إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الخامسة | العدد السابع عشر | صيف ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م

رئيس التحرير
جَمَال البَرزنجي

مدير التحرير
محيي الدين عطية

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر

لؤي صافي

فتحي ملكاوي

إسلامية المعرفة

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

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعيًا لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكرًا وسلوكًا ونظمًا ومؤسسات في إطار من الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل لتطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية علي أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.
- تحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني من الإحالات الفلسفية الدهرية التي ألبستها إياه المدارس الفكرية للعقل الوضعي المادي.

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

١- قضايا المعرفة: مصادرها ومناهجها ونظمها وفلسفتها.

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

٣- العلوم الإنسانية والاجتماعية في المنظور الإسلامي فلسفةً وأصولاً ومناهجَ.

٤- فلسفة العلوم الطبيعية في إطار رؤية الإسلام لمقام الإنسان وعلاقاته التسخيرية بسائر ظواهر الكون والطبيعة.

٥- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي في شموله وتعقيده وتاريخيته بوصفه تجسيدًا للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده وإيقاع أحكامه في سياق الظروف المتحولة للتاريخ والمجتمع.

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

مستشارو التحرير

إبراهيم أحمد عمر	السودان	عثمان بكر	ماليزيا
أحمد كمال أبو المجد	مصر	علي جمعة	مصر
إسحاق الفرحان	الأردن	عماد الدين خليل	العراق
رضوان السيد	لبنان	عمار الطالبي	الجزائر
صديق فاضل	ماليزيا	مالك بدري	السودان
طارق البشري	مصر	محمد عمارة	مصر
طه جابر العلواني	أمريكا	محمد كمال حسن	ماليزيا
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	نصر محمد عارف	مصر
عبد المجيد النجار	تونس	وجيه كوثراني	لبنان
		يوسف القرضاوي	مصر

المراسلات

Chief Editor,
Islamiyat al Ma'rifah
1- 1145 Herndon PKWY
Suite 500
Herndon, VA. 20170 USA
2- P. O. Box 669
Herndon, VA. 20170 USA
Fax: (1-703) 471 3922
Email: iiit@iiit.org

محتويات العدد

كلمة التحرير ٥-٧

بحوث ودراسات

في فقه الإصلاح الإسلامي — التيجاني عبد القادر — ٩-٤١

استشراف مستقبل الأمة — سهيل عناية الله — ٤٣-٨٨

منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة — إبراهيم محمد زين — ٨٩-١٠٩

رأي وحوار

نشوء الحضارات ونموها في المنظور الإسلامي — عماد الدين خليل — ١١١-١٣١

قراءات ومراجعات

نظرات مصطلحية في كتاب "مفـــردات ألفـــاظ القرآن" — مصطفى فوضيل — ١٣٣-١٤٤

عروض مختصرة — نصر محمد عارف — ١٤٥-١٤٧

تقارير

ندوة "العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار" — الزبير بو شيخي — ١٤٩-١٥٦

وراقيات

ابن رشد: قائمة وراقية منتقاة مما كتبه وما كتب عنه — محي الدين عطية — ١٥٧-١٨٤

قواعد النشر

- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي بالطريقة المتعارف عليها.
- يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر.
- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشاري المجلة، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجما إلى أي لغة أخرى، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث.

كلمة التحرير

بهذا العدد تستقبل المجلة عامها الخامس، آملة أن يكون خطوة إلى الأمام، فقد أرسى رسول الله ﷺ قاعدة سننية مفادها أن من تشابه يوماه - حاضره وماضيه - فهو خاسر مغبون.

لذلك فإن المجلة تستمر في تطوير خطابها في اتجاه تأصيل قضايا الإسلام المعرفية، باعتبارها رسالة المعهد التي يستهدف بها استعادة الهوية الحضارية للأمة، والإسهام الفعال في تقدم الحضارة الإنسانية.

ولا نعني بالتأصيل هنا الاقتصار على تكرار الأطروحات العامة التي تحمل مفاهيم كلية، استقرت أو كادت تستقر في العقل المسلم المعاصر، وإنما نضيف إلى ذلك ولوج أبواب البحوث التطبيقية والنماذج الميدانية في شتى فروع المعرفة، كخطوة متطورة في طريق الأسلمة من جانب، وكاختبار عملي للأطروحات الكلية، مضموناً، وكفايةً، وصلاحيةً للتطبيق، من جانب آخر، وهو ما بدأته المجلة في أعوامها المنصرمة.

ولعل ولوج أبواب البحوث المتخصصة يتطلب إفراد بعض أعداد المجلة بفرع واحد من فروع المعرفة أو مجال واحد من مجالاتها، بحيث تستكتب حوله أقلام الفنيين، وتتجمع الروافد ذات الاختصاص الواحد، لتصب في ملف مؤطر سلفاً لخدمة ذلك المجال. وهو أمر درجت عليه الدوريات العلمية، ما بين الإسراف والتقتير، ونحسب أننا سنتخذ طريقاً وسطاً بينهما فنخطط لمحاور اهتمامنا، ونستكتب حولها أهل العلم بها، إلى أن يتجمع من إسهاماتهم ما يحقق الخطة المرسومة لملف موضوعي كامل، يستوعب أغلب صفحات العدد، دون أن يطغى على أبوابه الثابتة.

ومن الطبيعي أن نشرك الكتاب والقراء في طرح الأفكار التي يمكن أن تتشكل منها محاور للمستقبل، ولذلك فإننا نستهل هذا العام بتلك الدعوة

المفتوحة لتبادل الرأي حول أولويات الاهتمام لدى العقل المسلم المعاصر التي يمكن طرحها على صفحات أعداد السنة الجديدة من عمر المجلة.

وفي هذا العدد الذي بين أيدينا، يقدم لنا التيجاني عبد القادر رؤيته عن فقه الإصلاح الإسلامي من خلال قراءته لحركتين من حركات المقاومة المسلحة، أولاهما تلك التي قادها الأمير عبد القادر في الجزائر في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وثانيتهما تلك التي قادها أحمد عرابي باشا في مصر في العقد التاسع من القرن نفسه. لقد خلص الباحث إلى أن عملية إعادة ترتيب البناء الاجتماعي تجئ مرتبطة بعملية إعادة تفسير القرآن لإيجاد منظومة مفاهيمية بديلة، وأن العمليتين معاً تمثلان ضرباً من المقاومة العقلانية الراشدة لظاهرة التخلف الذاتي والقهر الخارجي. وهذه القراءة الناقدة لتراثنا الإصلاحي والتجديدي تصب في محور اهتمامنا بمناهج التغيير الاجتماعي والإصلاح الفكري على السواء.

ومن استقراء الماضي إلى استشراف المستقبل، حيث اخترنا ورقة قدمها سهيل عناية الله عن استشراف مستقبلات الأمة، وقد سبق أن نشرت في لغتها الأصلية بمجلتنا الشقيقة (المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية والإسلامية) AJISS. والورقة تقدم نقداً لطرق استشراف المستقبل وتعرض نماذج عالمية متنوعة لاستكشاف مستقبل العالم الإسلامي، مع تركيز الكاتب على الأطر المعرفية والحضارية لهذه النماذج، في محاولة للخروج بتوصيات تفضي إلى توجيه الأمة الإسلامية نحو الاهتمام المستقبلي. إن الغبش الذي أصاب العقل المسلم عبر قرون التخلف قد حجب عنه الرؤية المستقبلية، بل أدانها باعتبارها تكهناً منهياً عنه، فتعطلت أدوات الاستشراف والتخطيط، وأفضى ذلك إلى المزيد من مظاهر التخلف والجمود الفكري، ومن هنا جاء اهتمامنا بالدراسات المستقبلية — وهذه واحدة منها — كخطوة على طريق الإصلاح الفكري المنشود.

ويقدم لنا بعد ذلك إبراهيم زين منهج الإمام الجويني في تناوله للعقيدة الإسلامية من خلال أطروحة أحمد عبد اللطيف التي تحمل عنوان منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة. وقد جاء هذا العرض مستوعباً لقضايا الكتاب الرئيسية مقارناً ومحتكماً إلى منهج السلف كما بينه شيخ الإسلام ابن تيمية، داعياً إلى ضرورة النظر إلى مجال العقيدة عن طريق تطوير دراسات تاريخية

مقارنة بين أصحاب الكتب الدينية لدعوتهم إلى كلمة سواء بيننا وبينهم.

وفي باب الرأي والحوار يردنا عماد الدين خليل إلى قوانين الحركة التاريخية التي عرضتها آيات القرآن الكريم، في بحثه بعنوان "نشوء الحضارات ونموها في المنظور الإسلامي". فيعرض صيغ التعامل القرآني مع التاريخ، مقارنا مرئياته بما انتهى إليه المؤرخون الغربيون، مثبتا سمو الوحي القرآني، ومرسيا قواعد الصيرورة وشروطها الحضارية، في بحث منهجي يعد نموذجا للتعامل المعرفي والحضاري مع القرآن الكريم.

وفي باب المراجعات، يعود بنا مصطفى فوضيل إلى القرن السادس الهجري، حيث وضع الراغب الأصفهاني مؤلفه الفريد "مفردات ألفاظ القرآن"، فيقدم لنا نظراته المصطلحية في الكتاب، كاشفا عن تفرد الأصفهاني بخصائص لم يسبق إليها، مما أهله لأن يكون علامة بارزة في تاريخ الدراسات القرآنية عامة ومعاجم القرآن خاصة.

هذا، وقد استحدثنا - بدءا من هذا العدد — بابا جديدا بعنوان: عروض مختصرة، نأمل من خلاله أن نطلع القراء على أهم ما يصدر من كتب ذات علاقة باهتمامات القراء، وما كان منها بغير العربية خاصة، وذلك بالتعريف به في فقرة مختصرة تكشف عن مضمون الكتاب وفكرته الأساسية. وقد استهل نصر عارف هذا الباب بتقديم عروض مختصرة لخمسة كتب مختارة.

وفي باب التقارير، يقدم لنا الزبير بو شيخي عرضا لأعمال الندوة التي دارت حول محاضرة عبد الحميد أبو سليمان عن " العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار"، ملخصا أفكار المحاضر ومداخلات المنتدين وتعليقاتهم وردود المحاضر عليها.

وفي النهاية، تأتي وراقية ابن رشد: ما كتبه وما كتب عنه، تحت باب "وراقيات"، لتكون مواكبة لموسم الاحتفاء بابن رشد بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته.

إننا نأمل أن يثري هذا العدد، بأبحاثه المتنوعة، المكتبة الإسلامية المعاصرة، وأن يكون حافزا للباحثين أن يسهموا بأقلامهم في تلك المسيرة المباركة، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

صدر حديثًا عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
بالاشتراك مع مكتبة العبيكان بالرياض

أطلس الحضارة الإسلامية

إسماعيل راجي الفاروقي
ولوس لمياء الفاروقي
ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة
مراجعة: رياض نور الله
٧٤٠ صفحة
الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٨م

يقدم هذا الكتاب الفذّ نظرة الإسلام الشاملة إلى العالم – من معتقدات وتقاليد ومؤسسات، إلى جانب موقع الإسلام من الحضارات التي مدّ جذوره فيها. وأطلس الحضارة الإسلامية لا يقتصر على كونه مقدّمة شاملة للتجربة الإسلامية في التاريخ وفي العالم الحديث. بل هو تفسير مرجعيّ متعمّق لدين الإسلام، كُتب لأتباع الأديان جميعًا. وما يقدّمه إسماعيل ولمياء لوس الفاروقي في هذا الكتاب هو في الواقع: الإسلام يتحدث عن نفسه.

ويزخر الكتاب بأكثر من ٣٠٠ صورة وتخطيط وغير ذلك من الرسوم، إلى جانب ما يقرب من ٧٥ خريطة أصلية، تجعله دليلاً فريدًا نحو معنى الإسلام وقوّته في تشكيل الحضارات من حدود البحر المتوسط إلى المحيط الهادئ. لكن هذا يشكّل ما هو أكثر بكثير من تاريخ للأحداث؛ إنه عرض رائق لجوهر الحضارة الإسلامية في مناحيها جميعًا، من ممارسات المسلمين اليومية في أرجاء العالم إلى تراث الإسلام في الفنون والعلوم والقانون والسياسة والفلسفة.

هذا كتاب ذو قيمة فائقة، بما يحويه من تفاصيل غنيّة وأسلوب واضح وتكامل بين أفضل الدراسات القديمة والمعاصرة. فهو يعرض الإسلام من الداخل باتجاه الخارج، ويتناول الكثير مما تجاوزه الباحثون الغربيون أو شوّهوه فيجعله واضحًا، حيويًا، مفهومًا، ويوثّق للجميع حقائق دين يتبعه ما يقارب حوالي ربع بني البشر.

في فقه الإصلاح الإسلامي

التيجاني عبد القادر*

مقدمة

إن ظاهرة الاستعمار الأوربي لأجزاء العالم الإسلامي الإفريقية، وظاهرة المقاومة الإسلامية الشعبية المناهضة لها قد حظيتا ببعض الاهتمام ولاسيما لدى المؤرخين - الأوربيين؛ ولكن قل ما نظر إليهما في إطار التآكل الداخلي الذي كان يمر به العالم الإسلامي لقرون متعددة سبقت الغزو الخارجي. كما أن حركة النهضة الدينية التي انتظمت العديد من الأقطار الإسلامية منذ الربع الأخير من القرن التاسعَ عشرَ الميلادي لم تحظ بتشخيص واف، ولاسيما فيما يتعلق بجهازها المفهومي الذي تتصل عبره بمصادر الإسلام الأساسية وبمصادر المعرفة الغربية الحديثة.

نفترض في هذه الدراسة أن إعادة بناء المجتمع المسلم المعاصر تقتضي إعادة النظر في جهازه المفاهيمي الذي هو نسيج مختلط من القرآن والتراث والفكر المعاصر، ولذلك فإن المحاولات المتكررة التي يقوم بها دعاة التجديد الديني لإعادة تفسير القرآن هي في اعتقادنا محاولات يقصد بها استخلاص عناصر الدين الخالدة من التجارب التراثية التاريخية وتعديتها - أي عناصر الدين -

---

* دكتوراه في العلوم السياسية، جامعة الخرطوم. أستاذ مشارك في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.

للواقع المجتمعي الجديد عبر تربية عملية منظمة ومتواصلة لتنقية وإصلاح الجهاز المفاهيمي لعناصر الأمة المسلمة التي يراد النهوض بها. فالحضارة الإسلامية السابقة لا يمكن إحياؤها إلا برجعة للمنظومة المفاهيمية القرآنية الأولى التي بنيت على أساسها تلك الحضارة، وهذا يعني - ضمن أشياء أخرى - أن إعادة بناء المجتمعات الإسلامية المعاصرة تستلزم إعادة نظر في القاعدة الفكرية التي تركز عليها؛ وفي الطريقة التي تكوِّن بها جهازها المفاهيمي - مما يستدعي تفكيكاً وتركيباً كثيرًا يقع على عاتق "الثلة الفكرية" التي ستكوِّن "طليعة الإصلاح" الاجتماعي.

ويعني هذا من جهة أخرى أن البرامج السياسية - العسكرية المتعجلة التي لا تولي هذه الناحية اهتماماً كافياً، سيكون مصيرها الفشل.

تهدف هذه الدراسة إذن - وفي ضوء هذا الافتراض - إلى النظر في حركتين من حركات المقاومة المسلحة الفاشلة؛ أولاهما حركة المقاومة التي قادها الأمير عبد القادر في الجزائر (١٨٣٠م)، وثانيتهما حركة الثورة التي قادها عرابي باشا في مصر (١٨٨٢م)، باعتبار أن إخفاقهما لا يرجع إلى نقص في العداد الحربي فحسب بل يرجع إلى خلل في الإعداد الفكري والرُّوحي للقيادة وللمجتمع معاً.

هذا الافتراض - إن صح - سيساعدنا في فهم بعض التطورات اللاحقة في التاريخ الإسلامي، ونعني بهذه التطورات التي نحن بصدد الحديث عنها الآن ما يشار إليه أحياناً باسم حركة البعث الإسلامي أو حركة الإصلاح السلفية أو حركة الصحوة الإسلامية المعاصرة. هذه حركات كلها قد تيقظت بفعل الغارة الإمبريالية الأوربية على العالم الإسلامي في القرن التاسعَ عشرَ. وكلها تلتقي في إحساس عام وقوي بالخطر الخارجي، وفي إحساس آخر بأن مجتمعات المسلمين قد أخذت تنحط عن المثال الإسلامي من جهة، وتتخلف عن مستوى التقدم الحضاري الذي صار إليه الأوربيون من جهة أخرى. وإنه، بناء على ذلك، لابد من "رجعة" إلى المثل الإسلامية في القرآن ولابد من "نهضة" للّحاق بركب الإنسانية المتقدم. ولكن هل صحيح أن المجتمع الإسلامي قد انحط؟ ومنذ متى؟ وهل توجد مؤشرات موضوعية لذلك الانحطاط؟

(١) الانحطاط الداخلي وبوادر النهضة:

للإجابة على ما سبق من تساؤلات نورد شهادة للشيخ المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي الذي شهد الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨م مما مكنه أن يترك لنا صورة قلمية دقيقة للمفارقة الصارخة بين التقدم العلمي، ممثلا في فريق العلماء الذين صحبوا الجيش الفرنسي، مقارنا بالتخلف الاجتماعي للمسلمين يمثلهم جيش الطبالة والزمارة المتحلقين حول المساجد حيث يجتمع إليهم ما هو من أمثالهم من الحرافيش الذين "يقطع أحدهم ليلته سهران ... كسلان ويظن أنه بات يتعبد ويتهجد"[١].

قال الجبرتي في "**تاريخ عجائب الآثار**"، وهو يصف الجانب المضيئ من الصورة حيث إن قادة الجيش الغازي قد:

"أفردوا للمدبرين والفلكيين وأهل المعرفة والعلوم الرياضية، كالهندسة والهيئة والنقوشات والرسومات، والمصورين والكتبة والحساب والمنشئين حارة الناصرة حيث الدرب الجديد وما به من البيوت... (وفيها) جملة كبيرة من كتبهم عليها خزان ومباشرون يحفظونها ويحضرونها للطلبة، ومن يريد المراجعة فيراجعون فيها مرادهم، فتجتمع الطلبة منهم كل يوم قبل الظهر بساعتين ويجلسون في فسحة المكان المقابلة لمخازن الكتب على كراسي منصوبة... فيطلب من يريد المراجعة ما يشاء منها، فيحضرها له الخازن فيتصفحون ويراجعون ويكتبون حتى أسافلهم من العساكر، وإن حضر إليهم بعض المسلمين ممن يريد الفرجة لا يمنعون الدخول إلى أعز أماكنهم ويتلقونه بالبشاشة والضحك وإظهار السرور بمجيئه إليهم، وخصوصا إذا رأوا فيه قابلية لمعرفة أو تطلعا للنظر في المعارف... ولقد ذهبت إليهم مرارا وأطلعوني على ذلك.

ومن أغرب ما رأيت في ذلك المكان (يقصد المعمل الكيماوي الذي أسسته الحكومة الفرنسية) أن بعض المتقيدين لذلك أخذوا زجاجة من الزجاجات الموضوع فيها بعض المياه المستخرج، فصب فيها شيئا في كأس ثم صب عليها

---

[١] عبد الرحمن الجبرتي، **تاريخ عجائب الآثار**، تحقيق حسن محمد جوهر وعمر الدسوقي والسيد إبراهيم سالم، الطبعة الأولى، لجنة البيادر العربي، القاهرة، ج٢، ص٢٤٣.

شيئـًا آخر من زجاجة أخرى فَغَلى الماءان وصعِد منه دخان ملون حتى انقطع وجف ما في الكأس وصارا حجرًا أصفرَ فقلبه على البرجات حجرًا يابسًا أخذناه بأيدينا ونظرناه، ثم فعل كذلك بمياه أخرى فجمد حجرًا أزرق وبأخرى فجمد حجرًا أحمر ياقوتيـًا... وأخذ مرة شيئـًا قليلاً جدًا من غبار أبيض ووضعه على السندال وضربه بالمطرقة بلطف فخرج له صوت هائل كصوت القرابانة انزعجنا منه فضحكوا منا... ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا[٢].

يمكن أن نستخلص من هذه الصورة المحزنة - المضحكة - ملاحظات عديدة عن النواتج النفسية للمواجهة بين حضارتين إحداهما في طور الرفعة والزهو والأخرى في مرحلة الاضمحلال والتراجع، فنلاحظ:

أولاً:

أن الغزو الفرنسي لمصر في نهاية القرن الثامن عشر لم يكن مجرد غزو عسكري بقدر ما كان غزوًا ثقافيـًا مقصودًا، يسير فيه بجانب الجيش جيش آخر من المفكرين والعلماء في شتى ضروب المعرفة.

ثانيـًا:

أن الحملة الثقافية تلك لم تكن تهدف إلى رفع المستوى العلمي للإنسان المصري أو لترقية ذوقه الفني، وإنما كان الهدف المباشر هو إحداث هزة نفسية عنيفة تساعد على خلخلة قناعاته الأولى وإضعاف ثقته بنفسه وتهيئته وجدانيـًا للإقرار بتفوق أوربة ولإتباع مشروعها الحضاري.

ثالثـًا:

أن الغزو الثقافي الفرنسي كان موجهـًا بصورة خاصة إلى الشريحة التي تمثل القيادة العلمية والثقافية في المجتمع، فكانوا يلتقون - كما قال الجبرتي - "كل من رأوا فيه قابلية أو معرفة أو تطلعـًا للنظر في المعارف..." وسنلاحظ فيما بعد كيف أن هذه السياسة قد نجحت في خلق انقسام جديد - في مجتمع

---

[٢] المصدر نفسه

يضج بالانقسامات - بين المثقفين الوطنيين دعاة الحداثة والتطور والمتعلمين المحليين من دعاة المحافظة والتراث.

رابعاً:

أن القيادة الفكرية الإسلامية (يمثلها في هذه الحالة الجبرتي" لم تكن راسخة الأقدام في الفكر الإسلامي أو مستوعبة لفلسفة الحضارات الإنسانية وأصولها أو مؤهلة لتحليل "الظاهرة الاستعمارية" بصورة تضعها في إطارها الموضوعي دون مبالغة في الانبهار بتفوقها الظاهري أو الإسراف في التقليل من شأنها، وإلا فما الذي يجعل الجبرتي مثلاً وهو عالم ابن عالم[٣] أن يذهب في الانبهار إلى حد القول بأن عقول أمثاله لا تستوعب التجارب المختبرية البسيطة التي كان يجريها العلماء الفرنسيون، مع أنه يشير في مكان آخر من تاريخه إلى أنه قد رأى كتاب الشفاء لابن سينا ضمن الكتب التي أتى بها الفرنسيون.

هذا، ولكي تكتمل جوانب الموضوع، لابد من النظر إلى الجانب الآخر من الصورة، جانب المجتمع الإسلامي العريض لنرى في أي اتجاه كانت تتجه اهتماماته، وفي أي شئ كانت تذهب طاقاته.

يقول الجبرتي في وصف حوادث عام ١٢١٣هـ / ١٧٩٨هـ، وهو نفس العام الذي أغار فيه الفرنسيون على مصر واحتلوها، واصفاً النشاط (الديني - العلمي) الذي تقوم به إحدى المجموعات الدينية (العيسوية) في داخل المسجد:

وطريقتهم أنهم يجلسون قبالة بعضهم صفين ويقولون كلاماً معوجاً بلغتهم بنغم وطريقة مشوا عليها، وبين أيديهم طبول ودفوف يضربون عليها على قدر النغم ضرباً شديداً مع ارتفاع أصواتهم، وتقف جماعة أخرى قبالة الذين يضربون الدفوف فيضعون أكتافهم في أكتاف بعض... ويتلون وينتصبون ويرتفعون وينخفضون ويضربون الأرض بأرجلهم، فيقع بالمسجد دوي عظيم وضجات من هؤلاء ومن غيرهم من جماعة الفقراء، كل أحد له طريقة وكيفية

---

[٣] كان والده عالماً له إلمام بعلم الفلك.

تباين الأخرى، هذا مع ما ينضم إلى ذلك من جمع العوام وتحلقهم بالمسجد للحديث والهذيان وكثرة اللغط والحكايات والأضاحيك والتلفت إلى حسان الغلمان الذين يحضرون للتفرج والسعي خلفهم والافتتان بهم، ورمي قشور اللب والمكسرات والمأكولات في المسجد... ثم زاد الحال على ذلك بقدوم جماعة الأشاير من الحارات البعيدة والقريبة وبين أيديهم مناور القناديل والجوامع العظيمة... ويتكلمون بكلام محرف يظنون أنه ذكر وتوسلات يثابون عليها وينسبون من يلومهم أو يعترض عليهم إلى الاعتزال والخروج والزندقة وغالبهم السوقة وأهل الحرف السافلة ومن لا يملك قوت ليلته، فتجد أحدهم يجتهد بقوة سعيه ويبيع متاعه أو يستدين الجملة من الدراهم ويصرفها في وقود القناديل وأجرة الطبالة والزمارة، وكل يجتمع عليه ما هو من أمثاله من الحرافيش ثم يقطع ليلته تلك سهران ويصبح دايخاً ويظن أنه بات يتعبد ويذكر ويتهجد، واستمر هذا المولد عشر سنين"[٤].

فهذه أيضاً صورة مضحكة - مبكية من صور الانحطاط الاجتماعي والعلمي - التي وصل إليها واحد من مجتمعات المسلمين، ولو كان هذا المشهد (من حيث المكان) في مسرح أو مقهى ليلي، ولو كان (من حيث الزمان) في أعقاب هزيمة الغزاة وطردهم من ديار المسلمين لوجد له مسوغ: أما أن ينعقد في مكان العبادة الخالصة وفي عشية الغزو الفرنسي فإن ذلك يشير بوضوح إلى أن هذا القطاع من جسم الأمة الإسلامية قد دخل في مرحلة "الغيبوبة الحضارية" فهو يلهو ويطرب في مواقف الحزن والكآبة، ويتمطى ويتسكع في مواقف الجد والجهاد.

إن مثل هذا الضعف العام الذي أصاب العالم الإسلامي، وهذا التفاوت الكبير بين الشعب المسلم المتخلف والشعوب الأوربية المتقدمة في مجال العلم والعمل ووسائلهما، هو الذي جعل الحاجة شديدة إلى التجديد، وهو تجدد لا ينهض بمثله - كما يقول الشيخ رشيد رضا - "أمثال أولئك المجددين القدماء بالوسائل القديمة وحدها، ولا يطمح إليه صوفي يستمد قوته من الأموات،

[٤] عبد الرحمن الجبرتي، مصدر سابق، ص٢٤٢-٢٤٣.

ويتكل على الكرامات ويغتر بالمنامات، ولا يطمع في تذليل صعابه واقتحام عقابه غريق في بحار النظريات العقلية، ومغترق الأفكار بنظريات الفلسفة، ولا يطّلع ثناياه ويتجلى خفاياه منقطع إلى كتب الشرائع واستنباط أحكام الوقائع، ولا يتسامى إليه من تعلم العلوم والفنون العصرية تعليماً آلياً ليكون أحد العمال في دائرة من دوائر الحضارة، أو ديوان من دواوين حكومتها... إن هذا لبدع من الخطوب الكبرى غير عادي، لا ينبعث إلى تلافيه إلا بدع من كبراء الرجال غير عادي"[٥].

إن هذه الخطوب الكبرى غير العادية هي التي جعلت صيحات المنادين بضرورة الرجعة للقرآن والنهضة بأمة المسلمين تتردد في جنبات العالم الإسلامي وتأخذ أشكالاً أكثر وضوحاً على يد السيد جمال الدين الأفغاني (وهو الذي عناه رشيد رضا بحديثه عن "كبراء الرجال"، ثم تبلور كل ذلك ليدفع إلى السطح بحركة إسلامية حديثة تمتاز في غالب صورها بنشاط (علمي) ينصب على تنقية وإعادة تركيب الجهاز المفاهيمي لأفراد الأمة من جهة، ونشاط (تنظيمي حركي) يتجه نحو (إعادة بناء المجتمع الإسلامي) من جهة أخرى. وبالطبع فإن عملية إعادة تركيب الجهاز المفاهيمي قد تتضمن إعادة تفسير القرآن وليس ذلك أمرًا جديدًا في ذاته، فقد ظل عشرات المفسرين يعيدون تفسير القرآن في شتى بقاع العالم الإسلامي، فما هو الجديد، قد يقول قائل: الجديد هو أن إعادة التفسير تجئ هذه المرة مقترنة بالعمل على إعادة البناء الاجتماعي - الجديد هو - بعبارة أخرى - أن البناء المعرفي قد صار يرتبط بالبناء الاجتماعي - خاصة في مجالي السلطة السياسية والثروة.

ولكن ما هذه الحركات النهضوية الحديثة التي تروم إعادة التركيب الفكري وإعادة البناء؟ إننا نستطيع أن نشير في هذا المجال إلى أربع حركات رئيسة ينطبق عليها القول السالف ويقتفي بعضها أثر بعض، تتفق في المضمون وتختلف في بعض التفاصيل. هذه الحركات هي:

---

[٥] محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، الطبعة الأولى في مطبعة المنار بمصر سنة ١٣٥٠/١٩٣١، ص (د-هـ).

١ - جمعية العروة الوثقى بمصر (تفسير المنار).
٢ - جماعة العلماء في الجزائر (تفسير ابن باديس).
٣ - الجماعة الإسلامية في باكستان (تفسير المودودي - ترجمان القرآن)[٦].
٤ - جماعة سيد قطب في مصر (في ظلال القرآن).

ولا مجال هنا بالطبع لتفصيل واستقصاء القول في كل واحدة من هذه الحركات. فنحن إنما قصدنا أن نتحدث أساساً عن جمعية العروة الوثقى وعن جماعة العلماء في الجزائر باعتبار أنهما حركتان مغايرتان في المنهج لحركتي المقاومة المسلحة بقيادة الأمير عبد القادر وعرابي باشا.

(٢) جمعية العروة الوثقى:

إن الحركة الأولى ذات القدح المعلى في هذا المجال بلا ريب هي الحركة التي أسسها السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ودعم بنيانها على إثرهما السيد محمد رشيد رضا. إن جمال الدين الأفغاني لم يشتهر كأحد مفسري القرآن بحسب المواصفات التقليدية للمفسر، علماً بأنه قد أكمل تحصيل العلوم الإسلامية المختلفة من تفسير وحديث وأصول وعلم كلام منذ الصبا الباكر[٧] - تماماً كما كان يفعل معاصروه في الجامعات الإسلامية العتيقة

---

[٦] تستمد هذه الحركة قاعدتها الفكرية من آراء المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩) الذي أرسى هو ومحمد إقبال قواعد الفكر الإسلامي في شبه القارة الهندية، وقد بدأ المودودي حياته العامة كاتباً وصحفياً ثم تولى في عام ١٩٣٣ رئاسة مجلة شهرية باسم "ترجمان القرآن" التي أصبحت فيما بعد القناة الرئيسة لنشر أفكاره، خاصة بعد أن قام بتأسيس الجماعة الإسلامية عام ١٩٤٠. يعدّ التفسير الذي كتبه بالأردية بعنوان (تفهيم القرآن) والذي استغرق تأليفه ثلاثين عاماً، أعظم مؤلفاته، أنظر خورشيد أحمد، "المعالم الرئيسية لحركة الجماعة الإسلامية في باكستان في ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، البحرين ٣ - ١٤٠٥/٦/٦هـ-٢٢-١٩٨٥/٢/٢٥، مكتب التربية العربي لدول الخليج - الرياض، قدم البحث ونقله للعربية كمال توفيق الهلباوي.

وانظر كذلك:

Towards Understanding the Quran, vol. 1; English version of Tafhim al Quran, translated and edited by Zafr Ishag Ansari, The Islamic Foundation, 1988, see the foreword by Khurshid Ahmed.

[٧] ميرزا لطف الله خان، **جمال الدين الأسد أبادي المعروف بالأفغاني**، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣، ترجمة د. عبد المنعم محمد حسين، ص٦٠.

كالأزهر والزيتونة. صحيح أنه لم يترك شيئاً مدوناً في هذا المجال، إلا أن عدم تفرغه للتفسير لا يعني عدم انشغاله بالقرآن بل لقد كان المرتكز الأساسي لفكره هو الحقيقة القرآنية[٨]، التي يصوغها في معظم الأحيان صياغة فلسفية ليقرع بها أصحاب التقليد من المسلمين أو ليضاهي بها أرباب العقول من الملل الأخرى. وحينما التقى بتلميذه محمد عبده في القاهرة كانت تلك بداية طريقهما مع إعادة تفسير القرآن وإعادة بناء المجتمع.

لقد اعتلى المنبر ذات مرة عند انعقاد الجلسة الخامسة للحزب الوطني الذي أسسه قائلاً: "أيها السادة اعلموا أن المدينة الإنسانية الفاضلة وأن الصراط المستقيم للسعادة لا يتحققان إلا بالقرآن، فالقرآن الكريم هو الدستور المقدس، وهو خلاصة أشرف الأديان... فواه كيف غفلنا عن حقيقته!

لقد أخذ هذا الدستور بيد أسلافنا إلى طريق السعادة والمجد، ورفعهم إلى السماكين رغم أنهم لم يكونوا في درجتنا من الحضارة، فكيف تركناه وراءنا ظهرياً، واكتفينا بتلاوته على القبور في ليالي الجمع، وجعلنا تلاوته وسيلة يشغل الصائمون بها أوقاتهم، ويتسلى بها الأطفال في المكاتب، واتخذنا منه التعاويذ والنذور والقرابين وجعلناه مطية للأيمان الكاذبة ووسيلة للتسول، وزينة لرقاب الأطفال، وقلائد العرائس، ومعاصم الجنّازين، وحماية للمسافرين، وسلاماً لمن أصابهم مس من الجن... وآلة في يد الشحاذين من أرذل الرجال والنساء في الطرق والشوارع... فوا أسفاه!

...سبحانك اللهم لقد قلت وقولك الحق {إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم}[٩].

إن مثل هذه الزفرات الحرّى التي كان يطلقها الشيخ بين الحين والآخر على أسماع تلاميذه وأتباعه في القاهرة هي التي شملت في إطارها المنهجية الفكرية الجديدة التي يمكن أن تلخص في النقاط التالية:

---

[٨] يقال إنه قد حفظ القرآن في بضعة أشهر، المصدر نفسه.

[٩] المصدر نفسه، ص٧٥، ٧٧.

١ – إن منظومة المفاهيم القرآنية هي التي تقود الناس إلى النهضة الحضارية على أن تتوافر في هؤلاء الناس النية الصادقة والاستعداد التام للنظر في دواخلهم وتغيير أنفسهم، وإلا سيتحول القرآن إلى وسيلة للتسول والشعوذة.

ولذلك فعلينا – يقول الأفغاني – أن نرجع إلى قلوبنا ونمتحن مداركنا ونسبر أخلاقنا ونلاحظ مسالك سيرنا لنعلم هل نحن على سيرة الذين سبقونا بالإيمان، هل نحن نقتفي أثر السلف الصالح، هل غيّر الله ما بنا قبل أن نغير ما بأنفسنا[١٠].

٢ – إن العقيدة الدينية ينبغي أن تكون مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة، مما يعني أن تتروي المؤسسات الدينية التي تكرس التقليد والتبعية وأن تحارب الطقوسية والشكلية التي تهيمن على مفاهيم العامة وتصرفهم عن جوهر القرآن وعن وظيفته الاجتماعية.

٣ – إعادة ربط علوم الوحي بعلوم الطبيعة، فالقرآن – كما يقول الأفغاني – قد وضع كليات العلوم وقواعدها[١١] "فكل شهود" يحدث فكرًا، وكل فكر يكون له أثر في داعية، وعن كل داعية ينشأ عمل، ثم يعود من العمل إلى الفكر، ولا ينقطع الفعل والانفعال بين الأعمال والأفكار ما دامت الأرواح في الأجساد[١٢].

٤ – تقليص المساحة التي يحتلها زعماء الطرق المزيفون ورجال المؤسسة الدينية المتبطلون والتركيز على مفهوم الأمة بدلاً عن ذلك.

٥ – الاعتزاز بالتراث العلمي للأمة الإسلامية لإعادة الثقة بالنفس من ناحية ولإعادة بناء نظرية للمعرفة تكون بمثابة أرض صلبة للأصالة العلمية التي تقطع التبعية للغرب وتدعم حركة النهضة الاجتماعية الجديدة للمسلمين.

---

[١٠] المقالة ١٨ نشرت في العدد ١٧ من جريدة **العروة الوثقى** بتاريخ ٢٥ سبتمبر ١٨٨٤، وأعيد نشرها في رشيد رضا، تفسير المنار، ج١٠، ص٤٦-٥٣.

[١١] محمد عمارة، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٨، ص٢٦٩.

[١٢] المصدر نفسه، ص٣٦٠.

٦ - الدعوة إلى رفض نقل التكنولوجيا الأوربية الحديثة نقلا آليا[١٣].

إنه لفي هذا الإطار المفاهيمي الذي وضعه السيد جمال الدين الأفغاني، وفي ظل المناخ الفكري الذي أشاعه في القاهرة، كان الشيخ محمد عبده يلقي دروسه في التفسير بالرواق العباسي[١٤] بالأزهر. وقد كان يؤم هذه الدروس العلماء وقادة الشعب، ثم جمعت هذه الدروس فكانت هي المادة الأساسية في تفسيره، وبعد وفاة الإمام محمد عبده تولى تلميذه رشيد رضا القيام بمهمة إكمال التفسير الذي عرف بتفسير "المنار" وقد جاء خلاصة وتجسيدا للآراء الأساسية لهذه المدرسة.

هذا، ولا يمكن أن ندعي بأن آراء المفكرين الثلاثة متطابقة في كل شئ أو أن الأخيرين - عبده ورشيد رضا - كانا مجرد تابعين أو شارحين لآراء أستاذهما إذ إنه - على العكس من ذلك - كان كل واحد من هؤلاء الثلاثة يكره التقليد ويعتز كثيرا باستقلاله الفكري. على أن كراهية التقليد والاستقلال الفكري لا يمنعان الإجماع على رؤية بعينها والاجتماع عليها. ولذلك فقد كانت معظم نقاط الإطار المفاهيمي الذي وضعه السيد الأفغاني (أوردناها آنفا) محل إجماع بينهم - النقطة الأخيرة وحدها والمتعلقة بالتقنية الأوربية وكيفية الاستفادة منها في إحداث النهضة الإسلامية هي التي اختلفت فيها آراؤهم. ففي الوقت الذي كان الأفغاني يركز على جانب الأصالة الإسلامية ويتوجس من محاكاة أوربة، كان محمد عبده أقل حذرا وأكثر إقداما على الأخذ من أوربة - سواءا كان ما أخذنا هو مناهجنا العلمية أم النواتج الحضارية لتلك المناهج، طالما أن هذه الأشياء تساعدنا في اللحاق بهم سياسيا وعسكريا. يقول الإمام محمد عبده في هذا الصدد:

"فعلينا جميعا أن نجد السير في اكتساب المعرفة الصحيحة من أي أفق بزغت شمسها، ونطرح كل ما يعده العقلاء عديم الفائدة أو موجبا للضرر، ولابد أن نرجع إلى تاريخ أمتنا القديم، وننظر إلى شؤون معاصرينا من الأمم،

---

[١٣] **العروة الوثقى**، ص ١٨، الطبعة الأولى، روما، تقديم سيد هادي، خسرو شاهي.

[١٤] محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث**، ص ١٤٨.

ونطلب الوسائل المساعدة لنا في مظاهرهم ومباراتهم في القوة والشوكة والعزة والسطوة"[١٥]. أما رشيد رضا فهو أميل إلى مخالفة محمد عبده في هذا الاتجاه وأقرب إلى الروح التأصيلية التي بثها جمال الدين الأفغاني، إذ إنك تلاحظ بيسر مدى الإصرار الذي يبديه رشيد رضا في تفسيره على مسألة "إن العلوم الطبيعية تنبع من القرآن" وليس من أوربة، ويستدل بالآية (٦٥) من سورة الأنفال ليؤكد أنه "من شأن المؤمنين أن يكونوا أعلم من الكافرين وأفقه بكل علم وفن يتعلق بحياة البشر وارتقاء الأمم"[١٦].

ولكن رغم هذه الاستدراكات الأساسية، فإن هذه المدرسة لم تنج من انتقادات شديدة وجهها لها الأستاذ سيد قطب صاحب المدرسة الراديكالية في الفكر الإسلامي الحديث والمنهج الثوري - الانقلابي في التغيير الاجتماعي. يقول سيد قطب عن مدرسة عبده: "فقد كانت هذه المدرسة بجملتها متأثرة بمناهج تفكير وبأفكار غربية على منهج التفكير الإسلامي الخالص، وكان هذا التأثير يجعلها تنظر إلى كتاب أوربة المناهضين للكنيسة بوصفهم أحراراً، وكذلك الكتاب الذين يكتبون عن الديمقراطية والحرية الغربية، وكذلك إلى الأوضاع الأوربية نظرة استحسان، وكانت تدعو إلى الأخذ بما تسميه (الصالح من هذه الأفكار والأوضاع) بناءً على ذلك التأثير. وهذا مزلق خطر، كان يعطف عليه لورد كرومر وأمثاله من الصليبيين! والأمر في حاجة إلى نظرة أعمق وأوسع وإلى استقلال واستغناء بالمنهج الإسلامي"[١٧].

إن ما يمكن قبوله من هذا الانتقاد هو التنبيه إلى خصائص منهج الإسلام المعرفي، والتذكير بأنه منهج متميز لاعتماده على الوحي والكون معاً على عكس مناهج أوربة التي تسقط الوحي فتعتمد على الطبيعة وحدها، أما فيما عدا هذا فإنا لا نرى بأساً فيما ذهب إليه محمد عبده من "ضرورة أخذ المعرفة

---

[١٥] محمد عبده، مقال له نشر في **الوقائع المصرية** في ١٩ فبراير ١٨٨١ ثم أعيد نشره في: محمد عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢.

[١٦] رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج١٠، ص٨٩.

[١٧] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج٣، الطبعة الشرعية الثامنة، دار الشروق، بيروت، ١٩٧٩، ص١٦٣٧، هامش رقم١.

من أي شمس بزغت" فذلك لا يخالف منهج الاستصحاب - وهو منهج إسلامي أصيل، كما لا نوافق على القول بأن هذا المذهب قد كان بتاثير كرومر وأمثاله من الصليبيين، إذ إن محمد عبده قد دون مثل هذه الآراء حينما كان محرراً متواضعاً في الوقائع المصرية عام ١٨٨١م قبل أن تتوطد صلته بكرومر أو بالأفغاني.

أيًا ما كان الأمر، فإن الآراء الأساسية التي أثارها مدرسة الأفغاني وتلميذيه حول منهجية تفسير القرآن وربطها بالوظيفة الاجتماعية له، قد صارت هي الرؤية المقبولة في أوساط حركة البعث الإسلامي الحديثة - بما فيها حركة سيد قطب ذاتها -ويجدر بنا أن نذكر أن حركة الإخوان المسلمين التي أسسها الشيخ حسن البنا في مصر في أواخر العشرينيات من هذا القرن والتي صارت أكبر الحركات الإسلامية في المنطقة العربية، كانت تسير على ضوء الرؤية التي وضعها الأفغاني ومحمد عبده فيما يتعلق بمكانة القرآن في عملية التغيير، بل نلاحظ أنه لا الشيخ حسن البنا ولا أحد من أتباعه المباشرين قد شغل نفسه بإعادة تفسير القرآن، لقد كانوا راضين عن المجهودات التي تقدمهم بها الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا في مجال التفسير فأرادوا أن يتوفروا على الجانب المتبقي من هذا الاتجاه - اتجاه "التنظيم الحركي" لنحو عشرين عاماً (١٩٢٨ إلى ١٩٤٨) حتى إذا وقعوا في الصدام الدموي الشهير بينهم ونظام جمال عبد الناصر (١٩٥٤-١٩٦٤) واستحال المضي في الاتجاه الإصلاحي القديم، انبعث التيار "القطبي" من خلف الزنازين رافضاً للتنظيم وللمجتمع معاً، وداعياً إلى إعادة تفسير القرآن وإعادة تركيب المجتمع، فاستحق سيد قطب أن يكون إماماً لمدرسة بديلة ليس هنا مجال نقاشها[١٨].

---

[١٨] من المؤكد أن سيد قطب قد مر بتطورات فكرية مهمة، ولذلك فهو قد تخلى عن بعض أفكاره واضطر إلى إعادة بعض كتاباته وتفسيره، هذا لأنه كان يكتب في ظروف اضطرارية قاسية لم تمكنه من الإفصاح عن كل ما يريد أن يقوله، ولذلك فعلى القارئ أن يقدر كل هذه الملابسات وهو يقرأ سيد قطب. على أن الكتب التي تعطي صورة عن الأفكار التي تحدثنا عنها هي: خصائص التصور الإسلامي - طبعة الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، بيروت، ١٩٧٨، وكذلك في ظلال القرآن، ج١، دار الشروق، ١٩٨٧.

(٣) الجزائر: التخلف الداخلي والمقاومة الفاشلة

لقد رأينا فيما مضى - عبر رواية الجبرتي - صورة من صور التخلف الحضاري في واحد من مجتمعات المسلمين، كما رأينا الهجمة الخارجية - حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨ - التي استدعاها ذلك الانحطاط و لم يقو على صدها، ثم تتبعنا بوادر النهضة التي ابتدأها السيد جمال الدين الأفغاني والتي تجسدت في محاولات متصلة لإعادة ترتيب القاعدة المفاهيمية ولإعادة بناء المجتمع.

ونود الآن أن نضيف أن الانحطاط الحضاري الذي حكاه الجبرتي لم يكن قاصرًا على مصر وإنما كان يمتد ليشمل بقية أقطار العالم العربي الإسلامي ومن بينها الجزائر التي نحن بصدد الحديث عنها فيما يلي. وكما سهلت الأحوال الداخلية في مصر الهجمة الفرنسية في عام ١٧٩٨م، فقد سهلت الأحوال الداخلية في الجزائر[١٩] مهمة الحملة الفرنسية في عام ١٨٣٠، و لم تكن الفترة الزمنية بين الهجومين تزيد على الثلاثين عامًا إلا قليلاً. صحيح أن استجابة المجتمع الجزائري لتحدي الغزو الأجنبي كانت أكثر رفضًا وأعنف قتالاً[٢٠] ولكنا إذا تجاوزنا سطح المجتمع قليلاً بدت لنا صورة أخرى وهي أن المجتمع الجزائري التقليدي - بثقافته ومؤسساته وقياداته - قد انحط عن مثال الإسلام وتخلف عن ركب التطور قبل دخول الفرنسيين بمدة طويلة بحيث لم يعد مهيئًا للمقاومة أو قادرًا عليها. ونحن لا نملك أدلة تؤكد صحة ما ذهبنا إليه أنصع من الأدلة التي تضمنتها رسالة بعثها الأمير عبد القادر وهو يخوض الحرب

---

[١٩] أنظر الأستاذ عمار الطالبي، **آثار ابن باديس**، ج١، دار مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطبع والتوزيع والنشر، الطبعة الأولى ١٩٦٨، ص١٨، حيث يقول واصفًا الحالة الاجتماعية في الجزائر عشية الاحتلال الفرنسي وأثناء بقائه: "وخيم الجمود، وكثرت البدع واستسلم الناس للقدر، وأصبحوا إذا سئل أحدهم عن حالة أجاب (نأكل القوت ونستنى في الموت) وهذه الظاهرة الاجتماعية أدت إلى تعطيل الفكر وشل جميع الطاقات الاجتماعية الأخرى".

[٢٠] أنظر السلاوي (شهاب الدين أحمد بن خالد)، **الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى**، ج٤، ص١٩٢ حيث يصف المعارك الشرسة التي خاضها الجزائريون بقيادة الأمير عبد القادر ضد قوات الاحتلال الفرنسية.

- إلى علماء فاس يشرح لهم صورا من الانخذال عن الجهاد ومما لأة الأعداء وتفسخ الجبهة الداخلية ويطلب منهم المعالجات الفقهية التي تناسب تلك الأوضاع.

يقول الأمير عبد القادر في رسالته الحزينة لعلماء فاس:

"الحمد لله، سادتنا الأعلام، أئمة الهدى ومصابيح الظلام، فقهاء الحضرة الإدريسية ومرمى المطالب ومحط الرحال العيسية، أطباء أدواء الدين ومحققين حقه، ومبطلين باطله، جوابكم أبقاكم الله فيما عظم به الخطب، واشتد به الكرب بوطن الجزائر الذي صار لغربال الكفر جزائر، وذلك أن العدو الكافر يحاول ملك المسلمين مع استرقاقهم بالسيف، وتارة بحيل سياسية، ومن المسلمين من يداخلهم ويبايعهم ويجلب الخيل إليهم، ولا يخلو من دلالتهم على عورات المسلمين، ويطالعهم . ومن أحياء العرب المجاورين لهم من يفعل ذلك، ويتمالؤون على الجحود والإنكار، فإذا طولبوا بتعيينه جعجعوا، والحال إنهم يعلمون منهم الأعين والآثار:

١ - فما حكم الله في الفريقين، في أنفسهم وأموالهم، فهل لهم من عقاب أم يتركون على حالهم؟

٢ - وما الحكم في من يتخلف عن المدافعة عن الحريم والأولاد إذا استنفره نائب الإمام للدفاع والجهاد؟

٣ - وهل يعاقبون وكيف عقابهم ولا يتأتى بغير قتالهم.

٤ - وهل تؤخذ أموالهم وأسلابهم؟

٥ - وكيف العمل في من يمنع الزكاة أو يمنع بعضها مع التحقق بعمارة ذمته في الحال، فهل يصدق مع قلة الدين في هذا الزمان، أم يكون للاجتهاد فيه مجال؟

٦ - ومن أين يرزق الجيش المدافع عن المسلمين، الساد ثغورهم عن المغيرين، ولا بيت مال، وما يجمع من الزكاة لا يفي بشبعهم فضلا عن كسوتهم وخيلهم ومؤونتهم وزيهم.

٧ - فهل تترك فيستبيح الكافر الوطن، أم يكون ما لا يلزمهم على جماعة المسلمين؟

٨ - وإذا كان فهل على العموم أم على الأغنياء فقط؟ ولا يمكن اختصاص الأغنياء لجفوة الأعراب وجهلهم.

٩ - هل يعدّ مانع المعونة باغيـاً أم لا؟

١٠ - وما حكم أموال البغاة؟ وهل القول بعدم ردها يجوز العمل به أم لا؟

أجيبوا عما ذكرنا وعما يناسب المقام والحال مما لم يحضرنا، داووا عللنا أبقاكم الله، فقد ضاق من هذه الأمور الذرع وكاد القائم بأمر المسلمين لضيق الأسباب أن يتخلى عن الأمر، ويطرح ثوب الإمارة والدرع مأجورين، والسلام. في تاسع عشر من ذي الحجة من السنة المذكورة - صورة من إذن الحاج عبد القادر بن محيي الدين لطف الله به"[٢١].

لقد استطاع الأمير عبد القادر في رسالته القصيرة هذه للفقهاء أن يطرح الأسئلة الجوهرية التي فجرتها حركة الجهاد التي كان يقودها ضد الاستعمار الفرنسي، إذ لولا حركة الجهاد لما برز مثل هذا النوع من التساؤلات والتي لا نتوقع أن يجد لها الفقهاء "القاعدون" من أتباع المدرسة المالكية أو الطريقة الإدريسية أجوبة، إن الأمير عبد القادر كان مجابهاً بمشكلة إعادة ترتيب أوضاع المجتمع الجزائري بحيث يكون مؤهلاً للقيام بمهمة الدفاع عن وجوده وعقيدته التي يتهددها الخطر الاستعماري، غير أن إعادة ترتيب المجتمع الإسلامي تقتضي - ضمن أشياء أخرى - إعادة ترتيب الفقه الذي قام عليه ذلك المجتمع وهذا ما لا يستطيعه الأمير عبد القادر ولا يستطيعه المقلدة من حوله، وهذا هو الذي حفز الأمير عبد القادر لتحرير رسالته - وهي رسالة كما ترى لم تكن فقط من أجل الاستفهام البريء، وإنما كانت ترمي للتحريض على

---

[٢١] أنظر نص الرسالة في السلاوي، المصدر السابق، ص١٩٣-١٩٤، وقد كتبت الرسالة في عام ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م، وقد أجاب علماء فاس على الرسالة بإشراف السلطان الفقيه أبي الحسن علي بن عبد السلام مديدش التسولي بجواب طويل - كما ذكر السلاوي - يشتمل على خمس كراريس وزيادة وهو موجود بأيدي الناس. ولكن السلاوي لم يورد نص الإجابة و لم نعثر عليه في مصدر آخر.

التفكير من جديد، وللتذكير بأن الأجوبة الفقهية "الجاهزة" التي حررها الأولون لأوضاع مغايرة قد لا تصلح لمعالجة الوضع الاستعماري الجديد وما أفرزه من علاقات، وما أقامه من مؤسسات.

فالأمير يواجه مثلاً بمشكلة "الطابور الخامس" الذي ينتمي ظاهرياً للمسلمين ولكنه يداخل الإدراة الاستعمارية ويتجر معها ويوفر لها بعض الإمدادات وبعض المعلومات عن المجاهدين، فهل يقتل مثل هؤلاء بوصفهم محاربين وتصادر أموالهم (كما رأينا في الحالة الأفغانية المعاصرة)؟ ولكن إذا قتلوا وصودرت أموالهم ألا يؤدي ذلك إلى بلبلة في أوساط العامة من الأعراب الذين لم تفارقهم روح القبيلة وتقل لديهم المعرفة بأحكام الدين، فيصرفهم ذلك عن حركة الجهاد، والحركة أحوج ما تكون إلى هذا الكم البشري المسلم؟

والأمير يواجه أيضاً مشكلة "القاعدين" الذين يستنفرون للمدافعة عن العقيدة والعرض فلا ينهضون، هل يعاقبون، ولكن عقوبتهم قد تعني مقاتلتهم، فهل تجوز حينئذ مقاتلتهم ومصادرة أموالهم؟ ثم ألا يخشى بهذه الطريقة أن ينقسم المسلمون على أنفسهم ويقتتلوا فيما بينهم فيوفروا على عدوهم المعركة ويمهدوا له سبيل احتلال بلاد المسلمين (كما رأينا في الحالة الأخيرة في الجزائر المعاصرة).

والأمير يواجه (ثالثاً) بمشكلة توفير الميزانية اللازمة لأعباء الجهاد والمجاهدين في ظرف لا توجد فيه دولة إسلامية كاملة السيادة على أرضها وشعبها ومن ثَمّ لا يوجد فيه بيت للمال ولا موارد مالية أياً كان نوعها، هل تؤخذ ميزانية الجهاد من أموال الزكاة، وإذا كانت الزكاة لا تفي بإطعام الجنود وكسوتهم فضلاً عن خيلهم ومؤونتهم الحربية فهل يجوز أن تفرض أموال إضافية على جماعة المسلمين، وهل تفرض على العامة أم على الأغنياء فقط، علماً بأنه من الصعب اختصاص الأغنياء "لجفوة الأعراب وجهلهم" كما يقول الأمير. هذه الأسئلة ومثلها تصعب الإجابة عليها في إطار مجتمع "ما بعد

الموحدين" كما يسميه مالك بن نبي[٢٢] – أي أن المجتمع الذي خرج من دورة الحضارة وتفكك إنسانه، وفقد الروح التي تصنع التماسك الاجتماعي، مثل هذا المجتمع لا يمكن أن ينهض بأعباء الجهاد أو يغالب العدو الغازي أو يحول بصورة من الصور بينه وبين التمكن في ديار الإسلام واسترقاق المسلمين. إلا أن هذا الواقع لا ينبغي أن يبرر به القعود والاستسلام، أو أن ينتقص به من شأن المقاومة الإسلامية المسلحة أو الانتفاضة الشعبية المتمردة، فإن العدو إذا داهم ديار المسلمين، يصير الجهاد فرض عين بأي أدوات تيسرت وبأي سلاح وجد، كما يجمع على ذلك جمهور الفقهاء.

ولكنا رغم ذلك نعود لنؤكد أن الأسئلة التي طرحها الأمير عبد القادر لا يمكن أن توجد أجوبة لها في إطار مجتمع ما بعد الموحدين ونقصد بذلك أن حركة المقاومة الإسلامية – في أي زمان ومكان كانت – لا يمكن أن تقوم بأعباء الجهاد وظهرها مستند على "الفتاوى" المثلّجة التي يمدها بها فقهاء انقطعوا عن الحياة، أو معتمدة على الصدقات التي يمدها بها جفاة الأعراب وهم كارهون. إن حركة "المقاومة" المسلحة تحتاج إلى "مجتمع المقاومة" وإلى ثقافة المقاومة، فإذا وجد المجتمع الذي تحركه دوافع النهضة وإرادة البقاء فإن بعض الأسئلة التي كانت تقلق بال الأمير عبد القادر ستختفي تلقائياً.

هذا الوجه من النظر بالذات هو الذي ارتآه الشيخ عبد الحميد بن باديس، وهذا الوجه من النظر هو الذي يميز بين منهجه في الإصلاح ومنهج الأمير عبد القادر. إذ كان ابن باديس يرى أن التصدي للغارة الاستعمارية الأوربية على ديار المسلمين له شروط نفسية – مجتمعة إذا لم تتوافر فإن عملية التصدي ستبوء بالفشل، وكأن ابن باديس هنا يعود بالمشكل الإسلامي إلى حيث تركه عليه

---

[٢٢] يعتقد الأستاذ مالك بن نبي أن الانكسار الأخير الذي حدث في منحنى التطور التاريخي للأمة الإسلامية، حيث تحلل التركيب الإسلامي للقيم وتحللت معه الحياة الاجتماعية هذا الانكسار يمكن أن يؤرخ له بسقوط دولة الموحدين في المغرب العربي والذي كان في حقيقته "سقوط حضارة لفظت أنفاسها الأخيرة" انظر كتابه: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع بدمشق، الطبعة الخامسة ١٩٨٦م، (الطبعة الأولى، ١٩٥٩)؛ انظر الفصل الأول خاصة ص٢٣-٤٣.

ابن خلدون قبل بضعة قرون – أي أن التآكل الداخلي هو الذي يمهد للغـــزو الخارجي، ولا يمكن لمجتمع باخت العقيدة في نفســه وتفككــت أوصالــه أن يتصدى لمدافعة العدو، والمعركة الأساسية إذن ليست في الجبهة الخارجية وإنمــا هي معركة في الداخل – في داخل المجتمع المسلم وفي داخل النفس المسلمة، أمــا إذا تيسرت الظروف وصاحبتها نجاحات في الجبهة الخارجية فلا بأس ما دامــت الأولويات معروفة ومرعية. فمن هو ابن باديس وما منهجه في التغيير؟

(٤) التفسير والتنظيم أساس للنهضة:

ولد عبد الحميد بن محمد بن مكي بن باديس عام ١٣٠٨هـــ/١٨٨٩ في قسطنطينية[٢٣] وذلك بعد ست سنوات فقط من وفاة الأمير عبد القادر. وقــد ولد في أسرة عريقة اشتهرت بالعلم والثراء والجاه واشــتغل بعــض أفرادهــا بالسياسة والحكم زمنــا طويلا.

هذا، وقد حفظ ابن باديس القرآن في سن مبكرة وأخذ يتلقى العلم علــى الشيخ حمدان لونيسي الذي تبرم بوجود الاستعمار الفرنسي فهاجر إلى المدينــة المنورة متعللا بالمرض فارتحل ابن باديس إلى تونس في عام ١٩٠٨م وقضى نحــو تسعة عشر عامــا منتسبــا إلى جامعة الزيتونة حيث اتصل بأكابر العلماء مثل محمد النخلي القيرواني والشيخ محمد الطاهر بن عاشور الذي كان من أنصــار مدرسة الأفغاني. و لم يعد ابن باديس لبلده بعد الفراغ من الدراسة إلا ريثمــا يشد الرحال إلى مكة حاجــا ثم عاد عن طريق مصر والشام إلى الجزائر عــام ١٩١٣م منقطعــا لتعليم القرآن وعلوم العربية لأبناء المسلمين.

يقول الشيخ عن نفسه: "وأذكر أنني لما زرت المدينة المنورة واتصلت فيــها بشيخي أحمد الونيسي وشيخ أحمد الهندي أشار إلي الأول بالهجرة إلى المدينــة وقطع كل علاقة بالوطن، وأشار علي الثاني بالعودة للوطن، فحقــق الله رأي

[٢٣] انظر عمار الطالبي، مصدر سابق، ص٧٢-٧٦، حيث أخذنا كل المعلومات المتعلقة بترجمته.

الشيخ الثاني ورجعنا إلى الوطن بقصد خدمته - فنحن لا نهاجر، نحن حـــراس الإسلام والعربية والقومية في هذا الوطن"[٢٤].

فنحن هنا كما ترى أمام عالم وطن نفسه منذ البدايـــة علـــى "المرابطـــة" ووظف طاقاته لخدمة اللغة العربية والعقيدة الإسلامية وترســـيخها في نفـــوس الناشئة باعتبار أن نقطة البداية في طريق النهضة الجزائرية هو إرجـــاع الأمـــة الجزائرية إلى منظومة المفاهيم القرآنية، وفي هذا الصدد يقول: "فإنا والحمـــد لله نربي تلاميذنا على القرآن من أول يوم، ونوجه نفوسهم إلى القـــرآن في كـــل يوم"[٢٥] وقد كان همه بالفعل هو أن يكون رجالا قرآنيين يغيرون واقـــع الأمـــة الجزائرية ويعدلون اتجاه التاريخ في المنطقة، ومثل هذه الدعوة لا يمكن أن نـــدرك أهميتها إلا حينما ننظر إلى استراتيجية الاستئصال الثقافي التي كـــانت تنفذهـــا الإدارة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر. فقد كان الاستعمار الفرنسي يـــهدف أولا نحو محو الذاتية العربية المسلمة لدى الشعب الجزائري وذلك عن طريق محو اللغة العربية والعقيدة الإسلامية اللذين يمثلان العمود الفقري الذي يقوم عليـــه المجتمع ويحصنانه ضد الذوبان. وكان الاستعمار الفرنسي يهدف ثانيـــا لدمـــج الشعب الجزائري في الحضارة الأوربية لســـانـــا وثقافة، وكان يهدف ثالثـــــا لتكوين كيانات اجتماعية منفصلة عن الكيان العربي الإسلامي ومناوئـــه لـــه، كسعيه للتفرقة بين العرب والبربر، ومحاولته لإقناع البربر بـــأنهم مـــن ســـلالة أوربية، وأن لهم لغة متميزة لا ينبغي التفريط فيها من أجل اللغة العربية. فكـــان من نتائج ذلك أن ظهرت طبقة (مفرنسة) من العلمانيين الجزائريـــين تطغـــى الفرنسية على صحافتها وجمعياتها وصداقاتها ومطالبها "التقدمية"، معتمدة علـــى مساندة بعض الأحرار الفرنسيين... وهذه الفئة لم تطالب بمجرد المساواة مـــع الفرنسيين في الحقوق المدنية، بل طالبت بالاندماج التـــام فيـــهم - سياســـة

---

[٢٤] عبد الحميد بن باديس، تفسير ابن باديس: **في مجالس التذكر من كلام الحكيم الخبير**، جمع وترتيـــب وإعداد محمد صالح رمضان وتوفيق محمد شاهين، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٦٤، ص٧١٣.

[٢٥] عمار الطالبي، مصدر سابق، ص٨٠.

وحضارة[٢٦]. وفي قمة هذه النجاحات التي حققتها استراتيجية الدمج أعلن الكاردينال لافيجري عام ١٩٣٠ "أن عهد الهلال في الجزائر قد غبر وأن عهد الصليب قد بدأ وإنه سيستمر إلى الأبد[٢٧]، فأعلن ابن باديس في العام التالي عن قيام جمعية العلماء المسلمين، ولما هدده الفرنسيون بقولهم "إن لدى فرنسا مدافع طويلة"، رد عليهم بأن لدينا مدافع أطول، إنها مدافع الله"[٢٨].

إن ابن باديس لم يكن متهورا كمجموعة عرابي باشا[٢٩] ولم يكن فدائيا كمجموعة عبد القادر، بل كان له مذهب خاص في التغيير خلاصته أن نهضة المسلمين تقتضي أن تكون لهم (قوة)، وأن هذه القوة لن تكون إلا في وجود (تنظيم) يقوم بعملية التخطيط المتروي والتدبر الرشيد. فشروط النهضة عنده تبدأ بإيجاد هذه الجماعة (التنظيم) القائدة المفكرة التي تقود المجتمع إلى الحضارة، وعمله التربوي يهدف إلى إعداد هؤلاء الرجال، يقول: "فإننا نربي والحمد لله تلاميذنا على القرآن، ونوجه نفوسهم إلى القرآن من أول يوم وفي كل يوم، وغايتنا التي ستتحقق أن يكون القرآن منهم رجالا كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تعلق هذه الأمة آمالها، وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودنا وجهودها"[٣٠].

إن هدف ابن باديس الرئيس كان هو "إيجاد الرجال القرآنيين" وهو هدف لا يمكن الوصول إليه إلا بإعادة اكتشاف الرؤية القرآنية من جهة وإعادة تركيب المجتمع من جهة أخرى. وبذا فإن ابن باديس سيكون رجل تفسير ورجل تنظيم في آن واحد، رجلا يتوحد فيه الفكر والعمل - وذلك هو مصدر قوته وأهميته في تقديرنا. وفي داخل هذا الإطار يمكن أن نقدر الإنجازات

---

[٢٦] المصدر نفسه، ص٤٨-٥١.

[٢٧] المصدر نفسه.

[٢٨] المصدر نفسه.

[٢٩] القول بتهور حركة عرابي هو رأي عبد الرحمن الرافعي الذي أرخ لتلك الفترة، ولمزيد من التفاصيل عن الحركة العرابية ١٨٨٢م، انظر عبد الرحمن الرافعي بك، **الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزي**، مطبعة النهضة بشارع عبد العزيز بمصر خلف عمر أفندي، الطبعة الأولى ١٣٣٥-١٩٣٧م.

[٣٠] عمار الطالبي، مصدر سابق، ص١٠٦-١٠٧.

(التنظيمية) التي قام بها في مجال الطلاب والمرأة والعامة من خلال المسجد والصحافة وأخيرا من خلال جمعية العلماء المسلمين[٣١]، كما يمكن أن نقدر الإنجازات (الفكرية) التي عرضها في "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير" والذي استغرق ربع قرن من الزمان.

إذن فإن الابتداء (بالتفسير) و (بالتنظيم) لم يكن انصرافا عن المقاومة أو جريا وراء الأسهل من الحلول، وإنما كان مذهبا قاده إليه التأمل في وسائل وطرائق المقاومة، وينبغي أن نتذكر هنا أن ابن باديس كان يكتب في أعقاب فشل المقاومة الإسلامية المسلحة التي قادها الأمير عبد القادر، ولذلك فهو لم يشأ أن يكرر الأخطاء أو أن يفوت فرصة الاعتبار، مثله في ذلك تماما مثل الشيخ محمد عبده الذي كان هو أيضا يكتب آراءه في الإصلاح الإسلامي على أعقاب فشل المقاومة المسلحة التي قادها أحمد عرابي باشا والتي كانت بمثابة الجناح العسكري لحركة الرفض الوطني والتي شارك فيها الإمام محمد عبده – بعد تردد[٣٢].

---

[٣١] أسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في عام ١٩٣٢م وصار ابن باديس رئيسا لها وكانت هذه الجمعية تقوم بنشاط ثقافي – سياسي كبير تمثل في الصحف العديدة التي أنشأتها مثل صحيفة السنة والشريعة والصراط والبصائر ومعظمها كان يتوقف بسبب الإدارة الاستعمارية. انظر عمار الطالبي، المصدر السابق، ص٨٧.

[٣٢] فيما يتعلق بعلاقة محمد عبده بحركة عرابي يقول رشيد رضا بأن الشيخ محمد عبده كان ساخطا على عرابي وجماعته، منكرا عليهم افتياتهم على حكومتهم وأميرهم، محذرا إياه من سوء العاقبة بانتهاء فتنة باحتلال عسكري يوجب بسببه لعنة التاريخ إلى يوم القيامة، ومنكرا عليهم التعجيل بطلب الحكومة النيابية قبل إعداد الأمة لها، على أنه كان هو وأستاذه السيد جمال الدين أول من نبه الأفكار ووجه القلوب إليها، ثم لما آل الأمر إلى تدخل الأجانب في أمر البلاد بطلب الخديوي اضطر إلى أن يكون مع الأمة عليه، رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، الطبعة الأولى في مطبعة المنار بمصر، ١٣٥٠هـ/١٩٣١م، ج١، ص٢٦٢، انظر مذكرات محمد عبده نفسه عن المسألة العرابية في المصدر نفسه ص٢٣٥-٢٦١.

فقد أدرك محمد عبده - بعد الهزيمة العسكرية - أن القوة الحقيقة للأمة لا تكون بامتلاكها السلاح وإنما تكون بالتئام أفرادها، والتحام آحادها[٣٣]. كما أدرك أن المقاومة المسلحة التي لم تتوفر شروطها ستكون عديمة النفع كالحركة العرابية العشواء[٣٤] وليقرر أن دفع الكوارث الخارجية "يلزم له التمسك ببعض الأصول التي كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم، وهي ما تمسكت به أعز دولة أوربية وأمنعها. ولا ضرورة في إيجاد المنعة إلى اجتماع الوسائط وسلوك المسالك التي جمعها وسلكها بعض الدول الغربية الأخرى، ولا ملجأ للشرقي في بدايته أن يقف موقف الأوربي في نهايته، بل ليس له أن يطلب ذلك، وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أوقر نفسه وأمته وقرا أعجزها وأعوزها"[٣٥].

فكأن محمد عبده قد لاحظ "المأزق" الذي وقع فيه الأمير عبد القادر في الجزائر، وأحمد عرابي في مصر، أي المازق الذي يتمثل في محاولة مغالبة الأوربيين وهزيمتهم عسكريا دون اعتبار للفجوة التكنولوجية الهائلة التي تفصل بين الجندي الأوربي والجندي المسلم، ودون ملاحظة للفجوة الأخرى الأكثر خطورة التي تفصل بين الجندي المسلم والعمق القرآني. وإذا كانت ثمة إمكانية لانتصار المسلمين، فلابد لهم أن يبدأوا طريق النهضة من بدايته - أي إصلاح نفوسهم ومجتمعهم قبل البحث عن السلاح للدخول في معارك مع العدو في غير مواقيتها وبغير عدتها.

وواضح هنا أن كلا من ابن باديس ومحمد عبده يرتابان في جدوى الثورة العشواء ويميلان نحو العمل الإصلاحي الدؤوب الذي يلاحظ طبائع الأشياء ويتواءم مع سنن الاجتماع دون شطط أو تعجل، وهما في هذا يقتربان من التفكير الخلدوني، فابن خلدون يسخر - كما هو معلوم - من "الموسوسين"

---

[٣٣] انظر المقال الافتتاحي لجريدة **العروة الوثقى**، ص٣٥، العروة الوثقى للإمامين الحكيمين السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، عني بنشرها محمد جمال صاحب المكتبة الأهلية في بيروت، الطبعة الثالثة، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م.

[٣٤] المصدر نفسه، ص٣٧.

[٣٥] المصدر نفسه، ص٤٥.

الذين يطلبون الرئاسة مع عجزهم عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية[٣٦] ويضرب مثلا بما وقع في بغداد من هرج عام (٢٠١هـ) حينما بويع إبراهيم بن المهدي، وكيف أن رجلا من سواد أهل بغداد يعرف بسهل بن سلامة الأنصاري علق مصحفا في عنقه ودعا الناس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعمل بكتاب الله وسنة نبيه (ص) فاتبعه الناس كافة من بين شريف ووضيع[٣٧] ولكنه على الرغم من ذلك سرعان ما انحل أمره أمام العساكر التي جهزها له إبراهيم بن المهدي، ففر ناجيا بنفسه تاركا المجال للمقتدين به من الموسوسين الذين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم، والذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء إما المداواة إن كانوا من أهل الجنون وإما التنكيل بالقتل والضرب إن أحدثوا هرجا"[٣٨].

فابن خلدون هنا لا يخفي تذمره وضجره بالحركات العشوائية التي يريد أصحابها إقامة الحق ولكن دون معرفة بالأسباب التي تؤدي لإقامته (وهي العصبية في اعتقاد ابن خلدون) ودون حساب دقيق لمآلات أفعالهم وآثارها المضرة بالمجتمع، ولا سيما في حالة فشلهم. ولئن قلنا إن محمد عبده وابن باديس نظرا فيما توصل إليه ابن خلدون في مجال السلطة والتغير الثوري، واعتمدا كثيرا من آرائه، فإنه ينبغي أن نتذكر أن ابن خلدون نفسه – قاضي المالكية وفقيههم – قد نظر في ما انتهى إليه الإمام مالك بن أنس – رضي الله عنه – في مسألة الخروج على الإمام الظالم. فقد كان مالك يرى أن الخروج ينبغي ألا يترتب عليه فساد أكثر من فساد الولاة الظالمين[٣٩]. ونحن ندرك بالطبع أنه لا توجد مقارنة بين حكام المسلمين الظلمة الذين يتحدث عنهم مالك ويدعو للصبر عليهم وبين المؤسسة الإمبريالية الفرنسية التي تعمل على استئصال شأفة

---

[٣٦] ابن خلدون (عبد الرحمن)، **مقدمة العلامة ابن خلدون**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة (بدون تاريخ)، ص١٦١.

[٣٧] المصدر نفسه، ص١٦٠.

[٣٨] المصدر نفسه.

[٣٩] محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ج٢، دار الفكر العربي، بيروت، ص٢٠٤.

الإسلام، ولكن الإشارة في حديثنا إلى الروح المالكية التي تأبى الخروج العشوائي والمغامرات الطائشة، هذه الروح هي التي تشربها ابن خلدون فيما نعتقد وهي التي سرت في الحركات الإصلاحية التي نتحدث عنها...

(٥) تفسير ابن باديس: نماذج وتعليق:

لقد قيل إن ابن باديس قد شغل بتأليف الرجال عن تأليف الكتب[٤٠] ولكن ما حفظ من كتاباته يدلل بصورة كافية على مدى اهتمامه بالكتاب كدافع ومحرك للحياة الفكرية. واللافت للنظر أن تفسيره للقرآن الذي بين أيدينا لم يكتب الصورة التي كتبت بها التفاسير القديمة، وإنما كان صاحبه يكتبه كافتتاحيات صحفية ترد في مطلع كل عدد من مجلة "**الشهاب**" تحت عنوان (مجالس التذكير)، ولقد استمرت هذه المقالات من عدد كانون الثاني (يناير) ١٩٢٩م إلى عدد أيلول (سبتمبر) من سنة ١٩٣٩ على أبواب الحرب العالمية الثانية. وهذا المفسر الصحفي يذكرنا بمفسر صحفي آخر هو المودودي الذي كان يحرر مجلة شهرية باسم (ترجمان القرآن) ينشر فيها تفسيره الذي استغرق ثلاثين عاما...

على أن الطابع الصحفي لهذا التفسير ليس هو أهم سماته، وإنما السمة الأساسية فيه هي الطابع التعليمي العملي، فهو بعد أن يوضح التركيب اللفظي للآية القرآنية والأحكام الشرعية التي وردت فيها، يواصل تشريحها إلى عناوين فرعية عديدة قد تبلغ في بعض الآيات خمسة عشر عنوانا كما يلي:

الألفاظ – التراكيب، المعنى، الأحكام، إيضاح وتحليل، توجيه، استنتاج وتطبيق، إرشاد واستنهاض، رجاء وتفاؤل[٤١].

فهو لا يشرح الآية فحسب، وإنما يحولها إلى برنامج عمل، يستخدم في ذلك كل معارفه اللغوية والشرعية ومعارفه الأخرى بعلم النفس وعلم

---

[٤٠] توفيق محمد شاهين ومحمد الصالح رمضان في: عبد الحميد ابن باديس، **تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، دار الفكر، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص١٦.

[٤١] عبد الحميد بن باديس، **تفسير ابن باديس**، دار الفكر، الطبعة الثانية، ص ١٩١-١٩٧.

الاجتماع والسياسة، أي يشرح القرآن عن طريق توضيح الإجراءات العملية الممكنة لتلاوته، في الظرف النفسي - الاجتماعي الذي يمر به الإنسان الجزائري. إنه شرح يفحص المجتمع ليعرف إمكانية الإطلاق والتقييد لآيات القرآن.

ولكن فحص المجتمع الجزائري والاستعمار الفرنسي صارا يضغطان على ذهنه بصورة تقارب ضغط الزنازين الناصرية على سيد قطب وهو يكتب تفسير الظلال. يقول ابن باديس في تفسير آية الفرقان.

{وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون وكان ربك بصيرا}.

وكما يفتن الفرد بالفرد، كذلك تفتن الأمة بالأمة، من ذلك أننا معشر الأمة الإسلامية، قد فتنا بغيرنا من أمم الغرب وفتنوا هم أيضا بنا. فنحن ندين بالإسلام وهو دين السعادة الدنيوية والأخروية، لكن حيثما كنا - إلا قليلا - لسنا سعداء لا في مظاهر تديننا ولا في أحوال دنيانا... فلما يرانا الغربيون على هذه الحالة ينفرون من الإسلام ويسخرون منه، إلا من نظر منهم بعين العلم والإنصاف، فإنه يعرف ما نحن عليه هو ضد الإسلام، فكنا فتنة عظيمة عليهم وحجابا كثيفا لهم عن الإسلام، فكنا - ويا للأسف - فتنة للقوم الظالمين، وهم من ناحيتهم نراهم في عز وسيادة، وتقدم علمي عمراني فننظر إلى تلك الناحية منهم فنندفع في تقليدهم في كل شئ حتى مصائبهم ومفاسدهم ونزدري كل شئ عندنا حتى أعز عزيز إلا من نظر بعين العلم فعرف أن كل ما عندهم من خير هو عندنا في ديننا وتاريخنا[٤٢].

فنلاحظ (أولا) أن وجود الحضارة الأوربية (الفرنسية خاصة) كقوة مهيمنة على العالم الإسلامي، هذا الوجود المؤلم هو الذي يضغط على تفكير ابن باديس ويستحثه على إعادة قراءة القرآن للتعرف على كيفية يرتب بها مجتمع المسلمين بإزاء المجتمع الأوربي الناهض حتى يتم الخروج من "الفتنة" المجتمعية. وتفسيره لمفهوم الفتنة جيد ويدل على وعي اجتماعي متقدم. فهو يدرك ويقر بأن بعض انتقادات الغربيين الموجهة ضد سلوك المسلمين انتقادات صحيحة في

[٤٢] عمار الطالبي، مصدر سابق، ص٣٩٩.

جوهرها، ولكنه "يعتذر" بأن الأوضاع التي يمر بها المسلمون الآن وينتقدهم الأوربيون من أجلها هي أوضاع مخالفة للدين أصلا، فهناك فرق بين الدين وأحوال المتدينين، ومع أن الأصل أن تكون هذه الأحوال مطابقة أو مقاربة لأوامر الدين، إلا أنه إذا وقعت "المفارقة" بينهما فليست تلك هي مسؤولية الدين - وإلى هنا فالمحاججة وجيهة ولكنها تتقدم خطوة أخرى ليقال أن ما لدى الأوربيين من علم وقيم مكنتهم من إحراز قدر كبير من التقدم العمراني والرقي الاجتماعي هي ذاتها موجودة لدى المسلمين في دينهم وتاريخهم، وبالطبع فالمسلمون ليسوا (الدين) وليسوا (التاريخ) وأي امتداح لهما لا ينسحب عليهم بالضرورة، وخير لهم أن يواجهوا أنفسهم من أن يفتخروا بماضيهم على أنه - علاوة على ذلك - كيف يقال لنا مرة إن تقدم أوربة لا علاقة له بقيم الدين، ثم يقال لنا مرة أخرى إن القيم التي مكنتهم من التقدم قيم موجودة في ديننا وتاريخنا؟

ونلاحظ (ثالثا) خروج ابن باديس في تفسيره على المهنية في التفسير والتي كانت تسير عليها معظم معاهد العلم التقليدية في العالم الإسلامي (مشرقة ومغربة على السواء) ودعوته إلى تجاوز الأساليب المدرسية الشكلية ذات الاهتمام المتعاظم بالألفاظ وعلوم الآلة والنفاذ للعمق القرآني: انظر إليه ينحي باللائمة على أساليب القدماء:

"فنرى الطالب يفني حصة كبيرة من عمره في العلوم الآلية دون أن يكون طالع ختمة واحدة في أصغر تفسير كتفسير الجلالين مثلا، بل يصير مدرسا متصدرا و لم يفعل ذلك"[٤٣].

هذه الروح المتبرمة بالشكلية وبالمماحكات والخصومات اللفظية تذكرك بالثورة العلمية التي ابتدأها الإمام الغزالي بالدعوة لإحياء علوم الدين وإلى تجاوز علوم القشور والآلة إلى علم اللباب. يقول الغزالي: (وقد انتهى الجهل بطائفة إلى أن ظنوا أن القرآن هو الحروف والأصوات وبنوا عليها أنه مخلوق لأن الحروف والأصوات مخلوقة، وما أجدر هؤلاء بأن يرجموا أو ترجم عقولهم...

[٤٣] المصدر نفسه، ص١٠٨.

فلا يكفيهم مصيبة أنه لم يلح لهم من عوالم القرآن وطبقات سمواته إلا القشر الأفقي)[٤٤]...

والدعوة إلى تجاوز القشور والنفاذ إلى جواهر القرآن هي بالطبع ذات الدعوة التي سار عليها فيما بعد جمال الدين الأفغاني وتلميذاه محمد عبده ورشيد رضا كما أوضحنا سابقا. فقد كان هؤلاء يتبرمون من حرفية رجال الأزهر ومن أساليبهم النمطية في التعبير والتفسير[٤٥] فلا غرو إن اتهم ابن باديس بأنه من مقلدة محمد عبده.

ونلاحظ (رابعا) اهتمامه بعلم السنن الكونية كأنه يعده واحدا من أدوات المفسر، وهو لا يفتأ يكرر في تفسيره أن "الأسباب الكونية التي وضعها الله تعالى في هذه الحياة وسائل لمسبباتها، موصلة - بإذن الله تعالى - من تمسك بها إلى ما جعلت وسيلة إليه، بمقتضى أمر الله وتقديره وسننه في نظام هذه الحياة والكون ولو كان ذلك المتمسك لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر ويصدق المرسلين)[٤٦].

هذا القول ينبغي في تقديرنا أن يقترن بقول آخر وهو أن النتائج التي يتوصل إليها الكافرون حين تمسكهم بقانون السببية هي "نتائج دنيا" ولكنهم فيما عدا ذلك هم ضالون عن النتائج العظمى التي ستقع في الآخرة. ولا يستطيع أحد بالطبع أن يجزم بأن هذا "الضلال" لا يؤثر سلبا على النتائج الدنيا التي قادت إليها سببية الكافرين - كما يفهم من قول ابن باديس السابق. إذ إن القرآن يؤكد في غير موضع أن الذين يعرضون عن الله وآياته سيتخلى الله عنهم - أي سيكلهم إلى أنفسهم - ألا يعني ذلك "التخلي" شيئا؟ ألا يشير مثلا إلى ظاهرة السببية المغلقة حيث تصير النتائج الدنيا التي يتوصل إليها

---

[٤٤] أبو حامد الغزالي، **جواهر القرآن**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨١م، ص١٩.

[٤٥] لقد كانت نفرة السيد جمال الدين الأفغاني من رجال الدين الأزهريين ومن أساليبهم في التفكير واضحة ومما يشير إلى ذلك أنه قد أقام مدرسته في بيته ولم يذهب إلى الأزهر إلا زائرا، كما حكى ذلك رشيد رضا، انظر ترجمة السيد جمال الدين الأفغاني في رشيد رضا، مصدر سابق، ص٢٧.

[٤٦] عبد الحميد بن باديس، مصدر سابق، ص٦٧-٦٨.

الكافرون عن طريق قوانين السببية هي مجرد وسائل صغيرة غير نهائية لن يصبروا عليها إلا ريثما يجعلونها وسائل جديدة لنتائج أخرى ولا تدوم هي أيضا حتى تصبح وسائل، في سباق لا ينتهي نحو هدف لا يعرف، فتفضي سببية الكافرين إلى قطع الطريق إلى الآخرة وإلى العبث المفضي للشقاء والدمار وهو الأمر الذي أشار إليه القرآن في سورة النور:

{والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب. أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور} (النور: ٣٩-٤٠).

أما من الناحية الأخرى، فإن القول بأن المؤمنين بالله وباليوم الآخر لن يصلوا إلى نتائج إلا إذا تمسكوا بأسباب الطبيعة، فهو قول حسن على أن يضاف إليه معنى آخر هو أن الإيمان بالله وبالآخرة يهدي إلى الأخذ بالأسباب ويبارك نتائجها - أي أن الإيمان بالآخرة يستوعب ويستثمر قانون السببية، فإذا وجد مؤمنون بالآخرة تخلفوا في الدنيا فإن الاتهام لا يتجه فقط لإغفالهم لقانون السببية وإنما يتجه أيضا لحقيقة إيمانهم بالآخرة.

وعموما فنحن لا نعرف سببا لتمسك ابن باديس بالصورة الصارمة لقانون السببية في مجال الاجتماع، وما إذا كان متفطنا إلى الاتجاه (الحتمي) الذي سار نحوه ابن خلدون نتيجة لتمسكه بقانون السببية الطبيعي ومحاولة تطبيقه في مجال النفس والمجتمع[٤٧].

---

[٤٧] إن ابن خلدون يتحدث في بعض الأحيان عن التغييرات الاجتماعية والسياسية وكأنها تتبع قانونا طبيعيا حتميا، انظر إليه مثلا وهو يقول في مقدمته "فصل في أن طبيعة الملك الانفراد بالمجد" ويقرر جازما "أنه أمر لابد منه في الدول سنة الله التي خلت في عباده" فيجعل انفراد الحاكم قانونا حتميا وسنة ماضية من سنن الله، انظر ابن خلدون، مصدر سابق، ص١٦٦-١٦٧. وهنالك عدد من الدارسين الغربيين لاحظوا هذه المسألة وامتدحوه على أساسها، انظر علي عبد الواحد وافي، عبد الرحمن بن خلدون، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص٢٢١.

والذي نظنه أيضا أن ابن باديس لم يكن له إلمام كاف بالقضايا والانتقادات التي أثارها سابقا ديفيد هيوم وأتباعه الحسيون حول مسألة السببية ومسألة القانون الطبيعي[٤٨] - ولاسيما تشككهم حول وجود "قوة" ما في الطبيعة تجعل النتائج تترتب على مقدماتها[٤٩] وتشككهم الآخر والأكثر أهمية حول المشروعية المنطقية للاستقراء إلى غيرها من القضايا التي تشير كلها - على غير ما قصده الشكاك - إلى أن استقلال الحياة الدنيا (بقوانينها ونظمها وحضاراتها) عن الآخرة غير ممكن.

ونلاحظ (خامسا) أن ابن باديس يبرز في تفسيره وبصورة متكررة أن تقدم أوربة التكنولوجي لم يكن بسبب كفرها أو تخليها عن رسالة الدين (أي أن الكفر لم يسبب التقدم ولكنه في نفس الوقت لم يمنعه، وإن تأخر المسلمين لم يكن بسبب تمسكهم بدينهم أي أن التدين لم يسبب التأخر ولكنه في نفس الوقت لم يمنعه) إذ أن التقدم والتأخر عنده يرجعان للتمسك أو عدم التمسك بالقوانين والأسباب الطبيعية المفضية للتقدم. وهذا منطق له بعض الوجاهة الظاهرية ولكنه - بكل أسف لا يقوى على الاستمرار، إذ كيف يمكن أن نقول إن التخلي عن الدين في أوربة أو غيرها لم يعق عملية التقدم، وإذا كان الإنسان يستطيع أن يتقدم في الحياة الدنيا ويبني حضارة عظيمة بلا عون من الدين، فما هي إذا وظيفة الدين في حياة المجتمع الإنساني؟

الذي نعتقده أن نهضة أوربة الأخيرة كانت لها في بداياتها علاقة وطيدة بالدين، بل إنها لم تنهض إلا على أثر حركة الإصلاح الديني التي قادها لوثر وكالفن، فمعاني الدين وقيمه الأساسية هي التي أحدثت النهضة ولو استمر

---

[٤٨] انظر:

David Hume, A Treatise of Human Nature, Book Two and Three, Fontana Philosophy Classics, first Publised 1739, pp. 150-152. And see also A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, Penguin Book 1972, p. 72-74.

[٤٩] hانظر أيضا:

A. J. Ayer, the Central Questions of Philosophy, Penguin Book Ltd. first Publised by Weidenfeld and Nicolson 1973, p. 147.

الأوربيون على هذه القيم ووثقوا صلتهم بالآخرة لزادت فرص البقـــاء أمـــام الحضارة الأوربية، ولكنا ندرك أن تلك المعاني الدينية قد أصابها فيما بعد تشـوه وتخليط على ما بها من ضعف أولي، فانعكس ذلك تخليطـا وتشويهـا علـى حضارة أوربة. فالتقدم الذي نراه الآن على أوربا ليس تقدمـا "مطلقـا" كما أن المفارقة بين أوربة والدين ليست مفارقة مطلقة.

أما إذا نظرنا بذات المنظار إلى الجانب الآخر - جانب مجتمعات المسـلمين - فسنجد أن تأخر المسلمين يرجع إلى تمسكهم بمعان ومفاهيم دينية مخلطـة لم تساعدهم في الاندفاع لاستقلال الطبيعة والتكيف مع الأسباب التي أودعـها الله فيها وجعلها مفضية إلى التقدم، فكسب المسلمين من الدين هو الذي لم يؤهلهم للتقدم، فالعلة تكمن في تدينهم وليس في دينهم، على أن تدينهم هذا - بما فيـه من تخليط وتشويه - قد أفادوا منه خيرا غير قليل علـى المسـتوى الفـردي والاجتماعي، إذ إن مجتمعات المسلمين في أسوأ حالات انحطاطهم لم تبلغ فيـها الوحشية وسفك الدماء والتهتك والانهيار الخلقي إلى الحد الذي نـراه يـهدد حضارة أوربة الآن.

هذا، ولا يسعنا أن نختم هذه المناقشة دون أن نشير إلى أن تسليط الضـوء على إخفاق الثورات المسلحة لا يعني أن مشاريع الإصلاح الفكري قد نجحت؛ إذ يكفي أن نشير إلى أن قادة هذه المشاريع ظلوا يعملون نحو الإصلاح الفكري منذ مطلع هذا القرن، ولكن المشكلة ما تزال قائمة - بل إنها قد تفـاقمت في بعض الأحيان؛ مما يعني أن عملية إعادة البناء الفكري وما يتصل بها من عمليات تحويلية أخرى في مجالي النفس والمجتمع قد لا تبلغ تمامها بمنأى عن مراكز القـوة ومواردها أو في مأمن منها. فكيف سيتم - إذن - إدراج هذه الأخيرة (القـوة) في سياق الأولى (المعرفة)؟ لقد حاول الأفغاني أن يتصدى لهذا المشكل ولكنه قد انجذب - كما هو معلوم - بآمال الوحدة الإسلامية الشاملة، وراوده الحلـم الأفلاطوني القديم، فظن أنه بإمكانه أن يجعل السلطان العثمـاني فيلسوفـا مسلمـا، وأنه من خلال إصلاح الباب العالي سيتم إصـلاح المجتمـع الأدنى. ولكن تجربة الأفغاني في هذا المجال كانت أفشل من تجربة الأمير عبـد القـادر

وعرابي ومثلت حلمـــا غير قابل للتحقيق فلا يوجد في جدول أعمال السلاطين مكان للفلسفة أو الأمة أو الوحدة أو الإصلاح - طالما أن هناك السلطان يريـد لذاته أن تضخم لتكون هي الأمة والدولة معـا، وما على أصحاب المشـاريع الفكرية إلا الإخراج الشرعي والفني؛ فلا عجب أن ظل الأفغـاني حبيسـا بالأستانة يداعب حبات مسبحته حتى توفي (أو قتل)، وظلت القضية تـواوح في مكانها.

خاتمة:

لقد قدمنا لبحثنا هذا بحديث في العلاقة بين إعادة ترتيب القاعدة الفكريـة وتغيير المجتمع المسلم توطئة لحديث آخر عن ظاهرة الانحطاط الداخلـي الـتي تصيب مجتمعات المسلمين وظاهرة النهضة والتجديد التي تتبعها، ولأننا لم نـرد ولن نستطيع أن نتحدث عن جميع مجتمعات المسلمين، فقد اكتفينا بذكر بعـض الظواهر السالبة في المجتمع المصري والمجتمع الجزائري عشية الاحتـلال الأوربي لأول القرن الثامن عشر الميلادي، ثم قارنا ذلك بالحديث عن بـوادر النهضـة الإسلامية الحديثة ممثلة في مدرسة جمال الدين الأفغاني ورافديها المصري (بقيـادة محمد عبده) والجزائري (بقيادة ابن باديس)...

لقد رأينا من خلال هذا البحث أن عملية إعادة قراءة القرآن الكريم لإيجـاد منظومة مفاهيمية بديلة تجيء مرتبطة بعملية إعادة ترتيب البناء الاجتماعي، وأن العمليتين معـا لا تمثلان هروبـا من المقاومة، وإنما تمثلان ضربـا من ضروب المقاومة العقلانية الراشدة لظاهرة الاستعمار والقهر الخارجي - الفرق الوحيـد بينهما وبين نمط المقاومة العسكرية المباشرة هو كالفرق بين من يريد أن يبـدأ طريق النهضة من بدايته ومن يريد أن يبدأه من حيث وقف التدخـل الأوربي الحديث.

ولكن هذا فرق غير هين. فالأمير عبد القادر مثلا قد بدأ حركة المقاومة بمـا تيسر من آلة ومن رجال ولكنه لم يتبين إلا أخيرا أن بعض رجاله قـد كـانوا "خواء" تستميلهم الدنيا فيقاتلون في صف العدو خيانة للوطن وللعقيدة، ومثـل

هذه المقاومة وإن انتصرت عسكريا على الإدارة الاستعمارية الفرنسية فسوف لن يمثل انتصارها إضافة حقيقية على سبيل النهضة الإسلامية. وعرابي باشا قد بدأ أيضا حركة المقاومة بعد خمسين عاما من إخماد مقاومة الأمير عبد القادر بالجزائر، ولكن عرابي لم يستفد شيئا من تجربة عبد القادر، بل لعل حركته كانت معرضة للفشل بدرجة أكبر، حتى إن بعض مناصريه ومعاصريه وصفوها بالحركة العشوائية المتهورة، لقد أخطأ عرابي حينما ظن أن الصراع ضد الاستعمار الأوربي يمكن أن يحسم في معركة عسكرية محدودة.

غير أن تجربة الأمير عبد القادر وعرابي باشا لم تذهبا سدى، إذ أكدتا بصورة عملية أن آخر الأمة الإسلامية لا يصلح إلا بما صلح به أولها، وأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وتلك هي المبادئ التي دعا إليها السيد جمال الدين الأفغاني وسارت عليها حركات الإصلاح والبعث الإسلامي اللاحقة سواء في شمال إفريقية أو في آسيا.

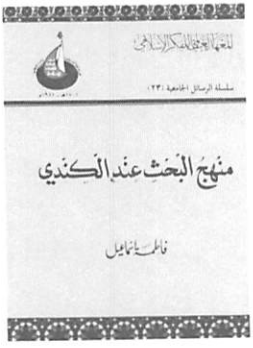
هذه المبادئ التي تدعو "للرجعة" إلى القرآن من أجل "النهضة" بالأمة الإسلامية أخذت تتجسد في شكل برنامج عمل موضوعي يقوم على نشاط فكري (ينصب على إعادة ترتيب الجهاز المفاهيمي للأمة) ونشاط تنظيمي (ينصب على إعادة بناء المجتمع). لقد تغير نمط القيادة الإسلامية وتغير هدف المقاومة الإسلامية، إذ لم يعد القائد هو ذلك المجاهد العجول الذي يشهر سيفه من الوهلة الأولى، و لم يعد الهدف هو الدخول في معركة عسكرية خاطفة مع الاستعمار الأوربي. لقد صار القائد الجديد إماما للمسلمين يربطهم بالقرآن ويرشدهم لطريق الآخرة، ويوقظ في نفوسهم معاني النهضة، ومفاهيم الاستقلال والتحرر، وطرائق التنظيم ووسائل القوة ومراحل الجهاد.

إن هذه المنهجية الحركية الجديدة نمت بفعل المناخ الذي أحدثته مدرسة جمال الدين الأفغاني سواء كان ذلك في مصر أو في الجزائر أو غيرها من بلاد المسلمين، وهي منهجية يمكن أن تصل إلى غاياتها إذا تفطنت إلى كيفية التعامل مع منهجية الإمبريالية الأوربية المستندة على تجزئة الإسلام وتفتيت المسلمين، وقطع الطريق بينهم وبين القرآن من جهة، وبينهم وبين التكنولوجيا الحديثة من جهة أخرى.

صدر حديثًا عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

(سلسلة الرسائل الجامعية – ٢٣)

منهج البحث عند الكندي



فاطمة إسماعيل

٤٢٨ صفحة
الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م

إن الاستفادة الكبرى من تاريخ الفلسفة هي في الوقوف على المنهجية التي اتبعها المفكرون حتى عاشت أفكارهم عبر السنين، تلك المنهجية التي شاركت في تغيير الواقع الثقافي والاجتماعي للمجتمع.

لقد أبرزت هذه الدراسة عظمة الكندي في مجال "مناهج البحث" فضلاً عن إسهاماته في شتى ميادين المعرفة العلمية والفلسفية.

والدراسة نموذج مشرق لفيلسوف معلم قدم للإنسانية منهجية أخلاقية علمية منضبطة، تحمل الأصالة والبراعة والحماس والاجتهاد، عرضتها المؤلفة بمنهج نقدي مقارن، أبرزت به جانبًا مهماً من جوانب الفكر الإسلامي، جديرًا باهتمام الباحث المعاصر في مختلف فروع المعرفة.

استشراف مستقبل الأمة

مراجعة لنماذج المحاكاة ومداخل دراسة المستقبلات البديلة

سهيل عناية الله*

هذا المقال نقد لطرق مقاربة المستقبل، وعرض للمشاهد المستقبلية (السيناريوهات) للعالم الإسلامي، ويغطي النقد نماذج عالمية متنوعة تشمل نموذج نادي روما "حدود النمو"[1] ونموذج "البشرية عند المنعطف"[2] و"عالم عام ألفين"[3] وغيرها من مداخل فهم المستقبل. وانطلاقاً من نظرية ما بعد البنيوية نتساءل ماذا تفتقد هذه النماذج؟ وما الذي يجعل التحليل متميزاً؟ وأي الأطر المعرفية وطرائق المعرفة تؤكد عليها النماذج المستخدمة؟ وسنحاول أن نخطو خطوة أبعد من سؤال ماركس المتعلق بالطبقة ومن المنتفع مالياً، فالقضية عندنا أعمق من ذلك بكثير؛ فنحن مهتمون بأي أطر المعرفة وأي الأطر الحضارية (على نحو أكثر ملاءمة من منظور إسلامي) متميزة وتعد الأكثر أهمية، وثمة تذييل يعرض توصيات تركز على جعل الأمة الإسلامية أكثر توجهاً نحو المستقبل.

---

* د. سهيل عناية الله عالم سياسة في مركز الاتصالات بجامعة ويتر لاند للتقنية في برسبان باستراليا وأحد أعضاء هيئة تحرير بريودكا إسلاميكا (الدورية الإسلامية) وعضو هيئة اتحاد دراسة مستقبلات العالم.

١ Donella Meadows et al, The Limits to growth, (London: Pan Books, 1974).

٢ Mihajlo Mesarovic and Eduard Pestel, Mankind at the Turning Point (New york: E. P. Dutton, 1974).

٣ William Halal, "World 2000: An international planning Dialogue to Help Shape the New Global System", Futures 25, no. 1 (January 1993): 5-21.

ومع ذلك فإن النماذج العالمية واحدة من بين طرق مقاربة أو فهم المستقبل، فثمة طرق أخرى لذلك يمكن منها اشتقاق توكيدات معينة عن القضايا والاتجاهات والمشاهد المستقبلية التي يحتمل أو يمكن أن تشكل المستقبل، وسنبحث أيضاً فائدة هذه النماذج في فهم مستقبل الأمة الإسلامية ونخلص برؤى لمستقبل الأمة.

رؤية الخيال وتخيل الرؤية

ليس الغرض من هذا النقاش تلخيص النمذجة العالمية[٤] أو الدراسات المستقبلية[٥] فهذا التلخيص معروض في مواضع أخرى بشكل بالغ التفصيل، لكن غرضنا استخدام مثل هذا النقاش لتحليل المستقبلات البديلة أمام الأمة في الأجيال القادمة، وإصدار توصيات بسياسات حول قضايا من قبيل كيفية رؤية هذه المستقبلات. إننا ونحن معنيون بالرؤية لا نتساءل عما قد يكون عليه المستقبل (باعتبار بنية الأحداث والاتجاهات التاريخية فحسب)، بل عما نريد أن يكون عليه هذا المستقبل أيضاً، ويصبح التحدي هنا كيفية تخيل مستقبلات تختلف عن الحاضر، وتأخذنا إلى المجهول، وتلجئنا للخروج عن فئات وأنماط الحاضر، فالرؤية إذاً انقطاع عن الحاضر، ومن ثم لا يمكن الوصول إليها بنمذجة المحاكاة. إن الرؤية تعني أكثر مما نحن عليه، ولا يمكن التخطيط لها بشكل رشيد، فرؤية ما عن المستقبل هي بالأساس عن الاسطورة، وتتعلق ببنى معنوية عميقة تجعل الناس على ما هم عليه[٦]. وتدور الأسطورة بشكل أساسي حول المعاناة والتجاوز، عن جماعة تتخلق عبر رحلة مشتركة.

---

[٤] انظر:

Sam Cole, "Global Models-A Review", Futures 19, no. 4 (August 1987): 403-430; and Sam Cole, "Global Models, Data Bases and Geographic Information Systems", in The knowledge Base of Futures Studies, ed. Richard Slaughter (Melbourne: DDM and Future Study Center, 1996).

[٥] انظر مثلاً:

Rick Slaughter, ed., The Knowledge Base of Futures Studies (Melbourne: DDM and Future Study Center, 1996).

[٦] لمزيد من القراءة، أنظر:

William Irwin Thompson, Imaginary Landscape: Making Worlds of Math and Science (New York: St. martin's Press, 1989).

هل يعني هذا أن جهود تخيل مستقبل الأمة تضييع للوقت؟ لا، مطلقـــاً، ولكنه يعني أن جهودنا المبذولة لهذه الرؤية يجب، في المقـــام الأول، ألا تكـــون محدودة بالتحليل الفكري، فوسائل المعرفة والكينونة الأخرى كالشعر والفـــن والعمارة والشعائر وعمل الجماعة كلها بالقدر نفسه من الأهمية. وكل ما يمكن أن يقوم به المفكرون أن يبتكروا سياقات للأحلام والرؤى، ويمكنـــهم القيـــام بذلك بإسباغ الشرعية على هذه الرؤى وجعلها أكثر واقعية بالنسبة إلى أولئـك الذين يعيشون في عوالم الاستراتيجية والاقتصاد، إلا أن الرؤية أكثر من مجـــرد وسائل للمعرفة، فهي عملية يجب أن تباشرها القيادة والجمهور بشكل جـــدلي تفاعلي[٧]، ولا يعني اتصال الرؤية بالأسطورة الخيال الجامح fantasy، فعلى حين أن الخيال مهم في الانقطاع عن الأطر المرجعية الحالية، فإنه لا يقترب من رؤيـــة العالم التاريخية التي تشكل الإسلام، وبهذا المعنى فإن النموذج المعرفي الإرشـــادي الإسلامي كما فصله مختلف الكتاب المسلمين حيوي في العمل كنقطة انطـــلاق لعملية الرؤية.

"ثمة عشرة مفاهيم أربعة مفردة وثلاثة أزواج متعارضة: التوحيد والخلافـــة والعبادة والعلم والحلال والحرام والعدل والظلم والاستصلاح والضياع"[٨].

يضم التوحيد الوحدة الإسلامية الأوسع للفكر والفعل والقيم عبر الإنسانية والأشخاص والطبيعة والإله، وتؤكد الخلافة على أن الله تعالى مـــالك الأرض،

---

[٧] لمزيد من القراءة، انظر:

Robert Jungk and Norbert Muller, Future Workshops: How to Create Desirable Futures (London: Institute for Social Inventions, 1987).

انظر أيضـــاً:

Jim Dator, "From Future Workshops to Envisioning Alternative Futures", Futures Research Quarterly (Winter 1993).

[٨] حدد علماء مسلمون في ندوة ستوكهولم عام ١٩٨١م قائمة من المفاهيم الأساسية التي تعرّف الرؤيـــة الإسلامية.

انظر:

Ziauddin Sardar, Islamic Science: The Way Ahead (booklet) (Islamabad: OIC/COMSTECH, 1995), 39.

ويعمل البشر خلفاء ومؤتمنين لرعاية الأرض لإفسادها، ويمثل العدل هدف الرؤية الإسلامية للعالم، ويقوم على حاجات الناس (الاستصلاح)، وتعد العبادة بداية وخطوة ضرورية للوصول إلى هذه الأهداف، وينتج العلم أو معرفة الذات والآخر والطبيعة عن التفكير العميق سواء بالملاحظة الداخلية أو الخارجية، وبعدها تكون تصرفات الأفراد حلالاً أو حراماً، ويتم في هذا الإطار ضياع الأفراد والإمكانات الجماعية والاستبداد أو تسلط القلة، أو فرد واحد على الكثرة، أو سلطة فكرانية (أيديولوجية) ضيقة الأفق على الوحدة في إطار التعددية التي يعضدها النموذج المعرفي الإرشادي الإسلامي.

ويصبح النموذج الإرشادي الإسلامي سياق الرؤية وسياق تأطير صورة المستقبل ضمن المثل العامة ويحدد بهذا محيط الرؤية، ليس ضمن أحداث تاريخية معينة (الثأر من فرد أو أمة أو حضارة) بل ضمن نسق المعنى الأوسع للحضارة موضع الاهتمام، وهي في حالتنا هذه الأمة الإسلامية (كجماعة تقوم على معنى ومقصد أكثر من كونها جماعة جغرافية أي كجماعة تفسيرية). والرؤية ضمن هذا السياق رؤية فعالة لأنها تلمس جوهر خبرة المسلمين، ولأنها ذات توجه مستقبلي فإنها تساعد في تجاوز تصنيفات الحاضر وبشكل خاص إطار حداثة الدولة / الأمة الذي يستكين فيه المسلمون.

وعلى حين يجري تأطير الرؤى غالباً بلغة شخصية أو تعد مجالاً للاّشعور، فإننا نستخدم هذا المصطلح بالمعنى الجماعي الأوسع أي رؤية جماعة أو أسطورة الجماعة عن المستقبل. إلا أن الرؤية تدور أيضاً حول الفعل، فقد تكلم عالم المستقبل والناشط روبرت جنجك "Robert Jungk" عن حضور منتدى "رؤية عام ألفين" حيث أكد المشاركون بحماس على "أن نعمل للحاضر وألا نقلق كثيرًا بصدد عام ألفين" وبعد ليلة من السهاد تفكيرًا في ذلك التداخل رد "جنجك" بأنه سيحور العبارة ويعلن "لأننا قلقون بصدد عام ألفين دعونا نفعل

شيئـــا الآن"[٩] فقد أصبح المستقبل قوة للدفع، فلأننا نهتم بأجيال المستقبل يجب أن نتحقق من أننا لا ندمر تراثنا الثقافي والبيئي[١٠].

وأصبح هذا هو مفتاح التفكير في الموضوع، فيجب أن يفكـــر البشـــر في المستقبل لتحويل الماضي والحاضر، فبدون التفكير في المستقبل سيبقى التـــاريخ مسيطرا والحاضر جائرا، فقد أصبح المستقبل الموضع الذي يسمح بـــالتحولات، ويتطلب القيام بهذا الخيال، إلا أن الخيال ليس كله سواء، فقد افترض "جنجك" ثلاثة أنماط منه: الأول الخيال المنطقي وهو التقديـــر الاســـتقرائي للاتجاهـــات الجارية لإظهار منافاتها للمنطق وبذلك يسمح ببزوغ الأفكار الجديدة، فمـــن خلال التركيز على منحنيات النمو المتضاعفة (الأسية) بدلا مـــن المنحنيـــات الخطية أو التي تأخذ شكل منحنى حرف s يمكن بســـهولة رؤيـــة مشـــاكل الاتجاهات الجارية. أما النوع الثاني فهو الخيال النقدي فالبحث النقدي يتطلـــب منا أن نسبر الأغوار العميقة بحثـــا عن نواحي الضعـــف البنيويـــة في حـــال الأوضاع القائمة، ومن ثم خلق السياق لمستقبلات بديلة وهذا أعمق من النقـــد التقليدي الذي يكشف فقط عن الخطأ، فالخيال النقدي يظهر ما هـــو خطـــأ وخصائص المستقبلات المرغوبة.

المدخل الثالث الخيال الخلاق

"لا يكتفي الخيال الخلاق بمد أو مزاوجة أو نفي الاتجاهات القائمة حاليـــا، بل يحاول من خلال الانقطاع عن الأنساق والأنساق المضادة القائمة أن يشكل قضية جديدة بشكل كامل، وأن ينقطع بشكل جذري عن المفاهيم الســـائدة، فحيثما ومتى ما ظهر الخيال الخلاق فإنه يمثل ميلادا لعصر جديد وعـــادة مـــا

٩

Robert Jungk, "Three Modes of Future Thinking", in Hawaii 2000, eds. George Chaplin and Glenn Paige (Honolulu: University of Hawaii press), 103.

١٠ انظر:

Tac-Chan Kim and James Dator, eds., Creating a New History for Future Generations (Kyoto: Institute for the Integrated Study of Future Generations, 1994).

ينشئ حالة عقلية جديدة ترقى عن المناظرات التي تمثل سمات وجزءاً لا ينفصم عن الأزمان التي خلفتها وراءها"[١١].

إن الخيال الخلاق قفزة للوعي ووثبة إيمان بمصطلح "كير كجارد"، والتحدي أمام تخيل المستقبل ليس القيام بمثل هذه القفزة فقط، بل في تبيين كيفية إيصال هذا المستقبل المحتمل والمرغوب للآخرين أيضاً وهذا أمر إشكالي للعديد من الأسباب: أولاً أنه في إطار الفكر الغربي الذي تغلب عليه النزعة الاقتصادية الجامدة يعد الخيال فكرًا غير استراتيجي ولا رياضي، وبغض النظر عن معتقداتنا الدينية فإن أغلبنا يعيش فضاءات فكرية منعزلة ومنفصلة ومتشظية، والخيال جميل للأطفال ولكنه ليس للبالغين، والعمل الحقيقي هو في مراكمة رأس المال والسلطة أو المعرفة الفنية، وعادة ما يحاجج بعضهم بأن الرؤية إنما هي للمستغرقين في أحلام اليقظة.

ثانياً يتصل التفكير الاقتصادي بالتفكير بالعلاقات الدولية، في هذا النموذج يدور الواقع حول الدوافع المخفاة والأمن والعدو، فالذات والأمة لا تتحددان بالجنس أو اللغة أو الإقليم بل بألا تكون عدواً، فنحن ما نكرهه. ويحاجج الفكر الاستراتيجي – مستعيرًا أفكار الاقتصاد التقليدي المجدد – بأننا لسنا إلا أفرادًا أنانيين مهتمين بذواتنا. وتصبح الفردية المنهجية هي علم الاجتماع الموجه، وينظر للأمم تبعًا – لهوبز – كأفراد يعيشون في عالم فوضوي، وضمن هذه الرؤية لا يمكن التفكير في رؤى أو تصورات – لنقل مثلاً، لمجتمع عالمي إسلامي يمنح جوازات السفر – تحدد هوية ما بعد قومية لا تحتمل سيادة رأس المال والعمل، أو توضع هذه التصورات في سياق تاريخي للإمبراطورية والعلاقات الرأسية القوية بين المركز الحاكم والهامش المستعمر، أما وجود أمة عالمية بديلة تترابط أفقياً من خلال التجارة والاستثمار المباشر المتبادل والتبادل الثقافي والسلالي والسياحة ووجود سياق لحوار عميق فيبدو خيالاً جامحًا، ليس لأنه مستحيل بل لأن الرؤية الحديثة للعالم تبطل وتنفي

١١

Robert Jungk, "three Modes of Future Thinking", 116.

شرعية أية استكشافات بديلة للهوية[١٢]. إن الأمم واقع، فهي تمنح جوازات السفر وتنظم العمالة وإلى وقت قريب نظمت رأس المال والتلوث والهوية (بطبيعة الحال جعلت العولمة الدولة القومية إشكالية إن لم تكن عرضتها كلية للخطر). يقوم النموذج المؤسس لرؤية العالم الاستراتيجية على إدراك الصراع مع الآخرين وينتج عنه الحاجة للسيطرة والدخول في نضال دارويني من أجل البقاء.

وقد تعرض الإسلام لمثل ذلك بما أدى إلى توترات بالغة بين الدولة والفرد (بالنظر للأفراد الذين يعتنقون رؤية غير دولانية للإسلام على أنهم تهديد) وبين الدول (مع ادعاء كل دولة ارتداءها عباءة الإسلام كما تحدده السلطة، وإلى حد ما الإخلاص للنموذج الإسلامي)، وكانت النتيجة إسلاماً غيرَ عالمي مصطبغاً بالطابع القومي، وذا طابع دفاعي إزاء الغرب ومتفتت وعدائي تجاه شعوبه، وكانت الكلفة الأغلى خسارة مقولة المجتمع العالمي، أي الأمة نفسها ناهيك عن المستقبل. إن تصور إسلام عالمي غير محدود بأمة أو قائد ولا يقويه وجود عدو أو خوف الآخرين هو البداية الأولى، ومهمة رؤية أمةالمستقبل الإسلامية هي عكس لهذه العملية وإبداع لرؤية تدفع الحضارة قدماً ولا تجر الناس للركون للجبن والخوف، وكما حاجج فرد بولاك "Fred Polak" في كتاب "صورة المستقبل"[١٣] فإن الحضارات التي تملك صورة للمستقبل متفائلة بشكل أساس بصدد طبيعة البشر، وإيجابية إزاء ما يمكن أن يصنعوه هي

---

[١٢] انظر ضمن كتب أخرى:

R.B.J. Walker and Saul Mendlovitz, Contending Sovereignties (Boulder: Lyne Rienner publishers, 1990): James Der Derian and Michael Shapiro, International and Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics (Toronto: Lexington Books, 1989); Zia Sardar, "Islamic State in a Post-industrial Age", in Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come (London: Mansell, 1985).

من أجل قراءة أخرى توضح أن الإسلام يستطيع أن يتعايش ضمن مجموعة مختلفة الأوساط السياسية. انظر:

El-Affendi, Who Needs an Islamic State? (London: Grey Seal, 1992).

[١٣]

Fred Polak, The Image of the Future, trans. Elise Boulding (San Francisco; Jossey-Bass, 1973).

حضارات صاعدة، أما تلك التي لا تملك أي صورة للمستقبل وبالأساس متشائمة إزاء طبيعة البشر، وسلبية إزاء إمكانية التغيير عبر الزمن فهي في هبوط وتدهور، وإذا ما أضفنا نظرية "بولاك" إلى المفهوم الخلدوني للقوة يصبح لدينا تاريخٌ كليٌّ macrohistory ومستقبلٌ كليٌّ ثريٌّ[١٤].

فعند ابن خلدون تصبح حياة من هم خارج القوة الرسمية (أو ما يدعوها السلطة الملكية) أشد صعوبة وعرضة للتحديات، ومن خلال النضال يكتسب هؤلاء وحدة جماعية وطموحاً إلى قوة الدولة، ولكن بمجرد تحقيق هذا الطموح، وخلال أربعة أجيال، تختفي الرؤية ويفقدون الوحدة، وفي الوقت الذي تتدهور القوة تبدأ قوى جديدة برؤية / وحدة أقوى في تولي مقاليد القيادة[١٥].

وهكذا تواجهنا مهمة تاريخية لها مطالبها، فتخيل مستقبلات الأمة أمر إشكالي بسبب سيطرة:

(١) التفكير ذي النزعة الاقتصادية الجامدة.

(٢) نموذج الواقعية الجديدة الإرشادي.

(٣) تدريبنا الصارم في التاريخ والحقول العلمية التقليدية.

(٤) خوفنا من أن نصبح سخفاء أو مثيرين للجدل.

إلا أن ذلك ممكن! ويجب للقيام به أن تفي الرؤية بالمعايير التالية:

١ - يجب أن تكون لها شرعية وسط جماعتها التفسيرية؛ أي أنها لا يمكن أن تكون مجرد خيال فرد جامح، بل يجب أن تحوز اتفاق أعضائها.

٢ - يجب أن تمس الطبقة المادية للواقع (العالم المادي للسلع والخدمات).

١٤

Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An introduction to History, trans. Franz Rosenthal) Princeton: Princeton University Press, 1967).

١٥

Sohail Inayatullah, "Ibn Khaldun: the Strengtheing and Weakening of Asabiya", in Macrohistory and Macrohistorians; Perspectives on Individual, Social, and Civilizational Change, eds. Johan Galtung and Sohail Inayatullah (Westport, Ct. and London: Preaeger, 1997), 25-31.

٣ - أن تكون ذات مغزى للرؤى التقليدية للرشادة حتى وهي تصارعها.

٤ - يجب أن تضفي النبالة على الشعب.

٥ - يجب ألا تكون بعيدة جدًا في أعماق المستقبل (ومن ثم تبدو مدينة فاضلة (يوتوبيا) لا يمكن الوصول إليها، وألا تكون قريبة الأمد جدًا (ومن ثم مفعمة بسياسات الأنا العاطفية والنزعة الكلبية تجاه التغير التحويلي)*.

٦ - يجب أن تعيد تعريف دور القيادة والطليعة وختامًا يجب أن تكون أسطورية[١٦].

وكما ذكرنا آنفًا يجب أن تمس الرؤية مستوى اللاوعي العميق، والرمزي غالبًا، لما يعنيه كوننا بشرًا ودورنا كبشر - وكمسلمين - في التاريخ والمستقبل. يجب أن تمكن الرؤية الناجحة كل واحد منا من أن يحول ذاته ومجتمعه بشكل غير محدود ويمكن أن تساعد نماذج الكمبيوتر التفكير الذي لـه طابع الرؤية بجعله أكثرَ صرامةً واستكشافَ التداعيات غير المتوقعة واختبار الافتراضات.

نحو مشروع إسلامي للدراسات المستقبلية:

ولكن لماذا الدراسات المستقبلية؟ وما قيمة حقل الدراسات المستقبلية في استكشاف أمة الأجيال المقبلة؟

أولاً: تأخذ الدراسات المستقبلية الزمن بصورة جدية، فعادةً ما يعد الزمن متغيرًا مستقلاً ولكن الدراسات المستقبلية بدلاً من ذلك تنظر للزمن على أنه متغير تابع للخبرة الإنسانية والحضارية[١٧]، ويرجع السبب في ضيق المسلمين

* الكلبية مذهب فلسفي يرى سعادة الإنسان في الحصول على اللذة وتوقي الألم في الحاضر المعاش "المترحم".

[١٦] Sohail Inayatullah and Paul Wildman, Futures Studies: Methods, Emerging Issues and Civilizational Visions (Brisbane: Prosperity Press, and London: Adamantine, 1998).

[١٧] لاستعراض أوسع، انظر:

Sohail Inayatullah, "Whom am I to When am I?", Futures 25, no. 3 (April 1993): 235-254.

بالحداثة جزئيـًا إلى أن الزمن كان في الغالب أكثر تنوعـًا، فكـان التقـويم الهجري مهمـًا بل كان أسلوبـًا لتسجيل الواقع أهم من التقويم الميـلادي، علاوة على ذلك كان التوقيت القمري محوريـًا بالدرجة نفسـها، ومـن منظور إسلامي فإن تفكير أجيال المستقبل على درجـة الأهميـة نفسـها، وتحاول بحوث الأجيال المقبلة صياغة مفاهيم إرثية للزمنية محاججة بأنه بـدلاً من التنبؤ لعقود قادمة أو تزكية لغة دراسات القرن الحادي والعشرين يجـب أن نأخذ بشكل جاد في الاعتبار المستقبل الذي سيشكله أبناء أبنائنا وسـبعة أجيال قادمة، ويمكن أن تصبح هذه الإمكانية أمورًا جارية بمجرد أن نـأخذ المستقبل والزمانية كإشكالية لا كمعطي. وكما تعلمنا من ضياء سـردار في كتبه المتعددة عن المستقبلات الإسلامية[١٨] ومن منـور أنيـس[١٩] وبـارفيز منصور[٢٠] وأنور إبراهيم[٢١] وسيد حسين نصر[٢٢] وميريل دافـيز "Merryl

---

[١٨] على سبيل المثال، انظر:

Zia Sardar, The Future of Muslim Civilization (London: Groom Helm, 1979); Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come (London: Mansell, 1985); Information and the Muslim World: A strategy for the 21st Century (London: Mansell, 1988); how Ed Know: Ilm and the Revival of Knowledge (London: Grey Seal, 1991); and Muhammad for Beginners (Cambridge: Icon Books, 1994) (with Zafar Abbas Malik).

[١٩] انظر كذلك:

Munawar Anees, "Epistemology in the Robotic Culture", in The Early Crescent: The Future of Knowledge and the Environment in Islam, ed. Zia Sardar (London and New York: Mansell, 1989), 92-124; and Cristian-Muslim Relations: Yesterday, Today, Tomorrow (London: Grey Seal, 1991) (with Syed Abedin and Zia Sardar). Anees is the editor of the influential Periodica Islamica.

[٢٠] انظر مثلاً:

Parvez Mansoor, "The Crisis of Muslim Thought and the Future of the Ummah" in the Early Crescent: The Future of Knowledge and the Environment in Islam, ed. Zia Sardar (London and New York: Mansell, 1989), 57-92, and "The Future of Muslim Politcs" Futures 23, no. 3 (April 1991): 289-301.

[٢١] انظر:

Anwar Ibahim, The Asian Renaissance (Singapore: Time Books, 1996).

[٢٢] انظر ضمن كتب أخرى:

Seyyed Hossein Nasr, The Need for a Sacred Science (Albany: University of New York Press, 1993).

"Davies"[٢٣] ومحمد أكرم خان[٢٤] فإن الإسلام رؤية للعالم مستقبلية التوجه، وهي كذلك لأننا نعرف من حياة النبي ﷺ أن الرؤية والدعوة أصبحتا سلسلة من الخطط الاستراتيجية لتحقيق هذه الرؤية، فقد أوضحت حياة النبي ﷺ بشكل كامل القدرة الإنسانية على عقل الماضي والتعلم منه والبحث بشكل سليم - مستقبلي التوجه، حيث يعرض بديلاً للاشتراكية دولية التوجه والرأسمالية التي وصلت ذروة الجشع. وعلى حين يحاجج البعض بأن الإسلام ليس مستقبلي التوجه بالمعنى الزمني، لأن علاقة المسلم الأولية هي خضوعه للإله (فكما يقول البعض لم نهتم بالمستقبل لنثق فقط بالله) فإنه يجب فهم الإسلام ليس على أنه مجرد دين يوضح العلاقة بين الذات والإله فحسب بل على أنه حضارة تشير إلى كيفية معاملة كل فرد للآخر وللطبيعة وعمل الخير، فقضايا الاقتصاد والحكم غير منفكة عن الخطاب الديني، فالإسلام لا يدفع كل فرد ومجتمع لقياس حاضره على المستقبل المثالي، كما تمثل في حياة وتعاليم النبي ﷺ فقط، بل لديه القدرة على أن يصبح نموذجاً تخطيطياً للمستقبلات.

إن التزام الإسلام بمستقبل بديل لا يسقط التاريخ من الاعتبار، ويمكن استعادة نظام المدينة السياسي ونجاحات المسلمين الأخرى من نموذج الحداثة الإرشادي البالغ التقوس والانحناء، فيمكن استخدام التاريخ لصنع المستقبل، ويجب النظر إلى التاريخ كجزء من حيز تفسيري وكحيز للمستقبل، وهكذا لا يتوجب علينا الالتزام بأي صورة خطية للمستقبل، وبشكل أكثر تحديدًا بمقولة أن المستقبل غير الغربي سيتبع مستقبل الغرب فهناك طرق بديلة بعيدًا عن متوالية الإقطاع ثم الملكية والنزعة الانغلاقية التقليدية، ويحاجج البعض بأن الغرب، وهو في تعبه الأخير، يعاني أزمة رؤية عميقة ولا يمكن أن تأتي أية بدائل

---

٢٣ Merry Wyn Davies, Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology (London: Mansell, 1987); and Merry Wyn Davies and Adnan Khalil Pasha, eds., Beyond Frontiers: Islam and Contemporary Needs (London: Mansell, 1989).

٢٤ انظر:
Muhammed Akram Khan, "The Future of Islamic Economics", Futures 23, no. 3 (April 1991): 248-61.

إلا من خارج الإمبراطورية من أولئك الذين لا يدينون بصور وأساطير القوة المتمركزة وحكم الفنيين[٢٥].

وفي الوقت نفسه فإن التاريخ الذي غالباً ما يكون مورداً قد يصبح لعنة[٢٦] فأغلب مواطني جنوب آسيا (أيضاً أغلب مواطني الأراضي التي تخلصت من الاستعمار) والمسلمون يعانون وطأة لعنات التاريخ من حيث إن الذاكرة التاريخية ومعارك معينة هي التي حددت تعريفهم لأنفسهم، ومع ذلك فقد أقام شتات سكان جنوب آسيا وتدفقات اللاجئين المسلمين وعمال المعرفة والسياح علاقة جديدة بمثال الوطن، فقل اعتبار الوطن مكاناً ثابتاً وفئة جغرافية معطاة للأبد، وقلّت قدرة جغرافية معينة على تحديد هوية الآسيويين الجنوبيين والمسلمين، وأصبح ما كان يعد أحداثاً قومية أسطورية (تقسيم - ثورات - معارك) أقل أهمية، وأصبحت اللاأحداث اتجاهاً إيجابياً يدفعنا خارج الذاكرة التاريخية والحالية وأصبح المستقبل مكاناً حقيقياً، وإذ إنه يمتلئ بالإمكانات فقد أصبح هذا المكان يعد وطناً.

الدراسات المستقبلية الحديثة:

كان للبشر في معظم الحضارات اهتمام عميق بما سيحدث لهم كأفراد وكجماعات، ومع ذلك لم يصبح المستقبل ضمن نطاق المناهج العلمية إلا مؤخراً، وأصبح التنبؤ الكمي غالباً أسلوب المخططين والاقتصاديين وعلماء الاجتماعيات بامتياز، ويكمن وراء ذلك منظور يرغب في جعل العالم أكثر استقراراً وفي أن يتحكم في المستقبل، والافتراض الكامن وراء التنبؤ أنه في

---

[٢٥] انظر:

Johan Galtung, Essays in Peace Research, vols. 1-6 (Copenhagen: Christian Ejlers, 1988) and Ashis Nandy, Traditions, Tyranny and Utopias (Delhi: Oxford University Press, 1987).

[٢٦] انظر:

S.P. Udayakumar, "Accursed Futures and Redemptive Fantasies", Department of Political Science, University of Hawaii, 1996, unpublished research paper.

انظر أيضاً:

"Challenging Curses and Accursed Futures", Futures Bulletin 22, no. 4 (December 1996): 1.

وجود معلومات أكثر و لاسيما معلومات ترد في الوقت المناسب يمكن للقادة والمديرين صنع قرارات أكثر حكمة. إن الحصول على معلومات أكثر أمرٌ مهم عامةً وفي الوقت الحالي خاصةً لأن معدل التغير التقني زاد بشكل مثير، فنحن نعيد صنع أنفسنا باستمرار، إلا أن الحاجة للمعلومات – كما كانت في الأزمان السابقة – يحتمها الخوف من المستقبل والشعور بالعجز إزاء قوى لا نستطيع فهمها وتبدو أكبر منا، وكان هذا أمرًا مأساوياً في العشرين عامًا الأخيرة خاصةً، لأن كل أزمة أصبحت أزمة عالمية، ويعود ذلك - جُزئيًا - إلى وسائل الإعلام الإخبارية الوطنية والعالمية، وأيضًا لأن القضايا الآن قضايا عالمية.

وقد نمت الدراسات المستقبلية في الآونة الأخيرة خاصةً، وأصبحت شبه شرعية، وبذلك تم تحديثها وتبناها مخططو المؤسسات ومعاهد السياسة ومكاتب التخطيط الحكومية وأصبحت الدراسات المستقبلية مرتبطة بالتخطيط القصير والطويل الأجل، إلا أن الاختلافات بين الدراسات المستقبلية والتخطيط لها دلالاتها[٢٧].

فأولاً الدراسات المستقبلية ذات توجه أطول مدى بكثير ومعنية بمئات الأعوام القادمة.

ثانيًا يلتزم التخطيط بمستقبل واحد معين، أما الدراسات المستقبلية فتصر على رؤية المستقبل تعدديًا ومفتوحًا، وفي هذا الصدد فإن كل رؤى الواقع في ما بعد الحداثة سليمة، وعلى حين أن نفع المستقبلات بالنسبة إلى المسلمين هو في الاحتفاظ بها مفتوحة فإن من المهم اختيار مستقبل معين؛ أي خلق أفق تخطيطي حول مستقبل معين.

---

[٢٧] لغرض مفصل، انظر:

Sohail Inayatullah, "An Introduction to Futures Studies: Alternative Global and South Asian Futures", Proceedings of the Pakistan Academy of Sciences 32, nos. 1-4 (1995): 95-104.

ثالثـًا على حين أن التخطيط غالبـًا ما يكون ذا توجه مـن القمـة إلى أسفل فإن الدراسات المستقبلية تفاعلية تتضمن تعدد المشاركين قدر الإمكان.

ورابعـًا الدراسات المستقبلية معنية بمسألة الأخلاقيات أي مـا يجـب أن يكون عليه المستقبل بدلاً من افتراض مستقبل غير ملتزم كمـا يغلـب علـى ممارسات التخطيط الطويل الأجل.

خامسـًا الدراسات المستقبلية معنيـة بالمجـهول والاتجاهـات الجامحـة والمستحيل ويحاول التخطيط تضييق المستقبل، أما الدراسات المستقبلية فتعمـل بشكل مستمر لفتح المستقبل وبذلك تسـعى الدراسـات المسـتقبلية لجعـل الافتراضات الأساسية إشكالية، وأخيرًا يُعَدُّ المستقبل متعدد المسـتويات: مـن ترديد الأحداث الجارية إلى الأسباب التي أحدثتها ورؤى العالم الكامنة تحـت عملية المعرفة والاكتشاف. إن الدراسات المستقبلية حساسة معرفيـًا ومفتوحـة للتفسيرات المتعددة للواقع وأقل ذرائعية من التخطيط الذي يسترشد بـأهداف الربح والكفاءة والقوة. وبينما نمت الدراسات المستقبلية بسـبب افـتراض أن تنبؤات أفضل ومعلومات أكثر ستؤدي إلى قرارات أفضل وصنع سياسة أفضل، نست هذه الرؤية أن السياسات عادة ما تصنع بغض النظر عن الحقائق فيجـري الوصول إلى القرارات أو يتم صنعها لأسباب سياسية أو لدواعي التمويـل أو نقص الإرادة المؤسسية. إن وضع قائمة بالمشاكل والمخاوف لن يقوم إلا بخلـق سياسات الخوف التي لا يتم فيها عمل شئ بدلاً من خلق بدائل حقيقية فيستمر الوضع الراهن، وكان هذا أحد انتقادات النماذج العالمية المتنوعة من حيث أنهـا كتقارير يوم الحساب تخلق الخوف لا التحول. إن تنبيه الآخرين ليس كافيـًا لأننا أصبحنا مخدرين بصناعة الأخبار العالمية فأصبحت الأخبار أقاويل عالميـة تصلح للإعلانات وليس للتغيير الاجتماعي والسياسي، وهذا أقل صحة علـى المستوى القومي حيث تؤدي المكانة والكبرياء والرغبة في إعادة الانتخـاب أو دولارات البنك الدولي والأمم المتحدة إلى التغيير كما تـدل الشـواهد مـن النجاحات التي توردها تقارير الأمم المتحدة للتنمية البشرية.

إلا أن الخوف هو الذي أدى إلى تطوير الدراسات المستقبلية التي تطـورت في الولايات المتحدة وأوروبة في الخمسينيات، ابتداءً، كأداة لكسـب مـيزة

عسكرية استراتيجية، وامتد نطاق هذه الدراسات من دراسة هرمان كاهن "Herman Kahn" "التفكير في ما لا يقبل التفكير فيه: مشاهد ما بعد الحرب النووية"[٢٨] إلى جهود "هارولد لنستون" للتنبؤ بمن سيهجم أولا (مشاهد الردع المستقبلية)[٢٩] وأصبح التنبؤ على الفور إشكاليا، ففي مواجهة مواقف لا تتوافر فيها أية حقائق - فعلى حين يمكننا تذكر الماضي فإننا لا نستطيع تذكر المستقبل - طور أولاف هلمر أسلوب دلفي[٣٠]، وفيه يتم التقاط المعلومات عن المستقبل عبر معرفة العلماء، ويتم ذلك خلال[٣١] عدة جولات يتعلم فيها الخبراء من بعضهم بعضا (تحديد مدى تباعدهم أو تقاربهم من الخبراء الآخرين) بشكل غفل من الاسم لئلا يتم بتحريف التنبؤات، وعبر جولات متكررة يتم تطبيع التنبؤات في النهاية حول نزعة مركزية. وسرعان ما أصبحت الدراسات المستقبلية شائعة في الوكالات الحكومية والشركات الكبرى وكان الهدف المخفي في الأول أن تبدو حديثة وأن يتم ترشيد صنع القرار وزيادة الميزانية، أما في الأخيرة فكان الاهتمام بتحقيق ميزة استراتيجية للمشروع.

وقد حاز هذا النمط الأخير من الدراسات المستقبلية شهرة عالمية خلال عصر النماذج العالمية في السبعينيات مثل نموذج "حدود النمو" حيث كانت سلسلة الاتجاهات التي تصنع المستقبل (السكان، الأراضي القابلة للزراعة، المخرجات الصناعية، التلوث) مترابطة ببعضها بعضا بشكل تفاعلي، وكما هو متوقع من سياسات الخوف كان الحل أن الحضارة كما نعرفها "نحن"

---

٢٨ Herman Kahn, Thinking the Unthinkable (New York: Horizon Press, 1962).

٢٩ Harold Linstone, "What I Have Learned: The Need for Multiple Perspectives", Futures Research Quarterly (Spring 1985): 47-61.

٣٠ انظر:
Wayne Boucher, ed., The Study of the Future: An Agenda for Research (Washington, DC: National Science Foundation, 1977).

٣١ من أجل استعراض أوسع لهذا، انظر:
Sohail Inayatullah, "Deconstructing and Reconstruction the Future", Futures 22, no. 2 (March 1990): 115-141; and Richard Slaughter, Recovering the Future (Clayton, Australia: Monash, 1985).

ستنهار ما لم تتم تغييرات درامية كان الهدف ليس كسب ميزة استراتيجية بل تغيير النسق (أو هكذا بدأ الأمر)، ومع ذلك حاججت انتقادات بأن السياسات العميقة للنسق (تاريخه الاستعماري والطبقي والحضاري والنوعي أي من حيث الانقسام لذكر وأنثى) لم يتم الاقتراب منها وكانت هذه دراسات مستقبلية فنية وتكنوقراطية تنبوئية التوجه بشكل أساسي، تختلف تماما عن الدراسات المستقبلية القائمة على الخيال التي دعا إليها جنجك "Jungk".

ثلاثة أنماط من الدراسات المستقبلية:

قمت في نموذجي للدراسات المستقبلية بتقسيم المداخل المعرفية للمستقبل إلى ثلاثة مجالات الأول تنبؤي والثاني ثقافي / تأويلي والثالث نقدي[٣٢] وسنستخدم هذا الإطار لاستكشاف أبعد لنماذج العالم المتنوعة.

يفترض في المدخل التنبؤي أن اللغة محايدة أي لا تسهم في تشكيل الواقع، فاللغة تصف الواقع فقط وتعمل كصلة خفية بين النظرية والبيانات، ويفترض التنبؤ أن الكون حتمي أي يمكن معرفة المستقبل. ويمتاز الخبراء (المخططون ومحللو السياسات والمستقبليون) والاقتصاديون والفلكيون بهذه الرؤية ويصبح المستقبل موقعا للخبرة الفنية ومكانا للاستعمار. إن التنبؤ الخطي هو الأسلوب الأكثر استخداما وتستخدم المشاهد المستقبلية (السيناريوهات) كانحرافات ثانوية عن القاعدة بشكل أكثر بدلا من رؤى العالم البديلة، ويستخدم أكثر النماذج العالمية، سواء كانت "حدود النمو" أو "البشرية عند منعطف" أو النماذج الأخرى هذا المدخل، وتأخذ بالرؤية الحضارية الغربية للواقع وإن أكدت أنها عالمية، وإذ هي مجدبة وفقيرة حضاريا فإنها لا تسأل ما الفئات التي تستخدمها الحضارات الأخرى لبناء مستقبلاتها، وعادة ما ينظر للسكان - على سبيل المثال - على أنهم عنصر سلبي لا أساس، وهذا عند المسلمين وغيرهم سخف مناف للعقل، فالأطفال مورد أكثر أهمية، وزيادة

٣٢

A. Herrera, Catastrophe or a New Society (Ottawa, IDRC "Bariloche Project", 1976).

السكان الفائقة عرض لعدم الكفاءة وعدم المساواة الأعمق على المستوى العالمي والإقليمي والقومي والنوعي (ذكر وأنثى).

ومع ذلك فإن ما ينفعنا في النماذج التنبؤية هو استخدامها في الأغلب لأفق زمني طويل المدى (مائة عام في "حدود النمو" و"البشرية عند منعطف"). وقد تجنبت أغلب النماذج في التسعينيات المستقبل مخافة النقد وفهما أن المستقبل حيز مفتوح وليس مغلقا، إلا أن نموذج "حدود النمو" وغيره من النماذج تخدم بمدها أفقنا الزمني غرضا مهما، كما تقوم بدور مهم في التأثير على كيفية رؤية صناع القرار للمستقبل وتقوم من خلال التسويق الشخصي والعام للمعلومات بتغيير قائمة الاهتمامات العالمية.

إن العالم الإسلامي في أشد الحاجة لنموذج عالمي كهذا، ولكنه يقوم على التصور الإسلامي للمجتمع، وبتعميم هذا النموذج عالميا يمكن أن يقوم بدور عظيم في شرعنة رؤية المستقبل من المنظور الإسلامي، وسيلقى تحديد أفق طويل المدى ولو تجاوز المائة عام ترحيبا، وسيدفع الفنيين المسلمين خارج حاضر الدولة القومية وإلى المستقبلات المعروضة. وكما قد يتصور البعض، يفتقد المدخل التنبؤي الصارم الكثير في تفكيره بصدد المستقبل فهو مدخل تكنوقراطي مجدب حضاريا ويتجنب قضايا القيم، وهو مدخل غير مناسب من الرؤية الإسلامية للعالم حيث تصل النزعة الكلية وإدماج القيم في العالم إلى الذروة.

إلا أن ثمة مداخل أخرى للدراسات المستقبلية، فالهدف في المدخل الثقافي ليس التنبؤ، بل نفاذ البصيرة، وتعد الحقيقة نسبية إلى الثقافة واللغة اللتين تشتركان بشكل حميم في صنع الواقع، ومن خلال مقارنة وبحث صور المستقبل المختلفة القومية والنوعية والعرقية نكتسب بصيرة نافذة إلى الوضع الإنساني. إن هذا النمط من الدراسات المستقبلية أقل فنية وتعد الأساطير فيها على مستوى من الأهمية مساو للرياضيات والتعلم من كل نموذج، في سياق البحث عن حكايات عالمية تحقق القيم الإنسانية الأساسية، هو المهمة المحورية لهذا المدخل. وعلى حين تشغل الرؤى مرحلة المركز في هذه الرؤية التفسيرية فإن دور البنى مهم أيضا سواء كانت الطبقة أو النوع أو فئات العلاقات الاجتماعية

الأخرى. نادرا ما يمارس التخطيط وتحليل السياسة شكلا تفسيريا ثقافيا لوضع الأهداف أو تحليل الآثار، وهذه الرؤية مهمة - على سبيل المثال- في مقارنة الرؤى الإسلامية والصينية للمستقبل أو مقارنة الافتراضات الكامنة خلف النماذج وهي مفيدة أيضا في السؤال عما إذا كانت رؤية المرء للمستقبل يمكن أن تصبح عالمية، وأن يتم تصديرها أم أن ذلك اعتداء على الآخرين، وهكذا فإن دور الآخر محوري، وأغلب النماذج العالمية غير قادرة على التعامل مع هذا المستوى من الواقع لأن كل العوامل يجب أن تكون مترابطة فيما بينها بشكل كمي، ومع ذلك فإن الإطار الثقافي له أيضا حدوده؛ غالبا ما يكون كيفيا ومن ثم ينقصه التحديد.

لا تهدف الدراسات المستقبلية في المدخل النقدي للتنبؤ أو المقارنة، بل لجعل وحدات التحليل إشكالية وجعل المستقبل غير محدد بتصور معين، فلا نهتم بتوقعات عدد السكان ولكن بفئة السكان التي يتم إقرارها في الخطاب، فعلى سبيل المثال قد نتساءل لماذا السكان بدلا من الجماعة أو الشعب وهل المفاهيم الإسلامية للجماعة غير مناسبة، ولماذا السكان هم الذين تجري التوقعات بشأنهم بأية حال؟ ولماذا معدلات النمو أهم من الوحدة أو العصبية (استحضارا لفكر ابن خلدون)، إن دور الدولة وغيرها من أشكال القوة في خلق خطابات سلطوية محوري لفهم كيف يصبح مستقبل معين مهيمنا. وتؤكد الدراسات المستقبلية أن الحاضر هش وأنه مجرد انتصار لخطاب معين على ما عداه، وهدف البحث النقدي قلقلة علاقات القوة الحالية بجعل تصنيفاتها إشكالية وإثارة المشاهد المستقبلية والمواضع الأخرى للمستقبل، ومن خلال هذا التباعد يصبح الحاضر أقل جمودا، بل وأفضل وتصبح فضاءات الواقع مفتوحة للتأويلات المختلفة، وتخف السيطرة المحكمة لليبرالية الجديدة ويتسع المدخل التنبوئي ويصبح الجديد ممكنا. إن اللغة مشكلة للواقع وليست رمزية، وإذا كانت البنى نافعة فإنها لا يجري النظر إليها على أنها عالمية شاملة بل على أنها مخصوصة بتاريخ وقناعة معرفية معينة (حدود المعرفة التي تؤطر تعرفنا على الواقع). إن بحث المستقبلات الحضارية مفهوم محوري للمدخل النقدي الثقافي، فيجعل

البحث الحضاري التصنيفات الحالية إشكالية لأنها عادة ما تقوم على رؤية الحضارة المسيطرة (في حالتنا هذه الغرب) ويعلمنا أن وراء الواقع الاختباري (الإمبريقي) واقعا ثقافيا تكمن خلفه رؤية للعالم، وإذا كان للنماذج العالمية أن تصبح مجدية لنطاق واسع من المراكز الفكرية النخبوية فإنها يجب أن تكون قادرة على تجسير هذه التخوم الحضارية، وعادة لا تقوم بهذا لأنها تشيد العلم كعلم خلو من القيم ومحايد، وتراه كمنتج عالمي وليس حضاريا، ومشروع أسلمة المعرفة في هذا السياق حيوي لإنقاذ المعرفة من استحواذ رؤية معينة للعالم عليها، فالعلم والنماذج على وجه الخصوص يمكن أن تكون بذلك متنوعة حضاريا.

كان نموذج باريلوش "Bariloche" الأمريكي اللاتيني من هذا القبيل[٣٣]؛ فباهتمامه إلى حد بعيد بالعدل الاجتماعي والمساواة أكثر من قضايا النمو أظهر النموذج أن تلبية الحاجات الأساسية مفتاح التنمية ومع ذلك رفضه نادي روما.

وهكذا يجب على المرء – من الناحية المثالية – أن يستخدم هذه الأنماط الثلاثة من الدراسات المستقبلية؛ فإذا قام المرء بتوقعات عن السكان – على سبيل المثال – فإن عليه بعدها أن يسأل ما مداخل الحضارات المختلفة لقضية السكان، وختاما عليه أن يفكك فكرة السكان نفسها وتعريفها، مثلا ليس باعتبارها مشكلة بيئية في العالم الثالث فقط بل بربطها أيضا بأنماط استهلاك العالم الأول ويجب دفع العلم الاختباري في سياق علم الحضارة التي بزغ منها ثم تقويضه لإظهار ما يفتقده مدخل معين وما يسكت عنه.

خرائط أخرى للدراسات المستقبلية:

إذا كان هذا منظوري الخاص فإن ثمة منظورات أخرى بالقدر نفسه من الأهمية إن لم تكن أهم منها منظور "هارولد لنستون" الأقل تفلسفا وتوجد عنده ثلاثة ميادين للدراسات المستقبلية[٣٤]، الأول في وهدفه حل المشكلات

٣٣

Harold Linstone, "What I Have Learned: The Need for Multiple Perspectives", 47-61.

٣٤

ودراسة المنتج وتصميمه والاهتمام الرئيس توقع تقنيات جديدة واستخدام نماذج المحاكاة للتنبؤ بالمستقبل ويشكل ترابط العلم والتقنية هذا المنظور ويعطيه جوهره. الميدان الثاني تنظيمي وقضايا البيروقراطية والتغير التدريجي وتحليل سياسة الحكومة والأعمال التجارية محورية في هذا المنظور. والميدان الثالث شخصي حيث تستخدم المستقبلات لفهم عالمنا الداخلي فهما أفضل وهنا الاستشرافية Visioning والإبداع القصصي أهم.

وباستخدام هذا المدخل الثلاثي طبق ميسيني "Masini" و جيلوالد "Gillwald"[٣٥] هذا المنظور على المستقبلات في أوروبة وغيرها محاججين بأن الولايات المتحدة الأمريكية بدأت بتوجه تقني (فني) (التنبؤ التقني في بيئات الأعمال التجارية والعسكرية)، وأن أوروبا بدأت بالشخصي (فركزت على الرؤية والتحول الاجتماعي) وكلاهما انتقل إلى المستقبلات التنظيمية.

إلا أن ضياء سردار هو الذي طبق هذا النموذج تاريخيا وطور أساسا نظريا لهذا التصنيف للدراسات المستقبلية وحاجج سردار في كتابه "استعمار المستقبل"[٣٦] بأن دراسة المستقبل تبعت خطى مسيرة الاستشراق الحثيثة، فقد أصبحت الدراسات المستقبلية تسيطر عليها النزعة الغربية في ظل قيام مصدر التطور على علاقة الغرب بما عداه، أما المصادر والرؤى غير الغربية فلا تستخدم إلا حين تناسب رؤية الكون الغربية بشكل واف، إما بموافقتها وإما بمعارضتها من منطلق الولاء لها، ويرى "سردار" أن الدراسات المستقبلية ركزت على الاهتمامات العسكرية والتجارية كأسلوب للتعامل مع كل من تهديد الشيوعية

Elconora Masini and Karin Gillwald, "On Futures Studies and Their Social Context with Particular Focus on West Germany", Technological Forecasting and Social Change 38 (1990): 187-199.

٣٥

Zia Sardar, "Colonizing the Future: the "Other" Dimension of Futures Studies", Futures 25, no. 2 (March 1993): 179-187.

٣٦ انظر:

Zia Sardar, "The Problem", Seminar 460 (December 1997): 12-18.

انظر أيضا:

Vinay Lal, "The Future of Knowledge", Seminar 460 (December 1997): 25-30.

(كمستقبل محتمل للعالم الثالث) وقومية العالم الثالث فقد نمت الدراسات المستقبلية بشكل طبيعي من المركب الصناعي العسكري الأمريكي. وبدءا من هذه المرحلة أخذت الدراسات المستقبلية بعدا شخصيا، إذ أصبحت قضايا الذات والبيئة والغرض محورية للغرب بمجرد قيام حركات البيئة والسلام والمرأة بها، إلا أن نماذج الروحانيات كانت صورة مشوهة للروحانية غير الغربية، وقام الغرب هروبا من نزعته الصناعية بإسقاط خوائه على العالم غير الغربي وعالمه ما قبل الحديث، وتطورت الدراسات المستقبلية في مرحلتها الحالية متوافقة مع الرؤى التنظيمية وفي ظل حدود حاسمة للحقول العلمية، وحاجج سردار بأنه جرى تشجيع الأطر الغربية للدراسات المستقبلية - شأن غيرها من العقول العلمية - على إقصاء المستقبليين الآخرين والأشكال الأخرى من الدراسات المستقبلية. إن ما نحتاجه هو التخلص من استعمار الدراسات المستقبلية، حيث تنشئ الحضارات المختلفة أطر وأنماط مستقبلاتها ودراساتها المستقبلية[٣٧]. وعلى الأمة الإسلامية والسانغا البوذية والساماج التنترية (حركة الشعب) والشعوب المحلية أن تتخيل مستقبلها الخاص لمواجهة المناهج والاتجاهات والرؤى الحالية التي تصنع لهم مستقبلا أحاديا. وهكذا أضاف سردار إلى نموذج ميسيني/جيلوالد "Masini/Gillwald" جدل الاستعمار والتحرر من الاستعمار.

ثمة تفرقة مهمة بين التنبؤ وعملية الرؤية. ونادى "روى أمارا" من معهد المستقبل وأحد قادة الحقل في السبعينيات بمعيار ثلاثي: المحتمل والمفضل والممكن وأضاف "كلمنت بزولد" من معهد المستقبلات البديلة إلى هذا المدخل "الأقرب للوقوع"[٣٨]. أما الممكن فهو ما قد يحدث وهو الحدود القصوى لنطاق الإمكانات الخلاقة، وينشغل الأفراد بهذا المدخل. والأقرب للوقوع فئة فرعية

---

[٣٧] لاستعراض أشمل، انظر:

Roy Amara, "The Futures Field", The Futurist 15, nos. 1,2 and 3 (February, April and June, 1981).

[٣٨]

Clement Bezold and Trevor Hancock, "An Overview of the Health Futures Field", (Washington, DC: Institute for Alternative Futures, 1993).

منه وهو ما يمكن أن يحدث باعتبار البنى المتنوعة وحدود الإنسانية وقوانين العلم والطبيعة. والمحتمل هو الذي يحتمل وقوعه باعتبار الاتجاهات التاريخية المتنوعة. والمحتمل تحليلي يمكن إعادة إنتاجه وعادة ما تقوم عليه فرق مراكز البحث، ويقترن المفضل بالقيم وهو معياري تشاركي، ويتصل بما نوده، والممكن والمفضل هما الأقل قابلية للتكميم والمحتمل والأقرب للوقوع هما الأكثر تكميما.

وقد وضع ريتشارد سلوتر "Richard Slaughter" الدراسات المستقبلية ضمن خريطة رأسية، فعنده ثلاث فئات رئيسة على هذا المحور الرأسي: الأولى أن الدراسات المستقبلية تعني بالتنبؤ الاقتصادي والفني وتحليل النظم (النمذجة العالمية) وعلم الإدارة، الثانية الدراسات المستقبلية معنية بكتابة التبعات (المشاهد) المستقبلية للأحداث والرؤية ونقد الأعمال المنشورة في الحقل، والثالثة أن حركة المستقبلات معنية بالانتظام في شبكات والتمكين النفسي من خلال علم نفس عبر الأشخاص إنساني[٣٩].

إن ما تفتقده نماذج "أمارا" وغيرها واضح: دراسات مستقبلية حضارية، وتخيل المستقبل من مقولات معرفية مختلفة، فعلى سبيل المثال يعبر عن الاهتمام بالمستقبل بشكل مختلف في الحضارات المتنوعة فالمستقبليات البوذية لها مبادئ واضحة جدا وهرم على مستوى واحد والمستوى الآخر أكثر اهتماما بقضايا الحياة الماضية والحياة المستقبلية أي بالمقدس، أما المستقبليات الإسلامية فهي أكثر اهتماما بتخيل المجتمعات المسلمة المستقبلية التي تقوم على مشروع أسلمة المعرفة أو تتساءل عن أي أنماط التنمية الاقتصادية ستتبناه هذه المجتمعات إذا ما انتظمت حول المفاهيم الإسلامية المقررة كالربا والزكاة، كما أنها معنية أيضا بالتوجهات المستقبلية للمذاهب الإسلامية المختلفة متساءلة عن كيفية اختلافها في توجهاتها نحو الزمن.

٣٩

Richard Slaughter, Futures Concepts and Powerful Ideas (Melbourne: Future Study Center, 1991), 7.

النماذج العالمية نمط معين من الدراسات المستقبلية يقوم على تحليل النظم وقد ظهرت خلال وقت معين: خلال صعود الحركة البيئية وبداية العولمة والخوف من النمو الاقتصادي الذي لا ينتهي والاهتمام بالآثار السلبية للتقنية، كما يجب النظر إلى هذه النماذج كجزء من نزعة حكم الفنيين، وغالبا ما تكون الحلول التي يضعها القائمون بهذه النماذج من قبيل الحلول التي تركز على الدولة والحكومة، ونادرا ما ينظر للمجتمع المدني كمتغير مستقل جدير بصنع المستقبلات[٤٠]، فهو متغير ساكن والنماذج العالمية أيضا غربية التوجه بشكل واسع، فأمريكا اللاتينية فقط هي التي صنعت نموذجا على أساس غير غربي، وسنراجع الآن بشكل موجز النماذج المتنوعة وننتقل بعدها إلى مشاهد المستقبل.

مراجعة النماذج:

من الواضح أن نموذج نادي روما "حدود النمو" أكثر النماذج أهمية ودلالة، وقد كان نموذجا لنظم مجمعة بشكل غير متقن لسكان العالم والتصنيع والتلوث وإنتاج الغذاء واستنفاد الموارد، وكان تفرد هذا النموذج في أن هذه المتغيرات كانت كمية، وهو أمر جديد تماما، كما تميز أيضا بنقده للنمو، وألهمت دعوته لوجود حدود البيئيين وغيرهم ممن أحسوا بأن الحداثة اشتطت بعيدا وأخافت الصناعيين، إلا أن النموذج لم يفرق بين المناطق، وقد عالج نموذج "البشرية عند منعطف" الأكثر دقة الطبيعة العالمية المفرطة لنموذج "حدود النمو" حيث استخدم النماذج الإقليمية وأكثر من مائة ألف معادلة لمحاكاة الوضع الإنساني أو الإشكاليات العالمية، وكانت نتائجه الختامية الرئيسية أن الاتجاهات الجارية ستؤدي إلى انهيار اجتماعي (هبوط لا يمكن ضبطه في

---

[٤٠] انظر:

Johan Galtung, "Beyond Bruntland: Linking Global Problems and Local Solutions", (Department of Political Science, University of Hawaii) Research Paper, undated, 8 pages.

السكان والقدرة الصناعية غالبا بعد عام ٢٠١٥)، ولكن هذا التدهور لن يؤثر على العالم بأسره في الوقت نفسه بل سيصيب منطقة بعد أخرى).

إن دراسة نموذج "حدود النمو" (التي انطلق من قاعدتها النموذج) تفترض عدم حدوث أي تغير رئيسي في العلاقة المادية والاقتصادية والاجتماعية التي حكمت تاريخيا النظام العالمي[٤١] ومعنى ذلك إقرار مواقف التفاوت التاريخية، واستبعاد عوامل صعود الإسلام وحركات المرأة والتقنيات الجديدة وبناء على هذا النموذج كانت النتيجة الختامية أن الغذاء والمخرجات الصناعية والسكان ستنمو بشكل متضاعف إلى أن تجبر قاعدة الموارد التي تتقلص بسرعة النمو الصناعي على الإبطاء[٤٢] ومن حنكة هذا النموذج أنه تضمن الفترات الزمنية، فبسبب التأخيرات الطبيعية في النسق سيستمر كل من السكان والتلوث في الزيادة بعض الوقت بعد الوصول لذروة التصنيع، وسيوقف ارتفاع معدل الوفيات بسبب نقص الغذاء والخدمات الصحية ونمو السكان في النهاية[٤٣].

وعلى حين لا يمكن تخطئة نموذج "حدود النمو" بشكل كامل بسبب نموذجه القياسي العادي المستوي، فإن المشاهد المستقبلية البديلة التزمت بالقدر نفسه بالمتغيرات ذاتها، فعلى سبيل المثال، وفي اتجاه آخر تتضاعف موارد العالم إلا أن هذا يؤدي إلى مخرجات صناعية أكثر ومن ثم تلوث أكبر يؤدي لتدهور في إنتاج الغذاء وتدهور محتمل في الموارد ومن ثم وفاة الملايين، حتى لو تم التحكم في عدد السكان، فإنه هذا يحتاط لنفاد الطعام لمدة عقد أو عقدين فقط وستكون النتيجة هي نفسها، ومع عمل النموذج عادة ما تكون النتائج واحدة، وهكذا يعاد تمثيل السياسات نفسها في كل الأحيان بدلا من اختيار مشاهد مستقبلية بديلة على أساس نمذجة افتراضات مختلفة، والنتيجة هي أن الترعة الصناعية الموفورة القوة ستؤدي إلى انهيار عالمي.

---

٤١ Meadows. The Limits to Growth, 124.

٤٢ المصدر السابق.

٤٣ المصدر السابق.

وقد استخدم مؤلف "وراء الحدود" نموذج الحاسب الآلي نفسه وانتهى إلى النتيجة نفسها: "تجاوز العالم فعلا بعض حدوده، وإذا استمرت الاتجاهات الحالية سنواجه آفاق انهيار عالمي مؤكد ربما خلال حياة أطفال اليوم"[٤٤].

يتناقض هذا مع النماذج الحالية مثل "مسح المستقبل" الذي يفترض أن الرخاء سيستمر إلى الجيل المقبل[٤٥] وتؤكد التقارير الحديثة مثل تقرير هرمان كان Kahn "في المائتي عام القادمة بعد السبعينيات" على أن النمو يمكن أن يستمر ويجب معالجة بعض الترتيبات المؤسسية والتنظيمية الثانوية للسماح بالنمو، فالمشكلة عند "كان" هي فقدان الثقة وليست أية علاقة نظامية بين السكان والتلوث والقدرة الصناعية، ويعتبر "كان" الأزمة الحالية جزءا فقط من التحول العظيم الذي بدأ منذ قرنين مع بداية الثورة الصناعية، ويعتقد أن المستقبل الأقرب للوقوع هو أنه بقدوم عام ٢١٢٦ سيصبح الدخل الفردي عالميا ٢٠٠ ألف دولار (بدولارات ١٩٧٥) وأن عدد السكان سيصبح ١٥ بليون فرد ليصل إجمالي الناتج العالمي ٣٠٠ تريليون[٤٦]. بالطبع ستكون ثمة انتكاسات إلا أن عظم الاتجاه سيجعله يتجاوزها ويجب حل مشكلة السكان بإيجاد الثروة وليس تنظيم الأسرة والإجراءات الأخرى وستجد التقنيات الجديدة مصادر جديدة للطاقة وقد يتبنى العالم الثالث مؤسسات كفؤة وقيما ذات توجهات للنمو، فإن المستقبل مشرق.

٤٤

Sam Cole, "Learning to Love Limits", Futures 25, no. 7 (September, 1993): 814-818. (A review of Donella Meadows, Denis Meadows and Jorgen Randers, Beyond the Limits: Global Collapse or a Sustainable Future "London: Earthscan, 1992").

٤٥

Central Planning Bureau, Scanning the Future, A Long Term Scenario Study of the World Economy 1990-2015 (The Hague: SDU Publishers, 1992), evaluated in the excellent Bart van Steenbergen, "Global Modelling in the 1990's", Futures 26, no. 1 (January 1994): 44-56.

٤٦

Kahn, 7.

إلا أن المستقبل لا يمكن أن يكون مشرقا - إذا قيس بنموذجي (حدود النمو) والبشرية عند منعطف - إلا إذا تم خفض ضغوط السكان والتلوث وزادت عملية إعادة التشغيل وتحققت مساواة عالمية أكبر، ومع ذلك فإن لنموذج "البشرية عند منعطف" جانبا أكثر شمولا ويقدم إضافة لذلك - النتائج التالية:

١ - يجب تطوير وعي عالمي يحقق من خلاله كل فرد دوره كعضو في المجتمع العالمي.

٢ - الحاجة لأخلاقيات جديدة للموارد المادية للتعامل مع عصر الندرة القادم.

٣ - يجب تطوير اتجاه الإنسان والتوافق مع الطبيعة.

٤ - على البشر إنماء حس التوحد مع الأجيال القادمة[٤٧].

يرى مؤيدو نموذج حدود النمو أن الزيادة الفائقة في السكان ستؤدي إلى تدهور الموارد الذي سيؤدي إلى تدهور القدرة الصناعية ومن ثم إلى سوء التغذية وهبوط عدد السكان، وأيما كانت حجتك فإن مستقبل النمو بعيد الأمد كئيب. ونظرا لترابط تلك المتغيرات يجب أن نغير بشكل حاد قيمنا وافتراضاتنا حول كيفية صنع البشر للثروة وتقييمهم لها، وكيف يتعايشون مع الطبيعة. إن البديل عند نموذج "حدود النمو" حالة تجمع بين اقتصادات دولة وطيدة واستقرار بيئي واقتصادي. وغالبا ما تعزز الحلول الموضوعة حكم الفنيين (مثل تطوير تقنيات أكثر مقاومة للتلوث) ويفسر هذا - جزئيا - لماذا راج نموذج حدود النمو وحظي بالقبول، فحلوله وانتقاداته مما يمكن أن يتفهمه صانعو السياسة الليبراليون، فالمشكلة في النهاية هي السكان الغاية في الكثرة (مشكلة عالم ثالث) والتلوث (مرة أخرى تم إبعادها للجنوب) (والنمو الصناعي السيئ) (تطوير مجتمع نمو ما بعد صناعي) والموارد النافدة (إيجاد موارد جديدة). أما قضايا العدالة والمساواة فليست جزءا من المشكلة علاوة على ذلك

٤٧

Mihajlo and Pestel, Manking at the Turning Point, 47.

كانت هذه الدراسة والدراسات الأخرى جيدة الأداء لأنها متوافقة بشكل أساسي مع الرؤية المسيحية للكون[٤٨]، فحصلنا من المذهب البروتستنتي التطهري على فكرة القيود المعنوية، فالخاطئون هم منتجو التلوث والسكان واستنفاد الموارد ويمكن أن يهتدوا إذا تابوا (أصبحوا أقل أطفالا وتلويثا ويتجنبون استهلاك الموارد غير المتجددة) وبطبيعة الحال فإن كل خاطئ يهتدي يحمي النظام من تحول بالغ العمق[٤٩]. وأخيرا فكرة سفر الرؤيا من أن الكارثة قادمة وأنها بعيدة بحيث لا يمكن اختبارها واقعيا ولكن ليس إلى حد إهمالها[٥٠].

وأخيرا، ومن منظور العالم الثالث الإسلامي فقد تم تجاهل قضايا الاستعمار والإمبريالية والتوزيع غير المتكافئ للموارد (داخل الأم وفيما بينها) تماما، وبدلا من القلق بشأن أزمة ستنفجر بعد مائة عام فإن الكارثة التي يصفها المؤلفون حلت بالفعل في مدن متعددة، وعبر نموذج حدود النمو عن المخاوف من أن الأزمة ربما أصبحت الآن إشكالية لطبقة العالم الأول المتوسطة. إن نموذج "كاهن" و"حدود النمو" و"مسح المستقبل" كلها نماذج لا سياسية تفترض "عالما متحررا من الصراع في عالم تكتنفه الاضطرابات والصراع من كل جانب"[٥١].

أحد طرق معالجة هذا في إطار مبادئ الدراسات المستقبلية تبين الاختلافات العميقة عبر نطاق ممتد من المشاهد المستقبلية (السيناريوهات)، فهناك مشهد النمو (كمشهد كاهن) أو مشهد الانهيار (حدود النمو) أو مشهد إمكانية تحقيق حالة مطردة (البشرية عند منعطف) أو مشروع "عالم عام ألفين" الذي قدمه جيرالد بارني للرئيس كارتر أو (وهذا أمر حيوي) نطاق آخر من المشاهد التحولية حيث يتغير النظام بكامله، وهذا هو الإسهام الحقيقي للدراسات المستقبلية الأكثر نزوعا للرؤية التي تولاها جالتونج وداتور وهارمون

٤٨

Johan Galtung, "The Limits to Growth and Class Politics", in Essays in Peace Research, vol. 5 (Copenhagen: Christian Ejlers, 1988), 325-342.

٤٩ المصدر السابق.

٥٠ المصدر السابق.

٥١ المصدر السابق.

وجنجك وبوالدنج والعديدون غيرهم. والافتراض الكامن وراء التحولات أنها سواء تمت من خلال وسائل تقنية أو حضارية أو روحية أو غيرها من الوسائل فإن ثمة قفزة نظامية، وبذلك تحل المشكلات فلا يمكن حل المشكلات داخل الإطار الموضوعة فيه، والافتراض هنا أنه في الوقت الذي يصعب تغيير معظم فترات التاريخ، فإنه يكون خلال فترات التكون والتشكيل ممكنا وسهلا، وخطأ النماذج العالمية أنها - برغم ادعائها العالمية والتركيب والترابط داخليا - لم تفهم أن مجيء التحول من الهامش ممكن وأن حضارات كالإسلام يمكنها تجديد نفسها وأن تصبح صانعة للقوى العالمية بدلا من كونها متلقية للاتجاهات العالمية.

وأخيرا، وهو ما سيصبح مدخلنا للقسم الثاني من المقالة، فإن الاتجاهات التي تتم دراستها غالبا ما تكون الاتجاهات الأكثر وضوحا وهي ليست اتجاهات سياسية فحسب، بل عامة جدا و لم يجبر استكشاف تحليلات الاتجاهات الخفية أو القضايا البازغة ومن ثم تم وضع خطط لإبقاء ما لا يعكس بشكل ملائم للبيئة العالمية المتغيرة.

تحليل القضايا البازغة:

القضايا البازغة وفقا لرؤية جيمس داتور "James Dator"[٥٢] هي القضايا ذات التأثير الهائل على المجتمع وإن قل احتمال حدوثها، ولما كانت هذه القضايا في الأغلب غير مفصلة فإن داتور يرى أن أحد مؤشرات معرفة ما إذا كانت قضية ما قضية بازغة وليست مشكلة أو اتجاها أن تبدو سخيفة، فيجب أن تكون القضايا مزعجة ومستفزة وتجبر المرء على تغيير كيفية تفكيره ولاسيما في تحدي الافتراضات المسبقة عن طبيعة المستقبل. وإضافة إلى البحث عن القضايا البازغة بين المتون وقصص الأفراد والجماعات خارج حدود المعرفة التقليدية (الهامش على سبيل المثال) فإن من المهم مسح الأدبيات المتاحة ضمن

٥٢

James Dator, Emerging Issues Analysis in the Hawaii Judiciary (Honolulu: Hawaii Judiciary, 1980).

المعرفة الرسمية أولا وعلى المرء في هذا المسح أن ينتخب قدرا واسعا من الأدبيات وأن يكون قادرا على تحديد ما هو داخل النموذج المعرفي الإرشادي وما هو خارجه وما يمكن أن يحوله وما الذي لا معنى له، وعادة ما يكون للقضايا التي تقع خارج التصنيفات التقليدية إمكانية أن تصبح قضايا بازغة، ومن أمثلتها قضايا حقوق الإنسان الآلي وإنهاء الهندسة الوراثية للتكاثر الجنسي ونفي السيادة عن دول معينة بسبب عدم قدرتها على الوفاء بمعايير حقوق الإنسان، وقضية قيام أمم متحدة جديدة (مجلس للدول والمنظمات غير الحكومية، انتخابات مباشرة للمواطن، مجلس للشركات العالمية ومنظمات العالم العسكرية)، ونهاية الرأسمالية. وهذه القضايا كلها - بشكل عام - لا يحتمل وقوعها ولكن إذا وقعت سيكون له تاثير هائل على مجتمع المستقبل، إلا أن مجرد عدم احتمال وقوعها وآثارها الهائلة ليست شروطا كافية بل يجب أيضا أن توجد دوافع وأسباب لتفكير المرء بأن قضية ما هي قضية بازغة. يختلف تحليل القضايا البازغة عن ابتكار الخيال الجامح فهو بحث عن الموجات الرقيقة التي قد تصبح يوما موجات عارمة.

وهكذا يمكن استخدام تحليل القضايا البازغة لإبداع مشاهد بديلة للمستقبل.

المشاهد المستقبلية:

تستخدم المشاهد المستقبلية متعددة عديدة فهي تساعد عند البعض على التنبؤ بالمستقبل، وبالنسبة للبعض الآخر توضح البدائل، أما عندنا فإن المشاهد المستقبلية مفيدة في أنها تباعد عن الحاضر فتجعله إشكاليا وجديرا بالملاحظة إنها تكشف الحاضر وتسمح بصنع مستقبلات بديلة وتواريخ بديلة أيضا، ولا يمكن تغيير الحاضر عامة والحالة الإسلامية خاصة فالمسلمون إما يركزون اهتمامهم على الغرب وإما يختارون تواريخ معينة يعتقدون أنها أبدية، فلا يجب أن تصنع المشاهد مستقبلات بديلة فقط بل تواريخ لم تتحقق أيضا، إلا أنها قد تتحقق إذا تم استبدال عوامل معينة. وللمشاهد المستقبلية مهمة تتعلق بالرؤية فيه تسمح لنا باكتساب رؤى نافذة عما يريد الناس أن يكون عليه المستقبل أي

المستقبل المرغوب وهذا أمر مهم من ناحية اكتساب الأفراد أهلية صنع المستقبل بدلا من التنبؤ به فقط.

ولسوء الحظ فإن أغلب الفنيين يطورون نماذج للمستقبل باختلافات صغيرة بين اتجاهاتها بدلا من تطوير مشاهد ثرية مركبة، فعلى سبيل المثال اعتبرت المشاهد الثلاثة في نموذج مسح المستقبل مستديمة فمعدل نمو التحول العالمي ٣,٤% والأزمة العالمية ٢,٤% والنهضة الأوروبية ٢,٩%[٥٣] وقد يكون هذا النموذج عملا واقعيا إلا أنه ليس تحوليا والتحدي أمام المنمذجين المسلمين ليس مجرد نقد هذه النماذج فحسب، بل وعرض تعريفات بديلة لاستمرار البقاء. وأحد الأساليب الأخرى لتصميم المشاهد المستقبلية هو تغيير الافتراضات التي بنيت عليها، فيمكننا على سبيل المثال عمل مشاهد مستقبلية للسياسة العالمية تقوم على بنى مختلفة للقوة، أولها عالم أحادي القطبية أي استمرار الحاضر، وثانيها انهيار النظام ما بين الدول بما يؤدي إلى الفوضى داخل الدولة وفي ما بين الدول، وثالثها إنشاء نسق متعدد الأقطاب في وجود مهيمنين عديدين كالولايات المتحدة والجماعة الأوروبية واليابان والصين والهند وتركيا (بالنسبة إلى المنطقة الإسلامية)، كل منهم له مجال نفوذه، والنتيجة اللازمة عن هذه العودة لعالم ثنائي القطب ولكن بفاعلين مختلفين، ورابعها بنية حكومة عالمية، فيجري خلق السياسات عالميا في حين يتم تطبيقها محليا، الاحتمال الخامس وجود حضارة غربية متفتتة في تفاعل إيجابي مع أمة إسلامية، وسيكون هذا موقفا عالميا مع وجود تكتلات حضارية: أمة إسلامية، جنوب شرق آسيا بوذي كونفوشي، هند فيدية وهلم جرا.

وإذا كان بناء المشاهد المستقبلية مهما لتذكر أن المرء لا يستطيع تصميم مكان كامل بل أماكن جيدة، فإن التناقضات داخل المشاهد المستقبلية لا يجب إسقاطها.

٥٣

Steenbergen, 53.

ويجب أن تتضمن المشاهد المستقبلية أيضا دوافع متنوعة، فقد ركزنا في المشاهد المستقبلية المذكورة آنفا على الدوافع السياسية، ولكن هذه المشاهد المستقبلية تبقى ملتزمة بنموذج للحكم يميز الدول عن الأفراد والجماعات وروابط الناس، وتفتقد هذه المشاهد دور الأفكار والأرض نفسها والمرأة والطرق البديلة لرؤية العالم والتسمية غير الدولانية للواقع، فلا يجب على المشاهد المستقبلية أن تجد دروبا بديلة للحاضر فقط، بل إن تصور الحاضر بشكل مختلف باستخدام المفاهيم الأجنبية غير المألوفة للمستقبل بشكل جذري. إن القدرة على إعادة تفسير الماضي ومباراة الحاضر وخلق مستقبلات بديلة هي ما تجعل الدراسات المستقبلية مختلفة عن العلوم الاجتماعية العادية والتخطيط وبحوث السياسة، فالمهمة - على سبيل المثال - ليست تخيل مستقبلات بديلة للعالم الإسلامي فحسب بل إعادة التفكير والنظر في الحكم والقوة والبنية وجعل المفاهيم الحالية لكيفية تنظيمنا بوصفنا مسلمين لحياتنا الاجتماعية والسياسية مطروحة للتساؤل.

استكناه الماضي:

إن خلق استراتيجيات لتحقيق الرؤية المفضلة أمر محوري لإعادة التفكير هذه، وفي الوقت الذي يبني التخطيط التقليدي الأهداف تأسيسا على الحاجات المباشرة فإن عملية رؤية المشاهد المستقبلية البديلة تبني الأهداف على أساس استكناه الماضي، فيعتقد في هذا الخصوص أن المستقبل حدث بالفعل، ويملأ استكناه الماضي الأحداث والاتجاهات الضرورية لخلق مثل هذا المستقبل، فهو "يخلق تاريخ مستقبل؛ أي خطا زمنيا يوضح الأحداث التي يحتاج المستقبل قيد النقاش حدوثها ليبزغ من الحاضر الذي نعيشه"[٥٤]. وبالالتزام فعلا برؤية معينة للمستقبل يسمح استكناه الماضي للأفراد بتطوير خيال خلاق، وينعكس التلازم المنطقي الوسائل / الغايات لينشئ سلسلة من الأثر / النتيجة،

٥٤

Wendy Schultz, "Futures Fluency: Explorations in Leadership and Vision", (Ph.D. dissertation, Department of Political Science, University of Hawaii, 1995), 36.

وإذ تحققت الغاية يصبح التحدي أمام عملية الرؤية النقدية هو تذكر كيف تم تحقيقها، وهكذا يصبح المستقبل الذي كان يعتقد في السابق أنه مستحيل قابلا للتحقق، وقد قمنا باستطراد فلسفي مهم لتأطير النقاش حول مستقبل الأمة الإسلامية بشكل أفضل.

النماذج والحوارات الحضارية:

إذا كنا قد وجدنا أخطاء في النماذج السابقة لعدم وعيها بسياستها ولعدم تضمنها لإمكانية تحول النسق فإن بعض النماذج تسمح بالمناظرة حول التحول، وأحدها نموذج "عالم عام ألفين"، ويسعى هذا النموذج لتحديد النظام العالمي البازغ وتشكيل مستقبله وإطار هذا النموذج حوار تخطيطي دولي بين مجموعة مختلفة من الرؤى التي تفترض الاتجاهات الفائقة التالية[٥٥]:

١ - عدد سكان مستقر يتراوح بين ١٠-١٤ بليون نسمة بقدوم القرن الحادي والعشرين.

٢ - ستزيد المخرجات الصناعية بمعامل يتراوح بين ٥-١٠ على مدار العقود القليلة القادمة (ستقل المخرجات الوسيطة كثيرا نظرا لاكتشاف وسائل إنتاج أكفأ).

٣ - يرتبط العالم بوسائل الاتصالات وغيرها من التقنيات البازغة مع بقاء بعض المجتمعات فقيرة في المعلومات وأخرى ثرية بالمعلومات.

٤ - إن ثمة ثورة في التقنية فائقة التقدم في الموروثات والإنسان الآلي والتقنيات الخضراء.

٥ - تكامل علمي في شكل ثقافة عالمية مشتركة وشكل ما من الحكم العالمي.

٦ - مزيد من التنوع والتعقد (في شكل طبقات الهوية والحكم).

٧ - وجود جريمة وإرهاب وحرب محدودة.

٨ - قيم متجاوزة.

---

٥٥ Halal, "World 2000", 8-9.

٩ - معيار عالمي للحرية وحقوق الإنسان.

علاوة على ذلك تسمح النماذج بالمناظرة حول تحديد القضايا النقدية التي تعوق التحولات:

١ - نقص التنمية المستديمة التي تقدر أجيال المستقبل.

٢ - الفجوة بين الشمال والجنوب.

٣ - إدراة التنوع والتعقيدات.

أما الاستراتيجيات فجميعها مثالية تركز على التقنيات الخضراء وأنساق التعاون والمؤسسات التي تعمل على التخلص من المركزية والمشروعات التي تجعل الإنسان محورها، وهذا النموذج في الحقيقة حوار يهدف إلى استحضار المنظورات الحضارية الأخرى، إلا أنه من الواضح أنه أخفق في دعوته لحوار حضاري ولكنه احتفظ بإطار فني (تكنوقراطي)، والأكثر من ذلك، فبإمكان المرء أن يلقي نظرة على اقتباساته ومقتطفاته ليدرك فقر مصادره الثقافية. ومع ذلك فإنه بداية مهمة، وعلى الأقل مقدمة حوار يلحظ المناظير غير الغربية. هذه المنظورات وغيرها ملخصة بشكل جيد في كتاب "ميشيل مارين" الأخير "مستقبلات العالم والأمم المتحدة"[٥٦]. ومع أن مارين لخص مئات الكتب والمقالات عن المستقبل فقد استخدم في ذلك التصنيفات التقليدية مثل التقنية والبيئة والعولمة، ونحتاج تلخيصا مشابها من المنظورات الحضارية الأخرى (على سبيل المثال براما أو التوازن الحركي من الهند أو أوهانا من هاواي) أي يجب إدخال طرق أخرى للمعرفة وعلوم أخرى في النقاش على مستوى المعرفة المصنفة، ولحسن الحظ قام منور أنيس ببحث في "الدورية الإسلامية" بدأ فيه تصنيف المعرفة انطلاقا من إطار غير غربي.

إلا أن المشكلة الأعمق، وهي مشكلة محورية بالنسبة إلى قضية تخيل المستقبلات البديلة، تتمثل في أن العمل الفكري لا يزال يقوم على الحاضر،

٥٦

Michael Marien, World Futures and the United Nations, (Bethesda, MD: World Future Society, 1995).

وكما ذكرنا آنفا نحتاج إيضاح القضايا البازغة، وسنراجع في هذا الخصوص جهدين عظيمين. يعتقد جيمس داتور[٥٧] أننا في تحول تاريخي يجعلنا غرباء في أرض غريبة. وحدد خمس موجات عارمة تبشر بتغيير العالم، وفي حين أن الاتجاهات لا يمكن تغييرها فإن الموجات يمكن كسرها وهذه الاتجاهات عند داتور هي:

١ - السكان: التغير في سكان العالم مع وصول القوقاز لنسبة ٥% من سكان العالم بحلول سنة ٢٠٢٥.

٢ - الاقتصاد: عولمة رأس المال والعمل والتقنية والسوق إلى حد أن البطالة ستصبح الهدف الوحيد المعقول وسينتج عن هذا دولة رفاه عالمية.

٣ - البيئة: مع أن التلوث وارتفاع مستوى سطح البحر بنفس أهمية نقص المياه فإن الأهم من هذا انتهاء التمييز بين ما هو من صنع الإنسان وما هو طبيعي.

٤ - التقنيات: الجزئية والحيوية (البيولوجية) والإلكترونية كلها تبشر بتغيير من نحن ويسأل "داتور" ماذا سنقول لمن يستنسخنا؟

٥ - الحكم: معظم الأنساق ستكون محلية وعالمية، إلا أن العديد منها سيصبح في الفضاء، فالفضاء يبشر بتحويل أفكارنا المرتبطة بالأرض عن الثقافة والدين والتقنية.

ستواجه هذه القضايا بشكل حاد العالم الإسلامي. كيف ستواجه الأمة الإسلامية مسؤوليتها عن نصيبها الأكبر من سكان العالم؟ وهل سيبقى الإسلام مهددا؟ وهل سيطلع الإسلام بدور في العولمة بتجاوز مجرد تصدير العمال والنفط؟ وهل ستنتشر النماذج الإسلامية للأخلاقيات البيئية على نطاق واسع؟ وهل سيبدع المسلمون تقنيات جديدة أم سيستمرون متلقين لها؟ وهل ستبقى النماذج الإسلامية للحكم تسلطية أم ستصبح ديمقراطية أم ستسيطر نماذج

٥٧

James Dator, "American State Courts, Five Tsunamis and Four Alternative Futures", Futures Research Quarterly 9, no. 4 (Winter 1993): 9-30.

جديدة مثل نموذج سنجافورة الأبوي حيث الأب يعرف ما هو أفضل، وكيف يمكن التوفيق بين الإيمان بأفكار أحادية عن الإسلام والنزعة الإنقائية عند مسلمي اليوم؟ وبم تكون ثمة قضايا بازغة أكثر دلالة وقد عرضت بعضها والتي ستتحدى تأكيدا العالم الإسلامي على الأقل بنفس الشكل المؤثر لموجات "داتور".

القضايا البازغة:

أول القضايا البازغة هي نهاية الواقع[٥٨]، فبسبب التقاء الواقع المادي بالواقع المنشأ اجتماعيا عبر التطورات في الكمبيوتر والذكاء الصناعي والواقع الافتراضي والمناظير المعرفية الراقية، وبعد أن أصبح الواقع بسبب ذلك دالة في موقع الفرد بشكل أكبر من ماهية الفرد (أي أن الواقع إطار تابع)، سيكون الواقع كما نعرفه قد انتهى، ولم يعد واضحا ما القيمة وما النظرية وما البيانات، فمع القدرة على توسيع تقنية الحاسب الآلي لن نكون قادرين على تمييز الواقعي من الخيالي، فقد لا تعدو صورة قائد عالمي يعد بالرخاء كونها صورة صنعها الفنيون المأجورون. سيضعف الإخلاص للمفاهيم التقليدية للتمثيل وستتعقد مشكلة النص الأصيل أكثر لأن التفرقة بين أنماط الواقع ستصبح غائمة. هل ستعرض الأديان إذا خبرات من الواقع الافتراضي لتصورها للإله؟ وبهذا المعنى يصبح الإسلام أقل تعرضا للخطر لأنه لا يركز على الصورة، ولن يصبح الواقع مثلما كان مرة أخرى، وسنكون موجودين في قناعات معرفية متعددة تمتد بفعل دورة الابتكار الثقافي. فما الذي سيصبح أساسيا؟ وإذا كان العالم الإسلامي لن يحوز هذه التقنيات في الأيام القليلة القادمة فإنه سيشعر بآثارها في السنوات القليلة القادمة.

٥٨

Sohail Inayatullah, "Beyond the Postmodern: Any Futures Lift?" Islamic Periodica 5, no. 1, (1995): 2-3 and Sohail Inayatullah, "United We Drink: Inquires into the Future of the World Economy and Society", Prospectiva 3 (April 1995): 4-31.

اقتبس جزء كبير من هذا الفصل من:

"Islamic Responses to Emerging Scientific Creativity 6, no. 2 (1995): 47-68.

سيصبح التقدم في الهندسة الوراثية بالقدر نفسه من الإضرار بمفاهيمنا التقليدية للواقع إلا أن الهندسة الوراثية بدلا من إنهاء الواقع ستنهي الطبيعي، فستبدأ الهندسة الوراثية بشكل غير ضار تماما حيث نريد جميعا تجنب الطفرات الشاذة والأمراض الوراثية العديدة، وهكذا سنرغب - بشكل عقلاني - في فحصنا بالهندسة الوراثية لعائلاتنا ولكن هذا سيؤدي في الحال إلى تحسين القدرات وليس الوقاية من الأمراض، فسيصبح الذكاء والذاكرة وسمات الجسم والجمال مطروحة للنقاش، وقد تدير مصانع الدولة الولادة وقد نكون آخر جيل ينجب الأطفال بالطريقة القديمة، وستكون التقنية قد أنهت الدورة البيولوجية الحيوية ولن تختلف المرأة بأي شكل عن الرجل حالما تصبح قدرتها الإنجابية غير ضرورية. وثمة أسباب للانزعاج إذ إن المشهد المستقبلي المحتمل هو المشهد الذي تديره قلة لصالح القلة وتنتقل فيه موروثاتنا من الحيز الشخصي إلى السوق.

وإذا كانت الثقافة وعلم الحياة (البيولوجي) في العادة علوما تابعة فسرعان ما سيصبح بإمكان التقنية أن تحول ذواتنا البيولوجية، ويجب في أي نمط للعلم ألا يكون هذا الجهد جهدا خاصا بل يدخل ساحة النقاش العام، ويجب ألا تدرس قيمة هذه التحولات الدرامية فقط، بل يجعل المشروع مسؤولا أمام الجمهور، فالهندسة الوراثية التي يجري حاليا تطويرها تنذر بخلق مخاطر لم نتخيل قط إمكانيتها. وهي تنازع الرؤية بأن الإله وحده هو الذي يمكنه خلق البشر. ومن والواضح كما حاجج "منور أنيس"[٥٩] أن علاج الموروثات ناهيك عن الاستنساخ ينتهك كل ما قرره الإسلام عما هو طبيعي وعما هو خطأ.

القضية المؤثرة الثالثة هي نهاية السيادة فنماذج الفعل الاجتماعي التبادلية أي رأسمالية السوق والحركة البيئية والحاجة لنظام إنذار مبكر ضد الحرب

٥٩

Munawar Anees, "Human Cloning: An Atlantean Odyssey?" Eubios Journal of Asian and International Bioethics 5, no. 1 (1995): 36-37. Also available from Periodica Islamica, 22 Jalan Liku, Kuala Lumpur, Malaysia, 59-100.

والكوارث الطبيعية تتضمن كل شئ إلا زواء الدولة وإن استمرت مكاتب التأشيرات وجوازات السفر في جعل حياة العمالة بائسة عامة وعمالة العالم الثالث خاصة.

وقد حاولت نزعة الحماية الأمر نفسه بالنسبة إلى رأس المال و لم تحقق إلا قدرا ضئيلا من النجاح، فرأس المال هو الأكثر حركة، والعمل أقلها حركة. أما الأفكار فتنتشر بشكل عام من أعلى من الغرب وفي اتجاهات أخرى أيضا. لن تكون السيادة إشكالية على المستوى الاقتصادي فحسب، بل على مستوى الذات أيضا (أصبحنا أشخاصا كثيرين من ثقافات شتى). وعلى مستوى النص (لم تعد النصوص تنتمي أو تخص مؤلفا واحدا بل أصبحت أكثر معرفية في ملكيتها) وسيستمر إغفال أسماء المؤلفين بشكل أكبر حيث سيصبح البريد الالكتروني والكتابة غالبين، وسنعيش في عالم من الكلمات التي تفتقد المركز وستكون محاولة خلق أطر ثقافية متفردة أصعب بكثير في عالم تخلق فيه قوى العولمة ثقافة واقتصادا عالميين، وستصبح حماية الذات والثقافة والتاريخ صعبة بشكل متزايد ولكنها ضرورية لضمان عالم يقوم على التعددية. وإن قدرة العالم الإسلامي والأمة الإسلامية على أن تجد مكانا لنفسها جزء من قيام عالم لا مركزي، لأن الهيمنة الفكرية ستقل وسيصبح العالم بشكل أكبر سوقا حقيقية وسيستمر حيز السيادة في الهبوط من الإله السيد إلى الملك كسيد ثم الشعب. والآن إلى فكرة أن الذات سيد، والتحدي الماثل أمام العالم الإسلامي عام ٢٠٢٥م إسباغ الشرعية على نموذج مترابط للإله والجماعة والأسرة والذات في وضع ما بعد حداثي حيث أولوية الذات الأنانية محل منازعة.

وأخيرا فإن التقدم في علم الإنسان الآلي والذكاء الصناعي لن يحول جوهريا حركة العمالة وتعريفنا للعمل فحسب بل ومفاهيمنا لما يعنيه كوننا بشرا أيضا ويمكننا استشراف زمن يصبح فيه للإنسان الآلي وضع قانوني وإن لم يكن نفس وضع الآدميين ولكن سيتم إيجاد أو تطوير نمط ما من التصنيف القانوني ليعطي الإنسان الآلي الحماية والقابلية للوم.

من السهل تصور الانتقال من عرض الإنسان الآلي كآلة إلى النظر إليه كحيوان أعجم ولكنه محبوب ثم اكتسابه حقوقا قانونية كتلك التي للأطفال. وسيؤدي هذا مع اقترانه بزيادة قوة الحركة البيئية إلى نهاية الإنسان كفئة تعريفية أولية وهذا - جزئيا - بسبب تطور علم الإنسان الآلي وأيضا بسبب التصورات الجديدة للحياة التي تجادل بأن الكون أكثر إلغازا من ذلك بكثير.

تبشر هذه التقنيات بالنسبة إلى الرأسماليين بالتحديد واستعادة الحيوية بعد الإنهاك الذي بدأ خلال السبعينات والثمانينات فهي تبشر بإحياء فكرة التقدم وسيقوم المشتغلون بالحاسب الآلي وخبرات مختبرات الإعلام والهندسة الوراثية بإحياء الرأسمالية، وستطرح هذه التقنيات الجديدة مشكلات حادة أمام بعضنا ممن يعتبرون أن الطبيعي ثابت وليس متغيرا بشكل مطرد وفي عملية خلق جديد، كما أن التقليديين المتزمتين الذين لا يتبنون رؤية حركية للمعرفة يفسح الاجتهاد لهم المجال للتقليد، سيجدون، بشكل خاص أن العشرين أو الثلاثين عاما القادمة هي أفضل الأعوام وأسوأها؛ الأفضل لأن قوى التقليد ستكون كبيرة، والأسوأ نظرا للحقائق التكنولوجية الإنسانية لبحث نفسها بشكل مطرد. وهكذا لن يكون من السهل رد الطبيعة على أعقابها، والاحتمال الأغلب أنه لن يتم التحكم في هذه النشاطات الحيوية بالقواعد المنظمة التي تقرها الدولة بل بالتقنيات الجديدة نفسها. وقد يكون الرد على هذه الأنماط من المشكلات في التقنيات المتقدمة (ماديا وروحيا وعقليا)، فستتم إعادة تعريف التقنيات ذاتها في هذه العملية لا كمجرد عمليات مادية بل كعمليات عقلية وروحية تتأصل في حضارات معينة، ومفاهيمنا للطبيعي والواقعي وللحقيقة والثقافي لن تعود ثابتة.

تهدد هذه الاجتهادات فكرة التقليدية المتزمتة والحداثة لأن الواقع والطبيعة والسيادة والحقيقة كلها مهددة وثمة حاجة بعد الفوضى التي أحدثتها هذه التغيرات لنمط ما من التوجيه، والتوجيه هنا لا ينطوي على التقليد بطبيعته بل توجيه يوجد توازنا جديدا بين المحلي والعالمي وبين الطبيعة والتقنية.

لقد خلقت هذه التغيرات عالمـــا ما بعد حداثي، وإذا كانت ما بعد الحداثة قد دمرت أساس ما هو واقعي، فإنها فتحت للعالم واقعـــا جديدا، ويمكـــن أن يقدم إسلام مفسر من جديد بشكل جدير بعقائده الأصيلة ذلـــك النمـــوذج الإرشادي، والأمة الإسلامية هي التي يمكن أن تسمح بفتح باب النقاش للتحرر من الرغبة في الثأر والبحث من مستويات متعـــددة للواقـــع فنحيـــا في عـــالم الحضارات بطرق متعددة للمعرفة وأشكال متعددة للمعرفة (وميادين جديـــدة بشكل جديد). وقد يكون عالمـــا جديدا بشكل درامي ولكنه بخلاف الحـــاضر عالم مألوف.

المستقبلات الإسلامية البديلة:

ولكن هل ثمة ما يمكن قوله عن هذا العالم غير المألوف؟ فعلى حين أن ثمـــة قدرا عظيما من الفكر في العالم الغربي فإن التفكير المستقبلي في العالم الإسـلامي – باستثناء أعمال سردار والكتابات الأخرى في مجلات الدراسات المستقبلية – ضئيل جدا.

الخلاصة العامة التي توصل إليها سردار[٦٠] أن المســـلمين ضلـــوا طريقـــهم وفقدوا قدرتهم على الاشتغال بالاجتهاد وأصبحوا إما متأثرين كلية بـــالتغريب وأما في حالة رد فعل على هذا. إن الإسلام في حاجة لإعادة تشكيل نفسه على أساس رسالة النبي الأصلية. ويقدم الإسلام – برأي سردار – الاتجاه والتوجيـــه والنموذج المعرفي الإرشادي وطريقة التفكير ومقاربة المستقبل بانفتاح نقـــدي، فهو دعوة للفكر وللمستقبل وهذا ما يجب غرسه في الأذهان.

---

[٦٠] انظر:

Sardar, The Future of Muslim Civilization; Islamic Futures: The Shape of Ideas to come; Information and the Muslim World: A Strategy for the 21st Century: How We Know: Ilm and the Revival of Knowledge; and Muhammad for Beginners.

انظر أيضـــا:

Sohail Inayatullah, ed., Islam, Science, Postmodernism and Alternative Futures: The Zia Sardar Reader (forthcoming).

يمكن تقسيم عمل سردار إلى ثلاث مقولات: الأولى معنية بمستقبل الحضارة الإسلامية نفسها. والأسئلة الموجهة لسردار هي: ما الاتجاهات الجارية التي تشكل المستقبلات الإسلامية؟ وماذا يمكن أن يقدم الإسلام للحضارات الأخرى ولا يجب النظر إلى إعادة بناء الحضارة الإسلامية بنظرة النماذج العظيمة التبسيطية فيجري التنبؤ بعدد المسلمين الملتزمين بالإسلام أو غير الملتزمين، بل التساؤل ما كيفيات وطرائق رؤية المسلمين لأنفسهم وللمستقبل من خلال رسالة النبي، وما إذا كانوا يستخدمون رسالة الله لدى تفسيرها بشكل عقلاني لكل عصر أم يستخدمون مواقع للمعرفة غريبة عن تاريخهم هو ما سيحدد مستقبل الإسلام كما حاجج سردار.

المقولة الثانية مهتمة بالعلم الإسلامي ويحاجج سردار بأن العلم الغربي عنيف في مواجهة الذات والمجتمع والمعرفة نفسها، وما نحتاجه هو علم إسلام كلي أو بتعبير سردار علم إسلامي"معني بالقيم العالمية للإسلام التي تؤكد على العدل ووحدة الفكر والقيم والأفكار ومدخل كلي لدراسة الطبيعة والملائمة الاجتماعية للمحاولات العلمية والفكرية وسيتم في هذا الإطار تجنب التشظي وافتقاد المعنى ونزعة الاختزال اللامتناهي وادعاء قوة أشبه بقوى إلهية واحتكار الحقيقة وتهميش وقمع الأشكال الأخرى من المعرفة"[٦١] بحيث يستخدم علم إسلامي النموذج المعرفي الإرشادي كإطار ليسأل أنواعا مختلفة الأسئلة (عن الفقر والاستضعاف ونقص التعليم في البلاد الإسلامية)، وأيضا لتأطير أسئلة خارج مشروع العلم والتقنية ودور التنمية العربية. وبحيث يستجيب هذا العلم الإسلامي لدعوة القرآن للعلم فيسعى إلى المعرفة لتحليل المعاناة الإنسانية ويرفع المرأة والرجل إلى حالة من السمو وليس تركيز البحث على مشاكل ضئيلة الجدوى للدول الإسلامية. فهو علم إسلامي له منهجية ذاتية موضوعية (أي تقوم على رؤية للعالم ليست خالية من القيم كالعالم الغربي)، ويحول البحث إلى

٦١

Zia Sardar, "Islamic Science: The Way Ahead" (Islamabad, Pakistan: OIC/COMSTECH, 1995), 36 (booklet).

القضايا التي تهم المسلمين. وهكذا فإن ما نحتاجه علم إسلامي ونموذج معرفي إرشادي يتسم بالكلية وتعدد العقول المعرفية ويلتزم بالنمو والتوزيع والقيم والأخلاقيات الأساسية. والالتزام بالقيم مهم جدا في وقت يتحرك فيه الغرب صوب نزعة النسبية التي بعد الحداثية.

مقولة سردار الثالثة هي مواجهة ما بعد الحداثة بالإسلام. وأفضل من مثل لهذا الالتقاء ميريل واين دافيز في كتابه "**الخيال المشوه**"[٦٢]. ويتساءل سردار ما إذا كانت ما بعد الحداثة ستحول فعلا الوضع الحديث وسيطرة الغرب أم أنها مجرد استمرار لتخيل الغرب المشوه للحضارات الأخرى. وعلى حين يبهر الكلام عن نظام المعلومات وتضمينات ثورة العلم والتكنولوجيا المثقفين العلمانيين، فإن الغالبية في الأقطار الإسلامية ليست في موضع يسمح لها بالمفاضلة والنقد، فلا زال عليها الحصول على الحاجات الأساسية كالطعام والمأوى وحقوق الإنسان الأساسية. وعلى الباحثين المسلمين كما قاوموا الحداثة أن يقاوموا ما بعد الحداثة، فيجب أن يسألوا من سيكسب وكيف ستؤثر التقنيات الجديدة والقناعات الجديدة على العالم الإسلامي، ولا يعني هذا أن على الحضارة الإسلامية أن تبقى في الماضي بل بالأحرى أن تتم إعادة تفسير الماضي لصنع مستقبلات تختلف عن المستقبلات التي بعد الحداثة، فيرى سردار أن الاعتقاد بأن المسلمين يستطيعون وسيعيدون تفسير الإسلام بشكل عقلاني للعصور الحالية والمقبلة هو أمل المستقبل.

وإضافة لجهود إبداع رؤية إسلامية معينة للمستقبل بدأ سردار وغيره في رسم مدى من المستقبلات الممكنة وسنبحث ثلاثة من هذه المشاهد المستقبلية.

٦٢

Sardar and Davies, Distorted Imaginations (London: Grey Seal, 1990).

انظر أيضا ما صدر حديثا:

Zia Sardar, Postmodernism and the Other: The New imperialism of Western Culture (London: Pluto Press, 1998).

الأمة كجماعة تفسيرية:

حاجج أنور إبراهيم[٦٣] في مقالة متميزة له في عدد خاص من مجلة "المستقبلات" عن الإسلام والمستقبل بأننا نحتاج لتجاوز التفكير بمصطلحات العالم الأول والثاني والثالث وأن نبدأ التفكير في المستقبل بمصطلحات الأمة الإسلامية وأوضح أنور بجلاء ما يعنيه:

١ - الأمة مفهوم حركي يعيد تفسير الماضي ويواجه التحديات الجديدة.

٢ - على الأمة مواجهة المشكلات العالمية كالمشكلة البيئية فالأمة كجماعة مطلوب منها الاعتراف بالمسؤولية المعنوية والعملية عن الأرض كأمانة، وأن أعضاءها مؤتمنون مسئولون عن وضع الأرض ويجعل ذلك الاهتمامات البيئية عنصرا حيويا في تفكيرنا وعملنا، وهذا ميدان أولى يجب فيه أن نشتغل بشكل فعال بتغيير الأمور[٦٤].

٣ - يجب النظر إلى الأمة على أنها أداة نقدية كعملية الاستدلال نفسها.

٤ - العدالة والمساواة مبادئ ومتطلبات أولية للأمة ويعني هذا الالتزام باستئصال الفقر وتجاوز مناظرة التنمية، لأن هذا الإطار يؤطر القضية في لغة لا نقدية ولا سياسية ويعني البدء في ذلك إعادة التفكير في التجاوز وتنمية التجلرة بين الشمال والجنوب، وكذلك "أدوات جديدة للمحاسبة المالية والتعامل وتمويل بنية أساسية جديدة للطرق والنقل[٦٥].

٥ - الالتزام بتوفير المعرفة بالقراءة والكتابة للجميع، فكما كتب أنور إبراهيم "يمكن بالوصول لتعليم مناسب أن يأخذ وعي الأمة مكانه اللائق ويجعل أمة الغد ممكنة كتجسيد للأخلاقيات الإسلامية الأصيلة الثرية بالفكر النقدي البناء والخلاق"[٦٦].

---

٦٣ "The Ummah and Tomorrow's World", Futures 23, no. 3 (April 1991): 302-310.

٦٤ المصدر نفسه.

٦٥ المصدر نفسه.

٦٦ المصدر نفسه.

وهكذا فإن ما يدعو إليه ليس الحداثة بل لنزعة تقليدية نقدية ومنفتحة تستخدم الماضي التاريخي لصنع مستقبل مشرق، ولا يجب أن يصبح مفهوم الأمة مفهوما استعماريا بل مفهوما يتطلب أن يعمل المسلمون مع الحضارات الأخرى في حوار لإيجاد توافق على المبادئ (وأن يكونوا مستعدين للدفاع عن هذه المبادئ وليس كما حدث في البوسنة). إننا نحتاج لاستعادة حقيقة للأمة التي عرفت تاريخيا نماذج لمجتمعات تعددية متعددة الأعراق والثقافات والأديان[٦٧] والأمة الحقيقية تحترم حقوق غير المسلمين كما فعلت دولة المدينة.

مستقبل بلا اسم:

في العدد نفسه من مجلة "المستقبلات" أخذنا "جالزار هايدر" إلى مستقبل إسلامي بلا اسم[٦٨] فاكتشف في محاولته لتخيل مثل هذه الأمة أنه لا يستطيع ذلك. فبعد استغراقه في النوم يصحو عام ٢٠٢٠ ليرى رجالا كثيرين يتحدثون مع بعضهم بعضا ولكن كلا منهم يستشهد بتعليمات وإرشادات سادته، وبرغم أنهم يقدمون بعضهم بعضا على أنهم إخوة فإنهم في إحباط باد[٦٩].

ويخلص إلى الرؤية التالية "رأيت مشهدا لمستقبلات المسلمين التي تبدو مدينة مفتتة ومحدودة ومقيدة من الخيام المنفصلة، البعض أحياء ومتيقظون إلا أنهم منبوذون خارج المدينة ومستمرون في بحثهم عن المدينة ومن ثم في القراءة والكتابة والحديث بلا خوف إلا من الله تعالى ونبيه إلا أنه لا اسم لأي منهم[٧٠].

إن أحد المستقبلات المحتملة، حسب معطيات الاتجاهات الجيوسياسية الحالية، تفكك الإسلام داخليا وخارجيا. داخليا نظرا للضغوط الخارجية وأيضا بالتصارع المذهبي والانقسامات السنية الشيعية والنماذج المختلفة لما يعنيه كون المرء مسلما أن العديد من هذه المعارك قضايا ثأر من التاريخ

---

[٦٧] انظر:

Anwar Ibrahim, The Asian Renaissance.

[٦٨]

Gulzar Haider, "An 'Islamic Future' Without a Name", Futures 23, no. 3 (April 1991): 311-316.

[٦٩] المصدر نفسه، ٣١٤.

[٧٠] المصدر نفسه، ٣١٦.

البغيض بدلا من تخيل المستقبلات المرغوبة. وتطرح القوى الخارجية من قبيل التغيرات في التقنية والعولمة والسياسة العالمية تساؤلا حول ما إذا كان المسلمون يستطيعون الارتفاع إلى مستوى التحديات التي يفرضها عالم في حالة تحول.

سيستمر الإسلام بالطبع ولكن هل سيكون ثمة مسلمون أهل لهذا الوصف؟ وحتى لو تملك المرء الرعب لهذا المستقبل فإن هذا المشهد المستقبلي يبقى سؤالا من نوعية أسئلة ماذا لو... مهم فهو يدفع للتفكير النقدي في الذات والجماعة ويدعو لعمل ملموس بامتداد الأمة.

الإسلام كاختلاف:

إذن يمكن أن يصبح الإسلام - بشكل عكسي - من خلال الفعل الإنساني هو الاختلاف في العلم والسياسة العلميين. وكما كتب سردار فإن الإسلام لا يمكن إغفاله "فسواء جرى النظر إليه كقوة للتحرر أو كخطوة سلطوية للتقهقر نحو العصور الوسطى فإن الإسلام لا يمكن تجاهله"[٧١] فالإسلام بالنسبة إلى سردار هو الاختلاف الذي سيضع القرن القادم. وقد حاجج جالتونج على سبيل المثال أن بين الإسلام والغرب علاقة توسع / انكماش، فحيث ينكمش أحدهما يتمدد الآخر[٧٢]. وعلى حين يفقد الغرب قدرته على الحفاظ على التوسع المفرط واستغلال الطبيعة والآخر فسيأتي إما ليجعل المشروع مستمرا (كما فعلت اليابان) وإما ليحوله.

وكما كتب سردار كان من السهل في بداية القرن العشرين شطب الإسلامي - المستعمر والمهزوم والراكد - من التاريخ ومن المستقبل ولكن مع

---

٧١ Zia Sardar, "Islam and the Future", Futures 23, no. 3 (April 1991): 223.

٧٢ Johan Galtung, Tore Heiestad, and Eric Rudeng, "On the last 2500 Years in Western History: And Some Remarks on the Coming 500", in The New Cambridge Modern History, Vol. 13. Companion Volume, ed., Peter Burke (London: Cambridge University Press, 1979).

بزوغ القرن الحادي والعشرين فإن الإسلام الناهض الواثق "الأصولي" المناضل مفعم بالحياة[٧٣].

ولكن أي إسلام؟ سيصبح هذا الأمر مهمة الناشطين والمفكرين المشتغلين بالعالم الإسلامي والمستقبلات الإسلامية: أن يتخيلوا ويصيغوا إسلاما يصنع المستقبل ولا ينوء بعبء التقدم في تقنيات الموروثات والمعلومات والعولمة إسلاما يجب أن ينشغل في ثورة العلم والتقنية العالمية ولكن في إطار القيم والمصطلحات الإسلامية للعلم الإسلامي.

في أوقات تحول الحضارة هذه حيث الفوضى حالة بشكل غير مسبوق ثمة قطب جاذب واحد يؤدي إلى حالة عالية التعقيد هو حس الاتجاه والأخلاقيات العميقة وحسن الهدف الداخلي.

إذا استطاع الإسلام تقديم ذلك ستصبح أمة المستقبل ناشطة نابضة بالحياة.

ملحق:

توصيات

١ - يجب أن تتضمن جهود المستقبل أبعاد تخطيط استراتيجي وتوجهات مستقبلية أبعد تتسم بطابع الرؤية، ويجب استخدام مناهج كمية (بما يفضي إلى الدقة) وكيفية (بما يفضي إلى الرؤية).

٢ - يجب أن يستكشف المسلمون المستقبلات البديلة ناظرين للواقع على أنه منشأ اجتماعيا ومع ذلك يجب أن يختار المسلمون مستقبلا معينا ثم تطوير خطط لتحقيقه.

٣ - يجب على المسلمين تطوير نماذج محاكاة بالحاسب الآلي ناجمة عن النموذج المعرفي الإرشادي الإسلامي وتعكس الاهتمامات الإسلامية.

٤ - تحتاج الأمة إلى الانشغال بنطاق واسع من الأنشطة المستقبلية المحتملة والأقرب للوقوع والمرغوبة والممكنة أو بعبارة أخرى التنبؤية والاختبارية

---

٧٣ Sardar, "Islam and the Future", 223.

والنقدية وذلك من خلال مؤسسات مثل منظمة المؤتمر الإسلامي والبنك الإسلامي للتنمية.

٥ - يجب أن يدير المسلمون بحوثا عن الأبعاد الزمنية في الحضارة الإسلامية (على مستويات متنوعة: على المستوى الفردي والقومي ومستوى الجماعة والمجتمع العالمي) والقيام بمسوح لتوقعات المستقبل والرغبات والاحتياجات ومقارنتها بمشاريع المسوح الأخرى مثل "البشرية عام ألفين".

٦ - يجب أن تتضمن جهود تخيل المستقبل والتنبؤ به إثارة القضايا البازغة سواء لمعرفة كيف تخلق أنماط التفكير التقليدي أو معرفة نفعها في التنبؤ.

منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة

إبراهيم محمد زين*

١. مقدمات:

لا يمتري أحد في أن كتاب منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة[١] قد كتب من موقع مميز وواضح. رغم أن المؤلف قد اختار لنفسه أن يجادل الإمام الجويني بحجج شيخ الإسلام ابن تيمية. فهذا الوضوح نابع من المباشرة في الاحتكام لشيخ الإسلام ابن تيمية وتبني منهجه دون مزايدات أو محاولة لتسويغ ذلك الأمر بحجج عقلية أو نقلية، إنما يكفي في الأمر بيان وجه الاتباع في منهج ابن تيمية وتحريه في الاقتداء بمنهج السلف الصالح وميراث النبوة في فهم قضايا الاعتقاد.

لكن كل ذلك الوضوح والتمييز يعاد النظر فيه إذا علمنا أن الإمام الجويني له امتدادات في ذات المنهج، وله نسب عريق في الدعوة إلى ما سبق الإشارة إليه، وله منافحات وجولات في الرد على المعتزلة وتسفيه مواقفهم والتشغيب عليهم من موقع العارف بمزالق أقوالهم وفساد تحكماتهم. فالإمام الأشعري ــ من قبل ــ قد رأى خطورة الاتجاه الاعتزالي ــ كمنهج في فهم العقيدة ــ

---

* دكتوراه مقارنة أديان، من جامعة تامبل، ١٩٨٩م، أستاذ مشارك في قسم أصول الدين ومقارنة الأديان، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ورئيس قسم الفقه وأصوله بنفس الجامعة.

[١] تأليف د. أحمد بن عبد اللطيف بن عبد الله آل عبد اللطيف، نشر مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض، عام ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

على وحدة الأمة وعلى منهج الاتباع والاقتداء بالسلف الصالح من تلك الأمة . فخرج لذلك عن الاعتزال مثلما خرج عن ثوبه في المسجد الجامع بالبصرة، كما تحكي الروايات بصورة فيها مزج بين الجدّ والهزل، الجدّ في الالتزام بمنهج السلف ــ كما عبّر عنه الإمام أحمد بن حنبل ــ والهزل مما عليه المعتزلة من تحكمات عقلية تدل على فساد الطبع والخروج عن حيوية وبساطة الإسلام وحنيفيته السمحة التي تسع النظر الجمهوري والنظر الصفوي على حد سواء دون شطط أو تمحل. فالإمام الجويني من رواد التأسيس الثاني لمذهب الأشعري بعد الإمام الباقلاني. والحال كذلك لابد من إثبات دعوى الفصل بين أشعرية الأشعري من جهة وأشعرية الجويني من جهة ثانية. فإن صحت هذه الدعوى وثبت مفارقة الإمام الجويني لمنهج الأشعري نستطيع مرة أخرى أن نسم محاولة المؤلف في كتابه قيد المراجعة بالتمييز والوضوح من موقعه في النظر إلى الإمام الجويني ومنهجه في فهم العقيدة الإسلامية.

مرة أخرى يضيع الإمام الجويني بين ترجمة الإمام الذهبي له في سير أعلام النبلاء وبين ترجمة تلميذ الإمام الذهبي ابن السبكي في طبقات الشافعية. رغم تقدير ابن السبكي لشيخه إلاّ أنّه أبدى تبرماً واضحاً بتعليقات الإمام الذهبي على سيرة الإمام الجويني ودخل في معاظلات واستدراكات ــ في أحسن الأحوال ــ على اختيارات الإمام الذهبي في عرض سيرة الإمام الجويني والحكم عليها. فبين تبجيل ابن السبكي وحصافة الإمام الذهبي في النظر إلى شيوخ المذهب الأشعري تقع الصورة المتوازنة عن شخصية الإمام الجويني. ومرة أخرى تتضح معالم موقف د. أحمد عبد اللطيف من زخم الترجمات المختلفة للإمام الجويني ومحاولة الترجيح بين هذه الترجمات والمعارضات، باتخاذ موقف حصيف يذكر بموقف الإمام الذهبي.

إذا الأطروحة الأساسية التي نحن بصدد مراجعتها في هذا الكتاب تبدو في غاية الوضوح: وهي النظر إلى منهج إمام الحرمين الجويني في تناول العقيدة الإسلامية ومحاولة تقويم ذلك النظر عن طريق الاحتكام إلى منهج السلف كما بينه شيخ الإسلام ابن تيمية. فذلك يعني إعادة فهم منهج الجويني بإعادة تركيبه

على معالم نظر شيخ الإسلام ابن تيمية في قضايا ومنهج العقيدة كما فهمها السلف الصالح. ويبدو لأول وهلة أن الأمر مجرد مقارنة بين منهجين على سبيل محاكمة منهج بمنهج آخر ولكن بالتدقيق في الأطروحة الأساسية يتضح لنا أن الأمر أكثر تعقيداً مما بدا لنا، حيث إن ما يراد بيانه هو المنهج السليم في النظر إلى العقيدة وذلك يقتضي محاكمةً وأصولاً للاحتكام، فأفضل سبيل لإجراء محاكمة ناجزة هي اختيار الإمام الجويني الذي اتُهم بانحرافه عن أشعرية الإمام الأشعري التي هي في الأصل التزام واع ورشيد بمنهج السلف كما بينه الإمام أحمد بن حنبل، وأيسر سبيل لبيان أصول الاحتكام هي الاتصال بشيخ الإسلام ابن تيمية، الذي كانت له جولات وصولات في بيان التخليط الذي أحدثه متأخّرو الأشاعرة على منهج السلف. والحال كذلك فإن منهج المقارنة ما هو إلاّ غطاء فكري وعلمي لقضية في غاية التعقيد وموغلة في تلافيف نظامنا الفكري والديني وهي قضية التأويل، ولقد بين د. أحمد عبد اللطيف بوضوح لا مرية فيه أن من الأسباب الأساسية في اختياره للإمام الجويني "ولا سيما فيما يتعلق بتأصيله لقاعدة التأويل ــ في تلك المدرسة ــ للظواهر النقدية المخالفة للمقررات العقلية في نظرهم".[٢] إذاً فتأصيل القول في قاعدة التأويل يمثل فاصلة جوهرية بين منهج السلف في فهم العقيدة ومنهج المتكلمين كما حاول د. أحمد عبد اللطيف بيان ذلك الأمر في بحثه.

ولما كانت مسألة التأويل هي قلب الخلاف المنهجي بين "المذاهب الكلامية" وبين "المدرسة السلفية" فقد حاول الكاتب بدقة صياغة الأسئلة الأساسية في المنهج حول كيفية إثبات العقائد وهل يستدل على العقائد بالنقل أم بالعقل وما هو السبيل حال التعارض بينهما؟ وكيف نلجأ إلى التأويل وما هي ضوابطه؟ وهذه الأسئلة تقود إلى التمييز بين مراتب النصوص ولكن المعالم الرئيسة للمنهج تجر النقاش إلى قضية التأويل وموقعها في النظام الفكري الديني. ولقد أفلح الباحث صنعاً حينما جعل من الخلاف المنهجي بين

---

٢ منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، ص١١.

"المذاهب الكلامية" و"المدرسة السلفية" مدار القول في بحثه بسبب محورية هذا النوع من الخلاف والذي على أساسه يمكن تحرير القول دون اللجوء إلى التفاصيل التي تضيّع معالم القضية الجوهرية. والتي قد تنتهي إلى تحكمات يستسهل الناس الخروج عنها بدعوى أن الخلاف لفظي ولا طائل وراءه، ولكن حينما ينعقد الخلاف حول منهج النظر تتضح معالم الخلاف ويبدو الفارق واضحاً بين الموقفين في طرائق اختيار العبارات وفي المعاني التي يعبر بها وفي إمكانات طرح الأسئلة أو الوقوف عند ظواهر الكلام والتفويض دون تجهيل ولا افتئات. قد يصل الخصمان إلى النتيجة نفسها أحياناً ولكن ذلك لا يعني الاتفاق على الأمر إذا كان الطريق الموصل إلى تلك النتيجة ليس هو هو. فقضايا العقيدة تؤخذ بمنهج اتباع فيه اقتداء بالرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وبالمنهج الذي علمه لأصحابه، فما لم يكن المنهج المتبع والنتيجة المتوصل إليها جزءاً من الشريعة فثم بدعة لا تؤمن عواقبها، وإن اتصلت في بعض جوانبها بصورة عرضية بمسلمات العقيدة الإسلامية. إذاً فالمنهج هو الذي يهدي إلى السبيل وهو جزء حيوي وجوهري بالنسبة إلى التمييز بين الحق والباطل. ولذلك فقد أولى المؤلف عناية فائقة لدراسة منهج الإمام الجويني في دراسة العقيدة. ورغم أن البعض قد يرى أن هذا الأمر لا يحتاج إلى تبرير بسبب أن دراسات العقائد تُعنى في الأصل بالكليات وسبل تحصيلها ومن ثَمَّ تكون قضايا المنهج هي الأساس الذي تدور حوله تلك الدراسات. ولكن حينما يعاد تصنيف المدرسة الأشعرية في إطار "المذاهب الكلامية" في قبالة "المدرسة السلفية" يبدو واضحاً للناظر المحقق أهمية النظر في قضايا المنهج حتى تتضح معالم الفروق الدقيقة في مسائل العقيدة، ليس من باب كونها فروقاً بسبيل نظر اجتهادي ولكن بكونها فروقاً انعقدت على أساس منهج الاتباع وتحريه أو الاستبداد بالنظر العقلي والانزلاق مع هواه تحت أيّ مسمى من المسميات، وتتفاوت حدود الانزلاق بين الانعتاق التام أو الزلات والسقطات المعدودة بين الفينة والأخرى، ولكن يبقى الفاصل الجوهري هو كيفية حدوث هذه السقطات فإن استطعنا ردها إلى المنهج فذلك يبيّن خطورتها وعظمها أما

إن كانت من بنات سوء الفهم فذلك أمر هين حينما تستبين معالم الحجة، أما الخلاف المنهجي فهو خلاف طرائق ومسلمات وسبيل الرجوع فيه إلى الحق مفتقر إلى عون من الله ثم جهد علمي غزير حتى ينقدح الحق في روع المخالف وتستبين السبيل أمامه.

لا شك في أن دخول صناعة المنطق اليوناني في المجال العربي الإسلامي قد عكرت صفو البيان وملكة التعبير، ولا سيما أن المشتغلين بالمنطق الأرسطي في أول أمرهم كانوا من السريان الذين استغلقت العجمة عليهم وفشلوا تماما في نقل معاني المنطق الأرسطي إلى البيان العربي دون الوقوع في تحكمات مباني المنطق الأرسطي المرتبط باللغة اليونانية، وليس أدل على ذلك من المناظرة الشهيرة التي سجلها أبو حيان التوحيدي في كتابه (**الإمتاع والمؤانسة**) بين السيرافي اللغوي الشهير ويونس بن متى والتي خرج منها المنطق اليوناني بهزيمة ساحقة بسبب جهل يونس بن متى بمعاني الحروف في العربية، وسوء قدرته في التعبير عن نفسه بلسان مبين، وعدم درايته بارتباط صناعة المنطق باللغة مما حدا الفارابي ــ تلميذ يونس بن متى ــ فيما بعد في كتابة سفره القيم (**كتاب الحروف**)[٣] ومحاولة تدشين معاني المنطق الأرسطي في رحم اللغة العربية. ولما بلغ الأمر عصر الجويني بدا واضحا أن صناعة المنطق قد التحمت بالبيان العربي وتجرد المنطق الأرسطي ــ تماما عند البعض ــ عن جذوره الوثنية وظلاله اللغوية المرتبطة باللغة اليونانية على يد المدرسة الأشعرية، وصار المنطق صناعة مأمونة العواقب وأداة فعالة في يد المدرسة الأشعرية للانتصار لعقيدة السلف ــ كما يرى البعض ــ إذا فالحديث عن صناعة المنطق دون الانتباه لذلك التاريخ الثري والمعقد الذي وقع للمنطق اليوناني في ظل الحضارة العربية الإسلامية لهو حديث فيه كثير من التعميم والخطأ البين، فنظرية الحد والبرهان ليست هي كما حررها المتكلمون في زمان الجويني وكما هي عليه في المنطق

٣

Muhsin Mahdi: "Language and logic in Classical Islam" in *Law and Logic in Classical Islam*, ed. G.E. Von Grunebaum, Wiesbaden: Otto Harraswitz, 1970.

الأرسطي، والنقد الرائع الذي قدمه شيخ الإسلام ابن تيمية لنظرية الحد لم يكن ممكناً لولا ذلك التاريخ الذي مر به المنطق الأرسطي داخل المدرسة الأشعرية، فالتصفية قد بدأت منذ صار التعبير عن معاني ذلك المنطق في اللغة العربية ومنذ أن صار البيان العربي يسع بعض معاني المنطق الأرسطي ولا يألف بعض تحكماته الناتجة من خصوصيات اللغة اليونانية. فإن كان ذلك كذلك فأيّ محاولة للتلبيس وذم المنطق دون معرفة الحيثيات لهي حديث يقبل من العامة والسوقة ولا يصح من الأقفال.

هذه المقدمات السابقة هي علاوة على مراجعة هذه السفر القيم فمن أراد الدخول في عالم د. أحمد عبد اللطيف الفكري دون التعريج عليها فله ذلك. لكن قصد من هذه المقدمات زيادة حالة التحفز الفكري والعلمي حتى لا يُسلِّم القارئ لما هو واضح ومميز بمجرد أنه قد قيل عنه كذلك. والحال كذلك فإن مجرد التأكيد على منهج السلف والإشارة إلى شيخ الإسلام ابن تيمية تبعث على الطمأنينة الفكرية والعلمية لدى القارئ ومن ثم تفوت عليه ملكة التحفز التي لا غنى عنها لفهم أيّ قضية من القضايا، وحسبك داعية لأن تكون مستوفزاً عطلاً من الوعي حينما يكون الأمر متعلقاً بقضايا العقيدة الإسلامية ومنهج فهمها.

٢. قضايا الكتاب الرئيسية:

يتكون هذا السفر القيم من مقدمة وباب تمهيدي ثم ستة أبواب لبحث قضية المنهج في دراسة العقيدة عند إمام الحرمين الجويني مقارنة "بالمنهج السلفي الصحيح" وخاتمة فيها تلخيص لأهم قضايا البحث والمقارنات الأساسية التي خلص لها.

غني عن البيان من أن المقدمة مثلها مثل كل مقدمات الرسائل الجامعية قد عملت على بيان أسئلة البحث الأساسية ثم انتقلت لمحاولة إيجاد مساحة علمية بين الدراسات السابقة لهذا البحث، وتسويغ أمر الكتابة عن منهج الإمام الجويني في دراسة العقيدة، ثم بيان محورية دراسة العقيدة عن طريق التركيز على بيان المنهج الذي يبين الفروق الجوهرية بين مقالات السلف الصالح

والمذاهب الكلامية.

ولقد جاء الباب التمهيدي حاويا لجملة من الموضوعات تركزت على سبيل الإجمال حول "حياة إمام الحرمين" وذلك عن طريق بيان الحالة السياسية حيث إن إمام الحرمين قد عاش بين سنتي (٤١٩-٤٧٨هـ) وذلك جعله يشهد عصري الخليفتين القائم بأمر الله والمقتدي بأمر الله.

ثم ركز الباحث في سرده على جملة الاضطرابات السياسية والانقسامات التي عاشتها الدولة الإسلامية في ذلك العصر من سيطرة للدولة الفاطمية على بلاد المغرب ومصر، والدولة الأموية بالأندلس، والدولة الغزنوية في بلاد الأفغان والبنجاب وخراسان، ثم ما كان من أمر الحروب بين أبناء وأحفاد السلطان محمود الغزنوي بعد وفاته ـــ وما كان من حروب بين السلاجقة وأبناء محمود الغزنوي للسيطرة على خراسان، وأخيرا ما كان من أمر سيطرة السلاجقة على عاصمة الخلافة بعد أن احتمى بهم الخليفة حينما علم بالمراسلات السرية التي وقعت بين البساسيري والفاطميين، وثبات سوء عقيدة البساسيري ومن ثم طرد بني بويه على يد السلاجقة وإحلال السلاجقة مكانهم ثم ينتقل الباحث بذات الملكة في السرد التاريخي التي يعوزها التركيز والإحكام ومضاهاة النصوص للحديث عن الحالة الاجتماعية معتمدا بصورة أساسية على ابن كثير وفي بعض الحالات على ابن الأثير مبالغا في دور العيارين ومشوشا على نصه الأساسي في الخلط بين ما هو سياسي وما هو علمي وما هو اجتماعي على صعيد واحد. ثم ينتقل أخيرا إلى وصف الحالة العلمية بأنها "وفي هذا العصر أغلق باب الاجتهاد في الفقه وسرى فيه روح التقليد وبرز فيه التعصب الشديد للمذهب".[٤] وكأن الحالة العلمية كلها يمكن أن تتلخص في الفقه على حين النص الأساسي لهذا البحث يعنى بقضايا علم الكلام والتي يبدو واضحا من هذا البحث الزخم العلمي الذي رصده الباحث بجدية وعمق في باقي أبواب البحث. ويبدو واضحا أن صنعة السرد التاريخي ومراعاة وضع صورة كلية عن طريق ضم

٤ منهج إمام الحرمين، ص٢٨.

أجزاء متناثرة دون التأثير عليها والتدخل السافر في فرض طريقة لفهمها لم تبلغ المدى الذي بلغت فيه قدرة الباحث على مضاهاة نصوص علم الكلام والمنطق والعقيدة بعضها ببعض. ومحاولة استقصاء جميع المعاني التي تحملها ثم بيان الراجح من المرجوح بسبيل يدعو للإعجاب والتقدير لمن له إلمام بتلك الصناعة أو حتى لمن لم يكن له حظٌ وافر منها بسبب سلاسة الأسلوب وانسيابه، ولكن صنعة السرد التاريخي قد تخلّفت كثيراً عن الغرض المطلوب بيانه في هذا الفصل ويستثنى من ذلك في هذا الباب التمهيدي ما جاء في الفصل الرابع حول مؤلفات الإمام الجويني ومحاولة تصنيفها وترتيبها ترتيباً تاريخياً وعلمياً. وكذلك تصديه لبيان أمر بضاعة الإمام الجويني في علم الحديث، ثم احتجاجه بما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الصدد وبيان أن شيخ الإسلام قد تتبع الأحاديث التي احتج بها الإمام الجويني في موسوعته الفقهية "نهاية المطلب في دراسة المذهب" وباقي مؤلفاته الأخرى وخلوصه من ذلك بضعف بضاعته في هذا الجانب. وتصل دقة الملاحظة في هذا الفصل مداها حينما يقوم الباحث بمحاولة تصنيف مؤلفات الإمام الجويني في علم الكلام إلى مجموعتين من ناحية علمية وتاريخية، وذلك باستخدام منهج التناص والتتبع التاريخي والعلمي لتلك المؤلفات ويخلص إلى أن: المجموعة الأولى تحتوي على التلخيص ثم كتابي الشامل والإرشاد اللذين يبدو التزامن واضحاً في تأليفهما. والمجموعة الثانية: تحتوي على النظامية والغياثي والبرهان. وتتطور هذه القدرة التحليلية العميقة في الفصل السادس من هذا الباب التمهيدي، حينما يتناول الباحث مذهب الجويني الكلامي وإضافاته للمذهب الأشعري في قضايا الصفات والذات ثم في الفصل الذي يليه الذي عقده لبيان طرق الإمام الجويني في دراسة العقيدة من تحديد المصطلحات وطرق الاستدلال والبرهان على العقيدة عن طريق العقل والسمع والمعجزة. وكل ذلك يجعلنا نقول: إنّ الباحث قد استوفى الغرض المطلوب واحتج له بصورة متسقة ومنظمة وقائمة على أهمية تتبع التطور الفكري للمؤلف وليس الحكم عليه من كتاب واحد أو مقالة مجتزأة. وكل ذلك يجعلنا نزداد ثقة بأنّ ما يلي هذا الباب التمهيدي سيكون

أغزر بحثاً وأعمق رؤية مما قصر الباحث فيه حال استخدامه لصنعة السرد التاريخي.

الباب الأول بكثير من الاختصار والتبسيط هو محاولة من الباحث لبيان مسألة الحدّ عند الإمام الجويني بحسبانها تقع في دائرة عناية الإمام الجويني بضبط وتحديد مصطلحاته العقدية، ثم محاولة الباحث بيان الاتفاق والاختلاف بين نهج الإمام الجويني في النظر إلى "نظرية الحد" وبين انتقادات شيخ الإسلام ابن تيمية لها.

ثم من بعد ذلك ينتقل الباحث في الباب الثاني إلى معالجة الشق الثاني من معالم المنطق المكون من نظريّتيْ الحد والبرهان. ويتناول قضايا البرهان تحت عنوان "منهجه (أي الإمام الجويني) في الاستدلال العقلي على العقائد" الذي يحتوي على جملة من الفصول كلها تُعنى ببيان أنواع البرهان العقلي التي استند إليها الإمام الجويني في مرحلتيه الكلاميتين الأولى: وهي مرحلة الشامل والإرشاد التي استخدم فيها البراهين التالية: (أ) قياس الغائب على الشاهد، (ب) إنتاج المقدمات والنتائج، (جـ) السبر والتقسيم، (د) الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه. أما في المرحلة الأُخرى فقد بيّن إمام الحرمين أن الطرائق السابقة في الاستدلال إنما تعزى لأئمة المذهب الأشعري، وعليه حينما ألّف كتاب البرهان استعاض عن تلك الطرائق بطرائق جديدة هي: (أ) السبر والتقسيم المنحصر لا المنتشر، (ب) البرهان المستند، (جـ) برهان الخلف. وقد سعى الباحث إلى تتبع جملة البراهين التي استخدمها الجويني في حجاجه الكلامي سواء تلك التي نص عليها صراحة أو تلك التي تستشف من نقاشه وقام بتبويبها وتنظيمها بصورة دقيقة ومفيدة، ثم عقب على كل ذلك بالدخول في مُحَاجَّات كلامية ومنطقية مع مواقف إمام الحرمين باستخدام انتقادات شيخ الإسلام ابن تيمية لبعض تلك المواقف، وقد توسع كثيراً في قضية قياس الغائب على الشاهد وقياس الأولى في الاحتجاج في مسائل العقيدة الإسلامية. ويستشف من نقاشه المستفيض لهذه القضايا المنهجية في الدلالة على جدوى البراهين العقلية والاحتجاج بها في مجال العقائد على أن موقف شيخ الإسلام

ابن تيمية من المنطق هو موقف متوازن لا ينم على الرفض التام أو القبول ولكنه موقفٌ نقدي يسعى لإيجاد أرضية مشتركة تجرد المنطق من خصوصيته اليونانية، أيّ خصوصية ارتباطه باللغة والميتافيزيقيا اليونانية.

بعد ذلك يجرد الباحث كل معرفته العميقة بالأصول واللغة والتفسير لبيان معالم منهج الإمام الجويني في الاستدلال السمعي بالقرآن على العقائد في الباب الثالث من بحثه. ولعلّ هذا الباب هو أطول أبواب الكتاب وأهمها وأكثرها ثراء لفهمنا لمنهج الإمام الجويني، وينقسم الباب إلى جملة من الفصول لمناقشة قضايا الاستدلال بالنص والظاهر، ثم منهج إمام الحرمين في تأويل الظواهر، ثم نقد منهج إمام الحرمين في التأويل وبيان موقف السلف منه ومن فهمه للتفويض، ثم أخيراً قضايا الاستدلال بالمفهوم وفي كل ذلك يسعى الباحث لفهم مراتب نصوص القرآن الكريم ودلالتها على العقائد في قضايا الصفات الخبرية والمعنوية، ومسائل القدرة الإلهية وتعلقها بالفعل الإنساني وبقية السمعيات، وفي كل ذلك أثبت الباحث قدرة فائقة على التحليل والتتبع لآراء الإمام الجويني في كل مراحله الفكرية مقارناً بينه وبين المتكلمين من جهة وبينهم جميعاً وبين شيخ الإسلام ابن تيمية من جهة أخرى، ولا يسعنا إلاّ القول بأن الباحث قد فهم أهمية الاستدلال اللغوي وأن المنهج القويم في ذلك قائم على فهم معنى البيان العربي الذي تنزل به القرآن المجيد وكيف فهمه الصحابة والتابعون والذي قصد به تبليغ قضايا الفهم والعمل على المعنى المطلوب وليس الاستبهام والغموض. ولعلّ هذا المبدأ مهم في التمييز بين المعنى الحقيقي والمعنى المراد فهمه وجعل نقطة الارتكاز بين المُنشأ للنص والمتلقي له هو المعنى المراد فهمه دون إنكار المعنى الحقيقي، والذين ذهبوا إلى جعل المعنى الحقيقي نقطة الارتكاز ومن ثَمّ تأويل كل معنى يمكن أن يفهم قد اشتطوا كثيراً وتكلفوا عنتاً ووقعوا في كثير من المحظورات اللغوية والعقدية.

وفي هذا الباب المهم من البحث يتعرض الباحث إلى قضية التأويل وهي لب بحثه وتمثل آصرة الخلاف بين منهج السلف والمذاهب الكلامية وتتصل بها قضية التفويض ويبدو للناظر المحقق ــ مرة أخرى ــ أن الخلاف في قضية

التأويل تتجلى معانيه في عمق فهم معنى التأويل وإلحاقه بمعنى الرسالة الإلهية وهدفها. وذلك يجعلنا أمام موقفين لا ثالث لهما أولهما: إن كان الهدف من الرسالة الإلهية هو البيان لشيء يعلو على البيان للوقوف على المعنى الذي يلائم المدى المحدد للمعرفة البشرية واعتبار المعاني العميقة والحقيقية لا تقع في وسع المعرفة البشرية، وإنما الأحوط التزام الصمت والتدبر في صمت يغني عن القول. وثانيهما: وهو خلاف الموقف الأول ونحسب أنه موقف الإمام الجويني الذي يؤكد على ما هو أعلى من مدى المعرفة البشرية وبذلك تتلخص نظريته اللغوية في النظر إلى النصوص الإلهية من هذا الموقف. وربما يقال إن محل الخلاف بين الإمام الجويني وشيخ الإسلام ابن تيمية هو خلاف حول نقطة الارتكاز في المعرفة هل هي الله أم الإنسان؟ وربما يذهب البعض إلى أن الخلاف الوحيد في مسألة الاستدلال السمعي بين الجويني ومذهب السلف في فهم مسألة التأويل في بعض القضايا بعينها وليس بسبب نهج في الفهم، وكذا الحال في فهمه لقضية التفويض وفي توسعه ــ أحيانا ــ في مسألة المفهوم، لكن على وجه الإجمال فملامح المنهج الأساسية يبدو فيها الاتفاق التام على الأساسيات بين منهج الجويني ومنهج السلف، ويبدو واضحا بعد وعمق نظر إمام الحرمين. وبعد هذا الباب الذي تتضح فيه نقاط الخلاف والاتفاق بين منهج السلف ومنهج الإمام الجويني في الاستدلال على العقائد بالقرآن الكريم ــ حسب رأي الباحث ــ ينتقل الباحث إلى الباب الرابع الذي يناقش فيه منهج إمام الحرمين في الاستدلال بالسنة على العقائد.

ولا يمتري أحد في أن الباحث قد أمسك بخيوط قضايا الاستدلال بالخبر المتواتر وخبر الآحاد عند إمام الحرمين والمدارس الكلامية على وجه الإجمالى، ثم بين موقف امام الحرمين من الاستدلال بالسنة في إثبات العقائد وعرض ذلك الموقف إلى ما استقر عليه القول عند أتباع منهج السلف. وقد أثبت الباحث - أيضا - قدرة فائقة على التتبع الدقيق للتعريفات المختلفة للخبر المتواتر وللشروط التي اتخذت في اعتباره ولأمر إفادته للعلم اليقيني. كل ذلك وقد تتبع بدقة تطور موقف إمام الحرمين في كتبه المختلفة في شأن القول في الخبر

المتواتر، ثم حاول بيان الفروق بين موقف إمام الحرمين وبين المعتزلة ثم ما هي الصلة بين موقفه وموقف الإمام الأشعري الذي يقبل خبر الآحاد في الاستشهاد على العقائد، وكذلك موقف الإمام الباقلاني الذي تبع الأشعري في ذلك ــ دون إكثار في إيراد الأمثلة في هذا المجال كما فعل الأشعري. وخلص الباحث بعد ذلك للتمييز بين موقف الجويني من الناحية النظرية والذي يقضي بأن الخبر المتواتر حجة في الاستدلال في مجال العقائد لأنه يفيد العلم الضروري، ويذهب الجويني من الناحية العملية للاستدلال بخبر الآحاد إن لم يعارض ذلك الخبر دلائل العقول، ويؤكد الباحث هذا المعنى قائلاً: "وينبغي أن نقرر هنا أن حجية المتواتر والآحاد في باب العقائد عند إمام الحرمين مرهونة بعدم مخالفتها للأدلة العقلية عنده وإلاّ أسقط حجيتها وتناولها بالرد والتأويل".[٥]

ورغم صراحة هذا النص السابق ــ في رأي الباحث ــ في مفارقة إمام الحرمين لمؤسس المذهب الأشعري من قبله في شأن الاستدلال بالسنة في مجال العقائد إلاّ أن القسمة بين الموقف النظري لإمام الحرمين في التعامل مع الأخبار المتواترة وأخبار الآحاد والاقتضاء العملي الذي جعله يختار من نصوص السنة سواء أكانت متواترة أم أخبار آحاد في الاستدلال على العقائد بحيث إنها تتسق مع دلائل العقول. هذا التمييز بين الموقف النظري والموقف العلمي لا يبدو واضحاً بل إنه من الممكن القول: إنّ هذه القسمة نفسها تحتاج لأن تثبت أولاً حتى نستطيع أن نحاكم على أساسها موقف إمام الحرمين في شأن الاستدلال بالسنة في إثبات العقائد.

ثم ينتقل الباحث إلى إيراد أمثلة من مواضع استدلال إمام الحرمين بالمتواتر من السنة في إثبات العقائد مثل: (١). ظهور القرآن على يد النبي صلى الله عليه وسلم، (٢). وقوع التحدي بالقرآن، (٣). ظهور المعجزات من النبي صلى الله عليه وسلم، (٤). عذاب القبر، (٥). إثبات البعث، (٦). إثبات الميزان وصفته، (٧). رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة، (٨). صحة إمامة أبي

---

[٥] منهج إمام الحرمين، ص٣٧٠.

بكر. ويبدو من الأمثلة التي ذكرها الباحث أن إمام الحرمين قد سبر غور مسألة الاحتجاج بالخبر على وجه الإجمال، واستدل على حجيته إن كان متواترا بطريقة أكثر إقناعا حيث إن الكثرة عنده هي إحدى القرائن التي تحف بالخبر حتى يصير متواترا يفيد العلم وليست هي القرينة الوحيدة، فالعبرة بالقرينة وليست بالعدد المجرد وإذا ثبتت قرائن الصدق ثبت العلم بالخبر. وأخيرا فإن العلم الاضطراري لا يقع إلا في الأمور المحسوسة ولا يكون في الأمور الاستدلالية بأي حال من الأحوال حسب موقف الجويني.

وبالمنهج السابق نفسه يسعى الباحث إلى النظر في قضية جد شائكة وهي موقف الأشاعرة المؤسسين للمذهب ــ الأشعري والباقلاني ــ من الاحتجاج بخبر الآحاد في مجال العقائد. وبعد أن ينقل نص الإمام الأشعري في الإبانة الدالة على الاحتجاج بجميع الآثار الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في مجال العقائد دون التمييز بين المتواتر منها أو خبر الآحاد أو جعل هذه القسمة هي الفيصل في أمر الاحتجاج أو عدمه، يقول الباحث: "وهذا النص يدل على أن منهج أبي الحسن الأشعري الاحتجاج بكل ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ونقل عنه وأن مخالفة هذا المنهج زيغ وضلال".[٦] إذا فموقف الأشعري واضح في الاحتجاج بالسنة في مجال العقائد، فإن صحت السنة فهي منهجه في إثبات العقائد دون الالتفات إلى كونها من باب المتواتر أو الآحاد خلافا لما عليه الأمر عند المتكلمين الذين لا يحتجون بخبر الواحد في مجال العقائد بسبب عدم إفادته للعلم عندهم. ثم ينتقل الباحث من ثم إلى موقف الباقلاني الذي يخلص فيه بعد جملة من الأمثلة التي ذكرها الباقلاني في التمهيد في الاحتجاج بالسنة في مجال العقائد إلى قول الباحث: "ومقصدي أن الباقلاني لم يرفض حديثا بحجة أنه من قبيل الآحاد ولا تقوم به حجة كما كان يفعل المعتزلة".[٧] فإن كان ذلك هو موقف كل من الباقلاني والأشعري في شأن الاحتجاج بخبر الواحد في مجال العقائد فلا بد من محاولة فهم موقف الجويني

---

[٦] منهج إمام الحرمين، ص٣٨٣.

[٧] منهج إمام الحرمين، ص٣٨٥.

في هذا الصدد ورأى الباحث أن السبيل إلى ذلك هو تلمس إجابة إمام الحرمين على سؤال: مدى إفادة خبر الواحد للعلم. يبدو واضحا أن لإمام الحرمين موقفين في هذا الشأن فالموقف الأول الذي سجله في الإرشاد والبرهان متابعا الإمام الباقلاني في القول بأن خبر الواحد إذا احتفت به القرائن مثل تلقي الأمة له بالقبول فذلك يجعله يفيد العلم لكن إمام الحرمين في البرهان كذلك يخالف هذا الموقف "ويشتد نكيره على من يرى أن خبر الواحد يحصل به العلم"[٨] كما ذهب إلى ذلك الباحث معلقا على نص للجويني في البرهان يقول فيه الجويني: "ذهبت الحشوية من الحنابلة وكتبة الحديث إلى أن خبر الواحد العدل يوجب العلم وهذا خزي لا يخفى مدركه على ذي لب"[٩] ثم ذهب الباحث في محاجة مطولة تفنيد قول الجويني في هذا الأمر وتلخيص موقف الجويني من خبر الواحد إلى أنه يحتج به في العقائد إذا ثبت عدم مخالفته للعقل. ثم يذكر أمثلة من الإرشاد والشامل أضرب فيها الجويني على الاحتجاج ببعض أخبار الآحاد لمخالفتها لمقتضيات العقول عنده وحاول جاهدا تأويلها. ولكن إمام الحرمين نفسه في النظامية يستدرك على موقفه الأول استدراكا ليس في آلية النظر إلى خبر الواحد من أنه يفيد العلم ولكن بسبب صحة نسبته للرسول صلى الله عليه وسلم مع تسليمه بأنه لا يفيد القطع بسبب ظنية ثبوته إلا أنه قد اكتفى بقبول خبر الواحد تدينا وعلى سبيل غلبة الظن إن كان مدلوله غير مستحيل من جهة العقل، لأن رده هو سبيل المرتابين في الدين. وأما إن كان أخذ ظواهر خبر الواحد يتعارض مع التنزيه فإنه كذلك في النظامية لم يقم برده كما فصل في البرهان وغيره وإنما دعا إلى أهمية قبوله وتفويض معناه إلى الرب لأن التأويل من سبيل المبتدعين.

ثم ينتقل الباحث بعد ذلك إلى بيان مواضع استدلال إمام الحرمين بأخبار الآحاد في إثبات العقائد وفقا لتحليله السابق لمواقف إمام الحرمين في كتبه المختلفة في هذا الصدد وحصر هذه المواضع في الآتي: (١). إثبات السحر،

---

[٨] منهج إمام الحرمين، ص٣٨٧.

[٩] منهج إمام الحرمين، ص٣٨٧.

(٢). إثبات الجن، (٣). إثبات عروج أرواح المؤمنين إلى الجنة، (٤). إثبات الصراط وصفته، (٥). إثبات الشفاعة لأهل الكبائر. ويبدو جليا أن البحث لم يعر أي انتباه لما استقر عليه القول في وصف الاتجاه الأشعري بأن قد حمل بذور القول في مسائل الاحتجاج بخبر الواحد في مجال العقائد والموقف من مسألة التأويل في كتاب الابانة على نهج يوافق مقالة أهل الحديث عموما ومنهم السلف على وجه التحديد لكن تلك البذور لم تثمر أشجارا وارفة في كتابه اللمع بل إن الموقف من تلك القضايا قد تبدل، وهذا التردد ـ فيما بعد ـ في المدرسة الأشعرية يعزى إلى هذين الموقفين للإمام الأشعري بين الإبانة واللمع وعليه يمكن القول إن موقف الجويني من الاحتجاج في مسألة العقائد بخبر الواحد في النظامية الذي سمته القبول تدينا لظاهر خبر الواحد وعدم تأويله إذا تعارض مع دلائل العقول ثم موقفه الآخر في الشامل والبرهان الذي يرجح فيه التأويل حال التعارض ويقبل الاستدلال بخبر الواحد شريطة اتفاقه مع دلائل العقول ولعل هذا التردد في موقف الجويني يدل على اتجاه أصيل في علم الكلام الأشعري وسمة لم يخترعها الإمام الجويني وإنما ورثها من المؤسسين لعلم الكلام الأشعري. وعليه فإن التوتر الظاهري والعميق أحيانا في المذهب الأشعري إنما يرد إلى موقف الإمام الأشعري نفسه بين الإبانة واللمع في قضية التأويل.

ثم يسعى الباحث في خاتمة هذا الباب بنقد موقف إمام الحرمين من الاستدلال بالسنة في إثبات العقائد في ضوء المنهج السلفي ويحاول جاهدا تركيب حجته الأساسية على عدم اشتغال الجويني بالحديث وضعف بضاعته في هذا المجال ثم بيان بعض الفروق الدقيقة بين موقف شيخ الإسلام ابن تيمية في شأن الاستدلال بالسنة في مجال العقائد وبين موقف إمام الحرمين. ولاشك في أن دعوى عدم اشتغال الجويني بالحديث وعدم معرفته بطرقه جعلته يقف الموقف الذي وقفه من حديث الآحاد دعوى تحتاج إلى دليل، بل إن الأهم من ذلك يجب النظر في الدليل الذي أورده الجويني حال رده أو قبوله من ناحية معرفية. أما ذهاب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أهمية التسليم لأهل الصناعة في العلم حديثا كان أو فقها في أمر إجماعهم أو اختلافهم فقول يصح على ظاهره ولكن إذا أريد به الاحتجاج على قضية مثل الاستدلال في باب العقائد فمن

باب أولى أن يسلم من يشتغل بالحديث أو غيره لما يستقر عليه النظر عند صاحب صناعة أصول الدين ولاسيما إن كان الأمر يتعلق بكيفية الأخذ بالحديث للاستدلال في مجال العقائد.

ينتقل الباحث إلى الباب الخامس الذي هو عبارة عن متابعة لأصول الحجة التي بنى عليها القول في الباب الرابع، ومن ثم فإن تحليله لمنهج إمام الحرمين في الاستدلال السمعي بالإجماع في مجال العقائد إنما هو محاولة منه لتكملة ما بدأه في الباب الرابع. ورغم أهمية الإجماع كدليل شرعي إلا أن مفاصل الخلاف بين إمام الحرمين ومنهج السلف لا يعتد بها في هذا الجانب سوى أننا نلاحظ أن إمام الحرمين قد توسع كثيرا في مسائل الإجماع وقد بين الباحث خطأ إمام الحرمين في دعوى الإجماع على نفي الجهة والتحيز عن الله تعالى، ويبدو أن أسس الخلاف في هذه المسألة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وإمام الحرمين هو دقة وتشديد شيخ الإسلام على أهمية التثبت في القول في مسائل العقائد بعلم والوقوف عند حدود المعلوم لدينا ويقول الباحث في ذلك: "إن النفي أو الإثبات والجهة بصفة مطلقة ليس صحيحا كذلك، وإنما يتوقف على تحديد المعنى المراد نفيه وإثباته كما شرح ذلك شيخ الإسلام".[١٠]

ثم أخيرا ينتقل الباحث في الباب السادس إلى بيان منهج إمام الحرمين في الاستدلال بالمعجزة، ويستوفي الباحث هذا المجال من كل جوانبه وإذا عن لنا تلخيص مدار قوله في هذا الصدد فنقول :إن قضايا دلالة المعجزة على صدق النبوة وإثبات العقائد بالنبوة والدليل الحسي والعقلي وموقعهما في إثبات النبوة ثم أخيرا استفاضة الخبر لمن لم يحضر المعجزة وما يتفرع من هذه القضايا من مسائل فرعية أخرى كانت هي مدار النقاش في هذا الباب، ويبدو جليا أن الخلاف بين شيخ الإسلام ابن تيمية والمتكلمين "متكلمي الصفاتية" هو حول تعريف المعجزة والشروط اللازمة للتعريف. ثم يختم الباحث بصورة هي في غاية النظام والترتيب بحثه بجملة من الملخصات الجامعة لنقاشه المستفيض لقضايا

[١٠] منهج إمام الحرمين، ص٤٦٥.

منهج دراسة إمام الحرمين للعقيدة خلال أبواب كتابه قيد المراجعة كل ذلك وفقا للمنهج السلفي في فهم العقيدة.

٣. قضايا للنقاش لتأصيل منهج دراسة العقيدة:

لا يمتري من له مسكة عقل في أهمية هذا السفر القيم الذي نقل هم دراسة العقيدة من التحكمات الشكلية واللفظية إلى إرساء منهج لبيان مواضع الاختلاف والاتفاق بين أهل القبلة. فإن كان ذلك كذلك فلابد من اتخاذ هذه المبادرة المنهجية القيمة فاتحة لتجديد فهم العقيدة وتجديد معاني الدين في أنفسنا.

أولا: لعل محنة الإمام أحمد بن حنبل قد رسخت في الأذهان معنى أهمية تلقي العقيدة على منهج السلف دون الخروج عنها أو التحول منها إلى دعاوى لا تسندها دليل وقد دافع الإمام أحمد بن حنبل دفاع من يقتدى به وعليه فقد استقر المنهج في فهم العقيدة حينما أرادت المعتزلة ضياع ملامحه، ومهما قيل عن أسباب محنة الإمام أحمد إلا أن الثابت هو انحياز جمهور المسلمين للمنهج الذي ثبت عليه في فهم العقيدة، وحينما انجلت المحنة في أيام المتوكل ثبت بما لا يدع مجالا للشك رسوخ هذه العقيدة وعمق صداها عند جمهور المسلمين. وصارت جنازة الإمام أحمد بن حنبل استفتاء عمليا على رسوخ ذلك المنهج واستمراريته وتراجع تشغيب أحمد بن داود شيخ الاعتزال وخصم الإمام أحمد ابن حنبل. فذلك السقوط التاريخي للاتجاه الاعتزالي في تاريخنا الديني والسياسي والنجاح المنقطع النظير لمنهج السلف في تلقي العقيدة لهو دليل على تجاوب الفطرة السليمة والوجدان المعافى مع منهج السلف في التعبير عن العقيدة الإسلامية. ولعل انحياز الإمام أبي الحسن الأشعري ــ فيما بعد ــ في معقل الاعتزال ــ مدينة البصرة ــ إلى عقيدة السلف ومحاولة الدفاع عنها بالأدلة والبراهين العقلية لهو دليل ساطع على قدرة موقف الإمام أحمد بن حنبل على استقطاب مفكري وأعلام هذه الأمة الخاتمة إلى طريق الرشاد. وعليه فإن تأسيس المدرسة الأشعرية ــ فيما بعد ــ إنما هو دليل عافية على امتداد منهج

السلف في فهم العقيدة. وكل ذلك يعني أهمية إعادة النظر في إسهامات مؤسسي علم العقيدة بالكيفية التي تصدى بها الباحث في كتابه القيم "منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة" دون تجريح أو تهريج وإنما السعي لإدراج جهود إمام الحرمين في ذلك السياق الذي خرج من محنة أحمد بن حنبل وأفضى إلى مأزق الاعتزال وسقوطه التاريخي. إذا فدرس منهج إمام الحرمين هو محاولة لتأصيل منهج السلف في فهم العقيدة ببيان مدى قرب أو بعد المراجعات التاريخية التي تمت لذلك المنهج في ملابسته وصراعه للمخالفين والمسايفين للعقيدة الصحيحة.

ثانيا: لاشك في أن دراسة العقيدة الإسلامية ومنهجها من خلال الجدل التاريخي والكلامي مفيد كمقدمة لمحاولة استخلاص العبر والدروس لتفعيل العقيدة في واقعنا المعاصر. والفرق واضح بين اجترار القضايا التاريخية وبين النفاذ منها لفهم واقعنا المعاصر وتجاوز ما هو تاريخي في ذلك الجدل والثبات على ما هو مبدئي لدفع حركة تفعيل العقيدة في حياتنا اليومية لإحياء علوم الدين وتجديد الفقه السياسي والاجتماعي والاقتصادي على أسس عقيدة التوحيد. ولاسيما أن العقيدة الإسلامية ليست لاهوتا نظريا منبتا عن الواقع وإنما مجال السمعيات والإلهيات مرتبط بمجال النبوات الذي يقود بدوره إلى قضايا مؤسسة الخلافة الإسلامية ومعاني تكييف أفعال المكلفين في صلتها بمقاصد الشارع من التكليف وعليه فإن إصلاحنا لمنهج فهم العقيدة في ضوء مقررات السلف الصالح تستتبع نظرا عميقا في قضايا الفقه اليومي بجوانبه المختلفة وعليه فإن التأكيد على عقيدة السلف وتجديدها في أنفسنا يقتضي ضرورة إعادة تكييف مقتضيات الفعل الإنساني وفقا لذلك التصور الاعتقادي وعدم الوقوف بالعقيدة في مجال التصورات النظرية. إذا فالتأليف في هذا المجال هو محاولة إيجاد نقطة ارتكاز لتجديد شامل لحياة الأمة عن طريق تعميق فهمها لمنهج العقيدة الإسلامية الرشيدة وعليه فإن مجرد الوقوف عند القضايا الشكلية والتاريخية النظرية لهو تخليط قاتل لأهم ما امتلكته هذه الأمة الخاتمة. ولعل إعادة النظر في كتاب الغياثي للجويني ككتاب في علم الكلام والسياسة الشرعية لهو السبيل للإصلاح الذي أراده الجويني نفسه.

ثالثا: لابد من التنبيه على مقتضيات العقيدة الإسلامية في مجـــال العلـــوم والمعارف العصرية وأثرها على الحياة الثقافية والفكرية والمؤسسات الإعلاميـــة ودورها في الحوار الديني والفكري مع أصحاب الملل والنحل الأخرى والتنبيـــه على أهمية إعادة النظر في التأليف في مجال أصول الدين وربطه بمجال التأليف في مواجهة الفرق والملل والنحل المعاصرة. وضرورة الوعي بمواضع القوة الذاتية في العقيدة الإسلامية في مواجهة شتى ضروب الانحراف العقدي والفكـــري. ولا يعني ذلك الدخول في جدل عقيم والإضراب عن فهم مواضع الالتقاء والقـــوة عند الخصوم. ولعل ما فعلته المدرسة الأشعرية في هذا المجال خير تجربة تاريخيـــة يمكن الاستهداء بها واستخلاص العبر منها في مواجهتهم للمعتزلة وأصحـــاب الملل والديانات الأخرى.

رابعا: لا يمتري أحد في أن دراسة المناهج على وجه العموم تقتضي التميـيز بين القضايا التاريخية التي لا تتعلق بالمنهج وتزول بزوال الظروف التاريخية الـــتي استدعت نقاشها وبين الأمور الجوهرية المنهجية التي تتعلق بصلب المنـــهج ولا يعتريها التغيير ولا يدخل عليها التبدل. فإن كان الأمر كذلك فذلـــك يعـــني ضرورة إصلاح المنهج على مقتضى بيان ثوابته ومتغيراته وهذا التميـــيز يعـــني النظر إلى جملة القضايا التي ناقشها الإمام الجويني في إطار درسه للعقيدة والتمييز بين ما هو تاريخي وبين ما هو ثابت لا يعتوره التغير، وكذا الحـــال النظـــر إلى تعقبات شيخ الإسلام ابن تيمية وإجراء ذات المنهجية عليها. ومن الثـــابت أن لكل منهج تاريخا خاصا به، وكذلك لكل منهج ثوابت ومتغـــيرات والســـبيل الوحيد للتمييز بين ما هو منهجي مبدئي وما هو تاريخي متغـــير هـــو المراقبـــة الدقيقة للمنهج في ظل تشكلاته التاريخية، وبيان الثابت من مفرداتـــه والمتغـــير حسب الظروف التاريخية المتعاقبة. ولعل استخدام المقارنات بـــين مواجـــهات الإمام أحمد بن حنبل للفكر الاعتزالي وبين الإمام الأشعري ـــ فيما بعـــد ـــ ثم الباقلاني والجويني ثم مداخلات شيخ الإسلام ابن تيمية قد تعين كثـــيرا علـــى الخروج بدلائل للتمييز المنهجي. وقد حوم الباحث حول هـــذا الغـــرض و لم يصبه.

خامسا: لعل هذا البحث فاتحة خير لإثبات ضرورة النظر في مجال العقيدة عن طريق تطوير دراسات تاريخية نصية مقارنة بين أصحاب الكتب الدينية ومن لهم شبهة كتاب وبذلك يحدث الانتقال من درس الفرق إلى نقد الملل والنحل بغية الوصول إلى تأسيس قاعدة "تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم" حتى يكون للحوار الديني الدعوي داخل الدائرة الإسلامية وخارجها معنى يصل به الخطاب الإسلامي العقائدي عبر ركام العقائد السائدة ليحرك الفطر السليمة ويجدد معاني التوحيد فيها. ولاشك في أن علم الكلام الأشعري على يد الإمام أبي الحسن الأشعري قد أضاف زخما مفيدا لهذا الأمر من خلال كتابيه مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين وكتابه الآخر ــ الذي لم نعثر عليه والذي يشي عنوانه بمحتواه ــ مقالات الملحدين. وهذا الانتقال من درس الفرق إلى نقد النحل لهو انتقال أصيل في فكرنا الديني مبينا الصلة بين أساليب بيان الحق ودحض مقالات الخصوم وقد تابع هذا الأمر الباقلاني في تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل وصار من بعد سمة للمدرسة الأشعرية في بيان الصلة بين درس الفرق ونقد الملل والنحل وكل ذلك يقع على أساس المنهج القويم في فهم العقيدة الإسلامية وعليه فإن درس منهج الجويني في العقيدة يظل ناقصا ما لم يكمل ببيان درسه للفرق الإسلامية ونقده للملل المخالفة حتى تتضح صورة المنهج في كل جوانبه.

سادسا: لعل درس العقيدة ومنهجها دون الدخول في متعلقاته الإنسانية لهو تجريد للازم من ملزومه وعليه فلابد من ضرورة تعميق فهم معاني مستويات الخطاب العقائدي الإسلامي المتوجه للنفس الإنسانية بمستوياتها المختلفة (الأمارة، واللوامة، والمطمئنة) ومستويات الفعل الإنساني (الظالم لنفسه، المقتصد، والسابق بالخيرات) ومحاولة فهم العلاقات بين النفس والقلب والجسد والروح وقضايا الهدي والصلاح والإعراض والجحود من خلال ربط معرفتنا النصية تلك بمعرفتنا العلمية المحدودة، وجعل الأولى هادية للثانية لتتكامل معرفتنا بالنفس البشرية والمجتمعات الإنسانية التي نتجه لها بخطاب العقيدة الدعوي، وربما أفضى ذلك لإحياء علم العمران الإسلامي وقضايا علم السلوك الديني

الفردي المرتبط بمفاهيم عقيدة التوحيد، وهذه الزاوية في النظر كان من الممكن أن تفتح أفقا جديدا لفهم الأبعاد النفسية والاجتماعية لمواقف إمام الحرمين المنهجية في درس العقيدة، والمقارنة بينها وبين فهم شيخ الإسلام ابن تيمية لمنهج السلف في بيان العقيدة.

سابعا: وتقودنا الملاحظة السابقة إلى تأكيد القول: إن إعادة فهم منهج إمام الحرمين في الاستدلال على العقيدة لا يقتضي الوقوف ـ فقط ـ عند الاستدلال على مجال السمعيات ولكن من باب أولى ربط مجال السمعيات بما يتعلق به من مجال الفعل الإنساني ومحاولة تكييفه في إطار السمعيات وبيان دقائق معاني "إياك نعبد وإياك نستعين" كما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى، وكذلك بيان معاني الخوف والحب والرجاء في إطار العقيدة الإسلامية وكيف تترتب هذه إزاء الربط بين مجال الإلهيات ومجال الفعل الانساني. وعليه فإن كانت نقطة الارتكاز في منهج العقيدة هي مجرد بيان معنى العقيدة دون فهم مجال الانفعال الإنساني بها فذلك نقص مريع في المنهج ويجعل العقيدة الإسلامية لاهوتا باردا لا يستحق الدرس ولعل الناظر في المرحلتين اللتين بينهما الباحث في حياة إمام الحرمين الفكرية في شأن درس العقيدة يستبين له مدى انفعال إمام الحرمين بمعاني تلك العقيدة التي عبر عنها في كتبه التلخيص والشامل والإرشاد والنظامية والبرهان والغياثي وليس أدل على ذلك من عنوان كتابه غياث الأمم في التياث الظلم والذي هو بحث جامع لمجال الإلهيات والنبوات والخلافة وما يستتبعها من فعل إنساني.

أخيرا فإن لهذا السفر القيم مقاما في التأليف في مجال دراسة منهج العقيدة لم يبلغه باحث قط بسبب الوضوح والتمييز في مجال شائك يستعصي على الوضوح والتميز والبساطة في التبويب وتركيب الحجج ولقد أحسن مركز الملك فيصل بتحرير النص بصورة قلت فيها الأخطاء المطبعية وبلغت فيها صناعة الكتاب عندهم شأوا عظيما.

صدر حديثًا عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بناء المفاهيم
دراسة معرفية ونماذج تطبيقية
الجزء الأول

علي جمعة محمد
و سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل

٣٦٠ صفحة
الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م

في هذا الكتاب يقدم المعهد العالمي للفكر الإسلامي رواية مفاهيمية جديدة، تبلورت من خلال رحلة طويلة استمرت أكثر من سنتين. تنطلق هذه الرؤية من أرضية معرفية إسلامية تجعل التوحيد نبراسها والمسؤولية شعارها. ففي هذا العالم الذي يتحرك الآن نحو ما يسمى بالتحول النماذجي، حيث يتزايد الشك في المفاهيم والنظريات والعلوم التي كانت راسخة إبان ما يسمى بمرحلة الحداثة.

تطرح الرؤية آليات عديدة لتقويض المفاهيم القديمة ولبناء مفاهيم جديدة يأتي من خلال استكشاف مجالات متعددة ورؤى أخرى وعلوم مختلفة.

هذا الكتاب رحلة بحث واستكشاف تحاول تقديم رؤية الأنا الإسلامي وتحاول أيضًا استكشاف رؤية الآخر في تعدديتها وتنوعها.

نشوء الحضارات ونموها في المنظور القرآني

عماد الدين خليل*

في ختام سورة يوسف نقرأ هذه الآية الكريمة {لقد كان في قصصهم عبرةٌ لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديقَ الذي بين يديه وتفصيل كل شئ وهدىً ورحمةً لقومٍ يؤمنون} (يوسف: ١١١). وهي تضعنا قبالة التعامل مع التاريخ بكل ما ينطوي عليه هذا الفرع المعرفي من شروط أساسية: فالسرد التاريخي في المنظور القرآني يستهدف البحث عن العبرة، أي الجوهر والمغزى، وهو خطاب موجه لذوي البصيرة القادرين على سبر هذا المغزى، والإفادة منه في واقع حياتهم والتخطيط لمستقبلهم، وليس لذوي المصالح القريبة والتحزبات والأهواء. وهو - أيضا - معطى يحمل مصداقيته المنبثقة عن علم الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والذي وسع كل شئ علما. فهو - إذن - ليس رجما بالغيب، ولا أهواء وظنونا، كما هو الحال في العديد من الأعمال التاريخية الوضعية.

فإذا مضينا لتدارس القرآن الكريم كله، فإننا سنجد كتاب الله يخصص مساحات واسعة، قد تزيد عن نصف القرآن للخبر المتحقق في الماضي، والسنن التي تحكمه، أي للتاريخ وقوانين الحركة التاريخية.

إن قصص الأنبياء والشهداء والقديسين، أخبار الأمم والشعوب والجماعات والقرى... حلقات الصراع المتطاول بين الحق والباطل والهدى والضلال...

---

* أستاذ التاريخ الإسلامي في كلية التربية بجامعة الموصل.

كلها في نهاية الأمر عروض تاريخية تغذي هذا الفرع المعرفي بالمزيد من المفردات والإضاءات.

والتعامل القرآني مع التاريخ يأخذ صيغـًا مختلفة تتدرج بين العرض المباشر والسرد القصصي لتجارب عدد من الجماعات البشرية، وبين استخلاص يمتاز بالتركيز والكثافة للسنن التاريخية التي تحكم حركة الإنسان في الزمن والمكان أي في التاريخ. فإذا ما أضفنا إلى هذا وذاك تلك الآيات والمقاطع القرآنية التي يحدثنا عنها المفسرون في موضوع أسباب النزول، والتي جاءت في أعقاب عدد مزدحم من أحداث السيرة لكي تعلق وتعقب وتفند وتلامس وتبني وتوجه وتصوغ، استطعنا أن نتبين أكثر فأكثر أبعاد المساحات الكبيرة التي منحها القرآن الكريم للتاريخ.

إن جانبـًا كبيرًا من سور القرآن الكريم وآياته البينات ينصب على إخطار البشرية بالنذير الإلهي، وينبثق عن رؤية وتفحص التاريخ، وبمقدور المرء أن يلحظ - عبر تعامله مع كتاب الله - كيف تتهاوى الجدران بين الماضي والحاضر والمستقبل، كيف يلتقي زمن الأرض وزمن السماء، قصة الخليقة ويوم الحساب، عند اللحظة الراهنة، حيث تصير حركة التاريخ، التي يتسع لها الكون، حركة متوحدة لا ينفصل فيها زمن عن زمن، ولا مكان عن مكان، وحيث تغدو السنن والنواميس، المفاتيح الضرورية التي لابد منها لفهم تدفق الحياة والوجود، وتشكل المصائر والمقدّرات. ولنا أن نتصور القيمة البالغة التي أولاها كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ[1] لأحداث الماضي ذات الدلالة، أي للتاريخ.

يعتمد القرآن الكريم في معطياته عن الوحدة الاجتماعية ومسارها التاريخي مفردات من مثل: (الأمة والأمم)[2]، (القرية والقرى وأهل القرى)[3]، (أم

---

[1] يقوم الباحث بالاشتراك مع المهندس حسن الرزو بإعداد مؤلف بعنوان (دليل التاريخ والحضارة في الأحاديث النبوية الشريفة) يفهرس ويحلل الأحاديث الصحيحة في هذا السياق.

[2] ترد فيما يزيد عن ستين موضعـًا. ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، القاهرة - ١٩٦٤م، ص ٨٠.

[3] ترد فيما يقرب من ستين موضعـًا: ينظر محمد فؤاد عبد الباقي: المرجع نفسه، ص ٥٤٣ - ٥٤٤.

القرى)[٤]، (المدينة)[٥]، (المدائن)[٦]، (الحاضرة)[٧]، (الجمع)[٨]، (القرون)[٩]. فضلاً عن (القبائل) و (الشعوب) اللتين تردان مرة واحدة في الآية ١٣ من سورة الحجرات. ولا نكاد نجد فيه المفردات المعتمدة في الدراسات الحديثة من مثل (الدولة) و (الحضارة). وترد فيه إحدى مشتقات (الاستعمار)[١٠] بمعنى العمران البشري الذي اعتمده ابن خلدون في مقدمته، و (الاستخلاف) فيما سنتحدث عنه في هذه الصفحات.

ومهما يكن من أمر فإن دلالة الكلمات هي التي تعنينا في هذا السياق، وعندما يتحدث القرآن الكريم عن ازدهار القرى والأمم أو انحلالها وأفولها، فإنه يعطينا مؤشرات واضحة عن العوامل نفسها التي تنشئ الدول والحضارات، أو تقودها إلى التدهور والسقوط.

عند ابن خلدون تنشأ الحضارة لدى توطن العناصر البدوية في الأمصار، وتجاوزها مرحلة التنقل والرعي، معتمدة في نقلتها هذه قوة العصبية والدين[١١].

لدى هيغل ينشأ الفعل الحضاري من جدل (ديالكتيك) الأفكار ويمضي صعداً صوب مرحلة (تجلي المتوحد) حين يصل (العقل الكلي) قمة تعبيره وتمام تطابقه على حضارة العالم ومؤسساته ومن خلالهما. ويبدو (البطل) و (الدولة) ها هنا قطب الرحى في صيرورة الحركة الحضارية[١٢].

---

[٤] (الأنعام: ٩٢)، (الشورى: ٧).

[٥] ترد في أربعة عشر موضعاً: ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي: المرجع السابق، ص ٦٦٢.

[٦] (الأعراف: ١١١)، (الشعراء: ٣٦، ٥٣).

[٧] (الأعراف: ١٦٣).

[٨] (القمر: ٤٥)، (القصص: ٧٨)، (العاديات: ٥)، (الأعراف: ٤٨).

[٩] ترد في ثلاثة عشر موضعاً: ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي: المرجع السابق، ص ٥٤٣.

[١٠] (هود: ٦١).

[١١] ينظر: عماد الدين خليل: ابن خلدون إسلامياً، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت - ١٩٨٥م، الفصل الأول.

[١٢] ينظر: عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت - ١٩٩١، الفصل الثالث، عبد الحميد صديقي: تفسير التاريخ، ترجمة كاظم الجوادي، الدار الكويتية، دون تاريخ، ص ٦١ - ٦٨.

بالنسبة إلى ماركس وانغلز يكون القول الفصل للجدل أو الصراع في نطاق المادة ووسائل الإنتاج، وشبكة العلاقات والظروف التي تتمخض عنها وتعمل فيها، وما ينتج عن ذلك كله من بنى فوقية تستمد مقوماتها من السياقات الثلاثة[١٣].

وطبقاً لشبنغلر فإن النشوء الحضاري يتبع قوانين البيولوجيا عبر رحلة الميلاد، والتنامي، والاضمحلال، والموت. إنها أشبه بالحتمية التي تدور عبرها التجربة التاريخية دورتها المقفلة[١٤].

أما خلفه توينبي فإن الحضارات تتشكل في منظوره من قدرة الجماعة (الشعب أو الأمة) على الاستجابة للتحديات البيئية (الجغرافية)، أو البشرية (التاريخية)، ويتناسب حجم الحضارة مع حجم الاستجابة كماً ونوعاً[١٥].

أما القرآن الكريم فإنه يقدم صيغة تختلف عن السياقات آنفة الذكر، إن الفعل الحضاري، أو العمراني يبدأ بتنزل (الوحي) وتلقي المنهج، وإعادة صياغة الوجود على هديه، ومن خلال تنزيل مطالبه ومفرداته على واقع الحياة، والعمل على تنفيذ مقاصده.

لدى ابن خلدون نلتقي الإنسان إزاء (القبيلة)، ولدى هيغل الإنسان قبالة (الفكرة)، أما ماركس وانغلز فإنهما يضعان الإنسان قبالة (الطبقة) و (وسيلة الإنتاج)، وأما شبنغلر فإنه يضعه قبالة (البيولوجيا) أو دورة الحياة، وبالنسبة إلى توينبي فإن الإنسان يجد نفسه قبالة (البيئة) على المستوى الجغرافي (المادي) أو التاريخي (البشري).

---

[١٣] ينظر عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي، الفصل الثالث، فردريك انفلز: التفسير الاشتراكي للتاريخ، ترجمة راشد البراوي، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، القاهرة - ١٩٦٨م، ص ٦٤ - ٦٥، ١١٩ - ١٢١.

[١٤] ينظر: عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي، الفصل الثالث.

[١٥] ينظر: المرجع نفسه: الفصل الثالث، آرنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة - ١٩٦٠م، الباب الثاني، ص ٧٩ - ٢٧١، منح خوري: التاريخ الحضاري عند توينبي، دار العلم للملايين، بيروت - ١٩٦٠م، ص١١ - ٤٦.

فإذا جئنا إلى المنظور القرآني فإننا نجد الإنسان قبالة الله سبحانه، والعالم، في موقع وسط بين المشيئة الإلهية المطلقة وقوانين الكتلة، فهو تحت كلمة الله، ولكنه فوق العالم الذي سخر له ابتداء لتنفيذ مهمته العمرانية فيه: {وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر} (النحل: ١٢).

{وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار* وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار} (إبراهيم: ٣٢-٣٣)، {ألم تر أن الله سخر لكم ما في الأرض؟} (الحج: ٦٥)، {فسخرنا له الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب} (ص: ٣٦)، {ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض؟} (لقمان: ٢٠).

هذا لا يعني عدم قدرة الجماعات الأخرى، التي لا تتلقى المنهج عن الله سبحانه، على إنشاء حضاراتها - إبتداء - من ذوات أنفسها وقدراتها الذاتية، ولكنه يعني الفارق المؤكد بين منطلقات ومكونات نمطين من الحضارات: إيمانية ووضعية. كما أنه لا يعني عدم وجود ثوابت وقواسم مشتركة من قوانين الحركة التاريخية (تساعد) على نشوء الحضارات ونموها، بغض النظر عن المنطلقات والأهداف.

والقرآن الكريم يقدم إشارات ذات أهمية بالغة في تأكيد هذا المعنى، من مثل: {كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا} (الإسراء: ٢٠)، {وتلك الأيام نداولها بين الناس} (آل عمران: ١٤٠)، {أولم يروا أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها والله يحكم لا معقب لحكمه...} (الرعد: ٤١)، {أفلا يرون أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها، أفهم الغالبون؟} (الأنبياء: ٤٤)، {وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم} (محمد: ٣٨)، {إن يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين وكان الله على ذلك قديرا} (النساء: ١٣٣)، {من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب} (الشورى: ٢٠)، {وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس، وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز} (الحديد: ٢٥).

حجر الزاوية ونقطة انطلاق الفعل الحضاري في المنظور القرآني هي لحظة خلق آدم (عليه السلام) وفق الشروط والمواصفات التي تحدثت عنها الآيات العشر في سورة البقرة. ولكن - قبل هذا - هناك تمهيدات ذات عمق زمني موغل لا يعلمه إلا الله تأخذ الترتيب التالي :

الكون القريب ← العالم ← الإنسان

وبمقدور المرء أن يجد في الآيات والمقاطع القرآنية التي تتحدث عن هذا التمهيد، على اتساع فضائها المكاني والزماني، تأكيدًا على قصدية مسبقة تستهدف دورًا سيمارسه المخلوق القادم في الأرض: {وهوالذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً} (هود: ٧)، {هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نورًا، وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب، ما خلق الله ذلك إلاّ بالحق، يفصل الآيات لقوم يعلمون} (يونس: ٥)، {وجعلنا الليل والنهار آيتين، فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم، ولتعلموا عدد السنين والحساب وكل شئ فصلناه تفصيلا} (الإسراء: ١٢)، {هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعًا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شئ عليم} (البقرة: ٢٩)، {وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين*لو أردنا أن نتخذ لهوًا لاتخذناه من لدنا إنا كنا فاعلين*بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون} (الأنبياء: ١٦-١٨)، {قل أإنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادًا ذلك رب العالمين*وجعل فيها رواسي من فوقها، وبارك فيها، وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواءً للسائلين*ثم استوى إلى السماء وهي دخانٌ فقال لها وللأرض: ائتيا طوعًا أو كرهًا قالتا: أتينا طائعين} (فصلت: ٩-١١).

فإذا جئنا إلى المقطع القرآني المشار إليه قبل قليل والذي ترد فيه الآيات العشر في السياق التالي: {وإذ قال ربك للملائكة إني جاعلٌ في الأرض خليفة، قالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس

لك؟ قال: إني أعلم ما لا تعلمون*وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال: أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين*قالوا: سبحانك لا علم لنا إلا ما علّمتنا إنك أنت العليم الحكيم*قال: يا آدم أنبئهم بأسمائهم، فلما أنبأهم بأسمائهم قال: ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم، فسجدوا إلاّ إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين*وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة، وكلا منها رغدًا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين*فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه، وقلنا اهبطوا بعضكم لعضٍ عدو، ولكم في الأرض مستقرٌ ومتاعٌ إلى حين*فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم*قلنا اهبطوا منها جميعًا، فإما يأتينكم مني هدىً، فمن تبع هداي فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون*والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون} (البقرة: ٣٠-٣٩).

إذا جئنا إلى هذا المقطع فإننا سنجد أنفسنا قبالة شبكة من الشروط المسبقة في علم الله، والتي ستمكن آدم وذريته من بعده من أداء دورهم العمراني في العالم.

وتأخذ المسألة طبقًا للآيات المذكورة التسلسل المحكم التالي:

١ - خلافة الإنسان في الأرض التي سخرت أو مهدت له ابتداء.

٢ - منحه القدرات العقلية والنفسية والجسدية على الفعل والتعلم والاستيعاب والتخاطب.

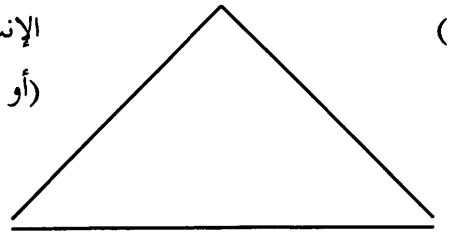
٣ - التكريم الأدبي (أو المعنوي) بسجود الملائكة له.

٤ - مجابهته بإبليس وبدء الصراع.

٥ - الهبوط (وليس السقوط) الموقوت.

٦ - تعليق مصائر الدور البشري في العالم على تلقي الهدي (أو المنهج) عن الله سبحانه وتنزيله على واقع الحياة.

فنحن - إذن قبالة ما يشبه المثلث ذا الأضلاع الثلاثة:



وهذه الشروط الستة لا تترك أية ثغرة قد يتسرب منها الخلل أو السكون في الصيرورة الحضارية: فالوجود البشري في العالم "وظيفة" عمرانية هدفها عبادة الله سبحانه في عالم قد سخر للإنسان ابتداء. هذا الإنسان الذي منح القدرة على الفعل في مستوياته كافة: العقلية والنفسية والجسدية، والذي أوتي منذ لحظة الخلق الأولى مفاتيح "المعرفة" التي ستمكنه من التعامل مع العالم.

وحتى لا يحس الإنسان الذي سيقدر له الخروج من الجنة، بالدونية - بكل ما تنطوي عليه من سلبية - أمر الملائكة بالسجود له. ومن أجل ألا يتعرض الجهد البشري في العالم إلى الكسل والترهل والسكون، استفز بإبليس لكي يكون الصراع بين القطبين فرصة للتدافع والقلق الفعال، والمضي إلى أعلى وإلى الأمام. ثم جاء الهبوط، الذي قدر له في علم الله، أن يكون مجرد حلقة تاريخية، ذات فضاء زمني ومكاني محدد، لممارسة الوظيفة البشرية في العالم. ولم يترك الإنسان يتخبط أو يتعرض للضياع في البيئة الجديدة التي هبط (فيها) أو عليها، فتلقى الوعد من الله بتقديم "المنهج" الذي يقوده عبر الصراط، وينقذه من الطرق "المعوجة" بواسطة أنبياء الله الكرام ومبعوثه الأمين (عليهم السلام).

إننا - إذن - إزاء معادلة ذات أطراف ثلاثة، أو عمارة من أدوار ثلاثة يقوم أحدها على الآخر ويتناظر معه وفق علاقة هندسية معمارية مرسومة: الأرضية، والإنسان، وبرنامج العمل أو الدين هذه الأطراف التي تؤول -

بالضرورة - ومن خلال معطياتها الخاصة وطبيعة علاقتها بالطرفين الآخرين، إلى فعل حضاري.

لقد أُريد للعالم أن يكون صالحاً لاستقبال الإنسان، مناسباً لقدراته الخاصة، مستجيباً - بقدر - لمطامحه وأهدافه. وبانتظار العقل الذي سيفكر، واليد التي ستنفذ، والإرادة التي ستشد بين رؤية العقل وقدرة اليد، فإن العالم سيتشكل وفق صيغ ومعادلات تمكن القادم الجديد من أداء دوره الحضاري المطلوب، تماماً كما سيتشكل القادم الجديد نفسه بالصيغ والشروط التي تعينه على أداء الدور.

والقرآن الكريم يحدثنا طويلاً - كما ألمحنا - عن سائر "العمليات" التي أُريد منها تهيئة العالم لاستقبال المخلوق الجديد، وإحاطة نشاطاته المختلفة بالضمانات. إن التوجه الحضاري في كتاب الله يمتد إلى ما قبل آدم، إنه كل فعل امتزجت فيه إرادة الله وكلمته بالمادة فصاغتها كتلاً كونية، أو نظماً طبيعية، أو خلائق تحمل بصمات الحياة الاولى من نبات أو حيوان.

وما دامت عملية بناء الكون، وتهيئة الأرضية الصالحة للحياة على الأرض، قد سبقت خلق آدم بأزمان لا يعلمها إلاّ الله، وما دامت المقاييس الآدمية محدودة إزاء خلق الله، تمتاز بالنسبية والقصور، فليس لنا أن نطمع للإحاطة الدقيقة الكاملة والتفسير الشامل لقضية "التكوين" هذه، وليس لنا - كذلك - افتراض نظريات لا جدوى من ورائها. إن هذا فوق طاقتنا، وإن أية محاولة في سبيله لا تعدو أن تكون عبثاً "ميتافيزيقيا" يذكرنا بما كان يفعل جل الفلاسفة اليونانيين، والإسلاميين المتأثرين بهم. وهذا لا يعني - أبداً - التشكيك بالمحاولات العلمية التجريبية لدراسة الجانب الطبيعي القائم "فعلاً" من الكون والعالم، والسعي للكشف عن قوانين بنيانهما المحكم. لأن هذا هو الموقف الذي يدعو إليه القرآن الكريم ويحض عليه في عشرات الآيات ومئاتها. إنما القصد هو الجانب الفلسفي التصوري لبدايات الخلق، والبحث عن "العلة" و "المعلول" و "متناهي الأول" و "واجب الوجود"... إلى آخره. وكل ما يبينه القرآن عن امتداد عملية الخلق هذه في عصورنا التاريخية الراهنة والمقبلة، أن الكون ماضٍ في

حركته الديناميكية نحو الاتساع الدائم بإرادة الله: {والسماء بنيناها بأيدٍ وإنا لموسعون} (الذاريات: ٤٧)، وإن هذه الهدفية على المستوى الكوني، وهذه الحركة صوب الاتساع لابد أن تنعكس في التصور الإسلامي على حركة التاريخ البشري نفسه، ومصير الإنسان في العالم، قبل أن يجيء اليوم الذي أعلن عنه القرآن مرارًا، حيث تطوى السماء كطي السجل للكتب وتكف الحياة عن الاستمرار تمهيدًا ليوم الحساب، وتبدأ صفحة جديدة في تاريخ الخلق الإلهي الدائم: {كما بدأنا أول خلقٍ نعيده وعدًا علينا إنا كنا فاعلين} (الأنبياء: ١٠٤).

والمهم هو أن كتلة العالم والطبيعة، وفق المنظور الإسلامي، قد سخرت للإنسان تسخيرًا، وقد حدد الله سبحانه أبعادها وأحجامها وقوانينها بما يتلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان في العالم، وقدرته على التعامل العمراني مع الطبيعة تعاملاً إيجابياً فاعلاً. ولنتصور كيف سيكون الحال، على مستوى القدرة على التحضر، لو كانت الشمس أو القمر - على سبيل المثال - أقرب قليلاً أو أبعد قليلاً عن موقعهما المرسوم، ولو كانت الجاذبية أخف قليلاً أو أثقل قليلاً عن نسبتها المحسوبة، ولو كانت مكونات الغلاف الغازي غير ما هي عليه من النسب المحددة، ولو كانت مياه البحار والمحيطات خالية من الملح، والأجواء راكدة الرياح، ومحور الأرض عمودياً... إلى آخره.

إننا إذا أردنا أن نعتمد مصطلحات المؤرخ الإنكليزي أرنولد توينبي فإننا سنرى في العالم "تحدياً مناسباً" للإنسان، ليس معجزًا ولا هو دون الحد المطلوب لإثارة التوتر البشري الفعال. وكأن إرادة الله سبحانه قد شاءت أن تقف به عند هذا الحد "الوسط" لكي يحقق الإنسان المدى الأقصى لمهمته العمرانية في الأرض. فلم يشأ سبحانه أن يمهد العالم تمهيدًا كاملاً ويكشف للإنسان عن قوانينه وأسراره بالكلية، لأن هذا نقيض مطالب الاستخلاف والتحضر التي تستلزم مقاومة وتحدياً، وإستجابة ودأبا وإبداعاً، ولأنه يقود الإنسان إلى مواقع السلبية ويسلمه إلى كسل لا تقره مهمته على الأرض ابتداء. كما أنه سبحانه لم يشأ أن يجعل العالم على قدر كبير من التعقيد والصعوبة

والانغلاق يعجز معها الإنسان عن الاستجابة والإبداع الأمر الـذي يتنـافى - أيضـاً - ومهمته الحضارية التي أنيطت به لإعمار عالم غير مقفل ولا مسدود: {ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشـاء إنـه بعباده خبيرٌ بصير*وهو الذي ينزل الغيث من بعد ما قنطوا وينشر رحمته وهـو الولي الحميد} (الشورى: ٢٧-٢٨)، {الذي جعل لكم الأرض مهدًا وجعـل لكم فيها سبلاً لعلكم تهتدون*والذي نزل من السماء ماء بقدر فانشرنا به بلـدة ميتـاً كذلك تخرجون*والذي خلق الأزواج كلها وجعل لكم مـن الفلـك والأنعام ما تركبون*لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا اسـتويتم عليه وتقولوا سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين} (الزخرف: ١٠-١٣).

لقد استخلف الإنسان - إذن - بما أودع فيه من استعدادات ألمحنا إليها قبل قليل، في بيئة مناسبة للفعل الحضاري، وقد ترددت مسألة الاستخلاف هذه غير مرة في كتاب الله الأمر الذي يؤكد ثقلها في تصميم الهيكل الحضاري للرؤيـة الإسلامية: {هو الذي جعلكم خلائف في الأرض، فمن كفر فعليه كفـره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم إلا مقتـاً ولا يزيد الكـافرين كفرهـم إلا خسارا} (فاطر: ٣٩)، {ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهـم لننظـر كيف تعملون} (يونس: ١٤)، {ويجعلكم خلفاء الأرض، أإلهٌ مع الله قليلاً مـا تذكرون} (النحل: ٦٢)، {وعد الله الذين آمنوا منكم وعملـو الصالحـات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهـم دينـهم الذي ارتضى لهم، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنـاً، يعبدونني لا يشـركون بي شيئـاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون} (النور: ٥٥).

فإذا جئنا إلى الحد الثالث للصيرورة الحضارية في المنظور الإسلامي وهـو برنامج العمل، أو الدين بعبارة أدق، فإننا سنجد أنفسنا قبالة "منهاج" شـامل للحياة، يتحرك "الإنسان" في "العالم" وفق مقولاته وتوجهاته وأهدافه، ويمـارس على هديه، مهمة استخلافه العمراني على العالم الذي سخر له ابتداء.

وبدون الوحي القادم من السماء الذي يحمل المنهاج فإن الإنسان سيضيع ويفقد القدرة على أداء وظيفته المرسومة. وهكذا تلقى آدم - منذ لحظة هبوطه الأولى - "كلمات" من ربه لتكون بمثابة الهادي والدليل، وجاءت الرسل من بعده تترى لأداء المهمة ذاتها.

إن "الدين" وفق هذه الرؤية يبدو برنامجا حضاريا وهو يكمل وينـاظر طرفي المسألة الآخرين: العالم والإنسان.

لم يقف القرآن الكريم عند حد الإخبار أو تحديد الشروط الملائمة للفعل الحضاري لحظة هبوط آدم عليه السلام، وإنما مضى عبر نسيجه كله يقدم المحفزات، وصيغ العمل، والأساليب التي تمكن الإنسان من إدامة جهده الحضاري (العمراني) ومده وإغنائه، أي - وفق المصطلح الحضاري - الانتقال بالحضارة من مرحلة النشوء إلى مرحلة النمو، فيما يبدو معه كتاب الله - بمعنى من المعاني - مشروعا حضاريا مفتوحا.

وعلى سبيل المثال - فإن القرآن الكريم يضع الجماعة المؤمنة في برنامج نشاط موصول ذي ثلاثة أبعاد: البعد التعبدي، والبعد المعرفي، والبعد العملي. وللوهلة الأولى يبدو أن البعد الأول معني بالجانب الروحي، والبعد الثاني بالجانب العقلي، والبعد الثالث بالجانب الجسدي. ولكن المسلم - على وجه الخصوص - يعرف، من خلال خبرته اليومية، وفقهه لكتاب الله سبحانه، أنه ليس ثمة فواصل في التجربة الإسلامية بين الروحي والعقلي والجسدي. وأن الممارسة التعبدية - مثلا - تنطوي على بطانة عقلية وأخرى جسدية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الممارسة المعرفية أو العملية.

إن كل ممارسة في المنظور الإسلامي، عبادة يتقرب بها الإنسان إلى الله سبحانه، وقد جعلت الأرض كلها، كما يقول رسول الله ﷺ (طهورا ومسجدا)[١٦]. وإذا كان الذكر هو لب العبادة، والشعائر الخمس هي الالتزامات التعبدية في حدودها الدنيا، فإن الفضاء يظل مفتوحا للمزيد من التعبد، ليس فقط بالممارسة الروحية، وإنما - أيضا - بالعمل والمعرفة، ويصبح أي جهد

[١٦] رواه مسلم ج٢/٦٤، كتاب المساجد، ورواه البخاري بلفظ آخر، ط محمد علي صبيح، القاهرة.

عقلي أو جسدي، إذا أريد به وجه الله، تعبدًا لله وتقربًا إليه، كما تصير العبادة نفسها مشروعًا عمليًا ومعرفيًا لترقية الحياة وإغنائها.

ومهما يكن من أمر فإننا، إذا جئنا إلى كل واحد من السياقات الثلاثة فإننا سنلحظ بوضوح ودون أية محاولة للإقحام، كيف أنه يمارس دوره في شحذ مهمة الإنسان العمرانية في العالم وحمايتها من التآكل أو السكون.

فالعبادة تمضي بالإنسان، والجماعة، صعدًا عبر مواقع الإسلام والإيمان والتقوى فالإحسان، لكي تجعلهما إزاء الحضور الإلهي في أقصى حالات التوتر الفعال والأداء في وتائره العليا، وهي مسألة ذات ارتباط أكيد بالمعطى الحضاري. هذا إلى أنها تمارس دورًا تحريريًا للإنسان إزاء كل الطاغوتيات والصنميات والحتميات وعوامل الشد والإعاقة التي تكبله عن التعبير عن طاقته، ولنا أن نتذكر - مرة أخرى - كيف أن العبادة في المنظور الإسلامي لا تقتصر على الشعائر المحدودة في الزمن والمكان فحسب، وإنما تمضي إلى كل جهد بناء، أو إضافة ذات غناء يبتغي بها المرء وجه الله سبحانه.

إن عبادة الله وحده، بالمفهوم الشامل، هي الهدف الذي يتحتم على الإنسان فردًا وجماعة، أن يصعد إليه أوجه أنشطته كافة {وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون*ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون}. وفي الوقت الذي ترسم المذاهب الوضعية - هي الأخرى - أهدافًا لحركتها الحضارية، تتميز - حينًا - بالغموض والمثالية، كما هو الحال عند هيغل، وتتميز - حينًا آخر - بالتحديات المادية الصارمة، كما هو الحال عند ماركس وانغلز، الأمر الذي قاد الأول - وهو يتحدث عن تجلي المتوحد من خلال الدولة، - إلى أن يعطيها المبررات الفلسفية سياستها العدوانية التي قد تقود إلى الدمار الحضاري والظلم البشري، وقاد الآخرين إلى تبني مبدأ دكتاتورية الطبقة العاملة وتبرير أي أسلوب تعتمده لتحقيق أهدافها ما دامت لا تعدو أن تكون منفذة أمينة لمنطق التبدل في وسائل الإنتاج، الأمر الذي قادها إلى تنفيذ عدد لا يحصى من المجازر الجماعية تجاه القوى المعارضة فيما هو نقيض التحضر والعمران.

في الوقت الذي ترسم المذاهب الوضعية أهدافاً كهذه نجد الموقف الإسلامي يحدد هدفه الواضح المتوحد المفتوح الذي يستقطب الفاعليات والمعطيات كافة: عبادة الله، والتوجه إليه، والتلقي عنه، لكي تتوحد في ممارساتها مع النواميس الكونية الشاملة، والنظام الإلهي الملزم في مداه البعيد، والذي ما منح هذا القدر من الحرية للإنسان إلا لكي يعتمدها باختياره في التساوق مع هذا النظام، والاندماج في المجرى العام للخلائق جميعاً، تمييزًا له - بهذه الحرية التي تنبثق عن دوره كخليفة ومكانته كسيد للعالمين - عن سائر خلق الله.

وثمة فرق شاسع، على كل المستويات الذاتية والحضارية والاجتماعية، في النتائج المتمخضة عن نشاط يبذله الإنسان وهو متساوق مع نواميس الوجود، متناغم مع مسيره ومصيره، أو وهو منشق على هذه النواميس متنافر معها بدءاً ومصيرًا.

أما الجهد العقلي أو المعرفي فقد أريد له - ابتداء - أن يكتشف سر الأشياء، وينقب عن السنن والنواميس، ويتعرف على العالم الذي سخر له ابتداء، من أجل ابتكار وتقديم التيسيرات الضرورية في حياة المؤمن، فيتمكن - بذلك - من التحرر من شد الضرورات وضغوطها، والتمخض أكثر فأكثر لله.

إننا نجد، من بدء القرآن إلى منتهاه، خطاباً معرفياً يرفع نداءه بالمفردات التي تتردد في جنبات كتاب الله: اسمعوا، أبصروا، سيروا، تفكروا، تدبروا، تفقهوا، اعلموا...إلخ. عبر عشرات المواضع ومئاتها، وهو هنا لا يريد المعرفة لذاتها، وإنما لتحويلها إلى أداة صالحة لتحقيق المهمة العمرانية في العالم، وتمكين الجهد التعبدي من مواصلة الطريق[١٧].

أما (العمل)، وما يرتبط به من دعوة مؤكدة في عشرات المواضع، للإصلاح ووقف الإفساد والتخريب، فيكفي أنه ورد في كتاب الله، بتصريفاته المختلفة أكثر من ثلاثمائة مرة، كأنه يريد تذكير المؤمن بأن عليه أن يعمل على مدار

---

[١٧] ينظر بالتفصيل: عماد الدين خليل: حول إعادة تشكيل العقل المسلم، سلسلة كتاب الأمة، الدوحة - ١٩٨٥م، ص٤١ - ٦١.

السنة ذات الثلاثمائة والستين يومـاً، لا يكل ولا يتكاسل، (فمن استوى يومـاه فهو مغبون)[١٨] كما يقول رسول الله ﷺ .

إننا نقرأ في كتاب الله هذه الدعوة الشاملة للعمل: {وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون} (التوبة: ١٠٥)، ونتذكر حديث الرسول ﷺ : "إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فاستطاع ألا تقوم حتى يغرسها فليغرسها فله بذلك أجر"[١٩]، فنعرف كيف أن الدور الحضاري للإنسان والجماعة المؤمنة يقوم على العلم والإبداع المتواصلين منذ لحظة الوعي الأولى حتى ساعة الحساب، ونعلم كيف أن الحياة الإسلامية يجب أن تكون فعلاً إبداعياً موصولاً.

إن العمل - على ذلك - هو المحور الأساس لوجود الإنسان فرداً وجماعة على الأرض وبمعياره يتحدد المصير في الدنيا والآخرة، وهو موقف ينسجم تماماً مع مبدأي "الاستخلاف" و "الاستعمار" اللذين أشرنا إليهما.

والعمل في المنظور القرآني لا يتشكل بمعزل عن الإيمان، ولكنه مشروط به، وطالما أكدت المعطيات القرآنية على حقيقة أن موقف الإنسان في العالم سيؤول إلى الخسران بمجرد افتقاد شرطيه الأساسيين: الإيمان والعمل الصالح: {والعصر إن الإنسان لفي خسر إلاّ الذين آمنوا وعملو الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر} (العصر: ١-٣)، {كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله...} (آل عمران: ١١٠).

والإيمان الذي يقوم عليه بنيان الدين يجيء بمثابة "معامل حضاري" يمتد أفقياً لكي يصب إرادة الجماعة المؤمنة على معطيات الزمن والتراب ويوجهها في مسالكها الصحيحة، ويجعلها تنسجم في علاقاتها وارتباطاتها مع حركة الكون والطبيعة ونواميسها فيزيدها عطاء وقوة وإيجابية وتناسقاً، كما أنه يمتد

---

[١٨] رواه السخاوي بسند ضعيف في المقاصد الحسنة، ص٤٠٢. ط دار الكتب العلمية، بيروت.

[١٩] ذكره علي بن عبد العزيز في المنتخب بإسناد حسن عن أنس (رضي الله عنه): (عمدة القاري في شرح صحيح البخاري) لبدر الدين العيني: باب الحرث والزراعة.

في العمق ليبعث في الإنسان الإحساس الدائم بالمسؤولية، ويقظة الضمير، ويدفعه في سباق زمني لاستغلال الفرصة التي أتيحت له كي يفجر طاقاته، ويعبر عن قدراته التي منحه الله إياها، على طريق (القيم) التي يؤمن بها و (الأهداف) التي يسعى لبلوغها، فيما يعتبر جميعاً - في المنظور الإسلامي - عبادة يتقرب بها الإنسان إلى الله.

ومع (العبادة) و (المعرفة) و (العمل)، هناك دعوة قرآنية مؤكدة لتوظيف (الزمن) و (المكان) وهي مسألة ذات أهمية بالغة في نشوء الحضارات ونموها.

والقرآن الكريم يصف المؤمنين الجادين بأنهم {يسارعون في الخيرات} (آل عمران: ١١٤)، (الأنبياء: ٩٠)، (المؤمنون: ٦١)، وأنهم {لها سابقون} (المؤمنون: ٦١). والمسارعة والسبق مفردتان تحملان دلالتهما الزمنية على ضرورة توظيف الزمن باعتباره الفرصة التي منحها الله للإنسان حيث يتحتم عليه الإحسان في التعامل معها.

ومع توظيف الزمن دعوة لتوظيف المكان، والتعامل بجدية مع الكتلة التي سخرت للإنسان ابتداء، والتي صيغت سننها وأبعادها بما ينسجم ومهمة الإنسان العمرانية في العالم شريطة أن يشمر عن ساعد الجد ويعمل عقله وجهده لاكتناه سرها وتوظيف طاقاتها لأداء مهمته في الأرض.

والملاحظ في علاقة الإنسان بالكتلة أو المكان، أنها في الإسلام تأخذ طابع الألفة والتناغم والانسجام مع العالم، ومحاولة التعرف عليه وتوظيفه، كما أنها تصور العالم ليس خصماً غامضاً يقف في مواجهة الإنسان فيدفعه هذا إلى غزوه وهتك سره وإشهار الحرب ضده، إنما خادم مطيع لمطالب الإنسان وضروراته. P.126

وإذا كانت الكتلة في بعض المذاهب الوضعية تتحول إلى حتميات تقهر الإنسان وترغمه على الخضوع لمقولاتها، وإذا كانت في مذاهب أخرى خصماً يتحتم غزوه، فإنها في المنظور القرآني تأخذ موقعها الملائم في خدمة الإنسان، تخضع وتعطي، إذا أحسن التعامل معها، ولا تقهر وتستعبد كما هو الحال في العديد من النظريات والمذاهب الوضعية.

وفي كل الأحوال يغدو الزمن والمكان، في المنظور القرآني، فرصة مضافة لأداء الدور العمراني، وفضاء ملائما لنشوء الحضارات وازدهارها.

ويبدو الصراع في القرآن الكريم فرصة، أو آلية أخرى، للفعل الحضاري، ويجب أن نتذكر أنه في الإسلام لا يغطي الصراع مساحة التجربة كلها (كما هو الحال مثلا في بعض مذاهب التفسير التاريخي وبخاصة المادية التاريخية) فهنالك، وبموازاته عنصر التناغم والتوافق الذي يغطي المساحة الواسعة ومهما يكن من أمر فإنه في القرآن الكريم يحمل خصوصياته بالمقارنة مع المذاهب الأخرى.

إن أبرز معطيات (المثالية) الهيغلية تتمثل في ذلك التأكيد الدائم على أن الحركة الحضارية تحقق مسيرتها صوب الأكمل والأحسن عن طريق الصراع المستمر بين النقائض في عالم الأفكار. وجاء رواد التفسير المادي (ماركس وانغلز) لكي يأخذا عن هيغل مقولته في صراع النقائض كأساس للحركة الحضارية، وسحبها من عالم الأفكار إلى عالم المادة، ووسائل الإنتاج على وجه التحديد، تلك التي تخلق ظروفها الإنتاجية فصيغها الحضارية. واتهم الرجلان هيغل بأنه صنع رجلا يمشي على رأسه، ولكنهما وهما بصدد تعديل الوقفة أخطأ المحاولة فصنعا رجلا يمشي على بطنه. وعندما جاء توينبي قدم نظريته في (التحدي والاستجابة) مفسرا بها حركة الحضارات نشوءا ونموا وتدهورا وانحلالا، وهي في نبضها تقوم على الجدل أو الصراع بين الإنسان والبيئة الجغرافية أو الظرف التاريخي، مانحة الإنسان والجماعة فرصتهما في الاختيار وتقرير المصير بخلاف العديد من المذاهب الأخرى.

بمجرد أن نرجع ثانية إلى واقعة خلق آدم فإننا سنلتقي بهذا المقطع ذي الارتباط الوثيق بمسألة الصراع: {...وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم، فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين*وقلنا: يا آدم أسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما، ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين*فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين...} (البقرة: ٣٤-٣٦).

فمنذ لحظات الخلق الأولى ينفجر الصراع باتجاهين: بين الإنسان والشيطان، وبين الإنسان والإنسان. ثم ما يلبث أن يمتد إلى مساحات واسعة تضم جناحيها حتى على الفضاء المكاني الذي يتعامل معه الإنسان، حيث نجد أنفسنا قبالة التضاد الموزون بين السالب والموجب، والتركيب الزوجي الذي يتجاوز عوالم الحياة على اختلاف درجاتها، إلى صميم المادة. وهو في كل الأحوال مصدر التوليد والتكاثر والحركة والاتساع[٢٠].

على مستوى الإنسان والبشرية يأخذ الصراع، أو التقابل الثنائي الفعال، أكثر من صيغة، ويمتد إلى أكثر من اتجاه. فهناك الصراع بين الإنسان والشيطان، وهو صراع شامل واسع معقد متشابك.. إنه تقابل بين الخير والشر على أوسع الجبهات.. تقابل لابد منه إذا ما أريد للحياة البشرية أن تتجاوز الكسل إلى النشاط، والفتور إلى التمخض، والسكون إلى الحركة. إنه ابتلاء فعال لن يأخذ تاريخ البشرية - بدونه - صيغته الإيجابية ولا يمضي إلى غاياته الموسومة منذ هبوط آدم إلى يوم الحساب: {كل نفس ذائقة الموت، ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون} (الأنبياء: ٣٥)، {ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين} (العنكبوت: ٣)، {ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض} (الحج: ٥٣)، {يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان} (الأعراف: ٢٧).

على مستوى الإنسان نفسه يأخذ الصراع، والتنوع، والاختلاف، والتضاد، صيغا شتى، تستقطبها كلمتا الإيمان والكفر، أو الحق والباطل، ومن خلال الصراع المتطاول بين الأضداد تتحرك مياه التاريخ، فلا تركد ولا تسكن، وتحفظ بهذا قدرتها على التجدد والنقاء.

إن الإرادة الحرة والاختيار المفتوح اللذين منحا للإنسان فردا وجماعة، للانتماء إلى هذا المذهب أو ذاك يقودان - بالضرورة - إلى عدم توحد البشرية وتحولها إلى معسكر متشابه واحد أو أرقام في جداول رياضية صماء.. إن قيمة

---

[٢٠] ينظر: (الشعراء: ٧)، (لقمان: ١٠)، (ق: ٧)، (الذاريات: ٤٩)، (عبس: ٣٦)، (الزخرف: ١٢)، (طه: ٥٣).

الحياة الدنيا وصيرورتها الحضارية الدائمة تكمن في هذا الصراع القائم بين كتل البشرية المختلفة، المتضادة، الموزعة، وإن حكمة الله سبحانه شاءت، حتى بالنسبة إلى الكتلة أو المعسكر الواحد أن تشهد انقساما وتغيرا وتنوعا وصراعا تمييزا لها عن حياة الخلائق الأخرى الأعلى مرتبة أو الأدنى سلما: {ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن يدخل من يشاء في رحمته والظالمون ما لهم من ولي ولا نصير} (الشورى: ٨)، {لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم، فاستبقوا الخيرات} (المائدة: ٤٨)، {ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين* إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم...} (هود: ١١٨-١١٩).

بل إن القرآن، انطلاقا من رؤيته الواقعية، يبين في غير موضع كيف أن (الأكثريات) البشرية تقف دائما بمواجهة الحق الذي لا تنتمي إليه إلا القلة الطليعية الرائدة، نظرا لما يتطلبه هذا الانتماء من جهد وتضحية وعطاء دائم لا يتقبلها الكثيرون[٢١].

وكثيرا ما يكون اختلاف الألسنة والألوان، والذي يعقبه تغير الثقافات والأجناس، أحد العوامل المؤثرة التي تكمن وراء الصراع البشري المحتوم[٢٢].

أما الهدف من وراء هذا التغاير الذي يعقب تنوعا وتدافعا وصراعا، فهو - مرة أخرى - تحريك الحياة نحو الأحسن، وتخطي مواقع الركون والسكون والفساد، ومنح القدرة للقوى الإنسانية الخيرة كي تصقل قدراتها قبالة التحديات المتعاقبة التي يفرضها التدافع، وأن تسعى لتحقيق المجتمع المؤمن الذي ينفذ أمر الله سبحانه في العالم: {ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين} (البقرة: ٢٥١)، {ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيا اسم الله كثيرا، ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز*الذين إن مكناهم في

---

[٢١] ينظر: (المؤمنون: ٧٠)، (الزخرف: ٧٨).

[٢٢] ينظر: (الروم: ٢٠-٢٢).

الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور} (الحج: ٤٠-٤١).

هذا إلى أن الصراع يغدو ميدانا حيويا، للكشف عن مواقف الجماعة البشرية والتعرف على أصالة المؤمنين. ففي جحيم المعارك، وعلى وهجها المضئ يتضح الذهب من التراب، ويماز الطيب من الخبيث، ويسقط كل الضعفة والمنافقين والعاجزين والمترددين عن مواصلة الحركة صوب المصير المرسوم: {ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم} (محمد: ٣١)، {وليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه عل بعض فيركمه جميعا...} (الأنفال: ٣٧)، {ولو شاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض} (محمد: ٤).

وفي الوقت الذي تسعى بعض المذاهب الوضعية إلى تصور عالم لا صراع فيه (المثالية في مرحلة تجلي المتوحد والمادية التاريخية في مرحلة حكم البروليتاريا) يسوده السلام والمحبة، فتتجاوز بهذا واقعيتها وتغفل عن أصول الحركة الحضارية، نجد القرآن الكريم يقدم رؤية واقعية، ويتعامل مع تجارب واقعة وينبثق عن تصور يجمع الماضي والحاضر والمستقبل، فيؤكد ظاهرة الصراع من جهة، ويقر من جهة أخرى التمايز الأبدي للشعوب والأقوام والجماعات، ويصعد - من جهة ثالثة - صيغ الصراع والتدافع حتى ليصل بها إلى مرحلة التعارف والتعاون دون أن يتجاوز بهذا واقعيته أبدا: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم...} (الحجرات: ١٣).

أما دور الإنسان والجماعة المؤمنة في ميادين الصراع الدائم فيأخذ اتجاهين: أحدهما ذاتي يمارسه الإنسان المسلم فيما سماه الرسول ﷺ : (الجهاد الأكبر) لما يتطلبه من مصاعب ويستلزمه من قدرة على المقاومة والمراقبة والحذر والتجرد، وهو يهدف إلى مواجهة الإنسان لذاته وتغييرها تغييرا حركيا مستمرا من أجل أن يسقط عنها كل النزاعات والشهوات والممارسات السلبية التي من شأنها أن تصدها عن التحقق العقدي الذي يتطلب شروطا نفسية وأخلاقية

وذهنية. وبدون هذا الجهد المتواصل من أجل تغيير الذات فإنه لا ينتظر حدوث تغيير أساسي على مستوى الصراع الخارجي في العالم: {إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم...} (الرعد: ١١).

وأما الاتجاه الثاني فهو ما يصطلح عليه القرآن والسنة باسم (الجهاد) وهو يتضمن كل أشكال الصراع الخارجي على الإطلاق: مذهبيا وسياسيا وعسكريا وأخلاقيا واقتصاديا وحضاريا، وهو - بهذا - يحتل مساحة للحركة أوسع بكثير من تلك التي تحتلها صراعات التفسير الوضعي وبخاصة المثالية والمادية. كما أنه يتضمن ديمومة زمنية يعبر عنها حديث الرسول ﷺ (الجهاد ماض منذ أن بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال)[٢٣].

إن القرآن الكريم يبين لنا كيف أن هذا الجهاد هو صراع دائم بين معسكرين كبيرين كل منهما ينتمي إلى فكرة، ويلتزم موقفا، ويعمل في سبيل: {الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت} (النساء: ٧٦)، وسواء تم النصر لمعسكر الإيمان في مراحل تاريخية محددة، كما حدث - فعلا - لعديد من الأديان السماوية الكبرى، أم أنه سيتم - ثانية - لحساب الإسلام، كمحصلة نهائية للموقف الديني في يوم قريب أم بعيد: فإن جهاد المؤمنين ماض في بقاع العالم، بكل وسيلة شريفة، وإلى يوم القيامة، وهو الذي حركهم، ويحركهم دوما لتحقيق كلمة الله: {والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون} (يوسف: ٢١).

إن الجهاد - سواء بالكلمة والحوار أم القوة والصراع وفق مقتضى الحال - يضع الأمة الإسلامية أمام مسؤوليتها الحضارية في العالم، ويمنحها فاعلية دائمة أمام التجارب والمواقف البشرية، تتجاوز حدود الزمان والمكان، ويرفعها إلى موقع (الشهادة) على الناس، ذلك الموقع (الوسط) المميز، المتفرد، الذي لن ترتفع إليه إلا عندما تمارس جهادها الدائم على كل الجبهات: أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر، وحوارا بالكلمة وكفاحا مسلحا: {وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا} (البقرة: ١٤٣).

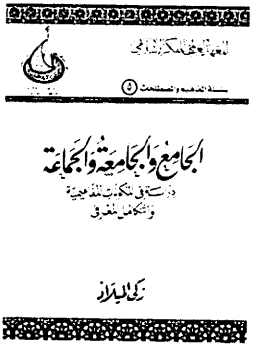
---

[٢٣] رواه أبو داود في كتاب الجهاد، باب الغزو مع أئمة الجور.

صدر حديثًا عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الجامع والجامعة والجماعة

دراسة في المكونات المفاهيمية والتكامل المعرفي



زكي الميلاد

٧٣ صفحة
الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م

يعد التشوه المفاهيمي والمعرفي أحد الملامح الأساسية للانهيار الذي أصاب الأمة الإسلامية، أو عرضًا كئيبًا من أعراض المرض الثقافي والفكري الإسلامي، فقد أُصيبت الأمة بحالة خلل هيكلي في رؤيتها للمفاهيم التي تشكل نسقها المعرفي، لعل ملامحه غياب أو تشويه المدلولات الحقيقية؛ بل والحضارية لبعض المفاهيم، ومن المفاهيم التي لحقها التشويه أو النسيان الجامع، الجامعة، الجماعة.

وهذا الكتاب، هو محاولة لاستجلاء ملامح التكامل المعرفي بين المفاهيم الثلاثة، وما تختزله من مكونات مفاهيمية.

فرضية هذا الكتاب، أن ثمة رابطًا لغويًا مفاهيميًا بين الألفاظ الثلاثة، ويزعم الكتاب أن هناك ما يجمع بينها من حيث التكامل المعرفي، وأن كلاً منها يأخذ من الآخر أخذًا معنويًا ومفهوميًا من خلال مداخل ومسالك يستجليها المؤلف عبر صفحات هذا الكتاب.

نظرات مصطلحية في كتاب "مفردات ألفاظ القرآن" للراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٣هـ)

مصطفى فوضيل*

خلاصة

حاول الباحث في هذا المقال بيان الأفكار الآتية:

- تفرد الراغب الأصفهاني في تاريخ الدراسات القرآنية عامةً ومعجمات القرآن خاصة، بسبب عنايته بالسياق (لخصوصية مدلولات ألفاظ القرآن).

- أن هذا الكتاب مرجع في تحقيق مفردات القرآن، وفي تحديد العديد من مصطلحات العلوم الشرعية. بل في علوم أخرى أيضاً.

- إعادة النظر في عد المفردات ضمن كتب الغريب، فصحيح أن فيه الغريب، ولكنه ليس كتاباً في الغريب.

- أن الراغب اهتم بمفردات القرآن ضمن نسق معرفي تطلع من خلاله إلى بناء رؤية أو نظرية في علم بيان القرآن. كما وقف الباحث عند بيان:

- مظاهر التدخل بين مفردات القرآن وبين مصطلحات العلوم الشرعية: ومنها: تنوع صور المصطلحات الواردة في الكتاب بالنظر إلى علاقتها بالقرآن الكريم. فمنها المصطلح الذي احتفظ بصورته القرآنية (كالبيع) ومنها الذي اختلفت صورته لكنها مشتقة من لفظ القرآن (كالملاعنة)، ومنها الذي هو مستقل بصورته ومفهومه (كالمحاضرة).

---

* دكتوراه دولة في الدراسات الإسلامية. أستاذ باحث بمعهد الدراسات المصطلحية كلية الآداب جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس - المغرب.

- تنوع مصطلحات العلوم الواردة في المفردات بين مصطلحات فقهية وأصولية وكلامية ومصطلحات أخرى، والعرض أورد نماذج منها مما يظهر فيه ضرب من التداخل والتكامل.

كتاب مفردات ألفاظ القرآن "لأبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، من أهم وأحسن ما ألف في مجال الدراسات القرآنية واللغوية. وهذه الأهمية نابعة من كون الكتاب محتويا على ثروة لغوية نفيسة، محررة، ومرتبة ترتيبا معجميا، يفيد عموم الباحثين في العلوم الإسلامية والعربية. وقد وظف الراغب هذه الثروة اللغوية في تحقيق ألفاظ القرآن وتحصيل معانيها. وانتهى به منهجه في الكتاب إلى نموذج متفرد في تحديد الدلالة القرآنية تحديدا دقيقا. ذلك بأنه اجتهد في تلمس أصول الألفاظ ومداراتها، والإشارة إلى كثير من جزئيات المعاني المندرجة تحتها، معتبرا سياق الكلام، جاعلا قصده الأسمى ضبط مدار المعنى الذي يدور عليه اللفظ في القرآن جملة.

يقول الدكتور الشاهد البوشيخي: "إن الراغب الأصفهاني في المفردات يكاد يتفرد بشيء لم يسبق إليه و لم يلحق فيه، وهو التفطن إلى خصوصية الدلالة القرآنية، مما أكسبه تدقيقا في الشرح ميزه عن سواه تمييزا"[١].

وللزركشي كلام بنحو هذا نوه فيه بتفرد الراغب في هذا المقام، مشيرا إلى السر فيه، فقد قسم الزركشي القرآن قسمين: أحدهما ورد تفسيره بالنقل... و"الآخر ما لم يرد فيه نقل عن المفسرين، وهو قليل، وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق، وهذا يعنى به الراغب كثيرا في كتاب المفردات، فيذكر قيدا زائدا على أهل

[١] نحو منهج لدراسة مفاهيم الألفاظ القرآنية/الدكتور الشاهد البوشيخي" بحث ألقي في الدورة التدريبية التي عقدت في موضوع: "القرآن المجيد وخطابه العالمي" بتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، بكلية الآداب بأغادير - المغرب، ١٤-١٩ محرم ١٤١٨/٢١-٢٦ ماي ١٩٩٧.

اللغة في تفسير مدلول اللفظ، لأنه اقتنصه من السياق"[٢]. وفي موضع آخر يقول: "وهو يتصيد المعاني من السياق لأن مدلولات الألفاظ خاصة"[٣].

هل المفردات كتاب في الغريب؟

إن ما سبق من الكلام يحملنا على التوقف في اعتبار هذا الكتاب من كتب الغريب. وأعتقد أن هذه المسألة في حاجة إلى تحرير ومراجعة، فقد دأب كثير من العلماء الباحثين على عدِّ المفردات في كتب غريب القرآن. ومن هؤلاء الإمام الزركشي نفسه[٤]، والإمام السيوطي[٥]، ومن المحدثين الدكتور محمود نحلة[٦] والدكتور فتحي الدابولي[٧] وغيرهم. وأغرب من ذلك أن أحد المحققين للمفردات قال في المقدمة: "إن كتاب المفردات يعتبر موسوعة علمية صغيرة، فقد حوى اللغة والنحو والصرف والتفسير والقراءات والفقه والمنطق والحكمة والأدب والنوادر وأصول الفقه والتوحيد، فأجدر به أن يحتل الصدراة بين الكتب المؤلفة في غريب القرآن ومعانيه"[٨].

مفهوم الغريب:

يلخص الدكتور محمود نحلة مفهوم الغريب فيقول: "الغريب في اللغة ما خلاف الشائع المألوف وتباعد عنه. وفي اصطلاح البلاغيين هو الوحشي أو

---

[٢] الزركشي، بدر الدين (ت، ٧٩٤هـ): "البرهان في علوم القرآن"، ت: أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ج٢، ص١٧٣، وفي الإتقان للسيوطي، جلال الدين (ت، ٩١٠هـ)، المكتبة الثقافية، بيروت، ج٢، ص١٨٣، نقلاً عن الزركشي: "اقتضاه السياق".

[٣] الزركشي، مصدر سابق، ٢٩١/١.

[٤] الزركشي، مصدر سابق، ٢٩١/١.

[٥] السيوطي، مصدر سابق ١١٣/١.

[٦] نحلة، أحمد محمود: دراسات قرآنية في جزء عم، دار العلوم العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص٧٦.

[٧] الدابولي، فتحي أنور: غريب القرآن دراسة وصفية، مجلة المنهل العدد ٤٩١، ص١١٣-١١٩.

[٨] انظر تقديم د. صفوان داوودي للمفردات، وقد بذل المحقق جهدًا مشكوراً في إخراج المفردات في صورة حسنة، وذيله بعدة فهارس نافعة، لكن فاته فهرس المصطلحات مرتبة بحسب العلوم، وهو من أهم ما ينبغي العناية به في الفهارس والكشافات.

الحوشي الذي لا يظهر معناه إلا بالتنقير عنه في كتب اللغة المبسوطة ثم ينقل عن ابن الأثير أن الوحشي قسمان: غريب حسن، وغريب قبيح. ثم يقسم الألفاظ إلى ثلاثة أقسام: قسمان حسنان، وقسم قبيح، "فالقسمان الحسنان أحدهما ما تداول استعماله الأول والآخر من الزمن القديم إلى زماننا هذا ولا يطلق عليه وحشي، والآخر ما تداول استعماله الأول دون الآخر ويختلف في استعماله بالنسبة إلى الزمن وأهله. وهذا هو الذي يعاب استعماله عند العرب، لأنه لم يكن عندهم وحشياً وهو عندنا وحشي، وقد تضمن القرآن الكريم منه كلمات معدودة، وهو التي يطلق عليها غريب القرآن... وأما القبيح من الألفاظ الذي يعاب استعماله فلا يسمى وحشياً فقط، بل يسمى الوحشي الغليظ"[٩].

وينقل عن الأستاذ مصطفى صادق الرافعي - رحمه الله تعالى - قوله: "وفي القرآن ألفاظ اصطلح العلماء على تسميتها بالغرائب، وليس المراد أنها منكرة أو نافرة أو شاذة كما رأيت في باب اللغة، فإن القرآن منزه عن هذا جميعه، وإنما اللفظة الغريبة ها هنا هي التي تكون حسنة مستغربة في التأويل بحيث لا يتساوى في العلم بها سائر الناس"[١٠].

وقد لا نكون في حاجة إلى بسط القول - بأكثر مما ذكر - في تعريف الغريب وبيان مفهومه حتى نزن به كتاب المفردات، ومهما يكن من اختلاف في ذلك فإن أحدًا - فيما نعلم، والله أعلم - لم يقل إن ألفاظ القرآن كلها غريبة، علماً بأن الراغب قد عُنيَ بها جميعاً، ولم يستثن منها شيئاً.

والحق أن كتاب "المفردات" أشمل وأوسع وأعمق من مجال الغريب بمعناه الشائع، وهذا بحسب واقع الكتاب الناطق، وبحسب قصد كاتبه الذي نص عليه نصاً.

- فمن ذلك أن الراغب لم يشر في مقدمة "المفردات" إلى اسم له محددٌ وواضح، وإنما قال - بعد أن نبه على مركزية الألفاظ المفردة في الخطاب

---

[٩] نحلة، محمود: مصدر سابق، ص٧٢.

[١٠] نحلة، محمود، مصدر سابق، ص٧٤.

القرآني، ومركزيتها في بنية العلوم عمومـًا -: "وقد استخرت الله تعالى في إملاء كتاب مستوفٍ منه مفردات ألفاظ القرآن على حروف التهجي... والإشارة فيه إلى المناسبات التي بين الألفاظ المستعارات منها والمشتقات حسبما يحتمل التوسع في هذا الكتاب"[١١].

ففي هذا النص تحديد دقيق لموضوع الكتاب ومادته، وبيان للمنهج المتبع في جمعها وتصنيفها وترتيبها وعرضها. كما أن تعبير الراغب بلفظ "الاستيفاء" يؤكد قصده إلى استيعاب جميع ألفاظ القرآن بحيث لم يقصر اهتمامه على ألفاظ دون أخرى، ولم يشر إلى غريب ولا إلى غيره. ولا يقدح في أصل المسألة أن يكون قد فات الراغب بعضُ الألفاظ مما نبه عليه السمين الحلبي (ت، ٧٥٦هـ) في "عمدة الحفاظ"[١٢]، ومحقق المفردات الدكتور صفوان داوودي، فهي ألفاظ معدودة على رؤوس الأصابع كما يقال!!. ثم إن العناوين التي في أوائل النسخ مما ألحقه

- ومن ذلك أن كتاب المفردات يختلف كثيرًا عن كتب الغريب كتفسير غريب القرآن لابن قتيبة (ت، ٢٧٦هـ)[١٣]، وتفسير غريب القرآن المسمى بنزهة القلوب لابن عُزَيِّز السجستاني (ت، ٣٣٠هـ)[١٤] وغيرهما. بل إنه يختلف عن كتب معاني القرآن للفراء (ت، ٢٠٧هـ) والزجاج (ت، ٣١١هـ)

---

[١١] مقدمة "المفردات".

[١٢] السمين الحلبي، أحمد بن يوسف: "عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ"، ت: د. محمد التونجي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٥م، ج١، ص٣٨-٣٩.

[١٣] طبع بتحقيق د. أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

[١٤] قال السيوطي: "أقام في تأليفه خمس عشرة سنة يحرره هو وشيخه أبو بكر الأنباري" الإتقان ج١، ص١١٣. وقال د. الداوودي: "وهو أشهر الكتب المؤلفة في هذا الشأن وله طبعات كثيرة أولها للأستاذ مصطفى عناني ١٣٢٦هـ/١٩٣٦م القاهرة. ثم عني بتحقيقه لجنة من أفاضل العلماء وطبعته مطبعة محمد علي صبيح سنة ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م. وهاتان الطبعتان على حسب الحروف أي الكلمات المبدوءة بحرف الهمزة ثم الباء ثم الثاء الخ. ثم طبعته دار التراث بالقاهرة على حسب السور أي غريب سورة الفاتحة ثم سورة البقرة الخ. وطبع الكتاب على هامش "تبصير الرحمن" للمهائمي - بولاق ١٢٩٥هـ وعلى هامش تفسير ابن كثير ١٣٢٥هـ، وطبع حديثـًا على هامش بعض المصاحف. (مجلة المنهل/مصدر سابق، ص١١٨، هامش ٢٧).

والمجاز لأبي عبيدة (ت، ٢١٠هـ) وغيرهم، حيث تلحق عادة بكتب الغريب، أو تلحق هي بها[١٥]. وهذه الكتب تهتم بالجانب اللغوي وتُعْنَى بالغريب غاية العناية أكثر من أي شيء آخر. في حين يجتمع عند الراغب اللغة عامةً ولغة القرآن خصوصاً والمصطلح أيضاً. وهنا ينبغي التفريق بين كون المفردات متضمناً للغريب - وهو ما لا يمكن إنكاره - وبين كونه كتاباً في الغريب، وهما صنفان بينهما بون شاسع.

- ومن ذلك أيضاً أننا عندما نتأمل - بعناية - في مقدمة المفردات فإنا نجد الراغب متطلعاً إلى بناء "نظرية" في علم بيان القرآن. وقد نص على أن كتابه هذا جاء في سياق تأليفي مقصود... فقبله كانت "الرسالة المنبهة على فوائد القرآن". ثم كتاب "الذريعة إلى مكارم الشريعة". قال: "وذكرت - أي في تلك الرسالة - أن أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، .. وليس ذلك نافعاً في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع". ثم قال: "وأتبع هذا الكتاب إن شاء الله تعالى ونسأ في الأجل بكتاب ينبئ عن تحقيق الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد وما بينها من الفروق الغامضة"[١٦].

ويضاف إلى هذا أنه توسع في العلوم اللفظية بمباحثها المختلفة في مقدمة تفسيره[١٧].

ويفهم من قول الراغب السابق: "والإشارة فيه إلى المناسبات التي بين الألفاظ المستعارات منها والمشتقات حسبما يحتمل التوسع في هذا الكتاب". إن كتاب "المفردات" - في مداه الحقيقي الذي يتصوره المؤلف - أبعد وأوسع مما هو عليه الآن. وذلك لأن استخلاص دلالة اللفظ القرآني يستلزم النظر إليه اعتماداً على:

---

[١٥] قال الشيخ أبو عمرو ابن الصلاح: وحيث رأيت في كتب التفسير: "قال أهل المعاني "فالمراد مصنفو الكتب في معاني القرآن كالزجاج ومن قبله (الزركشي: مصدر سابق، ٢٩١/١).

[١٦] مقدمة المفردات.

[١٧] نشرت تحت عنوان "مقدمة جامع التفاسير، مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة" تحقيق الدكتور أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

- ملاحظة الفرق بين اللفظ ومرادفه بحسب دلالة اللغة ثم بحسب الاستعمال القرآني.
- رصد اختلاف دلالة اللفظ الواحد تبعًا لاختلاف السياق.
- رصد اختلاف المعاني وتنوعها بسبب اختلاف الاشتقاق والتصريف.

ولاشك في أن مراعاة كل ذلك يستلزم أعمارًا متعددة وأعمالاً ضخمة جدًا نظرًا لخصوصية النص القرآني المعجز.

لقد كان الراغب على وعي تام بذلك المدى الواسع، لكنه اكتفى بالتنبيه والإشارة... وفي ذلك علامة ومنارة!!.

إن اهتمام الراغب إذن بتحقيق الألفاظ المفردة وارد ضمن نسق معرفي محكم. ولعل من مظاهر هذا النسق امتداد العناية به من تحقيق ألفاظ القرآن الكريم إلى التنبيه والاهتمام - ضربًا من الاهتمام - بتحديد اصطلاحات العلوم. يقول: "وليس ذلك نافعًا في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع، فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حذاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم. وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعات عنها والمشتقات منها وبالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالإضافة إلى لبوب الحنطة"[١٨].

ففي هذا النص تتجلى محورية اللفظ القرآني في بنية العلوم الإسلامية والعربية، وقد بنى عليها الراغب تصوره لتصنيف العلوم التي يأتي على رأسها "عِلمُ القرآن" (هكذا بالمفرد! وفيه دلالة خاصة) ثم تليه علوم الشرع التي نشأت حوله.

ويتجلى في النص أيضًا خطر اللفظ في علم القرآن وخطر المصطلح في علوم الشرع، بل في سائر العلوم. ولعل هذا هو ما يدفع بعض العلماء والباحثين

---

[١٨] مقدمة المفردات.

إلى القول باصطلاحية ألفاظ القرآن لما يلاحظ من تميز وخصوصية في دلالاتها الاستعمالية في الخطاب القرآني[١٩].

ومن هذه النافذة يمكن أن نطل على مظهر عظيم من مظاهر التداخل بين علم القرآن وهو الوحي، وبين العلوم التي أسسها العقل المسلم استناداً إلى الوحي بياناً وتبيُّناً. ونطل بعد ذلك على مظهر من مظاهر التداخل والتكامل بين تلك العلوم ذاتها نظرًا لوحدة مصدرها.

المصطلح في "المفردات":

لقد أورد الراغب رحمه الله تعالى في هذا الكتاب عدة مصطلحات في علوم مختلفة تزيد على خمسين ومائتي مصطلح معرَّف، فضلاً عن المصطلحات التي ذكرها من غير تعريف. وفي هذا دلالة على إحساس قوي بقيمة المصطلح وضرورة تعريفه وتحقيقه. وفيه دلالة أيضا على أن استحضار الدلالة القرآنية للألفاظ مفيد جدًا في تحقيق مصطلحات العلوم.

فمن مظاهر ذلك تصحيحه لما ذهب إليه أصحاب الشافعي رضي الله عنه من أن الطَّهُور بمعنى المُطَهِّر، قال: "وذلك لا يصح من حيث اللفظ لأن فَعُولاً لا يبنى من أفْعَل وفعَّل، وإنما يبنى ذلك من فَعُل. وقيل: إن ذلك اقتضى التطهير من حيث المعنى، وذلك أن الطاهر ضربان: ضربٌ لا يتعداه الطهارة كطهارة الثوب، فإنه طاهر غير مطهر به، وضربٌ يتعداه فيجعل غيره طاهرًا به، فوصف الله تعالى الماء بأنه طهور تنبيهاً على هذا المعنى". ذكر الراغب هذا عند حديثه عن قوله تعالى: {وأنزلنا من السماء ماءً طهوراً} (الفرقان: ٤٨)[٢٠].

ومن هذا القبيل تلك الوقفة الدقيقة التي وقفها مع مصطلح "المجمل" حين قال: "وقول الفقهاء: "المجمل ما يحتاج إلى بيان" فليس بحدٍّ له ولا تفسير، وإنما

---

[١٩] من القائلين بهذا القول الدكتور عبد المجيد النجار في بحث له بعنوان: "مصطلح الشهادة على الناس في القرآن الكريم وأبعاده الحضارية"، منشورة ضمن أعمال ندوة (الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية) بتعاون بين شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب سايس - فاس ومعهد الدراسات المصطلحية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٦.

[٢٠] المفردات/طهر.

هو ذكر أحد أحوال بعض الناس معه، والشيء يجب أن تُبيَّن صفته في نفسه التي بها يتميز، وحقيقة المجمل هو المشتمل على جملة أشياء غير ملخصة"[٢١]. فانظر إلى تنبيه الذكي على ذلك الشرط الضروري في التحديد والتعريف!

ويلاحظ أن المصطلحات التي أوردها الراغب تنتمي إلى عدة علوم، وتتنوع بين:

- مصطلحات في الفقه كالطهارة والصلاة والزكاة وبيع الغرر وبيع العرايا والرهن والمضاربة والتعزير والمشرَّق والمناسخة في الميراث.

- ومصطلحات في الأصول كالمشكل والبيان والمبهم والمحكم والمتشابه والضروري والفرض الواجب المحظور والحُكم والتخصيص والإجماع والاجتهاد والنسخ وغيرها.

- ومصطلحات في العقيدة والكلام والمنطق: كالإسلام والإيمان والفسق، والذات والرجعة والعصمة والإرادة والمشيئة والعرض، والنظر والقياس والمناظرة والبرهان والحال والوجود.

- ومصطلحات أخرى في اللغة والطب وغيرهما.

ويلاحظ من جهة أخرى أن تلك المصطلحات تتنوع - بحسب صورها في علاقتها بالقرآن الكريم إلى أنواع:

- فنوع ورد في القرآن بصيغته وصورته ثم استعمل في أحد العلوم، كمصطلح البيع مثلاً فإنه ورد في القرآن الكريم ثم خصص له باب في الفقه مشهور، وباعتبار ما ضُمَّ إليه فقد يذكر مجموعاً لاندراج أنوع وأصناف من البيع تحته كبيع المقايضة والبيع بالمراسلة وبيع المضطر وبيع الغرر... وغيرها[٢٢].

- ونوع لم يرد بصورته لكن يرجع في أصله إلى القرآن، فمن ذلك مصطلح الملاعنة[٢٣]، وهو باب معروف في الفقه أيضاً، ولم يرد بهذه الصورة

---

[٢١] المفردات/جمل.

[٢٢] انظر نزيه حماد: معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، ٩٥-١٠٤، الدار العالمية للكتاب والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

[٢٣] المفردات/لعن.

في القرآن، لكنه استفيد من قوله تعالى في أن الرجل يقول في الخامسة: {أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين} (النور: ٧). ومثله مصطلح التذكية[٢٤].

- ثم هناك نوع آخر لم يرد في القرآن الكريم ولا هو مستفاد منه لكنه مشتق من مادة اللفظ الذي هو بصدد تعريفه، فيورده على سبيل الفائدة. فمن ذلك مصطلح المخاضرة وهي "المبايعة على الخضر والثمار قبل بلوغها"[٢٥]. وهذا المصطلح لم يرد في القرآن ولا يظهر أنه مستفاد من نص قرآني في باب البيوع من الفقه، ولكنه ورد في الحديث الذي رواه أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المحاقلة والمخاضرة والملامسة والمنابذة والمزابنة"[٢٦]. وقد أورد الراغب هذا المصطلح في شرحه لما تفرع عن مادة "خضر" في القرآن: ك(مخضرة) و(خضرا). ومن هذا القبيل مصطلح الخوارج لكونهم "خارجين عن الإمام"، وهو مصطلح لم يرد في القرآن ومع ذلك أورده[٢٧].

ومما يعنى به الراغب في عدد من المصطلحات رصده للمفاهيم المختلفة للمصطلح الواحد بحسب اختلاف الاستعمال في العلوم. فمن ذلك مثلا:

- مصطلح "الحال" الذي يستعمل في اللغة للصفة التي عليها الموصوف، وفي تعارف أهل المنطق لكيفية سريعة الزوال نحو: حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة عارضة"[٢٨].

- مصطلح "الواجب" يقال على أوجه: **الأول** في مقابلة الممكن، وهو الحاصل الذي إذا قدر كونه مرتفعا حصل منه محال نحو وجود الواحد مع وجود الاثنين فإنه محال أن يرتفع الواحد مع حصول الاثنين. **الثاني** يقال في الذي إذا لم يفعل يستحق به اللوم، وذلك ضربان: واجب من جهة العقل كوجوب معرفة الوحدانية ومعرفة النبوة، وواجب من جهة الشرع كوجوب

---

[٢٤] المفردات/ذكا.

[٢٥] المفردات/خضر.

[٢٦] أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع المخاضرة، ج٢٢٠٧.

[٢٧] المفردات/خرج.

[٢٨] المفردات/حول.

العبادات الموظفة... وقال بعضهم: الواجب يقال على وجهين: **أحدهما**: أن يراد به اللازم الوجود، فإنه لا يصح أن لا يكون موجوداً، كقولنا في الله جل جلاله: واجبٌ وجودُه. **والثاني**: الواجب بمعنى أن حقه أن يوجد. وقول الفقهاء: "الواجب ما إذا لم يفعله يستحق العقاب"، وذلك وصف له بشيء عارض له لا بصفة لازمة له، ويجري مجرى من يقول: الإنسان الذي إذا مشى مشى برجلين منتصب القامة"[٢٩].

- مصطلح "الكلام" يقع على الألفاظ المنظومة، وعلى المعاني التي تحتها مجموعة، وعند النحويين يقع على الجزء منه اسماً كان أو فعلاً أو أداة، وعند المتكلمين لا يقع إلا على الجملة المركبة المفيدة، وهو أخص من القول فإن القول يقع عندهم على المفردات، والكلمة تقع عندهم على كل واحد من الأنواع الثلاثة، وقد قيل بخلاف ذلك"[٣٠].

إن صنيع الراغب في ما أورده من مصطلحات العلوم في كتاب خصصه أصلاً لألفاظ القرآن ينبهنا على التاريخ السليم لمصطلحات التراث الإسلامي عامةً، ولاسيما في أول مرحلة من مراحل هذا التاريخ، وهي التي تتعلق بالنص القرآني وبيانه من السنة الشريفة. فهذه المرحلة لما تعط حقها بعد. وما زالت ألفاظ القرآن تنتظر من يحققها ويحصِّل دلالاتها بمنهج يعتمد على الإحصاء والتدقيق. وهذا كفيل - بإذن الله تعالى - بأن يكشف عن أسرار وبأن يحرر كثيرًا من القضايا، فمن فوائد ذلك:

- استخلاص الدلالة القرآنية وتمييزها مِمّا سواها من المعاني والمفاهيم الطارئة عليها بعد فترة التنزل.

- تَبَيُّنُ مدى التحول والتطور الذي طرأ على اللغة نتيجة تفاعل العقل المسلم مع النص القرآني على مدى قرون متتابعة وضمن مذاهب وفرق متنوعة. وهذا سيؤدي إلى الكشف عن طبيعة التداخل هل هي في اتجاه التكامل والتساند أم في اتجاه التنافر والاصطدام، وذلك بحسب القرب أو البعد من الأصل.

---

[٢٩] المفردات/وجب.

[٣٠] المفردات/كلم.

وقد تنبه الإمام محمد بن عبده إلى هذه المسألة حين قال: "وأما المرتبة العليا في التفسير فلا تتم إلا بأمور: أحدها فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أوردها القرآن، بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة غير مكتف بقول فلان وفهم فلان، فإن كثيرًا من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التنزيل لمعان ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد. من ذلك لفظ التأويل: اشتهر بمعنى التفسير مطلقًا أو على وجه مخصوص، ولكنه جاء في القرآن بمعان أخرى، كقوله تعالى: {هل ينظرون إلا تأويله، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق} (الأعراف: ٥٣)!! فما هذا التأويل! فيجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات التي حدثت في الملة، ليفرق بينها وبين ما ورد في الكتاب. فكثيرًا ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في الملة بعد القرون الثلاثة الأولى. فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله. والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه، وينظر فيه، فربما استعمل بمعان مختلفة كلفظ الهداية وغيره. ويحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية ليعرف المعنى المطلوب من بين معانيه. وقد قالوا: إن القرآن يفسر بعضه ببعض، وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ: موافقته لما سبق له من القول واتفاقه مع جملة المعنى وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته" ا.هـ[٣١].

[٣١] رضا، محمد رشيد: تفسير المنار، ٢٢/١.

عروض مختصرة

نصر محمد عارف

1 - Christopher Melchert, The Formation of the Sunni School of Law, 9th-10th Centuries (Leader, Brill, 1997) pp. 272.

في محاولة لمناقشة أطروحة المستشرق جوزيف شاخت حول نشأة المذاهب الإسلامية جاء هذا الكتاب الذي كان أصله رسالة دكتوراه في جامعة بنسلفانيا ليقدم منظوراً مختلفاً لنشأة المذاهب الفقهية مركزًا على عملية التعليم ونقل المعرفة إلى الطلاب كواحدة من أهم وسائل تأسيس المذاهب الفقهية وعلى الرغم مِن أنه لم يقدم إجابة على سؤال "لماذا ظهرت المذاهب الفقهية"، إلا أنه يقدم دراسة مفصلة عن كيفية ظهورها.

2 - Richard Yeomams, The Story of Islamic Architecture, (London: Garmet Publishing, 1998) pp. 252.

تستطيع العمارة أن تحكي قصة التاريخ. هكذا يتخذ مؤلف هذا الكتاب من المسجد الأموي في دمشق مصدراً لرصد الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية للمجتمع الإسلامي، وتأثيرها على العمارة الإسلامية.

فقد بدأ كتابه بموجة عرض للعقيدة الإسلامية، ثم بعد ذلك ينطلق في عملية متواصلة من مزج الفن والعمارة بكل أبعاد الدين الإسلامي حيث يرى أن الاتجاهات الدينية حددت وبصورة قوية وظيفة وطبيعة الفن والعمارة الإسلامية. ثم بعد ذلك يرصد تطور العمارة الإسلامية من العراق ومصر وتونس حيث التفاعل والتعاطي الدائم. وعند تناوله للحقائق التاريخية والتحديدات والأوصاف الدقيقة للآثار الإسلامية من مساجد وأضرحة ومدارس وغيرها ينتقل من شمال إفريقيَّة إلى وسط آسيا إلى تركيا إلى الأندلس حتى الهند في عرض وافٍ يمثل مقدمة لدراسة العمارة الإسلامية بصورة شمولية.

3 - Hasan Kayali, Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918 (Berkeley: University of California Press, 1997) pp. 308.

اعتماداً على وثائق الأرشيف التركي يقدم المؤلف رؤية مختلفة لنشأة القومية العربية ونظيرتها التركية، حيث يرى أن سياسة التتريك التي اتبعتها الدولة العثمانية كانت عرضاً للقومية العربية وليست سبباً لها، فالقومية العربية نشأت أساساً بدفع من كتابات وآراء معينة في القرن التاسع عشر كان مصدرها السلفيون والعربيون. على حين القومية التركية ظلت محدودة حتى حروب ليبيا والبلقان. في تلك الأثناء انضم أولئك الذين خافوا إضعاف الدولة العثمانية وتدخل الأوربيون مباشرةً فيها إلى ضرب جمعية الاتحاد والترقي على أساس أنه سبيل لإعادة مجد الدولة العثمانية. إن هذه الأطروحة تستحق النظر لما تقدمه من رؤية مغايرة تماماً لما هو مستقر في الثقافة العربية المعاصرة حول ظهور القومية العربية والعوامل التي رفعت إليه.

4 - Azmi Ozcan, Pan-Islamism: Indian Muslims, The Ottoman and Britain (1877-1924) (Leiden: Brill, 1997) pp. 237.

يقدم الكتاب أطروحة جديدة حول نشأة فكرة الجامعة الإسلامية حيث يرى أنها فكرة مستقرة في السياسة العثمانية الداخلية والخارجية منذ ١٥١٧م وليست من إنتاج جمال الدين الأفغاني والسلطان عبد الحميد كما هو معروف. ثم يرصد - اعتماد كل مصادر الأرشيف الهندي والباكستاني والتركي - العلاقة بين مسلمي الهند والدولة العثمانية خاصةً من مرحلة عبد الحميد الثاني كذلك علاقة المسلمين الهنود بالجماعات التركية القومية مثل الاتحاد والترقي. والكتاب يُعَدُّ دراسة تعتمد على مصادر أولية لفترة من التاريخ الإسلامي المعاصر لا تقتصر فقط على مجرد رصد العلاقات العثمانية مع المسلمين الهنود وإنما تقدم رصدًا للتفاعلات السياسية في المنطقة في تلك الفترة.

5 - Jakob Skovgaard-Petersn, Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta, Social, Economic, and Political Studies of the Middle East and Asia (Leiden: Brill, 1997) pp. 431.

يركز هذا الكتاب على نشأة وتطور دار الإفتاء في مصر وعلاقتها بالدولة منذ نهاية القرن التاسع عشر وظهور الحاجة لدى الدولة إلى تفسير رسمي للقانون الإسلامي. ويجمع المؤلف من دراسته بين تحليل معمق لمحتوى الفتاوى موضع البحث وسياقها الاجتماعي والسياسي وتحليل الأشخاص المفتين الذين تولوا هذا المنصب بمَن فيهم محمد عبده الذي كان متعطشًا لتكييف القانون الإسلامي للحاجات المعاصرة التي تؤيد وتدعم اهتمامات النخبة المصرية الحديثة. إنه كتاب جديد في موضوعه يستحق التحليل والتقويم ولا سيما أنه يتعرض لواحدة من المؤسسات الإسلامية في المجتمع الإسلامي المعاصر.

صدر حديثًا عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في النظرية السياسية من منظور إسلامي
منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر

سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل
٥٩٢ صفحة
الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٨م

الكتاب محاولة للربط بين التنظير الإسلامي والواقع العربي في محاولة أن يكون العلم للعمل، والنظر للحركة والتدبير، وهو يعبر عن محاولة اجتهد فيها الباحث قدر طاقته وقدم رؤية متكاملة للتجديد السياسي من ذلك المنظور.

والكتاب كذلك يعالج موضوعات شتى مثل مفهوم التجديد السياسي ومنهاجيته المتكاملة في شقيها الاجتهادي والحضاري وفي إطار تكامل بناء الوعي وفاعلية السعي، والرابطة السياسية في تأسيسها الإيماني في مقابل العلاقة الفرعونية السياسية في بنيتها الاستبدادية، وكذلك فقد تناول الكتاب موضوعين أحدهما يتعلق بالشرعية والآخر يتعلق بالمشاركة في محاولة لإعادة بناء هذين المفهومين من منظور إسلامي؛ وما يترتب على ذلك من قدرة المفهومين في التعامل مع الواقع العربي المعاصر.

تقارير

ندوة "العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار"
هرندن، فرجينيا، مايو ١٩٩٩م

الزّبير أبو شيخي التلمساني*

ألقى الدكتور عبد الحميد أبو سليمان - رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي محاضرة تحت عنوان "العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار"**.

استهل المحاضر كلامه بالتركيز عن أهمية الموضوع ولا سيما في المرحلة الراهنة التي تمر بها الأمة الإسلامية من صراعات سياسية وطائفية مفروضة عليها داخليًا وخارجيًا مؤكدًا على ضرورة التفريق بين العنف السياسي داخل المجتمع الواحد والعنف بين مجتمعات مختلفة، وأثناء محاولة فهم هذه النقطة السالفة ورجوعًا إلى سيرة الرسول ﷺ وجد المحاضر أنه **لا ينبغي استعمال العنف لحل المشاكل السياسية في المجتمع الواحد مهما كان الأمر.**

لقد منع رسول الله ﷺ الصحابة منعًا باتًا من استعمال أي شكل من أشكال العنف في المرحلة المكية وعيًا منه ﷺ بسلبيات العنف وما يتمخض عنه داخل المجتمع الواحد، ووعيًا منه بعدم جدوى العنف في تلك المرحلة،

---

* ماجستير في العلوم الإسلامية من الجامعة الإسلامية الماليزية، ١٩٩٥م. وماجستير في العلوم الإسلامية من جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٩٩م.

** المحاضرة عبارة عن مقالة نُشرت في العدد الخامس عشر من مجلة "**إسلامية المعرفة**" في شتاء ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

وكان ممكنـًا لبعض الصحابة أمثال حمزة بن عبد المطلب وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما الرّد على المشركين المؤذين لرسول الله ﷺ ودعوته وأصحابه.

أما في المرحلة المدنية، فقد استعمل رسول الله ﷺ كل أشكال وأنواع العنف بما فيها الاغتيالات السياسية مثل ما حدث لكعب الأحبار أحد زعماء اليهود في المدينة المنورة.

علاوةً على هذا، قام رسول الله ﷺ منذ اليوم الأول لدخوله المدينة واستقراره فيها بإرسال الرسل والرسائل إلى ملوك زمانه يدعوهم إلى الدخول في الإسلام.

وساق المحاضر أيضـًا أمثلة شتّى لتأييد فكرته السابقة بعدم استعمال العنف داخل المجتمع الواحد وهو كما سمّاه "الرَّحِم". ومن بين هذه الأمثلة ما حدث للنصارى الأوائل رغم اضطهاد الروم لهم فقد صبروا وصابروا ورابطوا، وسقطت الإمبراطورية الرومانية وها هي ذي إلى الآن ما زالت النصرانية مستمرة.

إنّ الثورة الإسلامية في إيران قد نجحت وآتت أُكلها نظرًا لعدم استعمال العنف كوسيلة لتغيير نظام الشاه داخل المجتمع الإيراني آنذاك رغم قسوة النظام الإيراني على شعبه وقياداته الثورية.

واستدرك د. عبد الحميد منبهـًا إلى أن استعمال الطريقة نفسها المسالمة من طرف الإيرانيين مع النظام العراقي في أثناء الحرب العراقية الإيرانية لم يؤت ثماره لأن المعادلة تغيرت، فلم يعد الصراع داخل المجتمع الواحد، بل تحول إلى صراع بين مجتمعين مختلفين ومتغايرين.

عرّج المحاضر بعد ذلك إلى مثال حيّ ألا وهو الصراع السياسي في الجزائر، ففي عام ١٩٨٨م (أحداث الخامس من أكتوبر) استعمل الجيش الجزائري العنف والقوة لقمع المتظاهرين، المطالبين بضرورة التغيير السياسي وإعطاء الحريات للشعب الجزائري فقد تزلزلت أقدام النظام الجزائري لأن المعارضة لم تستعمل العنف كوسيلة للتغيير، إلاّ أنه بعد الاعتقالات التي قام بها النظام الجزائري في صفوف من اختارهم الشعب ممثلين له وكذلك القمع بعد

انتخابات ١٩٩١م التي فازت بها الجبهة الإسلامية للإنقاذ، عهد بعض الإسلاميين إلى استعمال القوة والعنف كوسيلة لتغيير النظام الذي سلبهم حقوقهم المشروعة. هذا الأمر جرّ ولا يزال يجر الويلات والآلام على الشعب الجزائري المجاهد، وحارت الأمة في هذا الموضوع.

عضَّد المحاضر كلامه بمثال آخر هو قيام الجماعات الإسلامية في مصر بضرب مصالح البريطانيين في قناة السويس رغم أن الحكومة كانت مصرية أثناء الانتداب البريطاني لمصر مما جعل جميع فئات الشعب المصري في تلتفّ حول الإسلاميين آنذاك وتساندهم.

من خلال استقراء هذه الأمثلة ومن غيرها، وصل المحاضر إلى قناعة وهي **أن عدم استعمال العنف داخل المجتمع الواحد في الإسلام قضية مبدأ وليست قضية خيار، فهي قضية إلزامية.** ودعا المحاضر إلى ضرورة تطبيق الشورى كحل أوحد لا ثاني له لكل الخلافات والصراعات السياسية داخل الأمة الإسلامية.

وختم المحاضر ملاحظاته بضرورة سبق الالتزام باللاعنف أولاً ثم تأتي الشورى ثانياً، فبدون هذه الخطوة لا يمكن حلّ المشاكل السياسية داخل الأمة الإسلامية.

المداخلات:

تجدر الإشارة إلى أن المداخلات كانت ثرية بالآراء والأسئلة والانتقادات، مما يدل على أن المحاضرة حملت في طيّاتها أفكاراً غنيّة وأثارت تفكيرًا جيدًا لدى الحضور.

المداخلة الأولى:

طُرِحَتْ في هذه المداخلة أسئلة منها: ما تعريف الأمة؟ وهل يمكن تحديدها جغرافياً وسكنياً؟ وهل أن مفهوم الأمة قد تغيّر منذ عهد رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدين إلى زماننا هذا؟ كما اعتُرِضَ في هذه المداخلة على تحليل

المحاضر لمثال العنف في الجزائر، حيث اعتبرته الأخت المدَاخِلَة حقـًا مشروعـًا للدفاع عن اختيارات الشعب الجزائري المسلم.

المداخلة الثانية:

علّق الأخ المداخل على قضية منهجية كان قد أشار إليها المحـاضر وهـي ضرورة التزام المنهج الشمولي في فهم النصوص، قائلاً: إن هذا الأمر غير كاف، موجهـًا نقده إلى أن موضوع العنف بين المسلمين غاب في المقالة والمحـاضرة معـًا. وأضافت المدَاخَلَة قضية أن المسلمين مأمورون بتقوية أنفسهم مما لا يعني بالضرورة استعمال تلك القوة والتي هي في بعض الأحيان ضروريـة لتطبيـق اتفاق أو عقد سياسي داخل المجتمع.

هذا وقد أشارت هذه المداخلة إلى أن الإسلام ينظم استعمال القوة سواء في الحرب مع الأعداء خارج الأمة أو داخل المجتمع الواحد أو حتى علـى صعيـد أصغر ضد الشعب أو الرعية.

المداخلة الثالثة:

انتقد صاحب هذه المداخلة بعض الأفكار والتعليقات الواردة في المحـاضرة وشرع في مداخلته بطرح السؤال التالي: هل كتب المحاضر مقالته هذه بوصفـه رجل سياسة (Politician) أو باعتباره عـالم سياسـة (Political Scientist) أو بوصفه مفسّرًا ومؤرخـًا؟

ثم أجاب بنفسه على تساؤله قائلاً: إذا كان الكاتب (المحاضر) قد كتـب هذه المقالة (المحاضرة) بوصفه, رجل سياسة (Politician)، فأنا أوافقـه علـى الكثير من أفكاره لأنه عندما يتحدث كرجل سياسة لابـد مـن اسـتعمال الدبلوماسية، ولكن عندما يكتب الكاتب بوصفه عالم سياسة Political Scientist أو بوصفه مؤرخـًا ومفسرًا يتعامل مع الآيات والأحاديث، فـأعتقد أنه لابد أن يكون أكثر دقة وعمقـًا.

فمصطلح العنف مثلاً مصطلح غريب عن القرآن وعن اللغة العربية، إذ توجد مصطلحات أخرى أكثر دقة وأحسن تعبيرًا عن المفهوم مثل البغي أو الاستبداد.

وأَصَلَ المتدخل حديثه بالإشارة إلى أن النبي ﷺ شرع في التحضير لغزوة بدر وهو في مكة، مستدلاً على أن ذهابه إلى الطائف لم يكن ذهابًا بريئًا وعفويًا، بل كان استراتيجية لمحاولة كسب أهل الطائف الذين تربطهم علاقات اقتصادية مهمة مع قريش، فلو قُدّرَ له النجاح في الطائف لما هاجر إلى يثرب - كما قال المتدخل. بالإضافة إلى هذا، تمت الإشارة إلى بيعة العقبة الثانية في مكة على أن ينصر أهل يثرب رسول الله ﷺ ويدافعوا عنه بأموالهم وأرواحهم، وهذا دليل على استعداد الرسول ﷺ لاستعمال القوة وهو في مكة.

جاء انتقاد آخر للمحاضر بسبب اختياره وانتقائه لبعض أحاديث الفتنة، وكان من الممكن والأليق الابتداء من القرآن قبل كل شيء في هذا الموضوع. ثم إن أحاديث الفتنة غير واضحة لأنه لا توجد فتنة واحدة، بل هناك مراتب للفتن، فهناك أحاديث فيها منع بات لاستعمال القوة، وهناك أحاديث أخرى تحث على استعمال القوة داخل المجتمع الواحد، فَلِمَ هذا الانتقاء إذن؟

المداخلة الرابعة:

افترض المتدخل ألاّ يكون هذا المقال قد نشر في مجلة "**إسلامية المعرفة**" لأنها مجلة فكرية تخاطب شريحة معينة من الأمة، ولا تخاطب كل الأمة، وكان الأولى أن تنشر في مجلة واسعة الانتشار، وأن هذا الموضوع بحاجة إلى كتاب ومشروع بحث. تساءل المتدخل أيضًا عن مشروعية استعمال العنف في المجتمع الواحد مؤكدًا عدم وجود أي مشروعية لذلك مهما كانت الظروف، موافقًا بذلك المحاضر.

المداخلة الخامسة:

بدأت المداخلة بالإشارة إلى أن الدستور الأمريكي يعطي للشعب الشرعية في تأسيس مليشيات في حالة ما إذا صارت الدولة (الحكومة) غير شرعية، بعد

ذلك أشار المتدخل إلى أن مفهوم العنف في المحاضرة غير محدد، فهل هو عنف بين جماعات داخل المجتمع الواحد أم هو عنف بين المجتمع والدولة كحالة الجزائر مثلاً؟

وإذا كان هناك مبدأ في القرآن أنه لا يجوز لمسلم أن يقتل مسلماً مهما كانت الظروف، فما الداعي إذن لمثل هذه المدارسات والمناقشات العميقة!

ويرى صاحب هذه المداخلة أنه إذا صارت الحكومة غير شرعية فلابد للمجتمع أن يثور ضدها. واليوم، لا يمكن أن نفرق بين العنف داخل المجتمع الواحد والعنف بين مجتمعات مختلفة مثل ما يحدث من صراعات وعنف بين الهند وباكستان اليوم، فالدولتان لا تتبادلان إثارة القلاقل والمشاكل والأزمات.

وهناك أمثلة ناجحة عن العنف داخل المجتمع الواحد كتلك التي أطاحت بالحاكم الصيني شن كي شك من السلطة؛ كما أن ابن خلدون من الذين قللوا بإمكانية استعمال العنف من طرف الدولة ضد فئات من الرعية (وكان يقصد الخوارج) دون الحديث عن شرعية الدولة.

المداخلة السادسة:

تركزت هذه المداخلة على حديثين من أحاديث الرسول ﷺ وهما: "من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان". وحديث: "لتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطرًا". فأين موقع مثل هذه الأحاديث في هذا الموضوع؟ وأشارت المداخلة إلى أن الإباضية يقومون بدفع الظلم إذا ظهر في المجتمع بدءا بأربعين رجلاً يشرون أنفسهم لله تعالى حتى ينتهي الظلم عن طريق استعمال العنف.

تم تساءل المتدخل: ما الذي جلب الاستقلال إلى أغلب بلدان العالم الإسلامي إن لم يكن استعمال العنف داخل المجتمع الواحد؟ فها هي ذي الجزائر قد ضحت بمليون ونصف المليون شهيد، وها هي ذي ليبيا قد ضحت بثلث سكانها.

أما عن موضوع المجتمع بكونه رَحِمًا واحدًا، فحافظ الأسد رَحِمٌ مع أهله، لكن لم يشفع له ذلك في قتل الآلاف من المسلمين في حماة.

وتساءل المتدخل مرّة ثانية قائلاً: كيف يمكن تغيير النظام عندما يكون ظالماً وغير شرعي؟

إن مفهوم الجهاد هو دفع للظلم، فحيثما وجد الظلم لابد أن يتواجد الجهاد.

المداخلة السابعة:

اعترض صاحب هذه المداخلة على انتقاء الكاتب (المحاضر) لبعض الآيات والأحاديث ووضعها تحت عنوان صراع الحضارات، حيث يرى أن الآيات والأحاديث المختارة التي ساقها الكاتب في مقالته ومحاضرته تتعلق بصراع الأديان وليس بصراع الحضارات مستدلاً على رأيه بأن الحضارة الإسلامية مثلاً كانت نتاج الدين الإسلامي بالأساس لكن أديانـاً أخرى كالمسيحية واليهودية ساهمت في بناء الحضارة الإسلامية.

وعلى هذا الأساس، لا يمكننا استعمال الآيات والأحاديث المنتقاة في المحاضرة في الحديث عن صراع الحضارات والعلاقات فيما بينها.

المداخلة الأخيرة:

وَرَدَتْ هذه المداخلة في ثلاث نقاط:

١ - أثبت التاريخ وعلم النفس وجود بعض الخصائص الحيوانية في البشر، ومنها العنف. وجاءت الأديان لضبط العنف في الإنسان، ولهذا، فنحن كما قال المتدخل بصدد الحديث عن موضوع ضبط العنف ولسنا بصدد الحديث عن موضوع تصنيف العنف.

٢ - أسس النبي ﷺ في المدينة مجتمعـاً ذا سيادة معروفة بأمرين اثنين:

أ - الحدود الجغرافية للمدينة المنورة

ب - العهد بين المهاجرين والأنصار

٣ - من الخطأ الحديث عن موضوع العنف انطلاقـاً من واقعنا المعيش لأن ذلك سيجرنا إلى مشكلة كيفية استعمال النص (من القرآن أو السنة) لتأييد رأي وموقف معين ودحض رأي وموقف المخالفين.

لذا لابد من تأسيس المبدأ ثم الانطلاق إلى الواقع المعيش ومحاولة فهمه والتعامل معه انطلاقاً من المبدأ، وإلا سنقع فيما وقعت فيه الفرق الإسلامية من استعمال النص (من القرآن أو السنة) وفق هواها تأييدًا لمواقفها وبرهانًا على صحة معتقداتها وأفكارها.

وفي الختام، ركز الأخ المتدخل على ضرورة الانتباه إلى أن واقعنا المتخلف لابد أن لا يدفع بنا إلى إعطاء الشرعية لاستخدام العنف فقط لأننا تحت حاكم مستبد أو تحت حكّام باعوا ذمتهم لجهات خارجية.

بعد الانتهاء من المداخلات والأسئلة والتعليقات، ردّ د. عبد الحميد أبو سليمان على بعض الأسئلة، ووضح بعض الأفكار مؤكدًا ما كتبه في المقالة وما ألقاه في المحاضرة أن الدرس الأساسي الذي نستلهمه مما سبق هو أنه **لا يصح استخدام العنف داخل كيان المجتمع الواحد مهما كانت الأحوال بغية تحقيق أهداف سياسية، وأن الإصلاح في هذه الحالة لا يتم السعي إليه إلاّ بالأساليب السياسية المدنية، وإن صبر الفئات المظلومة مجلبة لتضامن الأمة ضد المعتدي الباغي.**

وراقيات

ابن رشد
أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد
(٥٢٠-٥٩٥هـ/١١٢٦-١١٩٨م)

محيي الدين عطية*

(قائمة وراقية منتقاة بما كتبه وما كتب عنه)

ابن رشد – بداية المجتهد

١- آل عبد اللطيف، عبد اللطيف بن إبراهيم. **طريق الرشد إلى تخريج أحاديث بداية ابن رشد**. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط٢:- ١٤٠ هـ/-١٩٨ م.- ١٥٠ ص.

٢- بصفر، عبد الله بن علي. **تحرير اتفاقات ابن رشد في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد من أول الكتاب إلى نهاية كتاب الاعتكاف**. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا الشرعية، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م ، ٤١٢ ورقة، ماجستير، (إشراف: محمود عكازي وعبد الله العظميل).

٣- الخالد، محمد عبد الرحيم. **تحرير اتفاقات ابن رشد في أحكام الأسرة والمعاملات المالية عدا الوصايا فيما نسبه إلى الأئمة الأربعة** ، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، فرع الفقه والأصول، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ٦٠٠ ورقة - ماجستير (إشراف: محمود عبد الله العكازي).

---

* دبلوم الدراسات العليا في التسويق من جامعة القاهرة ١٩٦٤م. مستشار أكاديمي بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية.

ابن رشد – تهافت التهافت

٤- زايد، سعيد "ابن رشد وكتابه: تهافت التهافت" **مجلة المورد**، مج ٩: ع١، (١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م)، ص ١٠٣-١١٠.

ابن رشد – المقدمات

٥- التليلي، المختار، **ابن رشد وكتابه المقدمات**، تونس: الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، ١٩٨١ م ، دكتوراه (إشراف: محمد الشاذلي النيفر).

ابن رشد – وراقيات

٦- صادق، صبيح،"ما كتب عن ابن رشد في المراجع العربية الحديثة"، **مجلة المورد**، مج ٧: ع٢، (١٣٩٨هـ/١٩٧٨ م) ص ٢٧٧-٢٨٦.

٧- قنواتي، جورج. " قائمة مؤلفات ابن رشد وما كتب عنه " ، القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٧٨م، (بمناسبة مهرجان ابن رشد عام ١٩٧٨م).

ابن رشد أديباً

٨- خليفة، عبد الكريم. "ابن رشد في أدبه"، **مجلة مجمع اللغة العربية الأردني**، مج ١: ع١ (صفر ١٣٩٨هـ/ كانون الثاني ١٩٧٨م) ص ٥-٤٨.

٩- عبد العزيز، ألفت محمد كمال. **نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد**.القاهرة: جامعة عين شمس، كلية البنات للآداب والعلوم والتربية، ١٩٨٢م، دكتوراه (إشراف:حسين نصار وعلي الحديدي).

١٠- المانع، سعاد عبد العزيز محمد. "شعرية ابن رشد بين التنظير والتطبيق: دراسة في شرح ابن رشد لكتاب أرسطو وتطبيقاته على الشعر العربي"، **مجلة جامعة الملك سعود**: الآداب، مج٦: ع١، (١٤١٤هـ / ١٩٩٤م) ص ٤١-٧٢.

ابن رشد جغرافياً

١١- حسن، صبري محمد. " ابن رشد" في: **الجغرافيون العرب**، النجف: مطبعة القضاء، ١٩٥٨م، ج١، ص ١٤٨-١٥٠.

ابن رشد طبيباً

١٢- الخطابي، محمد العربي. "ابن رشد وأفكاره الرائدة في جهاز الدورة الدموية"، **المجلة الأكاديمية**، ع٣، (١٩٨٦م) ص ١٤٧- ١٧٤.

ابن رشد عالماً

١٣- الدوميلي. "ابن رشد" في: **العلم عند العرب**، ترجمة عبد الحليم النجار ومحمد يوسف موسى، القاهرة: دار القلم، ١٩٦٢م.
١٤- بنعبد الله، عبد العزيز. " ابن رشد رائد الفكر العلمي"، **المجلة الأكاديمية**، ع٤ (١٩٨٧م) ص ٢٨٧-٢٩٨.

ابن رشد فلكياً

١٥- الشهابي، نبيل. "النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية في الدولة الموحدية" في **أعمال ندوة ابن رشد**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨١م.
١٦- صبره، عبد الحميد. **ابن رشد وموقفه من فلك بطليموس**، الجزائر، ١٩٧٨م.

ابن رشد نفسانياً

١٧- زيدان، محمود. **نظرية ابن رشد في النفس**. نسخة مصورة عن

المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣م.

ابن رشد وابن تيمية

١٨- سعد، الطبلاوي محمود. **موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد**، القاهرة: جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ١٩٧٩م، ماجستير (إشراف: محمد كمال جعفر).

١٩- العتيبي، منيف عايش مرزم. **بين ابن تيمية وابن رشد في الإلهيات**، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، ١٤١٠هـ (ماجستير).

ابن رشد وابن سينا

٢٠- شمعامو، العربي. **مقالة اللام بين ابن سينا وابن رشد**، الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٤م - دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة.

ابن رشد وابن عربي

٢١- الشرقاوي، محمد عبدالله. **مبدأ العلية عند ابن رشد وابن عربي**، القاهرة: جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، ١٩٨١م، دكتوراه (إشراف: محمد كمال جعفر).

ابن رشد والأشاعرة

٢٢- حامد، سميرة حسن، **موقف ابن رشد من آراء الأشاعرة**، القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٨٥م، دكتوراه (إشراف: عاطف العراقي).

ابن رشد وأرسطو

٢٣- غردية، لويس، وج قنواتي. "أرسطو والرشدية" في: **فلسفة الفكر**

الديني بين الإسلام والمسيحية، ج:٢، ترجمة صبحي الصالح وفريد جبر، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧م، ص ١٩٥-٢٠٦.
٢٤- فرغلي، إنجي محمد. **شروح ابن رشد الثلاثية لكتب أرسطو المنطقية وأهميتها**، طنطا: جامعة طنطا، كلية الآداب، ١٩٩٦م، ماجستير، (إشراف: محمد فتحي عبد الله).

ابن رشد والأندلس

٢٥- بالنثيا، آنخل جنثالث. "ابن رشد" في: **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسين مؤنس، القاهرة، ١٩٥٥م، ص ٣٥٣-٣٦٩.
٢٦- التركي، عبد المجيد. "مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس" في **ندوة ابن رشد** (١٩٧٨م) ص ١٥٧-١٦٥.
٢٧- عنان، محمد عبد الله."ابن رشد" في: **عصر المرابطين الموحدين في المغرب والأندلس - القسم الثاني**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، ١٩٦٤م.

ابن رشد والتنوير

٢٨- وهبة، مراد ومنى أبو سنة (محرران) (تقديم - بطرس غالي) **ابن رشد والتنوير**، بيروت: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٧م.

ابن رشد وجالينوس

٢٩- دي بينيتو، م. كونثيبثيون باثكيت (تعليق) **تلخيصات ابن رشد إلى جالينوس**. المجلس الأعلى للبحوث العلمية، معهد ميغيل اسبن، مدريد: المعهد الأسباني العربي للثقافة، ١٩٨٤م.

ابن رشد والغرب

٣٠- ارنا نديت، م.كروت. "ابن رشد وأصول العلم الأوروبي الحديث" في: **فلاسفة الإسلام في الغرب العربي**. تطوان، ١٩٦١م، (كتاب

المهرجان التذكاري لفلاسفة الإسلام).
٣١- أوليرين ديلاسي."ابن رشد والرشدية في أوروبا" في: **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**، ترجمة تمام حسان، مراجعة محمد مصطفى حلمي، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د.ت.
٣٢- بدوي، عبد الرحمن. "الرشدية اللاتينية في أوروبا" في: **فلسفة العصور الوسطى**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢م، ص ١٦١-١٦٥.
٣٣- بدوي، عبد الرحمن. "فلسفة ابن رشد وآثارها في الفلسفة الأوروبية" في: **دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي**، بيروت: دار الآداب، ١٩٦٥م.
٣٤- الخضيري، زينب محمود. **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م، ٤٢٩ ص.
٣٥- الخضيري، زينب. "مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي". مقالة في **كتاب ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلاني**، تصدير عاطف العراقي - القاهرة: ١٩٩٣م.
٣٦- ديورانت، ول. "ابن رشد في أوروبا" في: **قصة الحضارة**، مج٤: ج٦، ترجمة محمد بدران، القاهرة: لجنة التأليف والنشر والترجمة بجامعة الدول العربية، ط٢، ١٩٦٤م، ص١٠٠-١٠٣.
٣٧- زكريا، زكريا هاشم. "ابن رشد" في: **فضل الحضارة الإسلامية والعربية على العالم**، القاهرة: دار النهضة، مصر، ١٩٧٠.
٣٨- زيناتي، جورج. "ابن رشد بين العرب والغرب" **مجلة الباحث**، ع١ (أيار-حزيران/مايو - يونيه ١٩٧٨) ص ٣٧-٥٤.
٣٩- طوقان، قدري حافظ. "ابن رشد: فلسفته وآراؤه وأثرها في أوروبا" في: **العلوم عند العرب**، القاهرة: دار المعارف. د.ت (سلسلة الألف كتاب) ص ٢٠٦-٢١٠.

٤٠- مدكور، إبراهيم بيومي. "ابن رشد" في: **أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية**، تحرير سهير القلماوي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٠م.

٤١- مرحبا، محمد عبد الرحمن، "ابن رشد" في: **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٠م، ص ٧٢٠-٧٢٦.

٤٢- مرقس، نبيلة زكري. **المؤثرات اليونانية في فلسفة ابن رشد الإلهية**، القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٨٣م، دكتوراه، (إشراف: عاطف العراقي).

٤٣- هونكه، زيغريد. "أحاديث عبر الحدود: أثر ابن رشد في أوروبا" في: **شمس العرب تسطع على الغرب**، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي. بيروت: المكتب التجاري، ١٩٦٤م.

ابن رشد والغزالي

٤٤- جهامي، جيرار. **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد): دراسة وتحليل**، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٥م، ٩٣ ص، (المكتبة الفلسفية).

٤٥- عبد الغني، مصطفى لبيب. **العلية عند الغزالي وابن رشد**. القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٧٧م، ماجستير (إشراف: يحيى الهويدي).

٤٦- عزيز، رشدي. **بين الغزالي وابن رشد، في المسائل التي عارض فيها الغزالي الفلاسفة**، القاهرة: جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والفلسفة، ١٩٧٤م، دكتوراه (إشراف: محمد شمس الدبن إبراهيم).

٤٧- العلوى، جمال الدين. "الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد"، **مجلة كلية**

الآداب والعلوم الإنسانية بفاس ع٨، ١٩٨٦م، ص ١٥-٥٠.

٤٨- فحول، نجيب. **الغزالي وابن رشد**، بيروت: مطبعة جوزيف سليم صقيلي، ١٩٦٢م.

٤٩ - قمير، يوحنا. **ابن رشد والغزالي التهافتان**، بيروت - دار المشرق - المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٩م.

٥٠- مساعد، محمد. **مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد: حضور ومساهمة**. فاس: جامعة سيدي محمد بن عبدالله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٢م، دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة.

ابن رشد والمعتزلة

٥١- أبو عمران، الشيخ. "ابن رشد والمعتزلة" في مجلة **الثقافة** الجزائر: وزارة الإعلام والثقافة ع:٥٢، ١٩٧٩م.

٥٢- عمارة، محمد. "ابن رشد" في: **المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية**. القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢م، ص ١٢٩-١٣٥.

الاختلاف عند ابن رشد

٥٣- ابن عمر، عمر بن سالم. **أسباب اختلاف الفقهاء عند ابن رشد من خلال كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد: قسم العبارات**، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. كلية الشريعة، قسم أصول الفقه، ١٤١٠هـ، ماجستير (إشراف فهد بن محمد السدحان)

الأخلاق عند ابن رشد

٥٤- فخري، ماجد. **فلسفة ابن رشد الأخلاقية**: بحث في: مهرجان ابن رشد بالجزائر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مج٢.

الاقتصاد عند ابن رشد

٥٥- عاشور، محمد. "ابن رشد" في: **رواد الاقتصاد العرب**، القاهرة: دار الاتحاد العربي، ١٩٧٤م، ص ١٦٠- ١٦٤.

الإنسان عند ابن رشد

٥٦- عامر، عمار. **مفهوم الغائية الإنسانية لدى ابن رشد**. دمشق، جامعة دمشق، كلية الآداب دكتوراه (إشراف: أ.د. الطيب تيزيني).
٥٧- كاظم، علي عبد الله. **الإنسان في فلسفة ابن رشد**. القاهرة: جامعة عين شمس، كلية الآداب، ١٩٩٠م، دكتوراه، (إشراف: سامي نصر لطف).

تاريخ ابن رشد

٥٨- إسلام عزمي. ابن رشد. في **مجلة الثقافة العربية**، المنظمة العربية للتربية والثقافية والعلوم، عدد٤، ١٩٧٦م.
٥٩- أمين، أحمد. "ابن رشد: أسرته، حياته، فلسفته، أثره في أوروبا" في: **ظهر الإسلام**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٥، ١٩٦٩م.
٦٠- بامات، حيدر. "ابن رشد" في: **مجالي الإسلام**، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٦م، ص ٢٢١-٢٤٣.
٦١- حتي، فيليب. "ابن رشد: حياته، كتبه، فلسفته" في: **صانعو التاريخ العربي**، ترجمة أنيس فريحة، مراجعة محمود زايد، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٩م، ص ٣٠١-٣٢٦.
٦٢- الدجيلي، عبد الصاحب عمران. "ابن رشد" في: **أعلام العرب في العلوم والفنون والآداب**، ج٢، النجف، ط٢، د.ت، ص ١٦-١٩.
٦٣- ديورانت، ول، "ابن رشد" في: **قصة الحضارة: عصر الإيمان**، مج ٤؛ ج ٢، ترجمة محمد بدران، القاهرة: لجنة التأليف والنشر والترجمة

بجامعة الدول العربية، ط٢، ١٩٦٤م، ص ٣٦٨-٣٧٦.
٦٤- ريسلر، جاك. س، "ابن رشد" في: **الحضارة العربية**، ترجمة غنيم عبدون، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت، ص ٢٢٣-٢٢٦.
٦٥-رينان، إرنست. **ابن رشد والرشدية**، ترجمة عادل زعيتر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م، ٤٨٤ ص.
٦٦- زنيبر، محمد. "ابن رشد والرشدية في إطارها التاريخي" من أعمال **ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، المؤسسة الجامعية، جامعة محمد الخامس، ط١، ١٩٨١م.
٦٧- شريف، م.م. "ابن رشد" في: **الفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق أحمد شلبي، القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٦٢م، ص ١٦٥-١٧٨.
٦٨-طوقان، قدري حافظ. "ابن رشد" في: **الخالدون العرب**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٤م.
٦٩- العقاد، عباس محمود. **ابن رشد**، القاهرة: دار المعارف، ط٤، ١٩٧١م، ١١٦ص، (نوابغ الفكر العربي، ١).
٧٠- عمارة، محمد. "ابن رشد" في: **مسلمون ثوار**، القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٧٤م، ص ٦٩-١١٠.
٧١- غالب، مصطفى. "ابن رشد" في: **فلاسفة من الشرق والغرب**، بيروت: منشورات أحمد، ١٩٦٨م، ص ١٩١-٢١٨.
٧٢- فخري، ماجد. **مادة ابن رشد**، بدائرة المعارف اللبنانية للبستاني، مج ٣، بيروت، ١٩٦٠م، ص ٩٣-١٠٣.
٧٣- فروخ، عمر. "ابن رشد" في: **عبقرية العرب في العلم والفلسفة**، صيدا: المكتبة العصرية، ١٩٦٩م، ص ١٥٤-١٦١.
٧٤- فروخ، عمر. "ابن رشد" في: **تاريخ الفكر العربي**، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٢م، ص ٥٣٧-٥٧٠.
٧٥- فو، كارادي. "ابن رشد" في: **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة إبراهيم الشنتاوي وعبد الحميد يونس وإبراهيم زكي خورشيد،

القاهرة: د.ن، ١٩٣٣م، ص ١٦٦-١٧٥.
٧٦- قاسم، محمود. **الفيلسوف المفترى عليه: ابن رشد**، القاهرة: الأنجلو المصرية، د.ت.
٧٧- قنواتي، جورج شحاته. **ابن رشد في عهد النهضة**، في مقال ضمن كتاب تذكاري عن ابن رشد، المجلس الأعلى للثقافة، إشراف د. عاطف العراقي، ١٩٩٣م.
٧٨- مدكور، إبراهيم بيومي. **ابن رشد المشائي الأول بين فلاسفة الإسلام**، ضمن كتاب تذكاري عن ابن رشد، إشراف عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣م.
٧٩- الموسوعي، موسى. **من الكندي إلى ابن رشد**. د.ن، ١٩٧٢م.
٨٠- وغزيز، الطاهر."ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي"، الرباط ٢١-٢٣ إبريل ١٩٧٨م، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط**، ع ٥-٦ (١٩٧٩م)، ص ١٥٣-١٧٣.
٨١- اليازجي، كمال، وأنطوان غطاس كرم. "ابن رشد" **في أعلام الفلسفة العربية**، بيروت: لجنة التأليف المدرسي، ١٩٥٧م، ص ٨٦٤-٩٥٢.

التجديد عند ابن رشد

٨٢- بالروين، محمد. "نزعة التجديد عند ابن رشد"، **مجلة الدراسات الإسلامية**، مدريد، مج ١٤ (١٩٦٧- ١٩٦٨م) ص ٨٧-٩٧.

الحرية عند ابن رشد

٨٣- عامر، عمار. **مفهوم الحرية عند ابن رشد**، دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية، شعبة الفلسفة، ١٩٩٠م، ماجستير، (إشراف: الطيب تيزيني).
٨٤- العراقي، محمد عاطف. "مذهب ابن شد في الحرية" في: **دراسات**

فلسفية، إشراف وتصدير عثمان أمين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م، ص ٢٠٤-٢١٤.

الزمن عند ابن رشد

٨٥- قسوم، عبد الرزاق عبد الله. **مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد**، القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٧٥م، ماجستير (إشراف: عاطف العراقي).

السياسة عند ابن رشد

٨٦- أبو زيد، علا عبد العزيز. **الفكر السياسي لابن رشد**، القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨١م، ماجستير (إشراف: حامد ربيع).

٨٧- روزنتال، أروين. "آراء ابن رشد السياسية" في **مجلة البينة**، المغرب الأقصى، س١: ع١، مايو ١٩٦٢م، ص ٩٤-١٠٣.

٨٨- مذبوح، لخضر. **الفلسفة السياسية عند ابن رشد**، ماجستير (إشراف د. أبو عمران الشيخ) ١٩٩٠-١٩٩١م، الجزائر، جامعة الجزائر، معهد الفلسفة.

٨٩- مزوز، محمد. "مشروع ابن رشد في صيغته السياسية"، **مجلة الجدل**، الرباط، ع ٤، ١٩٨٦م، ص ٥١.

العالم عند ابن رشد

٩٠- إبراهيم، إبراهيم محمد. **العالم عند ابن رشد**. القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الآداب، ١٩٨٤م، ماجستير، (إشراف: إبراهيم بيومي مدكور).

٩١- شاكر، زينب عفيفي. **العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية**، تصدير عاطف العراقي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٣م، ١٩٣ص.

العقل عند ابن رشد

٩٢- بدر، عادل محمود. **دلالة العقل عند ابن رشد**، طنطا: ع.م، بدر، ١٩٩٣م، ١٧٥ص.

٩٣- العراقي، عاطف. **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**، القاهرة: دارة المعارف، ط٤، ١٩٨٤م - ٣٩٦ ص (سلسلة العقل والتجديد، ٥).

٩٤- مراد، بركات محمد. ابن رشد بين العقل والنقل، مجلة **المسلم المعاصر**، س١٣: ع٤٩، (١٤٠٨هـ/١٩٨٧م) ص٨٩-١٣٠.

فلسفة ابن رشد

٩٥- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (ت: ٧٢٨هـ) "الرد على فلسفة ابن رشد" في **فلسفة ابن رشد: يحتوي على كتابي فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة**، القاهرة: المكتبة المحمودية التجارية، ١٩٦٨م، ص ١٢٧-١٤٠.

٩٦- أبو ريان، محمد على. "ابن رشد" في **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، د.ت، ص ٤٥٤-٤٦٢ و بيروت: دار النهضة العربية، ص ٤٢٩-٤٣٨.

٩٧- أنطون، فرح. **ابن رشد وفلسفته**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨١م.

٩٨- أنطون، فرح. **فلسفة ابن رشد**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣م، ٧٩ص.

٩٩- الأهواني، أحمد فؤاد. "ابن رشد: حياته ونشاطه الفلسفي" في: **الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: المكتبة الثقافية، ١٩٦٢م، ص ١٠٠-١٠٨.

١٠٠- الأيوبي، عبد الرحمن نورجان. **رسالة وجيزة في ابن رشد وفلسفته**، بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٨م.

١٠١- البراوي، محمد. "ابن رشد" في: **قادة الفكر الإسلامي في ضوء الفكر الحديث**، القاهرة: دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٩٦٩م، ص٢٣١-٢٩١.

١٠٢- بيطار، محمد. **الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط٣، ١٩٧٣م.

١٠٣- جمعة، محمد لطفي. "ابن رشد" في: **تاريخ فلاسفة الإسلام**، القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٢٧م، ص١١٢-٢٢٤.

١٠٤- الجندي، إنعام. "ابن رشد" في: **دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية**، بيروت: مؤسسة الشرق الأوسط، د.ت، ص١٧٩-١٩٦.

١٠٥- جوتييه، ليون. "ابن رشد" في : **المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية**، ترجمة محمد يوسف موسى، القاهرة: دار الكتب الأهلية، ١٩٤٥م، ص ١٧٨-٢٠٢.

١٠٦- جيوم، ألفرد. "ابن رشد" في: **تراث الإسلام: قسم الفلسفة والإلهيات**، ج١، ترجمة وتعليق توفيق الطويل، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت.

١٠٧- الحلو، عبده. **ابن رشد فيلسوف المغرب**، بيروت: د.ن، ١٩٦٠م.

١٠٨- حمادة، طراد كنج. "الحلال والوجوب في الفلسفة وعلوم المنطق عند القاضي القرطبي الفيلسوف أبي الوليد ابن رشد" **مجلة المنتقى**، س٣: ع١، (١٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص٨٧-٩٦.

١٠٩- الحنفي، مصطفى. "إشكالية ترجمة المصطلح الفلسفي والعبارة الفلسفية بين عمليتي التلخيص والتفسير في الفكر الرشدي" **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس**، ع:١، ١٩٨٦م، ص٢٢٣-٢٣٦.

١١٠- دي بور. "ابن رشد" في: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،

د.ت، ص ٢٥٥- ٢٦٧، ص ٢٨٤-٢٨٧.
١١١- زاهر، رفقي علي. **فلسفة ابن رشد بين التبعية والاستقلال**، القاهرة: جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ١٩٦٨م، ماجستير (إشراف: محمد السيد نعيم).
١١٢- زقزوق، محمود حمدي. **الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد**، كتاب تذكاري، ١٩٩٦م.
١١٣- سعادة، رضا. **مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي والخواجه زاده**، بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١م، ٢٠٠ص.
١١٤- الشمالي، عبده. "ابن رشد" في: **دراسات في الفلسفة العربية**، بيروت: دار صادر، ط٤، ١٩٦٥م، ص ٦٤٤-٦٩٠.
١١٥- الطويل، توفيق. "ابن رشد" في: **قصة التراع بين الدين والفلسفة**، القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٤٧م.
١١٦- العراقي، عاطف. **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد**. القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٩٤م، ص٢١١.
١١٧- عمارة، محمد. **المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١م.
١١٨- العمر، فاروق. **ابن رشد الفيلسوف المجدد**. مهرجان ابن رشد، الجزائر، ١٩٧٨م.
١١٩- غلاب، محمد. "ابن رشد" في: **الفلسفة الإسلامية في المغرب**، القاهرة: جمعية الثقافة الإسلامية، ١٩٤٨م.
١٢٠- الفاخوري، حنا وخليل الجر. "ابن رشد" في: **تاريخ الفلسفة العربية**، بيروت: دار المعارف، ١٩٥٨م، ص٣٨٠-٤٦٦.
١٢١- فخري، ماجد. "ابن رشد" في: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة كمال اليازجي، بيروت: الجامعة الأمريكية، ١٩٧٤م، ص ٣٧١-٣٩٢.
١٢٢- فخري، ماجد. **ابن رشد فيلسوف قرطبة**، بيروت: المطبعة

الكاثوليكية، ١٩٦٠م.
١٢٣- فراج، عبده. "ابن رشد" في: **معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطى**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م.
١٢٤- فرحات، يوسف. **الفلسفة الإسلامية وأعلامها**. ١٩٨٦م، ص ١٧١-١٨٦.
١٢٥- قاسم، محمود. **ابن رشد وفلسفته الدينية**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤م.
١٢٦- قاسم، محمود. "نظرية ابن رشد في الاتصال" في: **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**، القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، ط٢، ١٩٤٥م.
١٢٧- قمير، يوحنا. **ابن رشد: دراسة - مختارات**، ٢ج، بيروت: دار المشرق، ١٩٦٨م (سلسلة فلاسفة الغرب، ٦).
١٢٨- قمير، يوحنا. **فلاسفة العرب: ابن رشد**، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦م.
١٢٩- كوربان، هنري. "ابن رشد" في: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مرة وحسين قبيسي، مراجعة موسى الصدر وعارف ثامر، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٦٦م، ص ٣٥٨-٣٧١.
١٣٠-محمود، زكي نجيب. "ابن رشد في تيار الفكر العربي" في **مهرجان ابن رشد بالجزائر**، مج ١، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
١٣١- مدكور، إبراهيم. **في الفلسفة الإسلامية**، ج٢، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣م، ص١٤٧-١٤٨.
١٣٢- المصباحي، محمد. "مرتبة الفحص الدلالي والفحص الجدلي - الإشكالي من علم ما بعد الطبيعة عن ابن رشد" **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، ع٨، ١٩٨٦م، ص ٧٣-٨٥.
١٣٣- موسى، محمد يوسف. **ابن رشد الفيلسوف**، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٤٥م (سلسلة أعلام الإسلام).
١٣٤- موسى، محمد يوسف. **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد**

وفلاسفة العصر الوسيط، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩م.

١٣٥- نادر، ألبير نصري. "مذهب الحقيقتين عند ابن رشد والرشدية اللاتينية" في: مهرجان ابن رشد بالجزائر، مج١.

١٣٦- نجم، فؤاد. "الله والعلوم في نظر ابن رشد" في: **فلاسفة الإسلام في الغرب العربي**، تطوان، ١٩٦١م، (كتاب المهرجان التذكاري لفلاسفة الإسلام).

١٣٧- النشار، على سامي ومحمد أبو ريان. "ابن رشد" في: **قواءات في الفلسفة**، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٧م، ص ٨٦١ - ٨٨٨.

١٣٨- هويدي، يحيي. "ابن رشد" في: **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥/١٩٦٦م.

١٣٩- اليازجي، كمال. "ابن رشد" في: **معالم الفكر العربي**، بيروت: دار العلم للملايين، ط٥، ١٩٧٤م، ص ٢٤٩-٢٦٣.

القانون عند ابن رشد

١٤٠- حميد، محمد. "أفكار ابن رشد في فلسفة الحقوق والقانون" في: **فلاسفة الإسلام في الغرب العربي**، تطوان، ١٩٦١م (كتاب المهرجان التذكاري لفلاسفة الإسلام).

المعرفة عند ابن رشد

١٤١- الراشد، حسن مصطفى العبد الله. **نظرية المعرفة عند ابن رشد**، دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب، قسم الفلسفة والعلوم الاجتماعية، ١٩٨٣م، ماجستير (إشراف د. عبد الكريم اليافي).

١٤٢- غلاب، محمد. المعرفة عند ابن رشد. في: **المعرفة عند مفكري المسلمين**، مراجعة عباس محمود العقاد وزكي نجيب محمود، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ودار الجيل الصاعد للطباعة، د.ت،

ص٢٩٢-٣١٢.

١٤٣- قاسم، محمود. **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩م، ٢٨٢ص.

الوجود عند ابن رشد

١٤٤- صالح، مدني. "الوجود عند ابن رشد". في: **الوجود - بحث في الفلسفة الإسلامية**، بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٥م، ص٩٢-١١١.

١٤٥- دويدار، بركات عبد الفتاح. **ابن رشد : منهجه وعقيدته**، القاهرة: جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، ١٩٦٩م، دكتوراه (إشراف: عبد الحليم محمود).

١٤٦- العراقي، عاطف. **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد**، القاهرة: دار المعارف، ط٣، ١٩٩٥م، ٢١٢ص.

١٤٧- فال، بلال. **معالم المنهجية الرشدية من خلال فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وتهافت التهافت**، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، ١٩٩٢م، دبلوم دراسات عليا (إشراف: سالم يفوت).

١٤٨- المولد، منى عبد الرحمن. **فكرة الوجود عند أرسطو وأثرها عند ابن رشد وتوما الاكويني**، القاهرة: جامعة عين شمس، كلية البنات للآداب والعلوم والتربية، ١٩٨٢م، ماجستير (إشراف: فوقية حسين محمود).

مؤلفات ابن رشد

١٤٩- **اختصار المستصفي**. (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

١٥٠- **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، تقديم

السيد سابق، تصحيح عبد الحليم محمد عبد الحليم، وعبد الرحمن حسن محمود، ٢ج، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ومكتبة مصطفى البابي الحلبي، ودار الكتب الحديثة، ومكتبة صبيح، ومكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٩ هـ - بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٠م، ٤ج ودار الكتب العلمية، ٦ج، تحقيق وتعليق ودراسة علي محمد معوض وعادل عبد الموجود، ودار ابن حزم، ٤ج تحقيق وتعليق ماجد الحموي.

١٥١- **تعليق على برهان الحكيم.** (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

١٥٢- **تعليق ناقص على أول برهان أبي نصر،** (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

١٥٣- **تفسير ما بعد الطبيعة،** تحقيق الأب موريس بويج، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٢م، ٣مج، وقد لخصه محمد عاطف العراقي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م، ٧١ص(سلسلة تراث الإنسانية).

١٥٤- **تلخيص الأسطقسات لجالينوس.** (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

١٥٥- **تلخيص الأعضاء الآلمة،** (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

١٥٦- **تلخيص الإلهيات لنيقولاوس.** (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

١٥٧- **تلخيص أول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس.** (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

١٥٨- **تلخيص الخطابة،** تحقيق عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار القلم، ط٢، ١٩٧٩م، ٣٤٥ص.

١٥٩- **تلخيص الخمس مقالات الأولى من كتاب الأدوية المفردة له** (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

١٦٠- **تلخيص السفسطة**. تحقيق محمد سليم سالموفارس لازينو، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٩٧٣م، ١٩٠ص.

١٦١- **تلخيص شرح أبي نصر**. (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، رقم ٨٢).

١٦٢- **تلخيص كتاب الأخلاق**. (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

١٦٣- **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل**. تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م - ٥٠٢ص (مطبوعات مركز تحقيق التراث). كما حققه وقدم له وعلق عليه تشارلس بترورث، أحمد عبد المجيد هريدي، ونشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة في ٢٦٤ص و٥٣ص، ضمن مجموعة المؤلفات الفلسفية في القرون الوسطى.

١٦٤- **تلخيص كتاب أرسطوطاليس في العبارة**. تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٨، ٢٠٨ص و ٨ص.

١٦٥- **تلخيص كتاب الآثار العلوية**. حيدر آباد الدكن، ١٩٤٧م (نشر مع مجموعة) وتقديم وضبط وتعليق د. رفيق العجم وجيرار جهامي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤م.

١٦٦- **تلخيص كتاب البرهان لأرسطو**. تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د.ت. تحقيق د. محمود قاسم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢م.

١٦٧- **تلخيص كتاب التعرف لجالينوس**. (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

١٦٨- **تلخيص كتاب الحس والمحسوس**. تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٤م، ص ١٩١-٢٤٢.

١٦٩- **تلخيص كتاب الحميات لجالينوس**. (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

١٧٠- **تلخيص كتاب السماء والعالم.** حيدر آباد الدكـــن، ١٩٤٧م، (نشر مع مجموعة) تقديم وضبط وتعليق د. رفيق العجم ود. جـــيرار جهامي، بيروت: دار الفكر اللبناني - ١٩٩٤م.

١٧١- **تلخيص كتاب الشعر.** تحقيق تشارلس بتروورث وأحمد عبد المجيد هريدي. القاهرة، ١٩٨٧م، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٧٢- **تلخيص كتاب العبارة.** تحقيق محمود قاسم، مراجعة تشـــارلس بتروث وأحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة: الهيئـــة المصريـــة العامـــة للكتاب، ١٩٨١م، ١٣٠ص.

١٧٣- **تلخيص كتاب العلل والأعراض لجـــالينوس.** (ورد ذكـــره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

١٧٤- **تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس،** (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

١٧٥- **تلخيص كتاب القياس،** حققه محمود قاسم وراجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه تشارل بتروث وأحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م، ٢٩٤ص (شروح ابن رشد لكتـــب أرسطو).

١٧٦- **تلخيص كتاب الكون والفساد،** تحقيق جمال الديـــن العلـــوي، بيروت، ١٩٩٥م، ١٥١ص.

١٧٧- **تلخيص كتاب المزاج لجالينوس،** (ورد ذكره في كتاب عيـــون الأنباء في طبقات الأطباء).

١٧٨- **تلخيص كتاب المقولات،** حققه محمود قاسم، وراجعه وأكملـــه وقدم له وعلق عليه تشارلس بتروث وأحمد عبد المجيـــد هريـــدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠م، ١٦٠ص.

١٧٩- **تلخيص كتاب النفس،** تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، تقديم وضبـــط وتعليق د. رفيق العجم ود. جيرار جهامي، بـــيروت: دار الفكـــر اللبناني، ١٩٩٤م.

١٨٠- **تلخيص كتاب نيقولاس**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

١٨١- **تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة**، تحقيق عثمان أمين القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٥٨م، تقديم وضبط وتعليق د. رفيق العجم ود. جيرار جهامي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤م.

١٨٢- **تلخيص مدخل فرفريوس**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

١٨٣- **تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجالينوس**، (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

١٨٤- **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ط١، طبع أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي، د.ت.

١٨٥- **تلخيص المقالة الأولى من القوى الطبيعية لجالينوس**، (ابن رشد الطبية).

١٨٦- **تلخيص منطق أرسطو**. تحقيق جيرار جهامي، ٧ مجلدات، بيروت، ١٩٨٢م.

١٨٧- **تلخيص كتاب السماع الطبيعي**، مع مجموعة كتب أخرى لابن رشد، حيدر آباد الدكن، د.ن، ١٩٤٧م (تقديم وضبط وتعليق د. رفيق العجم وجيرار جهامي) بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤م.

١٨٨- **تهافت التهافت**. ٢ج، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠م، ١٠٠٦ص، (سلسلة ذخائر العرب، ٣٧) وبيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي، ٦٠٠ ص (تقديم محمد عابد الجابري).

١٨٩- **جوامع سياسة أفلاطون**. (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة ٨٢).

١٩٠- **الجوامع في الفلسفة**. (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

١٩١- **جوامع كتب أرسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات.** (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

١٩٢- **جوامع لكتب الجدل والخطابة والشعر.** نشره تشارلس بتروث، نيويورك: مطبعة جامعة نيويورك، ١٩٧٧م.

١٩٣- **رسائل ابن رشد،** حيدر أباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٥، ٦٢٠ص.

١٩٤- **رسائل ابن رشد الطبية.** تحقيق د. جورج قنواتي وسعيد زايد ((كتاب الاستقسات لجالينوس)) القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٧م.

١٩٤- **شرح أرجوزة ابن سينا في الطب،** (مخطوطة)، القاهرة: دار الكتب المصرية.

١٩٦- **شرح رسالة اتصال العقل بالإنسان لابن الصايغ،** (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

١٩٧- **شرح السماء والعالم،** (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

١٩٨- **شرح عقيدة الإمام المهدي،** (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

١٩٩- **شرح مقالة الإسكندر في العقل،** (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة ٨٢).

٢٠٠- **الضروري في المنطق.** ملحق به تلخيص كتب أرسطوطاليس (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

٢٠١- **الضروري في النحو.** (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٠٢- **الضميمة،** تحقيق جورج حوراني، ليدن، ١٩٥٩م.

٢٠٣- **ضميمة في العلم،** دراسة وتحقيق محمد عمارة، القاهرة: دار

المعارف، د.ت.
٢٠٤- **فصل من كتاب الصحة في الكليات**. نشر خرستوف بورجل، غوتنجن، ١٩٦٧م.
٢٠٥- **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تقديم وضبط وتعليق سميح دغيم، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤م.
٢٠٦- **فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**. تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران، بيروت: دار الآفاق ١٩٧٨م، ١٤٣ص.
٢٠٧- **كتاب التحصيل**، (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).
٢٠٨- **كتاب الحيوان**، (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).
٢٠٩- **كتاب على مقولة أول كتاب أبي نصر**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).
٢١٠- **كتاب الفحص عن مسائل وقعت في العلم الإلهي في كتاب الشفاء لابن سينا**، (ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).
٢١١- **كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق، ط٤، ١٩٨٢م، ٦٨ص.
٢١٢- **كتاب الكليات في الطب**، تحرير الفرد البستاني، د.م. معهد فرانكو، ١٩٣٩م (لجنة الأبحاث العربية الأسبانية).
٢١٣- **كتاب المزاج لجالينوس**، المقالة الأولى والثانية (رسائل ابن رشد الطبية).
٢١٤- **كتاب المقدمات**، القاهرة: مكتبة صبيح. د.ت.
٢١٥- **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق محمود قاسم، القاهرة: مكتبة

الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٦٤م ٢٦٠ص، وبيروت: دار الآفاق، ١٩٧٨م، كما لخصه محمود قاسم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م، ٥١ص (سلسلة تراث الإنسانية).

٢١٦- **كلام على حركة الجرم السماوي**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢١٧- **كلام على رؤية الجرم الثابت بأجوار**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢١٨- **كلام على مسألة من العلل والأعراض**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢١٩- **كلام على قول أبي نصر في المدخل والجنس والفصل يشتركان**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٢٠- **كلام على الكلمة والاسم المشتق**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٢١- **كلام على المحرك الأول**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٢٢- **كيفية وجود العالم في القدم والحدوث**. (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٢٣- **ما يحتاج إليه من كتاب إقليدنو في المجسطي**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٢٤- **مختصر المجسطي**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٢٥- **مسألة في أن لله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٢٦- **مسألة في الزمن**، (ورد ذكرها في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

٢٢٧- **مسألة في علم النفس**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال،

ورقة رقم ٨٢).

٢٢٨- **مسألة في نوائب الحمى**، (ورد ذكرها في كتاب عيون الأنبـاء في طبقات الطباء).

٢٢٩- **المسائل البرهانية**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقـة رقم ٨٢).

٢٣٠- **المسائل الطبولية**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقـة رقم ٨٢).

٢٣١- **المسائل على كتاب النفـس**، (عـن مخطوطـة ٨٧٩ بمكتبـة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٣٢- **مسائل في الحكمة**، (ورد ذكرها في كتاب عيـون الأنبـاء في طبقات الأطباء).

٢٣٣- **مسائل كثيرة وتقاليد في فنون شتى وأغـراض شـتى**، (عـن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٣٤- **المسائل المهمة على كتاب البرهان لأرسطوطاليس**، (ورد ذكـره في كتاب **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**).

٢٣٥- **المقالة الأولى من القياس الحكيم**، (عن مخطوطـة ٨٧٩ بمكتبـة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٣٦- **مقالة في اتصال العقل المفارق للإنسان**، (ورد ذكرها في كتـاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء).

٢٣٧- **مقالة في ما يعتقده المشاؤون وما يعتقـده المتكلمـون**، (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**).

٢٣٨- **مقالة في البـذور والـزرع**، (عـن مخطوطـة ٨٧٩ بمكتبـة الإسكوريال، ورقة ٨٢).

٢٣٩- **مقالة في الجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمـين مـن علمـاء الإسلام**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٤٠- **مقالة في علم النفس**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسـكوريال،

ورقة رقم ٨٢).

٢٤١- **مقالة التريـاق**، (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنباء في طبقـات الأطباء**).

٢٤٢- **مقالة في التعريف**، (ورد ذكرها في كتاب **عيـون الأنبـاء في طبقات الأطباء**).

٢٤٣- **مقالة في جهة لزوم النتائج للمقاييس المختلطة**، (عن مخطوطـة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة ٨٢).

٢٤٤- **مقالة في جوهر المالك**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسـكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٤٥- **مقالة في حركة الفلك**، (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنبـاء في طبقات الأطباء**).

٢٤٦- **مقالة في حميات العفن**، (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنبـاء في طبقات الأطباء**).

٢٤٧- **مقالة في الرد على أبي على ابن سينا في تقسيمه الموجـودات**، (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**).

٢٤٨- **مقالة في العقل**، (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنباء في طبقـات الأطباء**).

٢٤٩- **مقالة فسخ شبهة من اعتراض على الحكيم**، (ورد ذكرهـا في كتاب **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**).

٢٥٠- **مقالة في القياس**، (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**).

٢٥١- **مقالة في كيفية دخوله في الأمر**، (عن مخطوطـة ٨٧٩ بمكتبـة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٥٢- **مقالة في المزاج**، (ورد ذكرها في كتاب **عيون الأنباء في طبقـات الأطباء**).

٢٥٣- **مقالة في المقاييس الشـرطية**، (عـن مخطوطـة ٨٧٩ بمكتبـة

الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٥٤- **مقالة في المقدمة المطلقة**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٥٥- **مقالة في المقول على الكل**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٥٦- **مقالة في الوجود السرمدي والوجود الزماني**، (عن مخطوطة ٨٧٩ بمكتبة الإسكوريال، ورقة رقم ٨٢).

٢٥٧- **مقدمات ابن رشد**، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩١٧م - ١٩١٨م، ٢ج.

٢٥٨- **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية - ١٩٣٥م، نشر موللر.

٢٥٩- **"هل يتصل بالعقل الهيولاني، العقل الفعال وهو متلبس بالجسم"**، نشره أحمد فؤاد الأهواني مع: **تلخيص كتاب النفس لابن رشد**، القاهرة: د.ن، ١٩٥٠م.

الموزعون المعتمدون لإصدارات المعهد

المملكة العربية السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي ص.ب. ٥٥١٩٥ الرياض ١١٥٣٤
هاتف: 0818-465 (1-966) فاكس: 3489-463 (1-966)

المملكة الأردنية الهاشمية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص.ب. ٩٤٨٩ – عمان

المغرب: دار الأمان للنشر والتوزيع، ٤ زنقة المامونية الرباط
هاتف: 276-723 (7-212) فاكس: 055-200 (7-212)

مصر: مركز الدراسات الإبستمولوجية، ب – ٢٦ شارع الجزيرة الوسطى الزمالك – القاهرة
هاتف: 9325-340 (2-20) فاكس: 9520-340 (2-20)

شمال أمريكا:

– أمانة للنشر

AMANA PUBLICATIONS
10710 Tucker Street Suite B, Beltsville, MD 20705-2223
Tel: (301) 595-5777-(800) 660-1777 Fax: (301) 595-5888
E-mail: igamana@erols.com www.amana-publications.com

– السعداوي للنشر

SA'DAWI PUBLICATIONS
P.O. Box 4059, Alexandria, VA 22303 USA
Tel: (703) 751-4800 Fax: (703) 571-4833

– خدمات الكتاب الإسلامي

ISLAMIC BOOK SERVICE
2622 East Main Street, Plainfield, IN 46168 USA
Tel: (317) 389-8150 Fax: (317) 839-2511

– حلالكو للكتاب الإسلامي

HALALCO BOOKS
108 East Fairfax Street
Falls Church, VA 22046
Tel: (703) 532-3202 Fax: (703) 241-0035

بريطانيا:

– المؤسسة الإسلامية

THE ISLAMIC FOUNDATION
Markfield Conference Center, Ratby Lane, Markfield, Leicester LE67 9SY, U.K.
Tel: (44-1530) 244-944/45 Fax: (44-1530) 244-946
Website http: // www.islamic-foundation.org.uk/islamfound

– زين الدولية للتوزيع

ZAIN INTERNATIONAL
43 St. Thomas Rd. London N4 2DJ, U.K.
Tel/Fax: (44-171) 704-1489

الهند:

GENUINE PUBLICATIONS & MEDIA (Pvt.) Ltd
P.O. Box 2725 Jamia Nager New Delhi 100025 India
Tel: (91-11) 630-989 Fax: (91-11) 684-1104

International Center for Cultural Services
P. O. Box: 135242
Telefax: 961-1-654250
Beirut - Lebanon

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول / تجديد اشتراكي بـ ( ) نسخة اعتبارًا من ( )
ولمدة ( ) عام.
طيه صك / حوالة بريدية.
بقيمة _____
إرسال فاتورة _____
الاسم _____
العنوان _____
_____
التوقيع _____ التاريخ _____

الاشتراك السنوي

في دول الخليج: أمريكا، استراليا، اليابان، أوروبا، نيوزيلندا:
* للأفراد ٥٠ دولارًا أمريكيًا * للمؤسسات ١٠٠ دولار أمريكي
في باقي دول العالم:
* للأفراد ٢٥ دولارًا أمريكيًا * للمؤسسات ٧٠ دولارًا أمريكيًا

التسديد

* شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر المركز الدولي للخدمات الثقافية International Center for Cultural Services

أو

* تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

International Center for Cultural Services - Bank of Kuwait & the Arab World s. a.l. Main branch - Account No. 10.02 4612. 61352.00 - Telex: 23778 P 22383 Bencott Le Beirut - Lebanon

سعر العدد:
* لبنان ٥٠٠٠ ل.ل * سوريا ٧٥ ل.س. * الأردن ٢,٥٠ دينار * العراق دينار واحد * الكويت ١,٥ دينار * الإمارات العربية ٢٠ درهمًا * البحرين ١,٥ دينار * قطر ٢٠ ريالاً * السعودية ١٥ ريالاً * الجمهورية اليمنية ١٥٠ ريالاً مصر ٤ جنيهات * السودان ٦٠٠ جنيه * الصومال ٢٠ شلنًا * ليبيا ٢ دينار * الجزائر ٥٠ دينار * تونس ٢ دينار * المغرب ٢٠ درهمًا * موريتانيا ٢٥٠ أوقية * قبرص ٣ جنيهات * اليونان ٣٠٠ دراخما * فرنسا ٤٠ فرنكًا * ألمانيا ١٠ ماركات * إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة * بريطانيا ٤ جنيهات * سويسرا ١٤ فرنكًا * هولندا ١٠ فلورن * أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها، وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والعربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

International Institute of Islamic Thought
580 Herndon Parkway #500
Herndon, VA 20170-5225, USA
Phone: (703) 471-1716; Fax: (703) 471-3922
http://www.jaring.my/iiit
E-mail: iiit @iiit.org