًا»؛ لأن هذه الصفة

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة: «كفر».

فالكفر قد لا يغطي الجزئيات من الحقائق، لكنه يحجب الإنسان عن أمهات الحقائق التي بعضها فوق بعض إلى أن تصل إلى حقيقة الحقائق، وهي الله الخالق.

تلزم عنها صفة أخرى وهي «خشية الله»، والخشية يتعذر حصولها بفقدان أساسها وهو الإيمان بالله الخالق. يقول الله تعالى: {كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} [فاطر: ٢٨].

ثمة نوع آخر من الآفات يكمن في حدوث التعطيل الكيفي للملكات، فقد أشار القرآن إلى هذه الظاهرة في العديد من المناسبات وهو يُذَكِر الإنسان فيها برفع ذلك التعطيل باستخدام ملكات وأدوات الإدراك التي منحها الله له باستخدام أساليب عديدة، منها المثال والتصوير والاستفهام. يسبب هذا التعطيل قصورًا كبيرًا في اكتساب العلم والاستفادة منه والتحلي به، وتكون أعراضه في قلة النشاط والاستسلام إلى سلطة الشائعات والتقليد. وبذلك يحرم الشخص من الأحوال الروحية التي يثمرها العلم من الشكر والذكر، والفكر والتدبر والاعتبار والخشية والقربة. ثم نجد أن القرآن يشير كذلك إلى الضلال، وهو كل شعور وفكر وتصور يقود إلى فعل يتجاوز فيه المرء الحق، يقول الله تعالى: {فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ} [يونس: ٣٢]. فالضلال يخلق كذلك حالات من عدم التحكم في النفس ومكوناتها، وهذه الحالة ذكر مِثالها الله تعالى في قوله: {مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ} [إبراهيم: ١٨]، فيصبح المرء فيها بلا مرجعية وبلا سند لما يدعيه؛ تراه يترنح ويتذبذب بين جوانب مختلفة ومتقابلة. يقول الله في وصف هذه الحالة من الوعي الفاسد: {مُذَبْذَبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا} [النساء: ١٤٣].

ثمة عوامل سلبية أخرى تدفع بالإنسان إلى الوقوع في الضلالات، أهمها التشيع إلى الفئات والجماعات الملونة، أي التي تصطنع تميزًا وهميًا غير شرعي يقوم

على اعتبارات مادية أو معنوية كاذبة أو خاطئة. فالتشيع لا يهدم الفكر العلمي فقط؛ بل كذلك الشعور والمعتقد الديني السليم، ويخلق البأس الشعوري والسلوكي بين الناس؛ لذا فقد فصل الله هذا «التشكيل السلبي» عن الهدى الذي أتت به الأنبياء والرسل، يقول الله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ} [الأنعام: ١٥٩].

بل جعل الله «التشيع» طريقة لعذاب الضالين بما يسببه من الخراب والفساد والضرر بين الناس، يقول الله تعالى: {قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ} [الأنعام: ٦٥]. وفي الأخير يمكن أن نذكر الجهل، وهو مفهوم يحمل دلالتين: أولاهما فقدان العلم بأمر ما، وثانيتهما حضور اعتقاد جاهلي أو تصور خاطئ. ففي كلتا الحالتين يقوم مقام العلم ويصد عن اكتسابه، ولكن رغم ذلك فالحالة الأولى أسهل من حيث التجاوز والعلاج من الثانية التي يرتدي الجهل فيها لباس العلم، ويُعْتَقَد في صورته ودلالته وفائدته. فلهذا لم يكتفِ القرآن بذكر «الجهل»، بل أضاف إليه «حكم» و«ظن» و«حمية» «الجاهلية» [آل عمران: ١٥٤ ؛ المائدة: ٥٠ ؛ الفتح: ٢٦] بناء على قوة تأثيره وديمومته لدى الجماعات البشرية التي تتخذه رؤية كونية وسبيلًا في الحياة.

لقد أحسن ابن القيم تفسير ظاهرة فساد الفكر بتعيين مواطن القلب، وهي كما بيَّنها تختلف عن تفسيرات العلوم اللادينية والاتجاهات الفكرية المادية التي تعتبره مجرد مضغة تنتمي إلى جملة الأعضاء الفيزيولوجية تنحصر وظيفتها ضمن تلك الأعضاء. كما يختلف تفسيره عما تراه الاتجاهات الروحانية البحتة التي تعتبر القلب جزءًا من عالم ما فوق التجربة الإنسانية أو الاستسلام الشعوري تجاه مكونات التجربة الروحية وأحوالها. لقد استمد ابن القيم تصوره للقلب من التصور القرآني والنبوي للمفهوم، اللذين يؤكدان أن هذا الأخير،

أي القلب، يعقل ويفقه ويحيا ويموت لا بموت الشخص؛ بل بموت دوره الروحي والنفسي والذهني - الإدراكي. لقد جاء تفسير ابن القيم موفقًا وسديدًا، حين قسم مواطنه إلى قسمين: علوية تساعد القلب والتفكير على الوعي والحياة، وهي تتمثل في عبادة الله، وحصول العلم والمعرفة، وتشكل البصيرة والعقل الراشد أو «المُكَوَن والمُكَوِن» أو كما سماه ابن خلدون «العقل المزيد»[١]، والسفلية وهي التي تشكل العوائق[٢] الكبرى التي تحتل القلب وتدفعه إلى الذهول عن مقصده. وتشمل هذه الدنيا وزينتها، وحديث النفس، ووسوسة الشيطان.

خاتمة:

من خلال ما تقدم توصل البحث إلى أن القرآن يضم رؤية شاملة حول قدرات الإنسان الذهنية بما فيها التفكير وأنماطه. إذ بيّن ظوابط التفكير «العلمي» وشروطه وماهية العلم وحدَّد أوصافه ومكوناته ومجالاته ضمن شروط العمران البشري. لم يكتف القرآن بهذا القسط، بل تصدى إلى بيان شروطه المختلفة ومعوقاته الذاتية والخارجية، وقبل ذلك لقد تضمن القرآن والسنة النبوية أكمل نظام تحفيزي على التفكير وتقصي شروط التفكير العلمي. لقد توسعت هذه التحديدات القرآنية للعلم لتشمل أدوات بيان مسالك ومناهج اكتساب مهارات التفكير العلمي، ابتداء من البسيطة إلى المعقدة، ثم أدوات الحماية أو الصيانة والمحافظة على التفكير العلمي ومنجزاته المعنوية والمادية. إن من مميزات التفكير العلمي كما يرسمه القرآن الكريم والسنة النبوية كونه سلطانًا وبرهانًا وآية تتجاوز الأطر الضيقة التي تقوم عليها الفلسفات الوضعية والمادية للعلوم. إن التفكير والتفكير العلمي في الإسلام يقوم على رؤية كونية توحيدية وعلاقات ثلاثية تشمل الخالق والإنسان والعلم. فالإنسان ضمن هذه الرؤية لا يكتسب المعرفة فقط، بل ينمي إيمانه بالله الخالق؛ وعليه يكون «التفكير العلمي» مبنيًا على التأليف والجمع والتكامل لا التجزئة والإقصاء والتحيز.

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، (٢/ ٣٥٤).

(٢) لقد أحسن أبو حامد الغزالي شرح وبيان هذه العوائق وأثرها في سلوك المسلم في كتابه «**منهاج القاصدين**».

إبستيمولوجيا الظاهرة الدينية بين الاستحالة والإمكان

محمد الإدريسي (*)



تمهيد:

نعتبر أن الحديث عن إمكانية قيام إبستيمولوجيا للاعتقاد الديني يقترن في مرحلة أولى بتحديد التمايزات الإبستيمولوجية بين الدين والتدين، بالشكل الذي يجعل من الأول مقترنًا بالعلوم الدينية (سواء الإسلامية أو المسيحية أو اليهودية...)، والثاني مقترنًا بحقل العلوم الاجتماعية، وهو ما يهمنا بشكل كبير هنا في إطار بحثنا عن صيغ معرفية ومنهجية لمقاربة التدين في إطار تحولات المجتمعات الإنسانية

(*) أستاذ الفلسفة وباحث في علم الاجتماع، المغرب، البريد الإلكتروني:
mohamed-20x@hotmail.com

من جهة، وتطور مناهج وتقنيات العلوم الاجتماعية من جهة أخرى، الأمر الذي يفرض علينا ضرورة جعل العلوم الاجتماعية مدخلًا أساسيًا لرصد تحولات الحقل الديني في سياقه الكوني.

إن التراكم المعرفي الذي حققته العلوم الاجتماعية في دراستها للظاهرة التدينية، بدءًا من القرن التاسع عشر إلى اليوم - منذ دوركهايم (Émile Durkheim) وفيبر (Max Weber)، ومالنوفسكي (Bronisław Malinowski)، وصولًا إلى لفي ستروس (Claude Lévi-Strauss)، وكلفورد جيرتز (clifford geertz) - قد استتب به الأمر وفق منطق تراكمي جدلي استفاد، بموجبه، اللاحق من السابق قبل أن يتجاوزه[1].

أولًا: الاعتقاد من وجهة نظر العلوم الاجتماعية:

اهتمت العلوم الاجتماعية، خلال القرن الأخير، بمسألة المعتقدات الدينية كمدخل إبستيمولوجي لتحليل الظاهرة الدينية، باعتبارها واقعة اجتماعية، ضمن ما يعرف بسوسيولوجيا وأنثروبولوجيا الدين أو الأديان[2] التي قاربت «الحقل الديني» (le champ religieux)، و(الهيئات الدينية)، (Les instances religieuses) في تفاعلها مع الحقول الاقتصادية، والثقافية، والسياسية، والاجتماعية[3]. مع تطور الحياة الإنسانية خلال الفترة المعاصرة، أصبحت المعتقدات الدينية تشكل تحديًا خاصًا أمام السوسيولوجيا: يتعلق الأمر بقانون جوهري لطبيعة الأشياء، يخترق المجتمع وأعماق كل منا على حد سواء؛ فعندما نسأل شخصًا ما: «ما دينك» (?Quelle

(1) Olivier Bobineau Sébastien Tank-storper, Sociologie des religions, Armond Colin. Deuxième éditions, (2012) (p/ 8).

(٢) نتحدث هنا عن سوسيولوجيا الأديان «la sociologie des religions» كدراسة علمية موضوعية للتدين والممارسات الدينية باعتبارها إنتاجًا اجتماعيًا، وليس عن السوسيولوجيا الدينية «la sociologie religieuse» التي أنتجتها الكنيسة الكاثوليكية لدعم مصالحها السياسية والاجتماعية.

(٣) محمد الإدريسي، سوسيولوجيا الدين أو سوسيولوجيا المعتقدات الدينية؟ نحو تجديد الحوار المتداخل التخصصات بين العلوم الاجتماعية في دراسة الظاهرة الدينية المعاصرة، ورقة قدمت خلال أشغال الندوة الدولية حول «الدين والتدين بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية»، الكلية المتعددة التخصصات بالناظور، (٢٥، ٢٦ نوفمبر ٢٠١٥م)، (غير منشور).

est votre religion)، فنحن نسأله «ما هي طريقة عيشك وحياتك؟» (Quel est votre way of life?)[1].

منذ البدايات الأولى لسوسيولوجيا وأنثروبولوجيا الأديان، عمل روادها الأوائل -مع دوركهايم وفيبر- على تلافي ردود الفعل الرافضة لدراسة الدين من الناحية العلمية والإبستيمولوجية، من خلال التشديد على إمكانية دراسة الظاهرة الدينية كواقعة اجتماعية وممارسة ثقافية قابلة للقياس والتحليل العلمي اعتمادًا على المنهج المقارن. هذا المنهج الذي لم يجنب العلوم الاجتماعية من السقوط في مطبات إثارة الحساسيات وإيقاظ المشاعر فقط، وإنما أتاح لها مقاربة أهم وأعمق الأبعاد الروحية لدى الإنسان، وذلك بقدر كبير من التجرد والصرامة العلميين. كما ستسهم الدراسات الأنثربولوجية عن المجتمعات غير الغربية في تغيير وإغناء أدوات وآفاق البحث حول المجتمعات الغربية ذاتها[2].

تم استثمار المنهج المقارن في دراسة الظاهرة الدينية من طرف العلوم الاجتماعية بهدف التأكيد أيضًا على أنه لا يمكن فصل الدراسة العلمية للظاهرة الدينية وإنتاج التدين عن السياق العام لمسلسل التغير الاجتماعي وتحول الوظيفة السوسيو-تاريخية للدين داخل المجتمعات الإنسانية. يعكس تفاعل العلوم الاجتماعية مع العلوم الدينية حقيقة التطور التاريخي للدين كموضوع للدراسة في خضم اختلاف منطلقات كل حقل معرفي: تقارب العلوم الاجتماعية المعتقدات الدينية من منظور نسبانيتها وارتباطها بوقائع فعلية ليست بالضرورة خيالية، لكن من المستحيل أو من الصعب البرهنة على حقيقة وجودها بوسائل منطقية أو تجريبية مقبولة؛ لذلك فمسألة حقيقة وجودها لا تدخل في صلب اهتمام علماء الاجتماع بل فقط

(1) Lakshmi KAPANI, Spécificités de la religion hindoue, in Jean DELUMEAU (dir.), Le fait religieux, Fayard, Paris, (1993), (p/ 375).

(2) Clifford Geertz, Religion: Anthropological study, In international encyclopedia of the social sciences, (1968) (vol10), (p/ 398).

المعتقدين فيها[1]، في حين أن العلوم الدينية[٢] تقارب الدين من حيث هو معتقد يحمل حقيقته المطلقة في ذاته، ويبني قوته من حيث وجود المعتقدين فيه[٣]، أي مجموع أحكام ذاتية تخلو من اليقين الموضوعي. تسعى بذلك العلوم الاجتماعية إلى دراسة التدين كفهم وممارسة للدين بما هو دين، في حين أن العلوم الدينية تنطلق من إطلاقية المعتقد ويقينيته، في إطار البحث عن تكييف الوقائع الاجتماعية مع المعتقد الديني.

أمام هذا الاختلاف الجذري بين المقاربة الدينية للمعتقد، والمقاربة العلمية للاعتقاد، حاولت النظريات الأنثروبولوجية البحث عن تفسيرات أولية للتدين الإنساني. ويمكن أن نميز بين نوعين من هذه التصورات النظرية العاطفية؛ أولًا: نظريات الخوف التي تعتبر الدين محاولة لتصور وإدراك اللامعقول، وتعبيرًا عن اللامعبر عنه، وانجذابًا دائمًا نحو اللامتناهي[٤]، والواقع أن نظرية الخوف هذه ليست سوى إشارة بسيطة عن شيء واضح وبديهي، وهو أن التجربة الدينية ترتبط دائمًا بشكل وثيق بتلك المشاعر والأحاسيس القوية التي يستشعرها الإنسان تجاه ضخامة الكون، وبقابلية هذا الإنسان للعطب والانجراح داخله في كل وقت وحين[٥]، وبالتالي فهي لا تخرج عن الإطار العام للمعتقد في حد ذاته. **ثانيًا:** نظريات الإيمان،

(1) Charles-Henry Cuin, La sociologie des croyances religieuses à ses frontières, Sociologie / 1 (Vol. 4) (2013), (p/ 82).

(٢) نقصد هنا «العلوم الدينية»، «Les sciences religieuse» [العلوم الدينية المسيحية، العلوم الدينية الإسلامية]، وليس علوم الأديان «Les sciences des religions»، [سوسيولوجيا الأديان، أنثروبولوجيا الأديان، إثنولوجيا الأديان ...].

(٣) محمد الإدريسي، سوسيولوجيا الدين أو سوسيولوجيا المعتقدات الدينية؟ نحو تجديد الحوار المتداخل التخصصات بين العلوم الاجتماعية في دراسة الظاهرة الدينية المعاصرة، في الندوة الدولية حول «الدين والتدين بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية»، (مرجع سابق).

(4) Emile Durkheim, les formes élémentaires de la vie religieuse (Le système totémique en Australie), 7ème edition.PUF.Paris (1985), (P/ 34).

(٥) عبد الغني منديب، الاعتقاد الديني كموضوع للسوسيولوجيا والأنثربولوجيا: النظرية والمنهج، في ندوة «إشكالية الدين والتدين: أسئلة، مقاربات، نماذج»، (بتاريخ ٥، ٦ أكتوبر٢٠١٣)، (الرباط، المغرب). http: / / www.mominoun.com/ articles/ 739.

التي تعتبر الدين ظاهرة ميتافيزيقية بالضرورة تعمل على تهدئة اندهاش الإنسان من الألم والمرض وبؤس الحياة والخوف من القدر والمستقبل، وبالتالي تجعل من المعتقد غاية نفعية للإنسان دون أن تحاول فهم طبيعة العلاقة بين الخوف والإيمان والتدين. يظل الدين والمعتقد الديني موضوع تفاعل مستمر بين علوم مختلفة أكثر منه موضوعَ علمٍ محدد وخاص، وهذا سيثير سؤالًا مشروعًا من الناحية الإبستيمولوجيا: هل نحن أمام تداخل بين التخصصات أم فقط أمام تعدد للتخصصات في سياق دراسة ظاهرة مركبة ومعقدة الأبعاد؟ يمكن أن نعتبر تعدد المقاربات العلمية التي تتناول المعتقدات الدينية، قد أسهم في التفسير النقدي والعقلاني للتمثلات والممارسات التدينية عبر عوامل مختلفة، سواء أنثروبولوجية (فيورباخ)، أو نفسية (فرويد)، أو سوسيولوجية (دوركهايم)، أو اقتصادية (ماركس)[1]...

رغم أن العديد من هذه المقاربات قد خلطت بين الدراسة العقلانية والعلمية للظاهرة التدينية، والنقد الأيديولوجي للدين على أساس مشروع إصلاحي اجتماعي أو اقتصادي، أو تصور بديل لحقيقة الإنسان والعالم: عززت الفلسفة الماركسية هذا الاتجاه من خلال النظر إلى الدين كوضعية اجتماعية عرضية، وبنية فوقية ذات أهمية ثانوية ضمن النسيج الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع[2]، يمكن الحديث عن نهايته بنهاية نمط الإنتاج المنتج له.

تُجمع الدراسات السوسيولوجية المعاصرة على ضرورة دراسة المعتقد الديني، من الناحية الإبستيمولوجية، من خارج المعتقدات الدينية، بل من خارج الدين نفسه؛ لذلك أعادت سوسيولوجيا الأديان ردَّ الاعتبار لنفسها كحقل ريادي ضمن السوسيولوجيا العامة، من خلال

(١) محمد الإدريسي، سوسيولوجيا الدين أو سوسيولوجيا المعتقدات الدينية؟ نحو تجديد الحوار المتداخل التخصصات بين العلوم الاجتماعية في دراسة الظاهرة الدينية المعاصرة، (مرجع سابق).

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر:

Jean-Paul Willaime, L'approche sociologique des faits religieux, Actes de l'université d'automne - Religions et modernité, (2003).

Jean-Paul WILLAIME, Sociologie des religions, PUF, (coll / Que sais-je), (Paris), (1998).

التركيز على دور الدين في فهم تغيرات المجتمعات المعاصرة وتطوراتها[١].

انطلاقًا من هذا الاهتمام بأهمية الدين في تشكيل الأداء الاجتماعي وبنائه، ساهم التفكير الاجتماعي في تأهيل حقل المعتقدات الدينية كظاهرة جديرة بالدراسة العلمية، وقطع أشواطًا مهمة في سبيل جعل الظاهرة الدينية موضع تحليل وفهم وتفسير علمي، وراكم إنتاجات علمية مهمة في هذا الصدد[٢].

(١) محمد الإدريسي، سوسيولوجيا الدين أو سوسيولوجيا المعتقدات الدينية؟ نحو تجديد الحوار المتداخل التخصصات بين العلوم الاجتماعية في دراسة الظاهرة الدينية المعاصرة، (مرجع سابق).

(٢) انظر على سبيل المثال بعض الأعمال الفرنسية الرائدة في المجال:

Danièle HERVIEU-LEGER, avec la collaboration de Françoise CHAMPION, Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental, Le Cerf, Paris, 1986; Danièle HERVIEU-LEGER, Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement, Paris, Flammarion, 1999; La religion en miettes ou la question des sectes, Calmann-Lévy, Paris, 2001; Danièle HERVIEU-LEGER et Jean-Paul WILLAIME, Sociologies et religion. Approches classiques, PUF, Paris, 2001; Jean-Paul WILLAIME, Sociologie des religions, PUF, coll. "Que sais-je?", Paris, 1998.

تُجمع الدراسات السوسيولوجية المعاصرة على ضرورة دراسة المعتقد الديني، من الناحية الإبستيمولوجية، من خارج المعتقدات الدينية، بل من خارج الدين نفسه.

أمام هذه الطفرات النوعية التي عرفتها العلوم الاجتماعية في سياق اهتمامها بالظاهرة الدينية، ما هي الحدود التي تواجه هذه التخصصات في دراستها للمعتقد الديني؟ هل يمكن أن تحقق الموضوعية وتلتزم بموضوعها؟ كيف يمكن الحديث عن دراسة إبستيمولوجية للاعتقاد من خارج المعتقد مع ضرورة احترام الخصوصية التدينية للدين؟

ثانيا: في إبستيمولوجيا الاعتقاد الديني:

يتأسس تصورنا لإمكانية قيام إبستيمولوجيا للاعتقاد الديني (Epistémologie des croyances religieuses) على قضيتين اثنتين؛ **أولًا:** إذا كانت البراديغمات العلمية

تسعى إلى محاولة التوفيق بين النظريات العلمية والواقع التجريبي، فإن الخطاب الديني يهدف بدوره إلى التوفيق بين الاعتقاد (الواقع) والمعتقد (الوحي). **ثانيًا:** يختلف الاعتقاد في العلم عن الاعتقاد في الدين، فلا نعتقد في أن اثنين في اثنين تساوي أربعة، نحن نعلم (أنها «خبرة»، وقدر بسيط من المعرفة) ذلك؛ ونعتقد بأنها ستمطر غدًا (هذا رأي يخلو من اليقين) ونعتقد أن الله قد خلق العالم (إنه اعتقاد ذاتي يخلو من اليقين الموضوعي). وعلاوة على ذلك، يختلف معنى فعل «اعتقاد» (Croire) عن دلالة «أعتقد أن الله موجود»، وعن «أعتقد في الله»، (بمعنى، أنني أثق فيه). إلى جانب ذلك، نسمع قول بعض المسيحيين «لا أعتقد بأن الله موجود بالفعل، لكن أعتقد فيه»! من السخافة هنا، أن نتصور عدم الاعتقاد في [وجود] الأشباح رغم كوننا نخاف من بعض الليالي، أو أفضل من ذلك، نعرف بأننا نصرخ أو نخاف أو تدمع عيوننا عند قراءة كتاب أو مشاهدة فيلم يحكي عن الخيال[1]، أي إن الشروط الاجتماعية لإنتاج الخطاب الديني مختلفة جذريًا عن البنيات النسقية المؤطرة للفعاليات العلمية.

نتصور الإبستيمولوجيا باعتبارها بحثًا عن المعايير العقلانية للاعتقاد الديني أو الاعتقاد في الدين، ليس بهدف الكشف عن صواب أو خطأ ما يعتقد فيه المرء، لكن من أجل مساءلة الشروط الموضوعية والذاتية لبناء الاعتقاد الديني، ورسم المعالم الاجتماعية الثقافية لاختلاف التدين وأنماطه بين الأديان المختلفة؛ بل وداخل الدين نفسه. لقد قُذف بالإنسان داخل هذا الوجود -بلغة وجودية-؛ لذلك تسعى الإنسانية (أفرادًا وجماعات) إلى تذويت العالم، وتشكيل الأنساق الرمزية للحياة الاجتماعية والثقافية من خلال التشبث بالمعتقد. لا تهدف الإبستيمولوجيا إلى البحث عن القواعد المعيارية التي يجب

(1) Charles-Henry Cuin, La sociologie des croyances religieuses à ses frontières, Sociologie / 1 (Vol. 4), (2013), (p/ 82).

احترامهـا في الاعتقـادات، لكنّهـا توجـه اهتمامهـا إلى توصيـف الإبسـتيمي الفاضـل مهـما كانـت اعتقاداتـه. فـإذا كانـت أخـلاق الفضيلـة تصـف مـن هـو الأخلاقـي الفاضـل مهـما كانـت أفعالـه، فـإنّ إبسـتيمولوجيا الفضيلـة تهتـم بتوصيـف الإبسـتيمي الفاضـل مهـما كانـت اعتقاداتـه. تصـير الإبسـتيمولوجيا بهـذا المفهـوم بمثابـة أخـلاق للاعتقـاد.. وموضـوع الإبسـتيمولوجيا ليـس هـذه المعياريـة الدوكسـاتية بقـدر مـا هـو الموقـف الإبسـتيـمولوجي الصحيـح للشـخصية الإنسـانية. تقطـع هـذه الإبسـتيمولوجيا مـع البحـث عـن معايـير الاعتقـاد الشرعـي وعـن جـواب لمسـألة أسـس المعرفـة وتطـرح السـؤال التـالي: هـل اعتقاداتنـا هـي المـبررة المعللـة أو نحـن الذيـن نعتقـد شـيئًا بـكل ثقـة؟ فالاثنـان ليسـا سـواء[1].

يتعلـق الأمـر بإبسـتيمولوجيا متداخلـة التخصصـات تنهـل مـن المقاربـات السوسـيولوجية والسـيكولوجية وتتجـاوز كونهـا مجـرد «دراسـة نقديـة لمبـادئ ومناهـج ونتائـج الاعتقـاد»، (الـشروط الموضوعيـة والعقلانيـة لإنتـاج الاعتقـاد)، لتصبـح مهتمـة بالـشروط الثقافيـة والاجتماعيـة والشـخصية لبنـاء الاعتقـاد الدينـي، وبذلـك فهـي تنطلق مـن تحديد المـبررات والـشروط والرهانـات العقلانيـة والمنطقيـة لإنتـاج الاعتقـاد وتفضـل التركيـز عـلى الضـمان الأخلاقـي للاعتقـاد.

بمـا أنـه لدينـا ملـكات حسـية وذهنيـة موثـوق فيهـا، والاعتقـادات النابعـة مـن أعمالهـا موثـوق فيهـا لهـذا السـبب فقط، فهـي تشـكل الأسـس التـي عليهـا ترتكـز عقلانيتنـا. بالشـكل نفسـه لدينـا حـس إلهـي، وهـي ملكة لتوليـد الاعتقادات التي تنتـج، في حالـة توفـر الـشروط المناسـبة، اعتقـادات لا تسـتند على بداهـات أو على اعتقـادات أخـرى[2].

تـدل هـذه الفكـرة عـلى أن الاعتقـاد الدينـي والاعتقـاد في اللـه وفي وجـوده

(١) عبـد الواحـد العلمـي، هـل إبسـتيمولوجية الاعتقـادات الدينيـة ممكنـة؟ قـراءة في فلسـفة الديـن التحليليـة، مجلـة ألبـاب، العـدد الرابـع، (شـتاء ٢٠١٥)، (الربـاط، المغـرب)، (ص/ ٤٣).

(2) Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief (Oxford: Oxford University Press, (2000), (p/ 172-173).

عفوية ولا تحتاج إلى تبرير عقلاني أو حتى إبستيمولوجيا:

«لماذا يجب أن يكون هناك حجة جيدة عن وجود الله لكي يكون الاعتقاد في الله عقلانيًّا مقبولًا حقًّا؟ فقبل كل شيء، لا أحد يفكر في وجوب وجود حجة جيدة لصالح وجود الماضي حتى يكون الاعتقاد في الماضي عقلانيًّا، أو للاعتقاد أنّني قد تناولت فطوري هذا الصباح»[1].

إن الحاجة إلى إبستيمولوجيا للاعتقاد الديني -داخل الدين وبين الأديان- راجعة إلى كون العالم أو العوالم الدينية تتسم بالتركيب والانفلات، والمعتقدات الدينية لا تحيل بالضرورة إلى قناعات -أو رؤى اجتماعية- تدافع عنها تنظيمات اجتماعية أو أفراد معينون فقط؛ بل تتضمن رهانات أيديولوجية، سياسية، اقتصادية...

وأيضًا إرثًا حضاريًا وثقافيًا معينًا؛ إن النبوة لا تُنتج أو تَصنع التنظيمات الدينية والاجتماعية، بل تصنع الثقافة والحضارة الإنسانية[٢].

إن كل عالم ديني يتمسك بمؤسسيه ويخلق عالمًا جديدًا من العلامات، تَخضع لمختلف أنواع التفسير والتأويل، وتُخضع في الوقت نفسه مختلف الأنظمة الاجتماعية المؤسساتية والاجتماعية التي أنتجتها[٣]. بهذا المعنى، تصبح المعتقدات الدينية مقترنة، بالضرورة، بالروابط الاجتماعية التي يخلقها الدين في الزمان والمكان، وانتقال وتغير الأشكال المختلفة من التضامن والانتماء التي تخلقها

(1) Ibid.(p/ 173).

(٢) انظر:
Jean-Paul WILLAIME, La construction des liens socio-religieux: essai de typologie à partir des modes de médiation du charisme, in Yves LAMBERT, Guy MICHELAT et Albert PIETTE (dir.), Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques, L'Harmattan, Paris, (1997), (p/ 97-108).

(٣) يمكن أن نُذَكر هنا بالقوة والسلطة التي امتلكتها الكنيسة المسيحية -الكاثوليكية خاصة- على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي، بل حتى على المستوى العلمي أيضًا. أما بالنسبة إلى العالم العربي، وفي ظل غياب مؤسسات دينية منظمة، فيمكن أن نشير إلى دور الزاوية في تاريخ بعض الدول - خاصة المغرب.

المعتقدات الدينية في حد ذاتها[١] (العقيدة). تسعفنا سوسيولوجيا المعتقدات الدينية[٢] لفهم كون الشروط الاجتماعية لإنتاج نظام المؤانسة الدينية قد لا ترتبط في كثير من الأحيان بالتعاليم العقدية الرسمية أو حتى الموحدة. يرتبط النظام الاجتماعي والثقافي لإنتاج الدين بثلاثة مستويات مركزية (الفاعلين، والتنظيمات والأيديولوجيات)؛ **أولًا:** علاقة الشرعية الدينية بالبنية الذهنية للأفراد والجماعات المعتقِدة. **ثانيًا:** إنتاج الدين نفسه لنظام سلطوي وتراتبي يمتد في الزمان والمكان. **وأخيرًا:** غالبًا ما شكل الدين مصدر اختلاف بين المجتمعات الإنسانية من منطق طبيعة الشروط الموضوعية المحددة لفهم النصوص المقدسة والتوظيفات الأيديولوجية التي تجردها من قدسيتها عبر الزمن.

قد يتصور المرء أن مثل هذه التصنيفات مجرد مجازات تناشد التجريد الرمزي. لكن الأمر ليس كذلك؛ فلا يمكن لأي مسيحي أن يوافق على كون قيام المسيح مجرد استعارة. إن قيام المسيح هو جوهر الإيمان المسيحي. ولكن -ودائمًا «لكن»- جسد المبعوث من الموت لم يعد جسده الخالد حسب تعبير القديس بولس: إنه عبارة عن «الهيئة الخارجية» الخالدة والأبدية. في الواقع، إن المعتقدات الدينية ناجحة جدًّا في كثير من الحالات، رغم زيفها الواضح، فقد أثبتت التجربة أنه لا يوجد شيء بعد الموت، أو أن الله غير موجود! ومع ذلك، هناك الكثير من المعتقدات ظاهر أنها غير صحيحة، لكن مع ذلك نؤيدها بشكل عفوي[3]. يمكن أن نفهم الأمر في ضوء مفهوم «العقلانية المعرفية»، (La Rationalité cognitive) الذي اقترحه السوسيولوجي

(١) هنا نشير إلى كون العلوم الاجتماعية، من حيث مقاربتها للتدين كممارسة وإنتاج اجتماعي داخل المجال، تدرس كل ما يعتقد فيه الأفراد والجماعات سواء ما ينتمي منها إلى الدين الرسمي أو غير الرسمي (كل ما يعتقد فيه الأفراد فهو ديني -بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية- سواء اندرج ضمن المعتقد أو عارضه).

(٢) محمد الإدريسي، سوسيولوجيا الدين أو سوسيولوجيا المعتقدات الدينية؟ نحو تجديد الحوار المتداخل التخصصات بين العلوم الاجتماعية في دراسة الظاهرة الدينية المعاصرة، (مرجع سابق).

(3) Charles-Henry Cuin, op. cit., p. 84.

الفرنسي (ريمون بودون)، (Raymond Boudon) لتفسير الاعتقاد في المعتقدات الهشة أو حتى الخاطئة، التي لا يتم تشاركها أو الاعتقاد فيها -في حد ذاتها- على نطاق واسع، سواء ضمن الدين نفسه أو بين الأديان المختلفة: إنها تؤسس لمعارف عقلانية تتجاوز كل ما هو ثقافي أو عاطفي ولا يمكننا الاستغناء عنها أو تجاوزها في ظل المعارف المحدودة للأفراد والجماعات[1]، ويصبح الجهل بالمعتَقد الذي يؤمن به المعتقِد نفسه قوة للاعتقاد في هذا المعتقَد!

يمكن أن ننظر من هذه الزاوية إلى المعتقدات على أنها مقترحات تفسيرية ذات دلالات ومعانٍ مختلفة، فعندما أقول: «إن الباب مفتوح»؛ فإنني لا أقول شيئًا غير أن الباب مفتوح؛ وعندما أقول: «هناك حياة بعد الموت» فإن الأمر يعني شيئًا غير الذي تقوله العبارة التي استخدمتها[2].

ثالثًا: نحو إبستيمولوجيا لعلوم اجتماع الأديان والتدين في العالم العربي:

في ظل الطفرات الاجتماعية والثقافية والسياسية الكونية التي يعيشها العالم (وبخاصة الدول العربية)، هل نحن بحاجة إلى سوسيولوجيا للأديان، وإبستيمولوجيا للاعتقادات الدينية، من أجل الكشف عن مكونات المعتقدات الدينية، وربطها بالمستويات الاجتماعية والثقافية لمعيشة الأفراد والجماعات، ثم تحديد طبيعة العلاقة التي تربط الاعتقادات الدينية بالممارسات السياسية من جهة، والفعاليات العلمية من جهة أخرى؟

(١) حول هذا المشروع الإبستيمولوجي، انظر:
-Raymond Boudon, Raison, bonnes raisons, Paris, Puf, (2003).
-Raymond Boudon, Le Sens des valeurs, Paris, Puf, (1999a).
-Raymond Boudon, Les formes élémentaires de la vie religieuse: une théorie toujours vivante, L'Année sociologique,49 (1) (1999b), (pp/ 149-198).
-Raymond Boudon, L'Art de se persuader - des idées fausses, fragiles ou douteuses, Paris, Fayard, (1990).

(٢) محمد الإدريسي، سوسيولوجيا الدين أو سوسيولوجيا المعتقدات الدينية؟ نحو تجديد الحوار المتداخل التخصصات بين العلوم الاجتماعية في دراسة الظاهرة الدينية المعاصرة، (مرجع سابق).

من وجهة نظر إبستيمولوجية، وفي سياق طبيعة تلقي واستدماج العموم للمعرفة العالمة، يجب تجاوز الخصومة الحاصلة بين العلماء (خاصة الاجتماعيين) والفلاسفة المشتغلين في حقل الأديان والمعتقدات، وبين المعتقدين أنفسهم، من منطلق أن مهمة العلم الاجتماعي هي البحث في أشكال التدين وليس الدين نفسه، فالقواعد الخلقية يمكن أن تتنصل من الوعي المباشر للأفعال، ولأنّ الأخلاق ليست محتوى الوعي، بل هي وقائع اجتماعية؛ فإنّها لا يمكن أن تُعرَف إلاّ عبر ملاحظة الأفعال. وإنّه من الغلط أن يريد المرء العثور عليها دون عقد الصلة مع المنظومات الاجتماعية، بل على العكس من ذلك «يوجد العديد من المنظومات الأخلاقية بقدر ما يوجد من أنماط المجتمع، وأخلاق المجتمعات الدنيا هي أخلاق مثلها مثل تلك التي توجد في المجتمعات المتطوّرة»[1].

(١) هانس صاند كولر، مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة فتحي المسكيني، مجلة ألباب (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، العدد الثالث، (صيف ٢٠١٤)، (ص/ ٩٨).

لا يمكن تحليل الظاهرة الدينية، سواء من قبل العلوم الاجتماعية أو العلوم الدينية، بمعزل عن شموليتها وتركيبها؛ فالدين هو في ذاته من حيث المبدأ، وإنْ كان ذلك في مقام لا يزال غير موضّح بعد، إنّما يحتوي على العناصر التي قد أنتجت؛ لكونها تنفصل وتتحدّد وتترابط مع بعضها البعض بآلاف الطرق والتجليات والتمظهرات المختلفة للحياة الجماعية[2]. لذلك فدراسة الدين من خارج الدين، من منظور العلوم الاجتماعية، هي بالضرورة دراسة تستلزم الوقوف عند المنطلقات والأبعاد الاجتماعية والثقافية والسياسية وحتى الاقتصادية للظاهرة، دون التغافل عن الشرط الإبستيمولوجي والانعكاسي لعمل الباحث، الذي يفرض ضرورة وضع الذات بين قوسين، بالرغم من صعوبة ذلك، والحرص على مساءلة الذات إزاء الموضوع: إلى أي حد استطاع الباحث دراسة المعتقد من خارج المعتقد دون أن يجرد الدين نفسه من خصوصياته

(2) Emile Durkheim, Journal Sociologique. Paris, (1969), (p/ 138).

العقدية (حرصًا على الدقة والبحث عن الخفي)، وأيضًا إلى أي حد استطاع الحفاظ على خصوصية الفعالية العلمية نفسها (عدم تديين الممارسة والمعرفة العلمية).

في كثير من الأحيان، وحينما يتم استدعاء الفلاسفة وعلماء اجتماع الأديان (سواء في مؤسسات أو ندوات، أو مؤتمرات، أو مجلات...) -داخل وخارج المجال العلمي والأكاديمي- لعرض أعمالهم وتجاربهم البحثية بخصوص مجال اشتغالهم، يتم دائمًا طرح سؤال الغاية والجدوى من وجودهم: ما القيمة المضافة التي سيقدمونها، وما مصلحة الدين (خاصة العلوم الدينية) من ذلك؟ إن هذه الظاهرة غير مقترنة بعالمنا العربي فقط وإنما بمجمل دول العالم، وعلى اختلاف الديانات المؤطرة لها. غالبًا ما يتم ربط البحث في الدين من خارج العلوم الدينية بكونه ضربًا من ضروب المس بالمعتقد نفسه (ولو ليس دائمًا)، وتلك قضية يتحمل فيها علماء اجتماع الدين وفلاسفة الدين جزءًا كبيرًا من المسؤولية، من منطلق: أنهم لا يفصلون بين معتقداتهم الدينية (إسلامية / مسيحية؛ شيعية / سنية...) والفعالية العلمية، وهو ما قد يظهر من خلال دفاعهم أو انتقادهم لأفكار معينة، وإما أنهم يورطون الممارسة العلمية في قضايا أخروية لا تدخل ضمن حقل اهتمامها، وإما أنهم لا يلتزمون بانعكاسية إبستيمولوجية تنتصر وتدافع عن مقولة دراسة الدين والمعتقد من خارج الدين نفسه؛ أي إن العلوم الاجتماعية تقارب الدين من حيث هو تدين وممارسات وسلوكات اجتماعية وثقافية... ولا تبحث عن دراسة الدين من حيث هو معتقد.

سيكون من الضروري التعامل مع قضايا تلقي علوم اجتماع الأديان، والطريقة التي يعامل ويتعامل بها الفاعلون المختلفون (رجال الدين، الساسة، والإعلام...) مع هذه العلوم، وأيضًا كيف يتعامل المشتغلون؟ في هذا الحقل مع طبيعة مواضيعهم؛ أي إننا في حاجة، أولًا، إلى إبستيمولوجيا

للعلـم (الانعكاسـية الذاتيـة للباحثـين والعلـماء)، وإلى سوسـيولوجيا للعلـم (كيـف ينظـر اجتماعيًـا، ومؤسسـيًا إلى العلـم)، ثـم إلى إبسـتيمولوجيا للاعتقـاد الدينـي في العـالم العـربي (كيـف نجـدد الحـوار الإبسـتيمولوجي بـين العلـوم والتخصصـات الفاعلـة في دراسـة الظاهرة التدينيـة).

مـن الناحيـة الفلسـفية، يمكـن إرجـاع هـذه القطيعـة التـي أضحـت تعيشـها «جماعاتنـا العلميـة»، (فضـلًا عـن العمـوم)، بـين البعـد العلمـي للتديـن، والبعـد التاريخـي للديـن، إلى إغفـال كـون الديـن مقولـةً تنـدرج في إطـار ملكـة التمثّـل الذاتيـة[1]. لقـد أضحـى الديـن كونيًـا بالـضرورة، وأضحـى المهتمـون بدراسـة المعتقـد يتجـاوزون مقولـة كونهـم مجـرد ملاحظـين، أو عليهـم التصديـق بأنهـم ملاحظـون، مـن منطلـق أن التكامـل بـين علـوم الديـن وعلـوم الأديـان ضرورة لا غنـى عنهـا لتجـاوز كل منزلقـات التعصـب والتطـرف (باسـم الديـن) أو «ازدراء الأديـان (باسـم العلـم)».

بشـكل عـام، يبـدو أن العلـوم الاجتماعيـة غـير قـادرة بعـد عـلى موقعـة نفسـها أمـام (الديـن)، [بخاصـة أمـام العمـوم]، وتحديـد المسـافة بـين العلمـي والـذاتي في مقاربـة الممارسـات التدينية، بسـبب عدم تطويـر اسـتراتيجيات علميـة ونقديـة، ليـس لمسـاءلة الظاهـرة نفسـها فحسـب؛ وإنمـا لمسـاءلة الممارسـة العلميـة أيضًـا. لا بـدَّ مـن العمـل (بخاصـة في السـياق العالمـي المتحـول) عـلى تجـاوز المنظـور الكلاسـيكي للاعتقاد المسـتقل عـن محتوى المعتقـد، وثبـات واسـتقرارية الاعتقـاد (في مقابـل ثبـات الاعتقـاد)، وأيضًـا انتقـال الاعتقـاد (وليـس اسـتمراره). لم يعـد النسـق الماكروسوسـيولوجي (المؤسسـات الدينيـة) ناجعًـا كفايـة للكشـف عـن الطابـع المعقـد والمركـب للظاهـرة التدينيـة في سـياق المجتمعـات المتحولـة (En mutation)، في ظـل تركيـز العلـوم المجـاورة عـلى المعيـش كسـند للباحـث مـن أجـل الكشـف عـن

(١) انظر:
Jonathan Z. Smith, Religion, Religions, Religious. In: M. C. Taylor (Hg.), Critical Terms for Religious Studies, Chicago,(1998), (p/ 269-284).

القوانين المحليانية والكونية المتحكمة في تسلسل وتركيب الظواهر الإنسانية والاجتماعية. إذا كان نزوع الأفراد نحو التدين كونيًا، فإن المعتقدات الدينية محليانية؛ أي كونية الاعتقاد الديني، ومحليانية المعتقد الديني.

إن العلوم الاجتماعية، في سياق اللاتكافؤ العالمي، أضحت مدعوة إلى المشاركة في تنمية، واختبار وتطوير ونقد التدين العمومي، في إطار مسعى تقديم معرفة علمية ملتزمة حول واقع ومستقبل الظاهرة الدينية، ومن أجل تعزيز قيم التسامح والعدالة والمساواة ونبذ العنف والكراهية والتعصب الديني. لم نعد في السياق المعاصر نتحدث عن «دين» (religion)، بل عن «أديان» (Des religions)، ولا عن حقيقة دينية واحدة، بل حقائق متعددة ومختلفة وأحيانًا متصارعة حتى داخل الدين نفسه أو بين مختلف الأديان.

لذلك سيكون من المهم، إن نحن أردنا ربط العلوم الاجتماعية بتحولات الحقل الديني العربي المعاصر، التفكير في كون وجود سوسيولوجيا (وعلوم اجتماع) متقدمة تتمثل في وجود نسق، أو أكثر من نسق نظري، يتسم كل منها بالاتساق بين العناصر التي يتكون منها، وهذا ما يسمى بالاتساق الداخلي، ويفسر تفسيرًا موضوعيًا الظواهر والوقائع الاجتماعية، على هذا النحو يوفر ما يمكن أن يسمى الاتساق الخارجي؛ وهذا يعني أن لكل جهد في السوسيولوجيا وظيفتين: الأولى وظيفة علمية، تتمثل في إرساء قواعد العلم والعمل على تقدمه، وتوفير فهم موضوعي للواقع الاجتماعي، والوظيفة الثانية وظيفة اجتماعية تتحقق بالإسهام في رفع وعي الإنسان بنفسه وبمجتمعه والعالم والكون، وترشيد تعامله معه[1]، ولا ينفصل الحقل الديني عن هذا الرهان.

يمكن أن نعتبر أن جوهر المشكل كامن في محاولة التأسيس لعلوم اجتماع

(١) حمد عزت حجازي، الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع بالوطن العربي، في: محمد عزت [وآخرون]، نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. (سلسلة كتب المستقبل العربي - ٧)، (١٩٨٦)، (ص/١٣).

لذلك سيكون من المهم، إن نحن أردنا ربط العلوم الاجتماعية بتحولات الحقل الديني العربي المعاصر، التفكير في كون وجود سوسيولوجيا (وعلوم اجتماع) متقدمة تتمثل في وجود نسق، أو أكثر من نسق نظري.

أديان عربية وإسلامية (محليانية) في مقابل علوم اجتماع أديان غربية (كونية). إن الحديث عن المركز في مقابل الهامش، ومحاولة التميز أو الاختلاف (الحق العربي في الاختلاف السوسيولوجي والإبستيمولوجي من منطلق الاختلاف العقدي) لا يمكن أن يكون ذا جدوى عملية أو حتى علمية في سياق اللاتكافؤ العالمي، وبدلًا من ذلك، يمكن التفكير في إمكانية تأسيس علوم اجتماعية (عامة وخاصة) مترابطة ومتداخلة تأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات (القومية) في إطار معرفة كونية متعددة الثقافات.

ولتحقيق ذلك يجب التركيز على إنتاج علوم اجتماع قائمة على النقد ما بعد الكولونيالي والناقض للاستعمار الذي طال المركزية الأوروبية، بوصف تلك المقاربة طريقًا أفضل لفهم حاضر كوني نتقاسمه.

الانشغال المركزي بسوسيولوجيا مترابطة هو إعادة التفكير في علم الاجتماع بوضع تواريخ الانتزاع والاستعمار والاستعباد والتملك في قلب علم الاجتماع التاريخي والاختصاص عامّة. في تأسيس «الكوني الكولونيالي» أنا أحاجج بأن ليس بمقدورنا، من دون فهم دلالة علم الاجتماع، فهم ومعالجة الحاضر ما بعد الكولونيالي والناقض للاستعمار ذاك الذي يفترض فيه أن يكون حقل «علم الاجتماع الكوني» النقدي في تمام معناه[1]. يجب أن يرافق هذا المطمح بالنقد الانعكاسي للعلم نفسه، بالعودة إلى الأصول الإبستيمولوجية الكونية والمحلية، بغية ضمان الشرط الموضوعي لاستمرار العلم من جهة، واستدماجه في البنيات الموضوعية كما البنيات الذهنية من جهة أخرى.

(1) Gurminder K. Bhambra, Global Sociology in Question, Global Dialogue, VOL. 5/ 2, (JUNE, 2015), (p/ 08).

من منظور إبستيمولوجي معاصر، لم تعد العلوم والمعارف العلمية جزرًا معزولة، بل أضحى التداخل فيما بينها جوهر تطوير الممارسة العلمية نفسها. وبما أن الظاهرة الدينية متعددة المنطلقات ومتشابكة الأبعاد؛ فإن الجماعات العلمية الملتزمة مدعوة إلى تحقيق هذا الرهان بتطوير انعكاسية إبستيمولوجية منفتحة على الحاضر والمستقبل. ليس هناك صراع أو تضاد، ولن يكون، بين العلوم الدينية والعلوم الاجتماعية، من منطلق تكامل منطلقاتهما وأهدافهما ورهاناتهما العلمية والمجتمعية، ورغبتهما في تسخير المعرفة لتغيير المجتمع والحياة الإنسانية. ولن يتحقق هذا الرهان الملتزم في سياقنا العربي دون الأخذ بعين الاعتبار منطق التخصص من جهة، فيما يتعلق بالموضوع، ومنطق التكامل من جهة أخرى، فيما يتعلق بالعودة المنهجية والإبستيمولوجية والانعكاسية.

يبنع تشديدنا على ضرورة إشراك العلوم الاجتماعية في مسلسل تحليل البنيات والأشكال الموضوعية للمجتمع من منطلق أنه يمكننا أن نربط بين التحول الجوهري في طبيعة العلاقة بين السوسيولوجيا والعالم الاجتماعي من جهة، والنسق الإبستيمولوجي من جهة ثانية، والحقل الديني من جهة ثالثة، بتحولات النظام الاقتصادي العالمي الجديد؛ إذ لا يمكن للسوسيولوجيا أن تحد من التزاماتها نحو العموم المحلي أو الوطني، لكن يجب أن نقلق بشأن اتحاد عالمي للمجتمع المدني.

وعلاوة على ذلك، فإن الموجة الثالثة من السوسيولوجيا تتبنى منطق العلوم المندمجة والمختلفة؛ خلافًا لمنطق العلم المنغلق في القرن التاسع عشر، أو حتى العلم الأكاديمي ذي المنحى السياسي الذي ظهر خلال القرن العشرين، وتسعى إلى الجمع بين الصرامة العلمية وتطوير القيم البديلة. إننا لا نناضل من أجل علم نموذجي واحد، بل من أجل تخصصات متقاطعة مع برامج بحثية متعددة، استنادًا إلى قيم الجماهير المختلفة، وتطوير تصورات سوسيولوجية تأخذ بعين الاعتبار المفارقات وتناقضات

هـذه التخصصـات. هـذا مـا أسـميه بالعلـم الانعـكاسي، وهـو العلـم الـذي لا يخـشى مسـاءلة قيمـه الأساسـية، أو حتـى التعبـير علنًـا عنهـا، ويظـل علـمًا رغـم كل شيء[1]: علـوم منفتحـة عـلى المسـتقبل، ومسـائلة باسـتمرار لذاتهـا، ولمنطلقاتهـا ولرهاناتهـا داخـل المجتمـع. لـن يتـأتى ذلـك دون تنميـة «الجماعـة العلميـة» وخاصـة «الدينيـة» منهـا.

خاتمة:

ختامًـا، هـل يمكـن فعـلًا الحديـث عـن إبسـتيمولوجيا للاعتقـاد الدينـي؟ يمكـن أن نجيـب عـلى هـذا السـؤال وفـق مؤشريـن: سـؤال الاختيـار، وسـؤال الغايـة. أولًا: نَبَـعَ اختيـار الحديـث عـن إبسـتيمولوجيا للاعتقـاد الدينـي مـن رؤيـة نقديـة تهـدف إلى الفصـل بـين دراسـة المعتقـد الدينـي ضمـن حقـل العلـوم الدينيـة، ودراسـة الاعتقـاد التديني مـن طـرف العلـوم الاجتماعيـة. ثانيًـا: هدفنـا إلى الإشـارة إلى أهميـة المقاربـات المتداخلـة والمتعـددة التخصصـات لدراسـة الظاهـرة الدينيـة المعـاصرة كمدخـل منهجـي للوعـي بـضرورة إبسـتيمولوجيا الاعتقـاد الدينـي مـن جهـة، وفعاليتهـا العلميـة مـن جهـة أخـرى. أمـا مـا يتعلـق بالغايـة، ففـي ظل تعـدد وتعـارض واختـلاف المعتقـدات الدينيـة، وأيضًـا تشـابك أبعادهـا الدينيـة والوجوديـة، يجـب القطـع مـع كل التوجهـات التـي تنتـج «اعتقـادًا»، (DOXA) داخـل الأوسـاط الأكاديميـة بـأن العلـوم الاجتماعيـة غـير قـادرة عـلى فهـم وتفسـير الطفـرات النوعيـة لظاهـرة التديـن المعـاصرة.

يتعلـق الأمـر هنـا بدعـوة نقديـة إلى تعزيـز المناهـج الإبسـتيمولوجيا في اتجـاه دراسـة الظاهـرة التدينيـة والحـرص عـلى التأسـيس العلمـي لعلـوم اجتـماع الأديـان والديـن مـن خـارج الديـن ومـن خـارج المعتقـد نفسـه، قوامهـا الموضوعيـة وهدفهـا العـودة إلى الأصـول السوسـيولوجية في دراسـة الظاهـرة التدينيـة المعـاصرة والكشـف عـن تعقدهـا وتركيبهـا.

(1) Michael Burawoy, the future of sociology, Epilogue in Robert Brym (ed.), New Society, Nelson, (2013), (p/ 525).

حوارات ..



حوار مع:
البروفيسور عبد الرحمن عزي(*)

حاوره:
د. عبد الرزاق بلعقروز
رئيس التحرير

(*) باحث ومفكر إعلامي، خريج الاتصال الجماهيري من جامعة الجزائر وجامعة نورث تكساس بأمريكا. مارس البحث والتدريس الإعلامي لأكثر من ٣٤ سنة في جامعات عدة: جامعة نورث تكساس، جامعة الجزائر، الجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا، جامعة الملك سعود، جامعة الإمارات العربية المتحدة. حصل على عدة أوسمة من جامعات جزائرية وعربية وذلك لجهوده في مجال التنظير الإعلامي القيمي... ويشغل حاليًا منصب عميد كلية الاتصال بجامعة الشارقة، بالإمارات العربية المتحدة.

السؤال الأول:

نرحبُ بكم حضرةَ الأستاذِ الدكتور عبد الرحمن عزي، في مجلةِ نماءٍ لعلومِ الوحي والدراساتِ الإنسانية، ونبدأُ معَكم بالأسئلةِ المعهودة، حولَ مَساركِم الشخصيّ ومساركِم العلميّ.

وما هيَ المحطاتُ النوعيةُ الفكريةُ التي تأثر بها عبد الرحمنِ عزي؟

نشكرُ لكم هذه الدعوةَ ونحيي بالمناسبةِ قُرّاءَ مجلتِكُم المتميزةِ: «مجلة نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية». تأثرتُ بلا شك بجغرافيا المنطقةِ الجبليةِ التي نشأتُ فيها، والتي رغمَ اعتمادِها على الثقافةِ الشفويةِ، تزخرُ بغنًى كبيرٍ في القصصِ، والشعرِ، والأمثالِ، والطقوسِ، إلى الأساطير، وخيال الزمن الغابر، إضافةً إلى جو «الحالة الاستعمارية». وثقافيًا، تميزت المنطقةُ على غِرارِ المناطقِ

الأخرى في **الجزائر** بروزِ علماء أجلاء، أمثال الشيخ **الحسين الورتيلاني** صاحبِ رحلة: «نزهة الأنظار في فضلِ علمِ التاريخِ والأخبارِ». والتعلمُ صِغرًا في كلٍّ من المسجد والمدرسة ربما أوجدَ في نفسي هذا التناغمَ بين الروحي والعلمي. وكانت دراستي الثانويةُ مزْجًا بين المواد الدينية والعلمية أيضًا. أما المصادرُ الفكرية (التراثية)، فتعودُ إلى المرحلةِ الجامعيةِ، والاحتكاكِ بأفكار **مالك بن نبي، وابن خلدون**[1]، والأيديولوجية التنموية آنذاك. وكان لدارستي العليا بأمريكا أثرٌ في دراسةِ التنظيرِ الاجتماعيّ، وارتباطه بالاتصال والإعلام، حيثُ درست الأصولَ الفلسفية والمعرفية، ليس الوظيفية لتلك النظرياتِ، وأخذتُ منها بشكل واعٍ أدواتَ التحليلِ في دراسةِ واقع الإعلامِ في المنطقة العربية والإسلامية. وقد امتدت مصادري المعرفيّةُ أيضًا إلى **الورتيلاني، والنورسي، والغزالي، (أبو حامد)، ودراز** من جهة، وإلى التنظيرِ الأخلاقيِّ الغربي في مجالِ الإعلام وبالأخص إسهامات **كليفورد،** وخاصةً نظريته «الأخلاق في الإنسان»، و«إعلام التآلف الاجتماعي» حديثًا.

فأنا أعتمد في نهجي -ولموقعنا التاريخي الخاصِ من الحضارة المعاصرة- على مسارين؛ أولهما: إعادةُ الربطِ (المنقطع) بين الإرثِ القيمي وإنتاجهِ المعرفيّ وواقعِ (فعل الإعلام)، والتبليغ ممثلًا في الرسالةِ، وثانيهما: التفاعلُ مع المعرفةِ الإنسانيةِ، والاجتماعية، والأخلاقية الغربية من جهة الاستعانة بأدواتها وليس بمحتواها، وصولًا إلى الإسهامِ إيجابًا في المعرفةِ الإنسانية؛ إذ إن القيمةَ في غاياتِها إنسانيةٌ وليست محليةً، أي: إنها «للعالمين» كافةً. فكان تنظيرُنا تجديدًا في الرؤيةِ الحضارية وتحديثًا في أدواتِ المقاربةِ، والتحليل.

السؤال الثاني:

من الكلماتِ التي أضحت تمارسُ حضورَها الكبيرَ (أزمةُ القيمِ)، وما يلازمُ هذه الكلمةَ الوصفيةَ، من

(١) من الكتب المقررة في المدرسة الوطنية العليا للصحافة بالجزائر آنذاك (أي السبعينيات) كتاب الصغير بن عمار بعنوان «التفكير العلمي عند ابن خلدون».

كلماتٍ أخرى تقترب منها في الدلالة، مثل: أفولِ المعنى، حلولِ العدميةِ، وهيمنةِ الصورةِ. كيف يقرأُ الأستاذُ الدكتور عبد الرحمن عزي، أزمةَ القيمِ المعاصرةِ؟

لا أرى أن هناك (أزمةَ قيمٍ)، وإنما أزمة «فعلِ القيمةِ»، أي إنّ تَعطُّلَ القيمةِ بوصفِها مرجعيةً راجعٌ إلى تعطيلِها في «المجسدِ» أي الممارسةِ الاجتماعيةِ والتاريخيةِ، ولم تَعُد تبعًا لذلك مُحركًا حتميًا في الواقعِ، وما يخصنا: الممارسة الإعلامية. هذا التعبيرُ يكون عامًّا لو لم نقيِّده بمجموعاتٍ من الاعتباراتِ التي تفسِرُ هذا التعطل حضاريًا.

الاعتبارُ الأول: أن النصَ القيميَ عندنا لم يمتدَّ كثيرًا من المجالِ الفقهيِّ إلى المجالِ الأخلاقيّ، وأقصِدُ بذلك إنتاجَ النصِ الأخلاقيّ «العقلانيّ أو الفسلفيّ» من نص «التشريع». ولعل قولَ **عبد الله الجابري** بأن الحضارةَ الإسلاميَّةَ «قانونيةٌ» بالدرجةِ الأولى، يدخل في هذا السياق. ولم تُنتِجْ الحضارةُ الإسلاميةُ كُتُبًا معرفيةً كثيرةً عن الأخلاقِ، إذا استثنينا **ابنَ مسكويه**، وقلةً آخرين، وإنما كان ثقلُها في الفقهِ وأصولهِ رغمَ ارتباطِ العمليتين: التشريعية، والأخلاقية. وإذا كانت النظرياتُ الأخلاقيةُ «الكلاسيكية» الغربية قائمةً على مرجعيةِ العقلِ وحدَه كما نجِدُ ذلك في أخلاقِ الفضيلةِ عند **أرسطو**، أو على «أيديولوجية الفردانية» في أخلاق الواجب عند «**كانط**» (Kant)، أو على «المنفعة» كما نقرأ ذلك في فكر «**بانتام**» و«**ميل**»؛ فإن القيمةَ في مرجعية الفلاسفةِ المسلمين، وبالأخصِ الغزالي وابن رشدٍ، قائمةٌ على النصين: الوحي، والعقل. ويحتلُّ «العقلُ» في نظرنا مكانةً حاسمةً بوصفهِ أداة نقلِ القيمةِ إلى الواقعِ. وإذا أخفقَ العقلُ عن القيام بهذا الدورِ، تحولتْ القيمةُ إلى تقاليدَ وطقوسٍ قائمةٍ على مبدأ «هكذا وجدنا آباءنا يفعلون». فالحاجة ماسةٌ إلى نص أخلاقيّ معرفيّ متجددٍ، وإلى ارتقاء بمكانةِ العقلِ في الربطِ بين المجرد والمجسد.

الاعتبارُ الثاني: أن السرد القيمي عندنا ليس فيه الكثيرُ من التضمين الاجتماعي،

أو «الفلسفةُ الأنثربولوجية»، أو ما يسميه مالك بن نبي بالفعاليةِ الاجتماعيةِ، فهو يتوقف غالبًا عند حدِّ تقديمِ المطالباتِ الأخلاقيةِ المجردةِ في حين أن الأخلاقَ ذات أبعادِ اجتماعية وتاريخية. فالقيمُ عندما لا تتحرك اجتماعيًا ولا تدخلُ في الدائرةِ التاريخيةِ فتصبحُ كلامًا جميلًا دونَ وقعٍ في الفعلِ الاجتماعي وحركةِ التاريخ.

الاعتبارُ الثالثُ: أن القيمةَ تتطلبُ إلزامًا أخلاقيًّا قائمًا على الاقتناع ممثلًا في الضميرِ الفردي من جهةٍ، والضميرِ الجمعي من جهة ثانية. فالقيمة تحتاجُ إلى إعادةِ إنتاجٍ على مستوى العقلِ ومن ثَمَّ تتحولُ إلى إلزامٍ في الفعل الاجتماعي، وذلك ما شرحتُه في كتابي الأخير: «نظرية الواجب الأخلاقي في الممارسة الإعلامية».

وقد أجريْتُ مقارنةً بين أخلاق الواجب عند «كانط» و«مفهومِ الإلزام الإيجابي» عند العالم المصري دراز، وبيَّنتُ التقاربَ بينهما على مستوى «العقلِ» والتباينِ على مستوى «المبهمِ» في ميتافزيقيةِ «كانط».

الاعتبارُ الرابع: أن الإعلامَ نص رمزي مشدود إلى الكائنِ السياسي، والكائنِ التجاري، ومن ثَمَّ يكادَ يخلو من الرأسمالِ القيمي، رغمَ حضورِ الخطابِ الديني بشكل واسع في الفضائيات. وإذا ما وقع الفصلُ بين المجالِ الإعلامي والمجال القيمي، دفَع هذا الفصلُ المجالَ الإعلاميَّ في اتجاهاتٍ وسبلٍ تفرقت عن سبيلِ الحقائقِ والأخلاقِ والفضائلِ.

أما بالنسبةِ إلى تعبيرِ «أفول المعنى»، فلعلكم تشيرون إلى كتاب غربيين، تحدثوا عن هذه الأزمةِ في المجتمعِ الحديثِ ومن هؤلاء «إرنست بيكر»، الذي أشرت إليه في كتابي «الفكر الاجتماعي المعاصر والظاهرة الإعلامية» إذ يرى أن الإنسانَ يعطي مسمّياتٍ لأشياء فتسْكُن عالَمَه.

ويضيف أن الإنسان يؤَسِّس عالمه داخليًا ورمزيًا انطلاقًا من الخارج، «فالعالم ينكشف في الإنسانِ، وليس الإنسان ينكشفُ في العالم»، على حد تعبيره. ويضيف أن الإنسانَ في سعيهِ

إلى تـرك بصـماتٍ لـه في العـالمِ، فإنـه يسـتعملُ الآخريـن قصـدَ تبريـرِ معضلتِـه في الحيـاةِ، فيصنـع مـن الحريـة قفصًـا لـه ويعجِـزُ بذلـك عـن التعبـيرِ صراحـةً عـن أحاسيسـه وآلامِـه الداخليـة.

والأمـر يتقاطـع وبشـكل آخـرَ مـع تعبـير «العدميـة» في المجتمـع الحديثِ؛ ذلك أن الفيلسـوفَ **نيتشـه** أكّـدَ عـلى أنـه لا يمكنُ تبريـرُ الحيـاةِ والعـالمِ إلا بوصـفِ ذلـك ظواهـرَ فنيـةً، ودعـا إلى فلسـفةٍ عدميـةٍ تتجـاوز مسـائل الخـير والـشر، وتصنيـفِ الأخـلاقِ ضمْـنَ مجـالِ المظاهـرِ، والوهـم والخطـأ والتأويـل.

ولا نعلِّـق عـلى هـذه الأفـكار الجدليـةِ الكبـيرةِ إلا بالقـولِ: إنهـا نتـاجُ سـياقٍ اجتماعـيٍ، وتاريخـيٍ خـاصٍ.

أمـا مـا يخـص الحتميـة القيميـة، فإنهـا وعـلى عكـس ذلـك تسـعى إلى تأويـلِ العـالم قيميًـا. وقـد أتـت هيمنـةُ الصـورةُ عـلى حسـاب القيمـة؛ ذلـك أن القيمـة تحمـل المجـرد والمُجسـد معًـا، في حـينِ أن الصـورةَ تحولـت مـع الإعـلامِ إلى أداةِ نفـوذٍ سـياسيّ أو تسـويقٍ تجـاريّ. ورغـم أنهـا -أي الصـورةَ- سرد لغـوي في ذاتهـا إلا إنهـا تحولـت خاصـةً مـع الإعـلام الجديـد مـن حافـزٍ للتفكـيرِ إلى حافـزٍ للإثـارةِ والإيحـاءِ، بإبقـاء المتلقـي رهـينَ المجسَّـد دون غـيره.

السؤال الثالث:

يبـدو مـن نظريتكـم (الحتميـة القيميـة: وتطبيقاتهـا في الإعـلام المعـاصر)، أنهـا ترتفـعُ بالقيمـةِ مـن الدلالـة الكماليـة إلى الدلالـة الضروريـة، ومـن الحيـزِ الجـزئيّ إلى الحيـزِ الـكليّ؛ فـما مـبرراتُ اعتبـارِ القيمـةِ موجهـةً للممارسـةِ الإعلاميـة؟

وهـل انفصلـت الممارسـاتُ الإعلاميـةُ عـن القيمـةِ بصـورةٍ كليـةٍ كي يكـونَ هنـاكَ مسـعى لإعـادة وصـل العلاقـةِ بـين الإعـلامِ والقيمـةِ؟ وثمّـةَ مـن يـرى أن ربـطَ الإعـلامِ بالقيمـة، يـدل عـلى فَهـمٍ تجزيئـي لدلالـة الإعـلام الحقيقيـة... المرتبطـةِ أكـثرَ بثقافـةِ الجمـهورِ وحاجـاتِ النـاس... فـما مـدى صوابيـةِ هـذا الـرأي الناقـد؟

إن القيمةَ دلالةٌ ضرورية وليست تحديًا فحَسْب، مثلما ذهبَ إليه **إدغار موران**. فإذا اعتبرنا أن الإعلامَ رسالةٌ قائمةٌ على مركزية القيمة؛ فإن الأجزاءَ بمثابةِ أبعادٍ، كأنْ نقول: البعد الاجتماعي للقيمة، البعد السياسي للقيمة، البعد الجماليّ للقيمة...إلخ.

وكلها تتفرع انطلاقًا من القيمةِ فيما «ينبغي أن يكون». إن العلاقةَ بين الجزءِ والكلِّ ترابطيةٌ؛ فنظريةُ الحتمية القيمية نظريةٌ كليةٌ (macro) تفسرُ الجزءَ انطلاقًا من الكل وتنطلقُ من الكلّ في تفسيرِ الجزءِ. والحاصلُ أن الكثيرَ من الدراساتِ أو شبه الدراسات الإمبريقية في الإعلام تبقى محصورةً على مستوى الجزء وكأنّها تنظرُ إلى المعرفةِ على أنها وسيلةٌ وظيفيةٌ دون غاياتٍ، وهي بذلك توفر معرفةً محدودةً لا تسهم في إعادةِ بناء الإنسانِ برؤيةٍ حضاريةٍ متجددةٍ. أما مبرراتُ اعتبارِ القيمة موجهةً «فيما ينبغي أن يكون» للإعلام فتعودُ إلى كونِ الإعلامِ رسالةً، وجوهرُها قيمتُها. وإذا لم يُوجَّه الإعلامُ بالقيمة، فيوجَّه إذن بالدعاية السياسيةِ أو بالمصلحةِ التجارية. وقد توفِّر نظريةُ المسؤوليةِ الاجتماعيةِ، بوصفِها نظريةً معياريةً، أيضًا مخرجًا جزئيًا من سيطرةِ الدعايةِ والمصلحة ولكنها تبقى حبيسةَ تغيرِ توجهاتِ الناس وميولِهم، خاصةً وأن الإعلامَ قد أسهمَ مع الزمن في تأسيسِ تلك التوجهات والميول، ومن أجل ذلك؛ تبْقى المسؤوليةُ الأخلاقيةُ للإعلامِ أكثرَ تطورًا قيميًا من المسؤولياتِ الأخرى الفرعيةِ رغمَ أهميتِها.

ولم يْنفَصِل الإعلامُ عن القيمةِ كليةً في الشكلِ، وإنما انفصلَ عنها في المضمونِ باستثناءاتٍ محدودةٍ. أما ربطُ الإعلامِ بثقافةِ الجمهور وحاجاتِ الناسِ فيطرح إشكالاتٍ معرفيةً قديمةً، وجديدةً في الوقت نفسه، فعندما نقول ثقافة الجمهور، فالتركيزُ يكونُ عما «هو كائن» وليس «ما ينبغي أن يكون»، ثم إن هناك تساؤلًا عن درجة استقلالية ثقافةِ الجمهورِ في ظلِّ سيادةِ الإعلامِ، والإعلام الجديد. والأمرُ ينطبق على الحاجات؛ ذلك أن صُنّاع «سينما العنف» برروا في

الماضي إنتاجَهم بالقول: إن الجمهور «عايز كده»، وفلسفيًا فلربما نشيرُ بتعبيرِ «حاجاتِ الجمهور» وسعادتِهم إلى نظريةِ المنفعةِ، أو «النتائجية»، للفيلسوفَيْنِ **بانتام وميل**، وهي نظريةٌ فلسفيةٌ «ضعيفةٌ» في نظرنا؛ لكونها تحكمُ على الظاهرةِ بالأغلبيةِ، وليس بقيمَتِهَا، ولا تستطيعُ أن تتنبأَ بالمنفعةِ الحاصلةِ على المدى البعيدِ، وتُضَحِي بالأقليةِ، وقد تنحازُ في غيابِ صرامةٍ أخلاقيةٍ إلى مبدأِ «الغاية تبررُ الوسيلةَ».

السؤال الرابع:

قُلتُم في أحد نصوصِكُم المنشورةِ مؤخرًا، إننا في حاجةٍ إلى التأسيسِ العلمي لما أسْمَيْتُمُوه «بعلمِ القيم في الإعلام» أو «نظرية الحتمية القيمية في الإعلام»، ويبدو أنه علمٌ في علاقة ترابطيةٍ مع الدينِ من جِهةِ البحثِ عن الأسمى من القيمة والمعنى، وفي علاقةِ استفادةٍ من الأدواتِ المنهجيةِ الغربيةِ... فما هي الآلياتُ المنهجيةُ التي يتبنّاها «عبد الرحمن عزي» في هذا الوصلِ، بين علومِ الوحي والعلومِ الإنسانية المعاصرةِ؟

لا يوجد عندنا حوار بينَ علومِ الوحي والعلوم الإنسانيةِ المعاصرةِ في مجالِ دراسةِ القيمةِ. فإذا أخذنا مجالَ الأخلاقِ؛ فإنه يُدرَس إما في الفلسفةِ دونَ معارفِ الوحي، أو في الشريعةِ دون العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وقد أدى هذا الفصلُ إلى عدمِ تطورِ «علم الأخلاقِ» في كلتا الحالتين. وما يخص كتاباتي أو «الخيط» الرابطَ بينها مثلما يقول **د. نصير بوعلي**، فإنها تقوم على نظرية المعرفة، أي إن الباحثَ ينطلقُ من نصوص تراثِه، وليس خارجًا عنها ولا نتصوره يبدأ من «لا شيء»، أو -ولاعتبارات إبتسمولوجية- «مما لدى الغير». ثم تأتي القراءةُ المتجددةُ انطلاقًا من القيمةِ إلى الواقع، ولا يتمّ الحُكْمُ على القيمية انطلاقًا من «واقعٍ مترددٍ». وهذه القراءةُ تحتاجُ إلى أدواتٍ علميةٍ، ومعرفيةٍ متطورةٍ وحاضرةٍ بمستوياتٍ عدةٍ في العلوم الإنسانيةِ والاجتماعية المعاصرةِ. والأمرُ لا يكون

إسقاطًا عشوائيًا بقدرِ ما يكونُ جُهْدًا واعيًا، متأصلًا، ومتجددًا. فالحضاراتُ تستفيد من بعضها البعض منهجيًا، ولكنها لا تستبدل بمضامينها مضامينَ أخرى. وأحسب أن النهج الذي سلكته لم يكن جديدًا كثيرًا في مُبتَغاه، وإن كان كذلك في مبناه؛ ذلك أن جذوره تعود إلى لحظة الاحتكاك مع الظاهرة الاستعمارية أواخرَ القرن التاسع؛ إذ شغل موضوع «الأصالة والمعاصرة» حيزًا واسعًا في تفكير الكُتّاب والمصلحين والنخب الثقافية في المنطقة المغاربية خاصة إلى أن ظهرت الفكرة الوطنية، فانتقل الجدل من الثقافة إلى السياسة بعد الحرب العالمية الأولى.

السؤال الخامس:

ما مكانة القيم في نظرية الحتمية القيمية؟ وهل المجتمعات العربية بحاجة إلى نظرية تنْبع من صميم ثقافتهم؟

تقوم الحتمية القيمية على مركزية القيمة، ليس فقط في تفسير الظواهر (ومنها الإعلام) ولكن في مقاربة تلك الظواهر من حيث «ما ينبغي أن يكون»، فهي نظرية معيارية ولا تكتفي بدراسة العالم أو فهمه فحسب. وقد اتخذت نظريةُ الحتمية القيمية موقفًا «ثابتًا» في موضوع «مكانة القيمة» من حيث إن القيمة «تُكتَشف» من «مُعطَى مسبق» بالدرجة الأولى ولا يتم تأسيسها اجتماعيًا أو تفاعليًا، إلا في أثناء حالة معايشتها في أبعادها «الجزئية». وهذا التمييز ضروري وحاسم؛ لكونه ينأى بالحتمية القيمية عن نظريات البناء أو التأسيس الاجتماعي أو التفاعلي الرمزي أو الإعلامي للقيمة.

والقول بأن القيمة «تُكتَشف» من «معطى مسبق» يجعل من نص الوحي المرجعَ في فهم دلالة القيمة؛ إذ إن الانسان ليس مرجعًا للقيمة، وإنما أداة تتجسد فيها القيمة. أما القول «بالتأسيس» فيحيلها إلى النسبية الثقافية والحالة الأنثروبولوجية المحلية، وذلك إخفاق معرفي ومنهجي في إدراك البعد الإنساني العالمي للقيمة المفسرة لسر وجود الانسان، وعلاقته بالآخر وبخالقه سبحانه وتعالى. وبالطبع، فإن أي مجتمع أو حيز اجتماعي

حضاري بحاجة إلى نظرية تنبُع من صميم نظامه القيمي، ولكن النظرية لا تكتسِب تلك الصفة إلا إذا ارتقت من المحليّ إلى العالمي، أي إنها تنطلق من تراث وتجربة، وتلمِسُ جوانب إنسانية لدى الآخر.

السؤال السادس:

هل هناك علاقة بين ضعف الإعلام العربي والابتعاد عن قيم المجتمع؟ وماذا يقصد عزي بالكفاءة القيمية؟

كلما ارتبط الإعلام بالقيمة كان الأثر إيجابيًا والعكس بالعكس. ويشهد الإعلام عامةً تفككًا وإعادة بناء في الوقت نفسه. فالتفكك حاصل في تحييد القيمة وإزالة طابع الهيبة والوازع الأخلاقي بممارسة عنف اللسان والإعلام وتكسير البنية القيمية في اللغة، والسرد الإعلامي. أما إعادة البناء فتكمن في تلك النماذج التي تسعى إلى إقامة إعلام هادف مسؤول وبنّاء. إن غياب أو تضاؤلَ الانضباط الأخلاقي على مستوى وعي الفرد، أو ضميره وعلى مستوى الواجب الأخلاقي، وتغليب المصلحة الخاصة في المجال الإعلامي عامة؛ دفع النقاد إلى التساؤل عما إذا كان الإعلام مهنة بضوابط مهنية وأخلاقية وقانونية محددةٍ على غِرار مهنة الطب والقانون، خاصةً مع تلك الخطوط التي تكاد تتقطع بين الإعلام التقليدي والأصلي في التجربة والمهارة والإعلام الرقمي الذي يمكن فيه لأي فردٍ أن يتخذ لنفسه اسم صحفي أو كاتب أو أديب دون أن يمسك بزمام تلك المهن بالضرورة...

إن الواقع الإعلامي رغم تلك التجارب «المحدودة» في إعلام المجتمع بالحقائق وترقيته وتثقيفه وتنويره وتوفير مساحةٍ واسعة للتعبير والحوار، إلا إن الجانب الاستهلاكي والدعائي والتسطيح الثقافي وإضعاف الحس الفني والجمالي وإبعاد الأخلاق الثقافية والمهنية عن الممارسة الإعلامية ما يزال عاملًا محرِّكًا في الكثير من الوسائل والمنصات الإعلامية التي أسهمت في ما يمكن تسميته بتعثر الرسالة في عصر الوسيلة. ورغم أن إيجابيات الإعلام الجديد

ووسائل التواصل الاجتماعي بارزة ظاهرة للعيان، إلا أن ذلك لا يمنع الناقد من التساؤل عن تلك الآثار «الهائلة» المترتبة عن طابع الجمهرة الذي اتخذته الثقافة من خلال هذه الوسائل، وتراجع النوعية والتنوع الثقافي والإبداع، وتغليب المادي على الروحي، واستبدال اللقطات الإعلانية وسيادة المضامين «الغرائزية» بالتفكير.

وقد يعتَقِد المستخدم أن كثرة الوسائل تعرّضه إلى تعدد الأفكار والثقافات، ولكن لو تمعن؛ ما يلبث أن يدرك أن ما يحصل عليه ليس بذلك التنوع وإنما ما يسود في تلك المرحلة ليس إلا. إن غياب المتغير الذي سميناه بالرؤية القيمية التي يمكن أن توجه هذه التكنولوجيا، جعل هذه الأخيرة تكتسب حياةً خاصةً بها (sui generus) بعيدة عن أي إشراف ثقافي، ينبثق تلقائيًا من البنية القيمية الحضارية، الشيء الذي أنتَج ما يمكن تسميته بالذهنية التقنية. وساهم ذلك بشكل معتبر في استخدام هذه التكنولوجيا للهيمنة وما ترتب عن ذلك من دمارٍ وصراعٍ وفروق اقتصادية واجتماعية وتلوث بيئي وغيره، على عدة مستويات وخاصةً على مستوى العلاقات الدولية.

وينبغي التمييز بين التكنولوجيا والعقلية التقنية. فالتكنولوجيا يمكن في معظم مظاهرها أن تكون عامل حيادٍ في التنمية، أما العقلية التقِنية فهي توجهٌ تصوريٌ يتخذ من الفعالية (efficiency) -وليس من التوَجُه القيمي- معيارًا في التعامل مع القضايا الاقتصادية والسياسية، ومن ذلك السعي إلى توسيع دائرة السلطة والنفوذ سياسيًا وعسكريًا، وإلى الكسْبِ الأقصى اقتصاديًا.

فالخطاب الذي يميز هذا النمط التقني السائد في الحضارة المعاصرة، يتعلق بكيفية زيادة الفعالية والتحكم في الآخر وليس أي قيمة ترتبط بالتكافؤ والتعاون والمصلحة المشتركة وغيرها.

وفي نظرنا، فإن التنمية الحقيقية تستدعي دمج التقنية في المنظور

القيمي الثقافي للمجتمع، وذلك يتطلب إدخال الثقافة في التقنية وليس تحويل الثقافة إلى تقنيات. فهذه العملية تُعطي الأولية الفائقة للتحول الثقافي وتضمن الإشراف أو التوجيه القيمي للتقنية والتكنولوجيا. إن عدم القدرةِ على الإبداع وتطوير نمطٍ متميز من التنمية في العديد من البلدان الإسلامية، يعود جزئيًا إلى سيطرة التقنية على الثقافة.

فالإبداع يحدث عندما تكون الثقافة ذات المخزون القيمي المعرفي المشترك حاضرة بالتفاعل المبدع مع الوسائل المستحدثة. ومن جانب آخر، فإن العلاقة وطيدة بين الثقافة والمعتقد؛ بل إن الثقافةَ جزءٌ من النظام العقدي.

فالدين يوفر التوجيه القيمي، في حين تسمح الثقافة بتعدد التجارب. وعندما يتم فصل الثقافة عن مرجعيتها القيمية تصبح هذه الثقافة حالةً أنثربولوجية أو عاداتٍ راكدة وعقبة للتنمية. إن إدخال الثقافة على التقنية يتطلب ما سميّناه بالكفاءة القيمية. وتعني الكفاءة القيمية القدرةَ على أن يستوعب الفردُ ثقافته ونظامه القيمي ومعايشة وتكييف هذه الكفاءة مع الوضعيات أو المحيط الجديد. فالجزء الأول -أي الحصول على القيم والثقافة- عملية طويلة المدى تشارك فيها عدة مؤسسات كالعائلة، والمدرسة والتعليم العالي... إلخ. وهذا ما يفسر لنا كيف أن عددًا من المجتمعات الواعية تسخّر موارد بشرية ومادية كبيرة لهذا الرأسمال المعرفي والثقافي. أما الجزء الثاني فيخصّ قدرة الأفراد على الإبداع في سياق منظور القيم والخصوصية الثقافية. وفي حين يمكن اكتساب الأول عن طريق التعليم «والتطبع»؛ فإن الثاني يقوم على التجديد الذاتي ضمن أُطُرِ الفرد الثقافية والحضارية.

إن روح التفاعل والاستنتاج وإعادة صياغة التجربة هو أساس الكفاءة القيمية التي هي أساسية في عصرنا، عصر المعلومات والانفجار التقني. فالتحدي يكمن في السعي نحو بناء أفراد يستطيعون الجمع بين الكفاءة القيمية والمهارة التقنية، وغياب هذه المعادلة المتوازنة جزء من أزمتنا الحضارية.

تقارير ..

تقرير مؤتمر:

«موقع الدين في بناء شخصية الإنسان»

حسين محمد(*)



انعقد مؤتمر «موقع الدين في بناء شخصية الإنسان» في جامعة أوردو، كلية الإلهيات - تركيا، بين تاريخي (١٠-١٢ من حزيران/ يونيو، عام ٢٠١٦م).

لقد كانت فكرةُ المؤتمرِ مبنيةً على أن العالمَ الإسلاميَّ اليومَ بحاجةٍ إلى أن يستعيدَ شخصيّتَه الضائعةَ، ومن هنا تَبْرُزُ إشكاليّةُ المؤتمرِ: فكيف السبيلُ لإعادةِ الشخصيّةِ الإسلاميّة؟ وما هو موقعُ الدينِ الإسلاميِّ في بناء شخصيَّةِ الإنسانِ أيّ إنسان كان؟ كيف تحوَّلَتْ شخصيَّةُ الصحابةِ -رضوانُ اللهِ عليهم-

(*) أستاذ اللغة العربية بجامعة أوردو - تركيا.

وانقلبوا رأسًا على عَقِبٍ، وكأنهم خُلِقوا مِنْ جديدٍ بعد أن دخل في قلوبهم الإيمانُ؟ وما هي الإجراءات التي اتخذها النبيُّ صلى الله عليه وسلم في طريق تربية شخصيّةِ الصحابةِ؟ وغيرها كثير من الأسئلةِ المثارةِ ضِمْنَ إشكاليةِ المؤتمرِ. وقد عُقِدَتْ جَلَساتُ المؤتمرِ في مركز الثقافةِ والفنونِ في مدينة **أوردو** شمالَ **تركيا** على **البحر الأسود.**

والحقيقة، عندَ الإعلانِ عن المؤتمرِ كُنّا نخطِطُ أن يكون المؤتمرُ مؤتمرًا خاصًا بالباحثين الأتراك لأسبابٍ عديدةٍ، منها أن الجامعةَ ما تزال فَتِيَّةً، كما أن المدينةَ صغيرةٌ جدًّا إلا أنه بحمدِ اللهِ غلبت علينا فكرةُ أن نجعلَه دوليًا لأهميةِ موضوعِ المؤتمرِ، ولكي نتبادلَ الأفكارَ والتجاربَ مع جميعِ الإخوةِ، وقد أذهَلَنا حقيقةً عددُ المُلَخصاتِ التي وصلَتْنا، بَعْد الإعلان عنه كمؤتمرٍ دوليّ؛ فقد وصلَنا ما يربو على ثمانمئة مُلَخَصٍ من الباحثين الأتراك وغيرهم من ديار المسلمين، ولكم أن تتصوروا صعوبةَ الاختيارِ في هذا الكمِّ الهائلِ من الملخصات بعدَ أن كنا نخطِطُ أن يكونَ إقليميًا.

كانت جلسةُ الافتتاحِ في الساعةِ العاشرة مع تلاوة عطِرَةٍ من الذكر الحكيمِ، تلاها الأستاذُ **مصطفى أوغوز**، وبعد ذلك تكلّمَ الدكتورُ البروفيسورُ عميدُ كلِّيّة الإلهياتِ بجامعةِ **أوردو**، وصاحبُ فكرةِ المؤتمرِ **ياغوز أونال**، وابتدأ كلمته بأن حيّا الباحثين، خصوصًا القادمين من خارجِ **تركيا**، وأوضحَ أن موضوعَ المؤتمرِ موضوعٌ حيويٌّ وكان يجولُ في ذَهنه مُنْذُ عدّةِ أعوامٍ، وأنه من أهمّ ما يواجِهُه المجتمعُ المسلمُ، والحركاتُ المسلمةُ في الوقتِ الحاليّ - هو بناء شخصية مسلمةٍ متوازنةٍ، وأن هذا المؤتمرَ يُعْتَبرُ خُطْوةً لإعادةِ تأهيلِ وإعمارِ الشخصيّة المسلمةِ، وبعدَ ذلك تكلّمَ نائبُ رئيسِ جامعةِ **أوردو** الدكتور **شوكت ماتين كرا**، وبعدَ تَرْحِيبِه بالضيوفِ الكرامِ، القادمين من الداخل والخارج، قال: إنه لمن الشرفِ أن تقومَ جامعتُنَا جامعةُ **أوردو** الصغيرةُ الفَتِيّةِ بمثلِ هذا الأمر، وتستطيعَ تحمّلَ أعباء هذا المؤتمرِ الدَوْليِّ، وبعدهَ تكلّمَ الأستاذُ **عرفان** نائبُ والي **أوردو**، وأوضحَ أهمية المؤتمرِ لَيسَ **لتركيا** فقط، بل للعالمِ الإسلاميّ عمومًا؛ فكلُّ العالمِ الإسلاميّ اليومَ يَمُرُ بمرحلةٍ حرجةٍ، مرحلةٍ يجِبُ

على كلِّ المجتمعاتِ التنبُّهُ إليها، والعملُ الجادُّ في بناءِ الإنسانِ المسلمِ من جديدٍ، وبذلكَ انتهت الجَلْسةُ الافتتاحيةُ، وقد حضر المؤتمرَ العديدُ من الشخصياتِ؛ منهم: الأمينُ العامُّ لدائرةِ الأمْنِ في **أوردو، جانار يايفور**، ورئيسُ دائرةِ الإفتاءِ في **أوردو، مصطفى كولو أوغلو**، والعديدُ من الأكاديميّين والمهتمين، وقد قُدِّمَ ثلاثة وستون بحثًا أكاديميًا من العرب، والأتراك، وغيرهم من باكستان، وبنجلادش، والبوسنة، والهرسك.

وفي هذا التقريرِ الموجزِ سأختارُ عددًا من البُحوثِ، لأتكلّمَ عنها، تاركاً بعضها؛ لأن استيعابَ جميعِ البحوثِ أمرٌ صعبٌ جدًّا في هذا التقرير.

في بحث بعنوان: «دَورُ الوِرَاثةِ في بناءِ الشخصيّةِ الإنسانيةِ» قدّمَه الدكتور: **عماد عبد الله محمد الشريفين**، من جامعة **اليرموك في الأردن**؛ ذكرَ أن الهدفَ من البحثِ هو بيانُ أَثَرِ الوِرَاثةِ والبيئةِ في بناء الشخصية، وكيف نظرَتْ الشريعةُ الإسلاميّةُ إلى أثر كلٍّ من الوراثة والبيئة؟ وقد استنتجَ الباحثُ أن الإسلام يقرِّرُ عدمَ خضوعِ السلوكِ الإنساني عمومًا لعوامل الوراثة والبيئة؛ فبهذا يُعْلِي الإسلامُ من قيمةِ العقلِ، واستشهدَ بعددٍ من الأمورِ مِنْهَا: قصةُ امرأةِ فرعونَ، فرغمَ البيئةِ التي تَعيشُ فيها، فإنها لم تتأثرْ بها وأسْلَمَتْ على دين **موسى** عليه السلامُ.

في بحث آخرَ بعنوانِ: «العباداتُ وأثَرُها في تكوينِ شخصيّةِ الإنسان: دراسةٌ مقاصِديّة»، قدّمَه الأستاذُ الدكتورُ: **صالح خالد الشقيرات**، من جامعة **الجوف** في **السعودية**؛ كان الهدفُ من البحثِ كما حدّد صاحِبُه؛ أن للعباداتِ مقاصدَ تتضَمْنُها، فهي ليست حركات ظاهرية فقط، فإذا استطعْنا تحقيقَ هذه المعاني كانت العباداتُ كفيلةً بصَقْلِ شخصيّةِ المسلمِ وحمايتِهِ من الزيغ والانحرافِ، وقد قصد بالعبادات هنا المعنى المتعارف عليه في أبوابِ الفقه وهي الصلاةُ والزكاةُ والصيامُ والحجّ، وذكَرَ الباحثُ أثرَ هذه العبادات واحدةً واحدةً في الشخصيّة، ومما ذكر في الصلاةِ مثلًا، أن الصلاةَ دَورةٌ لضبطَ السلوكِ؛ فَصَلاةُ الجماعةِ تُعلّمِ المسلمَ النظامَ والانضباطَ وضبْطَ النفْسِ داخلَ المْسجدِ،

وانتهت الدراسةُ بنتائجَ كان منها: أن العباداتِ تساهمُ في تنْقِيةِ المسلمِ من مختلفِ الأمراضِ النفسيةِ والأخلاقيةِ.

وننتقل إلى بحث آخر، يَسيرُ في أعماقِ التاريخِ ليصلَ إلى البدايةِ الأُولى للوحْيِ في مكةَ المكرمةِ، بعنوان «تَحَوّلاتُ الشخصيةِ العربيةِ بينَ الجاهليةِ والإسلامِ: دراسة في أشعارِ الصحابةِ»، قدَّمه: الباحثُ **محمد دلكي** من جامعة **أوردو تركيا**؛ فقد درسَ الباحثُ النصوصَ الشعريّةَ التي أنْتَجَهَا شَعراءُ الصحابةِ المخَضرمون باعتبارِ أن النصّ الشعريَّ هو ديوانُ العربِ الذي رسموا فيه ملامحَ شخصيّتِهم، والمِرْآةُ الصادقةُ التي يُمْكنُ من خلالها استقراءُ الشخصيّةِ العربيةِ قبلَ الإسلامِ وَتَحوُّلاتها بعدَ الإسلامِ. وكانت الدراسةُ مؤلفةً من محورين؛ تَعَرّضَ الأولُ إلى النواحِي البنيوية في القصيدةِ مثل شكْلِ القصيدةِ وموقفِ الشاعرِ المسلمِ من المقدمة الطلليّة وتأثيرِ التراكيبِ الإسلاميةِ في الشُّعراءِ. وفي المحورِ الثاني، تعرض لموضوعِ القصيدةِ وما طَرَأَ عليه من تَحوُّلاتٍ وعلاقَتِها بالشخصيّةِ المسلمةِ ومواقفها الدينيةِ والاجتماعية والسياسية، وخلُصَتْ الدراسةُ إلى: أن الدينَ الجديدَ كان له الأثرُ الواضحُ في الشخصيةِ العربيةِ وانعكسَ هذا على القصيدةِ العربيةِ سواءٌ في شكلِها أم في مضمونِها.

وفي بحث مُقدّم من الجامعة العالميةِ في **باكستان**، قدّمَه الدكتور **محمد زبير عباسي**، بعنوان: «نظريةُ **فرويد** النفسانية وأثُرُها في هدْمِ شخصيّة الإنسان»، وهو بحث ضخم بلغَ أربعينَ صفحةً، سارَ فيه الدكتورُ بشكلٍ منْطقيٍّ حيثُ شرحَ نظرية **فرويد**، وماذا رآه، والأسباب التي دعتْه لسبْك نظريتِه. وفي القِسْم الآخر شرحَ موقفَ الإسلامِ من نظريتِه، أي العلاقة التي يَرَاها الإسلامُ بين الرجلِ والمرأةِ. وفي القَسْمِ الأخير تعرّضَ لنقدِ نظرية فرويد، وممّا ذكرَ من نتائجَ بحثِه: أن علمَ النفْسِ وأصولَه لا يمكنُ أن يتمَ دونَ اعتبار كتابِ الله تعالى مصدرًا مُعترَفًا به، وأن الإسلامَ جاءَ بجميعِ الحلولِ النفسيةِ للإنسانِ.

وفي بحث آخر جاء من **مكةَ المكرمةِ**، من جامعة **أم القرى**، بعنوان: «القِيّمُ الأخلاقيةِ وأَثَرُهَا في بناءِ الأممِ»، وبعدَ

تعريفِه للقيّمِ الأخلاقيةِ ذكرَ الباحث دَور القيمِ في بناءِ الأممِ سياسيًا، واقتصاديًا، واجتماعيًا، وممّا ذكَرَه من الناحية السياسية: أن الإسلام يُربِّي الساسةَ على اتّباع القيمِ، وأن السياسةَ الإسلاميةَ تَرفُضُ أيَّ وسيلةٍ قذرةٍ، حتى ولو كانت غاياتُها شريفةً. وفي ورقةٍ مقدمة من **الجزائرِ**، من أستاذِ الحديثِ بجامعةِ الأميرِ **عبدِ القادرِ** الدكتور **مختار نصيرة**، بعنوان: «المعالمُ الإداريةُ في الشخصيّةِ القيَاديَّةِ من خَلالِ الُسنّةِ النَبويَّةِ»؛ استلْهَم الباحَثُ مَعالمَ الشخصيّةِ القياديّةِ من خلالِ استقراءٍ للسُّنّةِ النَبويّةِ، وذكَرَ منها مثلًا: القدوةَ، والطموحَ، واعتمادَ مبدأ الشُورَى، وغيرَها، واستشهدَ لهذا بالسُّنَّةِ النبَويّةِ. ومن النَتَائجِ التي ذَكرَها: أن انتقاءَ الشخصيّةِ القياديّةِ ليس عملًا اعتباطيًا، وإنّما يكونُ لتوَفُّرِ شروطٍ ضروريةٍ تَحتَاجُهَا الشخصيَّةُ القياديّةُ في كلِّ مجالٍ إداري.

وفي بحث مُقَدّمٍ من **بغداد**، كلّيّة العلوم الإسلاميةِ، للباحثِ **عمّار حكمت فرحان**، تحتَ عنوان: «أثرُ القُرآنِ والسُّنّة النبويّةِ في بناءِ الشخصيّة: **محمد الفاتح** نموذجًا»؛ ذكر في المَطْلبِ الأول أثرَ القرآنِ في بِناءِ الشخصيّةِ، ثم أثَرَ السُّنّةِ النبوَيّةِ في الشخصيَّةِ في المطلبِ الثاني. وفي المَطْلبِ الثالثِ بيّنَ أثرَ كلٍ من القرآنِ والسُّنّة النبويّةِ في شخصيّةِ **محمد الفاتح**، وقد استشهدَ الباحثُ بالرسائلِ التي أرْسلَها السلطانُ، وكيف أنها تَحمِلُ أهمّ المعاني الدالة على تَأثُرِهِ بالقرآنِ والسُّنّةِ. فمما جاء في وصيتِه لسلطانِ مصر: «إن من أحسنِ سُنن أسلافنا -رحمهم الله تعالى- أنهم مُجاهدون في سبيلِ اللهِ ولا يخافون في اللهِ لَوْمَةَ لائمٍ، ونحن على تلك السُّنّةِ قائمون». ولاحَظ الباحثُ التأثُّرَ الكبيرَ لشخصيّة الفاتحِ بالقرآنِ والسنةِ من خلالِ دراسةِ وصيَّتِه لابْنِه التي جاء فيها: «كن عادلًا، صالحًا، رحيمًا، وابْسُطْ على الرعيّةِ رحمَتَكَ دون تَمْييزٍ، واعملْ على نَشْرِ الدينِ الإسلاميِّ؛ فإن هذا واجبُ الملوكِ على الأرضِ».

وفي بحث مُقدمٍ من الجامعةِ المستَضِيفة للباحثةِ **سارة زهير**، بعنوان: «الشخصيةُ الإسلاميةُ من مَنظورِ الكتابات الاستشراقيةِ باعتبَارِها مُبَرِّرًا للاستعمارِ»؛ بيّنَت فيه الباحثةُ الشخصيّةَ المسلمةَ

في عيونِ المستشرقين، وكيف ساهمتْ هذه الصورةُ في جعلِ الاستعمارِ تجاه الشعوبِ الشرقية فعلًا شرعيًا وواجبًا من منظورِ المَستَعمِرِ والمُستشرقِ، وبيّنَت الباحثةُ أن الاستشراق والدراساتِ الاستشراقيةَ هي القاعدةُ التي انطلقَ منها الاستعمارُ، وخَلُصَت الدراسةُ إلى أنه ورغمَ بعضِ المنافعِ التي جنيناها من المستشرقين إلا أن المضارَ التي وصلتْنَا عن طريقِهم كانت كبيرةً جدًّا.

وفي بحث آخرَ مُقَدَّم باللغةِ التركيةِ من جامعةِ **دجلة** للباحثِ الدكتورِ **مجاهد أرباجه**، تحتَ عنوان: «تطوير شخصيّة الأطفال عن طريقِ التربيةِ الأخلاقيةِ للضميرِ»، وبعدَ تعريفِهِ للضميرِ كمصطلحٍ؛ ذكر كيفية إنشاءِ ضميرٍ طبيعيٍّ، وما هي مصادرُ الضميرِ وربطه بفكرةِ الفطرةِ الإنسانيةِ الأولى في معنى متقاربٍ إلى حدٍ ما. ثمّ ذكرَ تربية ضمير الأطفال، وما يعكِسُه على شخصيّتهم، ثم ذكر نتائجَ بحثه ومنها: أن أهمّ عواملِ تربية الضمير هو عاملُ القيمِ الأخلاقيةِ، وذكرَ أن تطويرَ الضميرِ يساعدُ على حلّ كثيرٍ من مشاكلنا الاجتماعيةِ التي تواجِهُنا في المدرسةِ، أو العائلةِ، أو عندَ الشبابِ.

وفي بحث آخرَ مُقدّمٍ من جامعةِ أوردو الجامعةِ المستضيفة، تحتَ عنوان: «الشخصيّةُ الإسلاميةُ والتحديّاتُ المعاصرةُ التي تواجِهُها»، للباحثِ **حسين محمد المحيميد**، وبعدَ تعريفِ الشخصيّةِ، والشخصيّةِ المسلمةِ، ذكر أهمّ التحدياتِ التي تواجِه الشخصيَّةَ المسلمةَ في الوقتِ المعاصرِ، ومنها وأهمُّها على الإطلاقِ: التغريب، وأوضحَ أهدافَه، وذكر السبيلَ الممكنة لمُواجَهتِه، ثمّ ذكر تحديًا آخرَ وهو ازدواجيّة الشخصيّة المسلمة، وأخيرًا التفرق والتشرذم كتحدٍ من أهمِّ التحدياتِ للشخصيّةِ المسلمةِ المُعاصرة، وخلُصِ البحثُ إلى نتائجَ عدةٍ؛ كان منها: أن التحدياتِ التي تواجِهُها الشخصيةُ المسلمةُ اليومَ كثيرةٌ جدًّا، وعلى العاملين في حقلِ الدعوةِ، والعملِ الإسلامي عمومًا معرفَتُها أولًا، ثمّ مواجهَتُها بالطرق الممكِنَةِ، وخصوصًا التغريب الذي يَهدِفُ إلى مَحوِ الشخصيةِ المسلمَةِ من جُذُورِها.

وفي بحث آخرَ مُقَدّم من الجزائرِ الشقيقةِ، من جامعة **محمد لمين دباغين سطيف ٢**، للباحثِ الدكتورِ **عبد الرزاق بلعقروز**، تحتَ عنوان: «التكاملُ الأخلاقيُّ ودَورُه في إنشاءِ الشخصيَة الارتقائيةِ»، وبعدَ توضيحِ مَعْنى كلٍّ من التكاملِ الأخلاقيِّ، ومفهومِ الشخصيّة الارتقائية؛ ذكر مِنهاجَ التكاملِ الأخلاقيّ، وذكرَ أن للتكاملِ الأخلاقيِّ الذي سيثمرُ الشخصيةَ الارتقائيةَ عدةَ مبادئ، منها: الانتسابُ الإيمانيُّ، ومبدأُ الأمانةِ، ومَبدأُ التزكيةِ. وذكرَ قضيةً مهمةً وهي (فلسفةُ أحسنِ تقويمٍ) في إشارة إلى الآية الكريمة {لَقد خَلَقْنا الإنسانَ في أحسنِ تقويمٍ} فذكر دلالتها من الناحيةِ الإيمانيةِ، ومن الناحيةِ المعرفيةِ، ومن الناحية الأخلاقيّةِ، وانتهى بذكرِ عدد من التوجيهاتِ منها: الاهتمامُ بالتراثِ الأخلاقيِّ للشخصياتِ المتكاملةِ أخلاقيًا، وتحويلُ أساليبِهم في تزكيةِ النفوسِ وتنويرِ العقولِ إلى برامجَ دراسيّةٍ في المؤسساتِ التعليميّةِ وخاصّةً الجامعات.

وفي بحث آخرَ مُقدّمٍ من الشرقِ الإسلاميّ، من **بنجلادش**، للدكتورِ **محمد نجم الحق الندوي**، تحتَ عنوان: «تربيةُ الشخصيّةُ في ضوءِ القرآنِ الكريمِ»؛ ذكرَ أولًا أهمّ المرتكزاتِ التربويةِ التي أكدّ عليها القرآنُ الكريمُ، ثمّ ذكرَ معاييرَ العملِ التربوي في ضوءِ القرآنِ الكريمِ، فذكرَ منها معيارَ الحقِ ومفهومَ السببيةِ، وقيمةَ الحقِ، وأخيرًا ذكر أهمّ الأساليبِ القرآنيةِ في التربيةِ، فذكرَ أسلوبَ الخطابِ المتنوعِ والتربية من خلال أسماءِ الله الحسنى، وصفاته، وغيرها الكثير، وأوصَت الدراسةُ بأنه على المرَبّين التأكيد على الجانبِ الروحي والقيميِّ في العمليةِ التربوية.

وفي بحث مقدَّمٍ من الغرب الإسلاميّ أيضًا من **الجزائر** بعنوان: «أثَرُ الشيخِ **محمد الغزالي** في شخصيةِ المجتمعِ: منابعُ التأثيرِ وخصائصُ الخطابِ»، للباحث الدكتور **حباسي خالد**، من جامعة الوادي، والذي يقصِدُه هنا الباحثُ: الغزاليَّ المعاصرَ؛ حيث ذكر الموقعَ الفكريَّ للغزالي، فهو يُعتبَرُ من المجددين في الفكر الإسلاميّ الحديثِ، ثم ذكرَ عددًا من منابعِ التأثيرِ في

شخصيةِ الإمام الغزالي، منها: ربطُ الفكْرِ بالعملِ، وأيضًا صدقُ العاطفةِ، فهو -رحمه الله- يمتازُ بحرارةِ العاطفةِ في ظلال إيمان عميقٍ بما يعلم، وأيضًا الإيمانُ بقيمةِ الإنسانِ، والواقعية، والاعتدال، وأخيرًا ذكر خصائص الخطاب الغزاليّ وأثرها في المجتمع.

وفي بحث مُقدّمٍ باللغة التركية من جامعةِ **موش ألب أرسلان**، للباحثِ الدكتورِ **يوسف بتار**، بعنوان: «القصةُ القرآنيةُ وأثرُهَا التربويُ من زاويةِ تربيةِ الشخصيّةِ»؛ قال في مقدمته إنه إذا كنّا نريدُ أن نعرفَ كيف أثَّر الإسلام في الشخصيةِ وبنائِها؛ فإن أولَ ما يجِبُ علينا دراستُه من مصادرَ هو القرآن الكريم، ثمّ أوضحَ الوظيفةَ التربويةَ للقصةِ القرآنيةِ وعقَّبَ بأثرِ القصَّةِ القرآنيةِ في الشخصيةِ، فهي تخلُقُ شخصيةً متوازنةً، وتدعَمُ العمليةَ التعليميةَ بأساليبَ غيرِ مباشرةٍ، تعزّزُ العمليةَ التربويةَ بأسلوبٍ غيرِ مباشرٍ، وهي أيضًا عقوبةٌ غيرُ مباشرةٍ، وأيضًا هي حواراتٌ موجهةٌ للشخصية. ثم عَقّبَ بعد ذلك بنتائجَ منها: أن أبطال القصّةِ القرآنيةِ لهم تأثير في الشخصيةِ المسلمةِ؛ ولهذا يجبُ دراستُهم، ودراسةُ دورهِم وشخصيتِهم.

وفي بحث آخرَ مهمٍ جدًّا في هذا العصر، تحت عنوان: «وسائلُ الإعلامِ الاجتماعيةِ ودَورُها في تطوير الشخصية»، للباحثِ الدكتور **يحيى توران**، من جامعةِ **أوردو**؛ ذكر الباحثُ أولًا معنى الشخصيةِ، وبعدَ ذلك أوضح أزمةَ الهويةِ في هذا العصر، ثمّ أوضحَ وسائلَ الإعلامِ وتأثيرَها، وفي هذا الصددِ ذكرَ عددًا من الإحصائيّاتِ أغلبُها خاصٌ **بتركيا**، على اعتبارِ أن البحثَ باللغةِ التركيةِ وموجَهٌ للأتراك، ومن هذه الإحصائيات: أن ٨٣٪ من الرجالِ و٧٧٪ من النساءِ يستخدمونَ الوسائلَ الاجتماعية، وأن أكثر استخدامٍ للوسائلِ الاجتماعيةِ على الإطلاق هو الفيسبوك، ففي دراسةٍ أجرتها منظمة **تويك** (TUIK)، أثبتت أن ٧٤٪ فضّلوا **الفيسبوك**، و١٤٪ فقط فضلوا **تويتر**. ثم أوضحَ أثرَ الوسائل الاجتماعية في الشخصية؛ فهي تؤثرُ في عاداتِ الشخصِ، وتؤثرُ في علاقتِهِ مع أصدقائه، وتؤثرُ في مستواه التعليمي. وفي النهايةِ أوضحَ

أهميةَ التربيةَ الدينية للشخصية وشكلِها، وعقب بذكر نتائجَ منها: أنه كلّما ازدادَ الفردُ في إهدار الوقت على وسائلِ التواصلِ الاجتماعيةِ؛ كلّما قلّ التواصلُ مع العائلةِ ومع الأصدقاء ومع المجتمع.

وفي بحث من الدكتورة **جولدهان جوندوزوز،** من جامعة **أوردو،** بعنوان: «شخصيةُ المرأةِ المسلمةِ من خلالِ القرآنِ الكريم»؛ تكلّمتْ الباحثةُ في البدايةِ عن أن القرآنَ الكريمَ يحاولُ أن يَخلُقَ شخصيةً مثاليةً، سواءٌ أكانت شخصيةَ الرجلِ أم شخصيةَ المرأةِ، ثم تكلّمَت عن أول امرأةٍ في التاريخ وهي أمنا حواء، وشخصيتها من خلالِ القرآنِ الكريمِ، ثم تكلّمَتْ في عنوان آخرَ عن شخصيةِ مريم العذراء عليها السلام، وفي عنوانٍ مماثل تكلّمت عن شخصيات زوجاتِ بعضِ الأنبياءِ، وشخصيات زوجاتِ **النبي** صلى الله عليه وسلم، وعن شخصيّةِ **فاطمة** -رضي الله عنها-، وانتهت الدراسةُ بعددٍ من النتائجِ، كان منها: أن القرآنَ الكريم يجعل للمرأةِ شخصيَتَها المنفردةَ، فهي مساويةٌ للرجلِ، وليست تابعةً له. ومن خلال القرآن الكريم، أكدت الباحثةُ أن القرآنَ الكريمَ في موضوع المرأةِ يؤكد على قضيتين مهمتَين، وهما: الزوجيةُ والأمومةُ.

وانتهت فعاليّاتُ المؤتمرِ في الساعةِ الرابعةِ، من مساءِ الثاني عشَرَ، من حُزيْران، وجَلست لجْنَة عِلميّة مؤلفة من عددٍ من الأساتذةِ لتُعطِيَ التوصياتِ. كان منهم: الدكتور **ياغوز** عميدُ كليةِ الإلهياتِ، والدكتور **نصر الله** عميدُ كليةِ الإلهياتِ في جامعة **بيروت،** وغيرهم، وكان من التوصيات: أن الأمة الإسلامية اليومَ أمام تحدٍ لشخصيتِهَا المسلمةِ وعلى جميع العاملين في الإطار الإسلاميّ من منظماتٍ، أو مربين، أو معلمين، أَخْذُ هذا بعينِ الاعتبارِ، كما أكدتْ على أهميةِ التربيةِ الدينيةِ للشخصيةِ المسلمةِ، وأكدت على مهمة المعلمين، وأن لهم الدورَ الأكبرَ في إنشاءِ شخصيةٍ مسلمةٍ، متوازنةٍ، وعصريةٍ، إلى غيرها من التوصياتِ الكثيرة.

والحمدُ للهِ رَبِّ العالمين.

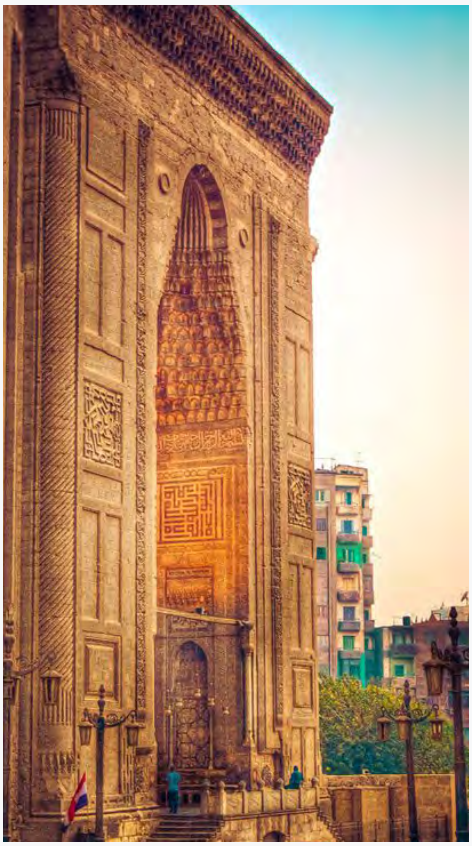
ترجمات ..

التحول القبطي إلى الإسلام وأسلمة مصر[1]

شون أوسوليفان[*]

Coptic Conversion and the Islamization of Egypt

ترجمة:
أحمد محمود[**]



إن المقالات الثلاث التي كتبها: جاستون فييت (Gaston Wiet) في عشرينيات القرن المنصر م، وم. بيرلمان (M. Perlmann) سنة ١٩٤٢م، ودونالد ليتل (Donald Little) سنة ١٩٧٦م، عزَّزت التصور القائل بأن القرن الأول من العصر المملوكي مثَّل نقطة تحول فارقة في تاريخ اعتناق الأقباط للإسلام.

---

(1) Shaun O'sullivan, Coptic Conversion and the Islamization of Egypt, Mamluk Studies Review, Middle East Documentation Center, The University of Chicago, 2006, Volume 2, pp. 65- 80

(*) شون أوسوليفان (SHAUN O›SULLIVAN)، جامعة البلمند - لبنان: (University of Balamand, Lebanon).

(**) أحمد محمود محمد إبراهيم، أستاذ التاريخ الإسلامي والحضارة، جامعة القاهرة، البريد الإلكتروني:
ahmed77_historian@yahoo.com

ووفقًا لما ذكره فييت في مقالته عن الأقباط بدائرة المعارف الإسلامية (Encyclopaedia of Islam): فقد «أطلقت حكومةُ المماليك رصاصةَ الرحمة على المسيحية في مصر». ويستطرد فييت قائلًا: «ويمكن تقدير ذلك بحلول القرن الثامن الهجري (الرابع عشر للميلاد)؛ إذ لم يكد المسيحيون، كما في عصرنا، يمثِّلون عُشْر السكان في مصر». وقد ردَّد بيرلمان الرأيَ نفسه قائلًا: «إن الإمبراطورية المملوكية أسهمت بصورة حاسمة في سَحْق العنصر القبطي في مصر»، و«إن قوة الأقباط بوصفهم جماعة قد قُضي عليها قضاءً مبرمًا». ويعتقد دونالد لتل أن النتائج التي توصل إليها «تجنح إلى تأييد الحكم العام الذي أطلقه فييت»[1].

إن التساؤلات الديمغرافية وفقًا لتسلسلها الزمني (Chronological and demographic questions)، التي أثارت انتباه فييت ومَنْ اقتفى أثره هي: متى أضحى الأقباطُ أقليةً والمسلمون أغلبية في مصر، وما المراحل الأساسية التي مرت بها تلك العمليةُ؟ لقد افترضوا ابتداءً أن تحول الأقباط إلى الإسلام كان هو السبب الرئيس وراء التغير الديمغرافي في مصر؛ ومن ثَمَّ فإن أكثر المسلمين المصريين يتحدَّرون من أصول قبطية. ثم افترضوا أن الأقباط اعتنقوا الإسلام (جماعيًّا) على موجتين؛ **الأولى:** في القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري)، **والثانية:** في القرن الرابع عشر (الثامن الهجري). ولذلك فإنهم رغم تأكيدهم الشديد على أهمية الحقبة المملوكية، لم يزعموا أن أسلمة مصر إنما وقعت في إبان تلك الحقبة فحسب.

وقد أعدَّ تامر الليثي في الآونة الأخيرة دراسةً مستوعبة عن تحول الأقباط إلى الإسلام خلال العصر المملوكي[2]. وقد بذَّتْ تلك الدراسةُ التي لم تعرف طريقها إلى النشر بعدُ ما سبقها من

(1) Gaston Wiet, "kibt," The Encyclopaedia of Islam, 1st ed., 2: 996 f.; M. Perlmann, "Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamluk Empire", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 10 (1942): 843-61; Donald Little, "Coptic Conversion to Islam under the Bahri Mamluks, 692-755/ 1293-1354," BSOAS 39 (1976): 552-69.

(2) Tamer el-Leithy, "Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293-1524 A.D.," Ph.D. diss., Princeton University, 2004.

دراساتٍ طولًا وعمقًا. ويركِّز موضوعها على تحول أقباط الطبقة العليا في القاهرة إلى الإسلام خلال القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري)، وهي الفترة التي تحفل بكثير من الأدلة التفصيلية في المواد القبطية غير المنشورة، وفي المدونات التاريخية المملوكية للمقريزي وابن تغري بردي. ويتناول الليثيُّ بالبحث المتعمِّق دوافعَ التحول إلى الإسلام، ويصنِّف أشكاله المختلفة، ويحلِّل ردَّ فعل المسلمين تجاه المتحوِّلين الأقباط إلى الإسلام، ولا سيما بين طائفة العلماء.

وفي الحيِّز الضئيل نسبيًّا الذي أفرده للسؤالين: متى وكيف حدثت أسلمةُ مصر؟ يتفق الليثي مع فييت في أن اعتناق الأقباط للإسلام كان هو العنصر الجوهري في التحول المذكور. ومن هنا، فقد ختم الليثي دراسته بعبارة تشير إلى «الوهم الشائع، إلى يوم الناس هذا، بأن المسلمين المصريين كانوا جميعًا من أصل عربي، عوضًا عن القول بأنهم أقباط اعتنقوا الإسلام»[1].

(1) Ibid., 479.

وفي الحيِّز الضئيل نسبيًّا الذي أفرده للسؤالين: متى وكيف حدثت أسلمةُ مصر؟ يتفق الليثي مع فييت في أن اعتناق الأقباط للإسلام كان هو العنصر الجوهري في التحول المذكور.

بل إنه يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه فييت، بتأكيده على أنه ليس ثمة موجة تحوُّل إلى الإسلام شهدتها مصر خلال القرن التاسع الميلادي؛ فتلك فكرةٌ خاطئة، نشأت عن إساءة تفسيرٍ لرواية المقريزي. ويرى الليثيُّ أن القرن الرابع عشر يمثِّل دون غيره فترة التحول الاجتماعي الحاسم في مصر، بوصفه الحقبة الوحيدة التي شهدت اعتناق الأقباط للإسلام على نحو جماعي.

فما الدليلُ على أن العصر المملوكي الأول كان له هذا الدور الحاسم للغاية في أسلمة مصر عن طريق تحول الأقباط إلى الإسلام؟ لقد أسهب فييت ومتابعوه في النقل عن المقريزي الذي سجَّل في كتابه الخطط، المدَوَّن في عشرينيات

القرن الخامس عشر الميلادي (التاسع الهجري)، ثمانية اعتداءات وقعت على الأقباط إبان العصر المملوكي: الأول بين سنتي (١٢٥٠ - ١٣٥٤م = ٦٤٨- ٧٥٥هـ)، وذلك في سنوات: (١٢٥٩، ١٢٦٤، ١٢٧٩، ١٢٨٣، ١٢٩٣، ١٣٠١، ١٣٢١، ١٣٢١م)[1].

وقد اتخذت تلك الاعتداءاتُ شكل أحداث عنف أثارتها العامةُ، وخاصة العناصر الدُّنيا في القاهرة وكافة أرجاء الريف. كما اتخذت شكل إجراءات حكومية مختلفة حَظَرَتْ على الأقباط تقلدَ الوظائف العامة، وجدَّدت القوانين التقليدية التي ضيَّقت عليهم وأذلتهم، وصادرت أوقافهم. وقد اكتست تلك الأحداثُ صورةً نمطية، فكانت تبدأ بحادث بسيط يثير انفجارًا شعبيًّا في القاهرة، وقد ينتشر أحيانًا في الأقاليم الأخرى، ثم لا يلبث أن تعقبه إجراءاتٌ حكومية تعاقب الأقباط، وتتغيَّا استرضاء طبقة العامة من المسلمين. وربما يكون الأكثر أهميةً ذلك التعليق الذي عقَّب به المقريزيُّ على وصفه للاعتداء الأخير على الأقباط سنة (٧٥٥هـ = ١٣٥٤م). لقد جمع ذلك الاعتداءُ بين العدوان الشعبي على المسيحيين وتخريب كنائسهم، وصدور مراسيم حكومية تحظر عليهم الالتحاقَ بوظائف الخدمة العامة. ومثلُ هذه المراسيم صدرت مراتٍ كثيرة قبل ذلك، ولكن الشيء المختلف هذه المرة أن الحظر امتد ليشمل الأقباطَ الذين تظاهروا بالإسلام شكليًّا، وتجاوبت الحكومة المملوكية مع الاتهامات التي وُجِّهت إليهم بأنهم مسيحيون متستِّرون بالإسلام، وأنهم أضعفوا الحكومة وظلموا المسلمين، دون أن ينالوا جزاءهم. وأخيرًا، فقد صادرت الحكومةُ جميع الأراضي الموقوفة على المؤسسات القبطية. ويوحي تعليق المقريزي بأن ذلك الاضطهاد كان هو القشة التي قصمت ظهر الأقباط؛ إذ يقول:

«فإنه لم يبق في أعمال مصر كلِّها قبليها وبحريها كنيسةٌ حتى هُدِمَتْ، وبُني مواضعَ كثيرٍ منها مساجد، فلما عظم البلاء على النصارى وقلَّتْ أرزاقُهم، رأوا أن يدخلوا في الإسلام،

(1) Little, "Coptic Conversion to Islam under the Bahri Mamluks", p. 553.

ففشا الإسلامُ في عامة نصارى أرض مصر، حتى إنه أسلم من مدينة قليوب خاصة في يوم واحد أربعمئة وخمسون نفرًا... وحمل كثيرٌ من الناس فِعْلَهم هذا على أنه من جملة مكرهم، لكثرة ما شنَّع العامة في أمرهم؛ فكانت هذه الواقعة أيضًا من حوادث مصر العظيمة. ومن حينئذ اختلطت الأنسابُ بأرض مصر»[1].

إن ما يُسْتَنْتَج من وصف المقريزي لسلسلة الانتفاضات الشعبية ضد الأقباط يشكِّل السند الجوهري لذلك الرأي القائل بأن العصر المملوكي مثَّل تقدمًا حاسمًا في سبيل أسلمة مصر، عن طريق تحول الأقباط إلى الإسلام على نطاق واسع. فعلى سبيل المثال، يستخلص دونالد لتل (Donald Little) من ذلك النص الاستنتاجَ الآتي:

«ولا بدَّ أن جمهورًا غفيرًا من الأقباط قد أدركوا أن رفاهيتهم الاجتماعية والاقتصادية تكمن منذ ذلك الحين فصاعدًا في الإسلام. وبهذا المعنى، يمكن النظر إلى سنة (٧٥٥هـ = ١٣٥٤م)، أي: بعد مرور سبعة قرون من الفتح الإسلامي لمصر، بوصفها نقطة تحول في التاريخ الديني المصري، وبوصفها المرحلة التي أضحى فيها التحول الثاني الكبير في التدين المصري مكتملًا بالفعل، على نحو ما استقر عليه الأمرُ خلال القرون الستة ونصف القرن التالية»[2].

وبعبارة أخرى: فقد بلغت أسلمة مصر ذروتها بحلول سنة (٧٥٥هـ = ١٣٥٤م). وبعد ذلك التاريخ، ظلت النسبة بين المسلمين والنصارى دون تغيير؛ فكانت حوالي (٩٠٪ إلى ١٠٪)، في تقدير فييت (Wiet). وكذلك، فإن العصر المملوكي الأول، الذي بلغ أوجه سنة (١٣٥٤م)، كان هو المسؤول عن الجزء الأكبر من تلك العملية التي أفضت إلى تقلص عدد السكان الأقباط إلى (١٠٪) فحسب. ولقد حظي ذلك الاستنتاج بتأييد واسع النطاق. ومن الحق أن توتر السياق السياسي والعسكري الذي

(1) Quoted ibid., 568
والنص المذكور في السلوك للمقريزي (٢/ ٣/ ٩٢٧)، والمواعظ والاعتبار (٤/ ١٠٢١). (المترجم).

(2) Ibid., 569.

اكتنف العصر المملوكي الأول حتى سنة (١٣٠٠م) عزَّز معقولية ذلك الاستنتاج، فضلًا عن الكثافة المتزايدة التي شهدتها أدبياتُ الجدل الإسلامي ضد المسيحية والمسيحيين، والتي ستصبح أمرًا جديرًا بالملاحظة منذ سنة (١٢٥٠م) تقريبًا ولفترة طويلة بعدها[1].

على أن عبارة المقريزي لا تشكِّل دليلًا قاطعًا يؤيِّد استنتاج لتل، حتى حين تُقْرَن ـــ أي: تلك العبارة ـــ بما أورده من أخبار سابقة عن الضغوط التي تعرَّض لها الأقباطُ. ومن المحقق أن تلك العبارة تبالغ في تقرير أنه لا كنيسة تُرِكت قائمةً في كل أنحاء الريف المصري، وأن المسيحيين جميعًا قرروا اعتناق الإسلام. وبالإضافة إلى ذلك، فإن المثال الوحيد المقدَّم، وهو التحول الجماعي إلى الإسلام في مدينة قليوب، ليس سندًا كافيًا يأذن بتعميم القول بأن الإسلام انتشر بين الأقباط في جميع أنحاء البلاد. وكذلك فإن المدونة التاريخية الإسلامية توشك أن تخلو تقريبًا من الإحصاءات التي رَصَدَت التحولَ إلى الإسلام، كما أن مستوى الأدلة المطلوبة لا يمكن الارتقاء بها على نحو يفضي إلى تجاهل روايات قيِّمة شأنها في ذلك شأن روايات المقريزي.

وربما نوافق فييت فيما ذهب إليه من أن سنة (٧٥٥هـ = ١٣٥٤م) مثَّلت «حدثًا بالغ الخطورة في التاريخ المصري»، وأن موجة التحول القبطي إلى الإسلام، التي بدأت أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، قد بلغت ذروتها في تلك السنة

ومن الحق أن ما ذهب إليه فييت من أن الأقباط كانوا يشكِّلون (١٠ ٪) فقط من سكان مصر بعد سنة (٧٥٥هـ = ١٣٥٤م) رأي معقول. وأما الأقباط بصفتهم الجماعية فلم يتلقوا أي صفعة خطيرة منذ أواخر الحقبة المملوكية حتى إجراء أول تعداد سكاني سنة (١٨٤٦م). فذلك التعداد وما تلاه قدَّر عدد العنصر القبطي بنحو (٨٪) من السكان، وربما ارتفعت النسبة إلى (١٠٪)، على نحو يشي بنزوع الأقباط

(1) Perlmann, "Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamluk Empire", pp. 842, 845.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن المثال الوحيد المقدَّم، وهو التحول الجماعي إلى الإسلام في مدينة قليوب، ليس سندًا كافيًا يأذن بتعميم القول بأن الإسلام انتشر بين الأقباط في جميع أنحاء البلاد.

إلى التقليل من أعدادهم لدى القائمين بالتعداد[١].

ولكن متى وكيف تقلَّص عددُ الأقباط إلى (١٠٪) بحلول أواخر القرن الرابع عشر الميلادي؟ ثمة طائفة من الاحتمالات. ففيما يتعلَّق بالسؤال عن التوقيت، فقد حدث الانخفاض إبان القرن الرابع عشر الميلادي بصورة أساسية (وهذا رأي تامر الليثي)، أو في مرحلتين متكافئتين تقريبًا؛ **الأولى:** في القرن التاسع الميلادي، **والثانية:** في القرن الرابع عشر (وذاك رأي فييت ومَنْ اتبعه)، أو أنه (كما حاججنا لاحقًا) وقع بشكل رئيس طوال حقبة الإسلام المبكر (بين القرنين السابع والعاشر الميلاديين). أما فيما يتعلق بالسؤال عن الكيفية، فيحتمل أن يكون تراجع نسبة الأقباط قد وقع بسبب التحول إلى الإسلام في المقام الأول، وهو السبب الذي يبدو موضعَ اتفاق بين جميع الكتاب المحدثين ممن عالجوا هذا الموضوع. ومع ذلك، يمكن أن نفترض أن ثمة عوامل أخرى كان لها مُجْتَمِعة دور أكثر أهمية: كالهجرة العربية الإسلامية، والزواج من نساء القبط، بالإضافة إلى التراجع الديمغرافي للأقباط، عقب الانتفاضات المتكررة التي قاموا بها ضد الحكم الإسلامي.

ولم تُؤخذ تلك العوامل بعين الاعتبار في الدراسات التاريخية لمصر الإسلامية إلا على نحو محدودٍ نسبيًّا، رغم أن الهجرة العربية الإسلامية إلى مصر منذ سنة (٦٤١م) وما تلاها وُثِّقَتْ جيدًا، شأنها في ذلك شأن القمع الشديد الذي تعرضت له الانتفاضاتُ القبطية

(١) ليس هناك أي دليل وثائقي في تلك المسألة حتى إجراء التعدادات السكانية الأولى (سنة ١٨٤٦، و١٨٨٢م)، التي سجلت أن الأقباط يمثلون ٨٪ من السكان. ولكنّ الرحالة الأوروبيين خلال القرن السابق قدروا عدد الأقباط على نحو مماثل.
Youssef Courbage and Philippe Fargues, Christians and Jews under Islam (London, 1997), 64.

المتكررة. ومثل هذه العوامل ينبغي أن تُراعى بوصفها عاملًا مقابلًا لعامل التحول القبطي إلى الإسلام[1].

وبالعودة إلى السؤال عن توقيت التحول، فلعل أسلمة مصر قد اكتملت تقريبًا قبل أن يبدأ الحكم المملوكي سنة (٦٤٨هـ = ١٢٥٠م) بفترة طويلة. وبعبارة أخرى: فإن نسبة المسيحيين تراجعت فعليًّا في مصر إلى ما لا يزيد على (١٠٪)، بحلول القرن الحادي عشر الميلادي أو قبل ذلك، وهي النسبة التي طرحها فييت (وليس من الحكمة أن نقدِّم نسبًا أخرى غير تلك النسبة التي تنهض على أساس ولو كان ضعيفًا في تعدادات القرن التاسع عشر)[2]. وقد شهد الحكم المملوكي المبكر (بين سنتي ١٢٥٠- ١٣٥٤م) مزيدًا من الانخفاض، وإن لم يكن ذلك أمرًا مهمًّا في إطار الصورة الأوسع. ولئن كان السند التاريخي هزيلًا للغاية على نحو يحول دون اتخاذ الأسلمة المبكرة والسريعة لمصر قضيةً مقطوعًا بها، فإننا نستطيع أن نجادل بأن ذلك هو ما حدث منطقيًّا.

إن الدليل الأساسي الذي ينهض عليه ذلك الرأيُ يأتينا من المقريزي مرة أخرى. فقد روى آخر ثورة قبطية ضد الحكم الإسلامي، وهي الثورة التي عُرِفت بـ«ثورة البشموريين»، ووقعت في الدلتا سنة (٨٣١م = ٢١٦هـ)، إبان حكم الخليفة العباسي المأمون الذي سحق تلك الثورة سحقًا، ويضيف المقريزي: **«ومن حينئذ ذلَّت القبطُ في جميع أرض مصر، ولم يقدر أحد منهم بعد ذلك على الخروج على السلطان، وغلبهم المسلمون على عامة القرى، فرجعوا من المحاربة إلى المكايدة، واستعمال المكر والحيلة ومكايدة المسلمين»**[3].

وتفيدنا النظرةُ الأولى إلى هذا الاقتباس المهم أن أسلمة مصر بدأت مبكرًا،

(1) Khalil ʻAthaminah, "Arab Settlement during the Umayyad Caliphate", Jerusalem Studies in Arabic and Islam 8 (1986): 200-4.

(2) El-Leithy, "Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo", 26.

(٣) نقلاً عن:
Antoine Fattal, Le statut legal des non-musulmans en pays d'islam (Beirut, 1958), p. 282.
والنص منقول من المواعظ والاعتبار (٤/ ١٠٠٢). (المترجم).

وتسارعت وتيرتها بفشل ثورة الأقباط. ومع ذلك، يجب علينا أن نتثبت من تلك العبارة الحاسمة، بمزيد من الحرص؛ بسبب النزاع الذي نشأ حول المعنى الدقيق الذي قصده المقريزي.

إن العبارة المفتاحية «**وغلبهم المسلمون على عامة القرى**» فسَّرها فييت (Wiet) وأنطوان فتال (Antoine Fattal) بأنها تدل على أن ثمة شعورًا تكوَّن لدى المسلمين بأنهم أصبحوا يفوقون الأقباط عددًا في عامة القرى. في حين أن يوحنا فريدمان (Yohannan Friedman) فسَّر تلك العبارة مؤخرًا بأن معناها أن المسلمين «استعادوا السيطرة على القرى المتمردة [مما يفترض معه أنهم استأنفوا جمع الضرائب]»[1]. إن الفعل «**غلبهم المسلمون على**» -على نحو ما استخدم هاهنا- يعني ببساطة هزموهم في القرى بالمعنى السياسي والعسكري، دون أن يكون لذلك أيُّ دلالة عددية. وقد أكد الليثي على ذلك التفسير الأخير لكي يدحض الفرضية القائلة بأن ثمة موجةً للتحول القبطي إلى الإسلام وقعت إبان القرن التاسع الميلادي، وهي الفرضية التي طرحها فييت ومَنْ اتبعه. ومع ذلك، فإن كلمة «**غلبهم المسلمون على**» يمكن أيضًا أن يكون معناها «انتصروا عليهم أو تفوقوا عليهم» عدديًّا[2]. وقد افترض فييت وفتال أن ذلك هو المعنى الذي قصد إليه المقريزي، ويوحي السياق الذي وردت فيه الكلمة بأنهما كانا على صواب.

فلما كانت العبارة السابقة تنص على أن «الأقباط قد أُخضعوا بالفعل في جميع أنحاء مصر»، فإن تفسير «**غلبهم المسلمون**» بـ«**هزموهم**»، سيكون تكرارًا لا معنى له. ومن جهة ثانية، فإن العبارة اللاحقة «**على عامة**

(1) Yohannan Friedman, "A Note on the Conversion of Egypt to Islam," JSAI 3 (1981): 238-40, cited in el-Leithy, "Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo," 19-20.

(٢) إن ابن منظور، في لسان العرب (بيروت، ١٩٥٥-١٩٥٦)، ١/ ٦٥١-٦٥٣، لا يدع مجالًا للشك في أن معنى الغلبة العددية متضمَّن في المعنى العام لـ«التغلب»، (overcoming) المرتبط بالفعل «غلب». فهو يورد صيغة الفعل المهجور اغلولب، بمعنى كثر، (اغلولب القومُ: إذا كثروا)، والصفة المؤنثة منها غلباء: أي وارفة (شجرة غلباء: إذا كانت غليظة). وأما الاشتقاقان المحدثان (أغلبية وغالبية) فكلاهما يعني (Majority):

(Hans Wehr, A Dictionary of Modern Written Arabic [Wiesbaden, 1961], 680).

القرى» تعني حرفيًّا «**في عموم القرى**»، أي: «**في معظم القرى**». وأما القول بأن «المسلمين تغلبوا على الأقباط (بالمعنى السياسي والعسكري فقط) في معظم القرى»، فدعوى لا تتسق فيها النتيجة مع مقدماتها. وبسحق الانتفاضة القبطية سنة (٢١٦هـ = ٨٣١هـ)، تغلَّب المسلمون بالضرورة على الأقباط عسكريًّا وسياسيًّا، في كل القرى، لا في معظمها، (وأما القول بالتغلب على الأقباط في معظم القرى لا فيها جميعًا، فيعني على وجه الدقة أن الثورة لم تُقْهَر).

وتأسيسًا على ما تقدم، يبدو أن المقريزي استخدم العبارة «**وغلبهم المسلمون على عامة القرى**» قاصدًا بها هذا المعنى العددي؛ فكان مراده أن المسلمين بدأوا يتفوقون عدديًّا على الأقباط في معظم القرى المصرية بعد ثورة (٢١٦هـ = ٨٣١م). وهذا المعنى يتمِّم التسلسل المنطقي للأحداث: فقد أُخضع الأقباط أولًا، ثم تقلَّصت أعدادهم فأضحوا أقلية في قراهم ثانيًا، وأخيرًا: تحولوا من التمرد الصريح إلى المصانعة والمكر تحولًا نهائيًّا. وكان الأقباط قد تمردوا قبل ذلك في سنتي (٧٢٥م، ٧٣٩م)، فهل ظلوا أغلبية بعد مسعاهم الأخير سنة (٨٣١م)، أم يتمردوا ثانيةً آخر الأمر؟

وبعدُ، فيبدو أن التفسير الذي ذهب إليه فييت (Wiet) وفتال (Fattal) كان صحيحًا في الجملة. وقد نصَّ المقريزي على أن المسلمين أضحوا أغلبية في مصر في أثناء القرن التاسع الميلادي، عقب الثورة الأخيرة التي قام بها الأقباط سنة (٨٣١م = ٢١٦هـ). ولئن كانت تلك المعلومة ثمينة للغاية فيما يتعلق بالزمن الذي حدثت فيه الأسلمة، فإنها أيضًا تثير السؤال عن كيفية حدوثها. والحق أن المقريزي لا يؤكد في هذا النص ولا في أي موضع آخر من كتابه أن اعتناق الأقباط للإسلام كان هو الأساس الذي نهضت عليه عمليةُ الأسلمة. والمناسبة الوحيدة التي أشار فيها إلى التحول القبطي إلى الإسلام إشارةً واضحةً لا لبس فيها تتمثل فيما أورده في سياق حديثه عن التدابير المعادية للأقباط سنة (٧٥٥هـ

= ١٣٥٤م)، المذكورة آنفًا، حيث يقول: **«فلما عظم البلاء على النصارى وقلَّتْ أرزاقُهم، رأوا أن يدخلوا في الإسلام، ففشا الإسلامُ في عامة نصارى أرض مصر...»**[1].

ولعل المقريزي لم يذكر مسألة التحول القبطي قبل ذلك، وخاصة في روايته عن الثورة الفاشلة سنة (٢١٦هـ = ٨٣١م)؛ نظرًا لأن ذلك التحول لم يكن هو السبب الرئيس وراء أسلمة مصر في القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري). ويتفق الليثي مع المقريزي ضمنًا، ويعتقد جازمًا أن تحول الأقباط إلى الإسلام كان أبطأ كثيرًا من تحول أي شعب آخر غزاه المسلمون في صدر تاريخهم: فهو يشير إلى أن الأقباط لو كانوا قد تحولوا إلى الإسلام سريعًا كالفرس، مثلًا، لحافظوا على لغتهم أيضًا في نطاق الثقافة الإسلامية. ولكن الذي حدث هو أن الأقباط عُرِّبوا تمامًا قبل وقت طويل من وقوع التحولات الجماعية إلى الإسلام[2].

وتلك ملاحظة وجيهة، ولكن تحول الأقباط إلى الإسلام في وقت متأخر لا يدل بالضرورة على تأخر أسلمة مصر: ذلك أن صلابة المسيحية القبطية لا يحول حتمًا دون انتشار الإسلام في مصر مبكرًا. والحق أن التباين بين وصف المقريزي لثورة الأقباط سنة (٨٣١م) وما اتخذ من تدابير معادية لهم سنة (١٣٥٤م)، يسمح لنا بأن نستنتج أن الأسلمة في مصر قد شهدت تقدمًا ملموسًا خلال القرون الإسلامية الأولى، وإن لم يكن ذلك عن طريق تحول الأقباط إلى الإسلام بالدرجة الأولى. وأما فيما يتعلق بروايته عن ثورة البشموريين وما ترتب عليها من آثار، فإن المقريزي لا ينص على أن الإسلام كتبت له السيادة في جميع أنحاء

(١) لم يلبث المقريزي بعد وصفه لثورة البشموريين أن قال: «ولا نعرف أمة من الأمم اعتنقت الإسلام في مثل هذه المدة القصيرة كالأقباط». ومع ذلك، فإن الليثي، متبعًا يوحنا فريدمان، يشير إلى أن تلك العبارة لا تتضمن أي إشارة إلى الحقبة الإسلامية على الإطلاق: إنها تشير عوضًا عن ذلك إلى التحول المفترض للأقباط إلى الإسلام بعد المعجزات التي قام بها موسى أمام فرعون: «فإن الإسلام الذي تحول إليه المصريون (الأقباط) هاهنا هو دين موسى. وهكذا فإن العبارة انتزعت من سياقها حين جرى تطبيقها على مسألة التحول إلى الإسلام». ("Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo," 20, n. 52).

(2) Ibid., 8, 25, 458.

وتلك ملاحظة وجيهة، ولكن تحول الأقباط إلى الإسلام في وقت متأخر لا يدل بالضرورة على تأخر أسلمة مصر: ذلك أن صلابة المسيحية القبطية لا يحول حتمًا دون انتشار الإسلام في مصر مبكرًا.

الريف المصري، وهو التعبير الذي غدا مألوفًا في الإعراب عن التحول الجماعي لطائفة إثنية واحدة من دين إلى آخر. فبدلًا من ذلك، يشير المقريزي إلى طائفتين إثنيتين متباينتين: المسلمين والأقباط، وينص على أن المسلمين تفوقوا على الأقباط عدديًّا في معظم أنحاء الريف بعد سحق الثورة، وإن لم يبيِّن لنا كيف حدث ذلك. على أن التحول إلى الإسلام لم يكن هو السبيل الرئيس إلى تلك الأسلمة، على نحو ما آل إليه الأمر فيما بعد؛ فقد حدثت الأسلمةُ عبر التوسع في توطين العرب المسلمين بالمناطق الريفية، وزواجهم من نساء القبط، من ناحية، وعن طريق التراجع الديمغرافي القبطي الناجم عن سحق ثوراتهم، والتدابير القمعية والمالية القاسية التي اتبعت ضدهم، من ناحية أخرى[1]. ويورد الكُتَّاب العرب المسلمون الأوائل الدليلَ على الاستقرار العربي الإسلامي في مصر منذ زمن الفتح (٦٤١-٦٤٢م)؛ فقد أُرسل مهاجرو القبائل العربية إليها في أربعينيات القرن السابع الميلادي؛ ابتغاء تقوية جيش الفتح الأول.

ورُوي أن ثلث قبيلة قضاعة أو قبيلة كلب، قد نُقلوا في الفترة المذكورة من الشام إلى مصر؛ بهدف زيادة عدد السكان العرب في مصر والحدّ من التوترات القبلية في بلاد الشام. وتقدِّم لنا السجلات العسكرية المصرية (الديوان) المحفوظة في تاريخ الكندي الدليلَ على زيادة عدد العرب المسلمين في مصر؛ حيث تظهر الارتفاع المطرد والسريع في عدد الجنود المسجلين بالديوان. وقد استقر هؤلاء أولًا في الفسطاط (مركز الحامية العسكرية). وفي إبان حكم معاوية، تأسست حامية

(١) أول من وصف هذه التدابير هو البطريرك ديونيسيوس (٨١٨-٨٤٥م) الذي زار الخليفة المأمون في مصر إبان ثورة البشموريين. وروايته محفوظة في تاريخ الشام لميخائيل [الدمشقي].
(Chronique, ed. and tr. Jean Baptiste Chabot [Paris, 1899-1910], 3: 62-64).

عسكرية ثانية في الإسكندرية، وكانت تتألف من (٢٧,٠٠٠ جندي). على أن أولئك العرب المسلمين لم يقتصر وجودهم على الفسطاط والإسكندرية وحدهما؛ بل سُمح لهم ابتداء «بأن يغادروا الفسطاط في الربيع... حيث يرعون قطعانهم وخيولهم في المراعي الريفية». وكان من المفترض أن يعودوا إلى مركز الحامية في الصيف، بيد أن كثيرًا منهم آثروا الاستقرار في الريف: فبنو مدلج وغيرهم من القبائل الحميرية يمكن الاستشهاد بهم كأمثلة في هذا الصدد. وفيما يلي لمحة عن العملية غير الرسمية التي تحول من خلالها الجنودُ العرب المسلمون (المقاتلة) إلى مزارعينَ وتجارٍ، منتشرين في كافة أنحاء الريف المصري[1].

لقد سُجِّل توطين (٥٠٠٠ أسرة) قيسية في شرق الدلتا منذ سنة (٧٢٧م) تسجيلًا جيدًا. وهي حالة استثنائية، بالنظر إلى أن توطينهم كان بأمر مباشر من الخليفة الأموي هشام (بن عبد الملك) بناءً على طلب من واليه على مصر ابن الحبحاب. ورغم تسجيل أولئك القيسية في الديوان؛ فقد سُمِحَ لهم بمزاولة الزراعة، وتربية الخيول، واحتكار تجارة التصدير من مصر إلى الحجاز عن طريق ميناء القلزم على البحر الأحمر. ونتيجة لذلك؛ فقد أصبحوا أثرياء، وبنوا لأنفسهم بيوتًا ضخمة في المناطق المخصصة لهم. وحافظ أحفادهم على هويتهم القبلية القيسية فترة طويلة؛ حيث يصفهم المتنبي في زيارته إلى مصر منتصف القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري)[2].

إن التوسع في توطين القيسية شرق الدلتا بعد سنتين فقط من أول ثورة قبطية سنة (٧٢٥م) يوحي بأنهم قد أُقطعوا الأراضي التي كان يشغلها الأقباطُ قبل ذلك، ثم هجروها بسبب قمع ثورتهم. وإذا أردنا الحكم من خلال مثال القيسية (سنة ٧٢٧م)، فمن المحتمل أن تكون الدولة الإسلامية قد اتبعت سياسة مطّردة تقوم على الاستفادة من الثورات

(1) Athaminah, "Arab Settlement during the Umayyad Caliphate," 201-2.

(2) Ibid., 203.

القبطية الفاشلة في سنوات (٧٢٥، ٧٣٩، ٨٣١م)، بتوطين أعداد كبيرة من العرب المسلمين في الريف المصري، وخاصة في الدلتا. فإذا أضفنا إلى ذلك أن العرب كانوا ينتشرون على نحو غير رسمي في كل أنحاء الريف منذ تاريخ مبكر، وأن الأقباط أنفسهم أُخضعوا لحركة تعريب مبكرة وشاملة؛ لأمكننا أن نتبيَّن بعض الشيء ملامحَ العملية التي تحولت من خلالها مصرُ السفلى على الأقل إلى منطقة مختلطة عرقيًّا؛ حيث هيمن المسلمون عدديًّا على معظم القرى بحلول منتصف القرن التاسع، وكثير منهم يرجعون إلى أصول قبطية من جهة الأم.

ولعلَّ التحول القبطي إلى الإسلام لم يكن هو العامل الرئيس وراء أسلمة مصر أوائل العصر الإسلامي. ولكنه كان رغم ذلك عاملًا مهمًّا، وخاصة بعد أن تبنى عمر الثاني [عمر بن عبد العزيز] (٧١٧- ٧٢٠م) حملة منظمة لأسلمة النصارى الخاضعين للدولة[1]. ووفقًا لما أورده المؤرخ ابن سعد فقد عنَّف عمر واليه على مصر، الذي حذَّر من أن التدابير التي اتخذها الخليفة لتشجيع التحول إلى الإسلام قد تفضي إلى تراجع إيرادات الدولة، قائلًا: «إن الله أرسل محمدًا داعيًا، ولم يبعثه جابيًا»[2].

لقد اندلعت الثورة القبطية سنة (٧٢٥م = ١٠٧هـ) بسبب إحصاء أعقبته زيادةُ الضرائب من قبل الوالي ابن الحبحاب، الذي تعهد لمن يعتنق الإسلام بإعفائه من الجزية. وينص التاريخ القبطي لبطاركة الإسكندرية، الذي جُمع في القرن الحادي عشر الميلادي من سجلات كُتب معظمها في القرن الثامن، على أنه في سنة (٧٢٧م)، وهي السنة التي استوطن فيها القيسيةُ مصر، تحول (٢٤٠٠٠) قبطي إلى الإسلام؛ فرارًا من الجزية[3].

وفي سنة (٧٥٠م)، تعهد الوالي العباسي الأول على مصر برفع الجزية عمن

(1) Abd al-'Aziz al-Duri, The Historical Formation of the Arab Nation, tr. Lawrence Conrad (London, 1987), 64.

(2) Quoted in H. A. R. Gibb, "The Fiscal Rescript of 'Umar II," Arabica 2 (1955): 8.

(3) Fattal, Le statut legal des non-musulmans en pays d'islam, 341-42.

اعتنقوا الإسلام، ووفقًا للمصدر القبطي نفسه، «جحد كثيرٌ من الأغنياء والفقراء دينَ المسيح؛ بسبب فداحة الضرائب والأعباء المالية التي أثقلت كواهلهم»[١].

لقد بادر عمر الثاني إلى انتهاج سياسة تغييرٍ جذري؛ حيث شجَّع الرعايا الذين فُتحت بلادهم على اعتناق الإسلام.

بيد أن كتاب تاريخ البطاركة سجَّل تحولًا قبطيًّا مهمًّا إلى الإسلام قبل ذلك التاريخ؛ حيث نص على أن والي مصر الأصبغ أكره كثيرًا من الناس على الإسلام، حوالي سنة (٧٠٠م)، بمن فيهم موظفو الحكومة الأقباط، وطائفة من الفلاحين تند عن الحصر[٢]. ويروي يوحنا النقيوسي (John of Nikiu)، المؤرخ القبطي وشاهد العيان المحتمل على فتح مصر، أن كثيرًا من المسيحيين الخائنين تحولوا إلى الإسلام في ذلك الوقت وما بعده[٣]. ومن أقدم الآثار الإسلامية في مصر مشهدٌ في أسوان مُؤَرَّخ بسنة (٧١هـ = ٦٩١م) أُقيم لإحياء ذكرى العباسة بنت جريج، التي يوحي الاسمُ المسيحيُّ لعائلتها بأنها كانت امرأة قبطية تحولت إلى الإسلام[٤].

وما لبثت أن ظهرت بعد سنة (٧٥٠م) أوائلُ الأعمال الدفاعية التي تولت المنافحة عن المسيحية ضد الاتهامات الإسلامية لها بالشرك وعبادة الصور؛ مما يوحي بأن تحول الرعايا المسيحيين إلى الإسلام أضحى منتشرًا على نطاق واسع في الشام والعراق. وقبل ذلك بنصف قرن على الأقل، كانت الأعمال المسيحية التي تتنبأ بنهاية العالم

(1) History of the Patriarchs, 189, quoted in Daniel Dennett, Conversion and the Poll-Tax in Early Islam (Cambridge, MA, 1950), 86.

(2) Ibid.

(3) John Moorhead, "The Monophysite Response to the Arab Invasions," Byzantion 51 (1981): 588; Demetrios J. Constantelos, "The Moslem Conquests of the Near East as Revealed in the Greek Sources of the Seventh and Eighth Centuries," Byzantion 42 (1972): 337-38.

(4) Hassan El-Hawary, "The Second Oldest Islamic Monument Known: Dated A.H. 71 (A.D. 691)," Journal of the Royal Asiatic Society (1932): 289-93.

تشير إلى الشيء نفسه. وأهمها نبوءة ميثوديوس الزائف (Pseudo-Methodius the Apocalypse) التي نشأت في شمال الشام والجزيرة في فترة لا تتجاوز العقد الأخير من القرن السابع الميلادي، وتصف الحكم الإسلامي بأنه «أتون اختبار للمسيحيين جميعًا»، وتستطرد قائلةً: «قال الرسول المبارك: ليس كلُّ من ينحدر إلى إسرائيل إسرائيليًا.

وكذلك، فإن كلَّ من يسمون مسيحيين ليسوا مسيحيين، فسبعة آلاف فقط هم من بقوا من بني إسرائيل على أيام النبي إيليا... وهكذا أيضًا في عصر عقاب أولئك الطغاة، لن يبقى على المسيحية إلا قليل من كثير، على نحو ما أظهر لنا مخلِّصُنا في الإنجيل المقدس، قائلًا: حينما يأتي ابنُ الإنسان (Son of Man)، هل سيجد إيمانًا على الأرض؟

وألمح أيضًا... أن طائفة من رجال الدين سوف يجحدون العقيدة الصحيحة والصليب المقدس وأسرار

وهكذا أيضًا في عصر عقاب أولئك الطغاة، لن يبقى على المسيحية إلا قليل من كثير، على نحو ما أظهر لنا مخلِّصُنا في الإنجيل المقدس، قائلًا: حينما يأتي ابنُ الإنسان (Son of Man)، هل سيجد إيمانًا على الأرض؟

السلطة. وسوف ينكرون يسوع المسيح، ويرتبطون بالكافرين، بغير إكراه، أو نكبات أو جراح»[1].

وثمة عمل مماثل، هو نهاية العالم لأثناسيوس (the Apocalypse of Pseudo-Athanasius) ظهر في مصر أيام الثورة القبطية الأولى تقريبًا، مؤيِّدًا ما قررته الأدلةُ المصدرية من أن ثمة تحولًا مهمًّا إلى الإسلام وقع آنذاك. وهكذا يبدو واضحًا أن التحول القبطي إلى الإسلام لم يكن ظاهرة متواضعة، حتى في الحقبة الإسلامية المبكرة. وكما تقدمت الإشارةُ، فقد قارن

(1) Quoted in Paul Alexander, The Byzantine Apocalyptic Tradition (Berkeley, 1985), 46-47.

الليثي بطء التحول القبطي إلى الإسلام بسرعة التحول الإيراني، الذي تجلى في التحول الناجح للغة الفارسية إلى لغةٍ للثقافة الإسلامية. وخليق بنا أن ننظر إلى مدى السرعة التي حدثت بها عملية الأسلمة في إيران. لقد بحث ريتشارد بولييه (Richard W. Bulliet) في دراسته المعروفة حول هذه المسألة التكرارَ النسبي لأسماء المسلمين وغير المسلمين في الآداب المدونة على مدار عصور متباينة[1].

ورغم أن نطاق استدلاله كان مقصورًا على طبقة علماء المدن، وأن الدراسة نهضت على فرضيات هي موضع شك؛ فإن عمله لم يزل قيِّمًا في ظل غياب المادة الوثائقية. لقد أعدَّ بولييه رسمًا بيانيًّا كي يظهر أن عدد السكان المسلمين في إيران زاد بمعدل مطرد من صفر في بداية الفتح الإسلامي خلال أربعينيات القرن السابع، إلى ما لا يقل عن (٨٠٪) في ستينيات القرن العاشر.

وقد وقعت الزيادة على ثلاث مراحل: زيادة بمعدل بطيء حتى سنة (٧٢٠م) تقريبًا، حين بلغ المسلمون نحو (١٠٪) من مجموع السكان، ثم زيادة سريعة إلى تسعينيات القرن التاسع، وأخيرًا تباطؤ تدريجي مرة أخرى، رغم أن السكان المسلمين تخطوا حاجز (٨٠٪).

ومن المؤكد أن المنحنى البياني يتجاهل الأحداث المهمة التي أدت إلى الإسراع بمعدل عملية الأسلمة أو أبطأته أو انعكست عليه انعكاسًا مؤقتًا. على أن الاستنتاج المذكور يظل قائمًا، وهو أن إيران أضحت ذات أغلبية مسلمة فيما يزيد قليلًا على ثلاثة قرون.

وتظهر الوثائق العثمانية للفترة الواقعة بين سنتي (١٥٢٠- ١٥٣٥م) أن أكثر من (٩٢٪) من سكان الأناضول، البالغ مجموعهم (٥ ملايين)، كانوا مسلمين، وأن (٨٪) فقط كانوا

(1) Richard W. Bulliet, "Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran," in Conversion to Islam, ed. Nehemiah Levtzion (New York, 1979), 31. See also el-Leithy, "Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo," 21-22.

لقد حاول بولييه أن يجري تحقيقًا مماثلًا للبلاد الأخرى، بما فيها مصر، مستخدمًا عينة صغيرة من الأسماء، منتهيًا إلى نتائج أقل إيجابية.

مسيحيين[1]. وهكذا، فإن الأدلة تشير إلى عمليةِ أسلمةٍ في إيران والأناضول كليهما، حتى دانت الأغلبية الساحقة بالإسلام (٨٠ - ٩٠٪). وقد استغرقت تلك العملية ثلاثمئة سنة في إيران، وأربعمئة سنة على الأقل في الأناضول، بدايةً من موجة الغزو التركي الأولى أواخر القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري).

وقد اشتملت تلك العملية على طائفة من الآليات الاجتماعية المتشابكة والفعَّالة التي تبيناها في عملنا عن مصر، وهي: الهجرة والتوطن الإسلامي، والزواج من نساء البلد غير المسلمات، وألوان التحول إلى الإسلام بين السكان الأصليين. وقد اختلفت الأهمية النسبية لتلك العناصر من إقليم إلى آخر: فالتحول إلى الإسلام على سبيل المثال كان ذا أهمية خاصة في إيران، في حين أن التوطن التركي مصحوبًا بالزواج المختلط ربما كان هو العامل الرئيس في أسلمة الأناضول[2]. ومع ذلك، فقد عملت الأسلمة في جميع الحالات بلا هوادة، وبتأثير متعاظم، حتى تحققت أسلمة إيران والأناضول في غضون ثلاثة قرون إلى أربعة.

وبإضافة تلك النتائج إلى الدليل القائل بأن الهجرة العربية الإسلامية والتحول القبطي إلى الإسلام كلاهما حدث في مصر منذ تاريخ مبكر، وإلى الشهادة الفارقة للمقريزي بأن المسلمين حققوا الأغلبية في معظم القرى المصرية في أثناء القرن التاسع؛ فإننا نستنتج أن (٨٠٪) على الأقل من أسلمة مصر تحققت في غضون القرون الستة التي أعقبت الفتح الإسلامي لها إلى استيلاء

(1) V. L. Menage, "The Islamization of Anatolia," in Conversion to Islam, ed. Levtzion, 53-59. See also Courbage and Fargues, Christians and Jews under Islam, 92:

«روى ماركو بولو كيف أن الترك بعد مرور ٢٠٠ سنة من معركة مانزكرت ١٠٧١م كانوا لا يزالون أقلية في إقليم ظل يونانيًا وأرمينيًا». غير أنه أشار لاحقًا في الاتجاه المقابل إلى ما «تذكره التقديرات من أنه... في سنة ١٢٠٠ كان ٤٣٪ من سكان الأناضول لا يزالون مسيحيين».

(2) Speros Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fourteenth Centuries (Berkeley, 1971).

وللاطلاع على الجدال بين المؤرخين الأتراك حول التكوين العرقي لسكان تركيا الحديثة انظر:

Menage, "The Islamization of Anatolia," 53-59.

المماليك على السلطة سنة (١٢٥٠م = ٦٤٨هـ). ويدين العديد من الكتاب بهذا الرأي، وإن كانوا جميعًا يفترضون أن التحول إلى الإسلام كان هو السبيل الرئيس إلى تحقيق الأسلمة، ويتجاهلون ما عداه من عوامل: كالتوطن العربي الإسلامي، والزواج المختلط، والانحدار الديمغرافي للأقباط.

وهكذا فإنه «مع بزوغ القرن الثالث (٨٣٠م) انتشر الإسلام على نطاق واسع في الريف المصري... وأصبح دين أغلبية السكان في القرن الرابع (العاشر الميلادي)»، وفقًا لعبد العزيز الدوري[1].

ويعتقد ج. ر. هوتنج (G. R. Hawting) أن الأسلمة في مصر كانت أبطأ منها في الشام والعراق، «وأن الإسلام لم يكن إلى ما بعد الإطاحة بالأسرة الأموية قد أصبح دين الأغلبية»[2]. ويرى جارث فودن (Garth Fowden) أن تحول إيران إلى الإسلام كان أسرع من تحول أي بلد آخر غزاه المسلمون، فكان أكثر من (٩٠٪) من سكانها مسلمين حوالي سنة (٩٥٠م = ٣٣٩هـ). ثم تابع قائلًا: «لقد تأخرت العراق، وسوريا، وشمال إفريقيا، ومصر، عن هذا المعدل السريع للتحول، وإن كانت النتيجة واحدة، وهي أن جميع السكان تقريبًا أصبحوا مسلمين بحلول القرن الحادي عشر»[3]. ويتفق دانيال دنيت (Daniel C. Dennett) والديمغرافي جوسيا روسل (Josiah C. Russell) كلاهما على أن نسبة المسلمين بمصر بلغت (٨٠٪) عند اندلاع الثورة البشمورية سنة (٨٣١م)[4].

وربما كان التراجعُ الديمغرافي للأقباط في فجر التاريخ الإسلامي هو العاملَ الذي يتطلَّب أن نوليه مزيدًا من الالتفات أكثر مما عداه من عوامل، عند دراسة أسلمة مصر. ويمكن أن يُطْرَح هذا

(١) الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية، (ص/ ٦٤).

(2) G. R. Hawting, The First Dynasty of Islam: the Umayyad Caliphate A.D. 661-750 (London, 1986), 9

(3) Garth Fowden, Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity (Princeton, 1993), 162

(4) Courbage and Fargues, Christians and Jews under Islam, 28.

الموضوع هاهنا بالإشارة إلى الدراسة الديمغرافية التي صدرت مؤخرًا ليوسف كورباج (Youssef Courbage) وفيليب فرجيوز (Philippe Fargues)، والمستندة إلى دراسة جوسيا روسل (Josiah C. Russell).

وقد اتخذ المؤلفان، في شأن مصر، موقفًا متطرفًا؛ فقد استنتجا مبدئيًّا أن نصف سكانها قد تحولوا جميعًا من المسيحية إلى الإسلام في غضون عقود قليلة من الفتح الإسلامي، وأن العنصر المسلم قارب (٨٠٪) في تاريخ مبكر (٨٠٠م = ١٨٤م)[1].

وقد توصلا إلى ذلك الاستنتاج بالنظر في الأدلة التاريخية المستقاة من المصادر الإسلامية؛ ذلك أن الإيرادات السنوية المصرية (الجزية) انخفضت سريعًا منذ الفتح الإسلامي لمصر سنة (٦٤١- ٦٤٢م) إلى عهد الخليفة المأمون (٨٠٩- ٨١٣م): من (١٢ مليون دينار تقريبًا) عقب الفتح مباشرة، إلى (١٠ ملايين دينار) سنة (٦٦٠م)، و(٥ ملايين) سنة (٦٨٠م)، و(٤ ملايين) سنة (٧٤٣م)، و(٣ ملايين) سنة (٨١٣م)، وظلت ثابتة تقريبًا بعد ذلك التاريخ الأخير[2].

وكان المتحوِّلون إلى الإسلام يُعْفَون من أداء ضريبة الرأس، التي هي التفسير الدقيق لمصطلح الجزية في الفقه الإسلامي؛ ولهذا السبب فإن كورباج (Courbage) وفرجيوز (Fargues) يعزوان انخفاض الجزية إلى التحول القبطي الهائل إلى الإسلام خلال القرن الأول من تاريخ الإسلام في مصر.

بيد أن ذلك التفسير أمرٌ موضع جدال. فلو أن التحول القبطي الهائل

(1) Ibid., 15-16.

(2) Ibid, 23.

لقد نقل المؤلفان الأرقام بالدراهم، وإن كان من المحقق أنهما يعنيان الدنانير، عملة مصر الإسلامية. ويسجل اليعقوبي في كتاب البلدان (نشرة: م. ج. دي غوية M. J. de Goeje، المكتبة الجغرافية العربية، رقم: ٧، ليدن، ١٨٩٢م، ص ٣٣٩) أرقامًا مختلفة في الاتجاه نفسه من الانخفاض السريع الذي تلاه استقرار نسبي: ١٠-١٢ مليون دينار سنويًّا في الفترة (٦٤٠-٦٥٦م)، ٤ ملايين سنة ٧٣٥م، ٤,٣ ملايين سنة ٨٣٠، ٤ ملايين سنة ٨٨٠م، ٣,٤ ملايين سنة ٩٨٠م، ٢,٨ مليون سنة ١٠٨٠م. وانظر أيضًا:

A. S. Tritton, "Islam and the Protected Religions," JRAS (1928): 506-7.

وفي المقابل فإن البلاذري (فتوح البلدان، نشرة: م. ج. دي غوية، ليدن، ١٨٦٦م) ينص على أن أول ولاة مصر عمرو بن العاص (٦٤٢-٦٤٦)، جبى مليوني دينار فقط سنويًّا، وأن الوالي الثاني ابن سعد (٦٤٦-٥٦) جبى أربعة ملايين.

إلى الإسلام في إبان تلك الفترة (٦٤١-٨١٣م) يفسِّر الانخفاض الكبير في

وكان المتحوِّلون إلى الإسلام يُعْفَون من أداء ضريبة الرأس، التي هي التفسير الدقيق لمصطلح الجزية في الفقه الإسلامي ؛ ولهذا السبب فإن كورباج (Courbage) وفرجيوز (Fargues) يعزوان انخفاض الجزية إلى التحول القبطي الهائل إلى الإسلام خلال القرن الأول من تاريخ الإسلام في مصر.

الجزية وثباتها بعد ذلك (فور اكتمال الأسلمة فعليًّا)؛ فإن المرء مضطر إلى أن يفترض أن مجموع السكان في مصر ظل ثابتًا نسبيًّا خلال العصر الإسلامي بأسره.

وبناءً على ذلك، وبما أن عدد سكان مصر جرى تقديره على نحو موثوق به للغاية على يد الفرنسيين سنة (١٧٩٨م) بـ (٢,٥ مليون نسمة)، يفترض كورباج وفرجيوز أن الأمر، بتنحية التقلبات العارضة جانبًا، كان كذلك عند الفتح الإسلامي لمصر سنة (٦٤١م): فسكان مصر، آنئذٍ، كانوا (٢,٥ مليون نسمة) فقط في نهاية الحكم الروماني سنة (٦٤١م)، بعد أن كان (٤,٥ ملايين نسمة) في عصر الإمبراطور أغسطس. وبعد، فهذا التقدير السكاني لمصر يبدو منخفضًا جدًّا إذا قورن بتقديرات كورباج وفرجيوز لسكان سوريا والعراق (٤ ملايين، ٩ ملايين) والتقديرات الأخرى لسكان مصر في ذلك الوقت[1].

وهو كذلك يتناقض مع الروايات الإسلامية التقليدية لثروة مصر أوائل العصر الأموي، فوفقًا للطبري، على

(1) Peter Charanis, "Observations on the Demography of the Byzantine Empire," Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies (Oxford, 1967), 454.

ويغلو سعيد بن البطريق الكاتب الملكاني المصري في القرن العاشر، فينص على أن مصر كان بها ستة ملايين ذكر بالغ في بداية الحكم الإسلامي.

Gilbert Dagron and Vincent Deroche, "Juifs et chretiens dans l'Orient du VIIe siecle," Travaux et Memoires 11 (1991): 244-45.

سبيل المثال، كان معاوية «**يرجو أن يكون إذا ظهر عليها [أي: على مصر] ظهر على حرب علي؛ لعِظَمِ خراجها**»[1].

بيد أن ثمة تفسيرًا بديلًا للتراجع السريع والواضح للجزية في مصر إبان القرنين السابع والثامن. فروايات المعاهدة المتصلة بفتح مصر، وكذلك الوثائق المالية التي وردت في برديات أفروديتو (Aphrodito) [برديات كوم أشقاو] من صعيد مصر، والتي يرجع تاريخها إلى سنة (٧٠٠- ٧٢٠م)، تُظْهِر أن مصطلح الجزية كان يستخدم عمومًا للدلالة على الإيرادات السنوية المنتظمة التي تؤديها المجتمعاتُ المحلية إلى الإدارة المركزية في الفسطاط.

مما يعني أن الجزية لم تكن تشمل ضريبة الرأس، المستحقة على الذكور البالغين غير المسلمين فحسب؛ ولكنها كانت تشمل أيضًا ضريبة الأرض، المستحقة على جميع ملاك الأراضي بمن فيهم المتحولون إلى الإسلام[2].

وبناء على ذلك، فإن التراجع المطرد لجزية مصر السنوية من (١٠- ١٢ مليون دينار) إلى (٣ ملايين دينار) خلال الفترة الممتدة بين سنتي (٦٤١- ٨١٣م) لا يعكس تحولًا هائلًا إلى الإسلام؛ لأن المسلمين أيضًا كانوا يدفعون الجزية في التاريخ المبكر لمصر الإسلامية. ومع ذلك، فمن المحقق أن هذا التراجع يبيِّن الانخفاض الحقيقي في مجموع سكان مصر منذ الفتح وما تلاه[3].

ويبدو ذلك الاستنتاجُ متسقًا مع صورة التراجع الديمغرافي للسكان الأقباط

---

(١) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، نشرة: م. ج. دي غوية، ليدن، (١٨٧٩- ١٩٠١)، (١/ ٦/ ٣٣٩٦). ترجمة: E. Yarshater et al. (Albany, NY, 1987-89).

(2) Dennett, Conversion and the Poll Tax in Early Islam, 90-98; Jorgen Bak Simonsen, Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System (Copenhagen, 1988), 81-129 passim; Tritton, "Islam and the Protected Religions," 494; H. I. Bell, "The Administration of Egypt under the Umayyad Khalifs," Byzantinische Zeitschrift 28 (1928): 282-83.

(3) Dennett, Conversion and the Poll Tax in Early Islam, 97; Simonsen, Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System, 89, 107, 127-29.

الأقحاح (native Coptic population)، الذين ظلوا يمثلون الأغلبية الكبيرة خلال تلك الحقبة المبكرة، ولكنهم وقعوا في دائرة الاضطهاد، وفشلت ثوراتهم، فتفاقم القمع، ومن ناحية أخرى انتشر المهاجرون العرب المسلمون وتوطنوا جميع أنحاء مصر الريفية.

لقد تحققت أسلمة مصر في غضون ثلاثة قرون، عن طريق تقلص أعداد الأقباط من ناحية، وعن طريق إدخال العنصر الإسلامي الذي كان ضئيلًا في البداية ثم نما نموًّا سريعًا، سواء بالأرقام المطلقة أو بالنسبة إلى تراجع السكان الأصليين، من ناحية أخرى. وكان للتحول القبطي إلى الإسلام نصيب كبير في نمو هذا العنصر الإسلامي، ولكنه لم يكن العامل الرئيس. وهكذا، فإن أسلمة مصر تحققت بحلول القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري)، وربما ينظر إلى العصر المملوكي الأول بوصفه ختامًا تأخر طويلًا لتلك الأسلمة، بما أنه أفضى إلى آخر وأهم حلقة في سلسلة متقطعة من موجات التحول القبطي إلى الإسلام. وكان ذلك يرجع، إلى حد ما، إلى الإجراءات القاسية غير المألوفة التي اتخذتها دولةُ المماليك ضد الأقباط، ولا سيما ذلك الإجراء الذي يفرض على زوجة مَنْ تحول إلى الإسلام اعتناق دين زوجها (وهو إجراء يضمن عمليًّا خروج ثروة الأسرة من أيدي الجماعة القبطية)، وحظر احتفالات الأقباط التقليدية، والمصادرة العامة لأوقافهم[1]. ولكن

وهكذا، فإن أسلمة مصر تحققت بحلول القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري)، وربما ينظر إلى العصر المملوكي الأول بوصفه ختامًا تأخر طويلًا لتلك الأسلمة، بما أنه أفضى إلى آخر وأهم حلقة في سلسلة متقطعة من موجات التحول القبطي إلى الإسلام.

(1) El-Leithy, "Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo," 96, 117-24. However, a much earlier example of severe fiscal pressure, fully justified by appeal to tradition, is minutely recorded in the Zuqnin Chronicle's eyewitness account of events in al-Jazira in 772-74: J.-B. Chabot, ed., Chronique de Denys de Tell Mahre, quatrieme partie (Paris, 1895), 122 f..

لعل السبب الرئيس كان يكمن في انهيار الروح المعنوية بين الأقباط أوائل القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري)، ربما بدافع من العوامل الخارجية، وخاصة الغزو الأخير للنوبة المسيحية المونوفيزية، على يد القبائل العربية في ذلك الوقت.

لقد تمزَّق الارتباط المباشر للأقباط بإثيوبيا، وتناقصت أعدادهم حتى أضحوا جماعة جيب مغلقة (a sealed pocket community)، ليس لديها إلا أمل ضعيف في الحصول على الدعم الخارجي. ولكن ذلك لا يعني أن العصر المملوكي الأول كان نقطة تحول حاسمة في أسلمة مصر.

فالحق أن رواية المقريزي عن التحريض ضد الأقباط وتضييق الحكومة عليهم من سنة (١٢٩٠م) إلى سنة (١٣٥٤م) توحي بأن الأقباط كانوا أقلية ضعيفة وصغيرة نسبيًّا.

فعلى سبيل المثال، بعد أعمال الشغب الجماهيري سنة (١٣٢١م) التي أدت إلى تدمير ستين كنيسة وديرًا في جميع أنحاء البلاد، أضرم طائفة من الرهبان المزودين بالنفط النيران في مساجد القاهرة، وهو الأمر الذي تسبب في اشتعال الحرائق لعدة أيام.

وقد رفض السلطان، وفقًا للمقريزي، أن يصدق أن المسيحيين كانوا هم المسؤولين عن ذلك؛ ذلك أنهم، كما زعم، «ليسوا من القوة والجسارة بحيث ينخرطون في مغامرة بهذه الضخامة». وفي آخر حلقة من حلقات مناهضة الأقباط سنة (١٣٥٤م)، صادرت الحكومة جميع الأراضي الموقوفة على الكنائس والأديرة.

وكانت تلك الأراضي هي المصدر الرئيس لإيرادات المؤسسات المسيحية، إلى أن بلغت (٢٥ ألف فدان) فقط، بضع مئات من الكيلومترات المربعة، في بلد يملك على الأقل (٢٥ ألف كيلو متر مربع) من الأراضي الزراعية[1].

(1) Little, "Coptic Conversion to Islam under the Bahr| Mamluks," 564, 568; el-Leithy, "Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo," 124.

قواعد نقد المتن: ليس ثمة قاعدة[1]

جوناثان. ايه.سي. براون[*]

ترجمة:
مصطفى عبد الظاهر[**]



لقد نوقش مدى اختبار النقد الحديثي الإسلامي لمتون الروايات المنسوبة للنبي بكثافة، سواء من

(1) Jonathan A.C. Brown; The Rules of Matn Criticism: There Are No Rules, Islamic Law and Society, 19 (2012), BRILL; pp: 356-396.

(*) جوناثان براون، هو أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة جورجتاون واشنطن/ الولايات المتحدة الأمريكية، وهو أستاذ كرسي الوليد بن طلال للحضارة الإسلامية، ومدير مركز التفاهم الإسلامي المسيحي بجامعة جورجتاون، وله عدة مؤلفات مهمة حول الحضارة الإسلامية مع اهتمام متعمق بعلم الحديث وتاريخه؛ منها:

Muhammad: A Very Short Introduction, Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World, The Canonization of al-Bukhari and Muslim: The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon.

(**) باحث في الدراسات الاجتماعية، مصر. البريد الإلكتروني:

mostafa.3allam@gmail.com

المختصين المسلمين أو غير المسلمين[1]، كما أوضحت في مقالة سابقة كيف رفض مؤسسو التقليد الحديثي السنّي، مثل **البخاري** (توفي ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) **ومسلم** (توفي ٢٦١هـ/ ٨٧٥م)، أحاديث صحيحة الإسناد؛ لأنهم أنكروا ما جاء في متنوها. واعتمد أهل السنة في القرنين الثالث/ التاسع، والرابع/ العاشر على أسباب عدة لرفض الحديث من جهة المتن، كان من بينها: الخطأ التاريخي والاستحالة المنطقية، وأبرزها: مخالفة الروايات لما أُجمع عليه شرعًا أو عقيدة أو تأريخًا[2].

لكن، من الواضح أيضًا، أن هؤلاء النقّاد أنفسهم، غالبًا ما اعتمدوا روايات يمكن أن نرى أنها تعاني بالضبط من المثالب نفسها، ولا يشرح لنا أيٌّ مما وصلَنا من وثائق طريقة عالم مثل البخاري في ذلك، لا يمكننا أبدًا أن نعرف لماذا أنكر محدث روايةً لِما فيها من مفارقة تاريخية في حين صحَّحها عالم آخر، أو لماذا يرى أحد العلماء خللًا منطقيًا في

(١) انظر مثلاً:
- Ignaz Goldziher, Muslim Studies, trans. S.M. Stern and C.R. Barber (Chicago: Aldine Atherton, 1971), 2: 140-1;
- Alfred Guillaume, The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature (Oxford: Clarendon Press, 1924), 80;
- Encyclopaedia of Islam 2 (Brill CD-ROM 1.0 1999, henceforth EI2), idem, s.v. "Matn" (A. J.Wensinck);
- Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford: Clarendon Press, 1950), 3;
- James Robson, "Muslim Tradition: The Question of Authenticity," Memoirs and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society 93 (1951-52): 88; idem,"Djarh wa ta dil," EI2;
- Gustave E. von Grunebaum, Medieval Islam, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 111;
- Fazlur Rahman, Islam, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 64-6;
- G.H.A. Juynboll, The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt (Leiden: E.J. Brill, 1969), 139; F.E.
- Peters, "The Quest of the Historical Muhammad," International Journal of Middle East Studies 23 (1991): 299, 302;
- Albert Hourani, A History of the Arab Peoples (Cambridge, MA: Belknap Press, 1991), 71; Tarif Khalidi, Classical Arab Islam (Princeton: Darwin Press, 1985), 42.

(2) Jonathan Brown, "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why
It's So Hard to Find," Islamic Law and Society 15, no. 2 (2008): 143-84.

رواية فيما يغمض ذلك على صنوه؟ يضعنا هذا المأزق في مواجهة مباشرة مع التحدي الأعظم الخاص بنقد المحتوى، وهو ذاتيته المتأصلة. أو الموازنة بين النص أيًا ما كان معناه من جهة وبين سلطة أكبر ممنوحة للقارئ قبلًا من جهة أخرى، وطبائع القراء مختلفة فيما بينها كل الاختلاف.

لقد أُسس الإسلام السني لكي يتحاشى فخ المنطق الذاتي تحديدًا؛ فواحدة من البصمات الكبرى التي أنتجها مذهب أهل الحديث[1] السني، هي مبدأ إخضاع العقل لظاهر النص.

(١) تترادف هذه التسميات «أهل السنة» و«أهل السنة والجماعة» و«أهل الحديث» عند أولئك الذين يعرّفون أنفسهم بهذا الاسم في القرن الثالث/ التاسع وهذا - في رأيي- مما لا يقبل الخلاف. انظر على سبيل المثال: جامع الترمذي (توفي ٢٧٩هـ/ ٨٩٢م)، حيث يشير المؤلف إلى تناول الأحاديث الخاصة بصفات الله «بلا كيف» على أنها طريقة الإمام مالك، وأطلق عليهم عبد الله بن المبارك وآخرون: «أهل السنة والجماعة» تارة (وأعتقد أنَّ هذا واحد من أقدم الاستعمالات الموثقة لهذه العبارة)، وأطلق عليهم: «أهل الحديث» تارة أخرى. ويقتبس الترمذي في موضع آخر من الكتاب من أستاذه البخاري أنَّ الطائفة الظاهرة على الحق، المذكورة في الأحاديث، هي أهل الحديث (ويعزو البخاري ذلك إلى شيخه علي بن المديني)، راجع: جامع الترمذي، كتاب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة؛ كتاب صفة الجنة، باب ما جاء في خلود أهل الجنة وأهل النار؛ كتاب الفتن، باب ما جاء في الأئمة المضلين.

العقل البشري، بذاتية صفاته، وأهوائه ولا معيارية فهمه للإمكان والاستحالة، لا يمكن أن يكون هاديًا دينيًا مرضيًا؛ فالهداية الحقة تأتي من الوحي وحده. لن يشك عالم سنّي أبدًا في مصدرية القرآن الإلهية، لكن أحاديث الآحاد لا يتسنى غالبًا عزوها إلى النبي.

لقد أُسس الإسلام السني لكي يتحاشى فخ المنطق الذاتي تحديدًا؛ فواحدة من البصمات الكبرى التي أنتجها مذهب أهل الحديث السني، هي مبدأ إخضاع العقل لظاهر النص.

إنَّ قول النبي الحق قد يكون هديًا إلهيًا، ولكن كيف للمرء أن يعرف أنَّ مقولة منسوبة إلى النبي صحيحة أم لا؟ اقترحت مدرسة المعتزلة العقلانية أن تقارن الأحاديث الظنية بالقرآن وبالمبادئ الأولية للعقل. ورأى السنّيون المتقدمون، مرة أخرى، أنَّ ذلك يقيم العقل البشري حكمًا على الوحي. يمكن لواحد من الناس أن يظنَّ أنَّ الحديث يعارض القرآن، في حين يشعر آخر أنَّه

يقدم شرحًا محضًا لمعانٍ غير واضحة في الكتاب الكريم. يمكن أن يظنَّ واحد من الناس أنَّ أحد الأحاديث يدل على ما هو مستحيل منطقيًا، ويستخلص آخر أنَّ له دلالة رمزية. مرة أخرى، يجد الدين نفسه مثقلًا بنزوات العقل الذاتية[1].

اقترح السنّيون المتقدمون منهجهم في نقد الإسناد كطريقة لتلافي التقييم الذاتي لصحة الحديث، لكنهم شعروا مع ذلك، بإشكال في معاني بعض الأحاديث، وقد صرحوا بذلك في مواضع نادرة. وأبقوا في كل المواضع على مذهبهم في التسليم بالنص المنقول. افترض هؤلاء العلماء أنَّ الخلل في المتون كان نتيجة لخللٍ ما في النقل وصاغوا نقدهم بلغة نقد الإسناد، رسخ ذلك صورة هذه الطريقة في النقد على أنها طريقة موضوعية وغير شخصية، لكن في الواقع استمرت مكائد الذاتية الخفية في التأثير في نقد الحديث عند أهل السنة.

مع الوقت، حاز دور نقد المتن على اعتراف واسع. فبالرغم من أنَّ الغلبة كانت لهم على الاعتزال في العصر العباسي، منتصف القرن الثالث الهجرى القرن التاسع الميلادي؛ فقد تبنى علماء أهل السنة كثيرًا من عناصر نظرية المعرفة المعتزلية وضمنوها في الكلام والفقه السنّيين، وكان جزءًا من هذا الإرث قائمة من المعايير لتمييز الحديث الموضوع بالنظر إلى متنه. وترسخت هذه المجموعة من المعايير منذ ذلك الوقت عبر أجيال من علماء الحديث من أهل السنة وحتى وقتنا الحاضر[2].

في الوقت نفسه، وعلى ما سبق ذكره، وغالبًا من الأشخاص أنفسهم، نجد علماء أهل السنة يؤكدون على الرفض السني الأصيل لنقد المتن لصالح التسليم لمذهب الإسناد. إنَّ الذاتية المتأصلة التي لا مفر منها والتي تسم نقد المتون، تظهر جليَّة في المعالجة السنية لأحاديث محددة؛ فإذا رأى فقيه أو شارح ما تهافتًا أو انتهاكًا

(١) لمناقشة معمّقة راجع:
Brown, "How We Know Early Hadith Critics," 164 ff

(2) Brown, "How We Know Early Hadith Critics," 150-3.

لمحـرَّم وقـد عُـزي إلى النبـي، يـرى عـالم آخـر أنهـا جـزء مـن الحكمـة النبويـة ربمـا قـد أُسيء فهمهـا ببسـاطة. إضافـة إلى ذلـك، نجـد أنَّ مجموعـة مـن علـماء الحديـث مـن القـرن الرابـع عـشر إلى القـرن السـابع عـشر الميـلادي قـد داومـوا أكـثر عـلى التعاطـي مـع نقـد المـتن أكـثر مـن آخريـن فضّلـوا موقـف إحسـان الظـنِّ التأويـلي والتسـليم للنـص المنقـول.

فبالرغـم مـن أن الاضطرابـات الذاتيـة المتأصلـة في نقـد المـتن قـد بـدأت منـذ صـدر الإسـلام وتنامت مـع مـرور القرون، إلا أن تلـك الاضطرابـات قـد تجلـت بمظاهـر وأشـكال جديـدة في العـصر الحديـث وبالتحديـد في أواخـر القـرن التاسـع عـشر وبدايـة القـرن العشريـن؛ فوجـد العديـد مـن الإصلاحيـين المسـلمين أنفسـهم في المـأزق نفسـه الـذي مـر بـه مسـيحيو أوروبـا في القرنـين السـابع والثامـن عـشر الميلاديـين.

هـل يجـب عـلى العـالم وتصورنـا العلمـي عنـه أن يتطابقـا مـع الكتـاب المقـدس، أم أنَّـه عـلى مـا يدعـى كتابًـا مقدسًـا أن يتطابـق مـع فهمنـا للعـالم[1]؟ هـل عـلى الكتـاب المقـدس والسرديـة التـي يقدمهـا أن يكونـا «متقدمـين أنطولوجيًّـا/ وجوديًّـا» عـلى التاريـخ والعـالم الخارجي؟ رُفـض الكثـير مـن الأحاديـث مـن قبـل الإصلاحيـين المسـلمين، أمثـال **محمـد رشـيد رضـا** (تـوفي ١٩٣٥م)، عـلى ضـوء الاكتشـافات العلميـة الحديثـة أو الحساسـيات العقلانيـة التي أرسـيت على أرضية مشـابهة في ما قبل العصر الحديث. بينـما تبنّـى الكثـير مـن العلـماء في العـصر الوسـيط قـراءات رمزية وأحسـنوا الظـن بهـذه الأحاديـث هيبـةً[٢] للنقـل المنسـوب إلى النبـي، فيـما قـادت ريـاح الحداثـة العاتيـة الإصلاحيـين المسـلمين إلى القطـع برفضهـا نظـرًا إلى متونهـا.

---

(1) Hans Frei, The Eclipse of Biblical Narrative: a Study in Eighteenth and Nineteenth Century
Hermeneutics (New Haven: Yale University Press, 1974), 5.

(٢) هنـا أعمـد للبنـاء عـلى مـا نعته جيرشـوم شـولم Gershom Scholem بـ«هيبـة النـص» ويعرفـه عـلى أنَّـه: «الافـتراض بـأنَّ النـص يحـوي كل شيء بالفعـل، والاسـتئثار بفـرض الحقيقـة عـبر النصـوص القديمـة»:
Gershom Scholem, The Messianic Idea in Judaism (New York: Schocken Books, 1971), 290.
وأشكر جول بليشر Joel Blecher على هذا الاقتباس.

اعتماد قواعد نقد المتن في الإسلام السني:

منذ القرن الخامس/ الحادي عشر، أخذت طريقة أهل السنة العلمية في تقييم الأحاديث في اعتماد دور نقد المتن بثبات ووضوح، كطريقة لتقييم صحة الحديث بغض النظر عن صحة إسناده. إنَّ فكرة أن يكشف متن الحديث وحده عن عدم صدقه، فكرةٌ متجذرة في آراء منسوبة لكبار رواد علم الحديث في أعمال متقدمة مثل أعمال **ابن سعد** (توفي ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م)، مثل ما رواه عن التابعي **الربيع بن خثيم** (توفي ٨٠هـ/ ٧٠٠م): «إِنَّ مِنَ الْحَدِيثِ حَدِيثًا لَهُ ضَوْءٌ كَضَوْءِ النَّهَارِ تَعْرِفُهُ، وَإِنَّ مِنَ الْحَدِيثِ حَدِيثًا لَهُ ظُلْمَةٌ كَظُلْمَةِ اللَّيْلِ تُنْكِرُهُ»، وقد روي هذا الأثر بكثرة في النقاش حول منهجية نقد المتن في القرن الخامس/ الحادي عشر في أعمال **الحاكم النيسابوري** (توفي ٤٠٥هـ/ ١٠١٤م)، **والخطيب البغدادي** (توفي ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م)[١].

ولاقت أيضًا رواية مشهورة عن علي بن أبي طالب رواجًا في تلك الفترة، يقول فيها: «إنَّ الحق لا يعرف بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله»[٢].

وخلَّد **أبو حامد الغزالي** هذه الحكمة في «**إحياء علوم الدين**»، التي استخدمها ليثبت أنَّه لا يمكن أن يحكم على العلم

(١) محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، ١١ مجلدًا (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠١م)، (٨/ ٣٠٦)؛ أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم ضياء العمري، الطبعة الثانية، ٣ مجلدات (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١م)، (٢/ ٥٦٤)؛ أبو أحمد عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ٧ مجلدات (بيروت: دار الفكر ١٩٨١م)، (١/ ٦٩)؛ الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٦م)، (ص/ ٧٨)؛ الخطيب البغدادي، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، تحقيق: أبو إسحاق إبراهيم مصطفى الدمياطي، مجلدان (القاهرة: دار الهدى، ٢٠٠٣م)، (٢/ ٥٥٥). وقد قال المحدّث إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني (توفي ٢٥٩هـ/ ٨٧٣م): «وأعوذ بالله أن أذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث يحز في قلبي»؛ إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، أحوال الرجال، تحقيق: صبحي البدري السامرائي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م)، (ص/ ١٦٣).

(٢) قال علي رضي الله عنه للحارث بن حوط: «يا حارث إنه ملبوس عليك, إنَّ الحق لا يعرف بالرجال, اعرف الحق تعرف أهله»، انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: محمد إبراهيم الحفناوي ومحمود حامد عثمان، ٢٠ مجلدًا، (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٤م)، في سياق تفسيره للآية ٤٢ من سورة البقرة.

من بعض زلات أهله[١]. ولقد تكررت هذه المقولة في كتب علم الحديث حتى يومنا هذا، مع نسبتها في بعض الأحيان - خطأً - إلى النبي[٢]. ولخصها المحدث المغربي **أحمد بن الصديق الغماري** (توفي ١٩٦٠م) في وقت متأخر، كخلاصة لعمله حول الأحاديث الموضوعة قائلًا: «انظر إلى المقال ولا تنظر إلى من قال»[٣].

ومع ذلك، لم ينص بوضوح على أهمية ومشروعية منهجية نقد المتن، إلا في الأعمال السنّية المختصة بعلم مصطلح الحديث؛ ففي القرن الخامس/ الحادي عشر استقى محدثو أهل السنة من نظرية المعرفة المعتزلية مجموعة من المعايير التي تمكّن من معرفة الحديث الصحيح عبر تدقيق متنه[4]، وبدأ التصنيف في خصائص قواعد النظر في المتن عبر أعمال الخطيب البغدادي, وخاصة في عمله البارز حول علوم الحديث «**الكفاية في علم الرواية**». وضَّح الخطيب في كتابه أنَّ هناك صنفًا كاملًا من الأحاديث الواضح وضعها بناء على متونها فقط، ويتضمن ذلك أي رواية:

(١) يقضي العقل باستحالتها كالتي تتضمن فكرة تنكر وجود الخالق.
(٢) تعارض القرآن، أو متواتر السنة، أو إجماع المسلمين.
(٣) مروية عن عدد محدود من الرواة في حين أنها تعبِّر عن موضوع بالغ الأهمية لحياة المسلمين؛ لأنَّ رواية بهذه الأهمية كانت ستروى متواترة.
(٤) إخباره عن أمر وقع في مشهد عظيم، ثم لا ينقل متواترًا[٥].

(١) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ٤ مجلدات، (القاهرة: المطبعة العثمانية المصرية، ١٩٣٣م)، (١/ ٤٧).

(٢) لمناقشة خطأ نسبة ذلك إلى النبي، راجع: ملا علي القاري، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة السادسة (بيروت: دار البشائر الإسلامية ٢٠٠٥م)، (ص/ ٢٠٦).

(٣) أحمد بن الصديق الغماري، المغير على الحديث الموضوع في الجامع الصغير (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢م)، (ص/ ١٣٩).

(4) Jonathan Brown, "How we Know Early Hadith Critics," 151-2.

(٥) الخطيب البغدادي، الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، (١/ ١٨٩)؛ والمؤلف نفسه في: الفقيه والمتفقه، تحقيق: إسماعيل الأنصاري، مجلدان، (دار إحياء السنة النبوية، ١٩٧٥م) (١/ ١٣٢ - ٣).

ألهمت قواعد النقد التي وضعها الخطيب تقريبًا كل علماء أهل السنة الذين انشغلوا بعلم الحديث من بعده, وأرست القواعد التي سيدور حولها نقاش نقد المتن بعد ذلك. ويضيف **ابن الصلاح** (توفي ٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م) في مقدمته الشهيرة ملخصًا للعناصر التي حددها الخطيب جامعًا بين الشكل والمضمون، من بينها: وجود علامات واضحة مثل ركاكة ألفاظها ومعانيها[١].

وهناك تيار مستقل لنقد المتن على أساس تجريبي أسسه **عمر بن بدر الموصلي** (توفي ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م) **والحسن الصاغاني** (توفي ٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م) وهو محدث هندي سافر إلى بغداد وعاد إلى موطنه في النهاية كرسولٍ من الخليفة العباسي إلى حاكم دلهي. صنف الموصلي كتابًا بعنوان: «**المغني عن الحفظ والكتاب بقولهم: لم يصح شيء في هذا الباب**»، الذي جمع فيه الصاغاني عدة مسائل لم يرد فيها إلا أحاديث موضوعة[٢]. طورت هذه الفكرة بشكل أكبر عند **ابن قيم الجوزية** (توفي ٧٥٠هـ/ ١٣٥١م), الذي قدَّم قائمة أكثر شمولًا للموضوعات التي تحوي أحاديث مكذوبة، مثل الأحاديث المذكورة في شأن الحكيم الغامض المسمّى «الخضر»، والأحاديث التي تسيء إلى الأفارقة أصحاب البشرة السمراء، والأحاديث التي تتنبأ بأنه في تاريخ كذا وكذا سيقع كذا وكذا، والأحاديث التي تتوعد بثواب أو عقاب مفرط على عمل بسيط، والأحاديث التي تشبه وصفة الطبيب أكثر منها هديًا نبويًا[٣]. تزايد تأثير معايير نقد المتن التي قدمها الخطيب وابن الصلاح - وابن القيم[٤]

(١) أبو عمرو عثمان بن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: عائشة عبد الرحمن (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩م)، (ص/ ٢٧٩).

(٢) أبو الفضائل الحسن بن محمد الصاغاني, الموضوعات, تحقيق: عبد الله القاضي, (بيروت: دار الكتب العلمية) من (ص/ ٤ - ١٨).

(٣) شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الحادية عشرة، (بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ٢٠٠٤م)، (ص/ ٥١، وما بعدها).

(٤) من اللافت أنَّ المعايير التي وضعها ابن القيم اقتبسها بشكل مباشر منه ابن حجر الهيتمي (توفي ٩٧٤ه) وهو خصم شهير لشيخ ابن القيم وأستاذه ابن تيمية. راجع: شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي, الفتاوى الحديثية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٨م)، (ص/ ٢٥٢)؛ ابن القيم، المنار المنيف، من (ص/ ٧ - ٧٦).

في حالة علماء السلفية المتأخرين - واستخدمها الفقهاء والمحدثون من كل أطياف الجماعة العلمية السنّية, يتضمن هذا علماء مثل: ابن الجوزي (توفي ٥٩٧هـ/ ١٢٠١م) الذي اشتهر عنه قوله: «إذا رأيت الحديث يباين المعقول أو يخالف المنقول أو يناقض الأصول فاعلم أنَّه موضوع»[١]، ومحيي الدين النووي (توفي ٦٧٦هـ/ ١٢٢٧م)، وشمس الدين الذهبي (توفي ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م)، وابن كثير (توفي ٧٧٤هـ/ ١٣٧٣م)، وزين الدين العراقي (توفي ٨٠٦هـ/ ١٤٠٤م)، وابن حجر العسقلاني (توفي ٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م)، وشمس الدين السخاوي (توفي ٩٠١هـ/ ١٤٩٧م)، وجلال الدين السيوطي (توفي ٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، وابن العرّاق (توفي ٩٦٣هـ/ ١٥٥٦م)، ومحمد بن الأمير الصنعاني (توفي ١٧٦٨م)، ومرتضى الزبيدي (توفي ١٧٩١م)، وشاه عبد العزيز الدهولي (توفي ١٨٢٤م)، وعبد الحي اللكنوي (توفي ١٨٨٦م)، ومحمد محفوظ الترمسي (توفي ١٩١١م)، وجمال الدين القاسمي (توفي ١٩١٤م)، وأحمد شاكر (توفي ١٩٥٨م)، وصبحي الصالح (توفي ١٩٨٦م)، وأحمد الغماري (توفي ١٩٦٠م)، والعالم الهندي الديوبندي محمد إدريس الكندهلوي (توفي ١٩٧٤م)، ونور الدين عتر، ومحمد هاشم كمالي[٢].

(١) يفهم أحمد الغماري «الأصول» بشكل مغاير، معتبرًا أن ابن الجوزي قصد بعبارته «يناقض الأصول» الأحاديث المعتبرة المدونة في المجامع، بعبارة أخرى: إذا رأيت حديثًا لم يذكر من قبل في أي موضع؛ فاعلم أنَّه موضوع. راجع: أحمد الغماري، المثنوني والبتار في نحر العنيد المعثار الطاعن فيما صح من السنن والآثار (القاهرة: المكتبة الإسلامية، ١٩٣٣م)، (ص/ ٣٤).

(٢) ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان (المدينة: المكتبة السلفية، ١٩٦٦)؛ جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف (القاهرة: مكتبة دار التراث، ٢٠٠٥م)، (ص/ ٢١٣)؛ شمس الدين الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدّة (القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٠م)، (ص/ ٣٦ - ٧)؛ ابن كثير وأحمد شاكر، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، تحقيق: أحمد شاكر (القاهرة: دار التراث، ٢٠٠٣م)، (ص/ ٦٥ - ٧٠)؛ زين الدين العراقي وزكريا الأنصاري، التبصرة والتذكرة ويليه فتح الباقي على ألفية العراقي، تحقيق: محمد حسين العراقي الحسيني (بيروت: دار الكتب العلمية، بلا تاريخ)، (١/ ٢٨٠ - ١)؛ ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق: مسعود عبد الحميد الصدفي ومحمد فارس (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م)، (ص/ ٣٦١)؛ شمس الدين السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تحقيق: علي حسين علي (القاهرة: مكتبة السنة، ٢٠٠٣م)، (١/ ٣٣٠ - ٣)؛ علي بن محمد بن عرّاق، تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة (القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٤م)، (١/ ٦ - ٨)؛ محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني،

بالطبع داوم هؤلاء العلماء على تذكير قرائهم بأنَّه وقبل رفض متن مُشكل، على المرء أن يحمله على وجهٍ تأويلي لائق، يقول السيوطي في ذلك بشكل مقتضب: «وما خالف القرآن والمتواتر من السنة وجب تأويله، وإن لم يقبل التأويل كان باطلًا»[1]. وفيما يعد اعترافًا بالطبيعة الذاتية الحتمية لرفض الحديث من حيث متنه، سعى الكثير من علماء أهل السنة إلى تأسيس نقد المتن على نوع من أنواع الذاتية التي يمتلكها الخبراء، وقد قارنت الأعمال المبكرة في نقد الحديث قدرة المحدث الخبير على معرفة ضعيف الحديث بحدس صرّاف النقود في معرفة زائف النقود. هذه الخبرة الغامضة المبنية على: «طول المجالسة أو المناظرة أو الخبرة»[2] كما يوضّح ابن عدي (توفي ٣٦٥هـ/ ٩٧٥م).

يقدم العالم المصري **ابن دقيق العيد** (توفي ٧٠٢هـ/ ١٣٠٢م) في كتاباته حول منهاجية الحديث فكرة «الهيئة

توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق: صلاح محمد عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، (٢/ ٧٢ - ٥)؛ مرتضى الزبيدي، بلغة الأريب في مصطلح أثر الحبيب، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٨م)، (ص/ ١٩٣)؛ شاه عبد العزيز الدهلوي، العجالة النافعة [بالفارسية]، (كاراتشي: نور محمد كارخاني، ١٩٦٤)، (ص/ ٢٥)؛ محمد عبد الحي اللكنوي، ظفر الأماني بشرح مختصر السيد الشريف الجرجاني، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٦م)، (ص/ ٤٢٩ - ٣١)؛ محمد محمود الترمسي، منهج ذوي النظر (القاهرة: مكبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٨٥م)، (ص/ ١٠٨ - ٩)؛ صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه (دار العلم للملايين، ٢٠٠٠م)، (ص/ ٢٦٤). وراجع: أحمد بن الصديق الغماري، المغير على الحديث الموضوع في الجامع الصغير (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢م)، (ص/ ١٣٦ - ٩)؛ محمد بن إدريس الكندهلوي، منحة المغيث شرح ألفية العراقي في الحديث، تحقيق: ساجد عبد الرحمن الصديقي (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٩م)، (ص/ ٣٢٣)؛ نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث (بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٧م)، (ص/ ٣١٢ - ١٧)؛

Mohammad Hashim Kamali, A Textbook of / Hadith Studies (Markfield, U.K.: The Islamic Foundation, 2005), 194-7.

وكمثال على العلماء السلفيين الذين اعتمدوا بشكل كبير على ما قدمه ابن القيم، راجع: جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث، تحقيق: محمد بهجت البيطار (بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٦م)، (ص/ ١٥٧ - ٨).

(١) السيوطي، إنباه الأذكياء إلى حياة الأنبياء عليهم السلام، في رسائل الحافظ السيوطي، تحقيق: راشد الخليلي (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٩م)، (ص/ ١٣٧). [ولم أقع على الطبعة التي اعتمد عليها المؤلف فنقلته من نشرة د. عبد الحكيم الأنيس، الرسائل العشر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٩م)، [ص/ ٢٠٤ - المترجم].

(٢) ابن عدي، الكامل، (١/ ١١٨)، وقد نسبت هذه المقارنة في الأصل إلى عبد الرحمن بن مهدي، راجع: الخطيب البغدادي، كتاب الجامع لأخلاق الراوي وأدب السامع، تحقيق: محمد رأفت سعيد، مجلدان (المنصورة: دار الوفاء، ٢٠٠٢)، (٢/ ٢٧٢). [والنقل من الأصل- المترجم].

النفسية أو الملكة» أي الخبرة، التي يكتسبها المرء من الألفة الطويلة مع الحديث النبوي، والتي تمكن المرء من أن يعرف ما يمكن أن يكون قولًا نبويًا من عدمه، استنادًا على كل من الشكل والمحتوى أو السند والمتن[١]. وقد تردد صدى هذه القاعدة عند كل الأجيال اللاحقة من المحدثين[٢].

ومن اللافت أنَّ فكرة الملكة المذكورة آنفًا قد تم تطويرها كليًّا في القرن العشرين؛ فقد ربط **جمال الدين القاسمي** العالم السلفي الدمشقي هذه الذائقة الحدسية بما روي عن النبي في فضل العلماء[٣]، وأرجع ذلك جزئيًا إلى **ابن تيمية** (توفي ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) في ما قاله من أنَّه في حالة غياب دليل فقهي قوي، يمكن أن يقبل حدس العالم الذي «قلبه معمور بالتقوى» إذا رجح بمجرد «رأيه فهو ترجيح شرعي»[٤]. ويستشهد القاسمي أيضًا بكتابات **ابن عروة الحنبلي** (توفي ٨٣٧هـ/ ١٤٣٣م) وبرأي الصوفي الشهير **شاه بن شجاع الكرماني**، الذي قال بأنَّ المؤمن التقي الورع له فراسة يميّز بها بين الحق والباطل وبين صحيح الحديث وباطله، مستدلًا بعدة أحاديث مثل: «اتقوا فراسة المؤمن فإنَّه ينظر بنور الله»، ويروي الكرماني عن واقعة شهدها رفض فيها مسلم تقي حديثًا موضوعًا بمجرد سماعه، وأنَّه توجَّه لبحث ذلك الأمر فوجد أنَّ الرجل التقي كان محقًا[٥]. وتناول المحدث المغربي وممثل التصوف الجديد[٦] **أحمد بن الصديق**

(١) ابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الاصطلاح، تحقيق: عامر حسن صبري (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٦م)، (ص/ ٢٢٨).

(٢) ابن عرّاق، التنزيه، (١/ ٦)؛ الصنعاني، توضيح الأفكار، (٢/ ٢٧٢)؛ اللكنوي، ظفر الأماني، (ص/ ٤٢٩)؛ الترمسي، المنهج، (ص/ ١٠٧)؛ القاسمي، القواعد، (٢/ ١٧١).

(٣) القاسمي، القواعد، (ص/ ١٧٢، وما بعدها).

(٤) انظر: تقي الدين ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: سيد حسين العفاني وخيري السيد، (٣٥ مجلدًا)، (القاهرة: المكتبة التوفيقية)، (٢٠/ ٢٦)، [والنقل من الأصل - المترجم].

(٥) القاسمي، القواعد، (ص/ ١٧٢)، ويروي القاسمي ذلك عن أبي الحسن علي بن حسين العروي، المعروف بابن زكنون، من كتابه «الكواكب الدراري في ترتيب مسند الإمام أحمد على أبواب البخاري». [مخطوط].

(٦) لمناقشة مفهوم «التصوف الجديد» 'Neo-Sufism'، يراجع:
R.S. O'Fahey and Bernd Radtke, "Neo-Sufism Reconsidered," Der Islam 1 (1993): 52-

الغـماري هـذه الذائقـة الحدسـية أو الفراسـة بمزيـد مـن التفصيـل، وصـاغ فكـرة الذائقـة الحدسـية التـي يمتلكهـا المحدثـون تجـاه مـا لا تليـق نسـبته إلى النبـي مـن حيـث الشـكل أو المضمـون في لغـة صوفيـة؛ ففـي خاتمـة عملـه الـذي جمـع فيـه عـدة أحاديـث اعتبرهـا موضوعـة مما ذكـره السـيوطي في الجامع الصغـير، يـشرح الغـماري كيـف يكـون الحديـث الموضـوع واضحًـا بشـكل فوري في أعـين كبـار المحدثـين، هـؤلاء الأتقيـاء ممـن: «مـارس الحديـث وخدمـه حتـى ذاق طعـم الألفـاظ النبويـة، وامتـزج لبُّها وسرهـا بلحمـه ودمـه فصـارت روحـه تقبـل الحديـث الصحيـح واللفـظ النبـوي وتميـل إليـه بمجـرد سـماعه، وتنفـي الحديـث الباطـل»، وهذا فقـط للمحدث «الـذي امتزجـت السـنَّة بروحـه مـع نـور القلـب وصفـاء الذهـن وحسـن الإدراك»، ويسـبغ الغـماري هـذه الصفـة نفسـها عـلى كبـار الصوفيـة «العارفـين أهـل الكشـف الصحيـح والبصـيرة النافـذة بنـور اللـه»[1].

النقيض: الرفض السني لنقد المتن نظرية وتطبيقًا:

عـبّر الخطيـب البغـدادي بشـكل جيـد عـن مفارقـة نقـد المـتن في علـوم أهـل السـنة. فبالرغـم مـن أنَّـه هـو الـذي قـدَّم قواعـد نقـد المـتن لـكل مـن جـاء بعـده مـن محدثـين؛ إلا أنَّـه لم يوظـف هـذه القواعـد بوضـوح في أي موضـع في أيٍّ مـن أعمالـه الحديثيـة، مثـل الكفايـة والجامـع لأخـلاق الـراوي وأدب السـامع، حتـى مـع وجـود عـشرات الأحاديـث التـي حكـم عليهـا بالوضـع والإنـكار في

87; John Voll, "Neo-Sufism: Reconsidered Again," Canadian Journal of African Studies, 42, no. 23 (2007): 314-30, 560-97; John Voll and Nehemiah Levztion, eds., Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam (Syracuse: Syracuse University Press, 1987).

[التصـوف الجديـد هـو مصطلـح صكّـه المفكـر الباكسـتاني فضـل الرحمـن، وتابعـه في اسـتخدامه عـدة مؤرخـين غربيـين مثـل جـون فـول، وهـو يـدل عـلى حـركات الإحيـاء الإسـلامي صوفيـة الطابـع التـي انتـشرت مـن شـمال إفريقيـا إلى عـدة بقـاع أخـرى، عـبر الصـوفي المغـربي الكبـير أحمـد بـن إدريـس الفاسي، وكانـت هـذه الحـركات ذات طابـع سـياسي وشرعـي واجتماعـي مختلـف عـما سـبقها مـن الطـرق الصوفيـة، وربمـا كانـت نشـأة الحركـة الوهابيـة في الحجـاز مـن أهـم العوامـل التـي بلـورت تصـورات هـذه الحركـة التجديديـة - المترجـم].

(١) الغـماري، المغـير، (ص/ ١٣٧)، [والنقـل مـن الأصـل - المترجـم].

كتابه تاريخ بغداد لم يذكر في موضع واحد أنَّ متن الحديث كان سببًا لحكمه[1]، ومع أنَّه قد وجد أنَّ بعض المتون تعد موضعًا للاستهجان بالفعل؛ إلا أنَّه صاغ نقده بلغة نقد الإسناد لا المتن، التي دائمًا ما كانت الطريقة السنّية المعتمدة. إنَّ منهاجية متقدمي أهل السنة، كما بيَّنت في مقال سابق، كانت مبنيةً على نقد الإسناد وثانوية العقل بإزاء نقد طرق الرواية.

كما عبّر عن ذلك العالم السنّي ابن قتيبة (توفي ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) في النقد الذي وجهه للمعتزلة قائلًا: «نحن لا ننتهي [في صفاته جل جلاله] إلا إلى حيث انتهى إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا ندفع ما صح عنه؛ لأنَّه لا يقوم في أوهامنا ولا يستقيم في نظرنا... ونرجو أن يكون ذلك من القول والعقد سبيل النجاة، والتخلص من الأهواء كلها غدًا إن شاء الله تعالى»[2].

في الحالات التي صادفها متقدمو أهل السنة والتي يمكن أن يكون فيها المتن مشكلًا، كانت مؤاخذاتهم لا تكون إلا بلغة الإسناد، وقد أشار ابن قتيبة إلى ما حذر منه هؤلاء العلماء الأوائل من مخاطر الانفتاح على نقد المتن بلا قيد. على سبيل المثال، تعاملهم مع نقد المعتزلة لحديث (الذبابة) سيئ السمعة، الذي يقول: «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله ثم ليطرحه؛ فإنَّ في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء»[3]. اعتبر معارضو ابن قتيبة العقلانيون أنَّ جمع الذبابة لكل من الداء والدواء داخل جسمها أمرٌ منافٍ للعقل، أما ابن قتيبة فرأى أنَّ من يرفض الحديث لاعترضات عقلانية، ويقبل النصوص الدينية فقط بعد النظر في محتواها «مخالف لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، ولما درج عليه الخيار من صحابته والتابعون»[4].

(1) Brown, "How We Know Early Hadith Critics," 153.

(٢) أبو محمد عبد الله بن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: زهري النجار (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م)، (ص/ ٢٠٨). [والنقل من الأصل- المترجم].

(٣) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب إذا وقع الذباب في إناء.

(٤) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، (ص/ ٢٢٨-٩). [والنقل من الأصل- المترجم].

وبالرغم من ذلك، لم تكن تلك القواعد بناءً سنيًّا خالصًا، وليس من المفاجئ أن تكون هذه القواعد مقتبسة من المعتزلة عبر علماء من الأشاعرة مثل الخطيب البغدادي، تمشيًا مع الإبستيمولوجيا الأشعرية التوفيقية[1]، وانعكست تلك الطريقة المتناقضة في مقاربة النقد الحديثي، في القرون التالية لأعمال الخطيب البغدادي، على الكثير من العلماء. وقد اعتمد العالم المصري الموسوعي غزير الإنتاج جلال الدين السيوطي قواعد نقد المتن التي قدمها الخطيب البغدادي، في أعماله حول منهاجية علم الحديث[2]. ففي محاولته لإثبات نجاة والدَي النبي صلى الله عليه وسلم في الآخرة، بالرغم من أنهما توفيا قبل البعثة، وجد السيوطي نفسه، للمفارقة، يرفض مبدأ نقد المتن بالكلية. فمن الأدلة التي ساقها السيوطي لإثبات مسألة النجاة جاء بحديث مفاده أنَّ أمَّ النبي صلى الله عليه وسلم قد أعيدت للحياة مؤقتًا لتؤمن برسالته، وكان هذا الحديث قد رفض مرارًا من عدة علماء لما رأوا فيه من مخالفة للعقل. ومنه ما جاء في نقد المحدث الأندلسي المشّائي ابن دحية (توفي ٦٣٣هـ/ ١٢٣٥م) لهذا الحديث؛ لأنَّه مخالف لما أجمع عليه من أنَّ أمَّ النبي لم تعد إلى الحياة أبدًا، ولأنَّ في ذلك مخالفة للكثير من الآيات القرآنية، ومنها {وَلاَ تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ}، وسبب نزولها عند ابن دحية أنها أنزلت على النبي بعد أن عبَّر عن رجائه في نجاة والدَيه في الآخرة، وتعارض أيضًا الآيات الكثيرة الأخرى التي تخبر بأنَّ غير المؤمنين لن يثابوا على أعمالهم الصالحة يوم القيامة. وفي النهاية، يبرهن ابن دحية على قوله بأنَّه من المنافي للعقل أن يُعد الإنسان مؤمنًا إذا أعيد من الموت فقط لهذا الغرض! لأنَّ هذا يخالف ما جاء في القرآن من أنَّ ندم غير المؤمن لا ينفعه يوم القيامة بحال[3].

(1) Brown, "How We Know Early Hadith Critics," 151-2.

(٢) السيوطي، تدريب الراوي، (ص/ ٢١٣).

(٣) السيوطي، التعظيم والمنة في أن أبوي رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنة، في: سلسلة مطبوعات دائرة المعارف العثمانية، رقم: (٥٠)، (١٩١٥-٦)، (ص/ ٧، ٨). [أورد المؤلف ترجمة للآية المذكورة بمعنى {وَلاَ تَسْأَلُ

يوجه السيوطي نقدًا لاذعًا لمنهجية ابن دحية قائلًا: «ثم إنَّ تعليل ابن دحية للحديث بمخالفة القرآن ليس على طريقة أهل الحديث»، ويورد نقلًا عن أحد محدثي القرن الخامس/ الحادي عشر، وهو **أبو الفضل المقدسي** (توفي ٥٠٧هـ/ ١١١٣م) ينتقد فيه تضعيف **ابن حزم** (توفي ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) لحديث جاء في صحيح البخاري[١]؛ لأنَّه رأى أنَّه يتعارض مع عدة أحاديث صحيحة، يقول المقدسي: «إنَّ ابن حزم وإن كان إمامًا في علوم شتى إلا أنَّه لم يسلك طريق الحفّاظ في تعليل الحديث؛ وذلك أنَّ الحفّاظ إنما يعللون الحديث من طريق الإسناد الذي هو المرقاة إليه، وهذا الرجل علَّله من حيث اللفظ»[٢].

وقد اعتمد العالم المصري الموسوعي غزير الإنتاج جلال الدين السيوطي قواعد نقد المتن التي قدمها الخطيب البغدادي، في أعماله حول منهاجية علم الحديث.

التوتر بين العقلانية الذاتية والتسليم لمقتضيات الوحي في المدونة الحديثية:

إنَّ التوتر بين التسليم للوحي الإلهي المحيط بكل شيء علمًا وبين منازعة تلك الصفات لصالح العقل الطبيعي موجودٌ في النصوص المؤسسة للمدونة الحديثية ذاتها، وقد استجدى بعض

عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ} بفتح التاء وهي قراءة نافع - المترجم]. ولمناقشة حديثية حول أنَّ إيمان الإنسان يجب أن يكون قرارًا واعيًا حرًا، راجع: يوسف القرضاوي، الحرية الدينية والتعددية في نظر الإسلام (بيروت: المكتب الإسلامي، ٢٠٠٧م).

(١) هذا الحديث رواه شريك بن عبد الله حول رحلة الإسراء والمعراج، ويصفها بأنها حدثت «قبل أن يوحى إليه» وهذا بالطبع يبدو أنَّه معارضة صارخة للإجماع على أنَّ الإسراء والمعراج كان في بداية البعثة في الفترة المكية. للاطلاع على نقد ابن حزم، راجع:
[Two Hadiths from the Sahihayn-One from al-Bukhari and One from Muslim-that Ibn Hazm Considers Forgeries]," MS Ahmet III 624, Topkapı Sarayı Library, Istanbul: 29a.
وقد رفض ابن حجر العسقلاني هذا النقد مقدمًا عدة تأويلات للحديث، منها أنَّ معنى «قبل أن يوحى إليه»، أي إنَّ النبي قد أسري به دون أن ينبه قبلها بالوحي، انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن باز ومحمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، (٣/ ٥٩١ - ٣)؛ صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في قوله عز وجل وكلم الله موسى تكليمًا.

(٢) السيوطي، التعظيم والمنة، (ص/ ٩). [والنقل من الأصل - المترجم].

العلماء المتأخرين هذه السجالات ليثبتوا أو ينفوا وصف الصحة عن أحاديث معينة كجزء من براهين حججهم.

لن نناقش هنا إمكانية تتبع تلك الروايات المتضاربة زمن النبي؛ بل سنناقش استخدام تلك الروايات في الفترة التالية لظهورها في المدونات الحديثية السنية الكبرى. تُظهر هذه الروايات وطريقة العلماء في تناولها مدى التوتر والذاتية المتأصلين في منهج نقد المتن، الأمر الذي رافق الخطاب العلمي السني منذ أيامه الأولى.

على سبيل المثال ما جاء في الروايتين التالي ذكرهما؛ **الأولى:** هي رواية مشهورة منسوبة إلى النبي، سنشير إليها من الآن فصاعدًا باسم **(حديث القشعريرة)**، يعود تاريخها على الأقل إلى القرن الثالث/ التاسع، وقد صححها مجموعة من كبار علماء أهل السنة، ورواها التابعي عَبْد الْمَلِكِ بن سَعِيد، عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ، أَوْ أَبِي أُسَيْدٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تَعْرِفُهُ قُلُوبُكُمْ وَتَلِينُ لَهُ أَشْعَارُكُمْ وَأَبْشَارُكُمْ وَتَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ قَرِيبٌ فَأَنَا أَوْلاكُمْ بِهِ، وَإِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تُنْكِرُهُ قُلُوبُكُمْ وَتَنْفِرُ مِنْهُ أَشْعَارُكُمْ وَأَبْشَارُكُمْ وَتَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ بَعِيدٌ فَأَنَا أَبْعَدُكُمْ مِنْهُ»[1].

(١) للحديث، راجع: ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، (١/ ٣٣٣)؛ مسند أحمد (طبعة الميمنية)، (٣/ ٤٩٧)، و(٥/ ٤٢٥)؛ البخاري، التاريخ الكبير، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (٩ مجلدات)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م)، (٥/ ٢٥٩)؛ مسند البزار، تحقيق: محفوظ الرحمن السلفي، (١٠ مجلدات)، (بيروت والمدينة: مؤسسة علوم القرآن، ١٩٨٩م)، (٩/ ١٦٨)؛ الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤م)، (١٥/ ٣٤٤)؛ ابن حبان، الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، تحقيق: كامل يوسف الحوت، (١٠ مجلدات)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م)، (١/ ١٤٠-١)؛ الخطيب البغدادي، الكفاية، (٢/ ٥٥١)؛ ابن الخراط الإشبيلي، كتاب أحكام الشريعة الكبرى، تحقيق: حسين عكاشة، (٥ مجلدات)، (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠١م)، (١/ ٢٩٧-٨)؛ ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، (١/ ١٠٣)؛ بدر الدين الزركشي، النكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج، (٤ مجلدات)، (الرياض: أضواء السلف، ١٩٩٨م)، (٢/ ٢٦٢)؛ أحمد بن سعد الدين المسوري، الرسالة المنقذة من الغواية في طرق الرواية، تحقيق: حمّود بن عبد الله الأهنومي (صناع: مكتبة بدر، ١٩٩٧م)، (ص/ ٦٤)؛ الغماري، المغير، (ص/ ١٣٧). وقد صحح هذا الحديث كل من ابن كثير والفتّني والسيوطي والشوكاني وحسنه الألباني؛ تفسير ابن كثير (بيروت: دار المفيد)، (٢/ ٤٥٨)؛ السيوطي، الجامع الصغير، (ط. ٢)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م)، (ص/ ٤٩)؛ محمد طاهر الفتني (طبعة دمشق، بلا تاريخ)، (ص/ ٢٨)؛ الشوكاني، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: عبد الرحمن المعلمي وزهير شاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٢م)،

أمـا **الروايـة الثانيـة** فهـي منسـوبة إلى أحـد الصحابـة، وقـد ظهـرت في المصـادر السـنية الرئيسـة منـذ القـرن الثالـث/ التاسـع فصاعـدًا، وقـد نسـبت إلى كل مـن عـلي بـن أبي طالـب وعبـد اللـه بـن مسـعود أنَّـه قـال: «إذا حُدثتـم بحديـث عـن النبـي فظنـوا بـه الـذي هـو أهيـأ والـذي هـو أتقـى والـذي هـو أهـدى»[1]، وسنشـير إليـه مـن الآن فصاعـدًا باسـم «**الأمـر بحسـن الظـن**». هاتـان الروايتـان تبـدوان متضاربتـين؛ فحديـث القشـعريرة يرشـد المسـلمين بوضـوح إلى تقييـم مـا ينسـب إلى النبـي عـلى أسـاس فهمهـم الـذاتي للحـق والباطـل، واللائـق وغـير اللائـق. وعـلى العكـس، يخـبر الأمـر بحسـن الظـن المسـلمين بـأن يطوعـوا ردود أفعالهـم الطبيعيـة وأحكامهـم القيميـة لحسـن الظـن؛ فـإذا فهـم المـرء روايـة منسـوبة إلى النبـي بشـكل سـلبي فيتوجـب عليـه أن يعـثر عـلى تأويـل بديـل أفضـل وأكـثر اتسـاقًا مـع تعاليـم الإسـلام.

وللمـرء أن يفـترض أنَّ الأمـر بحسـن الظنِّ يعـبِّر عـن الطريقـة التـي يجـب عـلى المسـلمين اتباعهـا في تأويـل الأحاديـث التـي ثبتـت صحتهـا بالفعل. ولكـن، وكما سـنرى أيضًـا، لم يكـن الحـال بهـذا الشـكل

(ص/ ٢٨١)؛ الألبـاني، صحيـح الجامـع الصغـير، تحقيـق: زهـير شـاويش، (ط. ٣)، (بـيروت: المكتـب الإسـلامي، ١٩٨٨م)، (١/ ١٦٦). ويراجـع أيضًـا: ابـن حـزم، الإحـكام في أصـول الأحـكام، تحقيـق: محمـد أحمـد عبـد العزيـز، (٨ مجلـدات)، (القاهـرة: مطبعة الامتيـاز، ١٩٧٨م)، (٢/ ٢٥٠)؛ الذهبـي، ميـزان الاعتـدال، تحقيـق: عـلي محمـد البجـاوي، (٤ مجلـدات)، (بـيروت: دار المعرفـة، وهـي إعـادة طبـع لنسـخة الحلبـي القاهريـة الصـادرة في ١٩٦٣م)، (١/ ٢٧١)؛ الغـماري، المـداوي لعلـل الجامـع الصغـير وشرحـي المناوي، (٦ مجلـدات)، (القاهـرة: دار الكتـب، ١٩٩٦م)، (١/ ٣٩٨ - ٤٠٠). وقـد رفـض بعـض العلـماء هـذا الحديـث، ولكـن بروايـات أخـرى: «مـن حـدّث عنّـي حديثًـا هـو لـه رضـا، فأنـا قلتـه وبـه أرسـلت»، راجـع: كتـاب الموضوعـات لابـن الجـوزي، (١/ ٩٨)؛ «إذا بلغكـم عنّـي حديـث يحسـن بي أن أقولـه فأنـا قلتـه، وإذا بلغكـم عنـي حديـث لا يحسـن بي أن أقولـه فليـس منـي لم أقلـه»، راجـع: علـل الحديـث لابـن حاتـم الـرازي، مجلـدان، (بـيروت: دار المعرفـة، ١٩٨٥م)، (٢/ ٣١٠)؛ والذهبـي، ميـزان الاعتـدال، (١/ ٣٠٨).

(١) مسـند أحمـد، (١/ ١٢٢، و١٣٠، و٣٨٥، و٤١٥)؛ سـنن ابـن ماجـه، المقدمـات، بـاب تعظيـم حديـث رسـول اللـه صـلى اللـه عليـه وسـلم والتغليـظ عـلى مـن عارضـه؛ أبـو يعـلى الموصـلي، المسـند، تحقيـق: حسـين سـليم أسـد، (١٦ مجلـدًا)، (دمشـق: دار المأمـون، ١٩٨٧م)، (٩/ ١٧٠)؛ حليـة الأوليـاء للأصبهـاني، ١٠ ملجـدات (بـيروت والقاهـرة: دار الفكـر ومكتبـة الخانجـي، ١٩٩٦م)، (٧/ ٢٤٧)؛ الخواجـة عبـد اللـه الأنصـاري الهـروي، ذم الـكلام وأهلـه، تحقيـق: عبـد الرحمـن الشـبل، (٥ مجلـدات)، (المدينـة: مكتبـة العلـوم والحكـم، ١٩٩٨م)، (٢/ ٧٦-٧)؛ أبـو عبـد اللـه محمـد بـن مفلـح المقـدسي، الآداب الشرعيـة، تحقيـق: شـعيب الأرنـاؤوط، (٣ مجلـدات)، (بـيروت: مؤسسـة الرسـالة، ١٩٩٦م)، (٢/ ٢٩٥).

في طريقة تدقيق أغلب علماء الحديث. درج علماء أهل السنة على الاعتماد على ما قرره عالمان كبيران في رسائلهما حول هذا الشأن؛ **أولهما:** الفقيه المصري الحنفي المتقدم **أبو جعفر الطحاوي** (توفي ٣٢١هـ/ ٩٣٢م) الذي حمل حديث القشعريرة على أنَّه تأكيد أنَّ أقوال النبي مثلها مثل القرآن، تتوافق والإدراك الإنساني الفطري للحق والباطل[١].

وينقل ابن عدي المحدث الشافعي في الفصول التمهيدية لكتابه «**الكامل في ضعفاء الرجال**» رواية وضعها كحجر أساسي لفصل بعنوان: «اتقاء حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما يعلمه ويعرفه ويتيقنه»[٢].

واستخدم ابن كثير في تفسيره حديث القشعريرة كدليل على أنَّ النبي لم يأمر إلا بالحق ولم ينكر إلا الباطل[٣]. وألهم حديث القشعريرة ابن الجوزي بالحكمة التي صاغها في عمله «**كتاب الموضوعات**» وكررتها بعده أجيال متعاقبة من علماء أهل السنة؛ والتي يقول فيها: «الحديث المنكر يقشعر منه جلد الطالب، وينفر منه قلبه في الغالب»[٤]. ومن اللافت، أنَّ أحدًا من هؤلاء العلماء لم يرَ في حديث القشعريرة أي مخاطرة يكون من شأنها أن تُطغي العقل أو الحساسيات الأخلاقية الفردية على نصوص الوحي، ولم يشيروا إلى أي ارتباط بينه وبين الخطر الذي دق أهل السنة ناقوسه منذ ميلاد فرقتهم؛ وهو على وجه التحديد: الثقة المفرطة في العقل

(١) الطحاوي، شرح مشكل الآثار، (١٥/ ٣٤٦)، وراجع الآية ٢٣ من سورة الزمر.

(٢) ابن عدي، الكامل، (١/ ٢٦). وقد كان ابن عدي تلميذًا للطحاوي [راجع: ابن عدي، الكامل، (١/ ٥٣)]، وينظر أيضًا: علي بن عمر الدارقطني وشمس الدين العظيم آبادي، تعليق المغني على سنن الدارقطني، (٤ مجلدات)، (ملتان: باكستان، نشر السنة، ١٩٨٠م)، (٤/ ٢٠٨). ومن اللافت أنَّ الخطيب البغدادي روى هذا الحديث عن وزير كان يقدره ويجله؛ راجع الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (١٤ مجلدًا)، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، (١١/ ٣٩١). [الوزير المقصود هو علي بن الحسين أبو القاسم المعروف بابن المسلمة؛ قال الخطيب: رويت عنه وكان ثقة. - المترجم].

(٣) تفسير ابن كثير، (٢/ ٢٢٥، و٤٨٥). وهذه النقاشات كانت في معرض تفسيره للآيات ١٠٧ من سورة الأعراف، و٨٨ من سورة هود.

(٤) ابن الجوزي، كتاب الموضوعات، (١/ ١٠٣)؛ السخاوي، فتح المغيث، (١/ ٤٣٠)؛ القاسمي، قواعد التحديث، (ص/ ١٧٢).

ومن اللافت، أنَّ أحدًا من هؤلاء العلماء لم يرَ في حديث القشعريرة أي مخاطرة يكون من شأنها أن تُطغي العقل أو الحساسيات الأخلاقية الفردية على نصوص الوحي.

الإنساني الواهي التي تفتح الباب أمامه ليشرّع ويقضي فيما هو ديني بالأصل، الأمر الذي أضلَّ عددًا لا يكاد يحصى من الأمم السابقة.

لم يكن من المفاجئ أن يكون المنطق الذاتي المتأصل في حديث القشعريرة المذكور سلاحًا ذا حدّين؛ ففي الجدال المستمر حول حكم الموسيقى في الإسلام، نجد أنَّ هذا الحديث قد وضع في مقابل المنهج المعتمد على الثقة في نقل الرواة، الذي طمح أهل السنة من خلاله إلى الاستغناء عن العقل في نقد الحديث[١]؛ فوظف العالم السكندري أحمد بن المزيّن القرطبي (توفي ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م) حديث القشعريرة ليثبت تصحيحه للأحاديث التي تحرم الموسيقى في مواجهة نقدٍ جاد وُجِّهَ لهذه الأحاديث من حيث إسنادها، فهو يقر بأنَّ الأحاديث التي تحرم الموسيقى، التي ظهرت في جوامع كتب السنَّة مثل جامع الترمذي، قد جرى نقدها كثيرًا عبر محدثين مثل الترمذي نفسه على أساس ضعف أسانيدها وقلة شواهدها. فيرد القرطبي بأنَّ هذه الأحاديث المشكوك في أسانيدها معضدة المتون بالقواعد الشرعية، لما فيها من زجر عن الخوض في أحوال السفهاء والتشبه بأحوال المجّان السخفاء، ثم يقتبس القرطبي من عالم أندلسي أقدم شيَّد حجته على أركان هذا الحديث في الباب نفسه، يقول القرطبي: «على ما ذكره أبو محمد عبد الحق [ابن الخراط الإشبيلي (توفي ٥٨١هـ/ ١١٨٥م)] وما اشتملت عليه تلك الأحاديث في ذم الغناء وأهله، تعرفه قلوب العلماء وتلين لذلك أشعارهم وأبشارهم...»[٢].

(١) لمقال مفيد حول هذا النقاش، راجع: Arthur Gribetz, "The Sama' Controversy: Sufi vs. Legalist," Studia Islamica ٧٤ (١٩٩١): ٤٣-٦٢.

(٢) أحمد بن عمر الأنصاري القرطبي، كشف القناع عن حكم الوجد والسماع (طنطا: دار الصحابة للتراث،

يغوص مرتضى الزبيدي في شرحه لإحياء علوم الدين إلى لبِّ الخلاف، ويجادل ضد الذين يحرمون الموسيقى معتمدين على أحاديث ضعيفة الإسناد، وقد اضطرته الذاتية المتأصلة في نقد المتن إلى أن يكتب مقدمة لدحض حجة القرطبي، موليًا وجه حديث القشعريرة شطر رأي خصمه، يقول الزبيدي إنَّ المدى الذي تصل إليه الموسيقى هو: «رقّة القلب وشوق النفس إلى الأحباب والأوطان ونفع الأبدان وإدخال السرور على القلب»، مما يعني أنَّ للمرء أن يعمل حسَّه الأخلاقي، وبيسر بالغ، لرفض الأحاديث التي تحرم الموسيقى[1].

اتفق كل علماء أهل السنة الذين جرت مناقشة آرائهم في هذا المبحث على معنى الأمر بحسن الظن في التأويل، الذي فهموه على أنَّه مبدأ هرمينوطيقي رئيس. العالم الشافعي الشهير **ابن خزيمة النيسابوري** (توفي ٣١١هـ/ ٩٢٣م) الذي كان محورًا لنقل المذهب الشافعي ونشره في خراسان، استخدم المقولة المنسوبة إلى علي بن أبي طالب في عمله اللاهوتي المغرق في الأصولية «**كتاب التوحيد**»، ويلاحظ أنَّ هذه المقولة تشكل قاعدة مهمة لتكون حاكمة على تأويلات العلماء لأحاديث النبي، مقررًا بأنَّ الأصل قراءة الحديث على المحمل الصحيح لتتسق مع مجمل كليّات السنّة، ولو أنَّ عالمًا فعل عكس ذلك ربما ظُن أنَّ الأحاديث متعارضة ومتهاترة فيما بينها.

على سبيل المثال، في الأحاديث التي تفيد بأنَّ المسلم المذنب لا يدخل الجنة، يوضح ابن خزيمة أنَّه لا بدَّ من ألا يفهم ذلك الأمر على إطلاقه (حيث ترى الأرثوذكسية الإسلامية أنَّ كل الموحدين والمسلمين سيدخلون الجنة يومًا ما).

على العكس، يجب أن تُفهم على أنَّ من فعل ذنبًا لن يدخل الجنة بنفس

١٩٩٢م)، من (ص/ ٣٧، و٤٠)؛ محمد مرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين، (١٠ أجزاء)، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٣م)، (٦/ ٥٢٣).

(١) الزبيدي، الإتحاف، (٦/ ٥٢٥). [والنقل من الأصل - المترجم].

سهولة من لم يقترف هذا الذنب[١].

وكذلك التزم عالم حنفي أصولي مخالف لابن خزيمة بالطريقة نفسها، وهو **أبو بكر الجصاص** (توفي ٣٧٠هـ/ ٩٨١م) من أهل نيسابور أيضًا، الذي استدعى بدوره الأمر بحسن الظن في معرض نقاشه للأحاديث التي تقضي بأنَّ الأطفال الذين وُلدوا من سفاح لا يدخلون الجنة، وأكد أنَّ هذه الأحاديث، وإن أُقِرَ بصِحة أسانيدها، فلا يمكن أن تُحمل على ظواهرها[٢]؛ لأنها بهذا الحال تعارض القاعدة القرآنية {ولا تزر وازرة وزر أخرى}، ولأنَّ جميعها في النهاية أخبار آحاد تدل في مجملها كما يقول الجصاص: «أنَّ حكم الخبر المخالف في ظاهره لحكم القرآن والسنة الثابتة يجب أن يحمل على وجهٍ صحيح إذا أمكن حمله عليه، وألّا يستعمل على وجه يخالف القرآن والسنة الثابتة»[٣].

إذا كان الأمر كذلك؛ فهل على المسلمين أن يرفضوا الأحاديث التي تبدو لهم غير مقبولة أو غير متسقة مع تعاليم النبي؟ أم يجب عليهم أن يحملوها على وجوه ملائمة لما يرشدهم إليه نور التقوى والورع؟ لم أسمع بعالم مسلم واحد تناول هذا الإشكال الثنائي بين حديث القشعريرة والأمر بحسن الظن، على العكس تعامل أغلبهم مع هذا الإشكال بطريقة ضمنية، بترجيح واحد منهما على الآخر في كل مرة. وتأتينا أقدم الترجيحات للأمر بحسن الظن من **عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي** في سننه (توفي ٢٥٥هـ/ ٨٢٩م)،

(١) ابن خزيمة، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، تحقيق: عبد العزيز إبراهيم الشهوان، جزآن (الرياض: دار الرشيد، ١٩٨٨م)، (٢/ ٨٧٧). ويوجز ابن القيم مفاد هذه العبارة في ملاحظته: «أن يفهم عن الرسول مراده من غير غلو ولا تقصير، فلا يحمل كلام ما لا يحتمل ولا يقصر به عن مراده وما قصده من الهدى والبيان». ابن القيم، كتاب الروح، تحقيق: عارف الحاج (بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٨٨م)، (ص/ ١٢١-٢). [وقد وجدته في (١/ ١٨٣-٤) من نشرة مجمع الفقه الإسلامي بجدة ودار عالم الفوائد - المترجم].

(٢) مثل الحديث الذي روي عن أبي هريرة: «ولد الزنا شر الثلاثة»، وما روي عن ابن عمر: «لا يدخل الجنة ولد الزنا». انظر: سنن أبي داوود، كتاب العتق، باب في عتق ولد الزنا؛ أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (١١ مجلدًا)، (بيروت والقاهرة: دار الفكر ومكتبة الخانجي، ١٩٩٦م)، (٣/ ٣٠٨).

(٣) أصول الجصاص، تحقيق: محمد محمد تامر، مجلدان (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م)، (١/ ١٠٧). [والنقل من نشرة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية للكتاب نفسه، تحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، (ط. ٢)، أربعة أجزاء، (١/ ٢٠٧) - المترجم]

وقد كان من كبار أهل الحديث في منطقة خراسان؛ ففي الأبواب التمهيدية لسننه، التي تعد مانيفستو حقيقيًا لمنهجية النظر في الحديث عند أهل السنة، وفي فصل فرعي منها بعنوان «تأويل حديث رسول الله» تدور اثنتان من رواياته الأربع هي جماع هذا الفصل على الأمر بحسن الظن، تنسب أولاها إلى عبد الله بن مسعود، وتنسب ثانيتها إلى علي بن أبي طالب. الملفت في الأمر، أنَّ ابن عبّاس في ثالث تلك الروايات يحذر مستمعيه، أو طلابه على سبيل الاحتمال، قائلًا: «إذا سمعتموني أحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم تجدوه في كتاب الله أو حسنًا عند الناس فاعلموا أنني قد كذبت عليه»[1].

فبالرغم من أنَّ الدارمي لم يذكر حديث القشعريرة؛ إلا أنَّ كلمات ابن عباس تؤدي معناه نفسه: «إذا لم يبد الحديث موافقًا لحساسيات المسلمين؛ فلا بدَّ أنَّ الراوي قد أخطأ النقل عن النبي». لا يخرج قارئ باب الدارمي المذكور بقاعدة واضحة، ولكن بزيادة في تجذير التوتر؛ فمفاد القول أنه فسَّر الحديث المنسوب إلى النبي بأكبر قدر ممكن من حسن الظن، لكن إن كان يعارض فهم الجماعة المسلمة للإسلام؛ فليس بحتم أن يكون من قول النبي. أما عن كيفية فهم الجماعة المسلمة للإسلام بشكل محدد، فهذا نقاش معتبر يطول فيه الحديث.

لا يخرج قارئ باب الدارمي المذكور بقاعدة واضحة، ولكن بزيادة في تجذير التوتر؛ فمفاد القول أنه فسَّر الحديث المنسوب إلى النبي بأكبر قدر ممكن من حسن الظن.

يظهر حديث القشعريرة والأمر بحسن الظن في مواضع متأخرة عن ذلك الذي أشير إليه آنفًا أيضًا. فعلى الفور، وعند ذكره لحديث القشعريرة ليؤكد على أنَّ هدي النبي لا يمكن أن يضل، يعرض ابن كثير، وفي الموضع نفسه، أمر علي بن أبي طالب بحسن الظن، دون أي تعليق أو توضيح يُذكر

(١) سنن الدارمي: المقدمة، (باب ٥٠)، «تأويل حديث رسول الله».

حـول تعـارض محتمـل بـين الأمريـن. ولا يمكننـي أن أفـسِّر كلام ابـن كثـير هنـا إلا عـلى أنَّـه كان مـن قبيـل تنبيـه القـارئ إلى أنَّ اتسـاق أقـوال النبـي بـين بعضهـا البعـض مرتبـط بتواضـع القـارئ قبـل الحكـم عليهـا. قـدَّم **ابـن مفلـح** (تـوفي ٧٦٣هـ/ ١٣٦٢م) وكان تلميـذًا لابـن تيميـة مثـل ابـن كثـير، حديـث القشـعريرة والأمـر بحسـن الظـن عـلى أنهـما خطوتـان متتاليتـان لا كمبدأيـن متعارضـين؛ فيضيـف بعـد ذكـره لعـدة روايـات مختلفـة لحديـث القشـعريرة: «ويجـب أن يُحمَـل مـا صـح مـن الأخبـار عـلى أصـح الوجـوه وأولاهـا»، ثـم ينقـل أمـر عـليٍّ بحسـن الظـن بعـد ذلـك[١].

طرفا النقيض في نقد المتن: شمس الدين الذهبي وملا علي القاري:

تبـدو ذاتيـة نقـد المـتن التـي لا مفـر منهـا للعيـان بوضـوح في الطريقـة التـي قـارب علـماء الحديـث بهـا مادتهـم. كان بعـض نقـاد الحديـث أكـثر ميـلًا لرفـض الأحاديـث نظـرًا إلى متونهـا، فيـما أشـاح آخـرون بأنظارهـم عـن نقـد المـتن تلقـاء حسـن الظـن التأويـلي. وقـد رأينـا بالفعـل كيـف كان لابـن حـزم أن ينفـرد بتضعيـف روايـة مـن صحيـح البخـاري جليـل الشـأن بنـاءً عـلى مـا جـاء في متنهـا، فيـما نقـد المحـدث العراقـي **الدارقطنـي** (تـوفي ٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) عـدة روايـات تصـل إلى ٢١٧ روايـة مـما جـاء في صحيحـي البخـاري ومسـلم لأسـباب متعلقـة بالإسـناد، دون أدنى نقـد يُذكـر لمتـون تلـك الروايـات[٢].

وضـع عالمـان كبـيران مقارنـة مفيـدة واضحـة حـول نقـد المـتن؛ **أولهـما:** عـالم الحديـث الدمشـقي **شـمس الديـن الذهبـي** (تـوفي ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م)، **وثانيهـما:** العـالم الحنفـي نزيـل مكّـة **ملّا عـلي القـاري** (تـوفي ١٠١٤هـ/ ١٦٠٦م)، كان الأول شـافعيًا ذا ميـول أصوليـة قويـة تعـدد نتاجـه بـين أعـمال معجميـة وببليوجرافيـة وحديثيـة، والثـاني كان

(١) ابن مفلح، الآداب الشرعية، (٢/ ٢٩٥).

(٢) راجع:
Jonathan Brown, "Criticism of the Proto-Hadith Canon: al-Daraqutni's Adjustment of the Sahihayn," Journal of Islamic Studies 15, no. 1 (2004): 1-37.

أشعريًا[1] حنفيًا قحًّا ومعروفًا بشروحه الموسوعية على المدونات السنيّة. يتناول الذهبي نقد المتن بتردد ملحوظ في عمله «**ميزان الاعتدال في نقد الرجال**»، وقد جاء نقده لأحاديث الآحاد إثر سرده لعدة روايات أشكلت عليه من حيث رواتها أو واضعوها.

ويرفض الذهبي عدة أحاديث بناءً على عدم منطقية أو معقولية متونها، على سبيل المثال نقده لحديث: «حرس ليلة واحدة على الساحل أفضل من عمل ألف سنة، السنة ثلاثمئة وستون يومًا، واليوم مقداره ألف سنة»، فيعترض الذهبي على هذه الرواية؛ لأنها تبشر في رأيه بمثوبة غير معقولة في الآخرة، فهذا الفعل يعادل ثواب «ثلاثمئة ألف ألف سنة وستين ألف ألف سنة من الأعمال الصالحة»[2].

وقد رفض الذهبي أيضًا حديثًا يفترض بأنَّ ملك بيزنطة قد أرسل إلى النبي هدية من زنجبيل، وقد رأى الذهبي أنَّ هذا الحديث منكر لوجهين؛ **الأول:** أنَّه لا توجد أية قرينة على أنَّ ملك بيزنطة أرسل أية هدية إلى النبي، **والثاني:** لأن ذلك سيكون كإهداء فحم إلى نيو كاسل، أو بعبارة الذهبي: «أنَّ هدية الزنجبيل من الروم إلى الحجاز شيء ينكره العقل، فهو نظير هدية التمر من الروم إلى المدينة النبوية»[3].

وينكر الذهبي عدّة أحاديث أخرى لأنها تحتوي على مفارقات تاريخية؛ كما فعل مع الرواية التي تنسب إلى النبي أنَّه قال: «جاءني جبرائيل بسفرجلة من الجنة فأكلتها فواقعت خديجة فعلقت بفاطمة...»، فيقول الذهبي متهكمًا: «وقد علم الصبيان

---

(١) لا أعرف إن كان هناك دليل واضح متوفر حول أشعرية ملا علي القاري، لكن آراءه اللاهوتية كانت متوافقة مع الأشاعرة، وهو ممن قالوا بأقوال الأشعري وحاججوا عنها. راجع: ملا علي القاري، شرح الفقه الأكبر، تحقيق: مروان الشعار (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٧م)، (ص/ ٦٣، و١١٤-٥).

(٢) الذهبي، الميزان، (٢/ ١٣٢)، (في ترجمة سعيد بن خالد بن أبي الطويل)، وحديث سعيد هذا مروي في سنن ابن ماجه: كتاب الجهاد، باب فضل الحرس والتكبير في سبيل الله. ولاعتراض ضمني مشابه قدمه الذهبي في حديث يبشّر بثواب مشابه مفترض لمن كتب «بسم الله الرحمن الرحيم»، انظر: الذهبي، الميزان، (٢/ ٣٨٤).

(٣) الذهبي، الميزان، (٣/ ٢٥٤)، (في ترجمة عمرو بن حكام).

أن جبرائيل لم يهبط على نبينا إلا بعد مولد فاطمة بمدّة»[١]. كما أنكر الذهبي رواية منسوبة لأبي الحسن الأشعري[٢] عن سفر النبي صلى الله عليه وسلم وهو مراهق مع أبي طالب إلى الشام، قال الذهبي: «ومما يدل على أنَّه باطل قوله: «وردَّه أبو طالب، وبعث معه أبو بكر بلالًا»، وبلال لم يكن خلق بعد، وأبو بكر كان صبيًا»[٣]. كما رفض الذهبي أيضًا حديث «وقّت النبي لأهل المدائن العقيق، ولأهل البصرة ذات عرق»، فقال الذهبي: «هذا باطل؛ فإنَّ البصرة إنما مُصِّرَت زمن عمر»[٤].

وقد شكّل مفهوم الاستحالة الفيزيائية/الجسديّة جزءًا مهمًا أيضًا من عدة الذهبي النقدية، فقد علَّق في الكلام على رواية منسوبة لابن عدي عن ابن عمر أنَّه قال: «خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم وفي يده كتابان بتسمية أهل الجنة وتسمية أهل النار بأسمائهم وأسماء آبائهم وقبائلهم»، فيقول الذهبي معترضًا: «هذا منكر جدًّا، ويقضي أن يكون زنة الكتابين عدّة قناطير»[٥].

إنَّ كل الأمثلة السابق ذكرها لنقد المتن في ميزان الذهبي كانت في سياق قبلي من نقد الإسناد؛ ولذلك يمكن للمرء أن يجادل بأنَّ الذهبي قد أنكر تلك المتون ومعانيها لأنَّه لم يوثّق رواتها ابتداءً. وبالفعل، كانت نقاشات الذهبي في الميزان لما أشكل عليه من المتون مصوغة في شكل تضعيف لرواتها بالأساس، لكن لم تكن كل روايات هؤلاء الرواة منكرة، عنده أو عند غيره[٦]؛ فخمسة من الرواة الستة

(١) نفسه، (٢/ ٤١٦)، (في ترجمة عبد الله بن داود الواسطي التمّار). وقد روى الترمذي في جامعه ثلاث روايات على الأقل عن التمّار.

(٢) الحديث عن أبي موسى الأشعري لا أبي الحسن [المراجع].

(٣) نفسه، (٢/ ٥٨١)، (في ترجمة عبد الرحمن بن غزوان). وقد روي عن هذا الرواي حديث في سنن أبي داوود، وحديثان في جامع الترمذي، وحديث في سنن النسائي.

(٤) نفسه، (٤/ ٣١٣)، (في ترجمة هلال بن زيد) وقد روى ابن ماجه عن هذا الراوي حديثًا في سننه.

(٥) نفسه، (٢/ ٦٨٤)، (في ترجمة عبد الوهاب بن همام الصنعاني أخي عبد الرزاق). ويزن القنطار ١٤٣ كجم، انظر: علي جمعة، المكاييل والموازين الشرعية (القاهرة: دار الرسالة، ٢٠٠٢)، (ص/ ١٩).

(٦) لشيخ الإسلام في الدولة العثمانية محمد زاهد الكوثري ملاحظة تأسيسية في هذا الشأن، يقول: «لم يقع إجماع

الذين أنكر عليهم الذهبي في الميزان هم من رواة واحد أو أكثر من كتب الحديث الستة المعتمدة لدى أهل السنة. إضافة إلى ذلك، فإن اثنتين مما أنكر الذهبي من روايات هي روايات مذكورة أيضًا في هذه الكتب المعتمدة.

هكذا اختار الذهبي أن ينتقد تلك الروايات، أولًا وقبل كل شيء من حيث ما أشكل عليه من معانيها. إضافة إلى ذلك، ينتقد الذهبي عدة أحاديث من حيث متونها بعد أن أقرَّ بأن أسانيدها لا يشوبها أي ضعف، كما أنكر الحديث الذي يذكر أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قد جهر بالبسملة في الصلاة وحكم عليه بالضعف، بالرغم من قوله إنَّ هذا الحديث مروي: «بسند كالشمس»[1]، وهنا سيأخذ القارئ في اعتباره جدلًا طويلًا يشير إليه كلام الذهبي؛ فقد أصرَّ المذهب الشافعي على موقفه في الجهر بالبسملة في الصلاة بالرغم من الأحاديث الكثيرة المعتبرة التي تؤكد أنَّ النبي لم يجهر بها في صلاته أبدًا، بالإضافة إلى ضعف الأحاديث التي تعضد موقف المذهب الشافعي في ذلك[2].

وينكر الذهبي أيضًا حديثًا لطالما نُقد من حيث متنه، الذي يقول بأنَّ النبي قد سأل أبا سفيان وهو حديث عهد بالإسلام أن يزوجه ابنته أم حبيبة، فيقول الذهبي: «ساق له أصلًا منكرًا» بالرغم من أنَّ هذا الحديث وارد في صحيح مسلم، فيقول الذهبي، وكما أشار عدّة نقاد آخرين: «إنَّ النبي قد

على تكذيب راوٍ مطلقًا كما يعترف بذلك من له إلمام بكتب الرجال، وما من راوٍ إلا وله قادح ومادح، ولكن العبرة بكلام ثقات المتفرغين لنقد الرجال فقط». في: محمد زاهد الكوثري، مقالات الكوثري (القاهرة: المكتبة الأزهرية، ١٩٩٤م)، (ص/ ١٣٨). [والنقل من نشرة المكتبة التوفيقية للكتاب نفسه، (ص/ ٥٨) - المترجم]، [محمد زاهد الكوثري كان وكيلاً لمشيخة الإسلام في الدولة العثمانية وليس شيخًا لها- المراجع].

(١) الذهبي، الميزان، (١/ ٤٨٠). [والنقل من الأصل - المترجم]. وانظر أيضًا: نفسه، (٢/ ٦١٢، ١٣).

(٢) يذكر الذهبي أنَّ الخطيب البغدادي قد أدرج هذا الأثر في معرض دفاعه عن موقف الشافعية في هذا الباب، ومن قبله انتقد ابن الجوزي كتاب الخطيب البغدادي «كتاب الجهر بالبسملة»؛ لأنَّه اعتمد على أحاديث ضعيفة ليبرهن على الموقف الشافعي، انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م)، (١٦/ ١٣٣). ولنقاش موسّع حول أحاديث البسملة، راجع:
Jonathan Brown, e Canonization of al-Bukhari and Muslim (Leiden: Brill, 2007), 257-8.

وينكر الذهبي أيضًا حديثًا لطالما نُقد من حيث متنه، الذي يقول بأنَّ النبي قد سأل أبا سفيان وهو حديث عهد بالإسلام أن يزوجه ابنته أم حبيبة، فيقول الذهبي: «ساق له أصلًا منكرًا» .

تزوج أم حبيبة قبل ذلك بمدة بعد عودتها من الحبشة»[١]. وعلى الرغم من أنَّه ليس حديثًا نبويًا، ينكر الذهبي بالطريقة نفسها رواية عن الإمام أحمد بن حنبل يقر فيها على مضض بصحة التصوف كما مارسه ندّه الحارث المحاسبي، فيقول الذهبي: «وهذه حكاية صحيحة السند منكرة، لا تقع على قلبي أستبعد وقوع هذا من مثل أحمد»[٢].

أما ملّا علي القاري، فهو يمثل الطرف الأقصى المقابل للذهبي من حيث مذهبه في نقد المتن. يرشد ملا علي القاري قراءه مرارًا، في عمله «**الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**»، إلى ضرورة إخضاع الاعتراضات العقلانية لسلطان الإسناد؛ ففي معرض ذكره لروايات مفادها أنَّ كل ما يقوله الإنسان بعد أن يعطس صدق، لا يلقي ملا علي القاري أي بال لنقاد مثل ابن القيم الذي أنكر هذه الأحاديث نظرًا لتهافت معناها، ثم يقول: «ولا يخفى أنَّه إذا ثبت شيء في النقل، فلا عبرة بمخالفة الحس من العقل»[٣].

فبدلًا من مساءلة صحة الحديث على أساس عقلي؛ يجب على المرء أن يقبل الحديث إن صح إسناده متكئًا على حسن الظن. وفي موضع آخر، في معرض نقاشه للحديث المثير للجدل الذي يقول بأنَّ النبي قد رأى الله في صورة «شاب أمرد» يرفض ملا علي القاري رأي **تاج الدين السبكي** (توفي ٧٧١هـ/ ١٣٧٠م) وآخرين ممن قالوا بأنَّ هذا الحديث من وضع بعض

(١) الذهبي، الميزان، (٣/ ٩٣). [والنقل من الأصل - المترجم]. ومن أجل مزيد من النقد لهذا الحديث، راجع: Brown, Canonization, ٣٠٤.

(٢) الذهبي، الميزان، (١/ ٤٣٠)، (ترجمة الحارث المحاسبي). [والنقل من الأصل - المترجم].

(٣) ملا علي القاري، الأسرار، تحقيق: محمد لطفي الصباغ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦م)، (ص/ ٤٠٧). [والنقل من الأصل - المترجم].

جهلة الصوفية[1]. ويوضح ملا علي القاري بأنَّه ليس ثمة إشكال في معنى الحديث طالما أنَّه يصف ما رآه النبي في منامه، فليس هناك رابط حتمي بين الواقع والأحلام التي لا تُعد إلا تجليات صورية، ثم يختم بقوله: «فإنَّه إن بَنَى الحديث على أنَّ في سنده ما يدل على وضعه فمسلّم، وإلا فبابُ التأويل واسع محتَّم»[2].

ويقدح ملا علي القاري في إنكار ابن حجر وآخرين لحديث «سفهاء مكة حشو الجنة»، فيؤكد ثانية على الأولوية المطلقة لقيام النقد على صحة السند وليس على المعنى، قائلًا: «ثبّت العرش ثم انقش، فالمدار على صحة المبنى، ثم يتفرع عليه صحة المعنى»[3]، ثم يفرد عدة تأويلات محتملة للحديث؛ مثل أن يقال إنَّه مبالغة في مدح أهل مكّة وتعظيم للكعبة وشأنها. ويلوم ملا علي القاري على الذهبي إنكاره لحديث «سيد العرب عليّ» وإقباله على نقد المتن على وجه العموم، معلقًا على رأي الذهبي بقوله: «ولعله نظر إلى المعنى، مع قطع النظر إلى صحة المبنى»[4].

ومع ذلك، فقد ابتلي ملّا علي القاري بالتضارب نفسه الذي أصاب سابقيه من العلماء في منهجية نقد المتن؛ ففي سياق إنكاره لحديث: «الغرباء ورثة الأنبياء ولم يبعث الله نبيًا إلا وهو غريب في قومه»، يقول ملا علي القاري: «وهو باطل، ويردُّه ما جاء في القرآن من قوله تعالى: {إنا أرسلنا نوحًا إلى قومه}، {وإلى عاد أخاهم هودًا}، {وإلى ثمود أخاهم صالحًا}، {ولولا رهطك لرجمناك}. وكذا إرسالُ موسى وعيسى وسائرِ أنبياء بني إسرائيل، وكذا نبينا

(١) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، (ط. ٢)، (القاهرة: مكتبة هجر، ١٩٩٢م)، (٢/ ٣١٢).

(٢) ملا علي القاري، الأسرار، (ص/ ٢١٠). [والنقل من الأصل - المترجم].

(٣) ملا علي القاري، الأسرار، (ص/ ٢٢١). [والنقل من الأصل - المترجم]. ولتعليق ابن حجر، راجع كتاب تلميذه شمس الدين السخاوي: المقاصد الحسنة، تحقيق: محمد عثمان الخشت (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤م)، (ص/ ٢٤٩).

(٤) ملا علي القاري، الأسرار، (ص/ ٢٢٤). [والنقل من الأصل - المترجم]. وراجع: الذهبي، الميزان، (٣/ ١٨٥)، (في ترجمة عمر بن الحسن الراسبي).

عليه الصلاة والسلام؛ وإنما حصلت له الغربة في الجملة بعد الهجرة»[١].

المنهج الذاتي في مقاربة متون أحاديث معينة في إسلام ما قبل العصر الحديث:

تبدو الذاتية المتأصلة في فكرة نقد المتن، والتردد الدائب بين النقد وحسن الظن في التأويل؛ واضحةً بشكل جذري وبأشكال مختلفة في الطرق التي تعامل بها المحدّثون مع روايات معينة. مثل أقدم ما عرفنا من مجامع للأحاديث الموضوعة، وهو «**تذكرة الموضوعات**» **لأبي الفضل محمد بن الطاهر المقدسي** (توفي ٥٠٧هـ/ ١١١٣م)، الذي يضم ١١١٩ حديثًا اعتبرها المؤلف موضوعةً، واعتمد حكمه في كل الحالات على إشكالات في أسانيد الروايات فقط. لم يبنِ المقدسي حكمًا بالوضع على نقد المتن إلا في حالة واحدة؛ وهي الرواية التي تنسب للنبي قوله: «مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره»، وبالرغم من أنَّ المقدسي قد حكم على هذا الحديث بالوضع لأنَّ فيه هشام بن عبد الله الرازي ولا يحتج بروايته؛ إلا أنَّه يورد تعليقًا مهمًا بعد ذلك قائلًا: «وصحَّ أنَّه قال: خير القرون قرني ثم الذين يلونهم»[٢].

في الحقيقة، وعلى خلاف الروايات الكثيرة التي تسم تاريخ المجتمع المسلم على أنَّه عدة مراحل من التدهور التاريخي المستمر منذ عهد النبي، يشير هذا الحديث إلى أنَّه ربما كانت الأجيال المتأخرة من المسلمين أكثر خيرية من الأجيال المتقدمة. وبالرغم من ذلك، لطالما اعتبر هذا الحديث حديثًا صحيحًا بلا أدنى اعتراض يذكر على متنه. وقد حسَّنه كل من ابن حبان (توفي ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م) في صحيحه والترمذي في

(١) نفسه، (ص/ ٢٥٠).

(٢) أبو الفضل محمد بن الطاهر المقدسي، تذكرة الموضوعات، تحقيق: محمد مصطفى الحضري الحبطي (مكة: المكتبة السلفية، ١٩٨١م)، [والنقل من نشرة الخانجي للكتاب نفسه (ص/ ٧٥) - المترجم]. من الجدير بالذكر أنَّ النقد الظاهري لسند الحديث لا يكفي لدعم اعتراض المقدسي، فقد روي هذا الحديث من عدة طرق أخرى غير طريق هشام. يراجع: مسند أحمد، (٣/ ١٣٠)، و(٤/ ٣١٩)؛ مسند البزار، (٤/ ٢٤٤)؛ مسند أبي يعلى، (٦/ ٣٨٠)؛ حلية الأولياء، (٢/ ٢٣١)؛ تاريخ بغداد، (١١/ ١١٥).

الجامع وابن عبد البر والسيوطي[1].

في الواقع، كانت مخالفة بعض العلماء لمثل هذه الرؤية التدهورية هي على وجه التحديد ما حبب إليهم الميل إلى قبول هذا الحديث؛ ففي مقدمة عمله الببليوجرافي حول أعلام الصوفية، رأى **السلمي** (توفي ٤١٢هـ/ ١٠٢١م) أنَّ هذا الحديث يُعد تتمة مثالية للأخبار التي تعدد مناقب جيل الصحابة.

لقد فهم أنَّ الحديثين يؤديان معنى واحدًا، وهو أنَّ كل أجيال المسلمين، المتقدم منها والمتأخر، لن تفتقر إلى وجود الصالحين[2]. أما في الببليوجرافيات اللاحقة، مثل «**الكواكب السائرة في أعيان المئة العاشرة**» **لنجم الدين الغزي** (توفي ١٠٦١هـ/ ١٦٥١م) فيستخدم حديث المطر كمثال للتأكيد على حقيقة وجود المسلمين الصالحين في كل الأجيال[3].

وقد اختار الجصاص حديثًا آخر كمثال على رواية تحمل معنى مشكل التأويل وهو: «لا يدخل الجنة ولد الزنا». فيروي **أبو الخير أحمد الطالقاني** (توفي ٥٩٠هـ/ ١١٩٤م) أنَّه قد احتدم النقاش حول هذا الحديث بين طلاب المدرسة النظامية ببغداد في عام (٥٧٦هـ/ ١١٨٠م)، فأصرت جماعة منهم على أنَّ هذا الحديث موضوع؛ لأنَّه يخالف القاعدة القرآنية {ولا تزر وازرة وزر أخرى}، في حين تبنى الطالقاني الموقف المخالف ورأى أنَّه على العكس من أطفال المسلمين، لن يلحق أطفال الزنا بآبائهم المسلمين؛ نظرًا

(١) جامع الترمذي: كتاب الأدب، (ص/ ٨١)؛ كتاب الأمثال، باب مثل الصلوات الخمس «في بعض النسخ»؛ الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، (٩/ ١٧٦)؛ ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، (ط. ٢)، (٢٦ مجلدًا)، (الرباط: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٢م)، (٢٠/ ٢٥٤)؛ السيوطي، الجامع الصغير، (١٠٢، ٤٩٩).

(٢) أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، (ط. ٣)، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٧م)، (ص/ ٢). وانظر أيضًا: تفسير القرطبي، تحقيق: محمد ابراهيم الحفناوي، (١١ مجلدًا)، (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٢م)، (٢/ ٥٢٤).

(٣) نجم الدين بن محمد الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: جبريل سليمان جبور، ٣ مجلدات، (ط. ٢)، (بيروت: دار الآفاق الحديثة، ١٩٧٩م)، (١/ ٤). انظر أيضًا: أبو الفضل محمد بن خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، تحقيق: محمد عبد القادر شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م)، (١/ ٦).

لعدم ثبوت علاقة الأبوة[١]. كما جزم ابن الجوزي في عمله الشهير «**كتاب الموضوعات**» بأنَّ هذا الحديث لا يصح من أي طريق من طرقه، ويؤكد أيضًا على أنَّه يخالف القواعد القرآنية[٢]. وقد تبعه على هذا الإنكار نفسه كل من ابن القيم وابن حجر العسقلاني وشمس الدين السخاوي وجمال الدين محمد طاهر الفتَّني الهندي (٩٨٦هـ/ ١٥٧٨م) وملا علي القاري، بالرغم من أنَّ بعضهم قد حاول تقديم تأويلات ترفع ما في الحديث من إشكال أو لبس[٣] ؛ فيقول ابن القيم إنَّ ولد الزنا ابن سفاح ولا يدخل الجنة إلا الأرواح الخالصة الطاهرة، كما يقول ابن حجر وتابعه تلميذه السخاوي إنَّ هذا الحديث ربما يفترض أنَّ الطفل سيشهد يوم القيامة على ذنب والديه.

(١) عبد الكريم بن محمد الرافعي، التدوين في أخبار قزوين، تحقيق: عزيز الله العطاردي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م)، (٢/ ١٤٦).

(٢) كتاب الموضوعات، (٣/ ١٠٩ - ١١)؛ وانظر أيضًا: الذهبي، الميزان، (١/ ٦٨)، و(٣/ ٦١٩ و٦٢٣).

(٣) ابن القيم، المنار المنيف، (ص/ ١٣٣)؛ ملا علي القاري، الأسرار، (ص/ ٣٦٠ و٣٧٠-٧١)؛ السخاوي، المقاصد الحسنة، (ص/ ٤٧٦)؛ الفتني، تذكرة الموضوعات، (ص/ ١٨٠).

استمرار الأزمة وتفاقمها في العصر الحديث:

ازداد الاعتماد على نقد المتن على خلفية اصطدام الإسلام بالحداثة والعلم الغربيين. وسعى مصلحون ملهمون من أمثال السيد **أحمد خان** في الهند (توفي ١٨٩٨م) والشيخ **محمد عبده** في مصر (توفي ١٩٠٥م) إلى إعادة تقديم الإسلام وتشكيله كدين متوافق مع العقلانية، وبذلوا كل ما في وسعهم لينفوا الصلة بين الدين من ناحية وبين الخرافة و«الكوزمولوجيا البطلمية» من جهة أخرى.

وجد هؤلاء الإصلاحيون أنفسهم على شفير خطر محدق، كان عبده والسيد خان وأتباعهما مسلمين أتقياء يكرسون حياتهم للإعلاء من شأن قيم الإسلام الكلية، منتقدين كل ما رأوا أنَّه يمثل تجاوزًا أو انحرافًا عن تلك القيم، وقالوا بأنَّ الرسالة الحقيقية للإسلام متوافقة مع ما وصل إليه العالم الغربي؛ بل وتمثل أفضل ما فيه. وعلى ذكر ذلك، إذا كان التقليد الحديثي

وجد هؤلاء الإصلاحيون أنفسهم على شفير خطر محدق، كان عبده والسيد خان وأتباعهما مسلمين أتقياء يكرسون حياتهم للإعلاء من شأن قيم الإسلام الكلية، منتقدين كل ما رأوا أنَّه يمثل تجاوزًا أو انحرافًا عن تلك القيم .

السني قد اعتمد عدة أحاديث تبدو مخالفة للعقل مثل حديث الذبابة، فكيف يمكن الدفاع عن المدونة السنية في السياق الحديث؟ إلى أي عمق عزم هؤلاء الإصلاحيون على نقد التقليد الحديثي، وكيف لهم أن يصلوا إلى مبتغاهم في تجديده؟

إنَّ مادة مثل حديث الذبابة قد طرحت مسألة مهمة للنقاش من الأصل؛ هل مارس نقّاد الحديث الكلاسيكيون نقد المتن من الأساس أم لا؟ لقد أصرَّ بعض المفكرين في العصر الحديث على أنَّ أسلافهم من أهل العصور السابقة مارسوا نقد المتن بكل وضوح. يقرر واحد من أكثر تلاميذ السيد أحمد خان تحفظًا وهو **شبلي النعماني** (توفي ١٩١٦م) في مقدمة عمله الذي كتبه كمعالجة حديثة للسيرة النبوية أنَّ علماء الحديث قاموا بالفعل بانتهاج نقد المتن (أو قواعد الدراية كما سمّاها: أي حكم المرء على صحة الرواية على ضوء خبرته وتجربته المعيشة)، وأنَّ ذلك قد بدأ منذ وقت الصحابة، ثم يستدل على ذلك بالقواعد المكرورة لنقد المتن الموجودة في أعمال الخطيب البغدادي وابن الجوزي[1]. وقد تابعه في ذلك **يوسف القرضاوي** في وقت أحدث[٢]. فيما رأى بعض الإصلاحيين السائرين على خطى محمد عبده، مثل المفكر المصري **جمال البنا** (شقيق حسن البنا) أنَّ النقد الحديثي قد فشل كليًّا في نقد المتن، وقد رأى هذا الفشل على أنَّه الحجة الرئيسة في عدم إمكان الاعتماد على الحديث كليًّا في العصر الحديث[3].

(1) Shibli Numani, Sirat-un-Nabi, trans. M. Tayyib Bakhsh Budayuni, 2 vols. (Lahore: Kazi Publications, 1979), 1: 40-1.

(٢) يوسف القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٩م)، (ص/ ٣٣).

(3) Noha El-Hennawy, "In Word and Deed: Reformist thinker Gamal El-Banna re-ignites an age-old debate, contesting the role

وحاول آخرون عقد مصالحة بين الالتزام بالمنهج السني المنصوص عليه في منهجية نقد المتن وبين تطبيقاتهم غير واضحة المعالم. ادعى أحمد خان أنَّ للتقليد الحديثي السني تراثًا مصقولًا من نقد المتن، مشيرًا إلى قائمة القواعد المتعالية المذكورة آنفًا. ولكنه أقرَّ بأنَّ مصنفي الحديث في القرن الثالث/ التاسع لم ينشغلوا جديًّا بنقد المتن خلال إتمام أعمالهم. مشيرًا إلى أنهم قد تركوا هذه المهمة للأجيال اللاحقة من المسلمين؛ الأمر الذي يبرر وجود بعض المواد غير المنطقية في أعمالهم ويؤذن بإعادة العمل في تقييمها[1].

ويذكر الإصلاحي المصري الأزهري **محمد الغزالي** بفخر في عمله الملهم «**السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**» أنَّ شرطين من شروط تصحيح الحديث الخمسة يتعلقان بتدقيق معناه (وهما: غياب العلّة والشذوذ)[٢]، ويكرر الغزالي في أعماله

of Sunnah in modern-day Islam; Http: // www.egypttoday.com/ article.aspx?Articleid=3351.

(1) Christian Troll, Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology (New Delhi: Vikas Press, 1978), 138-9.

(٢) محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، (ط. ١١)، دار الشروق، (ص/ ١٩). هذه المقولة كانت لتصبح ذات شأن مهم إن لاقت الاهتمام اللائق من علماء الحديث: هل وصف الحديث بأنَّه صحيح يقتضي أنَّه قد اختبر بالفعل من حيث معناه؟ لقد تم التواضع منذ وقت ابن الصلاح على أنَّ موجبات صحة الحديث هي: إسناد عدل، وضبط الرواة، وغياب العلة والشذوذ. ومنذ القرن الخامس / الحادي عشر اعتبرت الأحاديث التي تخالف المصادر الأكثر ثباتًا وصحة أحاديثَ شاذة. وبهذا نمت إمكانية واضحة لأن يصبح الحديث الشاذ بابًا مشرعًا على نقد المتن؛ لأنَّ المعنى المشوب ربما يستتبع مخالفة للمصادر المعيارية الأكثر قوة مثل القرآن والعقل، فكان هذا مما يقضي بشذوذ الحديث وينفي عنه حكم الصحة. وبالرغم من ذلك، كان أغلبية علماء الحديث من متأخري العصر الوسيط متفقين على أنَّ الإسناد هو موضع الصحة، وصحة الإسناد لا يلزم منها صحة الحديث إذا كان متن الحديث يخالف مصادر أكثر قوة، راجع: عمر بن محمد البيقوني وعبد الله سراج الدين، شرح المنظومة البيقونية (حلب: مكتبة دار الفلاح، بلا تاريخ)، (ص/ ٣٥)؛ ابن كثير، اختصار علوم الحديث، (ص/ ٣٦)؛ محمد الغزالي، تراثنا الفكري، (ط. ٨)، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٣م)، (ص/ ١٧٣)؛ محمود شكري الآلوسي، الآيات البينات في عدم سماع الأموات، تحقيق: الألباني (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م)، (ص/ ٥٤). يقدم ابن الصلاح رأيًا موازيًا في هذه المسألة، مذكرًا قراءه بأنَّ الحديث إن شابه عيب من ناحية المتن لن يكون صحيح الإسناد من حيث التعريف؛ لأنَّ ذلك من شأنه تقويض الاعتماد على البدء بالاهتمام بالسند، وبدلًا من ذلك في رأي ابن الصلاح فإنَّ المتن المعيب سيكون معيبًا بالضرورة من حيث الإسناد لكن لم ينتبه إلى ذلك. فإذا كان المتن غير صحيح من ناحية معناه، كما يقول ابن الصلاح، فمحال أن يكون صحيح الإسناد. أدى هذا التفاوت في فهم تعريف الصحة في العصر الحديث بالأصولي المغربي عبد الله

اللاحقة قائمة من قواعد نقد المتن، ويحتفي كثيرًا بالملكة التي حظي بها علماء مثل ابن دقيق العيد في اكتشاف الحديث الموضوع[1]. وبالرغم من من هذا الاحتفاء، أتبع الغزالي قوله بعبارة شبه ساخرة يقول فيها إنَّه يخيَّل إليه أحيانًا أنَّ أصحاب المسانيد من أمثال أحمد بن حنبل قد جمعوا مسودات لكل ما قيل تتضمن أساطير ثم ماتوا قبل أن يتموا أعمالهم[2].

المدافعون عن تراث الحديث من المسلمين الأرثوذوكسيين في العصر الحديث، كما أقرانهم من المصلحين المحافظين، قد برروا ندرة نقد المتن الواضحة في مدونة الحديث عبر تقسيم العمل: ففي الوقت الذي تركز فيه عمل المحدثين حول الإسناد، قام الفقهاء بمطابقة الحديث بالتعاليم الإسلامية الكبرى. وفي رده على نقد جولدزيهر حول غياب نقد المتن لدى المحدثين الأوائل مثل البخاري، أقرَّ الأصولي العثماني **محمد زاهد الكوثري** (توفي ١٩٥٢م) بهذه الملاحظة. وقال بأنَّ نقد المتن لم يكن صنعة المحدثين ولكن مهمة الفقهاء، «والفريقان تقاسما وجوه نقد الحديث»[3].

إنَّ تقسيم العمل المذكور والاعتراف بأنَّ المحدثين الأوائل لم يمارسوا نقد المتن كجزء من واجباتهم يقدمان حلًا للتعامل مع مشكل الحديث في أيامنا هذه: فبذلك حتى لو كان الحديث صحيح السند، تكون مهمة الفقيه وحده أن يحدد ما إذا كان يتطابق مع تعاليم النبي. بالنسبة إلى علماء من أمثال الغزالي وشيخ الأزهر الحالي

بن الصديق الغماري (توفي ١٩٩٣م) لفعل أثار جدلًا جمًّا حول جمعه لكتاب من الأحاديث التي اعتبرها شاذة بناءً على معناها وإن اعتبرت صحيحة الإسناد أو حتى تضمنها الصحيحان، البخاري ومسلم. قائلًا بأنَّ المحدثين السابقين لم يأخذوا مسألة شذوذ المتن في الحسبان عند الحكم على الحديث بالصحة، وقدم ملاحظة بخصوص رواية تجسيمية رأى استحالة قبولها وإن رويت عبر أصح الأسانيد؛ أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، مجلدان (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٦م)، (١/ ١٧٤، ٥)؛ عبد الله الغماري، الفوائد المقصودة في بيان الأحاديث الشاذة والمردودة (الدار البيضاء: دار الفرقان، بلا تاريخ)، (ص/ ١٠٥)، (ص/ ١٤٩).

(١) محمد الغزالي، تراثنا الفكري، (ص/ ١٥٧).

(٢) نفسه، (ص/ ١٤٧).

(٣) مقالات الكوثري، (ص/ ١٥٠، ١).

إنَّ تقسيم العمل المذكور والاعتراف بأنَّ المحدثين الأوائل لم يمارسوا نقد المتن كجزء من واجباتهم يقدمان حلًا للتعامل مع مشكل الحديث في أيامنا هذه: فبذلك حتى لو كان الحديث صحيح السند، تكون مهمة الفقيه وحده أن يحدد ما إذا كان يتطابق مع تعاليم النبي.

أحمد الطيب يقدم تقسيم العمل على الحديث مساندة لمجهوداتهم في إخضاع المدونة الحديثية بكاملها لمنطق أصول الفقه[١].

وطد العديد من الإصلاحيين المسلمين من أمثال محمد عبده ومحمد رشيد رضا فكرة إلهية النص القرآني وتعاليم النبي. وبالرغم من ذلك، أقروا بأنَّ العلم الحديث والحساسيات الأخلاقية -إبستيمولوجيًّا وأنطولوجيًّا- في مكانة متساوية أو أكبر من النص الموحى.

(١) أحمد الطيب، مراسلة خاصة في يوليو ٢٠٠٨؛ الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، (ص/ ٣٢).

في حالة القرآن، فموثوقيته التاريخية كوثيقة أفادت بأنَّ الدفاع عنه لم يكن من باب مساءلة مصداقيته أو صحته ولكن للعثور على تأويلات مبنية على حسن الظنِّ بالآيات التي تبدو معارضة للحداثة. أما مدونة الحديث فقد ابتليت بالوضع منذ بدايتها، ولم تلق النصيب نفسه من الدفاع والحماية.

ومع ذلك، فإنَّ التسليم في ما قبل العصر الحديث لسلطة الحديث الصحيح كوحي موثوق، قد استمرت جنبًا إلى جنب مع هؤلاء المصلحين وتأملاتهم في نقد المتن. فبالنسبة إلى العلماء الأصوليين السلفيين[٢] الذين

(٢) أستخدم هذا المصطلح هنا لأفرق بين هذه المجموعة وبين مجموعة أخرى من الأصوليين الحداثيين مثل محمد عبده ومحمد رشيد رضا، ومن أجل نقاش حول مدى ملاءمة مفهوم السلفية لمدرسة محمد عبده، راجع:

Henry Lauzière, "The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History," International Journal of Middle East Studies 42 (2010): 369-89,

ومن أجل نقاش موسع حول الأصولية والسلفية الحداثية، راجع:

Jonathan Brown, Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World (Oxford: Oneworld, 2009), 243 ff.

يـرون أنفسـهم كامتـداد مبـاشر لمذهـب أهـل الحديـث المبكـر، كان العـالم الأخلاقـي والاجتماعـي مشـيدين حرفيًـا عـبر القـرآن والحديـث وحولهـما.

أمـا بالنسـبة إلى الأصوليـين السـنيين المتأخريـن[1] الذيـن يـرون أنفسـهم كامتـداد للتقليـد المؤسـسي الفكـري الذي ظهـر في الحضـارة الإسـلامية في الحقبـة الوسـيطة المتأخـرة (مـا بـين ١٢٠٠ إلى ١٥٠٠م)، فتُعتـبر الحداثـة عندهـم قـوةً متغطرسـة يجـب أن تنصـاع لحقائـق الوحـي ومـا عليـه الأمـة مـن تمثلاتـه. إننـا نـرى التوتـر بـين مفهـوم نقـد المـتن كطريقـة موضوعيـة وبـين مخـاوف تمكين طغيـان العقـل عـلى الوحـي ظاهـرًا بقوة بـين الإصلاحيـين المسـلمين والأصوليـين.

يمثـل حديـث «سـجود الشـمس» مثـالًا رائعًـا عـلى ذلـك، الـذي كان محـورًا لنقـاش محتـدم في مـصر بـين رشـيد رضـا والمالـكي الأزهـري الأصـولي البارز **يوسـف الدجـوي** (تـوفي ١٩٤٦م)، تبـارى هـذان الخصـمان بصخـبٍ كل واحـد منهـم في دوريتـه البـارزة؛ المنـار ومجلـة الأزهـر. في هـذا الحديـث يوضح الرسـول لأصحابه أنَّ الشـمس حـين تغـرب فإنهـا تسـتقر سـاجدة عنـد عـرش الرحمـن حتـى يؤذن لهـا فتـشرق مـرة أخـرى. وهـو حديـث موجـود في الصحيحـين وعـدة مصـادر أخـرى معتمـدة لـدى أهـل السـنة، وأغلـب رواياتـه تتضمـن تنبـؤًا بـأنَّ الشـمس سـتطلع مـن مغربهـا كعلامـة مـن علامـات السـاعة[2].

بعـض الشـارحين المسـلمين فيـما قبـل الحقبـة الحديثـة مثـل النـووي قدمـوا مناقشـات متعجلـة حـول الطبيعـة المجازيـة لمسـألة سـجود الشـمس، لكنهـم لم يسـهبوا كثـيرًا في معنـى

(١) ظهـر هـذا المصطلـح كعلامـة عـلى علـماء أهـل السـنة الذيـن يتصـورون ويقدمـون أنفسـهم عـلى أنهـم امتـداد للتقاليـد والمؤسسـات الفكريـة الوسـيطة نفسـها التـي يرفضهـا السـلفيون الحداثيـون. انظـر أيضًـا:
Brown, Hadith, 261 ff.

(٢) هـذا الحديـث رواه أبـو ذر وبدايتـه: «أتـدرون أيـن تذهـب هـذه الشـمس..؟»، انظـر: صحيـح البخـاري: كتـاب بـدء الخلـق، بـاب صفـة الشـمس والقمـر؛ صحيـح مسـلم: كتـاب الإيمـان، بـاب بيـان الزمـان الـذي لا يقبـل فيـه الإيمـان؛ جامـع الترمـذي: كتـاب الفـتن، بـاب مـا جـاء في طلـوع الشـمس مـن مغربهـا؛ وجامـع الترمـذي أيضًـا: كتـاب تفسـير القـرآن، بـاب مـن سـورة يـس؛ ويراجـع: سـنن أبي داوود: كتـاب الحـروف والقـراءات، (بـاب ١).

يمثل حديث «سجود الشمس» مثالًا رائعًا على ذلك، الذي كان محورًا لنقاش محتدم في مصر بين رشيد رضا والمالكي الأزهري الأصولي البارز يوسف الدجوي (توفي ١٩٤٦م)، تبارى هذان الخصمان بصخبٍ كل واحد منهم في دوريته البارزة؛ المنار ومجلة الأزهر.

الحديث بكامله[١]. وقد مثَّل هذا الأمر لمحمد رشيد رضا علامة على قصور نقد القدماء للحديث، وضرورة إعادة تقييمه من قبل المسلمين من معاصريه. ويشهد رضا أنَّ النقاد الكلاسيكيين مثل البخاري قد أجادوا في نقد الإسناد بالفعل، لكن نقد المتن لم يكن من حرفتهم. إضافة إلى ذلك، لم يتوفر لهم ما توفر في العصر الحديث من اكتشافات علمية. أما اليوم، كما يوضح رضا، فنعرف عبر اليقينيات الملموسة أنَّ حديث سجود الشمس حديث منكر. ولكي يدعم زعمه بمصداقية كلاسيكية، أحال بوضوح على قواعد نقد المتن التي أرسيت ما بعد القرن الخامس/ الحادي عشر والتي ترفض الحديث إذا عارض بدهيات العقل ويقينياته. ويقر رضا بأنَّ الحديث يمكن أن يفهم مجازًا لكنه رفض ذلك؛ لأنَّه يملؤه التكلف أولًا، وثانيًا لأنَّه يعارض الدليل والمعنى الحرفي الواضح للحديث[٢]. بالنسبة إلى رضا، كانت معارضة الحديث المحرجة ليقينيات علم الفلك الحديث قد أغلقت الباب على أي تأويل يجمع بين الحقيقتين من باب حسن الظن. أو ربما كان رضا يعتمد بشكل محض على قراءة مخلصة وغير متكلفة للنص.

لم يوارِ رضا استهجانه لهؤلاء العلماء الذين أصروا على صحة مثل هذه الأحاديث. في أحد ردوده ضمن نقاشات مطولة خاضها مع الدجوي ومجلة الأزهر، يحيل رضا إلى هذا الحديث كمثالٍ ناصع على ظلامية

(١) ابن حجر، فتح الباري، (٦/ ٣٦٨)؛ النووي، شرح صحيح مسلم، (١٩ جزءًا)، (بيروت: دار القلم)، (٢/ ٥٥٥).

(٢) رشيد رضا، (المنار ٢٧)، رقم: (٨)، (١٩٢٦م): (ص/ ٦١٥ - ٦).

علـماء الأزهـر الـذي لم يتـم إصلاحـه. مشـيدًا بـدور محمـد عبـده في مواجهـة إصرار الأزهـر عـلى طاعتـه العميـاء للنصـوص المؤسسـة، ويتحـسر عـلى أنَّ مجـرد نقـد شـخصٍ لحديـث وُصـف بالصحـة قـد يعرضـه للاتهـام بالكفـر، وأنَّ هـذا قـد يحـدث مـع أنَّ بعـض المـواد في كتـب الحديـث قـد تخالـف الدليـل العلمـي التجريبـي ومـا عاينتـه الحـواس[1].

ومـن اللافـت أنَّ رشـيد رضـا قـد قـدَّم حجـة حـول الكيفيـة التـي ألمـح بهـا فقهـاء مسـلمون كلاسـيكيون إلى إشـكال حديـث سـجود الشـمس. ويقتبـس مـن الفقيـه الشـافعي الملهـم والمـشرع القانـوني إمـام الحرمـين الجوينـي (تـوفي ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) قولـه إنَّ الشـمس دائمًـا مرئيـة في مـكان مـا، تـشرق وتغـرب في أماكـن مختلفـة طبقًـا لخطـوط العـرض (ويجـب ملاحظـة أنَّ تعليـق الجوينـي جـاء في معـرض مناقشـته لمواقيـت الصـلاة ولم يكـن مرتبطًـا بشـكل مبـاشر بحديـث سـجود الشـمس)[2]، ويتصاعـد سـخط رشـيد رضـا عنـد ذكـره لكيـف أنَّ بعـض جهلـة علـماء الأزهـر مـا يزالـون يدافعـون عـن ظاهـر معنـى الحديـث. واعـتراه الذهـول مـن أنَّ البعـض مـن أمثـال يوسـف الدجـوي قـد اعتـبروا أنَّ مـن لا يؤمـن بهـذا يُعـد غـير مؤمـن بالمـرة[3].

في الواقـع، يبـدو أنَّ رشـيد رضـا كان يبالـغ في توصيـف موقـف الدجـوي. إنَّ الدجـوي كان غاضبًـا مـن رضـا؛ لأنَّـه اختـار أن يعـبِّر عـن رأيـه بصلـف في كل شيء مـن السياسـة إلى العلـوم مـن دون إظهـار الاحـترام اللائـق للـتراث التأويـلي الـذي وضعـه العلـماء المسـلمون. ففـي حالـة حديـث سـجود الشـمس، فضَّـل رشـيد رضـا أن يجـدف بزعمـه أنَّ معرفـة النبـي لم تكـن محيطـة بالأمـور العلميـة بـدلًا مـن أن يجـد تأويـلًا رمزيًـا للحديـث، «ومـا أوسـع لغـة العـرب لـدى

(١) رشيد رضا، المنار والأزهر (القاهرة: مكتبة المنار، ١٩٣٤م)، (ص/ ١٩، ٢٠).

(٢) ابن حجر الهيتمي، الفتاوى الهيتمية، (ص/ ٢٤٩).

(٣) وقـد أشـكل رضـا عـلى الحديـث مـن جهـة أخـرى أيضًـا، حيـث قـال بأنَّـه معلـول الإسـناد: رشـيد رضـا، المنـار والأزهـر، (ص/ ١٩، ٢٠).

مـن يعرفهـا»[١]. مـن منظـور الدجـوي، لم يقـف رشـيد رضـا عنـد حـد رفـض طريقة البخـاري في التصحيـح؛ بـل وتخطـى ذلـك إلى قولـه بتقييـد معرفـة النبـي ورفضـه لكلامـه «وهـي جـرأة لا يصـح أن تكـون مـن مسـلم يؤمـن باللـه ورسـوله»[٢]. في رأي الدجـوي، ليـس المـتن موضـع التسـاؤل ههنـا؛ فسـجود الشـمس يمكـن دائمًـا أن يتـم تأويلـه بشـكل رمـزي. لكنـه موقـف أنطولوجـي وإبسـتيمولوجي للنـص المقـدس بـإزاء إبسـتيمولوجيا مناوئـة، وهـي في هـذه الحالـة «العلـم الحديـث».

مـن المثـير للانتبـاه، أنَّ العلـماء المسـلمين قـد واجهـوا هـذه المقابلـة مـن قبـل، وإن كان عـلى هامـش عالمهـم الفكـري. فقـد رفـض **ابـن رجـب الحنبـلي الدمشـقي** (تـوفي ٧٩٥هـ/ ١٣٩٢م) باسـتهزاء تـام

في رأي الدجـوي، ليـس المـتن موضـع التسـاؤل ههنـا؛ فسـجود الشـمس يمكـن دائمًـا أن يتـم تأويلـه بشـكل رمـزي. لكنـه موقـف أنطولوجـي وإبسـتيمولوجي للنـص المقـدس بـإزاء إبسـتيمولوجيا مناوئـة، وهـي في هـذه الحالـة «العلـم الحديـث».

هـؤلاء الفلكيـين المشـككين الذيـن وظفوا ملاحظاتهـم لإنـكار حديـث النـزول، الـذي يقـول فيـه النبـي مـا معنـاه إنَّ اللـه يتنـزل إلى السـماء الدنيـا في الثلـث الأخـير مـن الليـل ليسـتمع إلى دعـاء المؤمنـين. واحتـجَّ هـؤلاء الفلكيـون بـأنَّ الثلـث الأخـير مـن الليـل يحـدث في بقـاع شـتى طـوال الوقـت، فكيـف يتنـزل اللـه فيهـا جميعًـا؟ ويـرد ابـن رجـب عـلى ذلـك بحـدة قائـلًا بأنَّـه لـو أنَّ النبـي وأصحابـه سـمعوا مثـل هـذه المعارضـة لاعتـبروا قائلهـا منافقًـا أو خارجًـا عـن الإسلام[٣].

(١) يوسـف الدجـوي، مقـالات وفتـاوى الشـيخ يوسـف الدجـوي، تحقيـق: عبـد الرافـع الدجـوي، أربعـة أجـزاء (القاهـرة: دار البصائـر، ٢٠٠٦)، (٤/ ١٣٢٥). وهـي في الأصـل مقالـة بعنـوان: صاحـب المنـار والصـلاة عـلى رسـول اللـه صـلى اللـه عليـه وسـلم بعـد الأذان، في مجلـة الأزهـر ٣، رقـم: (٥)، (١٩٣٢).

(٢) الدجوي، مقالات، (٤/ ١٣٢٧).

(٣) ابـن رجـب الحنبـلي، فضـل علم السـلف على علـم الخلف، تحقيـق: زهـير الشـاويش (بـيروت: المكتـب الإسـلامي، ٢٠٠٩م)، (ص/ ٢٣). ومـن اللافـت أنَّ القـاضي عيـاض اسـتخدم فكـرة حركـة الأجـرام السـماوية نفسـها لـيرد عـلى التشـكيك في معجـزة شـق القمـر، فقـد قيـل: لـو أنَّ القمـر

تشي حالة مشابهة بمدى الانتشار والتضخيم الذي يمكن أن تصله الاعتراضات على معاني الحديث في سياق الهيمنة. في حديث موجود في صحيح مسلم، يحكي عن أنَّ موسى حين جاءه ملك الموت ضربه موسى ففقأ عينه فعاد إلى الله يشكو إليه فشفاه ثم أعاده ليتم مهمته[١]. استشعر العلماء المسلمون فيما قبل العصر الحديث الغموض في أن كيف لبشري أن يؤذي ملكًا، بالإضافة إلى كيف لنبي أن يعارض أمر الله.

ويروي النووي أنَّ بعض الملاحدة قد شككوا علانية في الحديث بناءً على ما رأوه من تهافت في معناه[٢]. ومع ذلك، حلَّ علماء أهل السنة هذا الالتباس باللجوء إلى تأويلات مبدعة بدلًا من مساءلة صحة العبارة المنسوبة إلى النبي، قال القاضي عياض على سبيل المثال إنَّ موسى في هذا «الخبر الصحيح» كان يدافع عن نفسه ضد عدو لم يعرف ماهيته في حينها؛ لأنَّ ملك الموت كان قد تجلى في صورة إنسان[٣].

ومع ذلك، حلَّ علماء أهل السنة هذا الالتباس باللجوء إلى تأويلات مبدعة بدلًا من مساءلة صحة العبارة المنسوبة إلى النبي، قال القاضي عياض على سبيل المثال إنَّ موسى في هذا «الخبر الصحيح» كان يدافع عن نفسه ضد عدو لم يعرف ماهيته في حينها؛ لأنَّ ملك الموت كان قد تجلى في صورة إنسان.

لكن لم يعامل الإصلاحيون المسلمون في العصر الحديث هذا الحديث بحسن الظن نفسه. فطوّر أحد تلاميذ رشيد رضا نقدًا متجاوزًا لمدونة الحديث لم يكن ليسمح به أستاذه في أي وقت

قد انشق بالفعل كان سيصل إلينا روايات عن ذلك عبر ثقافات وشعوب عدة، وقد دفع القاضي عياض بأنَّ القمر يظهر في أماكن عدة لكن في أوقات متفرقة، وأنَّه ربما قد انشق عندما كان مرئيًا لسكان تلك البقعة فقط. القاضي عياض، كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢م)، (ص/ ١٧٦).

(١) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل موسى.

(٢) النووي، شرح صحيح مسلم، (١٥/ ١٣٨ - ٩).

(٣) القاضي عياض، كتاب الشفا، (ص/ ٣٦٥ - ٦).

مضى. واعتبر **محمود أبو رية** (توفي ١٩٧٠م) هذا الحديث مثالًا صارخًا للمتن المنكر[١]، وقد اعتبره محمد الغزالي أيضًا غير مقبول من حيث معناه؛ لأنَّه من غير المتصور أن يعترض نبي على قدر الله[٢].

ويمثل حديث الذبابة مثالًا مبهرًا على التوتر ثنائي القطب في نقد حديث واحد من حيث المتن. فقد اعتبر المعتزلة في القرن الثالث/ التاسع أنَّ هذا حديث منكر متهافت، متسائلين كيف لدابة أن تحمل داءً ودواءً في الوقت نفسه. وقد كرّس علماء أهل السنة مثل ابن قتيبة أنفسهم لمجابهة مثل هذا الشك.

وقد فند هذا النقد العالم الفقيه الشافعي **حمد الخطابي** في القرن الرابع/ العاشر بالإشارة إلى أنَّ بعض الدواب الأخرى مثل النحل تجمع بين السم وبين بعض المنافع للناس. رادًا بشكل أكثر وضوحًا على هذا النقد العقلاني بأنَّ بعض الثعابين السامة تستخدم لحومها في تصنيع ترياق لسمها[٣]، ثم عبرَّ بإيجاز، ربما أكثر من أي شخص آخر، عن طريقة أهل السنة في التوفيق بين العقل والوحي: «هذا مما ينكره من لا يثبت من الأمور إلا ما أدركه بحسِّه ومشاهدته ومن لا يعرف منها إلا ما صحَّ عنده بالعرف الجاري والتجربة القائمة، فأما من شرح الله قلبه بنور معرفته وأثلج صدره بثبوت نبوة رسوله صلى الله عليه وسلم؛ فإنَّه لا يستنكر ذلك ولا يدفعه إذا ثبتت به الرواية...

إنما يصح الشيء بوجود دليله، وقيام الدلالة من طريق العقل وصحة

(١) محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية (القاهرة: مطبعة دار التأليف، ١٩٨٥م)، (ص/ ١٩٨).

(٢) الغزالي، السنة النبوية، (ص/ ٣٥ - ٣٨).

(٣) أبو سليمان حمد الخطابي، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد سعيد آل سعود، ٤ مجلدات (مكة: معهد البحوث العلمية، ١٩٨٨م)، (٣/ ٢١٤٢)؛ ابن حجر، فتح الباري، (١٠/ ٣٠٩). في فصل مما كتبه Lucian of Samosata [المعروف عند العرب باسم لوسيان الساموساطي] يبدو أنَّ البحث عن مثل هذا الترياق كان الحافز وراء سعي رجل حاول الإمساك بحيّة قبل أن تؤذيه، راجع:
Lucian, The Works of Lucian of Samosata, trans. H.W. Fowler & F.G. Fowler, 4 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1905), 3: 236.

أخباره من طريق النقل يوجبان التسليم ويقطعان مادة الأشاغيب»[1].

في العصر الحديث، تكررت هذه المساجلات نفسها، مع إضافات من الاطلاع على الطب الحديث. ففي مقال بارز في عام ١٩٠٦م في مجلة المنار، قاد الطبيب المصري **محمد توفيق صدقي** (توفي ١٩٢٠م) هجومًا لاذعًا على علاقة الحديث بالشريعة. وقدَّم حديث الذبابة على أنَّه مثال مفتاحي لإقرار المسلمين لمواد سخيفة ضمن نصوصهم المقدسة، فليس فقط من غير الصحي أن يغمس المرء ذبابة في شرابه ثم يتناوله؛ بل إنه أيضًا مخالف لما روي عن أمر النبي بسكب الزيت أو السمن إذا وقع فيه شيء من القوارض[2].

وبالرغم من أنَّ رشيد رضا لم يشارك صدقي نقده القاسي لمدونة الحديث، إلا أنه أقرَّ بأنَّ حديث الذبابة حديث مشكل. وخلص رضا إلى أنَّه ما إذا كان هذا الحديث غير متواتر فالإيمان به محض اختيار. مع أنَّه ردَّد كلام الخطابي نفسه المذكور ليدعم إمكانية اتفاق الحديث مع العلم[3].

وقد شنَّ العالم السوري المعاصر **خليل ملا خاطر** حملة أصولية قوية للدفاع عن مصداقية المعنى الحرفي لحديث الذبابة؛ ففي كتابه «**الإصابة في صحة حديث الذبابة**» يدافع ملا خاطر عن الحديث من حيث سنده ومتنه، معتبرًا أنَّه صحيح ومعتمد على نطاق واسع عند الفقهاء من كل المذاهب. والأهم من ذلك، أنَّه تحدى إيمان الكثير من الناس بأولية العلم الحديث، قائلًا بأنَّ أغلب ما اعتقدنا باستحالته عبر التاريخ أصبح على العكس من ذلك الآن[٤]. خاصة مع التغيرات العلمية المتسارعة في القرن العشرين التي غيرت مفاهيمنا باستمرار حول إطلاقية الممكن والمستحيل. على سبيل المثال،

(١) الخطابي، أعلام الحديث، ٤ أجزاء، (٣/ ٢١٤١ - ٢).

(2) Juynboll, The Authenticity of the Tradition Literature, 141.

(3) Ibid., 143.

(٤) خليل ملا خاطر، الإصابة في صحة حديث الذبابة (الرياض: دار القبلة، ١٩٨٥م)، (ص/ ١٠١).

وقد شنَّ العالم السوري المعاصر خليل ملا خاطر حملة أصولية قوية للدفاع عن مصداقية المعنى الحرفي لحديث الذبابة؛ ففي كتابه «الإصابة في صحة حديث الذبابة» يدافع ملا خاطر عن الحديث من حيث سنده ومتنه، معتبراً أنَّه صحيح ومعتمد على نطاق واسع عند الفقهاء من كل المذاهب.

فقبل عدة سنوات فقط من هبوط رجل أمريكي على القمر كان هذا عند أغلب الناس إنجازًا مستحيلًا[١].

ويقدم ملا خاطر منهجية تمييزية مثيرة للانتباه أحس أنها غائبة بين المشككين في الحديث؛ فالفرق عنده بين ما يستغربونه وبين المستحيل، فالاستحالة متعلقة بالشيء في ذاته، فيما يستغرب العقل الشيء إن كان جديدًا على عقله ولا يبلغ تصوره. يبدو لملا خاطر أنَّ التشكيك في هذا الحديث ناتج عن الخلط بين الاستحالة وبين ما هو مستغرب أو غير مقبول في النظرة الغربية[٢].

وفي دعوة أخرى لمقاربة النصوص الإسلامية بتواضع، يقول يوسف القرضاوي، آخذًا في الاعتبار الشكوك العلمية التي توجه لبعض الأحاديث، إنَّ الفرق بين أهل السنة والمعتزلة أننا نأخذ الحديث على محمل التأويل[٣]، فإذا صحَّ ثبوت الحديث فإنَّه من الخطأ الكبير رده لمجرد الاستبعادات العقلية. وفي حالة الأحاديث التي طالما اعتبرت صحيحة، يفضل القرضاوي أن يثق بها خوفًا من أن يكون معناها لم يتضح لعقله بعد[٤]. في النهاية، يذكر القرضاوي قراءه بأنَّ الوحي ربما أتى بأفكار صعبة على أفهام البشر، مثل حديث الذبابة، الذي لا يُعد محلًا للاعتراض ما دام منسوبًا إلى الوحي ولا يخالف العقل[٥].

(١) نفسه، (ص/ ١٠٤).

(٢) نفسه، (ص/ ١٠١ - ٢).

(٣) القرضاوي، كيف نتعامل مع السنة النبوية، (ص/ ٤٥ - ٦).

(٤) نفسه، (ص/ ٩٨).

(٥) نفسه، (ص/ ١٧٤).

استنتاج وخلاصة:

أولًا: يحكم العالم المتصدر للحديث بحس منهاجي مبني على الرهبة مما نسب إلى الوحي وبالتزامه بحسن الظن في تأويله. **ثانيًا:** يمكن لهيمنة غير نصية من «العقل» و«العلم والحس المشترك» أن تتغلَّب على رغبة العلماء في تقبل الحديث كجزء من الوحي. هذا التوتر والاضطراب بين هذين العاملين كان نمطًا مركزيًا في التعامل العلمي السني مع النصوص المقدسة. هذا التوتر في حقيقة الأمر كان مندرجًا داخل سلطوية مدونة الرواية ذاتها التي أسَّس عليها أهل السنة أصولهم الفكرية.

إنَّ المنهجية التي طورها أهل السنة الأوائل في نقد الرواية كانت مصممة لتنحية الطريقة الذاتية في اختبار صحة الحديث على أساس العقل. ولكن حتى مع تركيز العلماء على تصحيح الأحاديث عن طريق الإسناد، كانت تصدمهم بعض المتون بإشكالات استدعت نقدًا خاصًا لأسانيدها وربما

هذا التوتر والاضطراب بين هذين العاملين كان نمطًا مركزيًا في التعامل العلمي السني مع النصوص المقدسة. هذا التوتر في حقيقة الأمر كان مندرجًا داخل سلطوية مدونة الرواية ذاتها التي أسَّس عليها أهل السنة أصولهم الفكرية.

أدت إلى اكتشاف علل لا محيص من تلافيها. وهكذا، بقيت الذاتية كجزء أصيل من مراحل عملية النقد.

إنَّ الدمج الذي قام به الأشعري بين العقلانية الاعتزالية والمبادئ أو العقائد السنية أدى بهذا التوتر أن يكون توترًا منهاجيًا، كما لو كان فصامًا يعتري منهجية أهل السنة في نقد الحديث.

أرسى علماء الحديث من أهل السنة منذ القرن الخامس/ الحادي عشر عدة قواعد نهائية لنقد المتن بالرغم من أنَّ هؤلاء العلماء أنفسهم غالبًا ما رجحوا مبدأ أهل الحديث الأصلي في إخضاع العقل لسلطة الوحي.

وبالتأكيد، وافق علماء أهل السنة على أنَّ للمرء أن ينكر حديثًا باعتبار متنه ولكن فقط بعد أن يفرغ وسعه في التنقيب عن قراءة توفيقية.

لكن المدى الذي يمكن أن يصل إليه التخلي عن المعنى الحرفي أو حسن الظن كان معتمدًا على ميل العالم لعقد المساءلات من تلقاء نفسه. فربما صدم بعض العلماء المسلمين بحديث رأوا أنَّ معناه غير مقبول في حين أمكن لآخرين أن يقبلوه كجزء من رؤيتهم الدينية للعالم. كمثل حالة الذهبي عندما تخطى معاني ثابتة لعدة أحاديث رأى عدم صحتها دون أن يبذل الكثير من الجهد في البحث عن تأويل لائق لها. وعلى العكس منه، مال ملا علي القاري إلى أن يتكلف تأويلات بديلة لمعاني الأحاديث التي قبل أسانيدها.

حدث انعطاف ملحوظ في خطاب نقد المتن عند التقاء المسلمين بالحداثة الغربية. مثل ما حدث لعلماء المسيحية الأوروبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، فكان على العلماء المسلمين في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين أن يواجهوا هذه القوة الجديدة، التي مثَّلت، ولأول مرة، تحديًا شاقًا لتعالي الوحي (أو ما نسب إلى الوحي في حالة الحديث) باعتباره المكون الرئيس لعالمهم العلمي والتاريخي والقيمي.

أثارت بعض الأحاديث الدهشة في ما قبل العصر الحديث، مثل حديث الذبابة وسجود الشمس، لكن تعظيم النص والرغبة في الانغماس في الممارسات الهرمينوطيقية قد تلاشت في العصر الحديث أمام الخوف من الظهور بمظهر الظلامية أو مخالفة العلم. إنَّ السؤال الأكبر الذي يؤطر هذا الخطاب أبعد من أن يكون إشكال التمييز بين المطلق والنسبي، أو بين الحقيقة الخارجية والتصورات الإنسانية.

فُهمت هذه الثنائية في الفلسفة اليونانية على أنها فرق بين عالم الطبيعة (Physis nature) وعالم

القانون(Nomos law)، أي بين الحقائق الخارجية في نظام الطبيعة وما يقابلها من تصورات ثقافية.

دائمًا ما خلط البشر بين مفهومي الطبيعة والقانون، وكان هذا خطأ بولس [القديس] في رسالته «**الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس**» [هي إحدى رسائل العهد الجديد التي تنسب إلى الرسول بولس، وهي موجهة من بولس وسوستانيس إلى المسيحيين في كورنثوس وفي عموم اليونان، يتوقع أنها كتبت ما بين ٥٥م إلى ٦٠م - المترجم] التي قال فيها: «أم ليست الطبيعة نفسها تعلمكم أنَّ الرجل إن كان يرخي شعره فهو عيب له»، [والنقل من الترجمة العربية المعتمدة للعهد الجديد - المترجم] (وربما لن توافقه عائلة الميروفنجيين الفرنكيين في هذا الأمر [الميروفنجيون الفرنكيون سلالة حاكمة تعد أول بيت ملكي فرنسي، وكانوا يعرفون بتيجانهم وطول لحاهم وشعورهم وعُرف أول ملوكهم باسم كلوديون الملتحي أو كثيف الشعر - المترجم])، وقد أخطأ سينيكا Seneca [لوكيوس أنّايوس سينيك يعرف أيضًا بسينيكا، فيلسوف وخطيب وكاتب مسرحي روماني رواقي، ويلقب بسينيكا الفيلسوف أو الأصغر تمييزًا له عن والده الخطيب الشهير - المترجم] الخطأ نفسه في نقده للتخنث حين قال: «ألا تعتقدون أنَّه من المخالف للحياة الطبيعية أن يتشبه الرجل بزي المرأة؟»[1]، وتجلَّت هذه السذاجة نفسها لدى **ابن خلدون** (توفي ٨٠٨هـ/ ١٤٠٤م) عندما أنكر رواية تزعم بأنَّ أخت هارون الرشيد قد احتالت لأحد الوزراء البرامكة حتى واقعها وحملت منه [بعد أن أذن لهما هارون الرشيد في عقد النكاح دون الخلوة - المترجم]، ومتعللًا بأنها امرأة عربية شريفة النسب «محفوفة بالملك العزيز والخلافة النبوية وصحبة الرسول وعمومته وإمام الملة»، «فأين يطلب الصون والعفاف إذا ذهب عنها»[2].

(1) 1 Corinthians 11: 15-16; Seneca, Epistulae Morales ad Lucilium, xxii: 7.

(2) Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. Franz Rosenthal,

إنَّ التمييز بين الطبيعة والقانون، والحقيقة والتصور، هو ما يؤطر تحدي وضع خطوط فاصلة بين الممكن والمحال، والممكن وغير الممكن.

فتصوراتنا دائمًا ما تكون الحاكم الأهم على ما نؤمن به. بالرغم من أنَّه من النادر جدًا أن يقودنا موقف «**لا أدري agnostic**» إلى الانفتاح على تقبل الممكن بدلًا من التشكيك فيه، إلا عند كاتب متواضع مثل **مونتين Montaigne** (توفي ١٥٩٢م) [ميشيل دي مونتين أحد أكثر الكتَّاب الفرنسيين تأثيرًا في عصر النهضة الفرنسي، ورائد المقالة الحديثة في أوروبا - المترجم] الذي عاصر بداية الاكتشافات الأوروبية لأعاجيب العالم، والذي حذّر قراءه من مغبّة التظاهر «بالإقرار بأقل ما تمتد إليه حدود الإمكان»، والخلط بينها وبين «المستحيل وغير الممكن»[1]. أخضعت القيم المؤسسة للإسلام السني تصورات الفرد التي لا مفر من محدوديتها ليقين الوحي.

فيمكن للمرء أن يتخيل أنَّ ملا خاطر مثلًا قد ألزم كلًا من بولس وسينيكا الحجة في التمييز بين ما هو غير طبيعي وبين ما ترفضه انحيازات المرء وخلفياته المسبقة.

كان ملا خاطر شديد التسنن في كتاباته، مذكرًا إيانا بأنَّ العقل لا يمكن أن يكون متحررًا بشكل كليٍّ من حجب العادة والجهل. كما لاحظ **بندار Pindar** [بندار أو پِنداروس من أهم شعراء اليونان قبل الميلاد - المترجم] في وقت مبكر من التاريخ الإنساني أنَّ «العادة/ الطبيعة حاكمة على كل ما سواها»[2].

(1) Michel de Montaigne, Les Essais, ed. Denis Bjai et al. (Paris: La Pochothèque, 2001), 278 (Book I: 26).

(2) Herodotus, Histories, Book III: 38.
وانظر أيضًا ملاحظة مونتين في: Montaigne, ٣١٨ (Book ١: ٣٠)، التي قال فيها: «يبدو أننا لا نملك أي معيار للصدق والعقل غير هذا الصنف من الآراء المنتشرة في البقاع التي نقطنها».

ed. N.J. Dawood (Princeton: Princeton University Press, 1989), 18-19.
[نقل المؤلف نصي ابن خلدون مترجمين بالمعنى من ترجمة روزنتال المذكورة، وقد نقلته من الأصل، ص ١٠٠ من المقدمة، ج١، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، ٢٠٠٢ - المترجم].

مراجعات ..

مراجعة كتاب: الحداثة السائلة

مراجعة: عماد الدين عشماوي(*)

الكتاب	الحداثة السائلة
المؤلف	زيجمونت باومان
المترجم	حجاج أبو جبر
الناشر	(الشبكة العربية للأبحاث (ط١/ ٢٠١٦
الصفحات	٣٠٤

الكتاب الذي بين أيدينا محاولةٌ تسعى إلى «فهم زمن متغير»، ترمي إلى «فَهم» الصدمة التي صدرت عن الانتقال من حالة متمايزة من طرق الحياة الإنسانية، إلى حالة أخرى (ص/ ١٩) من الحداثة الصلبة إلى الحداثة السائلة، وما تسببت فيه من تغيراتٍ في حياة أبناء آدم.

قصة انتقالٍ أو عبورٍ، قصة التوسع التدريجي المتواصل للمسافة التي تفصل الظرف الحياتي الحالي عن نقطة انطلاقه، قصة وضع إنساني يصير مختلفًا عما نعرفه أو ظننا أننا نعرفه (ص/ ٢٠). وفيما يلي عرض لأهم مضامين الكتاب:

(*) باحث سياسي، مصر، البريد الإلكتروني:
emad_ewes2@hotmail.com

بين الصلابة والسيولة:

يفرّق المؤلف بدايةً بين حالتين من حالات الحداثة هما: الحداثة الصلبة والحداثة السائلة. في الحداثة الصلبة تلغي الصلابة الزمنَ بمعنى ما، أما في الحداثة السائلة فالسيولة تؤكد الزمن في المقام الأول؛ مما يجعل «الميوعة» أو «السيولة» صورةً مجازيةً ملائمة لفَهم طبيعةِ المرحلة الحاضرة من تاريخ الحداثة التي تتسم بالسيولة (ص/ ٤٢-٤٣)، وذلك بعكس ما تميزت به الحداثة في بداياتها من صلابة.

الحداثة الصلبة: عندما انفصل الزمان عن المكان:

تبدأ الحداثة حالَما ينفصل المكان والزمان عن التجربة المعيشة، وحالما ينفصلان عن بعضهما البعض؛ إذ يسهُل التنظير لهما باعتبارهما مقولتين مستقلتين ومتباينتين للاستراتيجيةِ والفعل... فالحداثة هي الزمن متى كان للزمن تاريخ (ص/ ١٧٢- ١٧٣). فعصر ما قبل تاريخ الزمن الذي انتهى بميلاد الحداثة الغربية، تميز بكونه عهدًا طويلًا من الممارسة المقيّدة بجهد الكائنات العضوية. لكن مع ظهور المركباتِ -وسائل المواصلات الآلية- لم يعد الزمن اللازم للسفر يعتمد على المسافة والكائنات العضوية التي تفتقر إلى السرعة والمرونة، بل على تقنية السفر. ومن ثمَّ، فالبداية الحقيقية للعصر الحديث كانت مع تحرر الزمان من المكان، وخضوعه لقدرات الإنسان الابتكارية والفنية.

فعصر ما قبل تاريخ الزمن الذي انتهى بميلاد الحداثة الغربية، تميز بكونه عهدًا طويلًا من الممارسة المقيّدة بجهد الكائنات العضوية.

التحديث: الوسواس القهري للحداثة:

تتميز الحداثة عن العهود السابقة عليها بالتحديث الوسواسيّ القهري، لكننا استغرقنا بعض الوقت حتى نكتشف أو نقرر أن القول بوجود الحداثة من دون تحديث وسواسي قهري؛

إنما هو تناقض لا يختلف عن القول بوجود رياح لا تهب أو نهر لا يجري.

التقدم ولا شيء سواه:

التقدم في زمن الصلابة لا يقدس التاريخ ويعظمه، بل هو إعلان للإيمان بأن التاريخ لا فائدةَ منه ولا اعتبار له، وإعلان للعزم على مَحوه من الاعتبار (ص/ ١٩٧). فالتقدم لا يرمز إلى أي سمة من سمات التاريخ، بل إلى الثقة بالنفس التي يحظَى بها الحاضر. فالمعنى الأعمق، وربما المعنى الوحيد للتقدم، يتألف من معتقدين مرتبطين تمام الارتباط: «الوقت في صالحنا»، و«إننا نحن من نستحدث الأمور»، (ص/ ١٩٧).

الإذابة: سمة الحداثة الدائمة:

كانت الحداثة عملية «إذابة» من البداية، «إذابة كل ما هو صُلب»، كانت «مائعة» منذ نشأتها (ص/ ٤٣). فالسمة الدائمة للحداثة هي إذابة المواد الصلبة؛ الإذابة المتواصلة والإحلال السريع للبنى والنماذج الصلبة (ص/ ٢٠-٢١).

الإرجاء:

مبدأ إرجاء الإشباع كان هو القاعدة التي وضعت أساس المجتمع الحديث، وجعلت الطريقة الحديثة للوجود في العالم ممكنةً وحتمية على السواء (ص/ ٢٢٧). فالإرجاء ممارسةٌ ثقافية، نالت استقلالها بعد عناءٍ مع فجر الحداثة؛ فاستمد معناه الجديد ودلالته الأخلاقية من المغزى الجديد للزمن، من امتلاك الزمن تاريخًا، ومن كون الزمن تاريخًا. (ص/ ٢٢٦).

إبهام وتناقض:

انطوى الإرجاء على إبهام وتناقض، فكان يغذّي نزعتين متعارضتين:
الأولى: أفضت إلى أخلاقيات العمل، التي استنهضت الوسائل لتَحل محل الغايات، وأعلنت فضيلةَ العمل من أجل العمل، وإرجاء الفرح قيمة في حد ذاته، بل وقيمة أسمى من القيم الأخرى التي يفترض أنها تخدمها، وهكذا حثّت أخلاقيات العمل على امتداد الإرجاء إلى ما لا نهاية.

الثانية: أفضت إلى جماليات الاستهلاك، فأنزلت العمل إلى دورٍ أداتي ثانوي محض يتمثل في تهيئة التربة وتمهيدها، وأنزلته إلى صياغة الإمساك والزهد في صورة تضحيات ربما تكون ضرورية، وإن كانت ثقيلةً وكريهة بحق، ومن الأفضل خفضها إلى الحد الأدنى. (ص/ ٢٢٨).

الدولة والأمة في زمن الصلابة:

كانت الأمة/الدولة قصةَ النجاح الوحيد لفكرة المجتمع في زمن الصلابة، وكانت الكيان الوحيد الذي سعى لتحقيق فكرة المجتمع بكلِّ ثقة ونجاح. نجحت الأمة/الدولة عبرَ قمعِ المجتمعات التي تبحث عن توكيد الذات؛ فقد حاربت النزعات المحلية، والعادات المحلية، واللهجات المحلية، وفرضت لغةً موحّدة، وذاكرة تاريخية موحدة على حساب ألوان التقليد الجماعي كافةً، كما أن السلطات الواسعة التي امتلكتها الدولة، وقوة الإلزام القانوني، واحتكار استخدام القوة سهّل من مَهَامِها في إلزام «مجتمعها» بلغةٍ رسمية، ومناهج دراسية، ومنظومة قانونية موحدة. كانت الأمة «وجهًا آخر» للدولة، والسلاح الرئيس في طلبها للسيادة على الأرض وسكّانها. واستمدت من علاقتها الوطيدة بالدولة كثيرًا من مصداقيتها، وجاذبيتها باعتبارها ضامن الأمن والبقاء.

فصل الفرد عن الجماعة:

عكَفَت الحداثة الصلبة على «فصل الفرد عن الجماعة» حتى «تعيدَ دمجه في الجماعة مرة أخرى». وبينما كان الفصلُ بيد المجتمع، كانت إعادةُ الاندماج مهمةً الأفراد أنفسهم... وظهرت مهمة «تحديد الهوية الذاتية» في صدر الحداثة، وتلخصت في التحديات التي يمثلها كلٌ من العيش على الوجه الصحيح (مسايرة الأغنياء ومجاراتهم)، بما يتلاءم مع الأنماط الاجتماعية، ونماذج السلوك التي يفرضها الانتماء الطبقي، وتقليد النماذج واتباعها، والتطبيع الثقافي، بحيث لا يتفرد المرء في سيره، ولا ينحرف عن القاعدة... واستبدلت الحداثة الصلبة حرية

الإرادة وتقرير المصير الواجب الذي يلزم صاحبه بقيم التبعية المحددة للمكانة الاجتماعية. (ص/ ٧٨).

سمة الحياة الحديثة:

احتياج المرء إلى أن يصبح (ما يكون) هو سمة الحياة الحديثة، وسمة هذه الحياة وحدها، لا سمة «سيرورة النزعة الفردية الحديثة» فقط. فالحداثة هي زمن «التحرر» العظيم للإنسان من النسيج المحكم لعلاقات الاعتماد المتبادل والمراقبة والإلزام التي تتسم بها الحياة الاجتماعية التقليدية. (ص/ ٧٧).

الصلابة: خطاب يشوع:

يمثل المؤلفُ الحداثة الصلبة «بخطاب يشوع» في العهد القديم، الذي يجعل النظام هو القاعدة، والخلل هو الاستثناء. هذا الخطاب هو الذي حكم تصوراتنا عن العالم وآفاقه. فالعالم «له تنظيم مركزي، ومحدودية صارمة، واهتمام هستيري بحدود لا يمكن اختراقها»، عالم قلّما تظهر فيه الشكوك، عالم ما هو إلا التقاء قوة فاعلة وبقايا/آثار أفعالها، عالم المصنع الفوردي، أو الدول ذات السيادة التي تعكف على تصميم النظام وإداراته (دول ذات سيادة، وإن لم تكن كذلك في الواقع، فهي ذات سيادة على الأقل في طموحها وعزمها). (ص/ ١٩٨- ١٩٩).

الحداثة الصلبة: عالم الصحة:

الصحة التي هي الحالة السليمة المرغوبة لجسد الإنسان وروحه، كانت معيار الحداثة الصلبة وميزانها. فالصحة كما يؤكد المؤلف، مثل كافة مفاهيم مجتمع المنتجين، تدور حول «الامتثال للقاعدة الطبيعية»، وترسم الحد بين القاعدة والشذوذ. وهي الحالة البدنية والنفسية التي تسمح بتحقيق متطلبات دورٍ يرسُمه المجتمع ويحدّده، وجعل تلك المتطلبات دائمةً وثابتةً. فالصحة تَرمي إلى حالة مثالية تحتاج، فوْر الوصول إليها، إلى حماية من أي تغير (بالزيادة أو بالنقصان).

الولاءات والواجبات والحقوق التقليدية أول الضحايا:

كانت أولى المواد الصلبة، التي قررت الحداثة إذابتها وأولى المقدسات التي قررت تدنيسها، تتمثل في الولاءات التقليدية والواجبات، والحقوق المعهودة التي تَغُلُّ الأيدي، وتقيّد الأرجل، وتعوق الحركة، وتكْبَح زمام المبادرة والإقدام. وقد أفضت إذابة المواد الصلبة هذه، إلى الفصل التدريجي للاقتصاد عن تشابكاته الثقافية والأخلاقية والسياسية التقليدية، وتركت بعد فيضانها نظامًا جديدًا، تتحدد هويته بلغة الاقتصاد قبل كل شيء...ليصبح هذا النظام مهيمنًا على منظومة الحياة الإنسانية؛ لأن ما يمكن أن يحدث في تلك الحياة فقَدَ أهميته وجدواه في ضوء التوالد المستمر لذلك النظام من دون توقف. (ص٤٥).

الزمن سلاح غزو المكان:

وُلِدت الحداثة الصلبة متثاقلة، ترى الزمن الأبدي الباعث الأساسي على الفعل. ففي الحداثة الزمن له تاريخ بفضل ما يحظى به من «طاقة استيعابية» تتوسع على الدوام... والسماء وحدها صارت هي المنتهى، وكانت الحداثة محاولة متواصلة تتزايد سرعتها ولا يمكن إيقافها، وهي تحاول الوصول إلى السماء.. وبالتالي وضع الزمان في تعارض مع المكان، باعتبار الأول أداة لغزو المكان والاستحواذ على الأرض. وكما يؤكد المؤلف، فالحداثة ولدت تحت سماء العجلة وغزو الأرض. (ص/ ١٧٥).

بداية التحول العظيم: النظام الصناعي الجديد:

بداية التحول العظيم الذي أتى بالنظام الصناعي الجديد إلى الوجود، كما بيَّن «كارل بولاني»[*]، تمثلت في فصل العمال عن مصادر رزقهم، فلم يعد الإنتاج والتبادل واقعين في أسلوب حياة أكثر

(*) كارل بولاني (١٨٨٦-١٩٦٤م)، اقتصادي وأكاديمي من أصول مجرية، بحث في الأنثروبولوجيا الاقتصادية كما بحث في التاريخ، ومن أشهر كتبه: «التحول الكبير: الأصول السياسية والاقتصادية لزمننا المعاصر»، (١٩٤٤م). (المحرر).

عموميـة ووحـدة لا تتجـزأ. ومـن ثـمَّ توافـرت الظـروف التي تجعلُ مـن العمل (والأرض والمـال) مجـرد سـلعة، والتعامـل مـع العمـل عـلى أنـه سـلعة لا غـير، وهـذا الانفصـال هـو الـذي منـح طاقـةَ العمـل وأصحابَهـا حريـةَ الحركـة، ومـن ثـمَّ توظيفهـا في أغـراض مختلفـة أفضـل، وأكـثر نفعًـا أو أكـثر ربحًـا. (ص/ ٢٠٨).

الرأسمالية الثقيلة في زمن الحداثة الصلبة:

الحداثـة «الصلبـة» تمثـل عـصرَ الارتبـاط المتبـادل بـين العمـل والرأسـمال. وهـي التـي وضعـت رأس المـال والعـمال في قفـصٍ حديـدي لا يسـتطيع أحـد منهم أن يهـرب منـه؛ فقـد كانـت زمـن الرأسـمالية الثقيلـة، زمـن الارتبـاط المتبـادل بـين رأس المـال والعمـل في حصـن حصـين؛ بفضـل الاعتـماد المتبـادل بينهـما، صفقـة الـشراء والبيـع التـي جمعـت بينهـما، وكان عليهـما أن يظـلّا في حالـة جيـدة، تناسـب هـذه الصفقـة، كل طـرف لـه مصلحـة مكتسـبة، منافـع مقـررة في جعـل الطرف الآخـر في حالـة جيـدة.

العمل في عصر الصلابة:

كان المسـتقبل في عـصر الحداثـة الصلبـة مُنتَجًـا مثـل بقيـة السـلع في مجتمـع المنتجـين، وكان شـيئًا نفكـر فيـه مَليًّـا، ونخطـط لـه، ونتابعـه حتـى تتـم عمليـة إنتاجـه، كان المسـتقبل من صنيـع العمل، والعمـل مصـدر كل صنيـع. (ص/ ١٩٦). تعـددت فضائـل العمـل، وتربـع عـلى عـرش القيـم التـي سـنتها الأزمنـة الحديثـة، وكان مـن أبـرز فضائلـه قدرتُـه العجيبـة، بـل والسـحرية، عـلى تشـكيل مـا لا شـكل لـه، واسـتدامة مـا لا يـدوم؛ فـكان لـه الـدور الحاسـم في الطمـوح الحديـث بتطويـع المسـتقبل، والسـيطرة عليـه، واسـتغلاله، واسـتعماره حتـى يحـل النظـام محـل الفـوضى، والأحـداث المتوقعـة محـل المصادفـة.

الرأسمال في عصر الحداثة الصلبة:

كانـت الحيـاة في عـصر الحداثـة الصلبـة متمركـزة حـول دور المنتـج، وتخضـع إلى قواعـد ومعايـير محـددة وثابتـة. ومـن ثـمَّ، فـإن الشـغلَ الشـاغل للجميـع

هـو الامتثـال. فالرأسـمالية الثقيلـة هـي عـالم أهـل التشريـع ومصممـي الروتـين والمشرفـين، عـالم يتبـع فيـه المـرء غـيره، ويحقـق غايـاتٍ رسـمها غـيرُه بطـرق حدّدهـا غـيره... كانـت عـالم السـلطات: سـلطة القـادة الذيـن يعرفـون أفضـل، وسـلطة المعلمـين الذيـن يعلمـون المـرء كيفيـة تحسـين مسـتواه. (ص/ ١١٦).

الفوردية النموذج المثالي للحداثة الصلبة:

يؤكـد المؤلـف أن الفورديـة كانـت بمثابـة الوعـي الـذاتي للمجتمـع الحديـث في مرحلتـه «الثقيلـة» و«الضخمـة» أو «الثابتـة في مكانهـا» و«الضاربـة بجذورهـا في أرضهـا». فالعـالم الفـوردي هـو العـالم الـذي يؤيـد خطـاب يشـوع، ويجعـل لـه مصداقيـة. كان المصنـع الفـوردي موقـعَ بنـاء معـرفي تشـيد عليـه رؤيـة عـالم بـأسره، وتتربـع عـلى قمتـه التجربـة المعيشـة كلهـا. فالطريقـة التـي يَفهَـم بهـا البـشر العـالم تبـدو في كل زمـان تمرينًـا عمليًـا، إنهـا تتشـكل دومًـا عـبر المعرفـة التقنيـة العمليـة السـائدة،

فالرأسـمالية الثقيلـة هـي عـالم أهـل التشريـع ومصممـي الروتـين والمشرفـين، عـالم يتبـع فيـه المـرء غـيره، ويحقـق غايـاتٍ رسـمها غـيرُه بطـرق حدّدهـا غـيره.

ومـن خـلال مـا يمكـن أن يفعلـه النـاس وبالطـرق التـي يسـتخدمونها لفعـل مـا يريـدون. (ص/ ١٠٧).

أوهام الحداثة الصلبة التي ظنناها ثوابت:

جـاءت الحداثـة الصلبـة لتُنهِـي عـصرَ اليقـين والثبـات والتقاليـد المرعيـة، والروابـط الاجتماعيـة القديمـة، وتُعلِـن الحـربَ عـلى العـادات والأعـراف، وتُمـزّق القـوى الوسـيطة القديمـة التـي طالمـا احتمـى بهـا الفـرد. وكانـت تعنـي في المئـة عـام الماضيـة محاولـةَ الوصـول إلى «حالـة نهائيـة مـن الكـمال». وتوقعـت أعظـم العقـول تأثـيرًا واحترامًـا بـين علـماء الاقتصـاد في القـرن التاسـعَ عـشرَ أن يسـتمر النمـو الاقتصـادي حتـى يصـل إلى لحظـةٍ «تُلبّـى الحاجـات البشريـة

كافـة»، وعندهـا يتوقـف النمـو، ويحـل محلـه «اقتصـاد مسـتقر» يحافـظ عـلى إنتاجيتـه عامًـا بعـد عـام، عـلى المسـتوى والمحتـوى نفسـيْهما، وهكـذا الأمـر في الاختـلاف الذي سـيؤول إلى هدوء سـلمي رتيـب متماثـل في مجتمـع غـير طبقـي، يخلـو تمامًـا مـن الصراعـات والعـداوات. لكـن هـذا كلـه ذهـب أدراج الريـاح؛ عندمـا هبـت ريـاح الحداثـة السـائلة.

الحداثة السائلة:

يبـيِّن المؤلـف أن الانتقـال إلى «مرحلـة السـيولة»، مثل أي انتقال في التاريخ، وقع في بقَـع مختلفـة مـن الكوكـب في لحظات تاريخيـة مختلفـة وبسرْعَـات مختلفة، كما أن الانتقـال كان يقـع في كل مـرة في ظرف مختلـف. فعمليـة الإذابـة بـدأت تحـتَ رايـة الكفاح من أجـل الوصول إلى الصلابة وترسـيخها، لكنهـا وصلـت إلى تمجيـد السـيولة. (ص/ ٢١). فالحداثـة السـائلة هـي نفـي قطعـي للحداثـة الصلبـة...إنهـا أكـثر مـن مجـرد نقيـض للحداثـة الصلبـة. في واقـع الأمـر هـي تعكـس هـرم القيـم الـذي اتخذتـه الحداثـة الصلبـة، ولكنهـا تحقـق هدفهـا الواضـح أو الكامـن: إذابـة كل شيء وتمييعـه (ص/ ٢٢-٢٣). ولم نعـد نؤمـن بالكليـات الأزليـة التـي كانت موجـودة مـن قبـل، ولا بكليـة نهائيـة تنتظرنـا في لحظـة ما مسـتقبلًا. (ص/ ٦٦).

وهناك سمتان تجعلان حال حداثتنا السائلة مختلفةً وجديدة:

الأولى: تتمثـل في الانهيـار التدريجـي والتدهـور السريـع للوهـم الـذي اتسـم بـه صـدر الحداثـة، أي: انهيـار الإيمـان بـأن ثمـة نهايـةً للطريـق الـذي نسـير فيه، وغايـةً كـبرى للتغـيُّر التاريخـي يمكـن تحقيقهـا، وحالـةً مـن الكـمال يمكـن الوصـول إليهـا غـدًا أو العـام القـادم أو الألفيـة القادمـة... وسـيادةً كاملـة عـلى الطبيعـة، كاملـة كل الكـمال؛ بحيـث تقـضي على كافـة المصادفـات والاختلافات والتناقضـات والعواقـب غـير المتوقعـة لأفعـال البـشر وأعمالهـم. (ص/ ٧٤-٧٥).

الثانيـة: تتمثل في نـزع الضوابط الحاكمة، وخصخصـة الواجبـاتِ والمهـام التحديثيـة مـن المجتمـع إلى الأفـراد وقدرتهـم عـلى

تصريف الأمور والموارِدِ وتوكيد الذات لدى الفرد...ونقل الخطاب الأخلاقي/ السياسي من إطار «المجتمع العادل» إلى إطار «حقوق الإنسان»؛ أي إعادة تركيز ذاك الخطاب على حق الأفراد بأن يظلوا مختلفين، وأن يأخذوا ويختاروا بإرادتهم نماذج السعادة وأساليب الحياة الملائمة لهم. (ص/ ٧٥).

حداثة تذيب زمانها:

يؤكد المؤلف أن الحداثة المائعة تُذيب زمنها؛ فتحطّ من قدره وتنتقص من أهميته، وهي في الوقت نفسه تجعل من الزمن حاويةً ذات سعة لامتناهية. (ص/ ١٩٠). فالحداثة المائعة، بعكس الحداثة الصلبة، لا ترى للزمن الأبدي أي دور، وبذلك عوض مصطلح الأجل القصير مصطلح الأجل الطويل، وجعل الآنيّة مثلَه الأسمى.

التحديث من الثبات إلى التغير:

اختلف معنى التحديث في زمن السيولة، فحتى يكون المرء من أهل الحداثة لا بدَّ من أن يأخذ بالتحديث، وأن يعكف عليه ويفرضه، فلا يكفي للتحديث أن «يكون»، وأن تبقى هويته على حالتها الأصلية الكاملة، بل لا بدَّ من أن يدخل «عالم الصيرورة الدائمة»، رافضًا الاكتمال والتعريف التام، كما كان في زمن الصلابة... فمن السمات الأصيلة للحداثة أن يكون الشيءُ، في أية مرحلة وفي كل الأوقات، «ما بعد الشيء»... فما كنّا في الماضي نسميه (خطأ)، «ما بعد الحداثة»، هو ما يسميه المؤلفُ بوضوح «الحداثة السائلة»، أي الإيمان المتنامي بأن التغير هو الثبات الوحيد.

خصخصة التقدم:

التقدم، مثله مثل باقي أوهام الحداثة الصلبة، خضع لسيرورة النزعة الفردية، خضع للخصخصة، وتحرر من القيود والضوابط. لقد خضع للخصخصة؛ لأن قضية التحسين لم تَعُد مشروعًا جمعيًّا، بل صارت مشروعًا فرديًا، فالأفراد الذين يعتمدون على أنفسهم هم من يتوقع منهم أن يستخدموا - كل واحد على

حـدة- دهاءهـم وشـطارتهم ومجهودهـم حتـى يرفعـوا أنفسـهم إلى وضـع أفضـل، ويتخلصـوا مـن أي جانـب يبغضونـه مـن جوانـب وضعهـم الراهـن. (ص/ ٢٠١). وإذا كانـت الثقـة بالنفـس، الشـعور المطمـئن «بالإمسـاك بزمـام الحـاضر»، هـي الأسـاس الوحيـد الـذي تقـوم عليـه الثقـة في التقـدم؛ فـلا عجـب أن الثقـة في أزمنتنـا لا بـدَّ مـن أن تكـون متقلقلـة ومتزعزعـة، وليـس مـن العسـير تحديـد الأسـباب التـي تجعلهـا عـلى هـذه الحالة:

أولًا: الغيـاب الواضح لقوةٍ مسـتقلةٍ قادرة على «دفع العالم إلى الأمام»، فأكثر الأسـئلةِ إلحاحًـا، وأحوجهـا إلى إجابـة، في أزمنتنـا الحديثـة في مرحلـة السـيولة ليـس «مـاذا نفعـل؟» (حتـى يصبـح العـالم أفضـل أو أسـعد)؛ بـل «من سـيفعل؟». (ص/ ١٩٨).

ثانيًـا: يضمحـل وضـوحُ الـدور الـذي ينبغـي للقـوة الفاعلـة المسـتقلة، أي قـوة فاعلـة مسـتقلة، أن تقـوم بـه مـن أجـل تحسـين صـورة العـالم، وهـي لا تملـك عـلى الأرجـح القـوة الكافيـة التـي تمكنهـا مـن القيـام بهـذا الـدور. (ص/ ١٩٩).

السيولة: خطاب سفر التكوين:

لقـد انتهـى عـصر ازدهـار خطـاب يشـوع بغيـاب زمـن الصلابـة، فالـرؤى التـي رسـمت لعـالم الكـمال كافـةً لم تعُـد مستسـاغة، أمـا الـرؤى التـي لم تُرسـم بعـدُ فإنهـا موضـع ريبـةٍ وشـبهة. إننـا نسـافر الآن مـن دون فكـرة عـن جهـة وصـولٍ تُرشـدنا؛ فـلا نبحـث عـن مجتمـع صالـح، ولا نعلـم تمامًـا مـا يصيبنـا بفتـور الهمـة أو يبـث فينـا الرغبـة في الجـري. (ص/ ٢٠٠). نحـن الآن، في زمـان خطـاب سـفر التكويـن الـذي يجعـل الخلـل هـو القاعـدة، والنظـام هـو الاسـتثناء (ص/ ١٠٥).

اللياقة: سمة الحداثة السائلة:

أن يكـون المـرء «ذا لياقـة» يعنـي أنـه يمتلـك جسـدًا يتسـم بالمرونـة والقـدرة عـلى الاسـتيعاب وقابلية للتعديل، جسـدًا عـلى اسـتعداد أن يحيـا عـبْرَ ملـذات حسـية لم يجربهـا مـن قبـل، ويسـتحيل تحديدهـا مسـبقًا. اللياقـة تعنـي أن يكـون المـرء عـلى اسـتعداد بـأن يقبـل

بغير المعتاد، وبغير النظام الروتيني، وبما فوق العادة، والأهم أن يقبل بكل ما هو جديد كل الجِدَة، وما يحمل المفاجآت، واللياقة تدور حول المقدرة على كسر كل القواعد الطبيعية وتجاوز كل مستوى وصل إليه المرء بالفعل. واللياقة بطبيعتها لا يمكن الإمساك بها وتحديدها بدقة... (ص/ ١٣٢).

واللياقة تدور حول المقدرة على كسر كل القواعد الطبيعية وتجاوز كل مستوى وصل إليه المرء بالفعل. واللياقة بطبيعتها لا يمكن الإمساك بها وتحديدها بدقة.

كل شيء يذوب:

في أقل من قرنين من الزمان، صار المجتمع يعظم أيّما تعظيم المرونة في قلب الأشياء رأسًا على عقب، والتخلص منها، والتخلي عنها، فضلًا عن الروابط الإنسانية التي يسهل حلها والفكاك منها، والواجبات التي يسهل الرجوع عنها، وقواعد اللعب التي لا تدوم أطول من زمن اللعبة التي نلعبها الآن، وأحيانًا لا تدوم القواعد وتنتهي قبل أن ننتهي من اللعبة.

الإرجاء صار عبئًا:

ثقافة الحداثة السائلة شنت حربًا على الإرجاء، فليس عندها مجال للاعتداد بالمسافة، والتدبّر، والاستمرارية، والتراث (ص٢٣٠). فعندما يكون فقدان الاستقرار هو سِمة الوضع المبدئي لكل ما تبقى: المعاش، ولاسيّما المعاش الأكثر شيوعًا، القوت الذي يكسبه المرء من عمله ووظيفته؛ فهذا المعاش أصبح محفوفًا بالمخاطر إلى أبعد حد، وتزداد هشاشته، وتتناقص إمكانية الاعتماد عليه عامًا بعد آخر.

من الحاجة إلى الرغبة:

لم تَعُد النزعة الاستهلاكية في عصرِ السيولة تتعلق بإشباع الحاجات، حتى وإن كانت حاجات أسمى، تتعلق بتحديد المرء درجة «الكفاية» واطمئنانه لها والثقة بها. ولم تعد القوة الدافعة للنشاط الاستهلاكي تكمن في الحاجات الظاهرة، بل في الرغبة،

تلك الكينونة التي لا تشير بالأساس إلى شيء خارجها. إنها قوة دافعة تَلِد نفسها بنفسها، وتستمد حركتها من داخلها بحيث لا تحتاج إلى تسويغ أو «علة» تبرر وجودها. (ص/ ١٢٨- ١٢٩).

الأُمنية هي الحل:

مجتمع السيولة يفعّل طاقات أعضائه باعتبارهم مستهلكين لا منتجين. ومن حسن حظ المنتجين وتجار السلع الاستهلاكية الكبار -كما يشير المؤلف- أن النزعة الاستهلاكية في شكلها الحالي لا تقوم على ضبط (إثارة) الرغبة، بل على تحرير عجائبية الأُمنيّات... تأتي الأمنية لتحل محل الرغبة باعتبارها القوة الدافعة للاستهلاك (ص/ ١٢٩). فالأمنية تكمل تحرير مبدأ اللذة، وتزيل البقايا الأخيرة للعوائق التي يمثلها «مبدأ الواقع» وتتخلص منها. (ص/ ١٣٠).

زمن المتاهة:

والمتاهة هي الصورة المجازية الكبرى للوضع الإنساني، وهي تَعْني «المكان المُعْتم الذي ربما لا يمتثِل تصميم الطرق فيه لأي قانون؛ فالمصادفة والمفاجأة تهيمنان في عالم المتاهة، وهذا علامة على هزيمة العقل الخالص». (ص/ ٢٠٥). فنحن نعيش نهايةَ عصر الارتباط المتبادل، بين الرؤساء والمرؤوسين، ورأس المال والعمل، والقادة وأتباعهم، والجيوش المتحاربة. (ص/ ٥٣).

ضياع الأمل في الدولة:

تنازلُ الدولة عن امتيازاتها يحظى بأهمية خاصةٍ في زمن السيولة، فتخلُّصها التدريجي من حقوقها وامتيازاتها كافةً وبيعها بأسعار زهيدة، ومن ثَمَّ تخليها عن دور المتعهد الرئيس (وربما المحتكر الوحيد) لليقين والأمن، ورفضها تأييد تطلُّعات رعاياها في اليقين والأمن (ص/ ٢٥٨، ٢٥٩)؛ ترك الأفراد والمجتمع في متاهة لا يعرفون طريقًا للخروج منها. صحيح أن هيمنة السلطة العامة ينذِر بعدم اكتمال الحرية الفردية، ولكنّ انسحابها أو اختفاءها ينذِر بالعجز العملي للحرية

المنتظـرة بحكـم القانـون. (ص/ ١٠٠). فقـدت السـلطة العامـة كثـيرًا مـن مقدرتهـا القمعيـة المقيتـة المفزعـة، ولكنهـا فقـدت أيضًـا قـدرًا كبـيرًا مـن قدرتهـا عـلى تمكـين الأفـراد (ص/ ١٠١). وضـاع الأمـل في الدولة وما كانـت تعِد به أو مـا كانـت مسـتعدة لفعلـه باعتبارهـا السـلطة المطلقـة للعقـل وأعظـم بنـاء للمجتمـع العقـلاني. (ص/ ٩٧).

حرب خاسرة:

صـارت السياسـة اليـوم، إلى درجـة غـير مسـبوقة، صراعًـا بـين السرعـة التـي يمكـن أن يتحـرك بهـا رأس المـال وطاقـات «تخفيـف هـذه السرعـة» لدى السـلطات المحليـة، ولا يخفَـى أن المؤسسـاتِ المحليـة تبـدو وكأنهـا تخـوض حربًـا لا يمكـن لهـا أن تنتـصر فيها...وهـذا يعنـي تعديـلَ اللعبـة السياسـية بمـا يتـلاءم مـع قواعـد «الاقتصـاد الحـر»، أي اسـتخدام الحكومـة لـكلّ سـلطاتها التنظيميـة في خدمـة تحريـر السـوق مـن القيـود والضوابـط، وإلغـاء القوانـين والتشريعات التـي «تقيـد الاقتصاد الحـر». (ص/ ٢١٨).

جعل الغرباء أعداء:

وصـار المبـدأ الـذي ترحِّب بـه الحكومات كلّ الترحيـب، هـو مبـدأ جعـل الغربـاء أناسًـا لا ينبغـي للمـرء ألا يتحـدث إليهـم... حتـى تـصرف انتبـاه مواطنيهـا عـن عجزِهـا عـن اقتـلاع جـذور القلـق الوجـودي الـذي يصيبهـم. فوجـود جبهـةٍ موحـدة بـين «المهاجريـن»، أولئـك البـشر الذيـن يجسـدون «الآخريـة» عـلى أكمـل وجـه، يبـشر الحكومـات بإمكانيـة وصْـلِ أفرادهـا التائهـين الخائفـين بـشيء أشـبه «بالجماعـة القوميـة»، وذلـك هـو أحـد الأدوار القليلـة التـي تسـتطيع حكومـات هـذه الأيـام القيـام بـه. (ص/ ١٧١).

البدو الجدد: قوى العولمة المسلحة:

حرّيـة سياسـةِ الدولـة تتـآكل بـلا هـوادةٍ عـلى يـد قـوى العولمـة المسـلحة بأسـلحةٍ رهيبـة تتمثـل في عـدم التقيد بـالأرض ولا المـكان، وسرعـة الحركـة، والقـدرة عـلى التهرب/الهـروب. كـما أن العقـاب عـلى انتهـاك قانـون العولمـة الجديـد سريـعٌ ولا تأخـذه شـفقة ولا رحمـة. فرفـض اللعبـة

وَفق قواعد العولمة الجديدة جريمةٌ تستحق أشد العقاب بلا شفقة ولا رحمة، ولا بدَّ لسُلطات الدولة، المقيدة بالأرض والسيادة القطرية، أن تحرص على عدم اقتراف الجريمة وأن تجتنبها مهما كانت الكلفة. (ص/ ٢٦٠).

السياسة اليوم:

ولعل أخطر هذه العواقب الناتجة عن تراجع الدولة تتمثل في موت «السياسة كما نعرفها» -السياسة بألف ولام التعريف- ذلك النشاط الإنساني الذي يتولى مهمة ترجمة المشكلات الخاصة إلى قضايا عامة (والعكس). إن النشاط الذي تبذُله هذه الترجمة هو الذي يتوقف الآن ببطء، فالمشكلات الخاصة لا تتحول إلى قضايا عامة بمجرد التنفيس العام عنها، بل إن وجودها في بؤرة الضوء العام لا يلغي طابعها الخاص، ويبدو أن كل ما تحققه هذه المشكلات الخاصة بتحولها إلى الساحة العامة، إنما يتمثل في إزاحة كافة المشكلات الأخرى «غير الخاصة» من الأجندة العامة.

الآن وهنا فقط: أو سياسة الحياة:

انتقلت قوى الإذابة في زمن السيولة من «المنظومة» إلى «المجتمع»، ومن «السياسة» إلى «سياسة الحياة»، أو نزلت من المستوى الأعلى والأكبر (الماكرو) للعيشِ الاجتماعي إلى المستوى الأدنى والأصغر (الميكرو) (ص/ ٤٩). فالآن هو شعار سياسة الحياة، بصرف النظر عما تطبق عليه هذه السياسة، وعما يمكن أن توحي به. (ص/ ٢٣٤).

عندما تنفُض السياسة العامة يدها من مهامها:

عندما تنفض السياسة العامة يدها من مهامّها، وتتولى سياسة الحياة دفّة القيادة؛ عندئذ يفتضح أمر المشكلات التي يواجهها الأفراد الصوريون بحكم القانون في محاولاتهم لأن يكونوا أفرادًا حقيقيين بحكم الواقع؛ فهي لا تمثل إضافاتٍ ولا تجارب تراكمية، ومن ثمَّ فإنها تعرّي المجال العام، وتجرده من كل محتوى باستثناء المكان الذي

يعترف فيه بالمخاوف وتعرض على عموم الناس. وعلى هذا الأساس، فإن سيرورة النزعة الفردية ليست وحيدة الاتجاه، بل يبدو أنها تدمر في طريقها الأدوات كافة التي يمكن تصور استخدامها في تنفيذ أهدافها في سالف الزمان. (ص/ ١٠١).

مجتمع المستهلكين والمرونة:

في زمن السيولة لا بدَّ من أن تستغني الحياة المتمركزة حول الاستهلاك عن القواعد والضوابط، وتهتدي بهَدْي الإغراء والرغبات المتزايدة والأمنيات المتقلبة على الدوام... فمجتمع المستهلكين هو مجتمع المقارنة الكونية، والسماءُ هي السقف الوحيد... فما من علامة مرجعيةٍ يُقاس عليها منسوب «الامتثال»، كما كان الأمر في زمن الصلابة.

ففي عالمٍ تكون فيه الأشياء المتبدّلة عن قصد المادةَ الخام لبناء الهويات المتبدلة بالضرورة، لا بدَّ للمرء من أن يكون دومًا على أهْبة الاستعداد، وأن يعتني بمرونته وسرعته في التأقلم حتى يساير النماذج المتغيرة في العالم «البراني». (ص/ ١٤٢).

هموم غير قابلة للجمع:

اتضح أن مبدأ الجمع بين «التعريف الاستراتيجي للفعل الذي لا يوجّه من قبل المعايير الاجتماعية»، و«دفاع جميع الفاعلين الاجتماعيين عن خصوصيتهم الثقافية والنفسية» يمكن أن يوجد داخل الفرد، لا في المؤسسات الاجتماعية أو المبادئ ذات النزعة العالمية. (ص/ ٦٦).

وأكثر المتاعب المشتركة للأفراد الذين يجمع القدر بينهم ليست جمعية، فهذه الهموم ليست قابلة «للجمع» في «قضية مشتركة»، فربما تُوضع هذه الهموم جنبًا إلى جنب، لكنها لن تصل إلى قوة التماسك والصلابة. ويمكن القول إنها تتشكل من البداية على نحو يُعْوِزه نقاطُ التماس التي تسمح لها بأن تتصل بهموم البشر الآخرين اتصال العاشق والمعشوق. (ص/ ٨٢).

وأكثر المتاعب المشتركة للأفراد الذين يجمع القدر بينهم ليست جمعية، فهذه الهموم ليست قابلة «للجمع» في «قضية مشتركة»، فربما تُوضع هذه الهموم جنبًا إلى جنب، لكنها لن تصل إلى قوة التماسك والصلابة.

الفرد هو الذي يقرر:

في عالم الحداثة السائلة الممتلئ بالفرص: الفرد هو السيد، الفرد هو الذي يقرر الأشياء التي بمقدوره أن يفعلها، وينمي هذه المقدرة بأقصى المستطاع، ويحدد الغايات التي تتوافق وهذه المقدرة، بحيث يتحقق له كل الرضى الذي يبتغيه. في زمن الحداثة السائلة يصبح الفرد هو أعدى أعداء المواطن؛ ذلك لأن «المواطن» شخص يميل إلى البحث عن رفاهيته عبر رفاهية المدينة، بينما الفرد يميل إلى اللامبالاة والشك والريبة في «القضية المشتركة»، و«المصلحة العامة»، أو «المجتمع العادل». (ص/ ٨٣).

إعادة تعريف المجال العام:

إننا فيما يبدو بصدد إعادة تعريف المجال العام، باعتباره موقعًا لإخراج القصص الدرامية الخاصة، ووضعها للعرض العام، وإتاحتها للمشاهدة العامة. فالتعريف الحالي «للمصلحة العامة» كما تروّجه وسائل الإعلام وتقبَله قطاعات المجتمع كافة أو أغلبها، يتمثل في الواجب الذي يحتم علينا أن نمضي بهذه القصص الدرامية ونطور عرضها في المجال العام، علاوة على حق الجمهور في مشاهدة العرض. والظروف الاجتماعية التي تجعل مثل هذا التطور غير مثير للدهشة، بل وتجعله يبدو «طبيعيًا»، ينبغي أن تكون جليَّة في ضوء الزعم السابق، ولكن عواقب هذا التطور لم تستكشف من جميع الجوانب على الإطلاق، وربما تصل إلى مدى يفوق ما نستوعبه ونقبله بوجه عام. (ص/ ١٢٣).

الرأسمالية السائلة:

الرأسمالية الراهنة ليست «رشيدة في علاقتها بالقيم» بالمعنى الذي ساقه

ماكس فيبر، حتى إن كانت تنطلق من النموذج المثالي للنظام العقلاني الأداتي (ص/ ١١٢). وإذا كان التاريخ قد آمن بالقيم في يوم من الأيام «إيمانًا مطلقًا»، فأغلب الظن أن هذا ليس هو الحال في أيامنا هذه. فقد تفكك المكتب السياسي القادر على منح سلطة مطلقة للقيم التي أقرتها المحاكم العليا، تلك المحاكم التي أنشئت لإصدار الأحكام غير القابلة للاستئناف فيما يتعلق بالغايات التي تستحق أن يسعى المرء إليها في أثناء الانتقال من الرأسمالية الثقيلة إلى الرأسمالية الخفيفة. (ص/ ١١٢).

الرأسمالية صديقة المستهلك:

الرأسمالية الخفيفة صديقة المستهلك لا المنتج، صحيح أنها لم تُلْغ السلطات المعنية بسن القوانين، ولم تلغ أهميتها؛ لكنها أوجدت سلطات عديدة، وسمحت لها أن تتعايش، بحيث لا يمكن لأي واحدةٍ منها أن تظل في السلطة زمنًا طويلًا و«تستحوذ» عليها. وعلى العكس من الرأسمالية الثقيلة، تتسم الرأسمالية الخفيفة بأنها مهووسة «بالقيمة»... فسؤال ماذا يمكن أن أفعل؟ صار يهيمن على أفعال البشر، حتى إنه قزّم، بل وأزاح من ساحة الفعل الإنساني، سؤالًا آخر: كيف أفعل ما في وسعي وما يجب أو ما ينبغي أن أفعله؟ (ص/ ١١٢- ١١٣).

حكام المتاهة:

على قمةِ هرم سلطةِ الرأسمالية الخفيفة في زمن السيولة، ينتشر من لا يكترثون كثيرًا بالمكان أو لا يكترثون به على الإطلاق، ينتشر من هم خارج المكان أينما ذهبوا، ومهما كانوا موجودين من الناحية الفيزيائية. هؤلاء ينعَمون بخفة الحركة وسرعة الانتشار مثل المنظومة الاقتصادية التي أنجبتهم وأعطتهم السلطة. هم فقط يعرفون قوانين المتاهة، ويعيشون في مجتمع القيم الطيارة الخالية من الهموم. مجتمع لا يحمل هم المستقبل، مجتمع متمركز حول الأثَرة واللذة وقبول فُقدَان الاتجاه، والاستعداد للعيش خارج المكان

والزمـــان، والترحيب بالدوخة والدوار من دون معرفـــة ولو طفيفـــة بالوجهة التي يقصدونهـــا أو المدة التي ستســـتغرقها الرحلـــة التـــي بدأوهـــا. (ص/ ٢٢٢).

العمل في زمن السيولة:

في زمـن الحداثـة السـائلة -كـما يقـول المؤلـف- نعـاصر «تحـولًا عظيـمًا» آخـر، مـن أبـرز معالمـه: ظاهـرة «العمـل اللاجسـدي»، القيـد الخفـي الـذي يُسـمّر العـمال في أماكـن عملهـم، ويقبـض حركتهـم، وكان هـو «جوهـر الفوردية». وكان كـسر هـذا القيـد هـو أيضًـا التغير الفـارق والحـد الفاصـل في تجربـة الحيـاة المرتبطـة بتدهـور النمـوذج الفـوردي وسـقوطه السريـع. (ص/ ١٠٩).

تحرير العمل من العمال: البطالة الجديدة:

وجـد المتدبـرون مـن أهـل عصرنا السـائل أن البطالـة الجديـدة للعـمال واقتلاعهـم مـن جذورهـم تحريـرٌ للعمـل، وجـزء لا يتجـزأ مـن الإحسـاس العظيـم بتحريـر القـدرات البشريـة بوجـهٍ عـام مـن القيـود المزعجـة التـي يعْوِزهـا اتسـاع الأفـق ورحابـة الفكـر، ومـن حكـم العادة والطبيعـة، والتبلـد الـوراثي. (ص/ ٢٠٩). جُـرّد العمـل مـن بهارجـه الأخرويـة، وانسـلخ مـن جـذوره الميتافيزيقيـة، ومـن ثـمَّ فقـد المركزيـة التـي أضفيـت عليـه في كوكبـة القيـم في عـصر الحداثـة الصلبـة والرأسـمالية الثقيلـة. فلـم يعـد يمثـل محـورًا آمنًـا تـدور حولـه تعريفـات الـذات والهويـات ومشـاريع الحيـاة. ولم يَعُـد مـن الممكـن اعتبـاره الأسـاس الأخلاقـي للمجتمـع أو المحـور الأخلاقـي للحيـاة الفرديـة. (ص/ ٢٠٦).

نهاية الوظيفة:

المرونـة هـي شـعار اليـوم، وهـي تنـذِر بنهايـة فكـرة «الوظيفـة» كـما نعرفهـا، وإعـلان مجـيء العمـل في صـورة عقـود قصـيرة الأجـل، لا عقـود طويلـة أو عقـود متجـددة، وظائـف بـلا بنـد يكفـل الأمـن والتأمـين، بـل بنـد يضمـن التوظيـف «حتـى إشـعار آخـر»، فالحيـاة المهنيـة تسـودها حالـة مـن اللايقـين. (ص/ ٢١٥).

الرأسمال في زمن السيولة:

ينتقل رأس المال في زمن السيولة في خفة، في حقيبة سفر صغيرة، حقيبة لا تحتوي أكثر من محفظة وهاتف جوال وحاسوب متنقل. فبوُسع رأس المال أن يقف في كل مكان تقريبًا، وهو لا يضطر إلى أن يبقى في مكان أكثر مما تستغرق عملية الإشباع، رأس مالٍ طيار، يقلل من أهمية كل أشكال الارتباط، ولاسيما الارتباط المستقر، ويعده من الحماقة. (ص/ ٢١٩).

> **فبوُسع رأس المال أن يقف في كل مكان تقريبًا، وهو لا يضطر إلى أن يبقى في مكان أكثر مما تستغرق عملية الإشباع، رأس مالٍ طيار، يقلل من أهمية كل أشكال الارتباط، ولاسيما الارتباط المستقر، ويعده من الحماقة.**

الأفكار -وليس العمال- هي مصدر الأرباح:

الارتباط الراهن لرأس المال هو بالأساس ارتباط بالمستهلكين، وتتحدد مساراته بوجود المستهلكين أو غيابهم أو بإمكانات إنتاجهم، إمكانات توليد الطلب على الأفكار المعروضة وتعزيزها فيما بعد. (ص/ ٢٢٠). فقد حرر رأس المال نفسه من الاعتماد على العمل عبر حرية الحركة الجديدة التي لم يحلم بها في الماضي، حتى إنه فاق المستوى الذي لم يحققه مطلقًا في سالف الزمان «الملاك الذين لا يقيمون على أملاكهم»؛ فنمو رأس المال وإعادة إنتاجه، والأرباح والعوائد، ورضى المساهمين، كل هذه الأمور صارت مستقلة إلى حد كبير عن دوام أي ارتباط محلي بالعمل. (ص/ ٢١٨).

انتقام البداوة:

تشهد الحداثة في مرحلة الميوعة سيادة النخبة البدوية، التي لا تتقيد بالمكان على الأغلبية المستقرة في مكانها... النخبة العالمية المعاصرة تتشكل وَفق نموذج «ملاك الأراضي القدامى الذين لا يقيمون على أملاكهم». ومن ثَمَّ تستطيع هذه النخبة أن تحكم وتسود من دون أن تثقِل كاهلها بالأعباء المملة المتعلقة بالإدارة وتصريف الأمور

ورعايـة المحتـاج... فالانخـراط النشـط في حيـاة السـكان التابعـين لم يعـد أمـرًا ضروريًـا. (ص/ ٥٥- ٥٦).

اختزال فكرة المجتمع:

مـن الأبعـاد الرئيسـة للتطور الحـالي الذي تشـهده حياة الحضر، أن المجتمع يسـتمد هويتـه مـن حـدوده المنيعـة وحراسـته الشـديدة لا موضوعـه وفكـره ورسـالته، وفي اختـزال فكـرة «الدفـاع عـن المجتمع» في اسـتئجار حـراس مسـلحين يراقبـون مداخـل المدينـة، وفي التعامـل مـع كل مطـارد أو متسـكع باعتبـاره العـدو الأول للمجتمـع، وفي اختـزال المناطـق العامـة في جيـوبٍ ذات مداخـل محـددة «يمكـن الدفـاع عنهـا»، وفي الانفصـال والانعـزال بـدلًا مـن الاتفـاق عـلى مسـاحات للحياة المشـتركة، وَفوق كل ذلـك تجريم ما تبقى مـن الاختـلاف بـين النـاس. (ص/ ١٥٣).

الاستعمار في ثوبه الجديد:

قـوة النخبـة في عـصر العولمـة تقـوم عـلى قدرتهـا عـلى الهـروب مـن الالتزامـات المحليـة -فالعولمـة ترمـي أصـلًا إلى اجتنـاب هـذه الضروريـات- وعـلى توزيع المَهَـام والوظائـف عـلى نحـو أثقـل عـلى كاهـل السـلطات المحليـة -والسـلطات المحليـة وحدهـا- وتقـوم هـي بـدور الأوصيـاء عـلى القانـون والنظـام المحـلي. أمـا جهـود حـل الصراعـات الداميـة في المناطـق المجـاورة فتُعـد مـن بـين الوظائـف التـي تفضل النخبـة العولمية أن تتركهـا للأمـم/ الـدول التـي صـارت مراكـز شرطـة محلية، وأن تَعهَد بهـا إلى جماعاتٍ مـن أصحـاب النفـوذ.. وحـل هـذه الصراعـات ينبغـي أن يتسـم باللامركزيـة، وأن يوضـع في قـاع الهـرم العولمـي، فـلا يهـم مراعـاة حقـوق الإنسـان أم عـدم مراعاتهـا، وإسـناد الأمـر إلى أهلـه أو إلى أمـراء الحـرب المحليـين والأسـلحة التـي في حوزتهـم بفضـل الكـرم، أو «المصلحـة الاقتصاديـة المفهومـة» للـشركات العولمية والحكومـات العازمـة على تعزيـز العولمة، ولنعطـي الحـرب فرصـة. (ص/ ٢٦٣). فالعـزوف عـن التدخـل والسـماح لحـرب الاسـتنزاف بـأن تصـل إلى «نهايتهـا الطبيعيـة» سـيأتيان بالمنافـع نفسـها مـن دون الإزعـاج الصـادر عـن التـورط المباشر

في حروب الآخرين، ولاسيما التورط في عواقبها المربكة التي يصعب التعامل معها، كما أنه يروج للعولمة بطرق أخرى. (ص/ ٢٦٤).

مجتمع البشارة الجماعية في زمن الميوعة:

مجتمع البشارة الجماعية حلم يتوق إليه ملايين فقدوا الاستقرار والأمان، يَعِدُ ببر أمان من طوفان القلق الذي اخترق كل نواحي الوجود الإنساني (ص/ ٢٤٢). ففي المرحلة الراهنة من الحداثة السائلة لا يوجد سوى أربطة مرنة، وهي تجذب الزبائن؛ لأنها سهلة الارتداء في الصباح والخلع في المساء (أو العكس). (ص/ ٢٤٠).

والجماعية ليست سوى رد فعل متوقع لعمليات «التمييع» الزائدة التي تتسم بها الحياة الحديثة... فالظروف التي تكفُل الأمن والاستقرار في تناقص سريع، بينما تزداد معدلات مسؤوليات الفرد على نطاق غير مسبوق... ما زاد من هشاشة الروابط الإنسانية. (ص/ ٢٤١).

فالجماعية تواجه صعابًا كثيرة في زمن السيولة، من أهمها محاولة استثمار الدولة في بناء حلم الجماعة، فقد تقلبت سيادة الدولة، واستثمار تراث الإثنية في بناء الجماعية بعد سقوط رايتها من يد الدولة وهم، خاصة مع افتقاد الجماعية المعاصرة لما كانت تملكه الدولة من موارد للقوة والقانون والقهر، اللازمة لغرس الأفكار في النفوس وجعلها واقعًا في المجتمع.

صار حلم الجماعة وهمًا في زمن السيولة، ففي سبيل جمع ما انفصل عن جسد المجتمع لا توجد سوى أسرة فنادق صغيرة على الطريق العام، وأكياس نوم في المخيمات، أرائك للمحللين والمعلقين، ومن الآن فصاعدًا ربما تكون الجماعات -المفترضة لا المتخيلة- ليست سوى أدوات زائلة. (ص/ ٦٧).

خطا الدفاع الوهميان: الجسد والجماعة:

كان الجسد والمجتمع هما خَطي الدفاع الأخيرين في ساحة المعركة التي

يخلفها المحاربون، ساحة المعركة التي تشهد الحرب في سبيل اليقين والأمن والأمان كل يوم، حرب من دون هُدنة تذكر؛ في عصر الحداثة الصلبة. فالجسد والمجتمع بحاجة الآن إلى أداء المهام التي كانت مقسمة بين كثير من المعاقل والخطوط الدفاعية، لكن التعويل عليهما يفوق قدرتهما؛ لذا فمن المحتمل أن يعمّقا، لا أن يخففا، المخاوف التي دفعت طالبي الأمن أن يأووا إليهما. (ص/ ٢٥٨).

على سبيل الختم
العرب والحداثة السائلة

قضايا مهمة ومصيرية يثيرها الكتاب تخص الغرب وباقي العالم، أنتجتها الحداثة السائلة، تحتاج إلى جهود متواصلة وعميقة من أرباب السياسة والاجتماع لدراسة تداعياتها على الاجتماع البشري. وهو الأمر الذي يجعل الكتاب دليلًا للباحثين والمنغرسين في قضايا اجتماعنا العربي الإسلامي، وآثار الحداثة السائلة فيه في شتى جوانبه.

ولو أننا غيّرنا اسم الكاتب والأمثلة التي يمتلأ بها الكتاب عن التغيرات التي أحدثتها الحداثة في حالتيها الصلبة والسائلة، في الأفراد والمجتمعات، والمؤسسات الغربية؛ لوجدنا دون عناءٍ كثير أن كل كلمة في هذا الكتاب، تعبّر عن المأزق الشامل الذي تمر به مجتمعاتنا العربية في زماننا الراهن. بداية من مشاكل الأفراد ومعاناتهم، ومرورًا بما حدث في اجتماعنا الإنساني وكيف تقطعت شبكة علاقاته، وصولًا إلى مراكز السلطة وصنع القرار السياسي والاقتصادي وما آلَ إليه حالُهما من تدهور وفساد.

خُذْ أي قطاع في المجتمع العربي الذي تعيش فيه، والتقط صورة سريعة لما يحدث فيه؛ ستجد -إن كنت صادقًا مع نفسك- واقعًا مُرًّا يواجهك، كلنا شاركنا ونشارك في صنعه. ستجد مجتمعات يصارع بعضها بعضًا، في السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة، حتى تظن أن الصراع هو قدر مجتمعاتنا،

والصدام قُوتنا اليومي، والتنازع صناعتنا الوحيدة التي نبرع فيها. وكلّنا يظن أن هذا الصراع والصدام والتنازع هو سبيلنا للبقاء، ولا يدري الجميع أن الكل متضررٌ من تبِعات هذا كله، بل إن هذا الصراع والصدام والتنازع من أُولى حلقاته في الأسرة إلى أعلاها في قمة السلطة، هو صراع يخترق جسد مجتمعاتنا الهشّة، ويدمّر حاضرها ومستقبلها، وكأننا لا نتعلم من دروس الماضي والحاضر شيئًا أبدًا، وكأنَّ علينا أقدارًا قد خُطَّت بأن نفقد فلسطين جديدة في كل عقد، وأن نفقد ملايين جديدة في حروبنا ضد أنفسنا.

وكلّنا يظن أن هذا الصراع والصدام والتنازع هو سبيلنا للبقاء، ولا يدري الجميع أن الكل متضررٌ من تبِعات هذا كله، بل إن هذا الصراع والصدام والتنازع من أُولى حلقاته في الأسرة إلى أعلاها في قمة السلطة.

فهل يظل حالنا هكذا شعاره: ضد الآخرين، حتى يبتلعنا تنين الحداثة السائلة، الذي لا يبقي ولا يذر، وهو يهاجم مجتمعاتنا اليوم بضراوة مستهدفًا أجيالنا الجديدة؟ وهل نظل ساكتين حتى نفيقَ على ما هو أكبر من الكارثة التي نعيشها؟

أعتقد أنه قد آن لعلماء اجتماعنا والمتصدرين لمشهدنا السياسي من حكام ومعارضين، أن يواجهوا سؤال الوقت الذي نراه جميعًا ونتغاضى عنه جميعًا: لماذا تملك الثقافة الغربية كل هذا التأثير الهائل في مجمل حياتنا وتصرفاتنا وتفكيرنا بل ورغباتنا وتمنياتنا؟

وكيف صارت الأمةُ مجرد ذكرى في خلفية عقولنا وقلوبنا، لا مجال لتحققها فعليًا على الأرض، بعد أن طغت القُطرية (وليست الوطنية) البغيضة على الخطاب السياسي بين الأشقاء؟

وكيف تمكنت الفردية المفرطة التي تفشّت بين الأفراد وداخل الأسر، في جميع مجتمعاتنا العربية، وما هي

عواقب ذلك على حاضر ومستقبل الأمة؟ ومتى تؤدّي مؤسساتنا السياسية والاجتماعية والعلمية دورها في إعادة تشكيل المجال العام على الوجه الذي يعيد لمجتعاتنا عافيتَها، ولشبكة علاقاتها قوتَها ومتانتها؟

على علمائنا وساستنا وإعلامنا أن يقوموا بدورهم والإجابة على هذه الأسئلة الكثيرة، وغيرها من الأسئلة من نوعية:

كيف نفهم بعض أشكال الخطاب الجديدة التي يواجِهُنا بها أبناؤنا في البيت والشارع، والناتجة عن هجوم مباهج الحداثة الزائفة عليهم، عبر وسائط الاتصال والتواصل الحديثة، وما أحدثته من ثورة في التوقعات وتأجيج للأمنيات وليس مجرد الرغبات في نفوسهم وعقولهم؟

وكيف نحفر لنصل إلى جذور الثقافة العدمية التي غَزَت مجتمعاتنا، والتي تدعو لقيم الاستهلاك والاستملاك، والانكفاء على المصالح الضيقة والنجاة الفردية بمفهومها الديني والدنيوي، والتي تترسخ يومًا بعد الآخر في نفوس أبناء مجتمعاتنا العربية التي تعُج بهم ملاعب الكرة والأسواق الكبرى والسينمات والملاهي والشواطئ، وغيرها من أماكن اللهو التي باتت جزءًا من الحياة اليومية لفئات تتزايد يومًا بعد يوم. تلك الثقافة التي تكمُن خطورتها في نفعيتها وآنيتها ووعودها المتحققة في التو واللحظة، فثمارها دانيةٌ ولا تحتاج سوى الانغماس في شؤون النفس والأهل المقربين، واجتناب كل ما يؤدي للاجتماع بالآخرين، والضن بما تملك إلا على نفسك وأهلك، والبعد كل البعد عن الثقافة والسياسة والفكر. ومن هنا جبروتها وسطوتها وانتشارها، فذاتيتها المطلقة سر قوتها.

وكيف ازدادت مظاهر العنف رسوخًا؟ وكيف صرنا اليوم أقل انفتاحًا وتقبلًا للآخر المختلف عنَّا سياسيًا أو دينيًا أو حتى اجتماعيًا؟ وكيف تحولت الأوطان إلى ساحات قتال بين أبنائها؟ ولماذا تحصن كل منَّا بذاته أو بجماعته أو طائفته أو جماعة مصالحه، وهرب

الكثيرون منَّا إلى منافي الذات أو الشتات بحثًا عن راحة موهومة؟ وكيف أصبحت الخلافات بين قوى الأمة هي العنوان الرئيس في حياتنا اليومية؟

وكيف تشوهت صورة المال في واقعنا، عبر تلك الألوان الزاهية الزائفة التي جلبتها الرأسمالية السائلة وبرجوازيتها الغارقة في ملذّاتها، عبر خلقِ وظائفَ مخربة للمال في كل مناحي الحياة، نراها كل لحظة في المأكل والمشرب والمسكن واللهو والترويح؟

أما في مجال العدل الاقتصادي فنحن بحاجة لاستنفار كل مؤسساتنا الاجتماعية والسياسية للإجابة عن أسئلة من نوع:

كيف يمكن أن تتكافأ الفرص بين أبناء مجتمعاتنا؟ وكيف تنجو أمتنا من براثن سيطرة حِفنة قليلة، استولت بالتدريج على وسائل مالية هائلة، والجزء الأكبر من الأرزاق والخيرات العمومية التي يفترض أن تكون مِلكًا للجميع، وتركت السواد الأعظم من أبناء الأمة يقبع في فقر مدقعٍ لا نهاية له؟ وأنتجت نماذج شائهة لاستغلال المال؟

وكيف نعيد بناء جيل قرآني، يعيد الحياة لمفهوم المال الذي بنى عمراننا الحضاري؟ وكيف نعيد لأموالنا التي جعلها الله لنا قيامًا قوةً تُضاف لأمتنا، لا حربًا عليها واستنزافًا لطاقاتها، وإفقارًا لإنسانها؟ وكرائم أموالنا: أين وكيف نضعها في أماكنها لتصنع بناءنا الجديد؟ وكيف تكون أموالُنا قاربَ نجاة لكل إنسان عربي تجعله جزءًا من تيار الحياة في المجتمع، لا عالة عليه؟

وكيف نوقف طموحًا جامحًا لأجيال جديدة من الشباب والفقراء، يسعَون إلى نفس ما سعت إليه هذه الحفنة القليلة؛ فتحولت حياة الأمة إلى صراع ضارٍ مضر يأكل قيمها ومفاهيمها ويهوِي بها في قاعٍ سحيق لا قرار له؟ وحتى السؤال: إلى أين نحن ذاهبون يا فلان؟ ماذا يحدث غدًا؟ الذي كان علامة صحة، صار دليلَ مرض

تمكن من العقول والقلوب.. فلم يعُد السؤال سؤالَ استفسار لتبيُّن وجهةٍ أو تيمم قبلة أو استعداد لجهاد أو رغبة في بناء ومشاركة، قدرَ ما أصبح تساؤلًا سلبيًا تشاؤميًا يُنبِئ عن حيرة متخبطة لنفوس أفراد ومجتمع تقطَّعت بهم السبل وظنوا أنهم قد أحيط بهم، وقعدوا منتظرين الهلاك الأكيد، أو المعجزة تنزل من السماء.

فلم يعُد السؤال سؤالَ استفسار لتبيُّن وجهةٍ أو تيمم قبلة أو استعداد لجهاد أو رغبة في بناء ومشاركة، قدرَ ما أصبح تساؤلًا سلبيًا تشاؤميًا يُنبِئ عن حيرة متخبطة لنفوس أفراد ومجتمع تقطَّعت بهم السبل وظنوا أنهم قد أحيط بهم.

كيف نعيد للسؤال إيجابيته الدافعة لنا نحو البناء الجديد، الذي تسعَى إليه أمتنا؟ وكيف ننجو من سطوة رأسمالية مُتسَرْبلة بقوى استعمارية في زمنٍ فرض السيولة على جميع أبناء آدم بقوة السلاح وقوة الأمنية والرغبة؟

وكيف نعقل أن مجتمعاتِنا اليوم تواجه حروبًا هائلة في الداخل والخارج، في ظل تهاوي قوة الدولة وتقويض شبكة علاقاتالمجتمع،وتدخلات سافرة لتقسيم بُلدانِنا عبر إثارة كل نعرات الطائفية والدين والعرق؟ في ظل بروز أمراء الحرب من داخلنا الذين يقومون بما كانت تقوم به جيوش الاستعمار القديم؟

وكيف نوقف مسلسل حروب الاستنزاف التي تتزايد يومًا بعد الآخر في عالمنا العربي، قبل أن تصل إلى نهايتها الطبيعية: الوقوع الكامل في أسر التبعية من كل النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ليتسنّى لقوى الشرهِ التي لا تشبع أن تجني المنافع على حسابنا دون كثير إزعاج، أو قليل خسائر في الأرواح والأموال، فنحن قد تكفّلنا بتحمل تكاليف هذا كله بسخاء عربي غريب؟

كل هذه الأسئلة وغيرها الكثير تحتاج منَّا الإقرار أولًا أن تيار الحداثة -شئنا أم أبينا- يجتاح العالم، ملوِّثًا الأفراد والمجتمعات،

مفسدًا المؤسسات، عبر قيَمِه العدمية التي تعلي من قيمة اللذة والإشباع اللحظي، وتمجيد الفردية والخلاص الفردي، وتحطُّ من قيمة الجماعية، وتوهن شبكة علاقات المجتمع التي هي أساس تماسكه وعمرانه. والإيمان ثانيًا أنه لا أمل في إيقاف سيل هذه الحداثة المدمر إلا بعودة الحياة للمفاهيم التي أنتجَت مجتمعاتنا العربية المسلمة: الاستخلاف والعمران والعدل والتوحيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستعادة المجتمع لدوره، ومؤسساته لوظائفها، وأبنائه لواجباتهم.

ولا أجد خاتمة أفضل مما كتبته الدكتورة **هبة رؤوف عزت** في تقديمها للكتاب من أننا «أثناء صناعة مستقبل أمتنا العربية والإسلامية واستعادة دورها في هذا العالم، ينبغي أن لا ننظر إلى الواقع بمنطق التقابل الجغرافي بين شرق وغرب؛ فالحداثة غزَتْنا على مستويات متنوعة، ويعيش الناس على خريطتها طوعًا أو كرها؛ ولذلك لا بدَّ للأفراد والجماعات من أن تستوعب ما جرى ويجري إذا كانت تنشد إصلاحًا للدنيا ونصرة للدين وخيرًا للعالمين». (ص/ ١٧).

«إذ كيف يمكن للفقيه أن يفتي دون أن يأخذ في اعتباره تحولات الزمان والمكان وتعريفهما في سياق الحداثة والعولمة؟ وكيف يمكن للمناضل من أجل العدالة أن يهمل ما فعلته الحداثة بالاجتماع والاقتصاد والسياسة؟ وكيف يمكن للساعي للتغيير أن يتحرك في مجتمع تبدّلت ملامحه وتشظّت أنساقه المعرفية والأخلاقية بل والعمرانية؟

بل كيف يمكن للإنسان أن يعرف ما ينتقص من إنسانيته ويختبئ في ثنايا التفاصيل من دون أن يسفر عن وجهه في حرام صريح، لكنه يهدم كينونته فيحول الدين إلى طقوس فارغة من مضمونها، والأخلاق إلى وجهة نظر، ويربك العلاقة بين الفرد والجماعة، ويخفي الهيمنة الرأسمالية تحت غلافِ ترويج أوهام المتعة، ويغذّي الفوارق بين البشر عبر نمط تسويق واستهلاك الوقت والمكان والمشاعر». (ص/ ١٧- ١٨).

قراءة في كتاب: بؤس الدهرانية

النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين

د. عبد الحليم مهور باشة(*)

الكتاب	**بؤس الدهرانية:** النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين
المؤلف	طه عبد الرحمن
الناشر	بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر (ط. ١) (٢٠١٤)
الصفحات	١٩١

تأتي أهمية هذا الكتاب في كونه جُهدًا فلسفيًا، قلّ له نظيرٌ في عالمنا العربي، وينمُّ عن عقل فلسفي مبدع، ظل صاحبه لعقود زمنية يشتغِل على النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ونقد تجلِّياتها في المنظومة المعرفية والثقافية والسياسية. وهو جزء من سلسلة كتب عديدة أصدرها **طه عبد الرحمن**، يحاول في كل كتاب منها تفكيكَ مفهومات تنتمي إلى المجال التداولي الغربي، مبيّنًا أصولها ومرجعياتها الفلسفية والعقدية والحضارية، ومؤسّسًا في الوقت ذاته لمفاهيم جديدة. وتكتشف مع نصوصه الفلسفية مقدار صلته بأصول المجال التداولي العربي. تقوم الفكرة المركزية للكتاب الذي بين أيدينا على

(*) أستاذ فلسفة التاريخ بجامعة سطيف، الجزائر، البريد الإلكتروني:
halim-bacha@hotmail.fr

إبطال دعوى الدهرانيين إلى توليد أخلاق بلا روحانيات، وتبيان تهافت مُقلّدةِ العرب في محاكاةِ غيرهم في هذه الدعوى.

نكتشف مع هذا النص الفلسفي **لطه عبد الرحمن**، كل ممكنات التأسيس لخطاب فلسفي مستقل ومبدع، ينهَلُ من محددات المجال التداولي العربي. أدرك الكاتب أن أزمةَ العقل العربي هي أزمة إبداع مفاهيم، ولاحظ مقدار التشويه الذي مارسته المفاهيم الحداثية على المفاهيم التراثية؛ لذلك راحَ ينشئ المفهوم تلو الآخر، وأدرك أن الصراع الفكري لن تحسمه إلا لغة المفاهيم. فتفكيك المفاهيم التي تأتي من المجال التداولي الغربي يُعتبر الخطوة المنهجية الأولى، لتِبيان المرجعيات الخفية التي شكلتها، فيصبح الوعي المعرفي بتقريبها وإعادة تداولها وَفق الوجهة التي يقتضيها المجال التداولي العربي الخطوةَ المنهجية الثانية. ومن هذا المنطلق يَحضُر مفهوم العلمانية، الذي تتكاثر دلالاته في العالم العربي، إلى حد الإسفاف بالمفهوم، فيأتي طه

نكتشف مع هذا النص الفلسفي لطه عبد الرحمن، كل ممكنات التأسيس لخطاب فلسفي مستقل ومبدع، ينهَلُ من محددات المجال التداولي العربي. أدرك الكاتب أن أزمةَ العقل العربي هي أزمة إبداع مفاهيم، ولاحظ مقدار التشويه الذي مارسته المفاهيم الحداثية على المفاهيم التراثية.

عبد الرحمن في هذا الكتاب، ليكشفَ عن الأقنعة المتوارية التي تقبع خلف هذا المفهوم، ويبيِّن الصلة بينه وبين الفلسفة الحداثية، أو بِلغَتِه: الدهرانية.

يقع هذا الكتاب في حوالي (١٩١ صفحة)، قسّمه صاحبه إلى بابين رئيسين، وكل بابٍ ضم مجموعة من الفصول، استهلها بمدخل عام تحت عنوان: **ما هو النقد الائتماني للحداثة؟** تناول فيه: ثلاثة مفاهيم أساسية، اختصت بها الحداثة الغربية أيما اختصاص؛ **مفهوم الدُنيانية:** وهي كلمة مشتقة من كلمة الدنيا، وقصد بها **طه عبد الرحمن** فصل الدين

عـن كافـة مجـالات الحيـاة الإنسـانية، وهـي متجـاوزة للعلمانيـة التـي درج الفكـر العـربي عـلى الاشـتغال عليهـا. أمـا مفهـوم العِلمانيـة بكـسر العـين: فيعنـي فصـل الديـن عـن السياسـية، وهـو أول مظهـر مـن مظاهـر الدنيانيـة، ومفهـوم العلمانيـة بفتـح العـين قصـد بـه **طـه عبـد الرحمـن** فصـل الديـن عـن العلـم.

وفي الأخـير، **مفهـوم الدهرانيـة:** ويشـير هـذا المفهـوم إلى فصـل الأخـلاق عـن الديـن، وبتعبـير الكاتـب: تأسـيس أخـلاقٍ بـلا روحانيـات، أو أخـلاق بـلا ديـن. وتُعتَـبر الدهرانيـة أخطـر مـن العلمانيـة؛ لأنهـا تجفـف أهـم منبـع مـن منابـع القيمـة والمعنـى؛ وهـو منبـع الديـن المنـزّل، حيـث «فصلـت الحداثـةُ العلـمَ عـن الديـن، وفصلـت عنـه الفـن والقانـون، كـما فصلـت السياسـة والأخـلاق، وقـد نسـمّي عملهـا قـي انتـزاع قطاعـات الحيـاة مـن الديـن باسـم عـامٍ هـو الدُنيانيـة، وإذ ذاك؛ تتعـد صـور الدنيانيـة بتعـدد هـذه الفصـول، فتكـون العلمانيـة مثـلًا هـي صـورة الدنيانيـة التـي اختصـت بفصـل السياسـة عـن الديـن، والعلمانيـة هـي الصـورة الدنيانيـة التـي اختصـت بفصـل العلـم عـن الديـن»[1].

وأوضـح المؤلـفُ أن عملـه يقـع ضِمـن **نقـد الفلسـفة الدهرانيـة،** وإذا كانـت الفلسـفة الدهرانيـة تقـوم عـلى العقلانية المجـردة؛ فـإن الفلسـفة الائتمانيـة تقـوم عـلى العقلانيـة المؤيـدة، وإذا قامـت الأولى عـلى ثلاثـةِ مبـادئ معرفيـة، وهـي: مبـدأ الهُويـة، ومبـدأ عـدم التناقـض، ومبـدأ الثالـث المرفـوع؛ فـإن الثانيـة تقـوم عـلى المبـادئ الثلاثـة التاليـة: **مبـدأ الشـهادة ومبـدأ الأمانـة، ومبـدأ التزكيـة.**

إذن، تقـوم الفلسـفة الائتمانيـة عـلى العقـل المسـدّد بالوحـي الربـاني، أمـا الفلسـفة الدهرانيـة فتقـوم عـلى العقـل المجـرد. وجـاء هـذا الكتـاب لإبطـال الدعـوى الدهرانيـة بفصـل الأخـلاق عـن الديـن، وأن هـذا الإبطـال يتم عـن طريق نقـض تصوراتهـم للأخـلاق والديـن.

---

(١) طـه عبـد الرحمـن، **بـؤس الدهرانيـة: النقـد الائتـماني لفصـل الأخـلاق عـن الديـن**، بـيروت: الشـبكة العربيـة للأبحـاث والنـشر، (٢٠١٤م)، (ص/ ١١).

الباب الأول
النقد الائتماني للأنموذج الدهراني

استهله الكاتب بمدخلٍ تناول فيه مجموعة من المسلمات التي بنى عليها نقده للأنموذج الدهراني، وقبل طَرْق الحديث حولها، ذكر أن مفهوم عقل ما قبل الحداثة لا يطابق مفهوم عقل الحداثة، ولا ما بعدها؛ إذ يفصل عقل الحداثة الأشياء بعضها عن بعض، طالبًا تحليل الكل إلى أجزائه. أما عقل ما بعد الحداثة، «فقد اختص بكونه يبلغ بهذا الفصل بين الشيء منتهاه -أي أقصاه- واقعًا في تفتيها البعيد، كأنَّ القانون الذي يحكم الإدراك فيما بعد الحداثة هو نقض الأشياء»[1].

ومن هذا المنطلق، فإن الانفصال عن الدين في منظور **طه عبد الرحمن** يكون انفصالًا عن أرباب الدين، أو انفصالًا عن أُسسه ومبادئه، «ولما كان الانفصال عن أركان الدين -علمًا بأن الأخلاق أحد هذه الأركان- أقوى من الانفصال عن أربابه... فقد لزم أن الدهرانية أقوى من العلمانية، ناهيك عن آثارها المختلفة التي تجلّت في الفصل بين الدين والوحي، والفصل بين الدين والإيمان»[2].

الفصل الأول
المسلمات النقدية والأنموذج الدهراني

أوضح **طه عبد الرحمن** في هذا الفصل المسلمات التي بنى عليها نقده للصيغ المتعددة للأنموذج الدهراني، وحصرها في ثلاث مسلمات؛ أولاها **مسلمة التبدل الديني**، وتعني أن الدين المنزّل يأخذ صورتين: الصورة الفطرية وهي الصورة التي نزل بها هذا الدين أول ما نزل، والصورة الثانية هي الصورة الوقتية للدين المنزل: «وهي الصورة التي يتخذها الدين في كل فترة تفصل أهله عن الرسول الذي جاء به، والتي قد تشهدُ ترسباتٍ اعتقادية وتصورية، وأيضا تأثيرات مؤسسية وتقنينية، تبعده قليلًا أو كثيرًا، عن أصله الفطري»[3]، أما في **مسلمة التخلق**

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢٨).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٣٠).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٣٢).

المـزدوج فالديـن في صورتـه الفطريـة يـورث الإنسـان أخـلاق الباطـن، ثـم يبنـي عليها أخـلاق الظاهـر، أما الديـن في صورتـه الوقتيـة فيتجـه مـن الخـارج إلى الداخـل فيـورث الإنسـان أخـلاق الظاهـر، ثـم يبنـي عليها أخـلاق الباطـن، ومقتـضى **مسـلمة الآمريـة الإلهيـة:** «أن مـا أمـر بـه اللـه سـبحانه مـن الأعـمال خـير وعـدل، سـواءٌ أعقِـلَ المؤمـن علَلَهـا أو مقاصدهـا، أو لم يعقلهـا»[1].

بعـد طـرح هـذه المسـلمات، يصـوغ الكاتـب الدعـوى التـي جـاءت بهـا الدهرانيـة بقولـه: «تفصـل الدهرانيـة الأخـلاق عـن الديـن فصـلًا تختلـف صِيَغُـه باختـلاف تعاملهـا مـع التبـدل الدينـي والتخلـق المـزدوج والآمريـة الإلهيـة، سـاعيةً إلى تأسـيس أخـلاق مسـتقلة»، وأرجـع **طـه عبـد الرحمـن** الدوافـع الخفيـة في تاريـخ الفلسـفة الغربيـة إلى تأسـيس الأخـلاق بفصلهـا عـن الديـن، إلى عاملـين رئيسـين هـما: لا عقلانيـة المعتقـدات المسـيحية، والحروب المذهبيـة بـين الطوائف المسـيحية. فـدَرْءًا لهاتـين الآفتـين؛ دعـا فلاسـفة الأنـوار إلى تأسـيس أخـلاق مفصولـة عـن الديـن، وحصرهـا المؤلـف في أربـع صيـغ تمثـل أساسـيات الأُنمُـوذج الدهـراني:

١- التبدل الديني والصيغة الطبيعية للأنموذج الدهراني:

إن خـير مـن يمثـل هـذه الصيغـة الفيلسـوف **جـون جـاك روسـو**، حيـث دعـا إلى تأسـيس ديـن طبيعـي، يقـوم مقـام الديـن المنـزّل، ويقـول المؤلـف: من الخطـأ أن نتوهـم أن الديـن الطبيعـي يتطابـق مـع الديـن الفطـري؛ لأن الفطـرة هـي الذاكـرة الأصليـة للإنسـان، والوحـي ينـزل عـلى وَفقهـا، بينـما الديـن الطبيعـي عنـد **روسـو** لا يؤخـذ بالوحـي، بـل يشـكك فيـه.

٢- التبدل الديني والصيغة النقدية للأنموذج الدهراني:

يمثّـل هـذه الصيغـة الفيلسـوف الألمـاني **كانـط**، ويقـوم هـذا التصـور عـلى تأسـيسٍ للأخـلاق عـلى أسـاس العقـل، حيـث يفصـل **كانط** بين الديـن الطبيعي

(١) المرجع السابق، (ص/ ٣٣).

والديـن المنـزّل، ففـي الديـن الطبيعـي تتقـدم معرفـة مـا هـو واجـب عـلى معرفـة أنـه أمـر إلهـي، بينـما في الديـن المنـزّل فتتقـدم معرفـة مـا هـو أمـر إلهي عـلى معرفـة مـا هـو واجـب. ويـرى **طـه عبـد الرحمـن** أن **كانـط** اختـار الديـن العقـلاني الخالـص، أي التسـليم بالديـن دونمـا التسـليم بالوحـي، وأن هـذا التصور ينـزِع عـن الديـن صورتـه الفطريـة؛ بسـبب الازدواجيـة في تصـور العقـل، وبسـبب القصـور في تصـور العبـادة.

٣- التبدل الديني والصيغة الاجتماعية للأنموذج الدهراني:

يمثـل هذا النموذج عـالم الاجتماع الفرنسي **إميـل دوركايـم** في كتابه «أخـلاق التربية»، حيث يذهب **دوركايم** إلى أن الدينيّ ملازم للأخلاقـي ملازمـةَ الأخلاقي لنفسـه؛ لذلك كان لا بـدَّ أن يشـتركا في صفـة التقديـس.

٤- التبدل الديني والصيغة الناسوتية للأنموذج الدهراني:

يعتـبر الفيلسـوف الفرنسـي **لـوك فـيري** واضـع هـذه الصيغـة الناسـوتية، التـي

ويـرى طـه عبـد الرحمـن أن كانـط اختـار الديـن العقـلاني الخالـص، أي التسـليم بالديـن دونمـا التسـليم بالوحـي، وأن هـذا التصـور ينـزِع عـن الديـن صورتـه الفطريـة؛ بسـبب الازدواجيـة في تصـور العقـل، وبسـبب القصـور في تصـور العبـادة.

تجعـل الإنسـان مصـدر الأخـلاق، فيفصل بـين الديـن الفلسـفي والديـن التاريخـي؛ الأول: الديـن باعتبـاره اسـتعدادًا ماورائيًـا ملازمًـا للإنسـانية لا فِـكاك عنـه. بينـما الثـاني: الديـن بوصفـه تنظيـمًا اجتماعيًـا عرفَتـه كل المجتمعـات الإنسـانية، وأن هـذا الديـن عمليـة الدهرنـة فيـه كافيـة بعمليـة اضمحلالـه، حتـى يصبـح أثـرًا بعد عين.

مسلمة التخلق المزدوج وصيغ الأنموذج الدهراني:

يـرى **روسـو** أن الديـن الطبيعـي يقـوم عـلى أخـلاق الباطـن، فيُشـبِه مـن جهـةٍ مـا الصـورة الفطريـة للديـن المنـزّل، «إلا أنـه يظـل إيمانًـا منقوصًـا؛ إذ لا يؤمـن **روسـو** بمَلَـك مكـرم، ولا نبـي مرسـل، ولا

كتاب منزل»[١]، وهنا يفصل **روسو** بين أخلاق الظاهر وأخلاق الباطن، فيعترف بأخلاق الباطن، لكن أخلاق الظاهر التي يورثها الدين المنزّل لا يعترف بها.

بينما يعتبر **كانط** أن علاقة الإنسان بالله هي علاقة أخلاقية، وعلى هذا الأساس يميز بين الأخلاق الداخلية التي يورثها الدين الطبيعي، وأن الأخلاق الخارجية هي أخلاق عارضة يورثها الدين التاريخي (الوقتي)، وهو منسجم مع تصوره في تَقدّم المعرفة الخلقية على الاعتقاد الديني، والتناقض الذي وقع فيه: «الأصل في تخلق المؤمن أن يرتقي بأخلاقه إلى الأفق الروحي، بينما الأصل في إيمان المتخلق أن ينزل إيمانه إلى السياق المادي، وبيّن أن الارتقاء بالروح مقدم على النزول إلى المادي»[٢]، وتقوم الأخلاق الدهرية عند **دوركايم** على ثلاثة أركان رئيسة: «روح الانضباط، والتعلق بالجماعة، واستقلال الإرادة. وهذه الأخلاق الدهرية أخلاق خارجية. بينما يميز **لوك فيري** بين أخلاق الواجب التي تتعلق بحقوق الآخرين، وأخلاق الخلاص التي تتعلق بالمصير الأخير لحياة الإنسان، وبالمسائل الوجودية التي تواجهه... فيجعل **فيري** الأصل في الأخلاق والقيم التي تأخذ بها الناسوتية الثانية سواء تعلّقت بالواجب وبالخلاص، وهو ما يسميه بالتعالي المقارن أو التعالي الأفقي في مقابل التعالي المفارق أو التعالي العمودي»[٣]، لكن هذا التعالي المفارق لا يقصد به ذاتًا علوية مفارقة، وإنما يكتشفه الإنسان في ذاته.

مسلمة الآمرية الإلهية وصيغ الأنموذج الدهراني:

استبدل **روسو** في الدين الطبيعي الآمرية الآدمية بالآمرية الإلهية، ولم يكتفِ بذلك «بل يذهب إلى أن هذه الآمرية لا ينهض بها إلا ضميره؛ فهو الذي يأمره وينهاه، حاكمًا على أفعاله، إن خيرًا أو شرًا...لزم أن يقع **روسو** في التعبد لذاته، متوهمًا أنه يتعبد لربه»[٤]، بينما استبدل **كانط**

(١) المرجع السابق، (ص/ ٥١).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٥٢).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٥٥).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٥٩).

آمريــة الإرادة بالآمريــة الإلهيــة، فـ«لا عجـب أن يضفـي **كانـط** عـلى الإرادة مـا يشـبه مـا أضفـاه **روسـو** عـلى الضمـير مــن صفــات الكــمال التــي لا يســتحق أن يوصـف بهـا إلا اللـه، مثـل الخيريـة المطلقـة والذاتيـة المطلقـة...»[1]، في حـين اسـتبدل **دوركايـم** آمريـة المجتمـع (الضمـير المجتمعـي) بالآمريـة الإلهيـة في الأخـلاق الدهرانيـة التـي أسسـها، فـ«برفعـه المجتمـع إلى رتبـة الآمريـة الإلهيـة، يكـون قـد رفـع إليهـا، لا ذاتًـا مشـخصًا، وإنمـا ذاتًـا مجـردة، أي خـلاف مـا يدعيـه، ذاتًـا تتجـاوز التجربة الحسـية مُجـاوزةَ الكليـات الذهنيـة لهـا»[2].

بينـما اسـتبدل **فـيري** الآمريـة الناسـوتية أو الإنسـان المؤلّـه بالآمريـة الإلهيـة، «فقـد وضـع **فـيري** مصطلحًـا مركبًـا وهـو الإنسـان الإلـه ليـدل بـه عـلى الآمـر الآدمـي، ويسـتبدله مـكان الآمـر الإلهـي، جاعـلًا منـه شـاهدًا عـلى التخلـق الدهـري الـذي يحققـه البـشر»[3].

(١) المرجع السابق، (ص/ ٦٠).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٦٥).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٦٦).

الفصل الثاني
بؤس التصورات الدهرانية لعلاقة الإله بالإنسان

إن إنـكار الآمريـة الإلهيـة في التصـورات السـابقة التـي عرضهـا **طـه عبـد الرحمن**، تعليلُهـا يرجـع إلى جملـة مـن التصـورات الفاسـدة عـن العلاقـة بـين الإنسـان والله، وتتمثـل هـذه التصـورات الفاسـدة في أربعـة تصـورات، يـأتي في مقدمتهـا: بـؤس **التصـور الخارجـي لعلاقة الإله بالإنسـان**، حيـث سـاد الاعتقـاد لـدى الدهرانيـين أن علاقـة الإنسـان باللـه عـي علاقـة تسـلط خارجـي، وفسـاد هـذا التصـور مـن كـون مقولَتَـيْ الخـارج والداخـل مقولتـين مكانيتـين يتنـزّه عنهـما الوجـود الإلهـي؛ فالأصـل أن يكـون الإنسـان خـارجَ الوجـود الإلهـي، وليـس العكـس.

بينـما يقـوم **بـؤس التصـور التجزيئـي لعلاقـة الإلـه بالإنسـان**، عـلى تجـزيء الصفـات الإلهيـة لـدى الدهرانيـين، حيـث يقـرون ببعـض الصفـات الإلهيـة، وينكـرون صفـات إلهيـة أخـرى، ويلحقـون بعضهـا بالـذات الإنسـانية. وأمـا عـن **بـؤس التصـور التسـيدي**

لعلاقة الإله بالإنسان، فيرى **طه عبد الرحمن** أن المراد بالتصور التسيدي لعلاقة الإنسان بالإله «هو التصور الذي يجعل نسبة الأشياء إلى الذات صفة مشتركة بين الإله والإنسان، بحيث يملك الإنسان ويسود ويربّ كما يملك الإله ويربّ، ويبدو أن الدهراني يتخذ من علاقة المِلكية هذه أساسًا يبني عليه أخلاقه الدنيانية»[١].

وفي الأخير، **بؤس التصور التجسيدي لعلاقة الإله بالإنسان: فيرى طه عبد الرحمن** أن هذا التصور يطغَى على معظم الكتب الفلسفية الغربية، وهو مرتبط بنظرية التجسيد في الديانة المسيحية من جهة التاريخ القريب، وبنظرية تجسيد الآلهة في الثقافة اليونانية والرومانية من جهة التاريخ البعيد، وهو مشاركةُ الإنسان للإله في الرتبة الوجودية، «ولا شك أن هذا التقلب بين وضع الإنسان ووضع الإله في الثقافتين لم يترك مجالاتٍ لتولد معنى التنزيه في العقول، ولو مع وجود العلو؛ لذلك

رى طه عبد الرحمن أن المراد بالتصور التسيدي لعلاقة الإنسان بالإله «هو التصور الذي يجعل نسبة الأشياء إلى الذات صفة مشتركة بين الإله والإنسان، بحيث يملك الإنسان ويسود ويربّ كما يملك الإله ويربّ، ويبدو أن الدهراني يتخذ من علاقة المِلكية هذه أساسًا يبني عليه أخلاقه الدنيانية.

كان لا بدَّ أن يؤدي تأثير الثقافتين إلى بث مفهوم التجسيد في لُحمةِ النسيج العقلي للمفكر الغربي»[٢].

الفصل الثالث
الأنموذج الائتماني واتحاد الأخلاق بالدين

بعد نقد الكاتب للصيغ المتعددة للأنموذج الدهراني، وتحليله للتصورات الفاسدة التي أقامها الدهرانيون حول علاقة الإله بالإنسان؛ يبلور **طه عبد الرحمن** المبادئ التي يقوم عليها

(١) المرجع السابق، (ص/ ٧٨)

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٨٤).

الأنموذج الائتماني، وحصَرَها في خمسة مبادئ: يقوم **مبدأ الشاهدية** على فكرة أن الشاهدية الإلهية هي أصل الأخلاق، وهو يقع على النقيض من الدعوة الدهرانية لإلغاء الآمرية الإلهية في تأسيس الأخلاق، «فلولا شهادةُ الإله لهذه الأعمال وشهادته عليها؛ لَمَا تَمّ للإنسان التخلق، ناهيك عن كمال التخلق»[١].

ومقتضى **مبدأ الآياتية** أن اتصال العالم عبارة عن اتصال آيات لا اتصال ظواهر، «فإن النموذج الائتماني ينفي نفيًا باتًا الصفة الخارجية عن علاقة الإنسان بالله، ويثبتها لعلاقة الإنسان بالدين كممارسة متصلة بالعالم، باعتبار العالم مجوعة من الآيات التكوينية، والدين مجموعة من الآيات التكلفية»[٢]، أما **مبدأ الإيداعية** فيقوم على أن الأشياء ودائع عند الإنسان، فالدهراني ينسِب الأشياء إلى نفسه وذاته، في حين أن الأشياء يجب أن تنسب في النموذج الائتماني إلى خالقها. يقوم **مبدأ الفطرية** على فكرة أن الأخلاق مأخوذة من الفطرة، وأن الفطرة الأصل في نشأتها هو الخطاب الإلهي لأرواح الآدميين في عالم الغيب بأنه «لا إله إلا هو»، و«يعتبِر النموذج الائتماني أن الأخلاق الحية مستمدة أصلًا من الفطرة التي خُلق عليها الإنسان؛ لأن هذه الفطرة تحفظ ذكرى شهادتها للإله بالوحدانية كما تحفظ شهادة الإله على هذه الشهادة»[٣].

وفي الأخير، **مبدأ الجمعية:** ومقتضى هذا المبدأ أن الدين بجمعيته أخلاق، والاستدلال على أن الدين كله أخلاق؛ «لأن أسماء الصفات الإلهية المنزلة ليست مجرد تعريفات شرعية دالة على الذات الإلهية، وإنما تجلّيات كونية تحتها قيمٌ ومعانٍ على قدرها، وهذه القيم والمعاني الأسمائية هي عبارة عن الأصول التي تفرّعت عليها القيم والمعاني»[٤].

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ٩٤).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٩٥).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ١٠١).

(٤) المرجع السابق، (ص/ ١٠٤).

الفصل الرابع
ظلم الدهرانية لماهية الإنسان

لا يتوقف **طه عبد الرحمن** عند نقد الدهرانية في شقّها الفلسفي، بل يتعداها إلى تِبيان ظلمها لماهية الإنسان، فـ«إذا كانت العلمانية ظلمت وجود الإنسان، فضاق ضيقًا شديدًا؛ فإن الدهرانية أضافت إلى هذا الظلم ظلمًا أشد، إذ ظلمت ماهيةَ الإنسان نفسها، فنزل عن رتبته نزولًا بعيدًا»[1].

وظلم الدهرانيين أشنع للدين حين فصلوا الأخلاق عنه، إذ إن «عزلهم الأخلاق عن الدين هو إلغاء الدين، ولو أن الذين شملهم هذا البحث لا يُبدون كُرْهًا معلنًا للدين المسيحي، وإن أبدوا بالغَ نقمتهم على الكنيسة، ومع ذلك يبقى سعيُهم الحثيث إلى أن يضعوا، من عند أنفسهم، أخلاقًا مستقلة عن الدين، ينزلونها منزلةَ الدين»[2].

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٠٩).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١١١).

فإن الدهرانية أضافت إلى هذا الظلم ظلمًا أشد، إذ ظلمت ماهيةَ الإنسان نفسها، فنزل عن رتبته نزولًا بعيدًا». وظلم الدهرانيين أشنع للدين حين فصلوا الأخلاق عنه.

وأرجع **طه عبد الرحمن** دعوى الدهرانيين هذه إلى عدم الرضا عن الدين المسيحي التاريخي، ونفورهم من العبادات التي رأوا أنه لا طائل عمليّ من ورائها -وهذا بسبب جهلهم أن العبادة لغةُ الوجود، وأنها محل كمال العقل-، وسعيهم الحثيث إلى إخراجهم الدينَ في صورة عقلانية. فدفع تمجيدُ العقل الإنساني عند بعض مفكري الحداثة إلى ابتكار أخلاق دهرية، يكون العقل مرجعها بدلًا من الدين المنزّل، لكن هذه الدعوة أضرت بالدين أيما إضرار.

الباب الثاني
الحداثة الروحانية والعبودية الفكرية

استهل الكاتب الباب الثاني بمدخلٍ انتقد فيه مقلدي فكر الحداثة الغربية،

فقال: «إن المرء ليعجب أشد العجب من بعض المثقفين من بني جلدتنا الذين لا يجدون مذَلّة، ولا شناعة، ولا حتى حرجًا في تقليد الآخرين فيما استحدثوه من أنماط تفكيرهم، سواء أأصاب هؤلاء أم أخطؤوا»[1].

وتنقسم النخبةُ المقلّدة بحسَب الكاتب إلى فئتين: فئة لا تعلم من تراثها ولا تاريخها إلا النتف؛ لذلك هي مفصولة عنه بالكلية. والثانية: فئة لم تكابد، ولم تتمكن من هضم الفكر الحداثي الغربي؛ لذلك راحت تقلده بوعي ومن دون وعي، وتحقر تراثها وماضيها، تحت وهم إحداث القطيعة مع الماضي. وإن تقليدهم لأفكار غيرهم هو أشنع وأشر أنواع التقليد.

الفصل الخامس
بؤس المقلد الفكري وروحانيات التسيد

يرى **طه عبد الرحمن** أن المقلد انتقل من فكرة فصل الدين عن السياسة التي أتت بها الحداثة الغربية، إلى فصل الأخلاق عن الدين التي أتت بها فلسفة مابعد الحداثة، أو قل الفصل الدهراني[2]. فدعوى **انحصار الأخلاق في التعامل بين الإفراد**، تؤدي إلى اختزال الأخلاق وإفقارها، وأن هذه الدعوى الدهرانية تجعل قيمتي الخير والشر أمرين نسبيين؛ وذلك بسبب أن العقل الإنساني هو مصدرها، وبالتالي يتحول الشر في زمنٍ ما إلى خير، والعكس بالعكس.

أما **دعوى الفرق بين الديني والروحاني**، فيأتي بطلان هذه الدعوى الدهرانية بكون علاقة «الدين بالروحيات علاقة خصوص بعموم، بحيث تندرج الروحيات في الدين، ولا يندرج الدين في الروحيات، إي إنه يصح أن كل ديني روحي ولا يصح أن كل روحي ديني؛ وهذه المسلمة معترَض عليها، فلمَ لا يجوز أن يصح العكس: أي أن تكون الروحيات أخص من الدين؟»[3].

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٣١).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٣٧).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ١٤١).

وتنهض دعوى دهريةِ الروحيات في كون المتدينين ليسوا بأوْلى من الحداثيين بالروحيات لمكانتها من الوجود الإنساني، في حين أن الأصل في مفهوم الروحي أنه مأخوذ من الدين، وعلى وجه التحديد من الأديان المنزّلة، فجَعَلَ هؤلاء المفكرون الحداثيون الرُوحياتِ جمعًا واحدًا، وهذا غاية في الفساد، فيجب التفريق بين روحيات التسيّد وروحيات التزكية. «أما الأولى، فهي عبارة عن ترويض النفس على بعض الأفعال والصفات التي لا تُخرج

> **فدعوى انحصار الأخلاق في التعامل بين الإفراد، تؤدي إلى اختزال الأخلاق وإفقارها، وأن هذه الدعوى الدهرانية تجعل قيمتي الخير والشر أمرين نسبيين؛ وذلك بسبب أن العقل الإنساني هو مصدرها، وبالتالي يتحول الشر في زمنٍ ما إلى خير، والعكس بالعكس.**

النفس عن طورها، بل يبقى صاحبها يسبح في فلك النفس وحده، مهما تغيرت أفعالها وصفاتها... أما روحيات التزكية، فهي عبارة عن كفاح الذات من أجل أن تسترجع فطرتها الأولى التي خُلِقت عليها، حيث تنتقلُ من فلك النفس الذي كانت تسبح فيه إلى فلك الروح، وعلامة ذلك التجرد من النسبة إلى الخلق وإفراد الخالق بها»[1].

الفصل السادس
بؤس المقلد الفكري وروحانيات التزكية

لما كان المقلد العربي يعاني من بؤس فكري، فإنه أسقط بؤسه على تراث أمته، وبدلًا من اشتغاله على روحانيات التزكية، فإنه اختار روحانيات التسيد كما في الحداثة الغربية، متوهمًا بأنه يأتي بالقول الثقيل، في حين أنه يروّج إلى بضاعة فكرية مزجاة، فيعتبر أن **روحانيات التزكية تورث قيّمًا بالية.** وتهافت هذه الدعوى من وجهة نظر المؤلف أن روحانيات التزكية مبنية على الفطرة، التي هي بمنزلة الذاكرة

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٤٩).

الأصليـــة للإنســـان، وإذا كان المقلـــد يدعـــي أننـــا لا نراهـــا؛ فهـــل الشـــعور النفـــسي واللاشـــعور الـــذي قـــام عليـــه التحليـل النفـسي نـراه؟ ويذهـب المقلـد إلى **أن روحيـات التزكيـة تـورث تـرك العمـل**، بينـما الأصـل أن العمـل عـلى ضربـين: هنـاك العمـل الخارجـي عمـل الجـوارح الـذي يتعلـق بتدبـير الحيـاة الماديـة، وهنـاك العمـل الداخـلي عمـل القلـوب المتعلـق بالحيـاة الروحيـة. ولا يخفـى عـلى كل عقـل حصيـف أن تدبـير الحيـاة المعنويـة أشـد مـن تدبـير الحيـاة الماديـة.

وفي الأخـير، يدّعـي المقلـد أن روحانيـات التزكيـة تتخـذ **صيغـة طقوسـية**، بينـما الأصـل أن روحانيـات التزكيـة مُعـين لأصـول القيـم الإنسـانية، فهنـاك نوعـان مـن القيـم: القيـم الزاحفـة، وهـي القيـم التـي تحـصر الإنسـان في نطـاق الحيـاة الماديـة، والنـوع الآخـر هـو القيـم العارجـة وهـي القيـم التـي ترفـع همـة الإنسـان إلى الانطـلاق إلى آفـاق أرحـب مـن العـالم المـادي، «وهكـذا يتضـح أن روحيـات الائتـمان تـورث أفضـل القيـم العارجـة؛ إذ إنهـا تمتـح قيمهـا مـن أثـرى منابـعِ الديـن، وهـي: خاتميـة الديـن، وأحسـنية الأسـماء، والعظمـة الخُلقية»[1].

الفصل السابع
يأس المقلد وانقلاب العقل

في هـذا الفصـل الأخـير، يـرى **طـه عبـد الرحمـن** أن «بـؤس المثقـف الحـداثي المقلـد بؤسـان: بـؤس ورِثـه عـن الدهراني، وبـؤس كسـبته يـدُه؛ إذ اختـار العبوديـة الفكريـة التـي لزمتـه بطقوسـية مخصوصـة، فاجتمـع لـه الأسْـوآن: بـؤس الأصـل، وبـؤس النقـل»[2].

وهـذا التقليـد وصفـه **عبـد الرحمـن** بالمـرض النفـسي، حيـث سـجن المقلـد نفسـه داخـل قفـص الحداثـة الغربيـة، ويؤلمـه مـن لا يقلـد مثلـما يقلـد هـو، فبعـدَ عقـود مـن إعلائـه للعقلانيـة وأنـه لا روحانيـات، مـا إن ابتـدع فلاسـفة مـا بعـد الحداثـة روحانيـات الحداثـة، حتـى راح المقلـد يدّعـي روحانيـات للحداثـة.

---

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٧٢).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٧٣).

ويرى **طه عبد الرحمن** أن هذا الانقلاب في عقل المقلد لم يتوصل إليه من تلقاء نفسه، بل ما إن دعا بعض فلاسفة ما بعد الحداثة إلى روحيات الحداثة، حتى دعا إليها جريًا على ممارسات طقوسه التقليدية، بينما «كان حَرِيًّا بالمقلد أن يقف عند كون مفكري الحداثة لا يزالون يقتبسون من الدين المفهومَ بعد المفهوم، والمقولةَ تِلْو المقولة، وهم مع ذلك له خصوم، حتى بلغوا حدَّ أن يستعيروا منه أخص مفهوم يميزه: الروحانيات»[١].

ويتجلى انتكاس عقل المقلد في رفضه لروحانيات التزكية، وقبوله لروحانيات الحداثة: «يتجلى الانتكاس في عقل المقلد في كونه تكلف الانسلاخ عن روحياته التاريخية التي هي ذات صيغة ائتمانية، واستبدل بها الروحانيات السيادية التي هي صيغة دهرانية»[٢]. وأدى التدخل بين انقلاب عقل المقلدة وانتكاسه إلى نقل مفاهيم روحية خالصة من اتجاهها العمودي إلى الاتجاه الأفقي، محاولًا دهرنتها.

خاتمة

وفي خاتمةِ الكتاب، تطرق **طه عبد الرحمن** إلى الآفات التي جلبها المقلدة العرب، وحصر مساوئهم في أنهم يقلدونهم ويتبعونهم فيما لا ينبغي تقليدهم واتبّاعهم فيه، وأنهم يقعون في تشويه ما ينقلون عن هؤلاء المفكرين؛ بسبب قطع المنقول عن صلاته التاريخية والفلسفية والأصلية، ويؤدّي تعثرهم في استيعاب مضامين ما ينقلون إلى المُغالاة في تقديس الأفكار المنقولة:

«فإنهم يشددون على قرّائهم في التمسك بمنقولهم، بحجة أنه لا دخول إلى عالم الحداثة إلا من بابه، مولدين في نفوسهم جملة من عُقدٍ نفسية، تُبقي عقولهم عيالًا على أفكار غيرهم إلى الأبد، عقد تبقيهم عبيدًا يستمرئون عبوديتهم»[٣].

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٧٧).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ١٧٧).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ١٧٧).

ملفات قادمة ..

ملف: علوم الوحي والعلوم الاجتماعية:

١. علوم الوحي والعلوم الاجتماعية: مسار البحث عن العلاقة:

نناقش المشاريع الفكرية التي حاولت تأطير العلاقة بين علوم الوحي والعلوم الاجتماعية، مثل أطروحة الرفض، ومشروع التكامل المعرفي، ومشروع أسلمة العلوم، ومشروع وظيفية العلوم الاجتماعية وغيرها من المشاريع... وذلك في سياق نقدي.

٢. علوم الوحي والعلوم الاجتماعية: مبررات تأسيس العلاقة:

نناقش الدواعي العلمية التي تحتم تأسيس العلاقة بين علوم الوحي العلوم الاجتماعية، ومدى حاجة علوم الوحي إلى العلوم الاجتماعية وحاجة العلوم الاجتماعية إلى علوم الوحي.

٣. تحقيق المناط وسؤال العلاقة بين الفقيه وعالم الاجتماع: أسئلة الوظائف والأدوار:

نطرح للنقاش سؤالًا إشكاليًا يتعلق بدور العلوم الاجتماعية التي تقدم معطيات مهمة تعين الفقيه في فهم الواقع لتحقيق مناط النازلة، وهل دور عالم الاجتماع أو عالم النفس مثلًا هو مجرد تقديم الخبرة والاستشارة (الوضع رهن إشارة الفقيه) أم يتعدى ذلك إلى المشاركة في تحقيق المناط إلى جانب الفقيه؟

٤. علوم الوحي والعلوم الاجتماعية: صيغ تأسيس العلاقة:

نناقش الصيغ المقترحة لبناء العلاقة بين علوم الوحي ذات العلاقة بالوظيفة المنهجية والفقهية، وبين العلوم الاجتماعية التي تتدخل في تحديد مناط الحكم.

٥. علوم الوحي والعلوم الاجتماعية: سؤال الترشيد والتراكم:

ننطلق من فرضية تلازم هذه العلوم وحاجة بعضها لبعض، ونحاول مناقشة آفاق مساهمة ذلك في ترشيد علوم الوحي والعلوم الاجتماعية على السواء والدفع بهما نحو تحقيق التراكم والنجاعة والفاعلية.

ملف: إشكالات القيمة بين السياقين الغربي والإسلامي:

١. مفهوم القيم ومصدرها بين مرجعيات متعددة: المنظور الإسلامي ومنظور العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية والاقتصاد.. (في أصول الاختلاف ومآلاته):

نناقش الإشكالات المرتبطة بتحديد مفهوم القيم: تأخر تحديد دلالات القيمة في المعاجم الغربية، ومفهوم القيمة بين السياقين الإسلامي والغربي، ومصدر القيمة: هل هو الدين أم الواقع أم كلاهما؟ وما هي الامتدادات المعرفية الناتجة عن الاختلافات في مفهوم القيم ومصدرها بين المرجعيتين الإسلامية والغربية؟

٢. القيم في المجال التداولي الإسلامي: بين المنظور الأخلاقي والتناول المعرفي:

نناقش طبيعة تناول موضوع القيم في السياق الإسلامي بين طغيان التوجه الأخلاقي على حساب التناول المعرفي وامتداداته البحثية التطبيقية والميدانية، من زاويتي: أسباب ذلك التوجه، والإمكانات العلمية المهدورة نتيجته.

٣. بين خطابي القيم والمقاصد: حدود التقارب والتمايز:

ما هي نقط الالتقاء والتقارب بين منظوري القيم والمقاصد في الرؤية الإسلامية، وإمكان دمجهما أو التفاعل بينهما، والنتائج المرجوة من الدمج أو التفاعل (تناول نظري تعضده نماذج عملية)؟

٤. دراسات القيم بين علوم الوحي والدراسات الإنسانية والاجتماعية: في جدل التنظير والتطبيق (إشكالات نظرية ونماذج تطبيقية):

هل يمكن التأسيس لبحوث القيمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية من منظور علوم الوحي؟ وما هي الخلفية الإبستيمولوجية المقترحة؟ وما هي امتداداتها التطبيقية: منهجًا وأسلوبًا بحثيًا؟

ملف: التجديد في المفاهيم من منظور علوم الوحي والدراسات الإنسانية:

١. الدراسة المفهومية والعائلة المتداخلة معها: الدراسة المصطلحية - الدراسة اللغوية - الدراسة المنطقية:

نؤسس للدراسة المفهومية من حيث تاريخها وأهميتها وإشكالاتها، وكذا تداخلها مع مجالات متعددة: مثل الدراسات اللغوية والمصطلحية والمنطقية.

٢. مفهوم (المفهوم) بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية والعلوم الحقة:

كيف يتحدد مفهوم (المفهوم) بين كل من علوم الوحي والعلوم الإنسانية والعلوم الحقة، وما هي أسباب وأوجه وامتدادات اختلاف الدلالات أو تقاربها.

٣. كيف تتحيز المفاهيم: رصد لنماذج مفهومية (الوحي، الفكر، العلم...) أو تناول شخصيات لها قيمة معتبرة في دراسة تحيز المفاهيم مثل: جهود عبد الوهاب المسيري في فقه التحيز، أو فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن.

نناقش حدود (علمية) وموضوعية المفاهيم، من خلال قضايا معرفية ونماذج مفهومية محددة (الوحي، الفكر، العلم، الموضوعية...)، أو من خلال عرض ومناقشة جهود بحثية مهمة في دراسة تحيُّز المفاهيم، مثل جهود عبد الوهاب المسيري في فقه التحيّز، أو فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن.

٤. التداخل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية كإطار منهجي لتجديد المفاهيم وإبداعها، من خلال مفاهيم مستخرجة من علوم الوحي والعلوم الإنسانية:

كيف يسمح التفاعل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية بإبداع مفاهيم جديدة وتجديد أخرى سائدة؟ مع المزاوجة بين التأسيس النظري وعرض النماذج التطبيقية.

ملف: إشكالات التربية والتعليم في منظور علوم الوحي والدراسات الإنسانية: في التشخيصات والعلاجات:

١. في جذور أزمة التربية والتعليم في العالم الإسلامي: الأسباب، المظاهر، الانعكاسات:

الدراسة التشخيصية لأزمة التربية والتعليم، من خلال الوقوف عند مظاهر الأزمة، وأسبابها ومآلاتها المختلفة.

٢. أزمة التربية والتعليم من منظور نماذج فكرية إسلامية وغربية: التشخيص والعلاج:

عرض ومناقشة نماذج مفكرين مرموقين مسلمين وغربيين، تناولوا أزمة التربية والتعليم تشخيصًا وعلاجًا: سيّد نقيب العطاس، إسماعيل الفاروقي، مالك بن نبي، علي عزّت بيجوفيتش، إدغار موران... أو المقارنة بين توجهات ومفكرين مختلفين.

٣. انفصال علوم الوحي عن العلوم الإنسانية وانعكاساته على منظومة التربية والتعليم:

هل يمكن أن نعتبر انفصال علوم الوحي عن العلوم الإنسانية متغيرًا أساسيًا ضاعف من أزمة التربية والتعليم؟ وماذا خسر مجال التربية نتيجة عن ذلك الانفصال؟

٤. فلسفة التربية والتعليم وسؤال التجديد: الفلسفة، والمناهج، والأهداف، وآليات التطبيق من منظور علوم الوحي والدراسات الإنسانية:

مقترحات مشاريع تجديدية لفلسفة التربية والتعليم من منظور التفاعل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية: الأرضية المعرفية، والرؤية المنهاجية، والأهداف، وآليات التطبيق.

٥. آليات تفعيل القيم الهادية والسامية في التربية والتعليم:

ما الآليات العملية لتفعيل القيم الإسلامية في التربية والتعليم؟ كيف نؤسس لتربية على القيم؟ هل من الممكن إدماج القيم الإسلامية في مواد دراسية مختلفة: إنسانية وعلمية؟

٦. إصلاح التربية والتعليم من منظور استشرافي:

الرؤية الاستراتيجية الاستشرافية لإصلاح التربية والتعليم، من خلال استشراف مواصفات إنسان المستقبل والتحديات المفترضة والتحولات التي يعرفها العالم الإسلامي والإنسانية عمومًا، والمقترحات الكفيلة بإعداد الإنسان المسلم المتميز والناجح، من خلال رؤية استراتيجية تنطلق من علوم الوحي وتتأطر بالتخصصات المطلوبة.

معلومات مهمة:

١. يمكن إرسال دراسات من خارج الملف، شرط أن تنسجم مع رؤية المجلة، وسياسة نشرها.
٢. آخر أجل لاستقبال الملخصات هو: **١ أبريل/ نيسان ٢٠١٧.**
٣. آخر أجل لاستقبال البحوث كاملة هو: **١ يونيو/ حزيران ٢٠١٧.**
٤. توجه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير دورية نماء، إلى:

nama-journal@nama-center.com

وتتضمن المراسلات:

- نسخة من البحث على شكل ملف **(Word)**، مكتوبة وفق التوجيهات الموضحة في سياسة تحرير المجلة، خصوصًا فيما يتعلق بمنهجية التوثيق.
- نسخة من السِّيرة العلمية للباحث.
- مُلخَّصًا تنفيذيًّا عن البحث باللغة العربية وآخر بالإنجليزية في حدود **٣٠٠ كلمة** على الأكثر.

للمزيد من المعلومات، ترجى زيارة موقع مركز نماء للبحوث والدراسات على الرابط:

www.nama-center.com

ملخصات البحوث ..

أولا: الدراسات

١. النظرية الخلقية لدى ابن حزم

جمعان الشهري

تُعدّ النظريّةُ الخُلقيّة ركنًا ثالثًا من أركان الفلسفة؛ ذلك أنّ الحضارة لأي قطرٍ من أقطار المعمورة تنشأ بناءً على الحركة القائمة بين طبيعة العالم الخارجيّ (العالَم) وطبيعة العالم الداخليّ (الإنسان)، وبغضّ النظر عن تفصيلاتِ الحياةِ الناتجةِ عن هذه الحركة من كِلَا الجانبين وما ينشأ عن هذه المُعايشةِ الدائمة من صورٍ شتّى لها أصولُها وفروعُها في المعرفة؛ فإنّ الأخلاق ستتخذ طابعًا وَفْقَ مُكوّناتِ هذا الثُنائي الذي لا ينقطع وجودُه في كل حضارةٍ عبرَ الزمنِ، وفي هذا البحثِ الذي جعلناه مُختصًا في دراسةِ النظريّة الخُلقيّة لدى ابنِ حزمٍ سنحاول أنْ نتلمس المعالم الكبرى لهذه النظريّةِ عند هذا الإمام من خلال تناول الأخلاقُ بين النظريّ والعمليّ معَ ذِكْرِ الصلةِ بين المعرفةِ والأخلاقِ، والتعرض لتفسير الوَعْي الخُلقيّ. ثم مناقشة تقنين الواجبِ الخُلقيّ من هلال التطرق إلى الإلزامَ الخلقيّ، والأخلاقَ والمجتمعَ بين الكونيّة والنسبيّة، وموقفَ ابنِ حزمٍ من تحسين العقل وتقبيحه، ومصادرَ الإلزام الخلقيّ.

لنختم بالحديث عن غايةُ الأخلاق: نظريّةَ السعادةِ ومفهومَ طردِ الهمِّ، وموقفَ ابنِ حزمٍ من المذهب النفعيّ (نظريةِ اللذّة).

1. Understanding Ibnu Hazm's Theory of Ethics

By: Jamaan e-Chahri

The theory of ethics, in general, characterizes the third philosophical mechanism inasmuch as any kind of civilization is engendered from the interactions between external existence (the world) and internal one (human being). Regardless the

results of these interactions, ethics is shaped within the components of this inescapable duality enduring in time and space. In this research, as the primary aim is to tackle Ibnu Hazm's Ethics, I will explain the major tenets characterizing this philosophy. On doing this, I will deal with the topic throughout theoretical and practical tools to examine the relationship between knowledge and morals.

Moreover, I will tackle the issue of regulations related to this mode throughout dealing with the ethical consciousness and its relationship with society, universality, and relativity. My aim behind this is to understand Ibnu Hazm's attitude towards the mind and what are his method to either support or contradict it. Finally, I will end up my research by discussing the ethics' purpose in its attempt to reach happiness. This will oblige me to involve the pragmatic approach since Ibnu Hazm refers to it.

٢. تأصيل مقارنة الأديان في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة: مياسمها، وإشكالاتها

المبروك المنصوري، سليمان الشعيلي، محمد الغاربي

تختَلِفُ المقارباتُ التّحليليّةُ لمختلفِ أديانِ شعوبِ العالمِ باختلافِ زوايا النّظرِ والرُّؤَى والمناهجِ. وتعدُّ المقاربةُ المقارنيّةُ إحدى أهمِّ المقارباتِ الفعّالةِ في تحليلِ الأديانِ في عالمِ اليومِ، لأنها تساعدُ المسلمَ المعاصرَ على حُسْنِ فَهمِ الآخرِ وتَفَهُّمِه، انطلاقًا من أعمقِ مكوّناتِ ثقافتِه: وهي دينُه. وليسَ علمُ مقارنةِ الأديانِ بجديدٍ على الثّقافةِ العربيّةِ. ولكنّ هذا العلمَ قد عَرَفَ في القرنينِ الماضيينِ-شأنُه في ذلك شأنُ بقيّةِ العلومِ الإنسانيّةِ الأخرى-تطوّراتٍ مفهوميّةٍ، ومنهجيّةٍ وتفريعاتٍ كثيرةٍ، إلى درجة أن صارَ الحديثُ عن علمٍ

واحـد، وتعريـفٍ واحـدٍ، ومنهـجٍ واحـدٍ، مجـرّدَ لغـوٍ كلامـيّ. إذ هيّـأَ كلَّ علـمٍ مـن العلـومِ الإنسـانيّةِ الكُـبرى الّتـي اهـتمّت بالظّاهـرةِ الدّينيّـةِ لنفْسِـه مَنهجًـا، مقارنيًّـا خاصّـا بـه. فنجـدُ اليـومَ علـمَ الاجتـماعِ المقـارنِ للأديـانِ، والتّاريـخَ المقـارنَ للأديـانِ، والأنثروبولوجيـا المقارنـةَ للأديـانِ، وغيرهَـا كثـير.

وتسـاعدُ المقارنـةُ العلميّـةُ المعَمّقـةُ عـلى تَجنّـبِ الأحـكامِ المعـياريّةِ المتسرّعـةِ، واجـترارِ الأفـكارِ المكرّرةِ، بما يؤمّـنُ تطويرًا فِعليّـا للفكـرِ العـربِي الإسـلاميِّ مـن جهـةِ طُـرقِ التّفكـيرِ، ومناهجِ التّحليلِ. ويسـعى هـذا البحـثُ إلى دراسـةِ الإشـكاليّاتِ الجامعـةِ الّتـي تُواجِـه تأصيـلَ هـذا العلمِ في الثّقافـةِ العربيّةِ الإسـلاميّةِ المعاصرةِ، بما يضمنُ للمسـلمِ المعـاصر الانخراطَ الفعليَّ والفعّـالَ في حقـلِ معـرفيٍّ عميـقٍ ابتكـرَه أسـلافَه قبـلَ حـوالي ألـفِ عـامٍ، ووضعَـوا لـه أُسُسًـا متينـةً، وظـلّ هـو مُغيّبًـا عنـه إلى فـترةٍ غـيرِ بعيـدةٍ، ثمّ سـينظُر المقالُ في جملـةِ الآفـاقِ الّتـي يبـشّرُ بها هـذا العلم في السّـياقِ العربيِّ الإسـلاميِّ المعاصرِ إذا ما أُصّـلّ، وطُبّق وَفْقَ ضوابطَ أكاديميّةٍ فعّالةٍ.

2. Contextualizing Comparative Study of Religions in the Contemporary Arab Islamic Culture: Characteristics and Problems

By: el-Mabrouk el-Mensouri, Soulaiman e-Cheili, Mouhamed el-Gharbi

Analytical approaches of world religions vary widely with regard to their stand points, visions and methodologies. The comparative approach is one of the most effective analytical approaches of today›s world religions for Arab scholars. It provides contemporary Muslim scholars with a good understanding of the other's most significant cultural components; that is religion. Comparative religion is not new to Arab culture. But

this science has known in the past two centuries-like the rest of the other humanities-conceptual and methodological developments and many ramifications to the point that talking about one field with a single definition and a unified approach seems to be meaningless. Each subfield of humanities has created its own comparative methodology such as the comparative history of religions and the comparative anthropology of religions etc.

The scientific comparative approach of religion helps to avoid hasty judgments and ruminated refined ideas associated with normative visions. This paper seeks to study the problems facing the establishment of such a field in contemporary Arab Islamic culture. Then it reconsiders the inter-prospects herald by this science in the contemporary Arab-Muslim context, and preaches its importance and effectiveness for better mutual understanding and religio-cultural coexistence.

٣. إشكالية المقاربة بين التأويل الأصولي والتأويلية الغربية المعاصرة

إسماعيل نقاز

تتجه الدراسات المقاربة بين التأويل الأصولي الإسلامي والتأويلية الغربية نحو محاولة الوقوف على أوليات التمايز والاجتماع بين هذين الحقلين المعرفيين، لذلك وجدت الرؤى المختلفة في تناول هذه المقاربة عدة جوانب منهجية ومعرفية، ترتبط بالإمكانات التي يمكن أن يجتمع فيها هذان الحقلان.

فكانت الدراسات بين متحفظ يأخذ بعين الاعتبار خصوصية كل حقل معرفي، وبين من يحدث انقلابا جذريا على كل الأطر المحددة لنظام التأويل في التفكير الإسلامي والحكم على دوغمائيتها وشيخوختها الذهنية.

differences. However, the previous studies were not agreeing on the same results as they conducted different methods. Some of these studies were conservative since they kept separations among the different theories.

Other studies declared a radical attitude towards fundamentalist methods accusing them of being old and useless. As for this study, I aim at re-examine this relationship following a more attentive strategy to understand the possible interactions between the two mentioned methods of interpretation. This will show how revelation studies and modern human fields can effectively meet. Moreover, this moderate mode becomes now necessary more than any time before since the recent era imposes cross-cultural modes and a serious dialogue of civilizations within the tenets of mutual respect.

إن فعل المقاربة الذي نرتضيه يكمن في القراءة المتأنية لإشكالية التفاعل التأويلي بين قوانين التفكير الغربي والمعاصر، وقواعد التأويل الأصولي، لا سيما وأننا نعتبرها مدخلا رئيسا لمقاربة علوم الوحي بالعلوم الإنسانية التي أصبحت ضرورية في ظل اللحظة الحضارية التي تفرض سنن التثاقف والحوار الفكري الجاد، مع احترام الخصوصيات المعرفية التي تقتضيها بنية كل حقل انطلاقا من مبررات قيمية جوهرية.

3. The Problematic Comparison between Fundamentalist Interpretation and Europe-Modernist One

By: Ismail Naqqaz

Studying the relationship between the Islamic fundamentalist interpretation and the European one aims at finding similarities and

٤. الصورة النمطية للعرب وتشويه التاريخ الإسلامي في السينما العالمية

محمد أحمد الصغير علي عيد

يؤكد كثير من الباحثين على أن وظيفة الإعلام والسينما لا تنحصر في نشر الصور النمطية فحسب، بل كذلك بالقيام بتضخيمها بدرجة كبيرة، وبطبعها بقوة في أذهان المتلقين إلى الحد الذي يشعر فيه أنه التقى فعلًا بالشخصيات التي تناولتها وسائل الإعلام، وأفلام السينما.

وقد تنبهت القوى اليهودية في السينما الأمريكية والأوروبية منذ نشأة السينما إلى ضرورة تشويه التاريخ الإنساني في كل فتراته للحصول على أفكار تساند وتدعم قضاياه الدينية والسياسية، ولقد كان موقف السينمائيين اليهود من أمثال مايكل كورتيز، وباندورواس بيرمان، وريتشارد ثورب، وأنتوني مان، وهنري بلانك، ودافيد بتلر ينسجم مع الموقف اليهودي عمومًا من الحروب الصليبية. فكبار صانعي السينما الغربية يحشدوا الميزانيات الضخمة لتشكيل الصورة التي تروقهم عن الإسلام في أفلام غالبًا ما تتلاعب بالمواقف لإدانة الشخصية الإسلامية بدلًا من محاولة تعمقها، وفَهم جذورها التاريخية.

لقد دأب الإعلام الأمريكي والسينما الأوروبية على ترسيخ صورة منمطة بشعة للإنسان العربي، تنعته دائمًا بأبشع الأوصاف، فهو الغني والغبي الإرهابي خاطف الطائرات، العنيد، الضال، الوسِخ، الطامع، المتمرد، الشره، القاسي، الكاذب، المولع بالنساء وحب الشهوات، وغير ذلك من الصفات غير المحمودة. ويتعمد دائمًا صانعي الفيلم الأوروبي والأمريكي إظهار الشخصية العربية دائمًا وَفقَ مخطط معدٍ مُسبقًا لإثبات أنها شخصية إرهابية وعنصرية تتحدى كل وسائل التحديث الأوروبي والأمريكي. إن الأفلام السينمائية في الثمانينات قدمت صورة العرب على أنهم شيوخ البترول السفاحين، ومنذ التسعينات وإلى الآن أصبحت الصورة المقدمة عن

العـربي أنـه (إرهـابي، أصـولي، متعصـب، يصـلى قبـل أن يقتـل الأبريـاء) وعـرب اليـوم في الإعـلام والسـينما الأوروبيـة والأمريكيـة عبـارة عـن شـيوخ يتميـزون بالوقاحـة وغـير متحضريـن ويدمـرون اقتصـاد العـالم ويخططـون لخطـف النسـاء الغربيـات، ويسـعون إلى تدمـير أمريـكا وإسرائيـل. وباختصـار هـم أوغـاد وحمقـى!

ويشـير المراقبـون والنقـاد والسـينمائيون إلى أن هـذه الصـورة النمطيـة التـي ترسِّـخُها أفـلام هوليـود كفيلـة بتشـويه صـورة العـرب والمسـلمين، وبـث روح الكراهيـة والحـقد ضدهـم، ليـس في الولايـات المتحـدة وحدهـا، وإنمـا في كل مـكان يمكـن أن تعـرض فيـه مثـل هـذه الأفـلام.

إن اعتزازنـا بـعروبتنـا وإسـلامنا لا يعنـي أننـا عندمـا نتعامـل مـع الأفـلام الأمـريكيـة والأوربيـة التـي تصفنـا بالإرهـاب والعنـف، أن نـولي ظهورنـا للصراعـات المعـاصرة التـي يعايشـها العالم الإسـلامي بحيـث نتجاهلها أو نُقلـل مـن شـأنها أو نتغـاضى عـن سـلبياتها. ولكـن عندمـا يصبـح مبـدأ التعصـب الكريـه هـو الأسـاس، ويصبـح هـو بيـت القصيـد للأحـداث، قديمِهـا وحديثهـا فـإن هـذا يمثـل ظاهـرة، تضـع العـالم الإسـلامي كلَّـه في بـؤرة الهجـوم المـدروس.

4. The Arab Stereotyping Representation and Distorting Muslims' History in the World Cinema

By: Muhammed Ahmad e-Saghir Ali Id

Many scholars confirm that media and cinema do not only deploy stereotypes but also represent these stereotypes in a hyperbolic way. They, also, make spectators feel identified with various models they suggest. Some Zionists manipulate American and European cinema to construct bad images about the whole history of humanism just to

serve their political and religious interests. Cineastes such as Michael Cortez, Pandora's Pirman, Richard Thrope, Anthony Mann, Henry Blank, and David Pitler go hand in hand with the Zionist attitude towards crusades. American and European cinema prejudge Arabs and describe them to be terrorists, rich, stupid, hijackers, stubborn, dirty, extremist, greedy, liar, womanizer, and so on. In 1980s, the predominant images provided by these films circulated the idea of the rich Arabs since they can use their petrol for killing people. Now, the predominant image is the one of the terrorist, fundamentalist, extremist, primitive, savage, and criminal Arabs who directly after their prayer kill their enemies. Other Arabs hijack women, plan to colonize the world, and to destruct world economy, the USA, and Israel. They are, in general, mad and dangerous. For many scholars, these stereotypes are not only responsible for constructing non-real ideas about the Arabs but also for deploying hatred. Our love to American and European cinema and media should not hinder us from criticizing their racist modes.

ثانيا: الملف

١. العلوم الإسلامية والإبستمولوجيا: جدل المعرفة والأيديولوجيا: مدخلٌ في التقويم.

محمد همام

تتناول الدراسة التوتر الحاصل بين العلوم السلامية التراثية وبين مباحث الإبستمولوجيا القادمة من الغرب؛ تبحث أسباب ذلك وتقدم التفسيرات الممكنة له. وتنطلق من التسليم بتشابك فروع المعرفة حتى يصعب فصل بعضها عن بعض، وخصوصا ما يتعلق منها بقضايا الفكر والنظر

وارتباطها بالفكر الفلسفي والعلوم الاجتماعية. إن الفكر الفرنسي الذي هيمن في لحظة تاريخية على الفكر الإنساني عمل على فصل فلسفة العلوم عن المناهج العلمية، كما فصل الأبستمولوجيا عن الميثودولوجيا ونظرية المعرفة وفلسفة العلوم، عكس النموذج الإنجليزي والإيطالي والألماني في المعرفة.

وقد بذل المفكر المغربي محمد عابد الجابري مجهودا مقدرا لتبيئة البحث الإبستمولوجي في التربة المعرفية العربية والإسلامية، وتجاوز التقليد الفرنسي المملوء بالأيديولوجيا الوضعية المغلقة؛ فقد سعى الجابري إلى الربط من جديد بين الفلسفة وعلم المناهج ونظرية المعرفة وفلسفة العلوم، مع التحفظ على وظيفة الإبستمولوجيا كما حددتها لها النزعة الوضعية التي تتعلق بالمعرفة العلمية؛ أي المعرفة الطبيعية والتجريبية وحدها.

فالمقاربة الإبستمولوجية، وفق النزعة النقدية وليس الوضعية، تقتضي الإبقاء على الفكر والواقع مترابطين في جميع عمليات البحث العلمي.

ورغم المجهودات التي بذلت في اتجاه إعادة العلم إلى طبيعته التوليدية والنقدية والتركيبية، فما زالت النزعة الإبستمولوجية في نسختها الوضعية مسيطرة على مجموعة من حقول العلم الطبيعية والاجتماعية بمختلف فروعها المنهجية والفلسفية، ونزعاتها المادية المعادية للأديان. هذا ما أحدث توترا بين مباحث الابستمولوجيا ومباحث العلوم الإسلامية، زاد من حدته ما ورثته العلوم الإسلامية من خصومة تاريخية مع العلوم الفلسفية والعقلية والمنطق والعلوم الأجنبية القادمة من اليونان؛ فكما نظر بعض مفكري الإسلام قديما إلى أن فلسفة اليونان ومنطقهم محملة بميتافزيقا الهلينيين ونموذجهم المعرفي المتحيز، فقد رأى الشيء نفسه المسلمون اليوم في الإبستمولوجيا الغربية ذات المنحى الوضعي المعادي لميتافزيقاهم. وقد زاد من هذا التوتر اليوم كتابات عربية مقلدة للإبستمولوجيا الوضعية ومسكونة بنموذجها المعرفي، فعملت على

1 .Epistemology and Islamic Sciences: the Dialectical Relationship between Knowledge and Ideology: an Introduction for Evaluation

By: Mohammed Hammam

This study tries to understand the reason behind the tension occurring between the inherited Islamic sciences and the European Epistemological knowledge, aiming at finding out a certain interpretation. This study, also, points out how different kinds of knowledge get so interrelated in a way that it becomes difficult to differentiate them as they involve philosophy, humanities, and sociology.

Unlike the English, Italian, and German model, the French way of thinking, which was once

تنزيل أطرها النظرية ومفاهيمها بشكل مخل على المعرفة التراثية وعلى العلوم الإسلامية، بل وعلى النصوص المرجعية والتوجيهية للمسلمين في مقدمتها القرآن الكريم وعلى النصوص الثقافية بعامة.

حرم كل هذا، أي الخلط بين الجانب الأيديولوجي والمعرفي في الإبستمولوجيا الغربية وغياب الحس الإبداعي المستقل في الكتابات العربية الحديثة، العلوم الإسلامية من الاستفادة من الدرس الإبستمولوجي، ببعديه المنهجي والنقدي، بما يفيد هذه العلوم، وبما يطور إمكاناتها الاستدلالية والتدليلية والاستشكالية والنقدية.

فالدراسة تحاول أن تفتح ورش البحث الابستمولوجي في العلوم الإسلامية، مما يقتضي إزالة التوتر بين العلوم المأصولة والعلوم المنقولة، بتعبير الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، وفرز الأيديولوجي عن المعرفي، وسحب العلوم الإسلامية من النفسية التقليدية والمحافظة التي تتلبسها، والتأسيس لنموذج معرفي أصيل ومبدع ونقدي.

epistemology is still dominating many academic fields declaring enmity to religion. This what creates a kind of tension between epistemological research and Islamic Studies that has experienced the same tension before with the Greek philosophy, reason, and logic. After some Muslim thinkers have declared that the Greek philosophy is loaded with Helenian and biased modes, other contemporary Muslim scholars today think that the secular epistemology contradicts metaphysical way of thinking. As a result, they base their studies merely on the Holly Qur'an, Islamic knowledge and cultural heritage.

All the mentioned factors have deprived Islamic Studies from benefiting from both methodological and critical epistemological approach. In this study, the researcher tries to re-open the dominating human thoughts, has separated philosophy from scientific methods. Mohammed Abed el-Jabri, the Moroccan philosopher, has hereafter done a lot to adapt Epistemology to Arabian and Islamic knowledge, discarding the French enclosed secular ideology. El-Jabri re-endeavors to link philosophy, methodology, epistemology, and philosophy, though he has some reservations vis-à-vis the epistemological function as shaped by secular trends. The epistemological approach, according to criticism and not to secularism, acquires maintaining philosophy and reality as annexed to each other throughout the whole scientific research process.

In spite there are some efforts trying to regain academic research to its generative, constructive and critic nature, the secular mode in

discussion on the epistemological approach within the Islamic Studies' workshop in an attempt to remove the already mentioned tension. The aim is to separate ideology from epistemology and also to distinguish the psychological and traditional impact in Islamic Studies from an authentic and creative epistemological model.

٢. بنية الأصول والنسق الإبستيمولوجي للعلوم الإسلامية: مسالك فلسفة التكامل، بين علم الأصول، والعمران، والسير

عزيز البطيوي

ينطلق هذا المقال من الرؤية الإبستيمولوجية التكاملية المؤسسة لبنية أصول الفقه خاصة والنسق الداخلي للعلوم الإسلامية عامة والمتجاوزة للنسق المنهاجي للأفلاطونية والأرسطية الذي سجن الأنساق المعرفية ضمن حدود تفكيكية تجزيئية. ويتأسس المقال على قيمة البحث الإبستيمولوجي في مسالك فلسفة التكامل بين علم الأصول والعمران والسير من حيث هو كشف عن فلسفة العلم التي حكمت علوم الوحي، ومحاولة قراءة تاريخ هذه العلوم قراءة تركيبية توليفية تراعي طبيعة المجال التداولي الإسلامي، وتنظر في الوضع المعرفي لهذه العلوم الثلاثة ومرتبة كل واحد منها في سلم المعارف والعلوم والعلاقات، وتبرز مسالك الاستمداد فيما بينها.

وإذا كانت البنية الموضوعية لعلم أصول الفقه تقوم أولا: على العلم بأصول الشريعة وثانيا: النظر في مسالك الاستدلال تأويلا واستنباطا، وثالثا: مسلك نقد النظم التشريعية والقانونية المنظمة لعمران الأمم واجتماعها، فإنه يشكل بحق نموذجا تأسيسيا لخطاب منهجي نقدي معرفي مهموم برؤية كلية تركيبية تتكامل فيها جدليات منهجية ومعرفية وتتشابك فيها نظريات وأنساق، وتتعالق فيها الأجزاء والأفراد بأوصاف الأصول والكليات وتتشاكل فيها آليات استدلالية

متعددة فكان بحق نسقا إبستيمولوجيا ناظما لبنية العلم الإسلامي.

ومما لا تخطئه العين تاريخ العلم الإسلامي ذلك الاستمداد الذي يتم من خارج نسق علمي ما تسليما بقضايا وإقرارا بمسائل أخضعت في نسقها العلمي الأصلي لتحقيقات وأنظار ويتم التوسل بها في بناء الدليل داخل نسق علمي خاص بهدف تثبيت مشروعية اختياراته المعرفية. وبناء عليه فإن مطلوب التكامل المعرفي بين الأصول والعمران والسير إنما يبنى على صحيح الفعل الاستمدادي؛ أي صحة استمداد الأصولي في باب الحكم التشريعي من علم العمران بحثه في قضايا التحول والتغير الاجتماعي...، وصحة استمداد عالم العمران في باب الكشف عن السنن الاجتماعية والعمرانية من علم السيرة ما تضمنته من مسلك النبوة في إقامة عمران إنساني عالمي وفق منظور سنني حضاري، وصحة استمداد الأصولي استنباطاته في الاعتبار المآلي المتعلقة بنظرية الأفعال والمقاصد من علم العمران ما تعلق بنظرية الفعل الاجتماعي، وصحة استمداد عالم السيرة في باب ضبط محل الاقتداء من علم الأصول ما تعلق بمسلك التمييز بين مقامات التصرفات النبوية. وهو ما دفعنا إلى الحديث عن نموذج المقاربة التكاملية المعرفية في المعرفة الإسلامية بين العلم الشرعي والعلم الاجتماعي، معرجين على شواهد عديدة لذلك الحوار بين أحوال وطبائع الاجتماع وأسرار الشريعة والفقه المتجدد لهدي خير العباد. غير غافلين عن مشروع التكامل المعرفي في السوسيولوجيا (علم العمران) المعاصرة.

2 .Usul al-fiqh' structure and the epistemic system of Islamic science : Paths of the philosophy of integration between the science of Usul al-fiqh, sociology and siyar.

By: Aziz Elbitioui

This article starts from the integrative epistemological vision

model to a methodological, critical and cognitive discourse, concerned about a general overview that integrates methodological and cognitive dialectics, weaves theories and systems, and implements multiple consistency reasoning mechanisms; and thus it is an epistemological system, which systematized the structure of Islamic science.

There is no doubt that in the history of Islamic science, issues and axioms were taken from a different scientific system, and help to establish the evidence in another scientific system to confirm the legitimacy of its cognitive choice. According to this, the men of Usul al fiqh draw, in terms of the legislation in sociology which is linked to social changes and transformations, and the sociologist can draw in order to discover the social rules in the that establishes the structure of Usul al-fiqh (principles of Islamic jurisprudence) and inner system of Islamic sciences, apart from cognitive systems that have limited Science within dismantling methods.

The article is prepared on the epistemological value of research «in the ways of the philosophy of integration between Usul al-fiqh, sociology and siyar insofar as it is a detection of the philosophy of science that guided the science of revelation.

If the structure of Usul al-fiqh (principles of Islamic jurisprudence) is based, first on: knowledge of the origins of Sharia; Secondly: within the means of interpretation and extraction reasoning; thirdly: the way to criticize legislation and systems of law governing the civilization of nations and their collection; then it really is a basic

prophetic biography that it contains prophetic ways leading to the creation of an international human civilization.Men of Usul al fiqh may also draw their deductions related to the theory of actions and their purposes in sociology that is related to the theory of social action; and finally, the biographer draws, for the detection of places of imitation treated in Usul-Fikh, which is related to how to distinguish the status of the prophetic behaviors.

This is what impels us to speak about the approach to the integration of knowledge in Islamic knowledge between science and Islamic sociology; while putting in place several proofs of dialogue between the social, the secrets of Sharia and jurisprudence renewed of the prophet ,and without neglecting the knowledge integration project in modern sociology.

٣. علوم الوحي وفلسفة العلم: سؤال الاتصال والانفصال

الحسان شهيد

يبدأ النظر الفلسفي في العلوم في حالتين، في حالة انتشار وتمدد العلوم وفي حالة انحسار وتردد تلك العلوم.

وعلوم الوحي ليست في منأى عن هذا التصور النظري، لأن نشأتها وامتدادها عبر الزمان والمكان والإنسان عرفت فلسفة خاصة يجوز نعتها بالفلسفة العملية، وإن لم تكن شبيهة بصيغتها النهائية المتداولة. في هذا السياق، يوجهنا إمكان البحث في فلسفة علوم الوحي في بعدها الإنساني، أي العقلي.

هكذا تحاول هذه الورقة رصد العلاقة بين فلسفة العلوم وعلوم الوحي، من خلال بحث حدود تلك العلاقة، وكذا خصوصيات النظر الفلسفي لعلوم الوحي، من فلسفة العمل إلى فلسفة العلم.

3. Revelation Studies and Epistemology between Convergence and Binary Opposition

By: al-Hassan Chahid

Philosophy operates within science in two main cases: first, when different kinds of sciences extend to generate multiple knowledge. Second, when these sciences experience limitations and retractions. Revelation studies is not considered to be away from this theoretical concept. Since the birth of revelation studies, it has been experiencing a particular way of thinking which is practical in nature, though it this differs from the current version. Within this context, the research in revelation studies along with its humanitarian dimension directs us to examine the relationship between epistemology and revelation studies. The aim behind this study is to find out the characteristics of this relationship and to understand how philosophy regards revelation studies within a trajectory that starts from a workable philosophy to end with a scientific philosophy.

٤. فلسفة الكلام مبعث التجديد

محمود بن راس

من أشد النقاشات التي أثيرت في الماضي ولا زال النقاش محتدما فيها هي تلك المتعلقة بعلم الكلام في الدراسات الإسلامية، من حيث علاقته بالوحي، بالدين، ومن حيث علاقته بالفلسفة وبكل العلوم الأخرى، وحتى في تحديد ماهيته. لذلك اختلف في الموقف منه، والموقف من تجديده عند اولئك الذين يؤمنون به، لذلك تعيّن اليوم في ظل ضيق الاختصاص وانفتاح الآفاق والمجالات إعادة قراءة هذا العلم وتحليله فلسفيا

انطلاقا منه وبالاستعانة بالوسائل المنهجية الأخرى كالتاريخ والتفكيك والتحليل، للوقوف على فلسفته بناء على ما قرره واضعوه وبناء على السياق والنسق الذي قام عليه وسار وفقه، والنظر في إمكانية تجديده أو تحييده.

4. Speech Philosophy as a Source of Innovation

By: Mhmoud bnu-Rass

One of the strongest arguments that have ever been raised is the one related to the Speech Science, I'lmu al-Kalam, in Islamic Studies since this latter has relationships with revelation, religion, philosophy, and other different fields. There are contradicted stands towards Speech Science. Scholars who believe in it are divided into two groups. The first group argues that it should be innovated while the second one keeps a distance from such a mode. Since there is a scarcity in research related to this issue, one should rediscover this science to understand and analyze it. On doing this, the researcher uses methodologies from historicity, deconstruction, and analyses to break its components down and to contextualize its tenets. The aim behind this study is to find out whether we should look for ways to innovate the Speech Science or just opting for discarding it.

٥. مقدمة في طبيعة التفكير العلمي وأصوله القبلية في ضوء القرآن الكريم

صالح مشوش بن طاهر

حاول الباحث في هذه الدراسة استكشاف الأصول القبلية للتفكير الإنساني وعرض بعض أنماطه التي ذكرها القرآن الكريم. اعتمد البحث منهج التحليل الموضوعي لنصوص الوحي، مستعينا بكتب التراث

5. An Introduction to Understand the Nature of the Scientific Way of Thinking and its Tenets as Related to the Holly Qur'an

By: Saleh Mchewech Ben

This research explores a number of prior principles of human thinking, with specific attention on the scientific (ilmi) reasoning in the light of the Qur'an, and further seeks to explain its structure, technical language, forms, and obstacles.

The study has drawn on the thematic analysis of the texts of revelation in addition to early and contemporary Muslim works related to the topic. This inquiry concludes that the Qur'an provides its reader with a holistic perspective on sound human thinking while viewing its as strong authority

والدراسات الحديثة في مباحث المعرفة الإنسانية وأصولها. توصل الباحث إلى نتيجة مفادها أن القرآن قد بيّن طبيعة العلم وماهيته، وأصنافه وشروطه وفق سنن الفطرة الإنسانية والعمران البشري، وكذلك الموانع الذاتية والخارجية التي تعوق الإنسان. يتناول البحث تصوير القرآن الكريم للتفكير العلمي ووصفه إياه بالسلطان والبرهان والآية، مما هو مبني على علاقة ثلاثية، تتجاوز تصور ومنطق البنية الثنائية (الذات العارفة-موضوع المعرفة) في البحث والإكتشاف التي تسيطر على إيبستيمولوجات العلوم الوضعية المعاصرة باختلاف دوائر تخصصاتها (طبيعية أو إنسانية).

والعلم في ضوء القرآن لا ينفصل عن الخالق، ولا يكتمل بمجرد حصول تصورات ماهيات وكينونات المخلوقات وأنشطتها. وبموجب هذه البنية، تقوم بنية التفكير العلمي في ضوء القرآن على منهاج مميز يتصف بالتأليف والجمع والتكامل، لينفي بذلك آفات التجزئة والإقصاء والتحيز التي تعاني منها المعرفة الإنسانية المعاصرة.

(sultan), demonstration apparatus and process of the truth (burhan), as well as a sign (ayah) whose lacking causes eventual misguidance (zalal). In contrast to the claim of duality of relations (subject and object) held in contemporary theory of knowledge, scientific reasoning according to Qur'an is rather built on triangular relationship that also considers the fundamental connection with God. It is in light of its unique structure that the Qur'anic view of this type of reasoning takes the form of integration and holiness while rejecting all forms of reductionism and subjectivism.

٦. أبستمولوجيا الظاهرة الدينية بين الاستحالة والإمكان

محمد الإدريسي

لا تفرض علينا الطفرات النوعية التي يعرفها مجال التدين الإنساني ضرورة «فهم» و«تفسير» العالم الديني «Le Monde religieux» من أجل الوقوف على مكامن الخلل فقط، ولكن لنشعر أيضا بأن المعتقدات الدينية «Les croyances religieuses» توجد في قلب الفعاليات العلمية، وندرك جيدا أننا جزء لا يتجزأ من هذا «العالم التديني» «Monde Religieuse»، وأننا مسئولون عن التحولات والتغيرات التي يشهدها. بمعنى آخر، إن هذه التحولات تؤثر على بنياتنا الذهنية، كما تؤطر بنياتنا الموضوعية. لذلك ننطلق من دراسة العلاقة بين الدين والمعتقد الديني من منظور العلوم الاجتماعية المعاصرة لفهم طبيعة الإنتاجات العلمية الجديدة حول الحقل التديني، وبعد ذلك نعرج على النماذج العلمية لدراسة المعتقدات الدينية من وجهة نظر ابستيمولوجية، كما نركز بشكل أساسي على قيمة وضرورة تجديد الحوار بين العلوم الاجتماعية كرد فعل ضد سوقنة «Marketization» وسلعنة «Marchandisation» الدين كحقل ممكنات إستراتيجية مفرغ من الفعالية العقدية والإنتاجية العلمية، وبالتالي

ضـرورة التركيـز عـلى الظاهـرة التدينيـة لـفهم النسـق الدينـي العالمـي الجديـد.

إن البحـث في إمكانية قيام ابسـتيمولوجيا للظاهـرة الدينيـة مـن عدمـه، مقـترن في جوهـره بالتراكمات المعرفيـة التي حققتها العلوم الاجتماعية (بخاصة السوسيولوجيا والأنثروبـولوجـيا) في مقاربتهـا للظاهـرة الدينيـة في سـياق مـا هـو كـوني، والتـي تفـرض عـلى البـاحـث تبنـي مقاربـة انعكاسـية ونقديـة تجعـل مـن مسـاءلة المنطلقـات المنهجيـة والابسـتيمية ضرورة لا غنـى عنهـا لربـط العلـوم الاجتماعيـة بتحـولات الحقل الدينـي، في إطار الانفتاح علـى تطـورات سوسيـولوجيا الأديـان، وفلسـفة الديـن التحليليـة، وأنثروبولوجيا الأديـان... مـن جهـة، ومـن جهـة أخـرى تجعـل مـن مقاربـة التديـن نفسـه رهـان علمـي للوقـوف عند تحـولات المجتمعات الإنسـانية في كونيتهـا، بشـكل بعيـد كل البعـد عـن مختلـف التصنيفـات القيمية، والايديولوجيـة وحتـى السياسـية للمعتقد الصائـب في مقابـل المعـتـقـد الخاطـئ، والتـي تقـف عائقـا أمـام بنـاء مقاربـات موضوعيـة للظاهـرة الدينيـــة في تحولها وتطوريهـا الاجتماعـي والثقـافي.

6. The Epistemology of the religious Phenomenon between Impossibility and Possibility

By: Mohamed el-Idrissi

Specific evolutions that are known to the field of human religiosity do not only impose the need to «understand» and «interpret» the religious world in order to stand only on the defects, but also to feel that the religious beliefs are at the core of scientific events,and torealize that we are an integral part of this «world religion», and responsible for the shifts and changes taking place. In other words, this evolution affects the mental constructs and objectivity constructs. Therefore, we proceed the study of the relationship between religion and religious belief from a perspective based

approach to religious phenomenon in the context of what is cosmetic, and imposed on the researcher to adopt reflective and critical approach to make the accountability ofthe methodological and epistemological premises an indispensable need to link the social sciences to the evolution of religion, in the context of opening up to the developments in the sociology of religions, the analytic philosophy of religion, and the anthropology of religions ... on the one hand, and on the other hand, to make the approach of religiosity itself scientifically stand to relay upon when the transformations of human societies in their universality, is a far cry from the various categories of value, and ideological and even political belief, right versus wrong belief, which are an obstacle to building an objective approaches to religious phenomenon in the transformation of social, cultural evolution. on contemporary social sciences to understand the nature of new scientific productions about the religious field, and then we move acrossthe scientific models to study the religious beliefs from an epistemological viewpoint, and to focus primarily on the value of and the need for a renewed dialogue among the social sciences as a reaction against the «Marketization» and «Commodification « of religion as a field strategic enablers discharger effectively from scientific productivity, and hence the need to focus on the religious phenomenon to understand the new world and religious lines.

Whether to search in the possibility of the Epistemology of religious phenomenon or not is associated tothe essence of the cognitive accumulation that are achieved by the social sciences (especially sociology and anthropology) in its

مطبوعات ٢٠١٧م



صـدر حديثًـا عن مركز نمـــاء:







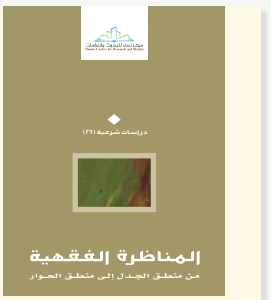














الخـــلاف العقـــدي في بـــاب القـــدر (ط٢)
د. عبدالله بن محمد القرني

مناهج التأويل في الفكر الأصولي.. دراسة تحليلية ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة
د. إسماعيل نقاز

المناظرة الفقهية.. من منطق الجدل إلى منطق الحوار
خالد ترغي

تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي.. دراسة في العلاقات بين العلوم
د. محمد همام



الدفاع عن الأفكار.. تكوين ملكة الحجاج والتناظر الفكري (ط٢)
د. محمد بن سعد الدكان

فقه تاريخ الفقه.. قراءة في كتب علم تاريخ الفقه والتشريع والمداخل الفقهية (ط٢)
د. هيثم بن فهد الرومي



مداخل مفهومية إلى مباحث فلسفية وفكرية.. الدين، رؤى العالم، الحقيقة، القيم، الفعل
عبد الرزاق بلعقروز

المدخل إلى منهجية البحث وفنّ الكتابة.. مع تطبيقات في العلوم الشرعية
عبد الرحمن حللي

سرقة الدول.. العودة إلى الذهب
د. أحمد كاميل ميرا

مؤسسات المجتمع المدني الغربية (رُسل القيم).. قراءة في الأدوار المحلية والدولية
ريهام أحمد خفاجي

إصلاح الفقيه.. فصول في الإصلاح الفقهي (ط٢)
د. هيثم بن فهد الرومي

مسالك التعليل عند الإمام أبي حامد الغزالي.. جمعًا ودراسة وتحليلًا
بلال شيبوب

آليات الاستدلال الكلامي العقلية وتأصيلها القرآني عند الإمام الغزالي.. دراسة وصفية وتحليلية
عبد الحميد مؤمن

قواعد الاستدلال بين الفلاسفة والمتكلمين في القرنين الرابع والخامس الهجريين.. دراسة تحليلية مقارنة
أحمد حسن شحاته

الاجتهاد المقصدي عند الأئمة المجددين.. من خلال مراعاتهم لقصد المكلف وأثر ذلك في استنباط الأحكام وتنزيلها
البشير القنديلي

جدل المذهب والتاريخ.. المذهب الجعفري: قيمته وإشكالياته وطبيعة استقبال الفقهاء له
محمد سالم الخضر

أصول المخالفات الشرعية في الأسواق المالية.. دراسة فقهية قانونية تطبيقية
عبد الملك بن محمد الجاسر









الموازنات المالية والتشريعية لميراث الذكر والأنثى في الإسلام

د. إلهام عبد الله باجنيد

المسألة الدينية ومسارات التحول السياسية والاجتماعية في الدول المغاربية..أعمال الملتقى المغاربي الثاني للباحثين الشباب في العلوم الاجتماعية والإنسانية (الرباط ١٦- ١٧-١٨ أكتوبر ٢٠١٥م)

مجموعة باحثين



دليل تنمية القدرة على تدبير الاختلاف.. التأطير النظري والتطبيقات العملية

د. خالد الصمدي

مدخل إلى الدليليّة.. نظرية في التبرير الإبستمولوجي (دانيال إم ميتج)

ترجمة: محمد سيد سلامة

الاختلاف الدينيّ في عصر علمانيّ (صبا محمود)

ترجمة: كريم محمد



حول صناعة سلفية ألمانية.. النشأة، التطور، والنشاط الدعوي للحركات السلفية في ألمانيا (نينا فيدل)

ترجمة: أحمد محمود طه عبد الوهّاب

مدخل إلى الشريعة الإسلامية (وائل حلاق)

ترجمة: طاهرة عامر

مراجعة: فهد حسنين

ابن خلدون (سيد فريد العطاس)

ترجمة: محمد صلاح علي







قـــراءة داروي ـــن في الفكـــر العربـــي ١٨٦٠ - ١٩٥٠ (مـروة الشاكـري)
ترجمة: محمد سعد كامل

الاستثنائية الإسلامية.. كيف يعيد الصراع حول الإسلام تشكيل العالم (شـادي حميـد)
ترجمة: صلاح حيدوري
مراجعة: خالد بن مهدي

دفاعًا عن السوفسطائيين: دراسة في أطاريح بروتاغوراس، جورجيـاس، ليكوفـرون، بروديقـوس، هيبيـاس، ثراسيماخـوس، أنتيفـون، كريتيـاس
د. الطيـب بوعـزة

تحولات الإسلام السياسي.. حركة النهضة التونسية أنموذجًـا (١٩٧١ - ٢٠١٤م)
مبارك صالح الجري

الـدرس الحديثي المعاصـر (مجموعـة مؤلفيـن)
تحرير: أحمـد الجابـري

التفكـير الفقهي المعاصـر بيـن الوحي الخـالص وإكراهـات التاريـخ.. دراسة تحليلية نقدية لمقولة الكتاب والسنة على فهـم سلـف الأمـة
د. أحمـد ذيـب

الكلام العقائدي.. عثمان بن سعيد الدارمي (٢٨٠هـ) مجادلاً عن أهل الحديث
ياسـر بن ماطـر المطـرفي


مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies