

نماء دورية

عملية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

ملف العدد:

علوم الوحي والعلوم الإنسانية: قراءة في الاتحال والعلاقة



المعلق:

- علوم الوحي والدراسات الإنسانية آفاق الوصل وتحدياته.
الحسان شهيد
- دور التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الإنسان في فهم الواقع.
عبد الحليم مهورياشت
- تكامل المعارف ودوره في فهم الدين.
العياشي إدراوي
- علاقة الرؤية إلى العالم بالتكامل المعرفي (مدونة الغزالي أنموذجاً).
نصر الدين بن سراي

دراسات:

- نزعة سلفية: الحداثة من منظور ليو شتراوس.
طارق عثمان
- السينما والهوية الوطنية: تداخل الأيديولوجي والجمالي.
ربيع الجوهرى
- موقف المعتزلة من الاختلاف العقدي الواقع بين الفرق الإسلامية.
ياسين السالمي
- هل يمكن صناعة مجتمع ذي «مهارات عاليتة» من خلال سياسة التعليم والتدريب المهني؟
عبد الله بن سعيد الشهري
- الحدس والمفارقة: قراءة وصفية.
سلطان البتوي

حوار:

- مع المفكر فتحي حسن ملكاوي.

مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

السنة الأولى | العدد (1) | خريف عام ٢٠١٦م | www.namaa-center.com

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



قريباً موقع نماء الإلكتروني:



www.nama-center.com

قارب مركز نماء للبحوث والدراسات بمشبيته
الله تعالى على افتتاح موقع المركز في شكله
الجديد، والذي سيكون بإذن الله من الإضافات
التقنيّة الحديثّة لخدمات المركز.

ويُعد موقع مركز نماء بوابة إلكترونيّة
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.



الشن: ١٢ دولار
أو ما يعادلها



9 786144 317044

صدر حديثاً عن مركز نماء:

الخلافاً للمقدي في باب القدر (ط٢)
د. عبد الله 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 الحجج
والتناظر الفكري (ط٢)
د. محمد بن سعد الدكان

فقه تاريخ الفقه.. قراءة في كتب علم تاريخ
الفقه والتشريع والمدخل 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 وفن الكتابة..
مع تطبيقات في العلوم الشرعية
عبد الرحمن حلي

مؤسسات المجتمع المدني الغربية (رسل القيم)..
قراءة في الأدوار المحلية والدولية
ريهام أحمد خضاجي

سرقنة الدول.. العودة إلى الذهب
د. أحمد كاميل ميرا

إصلاح الفقيه.. فصول في الإصلاح الفقهي (ط٢)
د. هيثم بن فهد الرومي

مسالك التعليل عند الإمام أبي حامد الغزالي..
جمعاً ودراسة وتحليلاً
بلال شيبوب

نساء دورية

فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوعي والدراسات الإنسانية

مركز نهاع للبحوث والدراسات

مركز بحثي، يُعنى بتنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يمكنه من حسن التعامل مع تراثه الإسلامي، والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العلمية 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 تمكنها من القدرة على إيصال رسالتها على أكمل وجه ممكن.

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

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

المشرف العام على مركز نهاع:

أ. عبد الله القرشي

كلية الشريعة بجامعة الطائف (السعودية)

مدير عام مركز نهاع:

أ. ياسر المطرفي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

هيئة تحرير المجلة

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

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

هيئة التحرير:

د. عبد الله السفيني
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 فريق بحثي بمركز نهاع (مصر)

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

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



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نهاع للبحوث والدراسات:
دورية نهاع لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين

٤٨٣ ص، (مجلة دورية محكمة؛ العدد ١). ٢٤×١٧ سم

١. علوم الوحي. ٢. العلوم الإنسانية. أ. العنوان.

ISBN: 978-614-431-704-4

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

الهيئة الاستشارية

لدورية نهاء المحكمة (*)

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 الحلیم 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 زمرد
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 أستاذية.

د. أبو بكر باقادر
أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا 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 ظاهر مشوش
أستاذ مساعد بقسم الدراسات العامة بالجامعة
الإسلامية العالمية بماليزيا (الجزائر)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

282	حوارات
283	حوار مع الدكتور: فتحي حسن ملكاوي
292	تقارير
	حنان منصور
	الندوة الدولية (قراءة الوحي): خطاب البداية)
293	
	الملتقى الدولي: (فقه الواقع ومستقبل التجديد في النهضة الإسلامية)
324	
356	ترجمات
	أحمد محمود محمد إبراهيم
357	المذهب الحنبلي والتصوف / جورج مفديسي
	العمرى حربوش
379	ترجمة نص لإدغار موران
	كريم محمد
	ترجمة نص: (نحو جينالوجيا لمفهوم النقد العلماني)
393	
408	مراجعات
	عمرو الشرقاوي
	قراءة في كتاب: «العقائدية وتفسير النص القرآني»
409	
	العايب حيدر
	مراجعة كتاب: «مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية»
420	
444	جديد الكتب
450	ملفات قادمة
	التعريف بدورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية
452	
460	ملخصات البحوث

	المحتويات
6	كلمة مدير مركز نماء للبحوث والدراسات
	افتتاحية العدد
10	عبدالرزاق بلعقروز - رئيس التحرير
18	دراسات ومقالات حرة
	ياسين السالمي
	موقف المعتزلة من الاختلاف العقدي الواقع بين الفرق الإسلامية
19	
	طارق عثمان
	نزعة سلفية: الحداثة من منظور ليو شتراوس
42	
	سلطان البنوي
63	الحدس والمفارقة: قراءة وصفية
	ربيع الجوهرى
	السينما والهوية الوطنية، في تداخل الأيدولوجي والجمالي
86	
	عبد الله بن سعيد الشهري
	هل يمكن صناعة مجتمع ذي «مهارات عالية» من خلال سياسة التعليم والتدريب المهني؟
111	
134	ملف العدد
	الحسان شهيد
	علوم الوحي والدراسات الإنسانية: آفاق الوصل وتحدياته
135	
	عبد الحليم مهور باشة
	دور التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الإنسان في فهم الواقع
172	
	العياشي إدراوي
208	تكامل المعارف ودوره في فهم الدين
	نصر الدين بن سراي
	علاقة الرؤية إلى العالم بالتكامل المعرفي (مدونة الغزالي أنموذجا)
234	

كلمة مدير مركز نماء للبحوث والدراسات ..



- لماذا نُطلق نحن في مركز نماء هذا
القلب الجديد من قوالب النشر؟
أو بعبارة أخرى..

ماذا يعني لنا في مركز نماء إطلاق هذه الدورية؟

سأحاول أن أُجيبَ عن ذلك بشيءٍ
من الاختصار الشديد، تاركًا الجواب
عن الشُّقِّ الثاني من سؤال الدافعية
والمشروعية حول الدورية كـ (محتوى
ومضامين) إلى المقالة الافتتاحية لرئيس
التحرير الدكتور عبد الرزاق بلعقروز.

إذا جئنا إلى الجواب حول السؤال
الذي حددناه؛ فإنَّ مُبرِّر وجود هذه
الدورية يتلخَّص في عدَّةِ أمورٍ:

الأول: أننا في مركز نماء كُنَّا ولا نزالُ
نتطلَّعُ بين حينٍ وآخر لخطوات
جديدة تسيرُ بنا نحو الأمام، من
خلال إطلاق مشاريع علمية متنوعة
تفتتح نطاقات اشتغال أرحب، وقد
نرى أنَّ عددًا من تلك الخطوات قد
يتأخَّر، لكننا نؤمنُ بأنَّ المشاريع لا

في مفتتح هذا العدد الأوَّل من
دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات
الإنسانية، نرى أنفسنا مدفوعين
لبيان جواب أسئلة تأسيسية مهمة؛
إذ إننا -وقبل أن ندلف للبحوث
والمقالات والدراسات التي يحتويها
عددنا الأوَّل- يحسن بنا أن نجيب هنا
عن السؤال المركزي:

لماذا دورية نماء؟

والذي يعتبر بمثابة
(سؤال الدافعية والمشروعية).

وعادةً ما تكون أسئلة كهذه شديدةً
الاتساع، ومن أجل ذلك؛ فإنَّه من
المُناسب أن نُواجه هذه الأسئلة
بأخرى تقوم بدور المحاصرة لهذا
الاتساع، حتى يتحدَّد في نطاق معين.

فهل نقصد بسؤال الدافعية والمشروعية
هنا دورية نماء كـ (فكرة)؟ أم إننا
نقصد المجلة كـ (مضامين ومحتوى)؟

الواقع أننا نقصد هنا تحديدًا: دورية
نماء كـ (فكرة)، أي:

وثالثاً: إنَّ هذا النوع من الإنتاج يفتح المجال لتعدد الأطروحات في الموضوع الواحد، من خلال المشاركة في ملفاته التي تحمل وحدة موضوعية معينة، وهذا ممَّا سيُجدُّ أفق البحث فيها، ويُعيد إليها الروح من جديد، سواء كان ذلك من خلال تساؤلٍ أو فكرةٍ أو معلومةٍ أو تحليلٍ.

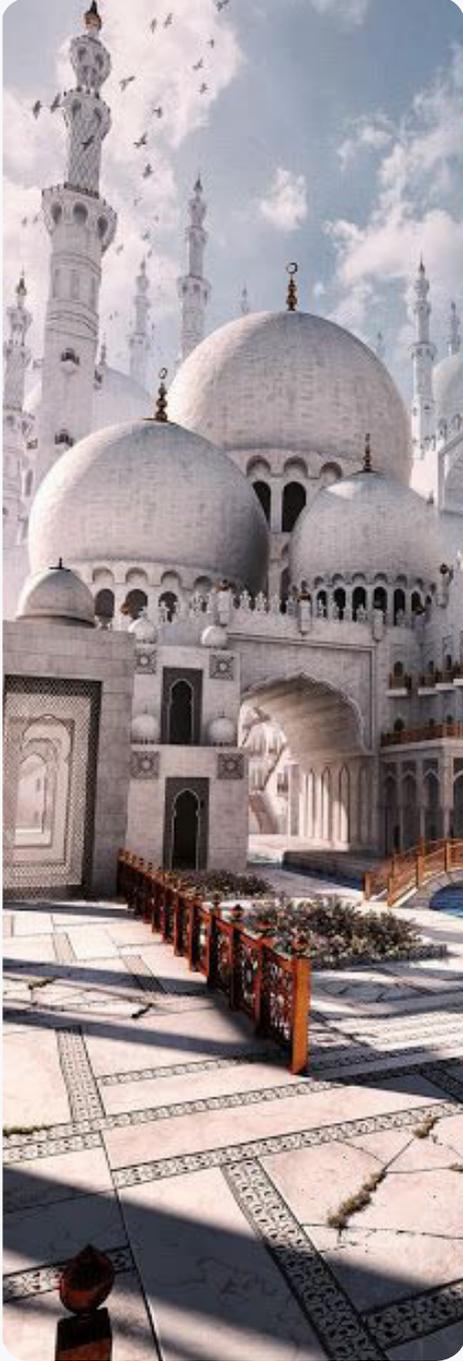
وهذا ما يجعل أملنا معقوداً على مشاركة الباحثين في إثراء ملفات المجلة، سواء تلك التي أعلنَّا عنها في هذا العدد، أو تلك التي سنُعلن عنها بين حين وآخر على موقع المركز.

ورابعاً: إنَّ هذا النوع من الإنتاج يُتيح فرصة للمركز لكي يكتشف وينفتح -في الوقت ذاته- على أقلام بحثية جديدة وجادة؛ فإنَّ عددًا ليس بالقليل من الباحثين والكتَّاب وجد طريقه أوَّلاً من خلال هذه الأبحاث والمساحات المعرفية المتخصصة أكثر من غيرها، وقد أثبت لنا العدد الأول من هذه المجلة صدق ذلك، ولا زلنا نطمح لمشاركة الكثير من الباحثين

تولِّد واقفةً، بل لا بُدَّ لها أن تحبو، ثم تجلس، ثم تقف، ثم تحاول المشي شيئاً فشيئاً، حتى تستطيع الركوض واجتياز ميدان السباق.

فدورية نماء بناء على ذلك هي عبارة عن انطلاق فكرة جديدة، تعبيراً عن إصرارنا على التجديد والاستمرار والعمل.

وثانياً: لأننا نرى أنَّ هذا النوع من الإنتاج المتخصص يفتح المجال لعدد من الأبحاث الأكثر تخصصاً ودقَّة لتأخذ حظَّها من النشر والتداول، وهو ما يُشكِّل رافداً مهمَّاً وداعماً للعمل البحثي، الأمر الذي قد لا يُتاح عندما يُقصد نشر تلك الموضوعات بشكل مستقلٍّ؛ لأنها -نظراً لمحدودية الفئة المستهدفة- تخضع عند الناشرين لمنطق السوق والربح والخسارة، وهو ما تجاوزناه في هذه الدورية؛ إذ نُرحِّبُ بتلك الموضوعات الدقيقة والتخصصية التي تتوافق مع حقول اشتغال المجلة إثراء للبحث وتجديداً لموضوعاته، وتوسعةً لمجالاته.



فيما نستقبل من أعدادٍ بإذن الله.
وبناءً على ما سبق؛ وغيرها من
مبررات، كانت خلف إصرارنا على
خروج دورية نماء لعلوم الوحي
والدراسات الإنسانية، سائلين الله
السداد والتوفيق والنجاح.

ياسر المطرفي

مدير مركز نماء



افتتاحية العدد ..

نحو إعادة الوصل بين علوم الوحي والدراسات الإنسانية

عبد الرزاق بلعقروز، رئيس التحرير



ولم تتوقّف هذه الرؤية عند هذا المستوى من إنشاء العلوم الدّاخلية؛ وإمّا كانت أيضًا منهجًا قويمًا في فقه التّعامل المنهجي مع العلوم، التي اكتشفها علماء الإسلام؛ إذ إنّ علوم الأوائل التي وفدت إلى العالم الإسلامي، تعاطى معها علماء الإسلام بمنهجية تقريبية تداولية، وكان معيار التّعاطي هو روح القرآن، ونسق المنهج الإسلامي؛ فجلبوا منها القوة المنهجية في المنطق، وربطوها بأصول الفقه، وناهضوا الفلسفات المعادية للشّرائع، وقربوا علوم الأخلاق، بعد أن حذفوا منها الصفات التجريدية والنظرية المرتبطة بها في مظانّها الأصلية، وبهذا أُقيمت آليات ناجعة في كيفية الاستفادة من علوم الغير، ومدى الحاجة إلى وسائلها المنهجية، في التّفكير والسلوك.

إنّ مجلة (نماء لعلوم الوحي والدّراسات الإنسانية)، تدرك واقع الانفصال الحاصل بين علوم الشريعة وعلوم الإنسان، وتدرك أنّ هذا الانفصال هو نتاج ظروف معرفية، وليس من صميم

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على الصادق الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين:

لا شك أنّ واقع المعرفة في العالم الإسلامي يحتاج إلى يدٍ تأخذ به إلى صورة جديدة من التّفكير والمنهج، صورة تُعيد ترتيب العلاقة بين العلوم والمعارف؛ من أجل الوفاء المزدوج لمرجعية الوحي من جهة، ولمنجزات المعرفة الإنسانية في شتّى الحقول العلمية من جهة أخرى، وبيان ذلك أنّ الوحي الإسلامي شكّل في أنساق المعرفة الإسلامية ناظمًا منهجيًا ومعرفيًا، لكافة الجهود العلمية التي أنجزها علماء الإسلام؛ حيث كانت روح القرآن الكريم تُتلى قراءة، وتُتلى منهجًا أيضًا، والقصد بالتلاوة المنهجية للقرآن الكريم:

إعمال الرؤية القرآنية في التّفكير والبحث والسلوك، وسريانها في العلوم التي تفرّعت من هدي الوحي القرآني، وكانت موصولة بالتلاوة المنهجية للقرآن.

إنَّ الرؤيةَ المعرفيةَ التي تتبنَّها مجلة نماء، تتأسَّس على هذا الوصل بين علوم الوحي، وبين منجزات المعارف الإنسانية؛ كي يحصل الإدراك السليم للواقع، وكي تتم الاستفادة من إنجازات العلوم، وإسكانها في نسق الوحي الإسلامي؛ من أجل تحقيق التَّركيبة الخلاقية المبدعة التي تكامل بين علوم الوحي وعلوم الإنسان.

من هنا: فإنَّ العقل المسلم يكون قصده في التَّوجه الانطلاق من الوحي كقيمٍ عليا حاکمة، والاستفادة من جهود العلماء المسلمين في مجالات العلوم التي أنشؤوها في التاريخ، والأخذ من العلوم المعاصرة في حقولها الاجتماعية والإنسانية؛ من أجل الفهم العلمي السليم، ومن أجل صناعة إنسان التربية الإيمانية، الإنسان الذي يُجدُّ أشواقه الرُّوحية، ويجعل من عمارة الأرض بالخير وفق الهدى والصَّلاح نبراساً يهتدي به؛ وبهذا: فإنَّ الانطلاق نحو فكر إسلامي متجدد، يُكامل بين الوحي وعلوم الإنسان، أو بين الشريعة والحكمة بلغة الحكماء،

المعرفة الإنسانية، والقصد بذلك: أنَّ هذا الانفصال جاء بصورة إكراهية-تلازمية مع العقل الوضعي الذي يقطع الاتصال بين الوحي والإنسان، ويدفع بهذا الانفصال إلى مجالات أخرى، منها مجال التَّعليم الذي يُعدُّ الأرضية الجلية التي يظهر فيها الازدواج، أو الفجوة المفتعلة بين العلم والدين؛ إذ يتم تبني معيار زمني في المفاضلة بين النَّسق العلمي والنَّسق الإيماني؛ فأنساق العلوم الشرعية، هي معارف تقليدية تراثية، وأنساق العلوم المعاصرة هي النَّمط المعرفي الحقيقي والصَّحيح، لكن ما لبثت تطورات العلوم المعاصرة أن كشفت لنا زيف هذه التَّقابلية، فالعلم لم يُعد يتمتَّع بالقيمة السَّابقة؛ لأنَّ رقعة المجهول أضحَت أوسع من رقعة المعلوم، والعقل أبان بنفسه عن محدوديته ونسبته، وانكشفت طبيعة الرؤية العلمانية الثاوية خلف العلوم، وهي في حقيقتها رؤية مادية إلى العالم هيمنت على العقول والنفوس ردحاً من الزمن، ولكنها اليوم أضحَت عاجزة عن أن تقدِّم تفسيراً كلياً للعالم والإنسان.

الأداة الحيوية للعقل المسلم من أجل فهمه وتدبيره: هي توظيف أدوات

ذلك أن الوحي في القرآن المكتوب، هو أقوى دافع للعقل الإنساني كي يستنهض قدراته الكامنة، ويشرّع في التكامل مع العلوم، أو إنشاء علوم جديدة.

المنهجية التي تُزوّدنا بها العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يكون موضوعها هذا الواقع بكافة مركباته الثقافية والتاريخية والمعاصرة، هذه الأدوات لا تطبق كما جرى تطبيقها في بيئتها المعرفية الأصلية، وإنما من اللازم إعادة تركيبها، بما يجعلها فاعلة إيجابياً في فهم الواقع الإسلامي فهماً أحسن وأكمل، كي يكون تنزيل الحكم الشرعي بعدها تنزيلاً صائباً، ويستجيب للحاجات الفعلية كمشكلات حيّة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة المعيشة، وتكون الواجهة الرابعة هي القيمة الأخلاقية، أو المقاصد الأخلاقية التي تحفظ للإنسان قيمه الكبرى الحاكمة: (التوحيد، والتزكية، والعمران)، ذلك أن

يكون مشروطاً بالعناصر المحركة الآتية:

- كتاب الوحي: وصورته الأولى هي الوحي القرآني المكتوب، وصورته الثانية هي عالم الكون المنظور.

- العلوم الاجتماعية والإنسانية وموضوعها الواقع، ثمّ القيم الأخلاقية التي موضوعها الإنسان في جوانبه الجسمية والنفسية والروحية.

ذلك أن الوحي في القرآن المكتوب، هو أقوى دافع للعقل الإنساني كي يستنهض قدراته الكامنة، ويشرّع في التكامل مع العلوم، أو إنشاء علوم جديدة، والوحي الثاني -أي: الكون- يكون الفضاء الذي يتحرّك فيه العقل المسلم، من أجل اكتشاف السُنن المبتوثة في الطبيعة، وتسخيرها بما يحقق مقاصد الصّلاح في العاجل والآجل، ويكون قصده في تحريك العقل نحو كتاب الوحي الكوني، الوصول إلى الله؛ لأنّ أيّ علم في الرؤية الإسلامية إلى العالم، يكون قصده النهائي: إثبات أن لا إله إلا الله، ولما كان الواقع معقّداً ومرتبباً؛ فإنّ

للتوحيد، كمعيار وقانون كُليّ حاكم على العناصر المنهجية الثلاثة الأخرى.

لأجل هذا: جاء هذا العدد الأول

من مجلة (نماء)، كي يكون عددًا فاتحًا، ومُلفتًا النَّظر إلى أهمية الوصل، وإعادة الدَّمج بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية، كما يتبدَّى في مجمل النُّصوص المبتوثة، ونرجو من القيادات الفكرية للأمة المسلمة وللإنسانية كلها، ومن عموم الباحثين والمثقفين، أن ينخرطوا معنا في هذا المشروع الحضاري الذي يريد أن يضع قضايا الأمة على محكِّ هذه المنهجية الجديدة في النَّظر.

فجاء ملف العدد متنوعًا في مواضيعه وطريقة تناوله لهذه المواضيع، لكنَّ الخيط المنهجي الذي يحتوي هذه النُّصوص هو خيط منهجية الوصل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية؛ إذ نجد البحث الأول لـ (الحسان شهيد)، والموسوم بـ: «علوم الوحي والعلوم الإنسانية.. قراءة في الاتصال والعلاقة»، أشار فيه إلى أنَّ إشكالية الانفصال

مقاصد التشريع بما هي جهود باحثة في مصالح العباد في العاجل والآجل، تُعدُّ في صميم فلسفة القيم الإسلامية، فهي تربط التَّشريعات الفقهية والتنظيرات المعرفية بالبعد الأخلاقي؛ لأنَّها في المآل تروم تجديد إنسان التَّزكية، باعتباره الأداة العملية التي يستعيد بها فطرته الأخلاقية الزَّكية، ويكون إنسانًا ساعيًا إلى بلوغ النَّضج والكمال في فكره وسلوكه.

وإذ تعيَّنت هذه الخِصِصة المنهجية في رؤية مجلة (نماء) بعامة؛ فإنَّنا نقول: إنَّ المركبة الفضائية التي تنطلق منها، تتكوَّن من أربعة أرجل هي تواليًا: (الوحي القرآني المكتوب، والوحي الكوني المخلوق، والعلوم الفقهية والإنسانية، وفلسفة القيم الأخلاقية)؛ **فالأولى:** تُنتج علوم الوحي، **والثانية:** تُنتج العلوم الطبيعية، والثالثة: تكون أداة منهجية لفهم الواقع، والارتفاع به إلى مقتضيات الوحي، والرابعة: تُنمِّي القوة الروحية في الإنسان، وهذه العناصر تعمل في بنية ترابطية وتكاملية، تكون القيمة العليا فيها

وعلوم الإنسان في فهم الواقع»؛ فقد لفت فيه النَّظر إلى أهمية التَّكامل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية في مقاربة الواقع، والسُّبل المنهجية للارتقاء به من صورته الواقعية إلى صورته المثالية، حيث وقف على مفهوم الوحي ومفهوم الواقع، وعلى طبيعة المنزلة المعرفية التي شغلها علوم الوحي (الإسلامية) في التراث الإسلامي، ثم طبيعة السياقات التاريخية التي تشكَّلت في ضوءها علوم الإنسان؛ ليتوجه بهذه التمهيدات المنهجية إلى الحلقة الأكثر حساسية، من جهة طرحه لسؤال: كيف يُمكننا الوصل معرفيًا بين علوم الإنسان وعلوم الوحي في المجال التداولي الإسلامي؟ وهل يمكِّننا التَّكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الإنسان من فهم الواقع؟

وأشار (العياشي أدرابي) في بحثه: «تكامُل المعارف ودوره في فهم الدِّين»، إلى مفهوم التَّكامل المعرفي وجدواه، وإلى الأساس التكاملي للعلوم والمعارف، وإلى التفاعل بين المعارف

فجاء ملف العدد متنوعًا في مواضيعه وطريقة تناوله لهذه المواضيع، لكنَّ الخيط المنهجي الذي يحتوي هذه النُّصوص هو خيط منهجية الوصل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية.

بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية، لم تكن مطروحة في السياق العلمي الأصلي؛ وإمَّا ظهرت بسبب الاختلالات المنهجية والمعرفية التي ظهرت في كِلا النَّسقين، ويُطالعا الحسان شهيد بجملة المسوغات التي تدفع بالعقل المسلم إلى أهمية الوصل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية، فثمة مسوغات منهجية هي: القراءة المتبادلة، والتَّناسب المجالي، وثمة مسوغات معرفية هي: النَّظر التَّكاملي، ووصل المكونات، وثمة مسوغات مقاصدية وهي: قانون المصلحة، والحكمة المطلوبة.

أمَّا بحث (عبد الحليم مهور باشة): «دور التَّكامل المعرفي بين علوم الوحي

الكونية التوحيدية في التكامل المعرفي عند أبي حامد الغزالي، وأيضًا: التكامل بين العلم والعمل، والتكامل في الفعل التربوي السياسي، ويبدو أنَّ غرض الأستاذ من هذه الحوارية المعرفية مع أبي حامد الغزالي، لفت النَّظر إلى مناهج المتقدمين، وإلى إمكانية استثمارها وتحيينها في الدرس التكاملي المعاصر.

أمَّا الدراسات الفكرية من خارج الملف؛ فجاءت متنوعة ومنفتحة على حقول معرفية متعددة، استهلّت بدراسة (هشام المكي) الموسومة بـ: «خطاب الإعلام الإسلامي: المآزق النظرية والآفاق البحثية»، التي عمل فيها على تحليل الأسس النظرية التي يقوم عليها مفهوم الإعلام الإسلامي، وما تُفضي إليه من مآزق منهجية، مُبيِّنًا أنَّ مجهود (أسلمة) الإعلام لم يستطع التحرر من الأسس الإستمولوجية للإعلام الغربي، رغم أنَّ تلك الأسس ترتد في أصلها إلى الحمولة الدينية المسيحية.

البشرية والمعارف الدِّينية، مُؤكِّدًا على أهمية التوليف المنهجي بين علوم الوحي، والعلوم المتجددة، تبعًا لتجدد أحوال النَّاس وعوائد العمران، وبهذا المنظور في الرؤية، يرى (أدرواي): أنَّ التكامل هو قانون صائب دومًا، وأيِّ محاولات تنظر من زمن معيَّن، أو من حقبة تاريخية لها منظومة علوم معيَّنة، باعتبارها المعيار الذي نقيس عليه غيره؛ كل ذلك يُعيق تطور الفهم البشري للنَّص الديني، مثلما يَحُدُّ من فاعلية هذا النص على مستوى التمثل النظري والإدراك التجريدي قبل مستوى التجلي الواقعي والتأثير العملي.

وكشف (نصر الدين بن سراي) في بحثه الذي حمل عنوان: «علاقة الرؤية إلى العالم بالتكامل المعرفي: مدونة أبي حامد الغزالي أهمودجًا»، عن القيمة المركزية للتوحيد في نسيج العلوم الإسلامية، وأثرها في تحقيق التَّكامل المعرفي، مُشيرًا إلى جملة عناصر مهمة، منها: تصنيف العلوم من منظور أبي حامد الغزالي، ومظاهر حضور الرؤية

في حين يعمل (ياسين السالمي) في دراسته: «موقف المعتزلة من الاختلاف العقدي الواقع بين الفرق الإسلامية» على محاولة تبين موقف المعتزلة من الاختلاف العقدي بالاستناد إلى ما جاء عند المعتزلة أنفسهم في كتبهم من خلال جهد تحليلي متميز.

كما يضم هذا العدد حواراً حول قضية التكامل المعرفي مع (فتحي حسن ملكاوي)، المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن.

بالإضافة إلى ترجمتين لنصين مهمين، الأول: للفيلسوف الفرنسي إدغار موران، وقد ترجمه العمري حربوش، والنص الثاني: للأنثروبولوجي طلال أسد، من ترجمة كريم محمد، بالإضافة إلى تقارير عن ملتقيات علمية دولية، ومراجعات كتب.

عبد الرزاق بلعقروز

رئيس التحرير

أمّا (طارق عثمان) في دراسته: «نزعة سلفية: الحداثة من منظور ليو شتراوس»، فحاول أن يُبين أن نقد الحداثة قد لا يندرج بالضرورة في إطار أدبيات فلسفة ما بعد الحداثة، وذلك بالاشتغال على الفيلسوف الألماني ليو شتراوس نموذجاً؛ ليخلص إلى أنه قد وجّه نقداً أخلاقياً إلى الحداثة، يتعلّق بوجهها السياسي خصوصاً، وهو النقد الذي مثل حصيلة لنقد شتراوس لكل من الوضعية، والتاريخانية، والعدمية، والديمقراطية الليبرالية.

أمّا (ربيع الجوهرى)، فقد خصّص دراسته: «السينما والهوية الوطنية: في تداخل الأيديولوجي والجمالي»؛ لبحث في كيفية حدوث تقطعات ما بعد كولونيالية في البنية الإمبريالية السينمائية ذات البعد الهوياتي المتجانس والمستمر، من خلال مقارنة مسار الهوية الوطنية في علاقتها مع القومية والإمبريالية، وليُبين كيف يعمل المخرجون باختلاف مواقعهم على تكييف جمالياتهم خدمة لطريقة تقديمهم الفيلمي لهذه التيمات.

دراسات ومقالات حرة

موقف المعتزلة من الاختلاف العقدي الواقع بين الفرق الإسلامية

- ياسين السالمي * -

قد اختلفت الأمة الإسلامية مذاهبَ فقهيةً، ونِحلاً عقديّةً، وتباينت مواقف كل مذهب وفرقة من هذا الاختلاف بين مُتساهلٍ ومُتشدّدٍ، لكن استقر الأمر على أنّ اختلاف المذاهب الفقهية اختلاف رحمة، والمجتهد فيه مأجور على كل حالٍ، وترسخ أنّ اختلاف الفرق العقدية اختلاف فتنة، والمجتهد فيه مأجور في حال واحد، وهو إصابته الحق، أما إذا أخطأ؛ فإنّه يستحق الكفر أو الفسق، بحسب المسألة المجتهد فيها، وهو ما أفضى

(*) باحث في سلك الدكتوراه بمؤسسة دار الحديث الحسنية، وحدة العقيدة والقرآن، الرباط - المغرب، البريد الإلكتروني:

yassineessalmi@gmail.com



تلك بعض الأسئلة التي نجيب عنها في هذه المقالة، بالاستناد إلى ما جاء عند المعتزلة أنفسهم في كتبهم التي وصلتنا، في محاولة حثيثة لتبين موقف المعتزلة من الاختلاف العقدي، وذلك من خلال المحاور الآتية:

أولاً: أصول الدين عند المعتزلة:

إنَّ الناظر في المذاهب الكلامية يجد أنَّ كُلَّ فريق من تلك الفرق يدعي أنَّ فرقته هي الفرقة الناجية، وأنَّ الفرق التي سواها كلها هلكى، كما يجتهد في بيان (أصول الدين) التي يخالف غيره بها، ثم يجتهد مرة أخرى في البحث عن أدلة تلك الأصول، بل ونسبتها إلى الصحابة والتابعين؛ كل ذلك من أجل البحث عن مشروعية لمذهبه، ومشروعية لإقصائه المذاهب الأخرى، وهو ما نجده أيضاً عند المعتزلة أنفسهم.

ويكفينا في الدلالة على ذلك أن ننظر في كتاب (باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم)؛ لنجد مؤلفه أحمد بن يحيى المرتضى (توفي ٨٤٠هـ) ينقل عن أبي إسحاق بن

بكل نِحلة إلى اعتبار مذهبها هو مذهب الحق الذي لا يجوز خلافه، ممَّا نتج عنه تكفير الفرق بعضها بعضاً، ونفسيق كلِّ طائفة منها الطوائف الأخرى، ولم يسلم من هذا الأمر حتى بعض الطوائف التي دعت إلى النظر العقلي، ونبذ التقليد، أعني: المعتزلة.

لقد أولى المعتزلة العقل مكانة رفيعة، ودعوا إلى استعماله في أصول الدين، بل أوجبوا ذلك على المكلف، لكن النظر العقلي يبقى عملية اجتهادية يصيب صاحبها ويخطئ، وهو ما يعني أنَّ النظر مظنة اختلاف النظائر، فهل معنى دعوة المعتزلة إلى النظر أنَّها دعوة إلى الاجتهاد الذي يُؤدِّي إلى الاختلاف؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك فما حكم هذا الاختلاف الواقع بين النظائر من الفرق الإسلامية؟ بل وما حكم المخالف؟ هل هو فاسق أم كافر؟ وإن حكم عليه بأحد هذين الوصفين فلمَ لم يُرَاعَ أَنَّهُ مُتَأَوَّلٌ؟ أم إنَّ التأويل والاجتهاد لا يمنع من التكفير عند المعتزلة؟

عقيدة التي هي أصول الدين عند المعتزلة خمسة فقط؛ بل يعني أنّ هذه الخمسة تشتمل على أمهات الأصول الأخرى؛ إذ ما من أصل ديني إلا ويرجع إلى أحد هذه الخمسة، بل إنّ القاضي عبد الجبار (توفي ٤١٥هـ) قد قلص هذا العدد في (مختصر الحسنی)، فجعل أصول الدين أربعة: (التوحيد، والعدل، والنبوات، والشرائع)^(٢)؛ وجعل ما عدا ذلك -من الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- داخلاً في الشرائع. ثم إنّه اختزل تلك الأصول في كتاب «المغني» في اثنين فقط: التوحيد والعدل، واعتبر أنّ النبوات والشرائع داخلان في العدل، فظهر بذلك أنّ هذا التعديد ليس حصراً لأصول الدين؛ وإمّا هو عملية إجرائية فقط تحصر ما يمكن أن نسميه أبواب أصول الدين؛ بحيث يندرج تحت كل باب منها أصول أخرى.

(٢) ينظر: عبد الجبار، الهمداني، «شرح الأصول الخمسة»، تعليق: مانكديم أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، (ص/ ١٢٢).

عياش قوله إنّ سند المعتزلة «يتصل إلى واصل وعمرو اتصالاً ظاهراً شاهراً، وهما أخذاً عن محمد بن علي بن أبي طالب، وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد، ومحمد هو الذي ربّي واصلًا، وعلمه حتى تخرج واستحكم، ومحمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم»^(١). ثم ذكر طبقات المعتزلة بدءاً من الطبقة الأولى التي عد فيها الخلفاء الأربعة، ثم التابعين ... مع أنّ الاعتزال في حقيقة الأمر لم يبدأ إلا مع واصل بن عطاء الذي تُوفي سنة (١٣١هـ)!

هذا بالنسبة إلى دعوى المعتزلة في سند مذهبها، أمّا بالنسبة إلى أصولها؛ فإنّ المشهور أنّ أصول الدين عند المعتزلة خمسة، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. غير أنّ هذا الحصر لا يعني أنّ مسائل

(١) أحمد بن يحيى، المرتضى، «باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم»، تحقيق: توما آرلند، لندن، دار الوراق (٢٠٠٨م)، (ص/ ١٠).

أصول الدين بالغًا ما بلغ العدد، وبذلك ستكون أصول الدين أكثر من خمسة. وسواء أكانت أصول الدين -عند المعتزلة- خمسة أم أكثر؛ فإنَّ الذي يهمنا هو بيان تشدد المعتزلة في هذه الأصول، وجعل القول بها هو سبيل النجاة، وجعل خلافها موجبًا للكفر أو الفسق أو الخطأ، كما سنراه لاحقًا.

إنَّ هذا التشديد سيجعل المعتزلة يوجبون على الناس اتباع أصولهم؛ لاعتبار أنَّ الإيمان لا يتم إلاَّ بها، غير أنَّهم لم يرضوا اتباعهم تقليدًا، بل أوجبوا على كلِّ مكلف معرفة تلك الأصول عن طريق النظر والاستدلال، وهو ما نوضحه في:

ثانيًا: واجب المكلف عند المعتزلة:

أوجب المعتزلة على جميع المكلفين معرفة أصول الدين بطريق النظر والاستدلال، ثم فرقوا بين العالم والعامي، فجعلوا فرض العالم معرفتها بالتفصيل، وأوجبوا على العامي معرفتها إجمالًا؛ «لأنَّ مَنْ لم يعرف

ذلك ما يُؤكِّده أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الملقب بمانكديم (توفي ٤٢٥هـ) في تعليقه «شرح الأصول الخمسة»، حيث يذكر عدم إفراد القاضي عبد الجبار النبوات والإمامة بالذكر في جملة أصول الدين، واعتذاره عن ذلك «بأنَّ الخلاف في ذلك يدخل تحت هذه الأبواب، فلا يجب إفراده بالذكر»، ثم يعقب عليه مانكديم مُعتبرًا «أنَّ هذا العذر ليس بواضح؛ فإنَّ الخلاف في الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين وغيرهما، ممَّا يدخل في العدل، ثم أفرد بالذكر، فهلا أفرد ما ذكرناه أيضًا بالذكر. والصحيح أنَّه يقتصر على ما أورده في «المغني»، أو يزداد على الخمس ويذكر بالغًا ما بلغ، فعلى هذا يجري الكلام في ذلك»^(١).

وبذلك؛ فإنَّ رأي مانكديم في تعديد أصول الدين هو الاختيار بين أمرين اثنين: إمَّا أن يقتصر على أصليين اثنين كما في كتاب «المغني»؛ أعني: التوحيد والعدل، باعتبار كلِّ الأصول الأخرى ترجع إليهما. وإمَّا أن يذكر جميع

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٢٥).

ولمّا كان النظر عملاً قلبياً ملتبساً بغيره من أفعال القلوب كالاعتقاد، والإرادة؛ فقد بيّن أنّ النظر يتميّز عنها بأحكام خاصة، منها^(٣):

- أنّ فيه من المشقة والتعب ما ليس في الإرادة والاعتقاد.

- أنّه لا يتأتّى إلّا مع التجويز والشك.

- أنّه مزيل للّبس إذا وقع على وجه مخصوص.

- أنّه يؤثر في وقوع الاعتقاد علمًا، ولا حظّ لغيره من المعاني في أن يصير مولدًا للاعتقاد على وجه يكون علمًا. وبهذا الوصف الأخير يظهر سبب تشدد المعتزلة في إيجاب النظر على كل مكلف؛ إذ إنّ أصول الدين -التي هي اعتقادات- لا بُدَّ فيها من العلم، والعلم عند المعتزلة تنحصر طريقه في النظر.

هذه الأصول لا على الجملة، ولا على التفصيل، لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل^(١).

ومرجع ذلك -عندهم- أنّ أصول الدين لا يقبل فيها إلّا العلم، وطريق العلم إنّما هو النظر والاستدلال، دون غيره، ولتوضيح ذلك نقول:

إنّ العلاقة بين النظر والعلم -عند المعتزلة- هي علاقة إنتاج وتوليد، يكون النظر فيها مولدًا للعلم، والعلم مولدًا عن النظر.

وهذه المصطلحات تختصّ عند المعتزلة بخصائص لا بُدَّ من بيانها:

النظر:

يعرف القاضي عبد الجبار النظرَ بالفكر فيقول: «اعلم أنّ النظر الذي نريد إثباته هاهنا إنّما هو الفكر»^(٢).

بتحقيقه ونشره: يان پترس، بيروت، لبنان، دار المشرق، (١٩٩٩م)، (٣/ ١٩٩).

(٣) المرجع السابق، (٣/ ١٩٩، ٢٠٠).

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٢٤).

(٢) عبد الجبار، الهمذاني، كتاب «المجموع في المحيط بالتكليف»، جمعه ابن متويه، عني

التولد:

وسائر ما يحل في جوارحه من الأكوان والاعتمادات وغيرهما، وأن المتولد هو من فعل الإنسان، حلّ في بعضه أو في غيره، وأنّ الموات لا يجوز أن ثبت له فعلاً؛ لا طبعاً، ولا اختياراً^(٣).

وهو ما يعني أنّ الشيء المتولّد عن فعل الإنسان هو أيضاً من فعله، فالضارب مثلاً، ينسب له فعل الضرب، كما ينسب له الفعل المتولد، وهو الألم.

يضاف إلى ذلك أنّ أكثر المعتزلة يرون أنّ هذا التوليد يكون بطريق الإيجاب؛ إذ عندهم أنّ «الأسباب موجبة لمسبباتها»^(٤)، ومن ثمّ وجب أن يُنسب إلى فاعل السبب الأول كل نتائجه ومسبباته، وهو ما يعني -فيما يخص مسألتنا- أنّ فعل النظر ينتج العلم بطريق التوليد، ومن ثمّ فإنّ

ينسب إحداث القول بالتولد إلى بشر بن المعتمر (توفي ٢١٠هـ) مؤسس المدرسة المعتزلية ببغداد؛ إذ بحسب الشهرستاني؛ فإنّه «هو الذي أحدث القول بالتولد وأفرط فيه»^(١)، وقد خالفه في ذلك الجاحظ (توفي ٢٥٥هـ)، وثمانة بن أشرس (توفي ٢١٣هـ)، والنظام (توفي بين ٢٢١-٢٣١هـ)، ووافق سائر المعتزلة في القول بالتولد على الجملة، وإن اختلفوا في التفصيل^(٢).

وفي شرح معناه يقول القاضي عبد الجبار: «وقال الشيخ أبو الهذيل -رحمه الله- وشيوخنا -رحمهم الله- بعده: إنّ العبد يفعل الإرادة والمراد

(١) عبد الكريم، الشهرستاني، «الملل والنحل»، تصحيح وتعليق: أحمد فهمي محمد، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، (١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، (١/ ٥٦).

(٢) عبد الجبار، الهمذاني، «المغني»، الجزء التاسع: التوليد، تحقيق: توفيق الطويل، وسعيد زايد، راجعه: إبراهيم مذكور، بإشراف طه حسين، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة تراثنا، (د.ن)، (٩/ ١١ - ١٢).

(٣) المرجع السابق، (٩/ ١١، ١٢).

(٤) أبو الحسن، الأشعري، كتاب «مقالات الإسلاميين»، عني بتصحيحه: هلموت رتر، بإشراف المعهد الألماني للدراسات الشرقية، بيروت، لبنان، مطبعة المتوسط، نشر: (كلاوس شفارتس فرلاغ) برلين، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٤١٢).

الإنسان -من حاله- من التفرقة بين ما يحصل له من الاعتقاد عند المشاهدة، وبين ما يحصل له على غير هذا الطريق»^(١)، وهو ما فسره بعض المعتزلة ببعده صاحبه عن الشك إذا رام غيره أن يشككه^(٢). ومن ثمَّ؛ فإنَّ العلم عند المعتزلة اعتقاد مخصوص، مع شرط سكون النفس إلى ذلك الاعتقاد. غير أنَّ الجاحظ سيعترض على هذا الشرط -أعني: سكون النفس- بدليل أنَّ الجاهل أيضًا قد تسكن نفسه إلى معتقده وتطمئن إليه، وقد أجاب عنه القاضي عبد الجبار قائلًا: «وما ادعاه أبو عثمان -رحمه الله- من أنَّ نفس الجاهل تسكن، فذلك تقدير من الجاهل، لا أنَّه، في الحقيقة، ساكن النفس»^(٣).

(٢) عبد الجبار، الهمذاني، كتاب «المجموع في المحيط بالتكليف»، مرجع سابق، (٣/ ٢٠٥).

(٣) المرجع السابق، (٣/ ٢٠٥).

(٤) عبد الجبار، الهمذاني، «المغني»، الجزء الثاني عشر: النظر والمعارف، تحقيق: إبراهيم مدكور، بإشراف طه حسين، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة تراثنا، (د.ن) مطبعة مصر، (١٢/ ٣٧).

العلم -عند المعتزلة- سيصبح فعلًا للناظر؛ لأنَّه مولد عن فعله (النظر).

العلم:

إنَّ العلم عند المعتزلة معنى من جنس الاعتقاد، غير أنَّ هذا الاعتقاد لا يكون علمًا إلاَّ بشرطين: الأول: مطابقة الاعتقاد للواقع. والثاني: سكون النفس. والشرط الثاني هو أساس التعريف، وجوهر الخلاف بين المعتزلة وغيرهم في حد العلم، بل أصبح العلم عندهم لا يعرف إلاَّ به؛ ومن تعاريفه ما يعبر عنه القاضي بقوله: «العلم هو المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله، وبذلك ينفصل من غيره، وإن كان ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم إلاَّ إذا كان اعتقادًا، معتقده على ما هو به واقعًا على وجه مخصوص»^(١). ومعنى سكون النفس «ما يجده

(١) عبد الجبار، الهمذاني، «المغني»، النظر والمعارف، تحقيق: إبراهيم مدكور، بإشراف طه حسين، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة، سلسلة تراثنا، مطبعة مصر، (د.ن)، (١٢/ ١٣).

المنظور فيه:

فما يقع عنده من الجهل لا يكون مُتولِّدًا عن النظر.

وأما إذا لم يعتقدده دلالة بأن سبق له العلم بأنها شبهة، فقد يجوز أن يكون نظره؛ لينكشف له الوجه الذي منه صار شبهة أو لينكشف له بطلانها، وعلى كلا هذين الوجهين يجوز أن يحصل العلم له عن النظر^(١).

وختلاصة الأمر:

إنَّ النظر المولِّد للعلم، هو النظر في الدليل على الوجه الذي يدلُّ، وما دون ذلك، فهو إمَّا غالب ظن، وإمَّا جهل.

ولمَّا كانت العقائد الدينية ممَّا يطلب فيه العلم فقد فرض المعتزلة على الجميع النظر والاستدلال -مع التفريق بين واجب العلماء وواجب العامة- وهو ما سينبني عليه اختلافهم في حكم العامي الذي اعتقد الحق تقليدًا من غير نظر واستدلال.

يظهر ممَّا سبق أنَّ العلاقة بين النظر والعلم هي علاقة إنتاج وتوليد؛ إذ النظر مولد للعلم، موجب لحصوله، لكن العلم لا يحصل عن كل نظر، وإمَّا عن النظر في الدليل؛ إذ لا يخلو النظر من أن يتعلَّق بالدلالة، أو الأمانة، أو الشبهة^(١):

فإذا وقع النظر في الدليل، وقد علمه الناظر على الوجه الذي يدلُّ، أوجب نظره العلم، وإن لم يعلمه على الوجه الذي يدلُّ لم يُولِّد هذا النظر شيئًا، وما يعتقدده عند ذلك هو على سبيل الابتداء.

وأما إذا وقع النظر في الأمانة؛ فإمَّا يدعو علمه بالأمانة إلى غالب الظنِّ لا على أن يكون نظره مولدًا له.

فأما إذا وقع في شبهة:

فقد يكون بأن يعتقد المرء أنها دلالة،

(١) عبد الجبار، الهمذاني، كتاب «المجموع في

المحيط بالتكليف»، مرجع سابق، (٣/ ٢٠١).

(٢) المرجع السابق، (٣/ ٢٠٤).

موقف المعتزلة من إيمان المقلد:

لكنّه لم يوضح درجة ذلك الذم المتعلق بتارك النظر، هل هو من باب الكفر أو الفسق أو غيرهما. الشيء نفسه يقع عند الملاحمي (توفي ٥٣٦هـ) حيث يقول: «وأما المقلد للإسلام؛ فقد اختلفوا في تكفيره»^(٣)؛ فهو يُشير إلى أنّ المسألة مختلف فيها. وفي السياق نفسه يفصل عبد القاهر البغدادي (توفي ٤٢٩هـ) -من الأشاعرة- هذا الخلاف نوعاً من التفصيل فيقول: «واختلف الذين قالوا منهم: إنّ المعرفة بالله وكتبه ورسله اكتساب عن نظر واستدلال، فيمن اعتقد الحق تقليدًا؛ فمنهم من قال: إنّهُ فاسق بتركه النظر والاستدلال، فالفاسق عندهم لا مؤمن ولا كافر. ومنهم من زعم أنّه كافر لم تصح توبته عن كفره لتركه بعض فروضه»^(٤).

(٣) محمود بن محمد، الملاحمي، كتاب «الفائق في أصول الدين»، حققه وقدم له وعلق عليه: فيصل بدير عون، القاهرة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، (١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، (ص/٦٠٢).

(٤) عبد القاهر، البغدادي، كتاب «أصول الدين»، مطبعة الدولة، إستانبول، (١٩٢٨م)، (ص/٢٥٤)، (٢٥٥).

إنّ حصر طريق معرفة الله -تعالى- في النظر، يُؤدّي مباشرة إلى القول بفساد الطرق الأخرى، ومن ذلك: طريق التقليد، وهو ما يشعر ابتداء بعدم صحة إيمان المقلد؛ لأنّه غير عارف بالله -تعالى- فينزل مرتبة الجاهل أو الشاك، والجهل بالله -تعالى- والشكّ فيه، خصلة من خصال الكفر عند المعتزلة^(١).

إنّ المعتزلة حين قرروا وجوب النظر، فقد ربّثوا على ذلك آثار الإيجاب مدحًا وذمًا؛ وهو ما بينه القاضي عبد الجبار بقوله: «وقد صحّ فيما يجب على المكلف أنّه يستحق به المدح والثواب، وبالإخلال به الذم والعقاب»^(٢).

(١) أبو القاسم، البستي، كتاب «البحث عن أدلة التكفير والتفسيق»، تحقيق ومقدمة: ويلفرد مادلونك، وزاينه اشميتكه، كولونيا (ألمانيا) - بغداد، منشورات الجمل، (٢٠٠٩م)، (ص/١٠).
(٢) عبد الجبار، الهمذاني، «المغني»، مرجع سابق، (١٢/٤٤٤).

النفس، وبذلك قال بأن المقلد للحق معذور ومصيب^(٤).

مستند القائلين بالتكفير:

ذهب هؤلاء إلى أن المعرفة واجبة، بطريق النظر والاستدلال، ولا شيء يسد مسدّها، ومن ثمّ قالوا: إن من لم يأت بها فقد كفر، وصورة ذلك: إنه لا طريق إلى معرفة الله -تعالى- إلاّ النظر والاستدلال.

وإذ كان العوام المقلدة لا ينظرون ولا يستدلون؛ فإنهم لا يعرفون الله -تعالى- ومن ثمّ فهم كفار.

وقد أشار البستي إلى أن هذا المذهب «حصر مذهب أبي هاشم وأصحابه»^(٥). ومستند هذا المذهب هو قياس المقلد على الجاهل أو الشاكّ بالله تعالى. يقول البستي: «وربما يجري شيوخنا زوال المعرفة الواجبة مجرى الجهل والشك في باب الكفر، ويجعلون انتفاء المعرفة الواجبة جهة في كون

(٤) المرجع السابق، (ص/ ٣٢، ٣٣).

(٥) المرجع السابق، (ص/ ٣٣).

وإلى جانب هذين الرأيين، يوجد رأي آخر، وهو القائل بصحة إيمان المقلد، وهو محكي عن أبي إسحاق بن عياش^(١)، وأبي القاسم الكعبي^(٢).

يظهر إذن أن الخلاف واقع بين المعتزلة في حكم المقلد، وقد وصف أبو القاسم البستي (توفي ٤٢٠هـ) هذا الخلاف بـ(الشديد)^(٣):

- فمنهم من ذهب إلى تكفيره.
- ومنهم من ذهب إلى تفسيقه.
- ومنهم من ذهب إلى القول بصحة إيمانه.

مستند القائلين بالإيمان:

والذين ذهبوا إلى صحة إيمانه، خالفوا المعتزلة في مفهوم العلم؛ فأبو القاسم الكعبي اعتبر أن العلم إمّا هو اعتقاد الشيء على ما هو به، وإن لم يكن عن دليل، ولم يشترط في ذلك سكون

(١) محمود بن محمد، الملاحمي، كتاب «الفائق في أصول الدين»، مرجع سابق، (ص/ ٣٥).

(٢) أبو القاسم، البستي، البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، مرجع سابق، (ص/ ٣٢).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ٣٣).

طبَعًا- (متكلمين) بما تحمله الكلمة من معنى، بحيث يستطيعون تحرير الكلام في المسائل الكلامية جليها ودقيقها، ويدفعون الشبه بالحجج، وينظرون في ذلك بالقواعد المرسومة لهذا الفن.

غير أن القاضي عبد الجبار سيخالفه في ذلك معتبراً أن تكليف التفصيل على الجميع تكليف بما لا يُطاق، فيقول: «وليس غرضنا بذلك أن على كلِّ مُكَلَّفٍ أن يعرف تفاصيل هذه الأدلة، وما به تحل الشبهة، وتدفع الأسئلة^(٣)، ويحترز من النقوض، وأن يعرف تحرير العبارة في هذه الجمل؛ لأننا لو قلنا ذلك لآخترنا كثيراً من مكلفي العوام من لزوم ذلك لهم. وإمّا نريد به ما لا تتعذر على العامي معرفته من جمل هذه الأبواب^(٤)».

(٣) أي: الأسئلة. وفي المطبوع: الأمسولة، وهو تصحيف ظاهر.

(٤) عبد الجبار الهمذاني، كتاب «المجموع في المحيط بالتكليف»، عني بتصحيحه ونشره: جين يوسف هوبن اليسوعي، بيروت، معهد الآداب الشرقية، المطبعة الكاثوليكية، (١٩٦٥م)، (١٠ / ١).

من وجبت عليه كافرًا على أصلهم في استحقاق الذم^(١).

موقف القاضي عبد الجبار من العامي:

رأينا أن أبا هاشم الجبائي (توفي ٣٢١هـ) قد جعل نتيجة ترك النظر هي الكفر، فهل موقف القاضي عبد الجبار هو نفس موقف أبي هاشم؟ لقد قرر القاضي -فيما رأينا سابقًا- فساد التقليد، وهو بذلك لا يرى كفايته في الإيمان، وفي الوقت نفسه لم يغل غلو أبي هاشم الذي نُقل عنه أنه كان يقول إن: «الكافر لو اعتقد جميع أركان دين الإسلام، واعتقد جميع أصول أبي هاشم، وعرف دليل كل أصل له؛ إلا أصلًا واحدًا جهل دليله من أصول العدل والتوحيد عنده فهو كافر، ومقلدوه كلهم كفره عنده»^(٢). إن ما يفهم ابتداء من كلام أبي هاشم هو أن يصير معتنق الإسلام -والعامية

(١) المرجع السابق، (ص / ١٥).

(٢) عبد القاهر، البغدادي، كتاب «أصول الدين»، مرجع سابق، (ص / ٢٥٤، ٢٥٥).

يلزم الجميع أن يستأنفوا النظر والاستدلال»^(٤).

بذلك يمكن القول إنَّ القاضي عبد الجبار قد حاول التوفيق بين موقفه من إيجاب النظر، وبين مراعاة واقع العامة وقدراتهم، فقال بصحة إيمان العامي المقلد بشرط أن يكون قد اطلع على أوائل الأدلة، وفهمها ولو بشكل جملي. لكن مع ذلك يبقى موقفه من إيمان المقلد الذي لم ينظر لا في جمل الأدلة، ولا في تفصيلها غير واضح، والأنسب بمذهبه هذا: إمَّا القول برفع التكليف عنهم لأنَّهم لا يستدركون الأدلة، وإمَّا بتكفيرهم أو تفسيقهم؛ لأنَّهم استروحوا إلى التقليد مع تمكنهم من النظر في الأدلة، والثاني أظهر؛ لقوله في بعض النصوص: «العامي أيضًا يلزمه معرفة هذه الأصول على سبيل الجملة، وإن لم يلزمه معرفتها على سبيل التفصيل؛ لأنَّ من لم يعرف هذه الأصول لا على الجملة ولا على التفصيل، لم يتكامل

إنَّ القاضي عبد الجبار إذ يقول بإيجاب النظر على جميع المكلفين؛ فإنَّه يقر بأنَّ درجات هذا النظر تختلف باختلاف الناظر، وهو بذلك يميز بين العامة، ويطلق عليهم (أهل الجمل)، الذين ينظرون في جمل الأدلة، وبين العلماء الذين ينظرون في التفاصيل، ويجعل لكل صاحب مرتبة درجة يقدر عليها، وفي ذلك يقول: «الواجب في كل الديانات على المكلف أن يعرفه بأدلتها، فإن كان من أهل الجمل نظر في جمل الأدلة»^(١)، وإن كان من العلماء نظر فيها وفي تفصيلها، ثم ينظر فيما يرد من الشبه، فإن كانت لا تقدح في الأصول وجب على أصحاب الجمل^(٢) التوقف فيها إذا لم ينتهوا لوجه حلها^(٣)، وأن يثبتوا على الأصول فيها، ويجب على العلماء أن يتشاغلوا بحلها. فإن كانت قاذحة في الدلالة،

(١) في المطبوع: فإن كان من أهل الحمل نظر في حمل الأدلة. ولا معنى له في هذا السياق، والذي يؤكد اختيارنا مقابلته بعد هذا الصنف بأهل التفصيل.

(٢) في المطبوع: الحمل.

(٣) في المطبوع: حدها.

(٤) عبد الجبار، الهمذاني، «المغني»، مرجع سابق،

المقلد لغيرهم! أمَّا بالنسبة إلى الناظر المخالف؛ فهو ما بينه في النقطة الثالثة.

ثالثاً: حكم الناظر المخالف:

رأينا قبل قليل أن المعتزلة يذهبون إلى إيجاب النظر العقلي على كل مكلف، ومن المعلوم أن النظر ما هو إلا عملية اجتهادية، قد تختلف نتائجها باختلاف النُّظَار، فهل يفهم من ذلك أن المعتزلة من دعاة الاختلاف؟ أم إنَّ النظر عند المعتزلة لا يُؤدِّي إلى الاختلاف؟ وإن كان الشأن كذلك فلماذا يختلف النُّظَار؟ وما حكم مَنْ خالف

مذهب المعتزلة بناء على نظره؟
جواباً على هذه الأسئلة نقول ابتداءً: إنَّ المعتزلة يرفضون الاختلاف العقدي رفضاً شديداً، بناءً على التمييز المشهور بين الاجتهاد في أصول الدين والاجتهاد في فروع الدين؛ إذ أغلب المتكلمين على المنع من الاجتهاد في أصول الدين، وهو ما يعني رفض الاختلاف العقدي، وهو ما قد بيَّنه القاضي عبد الجبار في مواضع من كتبه، ومن ذلك ما ذكره - في «المغني» في أبواب

علمه بالتوحيد والعدل»^(١). فقله: «لم يتكامل علمه بالتوحيد والعدل» مؤذّن بإخراج العوام من جملة المؤمنین.

من خلال ما سبق: يظهر لنا أن المعتزلة يتشددون في المطالبة بموافقتهم في أصولهم موافقة مركبة، تتركب من الجانب المعرفي من جهة، ومن الجانب الاستدلالي من جهة أخرى، وهو تشدد أفضى ببعضهم إلى تكفير العامي الذي قلّد مذهبهم من غير نظر.

يظهر لنا أن المعتزلة يتشددون في المطالبة بموافقتهم في أصولهم موافقة مركبة، تتركب من الجانب المعرفي من جهة، ومن الجانب الاستدلالي من جهة أخرى.

وإذا كان هذا حال العامي المقلد للمعتزلة؛ فلنا أن نتصور حكم العامي

(١) عبد الجبار، الهمذاني، «شرح الأصول الخمسة»، مرجع سابق، (ص/ ١٢٤).

ومنه يفهم أن القاضي عبد الجبار يذهب إلى التفريق بين الاجتهاد في الأصول وبين الاجتهاد في الفروع بناء على أمرين مترابطين:

أولاً: التفريق بين ما يطلب فيه الاعتقاد/العلم، وبين ما يطلب فيه العمل:

فإذا كانت فروع الدين ممّا يطلب فيه العمل، وبتعبير القاضي «تكليف الفعل والترك»، فهذا ممّا لا يمتنع «أن يختلف التعبد به بحسب الشروط والاجتهاد، ولا يمتنع فيما هذا حاله أن يكون كل مجتهد فيه مُصيبًا، وأن يكون الحق في الشيء وما خالفه، فما هذا حاله يجوز التعبد به على هذه الطريقة، إذا اختص بالشرائط التي معها يصح ذلك فيه»^(٣).

وخلافًا لذلك؛ فإنّ أصول الدين لا يجوز «أن يكون الحق منها إلّا واحدًا دون ما خالفه؛ لأنّ هذه الأصول إمّا ورد التعبد فيها بالاعتقادات التي هي

التوحيد والعدل- في التفريق بين ما يصحّ فيه تصويب المذاهب المختلفة ممّا لا يصح، حيث عقد فصلًا في (بيان الشروط التي معها يصح تصويب المذاهب المختلفة)، وممّا جاء فيه: «اعلم أنّ من حقه أن يكون متناولًا لتكليف الفعل والترك، ومن حقه أن يكون ذلك الحكم تابعًا لغالب الظن، ومن حق غالب الظن أن يكون تابعًا لأمانة صحيحة، ومن حقه أن يكون التوصل إلى العلم واليقين متعذرًا^(١)؛ فإذا اجتمعت هذه الشرائط صحّ ما ذكرناه.

وقد بيّنا من قبل: أنّ المذاهب إذا كانت تتناول الاعتقاد كالتوحيد والعدل، وما يتصل بها؛ فغير جائز أن يكون الحق إلّا واحدًا من ذلك...»^(٢).

(١) في المطبوع: متعذيا، ولا معنى له.

(٢) عبد الجبار، الهمذاني، «المغني»، الجزء السابع عشر: الشرعيات، حرر نصح: أمين الخولي، بإشراف: طه حسين، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة تراثنا، مطبعة دار الكتب، (١٣٨٢هـ/١٩٦٣م)، (١٧ / ٣٥٧).

(٣) عبد الجبار، الهمذاني، «المغني»، مرجع سابق، (١٧ / ٣٥٥).

بعضها علمٌ، وبعضها جهلٌ وكذبٌ، وما كان هذا حاله؛ فإنَّ الحق فيه واحد وهو العلم.

ثانياً: التفريق بين ما يقع عن دليل وما يقع عن أمانة:

إضافة إلى المعيار السابق في التفريق بين فروع الدين وأصول الدين، المتمثل في التفريق بين العملي والعلمي منهما؛ فإنَّ القاضي يُضيف معياراً ثانياً، مرتبطاً بالأول، وهو تعلق العمل بالظن، وتعلق العلم القطع. إنَّ فروع الدين إنَّما جاز فيها تصويب المجتهدين لكونها قائمة على غالب الظن؛ ولذلك يكفي فيها الاستدلال بالأمارات الصحيحة دون الأدلة، وقد سبق لنا أن رأينا تفريق القاضي بين الدليل والأمانة والشبهة، وبيانه أنَّ الأمارات إنَّما يطلب فيها غالب الظنَّ من غير أن يكون هذا الظن مؤلداً عن النظر.

وخلافاً لذلك؛ فإنَّ أصول الدين إنَّما يطلب فيها القطع -وقد عبَّر عنه

العلوم، وأن يعلم كون المعلوم الذي كلفنا العلم به على الصفات التي هو عليها. والمعلوم لا يصحُّ أن يكون في نفسه على صفتين متنافيتين، فإذا كان مختصاً بصفة مخصوصة، فاعتقاد مَنْ يعتقد أنَّه ليس عليها، أو أنَّه على خلافها يكون جهلاً، وخبره بذلك عنه يكون كذباً، ولا يجوز ورود التعبد بالجهل والكذب ... فقد ثبت بهذه الجملة أنَّ الحق من أصول الدين يجب أن يكون واحداً، وأنَّ المذاهب المختلفة في ذلك لا يصحُّ أن يكون جميعها حقاً، وليس هكذا الشرعيات...»^(١).

وبهذا الفرق جاز أن تكون المسائل العملية -التي هي فروع الدين- مُتعبداً فيها بالأمرين المختلفين، بخلاف المسائل العلمية الاعتقادية -التي هي أصول الدين- فإنَّ ذلك لا يجوز؛ لأنَّ الاختلاف فيها يعني أنَّ

(١) أبو الحسين، البصري، «شرح العمدة»، تحقيق ودراسة: الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زيد، القاهرة، دار المطبعة السلفية، (١٤١٠ هـ)، (٢/ ٢٤٦). وعبد الجبار، الهمذاني، «المغني»، مرجع سابق، (١٧/ ٣٥٥).

القول بأنَّ الله -تعالى- قد نصب في كل مسألة من مسائل أصول الدين دليلاً قاطعاً يُفضي إلى الحقِّ في الاختلاف فيها؛ إذ إنَّه -تعالى- كما نصب الأدلة القطعية على فساد الأديان الأخرى، فكذلك قد أقام تعالى -في المذاهب الإسلامية- الدلالة على الحق منها، ومن ثَمَّ؛ فإنَّ «الاجتهاد الذي يُؤدِّي إلى خلافه يجب أن يكون فاسداً»^(٣).

فإذا ورد في مسألة ما نصوص شرعية ظنية، كآليات المتشابهة؛ فإنَّ الحاكم فيها هو العقل، وخلافها يُؤوَّل بما يقتضيه العقل «لأنَّ من سبيل الكتاب والسنة أن يكونا مرتبين على ما يقتضيه العقل، فلا يجوز أن يكون المراد بهما ما يمنع دليل العقل.

ومنه إذا كان دليل العقل إمَّا يدل على صحة مذهب واحد دون ما خالفه، وجب القطع على كونه حقاً دون ما سواه، ونحن نحمل الكتاب والسنة على موافقته؛ لأنَّ تجويز خلافه يفسد

هنا بالعلم واليقين-، وذلك لا يكون إلَّا بالنظر في الدليل، وقد رأينا أنَّ النظر في الدليل -عند المعتزلة- يُؤلِّد العلم. ومن ثَمَّ؛ فقد أوجب المعتزلة على الله -تعالى- أن ينصب الأدلة ليحسن التكليف، وقد عقد القاضي عبد الجبار في ذلك فصلاً يُبيِّن «أنَّه -تعالى- يجب أن يكون ممكناً للمكلف بنصب الأدلة»^(١)؛ لأنَّه «إذا صحَّ أنَّ العلم لا يصحُّ أن يكتسب إلَّا بالنظر في الدلالة المعلومة، فقد صار فقدها في أنَّه يُوجب تعذُّر ذلك بمنزلة فقد الآلات؛ لذلك وجب عليه -سبحانه- أن ينصب الأدلة حتى يحسن أن يكلف، كما وجب أن يمكن بالآلات وغيرها»^(٢). وهذا التأصيل قد أدَّى بالمعتزلة إلى

(١) عبد الجبار، الهمذاني، «المغني»، الجزء الحادي عشر: التكليف، تحقيق: محمد علي النجار، وعبد الحليم النجار، مراجعة: إبراهيم مدكور، بإشراف طه حسين، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة تراثنا، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، (١٣٥٨هـ/١٩٦٥م)، (١١ / ٤٠٨).

(٢) المرجع السابق، (١١ / ٤٠٩).

(٣) أبو الحسين، البصري، «شرح العمدة»، مرجع سابق، (٢ / ٢٤٧).

طريقة واحدة، ومن ثمَّ؛ فإنَّ النَّظَارَ وإن اختلفت أعيانهم؛ فإنَّ نتائج أنظارهم لا ينبغي أن تختلف؛ «لأنَّ توليد النظر العلم لا يختلف»^(٢).

وبما أنَّ الواقع يشهد بوقوع الخلاف بين النظائر؛ فقد ذهب البعض إلى رفض القول بالتوليد؛ إذ لو صحَّ القول به لَمَّا وقع الاختلاف، لكن القاضي عبد الجبار يرد ذلك بأنَّ الخطأ ليس في التوليد وعلاقته بالنظر، وإمَّا في الناظر نفسه؛ إذ إنَّه لم يستوفِ شروط النظر، أو حالت دونه ودون الحق -يعني: مذهب المعتزلة- عوائق ذاتية أو موضوعية، يبينها القاضي عبد الجبار بقوله:

«فإذا صحَّ ذلك وجب متى علمنا في المخالف أنَّه يعتقد الخطأ أن نعلم أنَّه إن^(٣) لم ينظر في الدلالة، أو نظر فيها ولم يعلمها على الوجه الذي يدل.

هذا لو لم نعرف حالهم، فكيف ونحن نعلم عند المناظرة، وعند

(٢) عبد الجبار، الهمذاني، «المغني»، مرجع سابق، (١١٩/١٢).

(٣) لعلَّها زيادة من النسخ؛ إذ السياق لا يقتضيها.

طريق العلم بصحة الكتاب والسنة»^(١)؛ إذ إنَّ صحتهما إمَّا علّمت -في أول الأمر- بطريق النظر العقلي، فإذا تمَّ الطعن في العقل كان ذلك طعنًا في الشرع.

إنَّ هذا التأصيل الذي أصله المعتزلة في التفريق بين أصول الدين وفروعه بناء على العلم القطعي والعمل الظني، سيؤدِّي مباشرة إلى القول بأنَّ المجتهد المصيب في أصول الدين واحد، ومن عداه مخطئ، وهو ما يعني رفض الاجتهاد في أصول الدين، وبه رفض الاختلاف العقدي.

ومن ثمَّ يفهم أنَّ دعوة المعتزلة إلى النظر العقلي في أصول الدين إمَّا هي دعوة مقصورة ومقيدة بالنظر الذي يُؤدِّي إلى النتائج نفسها التي توصل إليها المعتزلة أنفسهم، وهو ما يفهم منه الدعوة إلى التقليد في الاستدلال -مع أنَّ المعتزلة من أشد معارضي التقليد!- وليبيان ذلك نقول:

إنَّ المعتزلة حين قالوا بأنَّ النظر يُؤلِّد العلم؛ فقد جعلوه مُنتجًا له على

(١) المرجع السابق، (٢/٢٤٧).

فكذلك القول في أصول الدين»^(٢). ثم يردف هذا النص بذكر أسباب أخرى ترجع في مجملها إلى التعصب والهوى، وعدم القيام بحق النظر، وبذلك يصبح المجتهد المخالف -عند المعتزلة- مخطئاً في نظره واستدلاله، وفيما توصل إليه.

وهنا تطرح مسألة حكم المجتهد المخطئ في أصول الدين عند المعتزلة، هل هو مأجور معذور شأنه شأن المجتهد في فروع الدين؟ أم إن له حكماً آخر؟

يجيبنا القاضي عبد الجبار معقّباً على النصوص المذكورة آنفاً، فيقول: «فأمّا الكلام في أنّ من ذهب عن الصواب محجوج غير معذور، وأن تأويله لا يغير حاله؛ فستراه مشروعاً من بعد إن شاء الله»^(٣). لكن بتتبع «المغني» لم نجد شرح ذلك، ولعلّه يكون فيما فُقد من أجزاءه.

(٢) عبد الجبار، الهمذاني، «المغني»، مرجع سابق، (١٢٠ / ١٢).

(٣) المرجع السابق، (١٢٢ / ١٢).

الكشف، أنّهم ينظرون في الشبه ويقصدون بالنظر نصرّة ما سبقوا إليه؟

وهذه هي العلة التي لها يخطئون؛ لأنّهم إذا سبقوا إلى اعتقاد الباطل إما على جهة التقليد، وإمّا على جهة الاتفاق والنشوء عليه، وإمّا ابتغاء الرياسة، أو لاجتلاب منفعة، أو دفع مضرة، فهم من بعد إمّا يطلبون^(١) بالنظر نصرّة ما سبقوا إليه، فيؤدّبهم نظرهم إلى ما يمكن أن ينصر به ذلك، وما له به تعلق، وما يشبه تعلقه بما اعتقدوه بالدلالة. فيعتقدون، عند ذلك، أنّ ذلك الوجه دلالة على ما اعتقدوه، وهو شبهة. فيكون قد أخطأوا في الاعتقاد الأول والاعتقاد الثاني، ونظرهم قد وقع على وجه يصحّ، وهذه الطريقة بيّنة من سائر المخالفين، إذا فحصت عن أحوالهم، وصار سبيلهم في ذلك سبيل من سبق في الفقه إلى اعتقاد مذهب وقصد من بعد أن ينظر ما ينصر به ذلك.

(١) في الأصل يبطلون، والسياق بعكسه.

لا يمنع من الإكفار» يقول فيه: «اعلم أنَّ التأويل هو أن يذهب إليه مذهباً خطأ^(٢)، ويحتج له بظاهر الكتاب والسنة، واختلفوا في ذلك. فمنهم من قال: إن التأويل لا يمنع من كون المذهب خطأ، ويمنع من الإكفار به. وقال العنبري: فمنع من كونه خطأ أيضاً.

والذي يدلُّ على أنَّه لا يمنع منهما أنَّه لا يخرج المذهب من كونه خطأ وذنباً؛ لأنَّ الجهل لا يتغير بذلك، ولا يخرج من كونه جهلاً، ولا الخير عن كونه كذباً. وانضمام التأويل الفاسد إلى المذهب الفاسد يزيد في المعصية، ولا يصير للمكلف عذر في ترك النظر الصحيح؛ لأنَّه مكلف بالبحث في الأدلة والتأويل الصحيح، فلا يجوز أن ينتقص عقابه بذلك»^(٣).

وبذلك سيكون موقف المعتزلة من أكثر الفرق المتأولة هو التكفير، وهو

وعموماً؛ فإنَّ الجملة المذكورة في هذا النص تُفيد بأنَّ المخالف للاعتزال محجوجٌ غير معذور، بناءً على ما ذكرناه سابقاً في التمييز بين الاجتهاد الفقهي والاجتهاد العقدي؛ فإذا كان كل مجتهد في الفقهيات مصيباً مأجوراً؛ فإنَّ المجتهد المخطئ في العقديات لا يخلو إمَّا أن يكون كافرًا أو فاسقًا أو مخطئًا.

وهو ما يفهم منه عدم قبول الاختلاف العقدي عند المعتزلة، حتى لو كان هذا المخالف متأولاً، مستنداً إلى نظر في دليل من الأدلة، التي هي ظواهر الكتاب والسنة، بناءً على قول القاضي السابق: «وأنَّ تأويله لا يغير حاله»؛ إذ إنَّ المخالف -مع تأويله- يصحُّ تكفيره على مذهب معتزلة البصرة؛ «إذ أكثر الكفار متأول»^(١) عندهم، وقد عقد الملاحمي في بيان ذلك باباً بعنوان: «باب في أنَّ التأويل

(١) أحمد بن يحيى بن المرتضى المعتزلي، كتاب «القلائد في تصحيح العقائد»، حققه وقدم له وأعداه: ألبير نصري نادر، بيروت، لبنان، دار المشرق ش م م، (١٩٨٥م)، (ص/١٣٦).

(٢) كذا، ولا تخلو العبارة من ركافة.

(٣) محمود بن محمد، الملاحمي، كتاب «الفائق في أصول الدين»، مرجع سابق، (ص/٦٠٥).

لا تكفير ولا تفسيق فيها، ويميزون بين الأصول الفروع في العقديات، ثم إذا وقع الخلاف من الخصوم، لم يفرقوا بين أصل وفرع، بل يجعلون الكل رتبة واحدة، فإن دُعوا إلى التفريق، لجؤوا إلى الإلزام.

بل إنَّ تكفير المعتزلة للفرق السابقة أغلبه إن لم نقل كله قائم على إلزامات لا يلتزمها أصحابها، ومن ذلك تكفيرهم الصفاتية - وخاصة الأشاعرة - فإنَّ تكفيرهم قائم على إلزام لا يلتزمه الأشاعرة، وبيان ذلك أن نقول:

إنَّ المعتزلة قد ألزمو الأشاعرة بإثبات (قديم) موازٍ لله - تعالى - في القدم والأزلية، وكأنَّهم تصوروا أنَّ في إثبات الصفات - بالطريقة التي شرحها الأشاعرة - إثبات أشياء أخرى قائمة بذاتها، وأنَّ في فصل الصفة عن الذات إثباتاً لعدة أعيان، وبذلك فإنَّهم سيقسون إثبات الصفات على إثبات آلهة أخرى مُشاركة لله في القدم والأزلية، ومن ثمَّ سيكفرون الأشاعرة بتهمة القول بتعدد القدماء، والخروج

ما نجده صريحاً عند المعتزلة أنفسهم؛ فإنَّ الملاحمي ينقل عن شيوخ المعتزلة تكفيرهم بعض الفرق الإسلامية، كالمشبهة، والمجبرة، والصفاتية^(١).

وبمقابل تكفير هذه الفرق؛ فإنَّه يقر بعدم تكفير فرق أخرى كالخوارج والمرجئة، وذلك لحصول الموافقة بينهم، إلا في أمور يسيرة لم يدل الدليل على أنَّها تستوجب تكفيرهم، فتكون بذلك من الخطأ الذي لا يستحق فسقاً ولا كفرًا^(٢).

وهو ما يفهم منه أنَّ المعتزلة وإن تشددوا في الدعوة إلى موافقتهم في أصولهم جملة وتفصيلاً؛ فإنَّهم قبلوا بعض الاختلافات، لا على أنَّها اجتهاد مأجور، وإنَّما على أنَّها خطأ مغفور، وخاصة تلك الاختلافات الواقعة بين المعتزلة أنفسهم، وهو ما قد يفهم منه أن المعتزلة يزنون مسائل الخلاف بميزانين؛ فيجعلون ما كان من ذلك بين الأصحاب من باب الفروع التي

(١) المرجع السابق، (ص/ ٥٩٣، وما بعدها).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٦٠٣، ٦٠٤).

وقد تنبّه إلى هذا الإشكال أبو القاسم البستي-من معتزلة الزيدية- فرفض هذا المنهج القائم على التفريق بين المؤلف والمخالف، فذكر أولاً بعض الأخطاء التي وقع فيها بعض شيوخ المعتزلة قائلاً:

«ألا ترى أنّ النظام اعتقد أنّ الله -تعالى- لا يقدر على ما لو فعله لكان قبيحاً... والشيخ أبو علي وأصحابه أنكروا ما عليه القديم، وقالوا: يخالف بأحكام صفاته، ولا يخالف بصفة زائدة، واستعظموا هذا القول. وقد قال الشيخ أبو عبد الله إنّ لله تعالى (أحوالاً) بعدد المعلومات إن كانت الأحوال ممّا يعد...»، وذكر عدة أمثلة، ثم قال:

«وإنّما لم نستوفِ مسائلهم لأنّ ذلك يجري مجرى التشنيع، فاكتفينا بذلك المثال، وإلا فلا شيخ يذكر إلا وفي مذهبه اعتقاد متعلقه القديم تعالى، وهو عندنا جهل، فيلزمنا تكفيرهم»^(١).

عن (التوحيد) الذي هو أصل أصول الدين.

ولا يخفى ما في هذا الإلزام من الخطأ والتضليل؛ بل قد تعدّى الأمر إلى قياس مذهب الكلاية والأشاعرة في إثبات الصفات والقول بقدمها، على كفر النصارى بالتثليث، ومَن حذا حذوهم^(١). يظهر إذن أنّ إثبات الأشاعرة لصفات قديمة قد فهم منه المعتزلة إثبات قدماء يوازنون آلهة المشركين، وأقانيم النصارى، ومن ثمّ؛ فقد ألزموهم بهذا الفهم، ثم حكموا عليهم وعلى الكلاية وسائر الصفاتية بالكفر.

وواضح أنّ هذا الفهم لا يصح مطلقاً، وحتى وإن سلّم أنّه صحيح في نفسه؛ فإنّ مثبتي الصفات لا يلتزمون قولاً لهم، وإذا قرر عليهم؛ فإنّهم ينفونه غاية النفي، فكيف يتهمون به بعد ذلك، وكيف يُكفّرون بقول لا يقولون به؟

(١) أبو القاسم، البستي، كتاب «البحث عن أدلة التكفير والتفسيق»، مرجع سابق، (ص/ ٦٥).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٣٠).

يُطرد ذلك أيضًا على الخلاف الواقع بين المذاهب الأخرى.

وبذلك يكون أبو القاسم البستي من المعتزلة القلائل الذين يمكن اعتبارهم أُمُودجًا لعذر المخالف وقبول تأويله وعدم تكفيره، مقابل كثير من المعتزلة الذين يرفضون الاختلاف العقدي، ويقصون كثيرًا من الفرق الإسلامية بالتكفير.

وقبل الختم لا بُدَّ من إشارة تتعلق بحكم المخالفين من الفرق الإسلامية الذين وقع تكفيرهم من قبل المعتزلة؛ إذ كما هو معلوم؛ فإنَّ التكفير حكم شرعي له آثار فقهية تترتب عليه، كاستحلال الدم، ومنع الإرث والمناكحة ... فهل ذهب المعتزلة إلى الدعوة إلى ترتيب تلك الآثار؟ أم إن لهم تأويلًا آخر؟

يجيبنا عن ذلك أحمد بن يحيى المرتضى، فيقول: «مسألة: البلخي عن المعتزلة جميعًا: إنَّ المجبرة والمشبهة كفار يجب

يظهر إذن أنَّ البستي يتعامل مع الخلاف، ومع مسألة الإلزام بهذا الخلاف، بموضوعية، يرى أنَّها لو طُردت للزم تكفير مشايخه، وبالطبع فإنَّه لا يكفرهم، غير أنَّه ينبه بعد ذلك على أنَّه مثلما لم يقح الحكم بكفر شيوخ المعتزلة بلازم خلافاتهم، فكذلك ينبغي القول في الفرق الأخرى المخالفة للمعتزلة، وهو ما يعبر عنه بقوله -مردفًا النص- السابق:

«ومتى تأوَّلنا مذاهبهم وقلنا: قد عرفوا الله في الجملة، وغلطهم في غير القديم، أو صرفنا خلافهم إلى عبارة أمكن ذكر مثل ما يعتذر به عنهم في كثير من المخالفين»^(١).

وبه فإذا كان الإيمان المجمل بالأصول الكبرى، لا يضر معه الخلاف في الفروع الضرر الذي يبلغ حدَّ الكفر؛ فإنَّ هذا ينطبق على جميع المذاهب، ولا موجب لتخصيص مذهبٍ به دون غيره. وإنَّ أوَّل الخلاف الدائر بين أصحاب مذهب واحد على أنَّه خلاف لفظي (خلاف في عبارة)، فلا بأس أن

(١) المرجع السابق، (ص / ٣٠، ٣١).

بها علماً يُفْضي إلى اليقين والقطع، ولمَّا كان العلم عندهم لا يحصل إلَّا بالنظر العقلي؛ فقد أوجبوه أيضًا من باب «ما لا يتم الواجب إلَّا به؛ فهو واجب»، وهو ما نشأ عنه اختلاف بينهم في حكم العامي المقلد أفضى بأكثرهم إلى تكفيره، أو تفسيقه. ولم يختلف الحال بالنسبة إلى المخالف الذي انبنى خلافه على نظر واستدلال وتأويل، فقد ذهب عامة المعتزلة إلى رفض الاجتهاد العقدي الواقع بين الفرق الإسلامية، وهو رفض قد نتج عنه تكفير المخالف في كثير من الأحيان، وبه يظهر أنَّ دعوة المعتزلة إلى النظر العقلي، والحكم بإيجابها على كلِّ مكلف، ليست دعوة إلى الاجتهاد العقدي، وإمَّا هي دعوة إلى التقليد في الدليل، وهو ما يتعارض مع مبدأ المعتزلة في القول بفساد التقليد!

ومن ثَمَّ لم يصح مُطلقاً اتخاذ المعتزلة أمودجًا للحرية والانفتاح العقلي، (محنة خلق القرآن) المشهورة دليل عملي واضح على ذلك.

تم، والحمد لله.

استتابتهم، ولا يُصلى عليهم، ونحوه. أبو علي، وقاضي القضاة، وابن مبشر: لهم حكم المرتد. أحد قولي أبي هاشم وثمَّامة: بل حكم الذمي.

البلخي: بل حكم المسلمين في المعاملة، وإمَّا الكلام في العقاب ... لنا: إذا ثبت لهم الكفر لزمته أحكامه، فإن تشهدوا ثم أظهروا الجبر فمرتدون»^(١).

يظهر بذلك أنَّ عامة المعتزلة على القول بترتيب أحكام الكفر على أهل تلك الفرق، ولم يتساهل في ذلك إلَّا البلخي الذي اعتبر أنَّ التكفير هنا حكم متعلق بالآخرة لا بالدنيا، فصار التكفير عنده بمنزلة التفسيق؛ إذ لا يمنع معاملة المخالف بمعاملة أهل الإسلام، كما لا يقول بنجاته في الآخرة.

خاتمة:

رأينا خلال هذا العرض أنَّ المعتزلة قد تشدَّدوا في أصولهم التي جعلوها أصول الدين، وقد أوجبوا على الجميع العلم

(١) أحمد بن يحيى، المرتضى، كتاب «القلائد في تصحيح العقائد»، مرجع سابق، (ص / ١٣٦).

نزعة سلفية:- الحداثة من منظور ليو شتراوس ..

«كتاب عن الحرب لكلاوزفيتش كان هو كتاب السيرير بالنسبة إلى لينين وهتلر، ثم نتساءل: لماذا كان هذا القرن ملعوناً!». (سيوران)

- طارق عثمان * -

لعلّ الناظر في فلسفات ما بعد الحداثة، اعتباراً أو استشكالاً، لا يكاد يعزب عليه شيء قدر محاولة تحديد كنهها تحديداً صارماً، بحيث يستطيع أن يقدم أجوبة مقنعة وناجزة عن أسئلة من قبيل: ما هو تعريف ما بعد الحداثة؟ وما هي الأسس التي تنهض عليها؟ وما هو موضوع اشتغالها؟ إنَّ كل محاولة في هذا السبيل غالباً ما تنتهي إلى فشل مريع، وربما كان استعصاء ما بعد الحداثة هذا على التحديد والضبط هو سمتها الأبرز، وواحدة من اثنتين



(*) باحث و مترجم مصري. البريد الإلكتروني:

dr.tareq.osman@gmail.com

فهي طبيعة العلاقة بين الحادثة وما بعد الحادثة؛ إذ ثمة اتفاق على كونها علاقة سلبية تمامًا، ما بعد الحادثة هي هجاء الحادثة، وهجمة عنيفة عليها، وذلك بغض النظر عن اعتبار ما بعد الحادثة بمثابة قطيعة تامة مع الحادثة، أي إعلانًا عن بداية مرحلة جديدة، بعد نهاية مرحلة الحادثة. أو أنّها هجوم ونقد على الحادثة، ولكن من داخل الحادثة نفسها، فما بعد الحادثة هنا ليست مرحلة جديدة، وإنما هي امتداد للحادثة، ولكن في صورة نقد قاسٍ وعنيف.

ولكن، ثمة سؤال يجابهنا هنا: هل ما بعد الحادثة هي الصورة الأولى لنقد الحادثة؟ ربما كان النقد ما بعد الحداثي هو الأعنف والأكثر جذرية، ولكنّه بالتأكيد ليس الأول،

ديفيد هارفي، «حالة ما بعد الحادثة: بحث في أصول التغيير الثقافي»، ت: محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة. ولنقد فلسفي معمق، انظر سجلات هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحادثة، في نضه الأساسي: «القول الفلسفي للحادثة»، ومقالته: «الحادثة مشروع لم يكتمل».

يتفق عليهما الباحثون في هذا الضرب من التفلسف الراهن^(١). أمّا الثانية؛

(١) كمحاولة لتحديد مفهوم ما بعد الحادثة، انظر البحث الرائد: «نحو مفهوم لما بعد الحادثة»، للناقد الأمريكي إيهاب حسن، وهو من أهم مُنظّري ما بعد الحادثة، بترجمة صبحي حديدي، مجلة: (الكرمل)، (عدد: ٥١)، وهو بحث منشور ضمن كتاب حسن: «منعطف ما بعد الحادثة». وأيضًا انظر: ترجمة بدر الدين مصطفى لمقال حسن: «سؤال ما بعد الحادثة»، ضمن كتابه: «حالة ما بعد الحادثة: الفلسفة والفن»، الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر. ومن النصوص الأساسية، نص جان فرانسوا ليوتار: «الوضع ما بعد الحداثي»، ت: أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة. وأيضًا نص جيانى فاتيما: «نهاية الحادثة»، ت: فاطمة الجوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية. وكبانوراما فكرية عن ما بعد الحادثة راجع: بيتر بروكر (محرر)، «الحادثة وما بعد الحادثة»، ت: عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي (١٩٩٥م). وأيضًا سلسلة دفاتر فلسفية، من إعداد محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي، الأعداد (١٣، ١٤، ١٥)، دار توبيقال للنشر. ولنقد ماركسي لما بعد الحادثة، انظر: «أوهام ما بعد الحادثة»، تيري إيجليتون، ترجمة: منى سلام، أو ترجمة ثائر ديب. وأيضًا، فريدريك جيمسون، «ما بعد الحادثة»، أو «المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة»، (١٩٩١م)، منشورات جامعة ديوك. ومن منحى سوسيولوجي ماركسي أيضًا، راجع:

حال؛ فإنَّ ما أجادل به هنا، أنَّ نقد الحادثة ما كان مقتصرًا على فلسفات ما بعد الحادثة، وإمَّا كاد أن يكون هذا النقد محايتًا لصيرورة الحادثة نفسها، فقط ثمة مراحل معينة يتجلَّى فيها هذا النقد ويشتد، وما «بعد الحادثة إلَّا» مرحلة أكثر راهنية وأشد قسوة من بين هذه المراحل^(٣).

في هذا السياق تحديدًا - أي: صور نقد الحادثة التي لا تنتمي لأفق فلسفة ما بعد الحادثة، نحاول أن نتعرض لنموذجٍ لم يحظَ بقدر لائقٍ من الاستقبال عربيًّا، أتحدث عن الفيلسوف الألماني الأصل ليو شتراوس Leo Strauss.

شتراوس: طبيعة الاشتغال الفلسفي:

ليو شتراوس هو فيلسوف يهودي ألماني ولد في (١٨٩٩م)، وتُوفي في (١٩٧٣م)، تتلمذ على يد فلاسفة ألمان كبار، كرائد الكانطية المحدثه أرنست

(٣) من لحظات النقد القاسية أيًّا والسابقة على ما بعد الحادثة: (لحظة الثلاثي الشكاك) بتعبير بول ريكور: (ماركس، وفرويد، ونيتشه). و(لحظة مارتن هايدجر).

فنقد الحادثة ما كان أبدًا من حظ ما بعد الحادثة وحدها، وإمَّا ثمة صور أخرى سابقة عليها قد اشتبكت بعنف مع فكر الحادثة. فثمة الحركة الرومانتيكية، التي تمثل هجاء شرًّا لإبيستيمة (episteme) عصر الأنوار، والتي يعد المنحى الأدبي لها مجرد تمظهر لذلك النقد الجذري، هنا نقابل أسماء مفكرين كبار مثل: فيكو، هامان، هرذر، وشيلر^(١). كذلك يمكننا أن نجد نقدًا إبستيمولوجيًا وسوسيولوجيًا للحادثة، سابقًا على نقد ما بعد الحادثة، عند مدرسة فرانكفورت، مع روادها الأوائل: هوركايمر، أدورنو، وماركوز^(٢) على أية

(١) عن الفكر الرومانتيكي وعلاقته بفكر الأنوار راجع: أشعيا برلين، «جذور الرومانتيكية»، ت: سعود السويدا، جداول للنشر، (٢٠١٢م). وبرلين واحد من أهم الباحثين في فكر الأنوار والفكر المضاد للأنوار.

(٢) عن مدرسة فرانكفورت راجع: ألان هاو، «النظرية النقدية»، ت: ثائر ديب، المركز القومي للترجمة. وفيل سليتر، مدرسة فرانكفورت: «نشأتها ومغزاها وجهة نظر ماركسية»، ت: خليل كلفت، المركز القومي للترجمة. وتوم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ت: سعد هجرس، أوبا للنشر.

- (٤) «الفلسفة والقانون: محاولات في فهم ابن ميمون وأسلافه».
- (٥) «أفكار حول ميكافيللي».
- (٦) «سينوزا ونقد الدين».
- (٧) «الفلسفة السياسية لهوبز».
- (٨) «وتاريخ الفلسفة السياسية» (محرر مع رفيقه في جامعة شيكاغو أستاذ الفلسفة السياسية جوزيف كروبيسي). ومن سجلاته المهمة: (سجاله مع كارل شميت، ومع كارل بوبر)^(٢).

رَبُّ حقل فلسفي لم يعد محط اشتغال الكثرة من الفلاسفة، ففي الزمن الحديث وما بعد الحديث، لا نجد اهتمامًا خاصًا بفلسفة السياسة، فقط نجد للفلاسفة الكبار مشاركات

(٢) لا أعرف ترجمات عربية لنصوص شتراوس، حاشا «تاريخ الفلسفة السياسية»، فقد ترجمه: محمود سيد أحمد، وراجعته: إمام عبد الفتاح إمام، وصدر في جزأين عن المركز القومي للترجمة، القاهرة. وأيضًا ترجمت مقالاته «موجات الحداثة» في مجلة: «فكر ونقد»، (عدد: ٢). كذلك ثمة دراسة معمقة عن نقد شتراوس لاسينوزا، لصالح مصباح، ضمن كتابه: «مباحث في التنوير موجودًا ومنشودًا»، الصادر عن جداول، (٢٠١١م).

كاسيرر، في جامعة هاربورج، ثم تتلمذ في جامعة فرايبورج على كُُلِّ من صاحب الفينومينولوجيا إدموند هوسرل، ومارتن هايدجر. فرَّ من النازية إلى لندن ومنها إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث سيحمل جنسيتها^(١)، ويستقر بها حتى يأتيه أجله. اشتغل شتراوس أستاذًا للفلسفة في عدد من الجامعات الأمريكية، أهمها جامعة شيكاغو، والتي أَلَّفَ خلال فترة عمله فيها أهم أعماله، وتخرج منها أهم تلامذته.

يندرج اشتغال شتراوس الفلسفي في حقل الفلسفة السياسية، فجُلَّ تأليفه وسجلاته الفلسفية كانت في هذا الحقل، فمن تأليفه المهمة:

- (١) «الحق والتاريخ الطبيعي».
- (٢) «في الطغيان».
- (٣) «ما هي الفلسفة السياسية؟».

(١) كانت هذه هي عادة الولايات المتحدة، أن تكرم وتجنس تلك العقول المهاجرة، كما فعلت مع ماركوز، وحنة أرندت، وشتراوس وغيرهم.

نفسها، خاصة عندما درس هذا العقل من خلال المقارنة مع الفلسفة السياسية ما قبل الحديثة: اليونانية والدينية (إسلامية، ويهودية، خاصة فلسفة الفارابي، وابن ميمون)، وعند هذه النقطة تحديداً تأتي مقارنة شتراوس للحادثة^(٣).

الحادثة: تحويل مجرى الفلسفة السياسية:

ما هي الحادثة في نظر شتراوس؟ وما المقارنة الأكثر نجاعة لفهمها حقاً؟ وما هو السبب الرئيس لأزمتهما الراهنة؟ ينطلق شتراوس في تحديده لماهية الحادثة من مفهوم شائع عنها، يراه وجيهاً، ولكنه قاصر عن إدراكها حق الإدراك: الحادثة هي علمنة الإيمان الديني (التوراتي تحديداً، فشتراوس

(٣) هذه هي النقطة نفسها التي انطلقت منها أيضاً حنة أرندت، وهي يهودية ألمانية عاشت ظروف شتراوس نفسها، وقد انصبَّ اهتمامها على مسألة التوتاليتارية. ترجمت أهم أعمالها للعربية: في العنف، وأسس التوتاليتارية عن دار الساقى. وفي الثورة عن المنظمة العربية للترجمة. ومؤخراً ترجم تقريرها عن محاكمة إيكمان: «إيكمان في القدس: تقرير حول تفاهة الشر»، عن ابن النديم للنشر.

في هذا الحقل، على هامش أعمالهم الأساسية^(١). أو نجد أعمالاً مستقلة في فلسفة السياسة، ولكنها قليلة إذا ما قُورنت بالأعمال المنتجة في حقول فلسفية أخرى^(٢).

والحال: إنَّ شتراوس يُعد من تلك القلة التي انصب اهتمامها على التفلسف في السياسة. وأزعم أنَّ الشرط التاريخي والسوسيو سياسي الذي تكوَّن فيه شتراوس، ربما أسهم بقدر غير يسير في توجيهه إلى هذا الحقل؛ فأن يكون المرء يهودياً وألمانياً في حقبة النازية، لهو أسرع وصفة للهلاك. عاين شتراوس وهو اليهودي البؤس الذي خلفته النازية على العالم أجمع، ومن ثمَّ انشغل بالعقل السياسي الذي يُمكنه أن ينتج هذه الممارسات المرعبة، فراح يبحث بعمق؛ ليجد أنَّ البلاء لا يتعلق بالعقل السياسي الراهن فقط، وإنما يتعلَّق بالعقل السياسي للحادثة

(١) انظر مثلاً لنص كانط: مشروع للسلام الدائم مقارنة بثلاثية النقد!

(٢) كأعمال: حنة أرندت، جون راولز، مايكل ساندل، وسيليا بن حبيب.

العلمانية إيجاباً، وإمّا تحدده فقط بالسلب، بوصفها مجرد امحاء الإيمان الديني، ثم ثالثاً هي تضخم من فكرة حضور القيم الدينية المعلمنة في تحديد الحداثة، **والحال:** أن مشروع الحداثة هو مشروع وضعي في مبتدأه ومنتهاه. نعم؛ فكرة القيم المعلمنة قد تكون ضرورية كما يكون هذا المشروع الوضعي مقنعاً، لكن لا غنى لنا عن الوقوف على حقيقة هذا المشروع نفسه أولاً إذا أردنا أن نفهم الحداثة حقاً^(٢).

إذن: علينا أن نفهم هذا المشروع الوضعي أولاً، ولكن أي مشروع تحديداً؟ يتساءل شتراوس، فلا شيء يميز الحداثة أكثر من هذا التنوع الهائل، والتغيرات الجذرية المتواترة في مسارها، فالتنوع كبير جداً لدرجة تجعل المرء يتشكك في إمكان الحديث عن حداثة واحدة. كما أن انتهاج طريق كرونولوجي (التحقيب التاريخي) لفهم الحداثة، بأن نعتبر الحداثة تبدأ من لحظة

(2) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 83.

يهودي)، أي: الإبقاء على القيم والأفكار، والأحاسيس الدينية، ولكن بعد تفرغها من كل محتوى إيماني متجاوز؛ لتصير ذات طابع دنيوي محض. أي: نقل جهة الإيمان من الآخرة للدينا، ومن السماء إلى الأرض، أو قل إن شئت: «لن يعود المبتغى هو الحياة في الجنة، وإمّا هو تحقيق الجنة في هذه الحياة الدنيا، وبطرق بشرية محضة»^(١).

ولكن هذه المقاربة ليست مقنعة لشتراوس بدرجة كافية، فهو يأخذ عليها أولاً لأنها لا تتسم بالدقة المطلوبة، فلا تُحدّد لنا -مثلاً- أي: قيم دينية تمت علمنتها، وأي: قيم لم يتم الالتفات إليها، ثم هي ثانية لا تحدد لنا معنى

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, in: an introduction to political philosophy: ten essays by Leo Strauss, Wayne state university press, 1989, P. 82.

- وقد استفدت من ترجمة مشروحي الذهبي لمقالة شتراوس هذه: «موجات الحداثة الثلاث»، والمنشورة في مجلة: (فكر ونقد)، (عدد: ٢)، أكتوبر (١٩٩٧م)

الحداثة للحظة أزمتها. كيف ذلك؟ كانت غاية الفلسفة السياسية الكلاسيكية تحديد النظام الاجتماعي والسياسي الأكمل، وتحديد الصواب والخطأ، ومن ثمَّ: القيم التي ينبغي أن تسود في المجتمع؛ وبالتالي: قد كانت هذه الفلسفة أمرًا ممكنًا وضروريًا. هذا التصور للفلسفة السياسية هو ما تمَّ رفضه تمامًا، والاستغناء عنه في الزمن الحديث بواسطة الحجة التالية:

إنَّ الفلسفة السياسية مستحيلة، هي بمثابة حلم، قد يكون حلمًا ربيعًا، ولكنَّه يبقى حلمًا على أي حال. ولكن لماذا هي حلم؟ لحجة من اثنتين متداولتين؛ الأولى: المعرفة العلمية، والتي تعتبر الفلسفة السياسية نفسها ضربًا منها، لا تشغل أبدًا بالأحكام القيمية، وإمَّا هي متعلقة فقط بالوقائع العملية، بينما الفلسفة السياسية تروم البرهنة العقلية على الأحكام القيمية، وهي بذلك قد حكمت على نفسها بالنفي من أرض المعرفة العلمية الحقة.

تاريخية بعينها، فيكون ما قبلها لا ينتمي للزمن الحديث، وكل ما بعدها زمنًا حديثًا، لا يساعدنا كثيرًا؛ إذ يُمكن ببساطة أن يكون في الزمن الحديث مفكرون غير حداثيين⁽¹⁾. وكأنَّ الطرق جميعها قد سُدت أمامنا إذن؛ فلا المقاربة الدينية السالبة للحداثة تكفيننا، ولا يمكننا الإمساك ببرنامج أو مشروع واحد لنقول عنه: هذا هو برنامج الحداثة، وما طريقة التحقيب التاريخي إلا خروج من الأزمة إليها، فما هي يا ترى وصفة شتراوس للخروج من هذا المأزق؟

يلجأ شتراوس إلى نقطة محددة يرى أنَّها تمثل الخط الفاصل بين الحداثة وما قبلها، إنَّها عملية التغيير الجذرية التي أجريت على الفلسفة السياسية الكلاسيكية. وشتراوس لا يجعل من مقولة الفلسفة مُرتكزًا يُحدِّدُ به الحداثة فقط، وإمَّا جعل عملية التغيير هذه هي مدار نقده للحداثة، كما جعلها السبب الرئيس لوصول

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 83.

واضح أنّ الحجة الأولى تتعلّق بالوضعيّة كإبيستيمولوجيا علميّة لا تحترم سوى البرهان التجريبي. بينما الحجة الثانية تتعلّق بالنزعة النسبوية التاريخية، التي فقدت الأمل في كل معرفة مطلقة، وقد ناصب شتراوس كلتا النزعتين: الوضعيّة والنسبوية كل العداء، وأسأل الكثير من المداد في نقدهما.

يجعل شتراوس من هذا الرفض للفلسفة السياسيّة (التي تروم تحديد القيم والنماذج المجتمعية الأكثر كمالاً)، سبباً في أزمة الحداثة: فالإنسان الحديث قُذِفَ به في عالم لم يعد يفهم ماذا يريد فيه على وجه الدقة، ولم يعد يعتقد أنّ بمسّطاعه تحديد ما هو خير وما هو شر، وهذا تحديداً ما كانت تمثّده به الفلسفة السياسيّة، التي أعرض عنها؛ ليسقط في هوة العدمية التي ما لها من قرار.

يستشعر شتراوس أنّ إرجاعه لأزمة الحداثة إلى التخلي عن الفلسفة السياسيّة أمرٌ مشكّل؛ إذ كيف تكون

أمّا الحجة الثانية (والتي يراها شتراوس أكثر وجهة من الأولى): فهي تعترض على سابقها، بأنّ هذا الفصل الجذري بين الوقائع والقيم، هو فصل مُتوهّم في واقع الأمر؛ لأنّ كلّ معرفة نظرية بطريقة أو بأخرى تحتوي بداهة على مبادئ قيمة معينة؛ وبالتالي: فليست الفلسفة السياسيّة مستحيلة لكونها تتغيّج البرهنة على ما هو قيمي؛ وإمّا لأنّ مبادئ التقييم متغيرة تاريخياً، وتختلف من عصر إلى آخر. ومن ثمّ: لا يُمكن أن نجيب عن مسألة الصواب والخطأ جواباً كونياً مطلقاً، كما لا يمكن تحديد النظام السياسي والمجتمعي الذي يصلح لكلّ زمن، كما تحاول الفلسفة السياسيّة أن تفعل^(١).

فليست الفلسفة السياسيّة مستحيلة لكونها تتغيّج البرهنة على ما هو قيمي؛ وإمّا لأنّ مبادئ التقييم متغيرة تاريخياً، وتختلف من عصر إلى آخر.

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, p P. 81 - 82.

أسماء: ماكيافيلي، وهوبز، واسبينوزا، ولوك. أما الثانية فتضم أسماء: روسو، وكانط، وهيغل. بينما الثالثة تضم أسماء: نيتشه وهايدجر والوجوديين.

(١) أصل البلاء: (ماكيافيلي، وهوبز):

يُمثِّلُ الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م) بالنسبة إلى شتراوس الرجل الذي أنجزت على يديه مهمة القطع مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية، ولكن بحسب شتراوس، فإنَّ إنجاز هوبز لمهمته هذه ما كان أبدًا ليتم من دون إنجازات رجل آخر سابق عليه، وإليه يوكل كُُلُّ البلاء على الحقيقة، إنَّه فيلسوف فلورنسا: نيقولا ماكيافيلي (١٤٦٩-١٥٢٧م).

«لأنَّ قصدي هو أن أكتب شيئًا مُفيدًا للذين هم يعلمون، يبدو لي أنَّه من الملائم أن أذهب عامدًا إلى الحقيقة الواقعيَّة للمسألة بدلًا من تخيلها؛ لأنَّ كثيرين تخيَّلوا جمهوريات وإمارات لم يروها، ولم يعرفوا أنَّها موجودة بالفعل. إنَّ هناك بونًا شاسعًا بين

أزمة الثقافة الحديثة بأجمعها راجعة لمجرد مبحث أكاديمي واحد: فلسفة السياسة؟ ولكنَّه في واقع الأمر لا ينافح عن نظريته بعمق، فقط يجادل بأنَّ الفلسفة السياسية أكبر من مجرد مبحث أكاديمي، فمعظم فلاسفة السياسة العظام ما كانوا أساتذة جامعات^(١).

هذه هي إذن الحداثة، وقد تحددت عند شتراوس بوصفها قطيعة مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية، والتأسيس لمنظور آخر لها، منظور حداثي، فمن يا ترى أولئك الذين تمت على أيديهم عملية تحويل مجرى الفلسفة السياسية الكلاسيكية، ودشَّنوا لفلسفة سياسية حداثة أو قل دشَّنوا الحداثة؟

الحداثة: موجات ثلاث:

اشتهر عن شتراوس تقسيمه للحداثة إلى ثلاث موجات متتابعة، لكل منها مفكروها الكبار، الموجة الأولى تضم

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 83.

إلى ما ينبغي أن يعيشوا عليه. إنَّها نزعة مثالية نعم، وثمة سبيل وحيد لتحقيقها بحسب الفلاسفة الكلاسيكيين (أفلاطون وأرسطو): إنَّها الصدفة (الحظ)، التي ستسمح يوماً ما بتلاقي الفلسفة مع السلطة، فنظام الحكم الأكمل ليس بمستطاع؛ إلا لو كان الناس الذين سيحكمون به جاهزين هم أيضاً له أي ممارسين للفضيلة وساعين نحو الكمال، وإذا كان حال الناس على عكس ذلك، فليس ثمة قوة سياسية قادرة على تغييره، وحدها الصدفة ستفعل. هنا وكما يحلو لشتراوس، دوماً أن يقرب بين أثينا والقدس، أي: بين التوراة والفلسفة السياسية الكلاسيكية، بغض النظر عمّا يبدو من خلافات جذرية وعميقة بينهما، يرى أن هذه النظرة تتواءم مع تصور التوراة للإنسان في الكون ودور العناية الإلهية^(٢)، بالنسبة إلى ماكيافيلي هذه الأقوال كلاسيكية كانت أو لاهوتية هي بمثابة تخيلات وضروب من الوهم، علينا أن نتخلّى عنها تماماً ونشغل

(2) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 86.

كيف يعيش المرء، وكيف ينبغي عليه أن يعيش، حتى إنَّ الذي يرفض ما يفعله الناس بالفعل مفضلاً ما ينبغي عليهم أن يفعلوه هو يسعى إلى حتفه بدلاً من بقاءه؛ لأنَّ الإنسان الذي يريد أن يفعل في كل مسألة ما هو خير سوف يحزن بين كثيرين جدّاً ليسوا أخياراً؛ ولذلك: من الضروري للأمير الذي يريد أن يدعم نفسه ويحافظ عليها ألا يكون خيراً، وأن يكفَّ عن استخدام الخيرية».

ينقل شتراوس هذا النص من الفصل الخامس عشر من كتاب «الأمير» لماكيافيلي، في الفصل الذي كتبه عنه ضمن كتاب تاريخ الفلسفة السياسية^(١)؛ ليوضح مدى القطيعة التي أجراها فيلسوف فلورنسا مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية:

كانت الفلسفة السياسية الكلاسيكية تروم البحث عن أفضل نظام حكم يتقصد ممارسة الفضيلة، ودفع الناس

(١) شتراوس، كروبسي، ت: محمود سيد أحمد، (٢٠٠٥م): (١/ ٤٣٣).

هوبز) هنا قد تلاقى المثالي والواقعي، المرتجى والممكن قد صاراً شيئاً واحداً.

هذه هي إذن تعاليم ومواعظ ماكيافيلي لأمير فلورونسا لورينزو دي ميدتشي. والتي يعبر عنها شتراوس باستعارة توراتية طريفة قائلاً: «إنَّ ما تنبأ به ماكيافيلي هو بالتالي أن وحيًا جديدًا، وحيًا بوصايا عشر جديدة، على وشك أن يهبط على موسى جديد، الذي ليس سوى ماكيافيلي نفسه، والوصايا العشر هي تعاليمه الجديدة تمامًا لأمير جديد تمامًا في دولة جديدة تمامًا!»^(٣).

هاهو توماس هوبز يرث تركة ماكيافيلي كاملة بلا نقصان، وليعبر بجرأة وعنفاً عمماً أسس له سلفه بقدر ما من الاحتشام. بحسب شتراوس؛ فإنَّ هوبز قد قام بالآتي: بينما ثمة قانون طبيعي (عدالة، واجبات، سعي للكمال) تحتل فيه قيمة الحفظ المجرد للذات بما هي

بالواقع نفسه، ومن ثمَّ لا مكان إذن للأخلاق والفضيلة بوصفهما غايات لنظام الحكم، وإمَّا هما (لو سمحنا لهما بالوجود بيننا) محض وسائل لهذا النظام الذي يعتبر وحده هو الغاية. هذه واحدة، أي تلك المتعلقة بحيثية الأخلاق والفضيلة في نظام الحكم.

أمَّا الثانية؛ فتتعلق بالدور المزعوم الذي أعطاه الكلاسيكيون للحظ في تحقيق النظام السياسي الكامل، فقد تجاوزها ماكيافيلي ببساطة زاعماً أنَّ «الحظَّ كالمراة لا بُدَّ -من حيث هي كذلك- أن تُضرب وتُقهَر لكي تخضع»^(١)، والمعنى هو: طالما أنَّ آمالنا في النظام السياسي جد متواضعة؛ إذ لا نروم نظاماً يتَّسم بالمثالية والكمال، وإمَّا هو مجرد نظام واقعي أي ما هو ممكن بالفعل لنا، فما حاجتنا إذن إلى الصدف والمعجزات؟ كل ما في الأمر أننا نحتاج لنظام قوي يُخضع ويقهر المجتمع له تمامًا كما تُقهَر المراة (هذا الذي سيتجلَّى لاحقاً مع ليفياتان

(٢) شتراوس، كروبسي، ت: محمود سيد أحمد، (٢٠٠٥م): (١/ ٤٣٨).

(١) شتراوس، كروبسي، ت: محمود سيد أحمد، (٢٠٠٥م): (١/ ٤٣٤).

الحدائثة والأنوار، تفهمنا لماذا عدّه شتراوس رأس الموجة الثانية للحدائثة؛ إذ إنّ النظر في مقولات روسو يُفيد بادئ الرأي أنّهُ يناصب التنوير العداًء^(٢)، حيثُ شنّ هجومًا شرسًا على تطور العلوم الحدائثة والفنون جاعلاً منه سببًا رئيسًا لفساد الإنسان أخلاقياً، ومجذراً للتفاوت بين البشر. إنّها شبه دعوة للأخلاق والفضيلة، فماذا ينقم شتراوس عليه إذن؟ إنّ برلين يدعونا ألاّ نغتر بظاهر مقولات روسو؛ فهي إن حققت أمرها ليست سوى مقولات الموسوعيين رواد الأنوار (ديدرو، فولتير، هلفتيوس ...) إذا نظرنا إلى الهدف الأخير لكليهما، كل ما في الأمر أنّ الوسائل قد اختلفت، إنّ روسو يبدو عاطفياً ولا أكثر^(٣).

نعم؛ يُبدي روسو إعجاباً صريحاً

(٢) خاصة في نَصّه: خطاب في التفاوت بين البشر، والذي قال فولتير بعدما قرأه مخاطباً روسو: «لم يستعمل أحدٌ فكره بقدر ما استعملته أنت؛ لكي تجعلنا شبيهين بالبهائم. إنّ الإنسان يشتهي عندما يقرأ بحثك أن يمشي على أربع قوائم!».

(٣) برلين، ت: سعود السويداء، (٢٠١٢م): (١١١)، (١١٢).

كذلك مرتبة دنيا في سلم الغايات؛ إذ بهوبز يجعل هذه الغاية الدنيا هي جوهر القانون الطبيعي، وليس ثمة من بعدها غايات. هذا القلب القيمي سيبلغ ذروة تمظهره بحسب شتراوس فيما سيسمى بعد ذلك «حقوق الإنسان»، حقوق إنسان بدلاً من قانون طبيعي، الحق حلّ محل القانون، والإنسان حلّ محل الطبيعة. قد صارت العدالة والغاية إذن هي حفظ ذلك الإنسان بتحقيق رغد عيشه ولا أكثر^(١). قد تمّ تحديد لحظة تدشين الحدائثة إذن بماكيافيلي، وورثته الكبار هوبز واسبينوزا، فما هي خصيصة اللحظات التالية عليها، أي الموجتين الثانية والثالثة للحدائثة؟

(٢) عودة في الاتجاه الخطأ: (روسو وكانط):

رُبَّ وجهة نظر لائقة لدى (أشعيا برلين) حينما قلّل من أثر جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) في الحركة الرومانتيكية، بما هي انقلاب على فكر

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 89.

ولكن، كيف كانت هذه الحالة الطبيعية؟ إنها حالة الإنسان البدائي تمامًا، أو قُل: ما قبل الإنسان، مجرد حيوان حر وفاعل ويتكلم، يسعى لحفظ ذاته وتوفير حاجاتها الأساسية فقط. طيب ومشفق على غيره (وليس شريراً محضاً كما يجادل هوبز) لا يعني هذا أنه أخلاقي، فقط هو خير، لا يستحق الأمر أن نسمه بالأخلاقي؛ لأنَّ ما يفعله يفعله؛ لأنَّه يروق له، لا لأنَّه واجب عليه، فقط هو لا يؤذي غيره. في ظل هذا الحال الطبيعي غير الاجتماعي، ولا السياسي الكل سواسية تمامًا، ليس لأحد أن يحكم أحدًا، أو يستعبده. هذا الإنسان الطبيعي يتسم بصفتين أساسيتين: تتمثل الأولى في كونه يمتلك إرادة حرة تمامًا. بينما الثانية تتعلق بكونه ليس إنساناً غائباً، وهنا تحديداً يظهر ما ينقمه عليه شتراوس؛ لا مكان في الحالة الطبيعية للفضيلة بالمعنى الكلاسيكي الذي يدعو إليه شتراوس، أي: السعي نحو الكمال. فبحسب روسو، الإنسان الطبيعي لم يسع إطلاقاً لأن يكتسب شيئاً من الأشياء التي اكتسبها، وحدها

بسياسات المدينة اليونانية، ولكنَّه أبداً ما تبنى الفلسفة السياسية الكلاسيكية (تلك التي يمجدها شتراوس).

وإنَّما انشغل هو بما يُسمى (الحالة الطبيعية)، ووحدها ما أسس عليه روسو نظره السياسي، فروسُو لم يُعد الاعتبار للفضيلة بمعناها الكلاسيكي، أي: بوصفها غاية للإنسان ومعيار كماله، وإنَّما شغل نفسه بتحقيق الهدف الذي يزعم أن كُُلَّ مَنْ سبقه من مفكري السياسة قد فشلوا في تحقيقه (هوبز، ولوك تحديداً): رد المسألة السياسية لحالة الطبيعة.

الفكرة هي: الإنسان ليس سياسياً بطبعه، ومن ثَمَّ: فالمجتمع المدني ليس بغاية حتمية كان لا مناص من تحققها، وإنَّما هو محض اتفاق بين الناس لتدبير أمورهم بعدما فارقوا (لسوء الحظ) الحالة الطبيعية؛ وعليه: فإنَّ كُُلَّ القوانين التي ستسود المجتمع المدني (الذي هو حال ليس بأصلية لا بُدَّ أن تكون نابعة حصراً من حالة الطبيعة الأصلية).

-ومن ثمَّ: هو قد حافظ على حرية الطبيعة فقط بتغيير شكلها لتظهر في هيئة الإرادة العامة.

بحسب شتراوس؛ فإنَّ فكرة الإرادة العامة هذه تمثل التفاف رؤسُو الأساسي على الفلسفة الكلاسيكية، كيف؟ قلنا: إنَّ صلب الفلسفة الكلاسيكية هو فكرة السعي نحو ما ينبغي أن يكون، والذي تفصله هوة سحيقة عمَّا هو كائن. بينما الموجة الأولى (ماكيافيلي وهوبز) رأت أنَّ ردم هذه الهوة يكون بإنزال ما ينبغي أن يكون إلى ما هو كائن بالفعل وساوت بينهما، رأى رؤسُو أنَّ الإرادة العامة هي تمامًا تحقق وكيونة هذا الذي ينبغي أن يكون^(١). إذن الإرادة العامة التي لا تضل صارت هي الفضيلة. مسألة العمومية هذه هي التي سيتبلور عليها قانون كانط (١٧٤٢-١٨٠٤م) الأخلاقي، وريث رؤسُو في هذا السياق تحديدًا: كيف نحكم على قانون أنَّه سليم وخير؟ باختبار

صيورة التاريخ هي ما أكسبه ذلك، ومنها وضعية المجتمع المدني التي قذفته الصيرورة فيها، وكان عليه أن يتعامل معها كما يحفظ ذاته.

ففي هذه الوضعية الجديدة، لم يعد الإنسان كما كان في حالته الطبيعية يعيش لنفسه ومع نفسه فقط؛ وإنما ثمة اجتماع إنساني وتواصل بين البشر هو إيجابي وخير في أول الأمر، ولكن بسبب الملكية الخاصة ستقل هذه الإيجابية تدريجيًا ليحل محلها التنافس والصراع؛ وبالتالي: علينا أن نوجد حلًّا لحفظ المجتمع الطارئ على حالة الطبيعة هذه، الحل بحسب رؤسُو يتمثل في تنازل كل شخص تمامًا عن حقوقه وملكيته لصالح الجماعة، -ومن ثمَّ: لا يكون الشخص قد ضحى بحريته الطبيعية لصالح شخص آخر، فالكل قد تنازل بالقدر نفسه لصالح الجماعة، أو الإرادة العامة تلك التي ستحل محل القانون الطبيعي المتعالي بحسب شتراوس^(١).

(2) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 91.

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 91.

نفسه كإنسان حديث في تطلع دائم ورفض لكل ما هو ناجز ومتناه، أي رفض لكل ما هو كلاسيكي^(٤)، أي: إنَّه بمقتضى هذا التأويل تكون الحداثة والرومانتيكية شيئاً واحداً: معارضة الكلاسيكي القديم.

(٣) الوعي بعدمية الحداثة: نيتشه:

ربَّ درس قد حفظه شتراوس عن شيخه هايدجر: نيتشه لم يغادر أرض الحداثة بعد^(٥)، وذلك رغم النقد الجذري والعنيف الذي كاله فيلسوف المواقف القصية لإيستيمية الحداثة، والذي يؤهله لأن يكون رسولاً لِمَا بعد الحداثة. والحال، أنَّ شتراوس يجعل من هايدجر نفسه امتداداً (أكثر طهورية) لنيتشه. ويبدو أنَّ نيتشه يمثل لعنة تطارد باستماته

إمكان تعميمه، حينما يصلح القانون أن يكون تشريعاً كونياً، يصير حسناً، أو قل بتعبير شتراوس: «إنَّ الكونية تضمن لنا حسن المحتوى»^(١).

وعودة إلى الطابع الرومانتيكي المزعوم لروسو؛ فإنَّ شتراوس قد أبدى الملاحظة التالية:

لقد فهمت الحداثة دومًا على أنَّها معارضة العصور القديمة (وهنا يكون القروسطي في نفس جانب الحديث بحسب شتراوس)، هذه المعارضة سوف يتم تأويلها كمعارضة بين الكلاسيكي/القديم والرومانتيكي/الحديث. هذا التأويل نجد تعبيره الأكثر ظهوراً في ديوان (فاوست) للشاعر الألماني الكبير (جوته)^(٢)، حتى إنَّ اشبنجلر^(٣) قد أطلق على الإنسان الحديثي، الإنسان الفاوستي، ذاك الذي يعي

(4) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 94.

(٥) في واقع الأمر؛ فإنَّ هايدجر يقول: إنَّ نيتشه لم يغادر أرض الميتافيزيقا بعد، هو آخر الميتافيزيقيين، والمقصود هو ميتافيزيقا الحداثة تحديداً، فهايدجر يفهم الحداثة بوصفها ميتافيزيقا، يمثل نيتشه نهايتها.

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 92

(٢) انظر فاوست جوته للعلامة عبد الرحمن بدوي عن دار المدى.

(٣) أوزفالد شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦م) المؤرخ الألماني الكبير، صاحب الكتاب ذائع الصيت: «تدهور الحضارة الغربية».

الحال الطبيعي الأول، الذي لا يكفُّ روسو عن الحنين إليه. بينما الأمور سواء عند نيتشه، ليس ثمة إلا المأساة الآن وقبل الآن وإلى الأبد^(٢).

أما الثاني: فيتمثل في نقد نيتشه لفلسفات التاريخ، والتي يمثل هيجل لحظة نمذجتها، إنها الفلسفات التي ترسم للتاريخ خطأ يسير فيه من الأدنى إلى الأعلى بصورة حتمية، وذاك ما يعارضه نيتشه بكل عنف، داعياً إلى ترك الصيرورة لبراءتها؛ أي: إنَّ صيرورة التاريخ ما كانت أبداً تحركها غاية بعينها، ولا تسير بنظام خطي بعينه. فقط ما التاريخ إلا حاصل تفاعل إرادات القوة، وعودة هذا التفاعل، ثم عودته إلى الأبد^(٣). يقدم شتراوس في هذا السياق مقارنة طريفة بين نيتشه وماركس: بينما نيتشه ينتظر الإنسان الأعلى؛ إذ يماركس ينتظر البرولوتاريا التي ستطيح بالنظام

كل من جاء بعده، حتى إنَّ شتراوس نفسه قد قرئ من قبل نقاده قراءة نيتشوية تماماً، شتراوس بوصفه ممثلاً لليمين النيتشوي (دريدا يمثل اليسار النيتشوي)، إنَّه مجرد نيتشوي مُتخفٍّ^(١).

بحسب شتراوس؛ فإنَّ الجديد في هذه الموجة التالية لموجة روسو، يكمن في أمرين؛ الأول:

تتمثل في اختلاف رؤية كل منهما لحالة الطبيعية؛ بينما يرى روسو في الحالة الطبيعية السابقة على المجتمع المدني والعقل، حالة انسجام مع الطبيعة وسلم وابتهاج؛ إذ بنيتشه يراها حالة رعب وقلق مرير. ومن هنا فكلاهما يرى أنَّه لا سبيل لتحقيق السعادة؛ فبحسب روسو لا خلاص من المجتمع والعقلانية التي قذفتنا الصيرورة فيهما. ومن ثمَّ: لا إمكانية قطُّ للعودة إلى

(2) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 94.

(3) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, p P. 95 - 96.

(١) انظر:

Levine, Peter, Nietzsche and the modern crisis of humanities, SUNY press, 1995, p P. 153 - 167

الثالثة قد تجسدتا في الفاشيات⁽³⁾. لقد حاولت إلى حدود الآن تقديم مقارنة ليو شتراوس لمفهوم الحداثة، ومراحل تطورها التاريخي. فما هي رؤيته النقدية لها؟

نقد الحداثة: في ضرورة العودة للقادمة:

يُمكننا أن نحدد إجمالاً نقد شتراوس للحداثة بأنه نقد أخلاقي في المقام الأول، متعلق بالوجه السياسي للحداثة خاصة، والذي تبلور في قطعها مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية، ونسبويتها الأخلاقية. كما يمكننا على وجه التفصيل أن نحدد الملامح الرئيسة لهذا النقد في نقده للآتي: الوضعية، والتاريخانية، والعدمية، والديمقراطية الليبرالية. أمّا عن نقد الوضعية؛ فشتراوس يُميّز بين التصور الكلاسيكي للعلم، والتصور الحديث الذي يرى العلم قد تخلّى عن سؤال الغاية، وصار مقتصرًا على سؤال السبب، أي: فقدان الأمل في تقديم جواب عن

الطبقي. والفرق الجوهرى بينهما في هذه النقطة أن ماركس يجعل مجيء المجتمع اللأطقي ضرورة حتمية، بينما نيتشه يجعل مجيء الإنسان الأعلى محض اختيار لنا⁽¹⁾، وتكمن مفارقة هذه المقارنة في طبيعة التصور المتناقضة تمامًا لمسألة التسوية بين البشر عند كل من نيتشه وماركس.

على أي حال: فإن شتراوس يُؤكّد على ضرورة الاحتراز من تأويل نيتشه تأويلًا سياسيًا (كما حدث وتم الربط بينه وبين النازية)؛ إذ كل ما يقوله نيتشه عن العمل السياسي يتسم بالعمومية والغموض، **ومن ثمّ:** فكل استخدام سياسي له يعد تحريفًا لتعاليمه⁽²⁾. هذه هي إذن موجات الحداثة الثلاث بحسب شتراوس، والذي يرى أن الموجتين الأولى والثانية قد تجسدت سياسيًا في كلّ من الديمقراطية الليبرالية، والشيوعية. بينما الموجة

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, p P. 96 - 97.

(2) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 98.

(3) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, P. 98.

يتحقق. أمّا عن نقد التاريخانية، وهي القول بعدم وجود قيم مطلقة تصلح لكل عصر؛ فالقيم نسبية وخاضعة للشرط التاريخي. هذه النظرة تضرب مقولة الحق/القانون الطبيعي في مقتل، بوصفه حقًا مطلقًا متجاوزًا لكل شرط تاريخي. وأيضًا هي نظرة تطيح بالفلسفة السياسية تمامًا، بوصفها سعيًا لإدراك النظام الأمثل على الإطلاق، وليبقى الفعل السياسي إذن مُجرّدًا من كل قيمة، وهذا هو محور نقد شتراوس لفلسفة الحداثة السياسية.

هذه التاريخانية، هي ما خلف النزعة النسبوية الراديكالية التي أسقطت الغرب في هوة العدمية التي ما لها من قرار، وهنا يأتي نقد شتراوس للعدمية بوصفها نتيجة حتمية لكل من النظرة الوضعية والنسبوية، حيث يضيع الأمل في تمييز الخير من الشر، بعدما سقطت كل مرجعية قيمة. وشتراوس لا يرى في الديمقراطية الليبرالية سوى تجسيد لهذه العدمية، وإن كان تجسيدًا أنيقًا مقارنة بصورته

سؤال لماذا؟ ومن ثمّ: الاكتفاء بالجواب عن سؤال كيف؟ وبالتالي: تحول العلم إلى مجرد أداة للسيطرة على الطبيعة وتوظيفها (العقل الأداقي). ثم ينتقد الوضعية بما هي إبيستيمولوجيا تجريبية تبلورت مع بيكون وهيوم ولوك. تُوقن بدوغمائية في التجريب، وترفض بعنف كل نظر ميتافيزيقي قد يحايث المعرفة العلمية، هي تريد العلم منزهاً تمامًا عن كل ميتافيزيقا⁽¹⁾، ثم يمتد نقد شتراوس إلى مبدأ فصل المعرفة العلمية عن كل قيمة، كما تبلور مع ماكس فيبر من خلال ما يسميه مبدأ الحياد المعياري. مؤكدًا على أنّ المعرفة العلمية لا يمكن لها بحال أن تتجرد من القيمة.

لا يقصر شتراوس نطاق عمل الوضعية على العلم، وإمّا وكما أسلفنا كانت النظرة الوضعية هي الحجة الرئيسة لرفض الفلسفة السياسية والقول باستحالتها، بوصفها حلمًا جميلًا، ولكنّه يبقى حلمًا على أيّ حال، ولن

(1) Strauss, Leo, the three waves of modernity, op cit, p P. 87 - 88.

الوحشية الأخرى المتمثلة في النازية وغيرها من الفاشيات^(١).

ما الحلُّ إذن للخروج من هذه الأزمة المريرة للحادثة؟

الحل بحسب شتراوس يكمن إجمالاً في أن تعود الحضارة الغربية لـ (سلفها) الفلسفي واللاهوتي، وهو تفصيلاً يتمثل في أمرين:

أولاً: إصلاح الخلل الذي قام به ماكيافيللي وهوبز حين قاما بتأسيس القطيعة مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية، وذلك بالعودة الحقيقية إلى (تراث) الفلاسفة الأوائل سقراط وأفلاطون وأرسطو، والفارابي وابن ميمون من بعدهم.

ثم ثانياً: في إعادة الاعتبار لفلسفة الحق الطبيعي. تلك العودة الثنائية هي التي ستخرج الحادثة من مأزق

النسبية الذي أفضى للعدمية. فالفلسفة السياسية ليست أبداً كالفكر السياسي الحديث، الذي حول السياسة إلى موضوع تقني يعالجه الخبراء وحدهم، الغرض منه وفقط فهم الواقع السياسي؛ إذ إنَّها لا تروم الفهم وفقط، وإنَّما هي توجه الفعل السياسي نحو النظام السياسي الأكمل الذي يوفر أفضل وضعية اجتماعية للإنسان، تتحقق فيها العدالة وتمكنه من تحصيل السعادة. ومن ثمَّ: فلسفة السياسة بمثابة مراقب ومقوم للفعل السياسي، تدفعه بعصا القيم دوماً إلى الخير والفضيلة. وذلك ضدَّاً على الفكر السياسي الحديث الذي أسقط أي قيمة من حساباته. كما أنَّ العودة إلى الحق الطبيعي بما هو تعبير عن الخير الكلي والمشترك، الذي لا يتقيَّد بأي شروط تاريخية، ويقوم على تصور أخلاقي شامل، يتجاوز القوانين الحديثة، التي ليست سوى تواضع بين المشرعين ومحض اتفاق، بينما الحق الطبيعي ليس نتيجة لاتفاق أو تواضع، وإنَّما هو كلي ومطلق^(٢).

(١) انظر: ولد أباه، عبد الله السيد، «اضطراب المفاهيم في الفلسفة الحديثة: جدل الحادثة لدى ليو شتراوس فهوذجاً»، مجلة: (التسامح)، (٢٠٠٩م).

ثمة تقليد أمريكي أكاديمي وإعلامي، حاول الربط بقوة بين المحافظين الجدد وبين فلسفة ليو شتراوس، وتقديمه كـ (أبٍ روحي) لهم، بالاتكاء على كون بعض رواد هذا التيار قد تتلمذ على يد شتراوس في جامعة شيكاغو، أهمهم: ألان بلوم (صاحب الكتاب الشهير: «أقول العقل الأمريكي»، وأستاذ فرانسيس فوكوياما)، وإيرفنج كريستول، وبول ولفوويتز. **والحال:** أن من تولى كبر هذا التقليد هو البروفيسور الكندية (من أصل مصري) شادية دروري، ودروري أستاذة للفلسفة السياسية بجامعة ريجينا الكندية، اهتمت كثيراً بشؤون المحافظين الجدد، وقد ألّفت كتاباً عن علاقتهم بفلسفة شتراوس: «**ليو شتراوس واليمين الأمريكي**» (١٩٩٨م)، كما ألّفت قبل ذلك كتاباً في نقد فلسفة شتراوس: «**الأفكار السياسية ليو شتراوس**» (١٩٨٨م)، ويبدو أن السيدة دروري منشغلة بفكرة (الأب الخفي) هذه؛ فقد ألّفت كتاباً أيضاً يحاول أن يكشف عن الدور الكبير والخفي الذي لعبه الفيلسوف الهيجلي

تركة شتراوس: وزر المحافظين الجدد:

لشتراوس كتاب طريف صدر في عام (١٩٥٢م) اسمه: «**الاضطهاد وفنُّ الكتابة**»، يتحدث فيه عن الاضطهاد الذي قد يتعرض له مُفكّرٌ ما، والذي يُجبره على ألا يفصح عن أفكاره بكل وضوح وشفافية، إنَّ الخوف يعلمه أن ينثر أفكاره فيما بين السطور، ضرب من الكتابة الباطنية، وعلى القراء أن يجتهدوا في اكتشاف ما يواريه الكاتب في ثنايا ما أفصح عنه. هل كانت كتابات شتراوس من هذا النوع الغامض؟ لقد أثير حول شتراوس وفلسفته جدل كثيف، خاصة في الولايات المتحدة، ولعلَّ القضية الأبرز في هذا الجدل هي حقيقة علاقته بتيار المحافظين الجدد الذي مثل بطانة جورج بوش الابن في سنوات حكمه الثماني (٢٠٠٠-٢٠٠٨م)، ومعلوم أثر اقتراب هذا التيار من دوائر صنع القرار الأمريكي في طبيعة السياسة الخارجية الأمريكية؛ إذ اتسمت بقدر كبير من العدائية، وتسببت في شنُّ حرب مريرة على أفغانستان، وفي احتلال العراق.

العلمية، وتعاملوا معها بدرجة من السطحية، أو أولوها بما لا يصح؛ فإنَّ هذا لا يسوغ أبدًا جعله أبًا روحياً لهم، يتحمل كل أوزارهم.

هذه هي إذن الحادثة من منظور ليو شتراوس، سعينا لتقديمها من خلال بيان رؤية شتراوس لمفهوم الحادثة، ومقارنته الفلسفية السياسية لها، وبيان تحقيقه التاريخي لها عبر ثلاث موجات متتالية، ثم بيننا الملامح الرئيسة لنقد شتراوس للحادثة، والذي يتمحور حول النسبية القيمة التي أودت بالحادثة إلى العدمية. إنَّ شتراوس لا يرى في الليبرالية الراهنة سوى صورة أكثر أناقة للفاشيات، كلاهما تجسيد لهذه العدمية.

يمثل شتراوس نزعة سلفية في أفق الفلسفة الغربية، بدعوته إلى العودة للتراث الفلسفي السياسي القديم، وكذلك التراث اللاهوتي، وينقم أشد النقمة على كل دعوة إلى القطع مع هذا التراث.

ألكسندر كوجيف في تأسيس فلسفة ما بعد الحادثة: «ألكسندر كوجيف: جذور ما بعد الحادثة السياسية» (١٩٩٤م).

لقد أسست دروري تقليدًا سمي بالـ (شتراسوية) Straussians، فرغ نفسه لنقد ليو شتراوس، تقدم دروري شتراوس بوصفه داعيةً متخفيًا للديكتاتورية، ومحاربًا للديمقراطية والقيم الليبرالية الأمريكية، وتحمله مصائب المحافظين الجدد كاملة غير منقوصة. والحق: أنَّ موقف دروري هذا من شتراوس لم يتم قبوله بيسر في الأوساط الأكاديمية، فقد قوبل هو الآخر بدرجات متفاوتة من النقد، وصل الأمر لاثامها بعدم الموضوعية، وتحميل أفكار شتراوس ما لا يمكن أن تحتمله، وأنها تؤسس لِمَا يمكن وسمه بـ (رهاب شتراوس) Strausophobia! والحال: أنَّ شتراوس لم يكن ناشطًا سياسيًا، وإمَّا هو فيلسوف سياسة، يقارب السياسة من ناحية فلسفية محضة. وكون المحافظين الجدد قد انتزعوا بعض أفكاره من سياقاتها

الحدسُ والمفارقةُ !

قراءةٌ وصفيةٌ ..

سلطان البنوي (*)

مُلخَصٌ:

تُوضِّحُ المقالةُ عَلاقاتِ مفهومِ الحدسِ بالمفارقاتِ في اللغات الطبيعية، لا كما حاولت اللغة الرياضية التعامل معه كأزمة ينبغي تفاديها، والتخلص منها؛ إذ بمبرهنة المنطقي كورت غودل عن عدم الاكتمال تمَّ إدخال مفهوم المفارقة في المنظومة العلمية، وكذلك فإنَّ أحدَ مطالب المقالة: الاعترافُ بمفهوم الحدس داخل المنظومات المعرفية، ومِن أهمِّ مَن



(*) سلطان البنوي: كاتب وباحث في الفلسفة واللسانيات، جدة، المملكة العربية السعودية.
(sas-a8@hotmail.com)

بغيته، والانعكاس على الذات وما يتعلق بها وسيلته لذلك، والكمال هو الوجه الآخر لليقين الذي كانت الفلسفات المثالية عمومًا تفترق فيه مع الفلسفات المادية؛ إذ عموم الفلسفة المثالية تشترك في تثبيت ذات أو ذوات يبتدئ منها تفرعها إلى أنساق ونظريات متعددة، والذاتية هنا بالمعنى الجوهرى المتعالى السابق على التجربة، فالمثل الأفلاطونية تكتسب السمة الذاتية عبر تعاليها، ومحاولة القوة العقلية لتذكر تلك المثل أو التشبه بها، غير أنها تُسَلِّم ابتداءً بوجود تلك الذوات المتعالية، وكذلك نرى في الكليات الأرسطية التي تحاith الوجود وتقسمه لأصناف وأجناس وأنواع، ثم تدرك الوجود عبرها، ومن خلالها، فتخلط ما في الأذهان مع ما في الخارج على الحقيقة، ومحايدة الكلي الأرسطي للمتعينات الخارجية، تعكس صورة الجزئي على الذات، فيكتسب الكلي الأرسطي ذاتيته عبر القوة التصويرية فيها؛ إذ التصديق المتعين للجزئيات أمر لاحق على تصورها، وكذلك نلاحظ السمة الذاتية

ابتكر استعمالات لهذا الاعتراف المعرفي: الفيلسوف النمساوي لودفيج فتنجشتين، فبين كيفية تشكُّل ذوات وعقول تكشف عن الخبرات الإنسانية المتعددة، عبر الاعتراف بالمفارقات والحدوس في اللغات الطبيعية، ولا تسعى المقالة لتأطير المفهوم داخل حدٍّ وتعريف ماهوي؛ لذلك: فهي تقاربه عبر الوصف والسياقات الإنسانية.

كان الجدل النظري في الفلسفة تاريخيًا يدور في أحد تمظهراته بين (التيار المثالي، والتيار المادي) في محاولة كُِّل طرفٍ منهما لفهم وتفسير طبيعة المعرفة، وكيفية اكتسابها، والبحث عن الجذر الأوَّلي الذي تُبنى عليه الأنساق والنظريات.

غير أن التفلسف بطبيعته يستشكل ويفحص، وهذا راجع للخاصية الانعكاسية فيه؛ إذ الفكر الفلسفي في أصله محاولة للكمال، وللوصول لهذه الغاية؛ فإنه يُلزم نفسه بسبر آفاقه والنظر في تعرجاته، حتى يصل

حقيقي، والمعرفة حاوية بطبيعتها، وإذا فُسرت الذات بوصفها اعتبارية ذهنية؛ فإنَّ انتقالها من العدم إلى الإمكان يُوجب عليها الإقرار بأسبقية التصديق على التصور، وهو ما تمتنع أغلب الفلاسفة المثالية الإقرار بأسبقيته، والتصديق فعل بعدي، وليس قبليًا البتة؛ إذ إدراك الموجود المتعيّن في الخارج يستلزم إدراكه في شبكة من العلاقات والارتباطات، بينما تقر الفلسفة المثالية أنَّ الارتباطات والعلاقات تأتي داخل الوجود الخارجي لا المتعالي؛ فليس للمتعالي عالم وجودي ترتبط فيه المثل أو الكليات أو القبليات والمفاهيم التحليلية؛ ولذلك قالوا في الفلسفة اليونانية قديمًا: «الواحد لا يصدر منه إلا واحد»، فهي إذن: كالنجوم المتباعدة عن بعضها.

إذن: بما أنَّ مفهوم الذاتية يؤول إلى العدم - إذا لم يستطع الانتقال منه إلى الإمكان، فضلًا عن الانتقال إلى الوجود الخارجي؛ فإنَّه يؤول إلى الجهل المطلق حتمًا؛ لأنَّ المعدوم يتعلّق بالذهن حينما يتعلّق بالتصديق،

في الفلسفة الكانطية في القبليات العقلية، والمفاهيم التحليلية؛ إذ لو لم تكن هناك ذات جوهرية تحوي تلك القبليات والمفاهيم التحليلية لسلب منها خاصية القبلي في أسبقيته على التجربة، والخاصية اللازمية للمفاهيم التحليلية كذلك، وسيلزم من ذلك نقض السمة المثالية للفلسفة الكانطية، والمتمعن في كافة الأنساق الفلسفية المثالية يدرك مدى أهمية مفهوم الذاتية^(١) بالنسبة إليها، فبه يتشكّل مفهوم المثالي، وبهذا المثالي تكتسب الذات الإنسانية أصالتها، وتتعالى عبر انعكاسها على نفسها، لكننا حين التأمل الفاحص نرى في ثنايا هذا التشكل المتعالي للذات الإنسانية مسلمة يفتقر إليها، وهي أسبقية المعرفة على فعل التشكّل الذاتي، فحتى تكون هناك ذاتية يجب أن تكون هناك معرفة بها؛ وإلا امتنعت خاصية الانعكاس على الذات، فالأمر الذي لا يحوي شيئًا ليس بشيء

(١) الذاتية هنا باختلاف دلالاتها من أرسطو وأفلاطون إلى ديكرات وكانط ... هي مشترك بالاسم لا بالمعنى.

مستخدمين الحدّ السقراطي الماهوي لضبط التعدد الهائل للفلسفات السفسطائية.

لقد اختلف التفلسف المادي عن التفلسف المثالي في تعامله مع مفهوم الذاتية الإنسانية؛ إذ حينما كان الفيلسوف المثالي يتصورّ الجزئي؛ فإنّه يستدعيه عبر المتعالي، أو ينتهي إليه، بينما نجد الفيلسوف المادي يدرك المحسوسات كأمر أولي، ثم يُشكّل من خلال تداعي الأفكار في النفس أو تجاور الأشياء في الخارج انطباعاً عنها، بغض النظر عن موافقته أو مطابقتها مع الخارج، وكما يقول الفيلسوف الإسكتلندي التجريبي ديفيد هيوم: «التعوّد هو المرشد الأكبر للحياة البشرية».

إنّه المبدأ الوحيد الذي يجعل الخبرة نافعة لنا، وهو وحده الذي يجعلنا نتوقع، في المستقبل سلسلة من الحوادث المشابهة لتلك التي ظهرت في الماضي. ومن دون تأثير التعوّد سوف نجهل تمامًا كل مسألة واقعية خارج

إذن: بما أنّ مفهوم الذاتية يؤوّل إلى العدم -إذا لم يستطع الانتقال منه إلى الإمكان، فضلاً عن الانتقال إلى الوجود الخارجي-؛ فإنّه يؤوّل إلى الجهل المطلق حتمًا.

فيصير ممكنًا بذلك، ويمكن من ثمّ معرفته وإدراكه؛ ولذلك فإنّ المفهوم الذاتي الذي ترفعه الفلسفات المثالية لمرتبة الوجود وتبتدئ منه نظرياتها وأنساقها هو في حقيقته عدمي ممتنع؛ إذ خاصية الانعكاس على الذات تُوجب التوقف عند مفهوم جوهرى يستبعد الدور والتسلسل، لكن افتقار الذات المثالية لذلك المفهوم الجوهرى -لامتناع عملية الانعكاس من دون سابق معرفة- يعود بها إلى تفسير ما هو عدمي على أنّه أمر حقيقي، والعدمي الممتنع ليس مفهومًا إدراكيًا حتى يمكن فهمه والحديث عنه، وبذلك تقع الفلسفات المثالية في ما تحاول الرد عليه تاريخيًا؛ إذ حيثيات تشكّل النظام النسقي للفلسفة في التاريخ اليوناني ابتدئ حينما حاور أفلاطون وأرسطو السفسطائيين

تتمايز عنها بوصفها صوراً انفعالية ضعيفة نابعة عن الانطباع الحسي الذي سبقها -فالتمايز عنده إذن في المستوى لا في النوع-، ولإنكاره كذلك للتقسيم المثالي للجواهر والأعراض، ثم إنَّ إرجاع المعرفة عنده إلى انفعال الذات الإنسانية بالمحسوسات، وتعدد أوجه الانفعالات بتنوع الذوات المدركة يستلزم حصر نظام هذه الأشياء في الباطن دون الخارج ممَّا يلزم انكفاء كل ذات بنفسها، بينما أننا نرى أنَّ فكرة التنظيم والتعالق بين الأشياء المأخوذة من فكرة المقارنة تحتاج لفاعل يُنشئها، والاحتياج للفاعل يلزم منه إثبات قدرة عقلية معينة له مُكِّنُّه من إصدار الأحكام، فمن دونه يمتنع إدراك العليَّة بين الانطباعات، والعلية حُكم يفتقر لحاكم وإلا لَمَّا استطاع الذهن الحكم بتنظيم أمرٍ ما أو الاستفادة منه، واستخدامه في سبيل غاياته؛ إذ ما أدراه بموافقة تنظيمه الباطني للتنظيم الخارجي عنه، فلا بُدَّ من وجود قَدْرٍ من التشابه بينهما يجعل للفاعل إمكانية الاستفادة منه في غاياته، وإحداث آثار عليها، ثم إنَّ

ما هو مائل مباشرة للذاكرة والحواس، ولن نعرف البتة كيف نُوفِّق المسائل في سبيل الغايات، ولا كيف نستعمل قُوَّنا الطبيعية لإحداث أثر من الآثار، وسيكون ذلك نهاية فورية لكل فعل ولمعظم النظر»^(١).

لقد مثَّل الفيلسوف الإسكتلندي ديفيد هيوم مساراً فريداً داخل الفلسفة المادية، فالمعرفة عنده تُشتق من خلال الانفعال بها عبر التجربة والخبرة الفردية؛ إذ التجارب تتنوع وتتعدَّد، فليس هناك انضباط كلي وتنسيق مطلق إذا كانت الذات الإنسانية بالنسبة إليه تتموج حسب تداعي الأفكار في الذهن، وتجاور الأشياء في الطبيعة، وكذلك لن تبقى المعرفة حينها محاولة لإدراك ماهيات ثابتة ومستقرة في الخارج، ثم مطابقتها مع ما في الأذهان كالفالين بالجواهر المادي؛ إذ الذهن عند هيوم حزمة انفعالية كالأفكار غير أنَّها

(١) ديفيد هيوم، ترجمة موسى وهبة، «مبحث في الفاهمة البشرية»، بيروت، دار الفارابي (٢٠٠٨م)، (ص ٧٣).

تتشكل وتتطور عبر الاستبطان التأملي، حتى تصطنع لنفسها جوهرًا ذاتيًا، غير أنّهما أيضًا يشتركان في القول بفرديتها واستقلاليتها عن الذوات الإنسانية الأخرى، ممّا يستلزم امتناع التواصل بين هذه العوالم الذاتية لانقطاع كل ذات عن غيرها، وانكفاء كل وعي على نفسه.

من خلال هذا السرد المختزل لكيفية بناء مفهوم الذات البشرية في مساري الفلسفة المثالية والفلسفة المادية نلاحظ أنّهما تنتهيان إلى إسقاط ذلك البناء برمته، فبينما يسعى المسار المثالي لتشكيلها عبر المطلق؛ فإنّه يدفع بها إلى أن تكون ذاتًا ميتافيزيقية تتلقى الكليات في محايثتها للوجود، أو تتذكر المثل في محاكاتها للواقع، أو تمتنع عن الفعل والنظر حتى تتماس قبلياتها مع الخبرة، وكما أشرنا؛ فإنّ هذا المسار ينتهي إلى التسلسل أو الدور القبلي، فيسقط قبل أن يقوم، ونرى الإشكالية نفسها في المسار المادي، فمفهوم الذات فيه ينتهي إلى الانشطار والانقسام؛ إذ إرجاع الذات

تفسير الذات بأنّها مجرد حُرْم انفعالية يستلزم فقدان الثقة في أحكامها، وتلاشي المعيار في قياساتها، واضمحلال القواعد في أنظمتها؛ إذ الانفعالات تتغير وتتبدل، ومن ثَمَّ؛ فإنّ سِمة المعرفة في عموميتها الإجرائية تتحلل وتنحل، فالانفعال والانطباع الحسي ليس ضابطًا معرفيًا حتى يستطيع ربط الجزئيات الحسية ببعضها، ومن ثَمَّ؛ فإنّ مفهوم الذاتية الإنسانية يستحيل إلى ذرات انفعالية فارغة من المعنى وفاقدة للمحتوى.

لقد اعتُبر ديفيد هيوم أحد أهم مطوري الفلسفة التجريبية التي بدأ بتسويقها وتدشينها داخل الفلسفة الحديثة الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، وإن كانا يشتركان في رفضهما للقبليات والمثل المتعالية عن الخبرة غير أنّهما يختلفان عن بعضهما في تفسير مفهوم الذاتية؛ فهي عند لوك موجودة مُدرّكة، وقوة عاقلة يمتنع عنده- ممارسة الشك أو التأمل من دونها؛ بينما نرى أنّ الذات عند هيوم مجرد حُرْم انفعالية؛ فإنّها عند لوك

للحُزم الانفعالية يفقدها الانضباط والاتساق، وهما يحتاجان لقوة عقلية حتى يتم إدراك اتساق المحسوسات من عدمها، وإرجاع الذات في تكوينها إلى التأمل الاستبطاني عبر مدخلات الحواس في النفس يستلزم انكفاءها على ذاتها، وانقطاعها عن عوالم الذوات الأخرى؛ وبذلك: فإنَّ المتأمل يخلص إلى استبعاد كلاً المسارين؛ فالأول يعود إلى العدم الممتنع، والثاني يؤول إلى التشظي والنسبوية العدمية.

يرتبط مفهوم الحدس بالمفهوم الذاتي في أنَّه يُمثّل عنصراً مُهمّاً في تكوينه وبنائه، ولا يلزم من ذلك انفصال هذا التكوين والبناء عن سياقات الذوات الأخرى؛ فالذات تعي نفسها عبر غيرها وهكذا، ومحاولة بناء نسق خارج عن ذلك يرجع به إلى التهافت، ويقع في الإشكالية التي وقع فيها كلاً المسارين المثالي والمادي في عدم فهمهما لعلاقة مفهومي التصور والتصديق الإدراكيين في تكوين الذات الإنسانية؛ «إذ ميّز المثاليون بين نوعين من الإدراك المعرفي: التصور (إدراك المفاهيم في

الذهن)، والتصديق (إدراك النسبة بين مفهومين)، وذهبوا إلى الاعتقاد بوجود منهجين لبلوغ هذين الإدراكيين»^(١)، وميَّز الماديون بين مفهوم التصديق ومفهوم الجزئي المحسوس، فرأوا أنَّه يمكن إدراك الجزئيات مستقلة عن كل نسبة تقيده بغيره، وهذا غير سليم؛ إذ «صفات الموصوف قائمة به يمتنع أن تكون مقدّمة عليه في الخارج»^(٢)، وكذلك فإنَّ من «المعلوم أنَّ الحقائق الخارجية المستغنية عنَّا لا تكون تابعة لتصوراتنا، فليس إذا فرضنا هذا مقدّمًا، وهذا مؤخرًا، يكون هذا في الخارج كذلك»^(٣)؛ وعليه: فإنَّ كلاً المسارين خلطًا ما في الأذهان مع ما في الخارج؛ ولذلك: نفهم أنَّ بين مفهومي التصديق والتصوير دورًا اقتراضيًا شرطيًا،

(١) محمد محمد علي يونس، «علم التخاطب الإسلامي»، دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، بيروت، دار المدى الإسلامي (٢٠٠٦م)، (ص / ١٢٨)، بتصرف.

(٢) ابن تيمية، «الرد على المنطقيين»، بيروت، مؤسسة الريان للطباعة والتوزيع (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، (ص / ١١٤).

(٣) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، بيروت، مؤسسة الرسالة (١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، (٩٩ / ٩٩).

فيتعامل معها وفقاً لذلك، سوى أنّ «التسمية تمهيد للوصف»^(٢)، وليست مُستقلّةً عنه، بل ملازمة.

إنّ الحدس داخل الوعي الإنساني يتشكل عبر سياقات الذوات الأخرى، فهو ينفذ عبر البيذاتيات الاجتماعية، حتى يستقر في كيان تقوم اللغة ببنائه في معمارها السياقي، والحدس بهذا الوصف مرتبط بالوعي الذاتي من حيث إنّه في أول مستوياته وأدناها «راجع إلى قياس التمثيل»^(٣) أو كما يصفه روبير بلانشي (الحدس ما قبل الصوري)، وعلّة اعتباره أدنى مستوياته رغم أهميته في إعادة فهم رقي الحدس واندفاعه في فرض وابتكار المفاهيم والسياقات راجعة إلى أنّ حصر مفهوم الحدس في القياس التمثيلي فقط تستلزم إغلاق النسق وتكميمه، وهو ما يعود بنا إلى إشكالية الدور القبلي

تتدخل اللغة الطبيعية في تكوينه وتفعيله داخل الذات الإنسانية، وأدى إهدارهم لأهمية السياق في تكوين الذات إلى استحالة بناء عالم الوعي مستقلاً ومنفرداً عن عوالم الوعي الأخرى؛ إذ وعي الإنسان بنفسه بالإضافة لافتقاره إلى سياق وخطاطة نماذجية؛ فإنّه يفتقر أيضاً إلى أداة اللغة التي تربط وتقيم هذا السياق النموذجي؛ ولذلك: «فإنّ كل ما يُمكن عزوه إلى الكليات، يُمكن عزوه إلى الجمل، وكل ما نعزوه إلى الجزئيات، يُمكن عزوه إلى القولات، ومن ثمّ: فإنّ تفريق اللسانيين المُحدّثين بين الجمل والقولات مفيدٌ جدّاً لتحديد ما هو كلي وما هو جزئي في بنية اللغة، ولبيان كيف يمكن ربط التصورات الوجودية والمعرفية بالنظرية السياقية»^(١)، ولعلّ من إشكاليات توهم هذا التباعد بين الذوات الإنسانية وافتراس قيام كل ذات بنفسها هي أنّ التحليل اللغوي يفرض تسميات للمفردات يظنّ العقل أنّها مستقلةٌ ومنعزلةٌ بذاتها عن سياقاتها،

(٢) لودفيج فتجنشتين، ترجمة عبد الرزاق بنّور، «تحقيقات فلسفية»، بيروت، المنظمة العربية للترجمة (٢٠٠٧م)، (ص/ ١٥٩).

(٣) ابن تيمية، «مجموع الفتاوى»، مرجع سابق، (١٤ / ١٠).

(١) محمد محمد علي يونس، «علم التخاطب الإسلامي»، مرجع سابق، (ص/ ١٣١)، بتصرف.

إلَّا في العصر الحديث»^(١) مع بدايات القرن العشرين.

لقد بدأ المنطقي الألماني جوتلوب فريغه تدشين الفلسفة المعاصرة للرياضيات عبر محاولته إرجاع الرياضيات إلى المنطق خلافاً لما كان مُقرِّراً بعد الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط الذي أسس رياضياته على مفهوم الزمن، ومقولة الزمن تمثِّل إطاراً أوَّلياً قبلياً عند كانط، فهو يستخرج السمة التركيبية للرياضيات من مفهوم الزمانية؛ إذ العدد في فلسفته مجرد إضافات متعاقبة للوحدات في الزمن، وبذلك تكون الرياضيات عنده تحليلية تركيبية، ممَّا يجعلها سابقة على التجربة، وتخبر عنها أيضاً، ولقد خالفه فريغه بمحاولته التأسيسية للرياضيات؛ إذ تقوم رياضياته على مفهوم العدد الذي يقوم بدوره على مفهوم الفئة، وليست الوحدات المتعاقبة بالنسبة

والتسلسل، فخاصية التضمن في قياس التمثيل ليست كافية لتفريع القضايا عن بعضها، فالضرورة البنائية للوعي تستلزم منه خروجه عنه، والارتقاء به في مجالات المعرفة والخبرة الإنسانية.

الحدس وأزمة الأسس الرياضية:

لقد كانت الرياضيات نموذجاً سامياً للعلم العقلاني الذي يريد وضع أسس المعرفة البشرية داخل نسق إكسيوميكي رياضي وفقاً لمبدأي التمام، وعدم التناقض، ويتميّز المدخل الرياضي لسبر إشكالية مفهوم الحدس بأنَّه أقصى المحاولات العلمية لصورنة العقل، واستبعاد الحدس بوصفه خبرة إنسانية تُكتسب من خارج العقل الصوري، ممَّا يُعيد إلى الأذهان مشكلة الكليات وكيفية إدراكها، و«إذا كانت طبيعة الموجودات الرياضية قد طُرحت كمشكلة في الوقت نفسه تقريباً الذي شُيدت فيه الرياضة كعلم عقلاني عند اليونان؛ فإنَّ مشكلة أساس الرياضة لم تطرح

(١) روبرت بلانشي، ترجمة حسن عبد الحميد، «نظرية المعرفة العلمية» (الإبستمولوجيا)، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، (٢٠١٤م)، (ص/٢٠٢)، بتصرف.

كخبرة إنسانية من تدخله في الأنساق الرياضية، وهذا ما يجعل كتاب ألفريد وايتهد وبرتراند راسل «مبادئ الرياضيات»، أو «برنكييا ماتيماتيكًا» غاية في الأهمية؛ لأنه محاولة تطبيقية لإعادة تنسيق الرياضيات وفقًا للمنطق الصوري، لا وفقًا للحدس كما يرى الرياضي الفرنسي هنري بوانكاريه، فكتابهما بذلك يُمثّل فاصلًا مرحليًا في تأريخ المنطق الرياضي، ولقد أدّى هذا بالإضافة لإهمال معظم الرياضيين في ذلك الوقت للنزعة الحدسية التي كان يدعو لها بوانكاريه وكورنكر إلى النظر في نظرية المجموعات اللانهائية التي أسّس عليها فريجه معماره الفلسفي على أنّ مفهوم اللانهائي فيها موجود خارجي.

ولقد كان لاهتمام المنطقي الإنجليزي برتراند راسل بمؤلفات فريغه ورؤيته لفرادتها المنطقية رغم صعوبة نسقتها الهندسي ودراسته لها تأثير عليه، فاستفاد منها حتى كشف راسل بعد ذلك عن «أول هذه الصعوبات... والتي سُمّيت فيما بعد (متناقضة

إليه زمانية، بل فتوية، ولقد أوحى الرياضي الألماني جورج كانتور لفريغه بهذا الإرجاع لمفهوم العدد إلى مفهوم الفئة. «إذ أدّى مواصلة كانتور وتحليله إلى رد فكرة العدد إلى فكرة أعمّ منها، وهي فكرة المجموعة، فالأعداد الصحيحة ليست إلّا فئة صغيرة في مجموعة الأعداد الأساسية الّلا متناهية. ولقد أوحى التقارب الواضح بين فكرتي المجموعة في الرياضيات والفئة في المنطق بردّ علم الحساب إلى علم أكثر منه عمومية هو المنطق»^(١).

إذن؛ مع قيام النزعة اللوجيستيقية التي ترى أنّ «البحث في الرياضيات وأصولها يتمثّل في محاولة الوصول إلى أقلّ عددٍ ممكن من الأفكار والتعاريف الأساسية التي تُعتبر بمثابة أصول الاشتقاق، وبحيث تسمح لنا باشتقاق أو استنباط الرياضيات بأسرها منها»^(٢)، واستبعاد مفهوم الحدس

(١) المرجع السابق، (ص/٢٠٣).

(٢) ماهر عبد القادر، «فلسفة العلوم»، (المنطق الرياضي)، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، (٣ / ٥٢).

هذا ما نقل راسل لفلسفته التحليلية اللغوية الذرية لاحقًا، فالتحليل عنده لصورنة اللغة (فلكل رمز دلالة واحدة فقط).

«ولقد حاول البعض أمام هذه النتيجة المخيبة للآمال أن يرجعوا سبب هذا التناقض إلى أصله الكامن في مبادئ نظرية المجاميع نفسها، وأن يرفضوا بالتالي هذه النظرية في جملتها طالما أنها تقودنا إلى نتائج تتنافى مع مبادئ المنطق. ويُفسّر هنري بوانكاريه سبب وقوع الكانتوريين في التناقض بإرجاعه إلى أنهم نسوا أن اللامتناهي الحالي غير موجود»^(٣).

ترجع مشكلة أزمة الأسس في الرياضيات لعدة اعتبارات، منها:

- تاريخياً، كان وجود المفارقات في النظريات الفلسفية والأنساق المعرفية

راسل)، وهي تخصُّ مشكلة الفئة التي ليست عضوًا في ذاتها»^(١).

مثلت هذه المفارقة هزّة عنيفة لرائد المنطق الحديث جوتلوب فريغه وللمنطق الرياضي المؤسس على نظرية كانتور الخاصة بالمجاميع، وهذه المفارقة نشأت عن الخاصية الانعكاسية (إشارة القضية العامة لذاتها)، ويرى راسل أنّ هذه المفارقة تستلزم مجالاً أو نمطاً دلاليًا إضافيًا هو (الفئة الفارغة)، والذي أنتج اللامعنى كقيمة منطقية فيما بعد، ويرى أيضًا أنّ هذه المفارقة لن تظهر في اللغة الصورية التامة، فهي سمة للغات الطبيعية فقط؛ لأنّ المفارقات تبرز في اللغة ناقصة التركيب حسب رؤيته؛ «إذ صرّح بأنّ المفارقات ليست قضايا حقيقية؛ لكونها غير سليمة التركيب وتقوم على الدور»^(٢)، ولعلّ

(١) جمال حمود، «المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة»، (بتراند راسل نموذجًا)، الرباط، منشورات الاختلاف، دار الأمان، (١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، (ص/ ٢٢).

(٢) حسان الباهي، «اللغة والمنطق»، (بحث في المفارقات) بيروت، منشورات ضفاف، دار

الأمان، منشورات الاختلاف، (١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، (ص/ ١٦٠).

(٣) روبر بلانشي، «نظرية المعرفة العلمية»، (الإبستمولوجيا)، مرجع سابق، (ص/ ٢٠٥).

من حلها هو أنها كانت تتعامل معها وفقاً للمنطق الماصدقي الذي يجعل المفارقة أمراً خارجاً عن نسقها لا داخلياً فيها، وهذا أحد الأوجه التي خالفتها فيه مبرهنة كورت غودل في عدم الاكتمال، فهو تعامل مع مفهوم المفارقة بإدخالها للمجال التعريفي للفكر لا المجال الماصدقي الخارجي أو الاتساق الداخلي.

«فنحن بالنسبة لمبرهنة عدم الاكتمال أمام قضية تقر بعدم قابليتها للمبرهنة، الأمر الذي يجعلها تماثل مفارقة الكذاب مع اختلافهما من جهة التعريف عوض الصدق، فنحن نجد أنفسنا أمام قضية تثبت بنفسها عدم اشتقاقها» من خاصية التضمن في المنطق الرمزي، أو من قبليات سابقة على الخبرة، وكذلك أدى انتقال مفهوم المفارقة من التعامل والتعاطي معه وفقاً للصدق المنطقي إلى التعريف الذاتي للفكر أن تم إدخال مفهوم (الحدس ما بعد الصوري) في الكشف عن حدود الصورنة المنطقية للمعرفة وتجاوزها، ومن ثمَّ «نجد أنفسنا أمام

عند المناطقة يُفسَّر على أنه أزمة ومشكلة تعاني منها هذه النظريات أو الأنساق تُؤدِّي بها إلى الانهيار التام لأفكارها ومفاهيمها، ممَّا جعل المناطقة قديمًا يعتبرونها مجرد مغالطات وتلاعبات لفظية لا ارتباط لها بالتكوين النسقي للمعرفة، ومن ثمَّ تركوا معالجتها والتعاطي معها حتى جاء برتراند راسل بمفارقته في بنية النسق المنطقي، ولفتت أنظار الرياضيين والمناطقة للتوقف عن اعتبار المفارقات مجرد لعب لفظي فقط، فانتقل الاهتمام لحلها وإيجاد نظرية معينة خاصة بها كما حاول راسل في نظريته عن الأنماط وتراتبيتها ومفهوم الفئة الفارغة عنده غير أنه وقع في نفس ما حاول الفرار منه، فانفتح الأنماط أدَّى لتسلسلها الذي يتعارض مع مفهوم الإغلاق النسقي في النزعة اللوجيستيقية الذي يلتزم بمبدأ الثالث المرفوع، وأيضاً تُؤدِّي جدلية التمام النسقي والتسلسل النمطي إلى تناقض واضح، وهكذا سنعود للمفارقة نفسها! ما جعل نظرية الأنماط تنتهي للمفارقة بدلاً

وكيفية تأثير اللغات الطبيعية في ذواتنا.

- لقد أدت محاولات المنطق الرياضي لاصطناع لغة فوقية تامة وواصفة لكافة مجالات المعرفة لتشعب وتعمق نظرية المجاميع الكانتورية في عموم النسق الصوري مما جعل أزمة المفارقات تنفذ إلى كافة النسق من جهة، ومن جهة أخرى: إلى خلق الازدواجية بين ما هو صوري وما هو حدسي؛ ولذلك: كان الفيلسوف

لقد أدت محاولات المنطق الرياضي لاصطناع لغة فوقية تامة وواصفة لكافة مجالات المعرفة لتشعب وتعمق نظرية المجاميع الكانتورية في عموم النسق الصوري.

النمساوي لودفيج فتنجشتين يُعارض اللغة الصورية في كتابه «تحقيقات فلسفية»؛ إذ رأى أن اللغات الطبيعية بقدرتها على احتواء المفارقات وتشكيل الذات الواعية عبر السياق اللغوي

ازدواجية تتمثل من جهة في صعوبة الاستغناء الكلي عن الحدس، ومن جهة أخرى أمام التنافي بين ما هو صوري وما هو حدسي»^(١).

- من الأسباب التي أدت لأزمة الأسس الرياضية عدم ربط مفهوم الحدس بمفهوم اللانهايي عند جورج كانتور، فقد حاول الكانتوريون تكميم مفهوم اللانهايي داخل لغة صورية متعالية خالية من الخبرة والتجارب الإنسانية المتعددة التي تبتكر أنواعاً مختلفة ومتنوعة من الحدوس؛ إذ «العقل ليس كونيًا أو كليًا بالمعنى المتعالي، بمعنى أنه ليس جزءًا من بنية الكون. غير أنه كوني وكلي؛ إذ إنه عبارة عن مقدرة تشترك فيها بصورة كلية كل الكائنات البشرية، وما يجعلها مُقتسمة بين البشر هو تلك المشتركات التي تكمن في كيفية تجسّد أذهاننا»^(٢).

(١) حسان الباهي، «اللغة والمنطق»، (بحث في المفارقات)، مرجع سابق، (ص/ ٢١٥).

(٢) جورج لاكوف، ومارك جونسون، ترجمة عبد الحميد جحفة، «الفلسفة في الجسد»، (الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي)، بيروت، دار الكتاب الجديد، (٢٠١٦م)، (ص/ ٣٩).

الإيجاب والسلب في نهاية تحليلهم لها، والإيجاب والسلب يرجع بدوره إلى كونهما تحصيل حاصل، لا تخبر عن شيء كما بيّن ذلك فتجنشتين؛ ولذلك: نفهم أطراد منهج بوانكاريه الحدسي في معارضته لمبدأ الثالث المرفوع، وانتقال الاهتمام عند فتجنشتين من اللغة الصورية إلى اللغات الطبيعية، «فإذا كنا نحدد التناقض في كونه إثبات خاصيتين متناقضتين لموضوع واحد؛ فهذا ينطبق على التناقض الصوري، وليس على التناقض الطبيعي، فبعض القضايا التي نسلم بتناقضها منطقيًا تبدو غير ذلك على مستوى الخطاب الطبيعي، بل إنَّ بعض العبارات المتناقضة في المنطق تبدو مفيدة في سياق الخطاب الطبيعي، وهو ما استنتجه بعض الذين دعوا إلى استبعاد التناقض بمفهومه الكلاسيكي»^(١)، فمبدأ عدم التناقض وفهمه عبر مبدأ الثالث المرفوع يحصر مفهوم الحدس، ولا يجعله يترقى ويتطور في سياقات الخبرة الإنسانية.

الاجتماعي، ممّا يجعل الحدس بوصفه وعيًا -سواء كان ما قبل صوري أو ما بعده- يُكوّن نشاطًا اجتماعيًا، أو شكل حياة كما يعبر فتجنشتين؛ ولذلك: اكتفى بالوصف عن التقييد، غير أنّ هذا الفهم يكشف عن تساؤل مهمّ؛ وهو: إذا كان المعنى سياقياً داخل لعبة لغوية ما والحدس خبرة إنسانية معينة ألا يلزم من هذا بأن ينحصر المعنى في تأمل استبطاني داخلي، وهو ما يرد عليه فتجنشتين في فلسفته الثانية؟ سنجيب عن هذا الإشكال لاحقًا بإذن الله.

- ذكرنا أنّ دراسة المناطقة والرياضيين لمفهوم المفارقة تاريخيًا تعود إلى حصرهم للمفارقات في تحققها الماصدقي، سواء كان في الوجود الذهني، أو الوجود الخارجي؛ ولذلك: التزموا بمفهوم الاتساق؛ لأنّ مفهوم الماصدق في المنطق الصوري يفرضه عليهم من جهة أنّ الماصدق مرتبط بمبدأ الثالث المرفوع المشتق من مبدأ عدم التناقض الذي يلزمهم باتساق القضايا في اللغة الصورية، فليس فيها غير

(١) حسان الباهي، «اللغة والمنطق»، (بحث في المفارقات)، مرجع سابق، (ص / ٢١٩).

تعاملوا مع الفكر الإنساني بالنسق المعجمي الذي يرجع القضايا إلى مفردات مُنتزعة من الخطاب اللساني بدلاً من التعامل مع خطاب لغوي طبيعي، فالتعامل مع الفكر الإنساني على أنه مفردات معجمية يوهم الذهن بمقابلة بعضها لبعض لا كما هي في الحقيقة متساوقة ومتسايرة داخل سياقات وسرديات تحكي الخبرة الإنسانية في سعيها للضبط والإحكام من جهة، وتتجاوزها وتتخطاها من جهة أخرى، وهذا كفعل مفهوم الحدس في المعرفة البشرية؛ إذ يدفعها لفرض صور ذهنية من جهة، ومن جهة أخرى يُعتق المفاهيم من الأسوار والأبنية الرياضية التي تعصم العقل عن فعله!

لقد استطرنا مع مفهوم المفارقة وارتباطها مع المدخل المنطقي الرياضي حتى نُبيّن أنّ بنية مفهوم الحدس تكمن في المفارقات التي حاول المناطق والرياضيون استبعادها، فيها -أي: المفارقات- نستطيع مقاربتة وتحليله؛ إذ بمفهوم اللّ نهائي نُبيّن فعل

- من الأسباب التي دفعت لتشعب المفارقات في العقلانية الرياضية الصورية هو اعتمادها في بنيتها العميقة -بالإضافة للمبادئ المنطقية الثلاثة المعروفة- على تشكيل عقل كلي مطلق تخضع له العقول الأخرى، ووقوع المفارقات في العقلانية الصورية الواحدية يدفعهم للخروج عنها؛ إذ مفهوم المفارقة يُنبئ عن تقاطع عوالم العقول الأخرى فيها ممّا يستلزم من المنطقي ليرى ويفهم هذه التقاطعات المعرفية والفروق العقلية في كافة الأنساق والنظريات أن يخرج من رداءه الصارم منطقيًا، وهو ما يهدم عليه نسقه الصوري الواحدي، بيد أنّنا بإدخال مفهوم الحدس في المعرفة البشرية -كما فعل غودل من خلال مبرهنة عدم الاكتمال واعترافه بالمفارقة داخل المنظومة العلمية- نكشف عن الحدود الفكرية والأطر النظرية، وتجاوز ما يمكن تجاوزه، والصمت عن ما لا يمكن تجاوزه.

- من العلل التي أدّت إلى تشعب المفارقات في المنطق الصوري: أنّهم

«يمتاز مصطلح (لعبة اللغة) بالنسبة لفتجنشتين بميزتين على مصطلح (النسق)، أولاً وقبل كل شيء يوحى مصطلح «لعبة اللغة» أنّ اللغة يجب فهمها على أنّها فاعلية، ويكتب فيما بعد: تتألف ألعاب اللغة من أفعال متواترة للعب عبر الزمان، ومن حيث هي كذلك؛ فهي دينامية وتتغير على الأرجح على طول الزمان...

ويُوحى مصطلح «لعبة اللغة» أيضاً بأنّ هذه الفاعليات، مثل الألعاب الأخرى، تحكمها قواعد وأنّ أخصّ ما تمتاز به ألعاب اللغة هو قواعدها الخاصة، وهذا لا يعني أنّ القواعد تعمل بالطريقة نفسها في كل ألعاب اللغة»^(١).

إنّ المتأمل يرى كثيراً من التشابهات والتقاطعات بين مفهوم (الحدس) ومفهوم (اللعب اللغوي)، فالحدس يكون صورة ذهنية عبر قراءة

المفارقة في المعرفة وأثرها، وبالمفارقة نصف الحدس كفعل يتجاوزي فيها، ومن الأمور التي يتوافق فيها مفهوم المفارقة مع مفهوم الحدس أنّهما لا يرضخان ماهية ضبطية، كما هو الأمر في النسق المعجمي، أو المنطق الذري، فالتجاوز والتخطي للضبط والحدّ فعلهما، والتفاعل مع المتغيرات عملهما، فالخبرة والمعرفة الإنسانية ليست حبيسة نسق معين أو منهج حدّي، فما نحاول مقارنته وفهمه أنّه ليس لمفهوم الحدس تعريف، بل وصف، فتعريف الحدس وإدخاله في حدّ مفهومي أو صوري يُفرغ منه حقيقته وكنهه؛ ولذلك نقارب الحدس بوصف مفهوم المفارقة، كما حاول الفيلسوف النمساوي لودفيج فتجنشتين في مقارنته لمفهوم (الألعاب اللغوية) عن طريق مفارقة كومة الرمل، فليس للألعاب اللغوية عنده حدّ ماهويّ أو تعريف واضح، فهي لا تتموضع في قالب واحد، أو موقع مُعيّن، بل تتنوع ويتشابه بعضها مع بعض في أوصاف، وتفترق في أوصاف أخرى، يقول هانس سلوجا عن ذلك:

(١) هانس سلوجا، ترجمة صلاح إسماعيل، فتجنشتين، «سلسلة عقول عظيمة»، القاهرة، المركز القومي للترجمة، (٢٠١٤م)، (ص/ ١٢٧).

وهكذا، ومفهوم الوصف تعبير بيذاقي، وفعل ينبت من داخل لعبة اللغة التواصلية؛ إذ نشوء لعبة لغوية يفتقر إلى الغير وتفاعله، ونجيب هنا كذلك عن الإشكال السابق الذي أوردناه أعلاه لارتباط تلك الإشكالية بهذا الموضوع أكثر، وهو بصيغة أخرى: إذا كان المعنى الذي يكشفه الحدس من نفوذه في لعبة لغوية سياقياً، وهو خبرة إنسانية متعينة، ألا يلزم من هذا بأن ينحصر المعنى في تأمل استبطاني داخلي، وهذا ما يتعارض مع مفهوم الألعاب اللغوية في فلسفة فتجنشتين الثانية؟

يَرِدُ هذا الإشكال في الذهن إذا فسّرنا اكتساب اللغة الطبيعية التي تحوي المفارقات والحدوس بالتأمل الاستبطاني، كما حاول فتجنشتين في فلسفته الأولى تفسير اكتسابها عبر (الأنا وحديّة)، لكن ارتباط الحدس بالمفارقة يتعارض مع كون المعنى منحصرًا في (أنا وحديّة) تستبطن المعاني والمفاهيم؛ لأنّه بذلك يفرض نسقًا فكريًا لا يقبل المفارقات فيه، ويتعامل معها على

العلامات والرموز داخل اللعب اللغوي والسياق السيميائي؛ لأنّه يُؤدّي داخل نمط ما لدفع المفاهيم خارجه، بخلاف الاستنباط الصوري الذي تدلّ فيه المفردة عن غيرها عبر مفهوم التضمن، لكن الحدس يدخل مرحلة أعمق حينما يكشف عن مفارقة تنساب في اللغة الطبيعية وترميزاتها الاجتماعية، فالمفارقة تُشكّل لقاءً بين عالمين لغويين متعايشين داخل لعبة لغوية، وما يفعله الحدس هو النفوذ عبر هذه المفارقة في اللعبة اللغوية؛ لتشكيل لعبة لغوية أخرى فتمودج فكري جديد، لكنّه حتى يستطيع النفوذ يحتاج لتسمية بعض ممّا يراه في ذلك العالم، فيدنو منه وينكشف له؛ إذ «التسمية تمهيد للوصف»^(١)، لكننا نقول هنا كما قلنا في إشكالية مفهومي التصور والتصديق أعلاه إنّ بين مفهومي التسمية والوصف دورًا اقترانيًا شرطياً أيضًا، فيستحيل تسمية شيء ما لم ندركه، وحتى ندرك ذلك الشيء المجهول؛ فإننا نصفه

(١) لودفيج فتجنشتين، «تحقيقات فلسفية»، مرجع سابق، (ص/ ١٥٩).

شيء ما من بعيد؛ فإنَّ هذا الوصف لن يصبح أدق إن أشرت إلى ما يمكن رؤيته في ذلك الشيء عندما ننظر إليه عن كثب»^(٢).

لا يسعى مفهوم الحدس لسكب الألفاظ وتدقيق التعابير في أنساق أكسيومتكية، أو تحديد المرجعية الماصدية في الخارج أو إحالة القضايا الذرية إلى الوقائع، وبهذا نفهم علّة اكتفاء فتجنشتين في كتابه «تحقيقات فلسفية» بالوصف اللغوي للأنشطة المعرفية والأنظمة السميائية، فللوصف إمكانية استيعاب التعدد الهائل للمعارف والخبرات، وإدراك الفروقات والتناظرات عبر التشابه الأسري للألعاب اللغوية، ومن يقرأ كتاب «التحقيقات» يلاحظ تعدد الأصوات داخل فقراته وبين سطوره، فهناك أكثر من فتجنشتين صوتيًا وعقليًا، فتعدد الأصوات يُنبئ عن تعدد الأنماط العقلية، وما يجعله يتنقل عبر هذه الأنماط الفكرية والسياقات المختلفة

أنّها آفةٌ وأزمةٌ ينبغي التخلص منها لا كما تتعامل معها نظرية اللعب اللغوي، «ويستنتج فتجنشتين أنّ القائل بالأنا وحدية ليس هو الذي اكتشف حقيقة جديدة عن الواقع والعقل، وإمّا هو الشخص الذي أغري إغراء لا سبيل إلى مقاومته باستعمال صيغة معينة للتعبير.

ويظهر هذا الإغراء؛ لأنّ طرائقنا العادية في الكلام تمسك العقل على نحو صارم في وضع واحد، ونشعر أحيانًا أنّنا في ضيق من التفكير بسبب هذا القيد^(١)؛ ولذلك: فإنَّ الحدس خلافًا لما كان عليه مفهومه القديم في أنّه إلهام نوراني إشراقي لا تلازم فيه مع أشكال الحياة البشرية وتجلياتها، بل هو في حقيقته شكل متجدد لحياة الإنسان، وتفرّع من جذور اللعب اللغوي المتشعب في السياقات السميائية داخل المجتمعات؛ ولذلك يقول فتجنشتين:

«إن كان عليّ أن أصف كيف يبدو لي

(٢) لودفيج فتجنشتين، «تحقيقات فلسفية»، مرجع سابق، (ص/ ٢٣٠).

(١) هانس سلوجا، «فتجنشتين»، مرجع سابق، (ص/ ١٣١).

على أساسه العنصر المتحقق. ويُعدُّ هذا الفعل من زاوية السميوز، عادةً داخل الإنسان، وقانونًا داخل المجتمع، وبعبارة أخرى: إنَّ الأمر يتعلق بالنظر إلى الدلالة باعتبارها فعلًا ينجز داخل سيرورة، لا معطى جاهزًا يوجد بشكل سابق على المعرفة»^(١)، ويخلط كثيرٌ من القُرَّاء بين لانهائية الدلالات عند الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا مع مفهوم السميوز عند شارل بورس، ويكمن الفرق بينهما في

يخلط كثيرٌ من القُرَّاء بين لانهائية الدلالات عند الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا مع مفهوم السميوز عند شارل بورس.

أنَّ دريدا يتعامل مع الألفاظ بفكر معجمي لا سياقي، كما يفعله مفهوم السميوز، «فلم يكن بورس يتصوّر إمكانية تحول هذه الفكرة إلى عقيدة

(١) سعيد بنكراد، «السميائيات والتأويل»، (مدخل لسميائيات ش.س. بورس)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (٢٠٠٥م)، (ص/ ١٧٣).

هو -أولًا وقبل كل شيء- اعترافه بمفهومي المفارقات والحدوس، فهي ترخّل الفكر بين عقليات متمايضة، لكن لجعل هذه العقول تُؤدّي نتائجًا فكريًا ذا معنى فلا بدّ من إجرائيتها، وألّا توؤل إلى ذاتية حقيقية، وإلّا انفصم العقل وتشظّى الحدس إلى مفردات غير ذات معنى ومحتوى، والتعدد الصوتي لازم عرضي لإدخال مفهوم الوصف في المنظومة العلمية، كما نحاول هنا في إدخال مفهوم الحدس في المنظومة المعرفية؛ إذ كلاهما يلتقي بعقليات وذوات إجرائية، فيرقى بها ويتسع في عوالمها؛ ولذلك:

ندرك أن وصفنا لمفهوم الحدس كفعالية وسيرورة تقترب أيضًا من إنتاجية مفهوم السميوز عند الفيلسوف الأمريكي شارل س. بورس من حيث إنَّ «السميوز في معناها العادي والمباشر سيرورة متحركة لإنتاج الدلالة وتداولها واستهلاكها، سيرورة ستنتهي إلى الذوبان في فعل يتقمص مظهر العادة والقيم والتقاليد وكل أشكال السلوك التي تتحول مع الزمن إلى معيار يبنى

عوامل الوعي والذوات الإجرائية لابتكار معان أخرى، وأيضاً لكشف إحدى خواص مفهوم الحدس وهي (الخاصية الاستعارية)، ففيه منها -كما رأينا أعلاه- انسيابيتها في الألعاب اللغوية، واندفاعها في المفارقات، ورشاققتها في التنقل بين العقول، وتقنُّعها في أوجه متكررة لتُري للناظر فاعليتها وآثارها، إنَّ الحدس كاستعارة يستدعي الألفاظ، «والألفاظ تستدعي صورة، والصورة تأتي مُحمَّلة بمعرفة، والاستعارات التواضعية تُنسخ الأجزاء الملائمة من هذه المعرفة في المجال-الهدف، والحصيصة هي معنى المسكوك؛ وعليه: فإنَّ المسكوك الاستعاري ليس مجرد تعبير لغوي عن نسخ استعاري. إنَّه التعبير اللُّغوي عن صورة، إضافة إلى معرفة حول هذه الصورة»^(٢).

- ذكرنا سابقاً فاعلية الحدس في اختراجه للضبط الصوري، وتوغله في المفارقات، واختراعه لمعان ودلالات عبر خاصية

تجعل من كل التأويلات أمراً ممكنًا، ذلك أنَّه هو نفسه كان يتحدث وهو يبرهن على لا نهائية الإحالات عن إمكانية وضع حدٍّ لهذه السيرورة من خلال الإشارة إلى فعل تداولي ينتجه السياق وتقبل به الذات المؤولة»^(١)، وكذلك الحدس يمكن استخلاص معناه ومراده بوصفه فعلاً ونشاطاً إنسانياً داخل مجال تداولي؛ إذ لو تمَّ حصر الحدس في لا نهائية إحالية بالمفهوم التفكيكي لم يكن له معنى مراد، ومن ليس له مطلوب يريده امتنع عن بناء سياق، فللحدس حياة يُقيّمها.

خلاصات استعارية:

- لقد استعزنا عبر السرد السابق بعض المفاهيم الفلسفية والمصطلحات المعرفية من فروع علمية متنوعة لمقاربة مفهوم الحدس ووصفه، والكشف عن إمكانياته وقدرته، وبيئاً أنَّ الحدس سيرورة إنسانية تندمج في الوعي الإنساني من خلال اللعب اللغوي، وإمكانيته على التنقل بين

(٢) جورج لايكوف، ومارك جونسون، «الفلسفة في الجسد»، (الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي)، مرجع سابق، (ص/ ١١٨).

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٣٠).

فإنَّ الاستعارة من مجال تداولي إلى آخر تكشف السياق المعرفي والصورة الإدراكية في حكاية لفظية وحديث لغوي ينطلق الحدس منه إلى تلازم المعاني والدلالات حتى يشكل حياة بالمفهوم والفتجنشتيني، «وفي التلازم معنى التفاعل، فتلازم طرفين يجعل من الممكن أن نستدلَّ بكلِّ منهما على الآخر، فيستدلُّ المستدلُّ بما علمه منهما على الآخر الذي لا يعلمه»^(٢)، فالحدس بوصفه استعارة يجليُّ اللوازم بين الحيوات الإنسانية، ويظهر المعاني المستترة، فالاستعارة تزيح ستار المعنى.

- قد يظنُّ بعض القراء أنَّ فاعلية الحدس اعتباطية، وهذا ليس سليماً البتة؛ لأنَّ - كما شرحنا أعلاه - في تحليلنا لإشكالية المسار المثالي والمسار المادي ذكرنا أنَّ مفهومي التصور والتصديق في حقيقة علاقتهما دور اقتراضي شرطي، فإذا كان الحدس كذلك بالإضافة لكونه وعياً بيذاً وتلازماً استعارياً، لامتنتعت

(٢) توفيق فائزي، «الاستعارة والنص الفلسفي»،

دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، (٢٠١٦م)،

(ص/ ٢٥٠).

اللعب اللغوي فيه، فهو لا يكتفي بالوصول إلى مفردة معينة حتى يدفع به فعله إلى أخرى بتكامل سياقي؛ وعليه: فإنَّنا «نستشهد هنا أساساً بالاستعارة التي تظهر سُبُل تجاوز المنطق التقليدي، فوضعها وخصوصيتها يسمحان بخرق المبادئ الثلاثة التي قام عليها المنطق التقليدي. فبواسطتها يمكن خرق مبدأ الهوية؛ حيث نسند للألفاظ معنى يختلف عن المعنى الذي وضعت له في الاصطلاح.

كما تخرق مبدأ عدم التناقض في حالة تصورنا لعالم غير متسق، عالم يصدق فيه القول ونقيضه.

وأخيراً: تخرق مبدأ الثالث المرفوع بتصورنا لعالم غير تام، حيث يأخذ بقضية لا تصدق ولا تكذب فيه»^(١).
- للخاصية الاستعارية في مفهوم الحدس كثافة يصعب ضبطها وصورنتها، فالتكثيف في الإعارة يُولد الدلالات عبر التداول اللغوي وتلازمه؛ وعليه:

(١) حسان الباهي، «اللغة والمنطق»، (بحث في

المفارقات)، مرجع سابق، (ص/ ٢٢٠).

ختاماً :

نقول: إنَّ وصف مفهوم الحدس ولوازمه وما تعلق به من مفاهيم ورؤى ليس بالأمر الميسّر أو الشيء الهين، فالوصف يأخذنا إلى كشوف وتطلعات لم تكن أذهاننا ترى وضوحها وأهميتها، والحدس كالوصف، يتقرب ويتفاعل مع نفسه، حتى ينكشف لذاته بخاصية الانعكاس على الآخر لا بالانعكاس على الأنا الذاتية الواحدية، فهي تكسب وحدتها من غيرها، وتميز فرادتها بتناظرها مع الآخرين، وتتفاهم وتتفاعل عبرها ومن خلالها، وليس كما كانت المذاهب الفلسفية القديمة، فهناك -دائماً- ما نتطلع لمعرفته وإدراكه وتجلية غموضه، وإذا كان في السرد المعرفي والوصف الفكري أعلاه بعض الغموض والإرباك؛ فهذا ليس لأننا أردنا وصفاً خالصاً كمسعى الصورية المنطقية أو نموذجاً مثاليّاً، فهذا الدرب والطريق يُضللنا إلى درجة لا نرى فيه مفهوم الحدس كفاعلية تداولية للمعاني وسيرورة إنتاجية للرموز وسميائية

اعتباطيته؛ إذ ليست للاعتباطية بين المفاهيم تلازم وإعارات، ثم إنَّ الاعتباط عشوائي؛ والحدس كشكل حياة سياقي، واجتماعهما ممتنع لِمَا بينهما من تضاد.

- لا يهتم مفهوم الحدس بالتكافؤ اللغوي بين المصطلحات والمعاني كالفعل الاستعاري تماماً، فالتكافؤ يستلزم منه فصل مفهوم التسمية عن مفهوم الوصف، وهذا غير دقيق؛ لأنَّ «انحصار دراسة الاستعارة في فضاء التسمية لا تلقى مجال اتساعها ...

وفي الحقيقة؛ فإنَّ الكثير من الاقتراضات التي تُفعلها الاستعارة تسمح بإرجاعها إلى الأصناف الكبرى التي تنسجم مع الترابطات الأكثر نمطية، أي الأكثر استعمالاً، ليس من معنى إلى معنى، بل من مجال معنى من قبيل الجسد الإنساني (مثلاً)، إلى مجال معنى آخر»^(١).

(١) بول ريكور، ترجمة محمد الولي، مراجعة وتقديم جورج زيناتي، «الاستعارة الحية»، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، (٢٠١٦م)، (ص/ ٢١٠).

لا يمكن فهمه إلا كحفر وتجلُّ لحاضر المعرفة والفكر، وللحدس أيضًا إمكانية خلق عقلٍ عمليٍّ يُنظَّر في النظم القيمة والتراتيبات الاجتماعية؛ إذ مفهوم الحدس ليس وجهًا نظريًا خالصًا لا ارتباط له بحيوات الناس العملية، أو الأخلاقية أو الدينية؛ إذ حضور المفارقات في هذه النظم والأنساق يعني تدخلًا لأمر يتجاوزها، والحدس بوصفه مفارقة يقارب ذلك.

الوعي فعل، والحدس فاعلية، وكلاهما إنساني، ولا معنى للقول بأنه يتعلَّق بالذهن بغير فعل؛ إذ لو صحَّ ذلك، لكان بدرجة العقول العشرة العرفانية، والعرفان في بنيته الفلسفية جمود فكري، وكسل عقلي؛ لأنه يلزم من الناظر عدم النظر، وهذا توهم للفصل بين أمرين هما في الحقيقة شيء واحد، ولأنَّه أيضًا يدعو إلى التسليم بأفكار لا علاقة للحياة البشرية بها، إنَّ الوعي والحدس أفعال؛ لأنَّ كل ما يتماس مع الإنسان، يحوله مباشرة إلى قدرات وقوى مُمكنة من ابتكار سياقات، واصطناع نماذج، وخلق حياة.

اجتماعية للعلامات، ولأننا أيضًا سندرك -كغيرنا- أنَّ كل وصف لمفهوم ما، يستلزم منه وصف مفهوم آخر، وعبر هذه المقاربة الوصفية تتجلى هذه اللوازم داخل سياقات ومسارات، فيرقى الوعي الحدسي باستعمالاتها وتقنياتها.

وهكذا يُمكن للفكر الإنساني أن يبتكر مناهج وأدوات علمية تساعده وتقربه من حقائق الحياة وعبرها، ولا ينحصر الحدس في كشف ما يجعل العلوم والمعارف على ما هي عليه، بل إنَّه ينقدها ويُقيِّمها ويعيد تركيبها حتى يُرجع لها حياتها، وينبض فيها الدهشة كأن لم تكن من قبل، ويتجاوز بها العوائق العلمية والعقبات المعرفية، ويبعث فيها أسسًا أكثر عمقًا وأوسع رؤية.

وللحدس إمكانية التنبؤ وإعادة فهم الشروط الممكنة لنظام معرفي ما؛ إذ ظهور تناقض في المعايير أو النماذج يستدعي ويستوجب استحضاره لتجاوز والتغيير، واستحضار الحدس

السينما والهوية الوطنية: في تداخل الأيدولوجي والجمالي

(الاستمرارية التربوية والتشذر الأدائي كتجلٍ فيلمي من خلال بنية الهوية الوطنية).

- ربيع الجوهرى * -

تتعامل الأفلام التقليدية ذات التوجه القومي والإمبريالي على أساس مبدأ الفصل بيني، وذلك من أجل بناء فضاءين متناقضين أساسهما ازدواجية الخير والشر، الذات والآخر، الأبيض والأسود، المستعمر المتحضر والمستعمر المتخلف.. إلخ.

وتقوم أفلام ما بعد الكولونيالية مع ذلك على مبدأ تفكيك تجانس واستمرارية ذات السرد الفيلمي الكولونيالي؛ فالمخرجون الطلائعيون

(*) مخرج سينمائي مغربي، وباحث دكتوراه في مجال آفاق مراجعة نظرية السينما. البريد الإلكتروني:

jawhari_339@hotmail.com



والإمبريالية، وكيف يعمل المخرجون باختلاف مواقعهم على تكييف جمالياتهم خدمة لطريقة تقديمهم الفيلمي لهذه التيمات.

إنَّ أفلام ما قبل الحرب العالمية -والكلاسيكية منها خصوصًا- تستهدف التأثير في إدراك الجمهور من خلال بناء جسور التواصل لربط المرسل/ المخرج مع المتلقي/جمهوره؛ إذ تعتمد في أساليبها على البعد التقليدي والمواضيع المتجانسة الأحادية النظرة؛ لأنَّ هدفها التأثير في المشاهد وتشكيل طريقة وعيه وردود فعله إزاء مختلف القضايا الاجتماعية والسياسية.

هكذا تنقل الأفلام الكلاسيكية تصورات عن مفهوم: (الهوية الوطنية، والعرق، والدين، والنظرة الاستغلالية للإنسان الأبيض) عبر سرد خطي ومتواصل ومستمر ومتجانس في وحدة عضوية كاختيار جمالي، فكان التركيب (المونتاج) مادتها الحيوية في تحقيق ذلك كله، وفي بناء سرد متماسك وتصادي ومستمر يميز الأفلام الكلاسيكية الحركية هذه.

أمثال (جون لوك غودار) يحاولون تفتيت هذا التقديم الممتد والمتجانس والمستمر من خلال اقتراح تشذر من شأنه أن يشرح التجانس داخل السرد، وبين الشخصيات، وفي الفضاءات، لتكسير واقع أحادي النظرة، ومن ثمَّ: النيل من البعد الإمبريالي المهيمن. لكن يعارض العديد من المخرجين المعاصرين (ما بعد كولونياليين) هذا الطرح؛ لأنَّه حسب رؤيتهم يحدث هوة بين السينما وجمهورها، فالأمر لا يختلف بالنسبة إليهم كثيرًا عن المخطط الإمبريالي الهادف إلى إبعاد العامة عن السينما التي يرون أنَّ دورها -الذي يجب أن يعود إليها- هو تكسير البنية الإمبريالية وتعطيلها، بدل إبداع سينما متشظية، ومنفصلة بلا جمهور، ولا تواصل ولا تفاعل.

أحاول عبر هذه الصفحات إذن أن أبحث في كيفية حدوث تقطعات ما بعد كولونيالية في البنية الإمبريالية السينمائية ذات البعد الهوياتي المتجانس والمستمر، من خلال مقارنة مسار الهوية الوطنية في علاقتها مع القومية

هناك إذن دورٌ فعَّالٌ للتركيب الكلاسيكي في السماح للمتلقّي بالمشاركة في صنع وحدة الموضوع عبر عامل التأثير وشد الانتباه والتتبع.

داخل زمن وفضاء يتسمان بالخطية والتصاعدية⁽²⁾ الرابطتين والموحدتين لكل العناصر السردية المتشابكة. يميز هذا التوجه الهيكلية حركة الصورة ويرفض ثبوتها وبطأها والغوص داخل زمنها، بل يساهم في توليد العديد من الأجناس والاتجاهات السينمائية التي تعمل كلها داخل سياق حركة الصورة تلك، فهذا عمومًا ما يجسد النموذج البنيوي والخطي والكلاسيكي والنفسي التحليلي والتاريخاني والدعائي والشعبي وما إلى ذلك من مناهج وأجناس تستمد من المدرسة البنيوية قوتها ومجال اشتغالها.

(2) Balazs, Bela. Theory of the Film (Character and Growth of a New Art). Trans. Edith Bone. London: Dennis Dobson LTD, 1952. P. 53.

كما أنّ هذه الأفلام تتكيف مع إشارات ورموز وعلامات وقواعد⁽¹⁾ ليس فقط لإبداع معانٍ تقليدية متعارف عليها، ولكن أيضًا لربط ما تتضمنه تلك المعاني -المقصود إرسالها- بنوع معين من الجمهور.

من هنا كان لا بُدَّ من التأكيد على العامل التقليدي الذي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بحركة الصورة على الرغم من أنّ البعد التداولي المتعارف عليه، والمقصود ليس مستقرًا بطبيعته المتغيرة لتغير أُمّاط العيش والثقافات. ولهذا السبب يبقى التركيب أو المونتاج الوسيلة الأفضل لضمان منطق الوحدة العضوية داخل السياق السرد الكلاسيكي؛ ليقدم المعاني الاجتماعية والسياسية والثقافية.

هناك إذن دورٌ فعَّالٌ للتركيب الكلاسيكي في السماح للمتلقّي بالمشاركة في صنع وحدة الموضوع عبر عامل التأثير وشد الانتباه والتتبع، وهذا ما يضمن انسجام المتلقّي مع تجانس السرد

(1) Rohdie, Sam. «Totem and Movies». Movies and Methods 1 (1984). P. 470.

عشيرة (الكيو كلاكس)^(*)، ذات التوجه العنصري) بخيولهم بنوعين متناقضين من متتاليات مشهدة: يتحدد النوع الأول في تقديم الأفارقة الأمريكيين على أنهم (كيانات متوحشة) تمثل خطراً على الإنسان الأبيض، في حين يعمد النوع الثاني من هذه المتتالية إلى تقديم الشخصيات البيضاء على أنها شخصيات وطنية وهوياتية وبطولية.

في نهاية المطاف، تلتقي المتتالية المشهدة المتعلقة بالأفارقة الأمريكيين الأشرار بالمتتالية الأخرى المخصصة للبيض الخيرين الأبطال فتكون نقطة الالتقاء تحديداً هي عملية تخلص

(*) منظمة عنصرية أمريكية (١٩٤٠ - ١٩٦٠) تؤمن بتفوق الإنسان الأبيض على الإنسان الأسود، وقد اشتهرت بممارسة العنف وبقتل الأفارقة الأمريكيين. يرتدي أعضاؤها جلابيب بيضاء مزينة بصلبان كرمز للمسيحية وللبعد الديني للمنظمة. ويهدفون إلى (تطهير) الولايات المتحدة الأمريكية من العرق الأسود حفاظاً على العرق الأبيض؛ ولهذا السبب: كانوا ضد حراك (حركة الحقوق المدنية)، والتي استطاعت أن تجلب حق التصويت للسلود الأمريكيين سنة (١٩٦٥م).

تضمن الجماليات التقليدية الخيار التواصل الذي يركز على الخطابات الأيديولوجية: فوحدة الموضوع كوجهة نظر جمالية تساعد المخرج على تقديم موضوعاته وإيحاءاته وإشاراته بطريقة فعالة ومؤثرة وجذابة. وإذا كان هذا الخيار الجمالي يلبي حاجيات السرد السببي؛ فإن مفهوم الاسترسال يصبح تلقائياً، بل وممتداً في الزمن والفضاء^(١)، وذلك بمساعدة التركيب الخطي التقليدي. وحسب ما ذهب إليه (جيل دولوز)؛ فإن هذه الأفلام تعتمد على تقديم فعلين بمنحيين مختلفين، لكنهما متداخلان، مثل بعدي الخير والشر، فهما يتبعان مسارات سردية وفق بناء سببي منطقي ومستساغ للإدراك البشري، يضمن في طياته (بُعد المبرزة والصراع) بين ما يعتبر خيراً وما يفترض به أن يكون شراً.

في فيلم (ميلاد أمة) مثلاً، يربط المخرج (دي دابليو جريفيث)^(٢) مشهد تحرك

(1) Ibid.

(2) The Birth of a Nation. D. W. Griffith, Epoch Producing, 1915. Film.

تظهر قصصهم الفردية كيفية تأثرها بتلك الأحداث التاريخية، وذلك عبر كنايات تعمل على تجسيد موضوعات تاريخية كبرى في قصص سردية. فكيف -مثلاً- يعقل أن يستغل الانتهازيون الشماليون العبيد لقمع الاستيلاء على الجنوب، الأمر الذي لم يتم بفضل شجاعة عشيرة الكيوكلاكس»⁽²⁾.

يحاول (روبرت روزنستون) إذن فهم طريقة تشكيل الأفلام الإمبريالية للوعي السياسي تجاه الحروب والصراعات بين الدول أو الجماعات العرقية. ومن هنا يتفوق (جريفيث) داخل موقف عنصري متعالٍ يقدم الاستئصاليين البيض على أنهم أبطال وعلى أنهم مستعدون لحماية البلاد والأمة والملة والدين من السود الأشرار المدمرين لمعالم الحضارة البيضاء؛ إذ حسب (جريفيث)، فإن هؤلاء هم فقط كيانات وحشية يستدعي أمرهم التدخل العاجل للإنسان الأبيض

رهائن بيض من قبضة المتطرفين السود. يفسر (جيل دولوز) هذا النوع من التركيب بالتركيب التولييفي؛ لأنه يعتمد على تطويع المشاهد في متاليتين متناقضتين، ويسير بهما إلى مرحلة نهائية تربط بينهما⁽¹⁾. تهدف هذه الخطية المسترسلة والمستغلة للتركيب التولييفي، كما تمليه التقنيات الكلاسيكية إلى نقل معانٍ مبطنة وظاهرة في آنٍ واحد، تخدم في عمقها المصالح الاستعمارية والتوسعية. ويصف (روبرت روزنستون) بدوره مفهوم الاستمرار الكلاسيكي الإمبريالي على أنه نوع من (السرديات الكبرى) قائلاً: «أنشأ الأمريكيون ما يمكن أن نسميه المعايير القياسية التاريخية، وذلك لتطبيقها فيلمياً. اشتغلت كذلك الواقعية (الميلودرامية) بعرض معاناة الأبطال والبطلات مع الأشرار في خضم أحداث تاريخية ضخمة، وتقدم في سياقات أخرى صراع رجال ونساء، حيث

(1) Deleuze, Gilles. Cinema 1 The Movement - Image. Trans. Hugh Tomlison and Barbara Habberjam. London: The Athlone Press, 1986.

(2) Rosenstone, Robert A. History on Film Film on History. London, Pearson Education Limited, 2006, P. 14.

وأفراد؛ فإنَّه يدعم السرد الادعائي (المعتمد على البروباغاندا) ممَّا نستنتج من خلاله إمكان توليد بعد كولونيالي من مفهوم القومية إذا ما أصبحت هذه الأخيرة عنيفة وعدوانية، وإن كان على المستوى المعنوي^(٢).

يتضح هذا البعد القومي الإقصائي في فيلم (انتصار الإرادة) لمخرجه (ليني ريفنستال) الذي كان يروج دعائيًا للأيديولوجية النازية بحثًا لها عن موقع فعَّال داخل فضاء الصراع السياسي العالمي آنذاك. الأمر هنا يستشكل (problematize) المفهوم الوصفي لهذه الأفلام؛ إذ لا تُفسَّر هذه الأخيرة من منظور واحد، بل تختلف الرؤى حولها باختلاف المواقع السياسية: فبالنسبة إلى النازيين، تعتبر هذه الأفلام محايدة وتعليمية وتواصلية وإقناعية ووطنية، أمَّا الماركسيون -مثلًا- فيتهمونها بالتوجه

ليُحَضِّرهم كوسيلة لاتقاء شرهم، بل عادة ما وصفت الأفلام الكلاسيكية المسترسلة الأفارقة الأمريكيين على أنَّهم غرائبيون ومتخلفون وعنيفون.

يصف (فرانز فانون) هذا التمثيل الإمبريالي الأبيض على أنَّه فكر إقصائي؛ إذ يفسر كيف أنَّ الأبيض لا يرى في الأسود سوى «حلقة ربط بين القرده والإنسان، المقصود هنا بالإنسان طبعًا هو العنصر أبيض البشرية»^(١).

تقوم الأفلام الإمبريالية عمدًا ببناء صورة أيديولوجية نموذجية لغير المنتميين إلى البشرة البيضاء بينما تعمد إلى تصوير الذات بمقومات بطولية لتمييزها عن الصورة النمطية للآخر الغرائبي.

بما أنَّ هذا التمثيل الخطي يهدف إلى تشكيل أيديولوجيات ضد مجموعات أخرى مختلفة من جماعات وأعراق

(2) Anderson, Benedict. *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New York: Verso, 1991, P. 56.

(1) Fanon, Frantz. *Black Skin, White Msks*. Trans. Charles Lam. London: Pluto Press, 2008: P. 18.

ولكن تختزل الحصان إلى حصان أبيض اللون يقف هناك لنراه من خلال زاوية معينة⁽¹⁾، فهذه الصورة حسب إيكو تختزل الحصان الحقيقي في نوع وشكل ولون وزاوية وأصل واحد؛ إذ هناك إقصاء لأنواع وأشكال وألوان وزوايا وأصول أخرى. ارتباطاً بمفهوم التمثيل أو التقديم عند (إيكو)، تقدم الأفلام الوطنية عدة معانٍ هي فعالة بالنسبة إليها، لكنّها إقصائية ومختزلة بالنسبة إلى الآخر.

يتفرّد المخرج (سيرغي إيزنشتاين) برأي يهتم فيه أفلام ما قبل الحرب الكلاسيكية بما فيها أفلام (جريفيث) بأنها تستسلم لنزعة (عرضية) لا تخدم إلاّ المصالح البرجوازية بالرغم من (خطيتها)⁽²⁾. بالنسبة إلى (إيزنشتاين)،

الهادف نحو تزوير الواقع وتشويهه بغية استغلاله سياسياً.

ينظر إلى مفهوم الدعاية إذن من زوايا مختلفة، وهذا يجعل من مفهوم الوطنية في هذه الأفلام مفهوماً (متخيلاً) تختلف حقيقته وتعريفه من جماعة إلى أخرى، ومن فردٍ إلى آخر، وهذا تماماً ما عبّر عنه (بينديكت أندرسن) بالمجتمعات المتخيلة. يستمد (أندرسن) فكرته هذه من حقل السيميائيات الذي يخلص إلى (النتيجة)، أو العلاقة الاعتبارية بين الدال والمدلول، فالنتيجة الاعتبارية في سياقنا هذا هي المفهوم الملتبس ذاته الذي لا تحدد كينونته إلاّ من خلال التعارف الاجتماعي الاعتباري والمتغير من مجموعة إلى أخرى.

(1) Eco, Umberto. "Articulations of the Cinematic Code". Nicholas, Bill. Movies and Methods. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984, P. 596.

(2) Deleuze, Gilles. Cinema 1 The Movement - Image. Trans. Hugh Tomlison and Barbara Habberjam. London: The Athlone Press, 1986, P. 32.

لكن (أميرتو إيكو) يذهب أبعد من مجرد الحديث عن اعتبارية مفهوم الأفلام الوطنية والهوياتية، فهو يرى أنّ الصورة السينمائية لا تترجم إلاّ جزءاً ضيقاً من الحقيقة، فصورة حصان مثلاً (لا تعني حصاناً على أرض الواقع،

الزمجرة هو ما يعطي (المعنى)؛ وهو المعنى الذي يُوحى داخل هذا السياق الدلالي والديالكتيكي على السواء بصحوة الشعب الروسي وبداية الثورة.

يُقابل (إيزنشتاين) لقطتين داخل علاقة ديالكتيكية لبناء كناية ترمز للروس الذين استيقظوا (بعد خضوعهم) للقيام بالثورة ضد التيار الرأسمالي المهيم.

وعلاوة على ذلك: يُحدّد (دولوز) أربعة أنواع رئيسة تخصّ هذا التركيب الفكري، وهي تحديداً: التركيب الكمي، والنوعي، والمكثف، والديناميكي (الحركي)^(٢). فيما يخصّ التركيب الكمي، يعتمد (إيزنشتاين) على وضع عنصر أحادي في تقابل مع الكثرة؛ إذ قابل السفينة (بوتكين) كوحدة واحدة بأسطول يُمثّل الكثرة، وقد وضع اليابسة مقابل البحر في إطار التركيب النوعي، والظلمات مقابل النور كتركيب مكثف، وأخيراً:

(2) Ibid, P. 33.

يجب على السينما أن تُعيد النظر في ذاتها، وأن تتبع فلسفة الديالكتيك الماركسي، كطريقة وحيدة مناسبة لمقاربة مفهوم القومية والهوية. ففي فيلمه «الدمرة بوتكين»، يضع إيزنشتاين عناصر فيلمه من شخصيات وأحداث وأفضية في علاقات ديالكتيكية (متضادة) كطريقة فعالة لتقديم أحداث (١٩٠٥م) بروسيا.

يعطي العديد من النقاد والباحثين والمهنيين عبر العالم مثال اللقطات الثلاث لتمثيل أسود كنموذج واضح لتركيب (إيزنشتاين) الديالكتيكي (الجدلي)، بالرغم من أنّ هناك مخرجين روسيين آخرين مثل (بودوفكين)، و(فيتوف) ذهباً أبعد في استعمالهما للتركيب الديالكتيكي هذا^(١).

على كُُلِّ حالٍ: يعرض (إيزنشتاين) لقطة أولى لتمثال أسد نائم، ثم أخرى لتمثال أسد بدأ يصحو، ولقطة أخيرة لتمثال أسد يزمجرجر. إنّ التناقض الحاصل بين اللقطة الأولى التي تعرض النوم مع اللقطة الأخيرة التي تعرض

(1) Ibid, P. 40.

لأنَّ مفهوم وحدة الموضوع استخدم بالطريقة نفسها من طرف (إنجلز) في كتابه (جدليات الطبيعة)⁽¹⁾.

وهذا دليلنا -إلى جانب تحليل أسلوبه الفيلمي- على إيمان (إيزنشتاين) بهيكلية السرد واسترساله واستمراره وخطيته وتواصلته، فالنسبة إليه إنَّ السرد الهيكلي هو ما يبدع (المعنى)؛ وذلك لأنَّ الهيكلية تسمح بإعطاء نماذج محددة للإشارة إلى ظواهر عامة والعكس صحيح. ويستمد هذا التوجه كذلك بُعده الفكري ممَّا ذهب إليه (لينين)، وعبرَ عنه بمفهوم (الكل) المحدد للعلاقة المستمرة بين الخاص والعام⁽²⁾. بالنسبة إلى (إيزنشتاين)، إذا عرف المشتغل في حقل السينما كيفية بناء علاقة (الكل) المقصودة والموجهة وفقًا لقانون الجدلية، يُمكنه إيصال (معنى) الشيوعية بالمُتلقي. والطريقة الفعالة حسب (إيزنشتاين) هي

يضع لقطات متحركة في اتجاه الأعلى مقابل أخرى تتجه نحو الأسفل؛ ليخلص إلى التركيب الحركي. ساعدت عملية التقابل الجدلي هذه المخرجين الروس على بلورة تيار سينمائي أيديولوجي، وذلك في إطار خطية تواصلية وتفاعلية مع الشعب. فالبناء الجدلي على مستوى السرد والصورة حمل دلالات الجدل الفكري نفسه لمحاكاة الصراع السياسي والأيديولوجي المتعلق بهوية الدولة وقوميتها.

لا يتنازل (إيزنشتاين) عن وحدة الموضوع التي يؤمن بها كوسيلة تضمن استمرارية التواصل وخطيته لإيصال (المعنى) الذي هو الفكر الماركسي، والذي يُكرِّس بعد التواصل هذا من أجل ربط المشاهد/المتلقي بالبرامج الشيوعية والثورية. ولضمان هذا الغرض الأيديولوجي، على وحدة الموضوع أن ترضخ، أو بالأحرى: أن تستوعب المقاربة الديالكتيكية، كما أعلن (إيزنشتاين) ذلك في كتابه (إشكاليات الإخراج) بقوله: «نحن نبرر الوحدة العضوية الجمالية ونعتمدها؛

(1) Eisenstein, Sergei. Problems of Film Direction. Honolulu, Hawaii: University Press of the Pacific, 2004, P. 2.

(2) Ibid.

السلح الأقوى لتحقيق هذه الغاية»^(١). ما يبرر اهتمام (إيزنشتاين) بالإحساس والمشاعر هو تشبته بالهدف التواصلي الذي يسعى له جل المخرجين الماركسيين طيلة مرحلة ما قبل الحرب العالمية الثانية. يزيد (إيزنشتاين) في تأكيد تصويره هذا عندما يوضح كيف أنّ «الأسى يُثير حماسًا ومشاعر عميقة، ولتحقيق هذه النتيجة يجب أن يُبنى الفيلم على مبدأ الحركة العنيفة، وعلى التغيير النوعي المستمر»^(٢)، ولقد دعم العديد من الدارسين توجه (إيزنشتاين) هذا: على سبيل المثال، يُؤكّد كل من (أوبريك) و(شلوفسكي) أنّ سبب تفوق فيلم (المدمرة بومكين)، لـ (إيزنشتاين) على فيلم (الحادي عشر) لـ (فرتوف) هو كون هذا الأخير يفتقد الوحدة العضوية وبفقدانه لها أضع الجاذبية، التي من دونها لا وجود لتواصل مع الجمهور.

بالنسبة إليهما تعتبر الهيكلة المستمرة في الزمن والفضاء الدافع القوي

(1) Ibid, P. 10.

(2) Ibid, P. 6.

استخدام التركيب الفكري باعتباره أداة ضامنة لتوليف كل الوحدات الفيلمية والسردية التواصلية.

يولي (إيزنشتاين) إذن أهمية قصوى للتركيب على حساب بقية العناصر الفيلمية الأخرى بما فيها التمثيل، فتتنظيم الأحداث بالنسبة إليه ينبغي أن يأخذ في الاعتبار العلاقات السببية، وبما أنّ (إيزنشتاين) يؤمن بأنّ التركيب هو إعادة كتابة ثانية للسيناريو، فهذا يُحيلنا لِمَا يعرف حاليًا بمنهجية (سيد فيلد) في كتابة السيناريو، وهي منهجية تعتمد على تنظيم الأحداث وتوزيعها وتشبيكها وفقًا لمعايير مفصلة تتخذ من (التأثير الشعوري)، و(الحركية) أساليبها لجذب المتلقي، غير أنّ (سيد فيلد) يُحرّر هذا التنظيم من البعد الشيوعي الديالكتيكي؛ ليستوعب بُعدًا اجتماعيًا ليبراليًا تماشياً مع الاتجاه الهوليودي، لكن (إيزنشتاين) يتشبه بالبُعد الديالكتيكي والأيدولوجي: «يجب على أفلامنا أن تلتزم السرد الضارب في العاطفة، وليس فقط الحقائق المنطقية. التركيب إذن هو

متغيرة. هذا إذا ما اعتمدنا نظرية (التخيل) عند (أندرسن)، ودعمناها بنظرية النسبية العامة عند (إنشتاين).

تبقى الأفلام الوطنية ذات النزعة القومية مؤشكلة؛ لأنها تتخذ أبعاداً ظرفية وسياقية متغيرة.

فلهذه النظريات وقع في الثقافات الغربية حالياً؛ ولذلك أصبح السؤال الملح هو: كيف يُمكن أن يتجاوز السينمائي البُعد الأحادي النظرة الخطي التواصلي المستمر لإنتاج صورة تعبيرية تعيد تفكيك الخيارات الإمبريالية الجمالية؟ إذ كان للفكر الوجودي نصيب كبير داخل هذا النقاش السينمائي؛ فمنذ تداول الفكر الوجودي بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، حاولت الاتجاهات المنبثقة منه إيجاد وسائل مغايرة للاستمرارية والخطية والتأثير الشعوري ووحدة الموضوع ليعزز المخرج الفرنسي (جان-لوك غودار) المتمردين على الاتجاه الكلاسيكي الخطي.

لإحداث الفرجة الفعالة، ومن دونها يحكم على الفيلم بالطيش والانحراف عن الجدية تماماً كما حصل لفيلم (الحادي عشر)؛ إذ بالرغم من أنَّهما يعترفان بجمال صورته، غير أنَّهما لا يعتبران ذلك كافياً لتحفيز (مشاعر جذابة)⁽¹⁾.

في حين يعتبر (إيزنشتاين) أنَّ اتجاهه الديالكتيكي هذا يفكك الأبعاد الادعائية للفكر الرأسمالي الاستعلائي؛ فإنَّ أفلامه تنحصر حسب آخرين ضمن آلية الدعاية (البروباغاندا)؛ إذ إنَّها تستخدم الجماليات التواصلية المختلفة مثل وحدة الموضوع والسرد الخطي والتكيب الفكري والإحساس لرسم ملامح سياسية جديدة ولتشكيل مواقف الشعوب وعسكرتها ضد الرأسمالية.

وعلى هذا الأساس: تبقى الأفلام الوطنية ذات النزعة القومية مؤشكلة؛ لأنها تتخذ أبعاداً ظرفية وسياقية

(1) Obrik and Shklovsky. "The Lef Arena". Movies and Methods 1, 1984, P. 15.

كذلك إلى فرعين اثنين: (الوصف الذاتي للموضوعات) الذي يُقدم الأحاسيس والمشاعر، و(الوصف الذاتي للأشياء) الذي يتعامل مع مواقع التصوير، ويسمي غودار القسم الثالث بـ (البحث عن الهياكل)، وهو يجمع بين القسمين الرئيسيين السابقين، لكن لا يفهم من الهيكلة التي يقصدها (غودار) على أنها تُساير البناء الكلاسيكي الخطي، بل على العكس تمامًا؛ إذ تجمع القسمين المذكورين بطريقة لا تستدعي أي علاقة خطية أو سببية، بالأحرى هي تسبب تشذراً وشرخاً بالنسبة إلى البناء التقليدي؛ فلا تناغم ولا تصاعدية ولا استمرارية منطقية للأحداث عند (غودار)، أمّا الهدف؛ فهو وصف معقد لمشاعر الإنسان، وكنه الشخصيات والأحداث والأماكن والإكسسوارات.

يرى (غودار) أنّ المجتمعات لا تعكس أي تناغم أو خطية أو استمرارية؛ إذ تسير المجتمعات الإنسانية في نظره على منوال قيم الاستهلاك اليومية، ممّا يكشف تأثر (غودار) بالمذهب

آمن (غودار) باتجاه (التشذّر) الذي يجزئ البنية ويكسر خط الأحداث، ويقدم الشخصيات على دونيتهم وواقعيتهم المتفككة عكس كل ما جاءت به مذاهب السرديات الإمبريالية الكبرى من مفهوم البطولة والتميز والإثارة.

يعتمد نهج (غودار) في السينما على تقديم المفارقات والشخصيات غير المثالية بدلاً من بناء مسارات خطية، ولتحقيق ذلك يرسم (غودار) أربعة أنواع وصفية:

يطلق اسم (الوصف الموضوعي) على النوع الأول الذي ينقسم بدوره إلى فرعين صغيرين هما: (الوصف الموضوعي للأشياء)، و(الوصف الموضوعي للموضوعات)؛ إذ يتعلّق الفرع الأول بكل ما له صلة بالأفضية والإكسسوارات مثل المنازل والمحلات التجارية والكتب وغيرها، بينما يتعلّق القسم الثاني بتقديم الشخصيات. أمّا النوع الثاني؛ فيطلق عليه (غودار) اسم (الوصف الذاتي) الذي ينقسم

والثورة؛ وذلك لبناء موقف عادي و(سفلي) تجاه العنف الذي قد تولده الأيديولوجية القومية ومعارضتها السياسية الثورية، فيعمد (غودار) إلى تفكيك الممارسات السياسية التي تهدف إلى تشكيل وبلورة الرأي العام؛ وبالتالي: استغلاله لخدمة أجندة أيديولوجية، فالمسارات الدنيوية التي تبعد مفهوم البطولة الكلاسيكي عن شخصية (برونو) في (الجندي الصغير) تُقدّمه كعسكري هارب من التجنيد.

يجد (برونو) نفسه شخصاً عادياً لا يؤمن بالقومية، ولا يتحمّس للمشاركة في الجيش، فهو مصور فرنسي أراد سلك طريق الفردانية وعدم الإيمان بالأفكار الكبيرة، غير أنّه وجد نفسه مُجبراً على تنفيذ عملية اغتيال لأحد داعمي جبهة التحرير الوطنية الجزائرية لصالح المخابرات الفرنسية، لكن حبيته (فيرونيكا) التي تتعاطف مع الجبهة ستساهم في إفشال هذه المهمة، وفي تعطيل هذه المهمة شرح وتشذر في الخطية الأيديولوجية للجانبين المتقابلين: الاستعمار الفرنسي

الماركسي، والذي رغم أنّه لم يَسلم من المساءلة شأن التوجهات البنيوية؛ إلّا أنّ العديد من المجددين والحدائين أمثال (غودار) و(بازوليني) يتشبثون به، ويجعلونه ركيزة تصوراتهم السينمائية. أمّا بالنسبة إلى النوع الرابع، فيسميه (غودار) بـ (الحياة)، حيث تتجمع (لكن لا تنهر) كل الأنواع السالفة الذكر لصنع الحقيقة العميقة المتشذرة في كينونتها⁽¹⁾.

يبحث (غودار) عمومًا في اتجاهه المعروف بـ (الموجة الجديدة) عن حقيقة مفككة ومجزأة؛ لأنّه لا يُريد إقناع أحد، أو التأثير فيه من خلال أفلامه، هو يريد في المقابل أن يستفز المتلقي ويسائله وينتقده ويزعجه تمامًا عكس أفلام البنية الخطية التواصلية المؤثرة في المتلقي عبر إمتاعه بغرض أدلجته. يتجاوز (غودار) في فيلمه (الجندي الصغير) التمثيل الأحادي النظرة تجاه مفهومي القومية

(1) Godard, Jean - Luc. Godard on Godard. Trans. Tom Milne. New York: Da Capo Press, 1972, P. 241 - 242.

هذه من استخدام العنف كحل لقضايا الاستعمار، وبهذا يكون (غودار) قد انخرط في الفلسفة ما بعد الكولونيالية التي تدحض أسلوب الفصل البيني الكلاسيكي وشمولية سينما ما قبل الحرب العالمية الثانية وتعميمات الخطية الأيديولوجية.

يذهب (غودار) إلى أبعد من ذلك عندما يعرض ممارسات دونية ومدنسة ونفعية، وعن طريق خياره الجمالي هذا يكسر الحدود الكلاسيكية الفاصلة بين مفهوم (القومية) و(العنف)، وبين (الإمبريالية) و(العنف)، وبين (الحب) و(الخيانة) ... لم تعد كل هذه الثنائيات إذن مساحات منعزلة ومتناقضة مع بعضها البعض؛ بل استطاع (غودار) أن يداخل بين هذه المساحات ممّا أدّى إلى بروز (فضاء ثالث) ببعيدٍ غامض ومعطل ومسائل في آنٍ واحدٍ للخطاب الاستعماري والأيديولوجي الأحادي النظرة⁽¹⁾.

(1) Bhabha, Homi. "Dissemination: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation". Contemporary Social Theory, 1999, P. 215.

وخطابه الإمبريالي، والمقاومة الجزائرية وخطابها الأيديولوجي؛ لأنّ كلا الجانبين -حسب (غودار)- يتسببان في العنف وإراقة الدماء.

نحن إذن أمام خطاب سينمائي جديد لا يسلك البناء السردي المبني على ازدواجية (الذات) المتحضرة، و(الآخر) المتخلف، لكن يعمد هذا الخطاب إلى تقديم الكل بسلبياته ودونيته وأطماعه السياسية، وكل هذا هو نوع من تشذير الخطاب ذي البعد الإمبريالي أو ذاك القومي المعارض له. فلا أسود ولا أبيض في فيلم (الجندي الصغير)، ولكن هناك جوانب ذاتية وشخصية وظرفية، وأحياناً لا شيءية وعدمية ومتفككة. لقد فكك حسب (غودار) إذن مفهوم (العنف)، وبين كيف أنّ هذا المفهوم يكتسب (المشروعية) إذا ما صدر من طرف المخابرات الفرنسية، لكن العنف نفسه يصبح إرهاباً إذا ما تبنته المجموعات المقاومة للاستعمار مثل جبهة التحرير الوطنية الجزائرية، وفي الوقت نفسه لا يبرئ (غودار) مجموعات المقاومة

اللا سردية، وأحياناً بالتقطيع (القافز)،
jump cut.

يتعمد (غودار) أن تظهر أفلامه وكأنها أفلام هواة لتعطيل الجماليات التواصلية ذات الإبهار البصري ذي الميزانيات الضخمة، ويهدف (غودار) بهذا التوجه إلى التأسيس لتجربة فعّالة تعمل على إبراز المفارقات والانكسارات والتشذرات التي يريد إلحاقها بالاستمرارية السردية والأيدولوجيات المتجانسة الأحادية النظرة. إنَّ الواقع كما يراه (غودار) لا ينحصر في بُعد واحد؛ بل يستدعي أسئلة وجودية لتفكيك إحياءاته المبطنة خلف الخطابات الأحادية المشكلة لمعنى ضيق يخص القومية والإمبريالية والثورة والمقاومة؛ يتجلى هذا البعد الوجودي بشكل واضح في المشهد الفريد الذي يصف شخصية (برونو)، وهو يلتقط صوراً (لفيرونكا) في أثناء حديثهما حول معنى الحياة والإنسان والحب والخيانة، وكل ذلك يحدث في جو مثير جنسياً على الأقل بالنسبة إلى (برونو).

فالخيار الجمالي في فيلم (الجندي الصغير) يعمل على تأكيد هذه الجماليات الدونية والمدنسة. واختيار (غودار) للإضاءة الطبيعية، كان مقصوداً ليقرب الفيلم المتخيل من نظيره الوثائقي ويكسر الحواجز بينهما.

يريد (غودار) من وراء كل هذا أن يجعل المشاهد يشعر بنوع من الواقعية بدلاً من تخديره بالإبهار البصري المزيف زيّف الرأسالية المستغلة للشعوب حسب اتجاهه.

فيلم (غودار) هذا يُقدم صوراً مزعجة تتجاوز أفلام الواقعية الجديدة الإيطالية، من خلال الذهاب بالدلالات الجمالية أبعد من المتعارف عليه.

إنَّ الجماليات كما عرفتها السينما قبل الحرب العالمية تخدم خطية هوليوود والسرد الهادف إلى التأثير في المتلقي خدمة للنزعة الرأسالية، وهذا بالضبط ما يعتقد (غودار) عندما يتشبث -مثلاً- باختيار الكاميرا المهتزة وبالإضاءة الطبيعية والصورة

يعتقد (غودار) أنَّ السينما هي الوحيدة التي يمكن أن تتجلى في عوالم رباعية الأبعاد بمواضيع وجودية؛ لأنَّ السينما تعرض (اللاً مرئي)؛ ينتصر (غودار) للعمق الدلالي، ولا يهْمُه في ذلك مدى استيعاب المتلقي لذلك العمق رباعي الأبعاد، ومن هو، ثم يجد سعادته في الطريقة التي يعطل بها الخطية الكلاسيكية والسرديات الكبرى (مثل القومية والهوية والإمبريالية)، فصاغ بذلك اسمه مع تقنية (القطع القافز) التي سيعتمدها في أفلام أخرى أخرجها بعد فيلمه (الجندي الصغير).

وبالرغم من دفاع نقاد ومهنيين الفرنسيين منهم خصوصاً عن أسلوب الصورة اللاً سردية لـ (غودار)؛ إلا أنَّ (فيرناندو سولاناس)، و(أكتافيو جيتينو) أصدرًا بيانًا سينمائيًا يوضّحان من خلاله عدم جدوى السينما الثلاثية واللاً سردية والحداثيّة؛ فبالنسبة إليهما: لا يمكن انتقاد شمولية الإمبريالية إلا إذا آمنّا بالسينما التواصلية التي تأخذ بعين الاعتبار جمهورها، فالسينما حسب ما يدافعان عنه هي الطريقة

يجمد (غودار) الزمن في هذا المشهد ويوقفه، بل ويغوص فيه ليوسع مساحة الفلسفة والعوالم النفسية الداخلية والبعد الرابع للفضاء، إنَّها طريقة (غودار) في نقل خلفيته الوجودية بطريقة رتيبة من خلال شخصيات مفككة ويائسة وعبر أحداث دنيوية منفصلة، هكذا يخاطب (برونو) في هذا المشهد (فيرونیکا) قائلاً: «التصوير يمثل الحقيقة، لكن السينما تمثل هذه الحقيقة أربعا وعشرين مرة في الثانية»^(١)؛ ليكسر من خلاله (غودار) حاجز الواقع والمتخيل، وليقحم معلومة سينمائية مهنية تخص شريط (السيلولويد) في حوار فلسفي ونفسي ووجودي. ويذكرنا هذا النوع من المعالجة بنزعة (ألبير كامي) الوجودية، لكن من جهة أخرى ورغم تعطيل هذه الجملة لاستمرارية الحوار؛ إلا أنَّها في الوقت نفسه تنمُّ عن مدى إيمان (غودار) بدور السينما كوسيلة يمكن أن تتجاوز (الواقع) نفسه، وما يتضمنه من أعراف وتداولات.

(١) من فيلم (الجندي الصغير)، لغودار.

دون حضور ومن دون إشراك تجاربهم الغنية والموحية لتكامل ما يصبو إليه فيلم (السينما الثالثة)^(*).

يتهم (سولاناس) و(جيتينو) النمط السينمائي الطلائعي الحدائي بأنه نمط مستغل من طرف الأنظمة الرأسمالية؛ لأنه لا يفكك الفكر الإمبريالي، بل يُعزّزه من خلال صناعته لمفهوم (النخبوية السينمائية) التي صنعتها البرجوازية لتستخدمها كوسيلة للسيطرة على المقاومة وتشكيل (معنى) موجه ومسيطر عليه يحرف دلالات (العنف) حسب ما يخدم أجندة البرجوازية⁽³⁾.

ويؤكد أنَّهُ في الوقت الذي تزور فيه الرأسمالية الدلالات والمعاني السينمائية المتعلقة بالقومية والثورة

(*) السينما الثالثة، أو السينما البرازيلية الجديدة، هي حركة سينمائية ترتبط ب(فرناندو سولاناس)، وتقطع في الوقت نفسه مع الذوق التجاري الأمريكي ومع السينما الأوروبية والسينما السوفياتية، وتسعى لنزع آثار الاستعمار الأيديولوجي، وإيجاد أشكال تعبيرية تعبر عن الثقافة الشعبية الوطنية.

(3) Ibid, P. 49.

الوحيدة المضمونة لتشكيل الوعي والإدراك والمواقف السلبية ضد القمع الرأسمالي. فعلى الجمهور المشاركة إلى جانب ما يعرضه الفيلم في (صنع المعنى)؛ لأنَّ الفيلم الناجح حسبهما هو الذي يكون الجمهور جزءاً أساسياً منه.

وهنا يرى كُلُّ من (سولاناس)، و(جيتينو) أنَّ الجمهور جزء لا يتجزأ من العاملين في الفيلم من ممثلين وتقنيين: «الشخص الذي يشاهد الفيلم لم يعد في رتبة المشاهد، بل هو على العكس تماماً؛ إذ من الوهلة الأولى التي يقرر فيها ولوج قاعة العرض السينمائي، وما إن يتبوأ مقعده لخوض المخاطرة، حتى يبدأ في المساهمة بتجربته المعيشة، فيصبح أهم من الممثلين الذين يظهرون على الشاشة أنفسهم»⁽¹⁾، هكذا يولي (سولاناس) و(جيتينو) اهتماماً بالغاً بالمتلقي؛ إذ لا وجود للفرجة ولا للممثلين من

(1) Solanas, Fernando and Octavio Getino. "Towards a Third Cinema". Movie and Methods 2, 1984, P. 61.

والمقاومة. إنَّ العديد من مخرجي (السينما الثالثة) يصورون مشاهدهم على عجل في شوارع حقيقية، وفي ظروف غير مريحة مستخدمين أي معدات كانت، بل لا يطلب الكثير منهم ترخيصًا بالتصوير، وكأنَّهم يسرقون اللقطات على عجل، المهم هو أن ينتقدوا الرأسمالية ويقربوا الماركسية من المتلقي. ومن هنا نكتشف كيف تصالحت فلسفة (السينما الثالثة) مع وحدة الموضوع والخطية والاستمرارية الكلاسيكية، وكيف أنَّها رفضت التشذّر المقترح من طرف الأفلام النخبوية الحداثيّة والطلائعيّة.

ظهرت (السينما الثالثة) كجنس سينمائي يريد إيجاد مكانه داخل الخليط ما بعد الحداثي اللأمتناهي من توجهات ونزعات منها ما يؤمن بالنظرية ومنها ما يعلن موتها، ومع ذلك لا يمكن لي الجزم المطلق بكون (السينما الثالثة) جزءًا من النزعة الما بعد حداثيّة؛ لأنَّ الماركسيين أمثال (تيري إيغلتن) وغيره لا يرون في ما بعد الحداثيّة إلَّا رأسمالية متنكرة ومتخفية، وما التعددية التي

لإحداث فجوة بين (الرفاق)/المشاهدين ومخرجي الأفلام الطلائعية، يستسلم هؤلاء المخرجون للموجة النخبوية الإقصائية ليصبحوا مكبلين غير قادرين على الذهاب أبعد ممَّا تسمح به القواعد الرأسمالية. أمَّا على المستوى التقني، فيصر (سولاناس) و(جيتينو) على الحرية التامة في طريقة التصوير؛ لأنَّ ما يهم بالنسبة إليهما هو إيصال التيمات التي تشتغل عليها أفلام الحرب الفدائية أو (السينما الثالثة)، كما اشتُهرت بذلك، بغضَّ النظر عن كيفية تصويرها. (السينما الثالثة) هي إذن سينما تحرر نفسها من الأساليب النخبوية اللأ سردية والمتشذرة بالرغم من توجيهها الماركسي، تمامًا كما تعفي نفسها من الأسلوب الكلاسيكي الذي يعتمد على الميزانيات الضخمة والإبهار البصري. فتوظف اعتمادًا على تصوراتها كاميرات غير احترافية مع معدات جد بسيطة وفي متناول العامة من الناس؛ لأنَّ ما يهم هو تصوير الواقع المقموع، فلا جمالية تعلق على هذه الجمالية التي تربط الاتصال المباشر والقوي بالمتلقي وتلقنه دروس الماركسية

والرأسمالية عن طريق استعمال لقطات حقيقية وخليط من الصور غير الاحترافية والمهتزة لإظهار إذلال المواطنين الناجم عن ظلم الإمبريالية ووريتها الرأسمالية، ليكون الفيلم بذلك لا يهدف إلى الفرجة بقدر ما يهدف إلى إقناع الناس بحتمية الثورة، وهذا في حد ذاته يستمد فكرته من ما بعد كولونيالية (فانون).

يختار كل من (سولاناس) و(جيتينو) بطريقة مباشرة (رسائلهما) لإظهار أن الوسيلة الوحيدة للتخلص من الذل هي الثورة ضد التيار المفروض قسراً في أمريكا اللاتينية. يعرض فيلم (ساعة الجحيم) من الوهلة الأولى عبر التعليق كيف أن دلالة (الحرب) أصبحت غامضة وملتبسة؛ إذ تعني بالنسبة إلى الطبقة الحاكمة (قمع) الفوضويين والخارجين عن القانون، بينما تعني (حراكاً ليبرالياً) يناهض الرأسمالية التي عانى منها الشعب إبان الاستعمار الإسباني، وما زال يعاني منها الآن زمن الاستعمارية الجديدة المتمثلة في الهيمنة الإنجليزية والأمريكية. أمّا

تنادي بها ما بعد الحداثة إلا وسيلة لرفع سقف الاستهلاك والحصول على أسواق جديدة داخل المجموعات والأقليات المقموعة. وفي الوقت نفسه كذلك أجد (السينما الثالثة) تتقاطع إلى حد كبير مع التوجه ما بعد الكولونيالي الداعم سينمائياً لهذه الأقليات المقموعة.

نحن إذن أمام نوع آخر من تكسير الحدود الذي يحدث (فضاءات ثالثة) تنصهر فيها أبعاد مختلفة لكن متعايشة. يعلن (سولاناس) و(جيتينو) بنفسيهما هذا التوجه الجامع بين

نحن إذن أمام نوع آخر من تكسير الحدود الذي يحدث (فضاءات ثالثة) تنصهر فيها أبعاد مختلفة لكن متعايشة.

الفلسفة الماركسية والنظرية ما بعد الكولونيالية المنضوية (نسبياً) تحت النزعة ما بعد الحداثية. في فيلمهما (ساعة الجحيم) يمرران معاني الماركسية والاستعمارية الجديدة والثورة

الحاد داخل مجتمع أمريكا اللاتينية الذي يعاني ذل الاستعمارية الجديدة، فالمخرجان يُقدمان عالَمين مختلفين في لقطة واحدة، عالم البرجوازية الذي يرمز إليه القطار وعالم الفقراء الذي يرمز إليه الفضاء الخارجي للقطار، فالقطار يمثل الراحة والسرعة والتقدم بينما الأطفال في الخارج يعيشون وضعًا خطيرًا بين خطورة القطار القريب منهم وخطورة القنطرة التي قد يسقطون منها في أي لحظة.

وضعهم هذا غير مريح تمامًا كوضع الطبقة الكادحة في مجتمع يهيمن عليه الاستعماريون الجدد، الممثلون في أصحاب المصالح من الطبقة الغنية المتواطئة مع الفلسفة الإمبريالية.

وفي لقطة أخرى، تظهر طفلة غنية تطل من نافذة القطار وهي تنفخ فقاعات العلكة مسلية نفسها في غرور، وفي هذا تناقض جمالي رائع بين الفتاة المحظوظة التي شبعت حد التخمة وهي الآن تلهو بعلقتها وبين الأطفال الجياع خارج القطار وهم يلتقطون

على المستوى التركيبي، فتذكرنا طريقة تركيب (ساعة الجحيم) بالتركيب الفكري الديالكتيكي عند (إيزنشتاين) في فيلمه (المدمرة بومكين)، وهو ما يثبت تشبث الماركسيين داخل هذا السياق الجديد بالبعد التواصل للسينما.

يقدم (سولاناس) و(جيتينو) في الجزء الأول من الفيلم الذي عنونه بـ (الاستعمارية الجديدة والعنف) لقطة من زاوية عالية تصف سير قطار بسرعة فوق قنطرة، كما توضح اللقطة نفسها هرولة أطفال فقراء بجانب القطار ليلتقطوا ما يرمى لهم الركاب من فئات الطعام، ولقد ساهم اختيار الزاوية العلوية في عرض الأطفال مقزمين، كما يحس المشاهد من خلال هذه الزاوية بأن الأطفال على وشك السقوط من القنطرة، فاختيار المخرجين هذا لا يتطلب عناء كبيراً من طرف المتلقي لفهمه وإدراكه؛ لأنَّه يُسائر البعد التواصل الخطي الذي تدعو إليه (السينما الثالثة). تنقل هذه اللقطة بطريقة مباشرة التباين

تجمع أفلام ما بعد الكولونيالية المعاصرة على منوال ما ذهبت إليه (السينما الثالثة) بين تيمات ما بعد الحداثة والمحددة في (الهوية الوطنية) و(التعددية) و(ثقافات الأقليات) و(معارضة الكولونيالية والكولونيالية الجديدة)، وبين السرد الخطي الكلاسيكي المبني على وحدة الموضوع؛ فهذا الجمع بين تقنيات كلاسيكية وموضوعات ما بعد حداثة هو ما يميز السينما ما بعد الكولونيالية في بحثها عن ذاتها المتمردة. ففيلم (عمر) مثلاً لمخرجه هاني أبي أسعد يروي أحداثاً وفقاً للبناء السردى المستمر، غير أنه ينقل التشذّر من المحيط السردى والتقني ليلحقه بالمحيط الموضوعاتي والدلالي. ولفهم إزاحة التشذّر هذه عمّا هو تقني، يجب تحليل شخصية عمر الفلسطيني، الخباز البسيط. يحاول عمر يومياً تسلق جدار الفصل الاستعماري للقاء حبيته نادية التي تعيش وراء السور. فالمخرج أبو أسعد يشرح الفضاء داخل سرد مستمر ليوصل معاني التفرقة التي يسببها الاستعمار، فيقترح بهذا الاختيار

فتات الطعام ملء بطونهم الفارغة، بل يدرج المخرجان لقطة رجل آخر داخل القطار وهو يقرأ الصحيفة، ولا يدري ما يقع خارج القطار! تبعد هذه اللقطات فيما بينها نوعاً من العلاقات الديالكتيكية المشابهة للتركيب الفكري عند (إيزنشتاين)، بل يقدم المخرجان مباشرة بعد مشهد القطار هذا مشهداً يصف بنايات شاهقة من زاوية تناقض الزاوية السابقة في المشهد السابق، هذه المرة اختاروا زاوية منخفضة تظهر جبروت بنايات، وكأنّها ستسقط على رؤوس المشاهدين كما سقط قدر الهيمنة النخبوية البرجوازية على رؤوس عموم الفقراء.

يدخل إذن كل من (سولاناس) و(جيتينو) اللقطات والمشاهد في علاقات متضادة ليرمزا إلى عالمين متضاربين، بل يبني أحد هذين العالمين وهو العالم البرجوازي أمجاده على حطام العالم السفلي للطبقة البروليتارية؛ فالمعنى داخل هذا السياق لا يتجلى إلا من خلال إظهار التباين والتناقض بين الطبقتين الاجتماعيتين.

فالواقع التطبيقي يعدل ويتدخل في البعد التربوي ليشكل فضاء ثالثاً يجمع فيه الناس بين معتقداتهم التي تعلموها من آبائهم كمفهوم الهوية وبين ممارسات يومية مفروضة بقوة واقع جديد، سواء كان استعمارياً أو ظرفياً. يُسمى (بابا) هذا التعديل المعطل للاستمرارية التربوية بالبعد الأدائي، والعلاقة الرابطة بين ما هو تربوي، وما هو أدائي هي ما ميزت معظم موضوعات أفلام ما بعد الكولونيالية التي تتعاطى بنوع من النسبية مع مواضيع الهوية الوطنية، وهذا الطرح النسبي أضفى على هذه الأفلام بعدها ما بعد الحدائي بالرغم من تشبثها بالسرد الكلاسيكي، هذا إذا علمنا مدى تشعب النزعة ما بعد الحدائية المستوعبة لمذهب (الفيمينيزم)، وما بعد الكولونيالية والنظرية اللانمطية وثقافات الأقليات. يذهب أبو أسعد أبعد من مجرد إلحاق التشذر الأدائي بالاستمرارية التربوية، فعندما تم القبض على عمر بسبب تورطه في قتل جندي إسرائيلي، يجد نفسه في مأزق حقيقي

الجمالي مستويات أخرى من التشذر، وهو يُشير بذلك إلى كيف يمكن للقومية التي من المفترض أن تكون متماسكة ومتجانسة وممانعة أن تشرخ وتعطل عن طريق الخيانة والظروف القاسية التي يفرضها الاستعمار.

نجد روح هذا الطرح في فكر (هومي بابا) ما بعد الكولونيالي، فحسب ما ذهب إليه (بابا)، يحدث التعطيل المستهدف لاستمرارية تجانس المفهوم القومي نوعاً من (الازدواجية) في ممارسات الأهالي. فالناس يحملون في أذهانهم وشعورهم مراثياً هوياتياً ودينيّاً وتاريخياً وعرقياً وثقافياً، ويسمي (بابا) هذا الميراث الحاضر في عمق الشعوب بالبعد التربوي (البيداغوجي) الذي يتعرض إلى التشذر عندما يصبح الناس: «عينة لصيرورة دلالية تهدف إلى تعديل لمفهوم (شعب وأمة)، وذلك لتقديم مبادئ عيش معاصرة»⁽¹⁾.

(1) Bhabha, Homi. "Dissemination: Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation". *Contemporary Social Theory*, 1999, P. 214.

فيلم (عمر) إذن يبدع مساحة رابعة غير ملموسة بطبيعتها لكنها متداخلة مع المساحة الأولى وهي البعد التربوي الحامل لدلالات الهوية والقومية، ومع المساحة الثانية وهي الواقع الاستعماري، ومع المساحة الثالثة حيث تتلاقح المساحتان الأولى والثانية لتوليد هجين قد يكون إيجابياً أو سلبياً، ومع المساحة الرابعة التي يتحول فيها الآخر المستعمر إلى أداة أكثر فاعلية لتنفيذ مخططات الاستعمار من المستعمر نفسه.

البعد الرابع إذن هو بعد (تدمير الذات) و(تفجير تفاعلية الفضاء الثالث بمفهوم بابا)، وتوليد غموض مقصود وتهيء وتفكك وتحلل.

يعيد أبو أسعد طريقة عرض (غودار) لمفهوم (العنف) في فيلمه (الجندي الصغير)، فيلحق به كل معاني الغموض والمفارقة، كيف لا وهو كما ورد في (عمر) يتبناه كلا الطرفين ويأخذ معاني متناقضة على حسب الموقع السياسي والأيدولوجي والانتماء، لكن

حينما يجبر من طرف الإسرائيليين على التنازل عن مثاليته القومية وعن حبه ونبله (البعد التربوي)، فيجد عمر نفسه أمام واقع استعماري قاس يأمره بخيانة أصدقائه وقضيته (البعد الأدائي). بالرغم من مقاومة عمر للبعد الأدائي هذا؛ إلا أنه يواجه خيانة صديقه أمجد الذي يضرب بالوطنية والمثالية عرض الحائط، فلا شيء إذن متجانس أو مستمر داخل سرد اختاره أبو أسعد ليكون متجانساً ومستمرًا.

فمفهوم الوطنية أصبح عند أبي أسعد مفهومًا (متخيلاً) و(غامضاً)، وهذا نوع من الترجمة الفنية لفكرة تكسير البعد الأدائي للبعد التربوي، بل تجاوز أبو أسعد ذلك في طريقة إيصاله لدور البعد الأدائي الذي أصبح في فيلم (عمر) غامضاً بدوره في مفارقة تحدث نوعاً من سخرية الأقدار والشعور غير المستقر المولد للخوف من المستقبل. إنَّ هذا التجاوز والتعدي يذهب إلى ما هو أبعد من مجرد تفاعل بين البعدين الأدائي والتربوي المؤدي إلى إحداث مساحة ثالثة هجينة، الأمر في

لـ (غودار) وأبي أسعد خصوصاً عندما يصف العنف كممارسة تتعدد تعاريفها وتتناقض. ففي فيلمه تحرق عشيرة (الكيوكلاكس) منازل الأفارقة الأمريكيين ومنازل البيض المتعاطفين معهم، كما تقتل السود والبيض على السواء، ممّا يؤكد إيمان (شوماخار) بفكرة الفضاء الثالث ونسبية المقاربة.

يهدف هذا النوع من التقديم إلى عرض (العنف) و(العنصرية) بطريقة تقترب من الموضوعية، فاللون والعرق لا يمثلان أهمية للإنسان السوي، كما أنّ (العنف) لا يمكن أن يمثله إلاّ الإنسان العنصري، العنف لا يصدر إلاّ عن الانتماء لعرقية إقصائية متطرفة.

في الختام: ومقاربتني هذه لمسار الهوية الوطنية في علاقتها مع القومية والإمبريالية، وكيف يعمل المخرجون باختلاف مواقعهم على تكييف جمالياتهم خدمة لطريقة تقديمهم الفيلمي لهذه التيمات، أخلص إلى أنّ أفلام ما بعد الكولونيالية تعمل على تفكيك وتشذير الاستمرارية والانسجام

أبا أسعد يضيف إلى عامل الغموض هذا عامل (تدمير الذات) في بعد رابع، وبذلك يؤسس لحوار جديد داخل النظرية ما بعد الكولونيالية وهي توكيل المستعمر ليحل محل المستعمر، وعض أن يدمر المستعمر المستعمر، يدمر المستعمر ذاته بذاته فيما اصطلح عليه من بعض ما بعد الحدائين بـ (الاستشراق الذاتي).

في زمن ما بعد الحداثة، راجعت الأفلام ما بعد الكولونيالية بما فيها أفلام هوليوود طريقة معالجة السينما الكلاسيكية لموضوعات تفوق الإنسان الأبيض والعنصرية والإمبريالية والقومية والهوية؛ فمثلاً فكك فيلم (حان الوقت للقتل) لمخرجه (جويل شوماخار) المفهوم العنصري للتفوق الأبيض كما كان يصدر في أفلام، مثل (ميلاد أمة) لـ (جريفيث)، فلم تعد عشيرة (الكيو كلاكس) تحظى بالتقديم البطولي؛ لأنّ المخرجين المعاصرين أمثال (شوماخار) أصبحوا يؤمنون بالنسبية والفضاء الثالث والهجنة الثقافية، فيعرض (شوماخار) مقارنة مشابهة

فيلموغرافية الدراسة:

- The Birth of a Nation. D. W. Griffith, EpochProducing, 1915. Film.
- Triumph of the Will. Leni Riefenstahl, Reichsparteitag-Film, 1935, Film.
- BattleshipPotemkin. Sergei Eisenstein, Mosfilm, 1925. Film.
- The Eleventh. Dziga Vertov, Kultkino, 1928. Film.
- The LittleSoldier. Jean-Luc Godard, George de Beauregard, 1963, Film.
- La Hora de los Hornos. Fernando Solanas, Octavio Getino, 1968, Film.
- Omar. Hany Abu-Assad, 2013, film.
- A Time to Kill. Joel Schumacher, Regency Enterprises, 1996, Film.

الجمالي والموضوعاتي المقدمين في الأفلام الإقصائية ذات البعد الإمبريالي: فإذا كانت الأفلام الحداثيّة قد عطلت الخطية ووحدة الموضوع والبطولية والفصل البيني بين الخير والشر؛ فإنّ أفلام ما بعد الكولونيالية المنضوية تحت النزعة ما بعد الحداثيّة تتهم أفلام الحداثة هذه بالذاتية والنخبوية واللاً تواصلية؛ لأنّ الهدف يبقى هو إيصال معاني الذل والإهانة اللذين سببهما فكر الاستعمار والاستعمارية الجديدة، هكذا استطاعت أفلام ما بعد الكولونيالية إحداث تشذرات بالبنية الفيلمية الإقصائية مرتين، مرة عندما فككت السرد الكلاسيكي ومرة ثانية عندما فككت موضوعات الأفلام الكلاسيكية المبنية على الفصل البيني لتبدع سينما جديدة تؤمن بالنسبية تجاه قضايا الاستعمار والقومية والهوية والمقاومة، وبعبارة أخرى فككت أفلام ما بعد الكولونيالية كل انسجامات السرديات الكبرى، بل تواكب حالياً محاولات تنكر الاستعمارية الجديدة وارتدائها قناع هوية الأهالي فيما أصبح يعرف بـ (الاستشراق الذاتي).

هل يمكن صناعة مجتمع ذي «مهارات عالية» من خلال سياسة التعليم والتدريب المهني؟.. نظرة في مخاطر التنمية أحادية النظر..

عبد الله بن سعيد الشهري

نقله إلى العربية:

د. محمود القسطاوي

ملخص:

يُعالجُ البحثُ الحالي أهمية النظر المتكامل في إدارة خطط التنمية التي تعتمد على نجاح سياسات التدريب والتعليم المهني في مجتمع ما، ويبيّن خطورة إهمال المكونات الاجتماعية والثقافية الداعمة لتحوّل سلس إلى النتائج المتوقعة من خطط التنمية تلك، ولتحقيق هذا المأرب: لا بُدّ من النظر إلى تحديات الاقتصاد العالمي ككل وفهمها، وصياغة خطط التنمية وسياسات التدريب والتعليم المهني المرتبطة بها في ضوء إيجابيات وسلبيات تلك التحديات. ولأنّ البحث



الوسطى إلى عصر التكنولوجيا الحيوية المعاصر. [Elias]: (عام ٢٠٠٠م)، (ص/٢٣٠)، ولكن ما يجب الإشارة إليه هنا: هو أن تلك التغيرات خرجت من رحم الغرب، ووقعت هندستها في قلب التقدّم الغربي.

بعبارة أخرى: نشأت تلك التغيرات من بين الجدلية المنضبطة وغير المنضبطة لعلاقة المجتمع بالطبيعة في صور مختلفة، وعلى مستويات متعددة.

نشأت تلك التغيرات من بين الجدلية المنضبطة وغير المنضبطة لعلاقة المجتمع بالطبيعة في صور مختلفة، وعلى مستويات متعددة.

ما أعنيه بمصطلح «جدلية منضبطة» (Controlled Dialectic) هو أن الشعوب الغربية نجحت إلى حد بعيد في فرض طابعها الخاص على مسار التحوّل، بما جعل التناقض بين مكوناتها الاجتماعية والاقتصادية المحلية في أدنى مستوياته؛ وإن كانت لا

الحالي معنيّ بشكل أكبر بتفادي تكرار السلبيات التي انتهجتها دولٌ أخرى؛ فإنّه توخّى إبراز مزالق النظر الأحادي في التخطيط التنموي المُشار إليه وتداعياته على ثقافة المجتمع ككل.

تطرحُ مسألة إمكانية إنشاء مجتمع ذي مهارات عالية من خلال سياسة تعليم وتدريب مهني (VET) ذات كفاءة جيدة العديد من التساؤلات والقضايا الشائكة، أوّلاً: عند الحديث عن مجتمع ذي مهارات عالية، هل نحتاج أيضاً إلى تناول مفهوم (رأس المال الاجتماعي)؟ إن كان كذلك؛ فلا بُدَّ إذن من العناية بدور التاريخ والثقافة، كما فعل (Elias) في كتابه «عملية التّحصُّر»، إلى جانب العديد من العوامل الأخرى، التي تتجاوز جهود الدولة المباشرة والآنية. من الأمثلة الحيّة على ذلك: نرى أن عملية التحضر الطويلة في الغرب اشتملت على بعض المعالم الثقافية والاجتماعية الرئيسة التي أحدثت تحوّلاً كبيراً في رحلته من العصور

الغربية آنذاك، ومع ذلك كانا سببًا في تغيير وجه القارة الأوروبية على نحو جذري.

لكن؛ هل ينبغي أن نتجنب تمامًا أيّ اعتبار للصورة الكبيرة للمشهد، وأن نقنع بالجانب الإقليمي للقصة؟ أي الجانب الطيّح اليسير للعملية المتمثل في وجود عدد كبير من نماذج الإدارة ونظريات إدارة الأعمال المصمّمة لهذا الغرض؟

في هذه الحالة: قد نُفضّل القيام بعمل مسح للدراسات المتوفرة عن مؤسسات التعلّم، ونماذج تشكيل المهارات، وأنظمة الأعمال، ونظريات التعلّم، والخروج من ذلك كلّهُ بتصور عن سياسة التعلّم والتدريب المهني يُفترض أن تكون متكاملة -مع تجاهل جميع العوامل الأخرى مهما كانت مهمة وحاسمة في تأثيرها- يكون الهدف منها: هو خلق مجتمع ذي مهارات عالية مستقر ومتين. لتلخيص هذا الجزء، لدينا خياران واسعان: إمّا أن نتبع المسار الكبير الخاص

تخلو من أزمات حادة نظرًا لطبيعة العواقب المتصلة بالثقافة الرأسمالية (Bell): (عام ١٩٩٦م)، بينما يُشير مصطلح «الجدلية غير المنضبطة» إلى مجمل الظروف الطبيعية، والقوى الكامنة المتجاوزة لإدراك وتحكم أغلب الأفراد الواقعيين تحت تأثير تلك الظروف، فتشمل خضوع إرادة مجتمعات ما لشروط اقتصادية ليست من صنعها، بما يجعل التناقض بين مكوناتها الاجتماعية والاقتصادية في أعلى مستوياته، أي: عكس الأول. كذلك يمكن للجدلية غير المنضبطة أن تمتدّ للمجال التاريخي، فتتناول -على سبيل المثال- تأثير «المذهب البروتستانتي» في تطور النظام الرأسمالي [فرضية (Max Weber)]^(١)، وتأثير اتصال الغرب مع الحضارة الإسلامية (O'Brien): (عام ١٩٩٩م)، (ص / ٣٨٧)، وذلك باعتبار أنّ هذين حدثان واسع النطاق، يصدق عليهما أنّهما في سيورتهما متجاوزان لإدراك وتحكم أغلب أفراد الأمة

(١) حتى وصف بعض النقاد الإصلاح اللوثري بأنّه الإصلاح الذي أُنوع عكس ما كان يصبو إليه.

أعتقد أنّ أيّ محاولة لخلق مجتمع ذي مهارات عالية، والتي تستلزم بوضوح إحداث تغيير على المستوى الجمعي الواسع، من خلال سياسات التعليم والتدريب المهني وحدها، مهما كانت منهجية ومدروسة بجدية، هي محاولة محكوم عليها بالفشل؛ فالمجتمع الذي نحن بصدده قد ينشأ رغم ذلك ويظلّ على قيد الحياة لبعض الوقت، ولكن على المدى الطويل، عند الأخذ في الاعتبار بعض العوامل الأساسية الأخرى، سيتدهور، وينهار، أو على الأقل: في نهاية المطاف سيقع في أتون معضلة كبيرة مهما كانت الظروف، مثل معضلة «توازن المهارات المنخفضة» (LSE).

فيما تبقى من هذا البحث، سأوضح السبب في ذلك الأمر، وسأقوم باستعراض بعض العوامل الرئيسة التي تُشكّل «النظام البيئي» (ecosystem) -طبقاً للمصطلح الذي استخدمه Finegold) في كتابه (عام ١٩٩٩م)- والمسؤولة عن إيجاد مجتمع قوي ذي مهارات عالية.

بالتجربة الغربية في مجال التقدم الاقتصادي، وهذا يتطلب العمل على مشروع ضخم طويل الأجل، ويُمكن إعادة إنتاج نسخة منه، ولكن بعد فترة طويلة، أو أن نختار سلوك طريق مماثل لذلك الذي سارت عليه النُمور الآسيوية الأربعة، وهو الطريق الذي -على الرغم من أنّه لم يكن طريقاً طبيعياً وتلقائياً لهؤلاء النُمور بالمقارنة مع أقرانهم الغربيين- استطاع أن ينقل النُمور الأربعة إلى آفاق غير مسبوقة من النمو الاقتصادي.

في كلتا التجربتين الغربية والآسيوية، كان مشروع تكوين المهارات الموجهة نحو السوق هو محور سياساتهما، غير أنّه في التجربة الغربية استغرق الأمر ما يقرب من ثلاثة قرون كي تتطور التجربة وتنضج، بينما كان الدافع وراء التجربة الآسيوية سياسة حاسمة تقودها الدولة، ضمن خطة شديدة الإحكام، ويتم تنفيذها بدقة، والإشراف عليها في إطار فترة زمنية استمرت لأقل من سبعة عقود. [Nolan: (عام ٢٠٠١م)، (ص / ١٥)].

تكنولوجيا المعلومات، والتكنولوجيا الحيوية، وتصنيع الطائرات [Kraak et al]: (عام ٢٠٠٦م)، (ص/ ٩).

وأخيراً: نأتي إلى الموضوع المهم وهو «السياسة». يُمكن وضع سياسة على النطاق الكلي الكبير لتبني مجموعة ضخمة من الاحتياجات، كما يُمكن عمل ذلك على المستوى الوطني أو القاري، أو يمكن وضع تلك السياسة على نطاق صغير لمعالجة المشاكل وتلبية المطالب الخاصة بإحدى الصناعات المعينة، مثلما هو الحال بالنسبة للشركات الفردية والمؤسسات، أو حتى بالنسبة إلى بعض الأسواق، مثل تكنولوجيا المعلومات، والأسواق الخاصة بالمنتجات الصيدلانية، ولكن السياسة في السياق الحالي تتعلق بـ «التعليم والتدريب المهني» الذي تعني ضمناً أن أي سياسة فعّالة للتعليم والتدريب المهنيين كفيلة بإيجاد مجتمع ذي مهارات عالية يتصف بالمتانة والديمومة. ومن المتوقع أن تعمل تلك السياسة على إحداث تغيير على المستوى الجماعي (أي: إيجاد

في البداية: قد يكون من المفيد القيام بتفكيك السؤال القائل: «إلى أيّ مدى يُمكن إنشاء مجتمع ذي «مهارات عالية» من خلال استخدام سياسة التعليم والتدريب المهني؟». فعبارة: «التعليم والتدريب المهني» تُشير إلى شيئين:

(١) التعليم.

(٢) التدريب المهني.

لذلك: نحن نتحدث عن اثنين من الأنشطة الأساسية (التعليم، والتدريب) التي يوجد إجماع في كافة أرجاء الدولة على أهمية تأثيرهما. وكلمة «مجتمع» عند الحديث عن «مجتمع ذي مهارات عالية» تُنبّه على المستوى الجماعي، وتُشير إلى مجتمع سكاني بشري، وفي المصطلحات العُرفية المألوفة تشير إلى جموع من الأفراد يعيشون معاً في بلد معين. أمّا عبارة «مهارات عالية»؛ فتشير بدورها إلى مجموعة من المواهب والقدرات التي يتطلّبها سوق العمل للعمل بكفاءة في الصناعات المتقدمة والاقتصادات، مثل مجال

ومن الصعب للغاية -إن لم يكن من المستحيل- تصوّر كلّ من سياسة التعليم والتدريب المهني والمجتمع الذي تكون سماته المميّزة معزولة تمامًا عن -أو لا تسمح بنفاذ- أيّ من قوى الثقافة الخفية. ووفقًا لـ (Ken Wilber)، ينتج هذا من إدراك أنّه: «لا توجد الثقافة في الفراغ بشكل منفصل، فكما يرتبط الوعي الفردي بالنماذج المادية الواقعية (مثل الدماغ)، كذلك ترتبط كل المكونات الثقافية بالنماذج المؤسسية الظاهرية المادية». [عام ٢٠٠٠م)، (ص / ٦٣)].

كلّا الطرفين -القائمين على وضع وإدارة سياسة التعليم والتدريب المهني المرجوة من جهة، والمستفيدين منها، أو المستهدفين بها، أو الأفراد من الجهة الأخرى- هم في الواقع من المنتسبين إلى ذات الثقافة المهيمنة في مجتمعهم. فمن نافلة القول إذن: إنّ الجميع لديهم أُمّاط مشتركة من التفكير والتصرف التي: إمّا أن تكون مؤازرة للتعلم وتشكيل مهارات عالية، أو لا. نتيجة لذلك: يتطور مع مرور الوقت

المجتمع المستهدف) من خلال تقديم المهارات العالية (لا المنخفضة)، وهو مع ذلك هدف يتوقف على أسبقية ثقافة التمكين على نطاق واسع.

إن كان التحليل الأخير صحيحًا؛ فإني أميل إلى الاختلاف معه، وذلك لسبب وحيد ومهمّ: وهو أنّنا موجودون في عصر يستوجب العناية بـ «مزيج من الظروف» [Kraak et al): (عام ٢٠٠٦م)، (ص / ١)]، إن كُنّا نطمح في اقتصاد من شأنه أن يستوعب ويُلبي احتياجات مجتمع ذي مهارات عالية، قابل للوجود والاستمرار.

من بين الظروف العديدة التي تُشكّل ذلك المزيج تأتي الثقافة، وهي شرط أساسي. لهذا: أزعّم أنّ الطابع الأساسي لأنظمة التعليم والتدريب المهني والمجتمعات التي تولّدها -سواء كانت مجتمعات ذات مهارات منخفضة، أو عالية، أو ربما حتي مجتمعات تخلو من المهارات- يتشكّل إلى حدّ كبير بفعل البيئة الثقافية المحيطة بنمو تلك الأنظمة.

كمثال؛ فالقدرة على التكيّف الناجح للنظام الألماني في تشكيل المهارات [Green & Sakamoto]: (عام ٢٠٠١م)، (ص / ٨٨)] تدين بكثير من الفضل إلى الثقافة الموجودة التي تُرَوِّجُ لنظام المؤانسة الاجتماعية التلقائية، ولنمو الشراكة نحو مجتمع التعلم [Kearns]: (عام ٢٠٠٠م)، (ص / ١٨)].

يبدو هذا النموذج مشجعاً؛ إلا أنّ البعض قد يعترض عليه ويستشهد بنموذج النمو الاقتصادي للنموذج الأربعة، والذي يبدو (غير طبيعي) إلى حدّ ما، للتقليل من دور الثقافة بعيد الأمد، وعميق الأثر، وإلا -كما يقول البعض على سبيل الجدال الافتراضي-: كيف سيمكننا اعتبار المعجزة الآسيوية (معجزة)؟ إن كانت الثقافة الآسيوية لم تشهد أبداً نهضة مدفوعة ذاتياً، كالتي حدثت في الغرب، وإذا لم يُوجد في ذاكرتها الثقافية الظروف الخاصة والمهيئة للتقدم الاقتصادي كتلك التي كانت في العالم الغربي، عندها -كما تستطرد حجة المعارضين- لا يُوجد هناك سبب منطقي للدفع بالثقافة

نظام معرفي شبه مغلق، وفقاً لاصطلاح (Gregory Bateson)، حتى تصبح أيّ محاولة للابتعاد عن بؤرة جذب هذا

إنّ الجميع لديهم أنماط مشتركة من التفكير والتصرف التي: إمّا أن تكون مؤازرة للتعلم وتشكيل مهارات عالية، أو لا.

النظام عُرضةً للفشل أكثر من النجاح. [Bateson]: (عام ١٩٧٩م)، (ص / ٤٨)]. بالنظر إلى الاعتبارات السابقة، أرى أنّ [Peter and Papadopoulos]: (عام ٢٠٠٠م)، (ص / ١١)] يدفعان بذلك نحو إثبات هذا الأمر، وذلك بالتأكيد على ضرورة «التعامل مع المعايير والقيم الموجودة في المجتمع، فضلاً عن المظاهر الصريحة التي تُشكّل الطبقة الخارجية للثقافة»؛ لتحقيق ثقافة التعلّم المُجدي من خلال سياسة التعليم والتدريب المهني على مستوى وطني.

ولإلقاء مزيد من الضوء على هذا الجانب، نسوق النموذج الألماني

بعض تلك العوامل أحيانًا غريبًا، أو مناقضًا للجو الثقافي العام الذي اتسم وقتها بـ «صفاء اجتماعي تقليدي» محل رعاية المجتمع وعنايته. يقول [Nolan]: (عام ٢٠٠١م) [مقارنًا بين النمور الأربعة وبين الصين والهند في هذا الصدد: «شهدت النمور الأربعة الصغيرة مُؤًا سريعًا، وذلك بفضل مجموعة من الإجراءات التي اتخذتها الدولة، بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى جانب الاستفادة من الموقع الجيد، والسياسات الموجهة للخارج، في الوقت الذي كانت بلدان أخرى، مثل الهند والصين، تتجه نحو الداخل». (ص / ١٥).

لقد كان تأثير مراعاة البُعد الثقافي المحلي بالنسبة إلى لصين والهند جبارًا في إبقائهما متجهتين نحو الداخل أكثر من النمور الأربعة. أمَّا النمو الاقتصادي السريع للنمور الأربعة؛ فقد سبقه ورافقه تنازلات ثقافية عديدة ارتآها المسؤولون وصُنَّاع القرار لتسريع وتيرة النمو الاقتصادي^(١).

باعتبارها العنصر المرَجَّح السائد! عند التسليم بهذه الحجة على علَّاتها، نجد أنَّها تشكل مفارقة.

ردى على تلك الحجة يتكون من شقين:

الأول: هو أنَّ اقتصادات النمور الأربعة كان لها ثقافاتُها الخاصة، ولكنها كانت «ثقافات طارئة»، و«آنية»، و«فورية» آثارها إدراك النمور الأربعة المفاجئ في فترة ما بعد الاستعمار بأنَّه يتعيَّن عليهم منافسة العالم الغربي، أو اللحاق به على الأقل. لقد كانت ثقافة وقتية مكثفة جدًّا، وُجِدَت وليدة الموقف لأداء وظيفة معينة ومرَّكة. فعلى النقيض من الغرب الذي يرجع بالأساس في نُظْم تعليمه وتدريبه المهني ونموه الاقتصادي إلى الأنشطة الاجتماعية والسياسية والثقافية المحلية المختلفة، شهد الموقف الآسيوي أنظمة تعليم وتدريب مهني وضعتها وقادتها الدولة التي تيقظت في نهاية المطاف لعدد من العوامل الخارجية الضاغطة والشائكة، وكان

(١) يحضرنى للاستطراد مثال في دولة خليجية غيَّرت عطلة نهاية الأسبوع من الخميس

إنَّ إهمالَ هذا العنصر، أو تجاوزه ولو بحسن نية كفيلاً -وبلا مبالغة- يجلب كوارث اجتماعية مدمرة، حتى صكَّ خبراءُ الاجتماع ودارسو الثقافة لهذه العاقبة مصطلحاً خاصاً يُعرف بـ «التخلف الثقافي» (Cultural Lag)، وهو وضع يُعبّر عن الصدمة الهائلة التي يتلقاها مجتمع ما من جرّاء فرض سياسة نمو اقتصادي مرهقة ومفاجئة يُتوقع منه مواكبتها فوراً وباستمرار. [Kendall]: (عام ٢٠٠٧م)، (ص / ٥٣).

الشق الثاني من الرد على الحجة

السابقة: هو أنّ هذه الثقافة ذاتها -أي: ثقافة الطوارئ إن صحَّ وصفها- تسببت في عدد من الأعراض الجانبية المستقبلية. وكما قال [Ashton et al]: (عام ٢٠٠٢م) [النمو الثلاثة (سنغافورة، وتايوان، وكوريا الجنوبية) تواجه مخاطر تتحدى الدور التقليدي لسياسات تشكيل المهارات التي تقودها الدولة والخاصة بالاقتصادات الآسيوية ذات الأداء العالي. بالنسبة إلى (كوريا الجنوبية)، على سبيل

أُجريت (عام ٢٠١١م) مقابلة شخصية مع الناشط الاجتماعي التايلاندي (SulakSivaraksa)، أجراها معه (Stephen Sackur) في برنامج (HARDtalk) على قناة (BBC)، للوقوف على بعض آرائه التي -كما يقول (Sackur)- جذبت العديد من المؤيدين حول العالم.

شملت آراؤه إعادة تقييم النمو الاجتماعي، لا من حيث الناتج المحلي الإجمالي (GDP)، ولكن من حيث السعادة الاجتماعية والرضا النفسي. هناك شيء يستحق الوقوف عنده في هذه الدعوة العلنية للعودة إلى قيمة تقليدية من إحدى الشخصيات الآسيوية المؤثرة. فرغم أنّ رأيه لم يتجاوز حيز الفكرة؛ إلاّ أنّه يطالب بشيء قد نُسي في خضم السعي المستشري نحو النمو الاقتصادي. هذا العنصر المنسي، وهو بيت القصيد هنا، ذو طبيعة ثقافية.

والجمعة إلى الجمعة والسبت، بحجة تحسين الوضع الاقتصادي. (لكن ما الذي تحسّن بالفعل، أهو الوضع الاقتصادي للبلد -أين المؤشرات؟- أم الوضع الاقتصادي لمستهفيدين معينين؟!).

التي ورد ذكرها في معرض الحديث عن الدراسات السابقة؛ وبالتالي: حاولت قصارى جهدي التوفيق بين التعاريف الموجودة الحالية، وتقديم بعض الحقائق المفقودة بها، ودمج المفاهيم ذات الصلة بين هذه التعاريف.

وقبل مناقشة دور الثقافة في تحديد جدوى سياسة التعليم والتدريب المهني التي تهدف إلى إنشاء مجتمع ذي مهارات عالية، يجدر أولاً أن نقوم بتعريف الثقافة، فنقول الثقافة في ضوء التعريف المختار هي: «أنماط مُعقَّدة ولا واعية على الأغلب من الأفكار، والمشاعر، والسلوكيات تُكتسب وتُنقل بالأساس عن طريق الرموز، وتُشكّل هذه الأنماط جوانب القوة المميّزة (الإنجازات)، وجوانب الضعف المميّزة (الإخفاقات) لجماعات بشرية في مجتمع ما».

إذن؛ يمكن افتراض وجود نماذج ثقافية سائدة داخل كل مجتمع، هذه النماذج: إمّا أن تصنع مواطن القوة، أو الضعف المميّزة لهذا المجتمع.

المثال، يقول [Ashton]: (عام ٢٠٠٢م)، (ص / ٢٥) [ورفاقه: إنّه في ظلّ الضغوط الجَمّة لتحقيق الّأ مركزية والديمقراطية، «هناك دور أقل لوزارة عملاقة، حيث تكون الحكومة مضطرة للاعتماد بشكل أكثر على السوق من أجل تنسيق العرض والطلب على التعليم والتدريب».

بعبارة أخرى: وعلى النقيض من مجمل تطورات الحالة الغربية، ضحّت السياسة الكورية بشيء من الثقافة المحلية، وأسلمت نفسها لآليات السوق استعجالاً للنمو، وهو ما لا نريد لسياساتنا أن تقع فيه. من الضروري الإشارة هنا إلى ما أظنّه العامل الجوهرى في تحديد جدوى أي نظام تعليم وتدريب مهني فعّال؛ وبالتالي: إمكانية مجتمع ذي مهارات عالية متين وثابت يشكل امتداداً سلساً لذلك النظام. لقد سعت في أحد أبحاثي حول تحرير مفهوم الثقافة إلى وضع تعريف للثقافة أكثر وضوحاً ونضجاً، وقد سبق ذلك التعريف تقييم للتعريفات الشائعة المستخدمة

إنَّ هذا الجانب الجزائي الصعب من الواقع الاجتماعي -لنستطرد قليلاً- هو الذي يدفع البشر للتخطيط والعمل بطرق معينة، ومن دونه يتوقف الجزء الأكبر من حياة الإنسان على نحو مخيف.

عند استعراض الدراسات المتوفرة المرتبطة بالموضوع، نجد أنَّ [Trompenaars & Hampden-Turner]: (ص / ١٥٧)] قد أقرَّ أيضاً بالتأثير الضار والمُعَوِّق للتناقض -كما قال- بين الثقافات المحلية والمطالب التي تطرحها ثقافات الشركات. وقد ألمح [Ashtone and Francis]: (عام ١٩٩٦م)] أيضاً إلى خطر مماثل خلال تقييمهما لـ «مبدأ التوافق»، حيث ناقش الاتجاهات المثبطة للحدِّ من التناقض، وعملاً على إحداث «التوافق بين نماذج العلاقة التي يراها التعليم النظامي، والنماذج اللازمة لأداء فعَّال في سوق العمل الرأسمالي». (ص / ١٩).

والحقُّ: أنَّ مشكلة التناقض هذه ذات طابع مُرَّكب، ولكن إذا أردنا توضيح الضرر الأبرز الذي تُحدِّثه؛ فس نجد أنَّه

إذن؛ يمكن افتراض وجود نماذج ثقافية سائدة داخل كل مجتمع، هذه النماذج: إمَّا أن تصنع مواطن القوة، أو الضعف المميزة لهذا المجتمع.

على سبيل المثال: في المجتمع الذي يوجد فيه تناقضات كبيرة بين النماذج الثقافية المطبقة السائدة في الأماكن خارج العمل وفي الأنشطة اليومية في جهة، وبين النماذج المثالية الإدارية والأنشطة التجارية في المؤسسات داخل العمل، لا بُدَّ لأيِّ نظام شامل للتعليم والتدريب المهني، إذا كان مُقدَّر له أن ينجح، أن يقوم بكل شيء ممكن لتقليل حجم وتأثير هذه الفجوة. أمَّا القضاء النهائي على هذا التناقض إلى الأبد؛ فمستحيل من وجهة نظري، وذلك لأنَّه -كما أوضحت سابقاً فيما يتصل بالجدلية المنضبطة وغير المنضبطة- سيظل النشاط البشري الواعي بشكل دائم في مواجهة النوايب الخفية للواقع الاجتماعي، وضغوطه المستترة وغير المتوقعة، بل يجوز لنا القول:

القاعدة الشعبية، سوق العمل، النقابات، وغيرها)، وصانعي القرار الرئيسيين الموجودين في القمة، (أي باختصار:- ممثلي الدولة)، على الرغم من صعوبة تصور ذلك في اقتصاد متحرر للغاية مثل اقتصاد الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تقل سلطة الدولة التقليدية من خلال تمثيلها في مزيج من الكيانات المختلفة. [Lloyd & Payne: (عام ٢٠٠٢م)].

أما الطريق الثالث: فهو وضع خارطة طريق للتغيير بين أفراد الطبقة الوسطى وأصحاب المصلحة على مستوى القاعدة، وهذا عكس الطريق الأول تقريباً. تكمن المشكلة هنا في أنه يكاد يكون من المستحيل تعميم أحد هذه الخيارات الثلاثة باعتباره السبيل الأفضل دائماً لبناء الاستراتيجية المنشودة. ومع ذلك، على المرء أن يختار. ما يمكن اقتراحه في هذه الحالة هو البحث عن العامل الأكثر حسماً لهذه المسألة في الوقت الراهن، وفي هذه الحالة نرى أن النظر في الطابع الحالي للاقتصاد العالمي هو أول وأكد

اتساع الفجوة بين تطلعات الدولة التي تتمثل في سياسات التعليم والتدريب المهني، والإصلاحات الاقتصادية، وبين الحاجة الوجودية الشخصية لأفراد المجتمع من أجل التعبير عن ذواتهم وتحقيقها في الواقع. [Trompenaars & Hampden-Turner: (عام ١٩٩٧م)، (ص / ١٧٥)].

من أجل الحفاظ على ثقافة شاملة تُؤدِّي إلى -وتتوافق مع- المبادئ الأساسية التي توجّه اقتصاد وأنظمة التعليم والتدريب المهني الخاصة بتلك الثقافة، هناك ثلاثة طرق (Three Roads) لتحقيق هذا الغرض يمكن اقتراحها هنا.

الطريق الأول: هو أن يبدأ التغيير من أعلى، ثم ينتقل إلى أسفل؛ ليشمل جميع المؤسسات الرئيسة، وأفراد المجتمع على اختلافهم.

أما الطريق الثاني: فهو أن يتمّ التفاوض حول التغيير بين أصحاب المصلحة على مستوى القاعدة، (أي:

اليوم بمثابة «ثقافة التعلُّم والتدريب الجديدة». [Peter & Papadopoulos]: (عام ٢٠٠٠م)، (ص / ١٠).

من سمات الاقتصاد العالمي الحالي أنه يتَّجِهُ لوضع المزيد من التركيز على إحياء اتجاهات التعلم، والاتجاهات الاقتصادية التي كان يُعتَقَد في السابق أنها مُعادية للنمو الاقتصادي، ولا سيما (النمو) كما صوّرتَه على مدى عقود الكتابات الأمريكية الليبرالية حول الشركات الرأسمالية.

في اعتقادي: لا ينبغي النظر إلى سياسة «الطريق الثالث» (Third Way) في المملكة المتحدة باعتبارها فقط رد فعل خاص بالوضع الراهن في (إنجلترا) في مواجهة التغييرات المطلوبة لإصلاح الاقتصاد المحلي، ولكن ينبغي أيضًا النظر إليها باعتبارها اتجاهًا يكتسب زخمًا في الاقتصادات الوطنية المختلفة في جميع أنحاء العالم.

فمع تركيزها الواضح على نظام شامل يتمُّ فيه ضمان العدالة الاجتماعية،

الأشياء التي يجب القيام بها قبل اختيار أي من الطرق المذكورة.

وبما أنه يتعذر في البحث الحالي وضع الأسس التي يمكن أن تقوم بتغيير نظام إحدى الثقافات بأكمله، بما فيه من الدين، والعادات، والرموز، والمعتقدات، والقيم، بحيث يمكن أن يتقبل ويرعى بشكل سلس ثقافة فرعية أخرى من شأنها أن تساعد على إيجاد مجتمع ذي مهارات تعلم عالية، فسيكون البديل العملي هو التركيز على مناقشة مجمل الأوضاع التي يُعتَقَد بشكل كبير أنها تعمل على تولّد -أو تعزيز- نشوء ثقافة فرعية، يكون فيها انعدام وجود مجتمع قوي ذي مهارات عالية أمرًا مُستبعدًا للغاية.

والتحقق من صحة وجهة ومقولية هذا البديل الأخير بشكل أكبر: يتمُّ من خلال تأمُّل تجربة دول منظمة التعاون والتنمية الخمس (OECD) في اعتمادها، وتطبيقها الفعال «لسياسة التعلُّم مدى الحياة»، والتي هي

وتعميم التوازن الذي طال انتظاره بين كل من حرية السوق والاحتياجات الاجتماعية والنمو الاقتصادي.

إذن لا تكمن الفائدة الحقيقية لسياسة «الطريق الثالث» في طبيعتها المنصبة على أوروبا، بل في دلالة النهج الأوسع الذي تعبر عنه وفي الآثار المترتبة على تبني هذا النهج.

والسمة الجديدة (نسبياً) والأساسية في هذا النهج هي سمة «الاعتدال»: وجود بعض مظاهر الليبرالية، ولكن ليس الليبرالية المطلقة، والاهتمام بالعدالة الاجتماعية؛ (وبالتالي: وجود شيء من الاشتراكية التي تخفف شيئاً من غلواء الرأسمالية)، وأخيراً: وجود بعض الرقابة والتنظيم من قبل الدولة.

هذا النهج المعتدل، الذي يتم فيه «الإسك بالعضا من المنتصف» - كما يقول المثل العربي- يزيد من فرص القيام بالمنورة بشكل أفضل في أوقات الأزمات والتغيير المفاجئ.

(وهو البعد الحيوي الذي طالما أهملته الديمقراطية التقليدية والفكر الليبرالي) إلى جانب ضمان الإبداع والتحرك الاقتصادي المرن. [Lloyd & Payne]: (عام ٢٠٠٢م)، تظهر ثقافة «الطريق الثالث» لتطابق المعنى العام لـ «الطريق الثاني» المقترح أعلاه، وهو طريق يتحاشى فرض التغيير على المجتمع من أعلى، كما أنه لا يُسلم المجتمع لتقلبات الأسواق غير الثابتة، وإنما يُحقق التغيير المنشود عبر التفاوض بين الدولة والتابعين لها، (أو أفرادها) على كافة المستويات المؤسسية والفردية المؤثرة. وأودُّ هنا أيضاً أن أعتنم هذه الفرصة للقول بأن اتجاه «الطريق الثالث» متوافقٌ أيضاً بشكل عام مع النموذج الإسلامي «من حيث دعوته الواضحة للمساءلة السياسية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية». [Chapra]: (عام ٢٠٠٠م)، (ص / ٢٢)، وهي فرصة سانحة للتكهّن بما إن كان كلا النظامين صالحين لإحداث نقطة تحوُّل جذرية في طبيعة الاقتصاد العالمي، خاصة مع قدرة هذين النظامين على تأمين

مدى الحياة الذي بدوره يخلق الظروف اللازمة لإنتاج ثقافة التعلم والتدريب، وتكوين رأس المال الاجتماعي النشط: المؤسسات، والشبكات، والسياسات، والعلاقات، والمعايير التي تُمكن أفراد المجتمع من «العمل معًا، وخلق روح التآزر، وبناء الشراكات». [Peter & Papadopoulos]: (عام ٢٠٠٠م)، (ص/١٤).

على وجه العموم، هذه المجموعة من الأوضاع والمتطلبات اللازمة لتحقيق أقصى قدر من فرص خلق ثقافة التعلم والتدريب تأتي كنتيجة طبيعية لحقيقة أن «الحياة الاجتماعية» في أبسط معانيها: هي الهدف الأساسي والأسمى في تحديد جدوى نظام التعليم والتدريب المهني الفعّال، الذي يكون الهدف الرئيس منه هو خلق -أو بشكل أساسي: الإسهام في خلق- مجتمع ذي مهارات عالية. وكما يقول [Richard Whitely]: (عام ١٩٩٩م): يمكن لبعض العوامل الاجتماعية غير الرسمية، مثل «دور صلات القرابة»، والخلفيات والهويات

ونقدم هنا هذا التشبيه: إنَّ مَنْ يقف في وسط دائرة تكون فرصته للوصول إلى أي نقطة على المحيط في الوقت المناسب أكبر بكثير ممَّن «تقطعت به السبل» عند أي نقطة على الحواف. في الصفحات السابقة -كي نُلخّص النقاش الذي قمنا به حتى الآن -: ذهبْتُ إلى القول بأنَّ فرص إنشاء مجتمع قوي ذي مهارات عالية تتضاعف إذا -وفقط إذا- تمَّ النظر إلى البُعد الثقافي، وأُخذ على محمل الجدِّ من قبل المُكلِّفين بتخطيط ووضع السياسة القومية للتعليم والتدريب المهني، وذكرتُ أيضًا: أنَّ محاولة تغيير الثقافة في المستوى الكلي أمرٌ غير معقول أو غير منطقي، نظرًا لأنَّ ديناميكياتها خاضعة لقوى الجدلية غير المنضبطة أكبر من خضوعها للتحكم البشري الواعي؛ ولذا: فإنَّ البديل المناسب هو تخطيط سياسة التعليم والتدريب المهني، بحيث تقوم بشكل فعّال ببذر وتنمية بذور ثقافة فرعية مساعدة (على المستوى الجزئي)، وهذه الثقافة الفرعية هي التي تعمل بشكل واقعي على استمرار المشروع الوطني للتعلم

واستمراراً للمسار العام للحجة التي بدأناها في وقت سابق، يكفي في البحث الحالي التركيز على ما أراه أهم الخطوات والأنشطة الأساسية لأي مشروع يتعلّق بالتعليم والتدريب المهني يهدف إلى خلق مجتمع ذي مهارات عالية.

لدي اعتقاد بأن أي مجتمع قوي ذي مهارات عالية لن يتحقق إلا من خلال سياسة تعليم وتدريب مهني تتناول بشكل فعّال مجموعة من العوامل الخارجية الداخلية معاً، فالعوامل الخارجية تشمل -كما أشرنا في وقت سابق-: طبيعة السوق العالمية، والمعطيات الجغرافية السياسية (جيوسياسية)، والقوى المحركة للاقتصاد الكلي، بينما تشمل العوامل الداخلية: الثقافة المحلية، والاقتصاد، والسكان، وسوق العمل، والسياسات الداخلية، وطبيعة المؤسسات الرئيسية، وخاصة مؤسسات التعلم والتدريب في البلاد. تنشأ مشكلة كبيرة حين تفشل سياسة التعليم والتدريب المهني في مراقبة الآليات المهمة التي تحكم

العرقية المشتركة أن تقوم بشكل أساسي بتوصيف الطابع الرسمي لنظم التدريب في بلد معين.

من منظور عالمي: تلوح في الأفق بعض التحديات الأكثر خطورة، حيث إنّ منظومة التبعات، والعوامل الخارجية، والعواقب غير المقصودة التي تُؤثّر في أنظمة التعليم والتدريب المهني في جميع أنحاء العالم تزداد أكثر تعقيداً الآن أكثر من أي وقت مضى. على سبيل المثال: وُجد أنّ التغير التكنولوجي السريع، وتزايد المنافسة الدولية يعملان على إحداث التغيير المستمر لأنظمة المؤسسات. [Felstead & Ashton]: (عام ٢٠٠٠م)، (ص / ٥)؛ وبالتالي: تكون الحكومات مضطرة لمراجعة سياسات التعليم والتدريب المهني الخاصة بها على مدار الساعة، أو -إذا استلزم الأمر- القيام بإلغائها حتى قبل أن تكون تلك السياسات قد حققت النتائج المرجوة. رغم كل هذه العوامل المضنية، لا بُدّ من وجود سياسة معينة واستراتيجية لتنفيذها على أرض الواقع.

تفرضها طبيعة الاقتصاد العالمي لا تعني التخلي عن المساعي الداخلية لإحداث تغيير من الداخل، واستيراد أنظمة العمل والتدريب الأجنبية الشاملة قد لا يكون الحل الناجع في كل الأحوال، فعلى الرغم من أن «هناك الكثير مما يمكن تعلمه من خلال دراسة أفضل التجارب والخبرات للبلدان الأخرى»، كما يقول [Turbin]: (عام ٢٠٠١م، (ص / ١٠٩)؛ إلا أنه «في واقع الأمر، يصعب انسلاخ هذه التجارب والسياسات من الظروف الاجتماعية الأوسع المحيطة بها ومن ثمة يصعب الحصول على النتائج نفسها في بيئة مختلفة».

مرة أخرى، حين نتحدث عن «المحاولات الداخلية» (native attempts)، و«التغيير من الداخل» (change from within)، لا بُدَّ من القول: إننا لسنا فقط مهتمين بـ «المستوى السلوكي» المتمثل في المشروعات المحلية التي تُشرف عليها سياسة التعليم والتدريب المهني الوطنية، (أو حتى محفظة استثمار

طبيعة التفاعل بين العوامل الداخلية والخارجية. وهنا نطرح سؤالاً: كيف يكون ذلك ممكناً؟ وللإجابة على هذا السؤال، نسوق مثال (سنغافورة). إنَّ الطابع المُميّز لثقافة الدولة في (سنغافورة)، والذي يُعدُّ إرثاً موضوعاً بشكل مؤقت لإحكام القبضة على بدايات النمو الاقتصادي، يزرع مؤخرًا تحت عدة ضغوط بسبب «اقتصاد العالم الذي يزداد تعقيداً»، [Keating et al]: (عام ٢٠٠٢م، (ص / ٢٢).

هذا أحد الأمثلة التي يُمكن أن تصبح السياسة فيها متغلغلة بشكل عميق في الشؤون الداخلية، ولكنها تُغفل التحديات الكبيرة التي تفرضها العوامل الخارجية. وفي هذا دليل أيضاً على وجهة نظري السابقة التي تُؤكِّد على أن أخذ طبيعة الاقتصاد العالمي في الاعتبار له أهمية قصوى في تكوين طبيعة أي سياسة وطنية خاصة بالتعليم والتدريب المهني يُنَاطُ بها تزويد السوق بمجموعة من المهارات المطلوبة. ولكن بالإضافة إلى ما قلناه: يجب الإشارة إلى أن المطالب التي

ذي مهارات عالية. هناك دراسة حديثة قام بها [Cunha and Heckman]: (عام ٢٠٠٧م)، بعنوان «تكنولوجيا تشكيل المهارات» (Technology of Skill Formation) تُظهر إمكانية هذا الأمر.

فقد أصبح من الثابت على نحو مُطَّرِدٍ لم يحدث من قبل: أن التجربة والخبرة الإنسانية -على الأقل باعتبارها مخزونًا لا ينتهي من الإمكانيات المعرفية وغير المعرفية- هي شيء معقد للغاية، وهذا بحسب اعتقادي يُؤدِّي إلى إثراء طبيعة البشر الذكية الفريدة بشكل كبير، وهو الأمر ذاته الذي اضطر (داروين) منذ زمن بعيد لأن يتساءل ويكتب: «... هذه الاختراعات العديدة، التي بفضلها ارتقى الإنسان من أدنى وأبسط الأحوال ووصل إلى مرحلة التفوق الكبير، هي نتائج مباشرة لتطور قدراته على الملاحظة، والتذكر، والفضول، والتخيل، والعقل؛ ولهذا: لا أستطيع فهم كيف أن السيد «والاس» يقول بأن «الانتقاء الطبيعي استطاع أن يهب الإنسان البدائي ذلك

المشاريع الكبرى التي تديرها الدولة)، وإنما أيضًا بالسياق الثقافي الأكبر والأوسع نطاقًا، وبالتاريخ المحيط والمؤثر في روح أي سياسة بهذا الحجم. والسبب في ضرورة الانتباه إلى هذه الملاحظة على الدوام هو أن التعلم والتدريب كمظاهر سلوكية بشرية في المقام الأول لا يجب النظر إليهما أو تعريفهما بأنهما شكل من أشكال المنتجات أو الخدمات.

صحيح أن المحصلة النهائية للتعلم والتدريب قد تتبلور في نهاية المطاف في شكل مادي -أي: في شكل منتجات- وبعض من أنظمة العمل -أي: الخدمات-، ولكن العمليات والسمات التي تُميِّز طبيعتهما هي معرفية وعاطفية.

وهذه الحقيقة تُشكِّل بعض الآثار الجوهرية التي حتمًا لها تداعيات على طبيعة ومسار أي سياسة خاصة بالتعليم والتدريب المهني تهدف إلى النظر في جميع المتغيرات المحتملة التي تؤثر في إمكانية إيجاد مجتمع

النفسية (مثل: عادات التعلم، والمواقف الشخصية)، ووصولاً إلى التوجهات المؤسسية، (مثل: وضع السياسات، نظم الأعمال/الإدارة)، والمعايير الاجتماعية، والقيم الدينية.

أما الشق الثاني -وهو الأهم-: فهو أنّ الوقت قد حان للاعتراف الصريح بالأثر الحاسم لتنمية الطفل -سواء في السياقات الاجتماعية ككل، أو عبر القنوات المؤسسية الرسمية- في المحصلة النهائية التي تنتج بصورة رئيسة عن التفاعل بين تشكيل المهارات وسوق العمل والاقتصاد. والمتغير الذي يهمني هنا بالدرجة الأولى: هو متغير تشكيل المهارات، ومن وجهة نظر معينة جديرة بالاهتمام هذا المتغير تحديداً هو: «تنمية الطفل».

في هذا الصدد، نجد أنّ أهمية الدراسة التي أجراها [Cunha and Heckman]: (عام ٢٠٠٧م) ذات دلالة خاصة هنا، فالمسار العام لحجّتهما يبدأ من الفرضية القائلة: إنّه تمشيًا

العقل الذي يتفوق قليلاً على عقل القرد»...». [عام ٢٠٠٤م، (ص / ٦٨)]. تُظهر النتائج العديدة للدراسات الحديثة أنّ الفصل التقليدي بين الطبيعة والتنشئة قد فقد الكثير من مصداقيته مع ظهور النماذج التي تُؤيد الإمكانات البشرية المعرفية وغير المعرفية التي يُنظر إليها باعتبارها وحدة تفاعلية متكاملة [Cunha and Heckman]: (عام ٢٠٠٧م، (ص / ٣٢)].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما العلاقة بين هذا الأمر والخطط التعليمية/التدريبية التي تُركّز على الاستراتيجية، وتستند إلى السياسة من أجل إنشاء مجتمع قوي ذي مهارات عالية؟

الجواب على هذا السؤال ذو شقين:

الشق الأول: يجب التذكير بالصلة بين النقاش الحالي، والتأثير واسع النطاق للثقافة التي تضم مجموعة كبيرة من العوامل المتنوعة، بدءاً من الميول

عام». [Cuhna and Heckman]:
(عام ٢٠٠٧م)، (ص / ٣٥).

ولمّا كانت «المهارات المكتسبة في إحدى المراحل تستمر إلى مراحل مستقبلية»، وكان مخزون المهارات المعرفية الأعلى في إحدى المراحل يزيد بشكل كبير مخزون المهارات المعرفية في مرحلة تالية [Cuhna and Heckman]: (عام ٢٠٠٧م)، (ص / ٣٥)؛ عبّر المؤلفان عن دعمهما لتطوير تكنولوجيا، (أي: سياسة واستراتيجية) الاستثمار في الطفولة المبكرة التي لا تتوقف عند المراحل الأولى، لكن تستمر أيضًا في دعم وتقوية قاعدة الاستثمار إلى مرحلة سن البلوغ، وذلك كي يكون الاستثمار في المرحلة المبكرة منتجًا ومفيدًا. [Cuhna and Heckman]: (عام ٢٠٠٧م)، (ص / ٣٥).

ويستند دعم الباحثين لمثل هذه التكنولوجيا على إدراك أنّ «المهارات هي أدوات التعزيز والتقوية الذاتية والإخصاب التهجيني»، وقد ذكرا مثال «الأمن العاطفي» (emotional

مع مجموعة من الدراسات الأخرى، تتأثر تطلعات الأطفال وخياراتهم التعليمية بشكل كبير بـ «الأسرة، والموارد الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والثقافية»، وهي مجموعة من العوامل المترابطة التي تقوم على المدى الطويل بتوجيه الفرد لاكتساب مهارات معينة وتُعدّه لأن يتكوّن لديه ميل نحو بعض المهّن أو المسارات التعليمية دون أخرى. [Mullar & Jacob]: (عام ٢٠٠٨م)، (ص / ١٣٦)، و(Cunha and Heckman)، (عام ٢٠٠٧م)، (ص / ٣٥).

بالاعتماد على الأدلة المتوفرة، يرى الباحثان: أنّ الأفراد في كل مرحلة عمرية يتكون لديهم مجموعة من المهارات تتراوح بين القدرات المعرفية المحضة (مثل حاصل الذكاء) (IQ)، والقدرات غير المعرفية، (مثل: الدافع، وضبط النفس، والنفور من المخاطرة). هذه المهارات، كما لاحظ (Cuhna and Heckman): «تستخدم مع معايير مختلفة في مهام مختلفة في سوق العمل، وفي الحياة الاجتماعية بشكل

والتدريب يُؤدِّيَان إلى النمو الاجتماعي، والتقدم الاقتصادي معًا، لا التقدم الاقتصادي فحسب.

في الواقع: يُمكن الذهاب إلى حدّ القول بأنّ العالم أصبح على درجة من التعقيد والتأثر الشديد بالظروف المتناهية في الدقة، حتى إنّ أيّ محاولة لتشكيل مجتمع ثابت ذي مهارات عالية من خلال سياسة تعليم وتدريب مهني واضحة المعالم أمرٌ أقرب إلى الحلم منه إلى الهدف القابل للتحقيق، ولكنّه ليس مستحيلًا.

المراجع:

- Ashton, D. et al., 2002. The Evolution of Education and Training Strategies in Singapore, Taiwan, and S. Korea: a development model of skill formation. Journal of Education and Work, Vol. 15, No. 1.
- Ashton, D. et al., 2000. Towards a Framework for Comparative Analysis of National Systems for Skill Formation. International Journal

(security) الذي يعمل تحصيله المبكر -وفقًا لعدة دراسات- على «تعزيز ميل الطفل نحو البحث والاستكشاف، وزيادة التعلم النشط للمهارات المعرفية». [Cuhna and Heckman: (عام ٢٠٠٧م)، (ص / ٣٥)]، مع تحفظي النسبي على أنّ الباحثين توصّلوا إلى هذا الاستنتاج من خلال الدراسات التي أجريت على بعض أنواع الحيوانات. لكن الاستنتاج الذي له أهمية هنا، حين يُنظر إليه في مقابل الخلفية الثقافية العريضة التي تناولناها في وقت سابق، هو أنّ سياسات التعليم والتدريب المهني لا يجب النظر إليها بعد الآن باعتبارها مهمة سهلة ومباشرة، الأمر الذي من شأنه أن يُؤدِّي إلى التراخي والتهاون في القيام بالمسؤولية، سواء عن قصد، أو غير قصد.

يجب الآن على الحكومات وصنّاع القرار الرئيسيين -أكثر من أي وقت مضى- أن يأخذوا تعقيدات الواقع الاجتماعي والطبيعي في الاعتبار، وأن يستوعبوا بطريقة تجعل التعلم

Structures and Skill Demands. Human Resource Management Journal, Vol. 10, No. 3, p. 5-21.

- Finegold, D., 1999. Creating Self-Sustaining, High-Skill Ecosystems. Oxford Review of Economic Policy, Vol. 15, No. 1.
- Green, A., & Sakamoto, A., 2001. Policy Arguments for High Skills. In High Skills. Oxford, Oxford University Press.
- HARDtalk, 2011. [SulakSivaraksa: Happiness Lies <Beyond GDP>] BBC, Tue, 28 Jun 2011.
- Kearns, p. & Papadopoulos, G., 2000. Building a Learning and Training Culture: the Experience of Five OECD Countries, NCVER.
- Keating, J., et al., 2002. VET Systems in an International Perspective. In Comparative Study of Vocational Education and Training Systems: National Vocational Education and Training Systems across Three Regions under Pressure of Change, Australia: NCVER.

of Training and Development, Vol. 4, No. 1, p. 8-25.

- Ashton, D. & Green, F., 1996. Education, Training, and Industrialized Economies. In Education, Training, and the Global Economy, Cheltenham: Edward Elgar, p. 11-21.
- Bateson, G., 1979. Mind & Nature: A Necessary Unity. E.P. Dutton, New York.
- Bell, D. (1996) The Cultural Contradictions of Capitalism, Basic Books, p. 166.
- Chapra, M., 2000. Is It Necessary to Have Islamic Economics? Journal of Socio-Economics; 29, p. 21-37.
- Cunha, F. & Heckman, J., 2007. The Technology of Skill Formation. The American Economic Review, Vol. 97, No. 2, p. 31-47.
- Darwin, C., 2004. The Descent of Man. Penguin Classics, p. 68.
- Felstead, A. & Ashton, D., 2000. Tracing the Link: Organizational

- O'Brien, P. 1999. Islamic Civilization's Role in the Waning of the European Middle Ages. *The Medieval History Journal*, 2; 387.
- Trompenaars, F. & Hampden-Turner, C., 1997. *Riding the Waves of Culture: Understanding Cultural Diversity in Business*, Nicholas Brealey Publishing, London.
- Turbin, J., 2001. Policy Borrowing: Lessons from European Attempts to Transfer Training Practices. *International Journal of Training & Development*, Vol. 5, No. 2, p. 96-111.
- Whitley, R., 1999. The Social Structuring of Work Systems. In *Divergent Capitalisms: The Social Structuring and Change of Business Systems*, Oxford University Press.
- Wilber, K., 2000. *Integral Psychology: Consciousness, Spirit, Psychology, Therapy*, Shambhala, Boston & London.
- Kendall, D. 2007. *Sociology in our Times*, Thomson Wadsworth.
- Kraak, A. et al., 2006. *Debating High Skills and Joined-Up Policy*, HSRC Press, South Africa, Cape Town.
- Lloyd, C. & Payne, J., 2002. In *Search of a High Skills Society: Some Reflections on Current Visions*. SKOPE, Paper No. 32, University of Warwick.
- Muller, W. & Jacob, M., 2008. *Qualifications and the Returns to Training Across the Life Course*. In Mayer, K. & Solga, H., ed. *Skill Formation: Interdisciplinary and Cross-National Perspectives*, Cambridge University Press.
- Nolan, P., 2001. *Lessons from Historical experiences*. In *China and the Global Economy: National Champions, Industrial Policy and Big Business Revolution*, Basingstoke: Palgrave.
- Norbert, E. 2000. *The Civilizing Process*. Blackwell, p. 230.

ملف العدد ..

علوم الوحي والعلوم الإنسانية ، قراءة في الاتصال
والعلاقة



علوم الوحي والدراسات الإنسانية.. آفاق الوصل وتحدياته..

الحسان شهيد (*)

تمهيد

في سؤال الدراسة

لم يكن معروضًا على العقل الموجه بالوحي عبر التاريخ سؤال العلاقة بينه وبين العلوم الإنسانية كما يعرض اليوم، على الأقل لسببين:

الأول معرفي: ومعناه: أن هذا العقل لم يكن في حاجة إلى تلك العلوم

(*) باحث مغربي في الفكر الإسلامي والفلسفة، أستاذ محاضر سابق بجامعة محمد الأول، الكلية المتعددة التخصصات، الناظور، البريد الإلكتروني: chahidelhassen@gmail.com



المبحث الأول مسوغات وصل علوم الوحي بالعلوم الإنسانية

أولاً: مسوغات منهجية:

المسوغ الأول: في القراءة المتبادلة:

يصلح اعتبار القراءة أساساً في التأسيس لعلاقة تجمع بين العلوم المتصلة بالوحي وغيرها من المتصلة بالكون والوجود والإنسان؛ لأنَّ الأولى تبدأ أنظارها من القراءة المعرفية المطلقة للوحي الإلهي، أي: النصوص الشرعية المسطورة، وهي القراءة المتصلة بالأبعاد التوحيدية في فهم النصوص والتماس المعاني وتمثل الأحكام، وتنتهي كل تلك الأبعاد عند شرفات الثانية، المفتوحة على القراءة العلمية النسبية للوجود والكون والإنسان، المتصلة بالأهداف الإنسانية العقلية، والطبيعية في النظر والبحث، إنَّ هذا التكامل في القراءة يجعل الأبعاد المعرفية ثابتة الورود في النظر العقلي والفقهِ الطبيعي، لعلاقة الإنسان

بالأساس؛ لأنَّه كان يستوعبها ويتمثلها في تصريف الأحكام الشرعية، ولم تحظْ بذلك الاستقلال الكلي الموازي والمفارق لعلوم الوحي.

والثاني منهجي:

ومفاده أن تلك العلوم لم يشتدَّ عودُها المعرفي والمنهجي؛ إلَّا بعد حين من الدهر على ضمور المنتج المعرفي لعلوم الوحي.

لذلك؛ فإنَّ أصل الاحتياج المتبادل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية، له أكثر من مسوغ في وضع الإنسان المعاصر، بالنظر إلى تعقد الحياة الإنسانية من جهة وظهور الاختلالات المنهجية والمعرفية، سواءً في علوم الوحي أو العلوم الإنسانية، في علاقتها بال عمران الإنساني ومصلحته الاجتماعية.

فالحديث هنا عن العلوم الإنسانية في علاقتها بعلوم الوحي إمَّا يجري على تلك العلوم في نسختها الأخيرة والمتجددة.

فكان اقتصار العقل الإنسان على إحدى القراءتين دون القراءة الأخرى، مُعيِّقًا للفهم الكلي والشامل لحقيقة الوجود، كما سيفرط في فوائد الفقه الكلي لحقائق الوحي.

المسوغ الثاني: في التناسب المجالي:

من حيث الابتداء الضروري والأساس العلمي، لا يُمكن النظر في علوم الوحي إلا أن يكون مرتبطًا بتفاصيل حياة الناس وإصلاح معاشهم وتحقيق سعادتهم، وقضاياها المجتمعية وظواهرها الإنسانية، حتى يلامس صحيح النظر وصوابه، فكان من أهم الشروط الملزمة -مثلًا- للفقهاء المجتهدين في النوازل والمستجدات معرفته بواقع المكلفين بحالهم ومآلهم، فالفقيه عالم نفس وعالم اجتماع بالضرورة، بحيث لا يُمكنه الإفتاء والاجتهاد إلا بناءً على معطيات نفسية لدى المكلف، أو اجتماعية داخل المجتمع، وبحكم مخالطته وتتبعه لأوضاع الناس وفقهه العام لحالاتهم؛ لأنَّ العقلية الإسلامية

بالوحي في هذا الوجود^(١)، وكما تُؤكِّد الآيات المسطورة في القرآن أحكامًا قطعية في بعض المسائل؛ فإنَّ هذه الآيات المسطورة تُلحُّ في طلب الآيات المنظورة وتتبعها في الأنفس والآفاق^(٢)؛ لذلك: فإنَّ الغاية من البحث في علوم الوحي لا تخرج عن خدمة العقيدة^(٣) باعتبارها القصد الأسمى «وما تمَّ ذلك إلا بتكون الذهنية الإسلامية على مبدأ التوحيد المعرفي المتأني من التوحيد الإيماني، الذي سلك قدرات الإنسان المعرفية في خط واحد»^(٤)،

(١) انظر العضاوي، عبد الرحمن، «آليات التداخل المعرفي القرآني وتجديد البارادايغم المنهجي والتنزيلي في العلوم الإسلامية»، ندوة: العلوم الإسلامية أزمة تنزيل أم أزمة منهج، منشورات الرابطة المحمدية لعلماء المغرب، سلسلة ندوات، (ع. ٣)، (ط. ١)، الرباط، (ص / ٢٧١).

(٢) فتحي، حسن ملكاوي، «منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن، فرجينيا، و. م. أ، طبعة المغرب، (١٤٣٤هـ/٢٠١٢م)، (ص / ١٤٦).

(٣) الدسوقي، محمد، منهج البحث في العلوم الإسلامية، دار الأوزاعي، (ط. ١)، (١٤٠٤/١٩٨٤)، (ص / ١٤٨).

(٤) عبد المجيد، عمر النجار، «الإيمان والعمران»، مجلة: (إسلامية المعرفة)، تصدر عن المعهد

العالمي للفكر الإسلامي، (ع. ٨)، (س. ٢)، (ذو الحجة ١٤١٧هـ/أبريل ١٩٩٧م)، (ص / ٦٥).

على مبدأ الاجتهاد الانتقال من الفرد إلى المؤسسات المكونة من تخصصات متعددة، بما فيها تخصصات علمية إنسانية لتيسير سبل النظر الفقهي الجزئي الخاص والكلي العام.

ثانياً: مسوغات معرفية:

المسوغ الأول: في النظر التكاملي:

إذا أجمعت الدوائر العلمية المختصة على ضرورة اللجوء إلى الاجتهاد المؤسسي على المستوى الفقهي، والبحث عن الأحكام الشرعية المناسبة للوقائع المتجددة؛ فإنَّ حاجة الفقه المعاصر إلى ذلك التكامل المؤسسي أضحت من باب أولى، بالنظر إلى خطورة ذلك المجال التقعيدي في تقوية الاجتهاد الفقهي، وتأهيله، ولأنَّ الوقت المعاصر أصبح زمن التخصصات الدقيقة والمتعددة، المعتمدة على المناهج العلمية التحقيقية؛ فإنَّ علوم الوحي محتاجة أكثر من غيرها إلى الاستفادة من تلك العلوم^(٣)؛ لأنَّها

تشكَّلت بفضل الوحي الذي تفتقت عنه باقي العلوم سواء الطبيعية أو الإنسانية^(١)، ومن جهة أخرى؛ فإنَّه لا يوجد بالنسبة إلى الاجتماعيين ضرورة حقيقية لتوضيح أنَّ العلوم الإنسانية تُقدِّمُ إسهاماً مُهمَّاً للدراسات الإسلامية، والمسألة في نظرهم هي: ما هو نوع الإسهام الذي يمكن أن تقدمه العلوم الإنسانية، بل وما لا تقدمه^(٢)؟

ويبدو أنَّ أساس التناسب بين علوم الوحي وعلوم الاجتماع الإنساني له حضور قوي وفاعل، كما أنَّ تشعب مسائل الاجتهاد وتفرعها وتطور التخصصات العلمية الكثيرة؛ فرض

(١) انظر الجابري، إدريس نغش، «الباراديغم العلمي الإسلامي، قيمه الثقافية وخصائصه الإستيمية»، ندوة: العلوم الإسلامية أزمة تنزيل أم أزمة منهج، منشورات الرابطة المحمدية لعلماء المغرب، سلسلة ندوات، (ع. ٣)، (ط. ١)، الرباط، (٢٠١١م). (ص / ٣٠٥).

(٢) انظر جاك، فاردنبرك، «إسهام الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في الدراسات الإسلامية»، ضمن أنثروبولوجيا الإسلام، إعداد: أبو بكر أحمد باقادر، دار الهادي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، (ط. ١)، (١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، (ص / ١٧١، ١٧٢).

(٣) انظر شبار، سعيد، «في الحاجة إلى استئناف العلوم الإسلامية»، ندوة: الاجتهاد والتجديد

والفقيه في أمس الحاجة إلى معرفة هذه العلوم في بناء فتاويه واجتهاداته، وإذا استعصت عليه هذه المعرفة كان من الواجب عليه الاستعانة بالعلماء المتمكنين بمجال تخصصهم»^(٢)، كما أنّ حضور باقي التخصصات التي تشكل مؤسسة التجديد الفقهي، إنّما هو حضور عون واستعانة واستمداد، في إطار التكامل العلمي بين علم الفقه وباقي العلوم الأخرى، على مستوى التقعيد والتأصيل. «فإنّ التمكن من ذلك إنّما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أوّلاً، ومن هنا كان خادماً للأول وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلّا في الاستنباط؛ فلذلك: جعل شرطاً ثانياً، وإمّا كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة؛ لأنّه المقصود والثاني وسيلة، لكن هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالمًا بها مُجتهدًا فيها، وتارة يكون حافظًا لها مُتمكّنًا من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد

(٢) بنعمر، محمد، «من الاجتهاد في النص»، إلى الاجتهاد في الواقع، دار الكتب العلمية، (ط. ١)، (٢٠٠٩م)، (ص ١٣٣).

تمس مواقع الوجود البشري لاتصافها بالسمة العلمية، وارتباطاتها المباشرة بالواقع الإنساني، ولا ريب أنّ هذا أمر تحقيقه يحتاج إلى جهد جماعي متضافر عليه^(١).

لذلك: فإنّ الأصل في هذا الضابط العلمي والمنهجي هو عالم الفقه وأصوله، وغيره من علماء باقي التخصصات الذين يشكلون معه مؤسسة تجديدية؛ يستمد منهم العون في تأسيس القواعد والمبادئ على نحو سليم؛ يراعي الخصوصيات الثقافية والاجتماعية والمتغيرات الطارئة العارضة للإنسان المعاصر، وهذا لا يُشكّل أبدًا تعارضًا مع ضابط التخصص، «فالواقع المعاصر اليوم يعرف تطوّرًا كبيرًا في العلوم بقسميها الإنساني والطبيعي،

في الشريعة الإسلامية، والتحديات المعاصرة، (رقم. ٢)، مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة، (ط. ١)، (١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، (ص ٢٧١).

(١) انظر: السريري، أبو الطيب مولود، «تجديد علم أصول الفقه». بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م). (ص ١١٩).

المؤهلة للاجتهد الفقهي أن تضع في الاعتبار حقيقة هذا الضابط الواقعي، بتجلياته الكبرى بما في ذلك الإنسان والكون.

فالإنسان وما طرأ عليه من تغيير على مستوى ضروراته واحتياجاته وكمالياته، وما أصبح عليه من تعقد علاقاته الاجتماعية مع الآخرين وتطور وتيرة حياته السريعة والمتشابكة. وهذا مدخل أساسي لتحقيق المناط الخاص وفق الحالات المتعينة، يقول الريسوني:

«إنَّ الفقيه المجتهد لكي يتمكن من تحقيق المناط، سواء العام أو في مستواه الخاص، لا بُدَّ له أن يكون عارفاً خبيراً بصيراً بالواقع، الذي فيه يجتهد وفيه يفتي، ولا بُدَّ له أن يستحضره ويأخذه بعين الاعتبار وهو يجتهد ويفتي»^(٣)، ثم لأنَّ إنتاج المعرفة السليمة يتطلب الجمع بين الذاتيات

فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف إلاَّ أنَّه عالمٌ بغايتها»^(١).

* المسوغ الثاني: في وصل المكونات:

هناك علاقة وثيقة بين هذا المبحث والذي يسبقه، من حيث الاستعانة بباقي العلوم التكاملية في الاجتهاد الفقهي، ومدى اكتمال الرؤية لدى المؤسسة التجديدية لعالم الواقع؛ بكل تجلياته وتغيراته ودقائقه وتفصيله، الأمر الذي ييسر فقه وإدراك المداخل الأساسية في اعتبار سلامة التجديد، وتحقيق مقاصده وغاياته في مواقع الوجود البشري. «فالواقع قد تغيَّر، والفتوى مبناها على إدراك النص وإدراك الواقع والوصل بينهما؛ ولذا: يجب أن يتضمَّن علم الأصول، وهو علم يتكلم عن المجتهد أداة فهم الواقع الجديد، وهذا ليس موجوداً في أصول الفقه الموروث والذي كان يتعامل مع واقع ثابت»^(٢)؛ لذلك: فعلى المؤسسة

(١) «الموافقات»، (٤/ ٩٩).

(٢) جمعة، علي، «تجديد علم أصول الفقه، الواقع والمقترح»، مجلة: (المسلم المعاصر)، (ع. ١٢٥، ١٢٦)، (ص/ ٣٥).

(٣) الريسوني، أحمد، «الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة»، مع محمد جمال باروت، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، (ط. ١)، (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، (ص/ ٣٠).

الدينية، واعتبارها ضمن سعادتها الأخرى، وإنَّ التطور التاريخي في علاقاته الإنسانية يتطلب توسيع الأنظار المعرفية بما يفيد تلك المقاصد ويحقق تلك الأبعاد، فكان لزاماً من باب البحث المصلي توسيع البحث ليشمل الاستمداد من العلوم الأخرى؛ المسعفة والمساعدة على الاقتراب من تلك المقاصد، ولا يمكن إعدام تلك الفوائد الجمّة في الاعتبار من العلوم الاجتماعية؛ الراسخة والمجربة والمحققة للمصالح والأبعاد نفسها.

ثم لأنَّ تلك المنهجية المعتبرة تنسجم مع رؤية البحث عن الحكمة الضالة أني وُجِدت للإفادة منها.

وقانون المصلحة هنا، يفترض قيمتي الصلاح والإصلاح القائمتين على الاعتبار الإنساني؛ لأنَّ كُلَّ علم لا يفيد صلاحاً إنسانياً أو لا يكون عوناً في ذلك، فإهماله أولى من إعماله؛ إذ لا علمية للمعرفة إلا بالروح التي هي من نتائجها، والتي وحدها تعطيها معنى الإنسان ومغزى تطبيقها على

في الرصد والموضوعيات في التحليل^(١)، وكذلك مكون الكون برصد المتغيرات الواضحة على العلاقات الدولية، وفقه التطورات الإثنية والعرقية والدينية، ومدى حضور التكتلات السياسية والاجتماعية والمنظمات الحكومية وغير الحكومية، والمجتمعات الأهلية والمدنية والتوجهات العقدية الجديدة بكل تلاوينها؛ الدينية والوثنية والطبيعية، «ذلك أنَّ أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على تيرة واحدة ومنهاج مستقر، وإمّا هو اختلاف الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة»^(٢).

ثالثاً: مسوغات غائية:

المسوغ الأول: في قانون المصلحة:

تنتهي الأبعاد المقاصدية لعلوم الوحي إلى تحقيق المصالح الإنسانية في تمثلاتها

(١) انظر: النشار، مصطفى، «نظرية المعرفة عند أرسطو»، دار المعارف، القاهرة، (ط. ٣)، (١٩٩٥م)، (ص / ٢٧).

(٢) ابن خلدون، «المقدمة»، (ص / ٥٢٠).

وثالثها: مدى صحة النتائج الإنسانية وصلاحيات انتقالها إلى الحقل الإسلامي؛ إلا أنه على الرغم من ذلك، يبقى النظر مسلماً على الأساس العقدي والتشريعي في الأحقية بالحكمة ضمن المنظومات المغايرة، ما أمكنت حقيقتها وثبت وجودها؛ لذلك:

نعتبر أن تقادم الحضور العلمي والمنهجي بالفعل والقوة للعلوم الإنسانية في الدرس الإسلامي، يدفعنا إلى طلب الاستمداد من تجليات تطور العلوم الاجتماعية، على أقل تقدير دون العلوم الإنسانية من أساسها؛ لأنَّ منها ما أسسه ابتداء العلماء المسلمون، كعلم الاجتماع العمراني وعلم التاريخ مع ابن خلدون.

كما لا ينبغي إغفال الجانب التوازني في الاستمداد العلمي خصوصاً، «الذي يأخذ من المناهج الأصولية بقدر الحاجة إليها، وصولاً للفهم المنضبط لنصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة، فيما يتصل بشؤون الإنسان والمجتمع، كما يأخذ من مناهج العلوم الاجتماعية

الأشياء⁽¹⁾؛ لذلك: لم يفرط المسلمون في أي علم افتترض له تلك المزية، بل أسسوا لذلك قاعدة إتمام الواجب، وهي المعروفة عندهم بعبارة:

«ما لا يتم الواجب إلا به؛ فهو واجب».

المسوغ الثاني: في الحكمة المطلوبة:

يصعب الجزم بإمكانات الإفادة من العلوم الكونية الإنسانية في صورتها المتعينة المعاصرة على وجه الكلية والإطلاق، وذلك لأسباب كثيرة تتلخص في عناصر عديدة ومتداخلة:

أولها: تداخل المنهجيات المسلوكة في البحث بالموضوعيات المعلومة،

وثانيها: عدم التسليم بغرابة العلوم الإنسانية عن علوم الوحي ابتداءً،

(1) René Maheu: la civilisation de luniversel, laffont, paris, 1966.

نقلًا عن المهدي المنجرة، نقل التكنولوجيا: إشكالات ورهانات، ندوة: العلم والثقافة أية علاقة، مجموعة بحث في العلم والثقافة، (وجدة، 1996م)، (ص/ 19، 20).

ضرورة الاحتياط في استثمارها^(٢)، وأمّا علوم تنزيل النص وتطبيقه فلا تعارض الاستفادة من العلوم الإنسانية ذات البعد النفسي والتربوي والاجتماعي، الخادمة لفقهِ الحال الإنساني ومآلاته. ويصحُّ هذا الأمر بين العلوم معكوساً من جانبي الإمداد والاستمداد.

وتتعدّد إمكانات أوجه العلاقة بين علوم الوحي وعلوم الحقل الإنساني، بشتى تلاوينه وأطيافه المختلفة، بالنظر إلى الرؤى التصويرية والغايات المعرفية الطموحة، في خدمة الإنسان في علاقته بالكون لديها جميعاً، ولأنَّ قيام كل تلك العلوم على وصل داخلي مشخص في الأساليب منهجاً، وفي المعارف علماً، وفي الغايات مقصداً، وفي القضايا موضوعاً، مع حضور معيقات وتحديات من المستويات المذكورة نفسها؛ فإنَّ خصوصيات هذا الوصل الخارجي تقوم على ذلك المقتضى

الحديثة بقدر الحاجة إليها فيما يتصل بفقهِ الواقع الاجتماعي والإنساني دون تجاوز أو صدود^(١).

المبحث الثاني علوم الوحي والعلوم الإنسانية: إمكانات الوصل وتحدياته

إنَّ منتهى القصد المعرفي لعلوم الوحي هو صلاح الإنسان؛ بالبحث له عن الأحكام الشرعية التي تناسب وجوده الفعلي؛ إمّا تأسيساً ابتدائياً للوضعيات الثابتة في قواعد شرعية، وإمّا اجتهاداً استثنائياً للحالات الطارئة المتغيرة في فتاوى اجتهادية، وإنَّ هناك من العلوم الإنسانية المحتاج إليها في الصورة الأولى، ومنها ما يلتفت إلى خدماتها في الصورة الثانية، فعلوم فهم الوحي والنص لا تفتقر إلا إلى علوم الآلة اللصيقة بالفهم كاللسانيات والتأويليات والمنطقيات وغيرها، مع

(٢) انظر: العلواني، طه جابر، «تجديد المعرفة الإسلامية: المفهوم والآفاق»، مجلة: (دار الحديث الحسنية)، (ع. ١٦)، (١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، (ص / ٢١٨).

(١) إبراهيم عبد الرحمن رجب، «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية»، دار عالم الكتب، الرياض، (ط. ١)، (١٤١٦هـ/١٩٩٦م)، (ص / ١٩٩).

على هذه الآليات باعتبارها أساليب في فقه الظواهر الإنسانية والنفسية خصوصًا، لتيسير فهم الواقع وفقه النصوص الشرعية على ضوء تلك الوقائع؛ لأنَّ النص صامت في أصله من حيث التنزيل، حتى تستنطقه الوقائع وتحركه القضايا.

(١) المنهج التجريبي:

يبقى للتجربة بعدها الإنساني عبر التاريخ في فقه الظواهر والمسائل التي عايشها الإنسان عبر مراحلها، وقد وظفها علم الاجتماع تأسيسًا مع ابن خلدون؛ الذي أورد في مقدمته كلامًا فيه معنى يشبه تعريفًا للتجربة؛ إذ يقول:

«التجربة تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل عنها العلم أو الظن»^(١)، وليست التجربة آلية منهجية اختص بها النظر العلمي في المعارف الطبيعية والكونية فحسب، حتى لا يمكن الاستفادة منها في قضايا الاجتماع الإنساني، بحجة

التفصيلي، وبناء على ضرورات الفصل بين تلك المكونات.

أولاً: في إمكان الوصل المنهجي وتحدياته:

يُعدُّ الفصل بين ما هو منهجي وعلمي معرفي في العلوم المختلفة من أكبر التحديات العظمى، المتداولة اعتبارًا في الأوساط العلمية والإبستمولوجية، ليس لصعوبة ذلك على الوجه الآلي والترتيبي، وإمَّا للترابط الوثيق والتمازج العضوي بينهما، بحيث يصبح المنهج لصيقًا بالنتائج وتبعًا للموضوع، ولكن كُلاً ذلك لا يمنعنا من الفصل بينهما، كلما وجدنا إمكانية حقيقية ومجدية في ترسيخ ذلك التكامل، ومما لا يشعُرنا بعوده على علوم الوحي بالضرر.

وحيثما تحاول علوم الوحي أن تقتسم مع العلوم الإنسانية بعض مناهجها؛ لا يعني بالضرورة أنَّها لم تستثمر فيها تلك المسالك المنهجية، أو أنَّها كانت متأخرة في ذلك، بل قد تكون هي السبابة إلى ذلك، إمَّا ننبه هنا

(١) «المقدمة»، (ص/ ٥٧٤).

عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم»^(٣)، يقول عن أهل الأقاليم المعتدلة: «فألوانهم أصفى، وأبدانهم أنقى، وأشكالهم أتم، وأحسن وأخلاقهم أبعد من الانحراف وأذهانهم أثقب في المعارف والإدراكات، هذا أمر تشهد له التجربة في كل جيل منهم»^(٤). وقال أيضًا في فصل خاص بالاحتكار: «وممّا اشتهر عند ذوي البصر والتجربة في الأمصار أنّ احتكار الزرع لتحين أوقات الغلاء مشؤوم، وأنّه يعود على فائده بالتلّف والخسران»^(٥).

ونلاحظ هنا الحضور الاعتقادي بتمثلات الوحي في نتائج التجربة عند ابن خلدون؛ لذلك: فإنّ التكامل المنهجي في مسلك التجربة كان حاضرًا منذ مدة في الفكر الإسلامي قبل تطوير السوسيولوجيا المعاصرة، وإلى ذلك نلحظ أحد الأصوليين يستند إلى التجربة في التأسيس لكلية (العلم المعترف شرعًا ما بعث على العمل

(٣) نفسه، (ص/ ٩٧).

(٤) «المقدمة»، (ص/ ٩٧).

(٥) نفسه، (ص/ ٤٤٠).

اختلاف نتائجها المعرفية وتعقدتها وتوسعها^(١) من حقل الطبيعة إلى مجال الإنسان، وإذا كانت التجربة المتواترة في صفحات التاريخ والمتكررة في صنائع الإنسان، والمعروفة في سنن الكون تنتج حكمًا علميًا؛ فإنّها في شأن الصنائع الإنسانية، والحضارة الكاملة تفيد عقلًا حسب رأي ابن خلدون «فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيد عقلًا فريدًا، والصنائع أبدًا يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة؛ فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلًا والحضارة الكاملة تفيد عقلًا»^(٢).

وكثيراً ما يندرج الفكر التجريبي عند ابن خلدون ضمن مستنداته الاستدلالية على القوانين العلمية، كما هو الشأن في مسألة «اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع، وما ينشأ

(١) انظر: خوري، توما جورج، «الدراسات الاجتماعية المتجددة، وطرق تدريسها»، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (ط. ٢)، بيروت، لبنان، (١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، (ص/ ٦٠).

(٢) المصدر نفسه، (ص/ ٤٧٥).

يقول محمد أمزيان: «وعلى سبيل المثال؛ فقد ذكر أحد الكتاب أن عالم الاجتماع إذا أراد أن يتأكد -مثلاً- من جدوى الاختلاط في ميدان التعليم، وارتأى أن هذا الاختلاط قد يخفف من حوادث الشذوذ الجنسي والانحرافات المترتبة عنه، يلجأ إلى اختيار مدينة معينة أو قرية يطبق فيها هذه التجربة، وذلك بأن يقبل في هذه المدرسة من الجنسين ثم يراقب بعد ذلك نتائج التجربة، فإذا نجحت عممت على المجتمع كله، والملاحظ أن النتائج التي تنتهي إليها هذه التجارب إذا نظرنا إليها من الوجهة الإسلامية نجد أنها محسوسة من البداية، وليست للباحث الاجتماعي فيها رأي معتبر، لتعلقها بالأخلاقيات العامة التي يجب احترامها»^(٤).

(٢) في منهجية الاستقراء:

تُعتبر قاعدة الاستقراء إحدى الدعائم الكبرى التي قام عليها العمران العلمي لعلوم الوحي خصوصاً، وقد اعتمدها

المانع صاحبه من اتباع هواه)، فيقول رداً على أحد الاعتراضات: «إنَّ الرسوخ في العلم يأبى للعالم أن يخالفه، وبدليل التجربة العادية؛ لأنَّ ما صار كالوصف الثابت لا يتصرف صاحبه إلا على وفقه اعتياداً»^(١).

وفي هذا السياق يُمكن للمنهجية التجريبية استثمارها ضمن القضايا الإنسانية^(٢)، واعتبار نتائجها ضمن منظومة الاجتهاد والتأسيس لقواعد ومبادئ علمية مفيدة ونافعة للمجتمع؛ لأنَّ «المناهج المستعملة في الإشكالات الاجتماعية ستصبح نفسها التي تستخدم في جميع العلوم المقارنة والنفسية»^(٣)، لكن ما ينبغي الإشارة إليه هو أنَّ علوم الوحي تمتلك توجيهاً خاصاً، ينبغي الاستناد إليه في تحقيق المراد موازاة مع البحث الاجتماعي،

(١) «الموافقات»، (١/ ٥٠).

(٢) انظر: بشته، عبد القادر، «الفلسفة والعلم، من كانط ونيوتن إلى الوضعية وحدود المعرفة الإنسانية»، دار الطليعة، بيروت، لبنان، (ط. ١)، (٢٠٠٢م)، (ص/ ١٤٩).

(3) Le problème de la sociologie; george simmel, édition du sandre, paris, P. 5.

(٤) محمد أمزيان، «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية»، (ص/ ١٩٧).

جزئيات كثيرة، داخلة تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكمًا في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الجزئي به»^(٧)، فالاستقراء على هذا المعنى، يعمل على ربط النتائج بالأسباب، وذلك بتحديد القوانين التي تضبط هذه الظواهر وبنياتها الداخلية والمخطط النظري الذي يساعدنا على تمهيدها^(٨)، ولعلّ من أوضح تعاريف الاستقراء ذاك الذي أودعه الإمام الشاطبي في موافقاته بقوله هو: «تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام، إمّا قطعي وإمّا ظني، وهو أمر مُسلمٌ عند أهل العلوم العقلية والنقلية، فإذا تم الاستقراء حكم به في كل حكم تقدر»^(٩).

كما عرفه محمد أمزيان بأنّه المسلك الذي «يستخدم في إثبات الحقيقة

علماء الاجتماع والتاريخ، بحسبانها الأنسب في البحث والأجدي في الوصول إلى النتائج المرجوة من حيث القطع والعلمية أو الصدق والصواب. وهي القاعدة التي وظفها أغلب المؤسسين للعلوم الأصولية^(١) في التأسيس لكلياتهم الكبرى، فهذا الشاطبي يذكر غير ما مرة أنّ دليله على مسائله الاستقراء، كقوله: «والثالث: أنّ الاستقراء دلّ على أن...»^(٢)، «وهذا النظر يعضده الاستقراء أيضًا...»^(٣)، «هذا الأصل وجد منه بالاستقراء جمل»^(٤)، «أولها الاستقراء...»^(٥)، «... منها الاستقراء...»^(٦).

وقد عرّف الغزالي الاستقراء في «معيار العلم» بأنّه «هو أن تتبع الحكم في

(١) أقصد العلوم التأسيسية النازمة لأصول العلوم الأولى العلمية، كعلوم: أصول الفقه، وأصول الحديث، وأصول النحو، وأصول العقيدة، ونحو ذلك.

(٢) «الموافقات»، (٤/ ١٢).

(٣) المصدر نفسه، (٣/ ١١٣).

(٤) نفسه، (٣/ ١٠٢).

(٥) نفسه، (٢/ ٢٣٢).

(٦) نفسه، (٢/ ٢٢٨).

(٧) «معيار العلم»، (ص/ ١١٥).

(٨) انظر:

- Poirier, Rene, Remarques Sur La Probabilite Des Induction, Paris, Librairie Philosophique, 1931, P. 35.

(٩) «الموافقات»، (٣/ ٢٢١).

وإنَّ المتأمل في فلسفة البحث والنظر عند الأصوليين من خلال كتاباتهم العلمية، سيتضح له بجلاء، أنَّها قائمة في أساسها على بعد منهجي صرف، حتى اشتهرت مدرسة خاصة ضمن المدارس الأصولية عرفت بمدرسة المتكلمين؛ الذين بنوا قواعدهم الأصولية على منهج استقرار النصوص الشرعية وتبع الفروع الفقهية.

وإنَّ المتأمل في فلسفة البحث والنظر عند الأصوليين من خلال كتاباتهم العلمية، سيتضح له بجلاء، أنَّها قائمة في أساسها على بعد منهجي صرف.

أمَّا فيما يخص المعرفة التاريخية وفلسفتها؛ فإنَّ طبيعة الاختصاص التاريخي من تواتر الأحداث وكثرتها، عبر أزمنة متكررة يستدعي ضرورة استحضار البعد الاستقرائي والتواتري في قراءة الأحداث وتعليلها، يقول

- Jacques Francau, La Pensee Scientifique, Ed, Labor, Bruxelles, 1968. P. 54.

العلمية ويعتمد على الانتقال من الحكم على البعض إلى الكل على سبيل التعميم، وذلك بملاحظة الجزئيات وإيراد التجارب عليها كلما أمكن ذلك، ثم الارتقاء إلى نتائج عامة في صورة قوانين تضيف جديدًا إلى المعرفة العلمية»^(١).

وعليه؛ فالدليل الاستقرائي نستدل به على ما نعرفه حقيقة في حالة أو حالات جزئية؛ ليصبح حقيقة في كل الحالات المشابهة للأولى، من خلال بعض العلاقات المسوغة لهذا التشابه^(٢)؛ فهو «تلك العملية التي بواسطتها يمكننا الانتقال من معرفة الوقائع إلى القوانين التي تخضع لها»^(٣).

(١) «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية»، (ص / ١٧٠). انظر أيضًا: عبد الرحمن، حينكة الميداني، «ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة»، (ص / ١٩٣).
(٢) انظر:

- Mill, Stuart, Systeme De Logique, Paris, Librairie Philosophique... Pierre Mardage, Ed 1988, P. 324.

(3) j. lachelier, du fondement de l induction et autres, texts. ed, fayarrd, 1992. P. 9.

وانظر أيضًا:

بالاستقراء، الذي أصبح لدى بعض المذاهب المنهجية لا يلبي الرغبة القطعية في كل ضروبه، وليس وسيلة يقينية للحصول على علم قطعي أو مضبوط^(٢)؛ لأنه في نظر أصحابه يتميز بخصائص^(٣) منها:

أولاً: أن نتائج استدلاله ليست بالضرورة صحيحة، ثانياً: أنه لا ينطلق بالضرورة من مقدمة أو مقدمات منطقية، وانطلاقاً من ذلك، فمشكل الشك في الاستقراء ممكن عند البعض الآخر؛ لأنه من الواضح أن الناس يميزون بين ما هو صائب أو غير صائب في الغيات الاستقرائية^(٤)؛ وعليه: فإن البعض يعتقد أن عملية الاستقراء تتم

(٢) انظر:

- Antoine Arnould et Pierre Nicole, La Logique ou Lart De Penser, Paris, Librairie Philosophique J, Vrin, 2ed, P. 259.

(3) Pranab, Kumar Sen, Logic Indution, Humanities Press Atlantic Highlands, Ed 1980, P. 98.

(٤) انظر:

Hacking, Ian, The Emergence, Of Probability, Cambridge university press, Ed, 1984, P. 176.

ابن خلدون: «ولمّا طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم؛ نهت عين الفريحة من سنة الغفلة والنوم، وسمت التصنيف من نفسي، وأنا المفلس أحسن السّوم، فأنشأت في التاريخ كتاباً رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً»^(١)، وليس في إمكان مؤرخ مهتم بالأحداث التاريخية، وإدراك تلك العلل والأسباب المؤثرة في العمران البشري كابن خلدون، إلا بتتبع الأحداث واستقرائها والاعتبار بها باباً باباً، كما أن استخلاصه لتلك الكليات الكبرى والفوائد العامة، ومن ثمّ الاستدلال عليها بالجزئيات الواقعية لدليل واضح على اشتغاله الاستقرائي البين.

ولا يفوتني هنا أن أشير إلى أن موجة إعادة النظر في المناهج العلمية، والثورة الفكرية، اللتين عرفهما البحث العلمي في الآونة الأخيرة، قد أفرزتا تصورات جديدة حول منهج النظر

(١) «المقدمة»، (ص/٦).

معنى من الخطأ؛ لأنَّ الاستنتاجات الاستقرائية لا يمكن إظهارها على أنَّها تعود إلى خلاصات صحيحة قطعاً، رغم أنَّ المقدمات المنطقية أي تصوير الأحداث أو الوقائع الخاصة كلها صحيحة»^(٤)، وقد أشار الإمام الغزالي إلى مثل هذا التسويغ، حينما تحدث عن الاستقراء عموماً، فقال: «فثبت بهذا أنَّ الاستقراء إذا كان تاماً رجع إلى النظم الأول، وصلاح للقطيعات وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلَّا للفقهيات؛ لأنَّه مهما وجد الأكثر على نمط غلب على الظن أنَّ الآخر كذلك»^(٥)، فغلبة الظن عند الغزالي، تدرج في الكلي ما هو غير مستقراً ضمن المستقراً منها مادامت الجزئيات الأكثرية مستقراً ومتتبعة في مظانها، وهذا التصور للمسألة يخالف في أساسه الرأي القائل بأنَّ «التحليل الشكلي لقواعد الاحتمال الاستقرائي

عبر استحضار مراقبة ليست نهائية إلَّا لما هو استثنائي، ولا يتم الوصول بها إلى الحقيقة في المعرفة العلمية إلَّا بإقصاء الأخطاء^(١)، أو الحالات غير المنسجمة مع المبدأ العام.

إلَّا أنَّ هذا المذهب الذي التزمه الأصوليون، يُشكّل مثار جدل واسع في الأوساط العلمية والمنطقية التي تعتبر أنَّ مشكل الاستقراء جوهره منطقي، أكثر ممَّا هو مشكل نفسي له صلة بالثقة؛ إذ «كيف يسوغ اعتبار الحقيقة القائلة بأنَّ وجود انتظام من الحالات الملاحظة دليل على أنَّها تستمر على العموم؟»^(٢)؛ لأنَّ غلبات الظنون معتبرة^(٣) في فهم أصول الخطاب الشرعي. لأجل ذلك يتصور الاستقراء في بعض الأحيان بأنَّه «لا يمكن عرضه

(١) انظر:

Robert Blanch, L induction Scientifique Et Les Lois Naturelles, 2Ed, 1975, P. 9.

(2) Sydney Choemker, "Properties, Causation, And Projectibility", Proceedings Of Conference At The Queen's College, Ed, Clarendon Press, Oxford, 1980, P. 293.

(٣) «الموافقات»، (١/ ٢٥٤).

(4) Jennifer Trusted, Logic Of Scientific Inference, An Introduction, British Library, First Published, GB, P. 6.

(٥) أبو حامد، الغزالي، «المستصفي في علم الأصول». تحقيق: عبد السلام عبد الشافي. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، (ط. ١)، (١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، (ص / ٤١).

الفقهاء والأصوليين في المجال الإسلامي، كما عند المؤرخين أمثال ابن خلدون الذي يقول في معرفة النتائج المبنية على الأسباب المتعينة المعلومة «إنَّ التناسب بين الأمور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها، وهذا إمَّا هو في الواقعات الحاصلة في الوجود أو العلم، وأمَّا الكائنات المستقبلية إذا لم تعلم أسباب وقوعها، ولا يثبت لها خبر صادق عنها، فهو غيب لا يمكن معرفته»^(٣).

ويبدو هذا التفسير السببي متناسبًا مع النظر في علوم الوحي، التي تستند إلى قاعدة السببية واعتبارها قانونًا عامًّا مُطَرِّدًا، مع ضرورة استحضار المعطى الغيبي، وعدم تغييبه في النتائج، يقول الشاطبي -رحمه الله-: «فالسبب لا بُدَّ أن يكون سببًا لمسبب؛ لأنَّه معقوله، وإلَّا لم يكن سببًا، فالالتفات إلى المسبب من هذا الوجه ليس بخارج عن مقتضى عادة الله في خلقه، ولا هو مناف لكون السبب واقعًا بقدرته الله تعالى؛ فإنَّ قدرة

(٣) «المقدمة»، (ص/ ١٣١).

غير قادرة في حدِّ ذاتها على تحديد أوجه الربط بين تلك القواعد المبررة للتعليل الاستقرائي»^(١)، فالظنُّ الغالب راجح في بلوغ اليقين والقطع لديه.

(٣) قانون السببية:

تشكل العلاقة السببية في الظواهر الاجتماعية بين أسبابها ونتائجها أحد أهم المسالك البحثية في فقه تلك الظواهر ودراساتها، وقد كانت مجمل اعتماد السوسيولوجيين في تفسيراتهم، يقول دوركايم: «فيجب حينئذٍ على مَنْ يحاول تفسير إحدى الظواهر الاجتماعية أن يبحث عن كل من السبب الفعال، الذي يدعو إلى وجود هذه الظاهرة والوظيفة التي تؤديها، عن كل من هذين الأمرين على حدة»^(٢)، وإنَّ هذه المسلكية ليست بدعًا منه في البيان العلمي؛ لأنَّها شكلت أحد الأصول العلمية عند

(1) Georg, Henrik, Van, Wright, The Logical Problem, 2Ed, 1957, Green Wood Press, Publishers, Westport, P. 89.

(٢) إيميل، دوركايم، «قواعد المنهج في علم الاجتماع»، ترجمة: محمود قاسم، (١٩٧٤م)، مكتبة النهضة المصرية، (ص/ ٢٠١).

لدى علوم الوحي لها قيمة خاصة في تجاوز التفاسير المادية؛ لأنَّ الدين مصدر للمعرفة، لكنَّه أولي وحاسم حين يتعلق الأمر بالغيب وشؤونه^(٣).

(٤) منهج البحث التاريخي:

يقوم النظر الاجتماعي وحتى النفسي في رصده للظواهر والقضايا على البحث في تاريخها، ورصد مدى التطور الحاصل في بنيتها صعودًا وأفولًا، وتفسير الاختلافات الناشئة عن ذلك التحول فيها، وهذا من شأنه أن يُفيد العلوم الشرعية وخاصة الاجتهادية كالفقه والأصول، في التأسيس للقواعد العلمية والكليات المعتمدة في الاجتهاد، سواء من حيث القيم أو من حيث الزمان والمكان والإنسان.

فمثلًا سن الزواج تغيَّر وفق البيانات السوسولوجية من قرون ماضية حتى الواقع المعاصر، فلم يعد العقد الأول من عمر الفتاة متاحًا وممكنًا بنية ووعيًا، وقدرة على الزواج في الوقت

الله تظهر عند وجود السبب وعند عدمه، فلا ينفي وجود السبب كونه خالقًا للمسبب^(١). أمَّا تطور العلوم الإنسانية الحديثة بفرض توظيفها للقوانين الطبيعية المادية؛ فإنَّها غالت في تفسير الظواهر الإنسانية، بإقصاء تام لكل ما هو غيبي أو روعي، يقول إميل دوركايم:

«ومن الطبيعي جدًّا أن يبدأ المرء بالبحث عن السبب في وجود إحدى الظواهر، قبل أن يحاول تحديد النتائج التي تترتب عليها، وممَّا يدلُّ على مطابقة هذه الطريقة للمنطق أشد المطابقة، هو أنَّ حل المشكلة الأولى يساعدنا في كثير من الأحيان على حل المشكلة الثانية، وفي الواقع تتصف العلاقة الوثيقة التي توجد بين السبب ونتيجته بهذا الطابع؛ الذي لم يعترف الناس به اعترافًا كافيًا، وهو أنَّها علاقة متبادلة»^(٢)، ولكن المعرفة

(١) «الموافقات»، (٢/ ١٤٧).

(٢) إميل دوركايم، «قواعد المنهج في علم الاجتماع»، ترجمة: محمود قاسم، (١٩٧٤م)، مكتبة النهضة المصرية، (ص/ ٢٠٢).

(٣) انظر: إلياس، بلكا، «الغيب والعقل»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرنندن، فرجينيا، وم، أ، (ط ١)، (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، (ص/ ١٥٠).

المطلوب اجتماعيًا، وما تعلق به يلزم بحثها في ضوء سياقها التاريخي عادة ورصد تطورها ومتغيراتها، وما ثبت فيها من أصول، حتى تكون الدراسة أشمل وأوعب؛ لذلك فإنَّ «التاريخ يعتبر المادة الخام التي يستقي منها علم الاجتماع معلوماته لفهم الظواهر الاجتماعية الحالية، لوجود علاقات سببية بين الأنماط الإنسانية بين الماضي والحاضر. فالتاريخ يقوم بأدوار متنوعة بالنسبة إلى علم الاجتماع، فهو من جهة يقدم الوثائق التاريخية حول القضايا المطروحة، ومن جهة ثانية يعتبر بمثابة المختبر الذي يستطيع فيه عالم الاجتماع أن يستقرئ الأحداث الإنسانية، والتغيرات التي طرأت عليها والعوامل المؤثرة فيها»^(٢).

(٥) القياسات:

رغم الفروق الجوهرية بين أنواع القياسات المستثمرة في العلوم المختلفة؛ إلا أنَّ الوصف القياسي المعتبر بينها يتحدد في كونه عملاً قياسيًّا إمَّا جزئيًّا

المعاصر، كما كان في زمن مضى، والمجتهد أو الفقيه يلزمه استثمار المنهجية البحثية التاريخية في مثل هذه القضايا الإنسانية، حتى يكون على بينة من الأمر في إطلاق الحكم الشرعي المناسب، وقس على ذلك كُلاًّ المسائل الأخرى التي تتطلب رصدًا وقياسًا تاريخيًّا.

وفي مثل هذه القضايا يقول دوركايم: «وقد اعتقد هؤلاء حينما نهجوا هذا النهج أنَّه من الممكن القول بأنَّ ضعف العقائد الدينية، أو أي نوع من التقاليد، لا يمكن إلاَّ أن يكون ظاهرة عابرة في حياة الشعوب؛ وذلك لأنَّ هذا الضعف لا يظهر إلاَّ في آخر مرحلة من مراحلها التاريخية، وهو لا يظهر إلاَّ لكي يختفي بمجرد ابتداء تطور اجتماعي جديد»^(١).

إنَّ تفسير الظواهر والبحث لها عن معالجات متعينة تفي بالغرض

(١) إيميل، دوركايم، «قواعد المنهج في علم الاجتماع»، ترجمة: محمود قاسم، (١٩٧٤م)، مكتبة النهضة المصرية، (ص/ ٢٧٢).

(٢) «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية»، محمد أمزيان، (ص/ ١٧٦).

هذا القول ليس على إطلاقه؛ لأنّه لو كان كذلك لتم إسقاط الاستقراء الناقص من مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الذي لم يعتبره أرسطو من ضمن القواعد العلمية في معرفة الحقائق.

وبصرف النظر عن هذا التوصيف المبالغ فيه؛ فإنّ ما يُمكن تسميته بالقياس المنهجي استند إليه الفقهاء والأصوليون بشكل واضح في استدلالهم على الحجية القطعية لدليل الاستقراء في الكشف عن الأصول الفقهية، كالإجماع والقياس والمصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع ونحوها، في غياب الدليل المتعين، وكذا الاستدلال على قطعية المقاصد الكلية؛ ليتحصل لهم القطع في المسألة بشكل مناسب ومجد؛ لذلك: نجد الإمام الشاطبي قد انتبه إلى دليل الاستقراء قياساً على

De Diffusion; Alger, Oran P. 21, 22.

وهو الأمر الذي ما يزال يلقن حتى في الأوساط التعليمية الأجنبية. انظر مثلاً:

- Histoire de la philosophie, emile brehier, librairie felix, paris, p. 412.

أو كلياً؛ لأنّ تحقيق النظر في القياس المعتبر في كل علم يحاصرنا ويشوش علينا في تحديد الأولية في الاستثمار، لكن المؤكد أنّ الاشتغال القياسي يحضر بشكل قوي باعتباره أداة يستعان بها في البيان والاستدلال على المطالب المختصة عند الفقهاء والأصوليين، كما عند علماء الاجتماع بشتى أصنافه وأقسامه.

وقبل التجسير النظري المنهجي للعلاقة بين هذين الصنفين من العلماء، فقد رصدت تلك العلاقة بين علماء الأصول والمناطق، حتى اعتبر البعض أنّ أثر المنهج الأرسطي في العرب كان مهمّاً جدّاً، فقد ساعدهم على بناء العلوم التي تعتمد على الملاحظة⁽¹⁾، غير أنّ

(1) انظر:

Dugat, Gustaf, Histoir Des philosophes Musulmans Et Des Theologiques De (632/1258), Ed, Oriental Press Amester-dam, 1973, P. 320.

بل بالغ رشار مالزر إلى حد القول بـ «أنّ الفلاسفة المسلمين يعتبرون الفلسفة الإغريقية كخزينة كنز حقيقة الكون»:

Malzer, Richard, L'èvel de Philosophie Is-lamique, Societe nationale D'èdition ET

ولو قاسوا استقراء النصوص الدالة على قطعية المعنى وصحته، على احتجاجهم بالتواتر المعنوي في القطع بالأخبار، لحصل لهم القطع في حجية الإجماع، بناء على ذلك التشابه المسلكي، فقال منبهًا: «وقد أدّى عدم الالتفات إلى هذا الأصل وما قبله إلى أن ذهب بعض الأصوليين إلى أن كون الإجماع حجة ظني لا قطعي؛ إذ لم يجد في آحاد الأدلة بانفرادها ما يفيد القطع، فأداه ذلك إلى مخالفة من قبله من الأمة ومن بعده»^(٢). والقياس عند علماء التاريخ أيضًا، اعتبر إحدى الأدوات الأساسية في النظر التاريخي والاعتبار العمراني؛ فهذا ابن خلدون يوجه انتقاده للمؤرخين الأثبات الذين وقعوا في مغالط ومزلات بناء على إغفالهم القياس والاعتبار يقول: «فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ في مثل هذه الأحاديث والآراء، وعلقت أفكارهم ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس»^(٣).

(٢) «الموافقات»، (١ / ٢٨).

(٣) «المقدمة»، (ص / ٣١).

المعرفة التواترية في الخبر، فإذا كان التواتر يفيد القطع في الأخبار؛ فإنّ الاستقراء اللفظي والمعنوي للنصوص والجزئيات له الإفادة نفسها لاتحادهما في علة الأعمال نفسها، وهي إنتاج المعرفة القطعية، يقول الشاطبي: «وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين، لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيدًا للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق، فخير واحد مفيد للظن مثلاً، فإذا انضاف إليه آخر قوي الظن، وهكذا خبر آخر وآخر، حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض، فكذلك هذا؛ إذ لا فرق بينهما من جهة إفادة العلم بالمعنى الذي تضمنته الأخبار»^(١).

وفي السياق نفسه وجه انتقاده للأصوليين الذين تهاونوا في الأخذ بدليل الاستقراء، حتى يقطعوا ببعض الأدلة الأصولية كالإجماع مثلاً،

(١) «الموافقات»، (١ / ٣٩، ٤٠).

من حالة إلى حالة مشابهة في الفضاء المجتمعي أو المجال النفسي، بالنظر إلى الاعتبار المزدوج والمتعدد للتكوين الإنساني الروحي والمادي والنفسي، عكس القضايا المادية والعلمية التي أثبتت صلاحية القياسات في حقولها المعرفية.

ثانياً: في إمكان الوصل الموضوعي وتحدياته:

تقتضي ضرورة إعمال علوم الوحي ضمن الاجتهاد الفقهي؛ مرور الفقه بإدراك حقيقي لطبيعة الإنسان المكلف، وحالاته ونزعاته الفردية على المستوى الجزئي ونزعاته الجماعية على الصعيد الكلي؛ لأنَّ من مهماته تصريف الأحكام الشرعية العملية بعد العلم بها؛ من الأدلة التفصيلية وفق مواقع الوجود التكليفي للإنسان، وتلك مهمة تحليلية للواقع المعيش، إذا أراد المجتهد تقريب النصوص والأحكام من الأداء التكليفي، وفي هذا البيان الإدراكي تتقاطع علوم كثيرة على مستوى موضوعاتها ومحالها فوجب استحضارها، واستدعاء أساليبها ونتائجها العلمية لتيسر

وإغفال الاستناد إلى القياس من قبل المؤرخين في رواياتهم يوقعهم في المغالط لا محالة؛ «لأنَّ الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم، والحيد عن جادة الصدق»^(١).

وقد اعتمدت العلوم الإنسانية الأخرى، كعلم الاجتماع وعلم النفس على قاعدة القياس، من خلال ربط الحالات الإنسانية والنفسية بغيرها، لاشتراكهما في العلة الواحدة أو السبب الواحد أو المقتضى الواحد، وذلك في إطار التشخيص والتفسير لتلك الحالات، لكن سؤال القياس في مثل هذه الحالات يجعلنا نتساءل عن مدى قطعية التفسير الموحد لتلك الظواهر، والتشخيص المشابه للذين يفضيان إلى نتائج مطابقة من جهة، وعن مدى صلاحية الحلول والمعالجات المنقولة

(١) «المقدمة»، (ص / ١٠).

لعلماء الشريعة -فقهاء وأصوليين- استلهم هذه التجارب العلمية والمنهجية والاستعانة بها في فقه حال الإنسان، وبناء القواعد الأصولية المناسبة له في تخريج الحكم الشرعي الملائم له، والذي سيحقق مصلحته التي أرادها له الشارع، وكذا في إدراك ما يمكن أن يؤول إليه في تصرفاته التكليفية.

إضافة إلى ذلك: فإنَّ علم النفس البشري بإمكانه التعرف بوسائله وآلياته العملية المنهجية على معرفة مدى قدرات الإنسان، واستطاعته في تصريف الأحكام الشرعية التكليفية، والقدرة والاستطاعة أحد الشروط الأساسية في الاعتبار التكليفي، فإذا قلنا مثلاً: «المشقة تجلب التيسير» باعتبارها قاعدة أصولية، فللمجتهد أن يكون مدرِّكاً لبداية المشقة ونهايتها، وفي الوقت المعاصر لا تنحصر أبعاد المشاق في الجوانب المادية الجسدية، بل يمكن لها أن تلحق الجوانب النفسية وما شاكل وجودها؛ من أمراض نفسية خطيرة، قد تتجاوز آثارها من حيث مشقة الآثار الناجمة

تلك المهمات، فما هي تجليات ذلك التقاطع أو التكامل؟

- فقه النفس الإنسانية:

إنَّ المكلف المخاطب بفروع الشريعة المستندة إلى أصولها وأدلتها يشكل أحد الأقطاب الكبرى في تنزيل الأحكام الشرعية، كما أنَّه محل ذلك التنزيل ومناطه؛ وعليه:

فإنَّ المجتهد مطالب بإيلائه الأهمية القصوى في الاعتبار الفقهي والاجتهادي عمومًا، ولاستكمال النظر الفقهي حري بالمجتهد إدراك الخصوصيات الإدراكية والنفسية والتربية للإنسان المكلف، وحتى غير المكلف المشمول بخطاب التكليف لدى المكلف المسلم؛ أي وفق الاعتبار الدعوي، ومن أهم العلوم المعاصرة المساهمة في ذلك علم النفس.

الذي يقوم في دراساته العلمية على مناهج علمية طورت من مردوديته في فقه النفس البشرية، كالتجريبية النفسية والاستقراءات الميدانية، والاستطلاعات الاجتماعية، ويمكن

يفيد الفقيه في بناء القواعد وصواب الاجتهادات وتفعيلها على مستوى التنزيل.

- فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية:

إنَّ البحث في الظواهر الاجتماعية يحيل على ربط العلوم ذات الصلة المباشرة بالاجتهاد بمواقع الوجود البشري، حتى يتم إحياء غرضه ومقصده من الإنشاء الأول؛ لذلك: فإنَّ هناك من العلوم الإنسانية ما هي مطلوبة بالقصد التبعي للإسهام في إنجاز مهامها المنوطة بها، وخاصة العلوم الإنسانية منها كعلم الاجتماع الإنساني وعلم النفس بتعدد شعبهما. ويمكن الاستفادة من علم الاجتماع من خلال مناهجه العلمية المستثمرة في التأسيس للنتائج؛ كمنهج الاستقراء والتتبع والاقتفاء للحالات والقضايا المعروضة اجتماعياً، وكذا من التجارب السننية والاجتماعية في معرفة الخيوط الرابطة بين المقدمات والملاحظ والنتائج، هذه كلها آليات منهجية للمجتهد أن يستفيد من نتائجها، أولاً في بناء القواعد واستنباط الأحكام

عن مشقة الأمراض العضوية. كما تتعدد الموضوعات والمطالب المختصة بعلم الإنسان؛ سواء في شقه النفسي بكل فروعِهِ المتناسلة في الوقت المعاصر؛ من أمراض كالالاكتئاب والوسواس القهري أو الجنون أو ما يسمى بمرض الزهايمر؛ أو حالات إنسانية طارئة كالنسيان والعجز وانعدام القدرة، وهذه كلها مواصفات أمراض أو حالات تخص طبيعة المكلف ودرجات تصرفه، وفق التكاليف الشرعية تراعيها الشريعة في التكليف الشرعي، وكما يحتاج الفقيه إلى معرفتها حالة حالة، ومرمّماً مرمّماً، عليه مراعاتها باعتبار اختصاصه الأصولي في تععيد القواعد أو ترسيخ الاستثناءات الشرعية في تنزيل تلك القواعد.

وتلك نماذج فحسب، من المباحث المرغوب الاستعانة بها في تكميل ما يمكن اعتباره نقصاً في الوقت المعاصر، تقاس عليها حالات وأمراض أخرى في باقي العلوم المختصة بفقه الإنسان المكلف ككل؛ من علم نفس تربوي وتعليمي وطب مادي، وكل علم له صلة بالإنسان مناط التكليف

والملائمة، ويفيد أيضاً من آياتها ومسالكتها وتطبيقها على النصوص الشرعية بحسب الجواز والمناسبة؛ لأنَّ «منظومة الأحكام والتصورات المستنبطة من الوحي باعتباره مصدرًا معرفيًا غير كافية لتأسيس الفعل، وذلك لسببين:

الأول: أنَّ المنظومة المذكورة تتألف من قواعد عامة كلية؛ وبالتالي: فإنَّ تنزيلها على حالات جزئية وخاصة يتطلب مزيدًا من النظر والتحديد، وهذا يستدعي بدوره مزيدًا من البحث والدراسة لفهم طبيعة وآليات الفعل الفردي والتفاعل الجماعي.

الثاني: أنَّ تطبيق القواعد الكلية يتطلب إدراك الحثيات القائمة والظروف المستجدة؛ ذلك أنَّ تطبيق هذه الأحكام يتوقف على تطابق شروط الفعل النظرية وظروفه العملية»^(١). ولا شكَّ أنَّ استثمار المعرفة الاجتماعية

والإنسانية هو من صميم فقه الواقع؛ الذي نعتبره ضابطًا أساسيًا في النظر الاجتهادي؛ لذلك: فإنَّ «العرب عندما تغير الواقع وتغير البرنامج اليومي نشأت مجموعة من العلوم الاجتماعية والإنسانية باعتبارها أداة لإدراك الواقع، لكنَّها نشأت من نموذج معرفي مختلف عن النموذج المعرفي الإسلامي، ومن هنا أردنا أن نبني نموذجًا معرفيًا إسلاميًا يوجه العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويعالج مسائلها ومواضيعها، ثم يستفيد الأصولي من هذه العلوم الاجتماعية المنبثقة من النموذج المعرفي الإسلامي، باعتبارها أداة في يده وشرطًا من شروطه لإدراك الواقع»^(٢).

كما أنَّه في إمكان الفقيه اعتماد بعض القواعد الإنسانية والعمرانية المنتجة اجتماعيًا في تطبيق قواعده الأصولية، وكذا بعض الأعراف الاجتماعية التي ينبغي اعتبارها في تشغيل القواعد الأصولية، وتطبيق الأحكام الشرعية

(١) صافي، لؤي، «نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية»، مجلة: (إسلامية المعرفة)، (ع. ١)، (س. ١)، (١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، (ص/ ٤٨).

(٢) جمعة، علي، «تجديد علم أصول الفقه»، مرجع سابق، (ص/ ٣٥، ٣٦).

في التمثلات الإنسانية، والضروريات في المصالح الإنسانية التي ينبغي للأصولي استحضارها في التقعيد للقواعد والتقارير للمبادئ المتغيرة على الأقل في مرحلة متعينة.

وفي هذا السياق الدامج بين علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية يقول الدكتور علي جمعة: «نحن ندعو للاستفادة المتبادلة: أن يفيد علم الأصول من المناهج الجديدة، وأن تفيد العلوم الاجتماعية والإنسانية من منهج أصول الفقه نفسه، باعتباره منهجاً يبحث عن مصادر البحث، وطرقه وشروط الباحث بهذه العقلية التي تبحث عن الحجية، والتوثيق والفهم مع مراعاة الظني، والقطعي ومرتبة كل منهما، وكذلك المقاصد والمآلات والتعارض والترجيح، وقضايا الإلحاق، وكيف يستفاد من كل ذلك في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهو أمر سينتج عنه تطوير ذلك العلم حين يكون قابلاً للهجرة إلى عقول علماء تلك العلوم»^(٢).

بناء على قاعدة المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، وكذا التقاليد القبلية والاجتماعية ونحو ذلك.

فإذن: يحتاج علم الاجتهاد إلى أدوات معرفية أخرى تيسر عمل الفقيه في التواصل مع الواقع، فهو «ليس له أداة جيدة في ذلك، ولكن ليس له أداة للوصول بين الحكم الذي توصل إليه وكيفية تنفيذه في الواقع المعيش، فهاتان النقطتان تحتاجان إلى أدوات، وهذه الأدوات هي عبارة عن مسائل العلوم الاجتماعية والإنسانية التي لا يمكن أن نأخذها على علاقتها؛ لأنها منبثقة من نموذج معرفي آخر غير النموذج المعرفي الذي نؤمن به»^(١).

كما أن العلوم الاجتماعية والإنسانية تساعد على تشغيل القواعد الأصولية في استنباط الأحكام الشرعية المناسبة والملائمة للمكلفين، وذلك من خلال موضوعات العلاقات المشتركة ذاتها؛ كمسألة رصد التغيرات الإنسانية التي تؤثر في تحول سلم الأولويات

(١) المرجع سابق، (ص / ٣٦).

(٢) المرجع سابق، (ص / ٤٠).

الفلسفية في محاولاته -مثلاً- لإقناع غير المؤمنين بوجود الإله الواحد»^(١)، فلا بُدَّ إذن، من وصل هذا الرصيد المعرفي والمنهجي القرآني بالإنتاج العلمي الاجتماعي داخل المجتمعات البشرية. حتى تستفيد منه العمل الاجتهادي بعلوم الوحي في إرساء قواعد تراعي تلك المتغيرات.

ويسهم فقه تلك التغيرات الاجتماعية في إدراك العلل العلمية أو التاريخية التي كانت وراء تلك التحولات والأسباب المؤثرة فيها، ممَّا سيفيد في ربط تلك العلل بالعلل الشرعية، والتأسيس لقواعد مناسبة للتغيرات الاجتماعية. «لأنَّ عملية التعليل أكثر أهمية لفهم النصوص المتعلقة بالفعل الاجتماعي والسياسي، نظرًا لأنَّها تساعدنا على التحرر من الخصوصيات الإنسانية والتاريخية، ولعلَّ آيات القتال في القرآن الكريم تُزوِّدنا بأمثلة مهمة بالترابط بين النصوص القرآنية والظروف الإنسانية؛ إذ يجد القارئ

إلى جانب ذلك؛ فإنَّ القواعد العلمية المقعدة لفقه الخطاب الشرعي وتنزيله، كما أنَّها تخاطب المكلف الفرد؛ فإنَّها تخاطب المكلفين على صيغة الجماعة والمجتمع ككل، الأمر الذي يدعو الأصولي إلى الاستعانة بالمقدمات العلمية والنتائج الإنسانية في تشغيل الأدلة الأصولية، وتنزيلها على مواقع الوجود البشري. والقرآن الكريم طافح بالآيات التي تتحدث عن البعد الجماعي والاجتماعي في الإنسان، في معالجته للقضايا الكبرى، وذلك بأساليب تفسيرية عقلانية تستند إلى الشواهد التاريخية الاستقرائية وقواعد علمية و«القرآن كأول مرجع للحضارة الإسلامية؛ فإنَّه:

(١) تبنى منهجًا وضعيًّا وعقلانيًّا يستند إلى الملاحظة والواقعية، وذلك في تفسيره للظواهر وفي طرح حججه للجنس البشري.

(٢) أكد مباشرة أو بالإشارة في نحو سدس آياته الأهمية القصوى للمعرفة والعلم لبني البشر.

(٣) تحاشى استعمال الحجج أو التفسيرات

(١) محمد الذواوي، «المقاربة العمرانية الخلدونية للتغير الاجتماعي»، عالم الفكر، (المجلد: ٣٩)، (ع. ١)، (يوليو/سبتمبر، ٢٠١٠م)، (ص / ١٧١).

المجتهد أو القانوني في إعداد مذكرات قانونية وتشريعية تراعي خطورة تلك الظواهر على التدين السليم ونقائه لدى المسلم.

فهذه أمثلة فقط؛ يقاس عليها غيرها من الظواهر التي تفيد لا محالة في تجديد النظر الاجتهادي من خلال جوانب التكميل والتطعيم. ولا شكَّ أنَّ العلوم الإنسانية بمسحها الاجتماعي والمكثف لعدد من الظواهر الإنسانية سواء الحادثة أو المستحدثة، أو التي هي قابلة للحدوث من شأنه أن يسهم في تنبيه القائمين على الشأن الاجتهادي أو الفقهي على استحضارها في البحث عن الأحكام الملائمة والمناسبة، أو التفكير المستقبلي في بناء فقه ذرائعي للحد من مرتقبة التوقع والحدوث.

- رصد منظومة القيم:

إنَّ من المطالب الاجتماعية السوسولوجية إجراء دراسات علمية لموضوعات لصيقة بالفعل الإنساني وأهمها القيم الإنسانية، من حيث أنواعها وأجناسها والنافع فيها والضار

لكتاب الله توجيهات تحض المسلمين على المبادرة إلى قتال أعدائهم، بينما تأمرهم آيات أخرى باختيار السلام إذا جنح إليه الأعداء؛ لذلك فإنَّ تطوير فهم واضح لغايات القتال وشروط السلام يتطلب عملية تحليل منضبطة ودقيقة لآيات القتال^(١). وإذا تحدثنا على الجانب الاجتماعي في الأسرة، فميساعدنا علم الاجتماع من خلال الدراسات المنجزة حول الأسباب الداعية إلى الطلاق مثلاً وآثاره في وضع أسس علمية أصولية، يعتمد عليها في إصدار الفتاوى المراعية للمقاصد الشرعية والأحكام المناسبة المرتبطة بالشأن الأسري للتقليل من ذلك، وكذا المبحوثة حول أسباب العزوف عن الزواج، أو ظاهرة شيوع الزنا والمحارم الاجتماعية الأخرى، وكذا إنجاز بحوث حول الظواهر البدعية كزيارة القبور والسحر والشعوذة وانتشار ذاكرة المواسم وتأثيراتها في المجتمع والعقل الجمعي، كل ذلك يستفيد منه

(١) صافي، لؤي، «نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية»، مجلة: (إسلامية المعرفة)، (ع. ١)، (س. ١)، (١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، (ص/ ٤٨).

الاعتبار الحقيقي لذلك الاختلاف في فقه الدعوة والبيان لغير المسلمين. وعديدة هي القيم الإنسانية التي تمنح لها الدراسات الاجتماعية أو الإسلامية بعداً تكاملياً؛ سواء من حيث الرصد أو البحث أو التقييم، أو التنبيه على خطورة غيابها داخل المجتمع البشري، أو الأخطار التي تحدث في مسها بالنوع البشري على وجه الخصوص، وفي هذا السياق يتطلب النظر في العلوم وخصوصاً الإنسانية منها أن يتعلم العلماء كيف يدركون الحثيات الأخلاقية في العلم، وأن يفكروا فيها^(٢)؛ لأنَّ هناك افتراضاً خطأً لدى الباحثين بأنَّ علم الاجتماع عديم القيمة، إنَّ علم الاجتماع يقع داخل دائرة القيم^(٣) كقيم العدل بين

فيها، وإذا كانت من فوائد علمية تعود على علوم الوحي في هذا الاتجاه، فهي استحضار تلك النتائج العلمية في عمليات الإصلاح وخصوصاً المناهج التغييرية؛ لأنَّ ذلك يشكل جزءاً قوياً من الواقع الذي يعيشه الإنسان ككل، كما أنَّ تلك الخلاصات المعرفية تعين أهل علوم الوحي في بناء نظر اجتهادي جديد يتوافق مع الواقع القيمي، مع احترام القيم الأخرى لدى غير المسلم، كقيم الحرية والحقوق الإنسانية التعبيرية والفنية، التي قد يكون بينها وبين المجال الإسلامي بون شاسع، والعلوم الإنسانية هي العلوم الأكثر إشاعة للإحساس بتلك القيم الجمالية في المجتمع^(١)، وهنا نستحضر الاختلاف القيمي العريض بين المجتمع المسلم وغيره من المجتمعات الأخرى، كالأوروبية والأمريكية التي يعيش فيها المسلمون، من حيث ضرورة

(٢) ديفيد ب. رزنيك، «أخلاقيات العلم»، ترجمة: عبد النور عبد المنعم، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (ع. ٣١٦)، (٢٠٠٥م)، (ص ٢٤٩).

(٣) انظر: ديفيد ليستر، «تطبيق أبحاث العلوم الاجتماعية في حل مشكلات الأمم المعاصرة، مشكلات ومآزق»، مجلة: (العلوم الاجتماعية)، مجلس النشر العلمي، الكويت، (المجلد: ٣٠)، (ع. ١)، (٢٠٠٢م)، (ص ١٤٣).

(١) جيروم، كيغان، «الثقافات الثلاث، العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيات في القرن الحادي والعشرين»، ترجمة: صديق محمد جوهر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (ع. ٤٠٨)، (٢٠١٤م)، (ص ٢٨٧).

الناس والحرية والأمن وتماسك الأسرة والتربية وغير ذلك كثير.

- فقه الأعراف والتقاليد:

لقد أصبح للأعراف الاجتماعية والتقاليد الإنسانية الاعتبار القوي في المنظومة الفقهية تفعيلاً وتصريحاً والأصولية تقييداً وتأصيلاً، حتى اعتبرت ضمن القواعد المعتمدة والواجب استحضارها واحترامها في النظر الاجتهادي، وحتى يتسنى الوصول إلى تلك المقتضيات المنهجية والاعتبارية في النظر الاجتهادي، أصبحت من الاعتبارات الواجبة والمؤكدّة قراءة الواقع الإنساني قراءة تبين عن الأعراف الحقيقية المشروطة في الاجتماع البشري، والمعتمدة في التواصل الإنساني، لتحصيل سلامة النظر في اعتبار ما هو ضروري لا يعود على ضروري آخر بالنفي أو بالإلغاء، ولمعرفة ما هو حاجي أو تحسيني كمال لا يخرم حاجياً إنسانياً أو كمالياً.

تلك الأعراف، وتمييزها عمّا هو ديني وتلك أهم الأسس التي قام عليها علم الاجتماع الغربي^(١)، مع القيام بعمليات مسح اجتماعي، كما أنّ العلوم التاريخية تفيده أيضاً في بناء تسلسل تاريخي لتلك الأعراف، ومدى ثبات قوتها عبر الأزمان التاريخية، وقد أصل العلماء المسلمون ضمن نظرياتهم الأصولية قواعد عرفية مثل «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً»، «والعادة محكمة»، ونحوها من الأصول العرفية والعدائية.

ثالثاً: في إمكان الوصل المقاصدي وتحدياته:

إنّ مبلغ غاية العلوم عمومًا والإنسانية والاجتماعية -على وجد التحديد- الكشف عن الحقائق الإنسانية بغية توصيف المعالجات الخادمة للمصالح الإنسانية، وتحسين نمط حياته

(١) جان، بول ويليم، «الأديان في علم الاجتماع»، ترجمة: بسمة بدران، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (ط. ١)، بيروت، لبنان، (١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، (ص/ ٩).

ولعلّ العلوم الإنسانية لها من الوسائل والمناهج التي برعت في رصد

(١) فقه مستقبل الإنسان:

بقدر عناية علماء المسلمين بالتاريخ الإنساني وحاضره كانت لهم عناية خاصة بمستقبله سواء الفردي أو الجماعي، وحتى في الاجتهاد الفقهي كان له نصيب بين في هذا الاتجاه، وقد عبر عن ذلك الفقهاء بقاعدة اعتبار المآل، أي ما ستؤول إليه الأمور بعد التصرف التكليفي، يقول أبو إسحاق الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين؛ بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل»^(٣)؛ لذلك: اعتبر فقه مستقبل الإنسان في مجال التكاليف الشرعية أحد الأسس المهمة في بناء الأحكام وتخريجها بشكل سليم؛ يتوافق مع المقاصد الشرعية سواء في العاجل أو الآجل.

وهذا جانب مهم لا يبعد كثيراً عن المباحث العلمية لما يُسمى حالياً

المعيشية في الدنيا، وتلك مقاصد وغايات لا تتنافى مع جميع التشكيلات الثقافية والحضارية المتنوعة في الكون؛ لأنَّ «معطيات الدرس الإستمولوجي المعاصر توقفت عند حاجة الإنسان إلى ملء النفس بالمعنى والقيمة، والبحث عن رؤى أخرى تمكنه من تبني مفهوم للعلم لا يختزل في النموذج المعرفي المادي، وإنما يبحث مجدداً في حقيقة النفس الإنسانية»^(١)؛ لذلك نرى ضرورة الاهتمام بتحصيل الغايات «التي يجب أن تتحكم في تحديدنا للعلم، ليصبح العلم وفقاً لهذا التصور: هو المعرفة العلمية التي تدرس عالم الطبيعة وعالم الإنسان وعالم الاعتقاد»^(٢)، ولو على اختلاف مناهجها، واستثمار ذلك في التأسيس لقواعد علمية، أو لأحكام اجتهادية، أو قانونية تخدم الإنسان في مستقبل حاضره.

(١) عبد الرزاق، بلعقروز، «القيم الأخلاقية والعلوم الاجتماعية، نحو إبتستمولوجية القيم الحاكمة»، مجلة: (إسلامية المعرفة)، (س. ٢٠)، (ع. ٨٠)، (ربيع ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، (ص/ ٩٧).

(٢) الباهي، حسان، «جدل العقل والأخلاق في العلم»، أفريقيّا الشرق، (ط. ١)، (٢٠٠٩م)، (ص/ ٧٥).

(٣) المرجع السابق، (٤/ ١٤٠).

الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية، كل هذه المجالات أعملت فيها بعض المناهج العلمية الواجب استثمارها في الاستدلال الفقهي والإعمال الأصولي، وفقه المستقبل ضرب من المعرفة الخاصة بالتوقعات الممكن حدوثها، فيعمل الإنسان على تدبير مصالحه الخاصة والعامة وفق تلك التوقعات، سواء على المستوى الاجتهادي أو غيره، يقول المهدي المنجرة وهو أحد المختصين في علم المستقبليات:

«إن دور المستقبلية لا يكمن في إصدار نبوءات؛ إذ يتجلى هدفها في تحديد الاتجاهات، وتخيل مستقبل مرغوب فيه، واقتراح استراتيجيات لتحويله إلى مستقبل ممكن، فالأمر يتعلّق بتسليط الأضواء على الاختيارات قصد مساعدة صانعي القرارات للتوجه نحو الأهداف الطويلة المدى، مع اطلاعهم على التدابير الواجب اتخاذها في الحين قصد الوصول إليها»^(٢).

بعلم المستقبل أو المستقبليات، فلا خير؛ بل من الواجب اهتمام الأصوليين الفقهاء بهذا العلم، وتكميل النقص الحاصل في القواعد المعتمدة؛ من حيث الآليات المعتمدة في رصد مستقبل الإنسان، وما ستؤول إليه أحواله، حتى تنضبط الأحكام الفقهية لسنن المقاصد الشرعية؛ ولهذا فإنّ اشتغال الفقه الإسلامي بالمستقبلات سيدفعه إلى الاهتمام بالكليات والقضايا الكبرى، «عوض الانشغال بالجزئيات وأحكامها فقط، أيضاً يسمح استيعاب الدراسات المستقبلية في الفقه الإسلامي؛ بفروعه المختلفة بالبحث الواعي والمنضبط في قضايا تشهد تغيرات كبرى، وتشرف على الدخول في مرحلة جديدة»^(١).

ولا ريب أنّ ما تطور عليه الأمر من إحصائيات علمية ودراسات منطقية عقلية مفيد في رصد تلك التطورات المستقبلية للإنسان على جميع الأصعدة؛ سواء البيئية أو

(٢) المنجرة، المهدي، «الحرب الحضارية الأولى، مستقبل الماضي وماضي المستقبل»، عيون، الدار البيضاء، (ط. ١)، (١٩٩١م)، (ص/ ٢٧٧).

(١) بلكا، إلياس، «تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل»، مجلة: (التسامح)، (ع. ٢٠)، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، (ص/ ٢٥٥).

على مستوى الأسرة، كإدراك التوقعات الأسرية في رصد نسبة الطلاق مثلاً، وظاهرة العنوسة، وأطفال الشوارع واليتامى، ونحو ذلك ممّا له ارتباط بالأسرة، وبناء قواعد أصولية معتمدة في التخفيف من ذلك، ولنا في أصل سد الذرائع والمصلحة المرسلّة الاعتبار المناسب والأكيد في هذا الصدد كما ثبت عند الأصوليين.

وبناء على هذا كله؛ فإنّ الوحي يشكل دافعاً أساسياً في توجيه الأنظار العلمية سواء الفقهية أو الإنسانية الواقعية إلى فقه مستقبل الإنسان في خضم قضاياها ومشاكله، يقول أمزيان:

«إنّ الوحي له أهمية فائقة في توجيه نظرة الباحث المسلم المستقبلية، وهذا التوجيه يعطيه قوة دافعة ليجدد الأمل في نفوس الأمة بمستقبلها ويعيد إليها روح الحركة والانطلاق، وهو في الوقت نفسه دليل على أنّ الحياة صراع وأنّ الخنوع والركون ليسا سبيل التغيير، وأنّ الله لا يغير ما بقوم حتى يُغيروا ما بأنفسهم، فالوحي

وإنّ مجالات التنزيل الفقهي المستند إلى الأدلة والقواعد الأصولية الصحيحة تتعدد بتوسع مجالات الحياة الإنسانية العملية في مواقع وجوده؛ وعليه: فإنّ كل تلك المجالات التي يطولها علم المستقبل حري بالفقيه الاستفادة منه في معالجتها، وتحرير النظر الفقهي فيها، سواء كانت اقتصادية بمعرفة التوقعات الاقتصادية للإنسان؛ فرداً أو جماعة أو دولة أو العالم ككل، إذا تعلق الأمر بأحكام شرعية تخص الإنسانية جمعاء؛ أو كانت سياسية بمحاولة إدراك وفهم محتوى الدراسات العلمية المنجزة في شأن التغيرات السياسية الطارئة، وخلق تكيف شرعي يتناسب والمرحلة السياسية المعتمدة؛ أو كانت بيئية بالوقوف عند أهمية البيئة وعلاقتها المتشابكة مع حفظ النفوس البشرية، ومدى منحها الأولوية في التشريع المقاصدي، حتى لا يقع الاختلال في ثبات الحياة الإنسانية؛ أو كانت اجتماعية بالتأمل ملياً في التغيرات الاجتماعية الطارئة سواء على مستوى الفرد ومعرفة ضرورياته الواقعية واحتياجاته الإنسانية؛ وأيضاً

(٢) تشخيص الأحداث وتعليلها:

إنَّ الحديث عن التعليل هنا ليس ما قيل عن السببية هناك، لحصول فرق دقيق بينهما، فإذا كان السبب هو العامل الأساسي في حدوث الظاهرة، ومن ثمَّ: فإنَّ البحث عنه مُنصَّبٌ حول التفسير السببي لها؛ فإنَّ العلة هنا هي ما بعد السببية؛ أي: البحث في مدى صدقية الحدث، ومدى إمكانية ربط سبب الظاهرة بنتيجتها. وقد أبدع ابن خلدون قبل غيره من المهتمين بالعلوم التاريخية والاجتماعية في مسألة تعليل الأحداث التاريخية من خلال مقدمته، يقول:

«فأنشأت في التاريخ كتابًا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابًا، وفصلته في الأخبار والاعتبار بابًا بابًا، وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسبابًا، وبنيت على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعذار، وملؤوا أكناف الضواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار، ومن سلف لهم

حافز إلى التغيير، ورؤية مستقبلية، ولكن الإنسان نفسه هو الذي ينجز خطوات هذا المستقبل»^(١)، كما يعتبر أحد الباحثين المهتمين بفقته المستقبل أنَّ الاجتهاد الفقهي سيجد منافع عدة في إيلاء العناية بهذا الجانب البحثي الغفل، حيث يقول:

«إنَّ العقل الفقهي المعاصر سيستفيد بدوره أشياء كثيرة لو اتصل بالدراسات المستقبلية وخاض في بعض مواضعها وإشكالاتها، إنَّ عملية الاجتهاد لا تنصب على الماضي فقط ولا الحاضر فقط؛ بل إنَّها تشمل المستقبل أيضًا، وكثير من الأسئلة الفقهية ترتبط زمنيًا بالمستقبل، وما قاعدة سد الذرائع أو فتحها -المتفرعة عن أصل اعتبار المآلات- إلا مثال واضح يُؤكِّد هذا الالتفات الفقهي إلى الزمان الآتي وما يحويه من وقائع وأحداث»^(٢).

(١) محمد أمزيان، «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية»، مرجع سابق، (ص/ ١٩٧).

(٢) بلكا، إلياس، «تجديد علوم الفقه والمقاصد في ضوء المستقبل»، مجلة: (التسامح)، (ع. ٢٠)، (١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، (ص/ ٢٥٤).

والوقائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثًا أو سمينًا، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشبابها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط»^(٣).

ويربط ابن خلدون علم التاريخ بتعليل الأحداث وقراءتها في شموليتها لكل جزئياتها؛ لأنَّه من دون ذلك لا يستطيع المؤرخ فقه المعاني والعلل المؤثرة في الوقائع التاريخية؛ فالتاريخ بالنسبة إليه علم «بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار، وفي السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب، من الوفاق أو بون ما بينها من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم؛

من الملوك والأنصار»^(١)، ويضيف مُبيِّنًا قصده من تأليف المقدمة، «فهذبت مناحيه تهذيبًا، وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريبًا، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكًا غريبًا، واخترعت من بين المناحي مذهبًا عجيبيًا، وطريقة مبتدعة وأسلوبًا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمنعك بعلل الكوائن وأسبابها ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها حتى تنزع من التقليد يدك وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك»^(٢).

وينبه المؤرخ والناقد لفلسفة التاريخ ابن خلدون إلى الأخطاء والمغالط؛ التي وقع فيها المؤرخون من خلال النقل، دون تحري الصواب أو تعليل لصدقيتها، يقول:

«وكثيرًا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأمة النقل المغالط في الحكايات

(١) «المقدمة»، (ص/ ١٠).

(٢) المصدر نفسه، (ص/ ١٠).

(٣) نفسه، (ص/ ١٠).

لأنّها مبنية على التكوين الجماعي والفلسفة الجمعية في تفسير الظواهر، والبحث لها عن حلول تعود بالنفع على المجتمع ككل.

ولا شكّ أنّ البحث في قضايا الإنسان معقد بمدى تعقد الظاهرة الإنسانية، ممّا يتوجب استحضار كل المعطيات العارضة في باقي العلوم؛ لأنّ «الإنسان الاجتماعي ليس في الواقع سوى الظاهرة الأكثر تعقيداً في الطبيعة،

ولا شكّ أنّ البحث في قضايا الإنسان معقد بمدى تعقد الظاهرة الإنسانية، ممّا يتوجب استحضار كل المعطيات العارضة في باقي العلوم.

ومعرفته تتميز بوضوح بدرجة من التعقيد تكون أكيدةً في نظامه، في نهاية هذه العملية للتغيير توجد المعرفة كظاهرة اجتماعية»^(٢)، لكن في

حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر. وحينئذٍ يعرض الخبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان؛ وإلاّ زيفه واستغنى عنه»^(١).

(٣) فقه الإصلاح والتغيير:

تروم المعرفة السوسولوجية، وحتى السيكلوجية، وباقي العلوم للصيقة بحياة الإنسان تحقيق مصالحه، واعتبار ما يليق بخدماته الوجودية، إلّا أنّ النزعات الفردية التي ما فتئت تظغى على فلسفات البحث الاجتماعي والإنساني، جعلت العقل الإنساني النازع إلى الفلسفة الجمعية والمجموعاتية يشكك في قدرتها على إسداء تلك الخدمات، وتحسين الوضع الاجتماعي والمجموعات البشرية.

من هذا الجانب يصعب التسليم بالاشتراك المعرفي وحتى المنهجي بين علوم الوحي وتلك العلوم، أو استثمار مكوناتها المعرفية في هذا المجال؛

(٢) بيار ماشيري، كونت، «الفلسفة والعلوم»، ترجمة: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية

(١) نفسه، (ص / ٣١).

خاتمة:

حاولت الدراسة النظر في أهم القضايا الرئيسية لمقاربة طبيعة العلاقة بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية، فبدأت بالبحث في المسوغات المنهجية لذلك الوصل التكاملي، محددة إياها في مسوغين: في القراءة المتبادلة، وفي التناسب المجالي، وأخرى معرفية متمثلة في النظر التكاملي، ثم في تكامل الأركان، وأخرى غائية تتمظهر في قانون المصلحة وتبدو في الحكمة المطلوبة.

وأما في ما يتعلق بالبحث في مسألة حدود وإمكانات علاقة علوم الوحي بعلوم الإنسانية ومدى تحققها وتنجزها عملياً، فقد قسمتها الدراسة إلى ثلاثة مباحث:

الأول: في إمكان العلاقة المنهجية.
والثاني: في إمكان العلاقة الموضوعية.
والثالث: في إمكان العلاقة المقاصدية.

كانت تلك أهم القضايا الكبرى التي أحسبها وفيه بالأغراض المطلوبة والغايات المقصودة من الدراسة.

المقابل، إن كل ذلك لا يمنع من الإفادة من تلك العلوم في تحقيق المصالح الفردية؛ التي لا تربطها صلة وثيقة بالمجتمع، أو التي يحتاجها الإنسان على سبيل الانفراد، كت تحقيق النظر وتركيز البحث على بعض الظواهر الفردية الخاصة، كالأزمات النفسية ورصد المعطيات حولها من حيث النسب والانتشار، وتأثيراتها في الحياة العادية للفرد، ومن ثمّ: الخلوص إلى حلول ملائمة لها.

وفي هذا الصدد يقول محمد أمزيان:

«إن دوركايم نفسه لم يملّ من التصريح بأن مهمته إصلاحية تتمثل في استبعاد المثل الدينية لتحل محلها المثل العلمانية، إن دوركايم يؤمن بالتقدم الأخلاقي ويعتقد وصوله في دراساته الاجتماعية إلى منظومة جديدة، يمكن أن تكون صحتها مؤيدة بالعلم»^(١).

للدراسات للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (ط. ١)، (١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، (ص/١١٤).

(١) محمد أمزيان، «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية»، (ص/٢٢٦).

دور التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الإنسان في فهم الواقع

د. عبد الحليم مهور باشة (*)

أولاً: مفتتح إشكالي:

يُحَصِّل الناظر في التراث المعرفي الإسلامي فكرةً، مفادُها أنَّ العلوم والمعارف التي يزخر بها هذا الأخير، خضعت في مجملها إلى النص الديني ممثلاً في الوحي الرباني (القرآن والسُّنة)، حيث تحول الوحي بمصدره إلى الإطار الإبستمولوجي الذي حكم كل تشكيلاتها المعرفية والمفاهيمية، وأدواتها المنهجية؛ فانقسمت تلك المعارف إلى عدة فروع:



(*) أستاذ فلسفة التاريخ بجامعة سطيف، الجزائر،
البريد الإلكتروني: halim-bacha@hotmail.fr

التي تعترض الإنسان المسلم في تلك المجتمعات التاريخية.

وتأسست الفلسفة الإسلامية متوسطة علم الكلام وعلوم الوحي، كحقل معرفي فرعي ثالث في هذا التراث، يعنى بموضوعات العقل والنفس والأخلاق، وخاض فلاسفته في عديد القضايا كالإلهيات والطبيعات، وأسهمت الفلسفة الإسلامية إسهامًا عظيمًا في توليد المنهج التجريبي، الذي حبا أول خطواته في الحقل المعرفي الإسلامي، وأكمل نضجه في الحقل المعرفي الغربي، بعد أن أفلت الحضارة الإسلامية، وحكم عليها التاريخ كما حكم على الأمم والحضارات التي سبقتها بالزوال والفناء.

إنَّ هذا التقسيم الثلاثي الذي بيَّناه سابقًا، لا يضع تلك الحقول المعرفية الفرعية في تضاد مع بعضها البعض، بل الأصل أنَّ التداخل المعرفي يحكم العلاقة بينها، حيث كلُّ علم كانت له وظيفة منهجية ومعرفية يقدمها للعلم الذي يليه، ضمن دائرة حلقيه

أولًا: علم الكلام، الذي انبرى علماءه للدفاع عن صحيح العقيدة باستخدام المنطق العقلائي، وتمثَّلت وظيفته الرئيسة في تعزيز الذات الحضارية الدينية من الانحرافات، التي جلبتها العلوم الدخيلة والمنقولة من فضاءات معرفية وحضارية خارجية، تقع معظم القضايا التي ركبت عليها تلك العلوم في تنافٍ كلي مع صحيح ما كان علماء الدين قد عرفوا به العقيدة الدينية.

وثانيًا: علوم الوحي، التي تقع بين طرفين: أحدهما: ثابت، والآخر: في تحول دائم، الطرف الأول: يُمثَّله الوحي الرباني بنصوصه الثابتة (القرآن والسُّنة)، فظهرت علوم القرآن (تفسير القرآن الكريم)، وعلوم السنة (علم الحديث)، والطرف الثاني: يُمثَّل الواقع الذي يحياه الأفراد في تفاعلاتهم اليومية، ومن هذا المنطلق، تولد الفقه وأصوله، الذي يهتم بإسقاط النص على الواقع لاستنباط الأحكام الشرعية، وتشظى بدوره إلى عديد الفروع والمذاهب، التي ظلت ردحًا من الزمن تجيب على كل الإشكالات

بعض التيارات الدينية المعاصرة، بل الأمر يحتاج إلى سلك طرائق جديدة، ومناهج فكرية حديثة، تمكننا من الاستفادة العملية من تراثنا المعرفي الحضاري، والإفادة من التراث الغربي المعاصر، الذي عرفت العلوم في حقله الكثير من التطور على مستوى النظريات والمفاهيم والأدوات الإجرائية. ويأتي في مقدمة العلوم التي استعان بها الغرب لضبط مجتمعاته وتوجيهها نحو مقاصد محددة، ما يعرف بعلوم الإنسان، تلك العلوم التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر، بعد أن انفصلت عن الفلسفة، وسعت إلى دراسة الظواهر الإنسانية، وإخضاعها إلى الملاحظة والبحث كمثيلاتها في العلوم الطبيعية، وحققت تلك العلوم العديد من النجاحات المعرفية، وحلت الكثير من المشكلات الاجتماعية التي عرفتها الأمم الغربية، أمّا حين نقلت إلى المجتمعات الإسلامية دونما إخضاعها لعملية التقريب التداولي، تلك الآلية التراثية التي وظفها العلماء المسلمون في تقريب العلوم الوافدة من الأمم الحضارية التي عاصروها؛ فإنّها لم

تضع كل علم في خدمة العلم القريب منه في المجال التداولي الإسلامي.

ومن هذا المنطلق، يعود اليوم الزخم إلى طرح التساؤلات حول وظيفة علوم الوحي والعلوم الفقهية، التي تولدت من رحم الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمعات الإسلامية، في تلك المرحلة التاريخية، وعن جدوى علم الكلام ومناظراته الشهيرة، فبين رأي داع إلى إعادة الوصل بهذه العلوم التراثية، وبين رأي داع إلى الفصل عنها، بسبب التغيرات التي طرأت على واقع الأمة العربية والإسلامية؛ فإنّ هذه الإشكالية تستدعي منهجاً أو منهجيات مغايرة في إعادة التأسيس الإبيستيمولوجي للمجال التداولي الإسلامي، ولا يعني هدم المعرفة التراثية وإحداث قطيعة معرفية نهائية معها، كما دعت إلى ذلك بعض الدراسات الاستشراقية، التي حاولت أن تكشف عن تاريخانية النصوص التراثية، فناقضت نتائجها منطلقاتها ومقدماتها، وفي المقابل، لا يعني أن تظلّ عقولنا سجيناً للبنيات المعرفية والمنهجية للتراث، كما تدعي

علوم الوحي وعلوم الإنسان، مطلبًا منهجيًا في فهم الواقع والسعي إلى تغييره؛ فلا نكتفي بعملية الرصد للظواهر، بقدر العمل على تغيير اتجاهاتها وإيقاعاتها؛ لأنَّ المجتمعات الإسلامية محكومة بالإطار الأخلاقي الإسلامي، الذي يحدد الغايات النهائية للإنسان في هذا الكون الفسيح.

وتأسيساً على هذا المفتاح الاستشكالي، نسعى في هذه المدخلة إلى الإجابة على التساؤلات التالية:

- (١) ما مفهوم علوم الوحي؟ وما مفهوم علوم الإنسان؟
- (٢) ما طبيعة المنزلة المعرفية التي شغلها علوم الوحي (الإسلامية) في التراث الإسلامي؟
- (٣) ما هي السياقات التاريخية الذي تشكلت في ضوءها علوم الإنسان؟
- (٤) وكيف يمكننا الوصل معرفيًا بين علوم الإنسان وعلوم الوحي في المجال التداولي الإسلامي؟
- (٥) وهل يُمكننا التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الإنسان من فهم الواقع؟

توّت أكلها الحضاري، بل دخلت في استشكالات عميقة مع علوم الوحي، التي تعنى أيضًا بالواقع، بسبب الحمولات الأيديولوجية والشحنات الثقافية التي أشربت بها مفاهيم وأدوات هذه العلوم، كفقولة الفصل بين العلم والإيمان؛ لذا: لم تسهم في رصد حركة الواقع الاجتماعي الإسلامي، ولا استطاعت أن تقدم تفسيرات منطقية له، وجل ما فعلته هو دراسات متناثرة في مجالات تخصصية لا رابط معرفي بينها.

ومن جهة أخرى: لم تتمكّن علوم الوحي من فهم الواقع المعاصر، الذي أصبح يتميّز بسيولة فائقة، ويعرف تغيرات لا نهائية، جلبت تلك التغيرات معها العديد من القضايا، التي لا قبل للعقل الفقهي التراثي بها، فأصبحت حاجة هذه العلوم إلى علوم الإنسان أكثر من ترف فكري، بل ضرورة منهجية، تملئها تعقيدات الواقع بمختلف أشكاله السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، ومن هذا المنظور، يصبح التكامل المعرفي بين

ثانياً: منزلة علوم الشريعة (الوحي) في التراث الإسلامي:

في البداية، وقبل أن نتطرق إلى مفهوم علوم الشريعة، يجب أن نبحث عن الموضوع المعرفي والمنزلة التي شغلها هذه العلوم في التراث الإسلامي، فمن خلال بعض التصنيفات التي قدمها بعض الفلاسفة وعلماء الكلام، نكشف عن الموقع الإستمولوجي الذي شغلته هذه العلوم في المجال التداولي الإسلامي، فمن المعلوم أن أول من قدم تصنيفاً للعلوم، وإن نحى فيه منحى أرسطياً؛ إلا أنه عدَّ أول محاولة بذلت في هذا الاتجاه، هو تصنيف العلوم عند الفارابي (٢٦٠، ٣٣٩هـ) في كتابه «إحصاء العلوم»، حيث أشار إلى أن العلوم تنقسم إلى^(١):

(١) علوم اللسان وفروعها: اللغة، والنحو، والشعر، والقراءة.

(٢) علوم المنطق وفروعها ثمانية: أربعة في صور القياس وصور المقولات والقضايا والقياس والبرهان، وأربعة منها في مادته وهي الجدل والسفسطة والشعر والخطابة.

(٣) الرياضيات أو علم التعاليم: وفروعها سبعة: العدد، والهندسة، والمناظر، والنجوم، والموسيقى، والامثال والحيل.

(٤) العلوم الطبيعية والإلهية: أمّا الطبيعية؛ فهي علوم الطبيعة التي ذكرها أرسطو، وهي علم الحيوان والنبات والجماد والإنسان والنفس، ثم علوم ما بعد الطبيعة وما فوقها.

(٥) والعلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام.

ويلحظ القارئ لهذا التصنيف الذي اعتمده الفارابي، أنه لا يختلف كثيراً كما ذكرنا عن التصنيف الأرسطي للعلوم، والملاحظة الأخرى، خلوه من النزعة التفاضلية أو التقويمية، التي

(١) طاهر بن علي، «منهج ترتيب العلوم عند مفكري الإسلام» (تصنيف عام)، مجلة: (الواحات للبحوث والدراسات)، (عدد: ٥)، (٢٠٠٩م)، (ص ٢٤٥).

طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره،
وصنف نقلي يأخذ عن وضعه»^(١).
ونستشف من كلام ابن خلدون،

توالت بعد هذا التصنيف
الذي قدمه الفارابي العديد من
محاولات تصنيف العلوم في التراث
الإسلامي، معتمدة تقريبًا المعيار
المنهجي نفسه.

أنَّ العلوم التي يخوض فيها البشر،
تنقسم إلى علوم عقلية، وأخرى
علوم نقلية؛ حيث يعتبر العقل هو
المعيار المنهجي في عملية تصنيف
العلوم، «فالأول هي العلوم الحكيمة
الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف
عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي
إليها بمداركة البشرية إلى موضوعاتها
ومسائلها واتحاد براهينها ووجوب
تعليمها حتى يقفه نظره وبحثه على

تضع علومًا بعينها أعلى رتبة من
الناحية المعرفية عن علوم أخرى،
داخل المجال التداولي نفسه، وكذلك
يدلُّ هذا التصنيف على موضوعية
المعيار المنهجي الذي استخدمه
الفارابي في تصنيف العلوم، فنلاحظ
أنَّ العلوم تتمايز فيما بينها على
أساس الموضوع الذي تشتغل عليه،
ف نجد علوم الطبيعة التي موضوعاتها
ظواهر الطبيعة، وعلوم البلاغة التي
موضوعاتها اللغة، وعلوم الدين التي
تتخذ من النص الرباني مصدرًا معرفيًا
لها.

توالت بعد هذا التصنيف الذي قدمه
الفارابي العديد من محاولات تصنيف
العلوم في التراث الإسلامي، معتمدة
تقريبًا المعيار المنهجي نفسه، لا يسعنا
المقام لذكرها هنا، إلى أن ظهر تصنيف
معرفي للعلوم، نحى فيه صاحبه
منحى تفاضليًا وتقابليًا في عملية
التصنيف، حيث يقول ابن خلدون:

«اعلم أنَّ العلوم التي يخوض فيها
البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلًا
وتعليمًا هي على صنفين: صنف

(١) عبد الرحمن بن خلدون، «مقدمة ابن
خلدون»، ضبط وشرح وتقديم: محمد
الإسكندراني، بيروت، دار الكتاب العربي،
(٢٠٠٤م)، (ص ٤٠٤).

من الّا معقول بالرغم من أنّه قائمٌ على مجموعة من المسلمات التي تفتقد إلى الدليل العقلي، وكانت علوم الشرع وما لحق بها من علوم نقلية لا حظ للعقل فيها»^(٣).

اعتني بالعلوم الفقهية والدينية على حساب العلوم الطبيعية والإنسانية، التي أهمل البحث فيها مع الأزمنة الأخيرة من عمر الحضارة الإسلامية، وأدّى هذا الفصل التعسفي بين العلوم إلى جمودها وتحجر مناهجها، ولم يتمكن العقل الإسلامي من توليد علوم ومعارف جديدة، وعلى هذا التقسيم «لمنهجية الفكر الإسلامي إلى أصول أساسية تتعلق بنصوص الكتاب والسنة، وما يبنى عليهما من قضايا القياس والإجماع، وإلى أصول فرعية وثانوية تتعلق بشؤون الاجتهاد والنظر في الحياة الاجتماعية ووقائعها، نجد أنّ العلوم والمعرفة منذ ذلك الوقت

(٣) محمد بن نصر، «تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية: أمّا أنّ لهذه الازدواجية أن تنتهي؟»، مجلة: (إسلامية المعرفة)، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (العدد: ٤٢)، (٢٠٠٦م)، (ص / ١٠٧).

الصواب من الخطأ من حيث هو إنسان ذو فكر»^(١)، «والثاني هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال للعقل فيها إلّا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول؛ لأنّ الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي»^(٢).

وانطلاقاً من هذا التمييز بين علوم يولدها العقل الإنساني، وعلوم يولدها العقل من الوحي الرباني؛ انقسمت العلوم إلى ثنائية صارمة في المجال التداولي الإسلامي، وأصبحت العلوم في وضعية تقابلية أكثر منها وضعية تكاملية، وما يؤخذ على هذا التصنيف الخلدوني هو إشارته إلى: «ثنائية العقل والنقل، وهي من المتقابلات التي ترسخت شيئاً فشيئاً في الوعي الإسلامي، وأصبحت من الأشياء التي نرددها على أنّها مُسلّمات لا تقبل النقاش والمراجعة، وكان المعقول خاليًا

(١) المرجع السابق، (ص / ٤٠٣).

(٢) المرجع السابق، (ص / ٤٠٣).

منهج وعلم جزئي وصفي غير قادر، في كثير من الحالات، على النماء وملاحقة الواقع والتغيرات في أوضاع النفوس والكائنات والبيئات المختلفة وتفاعلاتها وحاجاتها وإمكاناتها ومتطلباتها في الزمان والمكان»^(٢).

وكرست المناهج التربوية والجامعية المعاصرة هذا الانقسام بين العلوم في العالم العربي والإسلامي، حيث تم الفصل بشكل نهائي بين علوم مدنية وعلوم دينية، وأصبحت المنظومات التربوية خاضعة لثنائية التعليم، التي يقصد بها تقسيم التعليم إلى: «مسارين متوازيين، لكل منهما فلسفته، ومناهجه وموضوعاته، وطرائقه، وأساليب تدريسيه، واستراتيجيات تقويمه، أما المسار الأول فيهتم بالتعليم الديني أو ما يُسمّى عند الغرب علوم اللاهوت ...، وأمّا المسار الثاني فيأخذ بالتعليم المدني (الحياة)، وما له صلة بها من مجالات الإنسان والنبات والحيوان والكون والظواهر والباطن...»^(٣).

تم بناؤها وتقسيمها إلى علوم شرعية وعلوم غير شرعية»^(١).

ويحمل مفهوم الشرعية العديد من الدلالات في المخيال الاجتماعي الإسلامي، فالشرعية يتم إلصاقها بالعلوم التي تتولد عن النصوص الربانية، ويحضر هنا الفقه وعلومه وأصوله، ممّا يكسبه ميزتين:

الأولى: أنّ هذه العلوم وحدها تكتسب صفة العلمية والموضوعية، الأمر الذي يجعلها تتطابق مع الشريعة الربانية، مع العلم أنّ هناك فرقاً شاسعاً بين الوحي الرباني وبين العلوم المتولدة عنه، **والثانية:** نفي دائرة الشرعية عن بقية العلوم التي يولدها العقل الإسلامي؛ **وبالتالي:** يتم النظر إليها برؤية احتقارية وازدرائية، وهو الأمر الذي أدّى إلى الانفصام بين العلوم بدلاً من التكامل بينها، وبذلك أصبح «العقل المسلم والفكر المسلم حبيس

(١) عبد الحميد أبو سليمان، «أزمة العقل المسلم»، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (ط. ٢)، (٢٠٠٩م)، (ص/ ٧٠).

(٢) المرجع السابق، (ص/ ٨٠).

(٣) ناصر أحمد الخوالدة، «ثنائية التعليم

ليصبح جزءًا وظيفيًا لا يتجزأ من برنامجه (الفكري)»^(١).

ثالثًا: السياق التاريخي لنشأة وتطور علوم الإنسان:

تعتبر نشأة علوم الإنسان من الناحية التاريخية حديثة نسبيًا إذا ما قارنا نشأتها بالعلوم الطبيعية، رغم أنَّ التفكير في دراسة الإنسان ونفسيته وسلوكياته نجدها في التفكير الفلسفي اليوناني، حيث تناول أفلاطون في كتابه «الجمهورية» طبيعة النظام السياسي المثالي، وقسم أرسطو النفس الإنسانية إلى مراتب عديدة، وأسس ابن خلدون علم العمران البشري في مقدمته الشهيرة، وهو يُعدُّ بمثابة علم الاجتماع بمفهومنا المعاصر، وانفصلت هذه العلوم عن الفلسفة في المنتصف الثاني من القرن الثامن عشر، وتحديدًا بعد الثورة الفرنسية التي أدت كما يقول ميشال فوكو إلى ميلاد مقولة

وتم ترسيخ هذه الفلسفة التعليمية الثنائية في المدارس والجامعات في العالم العربي والإسلامي، التي أدت إلى انقسام النخب العربية والإسلامية إلى تيارات إسلامية وأخرى علمانية؛ لذلك: أصبح مطلب النظر في هذه الثنائية يكتسي أكثر من دلالة، وكما يقول الفاروقي:

«إنَّ أعظم مهمة تواجه (الأمة) في القرن الخامس عشر الهجري هي حل مشكلة التعليم، وليس هناك أمل في بعث حقيقي للأمة ما لم يتم تجديد النظام التعليمي وإصلاح أخطائه، والحق أنَّ ما نحتاج إليه إمَّا هو إعادة تشكيل النظام من جديد. إنَّ هذه الثنائية في التعليم [في العالم] الإسلامي وتقسيمه إلى نظامين (إسلامي) و(علماني) يجب أن تزال ويقضى عليها إلى الأبد. يجب أن يدمج النظامان ويتكاملا في نظام واحد وأن يشبَّع بروح الإسلام

الجامعي وآثاره في البلاد الإسلامية في كتاب: التكامل المعرفي، أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية»، تحرير: رائد جميل عكاشة، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (ط. ١)، (٢٠١٢م)، (ص ٧٥١).

(١) إسماعيل راجي الفاروقي، «أسلمة المعرفة، المبادئ العامة - خطة العمل - الإنجازات»، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، (ط. ١)، (١٩٩٥م)، (ص ٢٢).

وفق هذه الرؤى الإستمولوجية المختلفة بين الباحثين؛ فإننا سنجد العديد من التعاريف والمفاهيم ماهية علوم الإنسان، أطلق عليها جون ستيوارت ميل مفهوم الأخلاقية تمييزاً لها عن العلوم الطبيعية، «لقد نحت جون ستيوارت ميل مصطلح العلوم الأخلاقية Moral Science الذي يقابله مصطلح Geisteswissen schafien في اللغة الألمانية لكي يدل على تلك العلوم التي نمت نموًا كبيراً في القرن التاسع عشر وهايزت عن مجموعة العلوم الطبيعية»^(٢).

ثم تطورت بعد ذلك علوم الإنسان، وانفصلت عن الفلسفة كلياً، وانقسمت إلى عديد الفروع، ويعتبر الموضوع الذي تدرسه العلوم الإنسانية أحد المعايير الأساسية في تمييزها عن العلوم الطبيعية، حيث تهتم علوم الإنسان بدراسة السلوك الإنساني والعالم

(٢) هـ. ب. ريكمان، «منهج جديد للدراسات الإنسانية، محاولة فلسفية»، ترجمة وتقديم: عبد المعطي محمد، محمد علي محمد، (ط. ١)، (١٩٧٩م)، بيروت، مكتبة مسكاري، (ص/ ١٠).

الإنسان كموضوع للبحث والدراسة. أمّا ما يُثير الجدل بين الباحثين في طبيعة هذه العلوم، فهو إشكالية تعريفها والتخصصات العلمية التي تدخل ضمنها، واستشكال العلاقة بين العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، وإن عمد البعض إلى الأخذ بالتطابق بينهما، (فعندما نسأل ابن خلدون وأوغست كونت، وكارل ماركس، وكدراف وبياجي وفوكو، عمّا هي العلوم الإنسانية؛ فإنّ الجواب لن يكون واحداً، والمبدأ العام المفسر لهذا الاختلاف واضح، وهو أنّ التصنيفات التي قدمها هؤلاء المفكرون أو الرؤية التي اقترحوها للعلوم الإنسانية متعلقة من جهة أولى بالوضعية الإستمولوجية العامة لمجموع المعارف الإنسانية عند تقديم كل مفكر لتصنيفه أو اقتراحه لرؤيته، كما أنها متعلقة من جهة ثانية، بالموقف الإستمولوجي لكل مفكر من نسق المعارف المعاصر له»^(١).

(١) محمد وقيدي، «العلوم الإنسانية والأيدولوجيا»، بيروت، دار الكتب العلمية، (٢٠١١م)، (ص/ ٥).

اختلاف إبستيمولوجي عميق بينهما، يمكن على أساسه الفصل بينهما، كما في عملية الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

تري يُمنى طريف الخولي أن: «الكثيرين -وعلى رأسهم: كلود ليفي ستراوس- يطابقون بين مصطلحي Humain science، science social ولكن مصطلح Humain social، الذي بدأ يسود في السنوات الأخيرة يبدو أنه أصوب؛ لأنَّ الإنسان، وإن كان لا يتواجد إلا في صور جمعية؛ فإنه الموضوع المحوري والوحدة النهائية التي تترد إليها الدراسة في كل حال»^(٢).

ويعرف علي عبد المعطي العلوم الإنسانية بقوله:

«تلك التي تدرك العالم على أنه ينطوي على معانٍ، وتكون معرفتنا بتلك المعاني، وهذا يعني أنَّ علوم الإنسان تحاول النفاذ إلى الأفكار

الاجتماعي الذي يقع فيه، بينما تهتم العلوم الطبيعية بالظواهر الطبيعية، «فيعتبر الإنسان موضوع الدراسة لها خصائصها ومميزاتها العلمية، والهدف من هذه الدراسات التي تجرى في مختلف العلوم الإنسانية هو معرفة وفهم الإنسان ومعنى ودلالة أفعاله، وتشتمل هذه العلوم التي كانت تسمى في السابق بعلوم الإنسان، ثم لاحقًا بالعلوم الاجتماعية...»^(١).

أمَّا إشكالية التصنيف وطبيعة الفروع العلمية التي تنطوي عليها علوم الإنسان، فمن الباحثين من أدرج علم التاريخ، والأنثروبولوجيا، وعلم الإعلام والاتصال، ضمن دائرة العلوم الإنسانية، بينما تضم العلوم الاجتماعية: علم الاجتماع، وعلم النفس، والاقتصاد، علم الجغرافيا، وهناك من الباحثين من يعتبر أنَّ علوم الإنسان هي نفسها العلوم الاجتماعية، وأنه لا يوجد

(١) موريس أنجرس، «منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية، تدريبات عملية»، ترجمة: بوزيد صحراوي وآخرين، الجزائر، دار القصة للنشر، (٢٠٠٤م)، (ص/ ٥٨).

(٢) يمى طريف الخولي، «مشكلة العلوم الإنسانية تفتيها وإمكانية حلها»، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (١٩٩٠م)، (ص/ ١٠).

رابعاً: مفهوم الواقع والواقعي في العلم والفلسفة والفقه:

يُثير مفهوم الواقع العديد من الاستشكالات في مجال البحث العلمي، ويمتد هذا الاستشكال إلى عديد التخصصات العلمية والمعرفية، ويحضر -دائماً- مفهوم الواقع مقترباً بالدراسات الحسية والإمبريقية في المناهج العلمية، ولا تنأى المباحث الفلسفية من إيثار التساؤلات حول الواقع، رغم أنَّها من المعارف الإنسانية التي تعنى بالبحث في النظري والمجرد من التفكير الإنساني، ويطرح التساؤل التالي: هل الواقع مستقل تماماً عن الذات الإنسانية؟ أم أن الواقع لا وجود خارجي له بقدر ما تتمثل الذات واقعهما؟

اعتبر جون سيرل أنَّ الواقع عبارة عن عالم خارجي مستقل تماماً عن الذات الإنسانية، فيقول: إنَّ «هناك عالماً واقعيّاً موجوداً مستقلاً عنّا، وأود أن أسميه (الواقعية الخارجية)، واقعية لأنَّه يُؤكِّد وجود العالم الواقعي، وخارجية لتمييزها عن أنواع أخرى من الواقعية، مثل واقعية الموضوعات

والمشاعر والمعاني والمقاصد التي تقف وراء الواقع أو التغيرات المختلفة وإدراكها إدراكاً كفيّاً»^(١).

في الأخير: هناك العديد من المفاهيم لمصطلح علوم الإنسان نقتصر على ما أوردناه في السابق، ونتخذ المفهوم الإجرائي التالي للعلوم الإنسانية في هذه الدراسة، **أولاً:** نأخذ بالمبدأ القائل بأنَّ العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية متطابقان من حيث الموضوعات، التي تتمحور كلها حول الإنسان وأفعاله في الوجود الاجتماعي، **وثانياً:** نأخذ بالموقف الذي يقر بالفروق الإبستيمولوجية بينهما، مع التأكيد على الاشتراك في العديد من المسلمات والافتراضات، التي تتعلق بالإنسان وعوامله الاجتماعية، والاختلاف على مستوى المنهجيات العلمية، التي يأخذ بها كل تخصص ينتمي إلى تلك العلوم.

(١) علي عبد المعطي، «البحث عن منهج العلوم الإنسانية، في كتاب: قضايا العلوم الإنسانية، قضايا المنهج»، إعداد: يوسف زيدان، وزارة الثقافة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ب. د، (ص/ ١٦).

بالحواس»^(٣)، وامتدت هذه الفكرة إلى علم الاجتماع كفرع من العلوم الإنسانية، فيرى إميل دوركايم أن: «من القضايا التي أثارت أكبر قدر من الاعتراضات، القضية القائلة بوجود اعتبار الوقائع المجتمعية على أنها أشياء، ومعنى ذلك أننا نقول، في الواقع، بأن الوقائع المجتمعية أشياء مادية، ولكننا نقول إنها جديرة بأن توصف بأنها أشياء كالوقائع الطبيعية تمامًا»^(٤).

في المقابل، ترى الفلسفات العقلانية أن العالم الواقعي لا وجود له خارج دائرة العقل الإنساني، كما يقول هيجل، كل ما هو واقعي عقلي وما هو عقلي واقعي بالضرورة؛ وبالتالي: «عندما نسير مع المذهب التجريبي إلى نتائجه المنطقية سوف نجد أنه ينكر عالم ما فوق الحسي ... بصفة عامة، أو ينكر على الأقل أية معرفة به يمكن

الرياضية، أو واقعية الوقائع الأخلاقية (الواقعية الأخلاقية)^(١)، ويمكننا عن طريق الحواس إدراك هذا العالم الواقعي وتحديده، حيث إن: «هناك عالمًا واقعيًا يوجد مستقلاً بالكامل وعلّة نحو مطلق عن جميع تمثلاتنا وجميع أفكارنا ومشاعرنا وآرائنا ولغتنا، وخطابنا ونصوصنا ... إلخ، على درجة عالية من الوضوح، بل في الحقيقة شرط جوهري للعقلانية، بل حتى للمعقولية ...»^(٢).

وتنحى الفلسفات التجريبية إلى اعتبار الواقع الخارجي بمثابة موضوع العلوم، حيث «إذا طرحنا داخل اتجاه الموضوع، السؤال: ما هو الموضوع من العلم؟ تكون الإجابة: الواقعة (fait) هي الموضوع، وتمثل المعطى (donne) المقدم للباحث، وذات معنى وصفية، يعني مستقلة عن العقل، وتدرك

(١) جون سيرل، «العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي»، ترجمة: سعيد الغامبي، الجزائر، منشورات الاختلاف، (ط. ١)، (٢٠٠٦م)، (ص / ٢٩).

(٢) المرجع السابق، (ص / ٣٠).

(٣) عبد الله إبراهيم، «الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع»، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، (ط. ١)، (٢٠٠٥م)، (ص / ٥٥).

(٤) المرجع السابق، (ص / ٦٠).

في أثناء نقده للنظام السياسي والثقافي في ألمانيا، يعتبر أن فلاسفة اليسار لا يعيرون اهتمامًا للواقع، وبينون بدل ذلك ضجيجًا أيديولوجيًا، إنهم يشوهون الواقع...»^(٢).

وفق هذا المنظور النقدي، يتم تناول إشكالية الموضوعية والذاتية في دراسة الواقع في علوم الإنسان، حيث يتم التأكيد دائمًا على وجود عوامل خارجية، تتعلق من جهة بالبيئات الخارجية، وعوامل داخلية تتعلق بالتحيز الأيديولوجي للباحثين من جهة أخرى، مما يعني إنتاج معارف لا تعكس الواقع بكل تفاصيله، بقدر ما تنتج معرفة، تمثل تعبيراتها تحيزات الذات تجاه منظومات قيمة وثقافية وحضارية، ورغم سعي الاتجاهات الوضعية والتطورية والميكانيكية في علوم الإنسان لإكساب العلمية والموضوعية في دراسة الواقع في علوم الإنسان؛ إلا أنه دائمًا

أن تعرف طبيعته، والسبب أن وقائعه في دائرة المتناهي، ولا يترك للفكر أية قدرة سوى قدرته على التجريد، والهوية، والكلية الصورية»^(١).

بينما يثير مفهوم الواقع والواقعي في علوم الإنسان العديد من التساؤلات، عن طبيعة وكيفية الوعي بالواقع، وبتضاريسه وتجلياته الاجتماعية، حيث أشارت العديد من الدراسات إلى وجود عوامل تحجب الواقع عن المشتغلين في هذه العلوم، ومنها الأيديولوجيا التي تعمل على تزييف الوعي بالواقع، وأول من أشار إلى هذه القضية ماركس في مختلف كتاباته، «فارتبط تصور ماركس بمفهوم الأيديولوجيا في مؤلفاته الأولى، بنقده أولًا للمحتوى الذي تبناه اليسار الهيجلي عن فلسفة الأنوار، حيث وضح أن الأيديولوجيا هي ما ليس واقعًا، إنها تشويه وتزييف للواقع، وبين أن اليسار الهيجلي كان

(٢) كمال عبد اللطيف، «في الأيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام»، مجلة: (المستقبل العربي)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (عدد: ٣٨١)، (٢٠١٠م)، (ص / ٦١).

(١) هيجل، «موسوعة العلوم الفلسفية»، ترجمة وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، (مجلد: ١)، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، (ط. ٣)، (٢٠٠٧م)، (ص / ١٣٩).

تنبعث من نصوصها المعرفية الأبعاد الذاتية لمنتجها، وتكشف لقارئها عمق التحيز والانحياز والاختزال المعرفي الذي يبيده الباحثون تجاه موضوعاتهم.

إذن، يتميز الواقع من جهة أخرى بمجموعة خصائص، تجعله يختلف عن الوقائع الطبيعية، حيث يتميز الواقع الإنساني بالتبديل والتغير المستمر والتدفق بلا نهاية، ممّا يصعب على الباحثين عملية القبض عليه، وتصبح كل معرفة تنتج حول هذا الواقع، تنفيذها التغيرات التي يخبر بها هذا الأخير، أمّا (الموضوعية فهي الإيمان بأنّ موضوعات المعرفة وجودًا ماديًا خارجيًا في الواقع، وأنّ الحقائق تظل مستقلة عن قائلها ومدركيها، وأنّ ثمة حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها أو كذبها، وأنّ الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها، مستقلة عن النفس المدركة، إدراكًا كاملاً...، هذا إن واجه الواقع من دون فرضيات فلسفية أو أهواء

مسبقة أو تحيزات أيديولوجية...»^(١). تعرض هذا المفهوم لموضوعية الواقع في علوم الإنسان إلى نقد حاد من طرف العديد من المشتغلين في حقل الفلسفة، وصاغوا الفرضية الذاهبة إلى استحالة تحقيق الموضوعية، بل يجب دمج الذات مع موضوعها، وأطلق هوسرل على هذا الوعي: الوعي الفينومولوجي، حيث «تبدأ المعرفة الطبيعية مع التجريب وتقيم فيها كما تتفق البحوث الممكنة بكامل تعينه في الموقف النظري الذي نسميه معرفة طبيعة واحدة هي العالم، ومن ثمّ فعلوم هذه المواقف الأصلية، هي في جملتها علوم العالم، وما ظلت هذه العلوم هي المسيطرة؛ فإنّ مفهوم الوجود الحقيقي والوجود الفعلي أعني الوجود الواقع؛ إذ إنّ كل ما هو واقع ينتهي إلى وحدة العالم»^(٢).

(١) عبد الوهاب المسيري، «دراسات معرفية في الحداثة الغربية»، القاهرة، دار الشروق، (٢٠٠٦م)، (ص / ٣٥٨).

(٢) إدموند هوسرل، «أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص ولل فلسفة الظاهراتية»، نقله إلى العربية: أبو يعرب المرزوقي، بيروت، جداول للنشر والتوزيع، (ط. ١)، (٢٠١١م)، (ص / ٢٩).

وتجمع العديد من الأبحاث والدراسات في علوم الشريعة أن موضوع علم الفقه يتكون من جزأين^(٢):

أحدهما: العلم بالأحكام الشرعية العملية، فالأحكام الاعتقادية كالوحدانية ورسالة الرسل وتبليغهم رسائل ربهم، والعلم باليوم الآخر وما يكون فيه، كل هذا لا يدخل في مضمون كلمة الفقه بالمعنى الاصطلاحي.

ثانيهما: العلم بالأدلة التفصيلية لكل قضية من القضايا، فإذا ذكر مثلاً أن بيع السلم لا بُدَّ فيه من تسليم رأس المال وقت العقد أقام الدليل على ذلك، من الكتاب أو السنة أو من فتاوى الصحابة.

ونستنبط من هذا التعريف لعلم الفقه، أن الفقيه أو رجل الدين يعود إلى النص (الوحي) لاستخراج حكم ما؛ وبالتالي يغيب الواقع وتجلياته

في المقابل، إنَّ المتأمل في مجال علوم الشريعة يلحظ انحسار مفهوم الواقع والواقعي في مختلف الدراسات والحقول التخصصية، رغم أنَّ بعض الفروع غير ملزمة بهذا المفهوم كعلوم الحديث والتفسير، في حين أنَّ حقل الفقه من المفترض أن يحضر بقوة فيه مفهوم الواقع، غير أننا نكاد نجزم أن هذا الفرع لا يكاد يتصور الواقع إلاَّ على بساطته وسطحيته في التناول، ونجد في الكتب التراثية مثلاً عند ابن قيم الجوزية في مناولته لكيفية إصدار الفتاوى من أرضية الواقع، قوله: «ولا يتمكَّن المفتي أو الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلاَّ بنوعين من الفهم: - أحدهما: فهم للواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط بها علماً.

- والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله في هذا الواقع»^(١).

(٢) محمد أبو زهرة، «أصول الفقه»، القاهرة، دار الفكر العربي، (٢٠٠٦م)، (ص/٩).

(١) ابن قيم الجوزية، «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٩١م).

المطابق لذاته، «ورغم اتفاق المتكلمين والفلاسفة على تعريف الواقع بأنه ما عليه الشيء نفسه في ظرفه بغض النظر عن إدراك المدرك؛ إلا أنهم اختلفوا اختلافاً كبيراً في مدلوله والمقصود به، ومنشأ اختلافهم اشتباه المقدمات عليهم هل هي من قبيل الحجة والبرهان، أم من قبيل الشبه والهذيان، وكذا تنازلهم في توسيع أو تضيق الذي يكون عليه الشيء بنفسه عليه»^(٢)، ورغم الاختلافات في الدلالات التي أعطيت لمفردة الواقع؛ إلا أن الدارس لهذه النصوص التراثية، يلحظ أن مفهوم الواقع شغل حيزاً في بنيتها المفاهيمية، لكن لم تتبع هذه المحاولات التي بذلها المتكلمون والفلاسفة في المجال التداولي الإسلامي أبحاث تعمق دلالة مفهوم الواقع، بسبب الانحطاط والجمود من جهة، وبسبب الفصل التعسفي بين الفقهاء

(٢) أبو ياسر سعيد بن محمد يهبي، «التأصيل الشرعي لفقهاء الواقع»، رسالة دكتوراه في أصول الفقه، (ص/ ١٦٩). انظر الموقع: http://alqasimy.com/Files/books/alfekh/alfekh_almokaran/fekh_alwaki3/fekh_alwaki3

في علم الفقه تمامًا، وفي زمننا الراهن، تم استحداث فقه الواقع من بعض العلماء والمفكرين والفقهاء، وتم تعريفه على أنه: «دون تمطيط أو تفريط: معرفة حكم الله - سبحانه وتعالى- في كتابه وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم- وتطبيق ذلك على الوقائع الحاضرة والمسائل المعاصرة»^(١)، وتتكاثر التعاريف بهذا الشكل وتركز في غالبيتها على ضرورة اعتبار الوحي المصدر الرئيس لفهم الواقع، ولكن تغيب في الغالب الأعم مفردة الواقع، أو كيفية وعي الفقيه أو عالم الدين بالواقع، وهنا تتحول هذه المفهومات للواقع إلى مجرد تمنيات لكيفية دراسة الواقع، وكأنه مفردة بسيطة يسهل دمجها في المعرفة ويسهل الوعي بها.

ونجد في التراث الإسلامي، المتكلمين والفلاسفة قد اشتغلوا على الواقع، وقدموا تعريفًا للواقع على أنه الشيء

(١) علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد، «فقه الواقع بين النظرية والتطبيق، فلسطين، شركة النور للطباعة والنشر والتوزيع، (١٤١٢هـ)، (ص/ ٢٤).

الوعي بالواقع، فمثلاً يرى أحد الباحثين أنَّ المتأمل في عملية معرفة الواقع يجد نفسه أمام مرحلتين:

(١) مرحلة إدراك الواقع الذي يشترك فيه مع غيره ممن أدرك ذلك الواقع. (٢) مرحلة فهم ما أدركه من الواقع فهماً شرعياً، وذلك بتتبع ما جعله معرفات للحكم الشرعي، سواء نزل الحكم على ما فهمه من الواقع أم لم ينزله.

يتم وفق هذا التصور إضافة الواقع لكلمة الفقه، دوماً تحديداً واضح لكيفية الوعي بالواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي للأمة الإسلامية؛ لأننا نزعم أنَّ المنطلق الصحيح، يجب أن يتم وفق منهجية تركيبية تجمع بين فهم النص الديني والشرعي واستيعابه، ثم فهم الواقع من خلال علوم الإنسان المعاصرة، وهنا: تتم عملية إنزال الأحكام الفقهية على الواقع المتجدد والمتغير باستمرار، فالواقع كما يقول حنفي: «له مقوماته من ذاته في بنيته الاجتماعية، ووسائل

ورجال الدين والفلاسفة والمتكلمين من جهة أخرى.

وضع المتكلمون والفلاسفة مناهج منطقية لدراسة الواقع، وبينوا كيفية الاستدلال عليه، فحتى وإن اشترطوا «أن تكون معرفة الواقع عن طريق العيان أو البرهان لجأ إليه المتكلمون؛ لأنَّك لا يمكن أن تحكم بأن هذا الذي أدركته هو (الواقع) إلا إذا كان إدراكاً مطابقاً لِمَا في نفس الأمر، وهذه المطابقة بين إدراك الواقع لا بُدَّ لها من طريق تعرف به، وليس ذلك إلا ما يقطع به من العيان أو البرهان عند المتكلمين، وأمَّا غيرهما من أنواع الإدراك؛ فقد تكون ظنية، لا استطاع نفي تجويز احتمال مخالفة ذلك الواقع للإدراك»^(١).

ومن الاجتهادات المعاصرة في تحديد مفهوم الواقع، وخاصة الداعية إلى فقه الواقع، كتخصص فرعي في علم الفقه؛ فإننا نجد محاولات كلها تركز على الأحكام الشرعية، ولا تُبيِّن طرائق

(١) المرجع السابق، (ص/ ١٩٩).

وامتداداته في الواقع الاجتماعي، غير أنّ هذه العلوم ونتيجة لخصوصيتها الإستيمية، ونتيجة اختلافها عن العلوم البحتة أو المادية؛ فإنّها ما إن نقلت إلى العالم العربي والإسلامي لم تؤتِ أكلها المعرفي، بسبب التحيزات الثقافية والحضارية والقيمية التي تشكل أعمدها النظرية والمنهجية، «فمناهج العلوم الاجتماعية الحديثة ونظرياتها والمسلمات الأساسية التي تقوم عليها تلك العلوم في صورتها الراهنة، تتضمن كثيراً ممّا يتعارض أو يتناقض مع التصور الإسلامي الصحيح للإنسان والمجتمع والوجود»^(٢).

من هذا المنطلق، سعى العديد من الباحثين لتأصيل إسلامي لهذه العلوم، فدعا الفاروقي -رحمه الله- باعتباره أول من أسس لهذا التوجه في العالم العربي والإسلامي إلى أسلمة العلوم الاجتماعية، وسماها إضفاء الصفة

إنتاجه، وطبيعة علاقاته؛ لأنّ الاتجاه النفسي للبشر هو الواقع كله سواء من قبل جزء من تصورهم للواقع، بل جزء من الواقع ذاته، فالواقع أبنية وسلوك، مواقف واتجاهات، بل إنّ الاتجاه النفسي هو الواقع كله سواء من قبل الجماهير المكونة للواقع أو من قبل المحلل الذي تتحدد رؤيته للواقع باتجاه نفسي مهما قيل في الموضوعية والحياد»^(١).

خامساً: نحو وصل معرفي بين علوم الوحي وعلوم الإنسان في المجال التداولي الإسلامي:

(١) في حاجة علوم الإنسان إلى علوم

الوحي في بناء مناهجها المعرفية:

كما ذكرنا في السابق: إنّ علوم الإنسان نشأت وتطورت في الحقل المعرفي الغربي، في أواخر القرن الثامن عشر بعد انفصالها عن الفلسفة، وتعنى هذه العلوم بدراسة السلوك الإنساني

(٢) إبراهيم رجب، «معالم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية»، مجلة: (إسلامية المعرفة)، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (العدد: ٣)، (ص / ٥٨).

(١) حسن حنفي، «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، (ط. ٤)، (١٩٩٢م)، (ص / ٥٢، ٥٣).

الإنسان، ونظراً لأن خلافة الإنسان تعد اجتماعية بالضرورة؛ فإن العلوم التي يجب أن تدرسها تسمى علوم الأمة.

(٣) العلوم الخاصة بالأمة لا يجب إهدار مكانها بواسطة العلوم الطبيعية؛ فإن كليهما يحوز على المرتبة نفسها في المعرفة الإنسانية، والفارق بينهما يكمن في موضوع الدراسة، وليس في الميثودولجيا، وكلاهما يهدف إلى اكتشاف النمط الإلهي، أحدهما: يشتهق في نطاق الأشياء المادية، والآخر: في نطاق الشؤون البشرية، وذلك النمط في كلا المجالين يستدعي بالضرورة إيجاد أساليب ومناهج مختلفة.

(٤) يدعي الغرب أن علومه الاجتماعية تتسم بصفة العلمية؛ لأنها محايدة، وتتعمد تفادي الأحكام والتفصيلات الإنسانية، وتعامل الحقائق باعتبارها حقائق وتتركها تتحدث عن نفسها...؛ فإنه ليس ثمة إدراك نظري لأي حقيقة من دون إدراك طبيعتها وعلاقاتها القيمة.

الإسلامية على العلوم الاجتماعية وحدد مجموعة خطوات لتحقيق ذلك تتمثل في:

(١) لازم وحتمي على جميع الدراسات، سواء كانت تتصل بالفرد أو الجماعة، بالإنسان أو بالطبيعة، بالدين أو بالعلم، أن تعيد تنظيم نفسها تحت لواء مبدأ التوحيد... وأن جميع المعرفة الموضوعية عن العالم تعد بمثابة التعبير عن معرفة لإرادته وتدبيره وحكمته، وأن جميع نوايا البشر ونضالهم تتقرر بإذنه وأمره، ويجب أن تتوجه جميعها للالتزام بأمره، أي: الالتزام بالنمط الإلهي الذي أوحى به، حتى تجلب السعادة والهناء للبشر.

(٢) العلوم التي تدرس الإنسان وعلاقاته مع البشر يجب أن تقرر أن الإنسان يحيا في ملكوت يحكمه الله، في كل من الناحية الغيبية والقيمية، أي: المجال الذي نستطيع أن ندرك فيه المستويات العليا من النمط الإلهي، ويجب أن تعنى تلك العلوم بخلافة الله على الأرض، أي: خلافة

والمنطلقات) التي تتأسس عليها هذه العلوم، فيعتبر النموذج الدهراني المنطلق الرئيس لأغلب نظرياتها ومناهجها ومفاهيمها، حيث إنَّ «هذه العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تجاوزت اليوم خارطتها عشرين علماً من علوم النفس والإنسان والاجتماع والتربية والاقتصاد والسياسة والإعلام وغيرها بمقتضى توجيهاتها وقواعدها المختلفة، ووفقاً لتأثيراتها الثقافية تصوغ عقلية الإنسان المعاصر مهما كان دينه، وهي كلها من دون استثناء من مولدات العقل الغربي، صاغها وبنى مقدماتها بما يلائم فلسفته ونظرتة المركبة والمعقدة إلى الكون والإنسان والحياة...»^(٢).

ويتمثل المنطلق الأساسي لعملية أسلمة علوم الإنسان في كيفية الجمع بين قراءة الوحي وقراءة الكون «الواقع الاجتماعي كجزء من هذا الكون»، «قراءة تصطبب الوحي في قراءة

(٥) وأخيراً: إنَّ إضفاء الصفة الإسلامية على العلوم الاجتماعية يجب أن يعمل على إظهار علاقة الحقيقة موضع الدراسة مع ذلك الوجه أو تلك الناحية من النمط الإلهي المتصلة بها، ونظراً لأنَّ النمط الإلهي يعد المعيار الذي يجب أن تعمل الحقيقة على إحلالة؛ فإنَّ تحليل الأمر الواقع لا يجب أبداً أن يغفل عما يجب أن تكون عليه الأشياء^(١).

تعد هذه الخطوات المنهجية التي صاغها الفاروقي لأسلمة العلوم الاجتماعية، أول محاولة بذلت في هذا الاتجاه، ثم قام العديد من الباحثين بتعميق هذه الخطوات المنهجية؛ حيث رأوا أنَّ أزمة علوم الإنسان لا تتعلق بالأدوات المنهجية الإجرائية التي ندرس من خلالها الواقع الاجتماعي، وإمَّا ترتبط أزمنتها بالأسس الإستيمولوجية (المقدمات

(١) إسماعيل الفاروقي، «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية»، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، (١٩٩٥م)، (ص/ ٢٨، ٢٩).

(٢) طه جابر العلواني، «نحو منهجية معرفية قرآنية»، سوريا، دار الفكر، (٢٠٠٩م)، (ص/ ٢١٨).

مداخل منهجية لدراسة الظواهر الإنسانية من منطلق منهجي أصولي، فاقترح سيف الدين عبد الفتاح المقاصد كنموذج معرفي لدراسة الظواهر الاجتماعية، حيث اعتبر أن مدخل المقاصد: «يمثل نموذجًا معرفيًا متكاملًا بما يشير إليه المدخل من رؤية كلية وعمليات منهجية، وبما يفرزه كذلك من أدوات بحثية، وغاية أمر اهتمامنا في هذا البحث بمسألة الأدوات المنهجية، إنَّما يشير إلى إمكانية هذا النموذج في تأسيس أدوات منهجية في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية ... يمكننا توظيف هذا المدخل كأداة منهجية لدراسة الظواهر التي تتعلق بالساحة الحضارية وكافة تفاعلاتها وأصول عمرانها»^(٢).

وهناك من دعا إلى استخدام منهج أصول الفقه في علوم التربية، حيث «إنَّ كتب مناهج البحث في العلوم

(٢) سيف الدين عبد الفتاح، «المنهجية وأدواتها من منظور إسلامي في كتاب: المنهجية الإسلامية»، (ج. ٢)، بيروت، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، (ط. ١)، (٢٠١٠م)، (ص/ ٦٦١).

الكون وفهمه واكتشاف سننه، وقراءة تصطب سنان الكون في فهم آيات الوحي، وغاية قراءة الوحي التنزّل من الكلي إلى الجزئي والربط بين المطلق والنسبي بقدر ما تتيحه قدرات البشر العقلية النسبية في فهم تنزلات الكلي وربطه بالواقع المتغير الجزئي، وقراءة الكون تمثّل عروجًا من الجزئي النسبي باتجاه المطلق وفق القدرات البشرية النسبية الجزئية أيضًا على فهم الظواهر»^(١).

وهنا: تكون عملية الوصل المعرفي ضرورية بين علوم الوحي وعلوم الإنسان، فمن المعلوم أن علوم الوحي تولدت عن قراءة النص، لكن تم رفع تلك العلوم التي تولدت عن النص الرباني إلى مرتبة الوحي.

إنَّ الباحث المسلم في علوم الإنسان، ينطلق من رؤية إسلامية إلى العالم، لا يمكن له أن يتجاوزها في دراسة الظواهر المختلفة، ومن هذا التصور صاغ العديد من الباحثين الإسلاميين

(١) المرجع السابق، (ص/ ٢٣٦).

في العلوم الاجتماعية؛ فإنه يضبط لنا فلسفة هذا العلم ومقاصده...»^(٢).

(٢) في حاجة علوم الوحي إلى علوم الإنسان في فهم معرفي للواقع:

تُعاني العلوم الإسلامية من أزمة مركبة ومتداخلة، حيث إنَّ أزمة العلوم الإسلامية هي: «أزمة منهج، وأزمة تنزيل، وأزمة تفعيل، وأزمة تصحيح مسار، وأزمة في الغائية والمقاصد؛ ولذلك: فلن تتمكن إذا بقيت على حالتها تلك من إعطاء المسلم المعاصر الرؤية المطلوبة لإعادة بناء عقله وتشكيله»^(٣). تُعاني علوم الوحي أو العلوم الإسلامية من أزمة منهجية حادة، تقع على طرف النقيض من أزمة علوم

الاجتماعية، ومنها التربية قد تجاهلت بالكامل المنهج الأصولي، كأحد المناهج التي ينبغي أن يوظفها الباحث المسلم في دراسته الاجتماعية، ومنها الدراسات التربوية، بل أكاد أجزم أنَّ هذا المنهج الأصولي لا بُدَّ أن تفرد له الدراسات لتوضيح أهم معالمه، وكيف يمكن استخدامه في العلوم الإنسانية ومنها التربية...»^(١).

من الباحثين من اعتبر أنَّ مقاصد الشريعة من العلوم التي أهمل استخدامها في العلوم الاجتماعية، واقترح ضرورة أن نوظفها في بناء فلسفة مناهج العلوم، (والمقاصد الشرعية تعد من العلوم التي أهملت ... وقد ذهب بها ابن عاشور خطوة أبعد ممَّا وصل إليه الشاطبي والعز بن عبد السلام، حيث حاول أن يجدد المقاصد الشرعية ليس على مستوى الشريعة ككل؛ وإمَّا على مستوى كل علم من علومها، وهذا إذا طبقناه

(٢) جمعة، علي، «قضية تجديد أصول الفقه، في كتاب: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية»، بيروت، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، (ط. ١)، (٢٠١٠م)، (ص/ ٣٧٢).

(٣) طه جابر العواني، «العلوم الإسلامية أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟ في كتاب: العلوم الإسلامية أزمة منهج، أم أزمة تنزيل؟»، تقديم: أحمد عبادي، تحرير: عبد السلام طويل، المملكة المغربية: دار مدارك للنشر، (ط. ١)، (٢٠١١م)، (ص/ ٢٠).

(١) عبد الرحمن النقيب، «النموذج التفسيري في التربية، في كتاب: المنهجية الإسلامية»، مرجع سابق، (ص/ ٩٨٣).

مع أن هناك أجزاء كثيرة من العلم لم تبين مثل الإنسان في علم التوحيد وفي الفلسفة.

(٢) **التقريظ والدفاع**: وتظهر النزعة الخطابية أيضًا تقريظًا للتراث أو لمصدره، ثم الدفاع عنه والدعوة له، والدفاع في الحقيقة خلط بين التبرير والتفكير، فهو يقبل موضوعه، ثم يبرره ويدافع عنه دون أن يضعه موضع تساؤل وأن يحاول معرفة أي بناء نظري له أو أي أسس عقلية يقوم عليها ... والدفاع غياب لكل وجهة نظر نقدية للموروث، الدفاع هدم للواقع، وضياع للواقع، وسيادة للانفعال.

(٣) **الجدل والمهاترات**: يُؤدِّي الدفاع والتقريظ إلى الجدل والمهاترات؛ ذلك لأنَّ التقريظ والدفاع يؤديان إلى المقارنة، ثم الهجوم إمَّا بين الباحثين أنفسهم أو بينهم وبين باحثين من حضارة أخرى، فإن كان التقريظ والدفاع بقايا من وجود فكر للموضوع؛ فإنَّ

الإنسان، فهذه العلوم تعاني من إشكالية التجديد على مستوى المناهج لاستيعاب الواقع والتغيرات التي يعرفها، أصبحت هذه العلوم تعاني من أزمة منهجية خانقة، أطلق عليها حسن حنفي المنهج الخطابي القائم على إعطاء الأولوية للنص على التاريخ، ونعت منهجيتها بالمرهقة الفكرية، وتتجلى في^(١):

(١) **التكرار وتحصيل الحاصل**: إنَّ كان من الصعب تسمية هذه الخاصية منهجيًا؛ فإنَّها على الأقل تسود كثيرًا من الدراسات وتغلب على عقلية كثير من الباحثين، وهي تكرار مضمون النصوص المدروسة دون الإدلاء بأي فهم أو تفسير لها، أي أن تنقل بصورة أخرى مسهبة أو موجزة الموضوعات التقليدية، كما هي معروضة في التراث القديم، وكما تفعل الشروح القديمة ... أمَّا تكرار المعاصرين؛ فإنَّه لا يضيف شيئًا، ولا يفعل أكثر من شرح القديم

(١) حسن حنفي، «التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم»، مرجع سابق، (ص/ ٩٦، وما بعدها).

على كل اجتهاد عقلي ميتافيزيقي لاحق لا مجرد الالتزام بتلك المرجعية التراثية فقط؛ ولكن أيضاً الالتزام بالشروط التي وضعتها تلك المرجعية التراثية للاجتهاد نفسه، أي: الاجتهاد في الكم، وليس الاجتهاد في الكيف فهو اجتهاد تراكمي، متصل بالدرجة وليس مفارقاً بالنوعية ويقوم على (القياس)، وهنا تقع كافة مدارس الاتباع والنقل والتقليد»^(١).

ومن هذا المنطلق النقدي الذي طال الآليات المنهجية التراثية، طرحت إشكالية التجديد في علوم التراث، ويأتي على رأسها في علوم الوحي منهج أصول الفقه، باعتباره المنهج الذي استوفى الشرط التأسيسي المعرفي والمنهجي في التراث الإسلامي، وعد صناعة عقلية إسلامية بامتياز، «فالعلم الذي يعنى ببحث مصادر الأحكام وحجيتها ومراتبها في الاستدلال

هذه القضايا تمحى كلية في الجدل والمهاترات.

(٤) **الحدس القصير المدى:** إذا كان بالإمكان تسمية النزعة الخطابية منهجاً؛ فذلك لأنها استطاعت أن تتحول إلى منهج في الدراسة قائم على الحدس القصير المدى في الاتجاهات التجديدية الحالية، ويقصد بالحدس القصير المدى ما يلاحظه بعض الباحثين من حقائق في التراث توصف ابتداء من نشأتها بالوحي، وهو قصير المدى لأن له نظرات متفرقة هنا وهناك دون أن تتجمع في بناء نظري كامل.

تعبر هذه الخطوات المنهجية الخطابية التي يتبعها العقل الإسلامي المعاصر في بناء علومه الفقهية والدينية، عن خلل عميق وأزمة تفكير منهجية، تدخل الفقيه في شرنقة الأسر التاريخي، الماضي، وسطوة الاستلاب اللاهوتي، فاللاهوتي يتشبه بالمرجعية التراثية، باعتبارها (الشاهد) على التنزيل الإلهي والمرتبطة بالتطبيق المعصوم، شارطاً

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، «إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج»، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، (ط. ١)، (٢٠٠٤م)، (ص / ٣٩).

عليه آفات التحصيل التكراري والحشو والشرح على الشرح، فتضاءلت أهميته في عصور التقليد؛ «وتحول إلى علم نظري بحت، تكاد تنعدم الحاجة إليه، إضافة إلى أنَّ جنوح منهج التأليف -لدى أكثر المتأخرين- نحو اختصار العبارة وتعقيدها، جعل أصول الفقه من العلوم العالية الصعبة، وحال دون حدوث المملكة الأصولية للدارسين»^(٣).

ومن هذه الوضعية المعرفية التي أصبح يشغلها علم المناهج والمقررات الدراسية، دعا بعض الباحثين والمفكرين من الذين ينتمون إلى حقل الدراسات الإسلامية أو خارجها، إلى ضرورة تجديد منهج أصول الفقه، ليستوعب المنجزات المنهجية المعاصرة، وضرورة انفتاحه على علوم الإنسان التي تطورت في الحقل الغربي، وذلك بغية مواكبة التطورات التي يخبر بها الواقع الاجتماعي للمجتمعات العربية، «فلقد أدَّى تطوير المنهجية النصية على

بها، وشروط هذا الاستدلال، ويرسم مناهج الاستنباط ويستخرج القواعد المعينة على ذلك، والتي يلتزم بها المجتهد عند تعرفه على الأحكام من أدلتها التفصيلية؛ هو علم أصول الفقه...»^(١)، «واعتبار الأصول بالنسبة إلى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة يبدو واضحًا تمامًا إذا ما بحثنا في علم الأصول نفسه، علاوة على أنَّ التعاريف الكثيرة التي وضعها الأصوليون تبين ذلك بوضوح، فأصول الفقه هو مجموع طرق الفقه من حيث إنَّها على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها»^(٢).

إنَّ المنزلة المعرفية التي شغلها علم أصول الفقه، باعتباره الأداة المنهجية التي يستخدمها الفقيه في توليد الأحكام الشرعية، فقدت بريقها في عصور الجمود والانحطاط، ودخلت

(١) عبد الكريم زيدان، «الوجيز في أصول الفقه»، بيروت، مؤسسة الرسالة، (٢٠٠١م)، (ص / ٧).

(٢) سامي النشار، «مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي»، بيروت، دار النهضة العربية، (ط. ٣)، (١٩٨٤م)، (ص / ٧٩).

(٣) جميلة بوحاتم، «التجديد في أصول الفقه»، مجلة: (المسلم المعاصر)، لبنان، (العدد: ١٢٦/١٢٥)، (٢٠٠٧م)، (ص / ٨٤).

العلوم والمعارف»^(٢). ومن المعضلات الفكرية التي يعاني منها الفقه في زمننا الراهن، معضلة فهم الواقع، قبل إصدار الأحكام الشرعية حوله، «فمهمة الفقه الإسلامي تتمثل في معالجة واقع قائم لا فرض واقع آخر غابر باسم قواعد وأصول، ترجع إلى أكثر من عشرة قرون؛ ولذلك:

كان التجديد في منهج البحث الفقهي ضرورة الواقع الذي يعيشه الناس، حتى يكون تعامل الفقه مع هذا الواقع حيًّا ومؤثراً...»^(٣).

ولم تعد الوقائع بسيطة كما في الزمن الماضي؛ بل أصبح الواقع شديد التعقيد والتداخل، لا يمكن لمن لا يمتلك أدوات منهجية معاصرة من معرفته،

(٢) طه جابر العلواني، «تراثنا الإسلامي والمعارف الإنسانية والاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة»، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (العدد: ٤٢)، (٢٠٠٦م)، (ص ٨، ٩).

(٣) محمد دسوقي، «نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه»، مجلة: (إسلامية المعرفة)، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (السنة: ١)، (العدد: ٣)، (١٩٩٥م)، (ص ١٢٧).

حساب المنهجية التاريخية إلى خلل نظري وتصوري بيّن، خاصة في مجالات البحث التي تتطلب معرفة دقيقة ببنية المجتمع والتنظيم الاجتماعي والسياسي والإسلامي»^(١).

أصبح من الضروري على علوم الفقه أن تصل معارفها بعلوم الإنسان، تلك العلوم التي تمتلك على المستوى الإجرائي العديد من الأدوات لسبر أغوار الواقع، ودراسة إيقاعاته وحركيته، فمن المعلوم أن:

«الأصولي -الذي وضع القواعد التي تقود خطوات الفقيه، سواء كانت استنبطت من الجزئيات الفقهية، أو وضعت قبلها وقادت إلى الوصول إليها- لا يستطيع أن يتجاهل المعارف السلوكية والاجتماعية والعقلية، بل والطبيعية؛ ولذلك: وجدنا جملة كبيرة من القواعد الأصولية مبنية على هذه

(١) لؤي الصافي، «نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة»، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (العدد: ١)، (١٩٩٥م)، (ص ٤١).

سادساً: التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الإنسان في فهم الواقع:

نشير في البداية إلى خاصية منهجية انطبع بها المجال التداولي الإسلامي، وتتمثل تلك الخاصية في التداخل المعرفي بين العلوم في الممارسة العلمية التراثية، ويُشير التداخل إلى أن كل علم يتداخل معرفياً ومنهجياً مع العلم القريب منه في المجال التداولي، ممّا يحقق نوعاً من التكامل المعرفي بينهما بمفهوما المعاصر، وتمثل (الآلية) إحدى أدوات هذا التداخل المعرفي، «ولا عجب أن تكون (الآلية) في تعريف التراث وصفاً يقوم بالعلم، فيقال (العلم الآلي) في صيغة المفرد، أو (علوم الآلة) في صيغة الجمع، والعلم الآلي هو عبارة عن العلم الذي لا يكون مقصوداً لذاته، أو قل، ليس هو غاية في حد ذاته بحيث لا يطلب إلا من أجل غيره»^(٢).

ومن المعضلات الفكرية التي يعاني منها الفقه في زمننا الراهن، معضلة فهم الواقع، قبل إصدار الأحكام الشرعية حوله.

والإشكالية لا تتعلق فقط بالجانب التوليدي للحكم الشرعي من النص؛ وإنما في إشكالية الوعي بالواقع، «فهناك مجالات الصلة بين الحكم التكليفي والواقع، في عدة مراحل يقف الفقيه والمجتهد أمام الواقع، حيث يستدعي الأعمال الصحيح لقواعد أصول الفقه، بالتعرف على الواقع، فأول هذه المراحل هي تعرف المجتهد على الواقعة محل الاجتهاد، وهذه الواقعة الآن لم تعد معاملة بسيطة وإنما أصبحت ظواهر معقدة لا بُدَّ أن يستعين بمختلف المناهج حتى يتعرف عليها، وهذا من صميم عمليات البحث الاجتماعي التي يتم التوصل إليها بمناهج علم الاجتماع»^(١).

(٢) طه عبد الرحمن، «تجديد المنهج في تقويم التراث»، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، (ط. ٢)، (١٩٩٣م)، (ص/ ٨٤).

(١) جمعة، علي، «قضية تجديد أصول الفقه»، مرجع سابق، (ص/ ٣٧٢).

(٢-١) تعلق الآليات بكيفيات العمل: كل ما كان آلة لغيره يكون مُتعلِّقًا بكيفيات عمله، وهذا الاقتران بين (الكيفيات) و(العمل) يدلُّ على أنَّ الآلية لها خاصية عملية.

(٢-٢) التمييز بين الخير والشر: لا تقتصر وظيفة الآلية على القيام بالتمييز بين الكذب والصدق، كما هو الشأن في العلوم النظرية، وإمَّا كذلك التمييز بين الشر والخير.

(٢-٣) تعلق العلم بالعمل: إنَّ الآلية في العلوم تتعلَّق بالعمل من جهة انبائها على الإجراءات، ومن جهة تقويمها للسلوك، ثم من جهة إقامتها للعلم على العمل.

(٣) المنهج: المقصود بالمنهج، كما هو واضح، جملة الطرق والأساليب التي يتوصل بها إلى نتائج معينة، وقد أدركت الممارسة التراثية الخاصة بالمنهجية للعلم إدراكًا تامًّا ... وتشمل المنهجية المنطقية في التراث كل المقولات والأدوات التي تدخل في بناء الاستدلالات.

وتنقسم (الآلية) كأداة منهجية إلى آلية خاصة وآلية عامة، أما معنى الآلية الأعم؛ فهو أن: «تكون الآلية خاصة إضافية تلحق كل علم يشترك في تحصيل غيره، فيكون كل علم داخل علم آخر بمنزلة آلة من آلاته، فإذا كان دخول الحساب في الفقه يجعل منه آلة له، فإنَّ دخول الفقه في التصوف يجعل الفقه آلة له...»^(١). ويتجلَّى هذا الاستيعاب للآلية الأعم في رسوخ ثلاثة أوصاف في الممارسة التراثية، وهي:

(١) الخدمة: ونقصد بالخدمة صفة الشيء بما يحصل به المنفعة شيء آخر، وإذا وصف العلم بكونه (خادمًا) لغيره، معنى ذلك أنَّ هذا العلم قائم للغير بأمر من شأنه أن يستفيد منه ويكون هذا الغير في الممارسة التراثية، إمَّا علمًا من العلوم النقلية أو العقلية.

(٢) العمل: تظهر الصبغة الآلية للعمل من الوجوه الثلاثة التالية^(٢):

(١) المرجع السابق، (ص / ٨٤).

(٢) المرجع السابق، (ص / ٨٥، ٨٦).

(١) علوم الإنسان تحقق آلية الخدمة لعلم أصول الفقه:

إنَّ من أعظم الخدمات التي يمكن أن تقدمها علوم الإنسان لعلوم الوحي، تتمثل برأينا في عملية فهم الواقع؛ لأنَّ كل المحاولات التي بذلت لتجديد هذه العلوم، والتي يأتي في مقدمتها علم الفقه، ركزت على كيفية فهم واستيعاب معطيات الواقع وتضاريسه، «فالعلوم الشرعية قد تستفيد جدًّا من المعطيات الميدانية التي تنتج عن دراسة الواقع من طرف العلماء الاجتماعيين دراسة موضوعية (نسبيًّا)، بحيث تصبح هذه المعطيات قاعدة لإصدار الأحكام الفقهية مثلًا عن بيئة ودراية»^(١).

وهناك من العلماء والفهاء من ذهب إلى أنَّ فهم الواقع المعاصر شرط ضروري لإصدار الأحكام الشرعية، وبما

تأسيسًا على خاصية (الآلية) التي تميزت بها الممارسة المنهجية في التراث الإسلامي، والتي تبين طرائق التداخل المعرفي بين العلوم في التراث الإسلامي، يمكننا أن نوظف هذه الخاصية، لتأسيس إبستمولوجي لتكامل معرفي معاصر، يضمن التداخل بين علوم الإنسان وعلوم الوحي وعلى وجه التحديد مع علوم الفقه، باعتباره من أكثر التخصصات العلمية التي تعنى بمسألة الواقع، وتشتبك مع علوم الإنسان في دراسته؛ لأننا اطلعنا على بعض الدراسات والأبحاث التي دعت إلى التكامل بين علوم الإنسان وعلوم الوحي؛ إلا أنَّها لم توفق في ذلك، بسبب تخطيها لمرحلة التأسيس النظري الإبستيمي للتكامل إلى مرحلة التفكير الإجرائي للتكامل المعرفي، بينما ما نروم إليه في هذه الدراسة، هو تأسيس معرفي ومنهجي لعملية التكامل أو بعبارة طه عبد الرحمن التداخل المعرفي، فنأخذ المحددات التي ذكرناها سابقًا لعملية (الآلية)، ونسقط عليها.

(١) مصطفى عشوي، «نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية»، مجلة التجديد، ماليزيا، الجامعة الإسلامية، (العدد: ٢)، (١٩٩٧م)، (ص / ٧٩).

معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميز عن غيره من طرق معالجة المنقول باستناده إلى شرائط مخصوصة، يفضي عدم استيفائها إلى الإضرار بوظائف المجال التداولي، فضلاً عن استناده إلى آليات صورية محددة»^(٢).

تعتبر علوم الإنسان المعاصرة من العلوم المنقولة من مجال تداولي مغاير، فتحتاج إلى عملية تقريب تداولي، كما فعل علماءنا في التراث مع المنطق وعلم الأخلاق، ومن الآليات الصورية التي وضعوها، تأتي أول آلية ممثلة في الآلية العقدية، بمعنى ألا ينتهك العلم المنقول قاعدة عقدية للمجال التداولي الإسلامي.

ومن هذه الزاوية: فإنَّ عملية التقريب التداولي لعلوم الإنسان، لا تتعلق مناهجها الإجرائية التي يمكن أن توظفها علوم الوحي في فهم الواقع؛ وإنما في المنطلقات الإستمولوجية التي

أنا في زمن طورت علوم الإنسان مناهج في فهم الواقع، فلم لا يتم استخدامها في فهم الواقع وتحديده؟ «فالبعد عن الواقع المعاصر الذي عرف تغيرات كثيرة، نتج عنه قضايا جديدة، وقد استحدثت علوم ومناهج للتعامل مع هذا الواقع، الذي استأثرت بدراسته العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبما أنَّ وظيفة المجتهد هي استنباط الحكم الشرعي وتنزيله على الواقع؛ فإنَّ تحصيل آليات معرفة محل الحكم يعد شرطاً ضرورياً في العملية الاجتهادية، لكي تتحقق الموافقة الدقيقة بين الحكم ومحلّه»^(١).

(٢) علوم الوحي تحقق آلية الخدمة لعلوم الإنسان:

كما ذكرنا في السابق: إنَّ علوم الإنسان التي تشكلت في الحقل المعرفي الغربي تحتاج إلى عملية تقريب تداولي، تلك العملية التي اختص بها المجال التداولي الإسلامي، حيث «لا سبيل إلى

(٢) طه عبد الرحمن، «تجديد المنهج في تقويم التراث»، مرجع سابق، (ص/ ٢٧٣).

(١) جميلة بوحاتم، «التجديد في علم أصول الفقه»، مرجع سابق، (ص/ ٧٨).

والتأسيسية للمنطلقات والغايات والأهداف، أورثها فراغاً روحياً وقلقاً نفسياً عميقاً ورؤية مادية طبيعية للحياة والإنسان والكون والوجود...»^(٢).

وتسهم علوم الوحي في خدمة علوم الإنسان عن طريق وصلها بالوحي بشقيه، باعتباره أحد المصادر المعرفية التي يمكن أن تبنى عليها بعض الافتراضات البحثية، «فشمولية الوحي واستيعابه لمختلف النشاطات الإنسانية منها والروحية من شأنه أن يفتح آفاقاً واسعة أمام العلوم الإنسانية ليخرجها من إطارها المادي الضيق الذي وجدت فيه، والذي انتهت معه إلى الاختزال الإنساني في جوانبه المادية مع إغفال لجوانبه الروحية والنفسية والعناصر الجمالية»^(٣).

(٢) قطب مصطفى سنو، «التكامل بين الفكر المقاصدي ومناهج البحث»، مجلة: (تفكير)، السودان، معهد إسلامية المعرفة، (٢٠٠١م)، (ص / ١٦).

(٣) محمد أمزيان، «نقد مناهج العلوم الإنسانية، في كتاب: قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية»، مرجع سابق، (ص / ٢٢٢).

تتأسس عليها نظرياتها، فمن المعلوم أنّ هذه العلوم، قامت على مسلمة الفصل بين الدين والعلم؛ وبالتالي: من الضروري أن ننزع عنها طابعها الوضعي والمادي، وكما يقول حاج حمد تحريرها من الإحالات المادية، «فأسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري، والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني غير وضعي، فهنا استيعاب وتجاوز يؤدي إلى مفهوم مختلف»^(١).

ومن هذا المنطلق، ستقدم علوم الوحي وعلى رأسها علوم الفقه وأصوله خدمة للعلوم الإنسان، من أجل تصحيح المنطلقات الإستيمية التي تشكل مساراتها التكوينية، «إنّه ليس من مريّة في أنّ أبعاد المعرفة الإنسانية الاجتماعية للوحي الإلهي بشقيه من الدائرة التوجيهية

(١) محمد أبو القاسم حاج حمد، «إستيمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج»، مرجع سابق، (ص / ٣١).

(٣) آلية (المنهج)، علوم الإنسان تسهم في تطوير منهج علوم الفقه في فهم الواقع:

إنَّ المناهج التي تتبعها الدراسات في علوم الإنسان تعنى بدراسة الواقع وكل مظهراته وتشكلاته في السياقات المختلفة، ولقد تطورت هذه المناهج في الحقل المعرفي الغربي بشكل جعلها تسهم في فهم واقع تلك المجتمعات، والتحكم في الكثير من الظواهر وحل العديد من المشكلات الاجتماعية؛ لذلك: فالقوة المعرفية لعلوم الإنسان لا تأتي من بناءاتها الإستيمية بقدر انطلاقها من فهم الواقع والعودة إليه، تحليلاً واستيعاباً وتجاوزاً.

إذا تمَّ وصل مناهج علوم الفقه وأصوله بهذه المنهجيات القائمة على دراسة الواقع، وفق منهج استقرائي، بدلاً من المناهج الاستنباطية التي يوظفها منهج أصول الفقه في فهم النص الديني، فمعرفة المقاصد منهجياً لا تكفي، «لكي يكون الاجتهاد مبنياً عليها محققاً للغاية منها، وإمّا يحتاج الأمر -مع هذا- إلى فقه

الواقع وملابساته، ويشمل هذا الفقه كل ما ينطوي عليه هذا الواقع من مشكلات اجتماعية واقتصادية وفكرية ونفسية»^(١)؛ فإننا سنصلها بالواقع الموضوعي، «ولا بُدَّ أن نقف وقفة مع أصول الفقه تصله بواقع الحياة؛ لأنَّ قضايا الأصول في أدبنا الفقهي أصبحت تؤخذ تجريداً، حتى غدت مقولات عقيمة لا تكاد تلد فقهاً البتة»^(٢).

إنَّ الفقه في التراث الإسلامي أجاب عن حاجات ومتطلبات تلك الأزمنة، «في العصور أورثنا فقهاً ليس عن واقعنا الآن؛ إذ هو من الواقع الذي جابهه أبا حنيفة أو مالكاً أو الشافعي، وبهذا الأمر أمسى الفكر الإسلامي اليوم فكراً تجريدياً، فكراً خرج من التاريخ جملة واحدة، وظل في مكان علوي لا يمس الواقع فنحن في وادٍ والفقه الإسلامي في وادٍ آخر»^(٣)؛ لذلك: فإنَّ الطريقة

(١) المرجع السابق، (ص / ١٣٣).

(٢) حسن الترابي، «قضايا التجديد نحو منهج أصولي»، السودان، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ب. ن. (ص / ٧).

(٣) المرجع السابق، (ص / ٢٤).

والتزود قبله بآليات فهم الواقع، من العلوم الاجتماعية التي توقفت في حياة المسلمين منذ زمن، والتحقق بهذه الشروط اللازمة لعملية الاجتهاد، أدى إلى انفصال أصحاب المشروع الإسلامي عن واقع الحياة»^(٣).

(٤) آلية (المنهج)، علوم الوحي تسهم في تطوير مناهج علوم الإنسان:

تسهم علوم الوحي في تطوير مناهج علوم الإنسان، من خلال تزويدها بعديد الفرضيات البحثية، التي يمكن أن تساعد الباحثين في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، وكذلك تنوع من مصادرها المعرفية، حيث يعتبر الوحي أحد المصادر المعرفية، التي يمكن أن تتكئ عليها علوم الإنسان في صياغة معارفها، «ضرورة اعتماد الوحي مصدرًا للمعرفة في الشق الموضوعي للعلوم، ذلك أننا نعلم أنه

المنظمة للبحث التي تستخدم في دراسة الظواهر الاجتماعية من التصور الإسلامي «للإنسان والمجتمع والوجود على وجه يجمع بين المناهج الأصولية المعتمدة في الاستنباط من نصوص الكتاب والسنة، ومناهج البحث الواقعية (الميدانية) المعاصرة بصورة متكاملة»^(١)، فالفقيه في حاجة إلى توظيف «وإدراك الأثرولوجي واللغات وعلم المجتمعات والمجتمع، وربما السياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع الديني، وأي نوع من أنواع المعرفة الاجتماعية، وقد يلجأ الفقيه إلى بعض العلوم الطبيعية وخبرائها وعلمائها حسب الحاجة وما يستجد عليها»^(٢).

لذلك: نرى من لوازم الاجتهاد اليوم، «الاستيعاب المعرفي الشامل للواقع الإنساني، وهذا لا يتأتى كله من مجرد المعاشية والنزول إلى الساحة ...

(١) طيب إبراهيم رجب، «معالم التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية»، مرجع سابق، (ص / ٦٤).

(٢) طه جابر العلواني، «تراثنا الإسلامي والمعارف الإنسانية والاجتماعية»، مرجع سابق، (ص / ٨).

(٣) عمر عبيد حسنة، مقدمة كتاب: «في فقه التدين، فهمًا وتنزيلًا»، عبد المجيد النجار، دار الكتب القطرية، (١٤١٠هـ)، (٨ / ١).

عقلية وعلوم نقلية، حيث «تعد فكرة المقاصد الإطار الفكري الذي يمكن أن تتجلى فيه وحدة العلوم الإسلامية بحكم قدرتها على تجاوز ذلك التقسيم التقليدي، الذي ترسخ في الأذهان، بين العلوم التي استأثرت بصفة الشرعية؛ لأنها تهتم بالبحث في النصوص، فأصبح يطلق عليها العلوم الدينية، والعلوم الأخرى التي اهتمت بالإنسان والمجتمع والطبيعة، فأصبحت علومًا دنيوية؛ لأنها تبحث في الإنسان وعلاقته بمحيطه الاجتماعي والطبيعي»^(٢).

هناك العديد من الآليات المنهجية التي طورها منهج أصول الفقه، يمكن توظيفها في دراسة الظواهر الإنسانية، «ومن الأدوات القادرة على تحقيق هذا الأمر: الاستحسان الأصولي والاستصلاح والاستصحاب، ومناهج المفاهيم (مفهوم الموافقة ومفهوم

قد وردت إشارات واضحة وحاسمة في القرآن والسنة في مجال إقرار حقائق علمية معينة أي في الشق الموضوعي للعلوم، والأمثلة كثيرة على ذلك فيما يعبر عنه الإسلاميون بالسنن ... (سنن الكون والمجتمع والنفوس... إلخ)، ومن هنا لا بُدَّ من أن نقبل أن هذه الإشارات مصدر للمعرفة في هذا الشق الموضوعي في كل علم من هذه العلوم، ولكن يجب أن نفصل هنا بعض الشيء، فالقول بأنها مصدر للمعرفة لن يفيد كثيرًا في تقدم العلم نفسه، وإمّا يجب وضعها في موضعها من المناهج التي توصل إلى القوانين العلمية التي تنقل هذه الإشارات إلى استنباط قوانين منها يمكن استخدامها في حياتنا العملية»^(١).

ساعد الفكر المقاصدي لعلوم أصول الفقه على إعادة الوصل بين العلوم في وحدة بنائية واحدة، وتجاوز تلك الثنائية التي تفصلها إلى علوم

(٢) محمد بن نصر، «المقاصد الشرعية بين حيوية الفكرة ومحدودية الفعالية»، مجلة: (إسلامية المعرفة)، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (العدد: ٤٩)، (٢٠٠٧م)، (ص / ٦١).

(١) جمال الدين عطية، «علم أصول الفقه والعلوم الاجتماعية»، مجلة: (المسلم المعاصر)، (العدد: ١٤٥، ١٤٦)، (٢٠١٢م)، (ص / ٥).

التعليمية في العالم العربي والإسلامي هذه الثنائية، وشطرت النظم التعليمية إلى نصفين، تعليم مديني وآخر ديني، فأصبح اليوم من الضروري إعادة الوصل بينهما لإحداث نقلة نوعية في مناهج هذه العلوم.

(٢) نشأت علوم الإنسان في الحقل الغربي باعتبارها علوماً تهتم بدراسة السلوك الإنساني وعلاقاته وتفاعلاته الاجتماعية، ووظفت هذه العلوم العديد من المناهج العلمية لدراسة الواقع الإنساني، وتمكنت من حل العديد من مشكلات المجتمعات الغربية، لكن ما إن نقلت هذه العلوم إلى العربي والإسلامي، فلم تثمر نتائجها معرفياً؛ بسبب طغيان المنظورات الأيديولوجية والثقافية والحضارية على مفاهيمها ونظرياتها، تلك المنظورات التي تقع في تناقض صارخ مع الرؤية الإسلامية للوجود، فسعى العديد من الباحثين لإخراجها من أزمته بطرح بديل منهجي أطلق عليه التأسيس الإسلامي لهذه العلوم.

المخالفة)، والدلالات ... فهذه المناهج يمكن استخدامها في الدراسات الإنسانية والاجتماعية المعاصرة من أجل التوصل إلى حسن تفسير الظواهر الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والقانونية التي تطرأ على حياة الفرد والجماعة»^(١).

خاتمة:

إن أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذه الدراسة، نوجزها في:

(١) أدى تصنيف العلوم عند ابن خلدون إلى علوم عقلية وعلوم عقلية إلى توالد ثنائية في المجال التداولي الإسلامي، تلك الثنائية التي وضعت العقل في مقابل الوحي، فتولدت عنها أزمة إبستمولوجية حادة عصفت بعلوم الوحي بمختلف تخصصاتها، نتيجة عدم قدرتها على الاستفادة من المنجزات المعرفية التي ولدها العقل الإنساني، فبقيت حبيسة الممارسات المنهجية التقليدية، وكرست الأنظمة

(١) قطب مصطفى سنو، «التكامل بين الفكر المقاصدي ومناهج البحث في العلوم الإنسانية»، مرجع سابق، (ص/ ٢٠).

تُجدد هذه العلوم، خاصة منهج أصول الفقه، أدواتها الإجرائية في دراسة الظواهر الإنسانية، وتتمكّن من إنزال أحكامها الفقهية على الواقع الراهن، لا على تمثّل واقع الماضي.

(5) إنّ التكامل المعرفي بين علوم الإنسان وعلوم الوحي، تحقيقاً لمنهجية (الآلية) التي اختص بها المجال التداولي، يسهم في تحقيق آلية الخدمة، أي علوم الإنسان تخدم علم أصول الفقه الذي يقع في الدائرة القريبة إليها في المجال التداولي، وعلوم الوحي تسهم عن طريق توجيهاتها العقائدية في التقريب التداولي لعلوم الإنسان، وتفك الارتباط بينها وبين الأسس العقدية التي تبلورت في ظلّها في الحقل الغربي، ويؤدّي التداخل المعرفي بين علوم الفقه وعلوم الإنسان إلى الاستيعاب المتبادل للمنهجية؛ فنتمكّن من فهم الواقع بشكل معرفي ومنهجي، ويحقق في الأخير هذا التكامل المعرفي إعادة الوصل بين علوم العقل وعلوم النقل، ويؤسس من جديد لوحدة العلوم في المجال التداولي الإسلامي.

(3) أمّا الأزمة الإستيمية التي تعاني منها علوم الشريعة (الوحي) فتتبدّى في إشكالية استيعابها للواقع الراهن، في حين تعاني علوم الإنسان من المنطلقات الإستيمولوجية التي تتأسس عليها فرضياتها ونظرياتها ومفاهيمها، ومن هنا: يصبح التكامل حتمياً بين علوم الإنسان وعلوم الوحي لتجاوز أزماتهما، والسعي إلى الانضباط بالممارسة المنهجية الإسلامية، لنتمكّن من فهم الواقع الاجتماعي للمجتمعات العربية والإسلامية.

(4) تسهم علوم الوحي في حل الأزمة التي تعاني منها علوم الإنسان، من جهة بناء منطلقاتها ومقدماتها المعرفية والمنهجية في ضوء الرؤية الإسلامية التوحيدية، عن طريق توظيف الوحي كمصدر رئيس من مصادر المعرفة، وفي المقابل، تسهم علوم الإنسان في حل الأزمة المعرفية التي تعاني منها علوم الوحي، بسبب هيمنة المنهجية التقليدية على ممارستها، ممّا حرّمها من التفاعل مع الواقع المعاصر، فعن طريق توظيف مناهج علوم الإنسان

وبالتالي: فإنَّ (الدين لا يُفهم إلا بعلوم الدين) و(الإسلام لا تُفسر نصوصه إلا بعلومه ومعارفه). الأمر الذي شكل عائقًا أمام تطور هذا الفكر نفسه من جهة، كما عرقل جملة من العلوم الإسلامية الحاضرة له من جهة أخرى؛ لأنَّها وقفت عند مستوى أبت أن تتجاوزه، وسارت في اتجاه رفضت أن تغير السير نحوه.

ولا شكَّ أنَّ هذا الأمر يتعارض كل التعارض مع جوهر رسالة الإسلام، التي هي رسالة كونية عالمية قوامها الانفتاح على مختلف الشعوب والأمم، والتفاعل مع شتى الملل والنحل، والتواصل مع جميع الحضارات والثقافات من دون استعلاء ولا إقصاء، ودون تبعية ولا خضوع. من هنا؛ فإنَّ السقوط في التعامل مع الدين وقضاياه من منطلق (نسق معرفي مغلق) هو اختيار يخالف فلسفة الدين نفسه من حيث شمولية رسالته وإنسانيتها واستيعابها. ذلك أنَّ منهج الانكفاء والانغلاق هذا لم يتعاط مع «الوحي النص المؤسس للمعرفة باعتباره

الأجنبية، وهي طريقة تقوم في الغالب الأعم على الرفض والرد، والنقض والإقصاء؛ لأنَّها -كما يتصور البعض خطأ- ليست من جنسه ولا تتوافق مع مرجعيته، بحجة أنَّ الانفتاح عليها قد يضرُّ بالدين وأهله، ويفسد العقيدة والشريعة على حدِّ سواء، كما تدلُّ على ذلك جملة من المواقف المناهضة للمنطق والفلسفة عبر تاريخ الإسلام الطويل^(١).

(١) يقول طه عبد الرحمن في هذا السياق: «لقد اعتُبر المنطق فضولاً من القول، أو خروجاً عن السليقة، أو مرتعاً للشناعات، أو مظنة للشبهات، بل رجماً بالغيب، وخوضاً في لجاج الباطل، ووقع تكريهه، بل تحريمه ومصادرته، كما ابتلي أصحابه بالتجريح، أو الاتهام، أو الإيقاع، بل بالمتابعة والمعاقبة. ولا زالت آثار هذا التصدي للمنطق والمناطقة إلى هذا الزمن، وقد كان من المعارضين له كبار المحدثين والفقهاء والأصوليين والمتكلمين واللغويين من أمثال: الشافعي، وأبي سعيد السيرافي، والباقلاني، وأبي الحسن الأشعري، والقاضي عبد الجبار، والجبائي، وأبي المعالي الجويني، وابن الصلاح، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، والسيوطي، وغيرهم كثير». طه، عبد الرحمن، «تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي»، الدار البيضاء، بيروت، (ط. ٢)، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٣١٥).

المعرفي يحسن التأكيد على مسلمة أساسية مفادها أن التمييز في الاستمداد بين مصادر المعرفة، نصاً وعقلاً وواقعاً، باعتماد بعضها دون الآخر يُفضي إلى نزعات فكرية وصراعات مذهبية وأيديولوجية^(٢) أكثر مما ينتج معرفة متكاملة وفكراً متزناً، (وهذا سبب من أسباب الفرقة والخلاف والنزاع بين طوائف وتيارات الفكر الإسلامي ذات النزوع النصي الحرفي، أو العقلاني الصرف، أو الدهري الواقعي جداً،

(٢) يحسن التنبيه في هذا الإطار إلى أن التصادم المعرفي وما يترتب عليه من خصام وعنف وإقصاء وغيره لا يكون -دائماً- مُبرراً بدوافع فكرية صرفة، وإنما هو في حقيقته تصارع على أمط حياتية مخصوصة، ودفاع عن مسالك وجودية محددة. يقول عبد الرزاق بلعقروز في هذا المعنى: «وراء أنظمة المعرفة وروح المنهج العلمي وأجهزة المنطق ومقولاته، وخلف ما تظهر عليه هذه الاستراتيجيات والتخطيطات من ترفع عن الصيرورة، تختبئ تقييمات، أو بالأقوى مطالب فيزيولوجية للحفاظ على نوع معين من الحياة في شروط وجودية مخصوصة». يراجع عبد الرزاق، بلعقروز، المعرفة والارتباب؛ المسألة الارتبابية لقيمة المعرفة عند نيتشه، وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، منتدى المعارف، بيروت، (٢٠١٣م)، (ص/ ١١٤).

شاهدًا بالحق على هذه المعرفة، وإنما تعامل معه باعتباره شواهد تبرر معرفة تأسست خارجه وبدأت بالتدرج وبفعل التداول التاريخي تحتل مكانه»^(١).

ضمن هذا الأفق العام تحاول هذه المقالة نقض هذا التصور الانغلاقية للمعرفة، القائم أساساً على الفصل بين العلوم والمعارف وإبعادها عن بعضها البعض، في مقابل الدفاع عن تصور بديل مقتضاه أن المعارف محكومة بمنطق التكامل والتفاعل، وليست قائمة على أساس التباعد والتنافر، ومن ثم الاستدلال على مدى أهمية هذا النظر التكاملي في فهم الوحي وتلقي نصوص التنزيل.

في مفهوم التكامل المعرفي وجدواه:

قبل مباشرة تحديد دلالة التكامل

(١) سعيد، شبار، «من مظاهر التحيز في العلوم الإسلامية»، ضمن كتاب: «العلوم الإسلامية أزمنة منهج، أم أزمنة تنزيل»، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب (٢٠١٠م)، (ص/ ٢٦١).

دون القدرة على التفاعل والتكامل معها. وإضافة إلى هذا فلقد كان لعامل تصنيف العلوم وتمييز بعضها عن بعض (تسهيلاً لتلقيها والتعرف على أحكامها) بالغ الأثر كذلك في هذا الانقطاع، بحيث تحول هذا الاعتبار المنهجي إلى واقع موضوعي يصعب الانفكاك عنه بالممارسة والتداول التاريخي، خصوصاً بين العلوم المسماة (عقلية ونقلية)، و(عبادية وعادية)، و(حكمة وشريعة)، وما شابه ذلك. وتطور هذا التمييز ليأخذ أشكالاً أخرى في فكرنا الحديث والمعاصر في ثنائيات من قبيل (حديث/قديم)، (شرعي/عقلي)، (ديني/مدني)، وكأنه لا علاقة لأحدهما بالآخر^(٢).

وهذا ممّا جعل مجالات العلم والمعرفة شبيهة بجزر معزول بعضها عن بعض، لا تربطها رابطة ولا تصل بينها أية صلة وخاصة علوم الدين في علاقتها بعلوم الإنسان من حيث هما صنفان معرفيان ظلّ محكومين لزمن طويل

ومثلها الباطني المغالي. وهكذا فالأصل في المعرفة أن تنال حظاً من هداية وإرشاد الوحي، وحظاً من اجتهاد ونور العقل، وحظاً من حاجات ونوازل العصر والواقع. فتلك وحدها المعرفة القابلة للاستمرار والتطور، والمقبولة عند ذوي العقول المتزنة والسرائر السليمة^(١).

ومعنى هذا أنّه بتكامل مصادر المعرفة تتكامل العلوم والمعارف؛ إذ لكل مصدر علوم تنبثق منه وتدور حوله بياناً وتوضيحاً، وبناءً وتأسيساً، والأصل فيها التداخل والتكامل لوحدة الغاية والمصدر، وليس التنافر والتضارع والانحباس في دوائر خاصة لا تُطل على غيرها ولا تتواصل معها. وهذا الذي حدث تاريخياً (في دائرة الفكر الإسلامي تحديداً) من حيث التأطر في المذاهب والفرق والطوائف، إنّما هو من التحيزات والأفهام الخاصة التي جعلت كل طائفة تستقل عن الأخرى

(١) سعيد، شبار، «منهجية الاستمداد التكاملي لمعارف الوحي»، مجلة حراء، السنة الرابعة، (العدد: ١٦)، (٢٠٠٩م)، (ص/ ١٣).

(٢) سعيد، شبار، «من مظاهر التحيز في العلوم الإسلامية»، مرجع سابق، (ص/ ٢٦٣).

العلم وتقدمه من جهة، أو في تطبيقه وتوظيف مبادئه عملياً من جهة ثانية.

فإنَّ مفهوم التكامل يدلُّ، من ضمن ما يدلُّ عليه، على حاجة العلوم إلى بعضها البعض في نمو العلم وتقدمه من جهة، أو في تطبيقه وتوظيف مبادئه عملياً من جهة ثانية.

وبناء على هذا يبدو أنَّ هناك -على الأقل- بعدين لعملية التكامل المعرفي: بعداً إنتاجياً وبعداً استهلاكياً؛ فالتكامل في البعد الإنتاجي هو صورة من صور الإبداع الفكري الذي يحتاج إلى قدرات خاصة. فمثلاً التكامل بين معارف الوحي والعلوم الإنسانية والاجتماعية في صياغاتها الغربية يحتاج إلى العالم الباحث الذي يستلهم هداية الله -سبحانه- في فهم مقاصد النصوص والأحكام وكيفية تنزيلها على الوقائع والأحداث ضمن إطار ثقافي وحضاري معاصر. أمَّا البعد

منطق الصدام والتنافر وليس بمنطق التكامل والترابط بما هو الأساس الذي ينبغي أن تُبنى عليه مختلف المعارف، وتُرسى وفقه جميع العلوم. من منطلق أنَّ الأصل في المعرفة -كأئنة ما كانت- هو الاختلاف والتنوع، مثلما أنَّ الأصل في العلم، كأئناً ما كان، الانفتاح والتفاعل وليس الانغلاق والجمود؛ وإلاَّ تحول إلى أداة لإنتاج ثقافة التقليد والاجترار، أو آلة لصناعة فكر الاتباع والاستهلاك. والحال أنَّ الثقافة لا تكون ثقافة حقة، مثلما لا يكون الفكر فكرياً بحق إلاَّ إذا كان مجتهداً مبدعاً، مُتجدِّداً مجدداً. وكلها أمور لا يُرجى تحقيقها إلاَّ في إطار تقارب العلوم المتعددة، وتكامل المعارف المتنوعة.

وإذا تبينَّ هذا تبينَّ معه كذلك أنَّ قضية التكامل المعرفي هي قضية فكرية ومنهجية في الآن نفسه، ذلك أنَّها ترتبط بالنشاط الفكري مثلما ترتبط بالممارسة البحثية وطرق التعامل مع الأفكار. ومن هنا: فإنَّ مفهوم التكامل يدلُّ، من ضمن ما يدلُّ عليه، على حاجة العلوم إلى بعضها البعض في نمو

بالجمع بين القراءتين: (قراءة الوحي، وقراءة الوجود)، أو لَنَقُلْ: (قراءة الكتاب المسطور، وقراءة الكتاب المنظور)^(٢).

ولا يخفى أن هذا الاختيار التكاملي قد يكون موحداً للمجهود الفكري للأمة من ناحية، ومحققاً لشرط كسبها الاجتهادي والإبداعي من ناحية أخرى. يقول النورسي في هذا المعنى معبراً عن امتزاج نظره العقلي بيقينه القلبي ومشهودات الواقع الحسي: «أعلم أن عقلي قد يرافق قلبي في سيره، فيعطي القلب مشهوده الذوقي ليد العقل، فيبرزه العقل على عاداته في صورة المبرهن التمثيلي»؛ لذا: فهو يرى «أن أعظم سبب سلب منّا الراحة في الدنيا، وحرَم الكثيرين من سعادة الآخرة، وحَجَب شمس الإسلام وكَسَفها هو سوء الفهم وتَوَهْم مناقضة الإسلام ومخالفته لحقائق العلوم»^(٣)، وتعارضه مع ما يسمى بعلوم العقل.

(٢) المرجع السابق، (ص / ٢٩٠).

(٣) سعيد، شبار، «منهجية الاستمداد التكاملي لمعارف الوحي»، مرجع سابق، (ص / ١٣).

الاستهلاكي من عملية التكامل المعرفي فيتعلق بتوظيف الأبنية الفكرية التي يقوم عليها التكامل في فهم الظواهر أو القضايا موضوع الدراسة، وتمييز العناصر المميزة للمعرفة في إطارها التكاملي، وتسهيل نقل هذه المعرفة إلى الغير^(١).

وبعيداً عن الخوض في تفاصيل دلالة مفهوم التكامل المعرفي والقيام بترجيح استعمالات على أخرى نبادر إلى القول إن ما يعنيه المفهوم في السياق الذي نحن فيه هو التكامل في ثلاثة مستويات متلازمة؛

أولها: التكامل بين مصدري المعرفة الأساسيين: (الوجود، والوحي)،
والثاني: التكامل بين أداتي المعرفة: (العقل، والحس)،

أمّا الثالث: فهو التكامل بين الأدوات والوسائل. وهذا الفهم مرتبط تحديداً

(١) فتحي، حسن ملكاوي، «منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة خاصة بالمغرب، مطبعة طوب، بريس، الرباط، المغرب، (٢٠١٢م)، (ص / ٢٠ - ٢٨).

يمكن أن تندرج في بناء نسقي واحد... وتكمن أهمية خاصيتي التكاملية والنسقية في أنهما تؤكدان حقيقة أن المعرفة البشرية تسير وتتطور في انسجام رائع نحو المزيد من التجريد والتعميم، وهما من خصائص الفكر الإنساني التوحيدي الذي شمله منهج الإسلام في الحياة والعقيدة»^(٢).

ومن هذه الزاوية يتبين أن المدخل التوحيدي يتضمن إقامة التكامل والتداخل بين الوحي الإلهي في الكتابين المسطور والمنظور الأمر الذي تتلاشى معه العديد من مشكلات التقابل بين العقل والنقل.

ويتضمن ذلك أساسًا إقامة التكامل بين علوم الوحي كما يفهمها الإنسان، والعلوم المكتسبة في مجال الكون الطبيعي والاجتماعي والنفسي بوصفها من ضرورات الاستخلاف والتمكين

(٢) أحمد، فؤاد باشا، «فلسفة العلوم بنظرة إسلامية»، المكتبة المصرية، القاهرة، (ط. ١)، (١٩٨٤م)، (ص ٤٧).

في الأساس التكاملي للعلوم والمعارف:

إن من كبير الأخطاء تصور أن العلوم في المنظور الإسلامي تقتصر فقط على ما يسمى العلوم الشرعية أو علوم الشرع مما يدور على النص الديني تدوينًا وتوثيقًا وتفسيرًا واستنباطًا، وإمّا يشمل كذلك ما يُعرف اليوم بالعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية والعلوم التطبيقية العملية والعلوم الاجتماعية وغيرها. «دراسة هذه العلوم من منظور إسلامي ليست مستنبطة بالضرورة من نصوص الوحي، بل هي علوم للطبائع والوقائع في ضوء السنن الكونية والاجتماعية والنفسية التي أودعها الله في الأشياء والأحداث والظواهر»^(١)، ومن هنا تبدو الحاجة ماسة إلى (إعمال نظرة كلية لمختلف ظواهر الكون والحياة تذوب معها تلك الحواجز الظاهرية بين فروع العلم المختلفة، بحيث تحل العلوم المتداخلة والمتكاملة محل العلوم المتنافرة والمنفصلة، بل إنها كلها

(١) فتحي، حسن ملكاوي، «منهجية التكامل المعرفي»، مرجع سابق، (ص ٢٩٥).

التناقض يُحسم. ذلك أنّ مراجعة العقل أو الفهم ربما تؤثر في بناء الانسجام ليس بين نصوص الوحي نفسها، وإنما بين تفسير الإنسان وفهمه لهذه النصوص، وبناء الانسجام هذا يجعل فهمنا للوحي يتفق مع البنيات المتجمعة والمكتشفة عن طريق العقل؛ ولهذا: فإنّ الإنسان المسلم عندما يصر على وحدة نوعي مصادر المعرفة، الوحي والعقل، يكون متصفاً بالقدر الكافي من العقلانية^(٢)، عقلانية من نوع مخصوص تجعل منه، على حد تعبير عبد الرزاق بلعقروز، (إنساناً تعارفيّاً) -بالمعنيين الديني والفلسفي معاً- لكونه «يتأسس على الرؤية الكونية التوحيدية بما هي مبدأ لتوليد المعرفة وتوليد المنظومات الأخلاقية، وسائر التشعبات في الممارسات الثقافية. وهي أيضاً أداة لمراجعة ونقد المآلات التي انتهت إليها ثقافة الإنسان الأخير. فالإمكان الوجودي المتوازن في المستوى المعرفي ينبني

في الكون والعمران البشري^(١). وفق هذه الرؤية التوحيدية يرى إسماعيل الفاروقي أنّه لا العقل ولا الوحي يسيطر أحدهما على الآخر. فلو قدم الوحي؛ فإنّه ينتفي المبدأ الذي يميز نصّاً من نصوص الوحي عن نص آخر، أو فكرتين يقدمهما الوحي عن موضوع واحد. وعندها لا يسهل حل ما يبدو من تناقض أو عدم انسجام في فهمنا لنصوص الوحي. ولكن نصّاً ما من نصوص الوحي ربما يبدو مناقضاً للعقل، أي: لبعض نتائج الفحص والإدراك العقلي.

وعندما يحدث ذلك؛ فإنّ الدين الإسلامي يدلنا على أنّ التناقض ليس هو النهاية، لذلك يحيل الباحث إمّا لمراجعة فهمه للوحي، أو لنتائج بحثه العقلي، أو للأمرين معاً، وبناء عليه؛ فإنّ مبدأ التوحيد يتطلب من قارئ الوحي أن يجرب قراءة أخرى لهذا الوحي في مسألة التناقض تزيل اللبس وتوضح المعنى، فإذا حصل ذلك فإنّ

(٢) إسماعيل، الفاروقي، «التوحيد ومضامينه على

الفكر والحياة»، ترجمة: السيد عمر، دار البحوث العلمية، الكويت، (٢٠١٠م)، (ص/٤٤).

(١) فتحي، حسن ملكاوي، «منهجية التكامل المعرفي»، مرجع سابق، (ص/ ٥٠).

من المرونة والحركية يمهده (الفكر الإسلامي) بأسباب القوة التي تمكنه من جمع شتات الظواهر الاجتماعية والإنسانية والطبيعية، ويؤهله لقراءة منهجية صحيحة للوحي كما للكون، يلم بها هذا الشتات من خلال الدمج بين عالم الغيب وعالم الشهادة، أو بين الوحي والوجود، والدين والعلم. ومن خلال جمع الأبعاد الزمانية والمكانية لنظام يؤلف بين قراءة الكتاب المسطور وقراءة الكتاب المنشور، القراءة التي تجعله مدرجاً ومستوعباً ومحددًا لمصادر المعرفة وحدود مجالاتها، وعلاقاتها وبنياتها ومراتبها ومختلف أبعادها.

وهذا من شأنه أن يقيم نظامًا معرفيًا منسجم البناء، متوافق العناصر، شاملًا للوحي والإنسان والكون بحيث يشكل في النهاية نسقًا معرفيًا مؤلفًا من عناصر تتكامل فيما بينها وتعطي هوية متميزة وجوديًا ومعرفيًا وحضاريًا، على نحو لا يعود معه النسق هو المجموع القسري لهذه العناصر، بل تُولد هذه العناصر -نتيجة تكاملها

على إعادة ضبط العلاقة الممزقة بين مصادر المعرفة الثلاثة: الوحي والعقل والتجربة، وذلك بتحقيق التوافق المعرفي والتوازن بين مصادر المعرفة المطلقة والنسبية»^(١).

من هذا المنطلق يتأكد أنه ليس ثمة شيء مما يعرضه الدين الإسلامي عن طريق النقل أو الحديث إلا وهو قابل للفهم عن طريق العقل والنظر؛ وبالتالي: ليس هناك شيء يكمن فوق استراتيجية الفهم الإنساني. ولعل من جملة الأزمات التي أصابت النظام المعرفي في الفكر العربي المعاصر أنه لم يعد قادرًا على طرح الأمور بشكل منهجي سليم ومتوازن يسمح له بإمكان إبراز أصالة ما بين النص الديني والعلوم الاجتماعية والإنسانية وغيرها من عناصر التكامل المعرفي ومظاهر التفاعل العلمي والتداخل المنهجي التي تُرسى منهجًا على قدر

(١) عبد الرزاق، بلعقروز، «نظرية الفعل التواصلي وحدودها؛ من العقل التواصلي إلى الإنسان التعارفي»، مجلة: (الكلمة)، (العدد: ٦٧)، (ربيع ٢٠١٠م)، (ص/ ٨٧).

على أنه لم يعد خفيًا اليوم أن الثورة المعرفية العلمية المعاصرة حتمت على العقل الحديث أن يسير في اتجاه مراجعة تركيبة النظام المعرفي، ومن ثمَّ الانعطاف نحو التشديد على حاجة العلم إلى الدين في تفسير بعض الظواهر كمسألة الزمن وبدائياته، والمكان وأصله، وبالمقابل إبراز حاجة الدين إلى العلم لفهمه فهمًا شموليًا نسقيًا وواقعيًا، في ترابط وانسجام لا انفصام بينهما. بما يعني أن هناك ضرورة ملحة لربط الفكر النظري بالعملية، والتجريدي بالمحسوس، والعقلي بالواقعي، والعلوي بالسفلي والميتافيزيقي بالفيزيقي، والإنساني بالطبيعي، وما إلى هذا^(٣).

في التفاعل بين المعارف البشرية والمعارف الدينية:

من الحقائق الراسخة في فلسفة العلوم في صيغتها الحديثة أن عناصر المعرفة البشرية المختلفة هي في تفاعل مستمر وبينها ارتباط وثيق. بحيث إذا ظهرت

وانسجامها وتوافقها وتفاعلها- عناصر جديدة لا يمكن تمييزها من النظر في العناصر فحسب، وإمَّا يحصل فهمها في إطار البناء المعرفي الذي يضمها^(١). إنَّ العلاقة إذن بين الأسس المعرفية والأسس الوجودية تحتم فهم الحقيقة والتعاطي معها على أساس من توافق المعارف وتناظر مجالاتها ومسالكها. ف (الوجودية) التي محورها الدين، وهذه المعرفة، هما أساس الوحدة النموذجية وفق الرؤية الإسلامية؛ ولهذا: فمن طبيعة النظام المعرفي أنه حدّد مكانة العقل والحس، إلى جانب الوحي، بغرض الاهتداء إلى الحقيقة في أكمل صورها وأمثلها، ومنع بالتالي الفكر الإسلامي من الوقوع في تجزئة مصادر المعرفة المستندة إلى فرضية التناقض النهائي بينها^(٢). وليس من المبالغة في شيء التأكيد في هذا المقام

(١) عبد العزيز، بوالشعير، «النظام المعرفي في النظامين الإسلامي والغربي»، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، (ط. ١)، (٢٠١٤م)، (ص/١٢، ١٣).

(٢) أحمد داود، أغلو، «تحليل مقارن للنماذج المعرفية الإسلامية والغربية»، مجلة: (إسلامية المعرفة)، السنة السادسة، (العدد: ٢٢)، (خريف ٢٠٠٠م)، (ص/ ١٢٧، ١٢٨).

(٣) عبد العزيز، بوالشعير، المرجع السابق، (ص/ ١٣٨).

تحدث تغييراً عميقاً يمس البناء كما المضمون والمحتوى. ممّا يؤكد أنّ كل كشف جديد هو قرينة جديدة تتيح تفسير الموضوع القديم تفسيراً جديداً، وتطرح إمكان النظر إليه من منظور مغاير. لهذا يمكن، على سبيل المثال لا الحصر، تفسير مثلث العلم والفلسفة والدين، أو المعارف العلمية والفلسفية والدينية بمجموعة من المرايا المتقابلة، وكل صورة تنعكس في إحداها تظهر لزوماً في الأخرى، مثلما أنّ أي خلل في واحدة منها يؤثر لا محالة في المرايا الباقية^(٢).

تأسيساً على هذا؛ يمكن القول إنّ الإنسان المعاصر يجد نفسه مطمئناً «للتناغم الحاصل -مثلاً- بين معرفته بالإنسان (علم الإناسة)، ومعرفته بالطبيعة والأنثروبولوجيا وعلم الأحياء من جانب، وللانسجام بين كل ذلك وبين علم معرفته وميتافيزيقاه ومعرفته الدينية من جانب آخر. وهذه العلوم جميعها أضلاع لمتعدد الأضلاع، بل أقواس في دائرة واحدة.

في العلم نقطة مهمة؛ فإنّها تؤثر في علم المعرفة والفلسفة وأشباههما. كما أنّ تطور الفهم الفلسفي -مثلاً- يبذل فهم الإنسان والكون على حدّ سواء ويمنحهما وجهاً آخر. ومن ثمّ تأخذ المعرفة الدينية معنى جديداً وصورة مغايرة. ومعنى هذا، كما يرى عبد الكريم سروش «أنّ الحقيقة البسيطة التي تولد في زاوية ما تتقدم بتأنٍ، فتغير كلّ جغرافيا المعرفة، وتلزم بالتالي المعارف الأخرى أن تغير أمكنتها ومواقعها. وبهذا الاعتبار يبدو أن توسع المعرفة ليس توسعاً كمياً فقط، وإنّما هو توسع بنيوي بحيث كلّ قضية حديثة الورد تدعو جميع المعارف الأخرى لتقوم بدور الحكم بالنسبة إليها، وتعلن قربها أو بعدها منها»^(١). ومؤدى هذا أنّه لا توجد أيّة معلومة جديدة تسمح ببقاء نسق المعلومات السابق على حاله، أو تُبقي على النسق المعرفي كما هو في مضمونه وانتظامه. وإنّما

(١) عبد الكريم، سروش، «القبض والبسط في الشريعة»، دار الجديد، بيروت، لبنان، (٢٠٠٠م)،

(ص / ٨٣).

(٢) المرجع السابق، (ص / ٨٢).

يكون لدى الإنسان اليوم إدراك خاص للكون والمعرفة واللغة والفكر وغيرها كمقدمات لفهم الدين. فمن دون هذه المقدمات الأساسية لا يتأتى قبول الدين قبولاً عقلياً مثبتاً من جهة، ويصبح فهم النصوص الدينية أمراً عسيراً وشاقاً من جهة أخرى»^(٢).

لا بُدَّ أن يكون لدى الإنسان اليوم إدراك خاص للكون والمعرفة واللغة والفكر وغيرها كمقدمات لفهم الدين.

إنَّ المعارف غير الدينية إذن في هذا الإطار يبقى دورها أساسياً وحاسماً في تحديد توقعات الإنسان من الدين. ذلك أنَّه كلما تطورت المعارف البشرية نهت هذا الإنسان إلى أن توقعاته تلك من الدين كانت خطأ، وتوقعاته هذه منه هي في محلها.

ومن هنا: فإنَّ تطور المعارف البشرية عامة يؤدي إلى تطور مماثل في المعرفة

فالإنسان اليوم لا يستطيع أن يفهم الدين فهماً مناقضاً لعلم الإناسة، أو أن يفهم الإنسان على نحو يخدش علم الطبيعة الذي يؤمن به؛ وبالتالي: لا يمكن الاطمئنان بتأتا إلى العلم الديني لمن لم تتضح عنده بعد علوم الطبيعة والإناسة والإبستمولوجيا»^(١)؛ ولهذا: نجد المفسرين والمتكلمين والفهاء يحرصون، أشد ما يكون الحرص، على موازنة إدراكهم الديني مع معارفهم الأخرى وملاءمته معها ليتناسق الكل في وحدة منسجمة، فلا يظهر أي عيب أو خلل في حصون معارفهم ومعلوماتهم. والأکید أنَّه كلما تجددت معلوماتهم واتسعت معارفهم يصير فهمهم للدين أكثر مرونة وانفتاحاً وعمقاً؛ وعليه: «فالمعرفة الدينية تحاول باستمرار أن تنسجم مع النظريات العامة في علم المعرفة وعلم الإناسة والطبيعة والفلك واللغة وغيرها. وهي نظريات على قدر كبير من العمق بحيث تغذي ليس فقط أساس فهم الدين، وإمَّا كذلك أساس الفلسفة والعلم والعرفان وغيره. ولهذا؛ لا بُدَّ أن

(٢) المرجع السابق، (ص / ٤١).

(١) المرجع السابق، (ص / ٨٦).

استغناء هذه المعارف عن المبادئ الخارجية، فالأمر على خلاف ذلك لأنَّ ثباتها -كما تغيراتها- مستند إلى الخارج متوقف عليه. ومن هذا المنطلق؛ فإنَّ الثبات أو التحول كليهما نسبيان آنيان؛ لذا: فإنَّ تغذية المعرفة الدينية من المعارف البشرية، في كل حال، ثابتة لا تزول، ودائمة لا تنقطع^(١).

معنى هذا أنَّ هناك حواراً مستمراً بين نوعي المعرفة بحيث تضع العلوم الإنسانية بشكل منظم أسئلةً أمام الشريعة وتطلب إجابات عنها. وهذه الأسئلة لا تولد الأجوبة على نحو منطقي مباشر، وإمَّا يحصل ذلك من خلال تحريك البحث وتوجيه النظر الشرعي صوبها، ولأنَّها منظمة؛ فإنَّها تغني الأجوبة وتنسقها؛ **ومن هنا:** فإنَّ للأسئلة تأثيرين أساسيين: توليدياً وتنسيقياً. والشريعة بإجابتها أو عدم إجابتها عن هذه الأسئلة تكشف عن مضمونها وغناها وتظهر نفسها بصورة جديدة. والمعرفة الدينية التي هي هذه المجموعة من الأسئلة تلائم نفسها، بناء ومضموناً، مع الأسئلة المطروحة، من ناحية.

(١) المرجع السابق، (ص / ٢٦٤).

الدينية؛ وبالتالي: فما كان فهمًا أو تفسيرًا قد شكل مرجعًا وأصلًا في زمن ما، يصير -وفق مقتضيات التطور والتجدد- محتاجًا للمراجعة والتعديل، بل للتجاوز والتعطيل أحيانًا. ذلك أنَّه ما دام فهم الإنسان للمباني المنطقية والمعرفية، ومعرفة الكون في تحول وتكامل مستمرين، وما دام أنَّ فروع العلم البشري مترابطة متفاعلة -كما سبق البيان- وتعكس إحداها في الأخرى تنوعات كثيرة؛ فإنَّ المعرفة الدينية ستكون تبعًا لهذا في تحول وتكامل غير منقطعين، وسيزداد فهم الإنسان للدين شساعة وعمقًا.

وبهذا الاعتبار؛ فإنَّ الفهم الديني هو نتيجة لتكوين ركنين رئيسيين على الأقل: ركن داخلي (الكتاب والسنة)، وركن خارجي (المعارف البشرية)؛ ولهذا فهو نسبي آني متحول، يتكامل بتكامل المعارف البشرية ويضطرب بتناورها.

ولا يُظن هاهنا أنَّ ثبات بعض المعارف الدينية يمكن أن يقوم دليلاً على

تفسيراً وفهماً وإدراكاً. بمعنى أنّ الذي ينمو ويتجدد في هذه الحالة هو الفهم الموصول بالوحي، وليس الوحي في ذاته.

بتعبير آخر: إنّ الهدف الأسمى من التعاطي مع نصوص الدين على أساس من تكامل المعارف وتربطها هو (توسيع العقل) المتفاعل مع النص الذي يُفْضِي إلى قراءات حديثة متجددة ومبدعة. وهو ما يسميه طه عبد الرحمن بـ «خطة التعقيل المبدعة التي هي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية (نصوص الدين) بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة توسيعاً لنطاق العقل»^(٢)، أي: قراءات قائمة على «دعامة الفكر المحرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، والذي يقبها آفة التحجر ويؤمن لها القدرة على التجدد»^(٣).

(٢) طه عبد الرحمن، «روح الحدائث: المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية»، المركز الثقافي العربي، (ط. ١)، (٢٠٠٦م)، (ص / ١٩٩).

(٣) طه عبد الرحمن، «العمل الديني وتجديد

ومن ناحية أخرى؛ فإنّ أسئلة كل عصر هي وليدة علوم ذلك العصر، ولا يمكن أن تطرأ على بال أحد قبل نضج العصر علمياً واستوائه معرفياً. وبما أنّ العلوم تتجدد فإنّ الأسئلة وبعدها الأجوبة تتجدد أيضاً، ممّا يجعل المعرفة الدينية في تجدد مستمر، وتقلب دائم. ويتحصل من هذا كله أنّ الفهم الديني يغتني ويتعمق استناداً إلى المعارف البشرية والعلوم الإنسانية^(١) التي تؤثر فيه بدرجة تفوق ربما تأثرها به.

لكن ما ينبغي التشديد عليه في هذا النطاق أنّ الترابط والتفاعل الحاصلين بين المعارف غير الدينية وفهم نصوص الوحي ليس معناه أنّ الوحي مفتقر إلى هذه العلوم ليحوز كماله، أو أنّه ناقص في ذاته يحتاج إلى ما/من يسد نقصه، وإمّا المقصود أنّ الفهم الإنساني لهذا الوحي يقتضي الاستناد إلى معارف متعددة، وعلوم مختلفة، ووسائل متنوعة من شأنها المساعدة على الارتقاء إليه والسمو نحوه

(١) المرجع السابق، (ص / ٦٨).

وتجديد الوحي بهذا الفهم يعني -من جملة ما يعني- (الإضافة) على أساس أن التنزيل لا تنقضي عجائبه، ولا يحيط به عقل بشري، مهما اتسع وُما، بمعانيه كلها. بل إن معانيه الخفية أكثر من دلالاته الظاهرة. والله -تعالى- بحكمة بالغة أنزله بصيغ وتراكيب تجعله حملاً لمعان كثيرة، وزاخراً بدلالات متنوعة، وقابلاً -تبعاً لذلك- لقراءات عديدة. وعلى هذا فالعلماء يضيفون في التفسير أحكاماً جديدة مستفادة منه، وذلك بتحكيم آيات القرآن في الحوادث النازلة والمستجدات العصرية في العبادات والمعاملات والأقضية والسياسات ونحوها. وفي مقدمة ما يحرصون على إضافته في العصر الراهن الربط بين الآيات القرآنية وما اكتشفه العقل البشري من علوم تجريبية وطبيعية، وبيان مدى التوافق بين الوحي والتجربة، وكثير منهم يحرصون على تجلية الحقائق العلمية في الطب والبيولوجيا والفلك وغيرها ليُجعل القرآن مصدراً لهذه العلوم وحاكماً عليها وليس تابعاً لها. ومنه؛ فإن مفهوم التجديد عند

وهذا التجدد مرتبط ولا شك باختلاف الأزمان وتمايز الأدوات المعرفية ومستوى التفكير وخصائص الاجتماع والاقتصاد وغير ذلك ممّا له أثر مباشر في التطور. ومن هنا فكل سيقراً التنزيل ضمن هذه المستويات والمشاكل والإشكالات التي تخصه، فيجد فيه أشياء لم يجدها غيره، ويفهم منه أشياء لم يفهمها سواه. ويعني ذلك أن التنزيل يحمل صفة الحياة، كينونة في ذاته وسيرورة وصيرورة لغيره. وهذا واحد من أوجه ثبات النص ذكراً ولغة، وحركة المحتوى وجدله مع التاريخ. ومن ثمّ: فإنّ إشكالية الإنسان في عصره ونظامه المعرفي محددان أساسيان للقراءة المستمرة، المعاصرة -دائماً- بمقتضى الجدل بين العصر والتنزيل في الاجتماع من جهة، وبين آليات العقل ومقتضيات تجدد المعرفة من جهة أخرى^(١).

العقل»، المركز الثقافي العربي، (ط. ٣)، (٢٠٠٠م)، (ص/٩).

(١) تهامي العبدولي، «أزمة المعرفة الدينية»، الأكاديمية الثقافية العربية الآسيوية ودار البلد، (ط. ٢)، دمشق، سوريا، (٢٠٠٥م)، (ص/ ١٨٥).

وعَقِبَ على ذلك بقوله: «والذي عليه المسلمون وأهل الكتاب يقولون بوقوف الأرض وسكونها ومدّها، وأن حركتها تكون في العادة بزلزلة تُصيبها»^(٣).

فالملاحظ في هذا السياق أنّ الرازي اعتمد في فهمه للآية على ما كان سائدًا من معرفة عن شكل الأرض وتكوينها وحركتها، وسفه رأي الراوندي وغيره لقولهم بكروية الأرض وحركتها. واستند في فهمه هذا بأنّه الفهم السائد عند المسلمين وأهل الكتاب، ونحن نعلم اليوم علمًا يقينيًا أنّ شكل الأرض كروي (بيضوي)، وأنّها تدور حول محورها الرأسي من الغرب إلى الشرق مرة كل أربع وعشرين ساعة، وأنّها تدور حول الشمس مرة كل سنة شمسية.

وكثير من معرفتنا هذه أضحت معرفة تجريبية لا يخالجهما أي شك؛ ولذلك: فإنّنا نعذر الرازي وغيره من المفسرين الذين لم يتيسر لهم معرفة كروية

هذا الصنف من المجتهدين يسير في اتجاه بيان إعجاز القرآن الكريم في مجال العلوم الكونية، كما في مجال العلوم الاقتصادية والاجتماعية والتشريعية والسياسية وغيرها^(١).

ومن الأمثلة الدالة في هذا الباب على أهمية التكامل في تحيين النظر في الوحي وجعله أكثر تلاؤمًا مع متغيرات الزمان والمكان الجمع بين قراءة العالم وقراءة الوحي للوصول إلى معرفة تُناسب منطق العصر وواقع الحال. فمثلاً بخصوص قوله -تعالى-: «وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (الرعد: ٣).

قال الرازي في تفسيره: «في هذه الآية رد على من زعم أنّ الأرض كرة...»، ثم نقل ما زعمه ابن الراوندي وغيره بشأن تركيب الأرض وحركتها،

(٢) القرطبي، أبو عبد الله بن محمد الأنصاري، «الجامع لأحكام القرآن»، دار الكتب العلمية، بيروت، (١٩٨٨م)، (ج٩)، (ص/ ١٨٤).

(١) محمد حاج عيسى، «تجديد القرآن بين العلماء الربانيين والعلماء الحداثيين»، مقالة على شبكة الإنترنت: www.islahway.com

وفهمه -كما يتصور البعض- بل يزيدها توسعاً، ولا ينقص من تأثيره، بل يزيده قوة، وبيان ذلك أنّ العلوم لمّا كانت داخلة في بنية الدين نفسها كانت الأطوار التي تتقلب فيها والتي يَفضل لاحقها سابقها فتفتح في الدين آفاقاً معرفية غير مسبوقه وترقى بفهمنا له درجات على قدر هذه الأطوار، بل إنّها تتعدى ذلك إلى كونها تجدد قدرتنا على التدبّر وتُنوع سبل تحقيقه لدينا»^(٢).

القراءة المجددة بين حقيقة ثبات الدين ومقتضى تغير المعرفة الدينية:

إنّ ما يعيننا تحديداً في سياق هذه المعادلة هو إشكال التقليد في (فهم الدين)، والارتكان إلى ما قاله السابقون في الموضوع -استجابة لمقتضيات عصرهم وحاجات زمانهم- للبحث عن أجوبة لأسئلة عصرنا، الكثيرة المتكاثرة، دونما قدرة على ملاءمة التغيير

الأرض وحركتها في عصورهم. ومن ثمّ نخالفهم في فهمهم وتفسيرهم لبعض الآيات القرآنية في ضوء معرفتنا المعاصرة التي هي أقرب إلى واقع الأمر ممّا فهم الرجل ومن اعتمد عليهم في فهمه.

ومعنى هذا أنّ معنى الآية القرآنية وما يُفهم منها، وما توحى به من علم ومعرفة لا ينحصر في المعنى اللغوي للألفاظ الذي كان سائداً في عصر معين، ولا يتوقف عند حدود المعرفة التي كانت متاحة للمفسر في عصره، وإمّا يتسع هذا المعنى ليدخل في فهم جديد يتوقف في جزء كبير منه على تطور العلوم واتساع دائرتها وانفتاحها على بعضها البعض؛ وبالتالي: يكون أكثر انسجاماً مع معرفتنا التجريبية المعاصرة عن الأشياء والطباع والوقائع^(١)، وعلى هذا الأساس؛ فإنّ قراءة نصوص الدين على أساس مبدأ تكامل العلوم والمعارف وتطورها «لا يُضيق من رقعة الدين

(٢) طه، عبد الرحمن، «سؤال العمل»، المركز

الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، (٢٠١٢م)، (ص/ ٣٠١).

(١) فتحي، حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، مرجع سابق، (ص/ ٢١٥).

بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به؛ إذ ليس لها من امتلاك ناصية هذا الزمان من سبيل إلا هذا الجواب المستقل، وإلا صار ملكه إلى أمة سواها، فتضطر إلى أن تجيب بما تجيب به هذه»^(٢)، ويشد مطلب البحث عن رد معاصر لسؤال عصرنا عندما يعرف يقيناً أن (زمان) الأمة الإسلامية والدين الإسلامي ليس له نظير ولا يشاكله مثال، لكونه لا يتحدد في زمن البعثة النبوية، ولا ينحصر في الفترة التي بعدها ولا يقف عند التي بعدهما، وإمّا يستغرق زماننا نحن وأزمنة من بعدنا بحكم أن الدين الذي جعل هذه الأمة إسلامية وطبع حضارتها بطابع ديني، هو (الإسلام الدين الخاتم)، و«كل دين يبقى الزمان زمانه إلى أن يُنسخ بدين غيره، والإسلام دين ناسخ غير منسوخ»^(٣).
إذا تبين هذا تبين معه، أكثر من ذي

الاجتماعي والحضاري مع (سرمدية الدين)، أو تمكن من تفاعل جديد مع (النص الديني)، وقراءته قراءة حديثة مغايرة عن تلك التي مارسها الأقدمون، وتأويله تأويلاً مَبِيناً لِمَا فعله السابقون، وإدراكه إدراكاً مختلفاً لِمَا صنعه الماضون، وكأن ذلكم النص استنفذ طاقاته الدلالية، وإمكاناته التأويلية مع الجيل الذي عايش فترة نزوله أو بعدها بقليل؛ لذا: لا حقيقة إلا ما أقروه ولا باطل إلا ما بينوه، ولا جواب، بعدهم، إلا بما أجابوا به حتى وإن كانت أجوبتهم (القديمة) سابقة على أسئلتنا وإشكالاتنا (المعاصرة الحديثة)^(١).

كلا، إن ذلك ليس كذلك فـ «لكل زمان أسئلته التي تخصه، كما أن واجب كل أمة، كائنة ما كانت، أن تجيب عن هذه الأسئلة ... وما قد يغيب عن أذهان البعض هو أن الأمة لا تكون أمة بحق حتى ترقى

(٢) طه عبد الرحمن، «الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، (ط. ١)، (٢٠٠٥م)، (ص/ ١٥).

(٣) المرجع السابق، (ص/ ١٥، ١٦). ثم طه، عبد الرحمن، «روح الحداثة»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (ط. ١)، (٢٠٠٦م)، (ص/ ١٩٣).

(١) العياشي، إدراوي، «سؤال التجديد بين الفلسفة واللغة»، أفريقيا لشرق، الدار البيضاء، المغرب، (٢٠١٣م)، (ص/ ٢٤).

انفتاحه على العلوم الحديثة وتعاطيه معها على نحو تفاعلي تكاملي.

ولهذا: فإنَّ نجاح الفقه الإسلامي في الحفاظ على مكانته الرفيعة مرهون بقدرته على التكيف مع واقعيّات الزمان ومستجدات العلوم ومنجزات المعارف عامة، أمَّا بقاؤه في حدوده الضيقة الموروثة فسيجعله مجرد تنظير علمي قليل الأهمية، ضعيف الفاعلية في حياة المسلمين، كما يجعله علمًا جامدًا منغلّقًا على ذاته، كما يصفه البعض اليوم. ذلك لأنَّ الفقه صار

فإنَّ نجاح الفقه الإسلامي في الحفاظ على مكانته الرفيعة مرهون بقدرته على التكيف مع واقعيّات الزمان ومستجدات العلوم ومنجزات المعارف عامة.

-أكثر من أي وقت مضى- محتاجًا إلى ما يحيط به من علوم، إنسانية وطبيعية، لفهم الإشكالات الطارئة في مختلف المجالات والرد عليها الرد

قبل، الحاجة الملحة إلى إعادة قراءة (النصوص الدينية) قراءة مبدعة لِمَا يواكب التحولات الحادثة في كل مجال، الحاصلة في كل اتجاه، من جانب، مستجيبة لمنطق العصر وطبيعة الناس من جانب آخر. فمن الثابت أنَّ لكل عهد منطقته الخاص المتميز عمًا سواه، ومتطلباته المحددة المغايرة لِمَا ليست هي، وأهله الموسومين بميسم عهدهم.

كما يغدو مطلب الكف عن القراءة المقلدة المقدسة لِمَا أنتجته أذهان ماضية على سبيل فهمها (للدين)، وتأويلها لنصوصه أمرًا مفروضًا، كمداخل للقراءة المبدعة، وتأسيس رؤية جديدة قوامها التجاوز الموجب والاجتهاد المثمر؛ أي الاجتهاد الذي يواكب التطورات العلمية والمعرفية من جانب ويساير تغيرات الواقع والحياة من جانب آخر، كل ذلك وفق رؤية تكاملية تفاعلية. وليس كما هو حاصل -مثلًا- في مجال (الاجتهاد الفقهي) الذي لم يعد -في كثير من مناحيه- مسايرًا لحركية الواقع المعاصر وحياة الناس الجديدة بسبب عدم

متمثلة في القرآن الكريم وأحاديث الرسول -صلى عليه وسلم- معرفة مقدسة أيضًا (بالتبعية). أي: غدت تلك المعرفة (الإنسانية) غير المقدسة أصلًا حائزة صفتها تلك (القداسة) من ارتباطها بموضوع الدين، ممّا جعلها عصية على النقد، خارجة عن المساءلة، بعيدة عن الشك، محصنة ضد (النسبية) التي هي خاصيتها المميزة لها وجوهرها الثابت فيها.

ممّا يعني أن هناك (رفعًا) لجملة نصوص بشرية كمحاصيل اجتهادات شخصية، وتأويلات ذاتية (للدين) إلى المرتبة نفسها التي تنبؤها (النصوص الدينية الجوهرية)، احترامًا وتبجيلًا، صوتًا وحفظًا.

وهذا مُحال؛ لأنّ (قدسية النص الديني الأصل) مستمدة من مصدره المقدس، وتعالیه المطلق ابتداء وانتهاء، على نقيض (النص الفرع) الناشئ من فهم بشري لنص متعالٍ. ومن ثمّ لن يكون هذا (النص-الفهم)؛ إلا ناقصًا نسبيًا عاريًا من القداسة. ومَن/ مَا كانت

المناسب، والجواب عليها الجواب المقتنع. ولنا في قضايا الاستنساخ وتغيير الجنس والتبرع بالأعضاء البشرية، وما شابهها أوضح الأمثلة.

ومن هنا؛ فإنّ الاجتهاد الفقهي يصح في تطبيق السنن الكلية على الجديد من الحوادث. والمجتهد الحقيقي هو الذي يدرك هذا الأمر بعمق، ويستوعب كيفية تغيير الموضوعات مع تغيير الزمان والمكان ممّا يوجب تغييرًا موازيًا في أحكامها استنادًا إلى تأويلات جديدة وقراءات مغايرة لنصوص الدين بعيدًا عن تقديس الاجتهادات البشرية السابقة والبقاء داخل دوائرها وحدودها^(١).

فممّا لا يخفى على ناظر متبصر، ومتابع باحث محقق أنّه مع مرور الزمن أضحّت المعرفة الإنسانية للدين -من حيث هي نصوص مقدسة

(١) زكي، الميلا، «تجديد أصول الفقه: دراسة تحليلية نقدية لمحاولات المعاصرين»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (٢٠١٣م)، (ص/ ١٢٣).

أو (التعريف)، والثاني الـ (إنَّ) أو (التحقق)، والمعرفة في مقام التعريف كاملة خالصة صادقة أي: إنَّها على الشكل الذي يجب أن تكون عليه، لكنَّها في مقام التحقق، أي: ما أنتجه العلماء لحد الآن في الواقع الخارجي، وما أضحي موضوعاً للتحصيل العلمي، فهي لا محالة ناقصة ومشمتملة على أخطاء، وتبعاً لهذا (فالمعرفة الدينية) كسائر المعارف لها في مقام التحقق (هوية جماعية)؛ أي إنَّها ليست موجودة عند فرد بعينه، دون سواه، وإمَّا هي موزعة على الكل ومنتشرة بين الجميع. كما أنَّ لها في الآن نفسه (هوية تاريخية)؛ إذ ليس المراد من الهوية الجماعية ما يوجد لدى جماعة المعاصرين فقط، وإمَّا تنسحب على كل من كان لهم طوال التاريخ ملاحظات ومشاركات وإسهامات في معرفة خاصة. إنَّ المعرفة الدينية، تبعاً لهذا، جهد إنساني ممنهج ومقنن، وسيال عبر التاريخ، القصد منه فهم الشريعة (الدين)، أمَّا الشريعة الحقَّة الخالصة فليست إلاَّ عند الشارع^(٢).

(٢) المرجع السابق، (ص / ٢٥١).

طبيعته على ذلك النحو إلا ووجب أن يكون موضع نقد ومحل نقاش؛ بل وتجاوز وتخط.

تأسيًا على ما سبق إذن، يتبيَّن بما لا يدع مجالاً للشكَّ «أنَّ الدين غير المعرفة الدينية، وما دامت كل نظرية إبستمولوجية واقعية لا بُدَّ أن تمايز بين الشيء والعلم بالشيء؛ فإنَّه إذا كانت الشريعة الدينية عبارة عن مجموعة أفكار وأصول وفروع أنزلت على النبي -صلى الله عليه وسلم- لن تكون المعرفة الدينية إلاَّ الفهم الممنهج والمقنن الذي يحمله البشر عن الشريعة، وهي كباقي المعارف لها هويتها الجماعية التاريخية في مقام التحقق»^(١).

ومفاد هذا أنَّ (المعرفة الدينية) شأنها شأن باقي المعارف يمكن مقاربتها في مقامين اثنين، الأول مقام الـ (يجب)،

(١) آرش، نراقي، «خلاصة نظرية تكامل المعرفة الدينية: القبض والبسط النظري للشريعة»، مجلة: (قضايا إسلامية معاصرة)، (العدد: ١٥)، (٢٠٠١م)، (ص / ٢٥٠).

الحديثة؛ لذلك: فالمعرفة الدينية تختلف باختلاف هذه المناهج كما أنّها تتأثر إلى حدّ كبير بالظروف المحيطة ونظرة كل مجتهد أو عالم، وفضلاً عن توظيف مناهج خاصة لدراسة الدين فإنّ عالم الدين يمتلك فهمًا خاصًا للعالم وللطبيعة ولمكانة الإنسان فيهما. ويتحدد ذلك ليس من خلال دراسته للدين فقط وإنّما أيضًا، بفهمه لتطور العلوم الطبيعية والإنسانية وغيرها. وتبعًا لهذا فنظرة وتحليل وتأويل عالم من القرون الوسطى، على سبيل المثال، ستبدو مختلفة جذريًا عن نظرة ومقاربة عالم معاصر، الأمر الذي يفرض -لزومًا- إلى تأويلات مختلفة للدين ومتمن مغاير من المعرفة الدينية^(١).

وإذا تحقق هذا تحقق معه أيضًا أنّ المعرفة الدينية -كما سبق البيان- تتطور وتتحوّل عبر الزمان مثلما

كل هذا وذاك، يدفع إلى الاعتقاد أنّه لكي يكسب المسلمون تحديات التجديد والتحديث ليس عليهم أن يغيروا دينهم الثابت المقدس المحفوظ؛ وإنّما العمل على ملاءمة فهم الدين مع المتغيرات التي تطرأ على العالم الخارجي، كمظهر من مظاهر تنمية المعارف الدينية، بحيث إذا كان الدين في ذاته لا يتغير فالفهم الإنساني له والمعرفة المرتبطة به واجب تغييرهما وتطويرهما وتجديدهما. وهذا النمط من المعرفة ليس إلّا فرعًا من فروع المعرفة الإنسانية كلها. كما أنّها ليست (إلهية) مقدسة من منطلق الموضوع الديني الذي تعالجه؛ لذا: لا يجوز بأي حال من الأحوال خلطها (بالدين) كما هو في أصله وجوهره.

إنّ المعرفة الدينية هي نتاج جهد العلماء في دراساتهم للنوأة غير المتغيرة لنصوص الإسلام، وهؤلاء العلماء يؤولون النصوص باستعمال مناهج متنوعة تنطلق من قواعد النحو العربي إلى المنطق الاستدلالي، ومن الفلسفة الأرسطية إلى الهيرمنوطيقا

(١) ولاء، وكيلى، «الحوار حول الدين والسياسة في إيران: الفكر السياسي لعبد الكريم سروش»، سلسلة الإسلام والإنسانية، دار الفنك، الدار البيضاء، المغرب، (١٩٩٩م)، (ص/ ٢٩، ٣٠).

مناهج العصر وآلات الفهم والتحليل المصاحبة لها إذا لم توظف في خدمة (المسألة الدينية)، وتطوير التفكير الديني في كل منحى وعلى أي صعيد؛ لأننا أمة لا تُعرف بشيء مثلما تُعرف بإسلامها، ولا تتميز بشيء قدر تميزها بدينها. إنَّه أساس تطورها وجوهر تحديثها بشرط التفاعل الإبداعي مع نصوصه والتعاطي الإيجابي مع روحه، وليس العلم به (وجودًا) متحققًا فقط، والإيمان به (هرمًا شامخًا) قائمًا فحسب كما نؤمن بالتيارات الفكرية المتعددة والتوجهات المعرفية المتباينة، والفروع العلمية المتكثرة. كلا، (إنَّ العلم من أجل العلم (الشيء لذاته) أداة انحراف وضلال عن النباهة الإنسانية والنباهة الاجتماعية. يقول هايدجر في هذا السياق: إنَّ العلم والحضارة ثمرة ظروف متراكمة عديدة أصبح الإنسان فيها غريبًا عن نفسه؛ أي: راح ضحية للعلم والفن والحضارة»^(٢) بمعنى أن أهمية الشيء

(٢) علي، شريعتي، «النباهة والاستحمار»، ترجمة: هادي، السيد ياسين، دار الأمير، بيروت، لبنان، (ط. ٢)، (٢٠٠٧م)، (ص/ ١٣٧).

يحل فهم أشمل محل تأويل سابق ضيق. بيد أن كل التأويلات ترتبط بالعصر الذي يعيش فيه علماء الدين، وكذلك بدرجة تطور العلوم الإنسانية والدراسات الدينية في كل عهد. «فمحال الإقبال على دراسة النص القرآني من دون مؤهلات وآليات مستقاة من خارج القرآن، وهذه المؤهلات التي تتحدد من خلال تصور العلماء الذهني للعالم تُظهر أن أي فهم الدين مرتبط بالزمان موصول بالعصر. ذلك أن المعرفة الدينية [المعاصرة مثلًا] تصاغ من خلال تطبيق علوم اليوم على دراسة جوهر (النصوص الدينية) أمَّا الدين فهو سرمدى، ونسبية المعرفة الدينية لا تنسحب على الدين ذاته»^(١).

وفق هذا التصور يصير الاستقصاء الفكري والنقد العقلاني (للموروث المعرفي الديني) أمرين لازمين (لإعادة بناء) تأويلات مسلمي اليوم للنصوص الدينية وفق الفهم الجديد للعالم؛ إذ لا قيمة لعلوم اليوم، ولا فائدة من

(١) المرجع السابق، (ص/ ٣١).

والوسائل. فليس ثمة ضرورة معرفية لاختزال التعدد المنهجي أو إلغائه على مستوى فهم النصوص الدينية؛ لأنَّ المنهج الموحد -كائنًا ما كان- مهما أوتي من فعالية إجرائية أو كفاية معرفية لا يمكن أن يدعي إمساكه بالفهم الشامل والمتكامل للنص. بل إنَّ أقصى ما يدعيه المنهج -في إطار تعريفه وتحديد ووظيفته- هو القدرة على معالجة جانب من الحقيقة الدينية، أو معرفة من معارفها، ليس إلَّا. وإذا كان ذلك كذلك في دائرة المعارف البشرية، فما بالك بالمعرفة الموصولة بخطاب الوحي التي هي متعددة في أبعادها، متكوِّنة في حقيقتها.

وبناء على هذا؛ فإنَّ العمل على (توحيد منهجي) في إطار دراسة نصوص الدين -رغم إشكاليته- لا يتم عبر اختيار منهج ما من بين المناهج المعتمدة في مقابل إقصاء المناهج الأخرى؛ لأنَّ ذلك يُفضي إلى رؤية معرفية مجتزأة وناقصة إزاء تلك النصوص نفسها وإزاء الدين ذاته. فماذا مثلًا لو أردنا أن نفهم القرآن من

-كائنًا ما كان- إمَّا تبرز وتنمو بقدر عطاءه وفاعليته الموصولتين بالإنسان الواعي العاقل المتفطن، وليس في حالة ابتعاد هذا الإنسان عن نفسه واستغراقه في شيء آخر.

من الأحادية المنهجية إلى التكامل المنهجي:

ويبقى أن هذا الأمر سيبدو صعبًا، بل مستحيلًا، في غياب تصور منهج محدد في التعاطي مع نصوص الدين؛ قراءة وفهمًا وتأويلًا، ولربما يزداد الأمر صعوبة إذا تم إيكال ذلك إلى منهج وحيد باعتباره قادرًا دون سواه على الوفاء بمتطلبات القراءة الصحيحة للنص الديني، بما يعني أنَّ الطريق الأنسب لفهم هذا النص لا يتأتى عبر (أحادية منهجية) تتيح النظر إليه من زاوية مخصصة، ووفق رؤية محددة تكفي بذاتها وتلغي ما سواها. كلا، إنَّ طبيعة نصوص الوحي -كما سبقت الإشارة- تقتضي التعامل معها من منطلق الاختيار التكاملي وعلى أساس النظرة الشمولية، سواء في ذلك تكامل المعارف والعلوم أو تكامل المناهج

الثنائيات المتقابلة بين المباني والآليات والوسائل؛ بين العقلي والنقلي، الإخباري والأصولي، الكلامي والفلسفي، الظاهري والباطني، التقليدي والحداثي، وما شابه هذا.

والحاصل ممّا تقدم أنّ توحيد المناهج لا يقوم على الاختزال والإلغاء، بل على الشمول والجمع المتجانس بين العناصر المتقابلة وإخضاعها لتجاذب وتفاعل متبادل يفضي إلى إخراج ما لا يتسق منها مع المنهج الشامل، ويُبقى على ما هو متجانس مع السياق العام ومنتظم فيه، أي: «إنّ توحيد المنهج في إطار فهم النص الديني يقتضي تعددًا في بنيته ومكوناته إذا ما أُريد له أداء دور إطلاقي وشمولي في فهم الدين بصورته الواسعة، ومن حيث هو كلّ ذو أجزاء متعددة ورسالة واحدة؛ إذ لا بُدَّ للمنهج في هذه الحالة أن يجمع في الآن نفسه بين شمولية وحدوية، وتعددية بُعدية، بقدر ما يجمع الدين ذاته بين تعدد في مجالات المعارف ومستويات العلاقة مع الإنسان والكون، فالشمول في هذا

خلال المنهج الأصولي فقط؟ ألا يؤدي ذلك إلى انبثاق رؤية دينية مشبعة فقهيًا، مع إقصاء الجانب العقائدي والأخلاقي والعرفاني والفلسفي والاجتماعي والسياسي وغيره!

ومن هنا: فإنّ المدخل الملائم لتأسيس منهج لائق بنصوص الدين هو الانطلاق من رؤية شمولية تكاملية وليست تجزئية تفاضلية، أي: من تصور (عبر-منهاجي) تلتقي ضمنه مكونات مناهج عديدة محكومة بعلاقات قوامها الترابط والتفاعل، والتداخل والتكامل، بحيث تخضع لقواعد معيارية واحدة فلا يكون التركيب فيه (المنهج) باعًا على التضارب والتعارض، وإمّا على الاتساق والإحاطة والشمول؛ وبالتالي:

يتحقق في هذه المنهجية التركيبية التكاملية لفهم النص الديني الاتساق والتكامل بين أدوات فهم اللغة والفلسفة والعرفان والأخلاق والسياسة والكلام والتاريخ وغير ذلك، ولا شكّ أن تفعيل مثل هذا المنهج المتقدم يستدعي تخفيف الخصومة المنهجية في

المختلفة، وحقول المعارف المتعددة التي منها تُستمد النظريات والمناهج، والوسائل والمفاهيم التي تُمكن من قراءة النص الديني القراءة الحية المتجددة بتجدد العصور والأزمان، وتساعد على تأويله التأويل المواكب لِمَا يطرأ من تحولات وتغيرات في شتى المجالات والميادين، على أساس أَنَّهُ النص الجامع الشامل: «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»، (سورة البقرة: ٣٨)، الذي لا تنكشف حقائقه ويتيسر تأويله إِلَّا لمن أُوتِيَ علمًا واسعًا (مطلق العلم وليس علمًا بعينه).

وتبعًا لهذا؛ فإنَّ الاقتصار على علوم بعينها في التعاطي مع خطاب الوحي، كما الثبات على فهم محدد له باعتباره الفهم الكامل، أو الوقوف عند زمن مخصوص بوصفه زمن التفسيرات الصحيحة والقراءات السليمة، كل ذلك يُعيق تطور الفهم البشري للنص الديني مثلما يَحُدُّ من فاعلية هذا النص على مستوى التمثل النظري والإدراك التجريدي قبل مستوى التجلي الواقعي والتأثير العملي.

المجال مقدمة ضرورية وشرط لازم لحصول فهم رؤيوي متكامل حول الدين»^(١).

* خاتمة:

يتحصل ممَّا سبق أَنَّ النظر في خطاب الوحي ونصوص الدين من منطلق تكامل المعارف وتوافق العلوم يجعل من تلقي الإنسان لتلك النصوص والخطابات أمرًا لا تكلف فيه ولا عناء، مثلما يجعل فهمه لها موسومًا بما يكفي من العمق والشمول، وبما يلزم من الحيوية والمرونة؛ ذلك أَنَّ الفهم الإنساني لنصوص الوحي والتفاعل معها -وفق المنظور التكاملي- إمَّا يتم في إطار مقاصدها العامة وأبعادها الكلية التي تشمل عوالم الإنسان والكون على حد سواء، من جانب، ويتم (أي: الفهم)، من جانب آخر، ك (فعالية) تسعى نحو المزيد من الحقائق والمزيد من الاكتشافات، على ضوء ما يستجد في دوائر العلوم

(١) حبيب، فياض، «مقاربات في فهم الدين»، مركز الحضارة لتنمية الفكر الديني، بيروت، لبنان، (ط. ١)، (٢٠٠٨م)، (ص/ ٢٢، ٢٣).

علاقة الرؤية إلى العالم بالتكامل المعرفي (مدونة الغزالي أنموذجاً)

نصر الدين بن سراي (*)

تمهيد:

بعد حالة التأزم الإستيمي في العلوم الإنسانية عمومًا، وقصور المنهجية التقليدية في الجامعات الإسلامية أضحت منهجية التكامل بين العلوم والمعارف ضرورة ذات أهمية في الميثودولوجيا المعاصرة، لا سيما عند دعاة التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر؛ غير أن هذا التوجه المعرفي في المنهجية المعاصرة لم يكن مقلدًا في تحصيل منهجية أو تقنية إجرائية ذكية في



(*) أستاذ الفلسفة بجامعة لامين دباغين، سطيف،

الجزائر، البريد الإلكتروني:

benserai20@gmail.com

المعرفي الداخلي والخارجي تضبطه الرؤية الكونية وتبؤصله نحو التوجه المعرفي الذي يخدم الإنسانية؛ ومقاربة أبي حامد الغزالي في محاولة تقريب المنطق وغيره من المعارف إلى المجال التداولي الإسلامي مقارنة تستحق أن تسترعى انتباه الباحثين في هذا الحقل؛ لذلك: تسعى هذه الدراسة لتقديم قراءة لتلك الممارسة المنهجية لدى الغزالي من وجهتين؛ تستهدف الأولى: تبين التداخل المعرفي الخارجي مع العلوم الوافدة، وتروم الثانية توهم التداخل المعرفي الداخلي في المعارف الإسلامية؛ سعيًا إلى بحث التساؤلات الآتية: ما هو مفهوم التكامل المعرفي عند الغزالي؟ وما علاقة وحدة الرؤية إلى العالم بالتكامل المعرفي عند الغزالي؟ وما هي أهم جوانب ومظاهر التكامل المعرفي لدى الغزالي؟ كيف يمكننا أن نفيد من هذه المقاربة في الراهن الذي يواكب الأزمنة المعرفية الحالية في الفكر الإسلامي المعاصر؟ وإلى أي مدى يمكن أن نفعل هذه الرؤية في المقاربة بين العلوم الإسلامية وغيرها من المعارف؟

التعامل مع العلوم الوافدة أو الأصيلة، بل كانت عملية التداخل المعرفي الداخلي والخارجي بين تلك المعارف عملية ممارسة بالسليقة المعرفية في التراث الإسلامي، ومن النماذج الظاهرة لذلك ما نجد بوضوح في مدونة أبي حامد الغزالي وابن تيمية، حيث حاول الغزالي تقريب العلوم الوافدة إلى المجال التداولي الإسلامي، هذه المنهجية -أي: منهجية التكامل المعرفي- التي يسعى الفكر الإسلامي المعاصر لتفعيلها، إنما هي وليدة رؤية إلى العالم، حيث تمارس هذه الرؤية دورًا مهمًا في تلك الممارسة؛ إذ تعد ناظمًا منهجيًا في تصور فكرة التكامل بين مختلف العلوم؛ باعتبارها مبنية على منظومة التوحيد التي ترشد الممارسة العلمية والمعرفية، وترسم لها الغاية والهدف، كما أن مسألة التكامل المعرفي المستوحاة من الرؤية الكونية التوحيدية، ذات صلة وشيجة بالرؤية الكونية وممارسة التكامل كإجراء منهجي متضمن في الرؤية العقدية التوحيدية التي تروم الإبداع والابتكار؛ فالرابط المنهجي في التداخل

الاقتصادي: إقرار في شأن المال بمالكية الله وخلافة البشر. وتبدو العقيدة في المجال العلمي: توحيداً لصريح العقل وصحيح النقل في سبيل الازدياد من معرفة الله وكشف حقيقة الوحدة في الكون»^(١).

فالغاية -إذن- هي تحقيق التوجه إلى الخالق باعتباره مركزاً في هذا الوجود والهدف الأسمى هو تحقيق معنى العبادة في حياة الإنسان، ولا

فالغاية -إذن- هي تحقيق التوجه إلى الخالق باعتباره مركزاً في هذا الوجود والهدف الأسمى هو تحقيق معنى العبادة في حياة الإنسان.

يكون النشاط الإنساني متصفاً بهذا الوصف محققاً لهذه الغاية -التي يحدد القرآن أنها هي غاية الوجود

(١) أبو الأعلى المودودي، «الإيمان بالله»، تقديم: محمد عبد الحكيم خيال، دار الخلافة للطباعة والنشر، (ص/٦، ٧).

الرؤية إلى العالم والتكامل المعرفي:

لا شك أن هناك صلة وشيجة بين وحدة الرؤية إلى العالم والتكامل المعرفي، فهذا الأخير يتولد من تلك الرؤية لا محالة، ولا شك أن الرؤية التي يتبناها الغزالي هي رؤية توحيدية وحيانية كونية؛ أساس استمداها من الله ووحيه (الكتاب المسطور) و(الكون المنظور)؛ إذ إن معرفة الله هي أساس كل معرفة لدى الغزالي، وفكرة التوحيد (عند المسلمين) تتغلغل في كامل الوجود الإنساني: «فالتوحيد يستغرق كل جوانب الوجود والحياة وعلى أساس هذه النظرة الواقعية الشاملة لعقائد الإسلام كما تحددها معاني القرآن ... نجد أن معنى الإيمان يتغلغل حاكماً كل وجود المسلم، كما ينبغي أن يتمثل في كل لحظة وملحة من حياته، فعقائد الإسلام تقوم على التوحيد: أن يعبد الله أن يحقق عقيدته ويزكيها متفاعلاً مع واقع الوجود وناموسه. وتتجلى العقيدة في المجال السياسي: أفراد الله بالحاكمة. وتظهر العقيدة في المجال

وقد قدمنا أن الغزالي يستمد رؤيته الكونية من النص المقدس القرآن الكريم باعتباره نصاً إلهياً مهيمناً، «ولأنَّ الرؤية لا تكتمل من دون وضوح هذا الجانب الإنساني المهم من جوانب الرؤية الكونية القرآنية الحضارية، وهنا يتبدى وجه آخر لروعة الرؤية القرآنية الكونية، يكشف عن البعد التوحيدي التكاملي الكوني لهذه الرؤية حيث يتبدى الآخر تكاملاً مع الأنا، ويتبدى الأنا تكاملاً مع كل آخر، وكل ذلك في الرؤية القرآنية الكونية عبارة عن دوائر متداخلة في نسيج حضاري توحيدي... يقوم على الغائية والتكامل والتناسق والتفاعل»^(٣)، ويتضح لنا ممَّا سبق أنَّ الرؤية التوحيدية الكونية التي قال بها الغزالي حسب رؤيته الوحيانية هي رؤية صائبة أو ثابتة تعبر عن واقع الوجود أو الواقع الموجود وعن الحياة والفطرة الإنسانية في تناغم وانسجام بل ترشدها، وكذلك تنطلق من فكرة

الإنساني- إلا حين يتم هذا النشاط وفق المنهج الرباني، إنَّ هذه الحقيقة لا تكمن أهميتها فقط في تصحيح التصور الإيماني، وإنَّ كان هذا التصحيح في ذاته غاية ضخمة؛ فقيمة الحياة الإنسانية ذاتها ترتفع حين تصبح كلها عبادة لله، وتتوازن الكينونة الإنسانية بهذا وذلك، فهي تؤمن بالمجهول الكبير، وهي تتدبر المعلوم الكبير^(١)، فالتوحيد ومركزية الله في الرؤية الكونية التوحيدية (تعرف كلها أو تنكّر كلها) يتكامل فيها الوجود الإنساني بكل جوانبه المتعددة، ذلك أنَّ التوحيد: «يعبر عن بناء الفطرة في الوجود الإنساني والكوني ويتضح بشكل لصيق بالحياة والإنسان أكثر من سواه وهو منطلق الغائية وما يتعلق به في بناء النظرة وسنن الكون من مفاهيم التوحيدية في غائية الخلق وتكامليته»^(٢).

(١) سيد قطب، «خصائص التصور الإسلامي»، مصر القاهرة دار الشروق، (ط. ٦)، (ص/ ١١٢ - ١٢٢).

(٢) عبد الحميد، أبو سليمان، «الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني»، دار السلام للطباعة والنشر، (ط. ١)، (ص/ ٥٨).

(٣) عبد الحميد أبو سليمان، «الرؤية الكونية الحضارية القرآنية...»، المرجع السابق، (ص/ ٦٣).

ندعو إلى تحكيم الرؤية الإلهية في أجواء البحث العلمي، أي يتحرك العلم عن موقف يدعن بوجود الله -سبحانه- كخالق للكون وحافظ له، وفي إطار رؤية لا تختزل علم الوجود في المادة وترفض ما يجرد الكون عن هدفه، وتؤمن بوجود نظام أخلاق، وذلك لتجنب تبعات العلم السلبية وتعزيز معطياته، حيث نلاحظ أنَّ المعرفة باتجاهها العلماني تعرض عن الله -سبحانه- وتهتم بالمادة فقط ...

وفيما يرتبط بالعلاقة بين العالم والدين تعتقد أنَّ العالم يقع في مرتبة تالية للدين وهو لا يوازيه أساساً أي إنَّ العلم يقع بعد الدين في المستوى الطولي وليس إلى جانبه في مستوى عرضي، كما أنَّ النشاط العلمي يمثل ممارسة دينية تتم بأليات خاصة»^(٣).

لقد استهل الغزالي كتابه «إحياء العلوم الدين» بـ (باب عن العلم)،

(٣) مهدي كلشني، «من العلم العلماني إلى العلم الديني»، دار الهادي، ترجمة: سمر الطائي، مراجعة: سارة العبادي، (ص/ ٨، ٧).

مركزية الله (الذات الإلهية المطلقة)، ومن مبدأ التوحيد تنطلق الرؤية القرآنية الغزالية إلى «مبدأ التوحيد والتكامل في فهم علاقات الكون والحياة حيث الإخاء فطرة إنسانية والغائية والأخلاقية والإعمار مسؤولية سلوكية اجتماعية إنسانية، وأنَّ بناء الكون والحياة والإنسان وحدة في تنوع متكامل وتنوع متكامل في وحدة»^(١)، ولعلَّ طبيعة الرؤية الإسلامية «تتميز بالتكاملية إلى معرفة للوجود ككل، أمَّا بالنسبة إلى المعرفة والعلم؛ فإنَّ طبيعة رؤية الإسلام لا تفصل بين الدين والعلم وبين الأخلاق والعلم وترتبط بين مختلف العلوم بطريقة تكاملية تستند إلى رؤية كونية توحيدية إلى العالم»^(٢)، كما أنَّ الحضور الإلهي في الرؤية التوحيدية للعلم ملازم لتلك الرؤية، يقول مهدي كلشني: «إنَّما

(١) عبد الحميد أبو سليمان، «الرؤية الكونية الحضارية القرآنية..»، المرجع السابق، (ص/ ٦٣).

(٢) زكي الميلاد، «التكامل المعرفي بين العلوم في رؤية علماء الطبيعيات المسلمين المعاصرين»، مقال، (ص/ ٧).

<http://www.kalem.net/v1/rpt=9150art>

من علم إلى آخر كأن يعرض الدليل في علم المنطق بلون علم الكلام أو علم الأصول، وقد تجتمع الألوان المختلفة للدليل في العلم الواحد وما هذا وذلك إلا لأنَّ التراث الإسلامي العربي ينزع نزعة تكاملية ظاهرة يكاد ينفرد بها عن غيره»^(٢)، وإذا كانت هذه السمة البارزة للتراث الإسلامي؛ فإنَّ الغزالي قد كان له فيها بالغ الأثر من خلال رؤيته التوحيدية الوحيانية التي من طبيعة آثارها أو نتائجها: النظرة

فإنَّ الغزالي قد كان له فيها بالغ الأثر من خلال رؤيته التوحيدية الوحيانية التي من طبيعة آثارها أو نتائجها.

التكاملية من خلال تلك الأبحاث التي نتطرق إليها في المباحث الآتية، يقول عبد الغني عبود في هذا الصدد: «الغزالي قال ما قاله ... من منطلق

لم يكتفِ بأن يجعل العلم بداية القول «بل خصَّه بكونه أول الأبواب المخصصة للعبادات، إنَّ العلم عند الغزالي مقدم على أي عبادة، بل هو عبادة، والإنسان يعتبر متعبداً ساعة يطلب العلم ويحصله بشرط خلوص النية»^(١)، ولا شكَّ أنَّ العلوم والمعارف سواء أكانت وحيانية، أم مكتسبة تتفاعل فيما بينها وأنَّ كثيراً من علماء المسلمين كان لهم اهتمام بتحصيل أكثر العلوم؛ إدراكاً منهم لأهمية النظرة التكاملية لها، بل إنَّ هذه النظرة كانت إحدى مميزات التراث الإسلامي، كما أشار إلى ذلك طه عبد الرحمن بقوله: «كما أنَّه لا بدع في أن تؤثر هذه العلوم بعضها في بعض فتنتقل على سبيل المثال أوصاف الدليل من المنطق إلى علم الكلام، ثم منها إلى علم الأصول فإلى علم البلاغة، وتتلون هذه الأوصاف بلون كل علم من هذه العلوم، ثم تنتقل هذه الأوصاف بألوانها المختلفة

(٢) طه عبد الرحمن، «اللسان والميزان أو التكوثر العقلي»، بيروت، المركز الثقافي العربي، (١٩٩٨م)، (ص / ١٣١).

(١) سعاد الحكيم، «إحياء علوم الدين في القرن العشرين»، مصر، القاهرة، دار الشروق، (ط. ١)، (٢٠٠٤م)، (ص / ٥٣).

وتتم إعادة الصياغة والشمول التي يحدثها الإسلام في عنصر من عناصر حضارته بدرجة تتراوح في العمق ... أمّا التحويل الجذري فهو المتعلق بالتأثير على وظيفة العنصر هي التي تشكل العلاقة بينه وبين ذلك الجوهر، وهذا هو السبب في إنشاء المسلمين علم التوحيد، واعتبار علوم المنطق وعلم المعرفة وعلوم ما وراء الطبيعة والأخلاق فروعاً له^(٣)، ولمّا يكن الاعتراف بوحدانيته وتوحيده، فبالضرورة يتم الاعتراف بوحدة الحقيقة، فالحق والحقيقة صفة تقتضيها حقيقة التوحيد، لقد بينَ الفاروقي كيف أنّ مبدأ التوحيد يقوم بوصفه مبدأً منهجياً يقتضي وحدة الحقيقة- على ثلاثة مبادئ فرعية تتعلق بطبيعة المعرفة التي يكتسبها الإنسان من مصادرها؛

الأول: رفض جميع ما لا يوافق الحقيقة،

الثاني: إنكار التناقض،

والثالث: الانفتاح على الأدلة الجديدة،

(٣) إسماعيل الفاروقي، «التوحيد»، ترجمة: السيد عمر (د ط)، (ص/ ٥٥).

المتفادي الخالص، حيث يرى تكاملاً بين ملكات الإنسان ومواهبه ولا يراها مناطق منفصلة، كما يرى تكاملاً بين هذه الملكات الإنسانية مجتمعة وبين النظام الكوني^(١)، وما ذلك إلا انسجام وتناغم وتكامل مع نظرتة العقديّة للإنسان والكون والعالم والطبيعة، أي: إنّ النظرة العقديّة التوحيدية هي الناظم في هذه المنهجية التكاملية، «وإذا كان المفكرون من غير المسلمين قد نحووا هذا المعنى فلقد جاء ذلك تحت وطأة الحاجة إلى مثل هذا التكامل ... وفرق كبير بين آراء يذهب إليها القائل بها مؤمناً وآراء يذهب إليها القائل بها مضطراً إليها ... أي على النقيض ممّا يؤمن به حقيقة»^(٢)، وبذلك تكون العقيدة التوحيدية الإسلامية هي المولدة للنظرة التكاملية فمبدأ التوحيد يؤثر في كل عناصر الحضارة الإسلامية «ويقيم بينها روابط محددة

(١) عبد الغني عبود، «الفكر التربوي عند الغزالي كما يبدو من رسالة أيّها الولد»، دار الفكر، (ط. ١)، القاهرة، (١٩٨٢م)، (ص/ ٧٥).

(٢) أيوب دخل الله، «التربية الإسلامية عند الإمام الغزالي»، المكتبة الفكرية، بيروت، صيدا، (ط. ١)، (١٩٩٦م)، (ص/ ١٣٧).

كله متكامل متناسق؛ لأنَّ الموجد له واحد، والإنسان هو سلسلة في هذه الموجودات المتكاملة والمنتظمة يمارس التكامل والانسجام مع هذه السمفونية الكونية.

التكامل المعرفي عند الغزالي:

لقد أشرنا فيما سبق إلى أنَّ الرؤية إلى العالم -والتي هي عند الغزالي الرؤية التوحيدية الكونية- هي المولدة للنظرة التكاملية، وتتجسد رؤية العالم التوحيدية في عملية الربط بين المجالات المعرفية التي يتحدث عنها القرآن الكريم، فلا وجود لحدود فاصلة؛ بل إنَّ فكرة الحدود الفاصلة فكرة وهمية تختفي الحدود عند اهتمامات الفرد المسلم الموحد في حياته؛ فأيات القرآن الكريم تصل الدنيا بالآخرة وعالم الغيب بعالم الشهادة وهكذا، والأهم من ذلك هو بيان الوحدة والتكامل بين المصادر المعرفية وغاياتها، كما عالج أبو حامد الغزالي مسألة «الوحدة البنائية في المعرفة، وأكد على (أن) الآيات القرآنية التي تتحدث عن أنَّ النجوم

«إنَّ منشأ التكامل يبدأ من مفهوم الرؤية الوجودية، ووضعها محل الرؤية الكونية، وشرطها بقيمة التوحيد بوصفه مبدأً ميتافيزيقيًا وقيميًا، واجتماعيًا، وجماليًا، ونفسيًا»^(١)، فالإنسان هو ممثل الله وخليفته ويحمل أمانة ومسؤولية ثقيلة في هذا الوجود «فالاعتقاد بأنَّ الله في الوجود يمنحني رؤية شاملة كونية نرى فيها الطبيعة ذات نظام واعٍ بذاته والتوحيد يتشعب منه وحدة الحقيقة ووحدة التاريخ، والنوع الإنساني يطوي مسيرته من كونه طينًا إلى الله في التاريخ، ومن هنا: فإنَّ التاريخ هو ضرورة نوع الإنسان إلى علم كما أنَّ السيرة هي ضرورة الفرد الإنساني إلى علم»^(٢). إنَّ الرؤية التوحيدية الكونية هي التي تولد تلك النظرة في التكامل المعرفي للوجود ككل في العلوم والمعارف التي أنشأها الإنسان، فنظام الكون

(١) إسماعيل الفاروقي، «جوهر الحضارة الإسلامية»، الجزائر، الزيتونة للنشر والتوزيع، (١٩٨٩م)، (ص / ٩، وما بعدها).

(٢) علي شريعي، «العودة إلى الذات»، ترجمة: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، دار الزهراء، (ط. ٢)، (١٩٩٣م)، (ص / ٣٦٣ - ٦٧).

«على المتعلم ألا يدع فنًا من فنون العلم ونوعًا من أنواعه إلا وينظر فيه نظرًا يطلع به على غايته ومقصده وطريقته، ثم إن ساعده العمر وواتته الأسباب طلب التبهر فيه، فإن العلوم كلها متعاونة مترابطة بعضها ببعض ويستفيد منه في الحال حتى لا يكون معاديًا لذلك العلم بسبب الجهل به»^(٣)، ويقول الغزالي عن سبب تأليفه للإحياء وإصلاح العلوم الإسلامية التي ابتدعها المسلمون ضمن دائرة العلوم النقدية والوضعية، حيث اندرست العلوم: «وخيل أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطغام، أو جدل يتدرع به طالب المباحة إلى الغلبة والإفحام، أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام...

إن العلم الذي سماه الله - سبحانه - في كتابه فقهاً وحكمةً وعلماً وضياءً ونوراً وهدايةً ورشداً، قد أصبح بين الخلق

(٣) الغزالي، «ميزان العمل»، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، (٢٠٠٠م)، (ص/ ٢٠٩).

لا تفهم إلا بمعونة علم الفلك، والآيات التي تتعلق بالصحة لا تفهم إلا بعلم الطب»^(١)، يقول الغزالي: «ثم إن هذه العلوم ما عدناها وما لم نعدنا ليست أوائلها خارجة عن القرآن؛ فإنها جميعها مغترفة من بحر واحد من بحار الله تعالى وهو بحر الأفعال... فمن أفعال الله -تعالى- وهو بحر الأفعال -مثلاً- الشفاء والمرض...

وهذا الفعل الواحد لا يعرفه إلا من عرف الطب بكماله... ومن أفعاله تقدير معرفة الشمس والقمر ومنازلهما بحسبان... ولا يعرف حقيقة الشمس والقمر والحسبان وخسوفهما وولوج الليل في النهار وكيفية تكور أحدهما على الآخر إلا من عرف هيئات تركيب السموات والأرض وهو علم برأسه»^(٢)، وهكذا يدعو الغزالي إلى **(cintagrality) تكامل المعرفة**، يقول:

(١) فتحي حسن ملكاوي، «منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (ط. ١)، (٢٠١١م)، (ص/ ٥٢).

(٢) الغزالي، «جواهر القرآن ودرره»، بيروت، دار الجيل، (١٩٨٨م)، (ص/ ٢٦، ٢٧).

عند الغزالي لا يعني التخصص في جميع ميادين المعرفة، وإنما يعني أن يتزود المتعلم بثقافة عامة، تمده بتكامل معرفي، وبذلك يغطي المنهج جوانب المعرفة، وكل ذلك مستوحى من تلك النظرة التكاملية للعلوم والمعارف التي تولدت من خلال الرؤية التوحيدية للعقيدة الإسلامية، فالأساس التوحيدي تنبثق منه أيضًا وحدة النظر إلى العالم أو إلى «النظام الكوني على أنه يتكوّن من قوانين وسنن تسري في مجال الطبيعة ... كما تنبعث منه وحدة النظر إلى الخليقة على أنّ مصدرها هو خالقها الذي جعل لها غاية من خلقها ... كما ينعكس هذا الأساس على النظر إلى وحدة الحياة ووحدة المعرفة ووحدة الإنسانية حيث يكون المنشأ واحدًا «هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (الأنعام: ٩٨)، فالثنائية المعروفة في كل من (العقل والوجدان)، (العقل والنقل)، (العقل والوحي)، (الشهادة والغيب)، (الروح والمادة)، (المثالية والمادية)، (الفردية والجماعية)، (الدنيا والآخرة) قد ينظر إليها في بعض الاتجاهات الفكرية على

مطويًا وصار نسيًا منسيًا ... ولمّا كان هذا ثلما في الدين ملماً وخطبًا مدلهماً، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب مهمًا، وإحياءً لعلوم الدين، وكشفًا عن مناهج الأئمة المتقدمين، وإيضاحًا لمباهي العلوم النافعة عند النبيين والسلف الصالحين»^(١)، وكذلك ما وجهه الغزالي من نصيحة في ميزان العمل؛ إذ يقول فيها: «على المتعلم ألا يخوض في فنون العلم دفعة، بل يراعي الترتيب فيبدأ بالأهم فالأهم ولا يخوض في فن حتى يستوفي الفن الذي قبله؛ فإن العلوم مرتبة ترتبًا ضروريًا وبعضها طريق إلى بعض والموفق من راعى ذلك الترتيب والتدرج»^(٢)، وبذلك يكون الإمام الغزالي ممتلئًا بمنهج علمي منظم ومتكامل في المعرفة من حيث تلقيها وتحصيلها وفي النظر إلى المعارف على اختلاف أشكالها ومصادرها، والتكامل

(١) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، (ج. ١)، بيروت، دار المعرفة، دت، (ص/ ٢).

(٢) الغزالي، «ميزان العمل»، حققه: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، دت، (ط. ١)، (ص/ ٤٨ - ٩٣ - ٣٤).

لقد ارتبط مفهوم العلم عند المسلمين بإشكالية تصنيف العلوم، واستعراض تصنيفات العلوم يخضع في تصورنا إلى أسس فلسفية معينة: إبستمولوجية (معرفية) وأنطولوجية (وجودية) وأكسيولوجية (قيمة-أخلاقية)، فقد ظهرت تصنيفات متباينة، من أصحابها، فهناك مَنْ قَدَّم العلوم الشرعية على العلوم العقلية، وبالتالي أنكروا دور هذه الأخيرة، ومنهم من قال بتكاملها، والغزالي كغيره من فلاسفة المسلمين بحث في مجال العلوم والمعرفة، ووقف على أسرار كل علم، ومن هنا جاء تصنيفه للعلوم، فكيف كان تصنيفه للعلوم والمعارف؟

وما هي الآلية أو الأساس الذي اعتمده في ذلك؟

هل كان تصنيفه بمنطق التفاضل أو التكامل؟ أم كليهما؟

ليس من السهل حصر كل إشارات الغزالي المتعلقة بتصنيفه للعلوم؛ فقد قدم تصنيفات متعددة للعلوم،

أنَّها متضادة لا تجتمع ... ولكن في النظرة التوحيدية تراها بعين التعادل والتوازن والتكامل»^(١).

والتكامل له علاقة بالتصنيف ومبثق من الرؤية التوحيدية الإسلامية، وهو الوسطية بمعنى العدل والخيار وهي قيمة اكتسبت بسبب هذا التكامل بين طرفي الثنائيات وبسبب المصيرية التوحيدية، وكذا أدرك الغزالي انتشار التحريف لمفاهيم وحقائق الأشياء في الرؤية الإسلامية كمفهوم التوحيد، ومفهوم الفقه، ومفهوم العلم، ومفهوم الحكمة، فعمل على إعادة بناء وتصحيح المفاهيم، وذلك بربطها بمعناها الحقيقي القرآني، ومقاصدها الأصلية:

مظاهر الرؤية والتكامل المعرفي عند الغزالي:

(١) تصنيف العلوم من منطق الغزالي:

(١) شلتانج عبود، «الثقافة الإسلامية بين التفرقة والتأهيل»، دار الهادي، (ط. ١)، (٢٠٠١م)، (ص/ ١٨١).

إلَّا بقدر ما تحقق للإنسان سعادته في الآخرة»^(٢)، ويستشهد الغزالي على ذلك بقول النبي -صلى الله عليه وسلم-: «**طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ**»، وبناء على هذا الحديث يميز بين العلوم تمييزاً أصولياً يقوم على نوعين من الفرض^(٣):

فرض العين: هو العلم الذي يفرض على كل مسلم دون استثناء، وهو معرفة الأركان الخمسة التي يقوم عليها الإسلام^(٤)؛ **وبالتالي:** فهو يحدد لنا معنى العلم الذي هو فرض عين، بأنّه العلم بكيفية العمل الواجب، فمن علم العلم الواجب ووقت وجوبه فقد علم العلم الذي هو فرض عين.

فرض كفاية: لكي يحدد الغزالي العلم الذي هو فرض كفاية يعرض لنا لوحة

(٢) علي أومليل، «الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون»، (ط. ٢)، الدار البيضاء، مصلحة الفاج الجديدة، (١٩٨٤م)، (ص/٥٦).

(٣) المرجع نفسه، (ص/٥٦).

(٤) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، علق عليه: طه رؤوف سعد، القاهرة، مكتبة صفا، (ط. ١)، (٢٠٠٣م)، (١/ ٢٧، ٢٨).

وربما تغيرت من كتاب إلى آخر مع تطور وتنوع كتاباته واختلاف غايتها، نجد أحد هذه التصنيفات في كتاب العلم أول أجزاء «إحياء علوم الدين» كما نجد آخر في «الرسالة اللدنية»، وقد اقتصر الباحثون على تناول هذين التصنيفين، كما نجد تصنيفاً في «مقاصد الفلاسفة»، وآخر في «تهافت الفلاسفة»، وتصنيفاً متميزاً ذا أساس مختلف تماماً هو الأساس الإيماني الباطني الذاتي الذوقي في «المنقذ من الضلال» متناولاً فيه تجربته الروحية، وتصنيفاً آخر في جواهر القرآن^(١)؛ لذا سنقف عند أهم مركزين على تصنيفه للعلوم وموقفه منها:

إنَّ العلم عند الغزالي لا يُطلب لكمال النفس، أو لبلوغ السعادة في الدنيا كما هو الشأن عند الفلاسفة، بل هو مرهون بالحياة الآخرة، «ومن أصل هذه الغاية تترتب العلوم بتفضيل علوم الآخرة، فعلم الدنيا لا تطلب

(١) أحمد عبد الحليم عطية، «تصنيف العلوم عند العرب»، دار النصر للنشر والتوزيع، (ص/ ١٩٣، ١٩٢).

وكل علم ضار وما من شأنه أن يحول بين العبد ومولاه.

ثم ما يلبث الغزالي أن يقدم لنا تصنيفًا آخر أشمل وأوسع على أساس صنفين هما: العلوم الشرعية، والعلوم العقلية^(٣).

(١) العلوم الشرعية: وهي الأساس عنده فهي كلها محمودة؛ إلا أنه قد يلبس بها ما يظن أنها شرعية، وتكون مذمومة فتتقسم إلى المحمودة والمذمومة وتتقسم المحمودة إلى أربعة أضرب^(٤):

الأصول: وهي علم التوحيد، أي: الكتاب والسنة وإجماع الأمة وآثار الصحابة^(٥)، وأحوال الموت والحياة والقيامة والحشر والحساب، وهو الذي

(٣) الغزالي، المصدر السابق، (ص / ٣٠).

(٤) أحمد عبد الحليم عطية، «تصنيف العلوم عند العرب»، دار النصر للنشر والتوزيع (دت)، (ص / ٢٠٤).

(٥) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، المصدر السابق، (١ / ٣٠).

متكاملة لأقسام العلوم، ويقسمها إلى علوم شرعية وغير شرعية؛ فالشرعية هي: «ما استفيد من الأنبياء -صلوات الله عليهم وسلامه- ولا يرشد العقل إليه وهي في الغالب محمودة^(١)، أمَّا العلوم غير الشرعية؛ فإنها تنقسم إلى:

(١) علوم محمودة: ما ترتبط به من مصالح أمور الدنيا كالطب والحساب، وهي تنقسم إلى ما هو فرض كفاية وإلى ما هو فضيلة وليس بفريضة، ويذكر الغزالي أن المقصود بفرض الكفاية كل علم لا يستغنى عنه من قوام أمور الدنيا كالطب -مثلًا- فهو ضروري لبقاء الأبدان كما أن الحساب ضروري في المعاملات وقسمة الموازين. أمَّا ما يُعدُّ فضيلة لا فريضة فالتعمق في دقائق الحساب وحقائق الطب، أمَّا ما يعد مباحًا فالعلم بالأشعار وتواريخ الأخبار وما يجري مجراه^(٢).

(٢) علوم مذمومة: كالسحر والطلسمات والشعوذة والتليسات

(١) الغزالي، المصدر السابق، (١ / ٢٩، ٣٠).

(٢) الغزالي، المصدر السابق، (ص / ٣٠).

الفروع هو العملي، وهذا العلم العملي يشتمل على ثلاثة حقوق:

أولاً: حق على العباد: متمثل في (أركان العبادات مثل: الطهارة، الصلاة، والزكاة).

ثانياً: حق العباد ويشتمل على وجهين:

أحدهما: يتمثل في المعاملة بين الناس، كالبيع والشركة والهبة والقرض.

والثاني: يتمثل في المعاقدة، مثل النكاح والطلاق والعتق، ويطلق الغزالي على هذين الوجهين اسم علم الفقه الذي هو: علم شريف مفيد عام ضروري لا يستغني الناس عنه لعموم الضرورة إليه^(٣).

ثالثاً: حق النفس «وهو علم الأخلاق، والأخلاق إمّا مذمومة ويجب رفضها وقطعها، وإمّا محمودة يجب تحصيلها وتحلية النفس بها، والأخلاق المذمومة والأوصاف المحمودة مشهورة في كتاب الله وأخبار الرسول -صلى الله عليه

لا تنجو نفوس العباد إلا به، ولا تتخلص من خوف المعاد إلا به^(١)؛ وعليه:

فإنَّ علم التوحيد عند الغزالي يتضمن علم تفسير القرآن، وهذا الأخير يُعدُّ من أعظم العلوم وينبغي على مَنْ أراد أن يخوض غمار هذا العلم الإمام بعلوم اللغة، وفن النحو، يقول الغزالي: «ومَنْ أراد أن يتكلم في تفسير القرآن وتأويل الأخبار، ويصيب في كلامه؛ فيجب عليه أولاً تحصيل علم اللغة، والتبحر في فنِّ النحو، والرسوخ في ميدان الإعراب والتصرف في أصناف التصريف؛ فإنَّ علم اللغة سُلِّمَ ومراقبة إلى جميع العلوم ومن لم يعلم علم اللغة، فلا سبيل له إلى تحصيل العلوم»^(٢)، ومن العلم الشرعي ما هو علم الفروع، ذلك أنَّ العلم إمّا أن يكون علمياً، وإمّا أن يكون عملياً، وعلم الأصول هو العلمي، وعلم

(١) الغزالي، «الرسالة اللدنية»، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، طبعة منقحة ومصححة، إبراهيم أحمد محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، دت، (ص / ٢١١).

(٢) الغزالي، «الرسالة اللدنية»، المصدر السابق،

علم المقادير والأشكال والهيئة، ويرى الغزالي أن لا صلة للرياضيات بالدين؛ إذ هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها بعد فهمها ومعرفتها^(٤).

ومما ينبغي الإشارة إليه هو حكم الغزالي الصائب على هذه العلوم الرياضية، «فهو لم يتناولها عدًا وإحصاءً، ولكنّه يقدم وجهة نظر خاصة إليها وحكمه عليها هو أنّه لا سبيل إلى مجادتها بعد فهمها ومعرفتها وهو حكم عقلي واعٍ، إلا أنّ النظر فيه يظهر ملاحظتين هامتين أبادهما الغزالي»^(٥)؛ الأولى: يقول فيها:

«إنّ من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة فيحسب أنّ جميع علومهم في الوضوح، وفي وثاقة البرهان (مثلها)، ويقول لو كان الدين حقًا -بعد سماعه بكفرهم-

وسلم- من تخلق بواحد منها دخل الجنة»^(١)، وغاية الأخلاق هي السعادة ولا تتحقق إلا في الحياة الآخرة يقول الغزالي:

«إنّ السعادة الحقيقية هي الآخروية وما عداها سميت سعادة إمّا مجازًا، وإمّا خلطًا كالسعادة الدنيوية التي لا تعين على الآخرة، وإمّا صدقًا، ولكن الاسم على الآخروية أصدق، وذلك كل ما يوصل إلى السعادة الآخروية ويعين عليها؛ فإنّ الموصل إلى الخير والسعادة قد سمي خيرًا وسعادة»^(٢).

(٢) العلوم العقلية: يرى الغزالي أنّ

العلم العقلي علم معضل مشكل يقع فيه الخطأ والصواب، وهو موضوع في ثلاث مراتب^(٣):

(١) الرياضيات: ومنها الحساب وينظر في العدد والهندسة وهي

(٤) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، طبعة جميل صليبا، وكامل عياد، (ص/ ١٠٠).

(٥) أحمد عبد الحليم عطية، «تصنيف العلوم عند العرب»، المرجع السابق، (ص/ ٢٢١).

(١) المصدر السابق، (ص/ ٢٤٦).

(٢) الغزالي، «ميزان العمل»، (ص/ ٢٦٤).

(٣) الغزالي، «الرسالة اللدنية»، المصدر السابق، (ص/ ٢٤٧).

والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه»^(٣)، وقد حاول الغزالي تأسيس المنطق على أسس قرآنية، حيث قام باستبدال المصطلحات المنطقية بمصطلحات قرآنية، ومن

وقد حاول الغزالي تأسيس المنطق على أسس قرآنية، حيث قام باستبدال المصطلحات المنطقية بمصطلحات قرآنية.

المصطلحات القرآنية التي أوردها (القسطاس المستقيم) المقتبس من القرآن، وهو دال على علم المنطق، فيكون هذا القسطاس المستقيم هو الآلة التي يميز بها الأقوال من كذبها^(٤)، ولقد استخرج الغزالي الأقيسة الحملية بأشكالها الثلاثة: الشرطي

(٣) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، المصدر السابق، (ص/ ١٠٣).

(٤) طه عبد الرحمن، «تجديد المنهج في تقويم التراث»، المركز الثقافي العربي بيروت، (ط. ٢)، (ص/ ٣٤٠، ٣٤١).

لَمَّا اختلفى على هؤلاء تدقيقهم في هذا العلم»^(١)، والثانية: تتعلّق بذلك الموقف السلبي، حيث يتم رفض هذه العلوم باسم الإسلام، يقول:

«ولقد جنى على الدين جناية عظيمة من ظن أنّ الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي أو الإثبات ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية؛ ولهذا فالهندسة والحساب مباحان وليس هناك داع لإنكارهما»^(٢)، بل حاصل ما يعيبه الغزالي على الرياضيات هو خوضها أو استعمالها في المسائل الإلهية ممّا يجعلها علمًا ظنيًا ونسبيًا لا يقينيًا.

(٢) المنطقيات: وهي مثل الرياضيات وتأتي بعدها، لا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا أو إثباتًا، بل هو النظر في الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، ويعرف الغزالي المنطق بأنّه «النظر في طرق الأدلة

(١) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، مصر القاهرة، دار الفتوح، (ط. ١)، (٢٠٠٩م)، (ص/ ١٠٠، ١٠١).

(٢) الغزالي، المصدر السابق، (ص/ ١٠٢).

ويتمثل هذا التأسيس في العمليات الثلاث وهي (إبدال المصطلحات الفقهية مكان المصطلحات المنطقية)، و(إيراد الأمثلة الفقهية على مختلف مكونات المنطق)، ثم (رد الموازين العقلية إلى الاستدلالات الفقهية)^(١). أمّا ما يعيبه الغزالي على الفلاسفة؛ فهو استخدام المنطق في مجال العلوم الإلهية.

(٣) الطبيعيات: ويعرفها الغزالي على أنّها العلم الذي يدرس أجسام العالم من حيث حركتها وسكونها وتغييرها، وبعد أن فصلها الغزالي يعقب قائلاً: «إنّ الحق فيها مشوب بالباطل، والصواب مشتبّه بالخطأ، فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب»^(٢).

ويؤكّد الغزالي على أنّه ليس من شرطه إنكار ذلك العلم إلّا في مسائل معينة.

(١) المرجع السابق، (٤٢ - ٤٣ - ٣٤).

(٢) الغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، دار المعارف بمصر، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، (١٩٦١م)، (ص/٣٢).

بصورتيه: (المتصلة، والمنفصلة)، من النص القرآني، ناسباً إلى نفسه السابق إلى هذا الاستخراج، ونجد مثال ذلك في استخراجة للقياس الحملي من الضرب الأول للشكل الأول الذي يسميه (الميزان الأكبر)، فنص الآية: «فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ، فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ؛ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ» (البقرة: ٢٥٦).

فكانت بنية القياس: كل من يقدر على إطلاع الشمس؛ فهو العلة، وإلهي هو القادر على هذا الإطلاع= فالهـي إذن هو الإله، دون النمرود.

إنّ جميع المعارف الدينية عقديّة أو علمية، إلهية أو معادية، لا يميز الحق فيها من الباطل ولا يستيقن من العلم المستفاد منها إلّا باستخدام هذه الموازين الخمسة، فيكون المنطق إذن هو الوسيلة التي يتوصل بها إلى تحصيل العلم الشرعي. ولكي يتسنّى للغزالي تمام التقريب العقدي أيّ تمام تشغيله؛ فقد عمد إلى تأسيس المنطق على الفقه

ويقف عندها الغزالي وقفة طويلة ففيها -بحسبه- أكثر أغاليطهم «فما قدموا على الوفاء بالبراهين على ما شرحوه في المنطق؛ ولذلك كثر الاختلاف بينهم، ويرجع الغزالي ما غلطوا فيه إلى عشرين مسألة يكفرهم في ثلاثة منها ويبدعهم في سبع عشرة»^(٣).

والغزالي لا يرفض الإلهيات في حد ذاتها، بل يرفض خوض العقل فيها؛ «إذ يجري أن منهاجه وبرهانه غير قادرة على إتقانها وغير خالية من التناقض»^(٤).

بعد تقسيم الغزالي العلوم إلى شرعية وعقلية نجده أيضاً يقسمها تقسيماً آخر، ولكن هذا القسم مركب من العلمين السابقين، هو علم أهل التصوف ويسميه علم طريق الآخرة، ويقسمه إلى علم مكاشفة وعلم معاملة، والتصوف عند أبي حامد

ولمّا كان الغزالي يعتبر الدين إحدى المرجعيات القيمة في تقويم العلوم والمعارف ونقدها؛ فقد قرر أنّ العلم الطبيعي بما فيه التشريع والفلك والطب والحيوان، ذو فائدة جمّة للإنسان، والدين لا ينكر ذلك بل هو يقرر بأنّها تفيد في معرفة أنّ الطبيعة مسخرة لله، ولا تسير ذاتها بذاتها بل هي مستعملة من جهة خالقها^(١).

(٤) الإلهيات: يعرفها الغزالي على أنّها: «النظر في الموجود، ثم تقسيمه إلى واجب وممكن، ثم النظر في المتابع وذاته وجميع صفاته وأفعاله وأمره وحكمه، وقضائه وترتب ظهور الموجودات عنه، ثم النظر في العلويات والجواهر المفردة والعقول المفارقة، والنفوس الكامنة، ثم النظر في أحوال الملائكة والشياطين، وينتهي إلى علم السنوات وأمر المعجزات وأحوال الكرامات»^(٢).

(٣) أحمد عبد الحليم عطية، «تصنيف العلوم عند العرب»، المرجع السابق، (ص/ ٢٢٢).

(٤) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، طبعة جميل صليبا، وكامل عياد، (ص/ ١٠٦، ١٠٧).

(١) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، المصدر السابق، (ص/ ١٠٥، ١٠٦).

(٢) الغزالي، «الرسالة اللدنية»، المصدر السابق، (ص/ ٢٤٧، ٢٤٨).

والرضا، والزهد، والتقوى، والطاعة، والسخاء، والمعرفة الحسنة لله تعالى في جميع الأحوال، والإحسان، وحسن الظن، وحسن الخلق، وحسن المعاشرة، والصدق، والإخلاص، والمذمومة ك: خوف الفقر، وسخط المقدور، والغل، والحقد، والحسد، والغش، وطلب العلو، وحب الثناء، وحب طول البقاء في الدنيا للتمتع، والكبر، والرياء، والأنفة، والعداوة، والبغضاء، والطمع، والبخل»^(٢).

وعلم الآخرة هو أشرف العلوم مرتبة عند الغزالي، وهذا نظرًا لشرف ثمرته يقول الغزالي:

وعلم الآخرة هو أشرف العلوم مرتبة عند الغزالي، وهذا نظرًا لشرف ثمرته.

«إنَّ شرف العلم يُدرك بشيئين؛ أحدهما: بشرف ثمرته، والآخر:

الغزالي علم نظري وعملي: طريقة تتم بعلم وعمل، فهم -الصوفية- أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، أمّا علومهم فيقسمها إلى قسمين هما:

(١) علم المكاشفة:

«وهو عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيتته من صفاته المذمومة، ويرى الغزالي أنَّ علم المكاشفة يفيد اليقين فبواسطته يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية في الحق في هذه الأمور اتضاحًا يجري مجرى العيان الذي لا يشكُّ فيه، وعلم المكاشفة موجود في جوهر كل إنسان لولا قاذورات الدنيا التي تدنس القلب، وهذا العالم يختص به الصديقون المقربون»^(١).

(٢) علم المعاملة:

وهو علم أحوال القلب المحمودة كالصبر، والشكر، والخوف، والرجاء،

(٢) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، المرجع السابق، (١٩، ١٨/١).

(١) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، المصدر السابق، (١٩، ١٨/١).

رغم هذا التصنيف المتعدد للعلوم عند الغزالي إلا أنه يقر في الأخير بتكاملها، فلا غنى لأحد العلمين عن الآخر وهذه الفكرة مستوحاة من رؤيته للعالم التي تدور في مجال التكامل بين الشرع والعقل وواحدة المعرفة والحقيقة.

الأخلاقي للتصنيف ممّا يقرب بينه وبين أصحاب الأساس الأكسيولوجي للعلوم، «كما يربط بين الأساس الأكسيولوجي القيمي والأساس الديني الأصولي، فإذا كانت مصطلحات: فضيلة -مطلوبة لذاتها-، وسيلة، ذريعة، أصل السعادة مصطلحات أخلاقية؛ فإنّ الهدف منها سعادة الدنيا والآخرة والقرب من الله»^(٢)، فيجعل مركزية الله ووجدانيته حاضرة في الحكم على العلوم والتوجه بالقصد والتحصيل إلى الله باعتباره أصل تلك الرؤية التوحيدية عند الغزالي:

بوثاقة دلالاته وذلك كعلم الدين وعلم الطب؛ فإنّ ثمرة علم الدين الحياة الأبدية التي لا آخر لها، فكان أشرف من علم الطب الذي ثمرته حياة البدن إلى غاية الموت، وأمّا الحساب إذا أضفته إلى الطب فالحساب أشرف باعتبار وثاقته دلالاته؛ فإنّ العلوم بها ضرورية غير متوقعة على التجربة بخلاف الطب، والطب أشرفه باعتبار ثمرته؛ فإنّ صحة البدن أشرف من معرفة كمية المقادير، والنظر إلى شرف الثمرة الأولى من النظر إلى وثاقته الدليل، فأشرف العلوم ثمرة العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما يعين فإنّ ثمرته السعادة الأبدية»^(١).

رغم هذا التصنيف المتعدد للعلوم عند الغزالي إلا أنه يقر في الأخير بتكاملها، فلا غنى لأحد العلمين عن الآخر وهذه الفكرة مستوحاة من رؤيته للعالم التي تدور في مجال التكامل بين الشرع والعقل وواحدة المعرفة والحقيقة، كما يتضح المنحى القيمي

(٢) أحمد عبد الحليم عطية، «تصنيف العلوم عند العرب»، المرجع السابق، (ص/ ٢٠٢).

(١) الغزالي، «ميزان العمل»، المرجع السابق، (ص/ ٣٥٢، ٣٥٣).

والتكامل في تحصيل السعادة أيضاً يقوم على أساسين من أسس المعرفة؛ **أولهما:** العلوم الشرعية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية، **وثانيهما:** العلوم العقلية المستمدة من العقل، ولكن هذين المصدرين ليسا منفصلين في الواقع بل هما متكاملان تكاملاً يكاد يتطابق تطابقاً تاماً، وفي هذا يقول الغزالي: «اعلم أن العالم قسمان؛ أحدهما: شرعي، والآخر: عقلي، وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها»، «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (النور: ٤٠)^(٢).

وهذا مخطط يوضح تقسيم الغزالي للعلوم^(٣):

(٢) الغزالي، «الرسالة اللدنية»، المصدر السابق، (ص / ٢٤٤).

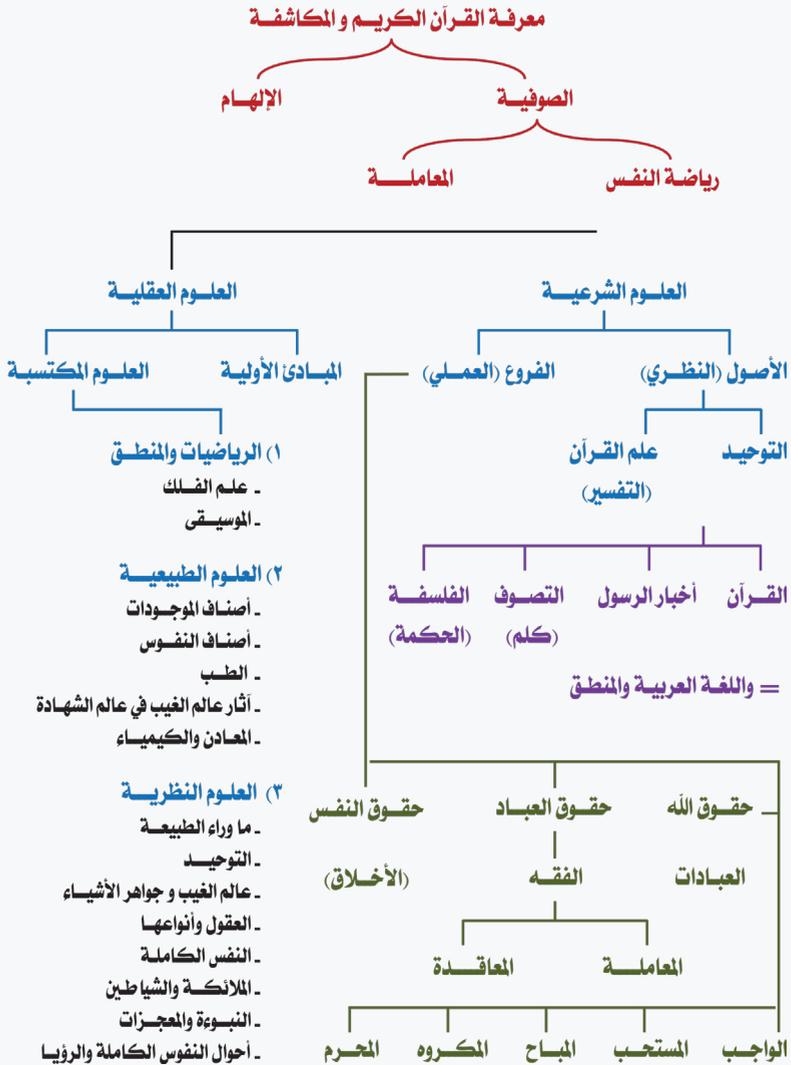
(٣) علي عيسى عثمان، «الإنسان عند الغزالي»، تعريب: خيري حماد، مكتبة الأنجلو المصرية، دت. (ص / ٧٢).

«ورغم اختلاف نوعية العلوم من كل تصنيف من التصنيفات لدى الغزالي إلا أنها لا تنسخ بعضها بعضاً؛ بل تتكامل سوياً من أجل تأكيد الأساس الديني الأصولي الذي تقوم عليه»^(١)، كما يُؤكِّد الغزالي على الأساس الديني في التصنيف، سواء من حيث طريقة التحصيل للعلم، أم طبيعة وماهية العلم، كما يظهر ذلك جلياً في «الرسالة اللدنية» و«المنقذ من الضلال».

يحتل التوحيد مركزاً محورياً أساسياً في تقسيم العلوم، فالغزالي يضع التوحيد كفرع في المعرفة النظرية التي تؤلف في حد ذاتها قسماً من العلوم العقلية، كما يضعه أيضاً كنوع من الأصول في العلوم الدينية، ومن هنا نرى أن العلوم العقلية والدينية تلتقي وتتحد في التوحيد وتكون كافة العلوم الأخرى، وما يتفرع عنها مجرد مقدمات لها؛ فالتوحيد عند الغزالي ناظم في التصنيف ووحدة العلوم،

(١) أحمد عبد الحليم عطية، «تصنيف العلوم عند العرب»، المرجع السابق، (ص / ٢١٢).

أصناف العلم وأقسامه



التداخل المعرفي بين العلوم سواء أكان التداخل المعرفي داخليًا أم خارجيًا؛ فيرتبط القول العلمي بالعمل من خلال تداخل الفقه والأخلاق والدين والتربية وغيرها، فالجمع بين العلم والعمل تحتل فيه كلمة الحق الأخلاقي أو المعاملاتي أهمية كبرى في معالجة الغزالي لإشكالية الحق، وإن كان تعبير الحق النظري أو الكشفي أشرف من الحق العملي، ولو أنه أحيانًا يعلن أن العمل هو غاية كل تفكير وإيمان بالحق، وكما هو الحال في الحق العملي، كان كمال الإنسان هو نقطة انطلاق الغزالي في تفكيره الغائي والعملية في الحق^(٢).

كما ذهب إليه أرسطو وهو الكمال الصوري؛ حيث يعبر فيه فقط عن الماهية، وإنما هو كمال من نوع آخر، حيث يجتمع فيه العلم والعمل، وبين القول والحق والعمل الصادق يقول

(٢) محمد المصباحي، «مفهوم الحق عند الغزالي»، مجلة: (أبو حامد الغزالي)، في الذكرى الأدبية التاسعة لوفاته، (١ / ١٠١)، طبعة المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، راجعه مقداد عرفة منسية.

(٢) العلم والعمل في منهجية التكامل:

لم تكن نظرة الغزالي إلى مسألة القول والعمل نظرة تجزيئية تقوم على الفصل بين القول العلمي والعملية، بل على العكس من ذلك تمامًا؛ فقد تكاملت لديه العلوم الدينية كلها كالتوحيد والتصوف والفقه، وكذلك تكاملت عنده العلوم الدينية، والمهن الدنيوية؛ لأن العلوم -حسب مفهوم الغزالي-^(١) كلها تكمل بعضها بعضًا وفق رؤيته لوحدة الحقيقة ألا وهي التوحيد كناظمٍ مهيم، كما قدمنا ذلك في بحث تصنيف العلوم؛ فالحق العملي لا يتجلى فقط على المستويات المعرفية النظرية والإيمان الديني والوجد الصوفي، أي: على مستوى الأقوال العلمية والعقدية والكشفية فحسب، بل يتجلى أيضًا على مستوى الفعل والمعاملة في مظهرات، وسنرى أن ذلك متجلى في صورة من

(١) ماجد عرسان الكيلاني، «هكذا ظهر جيل صلاح الدين، وهكذا عادت القدس»، دار العلم للنشر، (ط. ٣)، (٢٠٠٢م)، (ص / ١٣٧).

بينها، وفي هذا المقام يقول طه عبد الرحمن: «فلم يكتف علماء الإسلام بالقول بتدرج العلوم فيما بينها، بل أقروا بمشروعية تفاعل العلوم بعضها مع بعض وتشابك العلاقات بينها، فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية وهكذا، وقد ساهم هذا التفاعل في إثراء العلوم والفنون بعضها لبعض وفي توجيه بعضها مسار البعض الآخر؛ بل أدى ذلك التفاعل إلى امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم»^(٤)، وفيما يلي أهم مظاهر هذا التفاعل:

(٣-١-١) تكامل التوحيد والفقه

والتصوف في عمل إبداعي:

إنَّ المطلع على كتب تاريخ التشريع الإسلامي يجد أنَّ العلوم الإسلامية أو الشرعية، كان روحها القرآن؛ بل كانت تدور حيث يدور القرآن،

الغزالي: «إنَّ الفوز والنجاة لا تكون إلَّا بالعلم والعمل جميعًا»^(١)، وقد ذكر في كتابه «ميزان العمل» أنَّ طريق السعادة هو العلم والعمل^(٢)، وأنَّ بند العلم والعمل هما الموصولان إلى جنة المأوى، فالعمل لا يتصور إلَّا بعلم، والعلم هو أصل الأصول^(٣)، وبذلك يكون ثمة ارتباط قوي بين فكرة العلمي والعملية عند الغزالي، وأنَّ التشطير والفصل بينهما وهمٌّ متخيل لا معنى له البتة، بل الفصل بينهما في الرؤية التوحيدية لا يمكن أن يتصور، وسيتجلى لنا ذلك من خلال العناصر التي تتناول مسألة التداخل المعرفي الداخلي والتداخل المعرفي الخارجي بين العلوم عند الغزالي.

(٣-١-٢) التكامل المعرفي الداخلي:

هو عبارة عن تفاعل العلوم الإسلامية بعضها مع بعض وحصول اندماج

(١) الغزالي، «ميزان العمل»، المصدر السابق، (ص/ ١٩٠).

(٢) المصدر السابق، (ص/ ١٩٤).

(٣) المصدر السابق، (ص/ ٣٢٨).

(٤) طه عبد الرحمن، «تجديد المنهج في تقويم التراث»، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (١٩٩٤م)، (ص/ ٩٠).

وظهور المؤلفات الكبيرة والمسائل الكثيرة وينتهي هذا العهد بانتهاء الدولة العباسية»^(١)، بل زاد الطين بلة كثرة مجالس المناظرة والجدل والخصام، وكان الدافع لذلك هو «إرضاء شهوة الأمراء، وإن كان كثير منهم يخدعون أنفسهم بأن غرضهم استنباط دقائق الشرع وتقرير علل المذاهب وتمهيد أصول الفتوى وقد قرر ذلك أبو حامد الغزالي، فقد كان من رؤسائهم، ومن أحد ألسنتهم ومن أدقهم في النظر، ثم انكشف له الغطاء فترك هذه المظاهر الخلابية والشهرة الكاذبة ورجع إلى الله، كما ذكر الإمام الغزالي أي هؤلاء القوم يلبسون على أنفسهم بقولهم إنَّ التعاون على طلب الحق من الدين»^(٢)، ولأجل ذلك؛ فقد ذكر الإمام أبو حامد الغزالي شروطًا للمناظرة وجعل منها: أن تعقد في السر أفضل من العلن، فالحق لا

فكتاب الله هو روح هذه العلوم كلها ومنه استخرجت، ولكن ما لبث أن تغير الحال وبدأت العلوم تتعد شيئًا فشيئًا وأصبحت أكثر تخصصًا، فظهر كل علم على حدة، الفقه وأصول الفقه، وعلوم اللغة، والبلاغة والحديث، وعلم الرجال... فأصبح الصوفية هم حاملي راية الأخلاق في حين حمل الفقهاء والأصوليون راية افعل ولا تفعل ويجب ولا يجب، مبتعدين عن روح القرآن ومقصده؛ فالفقه كأنه قوانين وضعية مجردة عن قصدها وغايتها التي هي مصلحة الإنسان أو بالأحرى محبة الله، فقد كان الفعل في الصدر الأول في فعل المأمورات واجتناب المنهيات مبنياً على علاقة التوحيد والمحبة بين العبد وربّه، هذه الطريقة تفرد بها أهل التصوف، واهتم الفقهاء باستخراج القياس والبحث عن العلة، وما لبث الفقه أن تجرّد عن الدليل وعن روح القرآن، يقول محمد الخضري بك:

«الدور الخامس في العهد الذي دخلت فيه المسائل الفقهية في دور الجدل وتحقيق المسائل المتلقاة من الأئمة

(١) محمد الخضري بك، «تاريخ التشريع الإسلامي»، دار الذكر، (ط. ٨)، (١٩٦٧م)، (ص/٤).

(٢) محمد الخضري بك، «تاريخ التشريع»، المرجع السابق، (ص/٢٨٨).

«إحياء علوم الدين»، تقول سعاد الحكيم: «وإنني حين أنظر إلى الغزالي وإلى تجربته الوجدانية والمعرفية أرى في بداية حياته تشظي ذاته حول حقول المعارف الإسلامية نظراً لقناعاته العقلية ... كما تلمس ذلك من تأليفه المتوالي في الفقه والأصول والكلام والفلسفة ... ثم في النهاية لا أرى ولادته واحداً بعد تشظيه، وإدراكه لواحديته بعد تذوقه لواحدية الإسلام بالنور المقذوف في صدره ... إنَّ إحياء علوم الدين في عالم المعرفة هو الموازي العلمي لولادة الغزالي الوجدانية من التشظي والشك؛ لذلك جاء جامعاً لعلوم الإسلام، وترجماناً لما نعم به الغزالي من وحدة داخلية مؤسسة على التعددية والتركيب لا على تبسيط يلغي كل آخر»^(١)، بل استطاع الغزالي وبمهارة علمية عالية أن يلمم علوم الفقهاء وعلوم الصرفية وعلوم المتكلمين والمحدثين والفلاسفة في كتاب واحد، بل صار كتاب إحياء علوم الدين مرجعاً حتى لدى الفرق المخالفة، فلا يتردد الشيعة -مثلاً- في

يكاد المناظر يخلو منه، وكذلك الغيبة والتجسس واتباع عورات الناس، كما أنَّ المناظر لا ينفك يطلب عثرات أقرانه ويعدها ذخيرة لنفسه، وكذا النفاق والاستكبار عن الحق وكراهيته، وغير ذلك من الأوصاف والأحوال التي سادت تلك القرون، فابتعدت العلوم وانفصلت عن روحها ألا وهو القرآن والله -سبحانه- الموحى لهذا الهدى والبيان، ولقد تبَّه الغزالي لهذه الحالة الخطيرة التي آلت إليها العلوم الدينية التي أصبحت جافة بعيدة كل البعد عن روح الشريعة السمحة ومقاصدها، كأنها كما قلنا قوانين وضعية، ولقد كان هدف الغزالي أن يعيد لعلوم الدين قيمتها «وامتاز المنهاج الذي وصفه الغزالي عن المناهج المعاصرة بأنَّه تخطى الجزئية التي أفرزتها المذهبية، فلم يقتصر ذلك المنهاج على علوم الفقه التي حددها المذهب، وإنما تكاملت فيه العلوم الدينية كلها كالتوحيد والتصوف والفقه»^(١) من خلال كتابه

(١) ماجد عرسان الكيلاني، المرجع السابق، (ص/

التي لا مزيد عليها»^(٣)، فقد كانت نظرتة -الغزالي- في كتابه «الإحياء» تجسد معنى التكامل وفكرة الواحدية التي ناظمها المعرفي هو التوحيد، وهذا التكامل التداخلي لا يوجد كتاب فيه حسب علمي، مجسداً له في هذه الصورة مثل كتاب «الإحياء».

(٣-١-٢) التكامل في الفعل التربوي والسياسي :

(أ): التكامل في الفعل التربوي عند

الغزالي:

إنَّ التربية ترتبط بجميع المؤشرات الموجهة التي يراد منها أن تصوغ كيان الإنسان وتربي سلوكه في كل نواحي الحياة: جسدية كانت، أم عاطفية، أم اجتماعية، أم فكرية، أم فهمية، أم أخلاقية، أم روحية، فالتربية تشمل كل المنظمات والعوامل والأساليب والطرق التي تدخل في نطاق الفعاليات التهديبية^(٤).

الاستشهاد بهذا الكتاب والإشارة إليه، وقد أعاد محسن الفيض وهو أشهر تلاميذ الملا صدرا الشيرازي نسخ هذا الكتاب وجعله ملائماً للفكر الشيعي، وعنونه بـ(المحجة البيضاء)^(١).

كما يمكن تصنيفه في لائحة الكتب التي لا تموت^(٢)، وقد ضم هذا الكتاب صورة من صور التداخل المعرفي الداخلي بين العلوم ففي ثناياه «علم النفس والأخلاق والاجتماع والاقتصاد إلى جانب العلوم الإسلامية من عقيدة وفقه وتفسير وتصوف...

إلاً أنَّك لا تجد هذه العلوم المختلفة المتنوعة منثورة فيه على انفراد -أي: غير متكاملة أو منشطرة - إمَّا صاغ الغزالي منها جوانب وأركاناً متناسقة ومتماسكة لبنيان علمي واحد، أقام منه مجمعاً للحقائق الإسلامية الكاملة

(٣) محمد سعيد رمضان البوطي، «شخصيات استوقفتني»، دار الفكر، (ط. ٦)، (٢٠٠٦م)، (ص/١٢٥).

(٤) محمد فاضل الجمالي، «آفاق التربية الحديثة في البلاد النامية»، الدار الفرنسية للنشر

(١) هنري كوربان، «تاريخ الفلسفة الإسلامية»، راجعه وقدم له: موسى الصدر، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، طبعة: (٢٠٠١م).

(٢) سعاد الحكيم، المرجع السابق، (ص/٩).

أدنى رجل من أصحابي»^(٢): «فانظر كيف جعل العلم مقارنًا لدرجة النبوة وكيف حط رتبة العمل المجرد عن العلم، وإن كان العابد لا يخلو عن العلم بالعبادة التي واظب عليها ولولاه لم تكن عبادة؟»^(٣)، ومن دلائل أهمية التربية في نظر الغزالي: «كونها وسيلة لانتقال العلم من جيل إلى جيل؛ لأنَّ أحدًا لم يولد عالمًا، وإمَّا العلم بالتعلم، وفي هذا إظهار لقيمة دور التربية والعلماء الذين لولاهم لصار الإنسان مثل البهائم: أي إنَّهم بالتعليم يخرجون الناس من حد البهيمية إلى حد الإنسانية»^(٤). والغزالي لا يكتفي بأن يجعل التربية ضرورة فردية، بل يجعلها ضرورة اجتماعية؛ لأنَّ حاجة المجتمع الإسلامي إلى التربية ليست بأقل أهمية من حاجة الفرد المسلم إليها، يقول الله -تعالى:-

ولقد جمع الغزالي ما بين طريق التربية و«التعليم وطريق التزكية والتصفية، فأبدع في ذلك مستفيدًا ممَّا جاء في القرآن الكريم وأحاديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- وعلوم من سبقه من علماء المسلمين وغير المسلمين بما يخدم رسالة التوحيد»^(١)، فأجاد في ذلك وأفاد؛ حيث تكاملت عنده وسائل التربية وغاياتها وأوصافها من خلال ما جاء في رسالة «أيُّها الولد»، وكتاب «إحياء علوم الدين» وغيرها من الكتب التي لم تخرج عمَّا ورد في الكتابين إيمانًا منه بأهمية التربية في بناء الإنسان والمجتمع الإسلامي، وقد أشاد الغزالي بأهمية التعليم والعلم كإشادته بالتربية التي يعتبر العلم من أبرز أسسها وركائزها؛ إذ يقول معلقًا على حديث النبي -صلى الله عليه وسلم:- «فضل العالم على العابد كفضلي على

(٢) أخرجه الترمذي، من حديث أبي أمامة، وقال:

«حسن صحيح».

(٣) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، (١/ ٢٢).

(٤) أيوب دخل الله، «التربية الإسلامية عند الإمام الغزالي»، المكتبة الفكرية، بيروت، صيدا، (ط. ١)، المرجع السابق، (ص/ ١٤١).

تونس، (١٩٦٧م)، (ص/ ١٢٧م).

(١) أيوب دخل الله، «التربية الإسلامية عند الإمام الغزالي»، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، (ط. ١)، (١٩٩٦م)، (ص/ ١٣٩).

لرحمة الله -تعالى- إلا بالعمل ... أيها الولد ما لم تعمل لم تجد الأجر ... أيها الولد العلم بلا عمل جنون، والعمل بلا علم لا يكون»^(٣)، وهكذا نجده يحض على العلم، ثم يربط ضرورة العلم حتى تصل النفس لكمالها، ثم ما يلبث أن يجعل كمال النفس بالعمل «وفي هذا تأكيد على أنه يسعى لبناء شخصية متكاملة تنمو في كافة الأبعاد والجوانب الروحية والنفسية والعقلية والاجتماعية والجسمية بشكل مترابط ومنسق، شخصية تعرف»^(٤)، حيث إن «الاعتدال في الأخلاق هو صفة النفس والميل عن الاعتدال سقم ومرض فيها، كما أن الاعتدال في مزاج البدن هو صحة له، والميل عن الاعتدال مرض فيه»^(٥)، وقد يتحقق كمال الذات الإنسانية في صورته الباطنة والظاهرة، يرى الغزالي: أن هناك أربعة أركان لا

«فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (التوبة: ١٢٢)، المراد بها: التعليم والإرشاد، وقوله -عز وجل-: «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ» (آل عمران: ١٤٧)، هو إيجاب للتعليم^(١)، واستشهد الغزالي بكثير من الآيات في كتابه «الإحياء» على أهمية التربية والتعليم.

أما أهمية وأهداف التربية؛ فيقول فيها الغزالي:

«ونحن نبتغي من العلم تبليغ النفس كمالها، لتسعد بكمالها مبتهجة بما لها من البهاء والجمال أبد الدهر»^(٢)، ويقول أيضاً في رسالته «أيها الولد» مشدداً على ضرورة العمل بالعلم والتي تجمعها التربية: «فلو قرأ جبريل مائة ألف مسألة علمية وتعلمها ولم يعمل بها لا تفيده إلا بالعمل ...

لو قرأت العلم مائة سنة وجمعت ألف كتاب لا تكون مستعداً

(٣) الغزالي، «رسالة أيها الولد» ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، (ص/ ٢١٥ - ٢٨٦ - ٢٨٧).

(٤) أيوب دخل الله، «التربية الإسلامية عند الإمام الغزالي»، (ص/ ١٤٤).

(٥) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، (٣/ ١٧).

(١) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، (١/ ٢٤).

(٢) الغزالي، «ميزان العمل»، (ص/ ٢٣٠).

بُدَّ أن تجتمع حتى يتم حسن الخلق والتربية، وهي:

قوة الغضب وقوة العلم وقوة الشهوة، وقوة العدل ... وهذا الاعتدال يحصل بوجهين؛ أحدهما: بجود إلهي وكمال فطري، والوجه الثاني: اكتساب هذه الأخلاق بالمجاهدة^(١)، والشخصية التي سعى الغزالي إلى تحقيقها -والتي تمثل الكمال الإنساني- لن تتمكن من بلوغ سعادة الآخرة في القرب من الله سبحانه وتعالى إلا بعد أن تكون قد حققت سعادة الدنيا عن طريق تصويب النية فيما تقوم به من الأعمال والعادات، وهذا ما يفضي به إلى تلميذه عندما يخاطبه قائلاً له^(٢): «كم من ليال أحييتها بتكرار العلم ومطالعة الكتب وحرمت على نفسك النوم، لا أعلم من كان الباعث فيه إن كان نيل عرض الدنيا وجذب حطامها وتحصيل مناصبها والمباهاة

على الأقران والأمثال فويل لك، ثم ويل لك، وإن كان قصدك فيه إحياء شريعة النبي -صلى الله عليه وسلم- وتهذيب أخلاقك وكسر النفس الأمارة بالسوء، فطوبى لك، ثم طوبى لك، وقد صدق من قال:

سهر العيون لغير وجهك ضائع

* * *

وبكاؤهن لغير فقدك باطل^(٣)

هذا على المستوى الفردي، أما على المستوى الجماعي ففي رسالة «الأدب في الدين» يحاول الغزالي أن يضع تصوُّراً كاملاً للأداب التي لا بُدَّ أن يتصف بها المجتمع الإسلامي يقول: «إنَّ أكمل الأخلاق وأعلاها وأحسن الأفعال وأبهاها، هو الأدب في الدين وما يقترب به المؤمن من فعل رب العالمين، وأخلاق النبيين والمرسلين وقد أدمجنا الله -تعالى- في القرآن، بما أَرادنا فيه البيان»^(٤)، كما يركز

(١) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، المصدر السابق، (١٤/٣).

(٢) أيوب دخل الله، «التربية الإسلامية عند الإمام الغزالي»، (ص/ ١٤٥).

(٣) الغزالي، «رسالة أيُّها الولد»، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، (ص/ ٢٧٦).

(٤) الغزالي، «رسالة أدب الدين»، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، المصدر السابق، (ص/ ٤٣١).

يعرف ما هي الشهوات والنزعات التي قد تسيطر عليها وتتملكها والدوافع التي تستطيع التأثير على اتجاهها، وكيف يمكن ضبط كافة هذه الشهوات والدوافع والرغبات

فمن المهم أهمية خاصة بالنسبة إلى الإنسان الذي يتطلع إلى مثل هذه المعرفة أن يدرس أسرار الشخصية الإنسانية وخفاياها وأن يتفهم تركيبها .

وتطهيرها لتؤدي عملها بصورة سليمة»^(٢)، وهذا لا يتحقق إلا من خلال التوازن، وهو «توازن بين طاقة الجسم وطاقة العقل وطاقة الروح، وتوازن بين الواقع المحسوس والإيمان بالغيب الذي لا تدركه الحواس، توازن بين النزعة الفردية والنزعة الجماعية، توازن في النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، توازن في كل شيء في الحياة «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً

الغزالي في كتبه -خاصة كتابه «إحياء علوم الدين» في باب الأخلاق والعدالة وغيرها من الأبواب التي يتحدث فيها- على الحديث عن حسن الخلق «الذي يوجب التحاب والتألف والتوافق كما أنَّ سوء الخلق يثمر التباغض والتدابر والتفاسد، ويذكرنا الغزالي إبان سعيه لتحقيق أهدافه المتمثلة في بناء الشخصية الإسلامية المتكاملة»^(١)، وفي هذا الصدد يقول علي عيسى عثمان: «إنَّ النمو نحو الانسجام الكامل يتطلب الكثير من التجربة، كما يتطلب معرفة عميقة وشاملة بالطبيعة الإنسانية؛ ولذا:

فمن المهم أهمية خاصة بالنسبة إلى الإنسان الذي يتطلع إلى مثل هذه المعرفة أن يدرس أسرار الشخصية الإنسانية وخفاياها وأن يتفهم تركيبها وعليه أن يعرف ما يتضمن هذه الشخصية من صفات وخصائص وميول يستطيع عن طريق معرفته لها معرفة مواضيع النبل فيها ومعرفة مواضيع العيب والدمار، وعليه أن

(٢) علي عيسى عثمان، «الإنسان عند الغزالي»، (ص / ١٢٥).

(١) أيوب دخل الله، «التربية الإسلامية عند الإمام الغزالي»، (ص / ١٤٨).

لا تعين على الآخرة. ويبدو أن زكي مبارك يبالغ في موقفه من الغزالي، كما يشير إلى ذلك عارف مفضي البرجس: «فليس من السهل أن نطلق هذا الحكم على الغزالي ونراه في مواقف مختلفة يبحث على تحسين أساليب التعايش في هذه الحياة، ويحدد العلاقات بين الناس وتعاطفهم أطرًا معينة؛ فهو الذي كتب في الآداب بما لو امتثلناه لتحاشينا حدوث غضب أحدنا من الآخر، ولعطفنا على الصغير ... ولاجتنبنا حصول الحساسية في كثير من العلاقات، والتداولات الجارية في حياتنا اليومية»^(٣)، بل لو قرأ كتاب «أصناف المغرورين» بإنصاف لَمَا تسرع في إخلاف ذلك الحكم على العقل التربوي لدى الغزالي الذي اعتبره زكي مبارك مجردًا من الغاية الاجتماعية، بل على العكس من ذلك تمامًا، فالعقل التربوي لدى الغزالي فعل متكامل شامل؛ لأنَّه قد استوحاه واستلهمه من أصول التربية الإسلامية

وَسَطًا» (البقرة: ١٤٣)، وسطًا في كل شيء، متوازنين في كل ما تقومون به من نشاط»^(١).

نجد في فلسفة الغزالي التربوية أن جوانب الشخصية الإنسانية تتكامل، ويتفق تصويره هذا مع تصور الإسلام لوحدة الإنسان الفرد ووحدة الإنسانية، وإلى جانب كون هذا التصور يجمع بين التربية الروحية والجسمية وكذلك بين تربية الفرد والجماعة وكذلك تربية العقل بالتعليم؛ فهو نظرة شاملة متكاملة مستوحاة من الأصول الإسلامية ليست جزئية، بل هي منهج شامل ومتكامل. من الغريب أن زكي مبارك (يجرد الغزالي من أية غاية اجتماعية)^(٢)، مستندًا إلى ما قاله الغزالي بأنَّ السعادة الحقيقية هي الأخروية، وما عداها سميت سعادة، إمَّا مجازًا، وإمَّا غلطًا، كالسعادة الدنيوية التي

(١) محمد قطب، «منهج التربية الإسلامية»، دار الشروق، (ط. ١٤)، (١٩٩٣م)، (١ / ٢٧، ٢٨).

(٢) زكي مبارك، «الأخلاق عند الغزالي»، المرجع السابق، (ص / ١٧٣).

(٣) عارف مفضي البرجس، «التوجيه الإسلامي للنشء في فلسفة الغزالي»، دار الأندلس بيروت، لبنان، (ط. ٢)، (١٩٨٢م)، (ص / ١٤٢).

عنهما- فقد روي في «صحيح البخاري»، عن ابن عمر أنه قيل له: «إننا ندخل على سلاطيننا، فنقول لهم بخلاف ما نتكلم إذا خرجنا من عندهم، قال: كُنَّا نعد هذا نفاقاً»^(٢)؛ ولذلك: فقد اهتم الغزالي ببذل النصح للحكام والأمراء ولم يكن نصحه موجهاً للجمهور فحسب؛ أي: إنَّ الغزالي كان منعزلاً عن أحداث السياسة لصغره، أو إنَّه كان يرى فصلاً بين الدين والسياسة، بل على العكس من ذلك تمامًا، بل الدين يكمل التدبير والسياسة، فركز الغزالي «نصحه للسلاطين والوزراء الذين بأيديهم أمر المسلمين، وطالما ذكر أنَّ صلاح الأمة لا يتمُّ إلاَّ بصلاح هاتين الفئتين: أهل العلم والفكر. وأهل السياسة والسلطة، فهما الصنفان اللذان إذا صلحا صلح الناس، وإذا فسدا فسد الناس، وطالما حكى قول بعض السلف: لو كان لي دعوة مستجابة لدعوتها للسُلطان؛ فإنَّ الله يصلح بصلاحه خلقًا كثيرًا، والناس يمنعهم من إسداء النصح وقول الحق المر أمران: الخوف والطمع، وهو في حياته

المستوحاة من روح القرآن الكريم الذي يأبى التجزيء والتشطير، بل ينظر إلى الإنسان ككلِّ متكامل كفرد وجماعة وأمة، فأسلوب التربية القرآنية التوحيدية تمتاز: بالتكامل والشمول والتوازن والثبات والربانية والإيجابية والواقعية؛ لأنَّها مولدة من الرؤية الكونية التوحيدية، أو من التصور الإسلامي «الذي ينفرد عن سائر التصورات وتحول شخصيته المستقلة وطبيعته الخاصة، التي لا تتلبس بتصوير آخر ولا تستمد من تصور آخر وهذه الخصائص أو المميزات تتعدد وتتوزع، لكنَّها تتضام وتتجمع عند خاصية واحدة، هي التي تنبثق منها وترجع إليها سائر الخصائص، إنَّها خاصية الربانية»^(١)، التوحيد باعتباره ناظمًا ومهيمنًا على جميع التصورات.

(ب): التكامل في الفعل السياسي عند الغزالي:

لعلَّ الغزالي لم يكن من أولئك العلماء الذين ذكرهم ابن عمر -رضي الله

(١) سيد قطب، «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته»، المرجع السابق، (ص / ٤١).

(٢) «صحيح البخاري»، حديث رقم: (٦٧٥٦).

لنا الأبحاث في هذا الميدان أن للغزالي اطلاعاً واسعاً وخبرات عميقة في ميدان الإدارة والسياسة «والآثار التي تترتب على حسن الإدارة أو سوءها، كذلك بحث الغزالي في تقدم العلوم وتجدها ... وفي التطور الثقافي الذي يصيب المجتمعات عبر الزمان والمكان وغير ذلك من أصول التربية سواء أكانت اجتماعية أم عقائدية أم تربوية»^(٣)، ونجده في رسالته «التبر المسبوك» يوجّه نصحاً لأحد الملوك والسلاطين، فما يفتأ يربط العدل والنصيحة بالدين مستشهداً بآثار أو آيات أو أحاديث: «والسلطان العادل من عدل بين العباد، وحذر من الجور والفساد، والسلطان الظالم شؤم لا يبقى ملكه ولا يدوم؛ لأنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- يقول:

«الْمُلْكُ يَبْقَى مَعَ الْكُفْرِ وَلَا يَبْقَى مَعَ الظُّلْمِ»، وفي التواريخ أنّ المجوس ملكوا أمر العالم أربعة آلاف سنة،

(٣) ماجد عرسان الكيلاني، «هكذا ظهر جيل صلاح الدين، وهكذا عادت القدس»، المرجع السابق، (ص/ ١٤٠).

الجديدة ليس عنده ما يخاف عليه، وليس عندهم ما يطمع فيه، وقد خبت في قلبه جمرة الحرص، وحب المال والجاه، بعد أن جعل الدنيا طريقاً لسفره لا محلاً لإقامته، واتخذ منها قنطرة يعبرها لا يعمرها»^(١).

وقد أدرك الغزالي أنّ أول ما نقض من عرى الإسلام ما يتعلّق بالحكم والسياسة، فكان من جهوده في هذا المجال كتاب «التبر المسبوك في نصيحة الملوك»، فقد أورد فيه أخباراً تظهر أهمية العدل وسياسة السلطان وسياسة الوزراء، مستشهداً بتاريخ الحكومات في فارس والروم وبتاريخ الخلفاء. وهذا الكتاب يشكل منطلقات معينة لتحديد مفهوم الإدارة الحكومية، كما يتصورها الغزالي»^(٢). هذا بالإضافة إلى كتابه «سر العالمين وكشف ما بين الدارين»، وتكشف

(١) يوسف القرضاوي، «الغزالي بين مادحيه وناقديه»، المرجع السابق، (ص/ ٩٣، ٩٤).

(٢) ماجد عرسان الكيلاني، «هكذا ظهر جيل صلاح الدين، وهكذا عادت القدس»، المرجع السابق، (ص/ ١٤٠).

وكانت المملكة فيهم، وإمَّا دامت المملكة بعدلهم في الرعية، وحفظهم الأمور بالسوية، وإنَّهم ما كانوا يرون الظلم والجور في دينهم وملتهم جائزًا، وعمرُوا بعدلهم البلاد وأنصفوا البلاد»^(١). وفي تفسير هذه الآية:

«أَلَّا تَطَّعُوا فِي الْمَمَالِكِ» (الرحمن: ٨)، قال: أراد بها العدل، فقال: يا ابن آدم اعدل، كما تحب أن يعدل فيك^(٢). نجده أيضًا يعتبر أنَّ الدين والمملك متكاملان ولا مجال للفصل بينهما كما هو الأمر الآن في ظاهرة العلمنة التي تدعو إلى فصل الدين عن السياسة يقول الغزالي: «الدين والمملك توأمان مثل أخوين ولدا من بطن واحد، فيجب على المملك أن يتجنَّب الهوى، والبدعة والمنكر والشبهة وكل ما يرجع بنقصان الشرع ... ويجب أن يعلم أنَّ

صالح الناس في حسن سيرة المملك»^(٣)، ونصح الغزالي السلطين ببحث أسماه (باب أمر الأمراء بالمعروف ونهيه عن المنكر)، وتصدر الإشارة أنَّ الغزالي كان شديدًا في نقد سياساتهم الاقتصادية، وقد كان عنيفًا في تحريض العلماء على الوقوف من الأمراء موقف الأمر الناهي، مستهدفًا بذلك إرساء القاعدة التي يؤمن بها، وهي أنَّ السياسة تدور في فلك العقيدة وليس العكس^(٤)، وحشد في سبيل ذلك الأدلة من القرآن والسنة كما ذكرها السلف مع الخلفاء، فهذا سفيان الثوري يكتب إلى هارون الرشيد: الذي سلب حلاوة الإيمان^(٥). وهكذا نجد الغزالي يربط الفعل السياسي بالقيمة الدينية باعتبارها هي المهيمنة والناظمة في الممارسة السياسية، وفي علاقة الحاكم بالرعية، ونجد أنَّ السياسة تكتمل

(٣) الغزالي، «التبر المسبوك»، المصدر نفسه، (ص/ ٥٦).

(٤) ماجد عرسان الكيلاني، «هكذا ظهر جيل صلاح الدين، وهكذا عادت القدس»، المرجع السابق، (ص/ ١٤٢).

(٥) الغزالي، «إحياء علوم الدين»، المصدر السابق، (٢/ ٣٧٧).

(١) الغزالي، «التبر المسبوك في نصيحة الملوک»، راجعه: ساسي خضر، مكتبة الكليات الأزهرية، (ص/ ٤٩، ٥٠).

(٢) الغزالي، «التبر المسبوك»، المصدر نفسه، (ص/ ٥٥).

هو المالك للقيم؛ والسياسة لا تستمد قيمتها من نفسها، بل تستمدتها من الدين نفسه باعتبار أنه من عند المتعالي الذي يأمر بالعدل والإحسان ويجرم الظلم والعدوان، فالدين إذن مكمل للسياسة، وفق تصور الغزالي، وخلافًا للنظم العلمانية المعاصرة التي تدعو إلى فصل الدين عن السياسة، فتصبح السياسة هي فن الكذب، والمرَاوغة، والخداع.

فالدين إذن مكمل للسياسة، وفق تصور الغزالي، وخلافًا للنظم العلمانية المعاصرة التي تدعو إلى فصل الدين عن السياسة.

بالدين، وأن الدين مهيمن على الفعل السياسي، وأن العلاقة بينهما هي علاقة تكامل من جهة واحدة، الدين يكمل السياسة، أمّا بالنسبة إلى استعمال القوة كقيمة؛ فإنه يربطها بقيمتين أساسيتين هما: (الإيمان، والعدل)، ربط تأسيس ومقاصد وغايات وممارسة، فالحاكم القوي عنده هو الحاكم المؤمن بأصول الإيمان وفروعه بما يتطلبه من أداء الفرائض وتجنب المحارم، والعدل بينه وبين الرعية وبعضها والكف عن ظلمها وعن التعامل بالظلم بين أفرادها... فالغزالي لم يربط القوة بالواقع إلا بقدر صلاحها له بالممارسة العادلة، وليس بالمستبد العادل، كما ذهب الإمام محمد عبده^(١).

(٢-٣): التكامل المعرفي الخارجي:

المقصود بالتكامل المعرفي الخارجي «هو تفاعل العلوم الإسلامية مع غيرها من العلوم المنقولة، يونانية كانت، أم فارسية، أم هندية، أم غيرها»^(٢) من

وهكذا نجد أن الفعل السياسي داخل تصور الغزالي مرتبط بالدين، وأن العلاقة بين السياسة والدين ليست علاقة انفصال، بل إن الدين يكمل السياسة ويرشدها ويهذبها؛ لأن الدين

(٢) طه عبد الرحمن، «تجديد المنهج في تقويم التراث»، المركز الثقافي العربي، بيروت، (ط. ٢)، (ص / ٩٢).

(١) مصطفى محمود منجود، «القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي، رؤية مقارنة في إسهامي الغزالي وميكافيلي»، (ص / ٣٧٢، ٣٧٣).

لقد كان أبو حامد الغزالي في تعامله مع المنطق عارفاً كيف يستفيد منه، ولم يكن الغزالي أرسطياً، بل تنكر (لأرسطو)، وانتصر لمجاله التداولي الثقافي الإسلامي، خاصة في مسألة السببية، كما قدّمنا في مبحث الرؤية عند الغزالي.

يبقى المنطق منطقاً أو أرغانوناً حتى من حيث التسمية، وقد حوله الغزالي إلى المجال التداولي الإسلامي ليجعله فيما بعد متداخلاً مع العلوم الأخرى، فنجدّه يسميه محك النظر، والقسطاس المستقيم، ومعيار العلم؛ ذلك لأنّ مفكري الحضارة الإسلامية استطاعوا لعب دور (البدر في الليلة الظلماء) بالنظر إلى أنّهم هضموا الفكر الوافد ونهلوا من القرآن الكريم ما يمكن نهله، فأنتجوا فكراً سامياً وراقياً، وكان بمثابة نقطة انطلاق الحضارة الأوروبية من الأندلس بخاصة، والغزالي يمثل في هذه الحقبة نموذج المفكر الفذ؛ فهو الفقيه في الفقه، والأصولي في علم الأصول، والمتكلم في علم الكلام، والصوفي في علم التصوف، والفيلسوف

خارج التراث الإسلامي، وهذا النوع من التداخل «يجعلنا في مكب الثقافة ويساعدنا على إخصاب المعرفة وهو وسيلة لتحقيق إنسانية العلم»^(١).

(أ) المنطق وأصول الفقه:

لم يكن الغزالي أرسطياً مثل ابن رشد عند تقديمه للمنطق، «بل ألبسه حلة محلية إسلامية في التسميات، وفي استخراج أصوله من القرآن»^(٢)، بل حاول أن يدخله إلى المجال التداولي الإسلامي على خلاف ابن رشد الذي تمأهى في أرسطو، يقول عدنان إبراهيم: «ابن رشد كان عبداً عند أرسطو، وتحذّث بأسلوب العبد عند سيده، قال ابن رشد عن أرسطو: سبحان الله كلما تأملت هذا الرجل -في أرسطو- علمت أنّ الله خلقه ليثبت به كمال النوع الإنساني»^(٣).

(١) محمد همام، المرجع السابق، (ص / ٩١).

(٢) عبد الكريم عنيات، «أسلمة المنطق: الأورغانون الأرسطي بين يدي الغزالي»، منشورات الاختلاف، (ط. ١)، (٢٠١٣م)، (ص / ١٣٤).

(٣) عدنان إبراهيم، «الغزالي الباحث عن الحقيقة»، مكتبة عدنان إبراهيم، (دت)، (ص / ٦٥).

فالشخصية الغزالية لم يلحقها الذوبان جراء الإشعاع القوي من الثقافة اليونانية الوافدة، والحق يُقال إنَّ هذه الثقافة أسرت وأبهرت كل من اطلع عليها نظراً لتنوعها وثرانها وعمقها وعقلانيتها»^(١). لقد اعتمد الإمام أبو حامد الغزالي ثنائية: الفهم والاستيعاب ثم التجاوز، ويظهر اطلاعه العميق والصحيح على منطق أرسطو في تعامله مع هذا النمط على أنه صوري ومادي في آنٍ واحد، فهو صوري؛ لأنَّه يهتم بشكل البراهين وهيئتها فارغة من كل مضمون متعين أو متعدد، وهو مادي أيضاً؛ لأنَّه مُوجَّه لحفظ الفعل في أثناء تطبيقاته الجزئية سواء أكان ذلك في ميدان الفقه أم ميدان الأصول.

يعبر الغزالي عن التمييز بين الصورة والمادة في التفكير من خلال بيان مادة البرهان في أحد فصول المستصفي قائلاً: «الفصل الثاني من المقاصد في بيان مادة البرهان وهي المقدمات الجارية من البرهان مجرى الثوب من

في الفلسفة، فهو الموسوعي بلا منازع؛ نظراً لقدرته على الجمع بين الكثير من الأطراف التي تجعل الإنسان مُلمَّاً بكل ما يحتاجه في حياته كمسلم مطبق ومفكر، ولعلَّ نظرة فاحصة للإنتاج الفكري الموسوعي للغزالي، تجعلنا نعتقد بصحة الرأي القائل بأنَّ «الغزالي يمثل نموذج المفكر المتفرد في الحضارة الإسلامية الكلاسيكية بالنظر إلى قدرته الخارقة على الإمام بكل المواضيع المطروحة للمباحثة في عصره إلى جانب استطاعته اصطناع نسق يربط بين العناصر الكثيرة دون وقوعه في تصدع مذهبي ظاهر»^(١).

إنَّ سبب نبوغ الغزالي لا يرجع لكونه فقيهاً أو أصولياً أو متكلماً أو صوفياً أو فيلسوفاً؛ بل إلى تعامله الإيجابي التكاملي والشجاع مع العلوم الوافدة؛ إذ لم يستسلم لها ويأخذها مأخذ المنبهر الخاضع، بل «قابلها بعقل صافٍ متزن وقادر واشتغل عليها فهماً واستيعاباً وتمحيصاً، ثم نقدًا وتعديلاً،

(٢) عبد الكريم عنيات، «أسلمة المنطق»، المرجع السابق، (ص/ ١٢٦).

(١) عبد الكريم عنيات، «أسلمة المنطق»، المرجع السابق، (ص/ ١٢٥).

توصل إليه من أن المنطق الأرسطي أو اليوناني ليس من التي هي حيث غايات أو أرسطوية؛ فإنه وفق هذا لا يمكن أن نصنفه في طائفة الفقهاء الملتزمين الذين رفضوا المنطق بجرة قلم وبكلمة لسان فقط ... بل يعكس معاناة وتأملاً وإحراجاً نظراً لتوقعه غير المعهود الذي يمثل وضعية جديدة في الفكر الإسلامي في القرن الخامس والمناهج والأدوات التي تفي بتطلعاته وغاياته، كما أن الطريقة التي استعملها الغزالي توصف بأنها مناورة بارعة وضعها لتضليل الفقهاء، كما أن عملية التأصيل للمنطق من القرآن توجهت ضد الفلاسفة والمناطقة»^(٢)، بعد هذه المنهجية التي استعملها الغزالي وهي الفهم، يدخل الغزالي المنطق بعد كل هذا التعديل إلى المجال التداولي الإسلامي، ليتكامل مع العلوم الإسلامية الأخرى، وللغزالي قصب السبق في هذا «لم يقتصر موقف قبول المنطق على الفلاسفة،

القميص، والخشب من السرير؛ فإن ما ذكرناه يجري مجرى الخياطة من القميص وشكل السرير من السرير»^(١)، والمسألة الثانية التي تعكس تضلع الغزالي في المنطق ووعيه الحاد بهذا العلم ونظرته الفنية أو التقنية له اعتبره (معياراً)، و(ميزاناً)، و(محكاً)، وما عناوين كتبه المنطقية إلا دلالة على هذه النظرة؛ فقد سمى المنطق بـ: (معيار العلم)، و(محك النظر)، و(القسطاس المستقيم)، واشتق تلك العناوين من رؤيته التوحيدية القرآنية؛ إذ نجد لها حاضرة معه في كل أبحاثه الإسلامية والفلسفية والمنطقية والعرفانية.

ثم ما يلبث الغزالي قبل أن يدخل المنطق إلى المجال التداولي في الثقافة الإسلامية ليتكامل مع العلوم الأخرى أن يتجاوزها بعد أن يوجّه له سهام النقد في بعض قضاياها ويعدل منه ما يعدل، «إنّ توصل الغزالي إلى ما

(٢) ناجي حسين جودة، «المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة»، دار الهادي، (ط. ١)، (٢٠٠٦م)، (ص/ ٤٨، ٤٩).

(١) الغزالي، «المستقصى من علم الأصول»، مؤسسة الرسالة، (ط. ١)، (١٩٩٧م)، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، (١/ ٩٢).

حاليًا مع الغزالي فبصمة الغزالي ظاهرة عليه لمن تأمل ذلك خاصة من حيث التسمية والكتب التي دونها، والتي تدلُّ على أنَّ الغزالي قد استوعبه وتجاوزه، والذي يفهم من كلام النشار أنَّ الغزالي أول من أدخل المنطق إلى علم أصول الفقه وجعله مقدمة لهذا العلم وبذلك يمكن أن نقول إنَّه أول من استعمل منهجية للتكامل التداخلي الخارجي بين العلوم الوافدة والعلوم الأصيلة وأدمجها واستفاد منها داخل المجال التداولي في الثقافة الإسلامية في ذلك الوقت، على خلاف ابن رشد، حيث إنَّ هذا الأخير -ابن رشد- لم يكن يملك هذه الآلية، بل حتى إنَّه لم يستوعبها في بعض الأحيان، وانتقد الغزالي فيها، بل وفي بعض الأحيان الأخرى نجده يبعدها عن منهجية التصنيف والتأليف.

فبعد أن نصَّ الغزالي على ضرورة أن يعلم الأصولي القواعد المنطقية سنذكر الآن الطريقة التي اتبعها الإمام الغزالي في إثبات ذلك، تعتمد في حاصلها على أنَّ العلوم تترتب ترتيبًا تصاعديًا أو

بل تعداه ليشمل دائرتي الكلام وأصول الفقه، فتجد أنَّ الغزالي اعتبر المنطقيات من العلوم التي لا تتناقض مع الدين؛ لأنَّه ليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفسي والإثبات ولا في هذه العلوم تعرض للأموال الدينية»^(١). يقول النشار: «ويعتبر الغزالي المازج الحقيقي للمنطق بعلوم المسلمين، لا لِمَا وضع من كتب منطقية سهلة العبارة، بل لتلك المقدمة المنطقية التي وضعها في أول كتابه «المستصفي»، التي ذكر فيها أنَّ من لا يحيط بها؛ فلا ثقة بعلومه قطعًا ... ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون المتكلمون يتأثرون بالمنطق الأرسطاسي، ويفردون في أول كتبهم فصلًا خاصًا لِمَا أسموه (المقدمات الكلامية)، أو (المقدمات الدخيلة)»^(٢)، مع تحفظنا على كلام النشار في قوله المنطق الأرسطاسي فالمنطق -كما قدمنا- لم يعد أرسطيًا

(١) ناجي حسين جودة، «المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة»، دار الهادي، (ط. ١)، (٢٠٠٦م)، (ص/ ٤٨، ٤٩).

(٢) علي سامي النشار، «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، دار النهضة العربية، (١٩٨٤م)، (ط. ٣)، (ص/ ٩٠).

ففي وضع هذه المقدمة المنطقية لعلم أصول الفقه إشارة من الغزالي إلى أن العلوم تتكامل فيما بينها خاصة بين العلم الوافد الذي هو المنطق والعلم الأصلي الذي هو علم أصول الفقه، وقد ضمن هذه المنهجية في كتابه «المستصفى»، ومن الغريب أن نجد ابن رشد يقوم بتلخيص هذا الكتاب في كتاب سماه «الضروري في أصول الفقه»، ويقوم بحذف تلك المقدمة المنطقية، بل ولا يكتفي بذلك؛ بل يعترض على صنيع الغزالي في جعل المنطق كمقدمة لكتاب «المستصفى»، وكأنه يشير إلى الفصل بين العلوم وعدم التكامل بينهما يقول ابن رشد: «وأبو حامد قدّم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنه أداه إلى القول بذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في هذا العالم وغير ذلك، ونحن فلنترك كل شيء إلى موضعه؛ فإن من رام أن يتعلّم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحدًا منها»^(١)، ولعلّ هذه النظرة

(٣) أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد، «الضروري

تنازليًا، وأن العلم الأدنى يعتمد على العلم الأعلى والمقصود بالعلم الأعلى هنا العلم الأكثر كلية، وبالعلم الأدنى العلم الأكثر تخصيصًا وتفضيلًا، فالعلوم تترتب تنازليًا وتصاعديًا، وكل ما هو أخص يعتمد على ما هو أعم^(١).

ثم ما يلبث أن يدخل المنطق في أصول الفقه كمقدمة لهذا العلم، ثم يصرح بأن هذا العلم -المنطق- له مدخلية لكل العلوم يقول: «نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في (الحد) و(البرهان)، ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما على منهاج أوجز ممّا ذكرناه في كتاب «محك النظر»، وكتاب «معيّار العلم»، وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلًا^(٢).

(١) سعيد فودة، «تدعيم المنطق جولة نقدية مع المعارضين لعلم المنطق من المتقدمين»، دار الرازي، (ط. ١)، (٢٠٠٢ م)، (ص / ٢٣).

(٢) الغزالي، «المستصفى»، المصدر السابق، (ص / ٤٥).

لكن ابن رشد آثر أن يضرب صفحاً عن كل هذا وأن يرجع المنطق إلى حالة في الانقطاع عن أصول الفقه، فيفرد له مختصراً مستقلاً يردده إلى نطاقه المعرفي اليوناني الذي هو الفلسفة.

من جهة أخرى نلمس تداخلاً معرفياً داخلياً وخارجياً في الوقت نفسه، من خلال كتاب الغزالي: «المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال» يتبين فيه موقفه من المنظومات المعرفية السائدة في عصره وهو موقف نقدي استفاد منه فيما بعد في مجال المعرفة ونظريته في المعرفة؛ حيث أراد أن يؤسس منهجاً للتكامل المعرفي من خلال الاستفادة من تلك المنظومات المعرفية، فيفتح بذلك أفقاً للتكامل من خلال مصادر المعرفة، يقول الغزالي مبيئاً موقفه من تلك المنظومات المعرفية السائدة في عصره: «انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق:

(١) المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر.

من ابن رشد تؤكد لنا موقفه من عدم التكامل، يقول طه عبد الرحمن: «إننا ما نكاد ننظر ببادئ الرأي في إنتاج ابن رشد من أجل تمحيص فرضيتنا في التداخل الخارجي؛ حتى يتبين أن ظاهر نصوص هذا الفيلسوف، وصريح مواقفه يشهدان على أنه أبعد مفكري الإسلام عن القول بالتداخل المعرفي وأقربهم إلى العمل بنقيضه وهو (الفصل)، أو قل (الجزء)، بحيث يبدو صاحب الفضل على المعاصرين في القول بالنظارة التجزيئية إلى التراث، فقام باختصار كتاب «المستصفي»، لكن ابن رشد أبي إلا أن يحذفها -المقدمة المنطقية في كتاب «المستصفي»- غير ملتفت إلى الطريق العلمي الجديد الذي تفتحه، والذي يجعل أبعد العلوم النظرية المنقولة عن مجال التداول تندمج في أقرب العلوم النظرية الأصلية إلى هذا المجال»^(١).

في أصول الفقه»، أو «مختصر المستصفي»، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، (ط. ١)، (١٩٩٤م)، (ص / ٧، ٨).

(١) طه عبد الرحمن، «تجديد المنهج في تقويم التراث»، المركز الثقافي العربي، (ط. ٢)، (ص / ١٢٠).

وحرصاتها من تشويش أهل البدع»^(٢)، ثم بعد أن يعرض علم الكلام، ويبيّن موقفه منه يعرض العلم الذي يليه وهو الفلسفة.

(٢) الفلسفة: يتناول الغزالي الفلسفة وأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم وذلك بعد التبحر في هذه العلوم والحصول فيها على أعلى الدرجات، حتى يستطيع أن يحكم عليها، وهو يقسم الفلاسفة إلى ثلاثة أقسام^(٣)؛ القسم الأول: الدهريون؛ وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر، وهم الزنادقة^(٤).

والثاني: الطبيعيون؛ وهم قوم أكثروا في الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات، فرأوا فيها من عجائب صنع الله -تعالى- وبدائع حكمته، ممّا

(٢) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، المرجع السابق، (ص / ٩١).

(٣) أحمد عبد الحليم عطية، «تصنيف العلوم عند العرب»، (ص / ٢٢٠).

(٤) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، المرجع السابق، (ص / ٩٧، ٩٨).

(٢) الباطنية: وهم يزعمون أنّهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم. (٣) الفلاسفة: وهم يزعمون أنّهم أهل المنطق والبرهان.

(٤) الصوفية: وهم يدعون أنّهم خواص الحضرة، وأهل المشاهدة والمكاشفة. فقلت في نفسي: الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق ... فابتدرت لسلوك هذه الطرق، واستقصاء ما عند هذه الفرق، مبتدئًا بعلم الكلام، ومثنيًا: بطريق الفلسفة، ومثلثًا: بتعليم الباطن، ومربعًا: بطرق الصوفية^(١). ثم يبيّن الغزالي موقفه من كل طائفة على حدة:

(١) علم الكلام: حصل الغزالي هذا العلم وصنف فيه وبرز فيه كعالم منظر ومتعلم نظار، يقول: «فصادفته علمًا وفيًا بمقصوده مواف بمقصودي، إمّا المقصود منه حفظ العقيدة

(١) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، طبعه بتدقيق ج صليبا، ك عياد، (ص / ٩٠).

مبحث تصنيف العلوم عند الغزالي. (٣) **مذهب الباطنية**: ويسميه مذهب التعليم وعائلته: وهي طائفة تبعث وتشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق، وقد تناولهم الغزالي في عدد من الكتب، مثل: «المستظهري»، «وحجة البيان»، و«القسطاس المستقيم»، وهو يتناولهم هنا بالبيان^(٣). حيث إنَّ هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء، بل هم عاجزون عن إقامة البرهان على تعيين الإمام وتحديد العلم الذي تعلموه منه، يقول الغزالي: بأنَّ «حاصل ما عندهم شيء ركيك من فلسفة فيثاغورس يتضح في كتابهم «رسائل إخوان الصفا» فلما خبرناهم نفضنا اليد عنهم»^(٤).

(٤) **الصوفية**: يقول الغزالي: «وحاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة

(٣) أحمد عبد الحليم عطية، «تصنيف العلوم عند العرب»، (ص/ ٢٢٣).

(٤) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، (ص/ ١٠٠، وما بعدها).

اضطروا معه للاعتراف بفاطر حكيم، ولا يطابع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطلع إلا ويحصل له هذا العلم الضروري لكمال تدبير الباقي لبنية الحيوان ولا سيما بنية الإنسان^(١).

والثالث: الإلهيون؛ وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو، الذي رتب لهم المنطق وهذب لهم العلوم، وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وكفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم، وعن هؤلاء نقل الفارابي وابن سينا وأمثالهم، والحكم عليهم ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع فيه، وثالث يجب إنكاره أصلاً.

وهو يقسم العلوم الفلسفية^(٢) إلى ستة أقسام على التوالي: العلوم الرياضية، والطبيعية، والإلهية، والسياسية، والخلقية، ويعرض لها بالتفصيل وقد بيَّنَّا موقفه من هذه العلوم في

(١) الغزالي، المصدر السابق، (ص/ ٩٨).

(٢) الغزالي، المصدر السابق، (ص/ ٩٩).

يريدها الغزالي»^(٣). بعد هذا العرض للمنظومات الفكرية السائدة في وقت الغزالي وموقفه منها بعد الاطلاع الواسع على كل منظومة؛ حيث نجده، وكأنه بهذا الصنيع، يؤسس أفقاً للتكامل، ومعرفة كيف يستفيد من العلوم الأصيلة والعلوم الوافدة والعلوم الممزوجة بين الأصيلة والوافدة ويستفيد منها ويؤسس منهجاً متكاملًا، كما يظهر من نظريته في المعرفة التي أسسها على الحس والعقل والإلهام، حيث استفاد من كل منظومة فكرية ما رآه مناسباً وصحيحاً. ولعلّ ابن رشد لم يستوعب الغزالي بالخلط وعدم الثبات على منظومة معرفية واحدة، ولم يكن يدري أنّ الغزالي يحاول أن يجمع ليؤسس منهجاً متكاملًا يتخلّص من التجزئة والتفريق الذي أصاب العلوم في عصره وأصبح كل فريق يدعي الحق عنده.

يقول ابن رشد: «وذلك أنّه رام أن يكثر أهل العلم بذلك، ولكنّه كثر

حتى وصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله وتحليلته بذكر الله»^(١)، وبعد أن ذكر الغزالي مصادره الصوفية المرجع لنفسه، (ص/ ١٣٠)، التي هي «قوت القلوب»، يقول: «اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية وحصلت ما يمكن أن يحصل من كلام مشايخهم عن طريق التعلم والسماع، فظهر أنّ أخصّ خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم، بل بالذوق، فهم أرباب أحوال، لا أصحاب أقوال... علمت يقيناً أنّ الصوفية هم السالكون لطريق الله -تعالى- خاصة وأنّ سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق ... فالعلم الحقيقي يزيد صاحبه خشية وخوفاً ورجاءً، وذلك يحول بينه وبين المعاصي»^(٢)، وهكذا يصل الغزالي هنا إلى بيان حقيقة التصوف بأنّه علم نظري وعملي: «هذه هي طريقة الصوفية ومنهجهم في السلوك والعمل، وعلمهم هو الغاية التي

(١) المرجع لنفسه، (ص/ ١٣٠).

(٢) الغزالي، «المنقذ من الضلال»، (ص/ ١٣١، وما بعدها).

(٣) أحمد عبد الحلیم عطية، «تصنيف العلوم عند العرب»، المرجع السابق، (ص/ ٢٢٤).

ولعل ابن رشد لا يؤمن بفكرة التكامل، بل يؤمن بتجزؤ العلوم وانفصالها عن بعضها البعض، يقول طه عبد الرحمن:

«أمّا ابن رشد، فلا يعنيه مسلك الرد، وإمّا كل همه أن يقابل بين الشريعة والحكمة، فيثبت للشريعة ناموسًا خاصًا وللحكمة قانونًا متميزًا، حتى إنّ أولى التسميات بكتابه المذكور -يعني: «فصل المقال»- هي: فصل

المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الانفصال -بدل الاتصال- ولا يجد ابن رشد الحاجة إلى التمهيد، لتقرير هذا الانفصال بإبطال الحجج التي يستدل بها خصومه على دعاويهم في التداخل، كما أنّه عندما يأخذ في بسط الكلام في هذا الانفصال لا يرى ضرورة في دفع اعتراضات أهل التداخل المحتملة على دعاويه في الانفصال؛ إلاّ أنّه وإن قرر المقابلة بين الشريعة والحكمة؛ فإنّه تأرجح تأرجحًا بين ضريبيهما، وهما: المطابقة والمصارفة»^(٢)، وبعد هذا العرض يكون أبو حامد الغزالي من

بذلك الفساد من دون كثرة أهل العلم وتطرق بذلك قوم إلى قلب الحكمة وقوم إلى قلب الشريعة وقوم إلى الجمع بينهما، ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه، والدليل على أنّه رام بذلك تنبيه الفطر أنّه لم يلتزم مذهبًا من المذاهب في كتبه، بل هو مع الأشاعرة أشعري ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف، كما قيل:

يومًا يمان إذا لاقيت ذا يمن

* * *

وإن لقيت معديا فعدنان»^(١)

وهكذا يتهم ابن رشد الغزالي بأنّه لا يركن إلى منصب معين ناسيًا أنّ الغزالي يحاول أن يجعل العلوم تتكامل في بعضها ولا تتناقض من خلال موقفه النقدي الذي ضمنه كتابه «المنقذ».

(١) ابن رشد، «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، تقديم وتعليق: أبو عمران الشيخ، والأستاذ جلول بدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (١٩٨٢م)، (ص/ ٥٢).

(٢) طه عبد الرحمن، «تجديد المنهج»، المرجع السابق، (ص/ ١٣١).

(٤) يعد الغزالي من أبرز الذين استخدموا منهجية التكامل بين المعارف والعلوم سواء أكان تداخلاً خارجياً أم داخلياً، من خلال أعماله ككتاب «إحياء علوم الدين»، وكتاب «فاتحة العلوم».

(٥) فكرة واحدة المعرفة باعتبار واحدة الوجود حسب الرؤية الكونية التوحيدية هي أحد أبرز ركائز فكرة التكامل؛ لأنَّ الله هو الملهم للحكمة لكل موجود.

(٦) تكامل العلم والعمل في جميع جوانب تأليف الغزالي مؤسس على أسس وحيانية في قول الله -جل وعز: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ»، واستبعاد الإرجاء العملي عن العلم والمعرفة؛ إذ يعد أحد أسباب انحطاط الفكر الإسلامي على فترة ممتدة على قرون متواصلة.

(٧) إمكانية تفعيل رؤية الغزالي المعرفية على جميع المستويات في عصرنا هذا، مع الاستئناس بما قدمته من منهجية للتعامل مع المعارف والعلوم.

القائلين بالتكامل بين العلوم، سواء أكانت أصيلة، أم وافدة، ولعلَّ الغزالي أول عالم ومفكر إسلامي استخدم هذه المنهجية المعرفية للتكامل.

وبعد هذا العرض يكون أبو حامد الغزالي من القائلين بالتكامل بين العلوم، سواء أكانت أصيلة، أم وافدة، ولعلَّ الغزالي أول عالم ومفكر إسلامي استخدم هذه المنهجية المعرفية للتكامل.

خاتمة:

في الختام نخلص إلى جملة من النتائج نجملها فيما يلي:

- (١) التوحيد ناظم منهجي لفكرة التكامل بين المعارف والعلوم.
- (٢) الرؤية إلى العالم أحد أهم الأسس التي ترشدنا إلى المنهجية المعرفية للتعامل مع كل الموجودات.
- (٣) منهجية التكامل المعرفي منبثقة من الرؤية الكونية التوحيدية.

حوارات ...

حوار مع الدكتور فتحي حسن ملكاوي..

المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي الأردن

حاوره الدكتور عبد الرزاق بلعقروز..

رئيس التحرير

السؤال الأول: نريد أن نعرف عن شخصكم الكريم أولاً، ونُعرِّف جمهور القراء بكم، وأنتم الغني عن أي تعريف، وثانيًا كيف تبررون جمعكم في التَّكوين بين العلوم الطبيعية وبين اتجاهكم أو انتقالكم بصورة مباشرة وفاعلة إلى إنجاز التَّكامل بين علوم الوحي وعلوم الإنسان؟

أَعُدُّ نفسي معلمًا أردنيًا، عملت في التعليم المدرسي والإشراف التربوي، وإعداد المعلمين وتطوير المناهج وتأليف الكتب المدرسية، ثم في التعليم الجامعي في كلية العلوم التربوية. نشأت في بيئة تعليمية لم يكن



قد يكون الاختيار الأصعب، وأنني أخذت زيادة على ما هو مطلوب.

كما حصل على سبيل المثال في برنامج الدكتوراه في الولايات المتحدة، فالبرنامج أساساً يتضمن اختيار تخصص فرعي هو المناهج، لكنني أخذت بالإضافة إليه تخصصين آخرين، هما: مناهج البحث وفلسفة العلوم، واخترت أن أقدم امتحان التخصص الفرعي في الدكتوراه في فلسفة العلوم وكان في غاية الصعوبة بالنسبة إلي، ولم أكن مضطراً إليه.

فالجمع بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية في هذه البرامج كان في الأساس نتيجة للبرنامج الدراسي الذي حصلت المنح الدراسية من أجله، وكنت أميل إلى الربط بين الفئات الثلاث من العلوم: الطبيعية، والإنسانية، والشرعية، مدفوعاً بعدد من الأسباب، منها: صلة العلوم الإنسانية والاجتماعية بالواقع الاجتماعي للأمم، وهو ما كنت أشعر منذ فترة مبكرة من حياتي بأنه واقع لا يسر.

اختيار التخصص في الدراسة الثانوية، أو الجامعية من شأن الطالب، وإنما كان قراراً إدارياً يُبنى على نتائج التّحصيل الدراسي. وعلى المستوى الشخصي كنت أقبل ما يتاح لي، من باب: «إذا لم يكن ما تريد؛ فأرد ما يكون»؛ ولذلك: كنت أقبل بما يتاح على أية حال. ولمّا كانت دراستي الجامعية في سوريا وبريطانيا وأمريكا، كلها منحا دراسية، فكان لا بُدّ كذلك من قبول ما كانت تتيحه المنحة الدراسية.

فدراساتي الأكاديمية في الكيمياء والجيولوجيا أولاً في جامعة دمشق، وتدرّيس العلوم في جامعة ردينغ في بريطانيا، وعلم النفس التربوي في الجامعة الأردنية، وتدرّيس مناهج العلوم في الولايات المتحدة الأمريكية، كلها ممّا كان محدداً سلفاً دون اختيار غير هذه التخصصات.

ومع ذلك؛ فقد كان هناك بعض هوامش الاختيار في البرنامج الدراسي، حيث كنت أختار من المواد ما أشعر أنّني بحاجة إليه، على الرغم من أنّه

يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ٥٣)، وكان هذا التأثير يتعمق مع مزيد من تعلم العلوم، فكل ما نراه من بدائع العلم في أشياء الكون وظواهره وأحداثه أو في ظواهر النفس والمجتمع إنما هي آيات تبين أن الله هو الحق.

وعندما بدأت الحياة العملية في تدريس العلوم الطبيعية (عام ١٩٦٦م)، كان منهج التعليم الذي ارتحت إليه، ثم أسهمت في جعله منهجًا في تأليف كتب العلوم عندما عملت عضوًا للكيمياء في مديرية المناهج في وزارة التربية والتعليم، كان هذا المنهج يربط المادة العلمية بأربعة أمور: تاريخ الموضوع، وعلمائه، وتطبيقاته العملية، وموقعه في الفكر الديني.

السؤال الثاني: ثمة اهتمام منكم لافت، بمشروع التكامل المعرفي؛ ما هي أصول هذا المشروع في التراث المعرفي الإسلامي؟ وإلى أي مدى يمكن الاستفادة المنهجية من هذا الموروث في البناء المعرفي الراهن؟

ومنها: أن كثيرًا من المتخصصين في العلوم الشرعية إنما كانوا دون المستوى الذي كنت أتمنى أن أراهم فيه. وكنت قرأت تقسيم ابن حزم للعلوم على سبعة أقسام جمعها في فئتين: فئة خاصة بالأمة وهي الدين واللغة والتاريخ، ولكل أمة خصوصياتها في هذه العلوم الثلاثة، والعلوم الأربعة الأخرى هي مشتركة بين الأمم.

والفئة الأولى هي ما وجدنا المرحوم الفاروقي يسميها علوم بناء الأمة. وربما كان الوعي الديني الذي يسره الله لي، بفضلته -سبحانه- في وقت مبكر، قبل مرحلة التخصص، عاملاً مهمًا في ربط المادة العلمية التي كنا نتعلمها في المدارس بما أتيح لنا من الفهم الديني، ولا أنسى تأثير عبارة الإهداء التي جاءت في كتاب الكيمياء المدرسي للصف الحادي عشر وختام الإهداء بآية قرآنية، كان لها وقع كبير في النفس، وهي قوله -سبحانه-:

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ

«درء تناقض العقل والنقل» لابن تيمية، و«الاتصال بين الشريعة والحكمة» لابن رشد، والحاجة إلى العلم بالطب والفلك وغيرهما من العلوم لفهم آيات القرآن الكريم ذات الصلة بهذه العلوم عند أبي حامد الغزالي، والرازي الذي رأى أن دراسة الفلك هي تفسير لقوله - سبحانه -:

«أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ * وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ» (ق: ٦ - ٨)، وحتى عندما أصبحت تعبيرات التكامل مثل الجمع بين القراءتين، والآيات المنظورة والآيات المسطورة وغيرها من التعبيرات تشيع في الكتابات الحديثة لم يكن ذلك عندي إلا إعادة صياغة لما كتبه ابن القيم في كتاب «الفوائد» حين فسر قوله - سبحانه -: «سَرَّيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ»، بقوله: «فأخبر أنه لا بد أن يريهم من آياته المشهودة ما يُبين لهم أن آياته المتلوة حق».

مفهوم التكامل المعرفي كان واضحاً عندي وحاضراً في ممارستي للتعليم والتعلم، قبل أن يصبح مصطلحاً يستعمل في الحديث والكتابة.

وأكثر ما كنت أشعر بضرورة هذا المفهوم هو في تدريس مناهج البحث في معاهد إعداد وتدريب المعلمين، في الستينيات والسبعينيات، ثم في التدريس الجامعي في الثمانينيات والتسعينيات.

وعندما كنت أشارك مع فريق من العلماء والباحثين في تطوير مرجع في المنهجية الإسلامية، أدركت أن الإطار المرجعي لما أسميناه (المنهجية الإسلامية) هو التكامل المعرفي؛ لذلك: أصدرت كتابي عن المنهجية بعنوان: «منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية».

ولم أجد صعوبة في التأصيل لهذا المفهوم والمصطلح في التراث؛ إذ كنت قد كتبت قبل ذلك بحوثاً استشهدت فيها بنصوص متعددة من مثل:

ثقافات منفصلة يصعب إقامة حوارات بينها، وجاءت كذلك نتيجة الحاجة إلى الرؤية الكلية لأفكار التطور والنمو، التي يقتضيها الاقتصاد الرأسمالي، فتولدت الموضوعات المتداخلة والتخصصات التي تحاول إقامة تكامل بين موضوعات العلم، وبين خبرات العلماء، وبين متطلبات التنمية. وبقدر ما أسهمت التطبيقات العملية لمفهوم التكامل المعرفي في امتلاك القوة والهيمنة، والتقدم الصناعي؛ إلا أنها عجزت عن إدراك البعد الإنساني والاجتماعي. فحياة الإنسان المعاصر، أفقدته التمتع بوعود الحداثة، وأصبح أكثر ميلاً لفلسفات ما بعد الحداثة، وما تركز عليه من مفاهيم التقويض والتفكيك والعدمية والفوضى.

ونستطيع في هذا السياق أن نتذكر أنّ الفكر الغربي في تطوره كان يمارس في معظم الوقت لعبة الانتقال من الشيء إلى ما يناقضه، فقد كانت مرحلة الحداثة قطيعة مع ما سبقها، ومع أنّ للحداثة فضائل لا تنكر؛ فإنّ فلسفات ما بعد الحداثة أخذت

وظني أنّ مسألة الاستفادة من الموروث في البناء المعرفي الراهن لا ينبغي أن تستند على الكشف عن نصوص التكامل في الموروث فحسب؛ وإمّا في تفعيل فكرة التكامل المعرفي في صياغة مناهج التعليم والتدريب المعاصرة كذلك، وفي التنويه بقيمة هذا التفعيل ودوره في الاستيعاب الفكري والتفاعل النفسي والتطبيق العملي.

السؤال الثالث: أشرتم في كتابكم

«منهجية التكامل المعرفي» أنّ أنماط المعرفة الغربية، أضحت تسعى إلى الجمع بين الثقافتين أو الثقافات الثلاث، وهي الطبيعية والإنسانية والاجتماعية، فما هي مظاهر الأزمة في المنظومة المعرفية الغربية فيما يخصّ انفصال المعارف؟ وهل هذه الجهود كافية من منظور منهجية التكامل المعرفي بالمعنى الذي تقدّمونه في إنتاجاتكم؟

مفهوم التكامل المعرفي في السياق الغربي جاء كردّ فعل على الغلو في التخصصات الدقيقة التي ولدت

الوحي بصورتها التقليدية، وعلى الرغم من تطور بعض المباحث بصورة اقتربت من التخصص، لا سيما بعض مباحث الفكر التربوي والنفسي والسياسي والاقتصادي؛ إلا أنها بقيت مشدودة بقوة إلى علوم الوحي، وهذه على كُُلِّ حال كانت منهجية العقل المسلم التي تؤمن بالتكامل بين العقل والنقل.

لكن ذلك التطور تأثر سلباً بصور من الصراع والتشدد المذهبي والفرقي، الذي كان أشد ميلاً في معظم الأحيان، إلى المحافظة على الموروث الفكري، والتردد في الانفتاح والتجديد في تفسير النصوص.

وجاءت الانطلاقة الأوروبية في هذه الفترة بثورة فكرية عميقة ولدت زخماً من النمو والتطور المعرفي، وأنتجت من عوامل القوة ما سيطرت به على معظم أنحاء العالم الإسلامي، ووجد الفكر الإسلامي نفسه في مواجهة علوم متخصصة بنيت على قطيعة مع علوم الوحي، وهي بعد ذلك علوم الأقوياء.

تنتشر بقوة، ولا سيما منذ منتصف القرن العشرين؛ لتحاول إنجاز قطيعة أخرى مع الحداثة. هذا التردد بين المتناقضات كان يؤدي في مختلف المراحل إلى تغييب البعد الإنساني والاجتماعي والأخلاقي عن دوائر صنع القرار السياسي والاقتصادي، وما يمتلكونه من آلات إعلامية طاغية، تحاصر أصوات النزعة الإنسانية وتحد من أثرها في الثقافة السائدة.

ولذلك: فإن ما أشرنا إليه من نصوص في المنظومة المعرفية الغربية حول مفاهيم التكامل رغم قوتها وشدة الحاجة إليها، لا يتوقع لها أن تولد زخماً على المستوى العملي في هذه المرحلة من الهيمنة الغربية وسعارها في التنافس الاقتصادي والعسكري.

السؤال الرابع: كيف تتصوّرون مخاطر الفصل واستتبعاته المنهجية ما بين علوم الوحي وعلوم الإنسان؟

فت بذور العلوم الإنسانية والاجتماعية في المجتمع الإسلامي في حضان معارف

حضارية تستوعب المفيد من إنجازات الإنسان المعاصر وتوجهها بقيم الوحي الرباني.

السؤال الخامس: تُعدُّ منظومة القيم العُليا، إطاراً منهجياً جامعاً لأوجه النشاط الإنساني برمته، ورؤية إلى العالم مخصوصة، فهل يمكن أن تُشكّل هذه المنظومة أساساً منهجياً لإعادة التّكامل بين علوم الوحي وعلوم الإنسان؟

منظومة القيم العُليا المشار إليها في السؤال كانت فصلاً من فصول كتاب «منهجية التّكامل المعرفي»، باعتبار أنّ أعمال هذه المنظومة يعد مبدأ من مبادئ منهجية التّكامل المعرفي.

وعناصر هذه المنظومة الثلاثة: التوحيد والتزكية والعمران تكون مرجعية لتحقيق مقاصد الدين في مجملها، وهي تعبير عن حقائق الأمور ووقائعها، كما جعلها الله الواحد سبحانه، وكونها منظومة يعني تأكيد الصلة الوثيقة فيما بين

وتوزعت ردود الفعل ما بين محافظة شديدة على علوم التراث، تحذر من العلوم الحديثة التي أنتجها الغرب، أملاً في إعادة إنتاج التجربة التاريخية الإسلامية في الواقع المعاصر؛ وبين انطلاق جامع في أخذ علوم الغرب الحديثة بحلوها ومُرها، ونبذ أي مرجعية غيرها.

وعلى الرغم من وجود منظري الوسطية، ودعاة الجمع بين علوم الوحي والعلوم الحديثة وظهور مفاهيم ومصطلحات التأصيل والأسلمة والتكامل المعرفي وغيرها، ونجاح هؤلاء في بناء بعض النماذج الجيدة؛ فإنّ قوى العولمة وقيودها وإكراهاتها وإلحاح متطلباتها المتجددة، وغياب استقلالية القرار لأصحاب النفوذ في المجتمعات الإسلامية، وأفكار التوجس من كل توجه إسلامي، لا تزال تعيق أي انطلاقة قوية تري الناس قيمة الأفكار الخاصة بالتكامل المعرفي الذي يبني منظومة التعليم ويشكل شخصية الإنسان في فكره وسلوكه، ويعيد بناء المجتمع القادر على الانطلاق في تجربة

السؤال السادس: وكيف يمكن

أن ننظر إلى هذه المنظومة باعتبارها مدخلاً أساسياً لإصلاح الفكر والمنهج؟

إصلاح الفكر والمنهج في الأساس هو بناء معرفي نظري، لكنّه في نهاية المطاف واقع عملي لا بُدَّ أن تظهر نتيجته في السلوك البشري.

ومن هنا تظهر أهمية الإصلاح وبنائه على الأساس السليم. والصورة العملية للنشاط البشري في الحياة ليست مجرد ممارسات عشوائية اعتاد الإنسان القيام بها دون إرادة وحرية في الاختيار، وإمّا هي اختيار مبني على فهم نتائج السلوك، ويتم ضمن معايير تضبطه لتحقيق تلك النتائج.

فمنظومة القيم العليا في الرؤية المعرفية الإسلامية هي صورة لفهم الإنسان المسلم لدينه عقيدة وعبادة ونظاماً للحياة؛ فالتوحيد -مثلاً- هو الركن الأول في الإسلام الذي يتمثل في الشهادتين، وبذلك يكون قيمة عليا تقوم عليها، وتتقوم بها سائر الأركان

العناصر الثلاثة وتكامل هذه العناصر في تغطية المجال الذي تعمل فيه، فالتوحيد رأس الأمر في التفكير الإسلامي وجوهر التجربة الدينية، كما يقول الشهيد إسماعيل الفاروقي، وأساس البناء في الحضارة الإسلامية، وتزكية قلب الإنسان ومشاعره وامتداد هذه التزكية إلى معاملاته وأمّاط سلوكه، عنصران يتضافران في تمثلهما العملية في بناء المجتمع وعمرانه الحضاري، وتحقيق الاستخلاف البشري، وبذلك تظهر خصائص الترابط والتكامل بين عناصر المنظومة في جوانبها المعرفية؛ فالتوحيد يعنى ببناء النظام العام للاعتقاد وتفرعاته المعرفية، والتزكية هي التمثل العملي للشخصية الإنسانية وتفرعاتها النفسية والعقلية، والعمران هو الصورة العامة للنظام الاجتماعي وتفرعاته السياسية والاقتصادية وتطبيقاتها العملية في الصناعة والتنمية والتطوير، فالتكامل ليس بين عناصر المنظومة فحسب؛ وإمّا في جمعها لجوانب الحياة البشرية، وما يتخللها من صور النشاط الإنساني، النظري والعملية.



الأخرى، وتكون الأركان الأخرى وسيلة للتزكية والتطهير والترقية التي يحتاجها الإنسان فردًا وجماعة، فالصلاة -مثلًا- وسيلة للنهي عن الفحشاء والمنكر، وإيتاء الزكاة وسيلة لتطهير الجماعة وتزكيتها، والصيام وسيلة للترقي في مراتب التقوى، وأداء الحج ليشهد الناس منافع لهم، وهكذا.

وإذا كانت القيم العليا معايير لضبط ما ينبثق عنها من قيم فرعية، فس نجد حياة الإنسان في الدنيا في مجالاته كافة متسقة فيما بينها؛ لانبثاقها من المصدر نفسه، ولاتساقها كذلك مع أشواقه وآماله في ما يود الحصول عليه في الآخرة.

فالإصلاح العام الذي يبدأ بإصلاح الفكر والمنهج لا بُدَّ أن يعتمد على هذه المنظومة ويدرك التكامل فيما بين عناصرها. وإذا أمكن صياغة مناهج التربية والتعليم على أساس هذه المنظومة القيمية فستظهر نتائجها في البناء النفسي والعقلي لشخصية الإنسان، الصالح المصلح.

تقارير ..



الندوة الدولية (قراءة الوحي: خطاب البداية)

تقرير: حنان منصور (*)

- **موضوع الندوة:** قراءة الوحي: خطاب البداية.
- **الجهة المنظمة:** مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة، المغرب.
- **تاريخ الندوة:** الجمعة والسبت (٢٤/٢٣ أكتوبر ٢٠١٥م).

في إطار المشروع البحثي الموسوم بـ «قراءة الوحي بين المقاربات التراثية والمشاريع المعاصرة: لحظة التأمل والمراجعة» الذي يهدف إلى مقارنة الخطابات التي اهتمت بخطاب الوحي، باختلاف توجهاتها وتنوع مناهجها للوقوف على المسلمات التي حددت آفاقها المعرفية ورسمت مساطرها المنهجية عبر مختلف مراحل تشكل هذه الخطابات؛ نظّم مركز الدراسات والبحوث الإسلامية بوجدة ندوة دولية في موضوع: «قراءة الوحي: خطاب البداية»، وذلك يومي الجمعة والسبت (٢٤/٢٣ أكتوبر ٢٠١٥م)، وقد شارك في الندوة أكثر من عشرين متخصصاً، عبر ست جلسات علمية على مدى يومين.

(*) طالبة باحثة بالسلك العالي المعتمد بمؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط، المغرب، البريد الإلكتروني:

hanane0mansor@gmail.com

وقد غطت الأوراق المقدمة المحاور التالية:

- **بناء خطاب قراءة الوحي:** (البناء، والإشكالات).
- إشكالية الشفوية والكتابية في بناء خطاب بداية قراءة الوحي.
- **خطاب بداية قراءة الوحي والحديث النبوي:** طبيعة العلاقات والنتائج المترتبة عنها.
- طبيعة الرؤية اللغوية في خطاب بداية قراءة الوحي.
- **موضوعات مركزية في خطاب بداية قراءة الوحي:** أسباب النزول، الإسرائيليات، الوضع، والنسخ.
- **أعلام بداية خطاب الوحي:** التفرد، والتميز.
- **تجليات خطاب بداية الوحي:** قراءة الوحي في الخطاب الاستشراقي: الطبيعة، والتقويم.
- **خطاب بداية قراءة الوحي في الخطاب الحداثي:** الطبيعة والتقويم.

وفي ما يلي عرض تسلسلي للجلسات وأهم ما جاءت به الأوراق البحثية من أفكار ومناهج ونتائج.

مفاهيمية وبيّن العلاقة بين مقاصد القرآن ومقاصد السورة وموضوعها، باعتبارها علاقة عموم وخصوص، وانتقل إلى الحديث عن وحدة السورة، حيث أشار إلى أنّ سور المفصل من القرآن الكريم -من سورة الحجرات إلى سورة ق- ذات موضوع واحد، بخلاف الطوال فكل سورة تمثل وحدة متنوعة. وقد كان النبي -صلى الله عليه وسلم- واعياً بوحدة الصورة، فكان يقرأ السورة والسورتين في الصلاة، كما روي عنه في مجموعة من الأحاديث (سورة البقرة وآل عمران) إلا أنّ الغالب على قراءة الناس هو القراءة التجزيئية التي رسختها الصناعة الفقهية، وممّن بيّن وحدة السورة: الرازي، الذي اعتبر نظم الآيات في السورة الواحدة من أوجه الإعجاز؛ حيث ذكر أنّ من تأمّل في لطائف سورة البقرة: نظم السورة وبدائع ترتيبها؛ علم أنّ القرآن كما أنّه معجز بسبب فصاحة الألفاظ وصحة معانيه فهو معجز بسبب ترتيبه ونظمه كذلك. ثم أضاف ما أورده الشاطبي الذي اعتبر السورة كلاماً واحداً مهما تعددت قضاياها، يتعلق

الجلسة الافتتاحية

افتتحت هذه الجلسة بآيات بيّنات من الذكر الحكيم، ثم كلمات الجهات المساهمة في الندوة؛ فقدم الأستاذ سمير بودينار رئيس مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية كلمة المركز، وقدم الأستاذ محمد مصلح كلمة المجلس العلمي المحلي لوجدة، وقدم الأستاذ يحيى رمضان كلمة اللجنة المنظمة. ودارت الكلمات حول الإشادة بموضوع الندوة ودوافع اختياره في هذه المرحلة والحاجة العلمية والمعرفية له، إضافة إلى بعض الأمور المتعلقة بالإعداد والتنظيم وشكر لكل المساهمين فيه. ثم تلتها محاضرتان افتتاحيتان كما يلي:

- المحاضرة الأولى: مقاصد سور القرآن الكريم؛ تأصيلاً وتطبيقاً للأستاذ أحمد أبو زيد^(١):

افتتح المحاضر ورقته بمحددات

(١) أستاذ الدراسات القرآنية بجامعة محمد الخامس، الرباط.

(ترتيب الآيات والروابط المعنوية في ما بينها)، والرازي مرجع مفيد في هذا الباب. فقد ذكر الرازي أنَّ عادة الله في ترتيب القرآن الكريم وقعت على أحسن الوجوه؛ حيث يذكر شيئاً من الأحكام، ثم يذكر بعدها آيات كثيرة في الوعد والوعيد والترغيب والترهيب، ويخلط بها آيات دالة على كبرياء الله، وجلال قدرته، وعظمة إلهيته، ثم يعود إلى الأحكام، والقارئ العادي يعدُّه انتقالاً من موضوع إلى آخر، والحقيقة ليست كذلك؛ فهو أحسن وجوه الترتيب وأقربها إلى التأثير في القلوب، والعلة في ذلك راجعة إلى أنَّ التكليف بالأعمال الشاقة لا يقع في موقع القبول إلا إذا كان مقرونًا بالوعد والوعيد.

والقرآن الكريم كلام في أرفع مقامات البلاغة وصفه الله -عز وجل- بالحسن والجمال وهذا من وسائل التأثير، ومن صفاته تأدية المعاني بالأساليب العالية الرفيعة (الإشارة، والكنائية، والتورية وغيرها...)، والوصول إلى وحدة السورة يتطلب الفطنة والذكاء. والاجتهاد في

أولها بآخرها وآخرها بأولها، وتترامى بجملتها إلى غرض واحد. وأن لا غنى لمتفهم نظم السورة عن استيفاء النظر في جميعها، وهو المقصود بالقراءة المقاصدية التي لا تقف عند الجزئيات والآيات منفصلة عن بعضها.

ثم أورد مجموعة من الأدلة على وحدة السورة وهي:

اسم السورة: الله -عز وجل- هو الذي سمى أجزاء القرآن بالسور، وأجزاء السورة بالآيات، والسورة تحيط بالآيات كما يحيط السور بالمدينة.

- توقيفية ترتيب الآيات في السور الذي تكفل به الله -عز وجل- وإن نزلت الآيات في فترات متباعدة. - التحدي الذي وقع بالسورة دليل على أنَّ أوجه الإعجاز في القرآن الكريم ينبغي أن تلتمس من أولها إلى آخرها. ثم انتقل بعدها إلى أنَّ تنوع الآيات والقضايا في السورة الواحدة لا يخرجها من الوحدة، والذي برع في هذا الأمر هو الفخر الرازي الذي نقل عنه أنَّ أكثر لطائف القرآن الكريم في الترتيبات

عن الإشارة رواياتهم كلها عن ابن عباس، كما أنَّ التدبر معناه طلب ما وراء الكلام من مثل هذه الإشارات ويحتاج إلى علم ورسوخ.

ومن الأمثلة التطبيقية على هذه الإشارات التي هي مقاصد السور، ما ذكره الطاهر بن عاشور في تفسير كلمة (تقويم) في سورة التين حيث إنَّ المفسرين قبله يفسرونها باعتبار صورة الإنسان، وهذا لم يعجبه فأعطى معنى جديدًا للتقويم باعتبار الصورة الداخلية للإنسان (الإدراك، والعقل، والاستعداد، والتركيب الداخلي)؛ لأنَّ هذا التفسير كما قال هو الذي يناسب مقصد السورة، فأفاد ذلك أنَّ معرفة مقصد السورة ينفع في ترجيح تفسير على تفسير.

ثم قدم مثالاً آخر في سورة الفيل، ومفتاحها في فاتحتها، حيث إنَّ المخاطب هو رسول الله -صلى عليه وسلم- ويفهم منها أنَّ الله -جلَّ وعلا- حمى بيته لأنَّه شريف، والرسول -صلى الله عليه وسلم- أشرف منه، فهو -عليه

هذا الباب يحتاج إلى تأصيل، والتأصيل يكمن في العودة إلى كلام الصحابة وفهمهم للقرآن الكريم، وهو المقصود بالجانب التطبيقي، ومن الأمثلة التي أوردتها على ذلك ما حصل لعمر بن الخطاب مع سورة النصر التي تسمى سورة التوديع، والحديث ذكره البخاري، وهو أصل في جواز تأويل القرآن بما يفهم منه من الإشارات، كما قال ابن حجر، ويتمكَّن من ذلك من رسخت قدمه في العلم.

ويفهم منه أنَّ مقصود السورة هو المعنى الذي تدلُّ عليه الإشارة (الإشارة البلاغية، وليس الأصولية، أو الصوفية) دون الوقوف على ظواهر النصوص في مقابل الموضوع الذي تدلُّ عليه السورة بنصها. والإشارات اعتبرها ابن تيمية من باب الاعتبار والقياس وإلحاق ما ليس بمنصوص مثل الاعتبار والقياس الذي يستعمله الفقهاء، وهي حسنة مقبولة. وقد سمى ابن تيمية أصحاب هذا المذهب بـ(أرباب الإشارات)، وربما كانت لهم مدرسة وجب البحث عنها، والذين يتحدثون

- المحاضرة الثانية:

المحددات المرجعية والمنهجية في

القرآن الكريم للأستاذ سعيد شبار^(١):

المقصود بهذه المحددات هو محددات من القرآن نفسه من بيان السنة ومن المرجعية المتداولة المنبثقة من القرآن والسُّنَّة، أي: إننا أمام ضرب من القراءة المعتمدة على أصول القرآن والسُّنَّة وهي داخلية وفرق بينها وبين قراءة من الخارج. أمَّا القراءة الحدائثة للقرآن، فليست هناك قراءة حدائثة كاملة قدمت إنجازاً واعياً تفسيراً وبياناً باستثناء محاولة محمد عابد الجابري، وهي تعتبر تراثية وإن اختلفنا معها، وليست من القراءات الحدائثة، وهي قريبة من مدرسة التفسير بالمأثور ولو نظر من جانب فلسفي في القرآن لخرج بشيء جديد من القرآن. واعتبر المحاضر أنَّ المشكلة ليست مع القراءة الحدائثة إمَّا مع ضرب من القراءات التراثية التي وضعت وسائط وضوابط، ومناهج ضيقت على طالب القرآن، حتى أصبح القرآن لا يرى إلَّا من

الصلاة والسلام- أولى بالحفظ، وكلمة (الرب) تفيد معنى العناية والرعاية التامة. ومثلها سورة الفجر، حيث تكرر فيها القسم، وهو من الله -عزَّ وجلَّ- عظيم، والحقيقة التي يقسم عليها في السورة هي قصة عاد وثمود وفرعون، وفيها إشارة إلى أعداء الرسول -صلى الله عليه وسلم- وركز على مظاهر قوة هذه الأقوام، وانتقل إلى إبطال شبهة لا تزال إلى اليوم وهي أنَّ قيمة المال في الدنيا لا تصلح إذا لم يكن معها إيمان، فالسورة كلها في مقصد تثبيت الرسول -صلى الله عليه وسلم- أمام هذا التقابل بالمال والقوة، ثم ختم المحاضر بمثال سورة القدر، فهي تتحدث عن ليلة القدر، لكن المقصود هو بيان شرف القرآن الكريم، وإحياء الاهتمام به في كل السنة، بحيث جعل الشهر لإحياء مكانة القرآن وعظمته في النفوس، وبالقياس تفهم الإشارة؛ فليلة القدر إذا كانت هي الظرف الزماني لنزول القرآن، وإذا كان شرف الظرف والوقت هو ذلك، فما بالك بالمظروف؟

(١) أستاذ الفكر الإسلامي بجامعة مولاي سليمان،

بني ملال.

القرآن نفسها يغيب عنها الإبداع إلا قليلاً وتظل عالية على بعض العلماء (السيوطي في «الإتقان»، والزركشي في «البرهان» ...) مع قليل من التجديد، فكيف يمكن لكتاب لا تنقضي عجائبه وصالح لكل زمان ومكان أن لا تكون فيه هذه الإمكانية التجديدية؟

ثم انتقل الدكتور للحديث عن الخصائص الإعجازية للقرآن التي تحدث عنها العلماء قديماً وهي قريبة من المحددات المنهجية في القرآن، وتتكامل معها، منها الإعجاز اللغوي، والبياني، والتشريعي، والعلمي وغيرها من أوجه الإعجاز، لكنها ليست كافية وحدها لإقامة القرآن كحجة شاهدة على الناس، وعلى العلم، وعلى المعرفة، وعلى العصر.

وذكر أيضاً جهود البعض في السنن الإلهية في الأنفس والمجتمع، حيث ذهب أحدهم إلى إحصاء أكثر من أربعين سنة نفسية اجتماعية في القرآن الكريم، باعتبار القرآن نظاماً فيه سنن وقوانين ضابطة لحياة الناس،

خلال وسائط تكاد تحدد من خلال الأفق الذي يتحدد بالطائفة أو الفرقة أو المذهب أو الحزب ... إلخ.

والحديث عن المحددات المنهجية يستدعي النظر في سياقات تنزل القرآن ضمن القراءات السابقة، والخطاب القرآني له خصائص لم تكن لخطابات الوحي السابقة للقرآن -ليست مصدقة ولا مهيمنة ولا خاتمة وتستند إلى معجزات يؤيد بها الأنبياء خطاباتهم- وكونه خاتماً وممتداً في الزمان والمكان جعل له خصائص مغايرة ومحددات منهجية جديدة؛ فهو خطاب أفقي وليس عمودياً، مطلق مستوعب للزمان والمكان، وخطاب نهاية الوحي كان نفسه هو المعجزة ولم يحتج إلى غيرها، لكن هذه المحددات لم توظف في التفسير كما يجب، ومقولة «كثير من العلوم نضجت حتى احترقت» لا تصح، والأصل في العلوم الدائرة على الوحي التجديد والإبداع، وهذه المقولة ليست إلا دلالة على تعطيل العقل أو كناية على التكرار والجمود الذي اعتري كثيراً من العلوم، وعلوم

وتحتاج إلى أن يتم تنظيمها في قراءة القرآن من جديد، بحيث إنّ توظيف هذه المحددات والسنن والخصائص الإعجازية والأسلوبية والكلية وتقديم قراءة لها وزنها في الحضور العلمي والقيمي في المجتمع يجعلنا في غنية عن استعارة قراءات لدى الآخرين وتطبيقها على القرآن مع الفارق الكبير لاختلاف بنيات النصوص وطبيعتها، والمحددات هي من جهة أصول كلية جامعة ومستوعبة، ومن جهة أخرى لها قدرة إجرائية وظيفية تمكّن كلّ محدّد منهاجي من بناء نظرية في مجال أو حقل معين، ومن الأمثلة التي قدمها الدكتور ما يلي: قدرتها على التصويب وعلى النقد وعلى المراجعة، سواء من داخل التراث أو من خارجه، وبها يمكن تجاوز النظر التجزيئي والانتقائي للنص؛ فالسورة كلها وحدة والقرآن كله وحدة، وكل لفظ أو مفهوم أو آية أو سورة في القرآن لها علاقة إمداد واستمداد ولا تستقل عن غيرها، ولا تفهم الوحدة الصغرى إلّا ضمن نسق الوحدات التي بعدها وضمن مجموع القرآن.

ومنهم من كتب أيضًا عن الخصائص العامة للقرآن الكريم وهي المهيمنة في الثقافة الإسلامية (الربانية، الشمولية، الواقعية، الوسطية...).

وبعض الاجتهادات نحت نحو الحديث عن محاور كبرى للقرآن الكريم، كما فعل الغزالي في المحاور الخمسة، وكما فعل طه جابر العلواني في ما أسماه المقاصد العليا الحاكمة، وهي نوع من إعادة محاولة بناء وترتيب المعاني والدلالات القرآنية: ما هي أصولها الحاكمة؟ وما هي فروعها وتجلياتها الخادمة لهذه الأصول؟ وضبط الأصول والفروع بهذا الضبط كما فعل الشاطبي، والكلّيات نحت إلى الجانب الحُكمي وبعضهم يريد إضافة الجانب القيمي والاجتماعي والمعرفي. ثم عرج على التفسير الموضوعي الذي يحدد موضوعات معينة ويعرضها من خلال الآيات.

واعتبر الإضافة تكمن في المحددات المنهجية، والكتابات فيها قليلة ونادرة وتحتاج إلى أن يُثار الحديث عنها، وحولها باعتبارها ذات أصول قرآنية

وختم الدكتور محاضراته بذكر بعض المحددات التي يمكن إعمالها، بعضها منصوص في القرآن: (محدد الحفظ، الختم، التصديق والهيمنة، الإكمال والإتمام...)، وبعضها مستنبطة: (الوحدة البنائية للقرآن الكريم، المعادلة بين الكون المنظور والكتاب المسطور...)، ومن شأنها إزالة كثير من المرويات والأفكار، والتجديد الحقيقي يكون إذًا استطاع العالم أو الباحث أن يحرك مساحة جديدة من القرآن الكريم يفعل معها واقع الإنسان وروح الإنسان.

الجلسة العلمية الأولى

**مداخلة الأستاذ منعم السنون^(١):
العلوم المركزية المؤطرة لقراءة بداية
خطاب الوحي:**

ميّز الدكتور بين تعريفات أهل التفسير والعلوم التي تدخل في عملية التفسير بين مضيّق وموسع، مع تقسيمها إلى الأصلي (مباحث اللغة، مباحث علوم

النظر المخل بمراتب الأحكام، الذي نتج عن التعامل في مراحل متأخرة مع نصوص القرآن، وكل مظاهر الغلو في الدين راجعة إلى الارتباك الحاصل في عدم احترام مراتب الأحكام بحيث تصير الكليات جزئيات، وتأخذ الجزئيات مرتبة الكليات، ومفهوم الأحكام نفسها حين يتم حصرها في آيات الأحكام باعتبار أنها تكليف أي في الجانب التعبدي، والقرآن ليس كتاب أحكام تكليفية فقط، وأحكام الإنسان وأحكام العمران وأحكام الكون تم تعطيلها باعتبار أنها ليست أحكامًا تكليفية للإنسان، وكل القرآن أحكام، إمّا دعوة إلى فعل أو دعوة إلى ترك. والقصص القرآني في القرآن ليس للمتعة، أو الترف الفكري إمّا للاعتبار، وتعطيل الأمة له تعطيل لحكم تكليفي.

النظر غير المستحضر للواقع وتنزيل الأحكام:

النظر غير المستحضر لمآلات التنزيل، أو التحقق لمقاصد الشارع من هذا التنزيل.

(١) المجلس العلمي المحلي لإقليم مولاي يعقوب، فاس.

ثمرة فليس عليه عمل. وفي الأخير ذكر أنّ العلوم المسهمة في الدرس التفسيري يمكن تقسيمها إلى ثلاثة مستويات: العلوم المركزية المؤطرة للدرس التفسيري، وقواعد ملازمة للدرس التفسيري كالأصول واللغة، وعلوم أخرى موازية للدرس التفسيري، علم الكلام مثلاً، والمنهج الأمثل في توظيفها هو التوسط والاعتدال دون إفراط، أو تفريط.

مداخلة الأستاذ الجيلالي سبيع^(١): مدارس قراءة الوحي في عهد التابعين: البداية والإشكالات:

تعرض البحث إلى الحديث عن بدايات تأسيس المدارس التفسيرية الثلاث (مدرسة مكة والمدينة والعراق)، وبعض أعلامها وسماتها، ثم الإشكالات التي رافقت كل مدرسة وختم بخلاصات ونتائج وفق منهج وصفي تحليلي استقرائي.

وحاول أن يبين أثر الصحبة في تلك المدارس من خلال نموذج عبد الله

القرآن)، والتبعي (الفقه، الكلام، أصول الفقه، الطب، الهندسة، الفلك...)، قسمة ثلاثية تجعلها علومًا أساسية للعملية التفسيرية، وعلوم أدوات في العملية التفسيرية، ثم علوم موضوعات في العملية التفسيرية، وهذه العلوم لم تكن على درجة واحدة، ويمكن دراستها باعتبار مستويين: مستوى الاشتغال على النص (علوم على سبيل الاستثناس، التكميل، الاستشهاد...)، ثم مستوى الاشتغال على ما أنجز على النص، وهو علم أصول التفسير، وما تحته من علوم، وقدم مجموعة من التعريفات لعلم أصول التفسير، والتفاسير الفقهية ضرب من ضروب الاهتمام بالقرآن الكريم، واستشهد بنصوص متنوعة للمفسرين من خلال الوقوف على مثالين؛ الأول: كان مع الفخر الرازي في تفسيره الذي وظّف مجموعة من العلوم، والذي عاب البعض عليه توسعه في بعض العلوم، ثم الإمام الشاطبي الذي لا ينكر مسألة التفسير العلمي للقرآن، إمّا المقصود هو ضبط المسألة بما يناسب السياق والمنهج، وكل ما لا يجنى منه

(١) نيابة التربية الوطنية، بركان.

مداخلة الأستاذ إسماعيل حفيظ^(١): الكتب السماوية السابقة والعمق التاريخي لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم:

تحدث الباحث في مداخلته عن نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- في الكتب السماوية السابقة، وقسمها إلى قسمين: **يتعلق الأول:** بالبشارة بنبوة محمد من خلال آيات من الوحي مما جاء على لسان بعض أنبياء الله -عليهم السلام- وبيان أن تلك النبوة خاصة بالرسول صلى الله عليه وسلم. **والثاني:** خاص ببشارة التوراة والإنجيل بنبوة محمد -عليه الصلاة والسلام- من خلال مجموعة من النصوص.

مداخلة الأستاذ الزبير درغازي^(٢): الصحابي الجليل عبد الله بن عباس ومنهجه في التفسير:

ابتدأ المتدخل ورقته بالتعريف بابن عباس وخصائصه في التفسير، ثم وقف عند أهم خصائص تفسيره، ومنها اعتماده على اللغة العربية

(١) سلك الدكتوراه بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

(٢) نيابة التربية الوطنية، الحسيمة.

بن مسعود مؤسس مدرسة الكوفة. ودعا الأستاذ إلى وجوب التمحيص في الطعون والتجريحات التي لحقت بعض أعمال تلك المدارس.

وفي نقطة ثالثة، ذكر أن يصير التفسير ضخماً مع مرور الزمان بدخول مواقف جديدة ولا شك، كما فعل مجاهد مع ابن عباس والذي بلغت رواياته في تفسير الطبري ستة آلاف ومائة وتسعة أقوال.

وفي نقطة رابعة بين قيمة تفسير التابعين، والذي يعتبر حجة إذا صحَّ ورؤية يستفاد منها، ومما يقع في تفسيرهم تورع أجلائهم عن القول في الكتاب العزيز وإحجامهم عن التفسير، ويجب وضع هذا في سياقه كما أورد الطبري، مثل سعيد بن المسيب الذي كان إذا سئل عن التفسير سكت مقتفياً في ذلك أثر أبي بكر الصديق، ومسألة الإسرائيليات باعتبارها مدخولة في التفسير كانت معلومة عند علماء الجرح والتعديل، كما عرف عن كعب الأخبار.

والتفكير، أو من خلال المدرسة العقلية التي أثارت كثيراً من الجدل بقولها مثلاً بالتحسين والتقييح العقليين على الخصوص ودافعت دفاعاً عقلياً عن التوحيد والعدل. والكندي وإن ابتدأ اعتزالياً إلا أنه انفصل عنها أفقاً ومنهجاً دون أن ينفصل عن الإشكالية التي أسستها هذه المدرسة، من حيث دفاعها عن التوحيد على الخصوص، فجادل خصوم التوحيد مثل المانوية والمسيحية وكتب رسائل في هذا المجال، وأطولها (رسالة الكندي في الفلسفة الأولى)، وإن لم تصلنا كاملة. هذه الرسالة تبرز لنا كيف أضحى الهمُّ الكلامي عند الكندي همًّا فلسفيًّا، حيث وظَّف المنهج المنطقي الأرسطي في صيغته الفلسفية وكذا المفاهيم الأرسطية في إثبات وحدة الواحد الأحد ونفيها عن غيرها من الكائنات (فلا واحد في الحقيقة إلا الله)، كما يقول. والفلسفة اليونانية التي انتقلت إلى عالم المسلمين عن طريق الترجمة كانت تجد آثاراً في الدين مستفيدة من الاتجاه الأفلاطوني الذي سمح بتقرب الفلسفة قليلاً إلى الدين،

عموماً والشعر خصوصاً باعتباره ديوان العرب؛ إذ كان كثير الاستشهاد بالشعر في تفسيره، وانتقل بعدها إلى مسألة الإسرائيليات، وقسمها إلى مسكوت عنه ومرفوض ومقبول، وأشار إلى موقف ابن عباس منها، وما ذكره ابن تيمية عن ابن عباس، وختم بذكر الطرق عن ابن عباس وأصحابها.

مداخلة الأستاذ إبراهيم بورشاشن^(١): الوحي والفلسفة عند الكندي: البدايات الفلسفية:

القص من الورقة هو إبراز البدايات الأولى للفلسفة في علاقتها بالوحي في بلاد الإسلام، فالكندي من خلال فلسفته حرص أن لا يغادر قوله الفلسفي قضية الإسلام، فأسس ما أصبح يسمى الفلسفة الإسلامية، ولفهم تلك البدايات التي تؤرخ للتفكير الفلسفي عند المسلمين وجب وصلها بالجراثيم الأولى للتفكير العقلي عندهم، سواء من خلال القرآن الكريم الذي اعتبره ابن رشد كله دعاء إلى العقل

(١) المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، القنيطرة.

به الرسول -صلى الله عليه وسلم- موجود جميعًا بالمقاييس العقلية التي لا ينكرها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس، وقد أبرز الكندي هذا الأمر في أمثلة منها وقوفه عند معنى السجود في قوله -تعالى-: «وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ» (الرحمن: ٦)، وأخرج معنى السجود إخراجًا فلسفيًا، وكتب رسالة وسمها بـ«الإبانة» عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله -عز وجل- وفيها يستعين بالبرهان القرآني للوصول إلى وحدانية الله بطريق التفكير وإعمال مفهوم الاعتبار الذي ورد في آية «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» (الحشر: ٢).

إنَّ الكندي تبهره الوجازة والبيان والقرب في أواخر سورة يس، هذه الخصائص التي يعجز عنها الدليل الفلسفي. وبين المتدخل في الأخير أنَّ القرآن الكريم مجال واسع للتدبر، والرسول -صلى الله عليه وسلم- لم يفسر كل آي القرآن؛ لذا: لم يجد الفلاسفة ضيرًا في إعمال النظر والتدبر، كل ذلك بواسطة شروط النظر التي

واستفاد من هذا الاتجاه كل من الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن حزم وابن طفيل وغيرهم ممَّن استفاد من النسيج الأولي للفلسفة في البيئة العربية الإسلامية.

وانتقل إلى المعالم الكبرى التي قدمتها رسائل الكندي للعلاقة المفترضة بين الفلسفة والدين، وبين فائدة رسائل الكندي في معرفة الإشكال الثقافي الاجتماعي الذي كان يؤرق الكندي: بمَ تسمى خطابًا يبحث عن الحق الأول ويفرد الحقيقة بالبرهان القرآني؟ وكيف يمكن إقناع من يقول بالعدول عنه؟

وقد حاول الإجابة عن هذا الإشكال في رسائله، واعتبر الفلسفة خطاب الحقيقة ودعا خصومه إلى إثبات العكس، وميَّز الكندي بين فعل التفلسف (النظر) وبين النتائج، وأعطى الأهمية لكيفية التفلسف. وعلاقة الوحي بالفلسفة عنده لا يمكن أن يكتنفها الصراع؛ لأنَّ غايتهما واحدة وهي الحقيقة، وكل ما جاء

النبوي ليشمل كل أنواع البيان وإن لم يكن نطقًا، فكل ما صدر منه بيان للقرآن. وأكبر مثال على ذلك مسألة تأبير النخل، وأسرى بدر، ومسألة ابن مكنوم.

وانتقل إلى التساؤل عن مقدار البيان النبوي؛ هل بيان النبي -عليه الصلاة والسلام- بيان لجملة القرآن، أم كما قالت عائشة -رضي الله عنها- آيات بعدد؟ وقد اختلف العلماء في ذلك، وعن طبيعة الآيات، الآيات التي كانت بعدد هل هي من أمور الغيب، أم إجمالاً؟

إنَّ القرآن جعل رأس وسانم وظائف النبوة تعليم القرآن.

بعض الألفاظ فسرهما النبي مثل تفسير الوسط بالعدل في قوله -تعالى-: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (البقرة: ١٤٣)، وعندما يخرج الزمخشري عن هذا المعنى فهل يعتبر التفسير توفيقياً؟ ولو كان تأويلياً لكان الأمر سهلاً، وبعض الروايات على قبيل

وضعها الشرع. مع أهمية الرجوع إلى تاريخ الفلسفة الإسلامية، لإتاحة النظر الجديد للأبصار.

الجلسة العلمية الثانية

محاضرة الأستاذ عبد الواحد الحسن^(١): بناء الدرس التفسيري في المرحلة النبوية، المنهج والقضايا:

أورد الباحث في ورقته مجموعة من القضايا المتعلقة بمرحلة ما قبل التدوين عمومًا والتدوين خصوصًا، والتي لم يتطرق إليها كثير من المفسرين. من هذه المسائل مسألة النقل والرواية، وهي من أعظم المسائل التي تستوقفنا في البيان، ثم مسألة التوفيقية والتوفيقية في البيان النبوي ومخالفة التفسير النبوي في بيان الألفاظ، وأولية النبي -صلى الله عليه وسلم- في بيان القرآن الكريم. وذكر أنَّ القرآن كلي يحتاج إلى بيان، وكل ما صدر عن النبي -صلى الله عليه وسلم- هو وسيلة بيانية أو تفسير للمجمل، ويتوسع مفهوم التفسير

(١) جامعة المولى إسماعيل، مكناس.

مداخلة الأستاذة عزيزة أرمولي^(١): قراءة الحديث النبوي للوحي ومنهج المتقدمين في فهم هذه القراءة: الأمور الغيبية أنموذجاً:

افتتحت المداخلة بالحديث عن حجية الحديث النبوي باعتباره مصدرًا من مصادر قراءة الوحي، وأنَّ أهم دور جاءت به السنة هو الدور البياني، ثم انتقلت إلى المنهج النبوي باعتباره المرجع الأساسي في التعامل مع الأمور الغيبية، مقدمة في الختام أمثلة للقراءة النبوية لبعض الأمور الغيبية، وكيف تعامل الصحابة مع هذه القراءة متسائلة: هل سلموا بها، أم ركبوا مطية العقل؟

مداخلة الأستاذة كلثومة دخوش^(٢): قواعد في المنهج النبوي للتعامل مع مفردات القرآن وبيانها:

ارتكزت مداخلة الأستاذة دخوش على أهمية فهم مصطلح القرآن وكلماته باعتباره مدخلاً أساسياً لفهم القرآن الكريم كما حصل مع الصحابة

(١) جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

(٢) المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء، وجدة.

الاستشهاد لا التفسير، ويخطئ بعض المفسرين حين يجعلونها تفسيراً، وبعض الروايات تصل إلى اثنتي عشرة رواية وهي مختلفة، كما عند الإمام الطبري، بعضها يحمل على أسباب النزول وغيرها على الاستشهاد.

وذكر بعدها ما ذهب إليه شمس الدين الخوي من تجويز غير البيان النبوي، فعَدَّ البيان من غير الأشياء التي لم يبينها النبي -صلى الله عليه وسلم- صائباً؛ لأنَّه صوب بعض تفسيرات الصحابة وترك منهم مفسرين.

والتفسير النبوي في عمومه كان يستهدف الربط الحضاري للإنسان بالرؤية الكونية؛ لذلك توجه الخطاب نحو الإنسان، وكلماته تبرز معالم المنهج التوحيدي، وأول ما اشتغل به -عليه السلام- هو بناء العقول بطريقة واعية، ودعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- صارت مع سنن البناء المعماري للإنسان، وهي قراءة عن طريق الوحي.

تفسير القرآن بالقرآن أعظم طرق التفسير. وهو راجع إلى مسألة أساسية وهي أن كلمات القرآن تشكل نسقًا وجزئيات داخل بناء عام في النص القرآني، لا يمكن فهمها إلا باستحضار النسق والمعاني والوظائف داخل القرآن الكريم.

هذه النسقية يمكن فهمها بمثال صورة تقطع إلى جزئيات صغيرة لا يمكن معرفة معناها إلا بارجاعها إلى الكل. **والخطوة الثانية:** هي أن ترتيب الآيات تولاها الله -عزَّ وجلَّ- والنبي -صلى الله عليه وسلم- وعى هذه القضية فحرص في تلقيه على عدم التغيير في القرآن، فحفظه كما هو في هذا النسق الذي يعرف ظاهريًا ووجب معرفته داخليًا.

والثالثة: استثمار خصوصية القرآن الكريم، حيث كان يحمي ألفاظه كي لا تختلط معانيه بمعاني ألفاظ أخرى: «قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا» (الحجرات: ١٤). إنَّ الغرض الأول والأساسي من القرآن هو التدبر بغرض

-رضوان الله عليهم- وباعتباره مخرجًا من الفتن التي أتعبت الأمة، والبعد عن اصطلاحات القرآن الكريم والفهم الدقيق لها أوقع الأمة في مشاكل مختلفة على مر العصور. أهم أسباب تخلف المسلمين يكمن في علاقتهم بالقرآن والسُّنَّة أو التفسير والفقهاء، بحيث لم يتعاملوا في الواقع مع النصوص، بل مع الفهوم التي ارتبطت بنصي الوحي عبر السنين، وهي انبنت على اجتهادات ارتبطت بظروف معينة، والحاجة صارت ملحة لفهم القرآن من الداخل، ولن يتم إلا بأمرين متينين؛ أولهما: السنة باعتبارها بيانًا وتمثلاً واقعيًا للقرآن، ثم بإبعاد التجزيء عن القرآن الكريم، الذي عملت به كل فرقة من قبل، والحل أن القرآن يصدق بعضه بعضًا. والخروج من الموقع الهزيل الذي تعيشه الأمة رهين بتجاوز مواطن الخلل في التعامل مع القرآن الكريم بالرجوع إلى بداية هذا التلقي، ثم التدرج إلى حين الوقوف على مكامن الخلل. ومن الخطوات في القرآن الكريم ذكرت الأستاذة أن القرآن يفسر بعضه بعضًا،

الصراع بين سلطة النص وسلطة المؤلف والمناهج المطبقة على النص كالفيونينولوجيا والتفكيكية. فالخطاب الحدائي مع التضارب بين هذه الفلسفات يحاول استلهاهما واستعمالها، وهي متجاوزة واستعملت في سياق أدبي وتؤدي إلى السقوط في التناقض التصوري بين هذه الفلسفات والخطاب الإسلامي. كما أنَّ العقل والقرآن لا تناقض بينهما؛ فالعقل ملكة منحها الله للإنسان والقرآن كلام الله؛ إلاَّ أنَّ الإشكال يقع عند تلوث العقل. ومن أهم أعلام التأويلية الغربية/الهرمينوطيقا التي ذكرتها الباحثة:

- شلاين ماخر الألماني: يعتبر الآلية هي فهم لغة النص ونفسية المتكلم.
- هايدغر: ينطلق من الوجودية، فلا يوجد معنى خاطئ ومعنى صواب، المعنى هو ما يفهمه الشخص حسب وجوده هو، ولا حديث فيه عن الصحة والخطأ.
- جورج غادامر الألماني: اعتبر الوصول إلى المعنى فعلاً تاريخياً يرتبط بالزمن الحاضر، والتفسير لا يجب أن ينفك عن عصره.

الامتثال، وهي نفسها الخطوات التي تتبعها النبي صلى الله عليه وسلم. (الظلم: الكلاله)، (الإيمان والإحسان والإسلام)، (التطبيق أو التأويل: الأمثل في الواقع)، (حين نزلت سورة النصر: كان يقول سبحانه ربنا ولك الحمد)، كان يوجه المسلمين بأنَّ القرآن هو منهج حياة، وكذلك كانت طريقة الصحابة: يسمعون ويمثلون ... (ثم يحفظون)، بحيث كانوا يتلقون الوحي بمنهج الافتقار، وتلقاه من بعدهم بمنهج الاستظهار (قدموا أهواءهم ...)، وختمت بأهمية مسألة المشترك اللفظي التي لا تزال تشكل عائقاً يحتاج إلى عمل مؤسساتي للوقوف عليه.

مداخلة الأستاذة فاطمة الزهراء

الناصرى^(١): بداية قراءة الوحي في الخطاب الحدائي:

تحدثت الباحثة عن الإشكال المرتبط بالخطاب الحدائي وقراءة الوحي، حيث إنَّ القضية هي كيفية الوصول إلى المعنى أو الفهم التي يتنازعها

(١) مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء.

العبارات التي توحى بالتقديس، كمفهوم الآية المعبر عنه بالوحدات النصية أو السردية عند أركون، وكذا إسقاط مفهوم التناس على القرآن الكريم.

الجلسة العلمية الثالثة

مداخلة الأستاذ عبد الرحيم بودلال^(١):

إعراب القرآن وبداية التفسير:

تطرقت هذه الورقة لإعراب القرآن الكريم وعلاقته ببداية التفسير، مع ذكر أمثلة ونماذج وبعض الإشكالات المرتبطة به.

مداخلة الأستاذة فوزية طابغ^(٢):

خطاب قراءة أبي عبيدة بن معمر

المثنى الوحي في مجاز القرآن: تعريف

بأبي عبيدة ومؤلفه ومنهجه فيه:

ميزت الأستاذة بين مراحل التفسير: التفسير في طور التأسيس، التفسير في طور التأصيل، التفسير في طور التفریح، والتفسير في طور التجديد. واختارت

- ومن العرب ذكرت الباحثة: نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، وهما يتبنيان القطيعة مع التراث التفسيري.

إنَّ الهرمينوطيقا اتجاهات من أبرزها:

الهرمينوطيقا الظاهرية: وهي تحاول رد الاعتبار للإنسان، وقد جاءت في سياق تاريخي معين وتحدد المعنى بما قصده المؤلف. ثم الهرمينوطيقا البنيوية التي تقوم بدراسة الظواهر بوصف كل منها منظومة (مقولة) العلاقة: الجزء لا معنى له إلا في إطار الكل)، وتقول بموت المؤلف، أي: فهم النص بغض النظر عن قائله، وهذا لا يستقيم - كما في الشعر- في نص أدبي بله في نص قرآني ... ثم إسقاط القداسة عن القرآن وأنسنته.

وختمت ببيان مفهوم النص عند أبي زيد وأركون، والتعالي من خلال استعمال المجازات العالية. وأشارت إلى أنَّ عبارة: «القرآن الكريم هو نص اللغة الأكبر»، فيها كثير من المغالطات وتحتاج البيان، ومن الآليات الموظفة عند أبي زيد وأركون: إلغاء بعض

(١) كلية الآداب، وجدة.

(٢) الأكاديمية الجهوية تازة الحسيمة، فاس.

بأنها لا يدخلها إعراب، ثم الممنوع من الصرف، والأوزان الصرفية، وحروف الزوائد والاستثناء المنقطع وغيرها). والمستوى الثالث هو المستوى البلاغي، ميّز فيه بين ما يتعلق بالمعاني وغير المعاني. ثم ختمت بمستوى الشواهد في تفسير أبي عبيدة من اللغة والشعر والغريب، وخلصت إلى وجوب العناية باللغة وعربية القرآن الكريم للوصول إلى معانيه.

مداخلة الأستاذ عادل فائز^(١):

علم معاني القرآن نموذج للتكامل المعرفي في قراءة النص التراثي:

قام الباحث في البداية بسرد كرونولوجي لأولى كتب معاني القرآن، وخلص إلى أن حصيلة ما تركه العلماء في هذا العلم أربعة وثلاثون كتابًا، وأشار إلى ملحظ منهجي يتمثل في وجوب مراعاة الدلالة المقصودة في ذلك العصر دون إسقاط المفهومات الحديثة؛ لعدم تحديد مفهوم معاني القرآن في البدايات. وعرف معاني القرآن باعتباره علمًا لا هوية له، وتتداخل

مجاز القرآن لأبي عبيدة باعتباره باكورة الأعمال التفسيرية في المرحلة الأولى. وقسمت المداخلة إلى مبحث للتعريف بالموؤلف، ومبحث للتعريف بالموؤلف، ثم مبحث لمستويات القراءة، ومم امتاز به أبو عبيدة تمكنه من اللغة، وعلمه بالشعر والغريب والنسب. ومما كان يفتش عن علم من العلوم إلا وهو يظن أنه لا يتقن غيره. أمّا كتابه فمفهوم المجاز عنده لم يكن بالمفهوم الاصطلاحي وإنما بمعنى الدلالة، وهو مظهر من مظاهر الوصول إلى معاني القرآن الكريم. والكاتب من رواد التفسير اللغوي، يقوم بشرح الغريب والاستشهاد بالشعر، ومنهجه اختياري مستمد من الأثر واللغة ويتسم بالتجديد. أمّا مستويات قراءة خطاب الوحي عند أبي عبيدة؛ فنجد المستوى المعجمي بالإتيان بالمرادف، ثم تفسير اللفظ بالسياق والاشتقاق، والأشبه والنظائر، ثم تفسير اللفظ بالإشارة إلى لغاته التي جاء بها. والمستوى الثاني هو المستوى النحوي المرتبط بوجوه الإعراب التي فصلها في مقدمة كتابه (حروف التهجي في فواتح السور، قال

(١) جامعة القاضي عياض، مراكش.

سياق الموقف الذي لا يندرج في تراثنا التفسيري والأصولي. والقضية الثانية: هي أن السياق في التراث يعني القصد الأصلي أو الغرض الأصلي من الخطاب الذي تتظاهر على تبليغه وتجذيره وترسيخه مكونات هذا الخطاب بعلائقه وقرائنه الحاثثة والملمتمة للفظة أو الآية المبغي تفسيرها.

والقضية الثالثة: هي أن السورة برمتها سياق في تراثنا التفسيري، أطلق ذلك عليها ابن جرير الطبري في تفسيره وابن القيم في «إعلام الموقعين». **والقضية الأخيرة في هذا المفهوم:** هي أن السياق هو المقاصد العامة والكلية للقرآن الكريم، فالقرآن الكريم برتمته سياق كلي ينتظم وحدات دلالية أصغر هي وحدات الخطاب والآيات.

والتأسيس الثاني في شواهد الاعتداد بالسياق في الخطاب النبوي القائل بالوحي من خلال قضايا ثلاث؛ **أولها:** الخطاب النبوي ومراعاة سياق المقاصد القرآنية العامة، **وثانيها:** الخطاب النبوي ومراعاة سياق السورة

فيه مجموعة من العلوم كالنحو والتصريف والأبنية والصوت والدلالة، ويتقاطع مع علوم متعددة، وإذا فقد صلته بالعلوم المؤسسة أصبح معطلاً، وذكر في الأخير أن علم معاني القرآن لا يزال بكرًا يحتاج أطاريح علمية لباحثين متسلحين بالعدة المنهجية والمعرفية.

مداخلة الأستاذ محمد الفرجي^(١):

الاعتبار بالسياق في خطاب بداية قراءة الوحي: المأثور عن عبد الله بن عباس نموذجاً:

قسم التأسيس الأول في مفهوم السياق بين الوضع اللغوي والتداول المعرفي، ذكر فيه مفهوم السياق وتأصيله في المعاجم، ودلالته على القرب والمحاذة. وبتبعه لمفهوم السياق في التراث التفسيري والأصولي استخلص قضايا مهمة: فمفهوم السياق ذو طبيعة لفظية لا ينفك عن النص الذي يقرأ، فهو ناء عمًا عرف في التداوليات الحدائثة الغربية الأنجلوساكسونية كما عند مالمينوفسكي، وناء عن

(١) جامعة القرويين، كلية اللغة العربية، مراكش.

ومحاولات إعادة بناء أصول التفسير لا بُدَّ أن تضع في الحسبان بدايات العلم.

وميّز الأستاذ في أصول التفسير بين مصادر التفسير، وقواعد التفسير، وشروط المفسّر، ثم مقاصد القرآن الكريم، واعتبر تفسير القرآن بالقرآن من أهم مصادر التفسير، ثم البيان النبوي من خلال مجموعة من الأحاديث المؤسسة لأصول التفسير؛ ولا بُدَّ من الحفاظ على الدلالة الشرعية في التعامل مع ألفاظ القرآن الكريم، وذكر أنّ من مزالق التفسير حمل الألفاظ على دلالتها اللغوية دون الشرعية، وقدم مثلاً بما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم- من تفسير الشرك بالظلم. وذكر من الأحاديث المؤسسة لبعض قواعد التفسير ما رواه البخاري فيما يستدل به على قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ثم مراعاة السياق في مجموعة من الروايات والإحالة على مصدرية السنة في التفسير، والإحالة على اللغة في بيان بعض المعاني: فاطر/فطرتها: ابتدأته وكذا العلم بأسباب النزول.

في قراءة الوحي، وثالثها: الخطاب النبوي ومراعاة القصد من الخطاب في قراءة الوحي.

ثم التأسيس الثالث ووسمه بخطاب الصحابة ومراعاته في قراءة الوحي؛ تحته قضايا ثلاث؛ أولها: خطاب الصحابة وتوظيف الأسيقة المختلفة لدرء الفهوم المرجوحة، وثانيها: خطاب الصحابة وتخصيص العموم القرآني بالسياق، وثالثها: خطاب الصحابة واستثمار السياق في تقرير الكليات اللفظية القرآنية وتوظيفها، ومراعاة السياق.

وخلص إلى أنّ السياقات الثلاثة: سياق الآية، وسياق السورة، وسياق الآيات عامة راعاها ابن عباس مجتمعة.

الجلسة العلمية الرابعة

مداخلة الأستاذ مولاي عمر بنحماد:

بدايات التأسيس لأصول التفسير:

أقدم نصّ صريح الدلالة في أصول التفسير نجده عند ابن تيمية.

مداخلة الأستاذ حسن بوكبير^(١): تأليف القرآن الكريم بين التوقيف والتوفيق:

افتتح بالحديث عن مدرسة ترتيب السور بحسب النزول التي ظهرت في بداية القرن الماضي مع الشيخ محمد عزة دروزة في موسوعته «التفسير الحديث»، ثم تبعه جبنكة المياداني في تفسيره «معارج التفكير ودقائق التدبر» مضمناً إياه مجموعة من القواعد التي سطرها في كتابه «قواعد التدبر الأمثل». وطرح إشكالات وتساؤلات حول هذا المنهج، الذي قد يقود إلى نتائج تصب في فكر الاستشراق والاستعاضة بهذا المنهج عن ترتيب المصحف الإمام، ولأن نزول القرآن الكريم كان منجماً، اختلف في تأليف القرآن بين التوفيق والتوقيف وهل الترتيب توقيفي أم لا.

أمّا ترتيب الآيات ففيه إجماع على أنه توقيفي. وترتيب السور فيه خلاف على ثلاثة أقوال: توقيفي، وهو مذهب البغوي وابن الحصار ومحمد بن القاسم الأنباري، ومن

قدم سورة أو آخرها فقد أفسد نظم القرآن، وتوقيفي وبعضه اجتهادي، ثم توقيفي موافق للعرضة الأخيرة. وذكر أسئلة أخرى تتعلق بعدم حفظ السلف للقرآن على هذا المنهج، أي بترتيب النزول، ومدى صحة الروايات التي تثبت ترتيب النزول وفائدة البدء بما طرحه الله - عزَّ وجلَّ - واستعاض به بالمصحف الإمام.

مداخلة الأستاذة جميلة تلوت^(٢): إشكالية النسخ في قراءة الوحي: دراسة نقدية:

اقتصرت المداخلة على دراسة القرون الأولى التي تمثل خطاب البداية، وخلصت إلى غياب مسألة النسخ في عصر الرسالة بخلاف عصر جيل الصحابة والتابعين. ثم انتقلت إلى الحديث عن النسخ بالاستناد على موسوعة مدرسة مكة في التفسير للعمري، الأجزاء الثلاثة الأولى منها جاءت فيها أحاديث عن ابن عباس -رضي الله عنه- تجاوزت خمسين حديثاً، تسعة منها تشير إلى النسخ

(٢) كلية الآداب سايس فاس.

(١) المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، مكناس.

مفهوم القراءة المقاصدية ودورها، وموقع أسباب النزول من روابط القراءة المقاصدية.

القراءة المقاصدية لنص شرعي كما ذكر الأستاذ هي تلك القراءة التي تهتم بالبحث عن معاني وحكم الكتاب والسنة فهماً وتنزيلاً على الواقع تحقيقاً للمصلحة الشرعية، وهي تستلزم ضوابط للفهم المقاصدي وضوابط للتنزيل المقاصدي.

العلماء وضعوا مجموعة من الضوابط للفهم المقاصدي منها: فهم اللغة العربية؛ إذ لا يمكن فهم الخطاب الشرعي إلا من باب فهم معانيه ودلالاته وأساليبه، فالقرآن والسنة نصوص عربية في خطابها وأساليبيها وقواعدها كما ذكر الأستاذ الريسوني. والضابط الثاني هو البحث عن العلة بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، وهو ما يوصل إلى معرفة مقصود الشرع، وقد اعتبر كل من الشاطبي والشيخ الطاهر بن عاشور أن من مسالك الكشف عن المقاصد استخراج

أهمية وتعريفًا. والنسخ في هذه المرحلة كان اجتهادياً. وكانت بداية النسخ في مرحلة التأسيس من خلال تفسير مجاهد والفراء وليس فيها حضور قوي للنسخ. ثم خلصت أيضًا إلى أن النسخ باستقراء كلام الشافعي -رحمه الله- كان يقصد به إزالة الحكم لا التخصيص والتقييد كما يدل على ذلك معنى المحو والتبديل. وأشارت إلى أن التأصيل العلمي لا يسلم من النقد، على اعتبار خاصية الصلاحية الزمكانية للقرآن الكريم، وضرورة فهم النسخ في ضوء الوحدة البنائية للقرآن الكريم، بحيث لا يمكن المضاربة بين الآيات؛ لأنها من معين واحد ومن نور واحد، والنسخ المقصود به الرفع يخص رفع الرسائل السابقة، أمّا في أحكام الشريعة الإسلامية نفسها ففيه نظر.

مداخلة الأستاذ حميد مسرار^(١):

أسباب النزول والورود وموقعهما من

القراءة المقاصدية للنص الشرعي:

ارتكزت هذه المداخلة على بيان

(١) المركز الجهوي للتربية والتكوين، وجدة.

وانتقل بعدها لتعريف أسباب النزول والورود، فعرّف سبب النزول باعتباره حادثة وقعت في زمن النبي -صلى الله عليه وسلم- أو سؤالاً وُجّه إليه فنزلت الآية أو الآيات بيان ما يتصل بتلك الحادثة أو السؤال. وعرف سبب الورد بأنّه ما خص بالتعريف بالظرف الذي لأجله ذكر الحديث وما يحيط به من ظروف وملابسات، وقد اعتنى العلماء به عناية خاصة. ثم تساءل عن موقع أسباب النزول والورود من القراءة المقاصدية. وميز في الإجابة عن السؤال بين موقعها على مستوى الفهم المقاصدي ثم التنزيل المقاصدي.

أمّا على مستوى الفهم فأهمية أسباب النزول والورود تظهر في خدمة كل ضابط من ضوابط الفهم المقاصدي السالفة الذكر لينزل منزل الأصل الذي يرجع إليه.

فأسباب النزول والورود تعد أساساً في فهم معهود العرب وأساليبيها ومقاصدها، ويرجع إليه في فهم النص، والكشف عن معهود العرب يرجع

العلل ومعرفة المراد من الأمر والنهي. والثالث هو معرفة السياق، والمراد به كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من ذوات أخرى، وعبر عنه الرازي بالقرينة الكبرى التي تجتمع عندها مجموعة من القرائن المقالية والمقامية ذات العلاقة بمعنى النص المراد فهمه. ثم التمييز بين المقصود الظني والقطعي، فالمسالك المعتمدة في الكشف عن المعاني في الشرع قسمان: مسالك قطعية وهي المعتمدة في كشف معاني النصوص الكلية ومقاصدها القطعية وهي الاستقراء والنصوص الصريحة والسنة المتواترة؛ ومسالك ظنية وهي المعتمدة في كشف معاني النصوص الجزئية ومقاصدها الظنية. والضابط الخامس هو التمييز بين المقاصد الأصلية والتبعية، والأصلي هو المقصود بالأصالة أو القصد الأول، والتابع ما كان وسيلة أو شرطاً مكملاً لمقصد النص.

أمّا الضوابط التي يجب استحضارها عند التنزيل المقاصدي فقد ذكر المآل وتحقيق المناط.

الخطاب للكشف عن مقاصد النص. فالمعاني ليست على وزن واحد، فهي تتعرض للتغيرات الدلالية كالتقييد والتخصيص والتعميم والاشتراك، وتتجلى أهمية أسباب النزول والورود في بيان ما يقبل التخصيص والتعميم، وما ينزل منزل المطلق والمقيد، وما يخرج مخرج المدح والمراد به الذم ويخرج مخرج الذم والمراد به المدح، إلى غير ذلك من المقامات التي تتغير بتغير القرائن الأحوال المقامية والمقالية. فالكشف عن مقامات الخطاب يسهم في بلوغ مقاصد الخطاب، والغفلة عنها قد تؤدي إلى مغالاة في التأويل الباطني أو الظاهري.

أمَّا بالنسبة إلى التنزيل المقاصدي فأسباب النزول والورود لها أهمية في معرفة الواقع، فهي عينات منهجية في كيفية تنزيل الدين على الواقع، ومثالها ما جاء من أسباب في سورة المجادلة وقضية المرأة التي جاءت تشتكي إلى النبي، وقضيتها قضية عدل وقضية واقعية تبين مقصد العدل والحفاظ على مقاصد الأسرة والعلاقة

فيه لأسباب النزول والورود، فهي تكشف إمَّا عن العرف السائد أو عن معاني الألفاظ ممَّا يعين في فهم النص. ومثاله ما رواه النبي -صلى الله عليه وسلم- في قضية الرجل الذي أتى الرسول حين ولدت امرأته غلامًا أسود، فوضح النبي بالقياس على الإبل أنَّ اللون قد يكون راجعًا للأصول. فبيِّن أنَّ اختيار النبي بمثال الإبل فيه تعليم من النبي -صلى الله عليه وسلم- بمخاطبة الناس بمعهودهم وبما يعرفون، فظهر أنَّ مقصوده الحفاظ على النسل وأنَّ النسب لا يزول بمجرد الشبهة بل يثبت منها، فكان الاحتجاج بمعهود العرب لخدمة المقصد.

والأمر الثاني: يتعلق بأسباب النزول والورود والتعليل المقاصدي، فمعرفة الأسباب قد تدل على العلة البعيدة للحكم، فلا يخلو أي نص من حكمة. ومن ذلك ما حصل في قصة طالب في عدم التوارث بين الكافر والمسلم بعد الهجرة باعتبار أنَّ والديه لم يُسَلِّمًا وفي هذا حفظ للدين. **والثالث:** هو أسباب النزول والورود والتمييز بين مقامات

للاستفسار عن تلك المداخل هل هي فعلاً مداخل يمكن اتخاذها لتفسير القرآن الكريم أم لا.

في المدخل الأول والذي في المعهود العربي بنوعيه الكلامي أو الثقافي، أورد مجموعة من المعطيات التي تعلقته به، حيث نجد المتقدمين يقرون بعربية القرآن الكريم وبأنه نزل بلغة النبي -صلى الله عليه وسلم- بينما نجد المتأخرين من علماء القرآن الكريم يوردون مباحث في كلمات أعجمية وردت في القرآن الكريم، وأن الصحابة -رضوان الله عليهم- كانت تشكل عليهم مجموعة من الكلمات، ولم تكن مفهومة لهم، إضافة إلى أن الإعجاز في القرآن الكريم واقع من جهة عربيته، وكذا ورود مجموعة من الروايات عن الصحابة فيها توجيه إلى الرجوع إلى الشعر لتفسير القرآن الكريم باعتباره ديوان العرب، فنكون بين تعارض بين عربية القرآن الكريم وعربية من نزل عليهم، وخلص إلى أن المقصود ليس عربية المنزل عليهم في ذلك الزمن بل العربية مطلقة، ودليله

بين الأزواج، وكذا تفيد الأسباب في قضية تحقيق المقال.

وختم بأن القراءة المقاصدية أصبحت بين فريق مغالٍ فيها وآخر مفرط.

مداخلة الأستاذ محمد كنفودي^(١):

قراءة نقدية لمداخل بداية تفسير نصوص الوحي نحو بحث في لسان نص الوحي المنزل:

جاء في بداية المداخلة تقسيم القراءات النقدية للمداخل الثلاثة للتفسير التي وضعها القدماء إلى فريقين: فريق لم يكلف نفسه بنقد تلك المداخل، وحتى إن حصل النقد منهم فينتهي إلى بيان أن تلك المداخل فعلاً صحيحة ارتقت مرقى الإجماع الذي لا يجوز لأحد أن يخالفه، وفي الجهة المقابلة نجد الكثير من المعاصرين الذين تبنا شعارات القراءة التجديدية للقرآن الكريم قد أعادوا النظر في هذه المداخل الثلاثة من أجل البرهنة والتسويغ لمبدأ القطيعة التامة والمطلقة مع هذه المداخل. والورقة عبارة عن محاولة

(١) نيابة التربية الوطنية، جرادة، المغرب.

بالتأسيس لتاريخانية النص القرآني وربطها بسياقات مجتمعية تتعلق بأسباب النزول كما هو الحال عند حسن حنفي وسعيد عشاوي والطيب تيزيني، باعتبار القرآن الكريم ليس مطلقاً، وإنما كل آية مرتبطة بحادثة وهي أحكام مؤقتة ومحلية ترتبط بمكان محدد ووقت بعيد، وأسباب النزول تدل على ارتباط الوحي بالواقع وبالتاريخ وبالحياة اليومية للناس وأزماتهم وأفراحهم وأحزانهم، بل إنَّ الواقع هو الذي كان يجد الحل حين تستعصي الحلول، فيأتي الوحي حلاً للمشاكل بعد الوقائع وليس قبلها. فالأولوية كانت منذ عصر النبوة للواقع والاستجابة لمشاكله، وليس في القرآن الكريم حكم، أو تشريع خارج أو متسام عن ظرفه ووقته، وكل معاني القرآن يجب أن تفهم بعصرها، وأصول التشريع كلها تعقيل للواقع وتنظير له، والواقع القديم تجاوزه التشريع إلى واقع أكثر تقدماً، وأهم ميزة يتميز بها الوحي هي حركيته وعدم ثباته واستجابته لمتطلبات الواقع، فالواقع يتغير طبقاً لحاجات الواقع، والتشريع

إسناد العربية إلى الأحكام في القرآن الكريم. ثم معطى آخر وهو الإشكال بين العربية والأعجمية؛ فالوحي وإن استعمل تلك الألفاظ والدلالات فقد أحدث دلالات واستعمالات غير معهودة في ذلك الزمان، ونحن في قراءة القرآن نسعى إلى تأكيد ذلك المعهود. ومن الأمور التي تؤكد عربية القرآن الكريم كونه قولاً ثقيلاً، وليس كمثله شيء من كلام العرب وهو يفوقه، وتأكيداً يُؤدِّي مجموعة من الأهداف ذكر منها ضرورة رجوع كل الأجيال إلى العربية باعتبارها من مداخل فهم وقراءة القرآن الكريم.

مداخلة الأستاذ عز الدين سليمان^(١):

أسباب النزول من منظور الخطاب

الحدائي في فهم النص القرآني:

تتبع الأستاذ مظاهر توظيف أسباب النزول في فهم القرآن الكريم من طرف التيار الحدائي، وبدأ بذكر خصائص القرآن الكريم مثل الشمولية والصلاحية لكل زمان ومكان، والتي سعى أصحاب التيار الحدائي إلى إلغائها

(١) كلية الآداب سايس، فاس، المغرب.

هذه المقتضيات قد تؤدي بالعقل إلى صرف المعنى إلى غير محله كأن يصرّف حكم المؤمنين وقد نزل في الكفار أو العكس. لقد بيّن العلماء أهمية النظر في هذا العلم والتمكن منه لكل من أراد العلم بالقرآن الكريم، وذكر أمثلة الاستفهام والأمر ممّا يفيد معاني مختلفة بحسب السياق.

الجلسة الختامية

عرفت الجلسة الختامية نقاشًا غنيًا بين الأساتذة والباحثين والطلبة ممّن حضروا أشغال الندوة، وتمت الإشادة بحسن اختيار الموضوع والتنويه بقيمة المشاركات ومستوى التنظيم، إضافة إلى كلمات الأساتذة وفي ما يلي أهم النقاط التي طرحت في الجلسة:

الدكتور أحمد أبو زيد: اعتبر مرحلة خطاب البداية مرحلة خصبة تستلزم جهودًا كبرى، واعتبر معاني القرآن والناسخ والمنسوخ وخبر الواحد من المشكلات التي واجهت التفكير في

يتغير طبقًا لتغيرات العصر. كما أنّ القرآن الكريم لا يتطلّب أي فصل إلزامي أو تشريع قانوني فهو طريق الهدى والرحمة والموعظة والاطمئنان.

واعتبر أرباب هذا الاتجاه الحدائث خطاب الوحي بالأمر والنهي والأفعال التي تتحقق بها مقاصده تخص بالإلزام أولئك الذين نزلت في عهدهم أو أنزلت في حقهم، فتكون بذلك غير ملزمة لمن يأتي بعدهم وتخالف ظروفهم، ولا سلطان إلا للعقل ولا سلطة إلا لظروف الواقع.

إنّ هذا القطع الذي ذهب إليه هذه الوجهة يقضي على الشمولية والصلاحية لأحكام الوحي، وتجاهلوا بأنّ علماء الأمة المعترين أنفسهم هم الذين اعتبروا أنّ أسباب النزول إنّما هي مناسبات لنزول الأحكام وليست علة لنزول الآيات وتشريع ما فيها من أحكام، فالآيات لا تستمد معناها من أسباب النزول فهي تحمل من مقتضيات الأحكام والقرائن ما يكون ضروريًا في فهم النصوص، والغفلة عن

في القرآن لفظ غير عربي؟ إضافة إلى تفسير القرآن بالقرآن وتنزيه القرآن والذي اعتبره سبباً في تعطيل القرآن.

الدكتور سعيد شباز: دعا إلى ضرورة التركيز على الجانب التصوري المنهجي النظري أكثر من المادة العلمية، والاهتمام بمحيط المفسر والظرف الذي عاش فيه، وتوسيع دائرة النظر في مصادر التفسير ليس داخل التفسير فقط؛ بل اعتماد ما أضافه المتأخرون، مع التركيز على كتب التفسير الحديث وآيات الأنفس والآفاق، واعتبر نهوض الأمة لا يتم إلا بتحريك واجهة الآيات الأخرى، وختم بأن الأصل في العلم أنه بنية واحدة متكاملة.

الدكتور عمر بنحماد: ركز كلمته على الحديث عن الزركشي حين اعتبر النقل عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من مأخذ التفسير، وخالفه ابن تيمية الذي اعتبر التفسير بالقرآن، وتساءل الدكتور هل الأمر يتعلق بالمصدر، أم المنهج؟

أصول التفسير. وأضاف بأن مجاز القرآن ومعاني القرآن كانت شيئاً واحداً في البداية، والتعمق في هذه المرحلة يحتاج إلماماً ومعرفة بالمشكلات التي وجهت التفكير، ومن القضايا التي تحتاج إلى بحث قضية مرتكب الكبيرة والقدر والجبر وأفعال العباد وماهية العقل وفهم القرآن وإيجاد ضابط العموم والخصوص في الآيات، والعدل الإلهي الذي يعتبر من المشكلات التي أثارها المعتزلة، وعد العقل عند المعتزلة عقلاً بسيطاً بخلاف العقل عند الأشاعرة؛ فهو عقل رفيع، ثم مسألة الإيمان وماهيته هل هو مجرد التصديق والإقرار أو يدخل العمل في الماهية، وقد ألف فيه في القرن الثاني عدد كبير من العلماء، وكذا ابن تيمية في القرن الثامن. ومن القضايا أيضاً قضية العقل والنقل والمحكم والمتشابه والتأويل والمجاز. وهو ما يستلزم ضرورة الحفر في التراث بتعبير الدكتور يحيى رمضان.

الدكتور حسن الأمrani: تحدث في كلمته عن عربية القرآن الكريم وهل

الدكتور إبراهيم بورشاشن: تساءل

هل للدرس الفلسفي بصفة خاصة والدرس الإنساني بصفة عامة أهمية في العلوم الشرعية أم لا؟ وذكر أنّ الكندي يسمي الفلسفة بالعلوم الإنسانية، وختم بأنّ عدم الاحتفاء بالفلسفة على العموم راجع لكون أكثر المشتغلين بها كانوا يستخدمونها مطية لهدم الدين. والمشكلة أنّنا ننفصل ولا نحاجج بالطرق العقلية، وذكر مثال مدرسة فرانكفورت وهي مجموعة من الفلاسفة الكبار أكثرهم يهود، استطاعوا أن يتجاوزوا الفلسفة الماركسية بشريعة عقلية مبتكرة، والقرآن الكريم فيه دعوة إلى التفكير، والتفكير يعني المناهج.

واقترح التصالح مع الدرس الفلسفي قراءة ونقداً واحتفاءً بما فيه مجال للاحتفاء، والنظر إلى هذا الدرس باعتباره خارجاً عن الثقافة الإسلامية يستدعي التناظر، والحال أنّ «المستصفى» و«مشكاة الأنوار» للغزالي هي من الكتب الفلسفية باستمرار.

الدكتور محمد بنعمر: أشار إلى أنّ

الدكتور أحمد أبو زيد أشار إشكالاً إبستمولوجياً كبيراً وهو قراءة التراث بعين واحدة، وتساءل عن الفائدة من إعادة إثارة قضايا تراثية مع اختلاف الواقع.

الدكتور سعيد شباز: تساءل عن

فهم النص ومعنى النص وهل جميع العلوم تشتغل على فهم النص، أم على شيء آخر؟

الدكتورة كلثومة دخوش: تحدثت

عن التفسير اللغوي للقرآن الكريم، معتبرة العناية بمسألة المشترك اللفظي والتضاد يحتاجان عملاً مؤسستياً لا فردياً، إضافة إلى ضرورة تحديد مآخذ المصطلحات كالوجوه والنظائر.

الدكتورة جميلة تلوت: ذكرت بدورها

مجموعة من الإشكالات التي أسيء فهمها في التراث منها سبب النزول وتاريخية الأحكام التي مثلت لها بحكم الحجاب في علاقته بالإماء والحرائر.

وأردف **الدكتور سعيد شبار** متحدثًا عن القراءات الحداثية وميزها بالفراغ والجمود وكونها لا تستند إلى أصول صحيحة ومعارف دقيقة، وأنَّ القرآن الكريم كتاب مفتوح للنظر لكن بشروط علمية.

وأما **الدكتور حسن الأمراني** فقد دعا إلى الارتقاء من التفكير -الذي قد يقود إلى الهوى والضلال- إلى التفكير الذي يعتبر درجة أعلى.

وتحدث **الدكتور حسن بوكبير** عن نقطتين مهمتين، هما: التكاملية والتصالح بين جميع العلوم، ومنهج التوسط بين التهييب والتسيب.

وفي الختام، جاءت كلمة رئيس المركز الدكتور سعيد بودينار وأشاد بضرورة العمل الجماعي المتأسس على التفكير وهي صيغة جماعية في أصلها، ورفعت أعمال الندوة بتوزيع شواهد المشاركة وقراءة مجموعة من التوصيات المتعلقة بالتنظيم والدعوة إلى مواصلة العمل على المراحل الأخرى وتوسيع دائرة البحث والتعمق فيه لأهميته.

هذا وقد أجاب الأساتذة على مجموعة من الأسئلة التي أثارها الحضور تتعلق بالنظر الكلي والجزئي ومقاصد السور تأصيلًا وتنزيلاً، ومدى كفاية الفطنة في إعمال الفهم في قراءة الوحي والحاجة إلى ضوابط لذلك، وهل يعتبر شحور منتقدًا من الداخل أم من الخارج؟ وما هو منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة؟

وممَّا جاء في جواب **الدكتور أبو زيد** على الأسئلة أنَّ الفطنة تعني الاستدلال، والحديث عن النظر التجزيئي والكلي باعتبار نزول القرآن على حسب الوقائع وترتيبه حسب الأحكام. وذكر أيضًا أنَّ فنَّ المناظرة في القرن الثاني هو الذي أحيا الثقافة. واعتبر علم الكلام بمثابة عقل الأمة وميز بين علم الكلام الخارجي (المعتزلة والجبرية والقدرية)، والكلام السني (أشاعرة وماتريدية) وأنَّ ما نهى عنه الإمام مالك هو الأول وليس الكلام السني. وختم بالدعوة إلى عدم احتقار علم الكلام، وأنَّ المشيخة اليوم صارت توزع مجانًا.

الملتقى الدولي: فقه الواقع ومستقبل التجديد في النهضة الإسلامية

تقرير: مركز نماء للبحوث والدراسات

- **عنوان الملتقى:** فقه الواقع ومستقبل التّجديد في النّهضة الإسلامية.

- **الجهات المنظمة:** مركز الشهاب وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

- **تاريخ الملتقى:** (٢٢ إلى ٢٣ مايو ٢٠١٥م).

نظم مركز الشهاب بالتنسيق مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين يومي (٢٢ و٢٣ مايو ٢٠١٥م) ملتقى دولياً بمدينة سطيف الجزائرية بعنوان «**فقه الواقع ومستقبل التجديد في النهضة الإسلامية**»، وقد استهل الملتقى بمحاضرة افتتاحية للمفكر الجزائري د.عمار جيدل عنوانها «**المنحنى البياني للتغيير وصلته بفقه الواقع**»، ناقش فيها مختلف الإشكالات التي يطرحها موضوع الملتقى كما وقف مطوّلاً عند الإكراهات والإغراءات التي تطال الباحث الأصيل، ليختم بخلاصة مفادها أنّ كل مثقف يجد في نفسه طاقة وقدرة ليسد ثغراً من ثغور المعرفة التي تحتاجها الأمة، هو ملزم أخلاقياً بالعمل في ذلك المجال مهما كانت الضغوط أو الإغراءات المادية.

العناصر الأساسية لفقه الواقع، د. أحمد بوعود، جامعة عبد الملك السعدي، المغرب:

قد لا نبالغ إذا قلنا إنَّ الفكر الإسلامي عمومًا اليوم، بعد يقظته، قاصر عن تحقيق طموحه، منحسر نجاحه للاضطراب الحاصل في تعامله مع فقه الواقع؛ ذلك أنَّ البعض يدعي أنَّ لدينا الكتاب والسنة وتراث الأسلاف وما علينا إلاَّ التطبيق! والحقيقة أنَّ التطبيق من غير فقه الواقع، أو فقه محل التطبيق، سيكون لا محالة تحريفًا لدين الله - عز وجل - وتضييقًا لدعوته سبحانه وتعالى. وما أبدعه السابقون ليس من الضروري أن يكون مناسبًا لنا.

كما أنَّ فقه الواقع يدلنا على اتخاذ القرارات المناسبة وفي المجالات المختلفة. وما هذه القرارات والسياسات الفاشلة المتبعة إلاَّ نتيجة لغياب فقه الواقع، ومن المناسب القول إنَّ الانتكاسات التي عرفتها الصحوة الإسلامية غنمًا كانت بسبب قصورها عن تمثل فقه الواقع ومنهج التعامل معه.

أمَّا جلسات الملتقى ومدخلاته ف جاءت على النحو التالي:

المحور الأول: في فقه الواقع ودراسته

الجلسة العلمية الأولى

فقه الواقع في القرآن الكريم، د. طسطاس عمار، جامعة الأمير عبد القادر، الجزائر:

ليس من المبالغة القول إنَّ القرآن الكريم كله قد جاء لمعالجة الواقع البشري ونقله من وضع متفلت اعتقادًا وتشريعًا وأخلاقًا عُرف بالجاهلية إلى وضع جديد صار يعرف بالإسلام.

كما أنَّ الواقع الطبيعي مثل شطرًا مهمًا في بيان القرآن المجيد تلميحًا أو تصريحًا إلى قضايا معرفية: كالسببية والاحتمالية والصدفة والقدر، والسنن الكونية التي تشكل في مجملها الواقع الكوني، الذي بمعرفته يقوم الإنسان بوظيفته الاستخلافية والعمرانية في الأرض.

المحاضر مداخل تأسيسية حول مفهوم التحديات والواقع، مبرزاً أهمية وضرورة فقه الواقع وتحدياته، ثم انتقل لعرض تفصيلي للتحديات الداخلية والخارجية، والذاتية والموضوعية التي تعوق التجديد الحضاري الإسلامي، ليختم ببسط مداخل وآفاق مواجهة وتجاوز تلك التحديات.

**حصوننا مهددة من داخلها،
د.علي حليتييم، مركز الشهاب،
الجزائر:**

إنَّ محاولة زعزعة الأمن الفكري والاستقرار الاجتماعي للمجتمع المسلم قد بدأت منذ قيام دولة النبوة، حيث لاحظ أعداؤها أنَّ الضربات الخارجية لم تزد جماعة المسلمين إلاَّ صلابة وتماسكاً، ومن ثمَّ كانت ظاهرة النفاق من أخطر الظواهر التي واجهتها دولة الإسلام الأولى، فتصدت لها دون أن تقضي عليها كلما سنحت لها الفرصة للمواجهة... هكذا بسط المتدخل أوجه الضعف الداخلية التي تعترى الأمة الإسلامية، وسبل مواجهتها بهدي من التاريخ الإسلامي.

إنَّ فقه الواقع هو الفهم العميق لِمَا تدور عليه حياة الناس وما يعترضها وما يوجهها. وهو مرهون إلى حدِّ بعيد بالوقوف على اكتشاف (قوانين الاجتماع وال عمران)، والإحاطة بالشروط والعوامل الفكرية المؤثرة فيها.

**فقه تحديات الواقع الإسلامي..
الأفق المنهجي للتجديد
الحضاري، د. عمر حيدوسي،
جامعة باتنة، الجزائر:**

إنَّ أي تفكير في إنجاح التجديد الحضاري الإسلامي يمر بالضرورة عبر جملة مداخل تأسيسية، من أهمها فقه الواقع كثقافة شرعية وعملية كثر الاهتمام بها في العصر الحديث. لكن هذا الفقه يجب أن يركز -فيما يركز- على جزئية مهمة، هي فقه التحديات التي تواجه العالم الإسلامي عامة، والحركات الإسلامية خاصة، لوعيتها واستيعابها أولاً، ثم علاجها وتجاوزها ثانياً، ليمكن بعد ذلك تأسيس أي جهد تجديدي على أرضية سليمة صلبة. هكذا عرض

لمغالبة الأصول المستقرة والأحكام المنصوصة.

النظريات المقاصدية في تحقيق المناط والتأسيس لفقهِ الواقع والمتوقع، د. إسماعيل نقاز، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر:

تعد المنظومة المقاصدية التي أرساها الفكر الأصولي المعدن الجوهري الذي يستقي منه الفقيه نوازل عصره ومستجدات مجتمعه، والنظر المقاصدي في حوادث الناس ونوازلهم يقتضي امتلاك دعامتين أساسيتين في الاجتهاد هما الاستنباط والتنزيل، فالاستنباط قائم على مساوقة النظر في قواعد الأصول ومعاهد النصوص، والتنزيل قائم على تحقيق المناط وسبر المآلات وامتحان الذرائع، ودراسة الاحتياط، وانتخاب الاحتمالات.

يتجه العقل المقاصدي إلى التأسيس لفلسفة المنح الواقعي والاستشراقي، (أو دراسة الواقع والمتوقع) في تحليل محدثات الأمور ومستجدات المجتمع، وقد جاءت نظريات الفكر المقاصدي كلها دعامة أساسية لقاعدة تحقيق

الجلسة العلمية الثانية

فهم أحكام الدين وقواعده في ضوء الواقع المتجدد من حيث المقاصد والأولويات، د. محمد الحسن ولد أحمد، رئيس قسم الفقه وأصوله بجامعة عبد الله بن ياسين، موريتانيا:

إنَّ فهم الشريعة وإحكام النظر الكلي والجزئي فيها هو الفقه في الدين الذي مدح النبي صاحبه «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْ فِي الدِّينِ»، وما ذلك إلا لقلة هذا الصنف من الناس، حتى من بين العلماء فضلاً عن غيرهم، فقد قال -صلى الله عليه وسلم-: «قُرْبُ حَامِلٍ فِقْهِ لَا فِقْهَ لَهُ». والسبب هو يسر الانزلاق وتنكب طريق الدقة في فهم النص أو القصور عن الاعتبار الشامل للكليات الشرعية؛ فإنَّ «مَنْ أَخَذَ بِنَصِّ -مثلاً- في جزئي معرضاً عن كليته؛ فقد أخطأ ... كما أنَّ مَنْ أَخَذَ بِالْجَزْئِيِّ مَعْضُوعاً عَنِ كَلِمَةٍ؛ فهو مخطئ، كذلك». ثم إنَّ الرأي المبني على القواعد العامة والاستدلال المرسل حري بأن يمنح من بذل الوسع والتمحيص ما ينهض به

حقيقة ما يجري وما سيجري، حتى قالوا إنَّ المجتهد هو المجتهد في تحقيق المناط.

إنَّ المنهج الأصولي المقاصدي في إرساء دعامة فقه الواقع والتوقع، تعد تأسيسًا حقيقيًا للنظر في مآلات المسائل والقضايا، وصرخة عميقة في بحر المنظومة الفكرية لحث المسلمين على إتقان الفكر الاستراتيجي والجيوسراتيجي الذي يؤسس لهم فهمًا حقيقيًا لما يجري.

فما نشاهده من عديد القضايا السياسية في راهننا، يعد أرضًا خصبة لاستثمار تحقيق المناط ونظريات الفكر المقاصدي لإدارة الأزمت وتلافي المشكلات، وكل خطأ في توظيف تحقيق المناط هو ابتعاد حقيقي عن مقاصد التفكير الأصولي والمقاصدي المنشود، وهذا الابتعاد يجني على الأمة كثيرًا من المصائب والمطبات، وتاريخ المسلمين وراهنهم يشهد لهم عن قيمة وضرورة التفعيل الحقيقي لآليات فقه الواقع والمتوقع.

المناط؛ فالمناط هو وحده الذي يرقب الأحداث ويدرس المتغيرات، ويقف على المآلات والاحتمالات. إنَّ هذه الاستراتيجية في تأسيس العقل الأصولي تقفنا على متانة وقوة الملكة الفكرية لدى الفقيه في رؤية المجتمع ومستجداته وحوادثه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والنفسية والثقافية ... إلخ.

وقد أعطى الإمام الشاطبي لنظرية تحقيق المناط دورًا عميقًا في فلسفة الفهم والاختبار، حيث جعل الاجتهاد في تحقيق المناط والوقوف على حقيقة الحادثة الواقعة أو المتوقعة، مرهونًا بمدى توظيف أبجديات النظر العميقة والدقيقة التي يقتضيها النظر في تحقيق المناط، والبحث عن مدارك التنزيل الحقيقية للنازلة، وكيفية الإجابة عنها آنًا ومآلاً.

فمشروطة تحقيق المناط في العملية الاجتهادية والتحليلية لمختلف المستجدات تعد أساسًا استراتيجيًا وإجرائيًا في الوقوف الحقيقي على

وأدواتها المنهجية، فانقسمت تلك المعارف إلى عدة فروع:

أولاً: علم الكلام، الذي انبرى علماءه للدفاع عن صحيح العقيدة بالمنطق العقلاني، وكانت وظيفته بوظيفته تعزيز الذات الحضارية الدينية من الانحرافات التي جلبتها العلوم الدخيلة والمنقولة من فضاءات معرفية وجغرافية، التي تقع معظم القضايا التي ركبت عليها في تناقض كلي مع صحيح ما كان علماء الدين قد عرفوا به العقيدة الدينية.

وثانياً: نجد علوم الدين، التي تقع بين طرفين، أحدهما: ثابت والآخر في تحول دائم، الطرف الأول: يمثل الوحي الرباني بنصوصه القرآنية والسنية، فظهرت علوم القرآن (تفسير القرآن الكريم)، وعلوم السنة (علم الحديث)، والطرف الثاني: يُمثّل الواقع الذي يحياه الأفراد في تفاعلاتهم اليومية، ومن هذا المنطلق، تولد الفقه وأصوله، الذي يهتم بإسقاط النص على الواقع لاستنباط الأحكام

يأخذنا البحث في التفكير المقاصدي نحو معرفة مفهوم تحقيق المناط وآليات النظر المقاصدية في اختبار الواقع ومستجداته.

وكذا تضافر الوسائل المنهجية والقواعد الأصولية في توظيف تحقيق المناط، عن طريق التعمق في مخيلة الفقيه المجتهد، كيف صهرته المنظومة الأصولية والمقاصدية، واستدعته مسؤولاً أساسياً، وخبيراً فعلياً في التصدي لكل مستجدات الواقع ومآلاته.

دور التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الإنسان في فهم الواقع وتغييره، د. عبد الحليم مهور باشة، جامعة محمد لمين دباغين، الجزائر:

يحضُّ الناظر في التراث المعرفي الإسلامي فكرة أنَّ العلوم والمعارف التي يزخر بها هذا الأخير، خضعت في مجملها إلى النص الديني، ممثلاً في الوحي الرباني (القرآن والسنة)، وكأنَّ الوحي تحول إلى الإطار الإستمولوجي الذي حكم كل تشكيلاتها المعرفية والمفاهيمية،

الصلة بينها، حيث كل علم كانت له وظيفة منهجية ومعرفية يقدمها للعلم الذي يليه، ضمن دائرة حلقيه تضع كل علم في خدمة العلم المجالي له في المجال التداولي.

من هذا المنطلق، يعود الزخم اليوم إلى طرح التساؤلات حول وظيفة علوم الوحي، والعلوم الفقهية التي تولدت من رحم الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمعات الإسلامية في تلك المرحلة التاريخية، وعن جدوى علم الكلام ومناظراته الشهيرة؛ فبين رأي داعٍ إلى الوصل بهذه العلوم التراثية، وبين رأيٍ داعٍ إلى الفصل عنها، بسبب التغيرات التي طرأت على واقع الأمة الإسلامية؛ فإنَّ الأمر يستدعي منهجًا أو منهجيات مغايرة في إعادة التأسيس الإبستمولوجي للمجال التداولي الإسلامي، ولا يعني هدم المعرفة التراثية أو إحداث قطيعة معرفية نهائية معها، كما دعت إلى ذلك بعض الدراسات الاستشراقية التي حاولت أن تكشف عن تاريخانية الوحي ونصومه، فناقضت نتائجها منطلقاتها

الشرعية، وتشظى بدوره إلى عديد الفروع والمذاهب، ظلت ردحًا من الزمن تجيب على كل الإشكالات التي تعترض الإنسان المسلم في تلك المجتمعات التاريخية السابقة.

وبين علم الكلام وعلوم الدين، تأسست الفلسفة الإسلامية، كحقل معرفي فرعي ثالث في هذا التراث، يعنى بموضوعات العقل وأدواته، وخاض فلاسفته في عديد القضايا كالإلهيات والطبيعات، وأسهمت هذه الفلسفة إسهامًا عظيمًا في توليد المنهج التجريبي، الذي حوى أول خطواته في الحقل المعرفي الإسلامي، وأكمل نضجه في الحقل المعرفي الغربي، بعد أن أفلت الحضارة الإسلامية، وقُل بتعبير آخر أنهت دورتها الحضارية، وحكم عليها التاريخ كما حكم على الأمم والحضارات التي سبقتها بزوال والفاء.

إنَّ هذا التقسيم الثلاثي الذي بيَّناه سابقًا، لا يضع تلك الحقول المعرفية الفرعية في تضاد مع بعضها البعض؛ بل الأصل أنَّ التداخل المعرفي يحكم

لعملية التقريب التداولي، تلك الآلية التراثية التي وظفها العلماء المسلمون في تقريب العلوم الوافدة من الأمم الحضارية التي عاصروها؛ فإنّها لم تؤتْ أكلها الحضاري، بل دخلت في استشكالات عميقة مع علوم الوحي التي تعنى أيضًا بالواقع، نتيجة الحملات الأيديولوجية والشحنات الثقافية التي أشربت بها مفاهيم وأدوات هذه العلوم كمقولة الفصل بين العلم والإيمان؛ لذا: لم تسهم في رصد حركة الواقع الاجتماعي الإسلامي، ولا استطاعت أن تقدم تفسيرات منطقية له، وجلّ ما فعلته دراسات متناثرة في مجالات تخصصية لا رابط معرفي بينها.

فقه الواقع العالمي عند مالك بن نبي، د. هشام شراد، جامعة بجاية، الجزائر:

لقد سبق للكثير من الجامعيين الجزائريين والعرب الاطلاع على أعمال الجزائري مالك بن نبي (١٩٠٥ - ١٩٧٣م) ودراستها، غير أنّ بحوثهم ركزت معظمها على موضوع الحضارة

ومقدماتها، وفي المقابل لا يعني أن تظلّ عقولنا رهينة لبنياتها المعرفية والمنهجية كما تدعي بعض التيارات الدينية المعاصرة؛ بل الأمر يحتاج إلى سلك طرائق جديدة، ومناهج فكرية حديثة، تمكنا من الإفادة العملية من تراثنا المعرفي الحضاري، والإفادة من التراث الغربي المعاصر، الذي عرفت العلوم في حقله الكثير من التطور على مستوى النظريات والمفاهيم والأدوات الإجرائية.

ويأتي في مقدمة العلوم التي استعان بها الغرب لضبط مجتمعاته وتوجيهها نحو مقاصد محددة، ما عرف بعلوم الإنسان، تلك العلوم التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر، بعد أن انفصلت عن الفلسفة النظرية، وسعت إلى دراسة الظواهر الإنسانية وإخضاعها إلى الملاحظة والبحث كمثيلاتها في العلوم الطبيعية، وحققت تلك العلوم العديد من النجاحات المعرفية، وحلت الكثير من المشكلات الاجتماعية التي عرفتتها الأمم الغربية، أمّا حين نقلت إلى المجتمعات الإسلامية دونما إخضاعها

نزع البعد (الأصولي) لفكر مالك بن نبي وإعادة الاعتبار له كونه اهتم بالأصولية و(الإسلاموية)، ومعاداته للجماعات الثقافية والإثنية والدينية غير الإسلامية.

محنة الإسلام السياسي وعقلانية العمل الدعوي الإصلاحي في الجزائر، د. أنور مقراني، جامعة محمد لمين دباغين، الجزائر:

لقد عرف العالم العربي خلال الأربع السنوات الأخيرة من القرن الحادي والعشرين، أحداثًا اجتماعية وسياسية عنيفة، مست في كثير منها البنيات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. غير أنّ الملاحظ أنّ هذه الديناميكية التي حاول فيها الشباب التعبير عن رؤيته الحداثيّة للتقدم نحو الديمقراطية والعصرنة، تناغمت في سيرورتها مع تدفق كبير للخطاب وللکلمات وللمعاني، التي استندت في انسيابيتها داخل الفئات الاجتماعية المختلفة على البعد الرمزي للشخصيات السياسية في المخيال الاجتماعي العربي. لقد سيطر

والثقافة، وكذا الاقتصاد وأغفلت جوانب أخرى كإشكالية السلم والحوار الحضاري والواقع العالمي. لقد كان مالك بن نبي من الذين آمنوا بالحوار ودعوا له ومارسوه في حياتهم عمليًا وفكريًا في علاقته مع الآخر الحضاري والديني في مرحلة تميزت بتصادم وصراع الثقافات والحضارات. من هذا المنطلق، ستعرض هذه المداخلة لتصور الجزائري مالك بن نبي للواقع العالمي والعوامل التي ساعدته على بلورة موقفه (كشاهد على القرن العشرين) تجاه المتغيرات الجيوسياسية وظاهرة العالمية التي كانت ترتسم ملامحها له منذ سنوات الخمسينيات؛ إذ إنّ مالك بن نبي من القلائل المؤيدين لحوار الحضارات والانفتاح على ثقافة الآخر، فقد ظل داعيًا للمسلمين إلى عدم الانغلاق على الذات وولوج العالمية من أجل إنقاذ البشرية وتخليصها من جرثومة القوة وإزالة فتيل الصراعات. كما تستهدف هذه المداخلة كذلك إلى رصد حالات التعايش والحوار وقبول الآخرين ونبذ العنف في فكر مالك بن نبي بهدف

التظاهر سلوكاً مشتركاً بين الشباب العرب، وكأنَّ الظرف الزماني والمكاني واللحظة التاريخية لأجل التمكين السياسي والاجتماعي قد دقت على الكل.

حالة الصدمة التي عرفها المجتمع الجزائري، لم يكن الخطاب الدعوي والديني بعيداً عنها؛ فقد تحولت الخطابات المسجدية والدعوية إلى وسيلة لاستقراء حال الأمة من انهيار أخلاقي وسياسي واقتصادي، فيما نزع أئمة ودعاة إلى استحضار الموروث الديني والعقدي خصوصاً، لمواجهة الأفكار الداعمة للعنف. هذا النجاح الذي يسجل للمؤسسة الدينية ولنخبها يدعونا اليوم إلى محاولة قراءة البنية المعرفية والأخلاقية التي ارتكز عليها هذا الخطاب، والكيفية التي اعتمدها في الولوج إلى فكر الشباب وممارسته. فيما نسجل أنَّ المؤسسة الدينية لم تكن لتنجح لولا مسيرتها الدعوية الكبيرة التي بدأت منذ سبعينيات القرن المنصرم، حيث إنَّ انتشارها في الأوساط الشبابية المتعلمة أو غير

هذا العقل الشبابي على الفضاءات التقليدية المنتجة لهذا الخطاب المتأجج بالعاطفة والتراث والتاريخ، وأيضاً استحوذ على الوسائل الجديدة التي أتاحها الثورة الإعلامية، بحيث تحولوا إلى شخصيات موثوقة في مواقع التواصل الاجتماعي، وإلى نشطاء في القنوات الفضائية.

إنَّ حضور الفاعل الشبابي في هذه المتغيرات المجتمعية، ألغى وهمَّش التكوين الاجتماعي والثقافي والنخبوي، الذي كان من المفترض أن يولى الأهمية الكبرى عند تعريف فئة الشباب. فيما اقتصر دور الفئات الكبيرة السن على إزكاء الشرعية على فكر وممارسات من يوصفون بقيادة الثورات الجدد.

هذه الصورة التي نحاول نقلها هي ما طبعت الحراك الاجتماعي في جميع أوجهه السلمية أو المطلية أو العنيفة. ويشار هنا أنَّ خاصية الشباب التي تنزع إلى التقليد والتأسي تمددت في السياقات المجتمعية العربية، وبذلك أضحت صورة الثورة أو الحراك أو

تشكلت في سياق ثقافي وتاريخي؛ فإنه ينبغي علينا فهمه وفقه حركته من خلال المداخل الكبرى التي تسمح لنا بالتفاعل الواعي والإيجابي معه، في أبعاده الاجتماعية والسياسية والفكرية والتربوية والتاريخية والنفسية ... إلخ، من خلال الإجابة على الإشكالية المحورية الآتية: ما هي المداخل الكبرى لفهم الواقع الإسلامي المعاصر؟

معادلة الكونية والخصوصية في سؤال التجديد الإسلامي المعاصر، د. محمد المستيري، جامعة الزيتونة، تونس:

إنَّ التجديد هو القدرة على بناء مستقبل أفضل للإنسانية. فلئن وجب تعلقه بخصوصياته المعرفية والأخلاقية والحضارية؛ فإنه يظل مشروعًا كونيًّا يتطلع إلى النهوض بالإنسان عامة على اعتباره المقصود بالخلافة في الأرض وإعمارها على مقتضى القيم الربانية. إنَّ سؤال الهوية الحضارية هو الأكثر تقاسمًا بين الثقافات والشعوب، فكما تشكو الحداثة من داخلها أزمة في مصداقية هويتها الإنسانية مع تنامي

المتعلمة أو الفقيرة أو الغنية يمثل رصيدًا كبيرًا استندت إليه في مواجهة أفكار التكفير أو الخروج التي تجنبت الجزائر الكثير من ويلاتها.

المحور الثاني: مداخل ومناهج فقه واقع المجتمع الإسلامي المعاصر

الجلسة العلمية الثالثة

المداخل الكبرى لفهم الواقع الإسلامي المعاصر، د. عبد العزیز بوالشعير، جامعة محمد لمين دباغين، الجزائر:

نهدف إلى تسليط الضوء على المداخل الكبرى لفهم الواقع الإسلامي المعاصر، وذلك بغرض بناء المشروع الإصلاحية والتغييرية للأمة، حتى تستأنف دورتها الحضارية من جديد وتؤدي رسالتها التاريخية المنوطة بها فتصل بذلك إلى أعلى درجات الاستخلاف والأمانة والريادة والعمارة. ولما كان الواقع يتسم بالتعقيد والتركيب، تتداخل فيه جملة من العناصر والمكونات

نحو مركزية المقصد الإنساني فيه من خلال إعادة صياغة سؤال الهوية على معادلة الكونية والخصوصية، لا نكران فيها لخصوصيات الذات ولا تجاهل فيها للمشارك الإنساني.

فقه الواقع في اجتهادات علماء الجزائر، أ. مسعود بوسعدية، جامعة محمد لمين دباغين، الجزائر:

نسعى إلى إبراز فقه الواقع تنظيراً وتطبيقاً من خلال نماذج من اجتهادات وفتاوى العلماء الجزائريين؛ الذين كانوا يراعون الواقع وفقهه في مختلف القضايا التي تعرض لهم؛ لأنّ الشيء المتعارف عليه بين علماء المسلمين قديماً وحديثاً أنّ الفتوى قد تتغير بتغير الزمان والمكان والأشخاص وأحوالهم وعاداتهم ومقاصدهم وطبيعة بيئتهم؛ ولهذا قد نجد اختلافاً في الحكم في مسألة واحدة عند تنزيل الفتوى على الواقع على حسب سياقات معينة أو قرائن دالة. وهذا أمر معلوم في مرجعيتنا وله مستندات عديدة؛ فالقرآن المكي يختلف في بعض

ثقافتها الصراعية للمغايرة، يشكو الفكر الإسلامي المعاصر من ضعف في تحويل خصوصيات هويته إلى مشروع كوني. فبقدر ما ظل سؤال النهضة الغربية حبيس خصوصياته الحضارية الاستعمارية، وهو يتطلع إلى كونية العقلانية، وحقوق الإنسان والمساواة بين الشعوب، بقدر ما ظل سؤال النهضة الإسلامية منذ القرن التاسع عشر حبيس خصوصيات التراث الإسلامي ومشكلات الأمة، غير قادر على مخاطبة الإنسانية ومشاركتها همومها.

إنّ رهان التجديد يكمن في إحداث المعادلة بين خصوصية الخطاب الإسلامي وعالمية مقصده حتى تكون هذه الخصوصية مشروعاً كونياً قادراً على صياغة أسئلة التجديد ضمن أسئلة الحداثة وعلى بناء هوية جديدة للعلوم والمعارف الإسلامية تؤمن باللحظة المعاصرة. إنّ مشكلة اغتراب الإنسان عن قيمه المؤسسة لمعنى الإنسانية فيه في عالمنا المعاصر واحدة، وهو ما يدفع سؤال التجديد الإسلامي

فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله. وعلى هذا سار علماء الجزائر في فتاويهم واجتهاداتهم؛ حيث كان فقه الواقع الجزائري وما يحيط به من ملابسات مرتكزاً أساسياً في إصدار مختلف الأحكام.

واقع المعادلات الدينية في المجتمع الجزائري بين التعدد اللامركزي والاختزال الإقصائي، د. يوسف العايب، جامعة الأمير عبد القادر:

لا شك أن تركيبة المجتمع لا تقل تعقيداً عن تركيبة الفرد في حد ذاته، فلكل فرد معادلاته النفسية والدينية والفكرية، وهي مختلفة من فرد إلى آخر، وفهمها يحتاج إلى تحليل وتبصر كبيرين، هذا فيما يخص الفرد كعينة مجهرية، أما المجتمع ففهمه وتحليله يحتاج إلى جهد أعمق بكثير، ذلك أنه يتكون هو بدوره من معادلات أكثر تعقيداً من المعادلات الفردية، فلكل مجتمع معادلاته النفسية والاجتماعية والدينية والفكرية والثقافية وحتى اللغوية واللهجية.

خصائصه عن القرآن المدني، كما أن النبي -صلى الله عليه وسلم- خاطب الناس في مكة بما لم يخاطبهم في المدينة، وقد اشتهر عن الإمام مالك مقولة: «ذروها أو اتركوها حتى تقع»، وذلك عندما كانت توجه إليه أسئلة عن قضايا افتراضية غير واقعة أو منتشرة في حياة الناس.

ونظراً لأهمية فقه الواقع؛ فقد اعتبره ابن القيم معياراً أساسياً في الاجتهاد والفتوى؛ فقد ذكر أنه لا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فقه الواقع، وفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط بها علماً.

والآخر: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع.

فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً؛ فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه

والمقصود بالمعادلة الدينية في الورقة البحثية هو التساؤل بشأن التنوع الديني في المجتمع الجزائري، هل هو حقيقة موجودة؟ لها تأثيرها في المجتمع الجزائري المعاصر؟

أم إنَّها مجرد نسب ضئيلة، لا بدَّ من إدراكها من قبيل زيادة الفهم والإحاطة بالجزئيات؟

هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإنَّ التنوع الداخلي في الدين الواحد الذي هو الإسلام، يدخل في محاولة فهم المعادلة الدينية للمجتمع، فكثرة الفهوم والاتجاهات والطوائف والانتماءات، سواء الفقهية منها أو العقديّة، تدخل في تشكيل المعادلة الدينية للمجتمع الجزائري.

والورقة لا تحاول رسم هذه الخريطة فقط؛ بل تحاول تجاوز القراءات الاختزالية للمعادلة الدينية للمجتمع الجزائري، كما تحاول كذلك تجاوز القراءة التي تجعل من المجتمع الجزائري بيئة لكل الاتجاهات

والمجتمع الجزائري واحد من تلك المجتمعات التي مرت معادلاته بمراحل تاريخية عدة، ساهمت في تبلورها وتميزها، وأضفت عليها طابعًا خاصًا ميزته عن باقي المجتمعات الأخرى حتى المجاورة له، ولا يستطيع المصلح ولا المفتي ولا غيرهما بناء منظومة الأفكار حوله إلا إذا أحاط علمًا بكل المعادلات التي تخص هذا المجتمع، وإلا كان كما تقول العرب حاطب ليل، أحيانًا يصيب في التشخيص وأحيانًا كثيرة يخطب خبط عشواء. ومن تلك المعادلات التي لا غنى للفاعلين في المجتمع من إدراكها، المعادلة الدينية للمجتمع الجزائري، التي يفهمها وتشخيصها تنبني الكثير من العمليات الإصلاحية الهادفة. وتحاول هذه الورقة البحثية رسم خريطة للمعادلة أو المعادلات الدينية للمجتمع الجزائري المعاصر، من خلال جملة من التساؤلات حول التشكيلة الدينية للمجتمع الجزائري، قصد الوصول إلى فهم يتيح التعامل الفعال مع كل الأطراف من غير إقصاء ولا اختزال.

وخطابها، ونسائل في درجة ثانية بعض الأخطاء المنهجية التي وقعت فيها تلك المحاولات، من خلال كشف المآزق القيمة والإستمولوجية التي نجمت عن قصور في الموازنة بين خصوصيات الرؤية الحضارية الإسلامية وعمومية المناهج الإعلامية الغربية من جهة؛ وبين خصوصية التجربة الواقعية الإسلامية وتمايز السياقات الغربية التي ظهرت فيها مفردات الاتصال الجماهيري الحديث وتبلورت من جهة ثانية.

ونختم بتقديم مقترحات منهجية، توجه المحاولات الاجتهادية المقبلة في المجال الإعلامي، بما يستلهم الواقع المعيش ويتأطر بمحددات الرؤية القرآنية وينهل من مفردات التخصص العلمي؛ بما يبرز أهمية العلوم الشرعية والاجتماعية والإعلامية المتخصصة في بلورة رؤية تكاملية تتأسس عليها الخلفية النظرية للإعلام الإسلامي، من خلال مناهج تكاملية تلامس واقع المجتمعات الإسلامية ولا تنحصر في المحاولات الإسقاطية المتعجلة.

والانتماءات دونها اعتماد على واحد منها بدعوى الحرية الدينية والفكرية والاعتقادية.

الجلسة العلمية الرابعة

خطاب الإعلام الإسلامي: إشكالات الواقع والمنهج، هشام المكي، مخبر التواصل والأفضية السوسيوثقافة، جامعة محمد الأول، المغرب:

وعى العلماء المسلمون مبكراً بأهمية الإعلام والاتصال في واقعنا المعاصر، فخصصوا كبير جهد للبحث في القرآن الكريم والسيرة النبوية عن محددات اتصالية وموجهات إعلامية، أسسوا من خلالها (الإعلام الإسلامي) الذي يتجذر تاريخياً في زمن الحضارة الإسلامية، ونظرياً في عمق الرؤية الاتصالية القرآنية، واجتماعياً في واقع حياة المسلمين المعاصر.

لذا: نقف على الخصائص العامة لأدبيات الإعلام الإسلامي، والمقدمات النظرية التي بنت عليها تصوراتها

الإشكالات تتطلب أجوبة موضوعية جريئة.

قراءة في تحولات الإعلام في المنطقة العربية، أ. عكوباش هشام، جامعة سطيف (٢)، الجزائر:

لقد كان انتشار التلفزيونات العربية العابرة للحدود الوطنية في التسعينيات ودخول الاستثمار الخاص إلى هذا المجال وكان إنشاء المدن الإعلامية أحد مظهراته، ثم تشكل بنية تحتية معتبرة للتكنولوجيات الجديدة للإعلام والاتصال وتحديداً الشبكة العالمية للمعلومات؛ فتحاً غير مسبوق للإعلام في المنطقة العربية، حيث منح آفاقاً جديدة لمستخدميه من خلال التنوع في الموضوعات والمضامين والخيارات بعد أن هيمن الإعلام الحكومي العمومي لعقود، فقد كان المصدر الوحيد للأخبار والمعلومات واتسم بخطاباته الرسمية الأحادية والنمطية. كما سمح فضاء الإنترنت بالوصول إلى المعلومة والانفتاح على العالم والتنقل عبر الحدود والتعبير بكل حرية عن

عوامل التحضر ومدى استجابة واقع الأمة لها، د. إبراهيم بودوخة، جامعة سطيف (٢)، الجزائر:

لا شك أن الرهان على تحضر الأمة أفراداً ومجتمعاً لا مناص منه للخروج من الواقع المزري الذي آلت إليه الأوضاع في العالم العربي والإسلامي. وقد كتب الأستاذ الكبير مالك بن نبي في شروط النهضة وعوامل التحضر الكتب العديدة؛ ممّا قد استفاد منها العديد من الدول كإيران وماليزيا وغيرها.

فهل الواقع الجزائري خصوصاً، وواقع الأمة عمومًا؛ يرتقي للتفاعل مع ما كتبه الأستاذ مالك بن نبي وغيره، أم لا؟

للإجابة على هذا السؤال؛ نركز على واقع الأمة فيما يتعلق بعامل الفكرة كعامل رئيس في عملية التحضر، ثم واقع الأمة فيما يتعلق بعامل البيئة الطبيعية والبشرية، وأخيراً واقع الأمة فيما يتعلق بعامل الدافعية الحضارية. ولا شك أن في تلك المحاور العديد من

إشكاليات سلم التلقي في الثقافة الإسلامية، د. اليامين بن تومي، الجزائر:

اشتغلت الورقة بدراسة ممكنات كيفية تنزل الأحكام الفقهية على واقعنا الذي ننتمي إليه، فطرحت إشكالي بناء الحكم التاريخي وواقعية وراهنية الحكم الآتي، هل ينتمي إلى مجال زمني يخصنا أو أنه بني في مجال زمني يخص غيرنا، ثم ما مدى إمكانية تجانس الحكم الفقهي مع الواقع من خلال صناعة لسلم التلقي العربي للفقه خصوصًا؟

المقاربة المقاصدية في فقه الواقع: بين الكسب المنهجي والعائد المعرفي، د. عبد الرحمن ردّاد، جامعة الحاج لخضر، الجزائر:

يشكل الاهتمام بفقه الواقع بالنسبة إلى الفكر الإسلامي أساس فهم الوجود الغيبي والمشهود، وهو في أساس فقه الرسالة وفقه الشهادة، وهو أيضًا في أساس فقه الدين نصًا ومقصدًا، وفي أساس فقه التدين فهمًا وتنزيلًا، وهو

الآراء والاتجاهات؛ وبالتالي: الانفلات والقفز فوق أسوار الرقابة من خلال صفحات الويب والمدونات ومواقع التواصل الاجتماعي.

ولا يخلو هذا التحول الجديد في المشهد الإعلامي في العالم العربي من تحولات على المستوى السياسي ودور الإعلام الجديد في الحركات الشعبية التي شهدتها المنطقة، وكذلك التغيير في البنى الاجتماعية والثقافية وكذا الأنماط والعادات بفعل تكنولوجيا الإعلام والاتصال، بالإضافة للتأثيرات المحتملة على الفرد والمجتمع وخصوصًا الشباب منهم على اعتبار أنهم الفئة الأكثر تعرضًا واستخدامًا لهذه الوسائط الجديدة وانجذابًا لها. وتأسيسًا لذلك؛ فإنّ هذه الورقة تسعى إلى رصد التحولات في المشهد الإعلامي على مستوى المنطقة العربية وما تبعه من تحولات في موضوعات مرتبطة به، ومن ثم تقديم قراءة وفهم لهذه المتغيرات الطارئة والواقع الجديد، ومعرفة رهانات وأبعاد هذا التحول داخل البيئة العربية.

خطاب قائم على معقول المعنى الذي هو مشترك بين بني آدم.

ولقد أدرك المصلحون والمجددون عبر مختلف العصور أهمية هذه المقاربة المقاصدية في فقه الواقع والتعامل معه كما يتجلى ذلك من خلال النظرات السديدة للشاطبي وابن خلدون وابن رشد، ولقد عززت الفجوة الحضارية التي صنعها الواقع الحديث الكثيف عن واقعنا التاريخي العتيق الحاجة إلى المقاربة المقاصدية في فقه هذا الواقع والتعامل معه، من خلال استثمار هذا الكسب المنهجي الثري، في تجديد واقع المسلمين والنهوض به من جديد وهو ما دعا رواد الإحياء والنهضة الإصلاحية الحديثة كالشيخ محمد عبده إلى لفت نظر تلاميذه إلى أهمية استثمار المعرفة المقاصدية في فقه الواقع الإسلامي المعاصر، ومن ثمَّ فقد تمت صياغة عدد من المقتربات التي مَتَّحَ جميعها من معين المقاصد مفاهيمها المؤسسة وقواعدها الإجرائية، من هذه المقتربات: فقه الموازنات، فقه الأولويات، فقه المآلات،

أحد شطري الفقه اللذين أشار إليهما العلامة محمد البشير الإبراهيمي حينما اختصر شروط المصلحين والمجددين الذين يحسنون الفهم ويتقنون الأداء، في فقه النص وفقه الحياة، ومن قبله أشار العلامة ابن القيم إلى أنَّ الرسوخ في العلم إمَّا يتحقق بفقه الشرع وفقه الواقع.

ولقد تطلب فقه الواقع واستيعابه والإحاطة به نظرًا وعملاً في مختلف مناطاته وأبعاده ومستوياته وتشابكاته من الفكر الإسلامي الأصيل عبر مختلف عصوره المعرفية أن يستنبط جهازاً مفاهيمياً دقيقاً وإطاراً منهجياً فريداً يشكل مبحث مقاصد الشريعة القاعدة المعرفية المؤسسة له. وهو المبحث الذي ما فتئ الفكر الإسلامي يحتفي به لِمَا له من دور فيما يضيفه على الشريعة من معقولية تؤسس القناعة بأحكامها في السلوك الشخصي والاجتماعي والنفوذ لسلطانها في الشؤون الخاصة والشأن العام، ومن ثمَّ التأسيس لخطاب معرفي قادر على محاورة الآخر وبناء القناعات؛ لأنَّه

معاصرة)، د. محمد رفيع، جامعة محمد بن عبد الله، المغرب:

إذا كان مسمى الواقع ذلكم الوعاء المكاني المتحرك في الزمان بمكوناته الطبيعية والاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية الذي يحتضن الإنسان فرداً وجماعة؛ فإنه من جهة أخرى منتهى الخطاب الشرعي للإنسان، ومجال تحقق مقاصده ومقتضى أحكامه، وذلك تحقيقاً لأصل خلود الشريعة؛ إذ الواقع محل الحكم ومناطه، فلا يتم امتثال مقصود الخطاب الشرعي دون تنزيل مقتضياته في دنيا الناس على الوجه الذي يحقق للمكلفين مصالحهم ويدراً عنهم المفاسد إن حالاً أو مآلاً، وهذا ما يستدعي لزوماً الإحاطة بخصوصيات الواقع المراد تنزيل الخطاب الشرعي عليه وإدراك أحوال أهله والعوامل المتحكمة في هذا الواقع الداخلية والخارجية، وتمييز أوجه المصلحة من أوجه المفسدة في العاجل أو الآجل إلى غيرها من أوجه الدراية بالواقع التي تمثل المقدمة النظرية في تنزيل الأحكام الشرعية بتعبير الإمام الشاطبي.

فقه المراتب، فقه التنزيل ... وهي مقتربات وإن كانت تستند على قاعدة معرفية ومنهجية مسلمة؛ إلا أن العائد المعرفي والعملي لهذه المقتربات لا يزال محدوداً ومضطرباً، ويكفي أن الفعل الواحد قد يحتج له أنصاره وخصومه بفقه الموازنات وفقه المصالح والأولويات ... إلى آخر الترسانة المفاهيمية التي تعبر عن فقه الواقع، وتنسب إلى المخالف الجهل بالواقع، وهذه الورقة تحاول بالضبط أن تطرح جدلياً أسباب التناقض بين هذا الكسب المنهجي الجليل وهذا العائد المعرفي الضئيل.

المحور الثالث: التجارب التاريخية والعلمية في فقه الواقع

الجلسة العلمية الخامسة

معالم فقه الواقع في مشروع عبد السلام ياسين التغييري دراسة في تجربة مغربية

العلمية من مكتوبات الأستاذ ياسين أصالة، ومما أنجز من أعمال علمية في مشروع ياسين، معززاً ذلك بتحليل القضايا وتعليل الآراء ومقارنة المواقف وترجيح الراجح، وتركيب ذلك كله في سياق التصور العام للموضوع.

جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ومعادلة الصراع الفكري، مقرب نقدي، د. الطاهر سعود، جامعة سطيف (٢)، الجزائر:

إنَّ فقه الواقع الذي ينهض هذا الملتقى للاشتغال عليه، رابطاً إيَّاه بمستقبل التجديد في النهضة الإسلامية المنشودة يستدعي مراجعة مسار هذه الحركة النهضوية التي دشتها جهود فردية وجماعية يعود تاريخ انبثاقها في التقويم الزمني الحديث لأكثر من قرن، اعتباراً بتجربة محمد بن عبد الوهاب النجدي كمنطلق لها؛ والتعرُّف إلى حظ هذه الحركات ونصيبها من فقه الواقع بما هو المجال الذي يتم في مساحته التحرك والعمل والجهد التغييري.

لذلك: نستطيع أن نقرر أنَّ نجاح مشاريع معالجة الواقع تغييراً وتجديداً وإصلاحاً متوقف على حسن استيعاب الواقع بمختلف تضاريسه ونتوءاته، وعلى هذا الأساس تتفاوت تجارب مشاريع النهوض الحضاري التي تتوالى على الأمة نجاحاً أو إخفاقاً.

ومن مشاريع التغيير الحضاري التي برزت في السنين الأخيرة مشروع الأستاذ عبد السلام ياسين الذي صاغه في نسق علمي عملي تفصيلي متكامل ينعت أكاديمياً بنظرية المنهاج النبوي، نحاول هنا مساءلة الأستاذ ياسين -رحمه الله- عن موقع فقه الواقع في مشروعه، وذلك بحثاً عن معالم نظرية وعملية لهذا الفقه، من خلال دراسة المفاهيم المؤسسة للموضوع بداية (فقه الواقع، مشروع نظرية المنهاج النبوي، عبد السلام ياسين)، ثم التطرق للمعالم النظرية والمعالم العملية لفقه الواقع في مشروع عبد السلام ياسين التغييري.

أمَّا المنهج المعتمد في بناء عمارة هذا البحث، فانتظم من استقراء المادة

على المناورة والمغالبة فيه مع القوى الأخرى الطامحة هي الأخرى لتحقيق أهدافها ومطامحها.

إنَّ استقراء بعض المحطات من تاريخ الجمعية يبرز لنا أنَّ حظها من التحكم في آليات الصراع الفكري كان متفاوتًا، وإن كانت في بعض هذه المحطات قد أبانت عن وعي متقدم به؛ فإنَّها في محطات أخرى تبرز بعض القصور الملحوظ إذا قارناه بوعي بعض الفعاليات الحزبية والجمعوية الجزائرية في الظرفية التي اشتغلت فيها هذه الفعاليات، فالكاتب الأمريكي مايكل ويليس يعزو هذا القصور إلى الطبيعة الدينية والثقافية للجمعية، ويعزوه البعض إلى طبيعة الإعداد والتكوين الذي تلقاه كثير من أعضاء الفريق الباديسي، وقد ذكر لنا مالك بن نبي في جهده النقدي للعلماء بعض النماذج التي تبرز حظ العلماء من هذه القضية. وهو ما يفسر بعض مآلات الفعل الإصلاحية في الجزائر في أواخر مرحلة ما قبل الثورة وفي مرحلة ما بعد الاستقلال.

لذلك: فإنَّه ليس من شأن هذه الورقة -التي نطمح فيها إلى الاقتراب النقدي من جهد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بما هي تجربة تاريخية، ومحاولة نهضوية ضمن سلسلة المحاولات العديدة وغير المنتهية للإصلاح والتجديد الحضاري- تقديم عرض لجهد العلماء في المجال الفكري والثقافي، بما هو الحيز الذي رابط فيه هؤلاء منذ البداية، فهو جهد ضخم وينتزع كل الإعجاب، خاصة إذا اعتبرنا بالظرفية التي انطلق واستمر فيها هذا الجهد فريدًا كان أم جماعيًا عندما أسسوا هيكلهم التنظيمي ممثلًا في الجمعية.

إنَّ الصراع الفكري هو آلية من آليات تحريك الواقع الاجتماعي والسياسي ... والتدافع بين القوى الاجتماعية داخل النسق المجتمعي، وبقدر ما يتحقق الأفراد وتتحقق الجماعات التغييرية به، وتعي آلياته ومناهجه وتخبر طرقه ومساربه يتحقق لها التحكم في هذا الواقع وتوجيهه، أو على أقل تقدير أن يتحقق لها القدرة

السياسي يلمس من دون صعوبة بصماته في الفكر الإسلامي الحديث، ويكتشف طرحه العميق والمبدع في معالجة القضايا الكبرى، ويدرك تحليله الدقيق في تناول عناصرها واجتهاده الموفق في اقتراح الحلول وعرضها في أسلوب جميل وجذاب. لقد انصرفت جهود الأستاذ المبارك إلى تشريح الواقع العربي وتعميق الرؤية إلى مشكلاته الكبرى، وتجديد طرق إصلاحه، وتحديد وسائل تغييره في مجالات مختلفة، كإحياء فقه اللغة العربية وتأصيل العلوم الاجتماعية، وتفعيل دور الأمة في تحقيق الذات، وتنظيم الدولة وفق أسس ومهام جديدة ترسخ الثوابت وتتفاعل مع المتغيرات من أجل النهوض والتقدم والرقى.

عبقرية الإنجاز في فقه الواقع في التجربة النهضوية عند عبد الحميد بن باديس، أ. ذراع عبد الله، جامعة سطيف (٢)، الجزائر:

لم تغفل التجربة النهضوية الجزائرية الحديثة، التي أرسى دعائمها في النصف الأول من القرن العشرين، الشيخ

لذلك: نحاول الاشتغال على هذه المسألة رابطين إياها ببعض الأخطاء المنهجية التي تقف فيها العديد من حركات الإصلاح في العالم العربي المعاصر، وعلى رأسها مسألة الوعي بمعطى الواقع، ومعطى الصراع الفكري كأحد مفرداته المركزية.

الفكر التجديدي عند الأستاذ محمد المبارك، د. مولود عويمر، جامعة الجزائر، الجزائر:

يعتبر الأستاذ محمد المبارك (١٩١٢ - ١٩٨١م) من أبرز المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين، الذين اهتموا بسؤال التغيير في المجتمعات الإسلامية من خلال كتاباته المتعددة ومحاضراته الكثيرة، ومشاركاته في لجان إصلاح التعليم الجامعي في مجال الدراسات الإسلامية في جامعة الأزهر بمصر، والجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة وجامعة أم القرى بمكة المكرمة، وجامعة أم درمان بالسودان. إن المتأمل في تراث الأستاذ محمد المبارك الغزير والمتتبع لتجربته الخصبة في مجال التربية والتعليم والنضال

في مسألتي التربية والتعليم، وكان هذا أهم مظهر من مظاهر عبقرية الإنجاز في فقه الواقع في التجربة النهضوية والإصلاحية الجزائرية عند عبد الحميد بن باديس، ثم أدرك بوعيه الوقاد، وفهمه الشامل لسنن التغيير في المجتمع، أن الإنسان هو الوسيلة والغاية لأي عملية تغييرية، أو بمعنى أدق، هو محور عملية التغيير؛ وبالتالي لا يمكن إحداث أي نهضة أو تجديد، إلا بإعادة صياغة هذا الإنسان، الغارق في أحوال القدرية والعشبية والانهازامية، إعادة صياغته عقدياً وفكرياً وثقافياً واجتماعياً وسلوكياً، وكان هذا مظهرًا ثانيًا مهمًا من مظاهر عبقرية الإنجاز في فقه الواقع عند ابن باديس.

كما أدرك ابن باديس -رحمه الله- أنَّ جهده الإصلاحية والنهضوية، لن يتم إلا ضمن منظومة استعمارية أطبقت على الفرد والمجتمع الجزائريين بمنظومتها القيمية، وترسانتها القانونية، وممارساتها القائمة لأزيد من قرن على السيطرة والقوة والقمع والقهر؛ وبالتالي: لكي يجد الطرق والوسائل

العلامة عبد الحميد بن باديس، ومعه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ضرورة استيعاب وفهم الظروف الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية وحتى الاقتصادية التي كان يعيشها المجتمع الجزائري في ذلك الوقت، لتسطير استراتيجية التغيير والإصلاح الشاملة، التي كانت تستهدف إعادة بناء الإنسان الجزائري، بما يمكنه من التحرر من كافة أشكال الاستسلام والجهل والفقر والامية الحضارية التي فرضها عليه الاستعمار الفرنسي لأزيد من قرن من الزمن؛ لذلك: كان الوعي بهذه الظروف الصعبة، وإدراك أهميتها القصوى في بلورة المشروع الإصلاحية، الذي لا يخطئ في تحديد الأولويات، ولا في وسائل الإنجاز، ولا في صياغة الأهداف والمقاصد الكبرى، المنطلق الأساسي للجهود الجبارة التي قام بها الشيخ عبد الحميد بن باديس ورفاقه في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

لقد نجح العلامة ابن باديس في تحديد بالضبط مضغة الاهتمام في مشروعه النهضوي والإصلاحية، فلخصها

باديس، من خلال الإجابة على أسئلة من قبيل:

(١) ما هي السياقات الاجتماعية والفكرية والثقافية التي أدت إلى ظهور المشروع النهضوي والإصلاحي عند العلامة عبد الحميد بن باديس؟

(٢) ما موقع مسألتَي التربية والتعليم من المشروع النهضوي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين؟

(٣) ما هي أهم مظاهر عبقرية الإنجاز في فقه الواقع في التجربة النهضوية عند ابن باديس؟

صورة المثقفين عند الشيخ البشير الإبراهيمي، د. البشير فايد، جامعة سطيف (٢)، الجزائر:

كانت المسألة الثقافية، وما زالت، من أهم المسائل التي تثير جدلاً واسعاً في العالمين العربي والإسلامي، إلى الحد الذي أضحت فيه كل القضايا الكبرى مرتبطة بها؛ كالوقوف في وجه التدخل الأجنبي بأشكاله المختلفة، والوحدة بشقيها العربي والإسلامي، ومحاربة جميع مظاهر التخلف والاستبداد،

لإنجاز المهام الحضارية الكبرى التي اضطلع بها، بعيداً عن شتى المعوقات والإكراهات المفترضة، يجب أن يتقن فن التواصل مع المستعمر، فلا يستفزه، ولا يصادمه، ولا يواجهه هكذا على الملأ وعلى المباشر، وإمّا يتطلب الجهد كياسة وفراسة ودهاء ودبلوماسية ومرونة، حتى يستطيع أن يشق طريق التغيير والإصلاح وإعادة بناء الإنسان، بأقل ثمن يمكن أن يدفعه، فكان هذا مظهرًا ثالثًا من مظاهر عبقرية الإنجاز في فقه الواقع عند هذا العلامة الظاهرة.

إنّ رصد أهم المظاهر الدالة على عبقرية الإنجاز في فقه الواقع عند رائد النهضة الجزائرية الحديثة، والتي عبّر عنها الشيخ البشير الإبراهيمي -رحمه الله- بمقولته الشهيرة: «لو تأخرت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنوات قليلة أخرى، لَمَا وجدت من الشعب الجزائري من يفهمها»، هو موضوع هذه الورقة، حيث تطرقت لملامح العبقرية الإنجازية في فهم الواقع عند العلامة عبد الحميد بن

بشأن المسألة الثقافية من خلال النقاط التالية: مفهوم المثقف، ومكانة المثقفين في الأمم الراقية، واقع المثقفين الجزائريين في عصره، الشروط الواجب توفرها في المثقفين للقيام بالدور المنوط بهم، وأخيراً حاجة المجتمع والأمة إليهم.

الجلسة العلمية السادسة

منظومة القيم العليا ودورها في ترشيد الحضارة الإنسانية، د. عبد الرزاق بلعقرون، جامعة سطيف (٢)، الجزائر:

تأسست مداخله الباحث على الاعتماد على منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران، ك معايير كلية ناظمة للفعل التغييري، ومقاربة الوقع مقارنة تجمع بين عناصر هذه المنظومة والتكامل بينها في الوقت نفسه، ويجدر التّويه هنا أنّ كلمة المنظومة تأتي في سياق التّوصيف المنهجي للعلاقة بين التوحيد والتزكية والعمران، والمبرر هو تلازم صفتي الترابط والتكامل بين مكونات هذه

ونشر التعليم وتحرير المرأة، والسعي لحاق بركب الأمم المتقدمة، والمطالبة بالشورى والديمقراطية والحقوق الفردية والجماعية ... إلخ.

وهي القضايا، التي شكّلت أساس فكر النهضة، وعنوان اليقظة بالنسبة إلى أعلام الإصلاح والفكر والثقافة العرب والمسلمين، في القرنين التاسع عشر والعشرين، وما تزال بالرغم من تقادمها مطروحة إلي يومنا هذا، في هيئة مطالب وطموحات وأهداف تنتظر التحقيق. والشيخ البشير الإبراهيمي (١٨٨٩م - ١٩٦٥م) بوصفه من الجيل الثاني لقادة الإصلاح والنهضة العربية والإسلامية؛ فإنّه أولى العناية ذاتها للمسألة الثقافية (التي لم يفصلها عن المسائل الدينية والاجتماعية والسياسية؛ لأنّ الارتباط بينها وثيق جدًّا، ولا مجال لمعالجتها أو التصدي لها بعزلها عن بعضها البعض، بل يمكن القول إنّه ممّن اعتقدوا بأنّ: «معظم الإشكالات تعود إلى أسباب ثقافية بالدرجة الأولى». لذا: ناقش الباحث آراءه وأفكاره

إنَّ هذه المنظومة المتكاملة المكونات، ليست خاصة بالإنسان المسلم فقط، وإمَّا هي إنسانية وذات أبعاد كونية؛ إنَّها في الوقت نفسه قيم إنسانية عالمية، سواء في منطلق المؤمنين بالله الواحد من أتباع الرسالات، أو في منطلق دعاة التقدُّم والثُّهوس الحضاري، أو على الساحة العالمية. ونظرًا لهذه الأبعاد الإنسانية يمكن القول إنَّ هذه المنظومة بصيغتها التكاملية، تُعد رؤية إلى العالم؛ لأنَّها تتوفر على العناصر الكبرى المؤسَّسة: الله، والإنسان والكون، وبصيغة أكثر تعبيرًا: توحيد الله، وعمران الكون وتزكية الإنسان.

فقه مراتب العلوم وأثره في نهضة الأمة، عبد الملك بومنجل، جامعة سطيف (٢)، الجزائر:

يعدُّ فقه المراتب من أجل العلوم الإسلامية وأنفعها وأعودها بالخير على حياة الفرد والمجتمع والأمة؛ فهو فقه يتخذ من توجيه الطاقات وتنظيم الجهود هدفًا له يتوخى به استثمار

المنظومة، ويُفصح بعض المنظرين عن هذه الحقيقة كما يلي:

فإذا كان التوحيد هو العنصر الأساسي في النظام العام الاعتقادي وتفرعاته المعرفية، والتزكية هي التمثُّل العملي للشخصية الإنسانية، وتفرعاتها النَّفسية والعقلية، والعمران هو الصورة العامة للنَّظام الاجتماعي وتفرعاته الاقتصادية والسياسية؛ فإنَّنا نكون قد جمعنا في هذه المنظومة جوانب الحياة البشرية، وما يتخلَّلها من صور النَّشاط الإنساني؛ فمنظومة القيم هنا مفهوم جامع ومحيط بكافة الفاعليات الإنسانية، تحقيقًا للتكامل بين هذه المكونات، مع اعتبار التوحيد المقوم المركزي والمسلك الآمن للتوقف عن الحيرة الوجودية، وفقدان الأمن والضلال، كما أنَّ التزكية في جوهرها ترقية للنفس الإنسانية وتطهير لها من مذموم الأوصاف، وتزكية للحياة الاجتماعية بإقامتها على قيم التكافل وروح المسؤولية، ويكون العمران تجليًا لخلافة الإنسان، بإعمار الأرض بالخير وتيسير سبل الحياة فيها، ونقل الإنسانية من الغي إلى الرِّشاد.

العلوم والمعارف والخبرات والمهارات، بحسب الأهداف التي يقصد بلوغها، وبحسب ما تتطلع إليه الأمة من سدِّ حاجاتها وتعزيز لوجودها وتحقيق لأهدافها الحضارية ذات الصلة بواقعها التاريخي وغاياتها المستقبلية.

ولئن رتب العلماء الأوائل العلوم ترتيباً يراعي حاجاتهم الدينية والديوية في زمانهم؛ فإنَّ من هذه الحاجات ما هو ثابت مستقر، ومنها ما هو خاضع لتغير الزمان وتطور الأوضاع، فهو يتصل بحال الأمة في زمان مخصوص. وعليه؛ فقد وجب على الأمة في كل مرحلة من مراحل تاريخها أن تنظر في العلوم التي هي سبيلها إلى تحقيق مقاصدها العُليا في تلك المرحلة.

وإن أمتنا الآن تعيش مرحلة الهزيمة النفسية، والفوضى الاجتماعية، والعجز عن التفكير الموضوعي المنظم المنتج، ومن غياب الرؤية وانعدام الهدف وضمور الطموح، وقلة البصيرة الفكرية والسياسية، وهيمنة التعويل على الآخر رائدًا ومُعَلِّماً ومُزَوِّدًا بالمعارف

جهود الأفراد والجماعات بما يحفظها من التبدد وقلة الجدوى، ويغنم منها أقصى ما يمكن أن تجود به من المنافع.

وقد استنبط العلماء المسلمون الأوائل من كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- كثيراً من القواعد المتصلة بترتيب الأعمال والعبادات بحسب درجات الفضل والأهمية والمناسبة للزمان والمكان، وارتقى بعضهم بهذه القواعد فصارت علماً قائماً بذاته يُسمى (فقه مراتب الأعمال)، كما عُنِيَ آخرون بعلمٍ شبيه به متصل الأسباب بطبيعته وغايته وهو (تصنيف العلوم)، وسواء أخاض العلماء المسلمون في مراتب العلوم في إطار هذا التصنيف، أم في إطار الإرشاد إلى المنهج التربوي التعليمي الذي ينبغي أن يراعيه أهل العلم في تحصيل العلوم؛ فإنَّ حاصل هذا المسعى العلمي الوجيه هو لون من الفقه يجدر أن يطلق عليه (فقه مراتب العلوم)، مهمته إرشاد المتعلم إلى أقوم المذاهب في بناء رصيده من

المتجددة لا تأتي مجردة، بحيث إذا أُجري عليها حكمها المعلوم في إطار نوعها أثمرت المقصد الشرعي المتوخى فيها، وإنما تأتي مثلبسة باعتبارات خاصة تستدعي نظر المجتهد فيها من خلال دخولها في نطاق هذا النوع وخضوعها لحكمه. هذه الاعتبارات غالبًا ما تحول دون تحقّق مقصد هذا الحكم عند إجرائه الآليّ عليها.

ذلك أنّ هذا المقصد ضبط عام لعموم حكمه في أنواع تشتمل أفرادًا غير محصورة من الأفعال والوقائع؛ كلّ منها يختلف عن الآخر باعتبارات التّشخّص.

إنّ أفراد الوقائع والأفعال حينما تقع لا تأتي مجردة، وإنما تصاحبها قرائن حالية وملابسات ظرفية تشخصها؛ لا تخرجها غالبًا عن إطار نوعها، ولكن قد تميّزها داخل ذلك الإطار العام حيثيات كثيرة. ومن ثمّ؛ فإنّ إجراء حكم نوعها عليها قد يكون مفضيًّا إلى مفسدة؛ من حيث كان المقصد تحقيق المصلحة.

والسلع على حدّ سواء. فوجب أن يُنظر اليوم إلى (فقه مراتب العلوم) نظرة تستجيب لحاجات العصر، تقوم على تحديد الثغرات التي تسلت منها الآفات المانعة من النهضة، ثم ترتيب العلوم الكفيل تحصيلها والتمكّن منها بسد هذه الثغرات، ومباشرة بناء الطاقات والمهارات التي ستشكل المنطلق لنهضة إسلامية توفر جهودها في تصحيح المسار وبناء الحضارة أسباب النجاح. ولا شك أنّ العلوم الإنسانية، وهي لا تحظى اليوم إلا باهتمام يسير، سيكون لها مرتبة عالية في هذا الفقه القديم الجديد؛ إذ الآفات التي أسلفنا ذكرها هي في صميم ما تشتغل به هذه العلوم.

آليات التحقيق في مآل الحكم إلى مقصده عند التنزيل، د. عبد العزيز العيادي، جامعة سطيف (٢)، الجزائر:

يرد الحكم الشرعي عامًّا في نطاق النوع الذي وجّه للحكم عليه؛ وبالتالي: فالمقصد الذي يؤول إليه يكون عامًّا تبعًا لعموم حكمه. غير أنّ الوقائع

أساليبهم وخطتهم. والتجديد يتطلب التشخيص السليم لأوضاع العالم الإسلامي، والتعرف إلى مواطن العلة فيه، بهدف تقديم العلاج الصحيح والخروج بالأمة من أزمتها الحضارية الخانقة، والمساهمة في صنع التقدم الحضاري للبشرية جمعاء. ونهدف من خلال هذا الملخص إلى تسليط الضوء على مفهوم فقه الواقع؛ وذلك لكثرة تداوله في الآونة الأخيرة، وبيان الحاجة إلى فقه الواقع.

فقه الواقع ومسألة التجديد الحضاري، الأستاذ الرزقي كتاف، جامعة سطيف (٢)، الجزائر:

تعرف المجتمعات البشرية في الآونة الراهنة ديناميكية حضارية متسارعة ومعقدة تسير نحو نطاق الشمولية، وبالرغم من تفاوت واختلاف تواجدها بين الأقطار والأمصار؛ إلا أنها أحالت المفكرين والباحثين إلى التطرق بإمعانٍ لدراسة مسألة جوهرية تتمثل في التجديد الحضاري وضرورة تتبعه وترقبه بحذر متناهي الدقة خاصة في ظل التلاقي والاتصال العالمي الذي

وعليه: فإنّ تنزيل الأحكام الشرعيّة على واقع الأفعال لا بُدَّ أن يكون مبنياً على منهج؛ أساسه التّحقيق في حصول المقاصد المتوخّاة من الأحكام.

الورشة العلمية الموازية

مقاربة مفاهيمية في فقه الواقع، رمضان بن بخمة، جامعة سطيف (٢)، الجزائر:

إنّ الإنسان هو المحور الذي عليه يدور الكون والوجود وله سُخر، وطلب إليه أن يعبد الله -عز وجل- خالقه بهذا التسخير، وقد صنع الله -عز وجل- كل مقومات هذه العبادة ومقتضيات الاستخلاف في هذا الكون، وذلك أنّهُ علم آدم -عليه السلام- الأسماء كلها؛ لأنّها واقعته. إنّ فقه الواقع أصل من أصول ديننا الحنيف، وأصل من أصول العلم، وقد تحدث القرآن الكريم بشكل مفصل ودقيق عن فقه الواقع، ومن السور الدالة على ذلك سورة التوبة، حتى سماها بعض المفسرين بالفاضحة؛ لأنّها فضحت الكفار والمنافقين، كما فضحت

التحولات الحضارية بما يتناسب مع الحفاظ على كليات الدين والقيم الأخلاقية والتراكمات الثقافية.

البعد الواقعي في فقه التغيير في ضوء المنهج النبوي، أ. أكرم بلعمري، جامعة وادي سوف، الجزائر:

تعتبر السنة النبوية -بعد القرآن الكريم- مصدرًا ثانيًا من مصادر التأسّي في مشاريع الاستخلاف المعاصرة، فلئن كان المقصد من القصص القرآني في سرده لنماذج النهوض التي قام بها الأنبياء -عليهم السّلام- هو التّسّلية للنّبي -صلى الله عليه وسلم- في دعوته؛ فإنّ هذا المقصد متعدّد ومتجاوز إلى جهود التّغيير المعاصرة لتستلهم من المنهج النّبوي في التّغيير بالأسوة، وبما أنّ السّنة النّبوية تُشكّل مرجعًا أساسيًا لكلّ قوى التّغيير، باعتبارها مجموع مواقف ممنهجة ومنظّمة، راعت جميع جوانب بناء الإنسان، مادّيًا، وأخلاقيًا، ونفسيًا، على المستويين الفردي والجماعي ...، وقدمت أمودجًا مثاليًا عبر حركة التاريخ؛ ممّا يُحتم

لا يعترف لا بالحدود الجغرافية ولا بالموروثات الثقافية للمجتمعات، وكذا الأسس الدينية والركائز الروحية التي تعد غاية وجود العنصر الإنساني في هذا الكون. إنّ هذا التحدي وضع الإنسانية والأمة الإسلامية في اختبار صعب بين الولوج في هذا التحول الحضاري والتجرد والتنازل عن المقومات أو استقبال هذا الزخم الحضاري من خلال إحداث نقلة نوعية ذات أبعاد دلالية في الوعي الإنساني بحيث تتيح فرصة انتقال المعارف والأفكار والخبرات والثقافات دون المساس بالرأسمال الوجودي للإنسانية ألا وهو الدين.

وبناءً على ذلك؛ فإنّنا ملزمون بإبراز دور وفعالية الدين الإسلامي في بناء الثقافة الحيوية المتجددة والتي رسمها منهج الوحي القويم وفق الرؤية الدينية الكونية للتجديد الحضاري؛ إذ ينبغي تفعيل دور الدين في البناء الثقافي والحضارة ودوره في إحداث التوازن الحضاري الكوني من المنظور الديني بما يسمح للإنسانية بمسيرة

تغييري في هذا الواقع، غير أنّ حضور الفوارق الأيديولوجية والفكرية، وتعدد المنظورات وتباين الرؤى كفيل برسم الواقع الواحد في صور متعددة حتى داخل النسق الفكري الواحد؛ فالذات الممارسة لعملية الرصد للواقع، تقوم بها انطلاقاً من رصيد ثقافي ومعرفي معين، ذلك أنّ عملية القراءة ليست آلية حيادية صماء، وإمّا هي آلية تفاعلية تحضر فيها الذات بمكتسباتها وطموحاتها، في عملية سبك للوقائع القائمة وتحويلها إلى صورة ذهنية لموضوع العمل الإصلاحي والتغييري.

ومنه؛ فإنّ جوهر العملية التغيرية أو الإصلاحية إمّا هو معالجة للصور المدركة عن الواقع، تتباين فيها المشاريع بحسب تباين الرؤى الفكرية، وتباين منظورات الرصد، وهذا وإن كان يشكل ثراء وتنوعاً في القراءة؛ إلاّ أنّه قد يفقد الأمة مقدراتها في عمليات استنزاف متبادلة إذا لم يلقَ هذا الثراء الاستثمار اللائق الذي يدفع بالأمة إلى أفقها المنشود لدى كل الأطراف. هنا نجد أنفسنا أمام سؤال العمل

على المقتدي بالمنهج النبوي تتبّع كلّ ما من شأنه أن يوصل إلى تحقيق أكبر النتائج للحركة الإصلاحية.

من هنا تبرز إلزامية الحديث عن المنهج النبوي لإبراز البعد الواقعي في دعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- وقراءة السُنّة النبويّة قراءة حركية، تكون النّواة الأساسية لمشاريع الإصلاح المعاصرة. فما هي أهم ملامح الواقعية في دعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- وكيف راعى المصطفى أهمية هذا البعد في حركة التغير، وكيف يمكن الاستثمار في المنهج النبوي كإطار مرجعي ملهم لحركات التّغيير المعاصرة؟ وكيف تسهم السنة النبوية في قراءة الواقع المعاصر؟

تدبير الاختلاف في فقه الواقع، د. رحمانى ميلود، جامعة سطيف (٢)، الجزائر:

لأنكاد نجد استثناء في حركات الإصلاح والتغيير مختلف مشاربها حول ضرورة معرفة الواقع وتشخيص أزماته قبل الحديث عن أي عمل إصلاحي أو

ترشيده، وهو يتصدى للنهضة الإسلامية الشاملة في ظروف معقدة ومتشابكة فمن دون المنهج القويم الأصيل لا يقدر هذا الفكر على أن يبنى شيئاً ويظل تائهاً تتقاذفه التيارات، ولا يرسى على حال.

من هذا المنطلق، قدّم لنا النجار الفكر الواقعي كآلية منهجية في الفكر الإسلامي لعلاج مشكلات المسلمين الراهنة استهداء في ذلك بالفكر الكلامي في طور نضجه وحيويته حينما كان يجابه الواقع العقدي الثقافي بما يناسبه من الأساليب، بمعنى النزوع نحو التأسيس للواقعية في الفكر الإسلامي المعاصر (بعث الواقعية الكلامية).

في ختام الملتقى، رفعت بعض التوصيات، وكان من أهمها أن يتبع الملتقى بملتقيات أخرى (موضوعاتية) تطرح إشكال فقه الواقع في تخصصات محددة وبرؤية (تقنية) دقيقة، خصوصاً مع غنى الإطار النظري الذي طرحته مداخلات المؤتمر.

في فقه الاختلاف في فقه الواقع، بين تحديات الواقع وآمال النهوض. فإذا كان الاختلاف طبيعة بشرية ومعطى إنسانياً فإلى أي مدى يمكن الاستثمار في الاختلاف؟

مبدأ الواقعية ودوره في النهضة الإسلامية عند عبد المجيد النجار، الأستاذة شبلي هجيرة، جامعة سطيف (٢)، الجزائر:

يتناول الموضوع تصور المفكر التونسي (عبد المجيد النجار) لقضية النهضة الإسلامية، فالأمة الإسلامية حسب النجار تواجه تحديات فكرية وفلسفية، والفكر العقدي مطالب بمواجهة تلك التحديات بكفاءة وتوازن، من خلال ما طرحه النجار من مقتضيات منهجية تجسدت في (مبدأ الواقعية أو الفكر الواقعي).

اعتبر النجار أنّ أزمة المسلمين في الأساس هي أزمة تفكير؛ ولذا: يجب على المهتمين بالفكر الإسلامي اليوم توجيه الحوار إلى الجانب المنهجي في هذا الفكر فهو من أهم أسباب

ترجمات ..

المذهب الحنبلي والتصوف | جورج مقدسي^(١)

The Hanbali School and Sufism⁽²⁾

ترجمة

د. أحمد محمود محمد إبراهيم^(*)

يمكن إجمالاً مسار التصوف في تاريخ

(١) جورج مقدسي (١٩٢٠- ٢٠٠٢م): مستشرق أمريكي ذو أصول عربية، تخصص في دراسة المذاهب الإسلامية، والتأريخ لها، ولا سيما المذهب الحنبلي. نال درجة الدكتوراه من جامعة السوربون سنة ١٩٦٤م. ودرّس في عدد من الجامعات الكبرى، أبرزها: هارفارد وبنسلفانيا. من أشهر أعماله: «ابن عقيل، الدين والثقافة في إسلام العصر الكلاسيكي»، «نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب»، «الإسلام الحنبلي»

(2) Humaniora Islamica : an annual Publication of islamic Studies and the Humanities, vol.2, 1974

(*) د. أحمد محمود مدرس التاريخ الإسلامي والحضارة، بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة. البريد الإلكتروني للمترجم:

ahmed77_historian@yahoo.com



إلا بعد صراعٍ مريرٍ داخل صفوف الإسلام السُّني (Islamic orthodoxy) (a).

إن الحنابلة -الذين يُنظر إليهم بصورة أو بأخرى بوصفهم محافظين حتى النخاع، ومتزمتين، ومتعنتين، بل ومتعصبين- قاتلوا بضراوة، وفقًا لما نُقِلَ إلينا، في معارضة الاعتراف بالتصوف داخل صفوف الإسلام السُّني.

لقد حارب الحنابلةُ التصوفَ قبل انتصاره وظلوا يحاربونه بعد انتصاره. بيد أن التصوف انتشر، ومضى في غزواته العظيمة للعالم الإسلامي المتنامي، بفضل الجهود الضخمة التي بذلها الغزاليُّ، ورغم المقاومة الصارمة التي أبدأها المذهبُ الحنبلي على مدى قرون.

ولئن اختلفت القصةُ في تفاصيلها؛ فإنَّ هناك ثلاث مراحل متمايضة يمكن الخروج بها من الروايات المختلفة، وهي:

الحركات الدينية الإسلامية -كما يمكن أن نستقرئه من أعمالنا عن الإسلام- على النحو الآتي:

حظي التصوف، الذي وُلِدَ في تاريخ مبكر من عمر الإسلام، بفترة من الهدوء والسكون خلال القرنين الأول والثاني للهجرة. ثم صادف معارضةً من قِبَل الإسلام الرسمي، إبان القرن الثالث، أعقبها فترةٌ من الاضطراب، بلغت ذروتها في تعذيب الحلاج ذلك الشهيد الصوفي العظيم -تعذيبًا اشتهر بسوء سمعته- وإعدامه شنقًا. وقد وقع ذلك الحادثُ (إعدام الحلاج) في الربع الأول من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي). ثم كان أن شهدت الحقبةُ التاليةً تغييرًا نحو الأفضل؛ ففيها صُنِّفَتْ بعضُ الكتب في التصوف، كما أُعيد نسخها وتداولها الناسُ. ووفقًا للرواية الشائعة، فقد نجح الغزاليُّ إبان القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، وعلى نحو يوشك أن يكون فرديًا، في التوفيق بين الإسلام الرسمي والتصوف، بصورة نهائية وحاسمة، وإن لم يتحقق انتصاره

بارعة لوثائق القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام.

وليس من قصدي أن أعالج أصول التصوف أو تطوره. ومع ذلك، ففيما يتصل بمسألة الأصول تلك، فإن الذي انتهيتُ إليه يدعم النظرية القائلة بالنشأة الذاتية للتصوف الإسلامي كما طرحها لويس ماسينيون (Louis Massignon). ومهما يكن من أمر، فإن الشاغل الرئيس لتلك الورقة يكمن في شيء آخر، وهو فحص القيمة الحقيقية لأطروحة الخصومة الحنبلية للتصوف. فمنذ عمل إجناس جولد تسيهر (Ignaz Goldziher)، والمذهب الحنبلي هو كبش الفداء الأثير لدى الاتجاهات الحديثة في الدراسات الإسلامية. ولعله من الضروري -بالنسبة لي- أن أذكر أن دارسي الإسلاميات يدينون بالفضل العظيم لذلك العالم البارز الذي تشكّل أعماله في مجموعها أساساً من أهم الأسس الصلبة في حقل دراساتنا. بيد أنه -إذا جاز التعبير- كانت لديه بقعة عمياء فيما يتعلق بالمذهب الحنبلي، اكتسبها من المصادر المعادية

(١) ميلاد التصوف وبزوغ نجمه.

(٢) صراع التصوف مع الإسلام الرسمي.

(٣) غلبة التصوف وانتشاره رغم صلابه المعارضة الحنبلية.

ولم يجمع الباحثون إلا على المرحلة الثالثة، ألا وهي: انتصار التصوف في مواجهة المعارضة الحنبلية للحدود. ومن جهة أخرى، فإن أكثر صور الخلاف في الرأي إلحاحاً تركّزت حول مشكلة أصول التصوف الإسلامي: هل هي أصول داخلية، انبثقت من المصادر الدينية الذاتية، أم أنها أصول خارجية، نتيجة دوافع وافدة من أديان أخرى؟ يبدو أن الإجماع -في الآونة الأخيرة- يصبُّ في صالح القول بإسلامية أصول التصوف، وهو إجماع يستند إلى التّدبُّر المستمر للقرآن نفسه. وتلك هي الأطروحة التي دافع عنها لويس ماسينيون (Louis Massignon) في مقاله عن أصول معجم التصوف الإسلامي والمنشور سنة (١٩٢٢م)^(١)؛ تأسيساً على دراسة

(1) Second revised edition (Paris: J. Vrin, 1954).

القادر الجيلاني (ت ٥٦١هـ/١١٦٦م)^(٣) كليهما كان حنبلياً قُحاً.

أما أولئك الذين يعرفون أن هذين الصوفيين كانا حنبلين يتقدان حماسةً لمذهبهما، فيقرُّون عادةً بتلك الحقيقة بوصفها استثناءً عارضاً من القاعدة السائدة والقائلة بالخصومة الحنبلية للتصوف. وهم في ذلك يقتفون أثر جولد تسيهر (Goldziher) الذي يرى أن انتساب هذين الصوفيين إلى المذهب الحنبلي إنما يرجع إلى فرارهما من علم الكلام ذي النزعة العقلية^(٣) (b).

ومع ذلك، فإن الإصرار على فكرة خصومة الحنابلة للتصوف لا ترجع إلى طبيعة المصادر وحدها، ولكنها تُعزى أيضاً إلى لغة تلك المصادر، تلك المشكلة المتجددة التي لم تنزل تقابلنا في حالة الوثائق التي بلغتنا من العصور الوسطى.

(٢) عن ذلك الصوفي، انظر:

EI², s. v. 'Abd al-Kádir al-Djilání (by W.

Braune).

(3) Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam* (Paris: P. Geuthner, 1920), pp. 144, 145.

للحنابلة، وهي البقعة التي أُدرجت بطبيعة الحال في التراث الممتاز الذي تركه لنا.

ولعل افتقاره إلى الرؤية الواضحة يرجع في جانب منه إلى طبيعة المصادر التاريخية المطبوعة التي أُتحت له في مطلع القرن العشرين، فهي مصادر مُفَعَمَة بالتحيز ضد المذهب الحنبلي، وهي التي وفّرت المواد التي استُخدمت في إرساء أسس معرفتنا الخاصة بذلك المذهب.

وعلى الرغم من أن كثيراً من المصادر الأخرى أضحت متاحة، فإن الانطباعات الناشئة عن المصادر الأولى والدراسات التي بُنيت على أساسها ظلت قائمةً على حالها.

وما زال كثير من دارسي الإسلاميات واسعياً الاطلاع يُفاجأون إلى اليوم حين يسمعون أن الصوفيين الأنصاري الهروي (ت ٤٨١هـ/١٠٨٩م)^(١)، وعبد

(١) عن ذلك الصوفي، انظر:

EI², art. al-Ansári al-Harawí (by S. de Beaucueuil).

ينبغي أن يحذر على نحو كافٍ، حتى يتجاوز تلك المسألة في صمت. ومن خلال الألقاب التي نحلها ابنُ رجب هذين الصوفيين (الهروي والجيلاني)، يمكن استخلاص استنتاجين مبدئيين: (١) لم يكن ابن رجب فيما يبدو يستشعر الحاجة إلى الحيطة فيما يتعلق بالتصوف في طبقات المذهب الحنبلي. (٢) يوحى اصطناعه مصطلحي «صوفي»، و«زاهد» بإمكانية القول بأنهما يُسْتَخْدَمَان بالتناوب.

ويعزّز هذين الاستنتاجين القراءةُ التالية لذيّل ابن رجب. فهذان الجزءان من كتاب التراجم يغطيان ثلاثة قرون من تاريخ المذهب الحنبلي، من منتصف القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) إلى منتصف القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي). فبمجرد قراءة صدور التراجم التي تتألف من الأسماء والألقاب الكاملة لمن ترجم لهم ابنُ رجب من الحنابلة، يستطيع القارئ أن يصادف عشرة صوفية أُشير إليهم

ولعل مشكلة اللغة تتضح تمامًا في المصادر الحنبلية ذاتها؛ فحين يراجع المرءُ التعريف بالصوفيين المذكورين في كتاب التراجم الذي وضعه ابنُ رجب لأبناء المذهب الحنبلي، يجد الأنصاري مُشارًا إليه بوصفه «الصوفي»^(١)، ويجد الجيلاني مُشارًا إليه بوصفه «الزاهد»^(٢). ولئن كان هذان المصطلحان يمكن تفسيرهما حرفيًا، تعيّن أن يكون لدينا (صوفيٌّ) في حالة الأنصاري، ومحض (زاهد) في حالة الجيلاني. ولكن حسبنا أن يكون لدينا صوفي واحد في الحنابلة، بشهادة صاحب التراجم الحنبلي، في ظل هذه الملابس، ليكون موضع اهتمامنا. واعتقادنا أن كاتب السّير الحنبلي

(١) انظر: ابن رجب، «ذيل طبقات الحنابلة»، تحقيق: هنري لاوست، سامي الدهان، الجزء الأول، (دمشق، مطبوعات المعهد الفرنسي بدمشق، ١٩٥١م) «= ذيل»، (١/ ٦٤)، (السطر ١١)؛ نشرة أخرى بتحقيق: محمد حامد الفقي، الجزء الثاني، (القاهرة، مطبعة دار السنة المحمدية، ١٣٧٢هـ = ١٩٧٢م) «= ذيل»، نشرة الفقي، (١/ ٥٠)، (السطر ٩).

(٢) انظر: «ذيل طبقات الحنابلة»، (نشرة الفقي)، (١/ ٢٩٠)، (السطر ١٠).

ومنذ سنوات قليلة، كتبْتُ بإيجاز عن التصوف الحنبلي في بغداد خلال القرن الحادي عشر الميلادي، في عصر ابن عقيل (ت ٥١٣هـ/١١١٩م)^(٤). ومنذ ذلك التاريخ، وخاصة في الآونة الأخيرة، وأنا أصادف مصادر تُلقني مزيدًا من الضوء على مدى التزام المذهب الحنبلي بالتصوف. ثمة كتابان للفقيه الحنبلي ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ/١٢٢٣م) أوحيا لي بضرورة البحث في ذلك الاتجاه^(٥): الأول: كتاب «التوَّابين» الذي أوعز بقوة إلى رسالة ذات شقين: شقٌّ في تأييد المذهب الحنبلي، والآخر في تأييد التصوف^(٦).

وأما الكتاب الثاني؛ فهو: «تحريم النَّظَر في كتب أهل الكلام» الذي أدان

بهذه الصفة^(١). فإذا تجاوز القارئُ الأسماءَ إلى نصِّ التراجم ذاته، يستطيع أن يجد كذلك نحو ثلاثة أمثال ذلك العدد من الحنابلة يمكن التعرف إليهم، دون عناء، باعتبارهم صوفية^(٢).

وبمزيد من التدقيق، فإن العدد الإجمالي الذي يمكن إحصاؤه يزيد على المائة؛ مما يعني أنهم يمثلون ما يربو على سدس الحنابلة الذين ترجم لهم ابنُ رجب. بيد أن العدد الصحيح للصوفية الحنابلة ما زال أكبر من ذلك؛ نظرًا لأن ابن رجب لا يزودنا بأي إشارات لافتة عن تصوف حنابلة آخرين ممن يُعرفون بأنهم صوفية تأسيسًا على مصادر أخرى^(٣).

(١) انظر: «ذيل طبقات الحنابلة» (نشرة الفقي).

أرقام التراجم الآتية: (٢٢، ٢٧، ١٣٦، ١٣٧، ٣٨٩، ٣٩٣، ٣٩٨، ٤٤٥، ٤٦٣، ٤٦٦).

(٢) انظر: «ذيل طبقات الحنابلة» (نشرة الفقي)،

أرقام: (١٣٩، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٣٣، ٢٧٤، ٢٨٩، ٣٠٢، ٣٠٧، ٣١٣، ٣٢٣، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧٣، ٣٨١، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٠٥، ٤٣٦، ٤٤٨، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٩٢، ٤٩٣، ٥١٤، ٥٥١).

(٣) عن هؤلاء الصوفية الحنابلة انظر: المخطط أدناه.

(4) See: G. Makdisi, Ibn 'Aqīl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle (Publ. de l'Istitut Français de Damas, 1963) (= Ibn 'Aqīl), 377-383.

(٥) عن ابن قدامة، انظر:

El², art. Ibn Kudāma (by G. Makdisi).

(٦) ابن قدامة، كتاب التوابين، نشرة المعهد الفرنسي بدمشق، (١٩٦١م)، (ص/ ٢٥، وما بعدها).

الحلاج، أهمل ذكره، مكتفيًا بإدراج التعليق الآتي: «وذكر (أي: ابن عقيل) شيئًا آخر، ثم قال...»^(١). ويتبين من كلام ابن قدامة أنه تعمد إغفال الفقرة الخاصة بالحلاج. (c)

إن التقليد العلمي الذي دأب على الإشارة إلى العلاقة العدائية بين التصوف والمذهب الحنبلي لهو أمر عميق الجذور كما يبدو. والذي أميلُ إليه هو إدراج ابن قدامة في طائفة الحنابلة الذين استشهد بهم ماسينيون بوصفهم مؤيدين للحلاج^(٢). بيد أن ما حدث لاحقًا كان أمرًا حاسمًا بصورة مذهلة بقدر ما كان غير متوقع؛ أعني اكتشاف الإسناد، أو سلسلة التلقين الصوفي، التي أبرزت بشكل واضح تمامًا وبصورة لا لبس فيها، اسمَ فقيهنا الحنبلي ابن قدامة.

(3) See: George Makdisi, *Ibn Qudama's Censure*, p. 3 (para. 8, line 6 of Arabic text: وذكر "ابن عقيل" شيئًا آخر ثم قال). وعن الفقرة المحذوفة المتعلقة بالحلاج انظر: G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, p. 427 (lines 7-11).

(4) See: G. Makdisi, *L'Affaire d'Ibn 'Aqil*, p. 126.

فيه ابنُ قدامة زميلُهُ الحنبلي ابنُ عقيل بسبب اشتغاله بعلم الكلام، غاضًا طرفه تمامًا عن «حلاجية» ابن عقيل^(١). إن أولئك المطلعين على قضية ابن عقيل الشهيرة، سوف يتذكرون أنه أُجبر على التوبة من ميوله الاعتزالية، والتبرؤ من كتابه الذي ألفه في الثناء على الحلاج والتماس المعاذير له^(٢). ويورد ابنُ قدامة ما يفيد توبة ابن عقيل كلمةً كلمةً، بيد أنه حين جاء إلى النص الذي يعالج فيه قضية

(1) See: G. Makdisi, *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology* (Gibb Memorial New Series XX; London: Luzac, 1962).

(٢) عن تراجع ابن عقيل، انظر:

G. Makdisi, *Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn 'Aqil* (= L'Affaire d'Ibn 'Aqil) in *Mélanges Louis Massignon* (Paris-Damascus, 1956-57, 3 vols.), III, 91-126; G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, pp. 426 ff.; see also I. Goldziher, *Zur Geschichte den hanbalitischen Bewegungen*, in *ZDMG*, LXII (1908), pp. 1-26, esp. pp. 20-21, where the text of the retraction is quoted in ex-tenso (for the translation, see: G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, pp. 426-428); L. Massignon, *La Passion d'al-Hallāj* (Paris: P. Geuthner, 1914-1922), pp. 366 - 367.

ترجمة إحدى الحلقات غير الحنبلية في السلسلة الصوفية، وذلك بكتاب الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني^(٢)، شمس الدين الدينسري، حيث ترتفع نسبه الصوفية بإسناده إلى ابن قدامة، من طريق صوفيين آخرين من صوفية الحنابلة. وقد توفرت على دراسة سلسلة التلقين الصوفي لحنابلة الظاهرية، تلك السلسلة التي تؤيدها هذه المصادر المتعددة، في مقالة منفصلة^(٣).

إن التصوف الحنبلي مُتَّسِقٌ مع نظرية ماسينيون (Massignon) عن الأصول القرآنية للتصوف. وليس ثمة حاجة إلى التأكيد على دور القرآن في المذهب الحنبلي؛ فالحنابلة، شأنهم شأن

بيد أن ما حدث لاحقًا كان أمرًا حاسمًا بصورة مذهلة بقدر ما كان غير متوقع؛ أعني اكتشاف الإسناد، أو سلسلة التلقين الصوفي.

وفضلاً عن ذلك، فإن اسم ابن قدامة لم يُرَ في ذلك الإسناد الصوفي فحسب، بل إن الحنابلة السبعة الآخرين الذين وردت أسماءهم في ذلك الإسناد، لبسوا الخرقه جميعًا، ولبسها ابنُ قدامة من شيخه مباشرة، وهو عبد القادر الجيلاني، الصوفي الحنبلي الشهير. لقد عثرتُ على هذه السلسلة الصوفية في إحدى مخطوطات المكتبة الظاهرية بدمشق^(١)، تلك المدينة التي عاش فيها ابنُ قدامة وتلقى تعليمه منذ سبعة قرون.

(٢) الجزء الرابع، (ص / ٢٦٤)، (رقم / ٧٢٨).

(3) In a special issue of the Cahiers de l'Herne (Paris) devoted to Louis Massignon.

وهذا المقال منشور الآن، وهو:

G. Makdisi, L'Isnad initiatique sufi de Muwaffaq ad-din ibn Qudama, in Louis Massignon, Paris, Editions de L'Herne, 1970, pp. 88-96.

وثمة أدلة تعزّز ما سبق، ظهرت لاحقًا في بعض المخطوطات التي أُخضعت للدراسة في استانبول وليدن ودبلن وبرنستون. وكذلك فقد وقفتُ على دليل آخر داعمٍ لما تقدّم، في

(1) Majmú 18, fol. 254b.

الحنبلية تعد التصوف هرطقة أجنبية مبتدعة تسلَّت إلى الإسلام.

وفي الآونة الأخيرة، وجد الراحل ماريان موليه (Marijan Mole)، في سياق تأييده لرأي ماسينيون عن الطابع الذاتي للتصوف الإسلامي، أنه من الضروري شرح لماذا اتخذ الحنابلة، الذين يصرون عن الأصول ذاتها التي يصدر عنها التصوف، اتجاهًا مختلفًا - في اعتقاده - فكتب: «وُلِدَ التصوف في مناخ تشرب القرآن على نحو عميق. بيد أن حركات إسلامية أخرى - كالحنبلية - انبثقت بالمثل من ذلك المصدر من غير أن تتخذ - لذلك السبب - وجهةً مماثلة.

وفيما يتصل بالاستدعاء الأول للنص المقدس، فقد كان بعض الناس يتفاعلون معه بطريقة خاصة اتسقت مع تطلعاتهم البعيدة»^(٣).

(3) Marijan Molé, Les Mystiques musulmans (Paris: Presses Universitaires de France, 1965), 35-36:

«وُلِدَ التصوف في مناخ مُشبع بالقرآن، غير أن فرقًا إسلاميةً أخرى - كالحنابلة - خرجت كذلك

الصوفية الأوائل، معروفون بتدبرهم المتواصل للقرآن؛ ولذلك فمن المعقول ألا يؤيد ماسينيون النظرية القائلة بخصومة الحنابلة للتصوف^(١)، رغم أنه يصف ابن الجوزي وابن تيمية بأنهما أكبر خصمين للتصوف^(٢). ومن جهة أخرى، فإن الزعم بخصومة الحنابلة للتصوف متسق مع النظرية القائلة بالأصل الأجنبي للتصوف الإسلامي. وذلك هو السبب في أن جولدتسيهر (Ignaz Goldziher) كان ينظر إلى المذهب الحنبلي بوصفه عدوًا للتصوف؛ انطلاقًا من أن السُّنية

(1) L. Massignon, La Passion d'al-Hallaj, p. 354:

«ليس من المؤكد أن التقليد العام للمذهب الحنبلي كان يوجب الإقرار بمشروعية إدانة الحلاج؛ فقد امتنع الحُصْرِي الصوفي عن الإدلاء برأيه، وأجبر ابن عقيل على التخلي عن رأيه في الدفاع عن ولاية الحلاج. وأما الصوفيان الكبيران الهروي وعبد القادر الجيلاني، وكلاهما حنبلي بغير نزاع، فقد أعلننا تأييد الحلاج. وكذلك فإن الشيخ مرعي، الشارح الحصيف على ابن تيمية، يدين برأي ابن الغزّال والطوفي اللذين ذهبوا إلى براءة الحلاج، وإن كان ابن الجوزي وابن تيمية قد وقفا منه موقفًا متشدّدًا للغاية». (عن الفرنسية).

(2) See: El. art. tasawuf, end of bibliography.

فكل من الحنابلة والصوفية كانوا ينتمون إلى أهل الحديث، بوصفهم معارضين لعلماء الكلام، لا بوصفهم مجرد متخصصين في رواية الحديث. هذه الرابطة تفسّر اشتراك الفريقين (أي: الحنابلة والصوفية) في العداوة النشطة والمتواصلة لعلم الكلام. وفضلاً عن ذلك، فإن الصوفية والحنابلة جميعاً يتجاوزون شكلية الأعمال. وقد تكرّر حديث «إنما الأعمال بالنيات» في مسند الإمام أحمد بن حنبل.

ولئن كان بعض الحنابلة قد أدانوا الحلاج وآخرين غيره من الصوفية، فقد كانوا ببساطة يتصرفون كصوفية أهل الحديث الذين فعلوا الشيء نفسه، ومن جهة أخرى، فإن آخرين من صوفية أهل الحديث، وفيهم من يدين بالمذهب الحنبلي، آثروا القول بولاية الحلاج.

إن نظرية عداوة المذهب الحنبلي للتصوف لا تصمد أمام الفحص الدقيق. وتُعزى تلك العداوة بصفة خاصة إلى ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ/١٢٠٠م) وابن

ويمثّل ذلك البيانُ محاولةً جادةً لشرح المفارقة الجليّة المتمثلة في صدور التصوف والمذهب الحنبلي عن أصل مشترك هو القرآن، ثم تطورهما بعد ذلك على نحو متباين. لقد كان موليه (Mole)، شأنه في ذلك شأن ماسينيون (Massignon)، محقّقاً في إدراك الأصل المشترك للتصوف والمذهب الحنبلي؛ غير أنه، وإن كان قد أدرك التباين بين هاتين الحركتين في نهوضهما المتأخر، أخطأ حين سلّم بأطروحة جولد تسيهر عن عداوة الحنابلة للتصوف. والواقع أنّ هناك صلة قرابة متينة بين المذهب الحنبلي والتصوف.

وهذه القرابة يمكن ملاحظتها ليس فقط في الأصل الروحي المشترك، أي: تدبر القرآن، بل إنها يمكن أن تُلاحظ أيضاً في انتسابهما معاً إلى واحدة من أوائل الحركات الدينية في الإسلام؛

من رحم القرآن، دون أن يحدوهما ذلك على أن يسيرا في تطورهما سيراً واحداً، فمنذ ظهور النص المقدس، وفي الناس من يتمثلونه على نحو يوافق مطالب نفوسهم». (تفضل بترجمة هذا النص عن الفرنسية د. أسامة شفيح).

قاصرة؛ لافتقارها إلى الدعم الكافي. والسبب ببساطة أن أحدًا من أولئك الفقهاء الحنابلة الثلاثة لم يكن عدوًّا للتصوف. ومصدّق ذلك ما يلي. صنّف ابنُ عقيل، وهو شاب في العشرينيات، كتابًا يُبجّل فيه الحلاج^(٣).

بيد أن الاتهام الذي وجّهه إليه أحدُ أبناء مذهبه من الحنابلة، وإن لم يكن ذلك الاتهامُ باسم المذهب^(٤)، أجبره، بين أمورٍ أخرى، على التوبة عن حلاجيته. وقد عُثر على ذلك الكتاب -الذي ظنَّ البعض أنه قام بإتلافه- لاحقًا في مكتبة ابن الجوزي، بخط ابن عقيل نفسه^(٥). وقد استخدم الكتاب

تيمية (ت ٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، وكلاهما عاش ومات بعد القرن الحادي عشر الميلادي. ومن الميسور أن نلاحظ أن مَنْ يمكن نعتهم بالخصوم اللدِّ للتصوف، قد وافتهم المنيّة بعد المصالحة بين التصوف والإسلام السُّني (Islamic orthodoxy) ظاهرِيًّا، وانتصارها في القرن الحادي عشر الميلادي؛ ذلك الانتصار الذي يُعتقد أنه حدث رغم المعارضة الحنبليّة^(١). بيد أنه حتى لو عززنا هذه المفارقة التاريخية بإضافة اسم ابن عقيل الذي عاش في القرن الحادي عشر^(٢)، فإن نظرية الخصومة الحنبليّة للتصوف ستظل

(١) ولكي يصبح التصوف متوافقًا مع الإسلام السني (Islamic orthodoxy)، فقد كان المفترض أن ينشق عنه ابتداءً. بيد أن ذلك ما كان له أن يحدث أبدًا؛ ذلك أننا نعرف من سير حياة الصوفيّة أنهم كانوا فقهاء أيضًا، كما شاركوا في جميع العلوم الإسلامية، وأسهموا في الحياة الاجتماعية. راجع: كتب الطبقات المختلفة. وانظر أيضًا:

M. Molé, *Les Mystiques musulmans*, pp. 87-88.

(٢) إن العمل الأساسي لابن الجوزي في نقد بعض الممارسات الصوفيّة يستند إلى ابن عقيل، إلى حد بعيد.

(3) G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, 517 (no. 22); G. Makdisi, *L'Affaire d'Ibn 'Aqil*, pp. 93 ff.; L. Massignon, *Akhbar al-Hallāj*, 3rd ed. (Paris: J. Vrin, 1957), pp. 89 ff.

(٤) لقد تناولتُ هذه المسألة في مواضع مختلفة من دراستي *L'Affaire d'Ibn 'Aqil*، وخاصة (ص/ ١٢٢، وما بعدها)، بناءً على يوميات ابن البناء (الحنبلي).

(G. Makdisi, *Autograph Diary of an Eleventh Century Historian of Baghdad in BSOAS*, vol. XVIII - XIX (1956 - 1957).

(5) See: G. Makdisi, *Ibn 'Aqil*, p. 517, and n. 4.

أعماله ابتغاءً الوقوف على أقل إدانةٍ للتصوف عملٌ لا طائل من ورائه. لقد عارض ابنُ تيمية التصوف الحلولي الذي قال به الاتحاديَّة، ولكنه أظهر إعجابه بأعمال طائفة من الصوفية؛ من أمثال الجنيد وسهل التُّسْتَرِي وأبي طالب المكي والقشيري وعبد القادر الجيلاني وأبي حفص السهروردي^(٣).

ولعلنا الآن في وضع يسمح لنا بأن نمضي أبعد من ذلك كثيرًا، وأن نبين أنّ ذلك الخصم الكبير للتصوف -في زعمهم- كان هو نفسه صوفيًّا، ينتمي إلى أكثر من طريقة صوفية^(٤)، وخاصة طريقة عبد القادر الجيلاني^(٥).

cations de l'Institut Français Archéologie Orientale, 1939), p. 89 et passim.

(3) H. Laoust, *Le Hanbalisme sous les mam-louks bahrides*, in *Revue des Etudes Islamiques* (1960), 35.

(٤) عن مصطلح الطريقة، وقائمة بالطرق الصوفية في الإسلام، انظر:

El, art. *tarika* (by L. Massignon).

(٥) عن الجيلاني انظر:

El², art. 'Abd al Kádír al-Djillání (by W. Braune), and the bibliography there.

المذكور فيما بعد فقيهٌ حنبليٌّ آخر هو ابن الغزّال (ت ٦١٥هـ/١٢١٨م)، في كتابه الذي يُعظّم فيه الحلاج^(١).

وفي ضوء ما تقدم يتبين لنا أن ابن عقيل لم يكن خصمًا للتصوف. (d)

وكذلك فإن ابن تيمية لم يكن خصمًا للتصوف؛ فقد كتب هنري لاووست (Henri Laoust) عن صلوات ابن تيمية بالتصوف^(٢)، كما أن التنقيب في

(١) ابن رجب، «ذيل طبقات الحنابلة»، (نشرة الفقي)، (١٠٦/٢). وانظر أيضًا:

L. Massignon, *La Passion d'al-Halláj*, 377. إن كتاب «بداية حال الحسين بن منصور الحلاج ونهايته» لابن باكويه محفوظ في مخطوط فريد وقف على إحدى مدارس الحنابلة في دمشق، وهي المدرسة الضيائية، وتحتوي سلسلة رواته على العديد من الحنابلة.

See: L. Massignon, *Akhbar al-Halláj* (3rd ed.), pp. 86 ff., and *Planche I* (opp. p. 32) with the chain of transmitters and the omnipresent signature of the Hanbali Yusuf b. 'Abd al-Hádí (d. 909) as having studied the work under the direction of several of his professors.

(2) H. Laoust, *Essai sur les idées sociales et politiques d'Ibn Taimíya* (Le Caire: Publi-

- (٢) أبو عمر بن قدامة (ت ٦٠٧هـ = ١٢٠١٠م)^(٤).
- (٣) موفق الدين بن قدامة^(٥).
- (٤) ابن أبي عمر بن قدامة (ت ٦٨٢هـ = ١٢٨٣م)^(٦).
- (٥) ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ = ١٣٢٨م)^(٧).
- (٦) ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ = ١٣٥٠م)^(٨).
- (٧) ابن رجب (ت ٧٩٥هـ = ١٣٩٣م)^(٩).

(٤) عنه انظر: ابن رجب، «ذيل طبقات الحنابلة» (نشرة الفقيه)، (٢/ ٥٢-٦١).

H. Laoust, Le Hanbalisme, in REI (1959), pp. 123-124.

(5) See: EI², art. Ibn Kudama (by G. Makdisi) and bibliography there cited (in press).

(6) GAL, I, 399, Suppl. I, 691; Ibn Rajab, op. cit., II, pp. 304-310.

(7) H. Laoust, Essai sur les idées sociales et politiques d'Ibn Taimíya (Le Caire: PI-FAO, 1939), and Le Hanbalisme, in REI (1960), pp. 7 ff.

(8) GAL, II, pp. 105 ff. Suppl. II, pp.126 ff.; H. Laoust, Le Hanbalisme, in REI (1960), pp. 66-68.

(9) EI², art. Ibn Rajab (by G. Makdisi) and bibliography cited there (in press). (Now published).

ففي المصنّف الحنبلي عن ارتداء الصوفي للخِرْقَة^(١)، المحفوظ في قسم المخطوطات النادرة بجامعة برنستون^(٢)، والمسمى «بدء العُلُقَة بلُبْس الخِرْقَة» ليوסף بن عبد الهادي (ت ٩٠٩هـ = ١٥٠٣م)، الفقيه الحنبلي، نجد ابن تيمية في سلسلة صوفية روحية مع عدد من مشاهير فقهاء الحنابلة، لا يُعْرَف أحد منهم إلى الآن بأنّه صوفي، ما خلا عبد القادر الجيلاني.

أما ترتيب حلقات تلك السلسلة الصوفية فهو على النحو الآتي^(٣):

(١) عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١هـ = ١١٦٦م).

(1) EI, art. khirka (by Cl. Huart).

(٢) مجموعة Yahuda، وهي قيد الفهرسة. وأود أن أعتنم هذه الفرصة للإعراب عن عظيم شكري للدكتور Rudolf Mach؛ إذ أتاح لي الاطلاع على الكتالوج الذي لم يكن قد نشر بعد، وبطاقات الفهرسة المتعلقة بمجموعة Yahuda.

(٣) انظر: يوسف بن عبد الهادي، بدء العُلُقَة بلبس الخِرْقَة، (ورقة ١٧١ ب، ١٧٢أ). مجموعة يهودا (Yahuda)، برنستون، غير مفهرسة.

وموفق الدين بن قدامة (رقم ٣).
والسبيل إلى مزيد من التثبت من
هاتين الطبقتين اللتين تفصلان ابنَ
تيمية عن عبد القادر الجيلاني في تلك
السلسلة= هو ابن تيمية نفسه فيما
نُقل إلينا في ذلك المخطوط النادر
الذي تحتفظ به مكتبة شستر بيتي في
دبلن. وعنوان هذا المخطوط «ترغيب
المتحابين في لبس خرقة المتميزين»،
لجمال الدين الطيماني^(٢). فثمة هنا
عبارات لابن تيمية نفسه، مُقتبسة
من كتابه «المسألة التبريزية»، قطع
فيها بانتسابه إلى عبد القادر الجيلاني
ليس بينهما إلا شيخان: «لبست
الخرقة المباركة للشيخ عبد القادر
الجيلاني، وبينني وبينه اثنان»^(٣).
وفي الكتاب المفقود المسمى «إطفاء
حرقة الحوبة بالبأس خرقة التوبة»
لابن ناصر الدين^(٤)، وهو الكتاب الذي

وفي تلك السلسلة المذكورة، يتصل ابنُ
أبي عمر بن قدامة (رقم ٤) بعمه
موفق الدين بن قدامة (رقم ٣)، لا من
خلال أبيه أبي عمر بن قدامة (رقم ٢)
فحسب، ولكنه يتصل بكليهما مباشرة،
كما هو موضح في المخطط الآتي:

- (١) عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١هـ).
- (٢) أبو عمر بن قدامة (ت ٦٠٧هـ).
- (٣) موفق الدين بن قدامة (ت ٦٢٠هـ).
- (٤) ابن أبي عمر بن قدامة (ت ٦٨٢هـ).
- (٥) ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ).
- (٦) ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ).
- (٧) ابن رجب (ت ٧٩٥هـ).

وفي موضع آخر من ذلك الكتاب
المشار إليه (بدء العلقة)^(١)، يرتفع
النسب الصوفي لابن تيمية إلى عبد
القادر الجيلاني، عن طريق ذات
الوسيطين المذكورين أعلاه، وهما:
ابن أبي عمر بن قدامة (رقم ٤)،

(2) Chester Beatty Ms. 3296 (8) , folios 49a – 70b, sec. fol. 67a.

(3) Labistu 'l-khirqata 'l-mubáarakata li'sh-Shaikh 'Abd al-Qádir wa-bainí-wa-bainahu 'thnán.

(٤) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد القيسي الدمشقي الشافعي،

(١) يوسف بن عبد الهادي، مرجع سابق، ورقة (١٦٩ ب).

دُفِنَ في تربة الصوفية بدمشق، وهي التربة التي دُفِنَ فيها قبله بعض الصوفية ونفر من أبناء أسرته.

أعتقد أن ما أسلفنا من ملاحظات يكفي لبيان أن ابن تيمية لم يكن خصمًا للتصوف.

والآن، يجب علينا أن نوجّه اهتمامنا إلى ابن الجوزي، الذي ربما يُعَدُّ كتابه «تليس إبليس» العامل الأهم في بقاء فكرة الخصومة الحنبلية للتصوف. وقد نُشِرَ ذلك الكتابُ غير مرة، وترجمه إلى الإنجليزية د. س. مرجليوث (D. S. Margoliouth)، وأخضعه البروفسور والتر برون (Walther Braune) للدراسة في كتابه «مجادلة ابن الجوزي للصوفية» (Ibn al-Gauzi's Streitschrift gegen den Sufismus).

والحقُّ أن ابن الجوزي لم يؤلف ذلك الكتاب للهجوم على التصوف في ذاته، ولا كان الكتابُ مَوْجَّهًا ضد الصوفية

سبق ذكره: «قال ابن تيمية في مناسبة أخرى: وقيل مرةً: فأجلُّ الطرق طريقُ سيدي الشيخ عبد القادر الجيلي، رحمة الله عليه».

أحال إليه يوسف بن عبد الهادي كثيرًا في «بدء العلقة»، ما يفيد التأكيد على انتساب ابن تيمية إلى عدة طرق صوفية، وثنائه على الشيخ عبد القادر الجيلاني بوصفه أعظم أصحاب الطرق جميعًا؛ حيث قال: «لبستُ الخرقَةَ الصوفية من عدة شيوخ ينتسبون إلى طرق مختلفة، ومن بينها طريقة الشيخ عبد القادر الجيلاني، الذي تعدد طريقته هي الأعظم بين الطرق المشهورة»^(١). وحين توفي ابن تيمية،

المعروف بابن ناصر الدين (٧٧٧-٨٤٢هـ). انظر: السخاوي، «الضوء اللامع»، (٨/ ١٠٣-١٠٦)، ابن العماد، «شذرات الذهب»، ٨ أجزاء، القاهرة، مكتبة القدسي، (١٣٥٠-١٣٥١هـ = ١٩٣٢-١٩٣٣م)، (٧/ ٢٤٣، ٢٤٥). وكتابه «إطفاء حرقه الحوبة بلبس خرقه التوبة»، ورد ذكره في هذين المصدرين كليهما. وانظر أيضًا: إسماعيل بن محمد الباباني، «إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون»، إستانبول، (١٩٤٥-١٩٤٧م)، جزءان، (١/ ٩٥).

(١) النص كما أورده ابن ناصر الدين في كتابه «إطفاء حرقه الحوبة»، واقتبس ابن عبد الهادي في «بدء العلقة»، (ص/ ١٥٤ أ): «وقد كنتُ لبستُ خرقَةَ التصوف من طرق جماعة من الشيوخ، من جملتهم الشيخ عبد القادر الجيلي، وهي أجلُّ الطرق المشهورة». ويستطرد صاحب «بدء العلقة» قائلًا (موضع

ذكر طوائف المجتمع التي ينتمي هو نفسه إليها؛ مثل: المحدثين والفقهاء والوعاظ.

لقد صنّف ابنُ الجوزي كتبًا أخرى يظهر جليًا أنها مؤيِّدة التصوف. واختصر كتابين يعدان ركيزتين في حقل التصوف:

حيث اختصر كتاب «حلية الأولياء» لأبي نعيم الأصفهاني في «صفة الصفة»^(٣)، وكتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي في «منهاج القاصدين ومفيد الصادقين»^(٤). كما سطر قلمُ ابن الجوزي تراجم مطوّلة في الفضائل والمناقب بوصفها نمطًا في الثناء على الصوفية الأوائل؛ مثل: «فضائل الحسن البصري»^(٥)، و«مناقب إبراهيم بن أدهم»، و«بشر الحافي»، و«معروف الكرخي»، فضلًا عن عدد من كتب

وحدهم^(١). صحيحٌ أن الكتاب أُلّف ضد بعض الممارسات التي صدرت عن بعض الصوفية، ولكنه أَدان كذلك بعض ممارسات الطوائف الأخرى: كالفلاسفة، والمشركين، والمتكلمين، والمحدثين، والفقهاء، والوعاظ، وأصحاب اللغة، والشعراء، والصوفية، والعامّة والأغنياء. إن تلبّيس إبليس^(٢) إدانة للإسلام غير القويم (unorthodox)، أو بعبارة أخرى: إدانة للممارسات والمعتقدات المبتدعة (unscriptural) حيثما وجدت في المجتمع الإسلامي، وخاصة في عصر ابن الجوزي. وكونُ الجزء الذي أفردّه ابنُ الجوزي للصوفية هو أطول أقسام الكتاب لا ينبغي أن يجعلنا نتغافل عن ملاحظة حقيقةٍ شديدة الأهمية، وهي أنه لم يتحاش

(١) ويعرف أيضًا باسم «نقد العلم والعلماء»، أو «تلبّيس إبليس». القاهرة، المطبعة المنيرية، (١٣٦٨هـ = ١٩٤٩م).

See: GAL, Suppl. I, 918 (no. 38), for other editions.

(2) D. S. Margoliouth, The Devil's Delusion by Ibn al-Jauzi, in Islamic Culture, IX-XII (1935-1938), XIX-XXI (1945-1948).

(3) GAL, Suppl. I, 614, line 14.

(4) GAL, I, 504 (no. 36), Suppl. I, 748, no. 25, 2.

(5) GAL, Suppl. I, 917 (no. 17).

(٦) ابن رجب، «ذيل»، (نشرة الفقي)، (١/٤١٨).

الصوفية العظيمة رابعة العدوية (ت ١٨٥هـ/٨٠١م)^(٣).

إن المسوِّغات التي تدرج ابن الجوزي في خصوم التصوف لا تُفْضَل مسوِّغات أولئك الذين جرت تسميتهم بـ«خصوم التصوف». فما كان له أن يعادي التصوف؛ لأنه كان هو نفسه صوفيًّا، وفقًا لما يمكن ملاحظته في سلسلة النسب الصوفي الواردة في كتاب يوسف بن عبد الهادي «بدء العلقة»؛ فإننا نراه في ذات السلسلة الروحية التي تضم ابن تيمية وابن قدامة.

وكذلك فإن موفق الدين بن قدامة، حين قدم إلى بغداد، استقبله عبد القادر الجيلاني، وألبسه خرقة التلقين، ثم وافته المنية^(٤) (أي: الجيلاني) بعد ذلك بخمسين يومًا^(٥)، فتولى إرشاده (أي: ابن قدامة) ابنُ الجوزي، واتصلت المراسلاتُ بينهما بعد ذلك، كما

(٣) انظر: ابن رجب، مرجع سابق، (٢/٤١٨)، (السطر ٧): «مناقب رابعة العدوية».

(4) See: G. Makdisi, "L'Isnad initiatique", p. 93 (lines 14-18).

السير والمناقب. وكذلك فقد اشتمل كتابه في التاريخ المعروف بـ«المنتظم» على إشارات عديدة في الثناء على الصوفية، في الأجزاء الخاصة بالتراجم^(١).

صحيحٌ أن ابن الجوزي يُنسب إليه كتابٌ ينتقد فيه عبد القادر الجيلاني، ذلك الصوفي الكبير المعاصر له، وزميله في المذهب الحنبلي^(٢)، ولكنه ألف كتابًا آخر يمدح فيه المرأة

(١) ابن الجوزي، «المنتظم في تاريخ الملوك والأمم»، نشرة: كرنكو (Krenkow)، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف، (١٣٥٧-٥٩هـ = ١٩٣٨-٤٠م)، ٦ أجزاء. راجع على سبيل المثال: (١٠/٦٤)، ابن الجنادة (٥٣٠هـ)، (١٠/٧٥)، أبو غالب الصقلي الدامغاني (ت ٥٣٢هـ)، (١٠/٩٧)، أبو سعد الزوزني (ت ٥٣٦هـ)، والذي دافع عنه ابن الجوزي ضد نقد السمعياني، مؤلف كتاب الأنساب، (١٠/٩٩)، أبو نصر الحمداي (ت ٥٣٦هـ)، (١٠/١٠٠)، أبو الخير التكريتي (ت ٥٣٦هـ)، (١٠/١١٣)، أبو المعالي البزاز، (ت ٥٣٩هـ)، (١٠/١٢٧)، أبو محمد الضير الجبي (ت ٥٤٢هـ)، (١٠/١٨٢)، السجزي الهروي (ت ٥٥٣هـ)، (١٠/٢٢٦)، هبة الله بن عبد الله (ت ٥٦٣هـ)، (١٠/١٢٨)، طاهر بن سعيد الحتي (ت ٥٤٢هـ)، (١٠/٢٣٩)، ناصر الخويي (ت ٥٦٧هـ)، وآخرين.

(٢) انظر: ابن رجب، «ذيل»، (نشرة الفقهي)، (٢/٤٢٠)، (السطر ١٧): «كتاب في ذم عبد القادر».

كان النقد الذي سَطَّرته أقلامُ أولئك الفقهاء الحنابلة، فالواجب أن يُفْهَم على ما كان عليه: بمعنى أنه لا ينطوي على اتهامٍ للتصوف نفسه، ولكنه إدانةٌ للممارسات والمذاهب الصوفية التي عدَّها النقادُ ابتداءً، لا أساس له في القرآن أو الحديث، فهي مُنْحَرِفَةٌ عن القرآن وسنة النبي (صلى الله عليه وسلم).

وأما التصوف في ذاته فلم تكن إدانته أكثر من الإدانة التي وُجِّهت إلى الفقه والوعظ والحديث؛ فما انتقَد هو البِدَع التي ابتدعها الصوفية والفقهاء والوعاظ والمحدثون.

ولعله يجب علينا أن نستدعي وظيفة الخلاف في الإسلام؛ كي نضع مثل هذه المجادلات في إطارها السليم. فمن المعلوم أن صحيح الإسلام السُّني

ولعله يجب علينا أن نستدعي
وظيفة الخلاف في الإسلام؛ كي نضع
مثل هذه المجادلات في إطارها
السليم.

يظهر في كتاب التوابين^(١). إن المخطط المذكور أعلاه، حين يكتمل باسم ابن الجوزي، يظهر على النحو الآتي^(٢):

عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١هـ) ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ).
أبو عمر بن قدامة (ت ٦٠٧هـ) موفق الدين قدامة (ت ٦٢٠هـ).
ابن أبي عمر بن قدامة (ت ٦٨٢هـ).
ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ).
ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ).
ابن رجب (ت ٧٩٥هـ).

وبعدُ، فليس ثمة مَنْ ينكر حقيقةً أن ابن عقيل، وابن الجوزي، وابن تيمية، وآخرين غيرهم من الحنابلة قبلهم وبعدهم، قد وُجِّهوا نقدًا لاذعًا إلى ممارساتٍ ومذاهبٍ صوفية.

بيد أن ذلك لا يعني بالضرورة أنهم أنكروا التصوف في حدِّ ذاته. وأيًا

(١) ابن قدامة، «كتاب التوابين»، (ص / ٧٧)، (الفقرة ١٨٥).

(٢) انظر: يوسف بن عبد الهادي، «بدء العلقة بلبس الخرقه»، (ص / ١٧١، ب، ١٧٢ أ).

وآخرون غيرهم. وكما أن ذلك النقد لم يخلع على أولئك النقاد لقبَ أعداء التصوف، فإنه لا ينبغي أن يخلع على الصوفية الحنابلة اللقبَ نفسه. إن التصوف في ذاته لم يكن هو موضع المساءلة. ومن المنطلق نفسه، فقد عُرف فقهاء الحنابلة بنقدهم نظراءهم من أبناء مذهبهم، دون أن يترتب على ذلك إقحام «الحنبلية» في الموضوع^(١). لقد حافظ المذهب الحنبلي على التصوف في روح الصوفية الأوائل الذين، كما أوماً ماسينيون، كانوا ينتمون إلى أهل الحديث، ومن صفوفهم برز الحلاج ولم يتبرأ منهم أبداً.

إن مهمة الاتجاه الأثري (traditionalism) في الإسلام هي صيانة الثقافة الإسلامية، والإشراف على حركة التطور داخل الإسلام، وإقرار ما يراه جديراً بالقبول في المجتمع الإسلامي.

(١) راجع: ابن الجوزي، «الباز الأشهب المنقض على مخالف المذهب»، حيث انتقد ثلاثة من الفقهاء المهمين في المذهب الحنبلي: ابن حامد (ت ٤٠٣هـ)، والقاضي أبو يعلى (ت ٤٥٨هـ)، وابن الزاغوني (ت ٥٢٧هـ) الذي كان أستاذاً له. GAL. I, 504 (no. 29)

(Orthodoxy in Islam)، لا تحدده مجالسُ أو مجامعُ دينية كالمجامع الكنسية. بل إنه يجد مستنده في مفهوم الإجماع.

وربما يكون الإجماع سكوئياً: وهو مُلزم كالإجماع المنطوق أو المكتوب.

وبما أن الصمت يمكن أن يُفسَّر على أنه موافقة ضمنية، فثمة واجب خطير يقع على عاتق علماء الإسلام للإعراب عن آرائهم، ولقد كانوا يفعلون ذلك في مناظراتهم؛ فالمنظرة من أوسع الأساليب شيوعاً في تاريخ الأدب الديني الإسلامي. وكان الخلاف يقحُ ملفوظاً أو مكتوباً. وليأذ المرء بالصمت وإمساكه عن الكلام، عند معارضة مذهب منشور أو ممارسة معينة، يعد بمثابة موافقة ضمنية عليه.

ولم يكن الجدل جُكراً على فقهاء الحنابلة في المجتمع الإسلامي. بل كان فقهاء الإسلام الآخرون، المشهود لهم بأنهم من كبار الصوفية، لا يتورعون عن نقد إخوانهم في الطريق، على نحو ما فعل الجنيد، والبسطامي، والسري السَّقَطِي، والحسين النوري، والغزالي،

الذي لا تألف نفسه استخدام ذلك المصطلح ذي الأصل المسيحي المناسب لعقلية القارئ الغربي الذي يخاطبه جورج مقدسي. ويجنح كثير من المستشرقين إلى استخدام ذلك المصطلح، يريدون به في الغالب: إسلام التيار الأساسي (mainstream) في المجتمعات السنية. وهو نمط من الإسلام تركز حول تعاليم النصين القرآني والحديثي، بغير تمييز يُذكر بينهما من حيث قوة الإلزام والحجية؛ انطلاقاً من أن تلك التعاليم النصية ليست إلا تجلياً للوحي الذي هو أساس الدين ومصدره المتعالي.

وقد تشكّل الإسلام الأرثوذكسي (في صورته السنية) مستنداً إلى دعم السلطة القائمة ورعايتها، وأسهم في تحرير مضمونه (عقيدةً وتشريعاً وأخلاقاً وطقوساً) والقيام على حراسة مبادئه والإشراف على التطبيق الجماعي لشعائره طائفة العلماء (وهم الفقهاء والمحدثون والمتكلمون)؛ فكان إسلاماً: نصياً (باستناده إلى النص)، معيارياً (بتقنينه معايير ما يعتقد أنه الدين

ولقد كان أهل الأثر (traditionalists) يعتقدون أن ثمة ضرباً صحيحاً من الفقه، ومن العقيدة، ومن التصوف، ومن الجدل ... إلى غير ذلك، ولكن الضرب الحَقُّ من ذلك كله قد عُوِرِضَ وحُوِرِبَ حرباً ضارية. وهكذا فإن الصوفية المحدثين، أنصار التصوف المعتدل، عارضوا ما كان يمثّل بالنسبة لهم نوعاً باطلاً من التصوف؛ كتصوف ابن عربي، الذي عارضه ابن تيمية.

لكنهم لم يكونوا يعارضون التصوف في ذاته؛ إذ ما كانوا يستطيعون ذلك بغير إنكار تصوفهم الخاص: التصوف الذي افتخروا بالمجاهرة به لكونه على طريقة السلف، وهو التصوف الذي ألهمهم إياه أسلافهم الأتقياء، والتزم به الصوفية الأوائل.

تعليقات المترجم

(a) (Islamic orthodoxy) الأرثوذكسية الإسلامية أو الإسلام الأرثوذكسي: أثرت ترجمة هذا المصطلح بالإسلام السني؛ رعايةً لثقافة القارئ العربي المسلم

يوسف موسى وآخرين، (ص / ١٧٣). وهي ترجمة أمينة لما ورد في الأصل الفرنسي الذي أحال إليه مقدسي.

والنص واضح الدلالة على أن نفرًا من الصوفية الحنابلة كالهروي والجيلاني قد اشتدوا في الإنكار على علم الكلام وإدانة مقولاته، بعد انتسابهما إلى المذهب الحنبلي، لا أنهما اضطررا إلى الانخراط في صفوف الحنابلة فرارًا من علم الكلام، كما أوهم كلام مقدسي.

(C) ذكر ابن رجب أن الحنابلة كانوا ينقمون على ابن عقيل تردده سرًا على طائفة من شيوخ المعتزلة يدرس عليهم علم الكلام، حتى بدا منه نوع انحرافٍ عن السُّنة، ونوعُ جنوحٍ إلى تأويل الصفات. فلما اطلع الحنابلة (سنة ٤٦١هـ) على بعض كتبه التي تتضمن شيئًا من موالاة المعتزلة وتعظيمهم، والترحم على الحلاج والشهادة له بالولاية، ونحو ذلك مما كان يمثل شذوذًا عما يعتقد أولئك أنه صحيح الإسلام، جعلوا يتعقبونه ويرومون إيذاه، حتى اضطر إلى

القيوم)، فقهيًا (يحتل فيه الفقه النطاق المركزي)، صوفيًا (متصالحًا مع التصوف المعتدل، ومعاديًا للفلسفة وللتصوف العقلي أو الفلسفي)، رسميًا (تدعمه الدولة من ناحية وتستمد شرعيةً بقائها من حراسته والمحافظه عليه من ناحية أخرى)، حضرًا (نما وتشكل في المدن والحوضر الإسلامية).

(b) يبدو لي أن جورج مقدسي لم يكن دقيقًا فيما نقله عن جولدتسيهر بشأن هذين الصوفيين الحنبلين (الهروي الأنصاري، وعبد القادر الجيلاني)؛ ذلك أن جولدتسيهر قال في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام» ما نصه: «كما نجد أحيانًا أن كبار الصوفيين في بعض المذاهب الفقهية ينكرون علم الكلام في لهجة قاسية، وإن كان ذلك حقيقة لبواعث غير هذه، مثل عبد القادر الجيلاني وإسماعيل الهروي (ت ٤٨١هـ/١٠٨٨م) من الحنابلة، والأخير كتب بحثًا موجزًا في التصوف، ورويم وابن عربي من الظاهرية القريبة من مذهب الحنابلة»، [النشرة العربية للكتاب، ترجمة: محمد

به كحاله قبل توبته في زندقته وحِلِّ دمه». حتى إذا بلغ (ابنُ قدامة) ذلك الموضوع الذي أعلن فيه ابنُ عقيل براءته من الحلاج على نحو ما تقدم، أهمل ذكره واستبدل به قوله: «وذكر شيئاً آخر ثم قال ... إلخ». [انظر: «تحريم النظر في كتب أهل الكلام»، تحقيق: عبد الرحمن دمشقية، عالم الكتب، الطبعة الأولى، (ص / ٣٣، ٣٤)].

(d) ابن الغزّال: هو شهاب الدين أبو محمد عبد الرحمن بن عمر بن أبي نصر بن علي بن عبد الدايم بن الغزّال البغدادي الواعظ (ت ٦١٥هـ).

قال ابن رجب في معرض التنويه بموقفه من الحلاج، والجزء الذي صنّفه في الدفاع عنه مستفيداً من ابن عقيل: «ورأيتُ بخطه جزءاً من أخبار الحلاج، الظاهرُ أنه جمعه، ويروي فيه بالأسانيد عن شيوخه، ومال إلى مدح الحلاج وتعظيمه، واستشهد بكلام ابن عقيل في تصنيفه القديم الذي تاب منه، ولقد أخطأ في ذلك». [ذيل طبقات الحنابلة»، (٤ / ١٠٦)].

الاختفاء نحو أربع سنوات، ثم قرر (سنة ٤٦٥هـ) إعلان توبته وبراءته ممّا أنكر عليه. وقد أورد ابن رجب نص التوبة التي كتبها ابنُ عقيل بخطه في بيت الشريف أبي جعفر الحنبلي، وفيها: «إني أبرأ إلى الله -تعالى- من مذاهب مبتدعة الاعتزال وغيره، ومن صحبة أربابه، وتعظيم أصحابه، والترحم على أسلافهم، والتكثّر بأخلاقهم. وما كنتُ علّقته ووَجِدَ بخطي من مذاهبهم وضلالتهم فأنا تائب إلى الله -تعالى- من كتابته. ولا تحل كتابته، ولا قراءته ولا اعتقاده ... واعتقدتُ في الحلاج أنه من أهل الدين والزهد والكرامات. ونصرتُ ذلك في جزء عملته، وأنا تائب إلى الله -تعالى- منه، وأنه قُتِلَ بإجماع علماء عصره، وأصابوا في ذلك وأخطأ هو ...». [«ذيل طبقات الحنابلة»، (٣ / ١٤٤، ١٤٥)].

وأما ابن قدامة المقدسي فقد أورد بسنده نص توبة ابن عقيل، مفسراً سبب إيراده لها بقوله: «ليُعلم أن ما وُجِدَ من تصانيفه مخالفاً للسنة فهو مما تاب منه، فلا يغتر به مغترّاً، ولا يأخذ به أحدٌ فيضل، ويكون الآخذُ

ترجمة نص لإدغار موران من كتابه الثاني

«في المنهج: حياة الحياة»

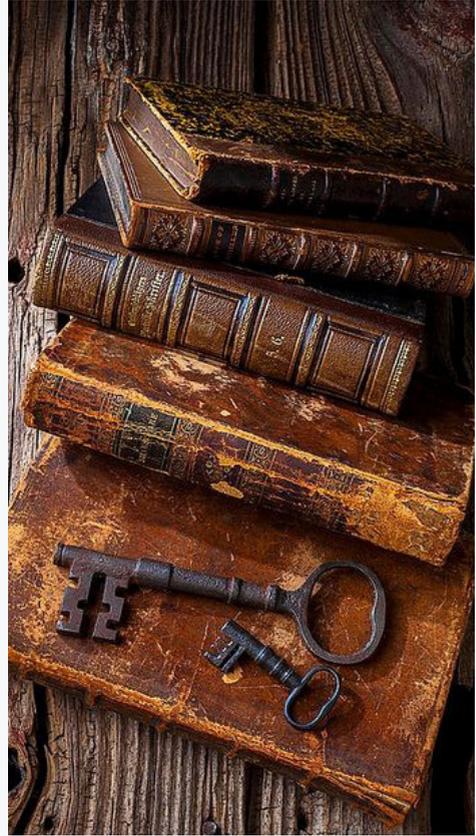
للدكتور: العمري حربوش (*)

تقديم المترجم:

لا يستطيع أحد اليوم أن يبني معارفه على أساس اليقين، ولا على علم نهائي بحقائق الأمور؛ لذلك: فإنَّ البحث في (المنهج)، بالنسبة إلى إدغار موران^(٢)

(*) أستاذ الفلسفة بجامعة محمد ملين دباغي،
سطيف ٢، الجزائر.

(٢) إدغار موران (Edgar Morin)، ولد بفرنسا (باريس)، سنة (١٩٢١م) فيلسوف، وعالم اجتماعي، وأثنوبولوجي، من أصعب المفكرين تصنفاً بحكم نظريته الموسوعية، وهدفه المتمثل في بناء أسس لمعرفة متفتحة، ومحاولة تحليل تركيبية الواقع دون تحريف العلوم ودون حواجز بين النشاطات، ودون تفضيل بعضها على بعض، ودون التسليم المطلق بصدقها، وقد أعلن ذلك في كتابه



Edgar Morin لا ينطلق من أرضية صلبة، لكن من أرضية هشة ومنهارة. إنَّ أساس هذا البحث (المنهج) هو ضياع للأساس العلمي؛ لذلك: فإنَّ المعطيات العلمية التي تغذي هذا البحث لا تمثل بأي حال قاعدة، وعلى العكس من ذلك؛ فإنَّ تحويل هذه المعارف وهذه المعطيات، هو الذي يشكل المحرك. إنَّ الأفكار المهدامة تتحول إلى أفكار من أجل إعادة البناء؛ لذلك: انطلق موران، ليس من النظام، بل من الفوضى، على حد تعبيره.

لا يهدف المنهج التركيبي إلى بلوغ اليقين الضائع، لكنَّه على العكس من ذلك، يُثبِّل فكراً يتغذَّى على عدم اليقين. إنَّ ما ينشُّط هذا البحث هو بشاعة هذا الفكر الممزَّق، ورفض المعارف المفككة، والمشردمة، والمصغرة، والمختزلة، والمطالبة بالحق في التفكير. لا يمثل العمل المسمى بـ (المنهج)

La méthode موسوعة، ولا ينطلق من (لوحة بيضاء) ^(١) Tabula-rasa، لكن من لوحة ممتلئة -Tabula-encombrata^(٢)، بالمعارف المعاصرة. ليس (المنهج)، حوصلة لمنظومة عامة، ولا هو بمراجعة، ولا هو بكتاب علم، ولا هو بكتاب فلسفة، إنَّه سفر إلى السطح البيني لكل منهم، بهدف التزويج المتبادل للبعض مع البعض الآخر؛ بل إنَّه سفر للبحث عن نمط من التفكير الذي يحترم تعددية الأبعاد، والغنى، وسر الواقع، ومعرفة الحتميات الدماغية، والثقافية، والاجتماعية التي يتلقاها كل تفكير موضوع المعرفة، وهذا ما يسميه موران بالفكر المركب Pensée complexe. بمعنى آخر: إنَّ السلسلة الكُتبية التي تحمل اسم (المنهج)، لا تمثل تطويراً لخطاب في المنهج، بل تطويراً للبحث عن منهج.

(١) هو مصطلح فلسفي إبستيمولوجي، مفاده: أنَّ الإنسان يولد، وهو صفحة أو لوحة بيضاء، ويكتسب كل شيء بالتجربة.

(٢) هو مصطلح فلسفي إبستيمولوجي، مفاده: أنَّ الإنسان يولد، وهو صفة مكتوبة، أو لوحة ممتلئة.

«البراديجم الضائع» (Le paradigme perdu)، سنة (١٩٧٣م) يشغل كمدير للمركز الوطني للأبحاث العلمية (CNRS).

إنَّ هذه الثورة في مجال علوم المادة الحية، لم تسايرها ثورة مفاهيمية ممَّا أحدث فجوة بين تطور العلم، والتعبير عنه، ولعلَّ من بين المفاهيم التي لم يستطع العلم البيولوجي التعبير عنها: مفهوم الحياة La vie؛ بحيث لا نعثر إلى يومنا هذا على تعريف يستطيع الإحاطة بهذه الكلمة (الحياة). والغريب في الأمر، وعلى حدِّ تعبير موران، أنَّه كلما أردنا الإمساك به (المفهوم)، يفلت منَّا، ويظهر تساؤلات جديدة تلغي سابقتها.

في هذا الكتاب، أي: الكتاب الثاني من المنهج (حياة الحياة)، لا يجامل موران البيولوجيا ولا يرفضها، إنَّه كتاب مساءلة البيولوجيا، والتفكير في القضايا التي تطرحها والأفكار التي تقدمها وتقرحها. إنَّ (موران) في هذا الكتاب لا يتأمل البيولوجيا بمنهج راقٍ، لكنه مقتنع بأن المعرفة البيولوجية هي في ذاتها تسمح بظهور منهج تكاملي Méthode complexe. فهذا العمل (الكتاب الثاني من المنهج) ليس محاولة لمعانقة الحياة، ولا أن

في الجزء الأول من (المنهج) يلخص موران خصائص بحثه في كلمات: «هو تَعَلَّمُ كيف نَتَعَلَّمُ» ويواصل قوله: «إنَّني لا أقدم المنهج، بل أسعى إلى البحث عنه. إنَّني لا أسعى بمنهج، بل أسعى إلى رفض بوعي الاختزال. وباختصار، السعي إلى تركيب ما تم فكّه، وتفريقه».

النص المترجم الذي بين أيدينا مأخوذ من الجزء الثاني من (المنهج) والذي يحمل عنوان La vie de vie (١٩٨٠م)، أي: حياة الحياة، وهو أكبر الأجزاء من حيث الحجم (٥٠٠ صفحة)، اخترنا منه نصًّا للترجمة من الصفحة (١٩) إلى الصفحة (٢٥). يبدأ موران في هذا الجزء بتقرير بعض خصائص بحثه، والتي أشرنا إليها في الأول، ثم ينتقل إلى بيان الحاجة إلى التفكير في الحياة La vie بعد التطور الذي شهدته العلوم البيولوجية، خاصة الهندسة الوراثية، وظهور ما يسمى اقتصاد الحياة، وهو ما يشكل، من دون شك، خطرًا على الكائنات الحية بما في ذلك الإنسان.

النص المترجم^(١):

(١) نظام البيئة:

«لا نرى في بيئتنا حين نتأملها إلا نظامًا ثابتًا، نظام الساعة الحائطية. يجد نظام الثبات هذا، أساسه في الصخر تحت الأرض، كما يجد دوامه في أديم الأرض، ومع أشجار الغابات الكبيرة التي تسمو بالأعمدة الحية نحو السماء. إنَّ نظام الساعة الحائطية هو نظام دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس، ذلك الدوران الذي يصنع أثره التعاقب المنتظم للصحو وللنوم، ويطلق في حينها صوت العندليب وصياح الديك، ويعلن للنسر وللثعلب والأسد عن بداية الصيد، وحركة الماشية نحو منبع الماء. وموسميًا يعيد تساقط أوراق الشجر، وظهور البراعم، وتمزق الشرائق، وشبق الذكور. إنَّ النظام الفيزيائي يمتد في نظام العالم الحي، تحكمه «برامج وراثية/جينية»

(١) إدغار موران «المنهج (٢): حياة الحياة»، (١٩٨٣م)، (ص/ ١٩-٢٥).

- Edgar Morin «La méthode (t.2). La vie de la vie», Paris, Seuil, 1983. P. 19-25.

يجعل منها نتيجة، ولا أن يجعل من البيولوجيا فلسفية. فالبيولوجيا بهذا المعنى ليست علمًا يسألنا فحسب؛ بل هي علم يتحول إلى مسألة في حد ذاته.

تشكل الحياة في نظر موران مجمع المتضادات والتناقضات؛ فهي ظاهرة فيزيائية، وتختلف عن الظواهر الفيزيائية الأخرى، وهي نوع، وفي الوقت نفسه، فرد، لها بداية ونهاية، وهي أيضًا تمثل دائرة، وحلقة، وعملية متواصلة، إنَّها ثابتة ومتغيرة في آنٍ واحد. تمثل الحياة قمة التعقيد، سواء في تعريفها أو في التعرف عليها؛ لذلك: يطرح موران سؤاله المبدئي، والذي لا مفرَّ منه، وهو: ماذا يميز الحياة حتى تفلت من التفسيرات الفيزيائية، والكيميائية، والسيبرانية؟ كيف يمكن، في الوقت نفسه، التفكير في اللا حياة، وحياة الحياة؟ لذلك: يصف موران كتابه الثاني بأنَّه عملية فهم للأساس المعرفي الذي يقربه لمعنى الحياة، وليس فقط معرفة الحياة، لكن، معرفة، معرفة الحياة.

معركة شرسة للكل ضد الكل، حيث يصطاد بعضه البعض، ويلتهم بعضه البعض، ويحطم بعضه البعض في فوضى، القانون فيها هو قانون الغاب.

- كيف يمكن الجمع بين النظرتين؟ إلى هذا الحد تتنكر إحداهما إلى الأخرى، فالواحدة منهما مصنوعة من نظام وتناغم، والأخرى من فوضى وصراع. كلتا النظريتين متناقضتان لكن كل منهما حقيقة، إلا أن كلتا الحقيقتين لا تجد دلالتها إلا في فكرة المنظومة البيئية *éco-système*، وفي فكرة النظام البيئي *éco-organisation*.

المنظومة البيئية، هذه الكلمة تفيد بأن مجمل التفاعلات تجري ضمن وحدة جيوفيزيائية معينة تحتوي على مجموعات حية تمثل وحدة مركبة ذات طابع تنظيمي أو منظومة «بالنسبة إلى التعريفات المنظومية الأولى، المشار إليها في الكتاب الأول في المنهج (ص/ ١٠٥، ١٠٦)». هذا يعني أن علينا أن نعتبر البيئة والمحيط بمثابة نظام وقيود وحتميات، وشروط

صانعة الثبات والاطراد، وبهذا تبدو الطبيعة في شكل دوام، وانتظام، ودورة. - بالرغم من ذلك سواء كان تأملنا فيه للأمد البعيد أو القريب، يفاجئنا هذا النظام بتذبذبه، وبتشققه؛ ففي خلال مئات من الملايين من السنين، تشقق باطن الأرض وتزحزح عن مكانه، وانثنى لحاء الأرض وارتفع وتدل، وانحرفت القارات، وغمرت المياه الأرض كما أخرجت الأرض مياهها. الغابات الاستوائية والصخور الجليدية تتقدم وتتراجع ويحفر الانجراف، ويسوي، ويسحق.

- وبالنظر من قريب وإلى المدى القريب، لا نرى إلا الهرج والمرج، في أحادي الخلية، والحيوانات المجهرية، وفي الغابات، والأدغال، والسافانا، وغابات أطراف المتوسط تتزاحم وتتدافع النباتات المختلطة فيما بينها ومع الطفيليات، أما الحشرات فهي مشوشة في حركتها غير منتظمة، وحيوانات الأرض وحيوانات السماء غريبة التصرف، وفي كل مكان التهام ذاتي دائم، في الحياة آكلة الحياة،

المستوى الكلي فحسب؛ بل على مستوى الكائنات التي تُؤلفها، والتي تُظهر خصائص لولاها لَمَا كانت فيها (المنظومة) وهي منعزلة.

إنَّه النظام الذي يفرض قيوده وقوانينه، ويقمع إمكانية الحياة أو الفعل، وذلك بتحطيم ما لا يقدر على الاندماج، وذلك بسن قوانين التهديم، والالتهام (التآكل) المتبادل.

ومثلما سنرى؛ فإنَّ العلاقة بين الكل والأجزاء، علاقة مبهمة ومعقدة إلى أقصى الحدود، ذلك ما يجسده مبدأ «مشار إليه في الكتاب الأول في المنهج (ص/ ١٠٦ - ١١٥، وص/ ١٢٦ - ١٢٨)» أنَّ الكل، هو في الوقت نفسه، أكثر وأقلَّ من مجموع الأجزاء، وأنَّ الكل أكثر وأقل من الأجزاء، وأنَّ هناك انقسامًا، وثقبًا أسود، ومنطقة مظلمة داخل الكل، وفي التفاعل بين الأجزاء. مثل أي منظومة فعالة، المنظومة البيئية، هي، في الوقت نفسه، مركبة ومفككة بسبب هذه التفاعلات الداخلية.

(الوسط) لا بمثابة فوضى (من هدم، والتهام، وخطر) فحسب؛ بل كذلك بمثابة (نظام) مثله مثل أي نظام مركب Organisation complexe يتضمن/ ينتج الفوضى والنظام.

هذا ما سنراه؛ فالبيئة التي يُنظر إليها على أنَّها تشكل وحدة بين (موئل إحيائي، وجماعة حيوية)، هي تمامًا نظام، بمعنى كلِّ منتظم ابتداء من التداخل (التفاعل) بين مكونات (بيولوجية، وجيوفيزيائية)، بل هي تمامًا وحدة مركبة أو يونيتا Unitas^(١)، أي: وحدة متعددة الأماكن والفضاءات تحتوي على تنوع خارق للعادة في الموجودات من أحاديات الخلية، والنباتات، والحشرات، والأسماك، والطيور، والثدييات (أي: مليوني نوع من الحشرات، مليون نوع من النباتات، ٢٠٠٠٠ نوع من السمك، و٨٧٠٠٠ نوع من الطيور، في محيط ودائرة الكائنات الحية المتنوعة: إنَّها منظومة منتجة لمظاهرها، ليس على

(١) كلمة لاتينية استعملها الكاتب للدلالة على الوحدة.

العبيثي والعفوي، وهذا التفريخ والفقس، وهذا الموت، وهذه المجزرة، أن تغذّي الآلة البيئية الجد هادئة؟ تطرح هذه المسألة خصوصًا حين كان النظام البيئي بمثابة النظام العفوي المبني على أسس جيوفيزيائية حتمية، ومحددة وراثيًا (جينيًا Génétiquement)، يصنع نفسه من نفسه، دون تشجيع أو إكراه من برنامج أو مخطط، ودون أن يكون له ذاكرة مستقلة، ودون حسابات خاصة، دون أن يُرتَّب أو يوجَّه بواسطة جهاز مراقبة أو تنظيم أو قرار أو حكم. على العكس من ذلك، كل النظام البيئي ولد من فعل (أناني - ذاتي) وتفاعل (أحسر البصر)، ومن تواصل داخلي مغرق في الغموض، والضجيج، والخطأ، وفي الأعشاش أو في وسط ذي سياج ولا حدود، متفتح على التيارات الهوائية، وعلى الهواء، والماء، ومتفتح على مجرى الحياة الوحشية (المتهربة)، والخارجة عن القانون، والفارة من الأنظمة البيئية)، والمنتفحة على مجرى الموت (الفيروسات، والأوبئة). وعبر هذا التدافع الأعمى، والأحسر

- تلکم هي المشكلة. لقد رأينا في (كتاب المنهج ١ ص ٦٠) ذلك التركيب التنظيمي من خلال تأمل الشمس (جمع شمس) (أكثر صعوبة في النظر إليها من جهة المعنى، عن النظر إليها بالعين)، فهي من عجائب الأنظمة الذاتية، من دون أجهزة ولا برامج، وهي في هذا الكون بالملايير تنشط كلها. ولقد كنا منبهرين حين عرفنا أن الملايير من الشمس العظيمة المسماة بالنجوم، والتي تمثل نواة ومرتكزات النظام الكوني، تقوم بصيانة نفسها بانتظام وعفوية انطلاقًا من جنون وغضب عجيب وملتهب. إنَّ التعجب هنا هو نفسه -من الشدة- وغيره في آنٍ واحد؛ لأنَّ الآلة البيئية، لا تتألف من جسيمات وذرات فحسب؛ بل ومن كائنات حية، وزمر شديدة التنوع والتركيب، تتنافس فيما بينها وتتناحر.

- كيف يمكن لهذا الهرج والمرج العجيب من صراع، وامتصاص، وافتراس، والتهام، وأنانية، وأنانية اجتماعية، أن يصنع نظامًا بيئيًا مضبوطًا بهذا الشكل؟ كيف يمكن لهذا الإنبات

الحدود، ليس فقط في تعايش مشترك، بل ترتبط بفعل الضرورة. إنَّ علاقة الضرورة هذه، هي التي علينا شرحها إذا أردنا الإحاطة بمسألة العفوية التنظيمية- البيئية.

(٢) التكاملية الكبرى (التجمع، التناغم (التعايش)، التطفل، الامتصاص، الافتراس):

من النظرة الأولى، يمكن القول بأنَّ التفاعلات التي تحدث بين الكائنات الحية مجتمعة، إمَّا ذات طابع إضافي تكاملي (من إتحاد، وشراكة، وتعايش، وتعاون)، أو ذات طابع تنافسي (من تسابق، وتنافس)، وإمَّا ذات طابع خصومي (من طفيلية، وامتصاص، وافتراس). إنَّ الشركاء من الكائنات الإضافية و/ إمَّا المتحدة، متعددة في العالم الحي. المهم قبل كل شيء، على الأقل من أجل الذاكرة، نتحدث عن ارتباطات أحادي الخلية ذات مصدر الأنظمة النباتية والحيوانية، والإشارة إلى أهميتها التي لطالما كانت مجهولة، وكذلك الإشارة إلى الزمر الاجتماعية التي هي غير استثنائية فحسب؛

البصر، والأناني، ووسط الغموض، والهدم، وهذا التكاثر الذي لا يوصف ينظم مثل هذا الكون - Umwelt^(١) - نفسه. هي أعجوبة، حين نعثر على نظام وفي آنٍ واحد الإفراط في التنوع، وفي الفوضى، وفي غياب الجهاز المركزي الذي من المفترض منطقيًا أن يمنع كل تنظيم: إنَّها أعجوبة حين كان هذا النظام ليس هشًّا، وغير مستقر أو غير متزن فحسب؛ لكنه صلب، ومستقر، ومضبوط. وهو أعجوبة ليس برده إلى أبسط عباراته، على العكس من ذلك، نقله إلى أعقد العبارات: وهو (النظام) كذلك أي معقد على وجه الدقة؛ لأنَّ فيه تجتمع الوحدة والتنوع، وفيه يجتمع النظام والفوضى، تجتمع فيه الصلابة والتضاد، كلها إلى أقصى

(١) Umwelt) مصطلح من إبداع البيولوجي وعالم الطبيعة الألماني (Jakob Johann von Uexküll)، (١٨٦٤ - ١٩٤٤م)، سنة (١٩٠٩م) يدلُّ على مفهوم الكون الذاتي (subjectif) الخاص بكل نوع: ينقسم هذا الكون إلى عالم الفعل وعالم الإدراك يربطهما عالم داخلي. وقد وُظِّف هذا المفهوم في مجال علم السلوك ((العادات) الكلاسيكي (Ethologie).

المجهري، والإسفنجيات وهي نسيج من الحيوانات من نوع الإسفنج، مع الطحالب أحادية الخلية. وأنواع أخرى من التعايش: (بين النمل) قاطعة أوراق الشجر)، والفطر الذي يحمله)، بين الحيوانات (السلطون الناسك Bernard-lermite^(٢) وشقائق البحر Actinie): بين عضوية مضيضة، وعضوية دقيقة تسكن أمعاءها، حيث تقوم بتهديم المواد التي تعجز المضيضة عن احتوائها. وأخيراً: إنَّ ترويض الإنسان للنباتات وللحيوانات تسبب، هو بدوره، في ظاهرة التعايش: من هذا مثلاً، النباتات المزروعة تفقد خاصية المقاومة والتكيف، ولا يمكنها تجاوز ما يقدم لها من علاج من طرف المزارع ضد الطفيليات والنباتات الضارة. كما أنَّ المزارع لا يمتنع عن الاستفادة ممَّا تقدمه النباتات من منتج.

- المتعاونون (التعاونية) Mutualismes: علاقة حيوية ضرورية بين الكائنات

(٢) (Bernard - lermite) نوع من القشريات التي لكي تحمي نفسها تسكن تحت صدفية قشري آخر.

بل الأكثر شيوعاً في وسط الحشرات والفقريات.

ترتبط أنواع النباتات بصورة محددة وفقاً لبيئتها ومحيطها Biotope، ووفقاً للنشاط البيئي، أو ما يمكن أن نسميه مجازاً سوسولوجيا نباتية Phytosociologie^(١)، لكنه ذو دلالة. وبشكل محتشم يكون التناغم والتعايش والتجمعات، في الوقت نفسه، مستديماً ومتبادلاً، وهو وسيلة انتفاع بين أنواع مختلفة. هناك أنواع من التعايش والتناغم: - بين النباتات (الأشنات Lichens مشاركة ومعايشة الفطر مع الطحلب، فالأول يوفر للثاني الماء والأملاح المعدنية، وثاني أكسيد الكربون، بينما الثاني، يقوم بجمع المواد العضوية الضرورية لحياة الأول) - بين الحيوانات والنباتات (التعايش والتناغم بين الأوليات Protistes، وهي عناصر مجموعة المتعضي

(١) (Phytosociologie) نشاط من علم النبات يهتم بدراسة التجمعات النباتية، وهو فرع من الدراسات حول الحياة النباتية، أو يمكن أن نسميه بعلم الاجتماع النباتي.

إنَّ كل هذه العلاقات من الشراكة، والحاجة المتبادلة، والتكامل المتبادل، لا تشكل جزراً للنظام في المنظومة البيئية فحسب؛ بل تمثل أرخبيل النظم البيئية.

لكن جزراً من التكامل/الوحدة تغمرها محيطات من الطفيليات، والمتنافسين، والمضادين، والمهدمين، وبهذا يتفشي التطفل في عالم (البكتيريات، والفطريات، والدبق ... إلخ)، وفي عالم الحيوان (البراغيث، والقمل، وبرايث المناطق الحارة التي تعيش تحت الجلد، والقراد، واليرقات الطفيلية، وطائر الوقواق الذي يحتل أعشاش طيور أخرى ... إلخ).

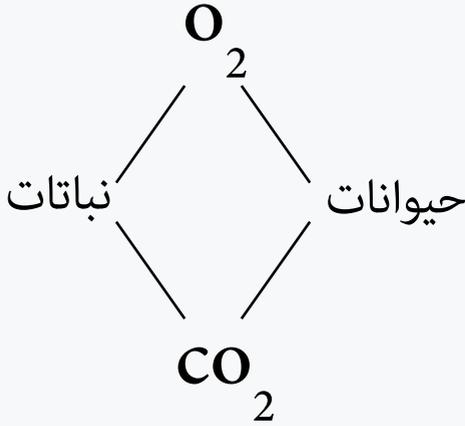
تعتبر الطفيليات مستعبدات محلية محمولة على جانب من النظام المصاب، الذي في حينه يغذي الطفيلي أكثر ممَّا يفعله لنفسه.

ما زال المتنافسون أكثر انتشاراً من الطفيليات. إنَّها تتحرر، في مملكة الحيوان، وفي وسط الأنواع والمجتمعات،

الحية المختلفة والمتنوعة. يمكن اعتبارها نوعاً من التعايش الذي لا ينقطع إلا بموت الشركاء. من هذا، التطاعم والطريقة التي بها يستفيد الحيوان من تغذية آخر، دون التفريط في هذا الحيوان: يكون كل من الضباع وبنات آوى، والنسور، وغيرها، تتغذى من بقايا طعام الأسود والنمور.

- المتعايشون Symbioses: التعايش والتعاون وبشكل عام التوافق والاعتماد المتبادل لطرف على آخر، يمثل علاقات في شكل دوائر، حيث يلبي أحدهما حاجة الآخر، مثل: شكل اتحاد الأعمى بالمُقعد أو المشلول، يحول التعايش كلا المعوقين إلى كائن عاجز ذي رأسين. هذا النوع من العلاقة الذي يستقر بين النشاطات الحيوية لمختلف الأنواع، يمكن أن يتخذ أشكالاً متعددة ومعقدة، مثل العلاقة: الزهور/النحل حيث تتغذى النحلة على الطلع، وتساهم في نشره، بمعنى تساهم في تنشيط الدورة الحيوية للبيئة، وإصابتها بالطفيليات في آنٍ واحد.

يبدو للوهلة الأولى: أنّ الطابع المنظم لِمَا هو ترابطي، وتضامني، وتعاوني، معارض للطابع الفوضوي، والتهديمي. لِمَا هو تنافسي، ومفترس، وامتناعي. لكن للوهلة الثانية، تبدو هذه المعارضة مبهمة ونسبية. إذا اعتبرنا على العموم مثلاً، العلاقة: حيوانات/ نباتات، هذه الأخيرة ليست مطبوعة بالطابع الامتناعي Biophagique الحيواني فحسب؛ بل كذلك بطابع التعايش المعمم الذي تضمنه الدائرة أكسجين/غاز أكسيد الكربون للبعض إلى البعض الآخر.



إنّ العدوانية والتكاملية تستبعد إحداها الأخرى، ليس هناك شيء أكثر تكاملاً من التداخلات التي تؤلف السلسلة الغذائية التي تعيد تنظيم

أكثر من تحررها بين الأنواع المختلفة. ليس المتنافسون أقل علوًا في المملكة النباتية.

تتزاخم الأشجار وهي ترتفع نحو الشمس، وتقاوم النباتات من أجل الضوء، وتتدافع، وتتسلق بعضها فوق بعض، وتشن حروبًا كيميائية تحت أرضية، مع إفراز مكبّح النشاط، والهرمونات، والمضادات الحيوية، وتتصارع من جذر إلى جذر من أجل حفنة من الجزيئات.

في البساتين الأكثر سقلاً يمنع الفجل بذرة الرشاد من النمو في محيطه، إنّ التنافس النباتي يمتد إلى حدّ إفراز مواد قاتلة تقضي على المنافس.

وأخيراً: يثير الاضطراب التغذوي للمملكة الحيوانية، الظاهرة الكونية، الحتمية وغير المنقطعة لسلسلة الامتناع، حيث يؤكل النباتي من طرف أكل الأعشاب (النباتي)، وهذا الأخير نفسه يؤكل من طرف اللحم، وهذا الأخير بدوره سيؤكل.

نظامها الخاص، وتتحول إلى عامل منظم وموجه. إنَّ عملية الافتراس دون أن تكفَّ عن كونها عاملاً مهدِّماً، تتحول كذلك إلى عامل محافظ لكل من الآكل والمأكول، وكذلك إلى عامل محافظ للتنوع، ويظهر، في الوقت نفسه، كعامل محافظ لهذه العدائية نفسها المنظمة.

مثلما أنَّ المضادين والمنافسين يحتويون على مكملين منظمين، يحتوي المتضامنون في طياتهم على المنافسين والمضادين.

أولاً: علينا الإقرار بأنَّ الظواهر المتعايشة يمكنها أن تحتوي في وسطها على الطفيلية، بل تحتوي على المفترسين المتعايشين بواسطة آخر، والبقاء، في آنٍ واحد، متعايشين. وبهذا، هناك تعايش بين المجرِّ والبكتيريا التي تعيش بطنه، بما أنَّ المجرِّ يغذي البكتيريات، وأنَّ هذه الأخيرة تمتص سيلولوز النباتات، فهي ضرورية لعملية الهضم بالنسبة إلى المجرِّ. لكن عندما يحول المجرِّ الغذاء إلى معدته؛

حياة المنظومة البيئية (p cf ٢٨)، لكن هي كذلك سلسلة امتصاصية حيث المفترس يأكل الفريسة التي بدورها تأكل فريسة أخرى، التي تأكل بدورها النبتة، وهذه الأخيرة التي تتغذى على تحلل كل الميئات المتراكمة والمجمعة.

في الحقيقة: الافتراس المتسلسل هو الذي يؤسس السلسلة المغذية. إنَّ الافتراس ليس تهديماً محضاً (خالصاً) لحياة حيوانية من طرف أخرى.

تبين المنحنيات الديموغرافية لفترة طويلة، وفي حالة محدودة ومثالية حيث يعيش نوع من الأنواع المفترسة على نوع خاص من الفرائس، أنَّ النقص في عدد الفرائس يتسبب، بفعل المجاعة، في تدني عدد المفترسين؛ ممَّا يسمح بالزيادة في عدد الفرائس، وهي الزيادة التي بدورها تواصل الجيل (الآكلين) وهكذا وفقاً لسبب تراجع، حيث تكون الوحيدة القادرة على منع حادث خارج الدورة. وبهذا تكون العلاقة المضادة القصوى، تلك المتعلقة بالمفترس لفريسته، تنتج

تعقيدية. ومن هنا، يكون ظهور التكوّن العظمي Lössification عند الحبلّيات Chordé-أي: ولادة ملتقي الفقرات- قد استطاع أن يحافظ على هذا النوع من العملية، حيث تتحول كل من الطفيلية والتهديم، إلى انسجام تشاركي، وتكاملية منمّطة.

وأكثر عمومًا، يمكن الاعتقاد بأنّه مثلما أنّ الطفيليات المتبادلة تتحول إلى متعايشة، فإنّ العبودية المتبادلة، تتحول إلى مشاركات، وإنّ الاستغاليات المتبادلة تتحول إلى مقايضات ومبادلات.

في الاتجاه المعاكس، يمكن أن نلاحظ بأنّ المشاركات تبنى بمعارضة البيئة (المحيط)، ومنه تنتج المعارضة. إنّ بنية التحالف تؤسس أولاً تضامناً ضد الخارج. إنّها البرودة الخارجية التي قبل أن تُحدث الحرارة الداخلية، تقود التماس. يطور المجتمع أنانية الجماعة. إزاء الجماعات الأخرى أو الكائنات. وفعلاً في كل مكان يشارك المتضامنون العدائية والتضاد.

فإنّه يتغذّى على هذه البكتيريات التي تكاثرت في بطنه، ويتحوّل إلى مفترسهم.

يبقى أنّ هذه التهديمات الجماعية لا تؤذي ذلك العمق المنتج للمستعمرة.

وبهذا واعتباراً للدورة الإجمالية للتداخلات؛ فإنّ المجتر هو العشب البيئي، والمغذي، والمنظم، والمتعايش، لمجتمع من البكتيريات، وفي آن واحد يكون طفيلية المكتشف والمستهلك.

والأكثر من هذا؛ فإنّنا نفترض بأنّ هناك تطورات أساسية في تاريخ الحياة، يرجع سببها إلى تحول الطفيلية إلى متعايشة، ثم في تداخل متعايش مع آخر: وبهذا يعتقد أنّ الميتوكوندريات Les mitochondries كانت عبارة عن طفيليات/متعايشات لخلايا حقيقية النواة حيث كانت منسجمة حياتياً، كما أنّنا افترضنا بأنّ بعض الفيروسات الدخيلة على أديان (د ن أ) خلية منتجة، إمّا أن تكون قد نقلت إليها أجزاء من (د ن أ) من أصل عضويات أخرى، أو تسببت في صحاحات جينية ذات طبيعة

على العكس من ذلك، هناك منطقة مبهمة وغير يقينية، على سبيل المثال، بين الطفيلية والتعايش...

إضافة إلى ذلك: كل معنى من المعنيين يحوي الآخر بشكل ثانوي؛ ذلك لأنّ مثلما رأينا منذ قليل، التضاد ينتج تضامناً ديموغرافياً حاصلًا ما بين المفترسين والفرائس، وأنّ المتضامين يصنعون نوعًا من التعارض ضد كل ما هو خارجي عنهم. قل إنَّ هناك، في الوقت نفسه، مقاومةً (معارضة)، ووحدة، وعدمَ قابلية للانفصال، وعدمَ يقين، وذذبذبة، وتقلّبًا، ومثلما سنرى، حركة دائرية كذلك: غير منقطعة للمتضاد وللتكاملية.

لقد بدأنا نفهم، إذن، كيف أنّ النظام البيئي يبني، ويتواصل، ليس داخل وبواسطة المشاركات، والتعاونيات فحسب؛ بل كذلك، في وبالصرع، والالتهام، والافتراس، دون أن تنقطع عن كونها مهدمة، فهي كذلك، بصورة أخرى، مشاركة في التوليد لتكاملية كبرى.

نضيف إلى ذلك: أنّ التجمعات أو المجتمعات -غالبًا- ما تحتوي على متنافسين، وعلى صراعات داخلية. تحدث التجمعات النباتية تضامناً في مجال ادخار الماء وتكييف الوسط، وفي الوقت الذي تتنافس فيه النباتات فردياً على استغلال أشعة الشمس، وثنائي أكسيد الكربون، وموارد أرضية، تتنافس وتتصارع التجمعات الفقارية، خاصة الثديية منها، حول الغذاء، والإناث، والهيمنة.

وبهذا: وبعد ما رأينا بأنّ احتواء المتعايشين على المؤيدين، وأنّ المهدمين يغذون الأنظمة البيئية، نلاحظ أنّ المنافسين، والمتعايشين، والمضادين، يمكنهم أن يكونوا متواجدين في إطار التكاملية والتضامنية. يتحتم علينا التفكير بطريقة مركبة، كل من التضاد والتكامل، أوّلاً كون أنّ لهذين المفهومين قاعدة مشتركة: إنّها الحاجة الوجودية للآخر الذي يتخذ شكلاً، إمّا افتراسياً / طفيلياً، أو مشاركاً/ تعايشياً، من جهة أخرى، لا توجد حدود واضحة تميز دائرة الضدية من التكاملية:

هو النَّقد؟»، ومن إبهام إدوارد سعيد حول ماهية «النَّقد العلماني». وإنَّ عنوان هذا الجزء بالنَّصِّ الأصليِّ هو: «ملاحظات تاريخية على فكرة النَّقد العلماني»، وارتأيتُ جعل عنوان الترجمة العربيَّة: «نحو جينالوجيا لمفهوم النَّقد العلماني»، وسوف يتَّضح للقارئ -منذ بداية النَّصِّ- وجهة هذا التحوير الذي يبرز المضمونَ الفعليَّ للنَّصِّ بكلِّ تأكيد.

وطلال أسد هو أستاذ مُبرِّز في الأنثروبولوجيا بجامعة نيوسيتي بنيويورك، ويُقدِّم أطروحات بالغة الأهمية في حقول متعدِّدة كحقل النظرية ما بعد الكولونياليَّة، والمسيحيَّة، والتقاليد الإسلاميَّة، إضافة إلى مساهماته العظيمة عن العلمانيَّة، وجينالوجيا الدين. وللأسف، رغم كتب طلال أسد شديدة الأهمية، فلم يُترجم له في العربيَّة سوى نصوصٍ ضئيلة، منها كتاب واحد تحت عنوان: «عن التفجيرات الانتحاريَّة»، وقد ترجمه: فاضل جكتر، ومن أهمِّ كتب طلال

بيركلي، (عام ٢٠٠٧م)، وجاءت مساهمة كلِّ من طلال أسد، وصبا محمود، مرَّزةً على ما أثارته الرسوم الدماركيَّة المسيئة للنبيِّ مُحَمَّد -صلى الله عليه وسلَّم- عام (٢٠٠٥م).

ويأتي هذا الجزء الذي قمتُ بترجمته من البحث الموسَّع الذي كتبه طلال أسد، فيما يتعلَّق بملاحظات تاريخية على فكرة النقد العلماني Secular criticism -وهو مصطلح للرَّاحل المبحِّل إدوارد سعيد في كتابه: «النَّصِّ والعالم والنَّقد»- ارتأيت نقلها للعربيَّة من ضمن هذا البحث؛ نظراً لأهمية ما طرحه طلال أسد في هذه (الملاحظات) التي هي أكبر من أن تكون ملاحظاتٍ بالمعنى المتبادر للذهن من ناحية، ومن ناحية ثانية لأنَّه يُبدِّد كثيراً من متعالياتٍ حديثة تهيمن على فكرنا الحديث، من قبيل كلمات رنانة، ك(النقد، وحرية التعبير)؛ ولذا: كان هذا الجزء بمثابة عمل جينالوجيا لمفهوم النَّقد في الثقافة الغربيَّة، حيث أفلت طلال من محدودية فوكو في تنظيره لـ«ما

النص المترجم

(١١)

كتب الناقد الأدبي ذائع الصيت (إدوارد سعيد)، في مقاله المعنونة بـ «النقد العلماني»: إنَّ «النقد... دائماً ما يكون مموثقاً في سياق ما، ومتشككاً، وعلمانياً، ومنفتحاً على إمكانيات فشله الخاص»^(١).
والحال أنني أودُّ أن أضيف إلى ذلك ثلاثة أسئلة:

أولاً: ما هي دلالة مفهوم (علماني) Secular في هذا السياق؟ هل يشير إلى سلطة، أم إلى حساسية ما؟

ثانياً: بما أن النقد يُصدر الحكم، وبما أنه يعمل على إدانة النفس والآخرين، فيألي أي مدى يُمكنه التخلي عن سمة الشكِّ كيما ينجز هذا الغرض؟

وأخيراً: إذا اعتُبر النقد العلماني نفسه مخلوفاً بمكافحة القمع الباطش، وفي

(١) سعيد، «النص، والعالم، والناقد»، بوسطن، (١٩٨٣م)، (ص ٣٦).

كتاب: «تشكُّلات العلماني: المسيحية، والإسلام، والحداثة»، و«جينالوجيات الدين»، وغيرها من الأبحاث والمقالات.

وأحبُّ أن أشير إلى أمرين:

أولاً: أن النصَّ المترجم يقع في أصله الإنجليزي من الكتاب المذكور عاليه من الصفحة السادسة والأربعين، إلى الصفحة الخامسة والخمسين.

وثانياً: أن تقسيم النصِّ لفقرات مرتبة رقمياً هو من صنعني، حتى لا يتيه القارئ، كما أن الهوامش الثلاثة التي أدرجها طلال لهذه الصفحات قد ألحقتها بالمتن. كما أنني قسّمت فقرات النصِّ على غير النصِّ الإنجليزي؛ فطلال فقراته شديدة الطول، فارتأيت أن أقسّمها عند التعريب حتى لا يملَّ القارئ من طول الفقرة، نظراً للأفكار المعمّقة التي يطرحها، وأيضاً: فإنَّ الكلام الذي بين معقوفتين: [...] بالنصِّ مضافاً إليه حرف (م)؛ فإنَّه منِّي كتدخُّل طفيف لإضاءة مفهوم أو فكرة، وحرف الميم اختصاراً للمترجم.

للتصرف، وكانت هناك أيضًا علاقة معيّنة مع ما هو موجود، مع ما يعرفه المرء وما يفعله، مع المجتمع والثقافة والآخرين. كل ذلك يمكن للمرء تسميته بـ(الموقف النقدي)^(١). وليس جليًا إن كان فوكو يود لنا أن نفهم كون (الموقف النقدي) هو سمة تخصّ الغرب الحديث وحده، أم إنَّ ثمة موقفًا نقديًا يُميّزُ الغرب، يختلف تمامًا عن الموقف النقديّ الموجود في أي مكانٍ آخر وهو الموقف الذي مكّنه [أي: الغرب الحديث -م] للمرة الأولى، من التفكير في (المتعالي) على النحو الذي أذنَ للإنسانية أن تصنع مستقبلها بنفسها.

وعلى كل؛ فقد اتضح إذن من رؤية فوكو، أن كونك مستنيرًا، يعني: أن تتخذ موقفًا نقديًا، وأنَّ انخراطك في النقد، مثلما فعلَ الغرب لعدّة قرون، يعني: أنك تعيش في التنوير، العيش كبطل، كما قال كانط في بداية هذا

الوقت ذاته وجد نفسه مُنفتحًا على الفشل الذريع، فهل يمكننا القول إذن: إنَّ النّقد العلمانيّ يطمح إلى أن يكون بطلاً؟

إذن، ما هو النّقدُ؟

ذلك بالطبع هو عنوان مقالٍ شهير، وحديث نسبيًا، لميشيل فوكو تحت عنوان: «ما هو النقد؟»، والذي كان بالأساس عبارة عن محاضرة أُلقيت بالسوربون في السابع والعشرين من مايو (١٩٧٨م)، وفيها: سعى فوكو إلى أن يرادف بين مفهوم النّقد ومفهوم كانط عن التنوير، ومن ثمّ: قدّم النّقد بوصفه السّمة الجوهرية للغرب الحديث.

«لقد بدأ ذلك مشتركًا بين المشروع الكانطيّ رفيع الشّأن، وبين تلك النشاطات البسيطة الجدليّة، والمتخصصة التي تتخذ اسم (النقد)، فقد كان هناك في الغرب الحديث (زمنيًا، فيما يتراوح بين القرن الخامس عشر إلى السادس عشر) طريقة معيّنة في التفكير والحديث، وكذلك

(١) فوكو، «ما النقد؟ ضمن ما هو التنوير؟ أجوبة القرن الثامن عشر، وأسئلة القرن العشرين»، بريكلي، (١٩٩٦م)، (ص / ٣٨٢).

وهكذا؛ فإنها تُحيل إلى القدرة على التمييز، وعلى طرح أسئلة التحقيق، وعلى إصدار الحُكم. في هذا الميدان الدنيوي؛ فإنَّ بدايات الاستعمال الدلاليِّ لِمَا ندعوه (نقدًا)، لم تكن تعني الرغبة في الاستيلاء على حقيقة كونيَّة، ولكن كانت بالأساس لحلِّ أزمتٍ مُعيَّنة بطريقة عادلة، ولتصحيح فضائل مُعيَّنة ضمن نمط حياة معيَّن^(١).

كذلك، أفادي زميلي (جون والتش) John Wallach بأن: «الفعل اليوناني Krino يدلُّ على (الفصل)، و(التمييز)، و(إصدار الحُكم). ومن الأسماء ذات الصلة به: Krisis، ويعني: نقطة تحول -من المحتمل أن تكون بين الحياة والموت. وKriterion، ويعني: معايير للحكم، بالإضافة إلى تنصيب القاضي. وإنه لم يكن ثمة فعل يونانيُّ يرادف فعل (نقد)، الذي اشتق (من جذره الاسم) حديثًا في اللغة الإنجليزيَّة».

(١) راجع: (رينهارت كوثيلخ) Reinhart Koselleck، «النقد والأزمة: التنوير وأصول أمراض المجتمع الحديث»، (ص/ ١٠٣).

المشروع. والحقُّ: أنَّ رؤية فوكو هذه، تعتبر مفاجئةً بعض الشيء بالنسبة إليّ؛ إذ كيف لجنيالوجيِّ مثله أن ينحني جانبًا الحاجة إلى التفكير في مختلف المحدّدات التاريخية التي أنتجت -في ظروف مختلفة- (انتقادات) متنوعة، وليس نقدًا واحدًا، أنتجت تنوعًا في أنماط النقد، واستعمالاته وأهدافه. فلا مفهوم النقد ولا ممارسته Practice بذويّ تاريخٍ بسيط، وينبغي أن تُكتب جنيالوجيا لهما على أيّة حال.

وما يلي هو -ببساطة- مجموعة متنوعة من الملاحظات التاريخية (والتي لن أقدم فيها -بالمناسبة- تعريفًا نهائيًّا واحدًا للنقد، ومن ثمة: لن أعتمد أيّ تمييز صارم بين مصطلح Criticism، ومصطلح Critique).

يرجع أصل كلمة (النقد) Criticism في اليونانيَّة إلى فعل Krino، ويُشير إلى: (الفصل)، و(اتخاذ قرار)، و(الحكم على)، و(المهاجمة)، و(الاتهام). ويبدو أنَّ استعمالها الأوَّل كان في المجال القضائيِّ، حيثُ كان يُدعى كلُّ من قرار الاتهام وقرار المحكمة بـ(Krino)،

(٢)

وعلى المستوى الأكاديمي؛ فإن فكرة النقد كانت قد استُعملت/وُظفت في عددٍ من التخصصات الجامعية، لكنها لم ترمز إلى الشيء نفسه، سواء تمَّ تطبيقها على النصوص الكلاسيكية والكتاب المقدس، أو الحياة الاجتماعية؛ إلا بعد مجيء الإصلاح الديني، وما أشعله من سجالات لاهوتية، ومن ثمَّ: فإنَّ الجواب على السؤال: (ما هو النقد؟) حينئذٍ، لم يكن مجرد: (التقييم والتأويل لحقيقة الكتاب المقدس).

كان الهدف من النقد في بداية الطريق، هو مُجرّد التأكد من أصليّة النصوص ودرجة موثوقيتها، وأيضاً تحديد معانيها. لكن، في نهايته، وبما أنَّه راح ينشغل بالحقيقة الماثلة في النصوص؛ فإنَّه قد تحوّل إلى ما سوف يُسمّى بالنقد التاريخي للنصوص اليونانية المكتشفة حديثاً، فضلاً عن الكتب المقدسة طبعاً.

هذا؛ وثمة شخصية رئيسة هي مضرب المثل لهذا التطور الذي

يُمكن للنقد أن يتخذ شكل الخطاب الحرّ والمفتوح [Parrhesia وهو مصطلح ذو أصل يوناني، طوّره فوكو، ومن أحد معانيه: الصدع بالحق -م] في الميدان السياسي.

على سبيل المثال:

المواعظ النقدية للفلاسفة الكليبيين في القرن الرابع قبل الميلاد، والتي كانت تستهدف الجميع، وكان الغرض منها تعليم الناس كيفية تقييم مُط حياتهم الخاصة^(١).

وانطلقت المسيحية من هذا التقليد: الكلام الحرّ والمفتوح، وقامت باستدخال كلمة Parrhesia في منظومتها الخاصة. وظلَّ النقدُ والدعوة إلى تقصي الحقيقة يُشكّلان جزءاً مهماً من الوعظ الرائج في العصر المسيحي، وفي أواخر العصور الوسطى، راح الرهبان يعظون الناس في الأماكن العامة، مُستنكرين عليهم أمطاط عيش معيّن، ومدافعين عن الحقيقة.

(١) انظر: ميشيل فوكو، «خطاب لا يعرف الخوف»، (ص/ ١١٩ - ١٣٣).

لو قمنا بشدّ خيط النقد إلى منتهاه؛ فإنّه سينهار تحت وطأة ثقله الخاصّ. سياسياً، قامت شكوكيّة بايل الجذرية هذه، على فكرة (جمهورية آداب) Republic of letters [وهو مصطلح يعني: جمهوريّة تجمع المتنوّرين دون اعتبارٍ للحدود السياسيّة -م]، بلا فوارق، يكون فيها الجميع سواسية، عوّضاً عن الخضوع لأيّة سلطة. وأمّا فلسفيّاً؛ ففي الفلسفة التجريبيّة، التقليد حديث النشأة آنذاك، اتخذ النقد بحصافة موقفاً وسطاً بين الشك والتصديق الساذج. بينما اجتماعيّاً؛ فضمن ثقافة إنتاج المعرفة التي ميّزت القرن السابع عشر، كانت سلطة الواجهة الاجتماعية والذوق الاجتماعيّ Gentlemanly -كما وضّح ستيفن شاين Steven Shapin- هي أساس قبول شهادة المرء وقبول نقده المعتدل.

(٣)

في نهاية القرن الثامن عشر، هيمنت الكانطيّة [وكانط هو: فيلسوف النّقد كما هو معلوم -م] على الخطاب

لِحَقِّ بهدف النقد، عنيتُ بيير بيايل Pierre Bayle^(١)، فبالنسبة إلى شكّاك القرن السابع عشر هذا، كان النقد يتمثّل في التمييز بين العقل والوحي، عن طريق الفضح المُمنهج للأخطاء العقلية والسخرية منها.

في الواقع: فإنّ بايل قد حاول أن يُحلّل ويقوِّض كلّ النظريات، عن طريق المُساءلة المنطقية المُستمرّة لها، بحيث يستطيع في النهاية البرهنة على أنّ كلّ ما تم قبوله وبثقة على أسس عقلانيّة، يمكن تقويضه بالاستدلال النّقديّ Critical reasoning. لقد تبدّل استعمال النّقد هنا إذن؛ ليصير بمثابة برهانٍ على ضرورة الإيمان، بقدر ما هو هجوم على موثوقيّة العقل المطلقة.

والحال: أنّ ذلك لم يكن أقدم توظيف لاهوتيّ للعقل، يتوخّى اتخاذه شاهداً للوحي ومصداقاً عليه، وإمّا هو برهان علمانيّ جديد، على أنّه

(١) انظر: ريتشارد بوبكين Richard Popkin، «تاريخ الشك»، خصوصاً الفصل الثامن عشر.

التي تقول: إنَّ الحقيقة لا تُضمن عن طريق التحرُّر من القيود السياسيَّة والكنسيَّة وفقط، وإمَّا أيضًا عن طريق تقدُّم العلم بالعقل وحدوده.

لقد كُلفت (محكمة العقل) بمهمَّة جليلة في واقع الأمر: إحلال السلام على الحروب الَّلا نهائيَّة بين الدوغمائيَّات المتصارعة.

إنَّ النقد بالنسبة إلى فلاسفة التنوير الذين سبقوا كانط متأصِّل في صلب ميتافيزيقا معلمنة (في فكرة العقل البشريِّ)، وموجَّه ضدَّ ادعاءات كلِّ من الكنيسة والدولة. أمَّا بالنسبة إلى كانط، فقد أصبح النَّقدُ عبارةً عن عمليَّات للتصحيح الإستمولوجي الذاتي، عن طريق الالتزام الصارم بمرجعيَّة ما تقرَّر من حدود للعقل، والالتزام بالحدِّ الفاصل بين الإيمان الخاصِّ والعقل العموميِّ.

والحال: أنَّ هذا التصور الكانطيِّ للنقد بوصفه تحقيقًا في الشروط القبليَّة للحقائق العلميَّة، قد تسبَّب في فصل

الفلسفيِّ. وبالطبع: لم تكن الفلسفة هي المجال الوحيد الذي أُجري النقدُ فيه علنًا، فنمَّة العديد من النماذج النقديَّة خارج نطاق الفلسفة، قد انبنت على تقليد ثريٍّ من الأدوات الأدبيَّة والبلاغيَّة، لمهاجمة النَّفاق الاجتماعيِّ والفساد السياسيِّ، ولكن تبخيس قدر البلاغة في النظريَّات اللغويَّة في القرن التاسع عشر، أعاد إلى الواجهة ادعاءات الفلسفة عن نطاق مفاهيميِّ فريد، يمكن فقط في صلبه تحديد النَّقد العقلانيِّ، وممارسته في صورة صحيحة.

من هنا: اعتبر الكانطيون أنَّ الثورة السياسيَّة بمثابة عَوْضٍ عن النقد الفلسفيِّ، إنَّ ما يعنيه هو تحقيق حرية النقد الفلسفيِّ حتى لو كان الثمن هو إجهاض الثورة السياسيَّة. لقد كان كانط هو مَنْ استبدلَ نموذج (جمهورية الآداب) بنموذجٍ آخر: (محكمة العقل) The court of reason.

وهذا ما نبغَ فقط من انشغاله الفلسفيِّ المباشر بملكة الحُكم، ولكن أيضًا -وبشكلٍ غير مباشر- من رؤيته

تبعًا لهذه الرؤية: يكون الهيغليون قد نحوا جانبًا الضبط الكانطي للإبستمولوجيا بوصفه مرادفًا للنقد. ومن هذا الانتقال؛ ظهرت الفكرة الماركسيّة الجذريّة الشهيرة: النظرية النقدية -النقد العمومي- هي نفسها جزءً من الواقع الاجتماعيّ.

والحال: أنّ الفرضية الهيغليّة، التي انطلق منها ماركس، والقاضية بأنّ الواقع يتّسم بالتناقضات، قد قادت، بصورة مفارقة، إلى استنتاج مضادّ لهيغيل: إنّ محو هذه التناقضات لن يعتمد على تقديم تأويلات فلسفيّة جديدة للواقع، وإمّا على التغيير العمليّ لهذا الواقع نفسه. وهذا التغيير لا بُدّ أن يحدث في مستوى سياسيّ-اقتصاديّ، لا في مستوى أخلاقيّ. وفي عالم تسير وتيرة التصنيع فيه بسرعة مذهلة؛ لم يعد النقد والعنف الثوريّ يتبديان كبدايل لبعضهما، وإمّا كصورتين متكاملتين من صور الصراع الطبقيّ. ولقد كانت الحركات المنظمة للبروليتاريا هي من دُعي للقيام بهذا الدور، كضرب من (السياسة النقدية).

النقد، وإبعاده عن مجاليّ السياسة والإيمان، ففي فلسفة كانط السياسيّة: القانون -وليس النقد- هو الذي يضع حدًا لفوضى الميتافيزيقا، وهو الذي يضع الآثار الفتاكة للشكوكيّة قيد التمحيص؛ إنّ النقد مع كانط لم يعد يولي اهتمامًا يُذكر للحياة اليومية، وإمّا كل اهتمامه قد غدا مُنصبًا على الإبستمولوجيا.

عندما عادَ الرومانتيكيّون إلى مشكلات الإستطبيقا، كان ذلك بمثابة تحدّ لهيمنة الخطاب الكانطي داخل الفلسفة.

ويعتبر هيغل الرمز الأبرز في هذا السياق، فهو الذي حمل على عاتقه مهمة جعل النقد مُحايثًا في التاريخ، بمعنى: العقل الترانسندنتاليّ والذات الفينمونولوجيّة (الفكر والواقع) ينبغي ألا يكونا منفصلين، كما كان كانط يفصل بينهما، فكلاهما -معًا- عبارة عن المكونين الديالكتيين للحقيقة^(١).

(١) الحقيقة: التفاعل الديالكتي بين النقيضين: (الذات، والعالم)، المؤدي لتحقيق العقل في التاريخ.

شرف كونها حقائق علمية. وذلك إلى حدّ أن (اعتقاداً) ما، يُقدّم بوصفه مرشّحاً لأن يكون حقيقة؛ مرشّحاً لا بُدّ أن يكون وجوده مؤقتاً (وذلك يساوي القول بأنه لا يجب أخذه على محمل الجدّ).

الدحضانيون Falsificationists :
[أصحاب نزعة الدحض، الذين يجعلون القابلية للدحض معيار الحقيقة العلمية -م]، مثل: كارل بوبر، أكّدوا على وجود علاقة مباشرة أكثر ممّا يُظنّ بين الإستمولوجيا (ما هي معايير المعرفة الصالحة عن العالم؟)، والسياسة (كيف يُمكن للمرء، شرعياً، استخدام السلطة لإنتاج الواقع الاجتماعي، أو لإعادة إنتاجه؟). ولأنّ معرفتنا العلمية عن العالم لا محالة محدودة، فقد جادلوا بأنّه في هذا السياق يُعتبر السبيل العقلاني الوحيد، هو النقد والإصلاح التدريجين للواقع الاجتماعي^(١).

(١) بوبر، كتاب: «منطق الكشف العلمي» بمثابة مانيفيستو لنظرية (القابلية للدحض)، وكتابه: «بؤس التاريخانية» تضمن نقداً بالغ الأثر لادعاءات التاريخانية الماركسيّة العلميّة.

(ولاحقاً -بالرغم من ذلك- سوف ينخرط الحزب الشيوعيّ في ممارسة النقد الذاتي. ومثال ذلك، الأكثر إثارة للمشاعر، في الأدب تحديداً، هو بحسب معرفتي، عمل آرثر كوستلر Arthur Koestler: «ظلام في الظهيرة» .

في القرن العشرين، حصر الكانطيون الجّد، مفهوم النقد، مرّة أخرى، في الإستمولوجيا؛ بغية معارضة الهيغليّة والماركسيّة. لقد أصبح النقد من ثمّ مجرد سلاح مُصوّب في وجه كلّ من السياسات الأيديولوجيّة والمثقفين الراديكاليين. لقد أصبح النقد، مرّة أخرى، مع هذه المجموعة من الفلاسفة، معيار العقل الكوني، ومبدأً أساسياً للعلوم الطبيعيّة والإنسانية؛ لقد عرّفوا الحقيقة العلميّة بأنها تلك الحقيقة القابلة للنقد، ومن ثمّ: قابلة للدحض، ولمّا كانت القيم الدينيّة مُحصّنة ضدّ النّقد العقلانيّ؛ لأنّها مؤسّسة على محض الإيمان، ومن ثمّ: ليست قيمًا محايدة ولا موضوعيّة يمكن نقدها، فليس من حقّها بالتالي -وبناءً على هذا التعريف- أن تنال

(٤)

من تناغم بين العقلانيّة الهيلينيّة وطبيعة الإله: «في البدء كانت الكلمة (اللوّجس)، والكلمة هي الإله» (يوحنا: ١ / ١) [في اليونانيّة اللوجس تعني: العقل كما تعني الكلمة -م]. فوفقاً لبندكت، هذه الوحدة بين الإله والعقل، تُفسّر لماذا كانت المسيحيّة تدعو الناس للحقيقة عبر الإقناع العقليّ، بينما الإسلام، على النقيض من ذلك، يستعمل القوّة ليدخل غير المسلمين في الإسلام، ويعاقب الناس على اعتناقهم معتقداتٍ خاطئة؛ وأنّ هذا التقارب العميق بين الإيمان بالكتاب المقدس، والطبيعة المتسائلة للفلسفة اليونانية، الذي شكّل المسيحية، يُعتبر «حدثاً شديد الأهميّة، ليس فقط من وجهة نظر تاريخ الأديان، ولكن من وجهة نظر التاريخ العالميّ أيضاً، وهو الحدث الذي يهّمنا حتى اليوم».

ومن هنا: جاء نقده للموجات المتتابعة لـ «نفي الأصول الهيلينيّة للمسيحيّة» Dehellenization [وهو مصطلح صكّه البابا في هذه المحاضرة -م]. في الفكر الأوروبيّ -بداية من

مثالي الأخير، هو من النّقد العلمانيّ بوصفه علم لاهوت حديث. والحال: أنّ اللاهوت لم يتوقف قطّ عن ممارسة النقد، وبالأخصّ منذ بداية القرن التاسع عشر، حيث استوعب اللاهوت النّقد العلمانيّ. يتعامل المثال الذي سأستشهد به الآن مع الميتمتا- نقد Meta-criticism: إنّه محاضرة ريغنسبورغ للبابا بندكت السادس عشر في عام (٢٠٠٦م)، والتي فتحَ فيها النيران على الإسلام، ممّا أثار غضباً متوقّعا من المسلمين في أنحاء العالم. ولست معنياً هنا بما اعتقد البابا أنّه قد قام به في هذه المحاضرة، فما لفت انتباهي حقاً هو الطريقة التي يربط بها بين هجومه المطّرد على الإسلام، وبين نقده للعقل الأوروبيّ.

فبالنسبة إلى بندكت، يفصل اللاهوت الإسلاميّ مفهوم الإله عن العقل (ما يجعله لا مثيل له، ولا يمكن إطلاقاً التنبؤ به، ومن ثمّ يُعتبر غير عقلائيّ)، في حين أنّ المسيحيّة حافظت على الوصل بينهما، عن طريق ما تتضمنه

بشعًا ولا يليق- وخطورته لا تقل أبدًا عن خطورة التجديف.

ويختتم بندكت محاضراته الجامعية على هذا النحو:

«هذه محاولة... في نقد العقل الحديث من الداخل، ولن تفيد شيئًا إذا ما سعت لإعادة عقارب الساعة للوراء، إلى ما قبل عصر التنوير، ومن ثمّ: رفض رؤى العصر الحديث... الروح العلميّة، من ناحية أخرى، هي -كما ذكرت بنفسك آنفًا، بوصفك كاهنًا مبدجًا- إرادة أن تكون مدعنا للحقيقة، وبذلك، هي تجسد موقفًا يندرج ضمن التوصيات الأساسية لروح المسيحية».

ومن ثمّ: ففي حين أنّ العقل النقديّ بالنسبة إلى كانط بمثابة سعيّ للالتزام بقانون ترانسندنتالي، (ومؤكدًا للمفارقة في الوقت نفسه على استقلاليّة الذات الفرديّة)؛ فإنّ بندكت يُشير إلى حياة الطاعة المسيحية، التي تقبل اللوجوس الذي يعني في الوقت ذاته كلاً من

الإصلاح الدينيّ، مرورًا بكانط، والألهوت الليبراليّ، وصولًا إلى الوضعيّة العلمويّة-.

فعلى يد هذه الموجات، يشتكي البابا؛ فإنّ الميثاق الغليظ الذي يربط الإيمان المسيحيّ بالعقل قد مُزّق تمامًا.

وعلى الرغم من سجاله ضدّ ما يعتبره هو عقيدة إسلاميّة (ومن ثمّ يمكن القول: ضدّ المهاجرين المسلمين في أوروبا)، وبرغم توكيده على أنّ أوروبا مسيحية بصورة أساسية؛ فإنّ نقد بندكت ليس مجرد نقد سياسيّ؛ إنّهُ يتوخّى -وعلى نحو علمانيّ تمامًا- إعادة التوكيد على تطابق العقل والألوهيّة.

إنّ نقده لـ «نفي الأصول الهيلينيستية للمسيحية»، يستهدف به ما يعتبره تضييقًا خطيرًا لنطاق العقل -ومن ثمّ: فهو يدعو لتقصّ غير مقيّد للحقيقة، وللجهر بها، فالحقيقة ينبغي أن تُعرض علانيّةً، حتى لو كان أولئك الذين لا يمتلكونها يعتبرون ذلك فعلًا

وثقافتها العلمانية، بداية من الربع الأخير من القرن التاسع عشر. فقد سردا كيف أن تهميش أو إقصاء الدين الرسمي في الجامعة الأمريكية قد صُحِبَ بالتركيز على البحث العلمي، والاحترافية، والتخصُّص، وكيف أن هذه الأشياء بدورها قادت إلى تشظية Fragmentation الخريطة التقليدية للمعرفة، والتي كانت، حتى ذلك الحين، مُصاغة في لغة لاهوتية.

وفي هذا السياق: خرجت العلوم الإنسانية أخيراً من رحم تقاليد الفلسفة الأخلاقية والفيولوجيا، وأعادت التماسك للمعرفة، مكسبةً إيَّها هالة (دينية) مميزة. وقد كان من تبعات ذلك، تشكُّل فكرة أقل طائفية وأقل مذهبية عن الدين، والتي أصبحت جزءاً من ثقافة ليبرالية، ومن ثمَّ: جزءاً من فهم هذه الثقافة للنقد.

يقول مؤلفا الكتاب: إنَّ «هذه النسخة الجديدة من التعليم الليبراليِّ كان لها عنصران مفتاحيان؛ أولهما:

العقل والسلطة الإلهية. لا يطيع المسيحيُّ ببساطة؛ لأنَّه يعتقد أنَّه من المنطقيُّ أن يطيع، لكن أيضاً لأنَّ سلطة الحقيقة تلزمه بذلك. ومن ثمَّ: فهذا النقدُ المسيحيُّ يُقدِّم لنا نفسه بوصفه مستوعباً لـ (رؤى) الروح العلمية، ولكن في الوقت نفسه يبقى داخل حدود سلطة الكنيسة.

(٥)

جميعُ الفلاسفة المُحدِّثين الذين أشرتُ إليهم -كانط، وهيغل، وبوبر- كانوا أساتذة جامعيين؛ وفي الجامعات، يعتبر النَّقد، بغضُّ النظر عن نوعه، شرطاً أساسياً لإنتاج معرفة صالحة. ولكن هذا (النقد الاحترافيِّ) Professional critique يمكنه أن يدعم الحق في حرية التعبير، بدرجة أقل بكثير ممَّا يمكنه أن يدعم إعادة إنتاج التخصصات الفكرية المختلفة، و(ثقافة الاعتقاد)، التي تتماشى معها. لقد قام جون روبرتس Jon Roberts، وجيمس ترنر James Turner، في كتابهما: «المُقدَّس والجامعة العلمانية»، بوصف بزوغ الجامعة الحديثة بالولايات المتحدة،

سبيلاً لنمو المعرفة الصالحة -ومن ثمّ نمو السلطة الحديثة- يعتبر جزءاً من عملية لا يمكن اختزال سماتها الرئيسية دوماً إخلال في سمة التشكيك؛ عملية قلماً كانت هي نفسها عرضة لنقد مؤثر وعلنيّ. وبالتالي: فبينما يتمّ تسويق حرية النقد بوصفها حقّ الفرد الحديث، وواجباً عليه في الوقت نفسه؛ فإنّ فاعلية النقد في إنتاج الحقيقة، ما تزال تخضع لمعايير انضباطية معينة، ولا يتمتع من ثمة بالحرية التامة؛ فمثلاً: مقومات وجوده المادية (المختبرات، والمباني، والموارد المادية للبحث العلمي، ودور النشر، والحواسيب الشخصية... إلخ)، من يمدّنا بها في واقع الأمر، هي الشركات الكبرى وسلطات الدولة، التي تراقبها وتُشرف عليها بالطبع؛ لتضمن دوماً- أنّ من يستخدمونها مواطنون صالحون.

(٦)

في استعراض هذه الملاحظات حول النقد، حاولت أن أشدّد على: كيف اختلفت الأفهام بشدّة حوله في التاريخ

إطلاع الطلّاب على الجمال، خاصّة كما صورته (الشعر) بشكل عام...
أمّا الثاني: وهو الذي تمّ إدراجه في العلوم الإنسانيّة، فهو التوكيد على الاستمراريّة التي تربط شعر حقبة معيّنة بالحقب التي تليها، وخاصة بحقبتنا نحن». ثم يلاحظان بدقة، كيف أنّه قد تمّ تلقين الجوهر الأخلاقيّ للحضارة الأوروبيّة، للطلاب في مراحل التعليم العالي، عبر دراسة الأعمال الأدبية الكبرى، وأنّ النقد الأدبيّ كان هو التخصّص الذي اتخذ سبيلاً لتحقيق هذه الغاية. هذا هو إذن ضرب من ضروب النقد، الذي له جذور دينيّة دون أن يكون دينيّاً؛ وذلك ليس بتوكيده على الشكّ، وإمّا على نوعٍ معيّن من تهذيب النفس. وهناك ضروبٌ أخرى منه بالطبع.

على مرّ القرون القليلة الماضية، تشجّعت السلطات الحديثة واستخدمت العلوم المتطورة بغية تيسير الحياة الاجتماعيّة وضبطها، ومن ثمّ: قد شرّعت نوعاً معيّنًا من النقد. ورّمًا، هذا هو السبب في أنّ النقد الذي جعل

ذلك بمثابة نماذج ممكنة للنقد؛ فإننا إذن أمام ما يمكن وسمه بمفهوم عائلي Family concept؛ ليس بمكنتنا أن نضوع له نظريّة واحدة؛ لأنّ ممارساته تختلف عن بعضها البعض بشكل جذريّ.

أمّا بعد؛ فرمّا، وبعد كل هذا الطواف حول المفهوم التاريخي لـ «النقد»، كان بوسعنا أن نقبض على هذا الشيء المميز، الذي أراد فوكو أن يعينه آنفًا، شيء آخر غير كل هذه التنوعات من الممارسة النقدية التي أتيت على ذكرها، لعلّه يتمثل في الآتي: في بعض المساحات من حياتنا الحديثة، ثمة حاجة ملحّة للوقوف على أسبابٍ لكلّ شيءٍ تقريبًا.

إنّ علاقتنا بالمعرفة، وبالأفعال، وبالآخرين، التي تنتج عن اتخاذنا لهذه الحاجة قاعدة لفهمنا، ربّما هي ما كان يفكر فيه فوكو عندما تحدث عن (النقد). ويكون من ثمّ ما سمّاه فوكو بـ(الموقف النقديّ) Critical attitude هو جوهر الشجاعة العلمانيّة.

الغربيّ، أفهام متعددة لا يُمكن اختزالها إلى ذلك التمييز الغفل بين النقد العلمانيّ (التحرُّر والعقل)، والنقد الدينيّ (التعصّب والظلاميّة)؛ فإنّ ممارسة النقد العلمانيّ حاليًا تُعدّ علامةً مميزة على ما هو حديثٌ وعصريّ، على عزّم الذات الحديثة الذي لا يلين على تحقيق الحرّيّة وبلوغ الحقيقة، وعلى فعاليّة المرء السياسيّة، فقد غدا [أي: النقد العلمانيّ -م] راهنًا أقرب إلى واجب، وثيق الصلة بالحقّ في حرّيّة التعبير، وتبادل الآراء.

بيد أنّ كلّ خطابٍ نقديّ له شروطه المؤسّساتيّة، التي تُحدّد ماهيته، وهدفه، وما يمكنه الاعتراف به، وما الذي يسعى لتقويضه ولماذا، وليس بوسع أيّ من النّقد الفلسفيّ أو النقد الأدبيّ أن يدعي أنّه هو وحده مثوى العقل ومأواه. ولا يهم في ذلك، إذا اتخذ النقد صورة باروديا [محاكاة ساخرة -م] وتهكم، واعتراف بالخطايا، أو صورة نقد سياسيّ ذاتيّ، أو صورة النقد الاحترافيّ، أو اتخذ صورة تحليل الخطاب. وللمرء أن يقول، إذا كان كل

مراجعات ...



قراءة في كتاب: العقائدية وتفسير النص^٤ القرآني

(المناهج - الدوافع - الإشكاليات - المدونات) (دراسة مقارنة)

قراءة: عمرو الشرقاوي (*)

صدر عن مركز نماء للبحوث
والدراسات (لعام ١٤٣٧ هـ / ٢٠١٦ م)
كتاب :

«العقائدية وتفسير النص القرآني ..
المناهج - الدوافع - الإشكاليات -
المدونات .. دراسة مقارنة»، للباحث
الأستاذ/ ياسر المطرفي، وجاء الكتاب
في (٧٩٢) صفحة من القطع المتوسط.

وكان أصل هذا الكتاب رسالة حصل
بها الباحث على درجة الماجستير، ثم
أعاد الباحث النظر في بحثه، ليقدمه
بهذه الصورة التي نتمنى أن نعرض
بعض جوانبها للقارئ الكريم.

(*) باحث في الدراسات القرآنية.

bensera20@gmail.com



مدخل مفاهيمي:

النصي التسليمي المباشر لمباني الإسلام وأصول الإيمان إلى نسق فكري يظهر أحياناً في الدرس العقائدي، وتقريراته عند حملة المذاهب والفرق والمِلل والنحل، ويستتر في علوم أخرى؛ ليعمل في الخفاء، فتجد بذوره وآثاره في مدونات الأصول واللغة والتفسير كَلِّمًا لاحت مناسبة أو عرضت إشكالية». وهذا الانتقال للعقيدة هو الذي حدّا بالمؤلف للتمييز بين الطور الأول، والذي سماه (العقيدة)، وبين الطور الثاني، والذي أطلق عليه مصطلح (العقائدية).

وهذه العقائدية صارت أنساقاً حول مجموعة مقالات متعددة، بل تحوّلت إلى أنظمة عقائدية متكاملة لكل منها بنيتها الخاصة، «لقد ألقى هذا التحول من العقيدة إلى العقائدية بظلاله على النص القرآني، فأصبحت كُُلُّ طائفة من الطوائف تحاول أن تجد لها في هذا النص منزعاً استدلالياً تتوصل من خلاله إلى تأسيس مشروعية مقولاتها العقائدية، فتجعل خصمها منازعاً للقرآن وهي الموافقة له».

لقد ظلّت العقيدة - في صورتها الأولى - بعيدة عن كل خلاف، تتميز بالتأثير في سلوك الأفراد الذين تلقوها تلقياً مباشراً من صاحب الرسالة - صلى الله عليه وسلم - إلى أن نشب الخلاف بين أفراد الأمة، وكان أول خلاف عقائدي^(١) «في تاريخ الأمة على يد الخوارج، وحينها بدأت ملامح التحول في التعامل مع العقيدة تظهر تدريجياً، وبدأ انتقال العقيدة من طور الانتماء (العام) إلى طور الانتماء (الخاص)، ومن طور التقرير المجمل إلى طور التقرير الجدلي، ومن طور العقيدة كأسس معرفية مُسَلِّمة يُؤسس عليها العمل وتُبنى عليها الحركة إلى طور الصراع حولها والعمل على إعادة تأسيسها، فكانت في المرحلة الأولى هي التي تُؤسِّس (تمارس التأسيس)، وأصبحت في المرحلة التالية هي التي تُؤسِّس (يمارس عليها التأسيس)!». «نعم؛ لقد تحوّلت العقيدة من ذلك التلقّي

(١) تنبيه: كل ما كان بين علامتي التنصيص «» فهو من كلام المؤلف.

والشيعي)، ولم يغفل المؤلف الاتجاه الفلسفي كذلك. وقد اعتمد المؤلف تقسيم دوافع الاشتغال إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: دوافع الاشتغال الضرورية.

القسم الثاني: دوافع الاشتغال الحاجية.

القسم الثالث: دوافع الاشتغال التكميلية.

- أمّا الدوافع الضرورية؛ فتتلخص في اهتمام المفسر بتأسيس معتقده على مرجعية النص القرآني، وذلك بربط العقائد بمرجعية القرآن، وهو ما أطلق عليه المؤلف (التأصيل)، ثم دفع ما يعارض هذا التأصيل، ثم تفعيل تلك المقولات في تفسير النص بعد تأصيلها.

- وتتلخص الدوافع الحاجية في اهتمام المفسر بمدافعة المخالفين له في المعتقد، بمعنى: «سحب المشروعية من تفاسير المخالفين لتثبيت مشروعية تفسيره دون غيره ... ويُحَفِّزُ المفسِّرُ نحو هذه المدافعة أربعة دوافع، هي: نقض مقولاتهم من خلال الاستدلال بعدد من الآيات في ذلك، أو تضييف

ودلّل المؤلف على الوعي المبكر لدى العلماء بآثار ما سمّاه: (العقائدية).

وأما أهمية تتبع دراسة (العقائدية) في التفسير، فقد أجاب عنها المؤلف ببيان علاقة النص بالنص المفسر، وبالمفسر، وبالمدونة التفسيرية.

اشتغال العقائدية في التفسير (الدوافع - الآليات - المكونات):

اشتمل القسم الأول من الكتاب على مدخل تحدّث فيه المؤلّف عن مرجعية القرآن كأساس لحضور النزعة العقائدية في التفسير؛ فتفسير النص القرآني كان وما يزال أحد أهم مساحات الحجاج العقائدي بين الطوائف.

وقد استقرأ المؤلف لذلك أربعة من كتب التفسير، وهي: (السمعاني - القشيري - ابن عطية - الطبرسي)، وهي تفاسير تنتمي لاتجاهات عقديّة مختلفة، تمثل (أهل الحديث - المتكلمين - الصوفية - وتنتهي بالاتجاه

فالأولى: التي تؤثر في نظام العقل العقائدي في التفسير هي: الانطلاق من العقائد إلى النص، أي: إنَّ العقائد تأتي أولاً، ثم التفسير يأتي ثانيًا.

والثانية هي: التحول من البحث عن المعنى المراد في النص إلى البحث عن المعنى الممكن فيه.

- وعن مكونات اشتغال العقائدية في الاستدلال بالنص، بيّن المؤلف أنه «إذا تمّ تفكيك هذه الاستدلالات العقائدية عند مختلف الطوائف، سنجد أنّها مؤلفة من ثلاثة مكونات:

المكون الأول: الدليل، وهو النصّ الذي يقصده المفسر لاستنباط المسألة العقائدية منه.

المكون الثاني: المدلول، وهو المسألة العقائدية التي يتبنّاها المفسر قبل مباشرته للتفسير.

المكون الثالث: الاستدلال، وهو عملية الربط التي أجراها المفسر بين الدليل والمدلول، من أجل أن يستنبط من الآية ما يؤكّد صحة مقولاته».

استدلالاتهم ببعض الآيات، أو التحذير منهم، أو تنزيل بعض الآيات عليهم».

أمّا دوافع الاشتغال التكميلية، فتتلخّص في المساحات الحجاجية التي تصنف من باب التتميم والاستطراد العلمي، كإيراد بعض المسائل لأجل محاكاة من ذكرها من أهل التفسير، وغير ذلك من الوجوه.

وقد اعتنى المؤلف -كما هي عادته- بإيراد الشواهد التي تعزز نظيره من تصرفات المفسرين.

- وبعد أن حدّد المؤلف مستويات اشتغال تلك النزعة العقائدية، والدوافع التي تدفع نحوها = بيّن الآليات التي من خلالها استطاعت تلك الطوائف الاستدلال بتلك النصوص بالرغم من تباين الموقف بينها.

وذكر أنّ آليات اشتغال العقائدية في التفسير تتلخّص في اثنتين؛ واحدة تتحكم في نظام التفكير في أثناء التفسير، وثانية تتحكم في نظام الممارسة التطبيقية.

التحول «مع ظهور أوّل جدل عقائدي على يد الخوارج الذين غلو في ظواهر النصوص، ثم أخذ الأمر في التطور تدريجيًّا، فيظهر بعد ذلك المنهج الباطني مغاليًّا في التأويل، ثم المنهج الكلامي، وانتهى أخيراً إلى تشكل المنهج الفلسفي آخر هذه المناهج التأويلية ظهوراً، وعلى ذلك استقرت المناهج تقريباً إلى بداية العصر الحديث الذي بدأ فيه احتكاك المسلمين بالحضارة الغربية؛ فأفرز ذلك مناهج تأويلية حديثة أخذت أشكالاً جديدة غير المناهج التأويلية التراثية»، كما أجاب الباحث عن بعض الإشكالات التي قد ترد على هذا التحقيق. وفي رصد أهم معالم التطور الحاصل في ملامح الحركة التفسيرية، ذكر عدة جوانب:

الجانب الأول: ظهور التساؤلات العقائدية حول النص.

الجانب الثاني: تشكل ملامح الخلاف المنهجي العقائدي في تفسير النص.

الجانب الثالث: ظهور أوائل محاولات توظيف النص القرآني والاستدلال به في معالجة الجدل العقائدي.

وإذا كان الدليل عند جميع تلك الطوائف صحيحاً؛ فإنّ البحث ينصرف إلى العلاقة بين المدلول والاستدلال، وهي -فيما يرى المؤلّف- تأخذ الأشكال التالية:

الشكل الأول: علاقة الاتصال التام.

الشكل الثاني: علاقة الانفصال التام.

الشكل الثالث: علاقة الانفصال الجزئي.

- «وما قيل في العلاقة ما بين المدلول والاستدلال عند بناء المقولات العقائدية، يمكن أن يُقال في العلاقة ما بين الرد العقائدي والاستدلال على صحة هذا الرد».

وبهذا ينتهي القسم الأول من الكتاب، ليبدأ القسم الثاني، وهو:

«المناهج العقائدية في التفسير القرآني»

وتحدّث فيه المؤلّف عن التفسير القرآني ما قبل العقائدية، وعن أثر التحوّل نحو العقائدية في حركة تفسير النصّ القرآني، وجعل المؤلّف عصر علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- نقطة

الإشكال الثاني: إشكال الخطأ في تأويل النص (خطأ بعض الصحابة في الفهم).

الإشكال الثالث: إشكال الجدل حول النص (جدل بعض الصحابة حول بعض الآيات القرآنية).

الإشكال الرابع: التساؤل حول النص.

- وفي الباب الثاني، تحدث المؤلف عن المناهج العقائدية في تفسير النص القرآني. وحصرتها في عدة أطوار، «ففي الطور الأول من ظهور الطوائف، والذي خرجت فيه الخوارج والشيعة، انحازت هذه الطوائف إلى واحد من هذين الخيارين؛ فالخوارج وهم أول مَنْ ظهر بمنهج تأويلي للنص بعد منهج الصحابة، تبنَّوا منهج (الإيغال في الظاهر)، وعلى العكس منهم، وفي زمن مقارب ظهر المنهج التأويلي الثاني عند غلاة الشيعة الأوائل، وتبنَّوا المنهج المقابل وهو (الإيغال في التأويل).

أمَّا في الطور الثاني وبعد تشكُّل المنهجين السابقين في حقبة زمنية متقاربة، فتشكَّلت مناهج تأويلية

- وبعد هذا البحث، تحدَّث المؤلف عن خصائص التفسير في مرحلة ما قبل العقائدية، وبالتحديد خصائص مَنْ تصدَّى للتفسير من الصحابة -رضي الله عنهم-، وهو من المباحث التي يستفيد منها المشتغل بالتفسير؛ لبناء الاحتجاج لأهمية فهم السلف في التفسير، ولأنَّه معيار لمن جاء بعدهم.

وقد بحث في هذه الخصائص من خلال ثلاث مقاربات تؤثر بشكل كبير في طبيعة اجتهاد المؤول/ المفسر وهي على وجه الإجمال: (لغوية/استدلالية، واجتماعية، ونفسية). وأشار إلى مسألة مهمة، وهي الفرق بين الموقفين السني والشيوعي في مبدأ التقديم لطبقة معينة في فهم القرآن على غيرهم، ومن ضمن هذه الفوارق: موجب الاختصاص، والقول بالعصمة. وأجاب كذلك عن الإشكالات المنهجية على منهج تفسير الصحابة، والتي يمكن تلخيصها في أربعة أمور:

الإشكال الأول: إشكال المصادر (الأخذ عن بني إسرائيل).

وأهل الحديث؛ حيث فصلوا بين الظاهر والباطن فجعلوا الظاهر للعامّة، والتأويل للخاصّة، وانقسموا إلى اتجاهين: المشائين والإشراقيين، وتشكّل عنهما ما سمّيناه: (منهج الفصل المشائي)، و(منهج الفصل الإشراقي).

أمّا الطوائف الأخرى (الإباضية - الزيدية - الصوفية - الإسماعيلية)، فمناهجها في التأويل هي امتداد لواحد من تلك المناهج السابقة. والخاصّة: إنّنا إذا أردنا أن نختصر بنية مناهج التأويل العقائدي في التفسير، فيمكننا القول: إنّها تدور حول ثنائية (الظاهر والتأويل)».

- وفي حديثه عن مناهج الانحياز: الظاهر أو التأويل، تكلم المؤلف عن منهج الإيغال في الظاهر (الخوارج)، مُحدِّثًا عن التطورات التاريخية لمسمى الخوارج، أبدى فيه مجموعة ملاحظات تمثّل الأسس الحاكمة لمنهجيتهم في التفسير. وأتبع ذلك بالحديث عن امتداد منهج الإيغال في الظاهر، ونبّه أنّ مجمل ما يُمكن

تسعى إلى الجمع ما بين (الظاهر والتأويل)، وكان لكُلّ واحد منهم طريقته في هذا الجمع. فمنهج أهل الحديث الذي بدأ يترسم وتتحدد معالمه بعد ظهور هذه الخلافات اعترف بالظاهر والتأويل، وحاول التوفيق بينهما، مع الميل إلى اعتبار الظاهر، وهو ما أطلقنا عليه (منهج الوصل الظاهري)، أي: الوصل بين الظاهر والتأويل مع الميل للظاهر. ويُقابله منهج المتكلمين الذي ظهر بعد ذلك على يد المعتزلة، ثم الأشاعرة والماتريدية، اعترف فيه أصحابه بالظاهر والتأويل، وحاولوا التوفيق بينهما مع الميل للتأويل، وهو ما أطلقنا عليه (منهج الوصل التأويلي)، أي: إنّهم وصلوا بين الظاهر والتأويل، لكنّهم مالوا إلى التأويل.

أمّا في الطور الثالث والذي خرج فيه الاتجاه الفلسفي، فقد اعترف الفلاسفة بذات الثنائية الظاهر والتأويل، وحاولوا التوفيق بينهما، ولكن من خلال الفصل ما بينهما، وليس الوصل، كما هو حال المتكلمين

(الرسول)- بمبدأ (خصوصية معرفة المعنى) عن طريق الاعتماد على قول الإمام المعصوم.

«والمبدأ السابقان (الدلالة الرمزية/ الباطنية، وخصوصية معرفته عن طريق اعتماد قول المعصوم أو كشف الولي) سيتم اعتمادهما في عموم مسار الطوائف التي تبنت المنهج الباطني (الإسماعيلية، الشيعة الإمامية، الصوفية)، حتى مع وجود تباينات في المواقف فيما بينها، واختلاف درجات تبني هذا المنهج من طائفة لأخرى».

ثم أتبع ذلك بالحدث عن التأويل الباطني عند الإسماعيلية، والتأويل الباطني عند الشيعة الإمامية، والتأويل الباطني عند الصوفية.

وفي هذا الفصل خلاصات بحثية في غاية الأهمية، وبحث للحظات تقنين كل مذهب من تلك المذاهب، ومراحل تطوره، وبعض تطبيقاته من كتب القوم، مع عقد مقارنات تُبيِّن نقاط الاتفاق والافتراق بين هذه المذاهب.

تبعه في حالة امتداد هذه المنهجية في الفرق هو الآتي:

(١) القدرية، المرجنة.

(٢) متقدمو الشيعة الإمامية.

(٣) غلاة الحنابلة.

وأما منهج الإيغال في التأويل، فقد تحدّث فيه عن مُسمّى التشيُّع، ومناهجهم التفسيرية، والتي اعتمدت على مبادئ منها:

(١) تجاوز الدلالة اللغوية.

(٢) عدم إمكانية الوصول إلى تلك الدلالة عن طريق بيان قائل النص (الله)، ومبلغه (الرسول)، وإمّا لا بُدّ لها من طريق خاص؛ وبالتالي: فسينتج عن تجاوز هذين الأمرين مبدأً بديلاً، سيظلان حاكمين على عموم المنهج الباطني وهما:

الأول: استبدال مبدأ الدلالة (اللغوية) الظاهرة بمبدأ الدلالة (الرمزية) الباطنة.

الثاني: استبدال مبدأ (عمومية إمكان معرفة المعنى) -من خلال الاعتماد على بيان قائل النص (الله)، أو مبلغه

بالحديث عن المذهب الرابع، وهو: منهج التأويل الكلامي عند الأشعرية، والماثريدية.

ونبّه المؤلف على مفارقة مهمة، وهي تلك «المفارقة التي تستوقفنا عند استعراض مقولات المذاهب الكلامية فيما يتعلّق بقانون التأويل الكلامي أنّ تلك المذاهب قد اعتمدت على القانون ذاته الذي استخدمته المعتزلة، وهي في الوقت نفسه تتخذ موقف المخالفة للتأويل الاعترالي». وختم هذا الفصل بالحديث عن حدود مسلك التأويل، وموقف المتكلمين من حتمية خيار التأويل.

وفي الفصل الثالث، والأخير في القسم الثاني من الكتاب، تكلم المؤلف عن مناهج الفصل بين الظاهر والتأويل، وفيه تحدث عن (الفلاسفة)، ونظرية التوفيق بين الشريعة والفلسفة، ومنهج التأويل المشائي (الفصل بين الظاهر والتأويل)، وختمه بعقد مقارنة بين المنهج الإشراقي والمنهج الصوفي في التأويل.

ثم عقد المؤلف فصلًا للحديث عن مناهج الوصل بين الظاهر والتأويل، وهي: منهج الوصل الظاهري، (التوفيق بين الظاهر والتأويل مع الميل للظاهر)، وهو مذهب أهل الحديث، وتحدث فيه عن الأطوار التي مرّ بها المذهب العقائدي لأهل الحديث، وتطور منهجهم في التأويل إلى الوصول إلى النظرية التيمية (نسبة إلى ابن تيمية) في التأويل.

والمنهج الوصلي الآخر، هو منهج (المتكلمين)، وهو منهج التوفيق بين الظاهر والتأويل مع الميل للتأويل، تحدث فيه عن مفهوم الكلام، والحقب التي مر بها حتى وصلت صياغته النهائية إلى النظر إليه باعتبار وظائفه أو باعتبار موضوعاته.

وفصل الحديث عن المنهج التأويلي الكلامي عند المعتزلة، متبّعًا إياه بالمنهج التأويلي الكلامي عند الإباضية، ثم المنهج التأويلي الكلامي عند الزيدية، فالمنهج التأويلي الكلامي عند الشيعة الإمامية، مختتمًا هذا الفصل

يبدأ بعد ذلك القسم الثالث من الكتاب، والذي عنون له المؤلف:

تأثير العقائدية في تفسير النص القرآني - (الإشكاليات - الأدوات - المدونات)

وتميز هذا القسم بكثرة التطبيق، والتمثيل لأثر هذه الإشكاليات في المدونة التفسيرية، عبر رصد للحضور العقائدي في مدونة التفسير عند أهل الحديث، وعند المنهج الباطني، ومدونة التفسير الصوفية، ومدونة التفسير الكلامية (الإباضية - الزيدية - المعتزلة - الأشعرية - الماتريدية). وذلك عبر رصد طبيعة التدوين التفسيري لدى تلك الطوائف، ودوافع التدوين العقائدية، والتداخلات العقائدية، وكتب التفسير.

«إذا نحن أجرينا قراءةً راجعةً للمناهج عند مختلف الطوائف في التفسير؛ سنجد أنها أنتجت معها أهم الإشكاليات التي ظلّت مُتَحَكِّمة في عملية إنتاج التفسير، ويمكن توضيح ذلك في الجدول التالي:

الإشكالية	الطائفة	المنهج
إشكالية المحكم والمتشابه	الخوارج	الإيغال في الأخذ بالظاهر
إشكالية الظاهر والباطن	الشيعة	الإيغال في الباطن
إشكالية العقل وظاهر النقل	المعتزلة	التوفيق بين الظاهر والتأويل
إشكالية البرهان والقرآن	الفلاسفة	التوفيق بين الشريعة والفلسفة

وفي الفصل الأخير، بيّن المؤلف إلى أيّ حدّ ساعد النص القرآني هذه الطوائف السابقة».

ويُعدُّ هذا القسم بمثابة إعادة استخلاص وترتيب لما أنتجته المناهج السابقة».

المادة العلمية، وكثرة الأمثلة الدالة على الفكرة الواحدة.

وختاماً:

لم يكن ما سبق إلا لمحات ممّا تعثر عليه عبر قراءة هذا السفر، والذي يمكن أن يستفيد منه الباحث عمومًا، والباحث في تداخل العلوم -خصوصًا-، وسيجد فيه المتخصص في الدراسات القرآنية بحثًا جديدًا جيدًا يوقفه على أهمية معرفة الاشتغال العقائدي للمفسر، وأثره في منهجه في التفسير، كما يوقفه على فوائد متعددة في تاريخ علم التفسير، والتطورات الحاصلة في المدونة التفسيرية.



المختلفة على إمكانية تلك الاستدلالات المتعارضة والمختلفة فيما بينها، وذلك عبر قضيتين:

الأولى: تحليل طبيعة هذا النص، ومن ثمّ مدى قابليته لمثل هذا الاختلاف في الاستدلال.

والثانية: تحليل طبيعة الفهوم المختلفة التي قُدّمت في فهم النص، ومن ثمّ النظر في أي نوع من اختلاف الفهوم هو الذي يؤثر في مقاصد النص.

ومن اللطائف التي أشار إليها، ذكره التدابير المساعدة على تجاوز ابتلائية التأويل، وذكر أنّه يُمكن أن نرجع هذه التدابير إلى أربعة أمور:

- صفات النص،
- لغة النص،
- مبلغ النص،
- قارئ النص.

وفي نهاية هذه القراءة:

لقد تميّز هذا الكتاب بجدة الطرح، وجودة التحليل، مع إحسان في عرض

مراجعة كتاب : «مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية»

لمؤلفه: سيد محمد نقيب العتاس

العايب حيدر^(*)

مفتتح المراجعة:

الحديث عن سيد محمد نقيب
العتاس^(٢) وجهوده في أسلمة المعرفة

(*) طالب دكتوراه، تخصص فلسفة القيم
وإستمولوجية العلوم الإنسانية، جامعة محمد
لمين دباغين سطيف ٢ الجزائر، يُحضر لموضوع
دكتوراه حول: راهنية السؤال الأخلاقي في
الفكر العربي المعاصر بين طه عبد الرحمن
ومحمد أركون.

(٢) لمعرفة حياة العتاس على نحو أكثر راجع:

Wan Daud, Wan Mohd Nor; AL-ATTAS:
AREAL REFORMER AND THINKER.
Knowledge, Language, THought and the
civilization of islam: Essay in honor of
Syed Muhammad Naquib al attas, Edited
by: Wan Mohod Nor Wan Daud and
Muhamed Zainy Uthman. UNIVERSITY



عناصر فلسفته، نقده للعلمانية، تأصيله لأسلمة المعرفة، أزمة الغرب الدينية، الرؤية الإسلامية للوجود ونظرية المعرفة الإسلامية، نظريته في الأدب والعدالة، فلسفة التعليم الإسلامي والتصور الإسلامي للجامعة.

هذا، والكتاب صدر عن مؤلفه باللغة الإنجليزية بعنوان: *Islam and Secularism*، ونقلت طبعته الثانية إلى العربية من طرف الأستاذ محمد طاهر الميساوي عام (٢٠٠٠م)، بعد أن كان الكتاب قد صدر عن مؤلفه باللغة الإنجليزية في طبعته الأولى عام (١٩٧٨م). أمَّا الثانية؛ فكانت وباللغة نفسها عام (١٩٩٨م)، ما يعني تأخره عن عالمنا العربي لِمَا يربو عن العشرين سنة! وقد كان عنوانه بعد نقله للعربية: «مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية»، ولا يخفى على قارئ الكتاب غنى متنه بعدد رجال الفكر والفلسفة والدين، إن من تراثنا الإسلامي، أو من تراث الغرب القديم والمعاصر، ما يعني موسوعية العطاس وسعة ثقافته، تموضعه (بين عقلانيتين

يُعتبر أمرًا أكثر من ضروري؛ ففيه انفتاح للعالم الإسلامي والعربي على الفكر الشرقي المعاصر، وربط لشبكة العلاقات الثقافية داخل العالم الإسلامي من جانب، إضافة لأهمية شخصه ومشروعه الفكري من جانب ثانٍ، وهو الحاضر الغائب، الحاضر إقليميًا وعالميًا، الغائب عربيًا، مع العلم أنَّ مُفكرنا كان من الأوائل الذين نحتوا مصطلح (إسلامية المعرفة) مُبينًا مبادئها وأهدافها، وطرق اشتغالها، وأهميتها بالنسبة إلى العالم الإسلامي الذي سلّبت له الرؤية العلمانية للوجود روحه وفكره؛ لنقول عن مشروع العطاس: إنَّه محاولة لربط حاضر الأمة الشريد بماضيها المجيد.

أمَّا الحديث عن كتاب «الإسلام والعلمانية»؛ فيُعدُّ حديثًا عن أهم أعمال العطاس الفكرية، وأبرزها على الإطلاق؛ إذ يُمكن عدُّه (أطروحة توليفية شاملة) جمع فيه مُفكرنا

لِمَا ينطوي عليه من رؤية ضمنية، نجدها تعكس أمرين اثنين؛ أولاً: فهم العطاس للغرب، أو جدلية الغرب والإسلام.

وثانياً: أن تحليل العطاس للعلمانية كان تحليلاً فلسفياً لا أيديولوجياً من قبيل مقاربات علم الكلام الحديث مع الإمام (جمال الدين الأفغاني) في نقده للدّهرايين مثلاً.

وتفصيل ذلك: أن عنوان الكتاب جاء على خلاف ما هو متداول، ونقصد تلك المقابلة بين (الإسلام والغرب)، وهي مقابلة تُبرز مواجهة بين ما هو جغرافي (الغرب)، وما هو ديني (الإسلام)، أو في حالات أخرى مقابلة الديني بالديني أي: (المسيحية والإسلام)، فما موقع تقابل كهذا مع عنوان كتابنا «الإسلام والعلمانية»؟

لعلّ ما يجعل المقابلة ما بين (إسلامي) و(مسيحي) غير متداولة كثيراً في يومنا هذا هي الاعتبارات التالية:

تنويريتين)، وعن هذا أخذ المترجم يكتب: «إنّ هذا الكتاب نصّ فلسفيّ من طراز عالٍ، يضرب مؤلّفه بقدم راسخة في التقليد الفكري للفلاسفة والحكماء وأهل العرفان في الحضارة الإسلامية، ويستند على قاعدة متينة من تراثهم الزاخر في مداخلته حول الإسلام والعلمانية التي نطالعهها في هذا الكتاب، وهو إذ يفعل ذلك يحيلنا إلى حشد كبيرٍ من القضايا والإشكاليات والمفاهيم في تاريخ الفكر الفلسفي والعرفاني الإسلامي والغربي على حدّ سواء...»^(١).

مراجعة الكتاب:

أولاً: مراجعة عنوان الكتاب:

تنضوي تحت عنوان الكتاب فلسفة عميقة تحتاج إلى نوع من التحليل، وسيكون تحليلنا له استنتاجياً، وذلك

(١) محمد طاهر الميساوي: في تقديمه لترجمة كتاب: «مدخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية»، (ط. ١)، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، دار الفجر: ماليزيا، دار النفائس للنشر والتوزيع، (٢٠٠٠م)، (ص/ ١٠).

أما ما يجعل المقابلة ما بين (الشرق) و(الغرب) غير متداولة -عدا في إطارها الثقافي- فهو أنَّ الحديث عن الإسلام لا يمكن تعويضه بالحديث عن الشرق.

كذلك إلى صراع داخل (الشرق) ذاته بحكم تركيبته الدينية (إسلام، مسيحية).

وصفوة القول: إنَّ العطاس قد ارتضى مقابلة (الإسلام بالعلمانية) باعتبار أنَّ العلمانية استحالَت بمثابة الدين الجديد للغرب المعاصر، وأنَّه يُؤكِّد في غير ما موضع على أنَّ الدين في الغرب كان دومًا مستحوذًا عليه في إطار الرؤية الثقافية السيكلوارية للغرب، ما يُشير إلى ذلك تحديده لمفهوم (الغرب)؛ يقول:

«أقصد بالحضارة الغربية تلك الحضارة التي تولَّدت عن الانصهار التاريخي الثقافي للإغريق والرومان القدامى وقيمهم وتطلعاتهم، ثم اندماجها مع اليهودية والمسيحية،

- إنَّ هذه المقابلة كانت لتكون أكثر ملاءمة خلال الحروب الصليبية، حيث كان قلب المواجهة بين ما هو مسيحي وما هو إسلامي، وفي الوقت ذاته كانت الترسيمات الجغرافية لا تزال محطة إرادات هيمنة واستحواذ، فهي بذلك جغرافية متغيرة باستمرار.

- موجة العلمانية التي أتت على النصرانية في الغرب، حيث بات هذا الأخير يُجَبَّدُ أن يحدد دينيًّا لا دينيًّا. - طغيان الدراسات الاستراتيجية السياسية على الدراسات الدينية، حيث باتت الأمور تميل لأن تحدد في إطار الجغرافيا السياسية (الغرب بدل المسيحية). أما ما يجعل المقابلة ما بين (الشرق) و(الغرب) غير متداولة -عدا في إطارها الثقافي- فهو أنَّ الحديث عن الإسلام لا يمكن تعويضه بالحديث عن الشرق، بحكم أنَّ هذا الأخير متعدد العرقيات والثقافات وخصوصًا الديانات، ففيه نسبة كبيرة جدًّا من المسيحية. هذا ما يضيف تبريرًا آخر على عدم أهلية استخدامنا لمقابلة الإسلام-المسيحية؛ لأنَّها تشير

وفي غرس الروح العقلية والعلمية في البحث، سوى أن ما قدمه الإسلام قد جرت إعادة صياغته في بوتقة الثقافة الغربية بحيث تم دمجها وصهره مع كل العناصر الأخرى المكونة للشخصية الغربية والمحددة لكيانها»^(١).

الفصل الأول

الجزور التاريخية للغرب المسيحي المعاصر:

تقدم هذا الفصل على غيره جاء لدواعٍ منهجية ملحة؛ ذلك أن الكتاب أخذ بُعداً (تحليلياً تركيبياً)؛ فالتحليلي فصل فيه العتاس البنية الثقافية للغرب المعاصر وتشكلاتها، وذلك باستخدامه لرؤى العالم كمنهج تحليلي، فالغرب أكثر من أن يتم اعتباره كياناً جغرافياً وسياسياً، وإنما هو ثقافة ورؤية للعالم، تشكّلت معالمها على نحو ما تم تحديده سلفاً. أمّا التركيبي؛ فمن خلال الخروج برؤية تركيبية قوامها نموذج أو رؤية إسلامية حضارية من

ثم تطورها اللاحق وتشكلها بفعل الشعوب اللاتينية والجرمانية والسلتية Celtic، وشعوب الشمال Nordic .

- فمن الإغريق استمدت العناصر الفلسفية والمعرفية المنهجية (الإبستمولوجية)، وقواعد التربية والأخلاق والجمال.

- ومن روما استمدت قواعد القانون، وفن إدارة شؤون الحكم والدولة.
- ومن اليهود والمسيحية استمدت مبادئ العقيدة الدينية.

- ومن الشعوب اللاتينية والجرمانية والسلتية والشمالية استمدت الروح والقيم التقليدية المؤسسة للاستقلال الوطني، وكذلك روح التطور والتقدم في العلوم الطبيعية والمادية والتقانة التي بلغت بها هذه الشعوب، علاوة على الشعوب السلافية أوج تقدمها وقوتها.

- الإسلام كذلك كان له إسهام مقدر في الحضارة الغربية في ميدان المعرفة

(١) سيد محمد نقيب العتاس، «مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية»، (ص/ ١٥٦).

يأتي على ذكر عديد النماذج لهؤلاء المنظرين المسيحيين من قبيل: الفرنسي بيير تيلار دي شاردان، والألماني ديترش بونهوفر، والأمريكي بول تيليش ... الذين عقدوا صلحًا مع العلمانية الشاملة، وبدأوا في وضع ترتيبات لأسس دينية جديدة تقوم على أنقاض المسيحية التقليدية، وبشكل أكثر حدية ذهب أمثال هؤلاء وهم كثر إلى ادعاء مفاده أن التجربة العلمانية أصيلة في الديانة المسيحية، وذلك لشرعنة موقفهم المتعاطف معها، يقول العطاس:

«إنَّ كثيرين من علماء الدين والمفكرين الذين يُمثّلون الطليعة في الكنيسة متورطون إلى حدٍّ بعيدٍ في هذه الردة المستحكمة؛ إذ إنَّهم على الرغم من تصميمهم على الالتزام بالمسيحية مهما كلفهم ذلك؛ إلاَّ أنَّهم يُعلنون إيمانهم الجازم بوجود شكل علماني في المسيحية ويدافعون عنه. وهم بذلك إمَّا يدخلون في المسيحية التقليدية مسيحيَّةً جديدةً غريبةً عنها، على نحو يجعل ذلك الشكل التقليدي للمسيحية يتغيَّر، فتنتهي المسيحية

شأنها رأب الصدع الذي أمَّ بالعالم الإسلامي منذ عهده الأول بالحركات الاستعمارية التي ورثته تشويشًا واضطرابًا على مستوى رؤيته للوجود.

وكان العطاس قد افتتح هذا الفصل على شهادة الفيلسوف المسيحي الشهير جاك ماريتان، الذي تفيد شهادته أنَّ الغرب المعاصر يعيش تجربة دينية ووجودية حادة سببها تجربة الحداثة والأنوار منذ القرن السابع عشر، وذلك مع صعود كل من النزعتين التجريبية والعقلانية، وجوهر هذه الأزمة يتمثّل في (الردة المستحكمة للعلمنة)، كوعي جديد بالتقدم من طور البداوة والتخلف (المرحلة اللاهوتية) إلى طور العقلانية والنضج الفكري مع أقطاب الفكر الـلا ديني: أوغست كونت، فريديريك نيتشه، وسيجموند فرويد.

لكن الأكثر خطرًا من ذلك، هو تقبُّل فلاسفة الأديان ورجال الدين المسيحي لمصير كهذا، فبدلاً من مجابته تم قبوله كحتمية، وانخرطوا للمشاركة في مسلسل العلمنة، فنجد مُفكِّرنا

فهو العصر الذي كان فيه ملك إنجلترا يشكو من أن نصف الأساقفة ملاحدة»^(١).

وأبرز خطر تعرضت له المسيحية الغربية هي هجمة (ويليام الأوكامي) على النظرية البارمنيديّة -نسبة لبارمنيدس- هذه الأخيرة التي شكّلت قاعدة الفكر المدرسي المتمحور حول ميتافيزيقا الوجود عند توما الإكويني، ذلك أنّ نظرية بارمنيدس تقوم أساساً على فكرة المطابقة بين الماهية والوجود، ولئن كانت الماهية تُمثّل مجال (واجبات الوجود)؛ فإنّ الثاني يُمثّل مجال (ممكّنات الوجود)، فكل الموجودات بما فيها الإنسان من ممكّنات الوجود؛ لأنّها خاضعة لقانون الكون والفساد، وهنا جرى في العقل الغربي الفصل بين الماهية والوجود، عدا الله (فهو واجب الوجود) وهو الذي ماهيته عين وجوده.

(١) نقلاً عن مراد هوفمان، «خواء الذات والأدمغة المستعمرة»، ترجمة: عادل المعلم ونشأت جعفر، القاهرة، كوالالمبور، جاكارتا، لوس أنجلوس، مكتبة الشروق الدولية، (ط).
(١)، (٢٠٠٢م)، (ص / ٢٧).

إلى التقويض والاستئصال من الداخل؛ لتحل مكانها المسيحية المحدثّة» (ص / ٣٠)، هذه المحاولة التي يصفها العطاس على أنّها تُمثّل: «حركة إصلاح أخرى في تاريخ المسيحية» (ص / ٣٠).

هذا ما جعل مُفكرنا يفصل ما بين (المسيحية الأصيلة) كديانة سماوية، و(مسيحية غربية)، أو (مسيحية أرسطية) المبنية على قاعدة تاريخية غير ثابتة من التفسيرات والتأويلات الفلسفية الإغريقية.

كما يُشير العطاس إلى تبلور جملة من الدعوات التي تطالب بإصلاح المسيحية الغربية وتنقيتها من شوائب الفكر الإغريقي المسؤول عن إيجاد عقيدة التثليث خاصة في الكاثوليكية، ولنا أن نتصور ماذا يمكن أن يتبقّى للمسيحية إذا ما تم نجاح دعوات كهذه؟ مثل هذه المحاولات ستشكل أمراً خطيراً يفتح باب الشكّ والإلحاد على مصراعيه، حتى عند المتدينين ذاتهم! فمثلاً: «القرن الثامن عشر عرف على أنّه (أعظم عصر للشكّ)؛

ذلك أن إثبات ديكارت لوجوده الذاتي عبر تجربته الحدسية لا يعني ضرورة إثبات الأشياء خارج الفكر! الأمر ازداد حدةً مع الفيلسوف الألماني كانط الذي قوّض إمكانية إدراك كل حقيقة ميتافيزيقية.

مثل هذه الأسباب وأخرى^(١)، فاقمت من مشكلة الشك المتقادم عن الله في العقل الغربي المعاصر، ففتحت له المجال في اختيار الإله الذي يناسبه: «وفضلاً عن ذلك، وبسبب الطبيعة الإشكالية لتصورهم لله؛ فإن كلمة (الله) نفسها قد أصبحت تُمثّل مشكلة بالنسبة إليهم إلى درجة أنهم أصبحوا يُفكِّرون في إلغائها نهائياً، وترك الأمر للتاريخ لابتكار اسم جديد يُعبّر عن مفهوم أكثر دقة ووفاء بالمراد» (ص/ ٣٨).

(١) من بين الأسباب التي استدعت العقل الغربي للتشكيك في مبدأ الألوهية: أن مفهوم الإله في التصور الغربي قام على أساس خليط غاية في التنافر بين معنى المقدس (theos) الإغريقية، ويهوا (yahweh) العبرية، ومفهوم الإله (Deus) في الفكر الميتافيزيقي الأوروبي، (ص/ ٣٧).

هذا المبدأ الذي أخذ به توما الإكويني جعله يقول:

«إنه يمكن إدراك الماهية أو الجوهر دون معرفة أي شيء عن وجوده العيني» -أي: عن طريق الحدس- لكن وخلال أقل من مائة سنة قوّضت نظرية الأوكامي W.OCHAM القائلة: «إنه لو أن كل ماهية يمكن فهمها من دون أي معرفة عن وجود الشيء، فلن يكفي أي قدر من المعرفة للقول بأن ذلك الشيء موجود بالفعل. ومُؤدّي ذلك أنه من المستحيل على أي شخص أن يدرك ما إذا كان أي شيء موجوداً بالفعل أم لا!»، (نظرة أوكام كانت أكثر واقعية)، وهكذا جرى التشكيك في كل ماهية لا يظهر وجودها واقعياً بما فيها ماهية الله ذاته، وعلى فرض أن ماهيتها تبقى مدركة عقلياً بعيداً عن وجودها الفعلي، فما يمنع من اعتبار ذلك الإدراك تصوراً عقلياً تؤثر فيه طبيعة العقل نفسها؟ (ص/ ٣٥).

كذلك الأمر مع رينيه ديكارت الذي حاول أن يجعل الله موضوع تجربة حدسية مع العلم أن الأمر متعذر؛

الفصل الثاني

علماني، وعلمنة وعلمانية:

يورد سيد محمد نقيب العتاس في هذا الفصل ثلاثة مفاهيم متباينة عن العلمانية، ليست على معنى واحد لا من حيث الدلالة، ولا من حيث حدة الوقع والخطورة، هذا وتجدر الإشارة أولاً إلى ذلك الحضور الذي تشهده العلمانية في الغرب المسيحي على خلاف الديانات الأخرى، بل ومنذ الظهور الأول للمسيحية! ما يعني أنّ العلمانية ظاهرة قديمة منذ الظهور الأول للمسيحية، وليس كما يعتقد أنّها ظاهرة حديثة ارتبطت بعصر النهضة والإصلاح الديني والثورة الفرنسية على وجه الخصوص، فهذا لا ينطبق إلا على العلمانية بمفهومها الضيق، أي: (كمجرد فصل الدين عن الدولة)، فما علة اعتقاد كهذا؟

- إنّ المسيحية الغربية حملت في ثناياها عناصر علمنتها، وذلك فيما تمثّل بالنظريات الفلسفية والعقائد والقيم الخاصة بالديانات الوضعية

الشرقية والإغريقية، هذا لا يعني القول بوجود علمنة داخل المسيحية الأصلية وفي عقائد الكتاب المقدس (الإنجيل)، وإمّا شككت العلمنة في إطار سوء تأويلات العقل الغربي للمسيحية منذ بداية انتشارها في الغرب، يقول العتاس: «أمّا الزعم بأنّ للعلمنة جذوراً في العقيدة التوراتية، وأنّها ثمرة للإنجيل؛ فزعم لا أصل له في حقائق التاريخ، إنّ جذور العلمنة لا تكمن في عقائد الكتاب المقدّس، بل في تأويلات الإنسان الغربي لها، إنّها ليست ثمرة للإنجيل، بل هي ثمرة للتاريخ الطويل للصراع الفلسفي والميتافيزيقي بين رؤيتين كليتين للوجود يصدر عنهما الإنسان الغربي: واحدة دينية والأخرى عقلانية خالصة» (ص/ ٤٦).

المقصود بالرؤية الدينية: الرؤية اليهودية والمسيحية، أمّا الرؤية العقلية؛ فتكمن في الفلسفة اليونانية، كانت هذه أول نقطة تقودنا إلى أن نفهم على نحو جيد سبب ارتباط العلمانية بالمجتمع المسيحي الغربي دون غيره من المجتمعات الدينية الأخرى.

ووفقاً بما هو آني في عالم الدنيا، إنَّ هذه الدلالة التي يأخذها لفظ (علماني)، كإشارة إلى (هذا العصر)، أو (الزمن الحاضر)، أو (الأحداث والوقائع المعاصرة)، تجعل من العَلَمَانِيَّة عملية تاريخية، ورؤية لوجود العالم دائم التغير، حيث تضرب فكرة نسبية القيم الإنسانية بجذورها العميقة. ويُعدُّ هذا الفهم المزدوج للعلماني (الزمان) قديماً قدم اندماج التراث الإغريقي-الروماني بالتراث اليهودي في المسيحية الغربية؛ حيث تم إقحام كل من الرؤية الإغريقية والرؤية اليهودية للوجود داخل الرؤية المسيحية، فكان له وقع الإشكالي على هذه الأخيرة؛ إذ إنَّ التراث اليهودي يرى أنَّ الوجود زماني بالدرجة الأولى، في حين يرى التراث الإغريقي أنَّ الوجود مكاني، هذا الاختلاط بين الرؤيتين يعتبره العطاس جذر الأزمت المعرفية والدينية للغرب الحديث.

وفي الوقت الذي جرى فيه تصفية المسيحية من التراث الإغريقي، تم الحفاظ على الرؤية العبرانية، وهذا

- أمَّا النقطة الثانية والمهمة: فتتمثَّل في قرار سياسي خطير يعكس لنا مدى تدخل السلطة الدنيوية في تسيير الشأن الديني كأهم حدث في التاريخ؛ ألا وهو تحويل مركز ظهور المسيحية من القدس إلى روما، فقد اعتبر العطاس أنَّ المسيحية وحدها من دون أديان العالم الكبرى جميعاً قد حولت مركز ظهورها من القدس إلى روما في أول محاولة (لتغريب Westernization المسيحية)، وإخضاعها للثقافة الغربية، ما زاد من وتيرة علمنتها، ما يعني أنَّه: «قد ترومت المسيحية، ولم تنصر روما» (ص/ ٤٦).

* أما عن الأنماط الثلاثة من العلمانية؛ فهي على النحو التالي:

- عِلْمَانِي (Secular): مشتقة من الكلمة اللاتينية Saeculum، هذا المصطلح اللاتيني يعتبره مُفكِّرنا ذا دلالتين (زمانية ومكانية)، حيث الزَّمان يشير إلى (الآن)، كصيغة للحاضر والمستقبل، أمَّا المكان فيشير إلى (العالم)، أي: (الدنيا)، والبعد الدنيوي. فلفظ عِلْمَانِي إذن: يدلُّ على الاهتمام

والإحالات الدينية الزائدة، وما يتضمَّنهما من نبذٍ للأرواح والآلهة والقوى السحرية على العالم والطبيعة.

ما يعني (فصل الطبيعة عن الله، وتمييز الإنسان عنها)، بحيث لا يرى الإنسان بعد ذلك في الطبيعة أيَّ أثر أخلاقي.

أمَّا عن تجريد السياسة من القداسة؛ فذلك بغية تحقيق تغيير سياسي، ومنه تغيير اجتماعي لفتح الطريق أمام العملية التاريخية (الضرورة). وعن تجريد القيم من القداسة؛ فيعني به أنصار العلمنة نَسَبَتَ النظم الثقافية والقيمية، وهي تشمل الدين والرؤى الكلية للوجود وأسئلة الوجود والحياة ... ووضع ذلك في مسار التاريخ لينخرط الإنسان -بزعمهم- ضمن عملية (التطور).

- العَلْمَانِيَّة: تأتي على نقيض العلمنة في انفتاحها اللأ نهائي والأ محدود على التاريخ، ذلك أنَّ العلمانية تعكس منظومة فكرانية مغلقة Ideology،

يعكس لنا وقع الصيرورة والنسبية لدى الإنسان الغربي المعاصر (ص/ ٤٢)^(١).

- العَلْمَنَةُ: العلمنة عمومًا تتضمَّن العناصر الثلاثة التالية: عدم الانبهار بالطبيعة (إزالة القداسة عنها)، تحرير السياسة من الدين، نزع القداسة عن القيم. العنصر الأول: كان قد دشَّنه الفيلسوف الألماني ماكس فيبر؛ قاصدًا به تجريد الطبيعة من المعاني

(١) لمعرفة المزيد عن هذا الموضوع راجع ما نقله الأستاذ المسيري عن الباحثة الأمريكية (سوزان هاندلمان) Suzan Handelman، التي رأت في الحضارة الإغريقية حضارة مكانية تحترم الأيقونات، وما تتسم به من ثبات ووضوح، كونها بارمنيدية وأفلاطونية تقديس المثل المتعال على صيرورة الحواس. عكس اليهودية والحضارة العبرية كونها ليست حضارة مكانية، وإمَّا حضارة زمانية؛ فاليهودي يستحيل ارتباطه بالمكان (الأرض)، بل هو فقط يعيش في الزمان بدايته ونهايته دون معرفة أصله، فلا تشغل الصورة، أو الأيقونة حيِّرًا في وجدانه، فكانت اليهودية رفضًا للثبات. [عبد الوهاب المسيري، «اليهودية وما بعد الحدائث: رؤية معرفية». مجلة (إسلامية المعرفة)، (السنة: ٣)، (العدد: ١٠)، (ص/ ٩٨ - ١٠٠)].

والجانب الطقوسي والمؤسسي، حيث يتم تقسيمه بين الإيمان والمؤسسة... والدِّين ظاهرة Phénomène تشهد حضوراً مُتعدِّداً في التاريخ كذلك في الفضاء العام والعالم، وهنالك من المجتمعات ما لا تشهد أي حضور للظاهرة الدينية^(١)؛ لذلك نجد اعتبار الدِّين كظاهرة، وأيضاً موضعه في التاريخ والتجربة التاريخية، هو ما يطبع الفهم الغربي للدين.

(١) المديونية: من الفعل (دان) مشتق من كلمة (دين)، وهو مصطلح يُفيد معنى أن يكون المرء مدينًا، كما تحمل معاني لها علاقة بالدين، وإن كانت من قبيل المتضادات المتقابلات، فالشخص قد يجد نفسه في حالة دَيْن، أو يجد نفسه دائنًا، ومثل هذا الشخص (الخاضع للدِّين) يجد نفسه خاضعًا للقوانين التي تنظم الديون، وخاضعًا كذلك لصاحب الدين.

(1) Dictionnaire des concepts philosophiques, sous-direction de Michel Blay, Carousse-CNRS, première édition, 2006, p. 712.

والغرب يرى فيها خطرًا على العلمنة، ويؤكِّد على ضرورة مراقبتها، ومنعها من أن تصير إطارًا فكريًا للدولة.

الفصل الثالث

مفهوم الدين وأساس الأخلاق في الإسلام:

يداعب العتاس في هذا الفصل من خلال مساءلة إيتيمولوجية لمصطلح (الدين) مُعتبرًا أنه بغير الدلالة التي يحملها مصطلح religion، كما فهم وفسر على مدار التاريخ الدِّيني الغربي. ففي اللُّغة العربية هذا المصطلح مشتقُّ من الجذر (دي ن)، وهو يتوزع على أربع دلالات أساسية: المديونية، الحكم، الاستسلام، الفطرة. بل أبعد من ذلك؛ إذ لا نلتمس هذه الدلالات إلَّا في دين (الإسلام)، على خلاف النسق الغربي الذي يفهم الدِّين على نحو ما هو (ظاهرة)، فقد جاء في معجم Concepts Philosophiques: أن للدين جانبين؛ جانب التقوى Piète الذي يربط الإنسان بالألوهية،

الرسول -صلى الله عليه وسلم- وسلطانه وشريعته، فكان هو (دَيَّانَهَا).

(٢) الاستسلام: مفهوم ناتج عن الأول، أي: من (حالة الوقوع تحت طائلة الدين)، فيحط المرء من قدر نفسه؛ ليخدم سيده، ويصير مستعبداً له، كما يتجسّد عبر ثنائية المملك (الله)، والمملكوت (ما سواه) الذي يخضع لحكم وسلطان الله، والإنسان ضمن الدائرة الثانية (المملكوت)؛ فهو بذلك عبد لمالكة، فالعبودية هي الأخرى مصطلح ضمن البنية المفهومية لمصطلح (دين)، [الرؤية الغربية الحديثة استنكرت العبادة واعتبرتها أمراً زائفاً]، والإنسان بإرجاع نفسه إلى مالك سيكون في خدمة ربه.

لكن الخدمة هنا ليست بمعناها الإنساني، حيث يسدي الإنسان خدمة لسيده أو لمؤسسة يعمل بها، ذلك أنّ الخدمة في الإطار الديني يكون صاحبها حراً، فهو يستسلم لخالقه طواعية وليس عن إكراه، [ما يعني أنّ العبودية مرتبطة بالحرية، وليست

إنّ هذه الدلالة المتناقضة ظاهرياً (دائن/مدين، أو مُدان) لها بُعد حضاري واجتماعي، فهي وإن حملت بُعداً مادّيّاً تجاريّاً؛ فذلك لا يمكن تصويره إلا في مجتمع تجاري وهو مجتمع حضاري، أو قل مُدن أو مدينة (مدائن)، كما أنّ للمدينة حاكماً أو ما يمكن أن نسميه (دَيَّاناً)، ومنه فالفعل (دان) يُشير لحياة اجتماعية حضارية يحكمها قانون ونظام ويسودها نظام من العدالة والسلطة.

وهي أيضاً ذات ارتباط قوي بالفعل (مَدَّن)، ومنه مصطلح التمدُّن الذي يعني الحضارة والتهديب، ما يجعل هنالك ترابطاً قوياً بين (الدين) و(المدينة).

[عكس ما يُعتَقَد أنّ الدين مطية تخلف، ويناقض حالة التمدُّن والحضر].

ومثال ذلك تحول المدينة المنورة من مصطلح (يثرب) إلى (المدينة/مدينة النبي)، وذلك بعد دخول دين جديد لها وهو الإسلام والامتثال له، بقيادة

الحكمة من هذه المفاهيم الأربعة؛ لتجعل من الدين ميلاً طبيعياً، وأمرًا فطرياً لدى الإنسان.

الفصل الرابع

المأزق الإسلامي:

هذا الفصل يعكس الدلالات العالمية لمشروع العتاس الفكري؛ فهو بقدر معالجته للأزمات الداخلية لماليزيا، والإقليمية لعالم الملايو، بقدر ما حاول معالجة الأزمة التي تتخبط فيها الأمة الإسلامية، جوهر الأزمة يأخذ أبعاداً معرفية، وأخلاقية تكمن بالضبط في: تداول المعرفة ذات الرؤية الغربية للوجود، إضافة إلى: افتقاد عنصر أخلاقي مهم، وهو افتقاد الأدب، في مسعى منه لقراءة الأزمة من منظور تكاملي (تكامل معرفي وقيمي)، يقول العتاس: «إنَّ المأزق العام الذي يواجه المسلمين اليوم يعود إلى الأسباب التالية:

(١) التشويش والخطأ في المعرفة، الأمر الذي سبب الظروف المؤدية إلى:

نقيضة لها]؛ لذا: كان من اللائق أن نقول عن الله (الملك)، أو (المالك)، ولا نقول عنه (سيد)، كما لا نقول عن المملوك (الإنسان المتعبد) الخادم (خادم لله)، وإمّا نقول (متعبد)، وبفعل التعبد هذا يكون الإنسان قد حقق الغاية من خلقه لقوله -عز وجل-: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاريات: ٥٦).

(٣) الحكم: وهو نقيض الاستسلام، بمعنى أن يصير الشخص عظيمًا، أو قادرًا، أو قويًا، كما هو حال القاضي، أو الحاكم، أو الوالي، أو الملك، فنقول: إنَّ الرسول -صلى الله عليه وسلم- كان ديّانًا على المدينة المنورة، أي: حاكمًا عليها.

(٤) الفطرة: مصطلح (الدين)، وما يحمله من اشتقاقات قد تتضمن متطلبات حضارية مثل: (القانون، والنظام، والعدالة، والسلطة، والتهديب الثقافي والاجتماعي)، وهي كحالة وجودية تُعتبر بالنسبة إلى الإنسان أمرًا طبيعيًا، ومعتادًا، ومألوفًا. وهنا تكمن

تلك القدرات الذاتية في الفرد هو ما يمثل (العدل) بصورته الذاتية، وإدراك مقامات تلك الدوائر الثلاث يعني تمثل العدل في صورته الاجتماعية؛ لذا: ففقدان الأدب هو فقدان للعدل.

أما عن فرق الأزمة فهم ثلاث:

- **فريق التحديثيين:** وُجِدُوا منذ القدم في العالم الإسلامي، وذلك منذ تسرب المفاهيم اليونانية إلى الرؤية الإسلامية، وخلفاؤهم هم دعاة الحداثة الغربية في عصرنا الحالي. وإن كان على الأقل من تبنى أفكار اليونان من فلاسفتنا القدامى هم أكثر فهمًا للحضارة اليونانية وثقافتها من المحدثين المعاصرين؛ إذ الحداثيون المعاصرون تميل كتاباتهم لأن تكون ذات طابع صحفي شكلاً ومضموناً، وأفكارهم سطحية ساذجة وهم الذين حاولوا عمومًا قطع الصلة بين علماء السلف الأوائل والتراث الإسلامي والجيل الإسلامي الحالي. مثل أولئك التحديثيين ليس لهم الآليات المنهجية والاستدلالية نفسها التي نجدها عند علماء الإسلام الأوائل، فهم بذلك

(٢) انعدام الأدب على مستوى الأمة، وقد نتج عن السببين الأول والثاني الوضعية الآتية:
(٣) ظهور قادة غير مؤهلين للقيادة الصحيحة والرشيده للأمة المسلمة، قادة لا يتوفرون على الصفات الخلقية والفكرية والروحية العالية اللازمة للقيادة الإسلامية» (ص / ١٢٦، ١٢٧).

أما تشوش المعرفة الإسلامية؛ ذلك أنه تم استلهامها من الغرب ومنجزاته الفكرية والعلمية (لذلك تُعدُّ سببًا خارجيًا)، خاصة من خلال الحركات الاستعمارية والبعثات العلمية لطلبة العالم الإسلامي لجامعات الغرب؛ فهي لذلك مشبعة بالرؤية الغربية للعالم -متحيزة-.

في حين أنَّ انعدام الأدب (كسبب داخلي) هو انعدام النظام والانضباط discipline على مستوى الجسم والعقل والروح، الذي يستطيع كل واحد بمقتضاه أن يعرف ويدرك مقامه المناسب وعلاقته بدوائر ثلاث: (نفسه، ومجتمعه، وأتمه)، وتناسق

الحقيقة لا يزيدونه إلا تشويهاً فهم «يأخذون على عواتقهم المهمة المزيفة المتمثلة في تنقية الإسلام ممّا يحسبونه شوائب، والتصوف كما يرونه إحدى تلك الشوائب، فمثل طريقتهم في ذلك كمثّل إنسان يريد أن ينقي حائطاً أبيض من بقع ولطخ وجدها فيه، فاستخدم قدرًا زائدًا عن الحدّ من مادة للتنظيف من الصنف غير المناسب؛ ولذلك: فبدل أن يزيل فقط البقع واللطخ التي شوّهت الحائط؛ فإنّه أزال كذلك جانبًا من طلاء الحائط الأبيض ممّا زاده تشويهاً وفسادًا» (ص/ ١٤٣).

- العلمانيون: وهي فرقة ثالثة نموذجهم الأساسي هو الغرب ورؤيته للوجود، وما يميّز غالبيتهم هو عدم امتلاكهم للشروط الفكرية الروحية واللغوية لمعرفة الإسلام ونظريته في المعرفة، فهم مقطوعو الصلة بالأصول المعرفية للإسلام والعلوم الإسلامية. أمّا من الناحية الأخلاقية؛ فهم ضحية انعدام الأدب ووصفهم العطاس بـ (الفريق الأكثر جرأة ووقاحة). كما أنّهم يُكرّسون الفوضى والاضطراب

غير قادرين على تطوير اجتهادات وتفسيرات أولئك العظام بطريقة منهجية واضحة. في حين نجدهم مغرّقين في توافه الأمور من المعرفة ممّا أدّى إلى إهمالهم للمشكلة الحقيقية، ألا وهي (مشكلة التربية والتعليم)، وذلك بتركهم للنموذج الإسلامي، وما هو فرض عين من المعرفة، في مقابل قناعتهم بما هو فرض كفاية من العلوم الدنيوية وتضخيمه؛ لينمو بذلك حجم العلوم العلمانية بشكل كبير على حساب علوم الدين، عقائده، وتعاليمه، وقيمه، ورؤيته للوجود.

- التقليديون Traditionalists: وهم شركاء غير مباشرين لدعاة الإصلاح التحديثيين، وإن كانوا لا يدعون مثلهم إلى العقلانية بنمطها الغربي، وهم يسعون لتسطيح المسلمين ونزع البعد الروحي عن الإسلام خاصة عبر تهمهم على التصوف محملين إيّاه محمل الطريقة؛ لذلك: فهم يعتقدون مثل التحديثيين أنّ التصوف سبب انحطاط الأمة، فيرفعون شعار تنقية الإسلام من الشوائب؛ إلّا أنّهم في

رجال الفلسفة والعرفان كأبي حامد الغزالي، وابن عربي، والشيرازي...؛ فقد قدّم هؤلاء نظريات في النفس والعقل والوجود ما يمكن استثماره في الدراسات الإستمولوجية والتربوية المعاصرة، خاصة وأنّ العطاس يجعل مخرج العالم الإسلامي من أزمتته في (عملية التربية والتعليم).

الفصل الخامس

تحرير المعرفة من الرؤية الغربية:

يعرض العطاس في هذا الفصل محاولات وجهوده في أسلمة المعرفة، بما هي عملية تحرير للمعرفة من الرؤية الغربية للوجود Dewesternization of knowledge، وإحالاتها الوضعية، لكن قبلاً، ينطلق مفكرنا من مصادرة مفادها أنّ المعرفة تشكل أكبر تحدّ للإنسان المعاصر وكيانه؛ إذ «قد واجهت الإنسانية في مسيرتها المضطربة عبر الأجيال تحديات عديدة؛ إلاّ أنّه لم يكن منها ما هو أكثر خطورة على الإنسان، وهدماً لحياته من التحدي الذي تمثله الحضارة الغربية

المعرفي، وخطؤهم الأساسي على الإطلاق هو تسويتهم لكل صنوف المعرفة؛ فلا يفرقون بين ما هو فرض عين، وما هو فرض كفاية، ناهيك عن الاضطراب الذي ينجر عن مساواة كهذه. لا يسمعون ولا يكتثون، ويعاملون بقلّة أدب واحتقار الحكماء الكبار من المسلمين، في حين نجدهم مشدودين لكل كلمة يقولها علماؤهم الغربيون خاصة في العلوم الإنسانية.

وعن الفرق الثلاث يقول العطاس: «إنّنا علينا أن نعي أنّ المنتمين إلى الطوائف الثلاث الرئيسة التي تعمل لا فقط على تأييد حالة انعدام الأدب، بل تعمل على ترسيخ وقعه الصاعق وتعميق آثاره البغيضة في الأجيال الحالية من المسلمين، ليسوا في الواقع قادة حقيقيين.

إنّنا بإمكاننا دون التعرف على هؤلاء أو اتباعهم أن نحصل على المعرفة بالإسلام وبرؤيته للوجود، وذلك من علماء الماضي الكبار الذين هم عمدتنا الحقيقية، وهداتنا إلى مصادر تلك المعرفة» (ص/ ١٥٠)، ويقصد بهم

وعن سمات المعرفة الغربية:

- إنها فاقدة للغاية؛ نظراً لتضورها غير القويم، هذا الذي أدى بها إلى أن تكون سبباً في جلب الفوضى والاضطراب في حياة الإنسان بدلاً من أن يكون لها الفضل في أمنه وسلامه وعدله.

- إنها معرفة تدّعي تصوير الحقيقة، وامتلاكها إيّاه، والتعبير عنها، لكنّها في الأصل لا تنتج إلا الاضطراب والتشويش والشكّ، ذلك أنّها ترفع الشكّ والظنّ إلى مصافّ العلمية، بل وتعتبرهما منهجاً مُعبراً، وأداة معرفية صحيحة مهمة في البحث عن الحقيقة.

- إنها معرفة جلبت ولأول مرة في التاريخ الفوضى والاضطراب إلى مملكات الطبيعة الثلاث، مملكة الحيوان والنبات والجماد.

كما يأتي في هذا الفصل ذكر العطاس لطبيعة وتصور كل من الإنسان والمعرفة والتربية والتعليم، وفق الرؤية الإسلامية للعالم.

اليوم، بل إنّي لأجازف بالقول إنّ التحدي الأكبر الذي اخترق وجودنا في هذا العصر إنّما هو تحدي المعرفة» (ص/ ١٥٥). والمعرفة هنا ليس المراد بها المقابلة للجهل؛ وإنّما المعرفة على نحو ما تمّ تصورها وإنتاجها ضمن الرؤية الغربية للعالم.

فالمعرفة ليست شأنًا محايدًا، وإنّما متشربة بروح ومحتوى يتنكران في ثوب المعرفة؛ لذا: فهي في شكلها العام ليست معرفة حقيقية وصحيحة بقدر ما هي تأويلات لحقائق صيغت بمنشور Prism الحضارة الغربية ووفقاً لرؤيتها الكلية للوجود ونظرتها العقلية للحقيقة، ولإدراكها النفسي للوجود خاصة أنّ هذه الحضارة تمارس اليوم الأثر الأكبر في صياغة المعرفة ونشرها ممّا يعني أنّ ما يتم نشره هو معارف مشبعة بأسلوبها، يختلط فيها ما هو حقيقي بما هو خاص بشخصية تلك الحضارة وروحها، وتُقدم للآخرين ليأخذوها عن غفلة بكلها وكليها كما لو كانت هي المعرفة الحقيقية ذاتها،

تتصارع من أجل السيطرة والسيادة؛ إلا أنه قد طُبعت وسائل الخلاص من خلال الدين الحق والاستسلام الصادق» (ص/ ١٦٣).

ومن هذا التصور: فإنَّ مستقر المعارف هو عقل الإنسان ونفسه وقلبه، وهذا ما يعكس تكامل تلك الملكات على ضوء مكتسبات الرؤية الإسلامية للمعرفة، فكان لزاماً على المعرفة

ومن هذا التصور: فإنَّ مستقر المعارف هو عقل الإنسان ونفسه وقلبه، وهذا ما يعكس تكامل تلك الملكات على ضوء مكتسبات الرؤية الإسلامية للمعرفة.

وما ينتج عنها أن تكون ذات غاية سامية، فالإنسان قد أتاه الله جملة من القدرات والاستعدادات ليكون خليفة الله في أرضه من قبيل القدرة على الفهم والإدراك والرؤية الصحيحة وتذوق الحقيقة، والكلام والبيان، وبين له الله الصواب من الخطأ، والحق

(١) طبيعة الإنسان: يستلهم مُفكرنا موقفه إزاء الإنسان من تصور فلاسفة الإسلام الأولين له؛ فهي بذلك مقاربة دينية عرفانية وفلسفية في آنٍ واحد، فالإنسان كما يقول عنه العطاس: إنَّه ذو طبيعة مزدوجة روح وجسد، فهو كائن مادي وعقل معاً، يقول:

«الإنسان رفيق مزدوج Double associate يمتلك طبيعة ثنائية التكوين من روح وجسد، فالروح هي العاقلة والجسد هو الحيواني.. إنَّه كيان روحي ومادي، وإنَّ له هويته الخاصة المعبر عنها بكلمة (ذات) Self، وإنَّ له صفات تعكس صفات خالقه عز وجل، وللإنسان علم بأسماء الأشياء ومعرفته بالله سبحانه، وإنَّ له أجهزة روحية وعقلية للمعرفة والإدراك مثل القلب والعقل، وإنَّ له ملكات للشهود والتجربة في أبعادهما المادية والذهنية والروحية، وهو ذو نفس لها الاستعداد لتلقي الهداية والحكمة، كما أنَّه ذو قدرة على تحقيق العدل مع ذاته، ولكننا نقول كذلك: إنَّه كثير النسيان والظلم والجهل، ففيه على حدِّ سواء الصفات الإيجابية والسلبية التي

اللدني والحكمة هي العناصر الجوهرية للنوع الأول من العلوم، وحصول المرء على العلم اللدني والحكمة يكمن عبر الذوق والكشف كثمرات لعبادة الله والإخلاص له.

- **الصنف الثاني:** هو ما كان فرض كفاية إذا عرفه بعض المسلمين سقط عن بعضهم، وذلك فيما تعلّق بمعرفة فنون العلوم الأخرى، ولئن كان الصنف الأول من المعرفة يهبه الله للإنسان بواسطة الوحي؛ فإنّ الثاني تحصيله يكمن بواسطة التجربة والملاحظة والبحث، فهو بذلك معرفة استدلالية استنباطية ما يجعله يختلف عن الأول من حيث المنهج والطبيعة.

فالصنف الأول يختصّ بمعرفة الحقائق الموضوعية الألزّمة لهدايتنا، أمّا الصنف الثاني المتعلق بمعرفة المحسوسات والمعقولات فتحصيله بغرض قيم عملية.

هذا، والاختلاف في الطبيعة أو في المنهج بين كل من الصنفين وأولية

من الباطل قولاً وفعلاً؛ لقوله تعالى: «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ» (البلد: ١٠)، ومنحه الله الحرية والمسؤولية والخيار خياره، كما منحه العقل؛ لتمييز به، ولئن تشوش واضطرب عليه عقله، فأمره لله إن شاء هداه إلى السلوك القويم، كلّ ذلك لتحقيق خلافة الله في الأرض.

(٢) طبيعة المعرفة:

يُميّز العطاس بين ضربين من المعرفة، فهنالكَ ما هو أساسي (فرض عين)، ومنه ما هو غير ذلك (فرض كفاية)، وهو تقسيم وضعه تماشياً مع الرؤية الإسلامية للوجود التي تشمل الآخرة والدينا، كذلك طبيعة الإنسان المزدوجة روح وجسد، فالعلوم منها ما هو غذاء وحياء للروح، وصنف هو زاد الإنسان يحقق به أهدافه العملية - **فالصنف الأول:** هو ما يهبه الله للإنسان عبر الوحي ويشتمل على القرآن الكريم وعلوم الشرع المختلفة، وسُنّة رسوله القولية والفعلية والتقريرية، والمعارف والحكم الروحية. فالقرآن والسُنّة والشريعة والعلم

تحقيق نموذج (الإنسان الصالح)، وليس (المواطن الصالح)، مثلما هو متداول في فلسفة التربية بنموذجها الغربي؛ فالأول هو إنسان رسولي تم إعداده من خلال منهج تربوي رباني.

في حين النموذج الثاني تم إعداده وفق منهج ورؤى مادية دنيوية. وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى تمييز العطاس بين مصطلحي (التربية) و(التعليم)، معتبراً أنّ إصاق الأول ليأخذ دلالة (التعليم) في المعنى الإسلامي ليس بالأمر الصحيح^(٢)؛ إذ الأخذ بهذه الفكرة هو ما شاع عن طريق الحدائين في عالمنا الإسلامي، فباستنطاقه للدلالة المعجمية لـ (تربية Education) اعتبر العطاس أنّ هذا المفهوم يأخذ أبعاداً فيزيائية ومادية أكثر منها روحية، كما أنّ دلالة هذا المصطلح تتعدى نطاق الحيوان العاقل (الإنسان) إلى صنوف أخرى من

(٢) سيد محمد نقيب العطاس، «مفهوم التعليم في الإسلام: إطار تصوري لفلسفة إسلامية للتعليم»، ترجمة: حسن عبد الرزاق النقر، كوالمبور، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، (١٩٩٨م)، (ص / ٢٧).

الأول على الثاني بحكم أن شرف العلم من شرف المعلوم، لا يعني عدم وجود تكامل وظيفي بينهما، بل يحدث أن يصبح الصنف الأول هو القاعدة والأساس للصنف الثاني، «ذلك أنّه من دون الروح الهادية التي ينطوي عليها الصنف الأول؛ فإنّ الصنف الثاني لا يمكن أن يقدم للإنسان الهداية الحقيقية في الحياة، بل يزيده تشويشاً واضطراباً، ويغرقه في مجاهل متشعبة من البحث الذي لا نهاية له، ولا غاية» (ص / ١٦٧). ولعلّ هذا ما يترجمه قول الغزالي: «اعلم أنّ العلم على قسمين؛ أحدهما: شرعي، والآخر: عقلي، وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند صاحبها، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها»^(١).

(١) معنى التربية والتعليم وأهدافهما: في هذا الفصل يضع العطاس فلسفة التعليم كرهان يمكن من خلاله تجاوز أزمة الأمة الإسلامية الحالية من خلال

(١) «مجموعة رسائل الإمام الغزالي»، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (ط. ١)، (٢٠٠٣م)، (ص / ٢٦٧).

وهو العدل، ذلك أنّ «الإنسان الذي أُشرب الأدب ينضح حكمة، أمّا فيما يتعلّق بالمجتمع؛ فإنّ الأدب يعني تحقيق نظام عادل فيه، فالأدب إذن هو مشهد العدل كما تعكسه الحكمة، وهو إدراك المراتب المختلفة في نظام الوجود والمعرفة والاعتراف بها، والعمل وفق ذلك الإدراك والاعتراف» (ص / ١٧٠).

مثل هذه الرؤية تجعل المعرفة أمرًا له علاقة بالمقدس وليس السلطة؛ ذلك لارتباطها بقيم عليا، كالحكمة والعدل والحق كدلالة على النظام والانضباط.

مثل هذه الرؤية تجعل المعرفة أمرًا له علاقة بالمقدس وليس السلطة؛ ذلك لارتباطها بقيم عليا، كالحكمة والعدل والحق كدلالة على النظام والانضباط.

هذا الذي نعدم له أثر ضمن النسق الغربي، وما يتم تلقيه ضمن المناهج

الموجودات كالمعادن والنبات والحيوان، كأن نقول تربية النبات، وتربية الحيوانات ... على عكس التعليم الذي تقتصر دلالاته على مجرد الإنسان.

لذا: فالأقرب إلى مصطلح التعليم هو (التأديب) يقول: «إنّ العنصر الأساسي في مفهوم الإسلام للتربية والتعليم يتمثّل في غرس الأدب؛ لأنّ الأدب بمعناه الواسع المقصود هنا والشامل لحياة الإنسان الروحية والمادية هو الذي يغرس فيه صفة الصلاح. إنّ معنى التعليم هو بالتحديد ما عبر عنه الرسول -صلى الله عليه وسلم- حينما قال: «أَدَّبَنِي رَبِّي؛ فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي»...» (ص / ١٧٠، ١٧١).

(٢) النسق الإسلامي للنظام والانضباط: العلم في النسق الإسلامي هو الإدراك الصحيح لمواقع الأشياء في الكون بما في ذلك الله عزّ وجل، بعيدًا عن كل اضطراب أو تشويش، وإدراك مواضع الأشياء في موقعها ذلك هو مثل للحكمة ذاتها، والالتزام بها هو ما يمثل تأدّبًا وتهيئة لوضع اجتماعي

بالإنسان من حيث هو فرد، وفيما يتعلّق بترقية شخصيته وتحقيق هويته، وكذلك فيما يتعلّق بالغاية الكبرى للعلم المتمثلة في إشباع رغبته في معرفة النظام الإلهي للعالم وتحقيق الفوز والفلاح؛ فإنّ الغرب لا يُعيرُ ذلك أيّة أهمية، ولا يعترف في شأنه بأيّة حقيقة، بسبب أنّ الغرب لا يعرف ولا يعترف بأيّة حقيقة تكون هي مركز رؤيته، وليس له أيُّ كتاب صحيح يصدقه ويتبعه في الحياة، ولا هو يعرف أيّ مُرشدٍ للبشر تصلح أقواله وأفعاله ونهج حياته جميعاً أن تكون مثلاً للتأسي والافتداء به في الحياة بوصفه الإنسان الكامل». (ص/ ١٧٥).

الفصل السادس

دراسة حالة الأرخييل الملايوي الإندونيسي:

يعرض المؤلف في هذا الفصل وضع الأرخييل الملايوي الإندونيسي وتجربته مع الإسلام (أو ما يسمى الأسلمة)، التي حولت المجتمع روحاً وجسداً،

الجامعية المعاصرة، فهذه الأخيرة كما يعتبرها العطاس: «مثال لإنسان في حالة ظلم»، يشهد على ذلك قوله: «إنّ الجامعة الحديثة هي مثال للإنسان في حالة ظلم، تلك الحالة التي تجري المحافظة عليها ورعايتها بتشجيع الشكّ ومجرد الظنّ، ورفع قيمتها وإضفاء الشرعية عليها بوصفها أدوات معرفية في البحث العلمي» (ص/ ١٧٤).

أمّا ما يتلقّاه الإنسان من معارف في إطار التصور الغربي لنظام الجامعة بأهدافها، وكذا في تصورها الإنسان بما هو محور العملية التعليمية، أو من حيث المرجعيات التي يؤسّس الغرب من خلالها مناهجه، ويسطر أهدافه، فقد كتب العطاس قائلاً:

«علينا أن نلاحظ أمراً مهمّاً بخصوص ثقافة وحضارة وبخصوص علم اجتماع المعرفة؛ فقد تمّ تعريف العلم وتحديد معناه من زاوية الجهد المبذول للسيطرة على الطبيعة، والتحكم في المجتمع، أمّا فيما يتعلّق

- المرحلة الثالثة: (١١١٢هـ/١٧٠٠م- إلى الآن).

تُعدُّ امتداداً للأولى واكتمالاً للثانية -كمرحلتين ناجحتين- وإن شهدت هذه المرحلة حضور الغرب في المنطقة الآسيوية وبروز عملية التغريب westernization عبر حمل شعارات الحداثة العقلانية والفردانية والعالمية (النزعة الإنسانية)، وقد كانت المنطقة في غنى عنها، فقد سبقها إلى ذلك الإسلام.

والله أعلم بالصواب، والحمد لله ربّ العالمين.



والتي يرى أنّها قد مرّت بمراحل ثلاث بالمنطقة الملايوية:

- المرحلة الأولى: (٥٧٨هـ- ٨٠٥هـ/١٢٠٠-١٤٠٠م).

وهي مرحلة اهتداء الجسد وتحوله Conversion of the body حيث كان الخطاب الفقهي هو الغالب كونه ارتبط بتفسير تعاليم الشريعة لمجتمع جديد عن الإسلام في حين شهد هذا التحول قصوراً على مستوى العقل والفكر؛ لأنّ كثيراً من المفاهيم القديمة ما زالت لصيقة بالإنسان الملايوي؛ إلّا أنّ الإيمان كان على قناعة وكان قوياً.

- المرحلة الثانية: (٨٠٣هـ- ١١١٢هـ/١٤٠٠-١٧٠٠م).

وهي مرحلة اهتداء الروح والعقل، حيث غلب فيها الخطاب الصوفي العقلاني وعلم الكلام اللذان كانا سبباً في شرح وتبسيط المفاهيم الإيمانية الرئيسة على المستوى النظري، واتضحت للعقل معالم الرؤية الإسلامية للوجود وفصلها عن الموروث القديم.

جديد الكتب ..



«اللَّفْيَاثَانُ الْإِسْلَامِي: الْإِسْلَامُ وَتَشْكِيلُ سُلْطَةِ الدَّوْلَةِ»

المؤلف: سيد فالي رضا نصر، ترجمة: خالد بن مهدي.

الناشر: مركز نماء للبحوث والدراسات، (٢٠١٦م).



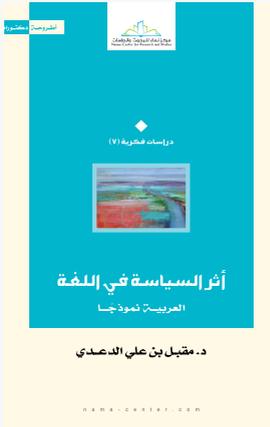
يدور الكتاب حول فرضية أن الدولة نفسها تلعب دوراً رئيساً في غرز الإسلام في سياسة الحكومات المسلمة؛ إذ على الرغم من أن زعماء الدولة قد فسّروا (الإسلامية) بكونها عدوًّا؛ فقد نظروا إليها أيضًا باعتبارها فرصة؛ إذ إن الالتفات نحو الإسلام - كما يجادل المؤلف - يُعتبر من مظاهر اندفاع الحكومة لإرساء هيمنتها على المجتمع وتوسيع نفوذها وسيطرتها.

ولدعم أطروحته؛ فإنه يركز على حالتَي ماليزيا وباكستان. كما يُبيّن المؤلف في هذه الأطروحة أن زعماء الدولة في ماليزيا وباكستان قد وصلوا إلى استنتاج مفاده: أن الدولة إذا ما فسّرت على أنها إسلامية، فيمكنها تسخير طاقات الإسلاموية في إخضاع المعارضة السياسية وبسط سلطتها.

«أثر السياسة في اللغة (العربية نموذجاً)»

تأليف: مقبل بن علي الدعدي.

الناشر: مركز نماء للبحوث والدراسات، (٢٠١٦م).



في هذه الأطروحة الأكاديمية يُحاول المؤلف بيان الأثر الذي قد تكون السياسة أحدثته في اللغة العربية بالتحديد، على مستوى البنى والتراكيب، وطرق النحت والاستحداث المفرداتي اللغوي، بالإضافة إلى بيان تاريخ

علاقات التأثير والتأثر بين المحيط السياسي والدراسات اللغوية المختلفة، فضلاً عن تولد المصطلحات وتغير البنى والدلالات اللغوية بتأثير الواقع السياسي، كما سعى المؤلف للكشف عن أدوات السياسة اللغوية، ومناهجها في توظيف اللغة لصالح متطلبات السياسة وحاجاتها.

«داعش والجماعات القتالية (دراسات عربية وغربية)»

تأليف: مجموعة من الباحثين.

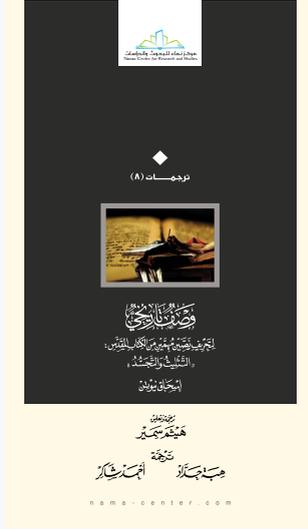
الناشر: مركز نماء للبحوث والدراسات، (٢٠١٦م).



مؤلف جماعي جمع جملة من الأوراق البحثية المهمة، على مستوى الأدوات والإجراءات والمنهجيات، التي تسعى لتفكيك مفردات ظاهرة تنظيم الدولة والجماعات القتالية الأخرى، نشأة واستمداداً ومرجعية وممارسة، تفكيكاً فاحصاً رصدياً بدرجة كبيرة؛ وبالتالي: فتح الآفاق التحليلية للظاهرة.

تم انتقاء الأوراق والبحوث المتضمنة في الكتاب، متنوعة بين الدراسات العربية المعمقة والتاريخية، بالإضافة إلى محور للدراسات الغربية المهمة التي عيّنت بظاهرة صعود تنظيم الدولة الإسلامية، وتناولتها بشكل جيد ومفيد لإكمال تصور حقيقي أقرب لواقع التنظيم وتطورات الحالة الجهادية الراهنة.

«وصف تاريخي لتحريف نصين مهمين من الكتاب المقدس: التثليث والتجسد»



تأليف: إسحق نيوتن.

ترجمة: هيثم سمير، هبة حداد، أحمد شاكر.

الناشر: مركز نماء للبحوث والدراسات، (٢٠١٥م).

تأتي هذه الترجمة لرسالة كتبها نيوتن إلى صديق له، يحاول فيها إثبات إيمانه التوحيدي ورفضه للتثالوث عن طريق فحصه لكثير من الوثائق والشواهد التاريخية المرتبطة بالنصين محل البحث، وعن طريق تقديم الكثير من الاعتراضات المنطقية والتاريخية على

صحة نسبة تلك النصوص. أضاف فريق الترجمة إلى الرسالة الأصلية مقدمة عن نيوتن وفكره الديني، وعن علم النقد النصي وتطوره، وموقع الرسالة من ذلك العلم؛ سعياً لمزيد بيان لموقف نيوتن العقيدي، ولتوضيح موقف علم النقد النصي في صورته الحديثة من النصين نفسيهما اللذين فحصهما نيوتن في رسالته.

«الإسلاميون والسياسة التركية: دراسة في الهوية السياسية الإسلامية في تركيا»

تأليف: محمد حقان يافوز.

ترجمة: فهد حسنين.

الناشر: مركز نماء للبحوث والدراسات، (٢٠١٦م).



تركز هذه الدراسة المترجمة على الحركات السياسية والاجتماعية التركية الإسلامية المعاصرة، كما أنها تسلط الضوء

على الموضوع المسيطر على مساحة واسعة من النقاشات؛ ألا وهو موضوع (الإسلام والتحوُّل الديمقراطي، والسياسات في العالم الإسلامي)، فلقد عملت الحركات الاجتماعية والسياسية الإسلامية التركيبية على تدعيم المجتمع المدني من خلال إعادة رسم الحدود بين الدولة والمجتمع، ومحاولة صنع ميثاقها الفكري والأخلاقي الخاص، ساعية في ذلك ليس بالضرورة نحو الحلول محل الدولة العلمانية القائمة؛ وإنما نحو إعادة تكوين صورة الحياة اليومية. لقد قامت الحركات الإسلامية في تركيا بصنع تصورها الخاص لروح الطبقة الوسطى ولتوافقاتها مع الحداثة؛ ولذا: فإنَّ الجدل المعاصر في تركيا -بحسب الدراسة- ليس جدلاً حول استعادة الحكومة الإسلامية، أو تطبيق الشريعة الإسلامية، ولكنَّه حول صنع مساحات جديدة، وتكوين هُويَّات جديدة، وتنويع الأصوات الموجودة في المجال العام من خلال أسلوب لن يعدَّ غريباً عن أكثر المجتمعات الغربية.

«ما هي الشريعة؟»

المؤلف: وائل حلاق.

ترجمة: طاهرة عامر، طارق عثمان.

الناشر: مركز نماء للبحوث والدراسات، (٢٠١٦م).



في القسم الأول من هذه الدراسة يُقدِّم حلاق تحليلاً مُعمِّقاً في سوسيولوجيا الشريعة، مُبيِّناً الأسس الاجتماعية التي تنهض عليها الشريعة، والتي تشرط عملها، من خلال فحص الطبيعة (الشعبوية) للمعرفة

الشرعية، وفحص نظام القضاء في المجتمع الإسلامي، مقارنة بنظام القضاء في الدولة الحديثة، ومُبيِّناً كذلك: الأسس الأخلاقية للشريعة، منمذجاً في المقام الأول بمسألة

الطلاق، وبأحوال الأقليات الدينية. وفي القسم الثاني من الدراسة يُحلّل حلاق السياق الذي تم فيه تجريد الشريعة من أسسها الاجتماعية والأخلاقية هذه، ومن ثمَّ تحويلها إلى مجرد (قانون)، ويجادل حلاق بأنَّ هذا التحول قد تم على أرضية الصراع بين الشريعة وبين الدولة الحديثة الكولونيالية، أو وكيلتها ما بعد الكولونيالية، متناولاً حالة الهند البريطانية، بوصفها الحالة النموذجية المقتردة أكثر من غيرها على تجلية طبيعة هذا الصراع.

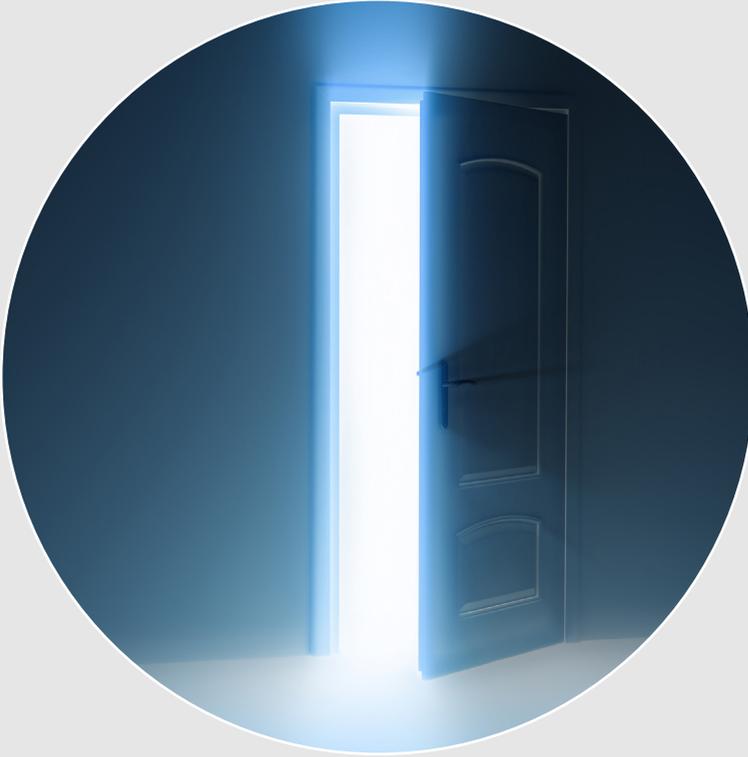
وفي نهاية المطاف يتساءل حلاق عن ما بقي من دلالة دعوة المسلمين المعاصرين إلى استعادة (الشريعة)، في الوقت الذي حُسم فيه هذا الصراع تمامًا لصالح الدولة الحديثة.



ملفات قادمة ...

(يمكن الاطلاع على تفاصيل الملفات ومحاورها في

الموقع الإلكتروني لمركز نماء للبحوث والدراسات)



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 والعلوم الاجتماعية، ومدى حاجة علوم الوحي إلى العلوم الاجتماعية وحاجة العلوم الاجتماعية إلى علوم الوحي.

٣. تحقيق المناسق وسؤال العلاقة بين الفقيه وعالم الاجتماع: أسئلة الوظائف والأدوار:

نطرح للنقاش سؤالاً إشكالياً يتعلق بدور العلوم الاجتماعية التي تقدم معطيات مهمة تعين الفقيه في فهم الواقع لتحقيق مناسق النازلة، وهل دور عالم الاجتماع أو عالم النفس مثلاً هو مجرد تقديم الخبرة والاستشارة (الوضع رهن إشارة الفقيه) أم يتعدى ذلك إلى المشاركة في تحقيق المناسق 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 مناسق الحكم.

٥. علوم الوحي والعلوم الاجتماعية: سؤال الترشيد والتراكم:

نطلق 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 نتيجة عنه.

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 الأستمولوجية المقترحة؟ وما هي امتداداتها التطبيقية: منهجا وأسلوبا بحثيا؟

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 تتيح 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 تحيز المفاهيم، مثل جهود عبد الوهاب المسيري في فقه التحيز، أو فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن..؟

٤ . التداخل بين علوم الوحي والعلوم الإنسانية كإطار منهجي لتجديد المفاهيم وإبداعها، من خلال مفاهيم مُستخرجة 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 تشخيصا وعلاجاً: سيّد نقيب العتاس، 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 متغيراً أساسياً

ضاعف من أزمة التربية والتعليم؟ وماذا خسر مجال التربية نتيجة عن ذلك الانفصال؟

٤. فلسفة التربية والتعليم وسؤال التجديد: الفلسفة، المناهج، 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 المنهجية، 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 والتحول التي يعرفها العالم الإسلامي والإنسانية عموماً، والمقترحات الكفيلة بإعداد الإنسان المسلم المتميز والناجح، من خلال رؤية استراتيجية تنطلق من علوم الوحي وتتأطر بالتخصصات المطلوبة.



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

معلومات مهمة:

١. يمكن إرسال دراسات من خارج الملف، شرط أن تنسجم مع رؤية المجلة، وسياسة نشرها؛
٢. آخر أجل لاستقبال الملخصات هو: **١ ديسمبر ٢٠١٦**؛
٣. آخر أجل لاستقبال البحوث كاملة هو: **١ فبراير ٢٠١٧**؛
٤. توجه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير دورية نماء، إلى:

nama-journal@nama-center.com

وتتضمن المراسلات:

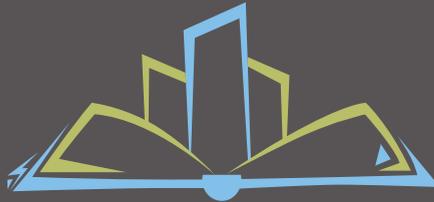
- نسخة من البحث على شكل ملف (Word)، مكتوبة وفق التوجيهات الموضحة في سياسة تحرير المجلة؛
 - نسخة من السيرة العلمية للباحث؛
 - مُلخَّصًا تنفيذيًا عن البحث باللغة العربية وآخر بالإنجليزية في حدود ٣٠٠ كلمة على الأكثر.
- للمزيد من المعلومات، يرجى زيارة موقع مركز نماء للبحوث والدراسات على الرابط:

www.nama-center.com



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

التعريف بدورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

نافذة للحوار وتعميق النظر في جملة من الأفكار البحثية المتداولة في حقل علوم الوحي والدراسات الإنسانية؛ إذ تتطَّع المجلة أن تصير جسراً لالتقاء مختلف بين مكونات المجتمع الأكاديمي المنشغل بإشكاليات البحث العلمي في مجالات علوم الوحي والدراسات الإنسانية، وبالأخص العلوم المنهجية التي تخدم هدف تطوير العقل الإسلامي وتنمية ملكته التجديدية.

إنَّ دورية نماء تهدف إلى الوصل بين علوم الوحي والدراسات الإنسانية، كإقتضاء إجرائي للمساهمة في تحقيق هدف تنمية العقل وتطوير خطابه وأدواته المعرفية، كما أنَّها حددت طبيعتها المُحَكِّمة حتى تنسج الرباط الوثيق بالمجتمع الأكاديمي، وبالأخص الجامعات والمعاهد ومراكز البحث العلمي المتخصصة في فرعي اشتغالها، وحتى تُضفي جديةً على وسائلها في تحقيق الهدف الكلي للمركز، وحتى تسهم في تحقيق التراكم العلمي المطلوب في حقل علوم الوحي

الرؤية والهوية

انسجاماً مع رؤية مركز نماء الكلية: تهدف دورية نماء الفصلية لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية إلى: «تنمية البحث العلمي في مجال علوم الوحي والدراسات الإنسانية، وتطوير خطاباته المعرفية وأدواته المنهجية، والانفتاح الواعي على جملة العلوم والمعارف الإنسانية»؛ إذ يحتم تنزيل هذا الهدف فتح نافذة بحثية نقدية معمقة على الكسب المعرفي الذي أُنتج في مسار التعاطي مع الوحي، والإفادة من المنهجية المعرفية التي أنتجت العلوم الإسلامية، والاجتهاد في تطويرها واستئناف النظر فيها، وتنمية الحس المنهجي للإسهام في استكمال مسار التراكم العلمي المحصل في مختلف علوم الوحي والدراسات الإنسانية. وانطلاقاً من هذه الحاجة الملحة؛ فقد ارتأى مركز نماء للبحوث والدراسات أن يشرع في إصدار مجلة فصلية مُحَكِّمة، تستقطب الدراسات والبحوث التي تخدم هذا الهدف النوعي، وتكون

خصائص دورية نماء المحكمة

إنَّ السَّعة هي الصِّفة المميِّزة لمجال اشتغال دورية نماء، بحكم أنَّها تفتتح وتستقطب مختلف البحوث في علوم الوحي والدراسات الإنسانية؛ إلاَّ أنَّ هذه السَّعة ليست على إطلاقها؛ إذ وضعت المجلة لنفسها جملة من الخصائص التي تتطَّلع إلى أن تفي بالبحوث والدراسات المُقدَّمة لها بها، ونذكر هنا على الخصوص:

- خاصية العلمية :

ويُراد بها الالتزام الصارم بقواعد البحث العلمي في كلِّ مراحله، وعدم استسهال أيِّ إخلال علمي يضر بمصداقية البحث العلمي ونزاهته، والابتعاد عن الدراسات التي تنحو طابعاً انتقائياً أو تجزيئياً، والاختيارات المنهجية التي لا تراعي طبيعة النصِّ الشرعيِّ وخصوصية البحث العلمي الذي يدور حوله، كما يقصد بها الموضوعية والتجرُّد والابتعاد عن

والدراسات الإنسانية، وتكون قبلةً للباحثين الجادين الذين يتطلعون إلى ملء فراغات عديدة في هذا المجال والبحث في إشكاليات دقيقة لا تزال تستدعي استئناف النظر وتعميقه.

مجال الاشتغال

تهتم دورية نماء بالبحث في كلِّ القضايا المرتبطة بحقلي علوم الوحي والدراسات الإنسانية، سواء تعلَّقت بالمعارف التي أنتجت باستثمار النصِّ الشرعي، أو المؤطرة به مرجعياً، أو الأدوات المنهجية التي ساهمت في تيسير التفاعل مع النصِّ الشرعي، استنباطاً واستقراءً واستدلالاً وتدبُّراً، أو العلائق التي تربط علوم الوحي والدراسات الإنسانية بعضها ببعض، أو المناهج بعضها ببعض، وعلى هذا الأساس؛ تتسع المجلة الفصيلة لإسهامات الباحثين في مختلف العلوم المشار إليها، وتفتتح أكثر على الإسهامات التي تركز على قضايا المنهج وأدوات المعرفة في المجالين.

التي لا تترك المداخل لإعادة النظر والتحقيق، وفي المقابل؛ فإنها تفتح على الدراسات التي تتوقى أعلى درجات الحذر والاحتياط في الاستدلال وفهم وتوجيه دلالات النقول وتقرير النتائج البحثية.

سياسة النشر

تعتمد المجلة أسلوبين في استقبال البحوث والدراسات: أسلوب الاستكتاب، وأسلوب استقبال الدراسات العلمية الواردة عليها، ولا تحظى دراسات المستكتابين بأي امتياز يرجحها عن البحوث الواردة على المجلة لدى هيئة التحكيم.

- وتشترط دورية فناء المواصفات الآتية في البحوث والدراسات المنشورة: (١) أن يندرج البحث في صميم الموضوعات التي تتناسب مع تخصص المجلة؛ وعليه: فالأولوية -دائمًا- للأبحاث التي يشترك فيها نطاق

التحيزات غير العلمية، وتحرير البحث العلمي من النزعات الانطباعية والانفعالية، والتزام الدقة والمصداقية في النقل والتوثيق، واحترام الاتساق المفترض بين طبيعة العلوم المدروسة، والمنهج المعتد في دراستها.

- خاصيةُ التجديدِ :

إذ تتجنب المجلة إعادة نشر الأفكار والآراء التي سبق وأن نُشرت، وتُدولت في الدراسات السابقة، كما تنأى بنفسها عن نشر الدراسات التقريرية التي لا ينتج عنها كبير فائدة، وتتجه بدلاً من ذلك إلى استيعاب الدراسات الجادة التي تختار بعناية وعمق جزئية بحثها، وتحصر الإشكالية بشكل دقيق، وتتمتع بخلفية علمية مستوعبة لجميع مفرداتها وعناصرها، وتتمتع بحسٍ منهجي ونقدي في التعاطي مع المعارف.

- خاصيةُ التنسيبِ :

إذ آلت المجلة على نفسها أن تسدَّ الباب عن الدراسات والبحوث التي تسوغ الخلاصات والنتائج الإطلاقيه

أحد المفوضين باسمها تقريراً بشأن الدراسة، ولا تلتزم بنشرها إلا بعد إجازتها من قبل هيئة التحكيم. (٨) لا تلتزم المجلة بتبرير سبب رفض نشر الدراسات والبحوث المستكتبة أو الواردة عليها، رفعاً للحرص عنها ومراعاة لفسية الباحثين. (٩) قد تطلب لجنة التحكيم من الباحث إدخال تعديلات على بحثه، بناءً على ملاحظات علمية، ولا تلتزم المجلة بنشر البحوث التي لم يتم فيها تجاوب الباحثين مع هذا الطلب. (١٠) تشترط المجلة ألا يتجاوز عدد كلمات الورقة البحثية (٥٠٠٠ - ٦٠٠٠) كلمة، و(١٥٠٠ - ٢٠٠٠) بالنسبة إلى المراجعات والمقالات العلمية. (١١) تُصرف مكافأة مالية للأبحاث المقبولة، بحسب سياسة المكافآت المالية المتبعة في المجلة. (١٢) المجلة غير ملزمة بإعادة المادة المرسلة إلى أصحابها حال رفض نشرها، ولها تحديد ميعاد النشر، ومن حق المركز إعادة نشر المقالات المرسلة إليها في أية صورة نشر أخرى خلال سنتين فقط من نشر المقال أو الدراسة.

الدراسات الإنسانية مع نطاق علوم الوحي. (٢) أن يكونَ البحثُ مبتكراً أصيلاً، وليس مبنياً على أفكار مستهلكة ومطروقة من قبل. (٣) أن يلتزمَ بالموصفات الأكاديمية المتعارف عليها، وأن يحترمَ قواعد البحث العلمي. (٤) أن تكونَ لغةُ البحثِ لغةً عربيَّةً رصينةً وواضحةً. (٥) أن تشتملَ بنيةُ البحثِ على العناصر التالية: ملخص تنفيذي للبحث (لا يتعدى ٣٠٠ كلمة)، يُوضِّح بدقة إشكالية البحث والهدف من دراستها والفرضيات التي ينطلق منها، والمآلات والآفاق التي يريد الباحث الوصول إليها بدراسة هذه الجزئية. (٦) أن يعتمدَ الدقة والأمانة في النقل، والنزاهة في توجيه دلالات النصوص والنقل، ويعتمد المواصفات العلمية المتعارف عليها في التوثيق العلمي. (٧) تُحيل المجلة البحوث والدراسات، سواء منها المستكتبة أو الواردة عليها، على لجنة علمية مُحكَّمة مجردة من ذكر مؤلفها، وتتلقى من الهيئة أو من

أي مسافة عن المادة الموجودة بينهما. (٥) إذا لزم وجود نقاط متتابعة في وسط الجملة أو في نهايتها للإشارة إلى مادة محذوفة أو مزيد من الأمثلة، فيكون عدد النقاط ثلاثاً دائماً.

(٦) إذا لزم وجود مادة باللغة الإنجليزية؛ فإنها توضع من دون أقواس، وبحرف من نوع (Times New Roman)، حجم (١٣)، بحروف صغيرة ما عدا أسماء الأعلام، فتبدأ بحرف كبير وتكون باقي الحروف صغيرة.

(٧) توضع علامة التعجب (!) أو الاستفهام (?) مرة واحدة فقط، ولا مانع من وضع الاستفهام والتعجب معاً (!?)، وتعتبر هذه العلامة بديلاً عن النقطة إذا جاءت في آخر الجملة. (٨) يتم تجنب استعمال الحرف الأسود العريض (Bold)، أو وضع خط تحت الكلمات، أو استعمال الحرف المائل في متن المادة.

(٩) عند استعمال الأقواس أو علامات الاقتباس مهما كان نوعها: (...)، أو <...>، أو [...]، أو «...» تحديد أول المادة المقتبسة أو آخرها؛ فإنه لا يفصل

(١٣) الموافقة على ملخص دراسة، وطلب نص الدراسة الكاملة من الباحث لا يعني تلقائياً وعداً بنشر الدراسة؛ وإمّا يرتبط ذلك بنتيجة عرضها كاملة على لجنة التحكيم.

معايير التوثيق

- أولاً: المعايير العامة المعتمدة في التوثيق:

(١) يستعمل في رقم المادة برنامج بحرف (Traditional Arabic)، حجم (١٦)، ويستخدم الحرف نفسه نوعاً وحجماً بلون أسود للعناوين الجانبية. (٢) توضع نقطة في نهاية كل فقرة، أو نهاية كل هامش.

(٣) تُوثق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن، وليس في الهامش، ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان، ثم رقم الآية أو الآيات، مثال: البقرة (٧٨-٧٩) دون مسافة قبل الشارحة أو بعدها.

(٤) لا يفصل الشارحة الأولى أو الثانية

من هذه العلامات والمادة التي تأتي بعدها.

(١٤) لا توضع مسافتان متتاليتان البتة.

(١٥) عندما يقع حرف الزاي بعد

النون يراعى مد حرف النون، فمثلاً:

(نز) خطأ، الصحيح هو: (نز).

(١٦) يذكر اسم الكاتب داخل البحث

دون أي تعريف، فلا توضع كلمة

دكتور أو أستاذ أو بروفيسور أو د. أو أ.د.

أمام الاسم.

(١٧) يفضل أن تُؤخذ الآيات القرآنية

من نص مبرمج ومشكول، وإذا تعذر؛

فإن الآيات تطبع، ويفصل بين الآية

والأخرى نقطة، ولا مانع من وضع

فاصلة بين فكرتين في الآية الواحدة

عندما تكون الآية طويلة، وتميز

الآيات بإشارة الآية أو الآيات المقتبسة

قبلها وبعدها.

(١٨) عند التعريف بأحد الأعلام

السابقين بسنة الوفاة، تستعمل كلمة

تُوفي هكذا (توفي ٧٩٠هـ).

- ثانيًا: توثيق الكتب والمراجع:

(١) تثبت الإحالات أسفل كل صفحة،

مع ترقيم يبدأ من جديد في كل

صفحة جديدة، عوض ترقيم الإحالات

المادة الموجودة في داخل القوسين أو

العلامتين عن القوسين أو العلامتين أية

مسافة؛ فهذه الحالة (صح) صحيحة،

بينما هذه الحالة (خطأ) خطأ.

(١٠) يمكن استعمال الخط المائل (/)

ليفصل بين التاريخ الهجري والميلادي،

مثلاً (٢٠٠٣م/١٤٢٤هـ)، دون أن يكون

قبلها أو بعدها مسافة، كذلك يمكن

استعمال الإشارة نفسها ليفصل بين

اسم الشهر في النظام الشمسي كما

هو شائع في بعض المناطق واسم

الشهر هو كما شائع في مناطق أخرى،

مثلاً: (مارس/آذار).

(١١) عندما تنتهي الجملة أو الفقرة

بنص مقتبس توضع نقطة في نهاية

النص قبل إشارة ختم الاقتباس.

(١٢) يستعمل حرف (هاء) للدلالة

على السنة الهجرية، وحرف (ميم)

للدلالة على السنة الميلادية، ولا تترك

مسافة بين حرف الميم أو الهاء وبين

أرقام تلك السنة، مثال (٢٠١٥م) أو

(١٤٣٦هـ).

(١٣) يجب عدم وضع أية مسافة بين

علامات الترقيم والمادة التي تسبقها،

بينما يجب وضع مسافة بين أي

والسنة، ثم الصفحة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى توثيق بحوث المؤتمرات والندوات.

(٥) بالنسبة إلى الآيات القرآنية، فيكون التوثيق كالتالي: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (الإخلاص: ١)، ويكون التوثيق في المتن، وليس في الهامش.

للاتصال بالمجلة

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 أعلاه.

- نسخة من السيرة العلمية للباحث.
- مُلخَّصًا تنفيذياً عن البحث.

بشكل متتابع إلى نهاية البحث. (٢) يستعمل في كتابة الإحالة الخط نفسه المستخدم في المتن لكن بحجم (١٣).

(٣) يذكر اسم الكاتب أولاً، ثم عنوان الكتاب، ثم بلد النشر، ودار النشر، والسنة، والصفحة. مثال: طيب، بوعزة، في دلالة الفلسفة، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات (٢٠١٢م)، (ص / ٥٠)، وفي حالة وجود أكثر من جزء يذكر الجزء قبل ذكر الصفحة، وإذا لم يعرف تاريخ النشر توضع العبارة الآتية: (د.ن)، وفي حالة تكرار المرجع، فيكتفى ب: طيب، بوعزة، في دلالة الفلسفة، مرجع سابق، (ص / ٦٠). وفي حالة تكرار المرجع مباشرة بعد الإحالة عليه، فيكتفى ب (المرجع السابق)، (ص / ٦٢)، ويلتزم المنهج نفسه في الإحالة على الكتب الأجنبية. (٤) بالنسبة إلى توثيق مقالات الدوريات، فيوضع عدد الدورية ما بين عنوان الكتاب وتاريخ النشر، أمَّا بالنسبة إلى الأطروحات الجامعية؛ فيشار إلى اسم الكاتب، وعنوان الأطروحة، والجامعة الصادرة عنها،

ملخصات البحوث ..

Paper abstracts ..

ليسائل «النظريات المطلقة» المؤلّدة لشتّى أنواع السرديات الكبرى، وليؤشكّل استمرارية السرد ويشذر تجانس الزمكان، مُعلِّناً موقفاً إنسانياً وفردانياً وذاتياً وليُعلن الحرب على الواقعية الموضوعية والوطنية بمفهومها الدلالي الجماعي... وفي ثورته هذه كسر كل حواجز التواصل «المنطقية والجماعية»، وحتى العلمية والدينية»، منتشياً بالنزعة الوجودية والفينومينولوجية المنتصرة للذات والحرية والتدافع الاجتماعي والسياسي...

وبالعودة إلى الاهتمام بالمشاهد والبحث عن سُبُل التواصل معه، اعتبرت النزعة الفيلمية للسينما الثالثة طلائعية سينما الحداثة بالنخبوية والبرجوازية الباحثة عن أمجاد إبداعية ومقاربات مبالغ في سعيها إلى التميز؛ لتتصالح مع استمرارية السرد، ولتزيح المتشذر من مستواه السردى إلى مستواه الدلالي المرتبط بفلسفة النخبة، وبفكر الاستعمارية الجديدة المستهدفة لوطنية الشعوب المقهورة. كان الهدف أساساً من هذه الإزاحة

أ. دراسات ومقالات حرة

١. السينما والهوية الوطنية: في تداخل الإيديولوجي والجمالي.

ربيع الجوهري

تتجه الأفلام الكلاسيكية إلى اتخاذ خطية السرد منهجاً لها يتمشى مع أحادية النظرة والتقديم «المطلق» للمواقف الفكرية والسياسية والهوياتية، وذلك بهدف تشكيل وبلورة رأي المشاهد وعسكرته في ميول وتوجهات أيديولوجية تخدم البعد الاستعماري وفلسفة الأنظمة المهيمنة في العالم، فإذا كانت الأدوات النظرية لهذا التوجُّه تتلخَّص في البُعد البنيوي والتاريخاني والنفسي التحليلي والوطني؛ فإنَّ أساليبه العملية تتجه نحو الاستمرارية السردية المتجانسة؛ لأنَّ الهدف الأساس هو بناءً تواصل تأثيري مع المتلقي، بل الذهاب أبعد من ذلك وملامسة مشاعره. لكن البُعد الطلائعي الحداثي جاء

national and structural binary oppositions since they form two contradictory entities that are the civilized colonizer and the primitive colonized. As for their style, they follow conventional tools to keep communication effective and persuasive. However, the avant-grade style, operating within modernist mode, deconstructs these reductive characteristics of classicism as it problematizes in general the absolutism that marks traditional theories.

At the level of the style, it fragments the linearity to empower subjectivity over objectivity and hereafter to questions the way classical nationalism represents itself. As poor countries confront neo-colonialism, some film directors shifts the fragmentation from the style to the content. Third cinema film directors, for example, opt for

هو تعطيل البُعد التربوي المُمثَّل في الوطنية والتراث والهوية، وكلُّ ما يُنقل من الأجداد إلى الأحفاد، وفي مُقابل ذلك ترتَّب عن هذا التعطيل نُشوء فضاءٍ ثالثٍ يُحاوِلُ التوفيق بين ثقافة الذات والممارسات الوافدة، فإمَّا أن ينتهي بتوليفة جديدة، أو أن يتعطلَّ مفهوم الوطنية كُليًّا .

1. Cinema and National Identity: the Interrelation of Ideology and Easthetics .

Rabii el-Jawhari

Classical films adopt linear narrative in their attempt to construct certain one-dimensional mode and “absolute” tendency determining national identity.

They shape viewers’ consciousness and their social attitudes and behaviors just to serve colonial interests and main streams’ ideologies. These films, accordingly, are based on

خطورة إهمال المكونات الاجتماعية والثقافية الداعمة لتحول سلس إلى النتائج المتوقعة من خطط التنمية تلك. ولتحقيق هذا المأرب، لا بُدَّ من النظر إلى تحديات الاقتصاد العالمي ككل، وفهمها وصياغة خطط التنمية، وسياسات التدريب والتعليم المهني المرتبطة بها في ضوء إيجابيات وسلبيات تلك التحديات. ولأنَّ البحث الحالي معني بشكل أكبر بتفادي تكرار السلبيات التي انتهجتها دول أخرى؛ فإنه توخَّى إبراز مزالق النظر الأحادي في التخطيط التنموي المشار إليه وتداعياته على ثقافة المجتمع ككل.

2. Is it possible to create a highly skilled society throughout the policy of professional education and coaching?

Abdou Allah ben-Said e-Chahri

This study deals with the importance of integral thinking and strategy in managing human

linear narrative as they need to show the drawbacks of neocolonialism in a communicative way.

They, however, introduce how the pedagogical aspect (national identity) becomes disrupted by the performative mundane practices embodied in capitalism (Bhabha's third space within its broad context).

٢. هل يمكن صناعة مجتمع ذي «مهارات عالية» من خلال سياسة التعليم والتدريب المهني؟
نظرة في مخاطر التنمية أحادية النظر..

عبد الله بن سعيد الشهري

يُعالج البحث الحالي أهمية النظر المتكامل في إدارة خطط التنمية التي تعتمد على نجاح سياسات التدريب والتعليم المهني في مجتمع ما، ويبيِّن

٣. الحدس والمفارقة: قراءة وصفية ..

سلطان البنوي

تُوضِّحُ المقالة علاقات مفهوم الحدس بالمفارقات في اللغات الطبيعية، لا كما حاولت اللغة الرياضية التعامل مع أزمة ينبغي تفاديها والتخلص منها؛ إذ بمبرهنة المنطقي كورت غودل عن عدم الاكتمال تمَّ إدخال مفهوم المفارقة في المنظومة العلمية؛ وكذلك فإنَّ أحد مطالب المقالة الاعتراف بمفهوم الحدس داخل المنظومات المعرفية. ويُعدُّ الفيلسوف النمساوي لودفيج فيتجنشتاين من أهم من ابتكر استعمالات لهذا الاعتراف المعرفي، فبيَّن كيفية تشكُّل ذوات وعقول تكشف عن الخبرات الإنسانية المتعددة عبر الاعتراف بالمفارقات والحدوس في اللغات الطبيعية.

ولا تسعى المقالة لتأطير المفهوم داخل حدٍّ وتعريف ماهوي؛ لذلك: فهي تُقاربه عبر الوصف والسياقات الإنسانية.

development that is based on the effective policy of professional education and coaching in a given society.

The study, also, tries to show the drawbacks that can be generated from the act of neglecting social and cultural actors supporting the change resulted from the human development.

To achieve effective results, one should deal in general with the world economic challenges to understand them and therefore to cope with them using professional education and coaching. The researcher, eventually, tries to point out the negative sides of one-dimensional thinking to prove the effective role of the human development within multidimensional mode.

rigid definition since it highlights description and contextual way of research.

٤. موقف المعتزلة من الاختلاف العقدي الواقع بين الفرق الإسلامية.

ياسين السالمي

اختلفت الأمة الإسلامية مذاهبَ فقهيةً، وفرقًا عقديّةً، وتباينت مواقف كل مذهب وفرقة من هذا الاختلاف بين مُتساهلٍ ومُتشدّدٍ، لكن استقر الأمر على أنّ اختلاف المذاهب الفقهية اختلاف رحمة، والمجتهد فيه مأجور على كلّ حالٍ، وترسخ أنّ اختلاف الفرق العقدية اختلاف فتنة، والمجتهد فيه مأجور في حال واحد، وهو إصابته الحق، أمّا إذا أخطأ؛ فإنّه يستحقُّ الكفر أو الفسق، بحسب المسألة المجتهد فيها. ذلك ما نتج عنه تكفير الفرق بعضها بعضًا، وتفسيق كلّ طائفة منها الطوائف الأخرى، ولم يسلم من هذا الأمر حتى بعض الطوائف التي دعت إلى النظر

3. Intuition and Irony Descriptive study ..

Soultan el-Banaoui

This study explains the relationship between the concept of intuition and the ironies existing in natural languages. The researcher does not adopt the mathematical language's method that problematizes the issue. He rather uses Kurt Godel's demonstration concerning both the non-integrality and the annexation of the concept of the irony in the educational system. One of the important points of this study is to recognize the role of the intuition within this educational system since Ludwig Wittgenstein offers practical uses of this new method converging intuition with irony in natural languages. This study, thus, does not aim to limit this method within a

4. The Attitude of Mu'tazilites towards the Doctrinal Differences amongst Islamic trends.

Yassine e-Salmi

(Mu'tazila: school of rational thought)

The Muslim nation has created different jurisprudential trends and doctrinal groups. Some of these groups are rigid and some are rather moderate. However, it is well understood by Muslims that these differences offer mercy rather than conflict.

The researcher in this context, therefore, is granted regardless some rigid groups who consider researchers to be unbelievers in case they follow wrong methods. As a result of this attitude, rigid groups accuse each other of being

العقلي، ونبذ التقليد، أعني: المعتزلة. تشدّد المعتزلة في أصولهم التي جعلوها أصول الدين، فأوجبوا على جميع المكلفين العلم بها علمًا يُفزي إلى اليقين والقطع، ولمّا كان العلم عندهم لا يحصل إلّا بالنظر العقلي؛ فقد أوجبوه أيضًا من باب «ما لا يتم الواجب إلّا به؛ فهو واجبٌ»، وقالوا بفساد التقليد، وهو ما أفضى بأكثرهم إلى تكفير العامي المقلد، أو تفسيقه، سواء وافقهم أو خالفهم. ولم يختلف الحال بالنسبة إلى المخالف الذي انبنى خلافه على نظر واستدلال، فقد ذهب جمهور المعتزلة إلى رفض اجتهاده، والحكم بتكفيره ولو كان مُتأوّلًا.

وبه يظهر أنّ دعوة المعتزلة إلى النظر العقلي، والحكم بإيجابها على كلّ مُكلّفٍ، ليست دعوة إلى الاجتهاد العقدي، وإمّا هي دعوة إلى تقليد المعتزلة في دلائلها تبعًا لتقليدها في مسائلها، وهو ما يتعارض مع مبدأ المعتزلة في القول بوجود النظر وفساد التقليد!

٥. نزعة سلفية: الحادثة من منظور ليو شتراوس.

طارق عثمان

لم يكن فلاسفة ما بعد الحادثة وحدهم من انشغل بنقد الحادثة، فواقع الأمر أن هذا النقد كان محايثاً للحادثة نفسها طوال تاريخها، فقط النقد ما بعد الحداثي هو الأعنف والأكثر راهنية.

ومن نماذج الفلاسفة الذين نقدوا الحادثة من خارج أفق ما بعد الحادثة، الفيلسوف الألماني الأصل ليو شتراوس. تُحاول هذه الورقة أن تعرض طبيعة النقد الذي وجهه شتراوس للحادثة، والحال أن شتراوس يُقارب الحادثة مقارنة سياسية، تحديداً عبر فلسفتها السياسية.

إنه يرى جوهر الحادثة مُتمثلاً في قطيعتها مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية. يرى شتراوس أن هذه القطيعة قد أنجزت على ثلاث مراحل متتابعة بداية من: (ماكيافيلي،

infidel. Unfortunately, some trends within Mu'tazilites themselves commit this error.

Some Mu'tazilites follow rigorous methods in researching to the extent that they impose them on people.

For them, one cannot have knowledge unless s/he accepts mental ways of dealing with revelation. People, therefore, should discard traditional and conventional ways of interpreting religion.

The researcher explains, hereafter, how Mu'tazilite's rigorous method is reductive vis-à-vis other methods. Their methods itself becomes another tradition imposed on people to be followed as an absolute example. This goes against mental way of research preferred by Mu'tazilites themselves.

criticizes modernism from outside its context. This study, therefore, endeavors to explain how Leo-Strauss criticizes modernism from a political perspective.

He opposes, as the researcher expresses, the essence of modernism embodied in its enmity and break with classical and political thinking.

Strauss argues that cutting ties with classicism has experienced three main stages in which Machiavelli, Hobbs, Rousseau, and Nietch have marked their philosophical attitudes.

Strauss, in his turn, stands against modernist relativity, positivism, and historicity.

He, also, believes that the only solution for modernists to escape their crisis is to go back to classical and political philosophy.

وهوبز)، مروراً ب: (روسو)، ونهايةً ب: (نيتشه). يُوجّه شتراوس نقده للحداثة من خلال نقده لهذه القطيعة، وما ترتّب عليها من نسبوية ووضعية وتاريخية.

ويرى أنّ سبيل خروج الحداثة من أزمتها يتمثل في عودتها لهذه الفلسفة السياسية الكلاسيكية التي أعرضت عنها.

5. Salafist Tendency: Modernism as viewed by Leo-Strauss

Tareq Outhman

Postmodernists are not the only ones who problematize modernism, but there are other interesting scholars targeting modernism. Postmodernists, however, show certain contemporaneity and effective deconstruction.

The American German Leo-Strauss is one of the philosophers who

- الأول: الكشف عن المسوغات المؤسسة لوصل علوم الوحي بالعلوم الإنسانية.
 - والثاني: بيان تفصيلي لحدود إمكانات الوصل، بأبعاده المنهجية والمعرفية والغائية.
 - والثالث: رصد التحديات والمعوقات الحائلة دون استكمال الوصل بين علوم الوحي والإنسانيات.

ولمقاربة طبيعة تلك الشائج التي تصل علوم الوحي بالعلوم الإنسانية، اشتغلت الدراسة على النظر في أهم القضايا الرئيسية المتصلة بها معرفياً ومنهجياً، فبدأت بالبحث في المسوغات المنهجية لذلك الوصل التكاملي محددة إياها في مسوغين، في القراءة المتبادلة وفي التناسب المجالي، وأخرى معرفية متمثلة في النظر التكاملي، ثم في تكامل الأركان، وأخرى غائية تتمظهر في قانون المصلحة وتبدو في الحكمة المطلوبة.

وأما في ما يتعلّق بالبحث في مسألة حدود وإمكانات علاقة علوم الوحي بعلوم الإنسانية، ومدى تحققها

ب. ملف العدد

٦. علوم الوحي والدراسات الإنسانية: آفاق الوصل وتحدياته.

الحسان شهيد

يتألف النظر المعرفي المتكامل في فقه فلسفة الإنسان، بداية من وجوده حتى شهوده، من رؤيتين علميتين، تبدأ الأولى من القراءة المعرفية المطلقة للوحي، المؤسسة على البعد التوحيدي في الفهم والمعنى والتمثل، وتنتهي إلى عتبات الثانية المفتوحة على القراءة المعرفية النسبية للكون والحياة، القائمة على البعد الإنساني في النظر والتحقيق، وتتعدد إمكانات تجسير تلك العلاقة بين الرؤيتين، اعتباراً لذلك التوافق المشخص في الأساليب منهجاً، وفي القضايا موضوعاً، وفي التفسير مقصداً؛ ووفقاً لذلك: تتقصّد هذه الدراسة بلوغ أهداف ثلاثة:

the convergence of the two different approaches, multidimensional modes impose themselves as effective strategy to deal with methodological, thematic, and interpretive integrality.

This study, accordingly, aims to reach three purposes: first, to discover the fundamental rationales behind the convergence between revelation studies and humanities. Second, to detail and determine the possibilities of the mentioned convergence with regard to its methodological cognitive, and reasonable dimensions.

Finally, to observe the challenges and obstacles hindering the possible convergence between revelation studies and humanities.

To approach and understand the nature of this convergence, the researcher deals with the main cognitive and epistemological issues

وتنجزها عملياً، فقد قسمتها الدراسة إلى ثلاثة مباحث:

- الأول: في إمكان العلاقة المنهجية.
 - والثاني: في إمكان العلاقة الموضوعية.
 - والثالث: في إمكان العلاقة المقاصدية.
- لتشكل تلك المطالب البحثية أهم القضايا الكبرى التي تحسبها هذه الورقة وفيه بالأغراض المطلوبة والغايات المقصودة من الموضوع.

6. Revelation Studies and Humanities: Prospects and Challenges of Convergence

El-Hassan Chahid

The integral cognitive theory related to humanities consists of two academic attitudes. While the first attitude is based on the absolute cognitive study operating within monotheist way of thinking, the second one is open to universal relative view dealing with humanistic approach. To opt for

تهدف هذه الدراسة العلمية إلى تناول إمكانية الوصل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الإنسان، عن طريق توظيف مفهوم التكامل المعرفي كروية منهجية ومعرفية، بغية تحقيق فهم علمي للواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمجتمعات العربية والإسلامية، وإذا كانت علوم الوحي قد شغلت منزلة ومكانة في المجال التداولي الإسلامي، باعتبارها علومًا تأسست على القراءات التأويلية لنصوص الوحي (القرآن، والسنة النبوية)، أدّى انفصالها عن علوم الطبيعة والإنسان، إلى الحدّ من نموّها المعرفي، وأدخلها في أزمة معرفية حادة، وأدّى في الغالب إلى تكلس بناها المعرفية، وأجهزتها المفهومية، ويتجلى ذلك في عدم قدرتها على استيعاب معطيات الواقع المعاصر، وفي المقابل: إنّ علوم الإنسان، التي ظهرت في المجال التداولي الغربي، على اعتبار أنّها علوم تدرس الظواهر الإنسانية والاجتماعية؛ فإنّها ما إن نقلت إلى العالم العربي، وبسبب طغيان المنظورات الأيديولوجية على خطاباتها، والتحييزات القيمية لنظرياتها

relating revelation studies with humanities. He determines, hereafter, two rationales: one is related to the mutual study and the field proportionality and the other one is linked to the integrated theorization and pragmatical research.

As for the possibility of the convergence between the two fields, the researcher divides his study into three parts: the first part deals with the methodological aspect of the convergence, while the second part discovers the objective relationship between the two fields.

As for the third part, it constructs a workable and a practical side of this study.

٧. دور التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الإنسان في فهم الواقع.

عبد الحليم مهورباشة

الإبستيمولوجي، وتطوير أدواته المنهجية، ومقارباته المعرفية.

7. The Cognitive Collaboration between Revelation Studies and Humanities in Examining Reality

Abdel Halim M'hourbacha

This study aims at understanding the possibility of cognitive convergence between revelation studies and humanities. The researcher uses integral cognitive method to understand the social economical and political reality within Muslim and Arab communities. Since the revelation studies has been limited to interpretation (of the holy book and traditions), it has been considered as different from Natural Sciences and humanities This has created a kind of crisis and limitation affecting revelation studies.

ومداخلها المنهجية؛ فإنها بالمحصلة لم تُثمر معرفياً، ولم يتمكّن العقل الإسلامي من دمجهما في المجال التداولي الإسلامي.

- من هذا المنطلق: تُبَيّن هذه الدراسة، أنّ التكامل المعرفي كأداة معرفية، وآلية إجرائية منهجية، يُمكننا تشغيله من إعادة الوصل بين علوم الإنسان وعلوم الوحي؛ لتحقيق مقصدين:

المقصد الأول: تجديد خطاب علوم الوحي، حتى تتمكّن من فهم واستيعاب مفردات الواقع المعاصر وتجلياته.

والمقصد الثاني: تأصيل علوم الإنسان، حتى ننزع الإحالات العلمانية-المادية عن معارفها، وتتمكن من تقديم تفسيرات موضوعية للظواهر الإنسانية في العالم العربي، وهذا كله؛ لتحقيق قفزة معرفية مُمكننا من فهم أوضاعنا الحضارية والثقافية والاجتماعية، ونبث روحاً جديدة في المجال التداولي الإسلامي، من خلال توسيع فضاءه

enable us to understand our culture, civilization, and society.

It can, also, create a new mode dealing with epistemological and methodological approaches.

٨. تكامل المعارف ودوره في فهم الدين.

العياشي ادراوي

تنتقد هذه الدراسة الرؤية التي ترى أنّ الفكر الديني مُكتفٍ بنفسه، والمتمثلة في فكرة أنّ «الدين لا يُفهم إلّا بعلوم الدين»، وتعتبر أنّ هذا شكّل عائقًا أمام تطور هذا الفكر نفسه من جهة، كما عرقل جملة من العلوم الإسلامية الحاضرة له من جهة أخرى. هكذا تحاول الدراسة نقض التصور الانغلاقية للمعرفة، القائم أساسًا على الفصل بين العلوم والمعارف، وإبعادها عن بعضها البعض، في مقابل الدفاع عن تصور بديل مقتضاه أنّ المعارف محكومة بمنطق التكامل والتفاعل، وليست قائمة على أساس التباعد

This latter is recently problematized as it is unable to deal with contemporary issues. Humanities, however deals with phenomenological and social dimension of reality. Though humanities operate effectively in the Arab world, it is still controlled by so many ideologies. This is why the Arab mind is still not able to integrate it in the Islamic negotiated and generative cognition.

This study, accordingly, explains that the integral cognition, as a methodological and epistemological tool, can help effectively in the construction of the already mentioned convergence between revelation studies and humanities.

This can achieve two main purposes: first, to renew the discourse of the revelation studies. Second, to construct particular humanities that can go beyond materialism and that can

structured an obstacle hindering the possibility of development in religious studies. The researcher, also, tries to deconstruct limited ways of thinking that is based on the binary opposition between different kinds of sciences. He, therefore, supports the idea that different kinds of knowledge can meet and collaborate to offer an effective understanding of religious texts.

This academic choice, hereafter, can make religious texts more interactive and dynamic.

٩. علاقة الرؤية إلى العالم بالتكامل المعرفي .. (مدونة الغزالي أنموذجاً).

نصر الدين بن سراي

بعد حالة التأزم الإبيستيمي في العلوم الإنسانية عموماً، وقصور المنهجية التقليدية في الجامعات الإسلامية: أضحت منهجية التكامل بين العلوم والمعارف ضرورة ذات أهمية، في

والتنافر، ومن ثمّة الاستدلال على مدى أهمية هذا النظر التكاملي في فهم الوحي وتلقي نصوص التنزيل. لتثبت أنّ النظر في خطاب الوحي ونصوص الدين من منطلق تكامل المعارف وتوافق العلوم يجعل من تلقي الإنسان لتلك النصوص والخطابات أمراً يسيراً، مثلما يجعل فهمه لها موسوماً بما يكفي من العمق والشمول والمرونة؛ ذلك أنّ الفهم الإنساني لنصوص الوحي والتفاعل معها -وفق المنظور التكاملي- إنّما يتمُّ في إطار مقاصدها العامة وأبعادها الكلية.

8. The Role of Integral Knowledge in Understanding Religion

el-Ayachi e-Draoui

This study criticizes the idea indicating that religious thinking can stand by itself since religion cannot be understood except throughout pure religious studies. This, for the researcher, has con-

الرؤية الكونية التوحيدية، ذات صلة وشيجة بين الرؤية الكونية وممارسة التكامل كإجراء منهجي متضمن في الرؤية العقدية التوحيدية التي تروم الإبداع والابتكار، فالرابط المنهجي في التداخل المعرفي الداخلي والخارجي تضبطه الرؤية الكونية وتبوصله نحو التوجه المعرفي الذي يخدم الإنسانية، ومقاربة أبي حامد الغزالي في تقريب المنطق وغيرها من المعارف إلى المجال التداولي الإسلامي مقارنة تستحق أن تسترعي انتباه الباحثين في هذا الحقل، نحاول أن نضع هذه الورقة في تلك الممارسة المنهجية الغزالية للمعارف الإسلامية وغيرها في وجهتين:

الأولى: التداخل المعرفي الخارجي مع العلوم الوافدة. **والثانية:** التداخل المعرفي الداخلي في المعارف الإسلامية، وكيف يُمكننا أن نُفيد من هذه المقاربة في الراهن الذي يواكب الأزمة المعرفية الحالية في الفكر الإسلامي المعاصر، وإلى أيّ مدى يُمكن أن نُفَعَلَ هذه الرؤية في مقارنة بين العلوم الإسلامية وغيرها من المعارف؟

الميثودولوجيا المعاصرة لا سيّما عند دعاة التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر؛ غير أنّ هذا التوجّه المعرفي في المنهجية المعاصرة لم يكن مقلدًا في تحصيل منهجية أو تقنية إجرائية ذكية في التعامل مع العلوم الوافدة أو الأصيلة، بل علمية التداخل المعرفي الداخلي والخارجي بين تلك المعارف قد كانت عملية ممارسة بالسليقة المعرفية، في التراث الإسلامي ومن نماذجه الظاهرة نجده بوضوح في المدونة الإمام الغزالي وابن تيمية، حيث قارب الغزالي بين العلوم الوافدة إلى المجال التداولي الإسلامي، هذه المنهجية الإسلامية المعاصرة -التكامل المعرفي- التي يسعى الفكر الإسلامي المعاصر لتفعيلها، إمّا هي وليدة رؤية إلى العالم، حيث تلعب تلك الرؤية دورًا مهمًا في تلك الممارسة؛ إذ تُعدّ ناظرًا منهجيًا في تصور فكرة التكامل بين مختلف العلوم باعتبار منظومة التوحيد التي ترشد الممارسة العلمية والمعرفية، وترسم لها الغاية والهدف، كما أنّ مسألة التكامل المعرفي المستوحاة من

method of study for al-Ghazali, should, respect monotheism as an important aspect, but, of course, it calls for a kind of openness to all universal way of thinking and meditating. Al-Ghazali develops, therefore, a method believing in creation and novelty.

The interrelation amongst various methods is led by the universal way of thinking that serves humanity. Al-Ghazali's approach of convergence, therefore, deserves to be examined for two reasons: first, to interrelate the external cognition with the new coming ones. Second, to interrelate the internal Islamic cognition with contemporary issues to find out a way to deal with the recent cognitive crisis in Islamic thinking.

This can activate effectively Islamic Knowledge in relationship with other studies.

9. The Relationship between the Mediating and the Integral Cognition .. (al-Ghazali's Writings as Examples).

Naser Dine ben-Srai

Since there is an epistemological crisis in humanities and an inability of the traditional methodology in Islamic universities, the integral cognition, converging different kinds of methods, becomes a necessity. This choice, however, lacks an intelligent way of dealing with different aspects of knowledge.

It is still based on spontaneous process. One can discover this spontaneity in the writings of al-Imam al-Ghazali and Ibnu Taimia. Al-Ghazali compares between new coming knowledge and the Islamic studies field to activate a kind of integral cognition as required in recent Islamic research. This new

A. Miscellaneous papers and articles 467

- Cinema and National Identity:
the Interrelation of Ideology
and Easthetics. 467
- Is it possible to create a highly
skilled society throughout the
policy of professional education
and coaching? 469
- Intuition and Irony
Descriptive study. 470
- The Attitude of Mu'tazilites
towards the Doctrinal
Differences amongst
Islamic trends. 471
- Salafist Tendency: Modernism
as viewed by Leo-Strauss. 473

B. Edition highlight 475

- Revelation Studies and
Humanities:
Prospects and Challenges of
Convergence. 475
- The Cognitive Collaboration
between Revelation Studies and
Humanities in Examining
Reality. 477
- The Role of Integral Knowledge
in Understanding Religion. 479
- The Relationship between
the Mediating and the Integral.
Cognition. (al-Ghazali's Writings
as Examples). 480

Paper abstracts | ملخصات البحوث

٤٦٧ أ. دراسات ومقالات حرة

- السينما والهوية الوطنية.
في تداخل الأيديولوجي والجمالي. ٤٦٧
- هل يمكن صناعة مجتمع ذي
«مهارات عالية» من خلال سياسة التعليم
والتدريب المهني؟ ٤٦٩
- الحدس والمفارقة: قراءة وصفية. ٤٧٠
- موقف المعتزلة من الاختلاف العقدي
الواقع بين الفرق الإسلامية. ٤٧١
- نزعة سلفية: الحداثة من منظور
ليو شتراوس. ٤٧٣

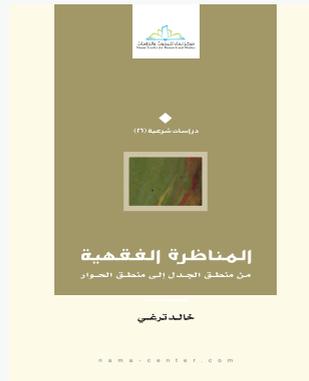
ب. ملف العدد ٤٧٥

- علوم الوحي والدراسات الإنسانية: آفاق
الوصل وتحدياته. ٤٧٥
- دور التكامل المعرفي بين علوم الوحي
وعلوم الإنسان في فهم الواقع. ٤٧٧
- تكامل المعارف ودوره في فهم
الدين. ٤٧٩
- علاقة الرؤية إلى العالم بالتكامل
المعرفي (مدونة الغزالي
أمودجًا). ٤٨٠

مطبوعات ٢٠١٧ م



صدر حديثًا عن مركز نماء:



الخلاف العقدي في باب القدر (ط ٢)
د. عبد الله بن محمد القرني

مناهج التأويل في الفكر الأصولي.. دراسة تحليلية
ونقدية مقارنة لمناهج التأويلية المعاصرة
د. إسماعيل نقاز

المناظرة الفقهية.. من منطلق الجدل إلى منطق الحوار
خالد ترخي

تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر
الإسلامي العربي.. دراسة في العلاقات بين العلوم
د. محمد همام

الدفاع عن الأفكار.. تكوين ملكة الحجاج
والتناظر الفكري (ط ٢)
د. محمد بن سعد الدكان

فقه تاريخ الفقه.. قراءة في كتب علم تاريخ
الفقه والتشريع والمداخل الفقهية (ط ٢)
د. هيثم بن فهد الرومي

مداخل مفهومية إلى مباحث فلسفية وفكرية..
الدين، رؤى العالم، الحقيقة، القيم، الفعل
عبد الرزاق بلعقروز

المدخل إلى منهجية البحث وفن الكتابة..
مع تطبيقات في العلوم الشرعية
عبد الرحمن حللي

مؤسسات المجتمع المدني الغربية (رأسل القيم)..
قراءة في الأدوار المحلية والدولية
ريهام أحمد خفاجي

سرقته الدول.. العودة إلى الذهب
د. أحمد كاميل ميرا

إصلاح الفقيه.. فصول في الإصلاح الفقهي (ط ٢)
د. هيثم بن فهد الرومي

مسالك التعليل عند الإمام أبي حامد الغزالي..
جمعاً ودراسة وتحليلاً
بلال شيبوب





مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies