إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بحوث ودراسات

الوظيفة المقاصدية: مشروعيتها وغاياتها

معتز الخطيب

السياق وأثره في فهم مقاصد الشارع

نجم الدين الزنكي

مقصد حفظ البيئة وأثره في عملية الاستخلاف

فريدة زوزو

توظيف آليات المنطق المضبّب في سبر دلالة أقوال نقاد رجال الحديث النبوي

حسن مظفر الرزو

نظرات نقدية للبرمجة اللغوية العصبية: نقد الأسس الفلسفية والمنهجية والثقافية والنفسية

عبد الله البريدي

السنة الثانية عشرة — العدد 48 — ربيع 1428هـ/2007م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

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

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

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

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

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

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

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

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

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

السنة الثانية عشرة العدد 48 ربيع 1428هـ/2007م

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد عبد الجبار سعيد

محيي الدين عطية لؤي منير صافي

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين. بناية كولومبيا سنتر

قسم أ- طابق 4

هاتف: 707361-1-961+ / فاكس: 311183-1-961+

الموقع الإلكتروني: **www.eiiit.org**

الرقم الدولي ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

أحمد كمال أبو المجد	مصر	عمار الطالبي	الجزائر
إسحاق الفرحان	الأردن	مالك بدري	السودان
رضوان السيد	لبنان	محمد الحسن بريمة	السودان
طارق البشري	مصر	محمد السماك	لبنان
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	محمد عمارة	مصر
عبد المجيد النجار	تونس	محمد كمال حسن	ماليزيا
عثمان بكر	ماليزيا	نزار العاني	العراق
علي جمعة	مصر	وجيه كوثراني	لبنان
عماد الدين خليل	العراق	يوسف القرضاوي	قطر

المراسلات

Chief Editor,
Islamiyat al Maᶜrifah
IIIT,
500 Grove St., 2nd Floor,
Herndon, VA 20170, USA
Tel: (1-703) 471 1133 / Fax: (1-703) 471 3922
E-mail: islamiyah@iiit.org

محتويات العدد 48

كلمة التحرير		5
الوظيفة المقاصدية: مشروعيتها وغاياتها	معتز الخطيب	9
السياق وأثره في فهم مقاصد الشارع	نجم الدين الزنكي	35
مقصد حفظ البيئة وأثره في عملية الاستخلاف	فريدة زوزو	79
توظيف آليات المنطق المضبّب في سبر دلالة أقوال نقاد رجال الحديث النبوي.	حسن مظفر الرزو	103
نظرات نقدية للبرمجة اللغوية العصبية: نقد الأسس الفلسفية والمنهجية والثقافية والنفسية	عبدالله البريدي	133
بين إسلامية المعرفة وإصلاح الفكر الإسلامي، قراءة في كتاب: إسلامية المعرفة، وكتاب: إصلاح الفكر الاسلامي.	دعاء فينو	167
أزمة المسلمين للمؤلف الدكتور راشد شاز	نعمان السامرائي	187
تقرير: الدورة التكوينية الجامعية في موضوع: القرآن الكريم وخطابه المتجدد، تطوان- المغرب	خالد الصمدي، ومحمد علواش	199
تقرير: الندوة العلمية الإقليمية "عبدالرحمن بن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية"، الأردن	رائد جميل عكاشة	209
تقرير: المؤتمر الدولي الثاني عشر للفلسفة الإسلامية - مناهج العلوم وفلسفتها من منظور إسلامي، القاهرة	خالد عبد المنعم	219
عروض مختصرة	أسماء ملكاوي	231

قواعد النشر

- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي.
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
- تُعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، وقد يطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- 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 عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة

كلمة التحرير

حين حَرَصَ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بمبادرة من رئيسه آنذاك، الأستاذ الدكتور طه جابر العلواني على تأسيس "مجلّة علميَّة محكَّمة"، تحمل اسم "إسلاميَّة المعرفة"، كان واضحاً تماماً أنَّ "قضيّةَ إسلاميّة المعرفة" قضيَّةٌ منهجيَّة معرفيَّة؛ وأنّ هدفَ المجلّة توضيحُ المسائلِ الأساسيَّة لهذه القضية، وبيانُ محاورها، وتحديدُ مبادئها، وبذلُ الجهود الممكنة لمساعدة المعنيين بها، والإجابة على التساؤلات التي تُثَار حولها.

وقد تَرَأَّسَ الأستاذُ الدكتور العلواني هيئة تحرير هذه المجلّة عند بَدْءِ صدورِها صيفَ عام 1995، بعد مضي اثني عشر عاماً على بدء نشاط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتصدّرت العددَ الأوّلَ للمجلة مقالةٌ للدكتور العلواني وَضَّحَ فيها رسالةَ إسلاميّة المعرفة، ودورَ مجلّة إسلامية المعرفة، في فتح المجال للبحث والحوار حول مضامين الرسالة، ومحاور اهتمام المجلة. وقد رعى الدكتور العلواني المجلّة منذ تأسيسها حَقّ الرعاية، حتى أخذت موقعَها المرموقَ بين المجلات الفكرية الإسلامية، وأصبحت من بين القليل من المجلات التي جَمَعَتْ بين الصِّفَة الفكرية الثقافية، والمنـــزلة العلمية "الأكاديمية"، وانتظمت في صدروها دونَ تأخيرٍ أو تَوَقُّف.

وقد أسهم في رعاية المجلة، مع الدكتور العلواني، منذ بدء إصدارها كلٌّ من الدكتور جمال البرزنجي مديراً للتحرير، والدكتور محمد الطاهر الميساوي أميناً للتحرير، إضافةً إلى ثُلَّة من المتخصصين في هيئة التحرير كان جلّهم آنذاك من أعضاء هيئة التدريس في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

ثم اقتضت مسؤوليات العمل وحاجات التفرغ لمهام علمية أخرى أن يترجل الدكتور طـــه العلواني عن ركب قيادة المجلة في نهاية عامها الثالث، ليتسلّم الدكتور جمال البرزنجي رئاسة التحرير، ويتولى الدكتور الميساوي إدارة التحرير. وسارت المجلة

على هذا الترتيب حتى العدد السادس عشر، عندما تقرر نقلُ أمانةِ التحرير إلى مقرِّ المعهد بالولايات المتحدة الأمريكية، وعندها تَوَلّى الأستاذ محيي الدين عطية مسؤولية مدير تحرير المجلة.

ومنذ العدد العشرين تولى الدكتور فتحي ملكاوي مساعدةَ الدكتور جمال البرزنجي رئيس التحرير في معيّة عددٍ من الزملاء في هيئة التحرير، واستمر هذا الوضع حتى العدد الثامن والعشرين؛ حين اقتضت ضرورةُ إعادةِ توزيعِ الأعمالِ والمهامِّ والمسؤوليات أنْ يَتَرجَّلَ الدكتور جمال البرزنجي عن رئاسة تحرير المجلة اعتباراً من العدد 29، ليعود الدكتور طه العلواني رئيس التحرير المؤسس للمجلة إلى رئاستها من جديد، وليستمر تعاون الدكتور ملكاوي معه في تحرير المجلة مع ثُلّةٍ من العلماء في هيئة التحرير، إلى الآن.

واليوم ونحن نختتمُ بهذا العدد، الثامن والأربعين، السنةَ الثانيةَ عشرة مِنْ عُمْرِ المجلة، رأى الدكتور طه العلواني أن يترجّل مرّة أخرى ليتفرغ لإنجاز عدد من البحوث والدراسات، التي نأمل أن يكون لصفحات المجلّة نصيبٌ منها. وقد رأت إدارةُ المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن تُكلّفَ الدكتور فتحي ملكاوي برئاسة تحرير المجلة، وهي مهمةٌ جليلةٌ كان يتجنبها باستمرار.

ويستطيعُ المتابعُ للمجلة أنْ يَلْحَظَ هذا التسلسلَ من تصفحه للغلاف الداخلي للمجلة، ولكننا نأمل أن يتمكّنَ المتابعُ للمجلة أيضاً مِنْ ملاحظة جهود زملاء وعلماء آخرين لا تقلُّ أهميةً عن جهود الأسماء التي ذكرت. فقد كانت لأعضاء هيئة التحرير ولمستشاري التحرير، في المراحل السابقة جميعاً، جهودٌ رائدةٌ في ترشيدِ إصدارِ المجلّة، والمحافظة على مستواها العلمي والأكاديمي، الذي شهدت به جامعات ومؤسسات كثيرة في بلدان العالم الإسلامي.

وعلينا في هذا المقام واجبُ توجيهِ وافرِ الشكرِ وعظيمِ التقدير لفضيلة أستاذنا وشيخنا الدكتور العلواني، وللدكتور البرزنجي، ولجميع الأساتذة والعلماء الذين ظهرت أسماؤهم على غلاف المجلة ضمن هيئة التحرير أو في قائمة مستشاري التحرير،

أو الذين لم تظهر أسماؤهم من العلماء الذين شاركوا في تحكيم البحوث وتقييمها وذلك التزاماً بأعراف التحكيم العلمي والمراجعة الأكاديمية الصارمة التي انتهجتها المجلة، فضلاً عن العدد الكبير ممن ظهرت أسماؤهم في قائمة الباحثين والكتّاب الذي قدّمُوا عُصَارةَ فكرِهم في صورة إسهامات متنوعة: من بحوث علمية أصيلة، أو حوارات ومواقف، أو قراءات ومراجعات، أو تقارير عن المؤتمرات والندوات. فلهم جميعاً دعاؤُنا إلى اللهِ سبحانه وتعالى أنْ يجزِلَ لهم الأجْرَ، ويُضَاعَف لهم المثوبة.

ويسرّنا في هذا المقام أنْ نخاطبَ هؤلاءِ العلماءَ والباحثين، ونجدِّدَ لهم العهدَ بأنْ نُوَاصِلَ المسيرةَ في إصدار "مجلة" إسلامية المعرفة، لتكون لساناً ناطقاً ومعبراً صريحاً عن "رسالة" إسلامية المعرفة، وكُلُّنَا أملٌ أنْ يواصلَ هؤلاءِ الأَعْلامُ بذلَ الجهودِ الفكريّة في دعم تلك الرسالة، وتقديم إسهاماتهم للنشر في هذه المجلة.

إنّ ميزةَ هذه المجلة أنّها مجلةٌ في الفكرِ الإسلامي. والفكرُ الإسلامي هو العطاءُ الذي تُنْتجُه عمليةُ التفكير، التي يمارسُها العلماءُ والمفكرون المسلمون. ومع ذلك فقد تجنَّبت المجلةُ نشرَ البحوث المتخصصة في العلوم الإسلامية: من فقهٍ وتفسير وحديث وعقيدة وشريعة الخ؛ لأنَّ لهذه البحوث مكانَها في المجلات العلميّة المتخصصة، التي تُصدرُها الكلياتُ والجامعاتُ ذات الصفة العلمية "الأكاديمية". وفي المقابل كانت المجلةُ تُلِحُّ على العلماء والباحثين أنْ يكتبوا في قضايا الإصلاح المعرفي والمنهجي: في حالة العلوم الإسلاميّة، وفي واقع الأمّة الإسلاميّة، لتأصيل عمليات الاجتهاد المعاصر للعقل المسلم الذي يستلهمُ الرؤيةَ التوحيديةَ الكونية، ويتمثّلُ القيمَ والمقاصدَ الكلية للإسلام عقيدةً وشريعةً ونظامَ حياة، ولضبط تفاعلات هذا العقل المسلم المعاصر مع الأبعاد المعرفية والمنهجية للعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة ورؤيته التحليلية النقدية لمعطياتها.

ومن هنا كان التأكيدُ مرّةً بعد أخرى، على ضرورة تناول بحوث المجلة لقضايا فكرية ومنهجية، ضمن أربعة محاور هي:

- الرؤية الكونية الإسلامية وتمثلاتها في المنهجية والنظام المعرفي؛

- منهجية التعامل مع الأصول الإسلامية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية؛
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي والإنساني والفكر الغربي.
- منهجية التعامل مع واقع الأمة الإسلامية وواقع العالم، كما هو، وكما يجب أن يكون.

ومن هنا كانت معاناتُنا مع الباحثين، ومعاناتُهم معنا، في أن يأتيَ البحثُ الذي يقبل للنشر في المجلة: أصيلاً، يضيفُ المعرفةَ المفيدة في موضوعه؛ عِلْميّاً في منهجه؛ مُوَثّقاً في مادّته، مُنَظَّماً في عَرْضه، مستوعباً لعناصرَ محددَّة في مُقَدِّمَته وخَاتمَته، وَفْقاً لنمطية متميزة اخترناها لبحوث هذه المجلة. وقد سَلَكْنا في المجلة نظامَ التحكيم الصارم، وَفْقَ التقاليد العلمية الأكاديمية المرعيّة، وهو نظامٌ يسقطُ الكثيرَ ممّا يَرِدُ إلى المجلة من بحوث، إمّا في مطلع إجراءات التحكيم، أو في إحدى مراحله الأخرى.

ومع ذلك فإنّنا لا ندّعِي أنّنا كنّا دَوْماً على الصورة التي نرجوها للمجلة؛ فالفكرُ الإسلامي المعاصرُ ليس في أحسن أحواله، وجهودُنا في الوصول إلى أفضل العلماء والباحثين لم تقترب من الكمال، لا سيّما أنَّ أساتذةَ الجامعات وطلبةَ الدراسات العليا، وهم جمهورُ المجلَّة في الغالب، تَتَناوشُهم أولوياتٌ أخرى، تستهلكُ القَدْرَ الأكبر من جهودهم وأوقاتهم.

على أنّنا لن نَتَوَانى، إن شاء الله، عن مواصلة الجهد، والتطلّع إلى التطوير والتحسين في التحرير والإخراج، وإلى توسيع دائرة العلاقات والاتصالات بالعلماء والباحثين، مؤكدين أيضاً أننا نرحّب بآراء القراء ومقترحاتهم في الأمرين معاً: التطوير، وتوسيع دائرة الاتصال.

نسألُ اللهَ أنْ يتقبّلَ منّا، ويهدِيَنا سُبُلَ الرشاد، وأنْ يعفوَ عنّا ويلهِمَنا أسبابَ التوفيق، وهو سُبْحانه وَلِيُّ ذلك، والقادرُ عليه، والحمدُ للهِ ربِّ العالمين، والصلاةُ والسلامُ على نبيّنا محمدٍ وآلِه وصحبِه أجمعين.

هيئة التحرير

الوظيفة المقاصدية: مشروعيتها وغاياتها

معتز الخطيب*

مقدمة

شكّل البحث في مقاصد الشريعة الإسلامية، وكيفية استثمارها في الصناعة الفقهية، وآفاق إمكاناتها التجديدية: انشغالاً محوريًّا في الجهود الإصلاحية والنهضوية، منذ نشأتها مع الإمام الجويني، مرورًا بالشاطبي، وانتهاءً بابن عاشور والإصلاحية الإسلامية.

إن جوهر الفكر المقاصدي يقوم على "المصلحة"، وأن هذه الشريعة الإسلامية إنما أشيدت لتحصيل مصالح العباد في العاجل والآجل، وأن "الشارع وضعها على اعتبار المصالح باتفاق."[1] ومن هنا فإن "كل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث: فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل،"[2] وإنما يتم دركها بإعمال المجتهد جهده العلمي والعقلي في تعقل الأدلة الشرعية من أجل فقهها تفسيرًا وتعليلاً ثم استدلالاً، ومن هنا شكّل "التعليل" أساس الفكر المقاصدي عند الأصوليين، وهو بالضرورة مبني على أن الأحكام الشرعية -من أوامر ونواهٍ- معقولة المعنى.

والفكرة المقاصدية نشأت ابتداءً كجزء من باب القياس عند تقسيم الأصوليين للعلة بحسب قصد الشارع، وأنها ضروريات وحاجيات وتحسينيات، ومن ثَم كانت المقاصد لا تتجاوز -في الاعتبار- كونها مبحثًا من مباحث أصول الفقه. ثم توسع

* باحث ومحرر في قناة الجزيرة في قطر. khateebm@aljazeera.net

[1] الشاطبي، أبو إسحاق، **الموافقات في أصول الشريعة**، شرح عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، 139/1.

[2] ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، بيروت: دار الجيل، 3/3 .

القول بها إلى حد عدها شرطًا للمجتهد الواجب إحاطته بمقاصد الشرع، وصولاً إلى القول "بعلم المقاصد" مع الإمام الطاهر بن عاشور.

والعديد من الباحثين في مقاصد الشريعة يُعنون بالتأريخ لنشأة الفكرة المقاصدية، ومع أن الكثيرين منهم عزوا إلى الشاطبي فضيلة ابتكار هذا الفن،[3] فإن بعض الباحثين حاول نسبة الفكرة إلى إبراهيم النخعي من التابعين،[4] وآخر ذهب إلى القول: إن "الصحابة هم أول الملتفتين وأول المراعين لمقاصد الشرع ولحكمة الله تعالى،" وعلى هذا: "فمقاصد الشريعة ومعرفتها ومراعاتها ليست شيئًا اكتشفه اللاحقون أو ابتكره المتأخرون، بل هو من صميم الدين من أول يوم ومن أول فهم."[5]

وعلى صعيد الكتابات، فقد وصل بعضهم [6] إلى عزو نشأة الكتابة المقاصدية إلى الحكيم الترمذي (عاش لأواخر القرن الثالث) وأنه أول من استعمل لفظ المقاصد في كتابه "الصلاة ومقاصدها،"[7] وأن قيمته تكمن في منحاه التعليلي؛ فهو يعلل أفعال الصلاة على نحو أن العبد "بالوقوف يخرج من الإباق، وبالتوجه إلى القبلة يخرج من التولي والإعراض، وبالتكبير يخرج من الكبر ..."، وكذلك كتاب "محاسن الشريعة" للقفال الكبير (365هـ) الذي طرد تعليل الشريعة حتى في العبادات، وغرضه "الدلالة على محاسن الشريعة، ودخولها في السياسة الفاضلة السمحة، ولصوقها بالعقول السليمة ... والمقصدُ فيه [الكتاب] تقريب الشرائع إلى العقول في الأصل، وجواز وقوع السياسة فيها؛ لما بينا أنها وقعت من حكيم عليم بالعواقب مستصلح."[8]

غير أن الخوض في أول من أشار إلى المقاصد، أو كتب فيها قد يطول، وقد وُجد

---

[3] منهم عبد الله دراز، وعلي حسب الله، وأحمد أمين، وغيرهم، والشاطبي نفسه يوحي في مقدمته بهذا المعنى.

[4] العبيدي، حمادي، **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، دمشق: دار قتيبة، ط1، 1992م، ص134.

[5] الريسوني، أحمد. البحث في مقاصد الشريعة: نشأته وتطوره ومستقبله، بحث مقدم لندوة "مقاصد الشريعة عند المذاهب الإسلامية، لندن: 2005، ص2-3.

[6] المرجع نفسه، ص5.

[7] منشور في مصر بتحقيق حسني نصر زيدان.

[8] القفال الكبير، **محاسن الشريعة**، قسم منه بتحقيق كمال الحاج غلتول العروسي، رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة أم القرى بمكة، 1992م، ص90-91، عن الريسوني في بحثه المشار إليه سابقًا.

من الباحثين كما أسلفنا من بدا وكأن هدفه نزع الريادة عن الشاطبي في هذا العلم،[9] وفي تقديري أن القضية تعود إلى مسألتين بالغتي الأهمية في الحديث عن المقاصد:

الأولى: تتمثل في تحديد مصطلح المقاصد ومدلوله، وعلاقته بمفاهيم العلة والحكمة والمصلحة والمغزى ومراد الشارع وأسرار الشريعة وغيرها من المفاهيم المتعددة. فالقول بترادف تلك المفردات[10] كان أساس عدِّ رجلٍ مثل الحكيم الترمذي من أصحاب الفكر المقاصدي؛ فنهجه على سبيل المثال لا يكاد يدخل في مفهوم المقاصد الذي تبلور لاحقًا، ومسلكه السابق أقرب إلى مسالك الصوفية في التعليلات الرمزية.

والثانية: تتمثّل في تحديد الوظيفة المقاصدية نفسها، أهي قاصرة فقط على دور "الكشف" عن أسرار الشريعة وحكمها؟ أم دور "منتج" للأحكام يمثل أحد مصادر الشريعة التي يتم الاحتكام إليها والصدور عنها؟

فمن يعدّ المعنى الأول "الكشفي" يُدرِج كتب "محاسن الشريعة" التي ابتدأ تدوينها منذ القرن الرابع، مثل كتاب "محاسن الإسلام" لأبي عبد الله البخاري (546هـ) وكتاب القفال الكبير، وكتاب أبي الحسن العامري (381هـ) "الإعلام بمناقب الإسلام"، والتي لو أُدخلت في باب المقاصد ستجعل من دواعي الاهتمام المقاصدي المعاصر اليوم "التحديات والمنافسات والمزايدات، وأيضًا ما أصاب شريعتنا من حيف وتشويه وتهميش" [11].

ومهما اختلفنا في تفاصيل التأريخ للمقاصد، وبالرغم من وجود دراسات عديدة للفكر المقاصدي عند شخصيات عدة تبدأ من عمر بن الخطاب وتمر بالإمام مالك والغزالي والقرافي وابن تيمية وغيرهم [12]، فإن ثمة حلقات "مركزية"، تعزى إليها

---

[9] العبيدي، **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، ص286. فقد كانت النتيجة الثانية من نتائج دراسته، أن "الشاطبي لم يكن أول من ابتدع هذا العلم".

[10] وهو ما قال به الريسوني في بحثه السابق تحت عنوان: "مصطلحات متعددة وحلقات مفقودة" معتبرًا أن ما نعنيه اليوم بمقاصد الشريعة قد عبر عنه العلماء بتعابير ومصطلحات متعددة".

[11] الريسوني، تصدير كتاب: عبد الرحمن الكيلاني، **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**، بيروت: دار الفكر، ط1، 2000م، ص8.

[12] كلها رسائل جامعية مسجلة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. وبخصوص ابن تيمية فقد خُصص له بعض الدراسات، منها: البدوي، يوسف، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، الأردن: دار النفائس، ط1، 2000م.

التطورات التي وقعت في الفكر المقاصدي إلى أن استوى على سُوقه علمًا متكـــاملاً، وهي: الإمام الجويني (478هـ) [13] والإمام الشاطبي (790هـ) والإمام الطاهر بن عاشور (1379هـ/1973م).

وإذا كان الاهتمام الفقهي والمقاصدي توجه إلى دراسة توجهات ونظريات هؤلاء الثلاثة من منطلق فقهي ومعرفي، فإن الباحث في ملابسات نشأة الفكـــرة المقاصـــدية وسياقها لديهم، والبواعث المنتجة والمكوّنة لتفاصيل تلك الرؤى: سيجد نقاطَ تلاق عدةً بينهم، يجمعها الهم الإصلاحي على اختلاف التحديات والآفاق، وعلى اختلاف الزمان والمكان. ولذلك سنركز هنا على هذا البعد تحديدًا من خلال تلك المحطات البارزة.

هنالك دراسات تحيل الفكرة إلى ما قبل الجويني كما أشرنا، وكذلك إلى عدد ممن هم قبل الشاطبي، لكن جوهر الفكرة التي نرصدها هنا هو أن هنالك خصوصية شديدة لتلك الأسماء الثلاثة، كما سنبين ذلك، فضلاً عن أنهم أصحاب "نظريـــة" أُفـــردت بالبحث والدراسة [14]. وبخصوص المحاولات السابقة عليهم فقد ذكرنا أنها ترجـــع إلى ضبط مصطلح "المقاصد" ومدلوله. فضلاً عن أن الطرح الجزئي الذي يكـــاد يكـــون تطويرًا جزئيًّا لفرع من فروع أصول الفقه أو مسألة من مسائله يختلف عن الطـــرح الكلي والتأصيل النظري والتطبيقي وصولاً إلى القول بإنشاء علم مستقلٍّ عـــن علـــم أصول الفقه اسمه: علم مقاصد الشريعة.

إن البحث في المقاصد - وهي قفزة نوعية في الفقه الإسلامي - يحيل إلى جـــوهر

---

[13] العبيدي، **الشاطبي ومقاصد الشريعة**، ص135. من الجدير ذكره أن العبيدي أغفل ذكر الجويني في بيانه لنـــشأة الفكر المقاصدي!

[14] الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، فيرجينيا: المعهد العـــالمي للفكـــر الإســـلامي، ط1، 1992م، والحسني، إسماعيل، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، فيرجينيـــا: المعهـــد العـــالمي للفكـــر الإسلامي، ط2، 2005م، ونأمل أن تُفرد نظرية الإمام الجويني في المقاصد ووظيفتها خاصة من خلال كتابـــه "الغياثي" وفرْضية زوال الإمامة والشريعة من حياة الناس ودور الفكرة المقاصدية في ظل ذلك. أما العز بن عبد السلام والقرافي فكما قال ابن عاشور: "لقد حاولا غير مرة تأسيس المقاصد الشرعية والرجل الفذ الذي أفـــرد هذا الفن بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي". ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط2، 2001م، ص174.

الانقسامات الحاصلة في الفقه الإسلامي الذي هو "خلاصة الفكر الإسلامي والمظهر الأكثر تمثيلاً لطريقة الحياة الإسلامية،"[15] ولهذا كان أكثر المواطن إثارة للمشكلات أمام الضمير الإسلامي الذي يتحرك في حياته اليومية بناء على فكرة "الحلال والحرام" والتي هي جوهر الفقه ومحوره، وهو يحاول التكيف مع متطلبات الحضارة الحديثة. ومن هنا يبقى الفقه العنصر الحاسم في الصراع الذي يخوضه -داخل العالم الإسلامي في صدامه مع الحداثة الغربية- كلٌ من تياري الغائية والنصية، أو ما يسمى بالحرفية والذي يلصق تاريخيًّا بالتوجه الظاهري وحاليًّا بالتوجه السلفي الكلاسيكي.

وليس غريبًا بعد هذا أن الشاطبي على وجه التحديد يشغل، مكانة مركزية في الانشغال الفكري والفقهي من خلال كتابيه: "الاعتصام" و"الموافقات". فـ"الموافقات" جوهره التعليل والبحث في تحقيق الغايات بشكل يجمع بين الجزئي والكلي. و"الاعتصام" جوهره محاربة البدع والتزام السنة المأثورة، وهو من عدّ "البدعة" دومًا مذمومة وليس فيها حسن وسيء. ومن هنا كان من الطبيعي أن يتم استثمار الاعتصام من قبل التوجه السلفي، والمقاصد من قبل التوجهات الإصلاحية والفقهية التقليدية في محاولاتها لتجنب تهميش الفقه أمام متغيرات الحياة ومتطلباتها الحديثة؛ "فالتعليل هو الذي فتح عين الفقه، بل هو الفقه أو هو لباب الفقه، وليس الغرض منه إلا أن نعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص."[16]

أولاً: المقاصد: سؤال المشروعية

تحولت المقاصد إلى مادة مستقلة بدأ تدريسها منذ قرن من الزمن على يد ابن عاشور، ثم تم تعميمها قبل نحو عشرين سنة على عدد من الدول الإسلامية، وتكاثرت الدراسات المتخصصة حول مقاصد الشريعة في العقدين الأخيرين، وتم إحالة الفكرة المقاصدية إلى عهد الصحابة والتابعين، بل قيل كما سبق: إنها من صميم التشريع

[15] الكلام لـ ج. شاخت، نقلاً عن: تركي، عبد المجيد، **مناظرات في أصول الشريعة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1994م، ص529.

[16] أبو زهرة، محمد، **ابن حزم**، ط. القاهرة، 1954م، ص409.

الإسلامي. لكن بالرغم من كل ذلك فلا بد من تذكر أن الشاطبي الذي أفرد هذا العلم بالتدوين، حاول أن يبدد قلقًا قد ينتاب قارئي كتابه فقال: "فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار، وعَمِي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرّ الظانّ أنه شيء ما سُمع بمثله، ولا أُلف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نُسج على منواله أو شُكل بشكله، وحسبك من شر سماعُه، ومن كل بِدع في الشريعة ابتداعه: فلا تلتفت إلى الإشكال دون اختبار، ولا ترْمِ بمظنة الفائدة على غير اعتبار؛ فإنه – بحمد الله – أمرٌ قررته الآيات والأخبار، وشدّ معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيّد أركانه أنظار النظّار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه، والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار."[17]

بل إن الشاطبي يقرّ بأنه أمسك عن ذكر أشياء مخافة أن يصير ذلك "فتنة على بعض السامعين"، "ومن هنا لا يُسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريّان من علم الشريعة: أصولِها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب؛ فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه [أي الكتاب] فتنةً بالعرَض، وإن كان حكمةً بالذات."[18]

وقريب منه نجد كلام الإمام الجويني الذي رأى أن "فاضل هذا الزمان من يفهم مداخل هذه الفصول ومخارجها ... والمرموق...: من يحيط بشرف هذا الكلام وتميزه عن كلام بني الزمان" [19]، وهو – كالشاطبي – يعدّ ما أتى به "لا يُلفى مجموعًا في الفقه" [20]، وينفي تهمة الابتداع أيضًا بالقول: "لا أبتدع ولا أخترع شيئًا، بل ألاحظ وضع الشرع وأستثير معنى يناسب ما أراه وأتحراه؛ وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدة التي لا توجد فيها أجوبة العلماء معدة."[21]

إن هذا كله يطرح تساؤلاً حقيقيًّا عن مشروعية البحث والقول بمقاصد الشريعة،

---

[17] الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، 25/1.

[18] الشاطبي، **الموافقات**، 87/1.

[19] الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق عبد العظيم الديب، القاهرة: نهضة مصر، ط 1401هـ، فقرة776.

[20] الجويني، **الغياثي**، فقرة 208.

[21] الجويني، **الغياثي**، فقرة 378.

أليس هناك علم أصول الفقه الذي يضبط العملية الاجتهادية، وبه يتم استنباط الأحكام التفصيلية؟ وعلى وجه التحديد ألم يكن في القياس الفقهي غنى وكفاية لشمول الأحكام للحوادث غير المتناهية؟

إن المقاصد تتطلب محاولة التفريق بين الظن والقطع واستنباط قواعد كلية جديدة لمراجعة مسائل فقهية مقررة، وإن فُرض أن هذا الكلام يعدّ كلامًا غامضًا مستعصيًا على فهم المتأخرين،[22] فالجواب بأن مسائل أصول الفقه ومصطلحاته لا تخلو من الغموض والتعقيد.[23] ومن هنا يقتضي الحديثُ عن مشروعية المقاصد تناولَ عدد من المسائل.

1- جمود الفقه:

لا يعدم المتأمل لما كتبه الجويني، بعد أن قرر جدة مقولاته وابتكارها، أن يجد نقدًا وإشارة واضحة لمن يسميهم "ناشئة في الزمان شَدَوا طرفًا من مقالات الأولين، وركنوا إلى التقليد المحض، و لم يتشوفوا إلى انتحاء درك اليقين."[24] الأمر نفسه نجده عند شيخ الشاطبي أحمد القباب (778هـ) في وصف المتأخرين أصحاب المختصرات بأنهم "أفسدوا الفقه؛"[25] ولذلك قرر الشاطبي في مقدماته أن تحصيل "مقاصد العلم" إنما يحصل بمشافهة العلماء وتحرّي كتب المتقدمين؛ فإنهم "أقعد به من غيرهم من المتأخرين."[26]

أما ابن عاشور فيرى أن "اقتصار أغلب الفقهاء على الكليات الفقهية وتفريع الجزئيات عليها وميلهم إلى التقديرات وتكرير الفروع كان "أقدم فساد أوجب تأخر الفقه وأطمع فيه القاصرين حيث رأوه غير محتاج إلى نظر أو خدمة علوم أخرى، بل

---

[22] هذا الافتراض الذي طرحه الجويني قديمًا، وجدناه لدى عبد المجيد تركي الذي يقول "إن الإصلاحيين يتحدثون بطريقة تنفاوت في الغموض عن هذه الفكرة الرئيسية عن المصالح وعن مقاصد الشريعة". تركي، **مناظرات**، مرجع سابق، ص528.

[23] الجويني، **الغياثي**، فقرة 668.

[24] الجويني، **الغياثي**، فقرة 590.

[25] الونشريشي، **المعيار المعرب**، 142/11، نقلاً عن: الصغير، عبد المجيد، **الفكر الأصولي وإشكالية تأسيس السلطة العلمية في الإسلام**، بيروت: دار المنتخب العربي، ط1، 1994م، ص466. وانظر: تركي، **مناظرات**، مرجع سابق، ص474.

[26] الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، 97/1.

هو صور لها أحكام تؤخذ مسلّمة،"[27] ومن ثم "حُصرت مسائل الفقه فيها."

وإذا كان الداعي إلى وضع علم أصول الفقه ما أدركه السلف المؤسسون للمذاهب من ضرورة البحث في مقاصد الشريعة بتتبع تصاريف أحكامها، فإن اقتصار علماء الأصول على إثبات القليل منها في مسالك العلة "مثل مبحث المناسبة والإخالة والمصلحة المرسلة" أدى إلى ضعف التأليف في علمَي الفقه والأصول.[28]

2- المقاصد .. وعلم أصول الفقه:

إن القول بالمقاصد في العملية الاجتهادية يطرح تساؤلاً مهمًّا عن علاقته بأصول الفقه، وهو سؤال طرحه ابن عاشور في التأسيس للقول بعلمٍ للمقاصد، مقرِّرًا أنه لا غُنية بأصول الفقه، "فمعظم مسائله مختلَف فيها بين النظّار، مستمر بينهم الخلاف في الأصول تبعًا للاختلاف في الفروع .. وقد استمر بينهم الخلاف في الأصول؛ لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع؛ إذ كان علم الأصول لم يدوّن إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين ... لذلك لم يكن علم الأصول منتهىً ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أو تعذر الرجوع بهم إلى وحدة رأي أو تقريب حال."[29]

وبهذا لم يعد علم الأصول محققًا للهدف الذي أُنشئ من أجله؛ لارتباطه بمقتضيات المذهب الفقهي؛ وقد قال الشوكاني: "هذا الفن الذي رجع كثير من المجتهدين – بالرجوع إليه – إلى التقليد من حيث لا يشعرون ووقع غالب المتمسكين بالأدلة بسببه في الرأي البحت وهم لا يعلمون."[30]

إلى ذلك فإن "معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تمكّن العارف من انتزاع الفروع منها أو من انتزاع أوصاف تؤذن بها تلك

---

[27] ابن عاشور، محمد الطاهر، **أليس الصبح بقريب**، تونس: الشركة التونسية لفنون الرسم، 1988م، ص197.

[28] انظر: ابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، ص200-204.

[29] ابن عاشور، المقاصد، مرجع سابق، ص166.

[30] الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، بيروت: دار الفكر، ص3.

الألفاظ، ويمكن أن تجعل تلك الأوصاف باعثًا على التشريع فتقاس فروع كثيرة على مورد لفظ منها، باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها على الوصف الذي اعتقدوا أنه مراد من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمى بالعلة"؛ فهم "قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة وعلى المعاني التي أنبأت عنها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية."[31]

وقد سبق الشاطبي إلى توجيه انتقادات إلى علم الأصول، ورأى أن "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية ... وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيه ..."[32]

ومن هنا رأى دراز أن "لاستنباط الشريعة ركنين: أحدهما علم لسان العرب، وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها [33] ... وقد انتصب لتدوين هذه القواعد جملة من الأئمة، بين مقلٍّ ومكثر، وسموها (أصول الفقه). ولما كان الركن الأول هو الحذق في اللغة العربية أدرجوا في هذا الفن ما تَمَسُّ إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر، مما قرره أئمة اللغة، حتى إنّك لترى هذا النوع من القواعد هو غالب ما صُنف في أصول الفقه، وأضافوا إلى ذلك ما يتعلق بتصور الأحكام، وشيئًا من مقدمات علم الكلام ومسائله ... ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالاً فلم يتكلموا على مقاصد الشارع، إلا إشارة وردت في باب القياس ... مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين من كثير من المسائل التي جُلبت إلى الأصول من علوم أخرى. وقد وقف الفنُّ منذ القرن الخامس عند حدود ما تكوّن منه في مباحث الشطر الأول ... وهكذا بقي علم الأصول فاقدًا قسمًا عظيمًا هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه حتى هيأ الله الشاطبي لتدارك هذا النقص."[34]

---

[31] ابن عاشور، **المقاصد**، مرجع سابق، ص167.

[32] الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، 1/42-43.

[33] أما القرافي فقد رأى أن أصول الشريعة "قسمان: أحدهما المسمى بأصول الفقه ... والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه ...". انظر: القرافي، **الفروق**، بيروت: عالم الكتب، 1/2-3.

[34] دراز، مقدمة **الموافقات**، ج1، ص5-6.

لأجل هذا اعتُبر "موافقات" الشاطبي لا يقل أهمية عن صنيع الشافعي في كتاب "الرسالة"[35]، وعدَّه آخرون هادفًا إلى "تأصيل أصول علم الشريعة،"[36] وأنه "صياغة جديدة مُحْكمة الفصول واضحة البيان لعلم أصول الفقه التقليدي،"[37] وهي مقارنة تنسجم مع طرح دراز السابق. كما عُدت محاولة ابن عاشور "خطوة سديدة نحو إنشاء علم في (أصول الأصول) في الفقه."[38]

وإذا كان إسهام الشاطبي لصيقًا بعلم الأصول، ومحاولةً لإعادة بنائه على أسس قطعية بدل الظنية التي حفت به، ليبدو كما بيّن دراز استكمالاً لنقص قائم، مع القول بضرورة تنقيته من المسائل العارية فيه، فإن ابن عاشور قد ذهب إلى فصل العلمين عن بعضهما، ليقول: "إذا أردنا أن ندوِّن أصولاً قطعية للتفقه في الدين حُقَّ علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذَوبها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غَلَثت بها، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله تُستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية ..."[39]

إن الإمام الجويني، في ظروف الانحطاط والحملات الصليبية وسريان إحساس عميق بالقلق آنذاك على وجود الأمة وهاجس الحفاظ على الشريعة، افترض نظرية تفترض خلو الزمان من السلطتين السياسية والدينية، بمعنى زوال الخلافة، وخلو الزمان عن المفتين ونقلة مذاهب الأئمة الماضين، ليطرح تساؤلاً عن مرجع المسترشدين

---

[35] الصعيدي، عبد المتعال، **المجددون في الإسلام**، القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 1955، ص309؛ وانظر أيضاً: النشمي عجيل جاسم، مقدمات في أصول الفقه، **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، الكويت، ع 2، 1984م، ص72.

[36] الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 1992م، ص540، 548.

[37] عبد المجيد تركي، الشاطبي والاجتهاد التشريعي المعاصر، **مجلة الاجتهاد**، بيروت، ع8، 1991م، ص239.

[38] الأفغاني، سعيد، في مقدمة كتاب: **تلخيص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، لابن حزم، دمشق، 1960م، ص7. وقد نقل هذا كلٌّ من تركي، والحسني، والميساوي.

[39] ابن عاشور، **المقاصد**، مرجع سابق، ص172.

المستفتين في أحكام الدين حينذاك.[40] وفي الإجابة على هذا التساؤل يطرح رؤيته للمقاصد الشرعية والدور الذي ستشغله في دائرة الْتياث الظلم وافتقاد المرجعية العلمية والسياسية.

ومن ثَم رأى بعضُ الباحثين، أن "قواعد ومبادئ علم أصول الفقه لن تستطيع مسايرة هذا التراجع أو التكيف معه وضبط مساره، لذا كان لا بدّ من تأسيس قول أو اجتهاد جديد في الشريعة يضمن القدرة على التكيف و(نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها)[41] حتى تساير ظروف الانحدار الشامل والسريع. ولن يكون ذلك القول الجديد مؤسسًا إلا على مقاصد شرعية عامة، وعلى قواطع أدلتها بدل أصول الفقه وظنية مسائله."[42] وهذا ما يراه أحد المعاصرين من أن "علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسبًا للوفاء بحاجتنا المعاصرة حقَّ الوفاء؛ لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقهي"[43] وهي قضايا تهم شؤون الأفراد،[44] فكثير من قواعد علم الأصول وأبوابه التي كان يمكن أن تتسع لاستيعاب قضايا الحياة العامة قد أصابها الانحسار، وهذا ما سنفصل فيه لاحقًا حين الحديث عن الدور الوظيفي للمقاصد زمن الإصلاحية.

ولست هنا في معرض تقرير مسألة "فنية": هل المقاصد علم مستقل أو جزء من أصول الفقه، وهي مسألة اختلفت فيها أنظار الباحثين،[45] ولكن الهدف هو رسم

---

[40] الجويني، **الغياثي**، مصدر سابق، فقرة 636.

[41] الجويني، **الغياثي**، فقرة 567.

[42] الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي**، مرجع سابق، ص382-383.

[43] حسن الترابي، **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2000م، ص158.

[44] انظر في بيان هذه الفكرة:

الترابي، **قضايا التجديد** المرجع السابق، 159-161،

والميساوي، مقدمة: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص96-103.

[45] يرى الريسوني أن العبرة بالمسميات لا بالأسماء "فالمقاصد علم وركن في علم". ويرى الحسني أنه يمكن أن يكون هنالك استقلالية نسبية تقتضيها الضرورة المنهجية وإلا فإن الاستدلال الفقهي الأصيل هو القائم على مقاصد الشريعة. ويقترب جمال عطية منه فيرى "أهمية ارتباط المقاصد بأصول الفقه، وأن يتم تطويرهما في إطار=

دواعي المشروعية التأسيسية ومدارك النظر في انبثاق فنّ المقاصد، وكيف تمت قراءته لاحقًا من قبل بعض المعاصرين. لكن القدر الذي أود التأكيد عليه هنا هو أن هنالك انتقادات حقيقية لعلم أصول الفقه كشف ظهور المقاصد فنًّا مستقلاً عن قصورٍ — ولو جزئيًّا — في بنائه المستقر.

3- قصور القياس الفقهي:

عبّر بعض الفقهاء عن القياس بالاجتهاد، وقد شهد القياس جدلا كبيرًا في مشروعيته قبل أن يحتل مكانته تلك بوصفه المصدر الرابع من مصادر التشريع، بما هو إعمال للرأي، في ظل توجه لأصحاب الحديث تبلور منذ القرن الثاني الهجري، كان يقوم على أن العلم إنما هو الآثار، وأنه لا يقال في مسألة برأي ليس لنا فيها إمام. ومع الاحتياج إليه فرض نفسه على العملية الفقهية، وبقي نفي القياس وقفًا على المذهب الظاهري وعلى وجه الخصوص ابن حزم رحمه الله.

يقول الإمام الشافعي: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه: فإذا كان فيه بعينه حكم لزم اتباعه. وإذا لم يكن فيه بعينه طُلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس."[46]

وإذا كان علم الأصول قد أحاط به ما سبق من انتقادات، فإن المنهجية القياسية التي شكلت المدخل الاجتهادي لم تعد تفي باحتياجات المجتهد، وكما أن الأصول في جملتها لا تقدم غناء فكذلك القياس على وجه التحديد، فهو لا يعدو نمطًا من القياس "المتحفظ"، يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة معينة ثبت فيها حكم

=واحد"، أما تأسيس علم مستقل لمقاصد الشريعة وترك علم أصول الفقه على حاله فيرى أنه ضار بكلا (العلمين) إذ يجمد الأصول على حالها ويحرمها من روح المقاصد، كما أنه يعد المقاصد عن الدور الوظيفي الذي تقوم به حاليًّا". انظر:

الريسوني، **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص315،

والحسني، **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص433،

وعطية، جمال الدين، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الفكر، ط1، 2001م، ص238.

[46] قال الشافعي: "والاجتهاد القياس". الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، ط2، 1979م، ص474.

بنص شرعي. ومن هنا عدّه بعضهم "استكمالاً للأصول التفسيرية."[47] أما القضايا العامة فلا يفي بحقها هذا القياس الذي "لم يجاوز بالعقل المسلم دائرة الانتقال من جزئي إلى جزئي ... ولم يترتب عليه النقلة المنهجية والمعرفية التجريبية المنتظرة والتي ظهرت بعد ذلك في أوروبا."[48]

وسبق للخضري أن رأى أن "الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع هي التي تكون أساسًا لدليل القياس"، وذكر أن أحسن من كتب في هذا هو الشاطبي.[49] غير أن النظر المقاصدي هو في حقيقته تجاوز للقياس الجزئي، بعد أن كان نشوء الفكرة المقاصدية جزءًا من مباحث العلة التي هي أساس القياس، ولهذا أكد القرافي على أفضلية القسم الثاني من أصول الشريعة - وهو القواعد الكلية الفقهية - على القسم الأول منها وهو أصول الفقه الذي غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، إلى جانب القياس وخبر الواحد؛ ومنشأ التفضيل أن القواعد الكلية مشتملة على أسرار الشرع وحكمه.[50]

بل إن الجويني يرى أن القياس إذا جاء على خلاف المصالح الضرورية يترك من أجلها، يقول: "إن القياس الجزئي ... وإن كان جليًّا، إذا صادم القاعدة الكلية: ترك القياس الجليّ للقاعدة الكلية،"[51] وكذلك العز بن عبد السلام لا يرى عبرة بالنظر القياسي إذا أدى إلى خلاف مقصود الشريعة.[52]

وقد حاول بعضهم اقتراح ما أسماه "منهجية القواعد القياسية"[53] التي تسمح لنا

---

[47] انظر: الترابي، **قضايا التجديد**، مرجع سابق، ص166.

[48] العلواني، طه جابر، تقديم: الحسني، **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص6.

[49] الخضري، محمد، **أصول الفقه**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1969م، ص12.

[50] القرافي، **الفروق**، مصدر سابق، 1/2-3.

[51] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، القاهرة: دار الأنصار، ط2، 1400هـ، 2/927.

[52] الحسني، **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص106.

[53] وتتلخص في: تحديد نصوص الموضوع، وتحليلها، وتعليلها، واستقراء المعاني الكلية لنصوص الكتاب وصياغتها وفق قواعد عامة، ثم عرض نصوص السنة على تلك القواعد المصاغة، ثم اعتماد القواعد القياسية المتحصلة لفهم الواقع المدروس. انظر:

- صافي، لؤي. **إعمال العقل**، بيروت: دار الفكر، ط1، 1998م، ص195-196.

بالانتقال من الجزئي إلى الكلي عن طريق توظيف مبادئ العقل وعملياته: التحليل والقياس، ثم التركيب بناء على مقاصد النصوص بحيث يؤدي اتحاد مقاصد الأحكام الجزئية إلى تركيبها وفق قواعد كلية ومن ثم القياس على الكلي بدلاً من القياس على الجزئي.[54]

4- البحث عن اليقين وتضييق الخلاف:

إن مما يتصل بالاعتبارات السابقة الباعثة على الشروع في تأسيس الفكر المقاصدي، هو أن علم أصول الفقه –بما فيه القياس – لم يحقق القطع واليقين الذي يجب أن تُبنَى عليه الأصول. وفكرة القطع نلحظها لدى الجويني الذي يعدّ أول من صنف المقاصد إلى: ضروريات وحاجيات وتحسينيات، ولحظ في بناء الأصول سياق "من يقصد منه بغية القطع،"[55] وقال: "إن حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها [أي الأصول] ليتبين المدلول ويرتبط بالدليل."[56] وحين افترض خلو الزمان من الفقهاء والمفتين، وتساءل عن المرجعية في زمن "التياث الظُلَم"، حاول التأسيس لمرجعية قائمة على اليقين والقطع ليس من أحكام الفقه وأصوله التي هي ظنية ويمكن لها أن تندثر، فهو "لم يفتأ يشير ضمنًا أو صراحة إلى ضرورة تجاوز الأحكام الظنية المترتبة على القياس الفقهي والمتمثلة في نتائج علم الأصول، التماسًا لقواعد جديدة مؤسسة على مقاصد شرعية عامة تسمح لأجل ذلك بالوصول إلى القطع واليقين."[57] ومن هنا كانت المقدمة الأولى التي افتتح الشاطبي بها كتابه هي "أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية؛ والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي،"[58] وهو بهذا يريد بناء الأصول على القطع وتخليصها من الظنون وما دخلها مما هو عارية، قائلاً: "إن أدهى ما يلقاه السالك للطريق فقدُ الدليل،"[59] والدليل هو ما

---

[54] صافي، لؤي. **إعمال العقل**، مرجع سابق، ص205.

[55] الجويني، **البرهان**، مصدر سابق، 922/2. وانظر الحسني، **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص42-43.

[56] الجويني، **البرهان**، 85/1.

[57] الصغير، **الفكر الأصولي**، مرجع سابق، ص399.

[58] الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، 29/1.

[59] المصدر السابق، 22/1.

يفضي إلى القطع ويرفع الخلاف. وهو المعنى عينه الذي يؤكد عليه ابن عاشور؛ إذ يقول في سبب تأليف كتابه: "دعاني إلى صرف الهمة إليه ما رأيت من عُسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة؛ إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلة ضرورية أو قريبة منها، يذعن إليها المكابر ويهتدي بها المشبّه عليه" [60]، ويذهب في مناقشة مقالة الجويني بأنها واهية، ومقالة الشاطبي بأنها لم تأت بطائل، ليقول: إن أصول الفقه في مجملها ظنية، وإن الطريق إلى جعلها قطعية إنما هو إعادة صياغتها وتنقيتها وصوغها باسم علم مقاصد الشريعة.

والقدر الذي نرومه هنا هو أن الثلاثة انشغلوا بالبحث عن اليقين، بغضّ النظر عن تفاصيل مقولاتهم، وهم يسلمون بأن أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، وسؤال القطع واليقين كان مدخل القول بالمقاصد الكلية بعد أن ظهر أن علم أصول الفقه لم يحقق الغرض منه وهو "الخروج من الخلاف"، وهنا يأتي البحث عن اليقين للتخفيف من كثرة الظنيات والاختلافات، وقد بدا هذا واضحًا في مقدمات الشاطبي وابن عاشور القائل: "هذا كتاب قصدتُ منه ... توسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار" [61].

وإذا كان همّ تأسيس قواعد الاستدلال الفقهي على القطع مشتركًا بين زمرة من علماء الأصول حاولوا إنجازه في سياق نظراتهم التجديدية في علم أصول الفقه، [62] فإن هذا الهم نفسه كان محور الاهتمام في المقاصد، وصولاً إلى استقلالها عن الأصول مع ابن عاشور ومن منطلق البحث عن اليقين وتضييق الخلاف.

ثانيًا: المقاصد: الدور الإصلاحي

لقد كان البحث عن اليقين أحد المداخل المهمة التي تأسس عليها القول بالمقاصد، "فأهم المطالب في الفقه التدرب على مآخذ الظنون في مجال الأحكام،" [63] ففضلاً عن تفوقه على القياس الفقهي الجزئي، والظني أيضًا، يسهم في تضييق الخلاف المذهبي

[60] ابن عاشور، **المقاصد**، مرجع سابق، ص165-166.

[61] ابن عاشور، **المقاصد**، مرجع سابق، ص165.

[62] الحسني، **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص102-112.

[63] الجويني، **الغياثي**، مصدر سابق، فقرة 582.

وتجاوزه بناء على وحدة الأصول والمقاصد.

ويأتي طرح الجويني في سياق وصفه لتصانيف زمانه بأن "معظم المتلقبين بالتصنيف في هذا الزمان السخيف يكتفون بتبويب أبواب، وترتيب كتاب، متضمنة كلام من مضى وعلوم من تصرّم وانقضى،"[64] ويصف الواقع اليومي بأنه قد "عمّ من الولاة جورها واشتطاطها، وزال تصوّن العلماء واحتياطها، وظهر ارتكابها في جراثيم الحطام واختباطها، وانسلّ عن لجام التقوى رؤوس الملة وأوساطها، وكثر انتماء القرى إلى الظلم واختلاطها،"[65] وفي ظل هذا كله يبدو اسم الكتاب "غياث الأمم" ذا دلالة بالغة. والأبلغ، أطروحته المشار إليها سابقًا من خلو الزمان عن السلطتين السياسية والعلمية، الافتراض الذي يدفع به الحالة التي وصفها من فساد الزمان والعلماء. وقد عقد القسم الثاني من كتابه للحديث عن "خلو الزمان عن المجتهدين ونقلة المذاهب وأصول الشريعة".

وفي ظل هذا يتساءل الجويني: "ما معتصم العباد إذا طما الفساد ... وبلي المسلمون بعالِم لا يوثَق به لفِسْقِه، وبزاهد لا يُقتَدى به لخرقه؟ أيبقى بعد ذلك مسلك في الهدى؟ أم يموج الناس بعضهم في بعض مهملين سدى؟".[66] وهنا تأتي مساهمته و"الغرض الأكبر" في "غياث الأمم" الذي يطمح لأن يقوم بدور إنقاذي في زمن الفساد والانحطاط، وهو وجوب التمسك بالمبادئ العامة والمقاصد الكلية اليقينية حين تلتبس الجزئيات بسبب الاختلاف أو الظن، أو بسبب الجهل وانعدام المفتين ونقلة المذاهب. وهكذا تبدو قيمة المقاصد وفائدتها القصوى عند انحلال السلطة المرجعية: سياسية وعلمية، وهو ما يفيد أن طرح المقاصد في تصور الجويني "ذو هدف إنقاذي سياسي واجتماعي قبل كل شيء."[67] بل إن بعض الباحثين يرى أن الجويني "صرح في كل وضوح كامل بضرورة ربط مفهوم المقاصد الشرعية بكل محاولة إنقاذ من هوة

---

[64] الجويني، **الغياثي**، فقرة 46.

[65] الجويني، **الغياثي**، فقرة 10.

[66] الجويني، **الغياثي**، فقرة 10.

[67] الصغير، **الفكر الأصولي**، مرجع سابق، ص435.

الانحدار الذي بات قريبًا،"[68] وأن هذا أصبح "الشغل الشاغل لدى العديد من مفكري القرن الثامن للهجرة من المدرستين المالكية والحنبلية."[69]

إن رؤية الشاطبي جاءت متواصلة مع أطروحة الجويني، ومتممة لها في خطها العام، فقد مثّلت ظروف القرن الثامن الهجري وأحوال الأندلس السياق الذي انبثقت فيه تلك الرؤية التجديدية، فكانت صياغة جديدة لعلم أصول الفقه، لإعادة بنائه على أصول قطعية، تتمثل في تأسيس مقاصد الشريعة لتضييق الخلاف، وتجاوز خلاف المذاهب والجمود الذي أحاط بكتب الفقهاء، وجعل الأصول –أم العلوم – "عِلْمًا من جملة العلوم". ومن هنا كانت محاولته في جوهرها محاولة منهجية لإعادة بناء الأصول، وتنقيته مما هو "عارية"، وكذلك هدفت إلى ربط العلم بالعمل بعد الفساد والانفصال الذي أشار إليه الجويني، وكانت المقاصد منطلقه لذلك. فإقحام صعاب المسائل المظنونة والمختلف فيها في العلم الشرعي المقنِّن للعمل، والذي يبغي القطع والاتفاق، ويتطلب التنفيذ والممارسة، إنما هو من قبيل الحرج وتكليف ما لا يطاق.[70] "فالعلم المعتبر شرعًا ... هو العلم الباعث على العمل الذي لا يُخلّي صاحبه جاريًا مع هواه كيفما كان، بل المقيِّد لصاحبه بمقتضاه، الحامل له على قوانينه طوعًا أو كرهًا."[71] ومن هنا فقد قام الشاطبي بعملية تصحيح المفاهيم، وإعادة الاعتبار للعمل بتنزيل العلم على مجاري العادات الثابتة، التي تعدّ ضابطًا لفهم الخطاب الشرعي.[72]

وقد رأى بعض الباحثين أن الغاية المرجوة من تطبيق نظرية الشاطبي في المقاصد نتيجتان: "الأولى ذات طابع أخلاقي: فالإنسان المكلف شرعًا تكليفًا تامًّا كاملاً سوف يخرج (عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله اختيارًا كما هو عبد لله اضطرارًا) ... والنتيجة الثانية ذات طابع شرعي؛ إذ يجب أن يتعلم الفقيه كيف تكون له في الشريعة

---

[68] المرجع السابق، ص354.

[69] المرجع نفسه، ص436.

[70] الشاطبي، **الموافقات**، 1/59-60، والصغير، ص520.

[71] الشاطبي، **الموافقات**، 1/69.

[72] الشاطبي، **الموافقات**، 1/99 وهي القاعدة الأخيرة التي ختم بها القسم الأول.

نظرة كلية تسمح له أن ينتهي إلى أن (الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك.)"[73]

إن إبراز مقاصد الشريعة بالشكل الذي قام به الشاطبي كان يمثل محاولة أشبه ما تكون بمحاولة ابن خلدون في المقدمة والتاريخ، وكل منهما جاء بما جاء به والأمة المسلمة في حالة تراجع فكري قد بلغ مداه.[74] غير أن ما طمح إليه الشاطبي -وكذلك ابن خلدون- لم يكن ليحقق ثماره، و لم يتم استثماره لاحقًا، والبناء عليه، لأسباب عديدة بحاجة إلى بحث ودرس. ومع ذلك فيمكن القول: إنه كان هنالك استمرار لما انتقده الجويني والشاطبي نفسهما من جمود المصنفات وانحطاط الزمان واقتصارها على ما دوّنه السابقون، ما يعني أن المحاولات الفردية تلك، بالرغم من كونها محطات فارقة، لم تشكل زخمًا مؤثرًا وفاعلاً يوازي قوة المألوف، وبقي الغالب على علم الأصول القسم المتعلق بدلالة الألفاظ مع طغيان المجادلات اللفظية عليه "بسبب استفحال دعوى غلق باب الاجتهاد في عصور التقليد."[75]

ومن هنا انقلب المنحى التجديدي لدى الشاطبي إلى مانع من تداول كتابه،[76] أما ابن عاشور فعزا ذلك إلى أنه "تطوح في مسائله إلى تطويل وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود، على أنه أفاد جد الإفادة،"[77] فضلاً عن عكوف الناس منذ القرن التاسع على المختصرات والمتون يحفظونها ووقوفهم عند أقوال السابقين.[78] و لم يقع الالتفات إليه إلا من تلميذين له، وبمنطق ذاك العصر نفسه،

---

[73] تركي، **الفكر الأصولي**، مرجع سابق، ص505-506. بينما عدّ الحسني أن غرض الشاطبي من كتابه استنادًا إلى مقدمته أمران: الكشف عن أسرار الشريعة، والجمع بين طريقتي ابن القاسم وأبي حنيفة في الأصول. انظر: الحسني، **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص66-67.

[74] العلواني، تقديمه لكتاب: الحسني، **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص15.

[75] بوكروشة، **معالم تجديد المنهج الفقهي: أنموذج الشوكاني**، قطر: كتاب الأمة، عدد 90-91، 2002م، ص256.

[76] دراز، مقدمة **الموافقات**، 11/1.

[77] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، ص174.

[78] انظر: ابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، ص79.

فأحدهما اختصره والثاني نظمه![79]

إننا لا نعلم اشتغالاً بالمقاصد بعد الشاطبي إلا أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حين تم نشر "الموافقات" من طرف حركة الإصلاح الديني بتونس؛[80] إذ كانت الطبعة الأولى له سنة 1884م بعد الصدى الذي تركه فكر خير الدين التونسي، الذي كان من إنجازاته الدور المهم للطباعة والنشر في تنشيط العمل الإصلاحي،[81] وفي تلك السنة 1884م كانت زيارة محمد عبده لتونس، وفي الغالب أن تلك الزيارة مكنته من الاطلاع على الكتاب، ومن ثم لفت اهتمام تلامذته وأوصاهم بالاعتناء به كما يصرح بتلك الوصية كل من عبد الله دراز ومحمد الخضري؛ ففي حين أقبل دراز على نشر الكتاب والتعليق عليه، قال الخضري: "أخذت أطالعه مرات ... وجعلت آخذ منه الفكرة بعد الفكرة لأضعها بين ما آخذه من كتب الأصول."[82]

أما الشيخ ابن عاشور الذي أثرى المقاصد من جديد، بل استأنف ريادتها؛ فإنه التقى عبده سنة 1903م وتأثر به، وكذلك تتلمذ على الشيخ سالم بو حاجب

---

[79] اختصره أبو بكر ابن عاصم في **"نيل المنى في اختصار الموافقات"**، ونظمه آخر في ستة آلف بيت بعنوان **"نيل المنى من الموافقات"**. انظر: العبيدي، **الشاطبي**، مرجع سابق، ص108.

[80] ذكر طه العلواني في تقديمه لكتاب الحسني ص15، أن جهد الشاطبي بقي ينتظر من يستفيد منه حتى جاء الشوكاني والدهلوي ثم محمد عبده وتلامذته ثم ابن عاشور. وحينما تحدثت حليمة بوكروشة عن معالم تجديد المنهج الفقهي عند الشوكاني ذكرت من مبادئ التجديد عنده "مراعاة مقاصد الشريعة" لكنها لم تأت بشيء جوهري فيه، بل نقلت عنه أن جلب المصالح ودفع المفاسد الذي أكد على ضرورة علم الفقيه به، إنما هو مقيد بـ "ما لم يرد فيه نص يخصه، ولا اشتمل عليه عموم، ولا تناوله إطلاق ... أما مواقع النصوص وموارد أدلة الكتاب والسنة ومواطن قيام الحجج، فلا جلب نفع ولا دفع ضرر أولى من ذلك". انظر:

- بوكروشة، **معالم تجديد المنهج الفقهي**، ص193-194. وهو بهذا أرجع الأصول إلى شطرها الأول الذي تحدث عنه دراز فيما سبق.

[81] ابن عاشور، محمد الفاضل، **الحركة الأدبية والفكرية في تونس**، القاهرة: معهد الدراسات العربية، ط 1956م، ص51. انظر: -

- الحسني، **نظرية المقاصد**، ص78،

- والساحلي، محمد العزيز، **قضية التربية والتعليم من خلال فكر زعماء الإصلاح**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1995م، ص85.

[82] الخضري، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص13.

(1828م-1924م) الذي أعان خير الدين التونسي (1889م) على تأليف كتابه "أقـــوم المسالك". وفي الواقع أنّ اهتمام ابن عاشور جاء في سياق التفات الزيتونة إليه، فالطبعة الأولى للموافقات كانت في مطبعة الدولة التونسية بتصحيح ثلاثة من علماء الزيتونـــة وهم المشايخ: علي الشنوفي، وأحمد الورتاني، وصالح قايجي.[83] كما أنه كان للـــشيخ سالم بوحاجب وزميله خير الدين التونسي اهتمام بالفكر المقاصدي، فالتونسي يقول: "وقد نقل ابن عاشور نفسه عن شيخه بوحاجب قوله: "إن الله سبحانه مـــا جعـــل شريعتنا خاتمة الشرائع، إلا وقد أودع فيها اعتبار المصالح التي تتجدد الأزمان والمواقع بحيث مهما حدث شيء يُعرض على موازينها العادلة، فإن لم يوجد فيها ما يمنعـــه لم يتوقف في الانتفاع به، خصوصًا على القول بالإباحة الأصلية. ولا شـــك أن إمعـــان النظر في العلوم المشار إليها [العلوم الطبيعية من طب ورياضيات ...] من شأنه أن يبين رجوعها إلى حفظ الأمور التي اتفقت الشرائع على وجوب المحافظة عليها، أعني الدين والبدن والعرض والمال."[84] أما خير الدين التونسي فقد كان همه جمع ما تيـــسر مـــن مستجدات الأوروبيين المتعلقة بسياستي الاقتصاد والتنظيم، والتخير منها لما هو أليق بنا وبنصوص شريعتنا،[85] وقال: "العلماء الهداة جديرون بالتبصر في سياســـة أوطـــانهم

[83] ابن عاشور، محمد الفاضل، **أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي**، تونس: مكتبة النجـــاح، ص76، وقد بدا العبيدي - في كتابه الشاطبي، مرجع سابق، ص 100 - حريصًا على تخطئة عبد الله دراز – كما كان حريصًا على نفي ريادة الشاطبي – وقال: "دراز زعم أن الكتاب طبع أول ما طبع بمصر حين نبه الشيخ عبـــده طلاب الأزهر وعلماءه إلى هذا الكتاب" مع أن دراز لم يقل ذلك أبدًا، وإنما قال: إنه حرص على تنفيذ وصـــية الإمام لكنه وُفق - بعد عسر - إلى استعارة نسخة بخط مغربي من بعض الطلبة، ذات خط ملغز، ثم يـــسر الله طبعه بمصر فأتيحت له فرصة النظر فيه فقرأه. انظر: دراز، مقدمة **الموافقات**، مصدر سابق، 2/1.

[84] ابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، ص110، وقد نقله أيضًا في كتابيه: "**النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح**" و"**كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطا**"، (كما ذكر الحسني، **نظرية المقاصد**، ص86، هامش 36) ما يعني شدة حضوره لدى ابن عاشور، ومن المهم أن هذا الكلام لبوحاجب قاله في خطبته في افتتاح الجمعية الخلدونية، التي أنشأها الإصلاحيون لتجديد التعليم وتطعيمه بالعلوم الغربية؛ إذ أدركوا قصور تعليم الزيتونة. انظر:

- الساحلي، **قضية التربية**، مرجع سابق، ص92-93.

[85] التونسي، خير الدين، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق المنصف الشنوفي، تونس: الدار التونـــسية للنشر/ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط 1986م، ص85.

واعتبار الخلل الواقع في أحوالها الداخلية والخارجية، وإعانة أرباب السياسة بترتيب تنظيمات منسوجة على منوال الشريعة، معتبرين فيها من المصالح أحقها، ومن المضار اللازمة أخفها."[86]

وقد كان خير الدين ومحمود قابادو (1871م) شيخ بوحاجب وصلا بعد تحليل الأوضاع الأوروبية إلى أن أسباب التقدم والقوة والمناعة لكل أمة واحدة، وهذه الوسائل كامنة في التقدم العلمي لدى الأمم، وخاصة في تقدم العلوم الرياضية والطبيعية، وخير الدين يزيد على هذا العدل ويعدّه الدعامة الثابتة، وهما يتفقان على التشهير بمن يرون الأخذ عن الغرب بدعة وكفرًا، ولو كان علمًا نافعًا وخطة محكمة.[87]

وحين زار عبده تونس للمرة الأولى 1884م التقى كتلة من الإصلاحيين (من إصلاحيي الزيتونة ومن خريجي المدرسة الصادقية الذين تشبعوا بالثقافة الغربية) وكانوا جميعًا متأثرين بفكر خير الدين ومحمود قابادو، وابتهج عبده بوجود جماعة تؤمن بنفس الأفكار التي كان يعمل على نشرها في المشرق، بعد انفصاله عن الأفغاني، الذي كان يرى ضرورة مكافحة الاستعمار الأجنبي قبل القيام بأي عمل إصلاحي، في حين كان يرى عبده التركيز على الإصلاح الثقافي والتعليمي مناديًا بضرورة الأخذ عن الثقافة الغربية.[88]

هذا التقارب الشديد والالتقاء بين الإصلاحيتين المغاربية والمصرية يفسر إلى حد كبير الانشغال بالمقاصد، فقد شكلت فكرة المقاصد المدخل للأخذ عن الغرب، والقول بضرورة الأخذ بالعلوم الطبيعية والتطبيقية، وممارسة الشأن العام. ومن هنا نتفق مع من يقول: "إن الإصلاحية الإسلامية تحالفت موضوعيًّا مع رجالات عصر التنظيمات العثمانية في مجال إقامة منظومة جديدة تستوعب المتغيرات العالمية التي أحدثتها صدمة الغرب؛ ضمن المجالات الجغرافية والديمغرافية الرئيسة في عالم الإسلام؛ وصولاً إلى

---

[86] التونسي، **أقوم المسالك**، ص153.

[87] ابن سالم، عمر . **قابادو: حياته، آثاره وتفكيره الإصلاحي**، تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ط 1975، ص320.

[88] الساحلي، **قضية التربية**، مرجع سابق، ص90.

أمرين اثنين: إقامة نظام سياسي جديد، وتجديد دعوة الإسلام وفقهه، وفي هذين المجالين قدمت الإصلاحية أطروحتين أساسيتين: المنافع العمومية والتنظيمات." وفي مجال تجديد الوعي بالإسلام دعوة وثقافة وفقهًا تمت إعادة اكتشاف فكرة المقاصد، بل استثمارها، من خلال "الموافقات."[89]

ففي سياق صدمة الغرب وهاجس البحث عن التقدم ووطأة الإحساس بالتخلف، وفي مواجهة الموقف المحافظ والتقليدي في العلاقة مع الغرب، لجأ الإصلاحيون إلى استثمار فكرة المقاصد لبناء وتأسيس مشروعية الأخذ الانتقائي عن الغرب بما يتوافق مع الشريعة،[90] ولمواجهة الموقف المحافظ، وذلك أن آلية القياس التقليدية لم تكن تفي لإحداث التجديد المطلوب لشموليته وعمومه، كما أن البحث في المقاصد ترافق مع الاهتمام بالإصلاح التعليمي لدى كل هؤلاء الإصلاحيين الذين كانت لهم ممارسة واضحة في هذا المجال.

وبالرغم من تلاقي الإصلاحيتين المغاربية والمصرية على الهم المشترك والاحتفاء بمقاصد الشاطبي، إلا أن تعاطي كل مدرسة معها كان مختلفا؛ ففي حين تعمقت في المغرب الكبير، وتوزعت على إصلاحيين عدة، وبتوظيف كبير في مسائل الشأن العام وإصلاح التعليم والعلاقة مع الغرب، لجأ عبده إلى توصية تلاميذه بمقاصد الشاطبي، فاكتفى دراز بالتعليق عليه، والخضري بالاقتباس من أفكاره، واستعاد القاسمي ورشيد رضا فكرة المصلحة[91] لنجم الدين الطوفي، فنشر القاسمي رسالة للطوفي حول رعاية

---

[89] السيد، رضوان، **سياسيات الإسلام المعاصر**، البحرين: بيت القرآن، ط1، 1997م، 1/167-168.

[90] وهذا ينطبق على المصلح علال الفاسي (1974م) أيضًا؛ فكتابه يأتي في سياق الدفاع عن الشريعة في وجه القوانين الوضعية، والقول: "إن مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه"، وهذا ما سيسير بالفقه إلى شاطئ النجاة ليتمتع بالتطبيق في محاكم المسلمين، ويتلخص إصلاحه في إحياء الاجتهاد وأساسه مقاصد الشريعة، والإصلاح السياسي والمقاصد مجال النظر في قضاياه العامة، وهو يرى الأخذ من حضارة الغرب بوجه عام بناء على المقاصد في غير القوانين والنظم. انظر: الفاسي، علال، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية، 1963م، ص51، 161، 174.

[91] ذكر الشيخ القرضاوي في كلمته الافتتاحية لندوة "مقاصد الشريعة عند المذاهب الإسلامية" في لندن " التي نظمتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي 1-4/مارس، 2005م، أن ممن آمن "بالفكرة المقاصدية ويرفضون الحرفية" شلتوت وأبو زهرة، وخلاف، والزرقا والسباعي والغزالي وسيد سابق وغيرهم.

الشرع للمصالح، هي منتزعة من شرحه الأربعين النووية وعلق عليها منوهًا بها، ونقلها رشيد رضا في المنار سنة 1906م (ج 10). ثم كتب رضا مقدمة تعريفية بكتاب الاعتصام للشاطبي الذي نشر سنة 1913م بدار المنار بمصر؛ الأمر الذي رآه بعض الباحثين تراجعًا لصالح السلفية في أثناء التغير الذي أصاب مسيرة رضا الفكرية.[92]

ويبدو لي أن الاهتمام المغاربي بالمقاصد جاء في سياق انتماء الشاطبي لتلك المنطقة فهو أندلسي، وكان طبيعيًّا أن يتم اكتشافه في المغرب العربي أولاً، وعلى إثر ذلك نشأ جيل كبير من المهتمين به والمتبنين لفكرته، ومما زاد من حضوره أن رجالات الإصلاح في المغرب كانوا من بين رجالات الحركة الوطنية، والسياسيين، وكانوا يتبنون قناعة مؤداها إقامة دولة عصرية تقود عمليات التجديد في مواجهة الغرب الزاحف. ومن هنا وجدنا ذلك الاستثمار للمقاصد في مسائل الشأن العام والتنظيمات والاقتباس عن الغرب، والقول بأن سر التقدم هو الأخذ بالعلوم الدنيوية التي ترجع إلى مقاصد الشريعة، الأمر الذي دفع إلى إصلاحات تعليمية واسعة تم تنفيذ جزء كبير منها تحت مظلة رجال الإصلاح في الحركة الوطنية.

ويرى بعض الباحثين أن فكرة المقاصد انكمشت ثم توارت في منتصف القرن العشرين لصالح السلفية الجديدة، التي شهرت سلاح السّنّة النبوية في وجه دعاة التجديد، وأرجع ذلك إلى "اختلال علاقة الفقه بالدولة، في حقبة ظهور السلطات الوطنية في عشرينيات هذا القرن"، وبسبب انفصال نخبة الدولة عن رجال الفقه مطلع القرن العشرين. ومضت في سبيلها الخاص في استحداث تعليم مدني منفصل عن التعليم الديني، وفي وضع قانون مدني، وفي الاتجاه لإنشاء كيانات وطنية خاصة على نهج الأمة/الدولة الأوربي،"[93] فوجدت النخبة الإصلاحية نفسها معزولة عن المجال العام، و لم يعد مفيدًا ولا مسوَّغًا الاستمرار تحت مظلة المقاصد التي تعطي لرجل السياسة الفرصة لتجاوز نصوص الشريعة بزعم التلاؤم مع مقاصدها.[94]

---

[92] رضوان السيد مثال على ذلك، في حين يذهب عبد المجيد الصغير إلى أن كتاب الاعتصام هو متمم لكتاب الموافقات ضمن مشروعه التجديدي، وليس نكوصًا عنه. انظر: الصغير، **الفكر الأصولي**، ص 604.

[93] السيد، رضوان. **سياسيات الإسلام**، ج1، ص154-155.

[94] يمكن هنا استحضار خطاب الحبيب بورقيبة الذي رأى أن الكفاح القومي ضد التخلف الاقتصادي هو "جهاد=

إلا أن البحث المقاصدي شهد في العقدين الأخيرين اهتمامًا ملحوظًا، فضلاً عن تحوله لمادة تدرّس في عدد من الجامعات، مع خفوت في بعده التجديدي السابق، فقد عاد – بشكل عام – ليكون جزءًا من البحث الأصولي، وتحول إلى نهج جزئي تقني الطابع في العملية الفقهية، بمعنى البحث في أسرار الشريعة وحكمها، وفق وظيفة كاشفة للحكم أو تبريرية لا منتجة له. وقد انشغل العديد من الدراسات والأطروحات الجامعية بالمقاصد وفق المنطق الفقهي التقليدي بناءً وضبطًا وتتبعًا لنشأة الفكرة المقاصدية بمعزل عن سياقاتها، وعلاقتها بالظروف السياسية والتاريخية، كما انشغل العديد منها بدراسة فكرة المقاصد عند إمام ما، ومع أن أحد المختصين بالمقاصد والمشرفين على عدد من الرسائل الجامعية فيها، رأى أن هناك "صحوة مقاصدية معاصرة" إلا أنه لم يجد بدًّا من الاعتراف بأن البحث "ينمو بطريقة عفوية أو عشوائية."[95]

الخاتمة:

يمكن القول في ختام هذا البحث: إن الفكرة المقاصدية تتوزع على ثلاث مراحل: الأولى مرحلة النشوء حيث كان هناك دواع علمية إصلاحية في سياق تراجع فكري والتياث الظلم، ونشأ القول بالمقاصد في سياق البحث عن تجديد فقهي، وبهدف إنقاذي، ومن هنا تم البحث عن "اليقين" المرجعي لتجاوز الظن المحيط بأم العلوم (أصول الفقه) الذي لم يحقق الهدف من إنشائه (إلغاء الخلاف أو تضييقه)، فأدى إلى

=في سبيل الله" يستتبع الإعفاء من الصوم إذا وجد المسلم أن الصوم يقلل من طاقته، استنادًا إلى مبدأ المصالح! انظر:

- تركي، **مناظرات**، ص339. وقد صرّح رشيد رضا عند تقريره لأصل "لا ضرر ولا ضرار" الذي ترجع إليه مسائل المعاملات من قضائية وسياسية وحربية، أن "الذين فروا من تقرير هذا الأصل... خوفًا من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لاتباع أهوائهم وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة خفية"، وهو يقترح إقامة الأمر على الشورى، وطاعة الله ورسوله وأولي الأمر. انظر:

- رضا، **تفسير المنار**، ج7/197-198.

[95] الريسوني، **البحث في مقاصد الشريعة**، ص22.

توسيع الاختلاف، فكان القول بفكرة المقاصد المبنية على اليقين، للمساهمة في تضييق الخلاف، وهو ما شكل إعادة صياغة للأصول على أسس قطعية.

في المرحلة الثانية وهي مرحلة الاكتشاف أو الاستثمار، كان هنالك هم إصلاحي عام في سياق صدمة الغرب الحضارية والسياسية، وتم استثمار فكرة المقاصد في سياق إعادة بناء فكرة الشأن العام، ولإصلاح التعليم الديني، في إطار البحث عن التقدم الذي أساسه التقدم العلمي وخاصة العلوم الطبيعية. وفي هذا الإطار تم القول بصحة الاقتباس عن الغرب بما يتوافق مع الشريعة ويحقق المصلحة العامة، ومن ثم شكلت الفكرة المقاصدية مدخلاً لتأسيس القول بمشروعية الاقتباس، ومرجعيةً للرد على الموقف المحافظ القائل ببدعة أو كفر الأخذ عن الغرب.

المرحلة الثالثة، مرحلة الدراسات المعاصرة والتي انشغلت بالفكرة المقاصدية في إطار الهم الفقهي لمد سلطان الفقه وفق منطقه التقليدي على مستجدات الحياة، لتجاوز محاولات تهميشه، بعد انفصال نخبة الدولة عن الفقهاء، وأخذهم بتشريعات مدنية وتعليم مدني، وإنشاء كيانات وطنية تستلهم النموذج الأوربي. وقد غلب على تلك الدراسات الانشغال الأكاديمي وفق منطق الفقه نفسه، ودون عزل المقاصد عن فكرة القياس، ولمحاولة ضبط العلاقة بين النص والمقصد، وفي هذه المرحلة خرج الاهتمام المقاصدي عن المنحى التجديدي الذي رافق المرحلة السابقة.

ويبقى أن المنحى الفقهي المقاصدي شكّل مدخلاً مهمًّا لتجديد الفقه الإسلامي ومد سلطانه على الحياة المعاصرة لمواكبة تطوراتها بعد أن شهد تهميشًا كبيرًا في ظل قيام الدولة الحديثة، وبهذا فرض المنحى المقاصدي الاعتراف بمشروعيته بعد أن كان موضع تهميش وتردد في مرحلة نشأة القول به، وموضع تهمة بأنه مطية للتغريب في مرحلة الاكتشاف. أما الآن فما عاد يجسُر أحد على القول إنه ضد القول بالمقاصد أو لا يراعيها، وإن كان (التقليديون) يلجأون إلى الحديث هنا عن "ضوابط" القول بها، وعن محدودية دورها وأنه تبريري وليس إنشائيًّا.

صحيح أن المقاصد تشهد اهتمامًا كبيرًا في العقدين الأخيرين، إلا أن وجه

الاهتمام بها ما عاد قاصرًا على المنحى الفقهي فقط، بل تعداه إلى أن فكرة المقاصد تُمدّ الجميع – تقليديين وإصلاحيين- بمادة جيدة لمنافسة الغرب في امتلاك نظرية عامة، وكذلك في الرد على الشبهات حول الفقه وأحكامه من حيث إنها تزودهم بتعليلات وحكَم تفيد بأن تلك الأحكام باقية ومستمرة، فضلاً عن أن البعض بات يرى في المقاصد علمًا مهمًّا لمواجهة التحديات المعاصرة للإسلام؛ فهي أشبه ما تكون بعلم بيان محاسن الإسلام وتشريعاته.

والذي أراه أن تشعب التوظيفات المقاصدية هذه، بالرغم مما ينطوي عليه من فائدة هنا أو هناك، يبقى توظيفًا وقتيًّا، في إطار الجدل والسجال والتحديات، وهذا من شأنه أن يعكر على الوظيفة المعرفية (الإبستمولوجية) للمقاصد التي تبقى مستمرة على نطاق ضيق في زحمة تلك الاهتمامات فضلاً عن التوظيفات الإيديولوجية للمقاصد من قبل الخطاب العلماني والتحديثي.

السياق وأثره في فهم مقاصد الشارع

نجم الدين قادر كريم الزنكي*

مقدمة

تصدى الباحثون القدامى والمحدثون لدراسة المقاصد، فبينوا معناها الاصطلاحي، وكشفوا النقاب عن سبل استخراجها واستقرائها والاستفادة منها، وأشاروا إلى وسائل عدة تمهد للباحثين طرق التوصل إليها من خلال النصوص وعللها، واستقراء تصرفات الشريعة وصاحبها. بيد أن الوسائل التي أتوا على ذكرها تأخذ منحًى واسعاً، وتتسع على مفردات كثيرة تكون لصيقة بها أو مترشحة منها. ولعلَّ من أهم تلك الأنساق مفردة السياق. فهو يمثل ببعديه المقالي والمقامي واحدة من المفردات العلميَّة التي تلقي بظلالها على الإطار التفسيري لنظرية المقاصد. وعلى الرغم من إجماع الباحثين على أن دلالة السياق من المعايير الأساسيَّة لفهم المقاصد وتفسيرها واستجلائها، فإننا لا نجد من أبرز هذا المجال وأعطاه حقه من الدرس والإفادة، لا سيَّما إذا علمنا أن السياق في أحد إطلاقيه الشائعين قد جاء بمعنى الغرض الذي ورد النص من أجله أو الفائدة التي خرج الكلام من أجلها، فهو لذلك شديد الصلة بالمقاصد، بل مفردة أبجدية في قاموسها.

تعود أهمية هذه الدراسة إلى أنها عقدت وأعلنت القران بين مصطلحين رائجين في مجال الدراسات الأصولية قديماً وحديثاً، وإلى أنها مساهمة في وضع لبنة أساسية من

* دكتوراه في الفقه وأصول الفقه من كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا 2003. وأستاذ زائر بأكاديمية الدراسات الإسلامية في جامعة ملايا. najmzanki@yahoo.com

لبنات النظر المقاصدي وفق أولوياته العلمية وانطلاقاً من أبجدياته ومسلماته البدهية. فقد توجهت همم الباحثين إلى درس المقاصد وتطبيقها وممارستها في ميادين الفقه المعاصر، ولكن كما أقرَّ بعض المتضلعين فيها، لم تكن الإضافات في هذا المجال مدروسة في الغالب ولا جاءت وفق السَّنن المعرفي القويم الذي يملأ فيه كل جديد فراغاً في البنيان الخاص، وحيزاً في الهيكل العام، وإنما جاءت مبعثرة في كثير من الأحيان. وسرُّ هذا أن هذه النظرية لم تدرس من مقدماتها ولا سُلكت من مداخلها المنهجية الأولى بما فيه الكفاية، بل أغفلتها بعض المحاولات ولم تعطها جانباً من الاهتمام، فكانت إعادة درسها من مداخلها وإتيانها من أبوابها حاجة ملحة وهمّاً بالغ الاحتياج. ولعلَّ من أهم هذه المداخل مدخلَ السياق بما تحمله هذه الكلمة من دلالات ومضامين تتسع على مسلمات لغوية ودلالية وتنبسط على مفردات التخاطب من الخطاب نفسه والمخاطِب والمخاطَب جميعاً، إلى جانب ما للسياق من لصوق بالمقام والقرائن، بل كونه قائماً مقام ذلك كله ومجمعاً له ومرجعاً وموئلاً. فإذا كان اللسان العربي هو المترجم عن مقاصد الشارع، فإن السياق هو المترجم عن هذا اللسان وأغراضه وبيانه. لذلك كله تحتل هذه الدراسة موقعاً في البنيان المرصوص لنظرية المقاصد وتلبي في أكناف الدرس المقاصدي حاجة ضرورية ملحة. وبجانب هذا، فإن لدرس السياق والمقاصد الأهمية القصوى في مجال الدراسات القانونية، لما لمفردات هذه الدراسة من ملامسة لأهداف المشرعين وأغراض المشترعين، ولمس لمباني القوانين ومغازيها وغاياتها العليا. والقانون كالشريعة يترجمه اللسان ويعبر عنه، وقد اختلفت مدارس التفسير في القانون إلى المدرسة الحرفية التي تلتزم النص، والمدرسة التأريخية الاجتماعية، والمدرسة العلمية،[1] وبين هذه المدارس أوجه وفاق وخلاف، ولكل منها اعتبارها في تقدير النص وروحه وهدفه، وفي تقدير العلاقة بين ظاهر النص وغايته، وفي مسارات التطبيق على الوقائع وسريان النصوص التشريعية من حيث الزمان والمكان. ولعلَّ ضبط العلاقة بين السياق والمقاصد وتكوين رؤية علمية مؤصلة في ذلك، يخلق وعياً جديداً في إطار

[1] أبو السعود، رمضان. **الوسيط في شرح مقدمة القانون المدني - المدخل إلى القانون وبخاصة المصري واللبناني**، بيروت: الدار الجامعية، 1983، ج1، ص409-420.

تكييف العلاقة بين النص وغرضه، ويقلل هوة الخلاف القائم بين هذه المدارس، ويعيدها إلى مرجعية متفق عليها تحدد مسار المعنى وتضع حدوداً ثابتة مرنة لانتمائه، وقد يكون الربط السليم الموزون بين السياق والمقاصد مدخلاً مهماً من مداخل المواجهة للنظريات التأويلية في الهرمنيوطيقا القانونية التي إن استرسلت في حركتها تآكلت القوانين فيما بينها، وتضاربت القيم التشريعية والكونية الثابتة في جنبها، واضمحلت عن القانون آفاق الاستقرار الذي يحفظ كيان الجماعة ويصون كرامة الأفراد ويقدم للمجتمعات فرصة التقدم بخطى ثابتة لا تتعثر.

في هذا البحث سيتم جلب النظر إلى تلك العلاقة التفسيرية المتينة بين نظريتي السياق والمقاصد، وذلك من خلال الوقوف على معاني المصطلحين، ومجالات تداخلهما، لننطلق منه إلى بيان ما للأدوات والأشراط السياقية والأحكام التصورية الأصولية للدلالة السياقية من أثر على فهم المقاصد ودورها في تجلية معنى النص وبناء نواة المعنى فيه. وستكون لنا وقفة أمام المقاصد الأصلية والتبعيَّة بإزاء ما اصطلح عليه الأصوليّون في مباحث الدلالات من السَّوْق الأصلي والسوْق التبعي، لنقيم على إثره جدلاً علمياً حول طبيعة العلاقة بين السياق والمقاصد.

لذلك نوزع البحث على أربعة محاور وخاتمة، كما يأتي:

المحور الأول: وقفة في موضوع البحث ومفرداته.

المحور الثاني: بناء النظم وعلاقته بالمقاصد.

المحور الثالث: التصور الأصولي لأحكام السياق وأثره في فهم المقاصد وتفسيرها.

المحور الرابع: تصورات تحليلية في الصلة بين السياق والمقاصد.

الخاتمة: تلخيص نتائج البحث.

أولاً: دلالة مصطلح السياق ودوره في درك مقاصد الخطاب

1. دلالة المصطلح

المقاصد جمع مقصد. وهو اسم مصدر من الفعل (قصد يقصد قصداً). وقد أتت مادته في لسان العرب لمعان كثيرة، منها: الأَمُّ والاعتماد والنحْو إلى الشيء. وجاءت بعض مشتقاتها للدلالة على العدالة، والاعتدال، واستقامة الطريق، والقرب من الشيء.[2] والمقصود في اصطلاح الأصوليين كما عرفه الرازي: "ما دلَّت الدلائل على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته، والاعتناء بحفظـــه."[3] وقال الدكتور أحمد الرَّيسوني: "إنَّ مقاصد الشَّريعة هي الغاياتُ الَّتي وُضِعَت الشَّريعةُ لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد."[4]

أما السياق فقد وردت مادته في اللغة العربية للدلالة على معنى السرد والسلسلة والإيراد ومجيء الشيء متتابعاً. تقول العرب: ساق الإبل سوقاً وسياقاً إذا سردها سرداً وأوردها مكاناً، قال تعالى: (ونسوق المجرمين إلى جهنم وِرداً) (مريم: 86)، ويقول تعالى: (وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ) (فاطر: 9). وتقول العرب: تساوقت الماشية إذا تتابعت في السير، وولدت المرأة ثلاثة ذكور سياقاً إذا ولدتهم واحداً بعد آخر ليس بينهم أنثى.[5]

ولم أعثر للسياق على تعريف اصطلاحي صريح في تراثنا اللغوي والأصولي، سوى ما يُعزى إلى الإمام الرازي (ت606هـ) من أنه عرَّفه بقوله: "نريد بالسياق كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوالّ أخرى."[6]

---

[2] ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، 1992، ج3، ص353-356؛ الزبيدي، السيد محمد مرتضى. **تاج العروس**، بيروت: دار صادر، 1966، ج2، ص466-469.

[3] الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل**، تحقيق أحمد حجازي الســقا، بيروت: دار الجيل، 1992، ص53.

[4] الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، ط4، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإســلامي، 1995، ص19.

[5] ابن منظور. **لسان العرب**، مصدر سابق، ج10، ص166-167.

[6] المودن، عبد الله. "السياق: نظرية أصولية فقهية"، **مجلة التجديد**، السنة الثالثة، ع6 (أغسطس 1999م/ ربيــع=

بيد أن هناك تعاريف عديدة اتخذت بيان المنحى الوظيفي للسياق وسيلة إلى التعريف به بدلاً من تعريف ماهية السياق في نفسه. من ذلك تعريف الإمام عز الدين ابن عبدالسلام (ت660هـ)، حيث يقول: "السياق مرشدٌ إلى تبيُّن المجملات، وترجيح المحتَمَلات، وتقرير الواضحات. وكلُّ ذلك بعرف الاستعمال."[7] ويقول الإمام ابن دقيق العيد (ت702هـ): "السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنـــزيل الكلام على المقصود منه."[8] ويقول الإمام ابن القيم (ت751هـ): "السياق يُرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة."[9] ويقول الإمام الزركشي (ت794هـ): "دلالة السياق... ترشد إلى تبيين المجمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة."[10]

وللمحْدَثين تعاريف شتى تكاد تكون متفقة في الجوهر مع تعريف الإمام الرازي، منها: تعريف فريد عوض حيدر له بقوله: "علاقة لغويَّة أو خارج نطاق اللغة يظهر فيها الحدث الكلاميُّ."[11] وتعريف إدريس حمادي له بقوله: "مفهوم السياق يشمل كافَّة القرائن التي تُسهم في عمليَّة الفهم لغويَّةً كانت أم غيرَ لغويَّة."[12] وقال محمد عروي: "السياق هو مجموع النص الذي يُحيط بالجملة التي يُراد فهمها، وعليه يتوقَّف

=الثاني 1420هـ)، ص167، نقلاً عن الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المعالم في أصول الفقه**، تحقيق عـــادل عبد الموجود وعلي عوض، القاهرة: دار عالم المعرفة، 1994، ص150.

[7] السلمي، أبو محمد عزالدين عبدالعزيز بن عبدالسلام. **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، دراسة وتحقيق رضوان مختـــار غربية، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1987، ص159.

[8] ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح. **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، تعليق محمد مـــنير عبـــده آغـــا الأزهري، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، مج2، ج4، ص83.

[9] ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر الزرعي. **بدائع الفوائد**، دمشق: دار الفكر، د.ت، مج2، ج4، ص9.

[10] الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. **البرهان في** علوم **القرآن**، تحقيق محمد أبـــو الفـــضل إبـــراهيم، ط2، بيروت: المكتبة العصرية، 1972، ج2، ص200-201.

[11] حيدر، فريد عوض. **علم الدلالة: دراسة نظرية وتطبيقية**، القاهرة: مكتبة النهضة المـــصرية، 1998، ص157، نقل بتصرف.

[12] حمادي، إدريس. **الخطاب الشرعي وطرق استثماره**، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994، ص146.

الفهم السليم لها، أو هو المحيط الذي أُنتِجت فيه العبارة."[13]

وتكاد تتفق عبارات المحدثين وعبارة الرازي على معنى جامع يتمثل في أن السياق هو القرينة الكبرى التي تجتمع عندها مجموعة القرائن المقالية والمقامية ذات العلاقة بمعنى النص وغرض إفادته. وبتعبير أدق: هو ما انتظم القرائن الدالة على المقصود من الخطاب سواء كانت القرائن مقالية أم حالية. فهو عبارة شاملة جامعة لكل دليل لفظي ومعنوي وحالي يفسر الغرض من الخطاب. ومن هنا فإن السياق يمكن أن ينقسم باعتبار القرائن التي يحويها إلى سياق مقالي وسياق مقامي. ويراد بالسياق المقالي العبارات المكونة والسابقة واللاحقة ذات الترابط النحوي أو المنطقي. ويراد بالسياق المقامي ما ينتظم القرائن الحالية التي تفسر الغرض الذي جاء النص لإفادته، سواءً أكانت قرائن في الخطاب ذاته أو في المتكلم أو في المخاطب أو في الجميع.[14] وهذا المعنى للسياق يوافق النظرة الدلالية الغربية الحديثة ويتساوق معها تماماً، فلو نظـــرنا إلى تعريف الســـياق: "Context" في قاموس: " Language Teaching and Applied Linguistics" لوجدناه يعرِّفه بأنه: "ما يقع قبل و/ أو بعد كلمة أو عبارة أو حتى لفظ أو نص أطول. والسياق يُعين في فهم المعنى الخاص للكلمة أو العبارة...والسياق قد يكون الحالة الاجتماعية الأوسع التي يستعمل فيها عنصر لغوي."[15]

وذلك يعني أنهم لا يقابلون كلاًّ من القرائن اللغوية والقرائن المقاميَّة بمصطلح خاص، بل يضعون إزاءهما مصطلحاً واحداً هو "Context". وهذا بدوره أدَّى إلى اختيار الدارسين المحدَثين العرب لمصطلح "السياق" بوصفه اللفظ المعبِّر عن شقي السياق في الدراسات الغربية، وأعني بهما الشق المقالي (اللغوي) والشق المقاميّ (الاجتماعي). ولقد وجد الباحثون العرب أن المعنى اللغوي لمادة "السياق" في المعجم العربي لا يأبى مسايرة ما استجدَّ في علم الدلالة الحديث من عدِّ المقام جزءاً من السياق

[13] عروي، محمد إقبال. "الوظيفة الترجيحية للسياق عند المفسرين"، **(مجلة آفاق الثقافة والتراث)**، ع35، الـــسنة التاسعة (رجب 1422هـــ/ أكتوبر 2001م)، ص7.

[14] حسان، تمام. **البيان في روائع القرآن: دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني**، القاهرة: عالم الكتب، 1993، ص221.

[15] Richards, Jack and others, *Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics* (Malaysia: England Longman, fourth edition), 1995, p.82.

ونوعاً من أنواعه، وفي هذا يقول محمد عروي: "يُستعمل مصطلح السياق في سياقات متعدّدة، بعضها لغويّ، وآخر اجتماعيّ واقتصاديّ وسياسي، غير أن المعاجم تُقدِّم له تعريفاً يكاد ينطبق من حيث المقوّم الجوهريّ على تلك السياقات جميعاً."[16]

2. دور السياق في درك مقاصد الخطاب

لتوضيح مناحي الإفادة السياقية في تجلية مقاصد الشارع من خطابه ينبغي استحضار حقيقة جوهرية تتعلق بإطلاقات الأصوليين للفظة "السياق" ومشتقاته، لنحدد في ضوئها ما له من أثر في فهم مقاصد الشرع واستكشاف أغراض الخطاب. وبالتأمل والنظر في إطلاقات علماء الأصول لهذا المصطلح يظهر أنه جاء بمعنيين:

المعنى الأول: ما يكوِّن العبارة أو يسبق اللفظ أو يلحقه من قرائن لفظية. وبتعبير آخر: مجموع النظم الذي يُحيط بالمفردة أو العبارة أو الجملة التي يُراد فهمها. وفي تعريف هذا يقول أمير بادشاه وابن أمير الحاج: "أن يكون هناك قرينة لفظية سابقة عليه أو متأخرة عنه،"[17] وكثيراً ما يعبر الحنفية عن هذا النوع بـ"سياق النظم".[18] والسياق بهذا الإطلاق يشمل جميع عناصر التركيب العربي وأشراط تكوينه وإفادته وأدوات اتساقه اللساني، من قرائن مقالية معنوية ممثلة في قرينتي الإسناد والتقييد، ومن قرائن مقالية لفظية ممثلة في قرائن الإعراب والرتبة والصيغة الصرفية والمطابقة والربط والتضام والأداة والنغمة.[19] ولا شك في أن لمعرفة ذلك كله الأثر البالغ في فهم مقاصد

---

[16] عروي، "الوظيفة الترجيحية للسياق"، مصدر سابق، ص7. ولمزيد من التفاصيل عن مصطلح "السياق" انظر: الزنكي، نجم الدين قادر كريم. **نظرية السياق دراسة أصولية**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2006، ص33-68.

[17] أمير بادشاه، محمد أمين. **تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية**، بيروت: دار الكتب العلمية،(د.ت)، ج1، ص319؛ ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير على التحرير لابن الهمام**، تصحيح عبد الله محمود عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999، ج1، ص343.

[18] انظر سعد، محمود توفيق محمد. **إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1992، ص20.

[19] لتفاصيل أوفى عن هذه القرائن انظر الزنكي، نجم الدين قادر كريم. **نحو منظور أصولي متكامل لتفسير النص**، متشيغان: مركز التربية والتعارف الحضاري، 2004، (سلسلة كتاب المنظور الحضاري؛ الكتاب الأول)، ص234-240.

العرب من لسانها المترجم عن مقاصد الشرع، فأثر السياق بهذا الإطلاق في فهم مقاصد الشرع كأثر اللسان العربي في ترجمته للمقاصد بداهة وضرورة. ولعلَّ في مبحث تخصيص العام بالأدلة اللفظية المتصلة خير شاهد على ما للسياق وأشراطه من دلالة على بيان مقصود الشارع من الخطاب.

المعنى الثاني: الغرض الذي من أجله ورد الخطاب. وبهذا الإطلاق يكون السياق أعمَّ من المقال، فيشمل إلى جانبه المقام، ليكشفا معاً عن ذلك الغرض المقصود بالسَّوق. ولذلك تجدهم يقرنون "السياق" الوارد بهذا المعنى الثاني بلفظ "من أجل" أو "لغرض" أو ما يشبههما، فيقولون "سياقه لكذا أو سوقه من أجل كذا" أو "لغرض كذا" أو "المقصود بالسَّوق كذا"، أو يعبرون عنه بفعله "سيق" أو مصدره الميمي "مساق"،[20] للتمييز بين السياق المقالي الخاص، وهذا السياق الأعم الشامل للمقال والمقام[21]. وفي السياق بهذا الإطلاق يقول أمير بادشاه وابن أمير الحاج: السياق بمعنى السوق أو هو دلالة سوق الكلام.[22] ولهذا لاحظ عبد الوهاب الحارثي أن "الغرض من الكلام أو المعاني المقصودة بالذات هو العنصر الأساسي في مفهوم السياق."[23]

ويقترب معنى "السياق" بهذا الإطلاق من معنى "المقصود"، حتى إن ذكر أحدهما يقوم مقام ذكر الآخر، لذا فإن كثيراً من الأصوليين أردفوهما معاً، وقرنوهما ببعض، وعطفوا بينهما عطف تفسير. وخذ على ذلك مثلاً عبارة الغزالي (ت505هـ) في تعريف المفهوم الموافق: "فهم غير المنطوق به من المنطوق به بدلالة سياق الكلام ومقصوده، كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب، من قوله تعالى: (فلاْ تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ ولا تنهرهما) (الإسراء:23)...ولا يفهم هذا التنبيه ما لم يفهم الكلام وما سيق له، فلولا معرفتنا بأن

---

[20] أمير بادشاه. **تيسير التحرير**، مصدر سابق، ج1، ص90.

[21] النسفي، أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد. **كشف الأسرار شرح المصنّف على المنار مع نور الأنوار للملاجيون**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، ج1، ص374.

[22] ابن أمير الحاج. **التقرير والتحبير**، مصدر سابق، ج1، ص343؛ أمير بادشاه. **تيسير التحرير**، مصدر سابق، ج1، ص319.

[23] الحارثي، عبدالوهاب أبو صفية. **دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم**، عمان: دار المكتبات والوثائق الوطنية، 1989، ص86.

الآية سيقت لتعظيم الوالدين واحترامهما لما فهمنا منع الضرب والقتل من منع التأفيف."[24]

.بمعرفة دور السياق بالإطلاقين السابقين في تقاسيم النظم عند الحنفية[25] يمكن معرفة أثر السياق في معرفة مقصود الشارع عند الأصوليين، حيث يتبدى عند التأمل الفاحص والنظر الحصيف أنهم استحضروا هذين البعدين للسياق ووجهوا حركة المعنى بالاتجاهين، فتارة نحوا بالمعنى من السياق الأول إلى السياق الثاني، وعرضوا حاصل الإفادة السياقية الأولى على حاصل الإفادة السياقية الثانية، وحددوا من خلاله مراتب دلالة النظم في الظاهر والنص والمفسر والمحكم. وتارة نحوا بالمعنى من حاصل الدلالة السياقية الثانية إلى حاصل الدلالة السياقية الأولى وعرضوا حاصل الإفادة السياقية الثانية على حاصل الإفادة السياقية الأولى، وحددوا من خلاله مراتب دلالة النظم في عبارة النص ودلالة النص واقتضاء النص وإشارة النص. وقد يعني هذا أن التقسيم الأول هو من حيث مراتب وضوح بناء النظم لمقصود الشارع، والتقسيم الثاني هو من حيث مدى وضوح مقصود الشارع في مباني النظم. وهذا يدل على أنهم وعوا تماماً أن حركة المعنى ينبغي أن تسير باتجاهين يتم في كل مرحلة واتجاه تحديد الدلالات التي يقف عليها المجتهد، وتسميتها تسمية خاصة، حتى لا تتداخل المعاني التي تؤخذ من الاتجاه الأول مع المعاني التي تؤخذ من الاتجاه الثاني ويجمعوا بين إفادة السياقين دون أن يغلِّبوا أحد الإطلاقين على الآخر. ومن هنا قضوا على الدور الذي كان يلزم لو أننا بنينا معنى واحداً من حركة المعنى بالاتجاهين. فالظاهر والعبارة وإن كانا متشابهين في التعريف إلاَّ أنهما أمران مختلفان، الظاهر عرِّف به من حيث مدى وضوحه في بناء مقصود الشارع، والعبارة عرِّف أثرها من حيث مدى توفر مقصود الشارع في مباني ذلك النظم. ولذلك نذكر التقسيمين مع محاولة توضيح هذه المعالم التي أشرنا إليها في المحور الآتي:

---

[24] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق نجوى ضو، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997، ج2، ص74.

[25] اقتصرت -هاهنا وفي المحور الآتي- على تقسيم الحنفية للنظم، لأن فكرة السياق تتجلى فيه بشكل قوي، واختصاراً وتجنباً لانتشار الكلام.

ثانياً: بناء النظم وعلاقته بالمقاصـــد

النظم من الألفاظ التي شاع استعمال الأصوليين لها بمعنى السياق. ويتردد معناه في اللغة العربية بين الضم، والتأليف، والجمع في سلك واحد، وإقامة الشيء.[26] قال ابن منظور (ت711هـ) في لسان العرب: "نظم الشيءَ إلى الشيءِ ينظِمهُ نَظْمًا: ضمَّه وألَّفه. ونظم الأمر: أقامهُ. ويقال نظمه فتنظَّم وانتظم أي اتَّسق واستقام. والنظم مصدر، وهو في اللغة جمع اللؤْلؤ في السلك."[27]

وثمة عدة تعاريف للنظم اصطلاحاً، أهمها ما يأتي:

(أ) عرّفه عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) بقوله: "أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهجَتْ فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رُسِمَتْ لك فلا تُخلَّ بشيء منها."[28]

(ب) عرّفه الخطيب القزويني (ت739هـ) على لسان عبد القاهر الجرجاني بأنه "تطبيق الكلام على مقتضى الحال."[29]

(ت) عرفه الشريف الجرجاني (ت816هـ) بأنه "الألفاظ المترتّبة المسوقة المعتبرة دلالتها على ما يقتضيه العقل."[30]

(ث) عرفه فخر الدين الطريحي (ت1085هـ) بأنه: "تأْليف الكلمات والجمل مترتبة المعاني متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل."[31]

---

[26] الزاوي، الطاهر أحمد. **ترتيب القاموس المحيط للفيروزآبادي**، القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشـــركاه، د.ت، ج4، ص396.

[27] ابن منظور. **لسان العرب**، مصدر سابق، ج12، ص578-579.

[28] الجرجاني، عبد القاهر. **دلائل الإعجاز**، تصحيح الشيخ محمد عبده ومحمد محمود الشنقيطي، وإشراف وتعليـــق السيد محمد رشيد رضا، ط6، القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، 1960، ص64.

[29] القزويني، محمد بن عبد الرحمن الخطيب. **الإيضاح**، تعليق محمد عبد المنعم الخفاجي، ط3، القـــاهرة: المكتبـــة الأزهرية، 1993، ج1، ص44.

[30] الشريف الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الحسيني، **التعريفات**، تحقيق محمد باسل عيـــون الـــسود، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، ص238.

[31] الطريحي، فخر الدين. **مجمع البحرين**، بيروت: دار مكتبة الهلال، 1985، ج6، ص176.

(ج) يذكر التهانوي (ت1158هـ) أن النظم يطلق في الاصطلاح على أربعة معان، وهي:

- بحسب اللفظ مفرداً كان أو مركباً، ومنه جاء تقسيم النظم إلى الظاهر والنص وغيرهما.

- تركيب الألفاظ على وفق ترتيب يقتضيه إجراء أصل المعنى، حتى لو قيل في (قفا نبكِ من ذكرى حبيب ومنزل): قفا من حبيب ذكرى ومنزل؛ كان لفظاً لا نظماً، لكونه على غير النسق الذي يقتضيه إجراء أصل المعنى.

- ترتيب الألفاظ متناسبة المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل، أو الألفاظ المترتبة بهذا الاعتبار ومنه نظم القرآن. ثم بيَّن التهانوي أن هذا المعنى هو المراد غالباً عند إطلاق لفظة النظم.

- الكلام الموزون.[32]

ولعل في تعريف النظم بأنه "تطبيق الكلام على مقتضى الحال" الإشارةَ إلى ما يرادف الإطلاق الثاني للسياق عند الأصوليين، ففيهما جميعاً يتم قرن اللفظ بما اقتضاه الحال فيه لمعرفة الغرض الذي خرج من أجله، كما أن في تعريف النظم بترتيب الكلام وسوقه على وفق ما يقتضيه العقل إشارة إلى ما يرادف الإطلاق الأول للسياق، والذي سبق أن أشرنا إلى أن الحنفية يشيرون إليه بمصطلح "سياق النظم".

وبما أن الحنفية أكثر تفصيلاً في بيان أقسام النظم من مدرسة المتكلمين ودفعاً للتفريعات التي لا تأتي في هذا البحث بجدوى، فإن الباحث يؤثر الاقتصار على بيان ما للحنفية من تقسيم للنظم، ليصل من خلاله إلى بيان علاقة النظم بمقصود الشارع، وذلك في الفرعين الآتيين:

---

[32] التهانوي، محمد أعلى بن علي المولوي. **كشاف اصطلاحات الفنون**، بيروت، مطبعة الخياط، د.ت، ج6، ص1428-1429.

1. أقسام النظم باعتبار مدى وضوح بنائه لمقصود الشارع:

قسم الحنفية النظم بهذا الاعتبار إلى الأقسام الآتية:

الظاهر: وهو كل لفظ يدل بصيغته على معناه من غير توقف على قرينة خارجية، مع احتمال التخصيص والتأويل وقبول النسخ. وذلك كقوله تعالى: (وأحلَّ الله البيعَ وحرَّم الرِّبا) (البقرة: 275)، فإن السامع بمحض سماع الآية يفهم أن معناها بيان حِلّية البيع وحرمة الربا، إلاَّ أنها مع ذلك تحتمل التخصيص والتأويل والنسخ.[33] والظاهر لا يصلح لبناء مقصود شرعي قطعي ولا مظنون ظناً غالباً مباشرة، ولكنه يبني جزئياً معتداً به في عملية الاستقراء التشريعي لاستخراج المقاصد العالية، ولذلك قال الشاطبي (ت790هـ): "الاعتراض على ظواهر النصوص غير مسموع، والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع، ولسان العرب يعدم فيه النص أو يندر."[34] ويفهم من هذا أن الظواهر هي مادة المقاصد التي تستخرج منها وإن كانت الظواهر في آحادها لا تبني مقاصد قطعية أو قريبة من القطع، مثلها مثل العلل الشرعية المستنبطة، فهي لا تبني آحادها مقصداً شرعياً قطعياً أو قريباً من القطعي، ولكنها مادة لاستقراء المقاصد العالية.[35]

النص: وهو اللفظ الذي يدل على الحكم الذي سيق من أجله الكلام دلالة واضحة، تحتمل التخصيص والتأويل، احتمالاً أضعف من احتمال الظاهر، مع قبول النسخ في عهد الرسالة. ومثاله قوله تعالى: (الَّذينَ يأْكُلونَ الرِّبا لا يقُوْمون إلاَّ كما يقُوم الَّذي يتخبَّطُه الشَّيْطانُ من المسِّ ذلك بأنَّهم قالوا إنَّما البيْعُ مثلُ الرِّبا وأحلَّ اللهُ البيْعَ وحرَّمَ الرِّبا) (البقرة: 275)، فإنَّ آخر الآية نص في أن البيع ليس كالربا في

---

[33] الدبوسي، أبو زيد عبيدالله بن عمر بن عيسى. **تقويم الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق خليل محيي الدين الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001، ص116؛ صالح، محمَّد أديب. **تفسير النُّصوص في الفقه الإسلاميِّ**، ط4، بيروت: المكتب الإسلاميّ، 1993، ج1، ص142 وما بعدها.

[34] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق إبراهيم رمضان، ط3، بيروت: دار المعرفة، 1997، مج2، ج4، ص667-668.

[35] انظر المصدر السابق، مج1، ج2، ص668.

الحرمة، لأن سياقه يدل على كونه قد أورد من أجل الدلالة على هذا المعنى، فهو ظاهر في حل البيع وحرمة الربا، ونص في وجود الفرق بينهما حلاً وحرمةً.[36] والنص بهذا المعنى من طرق الكشف المباشرة عن مقاصد الشارع عند ابن عاشور إذا كان قرآنياً أو سنياً متواتراً حيث ذكر الطريق الثاني بعد الاستقراء قائلاً: "أدلة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي، بحيث لا يشك في المراد منها إلاَّ من شاء أن يدخل على نفسه شكاً لا يعتدُّ به...فإذا انضم إلى قطعية المتن قوة ظن الدلالة تسنَّى لنا أخذ مقصد شرعي منه."[37]

المفسَّر: هو اللفظ الذي يدلُّ على الحكم دلالة واضحةً، لا يبقى معها احتمال للتأويل أو التخصيص، ولكنه مما يقبل النسخ في عهد الرسالة. وله قسمان:

الأول: المفسَّر الذي لا يحتمل التأويل والتخصيص لأجل معناه الوضعي، كأسماء الأعداد، ومثاله قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً) (النور: 4).

الثاني: المفسّر الذي انقطع عنه احتمال التأويل والتخصيص لأجل دليل قطعي، فهو ظاهر المعنى في نفسه، مفسَّر باعتبار ذلك الدليل القطعي. ومثاله قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً) (آل عمران: 97)، فلفظ الحج مجمل في معناه، لكن بيَّن الرَّسول ρ المراد منه بأقواله وأفعاله بياناً قاطعاً بحيث يعرف المعنى عند إطلاق لفظه على القطع واليقين.[38]

المحكم: وهو اللفظ الدال على معناه دلالة واضحةً لا تحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً ولا نسخاً حتى في حياة الرسول ρ. والمحكم يجب العمل به مطلقاً، فلا يجوز صرفه عن

---

[36] الدبوسي. **تقويم الأدلة**، مصدر سابق، ص116؛ النسفي. **كشف الأسرار**، مصدر سابق، ج1، ص206؛ صالح. **تفسير النصوص**، مصدر سابق، ج1، ص149 وما بعدها.

[37] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، (د.م: البصائر للإنتاج العلمي، 1998، ص127.

[38] الدبوسي. **تقويم الأدلة**، مصدر سابق، ص117؛ النسفي. **كشف الأسرار**، مصدر سابق، ج1، ص208؛ الأسعدي، محمد عبيدالله. **الموجز في أصول الفقه**، القاهرة: دار السلام، د.ت، ص127-129.

ظاهره إلى أي معنى آخر، كما أنه لا يحتمل النسخ، لذا يقدم عند التعارض على الأقسام السابقة كلها. ومثاله النصوص المتعلقة بالعقيدة والأخلاق ونصوص الأخبار كالإيمان بالله ووحدانيته وحسن العدل وبرّ الوالدين وآيات القصص والأخبار والجنة والنار.[39]

ويفهم من تفرقة الحنفية بين الظاهر والنص بأن النص ما كان السوق من أجله والظاهر ما لم يكن كذلك أن المعنى المفهوم في "الظاهر" من السياق بالإطلاق الأول عندما عرض على غرض السياق لم يلق تأييداً منه ولا معارضة، فبقي المعنى ظاهراً ولكن من غير أن يكون قد سيق النص من أجله. أما النص فقد استوى السياق فيه على الإطلاقين وتطابق المعنى فيه على المستويين، فكان ظاهراً من السياق بالمعنى الأول، ومقصوداً من السياق بالمعنى الثاني. وقد بين السرخسي أركان النص بقوله: "ما يزداد وضوحاً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة،"[40] وهي كما يفهم من هذه العبارة: أن يكون ذلك المعنى ممكناً بحسب الظاهر، مدلولاً عليه بقصد المتكلم سوقَ عبارته من أجله، وأن تتوافق العبارة مع ذلك القصد بحسب الظاهر. وهذا يدل على أن قصد المتكلم إذا ظهر في معنى لا يمكن استنباطه من اللفظ بحسب الظاهر، لم يجعل قصدُ المتكلم ذلك المعنى نصاً، بل هو معنى مؤوَّل. ففي قول القائل: "هذا أسد" مشيراً به إلى إنسان شجاع، لا يجعل قصد المتكلم لفظ (الأسد) نصاً في الشجاع، لأن هذا السياق لا يمكن أن يفيد ظاهره ذلك المعنى، ولذلك اتفق جمهور العلماء قاطبةً على تسمية مثل هذا بالمؤول لا النص، وإن ظهر قصد المتكلم فيه. ومعرفة الفرق بين الظاهر والنص ضرورية في مراد الأصوليين من قولهم: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، حيث إن هذه القاعدة تتنزل على الظواهر لا النصوص، فالعمومات ظواهر في غير المقصود بالسوق ونصوص في المقصود

---

[39] الكاكي، محمد بن محمد بن أحمد. **جامع الأسرار في شرح المنار للنسفي**، تحقيق فضل الرحمن الأفغاني، مكة المكرمة: مكتبة نزار الباز، 1998، ج2، ص324 وما بعدها؛ النسفي. **كشف الأسرار**، مصدر سابق، ج1، 209 وما بعدها؛ صالح. **تفسير النصوص**، مصدر سابق، ج1، ص170 –174.

[40] السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. **المحرر في أصول الفقه**، تخريج وتعليق صلاح عويضة، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996، ج1، ص122.

بالسوق. وقد صرح بهذا السرخسي فذكر أن الخطاب يكون نصاً في السبب الذي جاء من أجله، وظاهراً في غيره، وأنكر على من زعم أن الخطاب مختص بالسبب، وبيَّن أن الفرق بين مذهبهم ومذهب من قال بأن الخطاب يختص بسببه أن الحنفية يرون أن الخطاب نص في السبب، ظاهر باعتبار الصيغة في كل ما دخل تحت اللفظ، يقول: "قال بعضهم: النص -يعني الخطاب- يكون مختصاً بالسبب الذي كان السياق له، فلا يثبت به ما هو موجَب الظاهر. وليس كذلك عندنا، فإن العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص السبب...فيكون النص ظاهراً لصيغة الخطاب، نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها."[41]

أما المفسر والمحكم فهما فوق النص ويشترط فيهما ما يشترط فيه. يقول النسفي (ت710هـ): "والمشهور فيما بين القوم أن في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق، فيكون بينهما مباينة، فإذا قيل: (جاءني القوم) كان نصاً في مجيء القوم، وإذا قيل: (رأيت فلاناً حين جاءني القوم) كان نصاً في الرؤية ظاهراً في مجيء القوم. ولكن ذُكر في عامَّة الكتب أن الظاهر أعم من أن يشترط فيه السوق أوْ لا، والنص يشترط فيه السوق البتة، وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم، فإن بعضه أولى من بعض، بحيث يوجد الأدنى تحت الأعلى، فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقاً."[42] ولذلك صرَّح الأستاذ الدريني في تعريفه للمفسر والمحكم باشتراط غرض السوق، فقال في تعريف الأول: "هو اللفظ الدال على معناه الذي سيق لأجله والمقصود أصالةً، وازداد وضوحاً بحيث لا يحتمل التأويل، ولكنه كان يحتمل النسخ في عهد الرسالة،"[43] وعرف المحكم بأنه: "اللفظ الدال على معناه المقصود من سوقه أصالةً دلالةً واضحةً بحيث لا يحتمل معها التأويل، ولا النسخ في عهد الرسالة."[44]

---

[41] المصدر السابق، ج1، ص122-123.

[42] النسفي. **كشف الأسرار**، مصدر سابق، ج1، ص206.

[43] الدريني، محمد فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلام**، دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، 1985، ص55.

[44] المصدر السابق، ص63.

2. أقسام النظم باعتبار مدى فهم مقصود الشارع من مبانيه:

قسم الأحناف دلالة النظم باعتبار فهم مقصود الشارع من مبناه إلى ما يأتي:

عبارة النص: وهي دلالة اللفظ على الحكم المسوق له الكلام أصالةً أو تبعاً بلا تأمّل. وهي كالنص في تقسيمهم السابق، حيث يشتركان في أن كلاً منهما يقصد بالكلام ويساق الكلام من أجله، بيد أنهما يفترقان في أن النص يساق له الكلام أصالةً، وعبارة النص تشمل ذلك والمعنى التبعي أيضاً، فهي تشمل المحكم والمفسر والنص والظاهر جميعاً. فيكفي في كون المدلول عبارة أن يكون وارداً بصيغته في النص على وجه سيق له الكلام أصالةً أو تبعاً. ومثال ذلك قوله تعالى: (فانْكحُوا ما طاب لكمْ منَ النِّساءِ مثْنى وثُلاثَ ورُباعَ فإنْ خِفْتم أنْ لا تعدِلوا فواحدةً أوْ ما ملكتْ أَيْمانُكمْ) (النساء: 3)، فقد دلت الآية على جواز النكاح بقوله (فانكحوا)، وعلى جواز التزوج بأكثر من واحدةٍ إلى أربع، ووجوب الاقتصار على واحدة عند خوف الظلم والجور في التعدد، فهذه الأحكام الثلاثة كلها مدلول عليها بعبارة النص، بينما الحكمان الأخيران فقط مدلول عليهما بالنص، ذلك أن المقصود من الآية ليس بيان جواز النكاح، فذلك قد سبق بيان مشروعيته في آيات أخرى، والمعروف عند الأصوليين أنَّ الأمر متى ورد للإباحة وورد مع قيد زائد كان المقصود من سوقه وجوبَ مراعاة القيد.[45]

إشارة النص: وهي دلالة اللفظ على حكم لا يظهر من اللفظ ظهوراً أولياً، ولا يكون مقصوداً به ولا مسوقاً لأجله الكلام. ومن ذلك قوله تعالى: (وعَلَى المَوْلُودِ لَهُ رزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهنَّ بالمعْرُوْف) (البقرة: 233)، فهي في دلالتها على وجوب نفقة المرضعات عبارة النص، لكنها في دلالتها على أن نسب الولد يثبت من أبيه -لإضافة الولد إلى الوالد بحرف اللام التي تفيد الاختصاص- إشارة النص. فهذا الحكم الثاني غير ظاهر من السياق كظهور الحكم الأول.[46]

---

[45] التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1980، ج1، ص125-129؛ صالح، **تفسير النصوص**، مصدر سابق، ج1، ص469.

[46] السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد. **أصول السرخسي**، بيروت: دار المعرفة، 1973،ج1، ص236؛ الفرفور،=

دلالة النص: وهي دلالة اللفظ على حكم الصورة المذكورة للصورة المسكوت عنها، لاشتراكهما في معنى (وصف) يعرف كل عارف باللغة أن ذلك المعنى هو علة الحكم المذكور. أي دلالة اللفظ على معنى هو معروف من مساق النص الحِكمي (من الحكمة) دون أن يكون مذكوراً في لفظ الخطاب، دلالةً قوية يفهمها كل عارف باللغة. ومثالها دلالة كلمة (أف) في قوله تعالى: (وَلاْ تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ) (الإسراء: 23) على كفِّ كل أنواع الأذى عن الوالدين من تصرُّف قولي أو فعلي، ذلك أن كلمة (أفّ) ليست اسماً، بل هو اسم فعل، وأسماء الأفعال ليست مقصودةً لأسمائها، بل لمعانيها الفعلية القابلة للتعميم، فيكون التأفيف مراداً بالتحريم صيغةً ومعنىً (علة)، فكأنَّه قال: ولا تقل لهما (أفّ) اسماً، ولا تتضجَّرْ فعلاً، فكان عاماً لعموم معناه الفعليّ الدَّالِّ على العِلِّيـــَّة.[47]

اقتضاء النص: وهو دلالة اللفظ على معنى خارجٍ عن منطوق الكلام يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية. أي دلالة اللفظ على ما تتوقف عليه صحة مساق الخطاب أو صدقه عقلاً أو شرعاً.[48] ومثاله حديث: "إنَّ الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان،"[49] فإن ظهور صدق الكلام متوقف على تقدير معنى، لأن آحاد الأمة لم يرفع عنهم الخطأ والنسيان، بدليل الواقع، فتعين أن المراد ليس عدم وقوعهما، لذا لا بدَّ من تقدير محذوف بأن يقال: وُضِع إثم الخطأ، أو وضع حكمهما عن الأمة.[50]

=ولي الدين محمد صالح. **المذهَّب في أصول المذهب على المنتخب للإخسيكتي**، دمشق: دار الفرفور، 1999، ج1، ص135.

[47] السرخسي. **أصول السرخسي**، مصدر سابق، ج1، ص241؛ الفرفور. **المذهَّـــب**، مـــصدر ســـابق، ج1، ص141؛ الزلمي، مصطفى إبراهيم. **أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد**، صنعاء: مركز عبـــادي، 1996، ص290-291.

[48] النسفي. **كشف الأسرار**، مصدر سابق، ج1، ص395؛ بابكر الحسن، خليفة. **مناهج الأصـــوليين في طـــرق دلالات الألفاظ على الأحكام**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1989، ص87.

[49] ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. **سنن ابن ماجه**، تحقيق محمد فؤاد عبـــد البـــاقي، بـــيروت: دار الفكر، د. ت، كتاب الطلاق، حديث (2045)، ج1، ص659.

[50] السرخسي. **أصول السرخسي**، مصدر سابق، ج1، ص248؛ صالح. **تفسير النصوص**، مصدر ســـابق، ج1، ص547-550.

ويتجلى في هذا التقسيم عنصر السياق بالإطلاق الثاني المرادف للمقصود، فعبارة النص بتعبير البزدوي (ت482هـ): "ما سيق الكلام له وأريد به قصداً."[51] ودلالة النص كما عرفها عبد العزيز البخاري (ت730هـ): "فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده."[52] أما اقتضاء النص فإن فلسفته تقوم في أساسها الأصولي على ضرورة التوفيق بين مؤدى عبارة النص وما يقتضيه منطق الواقع أو منطق العقل ومقصد الشرع.[53] أما دلالة الإشارة فهي دلالة اللفظ على ما لا يظهر في السياق -بالمعنى الثاني- القصد إليه، وبتعبير البزدوي: "ما ثبت بنظمه لغةً، لكنه غير مقصود ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه،"[54] فهي تعتمد على السياق من جهة ما لا يظهر السياق فيه، أي من جانب عدم التأييد بغرض السَّوق من قبل المتكلم، وفي هذا أيضاً الاعتماد على السوق في جانب العدم، فإن السوق، كما أنه يعمل على تقوية بعض المعاني، قد يعمل على توهين بعض المعاني أو جعلها معاني ثانويةً.

ولكن هل يعني هذا أن إشارة النص -عندهم- غير مقصودة للشارع مطلقاً، وأنها لا مكان لها في السياق بإطلاقيه؟

يشير بعض الحنفية إلى أن الإشارة ثابتة بالنظم وأن لها حضوراً في مقال السياق، لكن ذلك الحضور لا يرقى في الظهور إلى درجة الكون مقصوداً من سوق الخطاب ظهوراً لغوياً أولياً، وذلك لعدم إسعاف قصد السوق بذلك. وهذا يعني أن للمدلول عليه بالإشارة حضوراً في مقال السياق بعد التأمل فيه، دون أن يكون له هذا الحضور في غرضه الذي سيق من أجله، فهو معنى مفهوم من السياق بالإطلاق الأول من إطلاقي السياق، غير مفهوم منه بحسب الإطلاق الثاني الذي هو الغرض الذي من أجله سيق النص. ولو نظرنا إلى تعريف أبي الليث السمرقندي (ت575هـ) لإشارة النص

---

[51] البزدوي، علي بن محمد. **أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري**، ضبط وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1994، ج2، ص393.

[52] البخاري، عبد العزيز، **كشف الأسرار**، ج1، ص184.

[53] الدريني. **المناهج الأصولية**، مصدر سابق، ص377.

[54] البزدوي. **أصول البزدوي مع كشف الأسرار**، مصدر سابق، ج1، ص174-175، وانظر ج2، ص393.

لوجدناه يقول: "ما عُرف بنفس الكلام بنوع تأمل من غير أن يزاد عليه شيء أو ينقص عنه، لكن لم يكن الكلام سيق له، ولا هو المراد بالإنزال حتى يسمى نصاً، ولا عُرف أيضاً بنفس الكلام في أول ما قرع سمعه من غير تأمل حتى يسمى ظاهراً، ولكن عرف بنفس اللفظ بواسطة التأمل من غير زيادة ولا نقصان."[55] فالمعنى الثابت بالإشارة -كما قال الأستاذ الدريني-: " لازم ذاتي متأخر للمعنى الذي سيق النص من أجله،"[56] بيد أن في اشتراط التوافق في المقصد الشرعي بين أصل الخطاب وإشارته ما يعني أن تلك اللوازم لا يمكن أن تخرج عن سوية السياق وغرض إفادته في نهاية المطاف.[57]

ويرى إسماعيل الحسني أن إلحاح الأصوليين على اشتراط السَوْق حتى تكون الدلالة المستفادة من الخطاب دلالةً مقصودةً شرعاً، أدى بهم إلى عدِّ كل دلالة لا يتوفر فيها هذا المكوِّن دلالةً غير مقصودة وإن استلزمها الخطاب.[58]

وقد أنكر الإمام صدر الشريعة (ت474هـ) والإمام الصنعاني (ت1182هـ) أن لا تكون إشارة النص مقصودةً من سوق النص، لأن هذا يناقض منطق القول بأنها توجب الحكم الشرعي، فيقول الصنعاني: "اعلم أن جعلهم اللازم في دلالة الإشارة غير مقصود للمتكلم محل نظر، وكيف يُحكم على شيء يؤخذ من كلام الله أنه لم يقصده تعالى وتثبت به أحكام شرعية!"[59] ولذلك يرى صدر الشريعة أن إشارة النص سيق النص تبعاً من أجلها، وأن المعنى الثابت بإشارة النص مقصود من سوق النص قصداً ثانياً.[60]

---

[55] السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد. **ميزان الأصول في نتائج العقول (الصغرى)**، تحقيق محمد زكي عبد البر، الدوحة: جامعة قطر، 1984، ص397.

[56] الدريني. **المناهج الأصولية**، مصدر سابق،، ص279.

[57] المصدر السابق، ص377-385.

[58] الحسني، إسماعيل. **نظريَّة المقاصد عند الإمام محمَّد الطاهر بن عاشور**، فيرجينيا: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميِّ، 1995، ص345.

[59] الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل**، تحقيق أحمد السياغي وحسن محمد، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986، ص338.

[60] صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول=**

إن استدلال الجمهور بإشارة النص يفهم منه أن سوق النص من أجل غرض، لا يلزم منه صرف الخطاب كلياً إلى ذلك الغرض، بحيث يكون العام مقصوراً عليه والخاص مقيداً به والظاهر مؤولاً إليه ولا يفهم من النص إلا ما اقتضاه السوق، بل يصح إعمال الغرض في محل وموضع، وإعمال ظاهر الصيغة في غير ذلك المحل. وقد خالف الشاطبي في ذلك، وذهب إلى أن النص لا يمكن أن يستخرج منه معنىً زائد عن الغرض الذي سيق له، وعليه فإنه ينفي أن تكون إشارة النص طريقاً لاستنباط الحكم الشرعي البتة، بل لا يمكن أن يستدل بها إلاَّ على آداب شرعية. فهو يرى أن السوق يصرف الخطاب كلياً إلى الغرض الذي كان له، وأن فهم معنى تبعي من النص غير مسوق له الخطاب خطأ وتكلف، إلا أن يكون المعنى التابع مؤكداً للمقصود الأول وموثقاً لأصل الغرض.[61]

ويستدل الشاطبي على مذهبه هذا بأدلة منها:

1. إن السياق إذا دلَّ على معنىً أصلي هو غرض الإفادة فيه وجب أن يكون كل فهم تابع مؤكداً له ومقرراً، أما الفهم الزائد على الإيضاح والتأكيد والتقوية فليس له دور في فهم أصل الخطاب، وكل معنى لم يُعرف محله في مساق الخطاب و لم يكن هو غرض الإفادة ولا عائداً عليه بتقوية أو توكيد فلا يمكن إدخاله تحته. فعلى سبيل المثال لو كان غرض سوق النص في قوله تعالى: (ذقْ إنَّك أنت العزيزُ الحكيمُ) (الدخان: 49) هو التوبيخ، وفي قوله تعالى: (اعمَلوا ما شِئتُم) (فصلت:40) هو التهديد، فإن المعنى الأصلي للأمر في الآية الأولى هو الخزي والتوبيخ، وفي الثانية هو التهديد، ومعنى الأمر والإلزام فيهما خارج عن غرض السياق، فلذلك لم يجز أن يؤخذ منهما حكم في باب الأوامر، ولا يصح أن يؤخذ.[62]

=**الفقه لعبيدالله بن مسعود المحبوبي البخاري**، بيروت: دار الكتب العلميـــة، د.ت، ج1، ص130؛ الـــدريني. **المناهج الأصولية**، مصدر سابق، ص284؛ بابكر الحسن. **مناهج الأصوليين**، مصدر سابق، ص113.

[61] الشاطبي. **الموافقات**، مصدر سابق، مج1، ج2، ص410.

[62] المصدر السابق، مج1، ج2، ص406-407.

2. إن كان المعنى الذي لم يسق له الكلام مقصوداً من النص ويثبت به الحكم للزم أن يكون ثابتاً بعبارة النص ومقصوداً قصداً أولياً، أما الجمع بين القول بأن النص غير مسوق له والقول بأنه مقصود ففيه مخالفة ظاهرة ومناقضة، لأن الشيء إذا كان مقصوداً كان داخلاً في غرض الإفادة والسَّوق.[63]

3. إن الحجة في مثل ذلك للسان العرب، والعرب لم تضع كلامها إلاَّ على القصد، فلا يفردون الجهة التابعة بالدلالة على معنىً هو غير التأكيد للجهة الأولى. فلا ينبغي التمسك بما هو خارج عن مقصود الكلام، لأن ذلك خروج عن لسان العرب إلى غيره. فإما أن يقتصر بالفهم على ما دلَّ عليه السياق، وإما أن يُترك السياق، وترك السياق مشاغبة ليس إلاَّ![64]

ولمخالفي الشاطبي أدلة عديدة، من أهمها:

(أ) إن الاستدلال على أحكام الشرع يكون من جهة لسان العرب، والعرب تفهم من الكلام ما هو مقصود من السَوْق وتفهم منه ما هو من إشارته ولوازمه[65]. وفي هذا يقول الجرجاني: "الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض... وإذ قد عرفت هذه الجملة فهاهنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهومَ من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنىً ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنىً آخر."[66]

(ب) وأقوى دليل تمسك به الجمهور هو أن الغرض الذي سيق من أجله الخطاب أمر يستخرج بالتأمل والنظر في كلام المتكلم وفي ظروف الخطاب، وهو أمر مسكوت

---

[63] المصدر السابق، مج1، ج2، ص408.

[64] المصدر السابق، مج1، ج2، ص408-409.

[65] المصدر السابق، مج1، ج2، ص404.

[66] الجرجاني. **دلائل الإعجاز**، مصدر سابق، 1960، ص174-175.

عنه. ويعني هذا أن دلالة السوق في نفسها دلالة ذوقية، ولذلك تستوي مع الدلالة الذوقية التي تستخرج من إشارة النص بالتأمل.[67]

وخلافاً للشاطبي، يرى الشيخ ابن عاشور (ت1393هـ) أن كلَّ معنى أمكن فهمه من النص الشرعي في حدود ما تسمح به تراكيبه الجارية على فصيح الكلام فهو مراد للشارع، وأنه يجب حمل النص على كل الوجوه والمحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته ما لم يُفضِ ذلك إلى خلاف المقصود من السياق. ويستشهد لذلك بما أخرجه البخاري بسنده عن أَبي سَعيد بْن الْمُعَلَّى τ قَالَ: "كُنْتُ أُصَلِّي فِي الْمَسْجد، فَدَعَانِي رَسُـــولُ اللَّه ρ ، فَلَمْ أُجبْهُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّه إِنِّي كُنْتُ أُصَلِّي. فَقَالَ: أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ: (اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ) (الأنفال: 24)."[68] يقول ابن عاشور: "فلا شك أن المعنى المسوقة فيه الآية هو الاستجابة بمعنى الامتثال...وأن المراد من الدعوة الهداية... وقد تعلق فعل (دعاكم) بقوله: (لما يحييكم)، أي لما فيه صلاحكم، غير أن لفظ الاستجابة لما كان صالحاً للحمل على المعنى الحقيقي أيضاً، وهو إجابة النداء، حمل النبي ρ الآية على ذلك في المقام الصالح له، بقطع النظر عن المتعلق، وهو قوله: (لما يُحييكم)."[69] فكأنه يرى أن غرض السياق لا يقصر المعنى قصراً في ذلك المقصود وأنه يجوز قصد غيره من الخطاب ما لم يصل ذلك المعنى إلى مخالفة غرض السياق. ولذلك خلص إلى أن الذي يجب اعتماده هو حمل المشترك على ما يحتمله من المعاني، سواء في ذلك اللفظ المفرد، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواءً أكانت المعاني حقيقية أو مجازية، محضةً أو مختلفةً، "وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون، أو ترجيح بعضها على بعض وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي

---

[67] السرخسي. **أصول السرخسي**، مصدر سابق، ج1، ص273؛ وقارن مع الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم. **شرح اللمع**، تحقيق عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، ج1، ص324-326.

[68] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري أو الجامع الصحيح**، تحقيق مصطفى ديب البغا، ط3، بـــيروت: دار ابن كثير، 1987، كتاب تفسير القرآن، حديث (4204)، ج4، ص1623.

[69] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، بيروت: مؤسسة التأريخ، 2000، ج1، ص92-93.

يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن يجعل غير ذلك المعنى ملغىً. ونحن لا نتابعهم في ذلك، بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيَع الكلام العربي البليغ، معاني في تفسير الآية."[70] ولكنه ذكر أخيراً أن ذلك "من أساليب القرآن المنفرد بها لتكثر معاني الكلام مع الإيجاز،"[71] أي: إنه خاصة القرآن وحده وليس ذلك لكلام العرب على وجه العموم.

ولعلَّ خلاف الأصوليين في مثل هذه المسألة هو الذي أدى إلى خلافهم في عدد آيات الأحكام وأحاديث الأحكام، باعتبار ما سيق من النصوص لغرض إفادة الحكم، فقد حصر بعض العلماء -كالغزالي- آيات الأحكام في خمسمائة آية،[72] وحصر بعضهم أحاديث الأحكام في مثل ذلك العدد أو في عدد آخر قريب.[73] وقد فسَّر الشوكاني (ت1250هـ) هذا التحديد منهم بأنه خاص بما كان سياقه من أجل تلك الإفادة، أما أن يُدَّعى أن الأحكام لا تُستخرج إلا من هذا العدد من الآيات والأحاديث فذلك ادعاء غير صحيح عنده.[74]

ثالثاً: التصور الأصولي لأحكام السياق وأثره في فهم المقاصد وتفسيرها

لقد صاغ الأصوليون تصورات عدة للسياق وأحكامه تعود بالأثر على طبيعة تفسير النصوص وفهم المقاصد منها، نجملها في الأمور الآتية مع بيان أوجه الخلاف

---

[70] المصدر السابق، ج1، ص97- 98.

[71] المصدر السابق، ج1، ص123، نقل بتصرف.

[72] الغزالي. **المستصفى**، مصدر سابق، ج2، 2170؛ السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن. **الإتقان في علوم القرآن**، بيروت: عالم الكتب، د.ت، ج2، ص130.

[73] يقول ابن القيم: "أصول الأحكام التي تدور عليها نحو خمسمائة حديث، وفرشها وتفاصيلها نحو أربعة آلاف حديث". ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1997، ج2، ص251.

[74] الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1995، ص418؛ وقارن مع السيوطي. **الإتقان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص130-131.

والوفاق فيها مما يرجع بالأثر على فهم مقصود الشارع:

1. تصوّرهم دور السياق الوظيفي:

اختلف العلماء في وظيفة السياق هل هي تأسيس المعنى أو الإرشاد إليه فحسب؟ وذلك بناءً على الاختلاف في دور القرينة الاستعمالية على المعنى ومدى صدق الفكرة التي مفادها أن للكلمات اللغوية أوضاعاً أصلية قبل الاستعمال. وقد انقسم رأي العلماء في هذا إلى مذهبين اثنين؛ مذهب الجمهور القائلين بالوضع، ومذهب ابن تيمية (ت729هـ) ومن نحا منحاه من السياقيين. وقد لخص الغزالي مذهب الجمهور في عبارة جامعة فقال: "كلُّ ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعين فيه القرائن، وعند منكري صيغة العموم والأمر يتعين تعريف الأمر والاستغراق بالقرائن."[75] وعلى الندّ من هذا التوجه يقف الإمام ابن تيمية الحراني، فهو يرى أن معنى المفردة لا يتعين إلا بالقرائن وأن لا وضع سابق للمفردة اللغوية، وما يتبادر إلى الذهن عند إطلاق اللفظة من معنى إنما هو باعتبار عرف الاستعمال الشائع، وهو قيد وقرينة حالية. فعنده يؤسس السياق معنى التركيب، وإذا كان السياق مجمع القرائن المقالية والمقامية، فإن معنى اللفظة يكون مأخوذاً من المجموع، وحينئذ يستوي أن يكون المعنى موافقاً لما يسميه المخالفون بالوضع الأصلي أو مخالفاً له، لأن الكل مأخوذ معناه من القرائن.[76] فعلى كل حال يكون فهمُنا لمعنى اللفظة عن طريق القرائن سواءً كانت قرائن وجودية أو قرائن عدمية.[77] ومنه نفهم أن ابن تيمية يرى أن استحضار القرائن متعين في تفسير كل لفظ تلفَّظ به لافظ أو تكلم به متكلم، وهو بهذا يخالف تمام المخالفة مذهب الجمهور القائل: إن القرينة لا تتعيَّن إلاَّ عندما لا تكون هناك عبارة موضوعة في اللغة تعبر عن ذلك المعنى أو تكون هناك عبارة موضوعة، لكن يستخدم غيرها. ويمكن أن نلخص الفرق بين الوجهتين بأن الجمهور يقصرون وظيفة القرينة السياقية على الإرشاد، بينما

---

[75] الغزالي. **المستصفى**، مصدر سابق، ج1، ص230.

[76] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني. **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد النجدي، بيروت: د.ن، 1978، ج20، ص412.

[77] المصدر السابق، ج20، ص412-413.

يصفها ابن تيمية بأنها تأسيسية لا معنى للفظة دونها.[78]

ويرى الشاطبي أن للفظة معنى وضعياً، لكن معناها لا يتعين في التركيب إلاَّ بالقرينة، فإن لم تتقاضه القرائن كان الوضع الأصلي هو الملاذ، فهو بذلك أعطى القرينة دور التأسيس في التركيب، دون أن يجعلها مؤسساً لأصل معنى المفردة ولا أن ينفي الأوضاع الأصلية للكلمات.[79]

وكان من أثر هذا الخلاف لوظيفة السياق في تعيين المقصود من الخطاب أنهم اختلفوا في المجال التشريعي أي المعاني هي الأصل في تفسير مقصود الشارع، أهو المعنى الوضعي أم هو المعنى الاستعمالي السياقي؟ فهل يحمل اللفظ العام الوارد في خطاب الشارع على عمومه الوضعي أو يحمل على عمومه الاستعمالي؟ كما جرى بينهم خلاف في معاني صيغ الأوامر والنواهي، فقد اختلفوا: هل يكون تفسيرها بحسب السياق وقرائنه أو يكون هناك معنى مركزي ترجع إليه هذه الأمور؟ فهل نقول في الأوامر: إنها حقيقة في الوجوب مجاز في الندب والإباحة مثلاً، وفي النواهي: إنها حقيقة في التحريم مجاز في الكراهة، وفي صيغ العموم: إنها حقيقة في الاستغراق مجاز في إرادة التخصيص؟ أو نحيل ذلك إلى مطالب السياق وقرائنه المقالية والمقامية بوصفه المؤسس للمعنى دون الوضع؟.

وقد بحث الإمام الشاطبي في أدلة الفريقين وما ينجم عن المذهبين من نتائج، فعضَّ على مذهب ابن تيمية بالنواجذ، وصرَّح بأنه من الواقفيَّة، و لم يملك قلبه هاجس خوف من مخالفة ما كان عليه جمهور الأصوليين في زمانه. يقول في دلالة الأمر والنهي: إطلاق القول في الشريعة بأن الأمر للوجوب أو للندب أو للإباحة أو مشترك أو لغير ذلك غير سليم، لأن الأوامر في الشريعة لا تجري في التأكيد مجرىً واحداً، ولا تدخل تحت قصد واحد، "وأقرب المذاهب في المسألة مذهب الواقفيَّة، وليس في كلام العرب

[78] الزنكي، نجم الدين قادر كريم، "القرائن ومسلك الأصوليين في التماس الدلالات منها"، **مجلـــة الحكمـــة**، ع32 (محرم 1427هـ)، ص227-230.

[79] الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، مج2، ج3، ص239-245.

ما يُرشد إلى اعتبار جهة من تلك الجهات دون صاحبتها."[80]

ومن هنا وجَّه الإمام الشاطبي عناية المفسر للنص إلى المعنى التركيبي السياقي دون المعنى الإفرادي، لأن الاعتناء "بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناءً على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية. فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعاني، فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه."[81] واستطرد قائلاً: "وكثيراً ما يُغفَل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة، فتُلتمَس غرائبُه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي، فتستبهم على الملتمس، وتستعجم على من لم يفهم مقاصد العرب، فيكون عمله في غير معمل، ومشيه على غير طريق."[82]

2. تصورهم لمرجع الدلالة السياقية:

يظهر من عبارات بعض العلماء أن دلالة السياق بمعنى الغرض الذي سيق له النص ذوقية. بمعنى أنها دلالة مسكوت عنها مأخوذة من ملابسات الخطاب وظروف إخراجه والنطق به ومن إفادات العبارات المقترنة بالخطاب سواء منها العبارات السابقة عليه أو اللاحقة له. وقد صرح بهذا الحكم كل من الإمام ابن دقيق العيد والإمام الصنعاني. فيقول ابن دقيق العيد: "إن الألفاظ العامة بوضع اللغة على ثلاث مراتب: (أحدها) ما ظهر فيه قرينة تدل على عدم قصد التعميم...وقد وقع نزاع من بعض المتأخرين في كون المقصود منه عدم التعميم، فطالب بعضهم بالدليل على ذلك. وهذا الطلب ليس بجيد، لأن هذا أمر يُعرف من سياق الكلام، **ودلالة السياق لا يقام عليها دليل.** وكذلك لو **فهم المقصود من الكلام** وطولب بالدليل عليه لعسُر. فالناظر يرجع إلى ذوقه، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه."[83] ويعلق الأمير الصنعاني على هذه العبارة

[80] المصدر السابق، مج2، ج3، ص187-188.

[81] المصدر السابق، مج1، ج2، ص396.

[82] المصدر السابق، مج1، ج2، ص397.

[83] ابن دقيق العيد. **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، مصدر سابق، مج1، ج2، ص145-146.

بقوله: "وذلك لأن دلالة السياق ذوقية، والأذواق تختلف، فربَّ شخص يدرك دلالة السياق على معنى لا يدركه غيره، وكلٌّ مخاطبٌ بما أدرك وفهم. ولذلك اختلفت الاستنباطات واستخراج الأدلة والنكات."[84]

ويفهم من هذه العبارات أنه لا ينبغي أن يطالب المتفهم للنص بالدليل على ما فهمه من غرض الخطاب، لأن هذا أمر يعود إلى ما يتمتع به من جودة ذهن، وصفاء قريحة، وقوة ملكة لغوية وعلمية، مما يمكنه من استثمار طاقات النص. ومعلوم أن "حظ السامعين للكلام في مقدار الاستفادة منه متفاوت بحسب تفاوت أذهانهم وممارستهم لأساليب لغة ذلك الكلام، ولأساليب صنف المتكلم بذلك الكلام،"[85] كما قال ابن عاشور.

فما ذكره الإمام ابن دقيق العيد وتبعه فيه الصنعاني محمول على السياق الذي بمعنى الغرض الذي سيق لأجله الكلام، فإن دلالة السياق بهذا الإطلاق ذوقية تختلف باختلاف الأذواق إلى حد كبير، وذلك لأن الغرض الذي سيق له النص يُستخرج بالنظر والتأمل في كلام المتكلم وفي ظروف الخطاب، وهو أمر مسكوت عنه يتم إدراكه بالفهم والتعقل. أما إطلاق هذه العبارة على السياق بمعنى الألفاظ والعبارات المكونة والسابقة عليها واللاحقة لها، فإطلاق غير سليم، لأن هناك قواعد وضوابط تحكم مسار الارتباط والاتساق بينها. ولعل الإمام بدر الدين الزركشي كان أدقَّ في التعبير، حيث قال: "معرفة مقامات الكلام لا تُدرَك إلاَّ بالذوق،"[86] فاستبدل بلفظة "السياق" لفظةَ "مقامات الكلام"، وأراد بذلك أن أغراض الكلام لا تدرك إلا بالذوق. والمقصود بكلمة (الذوق) ما هو الشائع في الاصطلاح العلمي، وهو كما ذكر ابن عاشور: كيفية للنفس بها تُدرَك الخواصّ والمزايا التي للكلام البليغ، وتنشأ هذه الملكة عن تتبع موارد الاستعمال والتدبر في الكلام. فدعوى معرفة الذوق لا تقبل إلا من

---

[84] الصنعاني، محمد بن إسماعيل. **العـــدَّة على إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، تحقيق علي الهندي، ط2، القاهرة: المكتبة السلفية، 1409هـ، ج3، ص285-286.

[85] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مصدر سابق، ص135.

[86] الزركشي. **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص124.

الخاصة، وهو يضعف ويقوى بحسب المراس والمران والتدبر.[87]

وبالتأمل في عبارة ابن دقيق العيد نفهم أن المتمسك بسياق الخطاب وغرض إفادته والمتمسك بمغزى الكلام ومقصوده لا يطالب بالدليل الزائد على أصل الذوق التفسيري المعتبر، وأن مرجع الناظر إلى ذوقه في فهم الخطاب وغرضه، ومرجع المناظر إلى دينه وإنصافه.

وكان من آثار هذا التصور أن اختلف الأصوليون في التزام التخصيص بغرض السوق، فهم لا يختلفون في أن غرض السياق صالح لتخصيص النص، ولكن اختلفوا في التزام التخصيص به، بناءً على أن هذا الغرض السياقي يختلف قوة وضعفاً، وتتفاوت في إدراكه طاقات المفسرين، لكونه مسكوتاً عنه. وفي ذلك يقول القرافي: "إن القاعدة: أن اللفظ إذا سيق لبيان معنىً لا يُحتجُّ به في غيره، فإن داعية المتكلم منصرفة لما توجَّه له، دون الأمور التي تغايره."[88] ونقل الزركشي عن القاضي حسين قوله: "الآية إذا سيقت لبيان مقصود فإنما يوجب التعميم في محل المقصود، فأما في محل غير المقصود والغرض بالخطاب فلا يقصد بالخطاب، بل يُعرَضُ عنه صفحاً."[89] ويخالفهم في ذلك السرخسي (ت483هـ) ويقول: "قد عمل قوم في النصوص بوجوه هي فاسدة عندنا...ومن هذه الجملة تخصيص العام بغرض المتكلم، فإن من الناس من يقول: يختص الكلام بما يُعلم من غرض المتكلم، لأنه يظهر بكلامه غرضه، فيجب بناء كلامه في العموم والخصوص والحقيقة والمجاز على ما يُعلم من غرضه، ويُجعل ذلك الغرض كالمذكور. وعلى هذا قالوا: الكلام المذكور للمدح والذم والثناء والاستثناء لا يكون له عموم، لأنَّا نعلم أنه لم يكن غرض المتكلم به العموم. وعندنا هذا فاسد، لأنه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي وعمل بالمسكوت، فإن الغرض مسكوت عنه، فكيف

---

87 ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مصدر سابق، ج1، ص19.

88 القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي. **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001، ص399.

89 الزركشي، بدر الدين بهادر محمد بن بهادر بن عبد الله. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير عبدالستار أبو غدة، ط2، القاهرة: دار الصفوة، 1993، ج4، ص266.

يجوز العمل بالمسكوت وترك العمل بالمنصوص باعتباره؟...واعتبار الغرض اعتبار نوع احتمال، ولأجله لا يجـــوز ترك العمـــل بحقيقة الكلام."[90] وتوسط الشوكاني بين الرأيين وقال: "والحق أن دلالة السياق إن قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد كان المخصِّص هو ما اشتملت عليه من ذلك، وإن لم يكن السياق بهذه المنـــزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصِّص."[91]

3. تصورهم لامتداد الدلالة السياقية:

يرى جمهور الأصوليين أن امتداد السياق حصر بالجملة ذات الإفادة. فإذا تمت الجملة واستقلت بالإفادة انتهى عندها امتداد السياق، فلا تتعدى إليها دلالة النظم الواقع خارج دائرتها. أما إذا لم تستقل الجملة بإفادتها بسبب من اشتمالها على لفظ غامض أو لخفاء دلالتها فإن دلالة السياق تمتد إلى جميع ما يلابسها من قرائن مقالية ومقامية تحتف ذلك الخطاب. وقد حملهم على هذا سبب موضوعي يتعلق بطبيعة نظم القرآن الذي نزلت فصوله ونجومه وسوره متفرقة منجمة، ولم يُلْتَزَمْ ترتيبُها على حسب تعاقبها الزماني، الأمر الذي يجعل التزام ظاهر النظم فيه وتسريب الدلالات بينها مخلاً بضوابط البيان التي تراعي نزول فهم المتأخر في الزمان على المتقدم، لذا جعلوا تمام الجملة نهاية السياق عند استقرار المعنى، وذلك حفاظاً على استقلالية الجملة وضماناً لاستقرار المعاني وعدم خرمها بالدلالات الاحتمالية التي تأتيها من خارج نظمها. فبعد فهم المعنى من الجملة يتم عرض النصوص على بعضها لاستخراج أوجه علاقاتها البيانية من تخصيص وتقييد ونسخ وما إليها. وبهذا تخلصوا من إشكاليات النظم المعروفة.[92]

---

[90] السرخسي. **أصول السرخسي**، مصدر سابق، ج1، ص273.

[91] الشوكاني. **إرشاد الفحول**، مصدر سابق، ص275.

[92] الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي. **الفصول في الأصول**، تعليق وضبط محمد محمد تـــامر، بـــيروت: دار إحياء الكتب العلمية، 2000، ج1، ص4 وما بعدها؛ الكيا الهراسي، علي بن محمد بن علي. **أحكام القـــرآن**، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985، ج3، ص69؛ ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مصدر ســـابق، ج5، ص96. ولمزيد من التفاصيل عن إشكالات النظم القرآني وطرق التغلب عليها عند الأصوليين راجع: الزنكي،=

أما الشاطبي فيرى أن اللازم هو الالتفات إلى جميع الكلام المترابط إذا كان نازلاً في قضية واحدة. وهذا يعني ضرورة الاستعانة بمقامات النزول تأريخاً وأسباباً ومناسبات، لمعرفة ما نزل معاً مما نزل متفرقاً. وكأنه يحصر القاعدة التي ذكرها الجمهور في الشق الثاني فحسب، أما ما علمت وحدة نزوله فالقاعدة فيه امتداد السياق بين جميع الأنحاء، يقول: "الذي يكون على بال من المستمع والمتفهم هو الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها. لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرَّق النظر في أجزائه فلا يتوصل به إلى مراده. فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام، فعما قريب يبدو له منه المعنى المراد، فعليه بالتعبد به، وقد يُعينه على هذا المقصد النظر في أسباب التنـــزيل، فإنها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر."[93]

والغريب أن الشيخ ابن عاشور -وهو من أئمة المقاصد- قد انتحى منحى الجمهور، وتمشى على طريقتهم، ولذلك قال في صدد آية الحرابة: (إنَّما جزاءُ الَّذينَ يُحاربونَ اللهَ ورسولَه ويسعَونَ في الأرضِ فساداً أن يُقتَّلوا أو يُصلَّبوا أو تُقطَّع أيديهِم وأرجلُهم من خلافٍ أو يُنفَوا من الأرض ذلكَ لهم خزيُ في الدُّنيا ولهم في الآخرَة عذابٌ عظيمٌ * إلاَّ الَّذينَ تابوا من قَبْلِ أن تَقدِروا عليهِم فَاعْلَموا أنَّ اللهَ غفورٌ رحيمٌ) (المائدة: 33-34): ولو كان بدل قوله: (إلاَّ الذين تابوا) (فمن تاب قبل أن تقدروا

=نجم الدين قادر كريم. "طبيعة النظم القرآني وأثرها في استنباط الأحكام الـــشرعية"، **مجلـــة الأحمديـــة**، ع22 (2005م)، ص17-79.

[93] الشاطبي. **الموافقات**، مصدر سابق، مج2، ج3، ص375.

عليهم) لم تدل الآية على قبول التوبة منهم إلاَّ في إسقاط العقاب الأخروي.[94] وهو يشير بذلك إلى آية السرقة التي جاءت التوبة فيها في جملة مستقلَّة عن آية العقوبة، وذلك في قوله تعالى: (والسَّارقُ والسَّارقةُ فاقطَعُوا أيديَهما جزاءً بما كسَبا نكالاً من اللهِ واللهُ عزيزٌ حكيمٌ. فَمن تابَ من بعدِ ظُلمه وأصلَحَ فإنَّ اللهَ غفورٌ رحيم) (المائدة: 37-38).[95]

رابعاً: تصورات تحليلية في الصلة بين السياق والمقاصد

بعد أن عرفنا معنى السياق والمقاصد وتصورات الأصوليين لأحكام الدلالة السياقية، يجدر بنا هاهنا - ونحن نشرف على ختام البحث - أن نعرِّج على بيان العلاقة التكاملية بين المقاصد والسياق، تلك العلاقة التي تشتد حيناً لتصل إلى حد الإلغاز في بعض الأذهان والتصورات، حتى صار كثيرون يستغربون وجه اقتصار الشاطبي عند بيان مسالك الكشف عن مقاصد الشارع على مسالك عدة معدودة مع وجود مسالك أخرى كثيرة لصيقة بالمقاصد نظراً لتوفرها على دلالات لفظية أو عقلية تلازمية هي مظنة إدراك مقاصد الشرع من الخطاب. ومن ذلك استشكال الدكتور الريسوني اقتصار الشاطبي على الأوامر والنواهي الابتدائية التصريحية، وتحاشيه الأوامر والنواهي الضمنية مع توكيده في مواضع كثيرة على أن الوسائل تأخذ حكم المقاصد، بل وإقراره المقاصد التابعة بجانب المقاصد الأصلية،[96] فإذا كانت الأوامر والنواهي الابتدائية التصريحية مسلكاً إلى المقاصد الأصلية فلتكن غير الابتدائية وغير التصريحية مسلكاً إلى المقاصد التبعية التي هي من جنسها. ثم إن الشاطبي في موضع آخر يؤكد نوعاً من أنواع المساقات في الأوامر والنواهي مبنياً على استخراج المناسبات الشرعية

---

[94] ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مصدر سابق، ج5، ص96.

[95] لمزيد من التفصيل عن كيفية امتداد السياق في أنحاء النظم راجع: الزنكي، نجم الدين. **نظرية السياق**، مصدر سابق، ص252-293.

[96] الريسوني. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، مصدر سابق، ص302.

واعتبار المقاصد المرعية ويسميه بـــ"المساق الحِكمي"[97] لما له من الالتصاق بالحكم التشريعية التي تجلي مقصد الشارع من سَوْق الخطاب، فهل يعني ذلك أن المقاصد مسلك لمعرفة مساق الأمر والنهي أيضاً؟. وبتعبير آخر: ما هي طبيعة العلاقة بين السياق والمقاصد؟ وأيهما الأسبق دلالة والأكثر تأثيراً في حاصل دلالات النص؟

في جواب هذا السؤال وإشكالات أخرى من نوعه نقدم التصورات الآتية:

(1) بادئ ذي بدء، يجب أن نبيِّن حقيقة هامة تتعلق بطبيعة كل من السياق والمقاصد، ألا وهي أن كلاً من دلالة السياق بمعنى الغرض الذي سيق من أجله الخطاب، ودلالة مقاصد الشريعة، دلالة مسكوت عنها، ولكنها مدلول عليها بطرق ومسالك، منها ما هو مباشر له دلالة قطعية أو ظنية قريبة من القطع، ومنها ما هو غير مباشر لكونه لا يصل إلى تلك الدرجة الدلالية في القوة، ولكنه مادة لتكوينهما. فدلالة السياق يوصل إليها نتيجة النظر إلى القرائن المقالية والمقامية التي تتضافر على تفسير النظم. ودلالة المقاصد يوصل إليها نتيجة الاعتماد على المسالك المعتبرة للوصول إليها. وهذا يعني وجود مساحات مرنة في الدلالتين، أي في دلالة كل من المقاصد والسياق، تتمثل في كونها أمراً مسكوتاً عنه. لذا لا غرابة أن تنفتح دلالة كل منهما على دلالة الآخر في تلك المساحة المرنة، ويصبح كل منهما قرينة من القرائن المفيدة في الآخر.

هذا من الناحية النظرية. أما من الناحية العمليَّة فإننا نجد أن الشاطبي التفت إلى هذا الجانب وأدرك هذا التداخل ووعاه جيداً، ولذلك لم يجعل مطلق الأوامر والنواهي مسلكاً من مسالك الكشف عن مقاصد الشارع، بل قيَّدها بكونها ابتدائية وتصريحية،[98] وذلك حتى لا يؤسس المقاصد الأصلية للشارع فيما مجاله النص على ما يدخل في تكوينه العنصر المسكوت عنه، أي حتى لا يؤسس المقاصد على فهم هو في ذاته مسكوت عنه في الخطاب أو ممتزج بين المنطوق والمسكوت عنه أو مجتلب

[97] الشاطبي. **الموافقات**، مصدر سابق، مج2، ج3، ص140-141، وانظر أيضاً مج2، ج3، ص187-188، ص244-245.

[98] المصدر السابق، مج1، ج2، ص667 وما بعدها.

بالإضمار والتأويل. أما في مسلك السكوت الدال على مقاصد الشارع فإنه اعتمد السكوت دلالة فيما هو مسكوت عنه، وهو مسلك مناسب لجنس المقصد الذي هو مسلك إليه، فهو مسلك صريح في الدلالة على ترك التشريع من الشارع، لا سيما مع كون هذا السكوت مقيداً بمجيئه في معرض الحاجة أو مع قيام المقتضي للتسبب في التشريع،[99] لأن السكوت في معرض الحاجة بيان كما هو معروف. فكأن الشاطبي تحفظ في جعل الأوامر والنواهي غير الابتدائية التصريحية مسلكاً مباشراً من مسالك المقاصد الشرعية للإشارة إلى أن تلك الدلالات غير الابتدائية أو الضمنية المستفادة من الأوامر والنواهي هي في حد ذاتها تفتقر إلى المقاصد وتنفتح على تجلياتها لبيان الغرض منها ولمعرفة كونها مقصودة من الأوامر والنواهي أم غير مقصودة من السوق لا أصالة أو تبعاً أو في كليهما. وبهذا -أيضاً- يتفادى الشاطبي فتح السياق في مجاله المسكوت عنه على مقاصد ليست بذات مصداقية مركزية تعطيها صفة معيار منهجي لتعرض عليه النصوص في دلالاتها الخفية أو دلالاتها المسكوت عنها أو التبعيَّة على وجه العموم. فهو يؤسس المقاصد الأصلية على المساقات النصية القطعية أو القريبة من القطع، لتكون لديه مقاصد قطعية أو قريبة من القطع، ثم يجعل هذا الرصيد المقصدي مفيداً في توضيح منحنيات الدلالة السياقية في النصوص التي لم تصل في وضوحها مرتبة "النص".

ثم إن المقاصد الأصلية مسلك من مسالك الكشف عن المقاصد التبعيَّة ومرجع اعتبارها والشهادة لها بالقبول عند الإمام الشاطبي،[100] وهذا يعني أن تبعية المقصد ليست متروكة للوسائل اللغوية والبيانية فحسب، بل معايرة بأصالة المقصد الشرعي الأول وبكونها دائرة في فلكها، فبقدر التزام المقصد التابع بالمقصد الأصلي تتم الشهادة له بالقبول، وبهذا تتجلى عند الشاطبي مساحة التبعية المسموح بها في تفسير النصوص وفي الأوامر والنواهي الشرعية غير الابتدائية أو غير التصريحية، وفي المصالح المرسلة التي هي تابعة للمصالح الشرعية المنصوص عليها. وقد تجلى هذا التأصيل والتفصيل في

[99] المصدر السابق، مج1، ج2، ص681 وما بعدها.

[100] المصدر السابق، مج1، ج2، ص670 وما بعدها.

مناقشة الشاطبي جمهور الأصوليين في تمسكهم بدلالة إشارة النص واعتبارهم أنها من دلالات الألفاظ المقبولة في مجال التفسير التشريعي، فقد رفض دلالة الإشارة وكل الدلالات التبعية التي تستقل بدلالة لا تكون توثيقاً وتوكيداً للدلالات الأصلية المستفادة من الخطاب وتفقد شرط التبعيَّة.[101] ولذلك لا غرابة أن يعود في باب المقاصد فيجعل تلك الدلالات المقصدية الأصلية وسيلة للكشف عن المقاصد التبعية، باشتراط كونها توكيدات وتطمينات للدلالة الأصلية المقصودة من الخطاب وكونها تجتمع حول نواة الدلالة التي تشكل مركز المعنى في الخطاب. ولذلك يجب أن لا يفهم من الشاطبي أنه يجعل الدلالات التبعية بجملتها مقصودة للشارع من النصوص كما هي معروفة عند الجمهور، بل المقصودة منها هي الدلالات الموثقة المؤكدة للغرض الأصلي المقصود للشارع. ويوضح الشاطبي ما يرمي إليه بمثال النكاح، "فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول. ويليه طلب السكن والازدواج والتعاون..والتجمل بمال المرأة أو قيامها عليه وعلى أولاده.. والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين...فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح"، وبما أن هذه المقاصد مؤكدة للمقصد الأصلي فإنه أجاز أخذها نصاً وإشارةً، ولذلك قال مباشرة: "فمنه منصوص عليه أو مشار إليه."[102] ومنه يتبين أيضاً أنه يجعل الأوامر والنواهي الابتدائية التصريحية وسيلة لتحديد المقاصد الأصلية التي هي بدورها مسلك للكشف عن المقاصد التبعية الشاملة لأغراض الأوامر والنواهي غير الابتدائية أو غير التصريحية، وكذلك الأمر في المصالح المرسلة، وهو الشق الذي صرح ابن عاشور بفهمه من عبارة الشاطبي حيث صاغ العبارة عنه بقوله: "إن للشارع في شرع الأحكام مقاصد أصلية ومقاصد تابعة ...فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه مما ذلك شأنه هو مقصود للشارع."[103] وقد نبهنا على هذه الحقيقة المنهجية في نظرية الشاطبي لأن الغفلة عنها تجرنا إلى ما لا يحمد من خلط المفاهيم والاصطلاحات الذي لا يغتفر مثله في مجال البحث العلمي.

---

[101] المصدر السابق، مج1، ج2، 410 وما بعدها.

[102] المصدر السابق، مج1، ج2، ص670-671.

[103] ابن عاشور. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مصدر سابق، ص129.

(2) السياق وسيلة من وسائل التوصل إلى مقاصد الشارع، لكونه وسيلة من وسائل إدراك المعاني المرادة من النصوص التي هي مظان تجلي المقاصد، ودلائل كشفها، ومواد استخراجها واستقرائها. يقول الإمام ابن دقيق العيد في التوسل بالسياق إلى فهم المقصود: "السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنـــزيل الكلام على المقصود منه، وفهمُ ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه".[104] ويقول الإمام ابن القيم: "السياق ...من أعظم القرائن الدالَّة على مراد المتكلم."[105] ففي المسلك الأول من مسالك الكشف عن مقاصد الشارع عند الشاطبي، وأعني الأوامر والنواهي، اشترط كونها ابتدائية، وهذا يعرف بمعونة القرائن المقالية والمقاميَّة التي تظهر السوق الأصلي من النص، فغرض الشاطبي أن يكون الخطاب قد سيق من أجل الأمر أو النهي في ذاته، وهذا ما يعبر عنه مصطلح "السياق" بمعنى الغرض المقصود من سوق النص. ففي قوله تعالى: (فانْكِحوا ما طابَ لكم من النِّساءِ مثنى وثلاثَ ورُباعَ) (النساء: 3) لا يفهم مقصد الأمر بالنكاح في ذاته من صيغة الأمر الوارد فيه، لأن النص لم يسق من أجله أصالة. يقول أمير بادشاه: "إن المقصود بالإفادة بالكلام أصالةً إنما هو بيان العدد، والسياق له، لا لنفس الحِلّ، لأنه -يعني حلَّ النكاح- عُرف من غيرها قبل نزولها."[106] فقد أراد بقوله: "والسياق له" أن النص سيق من أجل بيان العدد، ثمَّ بيَّن وسيلةً مقاميَّةً أدت إلى هذه المعرفة بغرض الخطاب، وهي أن هذا الحكم قد نزل بالمدينة والمخاطبون على علم بأن النكاح حلال، سواءً أكانوا قد عرفوا ذلك من شريعة إبراهيم υ أو عرفوه من الآيات المكيَّة التي وردت بياناً لمنة الله على عباده[107] أو في بيان نعت المؤمنين،[108] أما تحديد العدد فلم يكونوا مخاطبين به قبل نزول هذه الآية، لذا كان هو

---

[104] ابن دقيق العيد. **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، مصدر سابق، مج2، ج4، ص83.

[105] ابن القيم. **بدائع الفوائد**، مصدر سابق، مج2، ج4، ص9.

[106] أمير بادشاه. **تيسير التحرير**، مصدر سابق، ج1، ص87.

[107] قال تعالى في سورة (الروم) المكية:(ومن آياته أنْ خلق لكم من أنفسِكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بيـــنكم مودَّةً ورحمةً إنَّ في ذلك لآيات لقومٍ يتفكَّرونَ) (الروم: 21).

[108] يقول تعالى في سورة (المؤمنونَ) المكية:(والَّذينَ هم لفروجهم حافظون. إلاَّ على أزواجهم أو مـــا ملكـــت أيمانهم فإنَّهم غير ملومين) (المؤمنون: 6).

المقصود من البيان. وفي قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ. فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ) (الجمعة: 9-10) يوضح الإمام الغزالي "أن هذه الآية في سورة الجمعة إنما نزلت وسيقت لمقصد، وهو بيان الجمعة...وما نزلت الآية لبيان أحكام البياعات ما يحل منها وما يحرم، فالتعرض للبيع لأمر يرجع إلى البيع في سياق هذا الكلام يخبط الكلام ويخرجه عن مقصوده ويصرفه إلى ما ليس مقصوداً به...فهو نهي عن البيع، وحكمنا بأنه غير منهي عنه لعينه، بدلالة عرفت من سياق الآية فقط، وهو أن الآية سيقت لمقصد وهو بيان أمر الجمعة، فلا يليق به أن يذكر إباحة البيع وحظرَه لأمر يرجع إلى البيع في أدراجه، فكان التعرض للبيع من الوجه الذي يتعلق به، وهو تضمنه ترك السعي الواجب، فيتعدى التحريم إلى الإجارة والنكاح والأقوال والأعمال المانعة، مع الحكم بصحة البيع وسائر التصرفات، لأن النهي لا يلاقيها، ولا دليل سوى ما عُرِف من سياق الآية،"[109] ومعنى ذلك "أن النهي عن البيع ليس نهياً مبتدأً، بل هو تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالثاني"، كما عبر الشاطبي.[110] وكذلك لا يُحمل اللفظ العام في قوله ﷺ: «فيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِياً الْعُشْرُ، وَمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ»[111] على العموم، بأن يقال: ثبت في هذا النص حكم الزكاة في كل ما سقت السماء حتى تدخل في الحكم الخضراوات، لأن غرض السوق تقدير الجزء المخرج، لا تعيين المخرج منه، وذلك "لأن أدلة الشريعة إنما أُخذ منها الأحكام الشرعية بناءً على أنه هو مقصود الشارع، فكيف يصح الاستدلال بالعموم، مع الاعتراف بأن ظاهره غير مقصود!"[112]

---

[109] الغزالي، محمَّد أبو حامد. **شفاء الغليل في بيان الشَّبه والمُخيل ومسالك التَّعليل**، تحقيق زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999، ص29، ص35.

[110] الشاطبي. **الموافقات**، مصدر سابق، مج1، ج2، ص668.

[111] البخاري. **صحيح البخاري**، مصدر سابق، كتاب الزكاة، حديث (1412)، ج2، ص540؛ الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي. **سنن الترمذي أو الجامع الصحيح**، تحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1995، كتاب الزكاة، حديث (639)، ج3، ص31.

[112] الشاطبي. **الموافقات**، مصدر سابق، مج1، ج2، ص409، وانظر أيضاً مج1، ج2، ص405-406.

ولقد تلازم تصور السياق ووجود المقصود من الخطاب في منظور الأصوليين حتى إنهم أطلقوا السياق بمعنى الغرض الذي من أجله ورد النص، وحملوا كثيراً من العبارات التي وردت فيها كلمة "المقصود" على معنى السياق. فالزركشي عندما ناقش مسألة التخصيص بالسياق أورد فيما أورد ما نقله عن الشافعي من قوله: "الكلام مفصَّل في مقصوده، ومجمل في غير مقصوده."[113] ونقل عن القاضي حسين قوله: "الآية إذا سيقت لبيان مقصود فإنما يوجب التعميم في محل المقصود، فأما في محل غير المقصود والغرض بالخطاب فلا يقصد بالخطاب، بل يُعرَضُ عنه صفحاً."[114]

(3) المعنى إذا كان واضحاً من السياق صحَّ إدخاله في منظومة مقاصد الشرع، بمعنى: أن أقل مراتب "المقصودية" كون المعنى واضحاً من النص التشريعي. أما النصوص المشكلة والدلالات الخفية فلا تتجلى فيها مقاصد الشرع، ولذلك كانت خفية. وقد بيَّن الشاطبي هذا المعنى بقوله: "أفعال المكلف أو تروكه إما أن يأتي فيها خطاب من الشارع أوْ لا... فإن أتى فيها خطاب، فإما أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات أو لا، فإن لم يظهر له قصد البتة فهو قسم المتشابهات. وإن ظهر فتارة يكون قطعياً، وتارة يكون غير قطعي. فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد، وهو قسم الواضحات، لأنه واضح الحكم حقيقة، والخارج عنه مخطئ قطعاً. وأما غير القطعي فلا يكون كذلك إلا مع دخول احتمال فيه أن يقصد الشارع معارضه أوْ لا، فليس من الواضحات بإطلاق، بل بالإضافة إلى ما هو أخفى منه، كما أنه يعدّ غير واضح بالنسبة إلى ما هو أوضح منه."[115] ويفهم من هذه العبارة أن مراتب الأدلة عنده كما يأتي:

1. ما لا يتردد بين طرفين، بل يحتمل معنى واحداً على التعيين، وهذا هو الواضح القطعي لذاته، ومقصود للشارع قطعاً.

---

[113] الزركشي. **البحر المحيط في أصول الفقه**، مصدر سابق، ج4، ص265.

[114] المصدر السابق، ج4، ص266.

[115] الشاطبي. **الموافقات**، مصدر سابق، مج2، ج4، ص519-520.

2. ما يتردد بين طرفين من المعنى، لكن ظهر قصد الشارع في أحدهما ظهوراً قطعياً، وهذا هو الواضح القطعي لغيره، فالاجتهاد يكون في طريقه، ولا مجال للاجتهاد فيه بعد وضوح قصد الشارع في المعنى.

3. ما يتردد بين معنيين من شأن كل منهما أن يظهر قصد الشارع فيه، لكن ظهر أحد المعنيين ظهوراً أولياً مع بقاء المعنى الثاني في موضع الاحتمال، وهذا هو الواضح لغيره، فليس واضحاً بإطلاق، بل بالنسبة إلى المعنى الذي دونه. وهذا لا يتعين كونه مقصوداً للشارع، ولكنه مقصود بالإضافة إلى ما هو دونه.

4. ما يتردد بين معنيين، لكن لا يظهر قصد الشارع للمجتهد في طرف من الطرفين لا قطعاً ولا ظناً، فهو متشابه.[116]

ولذلك يستعين العلماء بمحكمات الشرع ومقاصده القطعية في جلاء غموض النص، وحل إشكاله. فقد قالوا: "لا بدَّ من رد المتشابه إلى المحكم."[117]

وهذا يعني أن السياق إذا لم يكن واضح الدلالة على المعنى فإن المقصد الشرعي الملحوظ من نصوص الشريعة عامة ومن استقراء عللها ومن قواعدها العامة وعموماتها المعنوية قد يكون مسلكاً من مسالك الكشف عن المعنى، ورفع إشكالات السياق، وحل معضلاته، وتجلية مواطن الخفاء فيه.[118]

ومن أمثلة ذلك ما ذكره العلامة الكاساني (ت587هـ) في تفسير لفظة "أنّى" من قوله تعالى: (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ) (البقرة:223) بموضع النسل مستعيناً بمقصد الشارع من النص حيث يقول: "إن حِلّ الاستمتاع في الدنيا لا يثبت لحق قضاء الشهوات خاصة، لأن لقضاء الشهوات داراً أخرى، وإنما يثبت لحق قضاء

---

[116] الزنكي، نجم الدين قادر كريم. **الاجتهاد في مورد النص دراسة أصولية مقارنة**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2006، ص222-224.

[117] القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع القرآن العظيم**، القاهرة: دار الشروق، 1999، ص267.

[118] انظر الزنكي، نجم الدين قادر كريم، "أصول الفقه في مواجهة الهرمنيوطيقا الفلسفية"، **مجلة الإسلام في آسيا**، مج3، ع1 (يوليو 2006م)، 37-38.

الحاجات، وهي حاجة بقاء النسل إلى انقضاء الدنيا، إلا أنه ركبت الشهوات في البشر للبعث على قضاء الحاجات. وحاجة النسل لا تحتمل الوقوع في الأدبار. فلو ثبت الحِلّ لثبت لحق قضاء الشهوة خاصة، والدنيا لم تخلق له."[119]

(4) لا ينبغي أن يفهم من الفقرة السابقة أن المقاصد والسياق لا تتساوقان معاً وفي آن واحد في بيان مراد الشارع، بل "الذي أمَّه أكثر العلماء الراسخين" هو الاعتبار بمقاصد الأوامر والنواهي وعللها في تفسير النصوص، بحسب ما يفهم من قرائنها السياقية المقالية والمقامية الدالة على أعيان المصالح في المأمورات، وأعيان المفاسد في المنهيات.[120] فقاعدة "الأصل في المعاملات التعليل" تقضي بتفسير نصوصها وفقاً لتجليات السياق والعلل والمصالح الراتبة على الأحكام. ولهذا مهَّد الشاطبي حديثه عن طرق الكشف عن المقاصد ببيان هذه المقدمة، "ليكون عليها الاعتماد في الضابط الذي يعرف به مقصد الشارع، فيقال باعتبار المباني والعلل والمعاني جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض."[121]

فإذا كانت الأوامر والنواهي من مسالك الكشف عن المقاصد فإنها "من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تُعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضاً. بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزأة."[122]

---

[119] الكاساني، أبو بكر بن مسعود الحنفي. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق محمد عدنان درويش، ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998، ج4، ص290.

[120] الشاطبي. **الموافقات**، مصدر سابق، مج2، ج1، ص136-137.

[121] المصدر السابق، مج1، ج2، ص667، نقل بتصرف.

[122] المصدر السابق، مج2، ج3، ص140-141، وانظر أيضاً مج2، ج3، ص187-188؛ عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، 2001، ص63-69.

ولعلَّ هذا السبب هو الذي جعل الشاطبي يذكر قسماً خاصاً من أنواع المساقات متعلقاً بالنص الشرعي، ويُسميه بـــ"المساق الحِكمي"، ففهم سياق النص الشرعي عنده متوقف على فهم مقصدين: المقصد في الاستعمال العربي الذي أنزل القرآن بحسبه، والمقصد في الاستعمال الشرعي الذي تقرَّر في نصوص الشريعة وقواعدها. وهذا المقصد "وإن كان قد جيء به مضمَّناً في الكلام العربي فله مقاصد تختصّ به، يدل عليها المساق الحِكمي أيضاً، وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع، كما أن الأول يختص بمعرفته العارفون بمقاصد العرب."[123] فالأصولي ينظر إلى السياق أولاً في إطاره اللغوي، غير أنه لا يقف في فهم الحكم الشرعي عند هذا النظر، بل يتجاوز الفهم الأولي للسياق القائم على النظر إلى أول الكلام وآخره، واصلاً إلى الفهم الثاني للسياق، وهو معرفة الغرض الذي ورد من أجله الخطاب، وهاهنا يستعين بالمساق الحكمي الذي يتكشَّف نتيجة النظر في عادات الشارع ومقاصده بعد النظر في مقاصد الاستعمال العربية، ويكون هذا النظر هو الحاكم على السياق، فيُعطي بعض العبارات دلالاتٍ أوسعَ أو أقطع وأجزم، ويصرف بعض العبارات عن عمومها أو إطلاقها أو ظاهرها، وقد يُلغي الاعتبار ببعض القيود وظواهر الألفاظ على وجه التأثير في الحكم.[124]

ومن أمثلة ذلك ما ذكره الإمام الغزالي من أن "من الألفاظ والأسامي ما يجري على اللسان ذكرها ولا يكون مقصوداً، ويُعرف ذلك بجري العادة في النَّظْم، كقوله ρ: «من أعتق شركاً له في عبد»[125] و«أيما رجلٍ مات أو أفلس... » الحديث،[126] فذكرُ العبد والرجل جرى وفاقاً، لا أثر له في الحكم، ولكنه سابق إلى اللسان في عادة

---

123 الشاطبي. **الموافقات**، مصدر سابق، مج2، ج3، ص244-245.

124 انظر الزنكي، نجم الدين. **نحو منظور أصولي متكامل لتفسير النص**، مصدر سابق، ص247-254.

125 تكملة الحديث: «مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْد، فَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ قُوِّمَ الْعَبْدُ عَلَيْهِ قِيمَةَ عَدْلٍ، فَـــأَعْطَى شُرَكَاءه حِصَصَهُمْ، وَعَتَقَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ، وَإِلاَّ فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ». أخرجه البخـــاري. **صـــحيح البخـــاري**، مصدر سابق، كتاب العتق، حديث (2386)، ج2، ص892.

126 تكملة الحديث: «أَيُّمَا رَجُلٍ مَاتَ أَوْ أَفْلَسَ فَصَاحِبُ الْمَتَاعِ أَحَقُّ بِمَتَاعِهِ إِذَا وَجَدَهُ بِعَيْنِهِ». ابن ماجه. **ســـنن ابن ماجه**، مصدر سابق، كتاب الأحكام، حديث (2360)، ج2، ص790.

البيان بتغليب الذكور في الذكر على الإناث، ويقرُب من هذا الجنس قوله تعالى: (حُرِّمت عليكم الميتةُ والدَّمُ ولحمُ الخنـــزيرِ) (المائدة: 3)، فخصص بالتحريم اللحمَ، والشحم والجلد وسائر أجزائه مفهومة منه، فنـــزل في البيان منـــزلة قوله: (والخنـــزير)، وحُمل التخصيص فيه على عادة البيان، وهو أن السابق إلى اللسان ما يُعتاد أكلُه، وهو اللحم. فهذا وأمثاله من عادات البيان عند نظم الكلام يعرفها من أَلِفَها ومارَسَها."[127]

وبإهمال هذا المساق الحكمي، أو عدم تقديره تقديراً سليماً بصدوره عن معرفة مقاصد الشارع وعاداته وجملة تشريعاته؛ أخطأ بعض المفكرين الغربيين تفسير أحكام شرعية معروفة، إذ ساقوا النص في غير مساق حكمته، وجردوه من لغته ودلالته، وحكَّموا في تفسيره غير مألوفه وقت نزوله، فرأى أحدهم في قوله تعالى: (وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ) (النور:31)، أن عبارة (ما ظهر منها) ينفتح تفسيرها على مختلف الأشكال الثقافية، فيطلب الحجاب في مواقع أو مظان الخطر الممكن حدوثه في حضارة معينة أو مجتمعات بعينها، وأن الآية تسمح بحدوث تغيير لباس المرأة بحيث يلائم التغير العصري في الدور الوظيفي للمرأة. "فقديماً كانت النساء، خاصة في المناطق الحارة الرملية، حيث يثور الغبار والتراب، يغطين رؤوسهن وصدورهن...وقد يتحقق مغزى الآيات بعدم تغطية شعر المرأة عندما لا يكون مصدراً للإثارة الجنسية كما هي الحال في شمال أوروبا وشمال أمريكا بوجه عام". فالحجاب عنده "ضروري في المجتمعات التي يكون فيها الشعر مصدر إثارة جنسية للرجل بشكل حاد". وهكذا يسوق النص في غير حكمته ويلبسها حكمة جديدة غير مألوفة ولا مشهود لها في مقاصد الشرع، حتى إنه ليخيَّل إليك من كلامه أن ما تلبسه المرأة الآن في الغرب يحقق مقصد الشارع من خطابه، لا سيما أن الغبار والتراب لا يثور هناك ثورتهما في المناطق العربية الرملية. فهذا التفسير كأنه يقضي على النص بجعله الاستثناء هو الأصل وهو (إلا ما ظهر منها)، والنهي عن إبداء الزينة هو الاستثناء، لا سيما إذا علمنا أنه فهم من غرض الآية

[127] الغزالي. **شفاء الغليل**، مصدر سابق، ص54-56.

ومساقها أنها "لم تفرض أن تغطي تلك الطرحة أو ذاك المنديل ثديي المرأة أو صدرها، لأن القرآن يفترض أن المرأة تلقائياً ستلبس أي قطعة من الملابس تغطي صدرها."[128]

الخـــاتمـــة:

نخلص مما تقدم إلى أن للسياق ونظريته الأصولية صلة وثيقة بالمقاصد ونظريتها، وهي صلة تكاملية قائمة على خصائص مشتركة لعلَّ أبرزها أن السياق في أحد إطلاقيه الشائعين عند الأصوليين جاء بمعنى الغرض الذي جاء الخطاب لأجله. ولقد جمع الشاطبي بين دلالتي السياق والمقاصد بمصطلح تركيبي ذي مغزى علمي أصيل يشير إلى الوظيفة التكاملية للمصطلحين، وهو مصطلح **"المساق الحِكمي"** الذي يتساوق فيه مقصد المبنى ومقصد المعنى، ويستوي فيه فهم النص التشريعي عند مقصدي الاستعمال العربي والاستعمال الشرعي، وأشاد بأن تفسير نصوص الشريعة يجب بناؤه على الاعتبارين، واستقاؤه من الرافدين، وإلاَّ صارت دلالة الصيغ والعبارات هزأة وضحكة، إما بخلوها من اعتبارات الحكم الملحوظة للتشريع أو بجعل المباني رسوماً خاوية على حروفها، ورموزاً لا تشي بمعناها.

هذا على مستوى النظرية، أما على مستوى المصطلح فإن كلاً من مصطلحي السياق والمقاصد قد اجتمعا في أنهما من المصطلحات الشائعة التداول النادرة التعريف، ولعل الإمام الرازي هو الوحيد بين القدامى من أثر عنه تعريف صريح للسياق، إذ عرفه بأنه **"كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى"**، وبما أنه لم يقيد الدوالَّ باللفظية فإن تعريفه يتماشى مع التصور المحدث للسياق القائم على بعدين متضايفين، هما بعدا المقال والمقام. ولعله أيضاً الوحيد الذي عرَّف بمصطلح المقاصد بقوله: **"ما دلَّت الدلائل على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته، والاعتناء**

[128] هوفمان، مراد ويلفريد. **الإسلام كبديل**، ترجمة غريب محمد غريب، الكويت: مجلة النور، 1993، ص217-219، 227.

بحفظـــه". وهذا التعريف الجامع المانع، أقوى صيغةً وأعمق دلالةً من التعريفات التي ذكرها المعاصرون للمصطلح. ولقد شاع خطأً في الدراسات المقاصدية المعاصرة أن القدامى لم يعرفوا بمصطلح "المقاصد" مطلقاً، نظراً إلى أن جلَّ من بحثوا في المقاصد وكتبوا فيها لم يعثروا على هذا التعريف الفريد للإمام الرازي.

وأخيراً يرى الباحث أن نظرية السياق خادمة لنظرية المقاصد التي دعا بعض المعاصرين إلى الاستقلال بها علماً فريداً من نوعه، وأنه إذا ما تم تطوير هذا العلم يوماً؛ فإنَّ نظرية السياق تظل الحبل الذي يغذيه من الأصول، فتحفظ لهما صلات الانتماء المكتوب، وعلاقات الانتساب المعروف.

صدر حديثاً عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع في القاهرة

للأستاذ الدكتور عبدالحميد أبوسليمان
كتاب من القطع المتوسط 264 صفحة

تعددت محاولات الإصلاح الإسلامي المعاصر، ومع ذلك فإننا بحاجة إلى فهم أعمق لحال الأمة وأسباب تخلفها؛ بما يكفل نجاح جهود الإصلاح والنهوض. ويأتي هذا الكتاب محاولة جادة في هذا المجال، مع تركيز خاص على بناء عقلية الإنسان المسلم ونفسيته.

درس الكتاب أحد أهم ثوابت الشريعة الإسلامية التي يراها بعضهم مثيرة للجدل، وهو نظام العقوبات، للكشف عن الخلل في الخطاب الإسلامي المعاصر، ولا سيما في مجال فهم القانون ودلالات نصوصه؛ التي ما تزال تقدم نظاماً يتجاوب مع طبائع الإنسان وحاجته إلى الأمن الاجتماعي.

ويركز الكتاب على رسم الخطوات الأساسية في إعداد الكوادر اللازمة لإعادة البناء واستنهاض المسيرة؛ بدءاً من دور التعليم العام، والتعليم العالي على وجه الخصوص، مُدعماً ذلك بتجربة رائدة في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وما أنجزته من إصلاحات منهجية غير مسبوقة في الفكر والتربية، لإعداد كوادر الأمة في مجال إعادة الإعمار والبناء.

مقصد حفظ البيئة
وأثره في عملية الاستخلاف

فريدة زوزو*

مقدمة:

دعا العلي القدير الإنسان إلى الاستفادة مما في الكون من عناصر من أجل أن يؤدي وظيفة الاستخلاف على أكمل وأتم وجه؛ فقد خُلقت الأرض مسخرة للإنسان بما فيها من جبال وسهول وأودية وأنهار، مع ما يحيط بها من محيطات وبحار، وغيرها من مكونات وعناصر هذا الكون؛ كالسماء والكواكب والهواء المحيط بنا، والقمر الذي يضيء لنا ليلاً، والشمس بأشعتها نهاراً. وغيرها من المؤثرات والعوامل الطبيعية الأخرى كالأمطار والثلوج والرياح.

وقد حرصت أحكام الشريعة الإسلامية على تعليم وإرشاد الإنسان إلى الطرق الكفيلة بحماية عناصر الكون ومكوناته من خلال ما تطرقت له كثير من الآيات والأحاديث الشريفة التي تدعو إلى الحفاظ على المحيط الذي يعيش فيه الإنسان؛ فأبسطها ما جاء في حديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- عن إماطة الأذى عن الطريق وعلاقتها بمفهوم الإيمان.

وتهدف هذه الدراسة إلى اعتماد النظر المقاصدي في معالجة قضايا البيئة بغرض استخلاص أوجه الرعاية والحفظ من جانبي الوجود والعدم، وإثبات أن رعاية البيئة والحفاظ عليها من المقاصد التي يرنو الشارع إلى تحقيقها، إضافة إلى اعتماد هذه الدراسة على استقراء المصادر التي تناولت الموضوع من خلال العمل المكتبي، ثم المنهج التحليلي القائم كذلك على اعتماد المقاصد إطاراً عاماً للنظر والتحليل بالنظر في

* دكتوراه في الفقه وأصول الفقه ، أستاذة بكلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، الجزائر، drfaridazouzou@hotmail.com

كليات الشريعة واعتبار جزئياتها.

لقد درج الباحثون في السنوات الماضية على البحث في مقاصد الشريعة على اعتبار أنها تختص بالأحكام الفقهية خاصة بالنظر إلى الكليات الخمس التي ارتبطت بالحدود؛ فكل مقصد يرتبط بالحد الذي شُرع زجراً له، إلا أنه وبرجوعنا إلى التعريف الاصطلاحي للشريعة والتي تتضمن الأحكام العقائدية والفقهية إضافة إلى الآداب والأخلاق، فإنه يمكننا تفعيل دور المقاصد الشرعية لمعالجة القضايا المعاصرة الفقهية منها والاجتماعية والاقتصادية عموما. وقضايا البيئة والأمن البيئي من المسائل الملحة في العقدين الأخيرين.

فما موقعها في مقاصد الشريعة؟ وهل رعاية البيئة والحفاظ عليها من المقاصد الخاصة التي تجتمع تحتها كل الآيات والأحاديث الدالة على وجوب حفظ البيئة والمحيط البيئي؟ أم أنها من المقاصد العامة؟ وما هي أوجه الحفظ من جانبي الوجود والعدم؟ والسؤال الجوهري: هل لمقصد حفظ البيئة علاقة بمقاصد الإنسانية في عمارة الأرض واستخلاف الإنسان فيها؟

ذلك ما تحاول هذه الدراسة الإجابة عنه، والعمل على توسيع النظر المقاصدي فيه من خلال جمع شتات الجزئيات المتناثرة والفروع الكثيرة المبعثرة – المتعلقة بالبيئة- في أبواب ومباحث فقهية مختلفة، والمُستقرأة من مجموع الآيات والأحاديث في الموضوع نفسه، للوصول بها إلى كليات لا يفترق عندها المجتهدون والباحثون.

أولاً: مدخل نظري: من التفريع إلى التأصيل الكلي

اتجه الفقهاء قديماً نحو معالجة القضايا الجزئية، والمسائل الفرعية للمكلفين، وهو الأمر الذي يلحظ بيسر في أي كتاب فقهي. وإن هذا الاتجاه بالضرورة ناشئ عن المنحى التجزيئي الذي اتجه إليه الأصوليون وهم يُقعِّدون للمسائل الأصولية، مثل مباحث الأمر والنهي، وماهية المكلف"المحكوم عليه" التي اختصت بالشخص الذي تعلق خطاب التكليف بفعله، ومبحث "سد الذرائع" الذي ترتكز أمثلته على النصوص

المتعلقة بالأفراد، مثل النهي عن الخطبة على الخطبة، ومنع قبول هدية المدين؛ حتى إن مبحث "العموم والخصوص" ما هو إلا خطاب لآحاد الأفراد والمكلفين أو مجموعهم، و لم يُعالج الفقه في قضايا كلية تنبني عليها مصالح الأمة العامة، وانحصر الخطاب الموجّه إلى المجتمع والأمة في الفروض الكفائية فقط، وهي على قلتها وندرتها تختص بالحفاظ على مفهوم الجماعة كما هو الحال في أنواع الصلوات الجامعة عدا المفروضة علينا. وهو الأمر الذي حدا بالكثير من مفكري المسلمين إلى الدعوة إلى تجديد النظر في الخطابات التكليفية الموجهة لعموم الأمة أو أفرادها؛ فهذا الإمام محمد مهدي شمس الدين يرى أن الخطابات الموجهة إلى الأمة باعتبارها مكلفاً – في القرآن والسنة- قليلة. حتى سمي الخطاب الخاص بالأمة كفائي فقط، وهو أيضاً خاص بالأفراد؛ بل إن الخطاب التكليفي موجه للأفراد وللأمة. وهي خطابات عينية[1].

و لم يقف الأمر عند هذا الحدّ بل إن المباحث الأصولية الجديدة تبعت خطوات التمثيل والتفريع نفسها، وهو الأمر الذي يُلحظ بيسر في المباحث المقاصدية التي استحدثت داخل منظومة أصول الفقه، فهذا الإمام عبد الوهاب خلاف يرى أن "المقصد العام للشارع من تشريعه الأحكام هو تحقيق مصالح الناس بكفالة ضرورياتهم، وتوفير حاجياتهم وتحسينياتهم"[2]؛ ومن هنا يرى الأستاذ جمال الدين عطية أنه "حتى عندما بدأ الحديث عن مقاصد الشريعة اتجه النظر إلى الأفراد فقط، وهو ما يلاحظ في كليات الشريعة التي انحصرت في مجال الأفراد... فإن المنهج الأصولي أثّر بالكلية على جميع مباحثه.. وغابت مصالح الأسرة، والأمة، والإنسانية"[3]. وهو ما حاول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور أن يبحث عنه، كما فعل مع مقاصد العائلة، ومقاصد العقوبات وغيرها.

وإلى الرأي نفسه ذهب الأستاذ عبد المجيد النجار في قوله: "وربما كان الأصوليون القدامى ينحون في ضبط المقاصد وترتيبها منحى أقرب إلى التركيز على المصالح الفردية

---

[1] شمس الدين، محمد مهدي. حوار مع الشيخ محمد مهدي شمس الدين، **قضايا إسلامية معاصرة**. العدد 9-10، 2000م، ص 10.

[2] خلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**، ط1، الجزائر: الزهراء للنشر والتوزيع، 1990، ص 197.

[3] عطية، جمال الدين. **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد 13، ص 115- 117.

استجابة للمنحى الفقهي العام الذي تضخم فيه الفقه الفردي على حساب الفقه الاجتماعي. ولو استعرضنا الضروريات الخمسة ... وهي أصول المقاصد لوجدناها بنيت على الفردية، وإن كانت في مغزاها تنحى إلى حفظ المجتمع، فليس بينها مقصد اجتماعي مباشر صريح"[4].

وهذه المسألة مهمة جداً للنظر فيها، إذ إنه عندما تركز المنهج الأصولي القديم على النظر في المسائل بصورة ومنحى تجزيئي بالنظر لآحاد الأفراد، فإن أي مبحث جديد يظهر تحت هذا العلم يُدرس بالصورة نفسها، وهو الأمر نفسه الذي حدث مع علم مقاصد الشريعة عندما ظهر؛ إذ لم يخرج هو أيضا من منحى التجزيء، فجاءت الكليات الخمس المعروفة تخص الفرد فقط في الحفاظ على دينه ونفسه ثم عقله ثم نسله وأخيراً ماله، الأمر الذي استدعى من العلماء والباحثين حديثاً مناقشة إمكانية إضافة مقاصد جديدة تخص الأمة والإنسانية عموماً؛ "فإذا كان الترتيب المشهور للمقاصد الشرعية (الدين، النفس، العقل، العرض، المال) متسقا مع الأحكام الفقهية الفروعية، ونابع منها، فإنه يبدو لنا من خلال استقراء التاريخ والواقع الحضاري للأمة أن هذا الترتيب غير وافٍ بمقاصد الأمة الحضارية."[5]

في حين أن فريقا آخر من الباحثين يجد المبرر الصائب في رأيه للمنهج الأصولي التقليدي، بأنه كان مراعيا لظروف ذاك الزمان؛ إذ كانت الشريعة الإسلامية مطبقة ابتداءً، ثم إن الحياة الاجتماعية لم تعرف تغييراً كثيراً، فكانت الحياة بطيئة، "لذا عرف فقه الحياة الشخصية، عبادات وعادات وبعض المعاملات ازدهاراً."[6]

فلو أن المستجدات والنوازل كانت كثيرة لتحرك نحوها الفقهاء، "فالاجتهاد يُحتاج إليه في حياة متطورة متحركة.. والفقه يتعامل مع الواقع ويتبادل معه التأثر

---

[4] النجار، عبد المجيد. **المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة في الواقع الإسلامي الراهن**، الجزائر العاصمة: دار المستقبل، ص61.

[5] الزفتاوي، عصام أنس. **"نظرية المقاصد محاولة للتشغيل"**، المسلم المعاصر، السنة 26، العدد 103، ص 193.

[6] الريسوني، أحمد. **الاجتهاد**، ط1، دمشق: دار الفكر، 2000م، ص 63.

والتأثير، والعرض والطلب."[7]

فإذا كانت حياة المسلمين آنذاك بسيطة و لم تعرف تعقيداً ولا تطـــوراً ملحوظـــاً كالذي عليه عصرنا بتطوراته السريعة الهائلة، وكثرة نوازله، فإن الفقهاء لن يجتهدوا في مسائل غير موجودة أصلاً، والقاعدة الأصولية تقول: "السكوت في معـــرض البيـــان بيان"، وحيث لا "معرض للبيان"، فـــ "السكوت بيان."

أما الآن، فإن تفعيل دور المقاصد الشرعية لم يعد مقصوراً على الأحكام الشرعية الفقهية الفرعية والحديث عنها في باب القياس فقط؛ بل تعداه لمعالجة القضايا المعاصرة الفقهية، والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.

ومن هذه المسائل قضايا البيئة والأمن البيئي، أو التحقيق في ماهية التربية البيئية في وعي أفراد المجتمع كباراً وصغاراً؛ ولا يخفى أن الشريعة جاءت بنصوص عديدة تدعو إلى حماية المحيط الذي يعيش فيه الإنسان، باعتباره أحد أهم ركائز قيام الإنسان بعملية الاستخلاف والعمارة في الأرض، وهنا يتوجب الحديث عن مراعاة الوازع الديني في تحديد أهمية رعاية المحيط بخاصة، والبيئة بصفة عامة؛ فإن الخالق تبارك وتعالى عنـــدما استخلف الإنسان وأمره بعمارة الأرض سخّر له ما في الكون من جماد وكائنات حيّة لتعينه على عملية الإعمار، معتمداً في أساليب التعامل على نصوص من الوحي، وهذا ما يدعونا لاستقراء هذه النصوص وجمعها، وتبويبها على أسس موضـــوعية، لأنهـــا تنطوي تحتها مجموعة متجانسة من الأحكام الشرعية التي تختص بالبيئة والعوامل المحيطة بها، وهو ما يمكن إطلاق المصطلح المقاصدي عليه، وهو أن رعاية البيئة من " المقاصد العامة"، وهي التي عرّفها الإمام ابن عاشور في قوله: "ما كان عائدا على عموم الأمة عوداً متماثلاً، وما كان عائداً على جماعة عظيمة من الأمة أو قطر؛"[8] وإن حماية البيئة من المصالح التي لا تعود بالنفع على فرد أو أفراد قليلين في الجماعة، بـــل إن عمـــوم المجتمع مستفيد من رعاية البيئة، وإذا ما اختل النظام والتوازن البيئـــي، واستنـــــزفت

[7] الريسوني، **الاجتهاد**، مرجع سابق، ص 60-63.

[8] بن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي. ط1.عمان: دار النفائس/ كوالالمبور: دار الفجر، 1999م، ص 228.

الموارد الطبيعية ، وتلوث الجو، فإن المجتمع بأسره سيعود عليه هذا الاختلال بالدمار والهلاك؛ في صحته، ومحيطه، وعلاقته بالبيئة نفسها، وإن استقراءنا لنصوص القرآن وسنة النبي ε يبين هذا الأمر بجلاء كما سيأتي لاحقاً.

ثانياً: الإطار العام لتحديد أهمية رعاية البيئة:

خلق المولى تبارك وتعالى الإنسان واستخلفه على الأرض، كما جاء في قوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) (البقرة: 30)، وسخر له السموات والأرض وما فيهما وعليهما من مخلوقات، فقال تعالى: (هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا) (هود:61). وقال تبارك وتعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ * يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ * وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْماً طَرِيّاً وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَاراً وَسُبُلاً لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ) (النحل: 10-16).

فهذه آيات تفصيلية لبعض ما خلقه الله تعالى وسخّره لخدمة الإنسان؛ فإنه لن يستطيع القيام بوظيفته الوجودية في الاستخلاف وعمارة الأرض من غير توفير وسائل وآليات التعامل مع المحيط ابتداءً، والتعاون بين بني آدم جميعهم تبعاً لتحقيق الاستخلاف واقعاً ملموساً، فكان لابد من تحقيق التعاون والتكامل بين شعوب العالم كافة، كما جاء في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) (الحجرات: 13).

ومن أوجه هذا التعاون حفظ الثروات والخيرات التي تزخر بها الأرض؛ لأنها تعود على الجميع بالنفع؛ كالحفاظ على الحيوان والنبات، والحفاظ على الماء والكلأ،

والثروات الباطنية، وغيرها مما وجد على سطح الأرض وما يحيط بها، فهذا التعاون جزء مهم في تنزيل مقاصد الشارع واقعاً؛ و"إن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان. ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح عمله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"[9]، فحفظ نظام الأمة لن يتحقق بصلاح الفرد فقط عند اتباعه لأحكام الشارع التعبدية فقط. وقضية الاستخلاف قضية يجب أن نتوقف عندها مليا لأنها سوف تحدد دور الإنسان وواجباته تجاه بيئته.

فالاستخلاف يعني أن الإنسان وصيّ على هذه البيئة وليس مالكاً لها، وأنّه مستخلف على إدارتها واستثمارها وإعمارها، أمين عليها، "وبناءً على ذلك فليس لأحد أن يدّعي أنه يملك منها شيئا ملكاً حقيقياً فيكون له حق التصرف المطلق ولو بالإفساد والإتلاف، بل هي بمقتضى ملكية الله الملكية الحقيقية تشبه أن تكون ملكاً استخلافياً للناس جميعا عبر الأجيال المتتابعة."[10]

ويقتضي واجب الاستخلاف بطبيعة الحال أن يتبع المستخلف ما يأمر به مالك هذه البيئة، وخالقها ومستخلفه فيها، ويقتضي واجب أمانة الاستخلاف أن يتصرف فيها تصرف الأمين فيما لديه من أمانات. فالأرض أرض الله، والعباد عباد الله، ومعنى هذا أن لا ملكية مطلقة في الإسلام؛ أي أنه ليس من حق أي فرد أن يتصرف فيما يملك كيفما يشاء؛ فالملكية في الإسلام محددة بضوابط وشروط حددها الله سبحانه وتعالى، منها حسن استغلالها وصيانتها، والمحافظة عليها من أي تدمير أو تخريب، فليس المطلوب في عملية الاستخلاف أن يكون الإنسان صالحاً في نفسه فقط؛ بل أن يشيع هذا الصلاح في محيطه وما هو مسخر له، وأن لا يعيث في الموجودات المسخرة له فساداً وتخريباً، قال تبارك وتعالى مخاطباً هذه الأمة: (وَلا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا) (الأعراف: 56)، وقال تعالى : (وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ) (الأعراف:74)، وقال تبارك وتعالى أيضا: (وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا

[9] بن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص 200.

[10] النجار، عبد المجيد. **فقه التحضر الإسلامي**، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999م، ج1، ص 155.

وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ) (البقرة:205).

يقول العلامة ابن عاشور مفسراً هذه الآيات إنّ الله تعالى: "أنبأنا بأن الفساد المحذر منه هنالك هو إفساد موجودات هذا العالم، وأنّ الذي أوجد فيه قانون بقائه لا يظن فعله ذلك عبثا."[11]

وقد تكرر في القرآن النهي عن الإفساد في الأرض بعد أن خلقها الله صالحة مهيأة لمنفعة المستخلفين فيها، وأعلن أن الله لا يحب الفساد، ولا يحب المفسدين، ويشمل هذا إفساد البيئة، وتلويثها، والعدوان عليها والانحراف بها عما خلقه الله لها، فهذا ضرب من الكفران بالنعم، الذي يجلب النقم، وينذر مقترفيه بعذاب شديد يوشك أن ينزل بهم كما نزل بعاد وثمود، والذين من بعدهم، قال تعالى : (الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلادِ * فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ * فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ * إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ) (الفجر: 11ــ 14)[12]، والإفساد في مكونات البيئة يختلف من عنصر إلى آخر، فمنه ما يتعرض للإتلاف والتدمير، ومنه ما يتعرض للتلويث، ومنه ما يتعرض للهدر وتفويت المنافع، ومنه ما يتعرض للإسراف، وكلها عموماً تدور حول ماهية الفساد والإفساد في الأرض الذي نهى عنه المولى تبارك وتعالى.

إذا كانت البيئة ميسّرةً للإنسان مسخرة له بإرادة العلي القدير؛ فإنها في الوقت نفسه مخلوق من مخلوقات الله تبارك وتعالى، التي لا ينبغي للإنسان وهو خليفة الله أن يكون له أي حق في الإضرار بها، أو تعطيلها عن أداء وظيفتها التي خلقت لها في هذا الوجود، فإن المبدأ العام في الشريعة الإسلامية أن «لا ضرر ولا ضرار»[13]، والإنسان بإقدامه على الإضرار بها وتعطيل حقوقها فإنه لا محالة سترجع عليه بالضرر كما سيظهر، وبالتالي تنتفي عملية الإعمار، والقاعدة الأصولية تقول: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)؛ فإذا كان واجب الإنسان على هذه الأرض أنه مُستخلف فيها، فإن الأرض والبيئة والكون من سيساعده على القيام بمهمة الاستخلاف، فهو كذلك

[11] ابن عاشور، المصدر السابق، ص 201.

[12] القرضاوي، يوسف. **السنة مصدرا للمعرفة والحضارة**، ط3، القاهرة: دار الشروق، 2002م، ص 142.

[13] الإمام مالك، في **الموطأ**، كتاب الأقضية، رقم:33، ط2، المغرب: دار الآفاق الجديدة، ص 651.

مما يوجب عليه حفظه

وسنستعرض مقومات حفظ البيئة من جانب الوجود؛ أي الطرق والكيفيات الكفيلة باستمرارية مقومات وعناصر البيئة على أداء وظائفها الكونية. وحفظها من جانب العدم؛ أي الطرق التي نحافظ بها على البيئة حتى لا يلحقها الفساد والضرر وتفويت منافعها.

ثالثاً: مقومات حفظ البيئة

وتشمل مقومات الحماية كل مرتكزات الحماية من جانب الوجود؛ أي كل الوسائل الكفيلة باستمرارية عمل عناصر البيئة على أفضل وجه.

ومن جهة أخرى، فهي تشمل مرتكزات الحماية من جانب العدم، وذلك يشمل الدفاع والحرص على إبقاء البيئة وعناصرها بعيدة عن التدخل السلبي للبشر، وحمايتها من أنوع الاستنزاف والاستدمار كافة، وأوجه إلحاق الأذى بها.

1- مقومات حفظ البيئة من جانب الوجود

أ- الحث على الزراعة والغرس:

في الشريعة الإسلامية أحكام كثيرة تدل مشروعيتها على كبير اهتمام بالزراعة والزرع، والحث عليهما؛ لما فيهما من نفع يعود على الإنسان ذاته، كالأحكام المتعلقة بالمزارعة والمساقاة وإحياء الموات؛ فهي من المسائل التي تبين مدى اهتمام الإسلام بعمارة الأرض بأسلوبي الزراعة وإحياء الموات، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من كانت له أرض فليزرعها فإن لم يزرعها فليزرعها أخاه»[14]، وهو الأمر الذي جعل الصحابة لم يتوانوا لحظة عن الاشتغال بالزراعة والحث عليها، فهذا عمارة ابن خزيمة بن ثابت يقول: سمعت عمر بن الخطاب يقول لأبي: ما يمنعك أن تغرس أرضك؟ فقال له أبي: أنا شيخ كبير، أموت غدا، فقال له عمر: أعزم عليك لتغرسنها،

[14] النيسابوري، مسلم بن الحجاج، **الجامع الصحيح**، بيروت: دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ج3، ص 19.

فلقد رأيت عمر بن الخطاب يغرسها بيده مع أبي.[15]

وإن أحكام إحياء الموات لجديرة بالدراسة والبحث في أهميتها، ومعرفة الدور الذي تؤديه في توسيع المساحات الزراعية الخضراء، فإن الرسول ε عندما يقول: «من أعمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها»[16]، "يدل الحديث على أن الشرع رغّب في الإحياء؛ لحاجة الناس إلى موارد الزراعة، وتعمير الكون، مما يحقق لهم رفاهاً اقتصادياً، ويوفر ثروة عامة كبرى."[17]

وإن الإسلام بهذه الطريقة يحث على الزرع ويدعو إليه، فيشجع الحارثين والمزارعين، ويجعل من يحيي أرضاً لا تنتج زرعاً تكون له.

ففي الدعوة إلى إحياء الموات إشارة إلى "أن الإسلام دعا إلى عمارة الأرض وإصلاح فسادها، ولو أخذ الناس بمبدأ الإسلام في إحياء الموات، ونفذوا قول النبي صلى الله عليه وسلم: «من أحيا أرضاً ميتة فهي له»؛ لكثر الزرع ولكثر العمران، وما وجدنا تلك الأدغال الكثيرة في إفريقيا تطلب يد الإنسان لإصلاحها، وما وجدنا صحاري لا يوجد فيها عمران."[18]

وإن الناس وبإرادتهم غير الحكيمة في أنشطة حياتهم المختلفة، يحوّلون كثيراً من أراضيهم الزراعية الخضراء إلى صحراء، ليلقوا باللوم على الجفاف، متجاهلين التخاذل عن حماية أراضيهم، أو معاتبين حالة الفقر النكد التي يعيشونها.

ولا يمكن بأي حال نكران أن من أسباب التصحر حدوث نوبات جفاف بهذه المناطق، كما لا يمكن نكران دور الإنسان أيضا؛ "ويتجلى دور الإنسان عملياً في ممارسات ساهمت في زيادة نسبة التصحر مثل، إزالة الغابات الطبيعية، وحرائق الغابات،

---

[15] القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع السنة النبوية:معالم وضوابط**، د.ت، د.ن، ص 110.

[16] البخاري، محمد بن اسماعيل. **جامع الصحيح المسند المختصر من حديث رسول الله e وسننه وأيامه**، تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي، ط1، بيروت: دار القلم، 1987م، كتاب المزارعة، رقم: 565، ج3، ص 226.

[17] الزحيلي، وهبة. **الملكية وتوابعها**، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1988م، ج2، ص 59.

[18] أبو زهرة، محمد. **التكافل الاجتماعي في الإسلام**، بيروت: دار الفكر العربي، ص 45.

وسوء إدارة الري والصرف المائي مما يؤدي إلى الانجراف، وبالتالي التصحر."[19]

وفي إحصائية مريعة نقلتها مجلة العربي تقول :" إن التصحر يهلك 20 ألف ميل مربع من الأراضي الخضراء سنوياً، فيحيلها إلى قفار رملية جدباء، كما – أنه في كل سنة- يحاول اختراق مساحات أخرى، تقدر بحوالي 70 ألف ميل مربع، يتربص بها، متحيّناً الفرصة، فإذا غفلت أعين أصحابها عن حمايتها، ضربها الجدب وأغرقتها الرمال."[20]

ب- الاهتمام بالغابات والمراعي:

من الآثار السلبية لاختفاء مساحة الغابات والمراعي وانحسارها، وفي هذا المضمار يقول د. وود:" على المستوى المحلي مشكلة كالتصحر تؤثر بشكل أولي على المزارعين الذين يعدون الأراضي الزراعية عن طريق قطع الأشجار أو حرقها، وكذلك تؤثر على الفلاحين الذين يعمدون إلى إنشاء مزارع ثابتة الموقع، إلا أن المشكلة تتضاعف آلاف المرات من خلال إنشاء المزارع الصغيرة، وبكثرة قطع الأشجار تجاريا، فإن ذلك سيؤدي إلى تسارع في ارتفاع حرارة الجو على مستوى الكرة الأرضية."[21]

ونأخذ أمثلة أخرى للنتائج السلبية لانحسار الغابات في العالم؛ إذ يختفي من الوجود كليا بين 4000 إلى 6000 نوع حيواني كل يوم، مما يخلق نوعاً من عدم التوازن البيئي في تلك المناطق، وسيحرم خمس سكان العالم من الماء اللازم لرّي أراضيهم وزراعة محاصيلهم.

ومن هنا تأتي الدعوة إلى الحث على عدم استتراف أشجار الغابات بتحويلها خشباً، وزيادة الاهتمام بالمراعي والمناطق العشبية والكلأ؛ والعمل على تحسين المراعي الطبيعية باستنبات أنواع من نباتات العلف؛ "وقد نجحت تجارب في تونس ومصر

---

[19] دردار، فتحي. **البيئة في مواجهة التلوث**، الجزائر: دار الأمل، 2003م، ص65.

[20] مجلة العربي، **الإنسان والبيئة**، العدد 522، مايو 2002م، ص 156.

[21] اليوث، لورين. **السياسة العالمية للبيئة**، عرض وتحليل: جاسم الحسن، عالم الفكر، المجلد 30، العدد 1، يوليو 2001م، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 280.

لاستزراع مساحات من الأراضي المالحة بالري من ماء البحر لإنتاج أنواع من العلف، كذلك نجحت دول عربية أخرى في تجارب الاستفادة من مخلفات المحاصيل بعد معالجتها بالطمر لتصبح أعلافاً جيدة."[22]

وقد جاء في النهي عن قطع الأشجار حديث للرسول ε، قال فيه: «من قطع سدرة صوّب الله رأسه في النار.»[23] "والمراد بالسدرة شجرة السدر المعروفة، وهو ينبت في الصحاري، ويصبر على العطش، ويقاوم الحر، وينتفع الناس بتفيؤ ظلاله، والأكل من ثماره، إذا اجتازوا تلك الفيافي مسافرين، أو باحثين عن الكلأ والمرعى... والوعيد بالنار لمن قطع سدرة يدل على تأكيد المحافظة على مقومات البيئة الطبيعية لما توفره من حفظ التوازن بين المخلوقات بعضها بعضاً.[24]

وقد أثبتت التجارب البحثية أن شجرة السدر المعمرة والمقاومة للجفاف قادرة على تحمل الحرارة والمناخ القاري الجاف.[25]

ج- الدعوة إلى التشجير:

منذ 14 قرنا وقبل أن يحدد العالم للشجرة عيداً في الـ 21 من شهر مارس/آذار من كل سنة، فإن الإسلام وفي نصوص كثيرة دعا إلى عمليات التشجير والغرس المستمرة، فقد قال المصطفى صلى الله عليه وسلم : «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها فليغرسها.»[26]

ولنتأمل هذا الحديث الشريف الذي يدعو فيه المصطفى -صلى الله عليه وسلم-

---

[22] دردار، **البيئة في مواجهة التلوث**، مرجع سابق، ص 69.

[23] ابن حنبل، أحمد. المسند، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، رقم: 5239، صيدا: المكتبة العصرية، ج4، ص361.

[24] القرضاوي، **السنة مصدراً للمعرفة والحضارة**، مرجع سابق، ص 143.

[25] مجلة العربي، **استطلاع العربي**، العدد 498، مايو 2000م، ص 139.

[26] البخاري، محمد بن اسماعيل. **الأدب المفرد**، ص 479، نقلا عن : محمد ناصر الدين الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، الرياض: مكتبة المعارف، 1995م، ج1، ص 38.

إلى الغرس والقيامة قد قامت، وما الفائدة التي يجنيها الغارس وهو على مشارف القيامة.

في هذا يقول الشيخ القرضاوي: "وهذا في رأيي تكريم للعمل لعمارة الدنيا في حد ذاته، وإن لم يكن وراءه منفعة للغارس، أو لغيره من بعده، فلا أمل لأحد في الانتفاع بغرس يغرس والساعة تقوم. وليس بعد هذا تحريض على الغرس والإنتاج ما دام في الحياة نفس يتردد،؛ فالإنسان قد خلق ليعبد الله، ثم ليعمل وليعمر الأرض، فليظل عابداً عاملاً حتى تلفظ الدنيا آخر أنفاسها."[27]

وقال صلى الله عليه وسلم أيضا: «ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة.»[28]

وقال أيضا: «ما من مسلم يغرس غرساً إلا كان ما أكل منه له صدقة، وما سرق منه له صدقة، وما أكل السبع منه صدقة، وما أكلت الطير فهو له صدقة، وما يرزؤه أحد إلا كان له صدقة.»[29]

ويضاف إلى فوائد الغرس والتشجير زيادة غاز الأوكسجين في الجو، والتقليل من كمية ثاني أكسيد الكربون، أي إعادة التوازن البيئي والحراري فوق كوكبنا، والذي ينعكس بشكل إيجابي على صحة الإنسان، وخذ لذلك مثالاً عن التلوث الذي يصيبنا جراء وسائل النقل، وما يمكن أن يحدثه حزام من الأشجار حول الطرقات والمناطق السكنية في التقليل من وطأة التلوث والحرارة الشديدة، وتلطيف الجو.

وأخيراً وليس آخراً فقد اكتشف الباحثون فائدة وحقيقة أخرى عن الأشجار يحدثنا عنها المزارعون قائلين: "إنها -أي الشجرة- درعهم ضد نشاط الرياح، فهي تصد الرياح، فتحمي محاصيلهم، فلا تقتلعها أو تطمرها الرياح العاصفة، كما أن

---

[27] القرضاوي، **كيف نتعامل مع السنة**، ص 110.

[28] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب المزارعة، رقم: 549، ج3، ص 218، مسلم، الجامع الصحيح،مرجع سابق ج3، ص28.

[29] مسلم، **الجامع الصحيح**، ج3،ص 27.

جذورها الضاربة في باطن الأرض لعدة أمتار، تعمل على تثبيت التربة، فلا تجرفها الرياح الزاحفة فوقها."[30]

2- مقومات حفظ البيئة من جانب العدم

أ- مكافحة تلوث البيئة:

ما معنى تلوث البيئة؟ نقول إن هذه البيئة متلوثة إذا اختل توازن مركباتها؛ إذ الأصل في البيئة التوازن بين المركبين العضوي وغير العضوي، ونعني بالاتزان الانسجام والنظافة."[31]

ويعد التلوث من أكثر الممارسات السلبية التي مارسها الإنسان على البيئة باستنزافه لمواردها، وانتهاكه للتوازن الحيوي فيها، بقتله لحيواناتها، وحرقه أشجارها، وتلويث الهواء الجوي بسبب انتشار الغازات السامة الصادرة من المصانع والمركبات وآلات التنقل، ومن ثم تفاقم ظاهرة الاحتباس الحراري.[32] كما يحدث التلوث نتيجة رمي نفايات المصانع في البحار، أو دفنها تحت الأرض، مما يؤدي إلى تسمم الكائنات الحية البرية والمائية، إضافة إلى ما يسببه غرق ناقلات النفط في المحيطات[33]، أو ما تلقيه من مواد ونفايات سامة؛ فالتلوث تتنوع مصادره ومواضعه، وهو لا يحدث للهواء فقط، فهو تلوث في الجو، وتلوث في الأرض، وتلوث في المياه، ونتائجه السلبية لا

[30] مجلة العربي، **الإنسان والبيئة**، العدد 522، مايو 2002، ص 153.

[31] حليمي، عبد القادر. " تلوث البيئة"، مجلة **"الأصالة"**، الجزائر: وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، السنة الرابعة، العدد 24، مارس 1975م، ص 63.

[32] عند سقوط أشعة الشمس على سطح الأرض تنبعث الأشعة تحت الحمراء عن هذا السطح، وتقوم غازات الغلاف الجوي بامتصاص الأشعة تحت الحمراء والاحتفاظ بالحرارة في هذا الغلاف وتدفئة سطح الأرض بالصورة المعروفة. وتسمى هذه الظاهرة بالاحتباس الحراري. green effect. ومن غير ذلك يمكن أن تنخفض درجة حرارة سطح الأرض دون 15 درجة سليوس تحت الصفر. لكن تزايد نسبة غاز ثاني أكسيد الكربون الناتج عن استهلاك مشتقات البترول والفحم الحجري في المصانع، وأدوات التنقل، وتزايد غازات الميثان والكلور والفلور، يؤدي إلى تفاقم ظاهرة الاحتباس الحراري وارتفاع درجة حرارة سطح الأرض بطريقة تهدد التوازن البيئي.

[33] نقلت **قناة الجزيرة الفضائية** يوم الثلاثاء : 28 فبراير 2006م، خبراً مفاده أن ناقلة نفط من بنما تسرب منها 3 آلاف طن نفط في قناة السويس المصرية، ولنا أن نتصور آثاره على الكائنات البحرية، وعلى سكان تلك المناطق.

تعود على الكائنات الحية فقط، بل على الإنسان نفسه؛ فقد أثبتت دراسة "أن عـــدد حالات الوفاة بسبب تلوث الهواء بمقدار 180 ألف حالة سنويا، و75 مليون مـــصاب بالربو كل عام في الصين وحدها!."[34]

ب- الدعوة إلى تنظيف المحيط وحق الناس في بيئة نظيفة:

من حق الإنسان أن يعيش في جو نقي، وبيئة نظيفة؛ فإذا مشى في الطريق لم يعق سيره حجر أو قمامة، أو ماء قذر، وإذا ذهب للراحة والاستجمام لم تضايقه رائحـــة قذرة قرب الشجرة التي يستظل تحتها، أو على شاطئ البحر الذي يهنأ بالنوم قربـــه، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إماطة الأذى عن الطريق صدقة»[35]. وقال رسول الله ε: «اتقوا اللعانين»، قالوا: وما اللعانان يا رسول الله؟ قال : «الذي يتخلى في طريق الناس أو في ظلهم.»[36]

ومعنى الحديث أن المتخلي في طرقات الناس وأماكن جلوسهم متعد عليهم، مؤذ، ظالم لهم. فهو داخل في لعن الله للظالمين، وشأن الناس عندما يجدون القذر في طرقاتهم وأماكن جلوسهم أن يلعنوا من آذاهم بذلك وهم مظلومون منه، فالتخلي في طريـــق الناس أو في ظلهم كبيرة من الكبائر... وتشمل الطـــرق إلى البيـــوت، والأســـواق، والقرى، وموارد الماء، وكل مكان اتخذوه للجلوس فيه لمنفعة من منافعهم فيـــدخل في ذلك الأسواق والمنتزهات وغيرها.[37] فهنا رأينا أن الحديث قد جمع أمـــرين: أولهمـــا النهي عن التخلي وقضاء الحاجة البشرية من بول أو غائط في الأماكن التي يرتادهـــا الناس عموما، وثانيهما أن عقاب من سيقوم بهذا الفعل المشين هو اللعنة من الناس ومن ثمة الدخول في زمرة الملعونين من الظالمين.

وقد جاء أيضا في السنة النبوية في المضمار نفسه النهي عن البول في الماء الراكد،

---

[34] مجلة العربي، **الإنسان والبيئة**، العدد 500، يوليو 2000م، ص 125.

[35] البخاري. الصحيح، كتاب: المظالم والغصب، رقم: 685، ج3، ص 275.

[36] مسلم. الجامع الصحيح، ج1،ص 156. أحمد.المسند، رقم: 25، ج1،ص 7.

[37] ابن باديس، عبد الحميد **مجالس التذكير من حديث البشير النذير**، ط1،، الجزائر: مطبوعـــات وزارة الـــشؤون الدينية، 1983م، ص 147.

والتبرز في الطريق أو في الظل أو موارد المياه. قال رسول الله ε: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه.»[38] ونهى النبي ε عن البول في الماء الراكد.[39]

وهنا يُلقى على عاتق مصالح التنظيف في البلديات والدوائر مسؤولية تنظيم هذه المسألة بإنشاء المراحيض العمومية داخل المناطق العمرانية، وإقامة أماكن الاستراحة في الطرقات السريعة ما بين الولايات لئلا يجد المسافر حرجًا في قضاء حاجته، "وأنت ترى أن الأحاديث النبوية المتقدمة قد انتظمت ذلك التنظيف بالترهيب من التقذير وكل مؤذ، والترغيب في إزالتهما، فوضع الإسلام بذلك أصل المصلحة قبل أن يعرفها تمدن اليوم."[40]

ج- اتّباع الطرق المثلى لتصريف المياه المستعملة ونفايات المصانع:

تشهد كثير من البلاد المتقدمة، وعدد قليل من الدول النامية عمليات تدوير وإعادة استخدام المخلفات؛ بأنواعها الزجاجية، والورقية، والبلاستيكية، وما عدا هذه النفايات فإنه يتلف حرقاً أو دفناً في الأراضي، ونضرب مثالاً صغيراً جداً لما تسببه الأكياس البلاستيكية التي نستخدمها في حياتنا اليومية عند التسوق من ضرر على البيئة وصحة الإنسان، الأمر الذي دعا وزير البيئة وتهيئة الإقليم الجزائري إلى أن يدق ناقوس الخطر، وهو الأمر الذي دعاه لتنصيب لجنة للبحث في إمكانية إنتاج أكياس قابلة للتحلل أو التجزئة.[41]

فهذه الإجراءات وغيرها تنصب كلها في جهود صون البيئة، والاقتصاد في إنتاج المخلفات.

وكذا الأمر بالنسبة لمياه الصرف الصحي التي يعاد تكريرها ومعالجتها لتستخدم من جديد، خاصة في مجال سقي الزراعات التجميلية.

---

[38] مسلم. الجامع الصحيح، مرجع سابق، ج1، ص162.

[39] مسلم. الجامع الصحيح،مرجع سابق، ج1، ص 162.

[40] ابن باديس، **مجالس التذكير**، مرجع سابق، ص 148.

[41] جريدة **الشروق اليومي**، الجزائر، الخميس 1 ديسمبر 2005م، العدد 1549، ص 4.

فهذه عمليات جد فعالة، ومهمة للمحيط البيئي الذي يستفيد استفادة كبرى من ذلك، لأن عدم دمج هذه العمليات في التنمية الاقتصادية من شأنه الإضرار بالبيئة، بأن ترمى النفايات، وتصرف المياه غير الصالحة إلى البحار والأنهار، أو تدفن في الأراضي، ومن ثم يظهر ضررها على المزروعات أو في إهلاك الكائنات البحرية؛ وهو ما سيعود بالضرر على صحة الإنسان نفسه لأنه سيستهلك ثمار المزروعات وكائنات البحر!

د- حماية الموارد الحيوانية من الاستتراف والانقراض:

فى الوقت الذي اهتم فيه الإسلام بالنباتات فقد اهتم أيضاً بالحيوانات؛ فإذا كان صيد الحيوانات برية كانت أم مائية حلالاً طيباً، فقد نهى الإسلام عن قتله إن كان لغير منفعة، أو كان فيه إسراف يهدد وجود هذه الحيوانات التي لم تخلق عبثاً.

روي أن رسول الله ε قال: «ما من إنسان يقتل عصفوراً فما فوقها بغير حقها، إلا يسأله الله عز وجل عنها». قيل: يا رسول الله وما حقها؟ قال :«أن يذبحها فيأكلها، ولا يقطع رأسها ويرمي بها.»[42]

وروي عن رسول الله ε أيضاً قوله: «من قتل عصفوراً عبثاً، عجّ إلى الله يوم القيامة، يقول: يا رب، إن فلاناً قتلني عبثاً، و لم يقتلني منفعة»[43].

وقال رسول الله ε: «لولا أن الكلاب أمّة من الأمم لأمرت بقتلها، فاقتلوا منها الأسود البهيم»[44].

ولنا أن نتساءل: هل حقاً في هذا الحديث ما يدل على فكرة المحافظة على بعض الأنواع من الحيوانات من الانقراض؟

قد يبدو هذا صحيحاً إذا ما رأينا شرح الحديث عند الإمام الخطابي الذي قال: "معناه أنه كره إفناء أمة من الأمم، وإعدام جيل من الخلق حتى يأتي عليه كله، فلا يبقى منه باقية، لأنه ما من خلق لله تعالى إلا وفيه نوع من الحكمة، وضرب من

[42] النسائي، أحمد بن شعيب. **المجتبى من السنن**، كتاب الضحايا، باب: من قتل عصفورا بغير حقها، رقم، 4462.
[43] النسائي. **المجتبى من السنن**، مرجع سابق،كتاب الضحايا، باب: من قتل عصفورا بغير حقها، رقم، 4463.
[44] أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، رقم: 2845، ج3، 108.

المصلحة"[45]. وعن أبي هريرة قال سمعت رسول الله ε يقول: "قرصت نملة نبيا من الأنبياء فأمر بقرية النمل فأحرقت، فأوحى الله إليه أن قرصتك نملة أُحرقت أمة من الأمم تسبح الله."[46]

ولنا في قصة الرجل الذي دخل الجنة لأنه سقى كلباً كان يلهث من شدة العطش،[47] وقصة المرأة التي أدخلت النار لأنها حبست هرة و لم تطعمها أو تتركها تأكل من خشاش الأرض.[48]

وقال رسول الله ε: "إذا سافرتم في الخصب فأعطوا الإبل حظها من الأرض وإذا سافرتم في السنة فبادروا بها نقيها، وإذا عرستم فاجتنبوا الطريق فإنها طرق الدواب ومأوى الهوام بالليل."[49]

تبين لنا الأحاديث النبوية الطرق المثلى للتعامل مع كائنات الله تعالى على وجه هذه الأرض، فلم يفرق الرسول ε بين حيوان كبير وآخر صغير، بل إنه شمل بالذكر المخلوق الصغير مثل النملة، ثم العصفور الذي لا حول له ولا قوة، و لم ينس دابة الإنسان التي يستخدمها في ترحاله وتجواله أن تأخذ نصيبها من الراحة.

هذه هي سلوكيات الإسلام تجاه الكائنات الحية في بيئتنا الحيوية، سلوكيات نسعى بها للمحافظة على هذه البيئة وصيانتها، فهل نتأسى بهذه السلوكيات الإسلامية،

---

[45] القرضاوي. **السنة مصدر للمعرفة**، ص 147 نقلا عن معالم السنن للخطابي، ج،ص 132.

[46] البخاري. **صحيح البخاري**، في كتاب الجهاد والسير، رقم: 1200، ج4، ص 480؛ ومسلم في جامعه، ج4،ص43.

[47] قال رسول الله صلى عليه وسلم:" بينما رجل يمشي بطريق فاشتد عليه العطش فوجد بئراً فنزل فيها فشرب ثم خرج، فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش، فقال الرجل: لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي كان بلغني، فنزل البئر فملأ خفيه فأمسكه بفيه حتى رقي فسقى الكلب، فشكر الله له، فغفر له"، فقال الصحابة: يا رسول الله، وإن لنا في البهائم لأجرا؟ فقال : "في كل ذات كبد رطبة أجر." **صحيح البخاري**، كتاب: المساقاة، رقم: 588، ج3، ص 237؛ و أحمد في سننه، رقم: 2550، ج3،ص24.

[48] قال رسول الله ε: «عذبت امرأة في هرة سجنتها حتى ماتت، فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها وسقتها إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض.» **صحيح البخاري**، كتاب المساقاة، ج3، ص 237، **ومسلم** في جامعه، ج4،ص43.

[49] مسلم. **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، ج3، ص 54.

ونغرس في أجيالنا والأجيال القادمة الوعي البيئي الإسلامي بأهمية زراعة النباتات وحماية الحيوانات والمحافظة عليها من الانقراض والاستنزاف؛ فهي الكفيلة بالحفاظ على التنوع الحيوي؟

هـ- الأمن البيئي:

ظهر هذا المصطلح بعد مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة والتنمية في مدينة (ريو دي جانيرو) عام 1992م، "وهو مصطلح جديد يدور حول محتواه الكثير من الجدل، ويتضمن البيئة والأمن، والعنف والحروب كمسببة للدمار البيئي؛"[50] لأنه لا يخفى على أحد الآثار السلبية والاستدمارية للاستعمار والاحتلال والحروب الأهلية على الحرث والنسل، فهي بقدر ما تقتل من بشر، فإنها تهلك الأراضي الزراعية التي تتحول إلى معاقل للجنود، وسياسة الأرض المحروقة تعني استغلال البيئة كسلاح شامل للدمار، إضافة إلى حركة الآليات العسكرية على التربة الهشة، وجراء حفر الخنادق.

كما لا يخفى على أحد ما تخلفه هذه الحروب وراءها من ألغام ومتفجرات مزروعة في الأراضي التي تدمرها وتغير تركيبتها الكيميائية، ناهيك عما يحدث للحيوانات والكائنات الحية التي لا تأمن حياة الرصاص والمدافع، وما تعانيه عند سكب وحرق آبار النفط، كما حدث في حربي الخليج الأولى والثانية، ويحدث في حروب كثيرة أخرى قائمة.

وإن كل ما يترافق والحروب له كثير من الآثار على البيئة في تلوث المياه والأرض، وتلوثها بالهواء المفعم برائحة القتل والتعفن، وما يشيعه من أمراض تفتك بالبشر، وتدهور صحة العباد. ورغم أن الحرب الباردة انتهت فإنها خلفت وراءها في صحراء نيفادا الأمريكية عنصراً كيماوياً هو عنصر" اليود 131" من مخلفات التفجيرات النووية، هذا العنصر الذي يتسبب في حالات من سرطان الغدة الدرقية بين الأمريكيين، يتراوح عددها بين 11300و 212 ألف حالة، لا يعرف أصحابها أنهم مرضى.[51]

---

[50] اليوث، لورين. **السياسة العالمية للبيئة**، مرجع سابق، ص 305.

[51] مجلة العربي، " **الإنسان والبيئة**"، العدد 500، يوليو 2000م، ص128.

وقارن هذه الحال مع وصية الخليفة أبي بكر الصديق -رضي الله عنه- لقائد الجيش يزيد بن أبي سفيان عندما قال له: "إني موصيك بعشر: لا تقتلن امرأةً ولا صبياً ولا كبيراً هرماً، ولا تقطعن شجراً مثمراً، ولا تخربن عامراً، ولا تعقرن شاةً ولا بعيرا إلا لمأكله، ولا تحرقن نخلاً ولا تغرقنه، ولا تغلل، ولا تجبن."[52]

و - سن القوانين والتشريعات البيئية الرادعة:

بعد ظهور المشكلات البيئية الكبيرة المحدقة بمستقبل الإنسان على وجه الأرض، تزايدت النداءات المنبّهة على الأخطار الحالية والمستقبلية التي يتسبب بها الإنسان نفسه على حياته وصحته، ومحيطه. فعقدت الاتفاقات الدولية بين دول العالم كلهم للحد من الظواهر السلبية لتعامل الإنسان مع محيطه، وشرعت قوانين صارمة تُجّرم تلك الانتهاكات.

وإن للحكومات دوراً كبيراً وفعالاً في سن التشريعات والقوانين التي تحمي حق البيئة من ظلم الإنسان؛ "فإن النشاط الآدمي يغير البيئة بشكل سلبي، وبشكل لا يماثل ما جرى في العصور الأخرى، فالجهود الكبيرة والمبالغ فيها لاستغلال الموارد الطبيعية، وصرف الطاقة على أنماط غير مقننة وليست ضرورية للحياة، والتصنيع، والإسهاب في النمو الاقتصادي. كل ذلك مرتبط بدمار البيئة في حدود الدولة."[53]

ولهذا فإن دور الحكومات يجب أن يظهر بقوة في ردع أعمال الاستتراف وتخريب الموارد الطبيعية، وأوجه استغلالها الاستغلال المدمر لها. فإن الردع والعقاب هما الكفيلان بترهيب الناس، وفي غياب قوانين العقوبات فإن ظلم الإنسان لمحيطه سيستمر دون هوادة.

---

[52] الإمام مالك. **الموطأ**، كتاب الجهاد، باب: النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، رقم: 995، أنظر: **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، دار الفكر، ج3، 12.

[53] اليوث، لورين. **السياسة العالمية للبيئة**، ص 279.

رابعاً: الوعي بأهمية التربية البيئية وعلاقتها بالاستخلاف

ولا يتوقف الأمر في حماية البيئة عند سن القوانين وردع الإنسان بالقوة والعقاب ضد سلوكياته الضارة بمحيطه؛ بل إن الناشطين دعوا إلى ضرورة نشر الأخلاق البيئية، ليس بقصد احترام قوانين البيئة، بل قصد توجيه سلوك الانسان نحو التعامل الصائب مع محيطه الذي يعتبر هو نفسه جزءاً منه، فإن أضر به فهو في الحقيقة يضّر نفسه.

فالمقصود بالوعي بأهمية التربية البيئية: الإحساس الذاتي بأهمية البيئة ونفعها للإنسان، حيث إنها تقوم بتزويده بمقومات الحياة وعوامل البقاء، ذلك ليتسنى له أداء مهمته الاستخلافية على ظهر هذه البسيطة، تحقيقاً للعبودية لله عز وجل وعمارة الأرض. أي أن "الأخلاق البيئية توجه سلوك الفرد داخليا، ودون رقيب، أو حسيب لاحترام البيئة والتقيد بها وتنفيذها."[54]

والمطلوب أن يتوسع نطاق هذا الوعي لدى الأفراد والجماعات والحكومات؛ أي أن يتوافر لدى الأفراد، وأن يتوافر أيضا لدى المسؤولين والدولة، كما ينبغي أن يتوافر كذلك على المستوى الإقليمي والعالمي. ومع أهمية تحديد الطرق المختلفة لرعاية البيئة وحفظها من جانبي الوجود والعدم، فإن من المهم أيضاً استحضار الوازع الديني عند تعاملنا مع البيئة ومحيطنا الخارجي، فعقيدة المسلم هي التي تحركه اتجاه تعامله مع محيطه، بحيث يتذكر الإنسان أنه خليفة الله في هذه الأرض، "وعلى هذا المعنى تكون غاية الحياة الإنسانية في نطاق عقيدة الخلافة هي أن يقوم الإنسان بحركة تعمير في الأرض وفق أوامر الله ونواهيه."[55]

فالتربية البيئية توجه سلوك الفرد عموما نحو التعامل الإيجابي مع محيطه حتى لا يعود عليه فعله بالضرر؛ في حين أن ربط هذه التربية بعملية الاستخلاف ستغير من المفهوم الدنيوي للتربية البيئية إلى مفهوم ذي أبعاد وتوجهات أخروية، في عدّ البيئة

---

[54] القادري، سليمان أحمد. **"مستوى الأخلاق البيئية لدى معلمي العلوم للمرحلة الثانوية في محافظة إربد"**، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، عدد 16، ديسمبر 2001م، ص ص 7-28.

[55] النجار، عبد المجيد. الاستخلاف في فقه التحضر الإسلامي، **التجديد**، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، العدد الأول، يناير 1997م، ص 93.

ورعايتها من أسباب نهوض الحضارات، فهي المسرح الذي سيشهد قيام الحضارة، وهي أساس مهم في تعمير الأرض وتحقيق الاستخلاف على هذه الأرض. ومن هنا يظهر الجانب العقائدي الذي يحرك الإنسان المسلم في تعامله مع البيئة؛ فإنه لا يتعامل معها بالمعنى المادي الدنيوي فحسب، حيث يتذكر أن المولى تبارك وتعالى سخّرها لصالحه ولأجل أن ينتفع بها فيعود عليه النفع أولاً وآخراً، بل إن انتفاعه بها يكون في الأساس تحقيقاً وامتثالاً لأوامر الخالق في الاستخلاف. فدون الانتفاع بموارد الأرض الطبيعية لن يستطيع الإنسان تعمير محيطه وبناء حضارته، ومن ثم لن يتحقق له اتباع أوامر الخالق.

وهنا لا بد من تشجيع الأفراد والمجتمعات على ضرورة تحويل الاهتمام برعاية البيئة من اهتمام قانوني وفطري إلى اهتمام عقائدي شرعي؛ ومعنى هذا أن يتحول الوازع القانوني المدني والوازع الفطري الجبلّي إلى وازع ديني، ومنه سيتحول العمل الدنيوي إلى حكم شرعي يأخذ الإنسان عنه أجراً وثواباً عند حصوله، وهو ما فعله النبي عليه الصلاة والسلام مع صحابته رضوان الله عليهم.

فعلى مستوى الأفراد، وعلى المستوى البسيط جدًّا، رأينا أحاديث الرسول ε تنهى عن التعدي على حقوق الناس، أفرادا وجماعات في بيئة نظيفة؛ بأن نهى عليه أفضل الصلاة والسلام عن البول في المياه الراكدة، والتبرز في الطرقات، وقوله ε في إعطاء الطرق حقها عند الجلوس: «إياكم والجلوس بالطرقات»، قالوا: يا رسول الله، ما بدّ لنا من مجالسنا نتحدث فيها، فقال رسول الله ε: «إن أبيتم فأعطوا الطريق حقه». قالوا: وما حق الطريق يا رسول الله؟ قال: «غض البصر، وكف الأذى، ورد السلام، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.»[56]

وأما على مستوى الجماعات فلقد أصبحنا في حاجة ماسة لتكثيف الجهود نحو دراسة المعرفة البيئية بكل فروعها وتخصصاتها، وتأصيل وتعميق التربية البيئية في المنظور الإسلامي في كل ما يخص البيئة ومشكلاتها على مستوى المناهج الدراسية في المدارس

[56] أحمد. المسند، مرجع سابق رقم: 4815، ج4،ص 256.

والجامعات، وفي خطب الجمعة، وعلى مستوى وسائل الإعلام المختلفة، لتنشئة أجيال جديدة قادرة على التعامل مع بيئتها على هدي من الشريعة الإسلامية، فلا يتأتى تحصيل ثمار جيدة إلا إذا تحقق "تعاون جميع أجهزة الدولة للقيام بحملة منظمة ومشتركة لحماية البيئة، ويمكن أن يكون لوزارة الإعلام، ووزارة التربية دور كبير في غرس قيم التربية البيئية ومفاهيمها، والتأثير على السلوك البيئي لمختلف أفراد الشعب،"[57] كترشيد استهلاك المياه، وحفظ الموارد المائية وصيانتها، إضافة إلى غرس مبادئ التربية البيئية بين تلاميذ المدارس، وتوعية العامة بحق أفراد المجتمع في بيئة نظيفة، وحق البيئة ذاتها في أن تُحترم لأن خالقها هو رب الكون جميعا، حتى وإن استخلفنا فيها، وسخرها لنا، ولكن ليس بيد مطلقة التصرف، بل بيد الخليفة والراعي على شؤون ما استخلف فيها.

الخاتمة:

ولعل ما يمكن التأكيد عليه في ختام هذه الدراسة مجموعة نتائج؛ أهمها: بيان أهمية الحفاظ على البيئة، وذلك من خلال تحقيق أمرين: أولهما التسخير الأمثل للبيئة لصالح الإنسان والبشرية جمعاء في الاستفادة منها، ومن ثم القيام بالأمر الآخر وهو الاضطلاع بالوظيفة الوجودية في الحياة الدنيا والمتمثلة في الاستخلاف الذي يتحقق بعبادة الله تعالى وإعمار الأرض، وهذان الأمران يمكن إدراكهما بوضوح إذا تم تناول موضوع حفظ البيئة ضمن إطار مقاصد الشريعة وقواعدها العامة، التي تضبط المحافظة عليها باعتبار البيئة أحد المقاصد العامة؛ فإن حمايتها هي من المصالح التي لا تعود بالنفع على فرد أو أفراد قليلين في الجماعة فحسب، بل إن عموم المجتمع يستفيد من رعاية البيئة، وإذا ما اختل النظام والتوازن البيئي، واستنزفت الموارد الطبيعية، وتلوث الجو فإن هذا الاختلال سيعود على المجتمع بأسره بالدمار والهلاك؛ في صحته، ومحيطه، وعلاقته بالبيئة نفسها.

ومن جهة أخرى فإن الباحثة ومن خلال ضبطها المفاهيم الأساسية للدراسة،

[57] وهبي، صالح محمد. **البيئة من منظور إسلامي**، ط1، دمشق: دار الفكر،2004م، ص 59.

بيّنت أسباب انحسار المنحى الفقهي الكلي قديماً والتركيز على المنحى التجزيئي، والتأكيد على تفعيل دور المقاصد الشرعية الذي لم يعد مقصوراً على الأحكام الشرعية الفقهية الفرعية والحديث عنها في باب القياس فقط؛ بل تعداه إلى معالجة القضايا الفقهية المعاصرة، وقد كان "مقصد حفظ البيئة" مثالاً عليها.

ومن القضايا التي ترى الباحثة ضرورة توعية أفراد المجتمع بها، تلك العلاقة التلازمية بين حقيقة الاستخلاف ورعاية البيئة التي تعد أهم دعائم عملية إعمار الأرض،ومنها أيضاً نشر ثقافة البيئة وسبل رعايتها والتزام أخلاقياتها بالطرق والكيفيات الصحيحة. ولما كانت أزمة البيئة نابعة بالأساس من أنانية الإنسان عند استخدامه لها، فإن من الضروري التوعية بمسؤولية الإنسان الأخلاقية تجاه بيئته بالمحافظة عليها، واستثمار مواردها على نحو عقلاني، عن طريق نشر التربية البيئية في الأوساط التعليمية ابتداء من المدارس الابتدائية، إلى التكميليات والثانويات والجامعات بخاصة، وبين أفراد المجتمع من خلال قيام وسائل الإعلام ومنابر المساجد، وأنشطة الجمعيات الحكومية، وغير الحكومية بالكشف عن الأثر السلبي لما يستحدثه الإنسان من علوم متطورة على بروز مشكلات البيئة، وطرق معالجة هذه المشكلات.

توظيف آليات المنطق المضبّب
في سبر دلالة أقوال نقاد رجال الحديث النبوي

حسن مظفر الرزو*

مقدمة:

بات طرح علم الحديث في عصرنا الراهن مورداً للوقوع في نوعين من المزالق المعرفية. الأول: توهم البعض بأن علم الحديث قد بلغ نهايته، وأن ما تبقى لنا لا يزيد على اختصار المصنفات الضخمة، أو تبسيط بعض العبارات الاحترافية التي استخدمها أئمته في نقد المرويات دراية ورواية، فحاولوا إسدال الستار على موارده الخصبة وقولبتها في قوالب جامدة. والثاني: إقدام الكثيرين على ممارسة نقد الرجال، ومعاودة تصحيح المتون، أو تضعيفها دون بلوغهِم إلى حقيقة الخطاب السائد بين أئمة الحديث وجهابذة نقاده، فتوهموا أن اقتناء بضعة كتب، أو حفظ بعض المتون سيسعفهم في محاكاة ما قام به أئمة الشأن كابن معين، والبخاري، والدارقطني، وابن حجر، وغيرهم من أئمة هذا العلم.

بيد أن الحقيقة الراسخة في تربة علوم الحديث النبوي الشريف، وبقية العلوم التي تنهل من موارد الشريعة الغراء تؤكد تهافت هذه المزالق المعرفية، وتدعونا باستمرار إلى تبني مناهج سليمة في التعامل مع الإرث النبوي المكتنـــز بالعلوم والمعارف شريطة أن نلتزم جادة كليات الشريعة ومقاصدها، ولا نوظف أدوات تتعارض مع لغة العرب، ونهج السلف الذي خبر أوجه التوافق بين شريعة الإسلام والبيئة المفاهيمية العربية بجميع تفاصيلها المقيمة بين ظهراني أهل الحرم والمدينة، حيث مهبط الوحي، ورسوخ جذور النبوّة.

* مدير المكتب الاستشاري العلمي،كلية الحدباء - الجامعة/ العراق.

إن السكون يورث الإنسان جموداً في أنماط الفكر التي يستخدمها لفهم الخطاب السائد في بيئته، بمختلف تجلياتها، بيد أن الحركة غير المنضبطة قد تورث الإنسان الوقوع في مغبة الخطأ والزلل، أو تبني تفسيرات مستحدثة لخطاب معرفي لا يحتملها. لكن الوقوف بين فكي ثنائية الحركة والسكون ينبغي أن لا يكون حجر عثرة أمامنا في تدشين حقول معرفية جديدة تبصرنا بما خفي عنا من أوجه القوة المقيمة في موارد الشريعة الغراء، أو تلفت انتباهنا صوب أدوات جديدة تزيدنا قرباً من فهم الموارد، أو تمنحنا بعضاً من مفاتيح الكنوز المعرفية التي تسهم في دفعنا إلى أمام في عالم يعج بمفردات التغيير، وإعادة قولبة المفاهيم في كل لحظة.

ومن هنا فإن هذا البحث يهدف إلى توظيف المنطق المضبّب في دراسة الأسس المفاهيمية التي تبناها أئمة الحديث في معالجة مسائل الجرح والتعديل لتحقيق غايتين، الأولى: سبر ماهية القواعد المستنبطة، والدقة الموضوعية التي كانت تَسمُ أحكامهم النقدية في هذا الميدان، أما الثانية تمهيد الطريق أمام دراسات تستخدم هذه الآلية المنطقية الذكية لتتناول مسائل شائكة في ميدان علم الحديث مثل الموازنة بين مراتب المحدّثين، ودلالة عبارات الجرح والتعديل، وغيرها من المسائل التي لا يمكن أن يتناولها المنطق التقليدي الذي يتميز بصرامة رياضية لا تتوافق مع الطيف الواسع من الأحكام النقدية التي أطلقها أئمة هذا الشأن على الحالات المطروحة في دائرة هذا العلم الخصب، نتيجة اختلاف الأقوال المنقولة في صيرفة الرجال، واختلاف دلالة العبارة باختلاف العصر الذي قيلت فيه، وغيرها من العوامل المتشابكة التي لم يعد المسلم المعاصر قادراً على تمثلها في ظل غياب المعرفة العميقة بعلم الحديث ورجاله.

وتجدر الإشارة إلى أنه لم نعثر على تطبيقات مشابهة للمنطق المضبّب في علم الحديث، ونرجو أن تكون المعالجة المعلوماتية التي سنمارسها بواسطة آلياته الجديدة على مسألة نقد الرجال في علم الحديث النبوي خطوة في إطار حركةٍ شاملةٍ منضبطة، تعيد تمسكنا بمواردنا، وتطرح لنا خيارات جديدة في مناهج التعامل معٍ الموارد الشرعية بعيداً عن السكون الذي بات يتبادل موقعه مع الجمود في كثير من الأحيان في بيئتنا المعرفية!.

أولاً: المنطق المضبّب: معالجة مفاهيمية

قد تورث مطالعة عبارة المنطق المضبّب للكثير منا تصور وجود تناقض في دلالة ألفاظ هذا المصطلح. فأرسطو الذي أنشأ اللبنات الأولى للمنطق قد أورثنا قناعات راسخة بأن ثمة ارتباطاً راسخاً بين المنطق وبين كل ما هو قطعي الدلالة والرسوخ، لأن آلته تسعى إلى تعميم قواعدها الصارمة التي توجه الفكر البشري صوب الماهية الحقيقية التي لا يشوبها تشويش مفاهيمي.

واصطلاح المنطق المضبّب يشير إلى وجود نوع من العلاقة الوطيدة بين العبارة المنطقية التي اتصفت منذ نشوء علم المنطق بصرامة وحدية، وبين التشويش والغموض الذي يكتنف المسائل التي يتعامل معها.

ولعل أحد العقبات التي ستشخص أمامنا في هذه المعالجة، ستكمن في كيفية تبسيط مفردات الحوسبة الذكية التي تم توظيفها في المنطق المضبّب بصيغ رياضية معقدة إلى عبارات مبسطة يسهل على أئمة علم الحديث تناولها والقبول بخطابها الرياضي المضبّب. من أجل هذا سنبذل ما في وسعنا لتبسيط المفاهيم، وسنسعى إلى التخفيف من صعوبة تضاريس مقولاتها وصياغاتها الرياضية الصرفة لكي نصل مجتمعين، إلى قناعة موضوعية بمفردات، ومسائل المعالجة المعلوماتية التي سنطرحها على بساط البحث ضمن هذه الدراسة.

بصورة عامة يعد المنطق المضبّب، جسراً يتجاوز الفجوة المقيمة بين عتبة الدقة المصاحبة للمنطق التقليدي بسمته الحدّية، وغياب الدقة السائدة في العالم الواقعي، ومحاولات الكائن البشري لتفسير المظاهر التي تحيط بنا في كل مكان.[1] بالمقابل تكمن الخصائص الفريدة لهذا المنطق في قدرته على التعامل مع المتغير اللغوي Linguistic، الذي بات يطلق عليه اصطلاحاً منهج الحوسبة بواسطة الكلمات Computing With Words، مما أسهم في فتح الأبواب على مصراعيها أمام إنشاء نماذج رياضية، ومنطقية مبتكرة، لوصف الكثير من المسائل الشائكة في علومنا المعاصرة.

[1] Freksa, C., *Fuzzy Systems in AI*, In Fuzzy Systems In Computer Science, Kruse R, Gebhardt J, Palm R, eds,155-169, Vieweg, Braunschweig/Wiesbaden 1994.

إن إحدى النتائج الكبيرة التي حققتها جهود الإنسان في اكتشاف أسرار الكون الذي يقطن فيه، تتجلى في ظهور مجموعة من النماذج والأنساق المعرفية التي حاول أصحابها إنتاج مجموعة من المنظومات المفاهيمية Conceptual Systems شملت المنطق، والرياضيات، والفلسفة، والعلم.[2]

ويعد المنطق منهجاً يُعنى بإنشاء قواعد صورية، يمكن تطبيقها في أي عملية مقايسة عقلانية، ننشد من خلالها الوصول إلى اليقين. وعلى هذا الأساس فإن هذا العلم يجعلنا قادرين على بناء جمل، وعبارات تستخدم كأدوات ناجعة في عمليات المقايسة العقلية للمسائل المطروحة أمامنا. فعلى سبيل المثال، فإن أي كينونة Entity موجودة في عالمنا الفيزيائي سواء أكانت كائناً معلوماتياً، أو إنساناً، أو مبدءاً أو نسقاً معرفياً فإنها تكون قابلة لسلسلة من عمليات المقايسة العقلانية للوصول إلى نتيجة محددة.

ويمكن أن نباشر إحدى هذه العمليات، إذا قمنا بإطلاق تسمية محددة على كينونة ما نريد دراسته، ونعكف على تعريف خصائصها المميزة، ثم نباشر العمل عليها بسلسلة من الخطوات التي يطلق عليها بمعيار المناطقة اصطلاح القواعد المنطقية Logical Rules. وتشكّل هذه القواعد المنطقية نسيج المنطق الأرسطي الذي أحكم سيطرته على منظومتنا المفاهيمية لفترة طويلة، ومازال تأثيره بادياً بجلاء على كثير من النماذج المعرفية لعلوم شتى في هذه الأيام.

وتنتج قواعد المنطق الأرسطي، ومقاييساته العقلية، معارف جديدة تم تأسيسها على نسق مفاهيمي محكم، شريطة أن تكون هوية الكينونة قيد الدراسة دقيقة، وخالية من ظاهرة غياب الصدق المنطقي للقضية.[3]

وتكمن العقبة الجوهرية في هذا الميدان، في صعوبة الظفر بتخوم الدقة المنطقية الصارمة للكينونة، ما لم تكن خصائصها الذاتية عبارة عن متغيرات منطقية صورية، أو مبادئ رياضية صارمة بعيدة عن بقية الكينونات العلمية، والعامية التي نستخدمها في حياتنا اليومية حيث يلفّها شيء من الغموض، أو الالتباس عند محاولة الكشف عن

[2] Rouvary,D.H., Editor, *Fuzzy Logic in Chemistry*, Academic press, California, USA, 1997

[3] Casti,J.L., *Searching for Certainty*, Morrow, NewYork,1991.

خصائصها الذاتية.[4]

وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن علم المنطق يمتلك القدرة على معالجة القضايا المطروحة في ساحته، بيد أنه يعجز عن أداء دوره في توليد استنتاجات صادقة بصورة مطلقة على الدوام، عند انتفاء أحد الشروط التي أرسى عليها بنيانه المعرفي. من أجل هذا يعده العلماء ضرورياً، ولكنه لا يرتقي إلى مرتبة الكفاية في ضمان صدق الاستنتاجات التي نجح في توليدها من سلسلة القضايا المنطقية التي عالجتها آلة استدلاله[5](Oldoryd,1986)، من جهة أخرى يمكن تصنيف المعرفة التي نتعامل معها في جل أنشطتنا العلمية واليومية إلى صنفين جوهريين: المعرفة اليقينية Certain Knowledge، والمعرفة غير اليقينية Uncertain Knowledge[6].

تسود المعرفة اليقينية في حدود الحقول المجردة عندما تكون الحقائق والقواعد مسلمات مطلقة تتطابق بصورة كلية مع الواقع. بالمقابل فإن المعرفة المستمدة من حياتنا اليومية تكون عرضة لسمة اللايقين نتيجة لمحدودية الأنموذج الذي يصفها، أو عدم كفاية الأدوات المستخدمة لاكتسابها، وقد ينشأ اللايقين عن التأثيرات الإحصائية، التي تنتج عن عدم تكامل المحتوى المعرفي، أو نتيجة عدم الوضوح والضبابية التي تسود في مفرداتها المختلفة. وعلى هذا الأساس يمكن الظفر بمقياس كمي لجانب اللايقين المصاحب للمعرفة بتوظيف الطرق الإحصائية التي تحاول إزالة الضوضاء التي تسري في كيانها، أو باستخدام نماذج رياضية كمية توظف آليات وضعية Empirical.

لقد تزايد الاهتمام خلال القرون الثلاثة الأخيرة، بمسألة اللايقين التي تكتنف الكثير من المسائل الرياضية والعلوم الصرفة. وقد توجهت أنظار الباحثين إلى توظيف آليات نظرية الاحتمال، والتحليل الإحصائي لاحتواء الضبابية، وغياب الوضوح الملتصق بالخطاب العلمي بمختلف تجلياته المعرفية.

---

[4] Russel, B., *Our Knowledge of The External* World, Allen & Unwin, London, 1914.

[5] *Oldoryd,1986*.

[6] Freksa, C., *Fuzzy Systems in AI*, In Fuzzy Systems In Computer Science, Kruse R, Gebhardt J, Palm R, eds,155-169, Vieweg, Braunschweig/Wiesbaden 1994.

وقد برز اصطلاح الاختلاط والتشويش Chaos، لكي يعزز موقف نظرية الاحتمالات، فأضحى تفسير سلوك النظام في حالة التشويش والاختلاط يرتكز إلى مبدأ العشوائية وعدم الانتظام. وبعد أن تعمقت البحوث بميدان التشويش والاختلاط ظهرت محاولات جديدة، لوضع حد فاصل بين هذه الظاهرة، وبين السلوك العشوائي توجهت صوب عد التشويش مظهراً من المظاهر التي تسود في نظام تحكمه بضعة عوامل، أما السلوك العشوائي فيمكن أن يعد مظهراً من مظاهر سيادة عدد كبير من المتغيرات المتباينة لبيئة النظام.[7]

ونجم عن ابتكار المنطق متعدد القيم Multi-valued Logic حصول تغيير ملحوظ في منظومة المفاهيم العلمية التي تعالج مسألة اللايقين، بعد أن بات واضحاً بأن هناك ثمة مدى تتأرجح عليه نتيجة المقايسة المنطقية للمسألة، مما مهد السبيل أمام ظهور نظرية المنطق المضبّب لمعالجة هذه المسألة، بمنطق مستحدث، يوظف النسق المفاهيمي للقرن العشرين في معالجة العقبات المعرفية التي تقف أمام حركة البحث العلمي.

ولا يكاد يخفى علينا جميعاً ما قد يحمله الخطاب العلمي من مفردات، تتسم بالغموض، والاختلاط بالمفاهيم، وعدم وضوح الحدود المفاهيمية للعبارات التي نكثر من استخدامها في خطابنا العلمي المألوف. ونجد أنفسنا من جهة أخرى في مقابل شبكة من البنى المفاهيمية، التي ورثناها من السجل العلمي للعقل البشري، الأمر الذي يطرح علينا بإلحاح أكثر من مسألة جوهرية بحاجة إلى إجابة حاسمة، قد تحدث تغييراً كبيراً في أنساقنا المفاهيمية، وتغير الكثير من مفردات الخطاب العلمي المعاصر.

ومن هذه المسائل:

(1) عجز المنطق الأرسطي عن احتواء المسائل العلمية المعاصرة وتعاملها مع مفردات الحياة اليومية التي لا تتسم بالوصف الصارم لهذا المنطق الصوري.

(2) حصول تحولات جذرية من ساحة المنطق الأحادي المتغير باتجاه المنطق متعدد القيم، وبأنساق مختلفة.

---

[7] *Rouvary,D.H., Editor, **Fuzzy Logic in Chemistry**, Academic press, California, USA, 1997*

(3) سيادة القدرة لدينا على التعامل مع مسائل ذات صلة بالواقع الميداني والتعامل معها بمنظور يبتعد كثيراً عن النظريات الاحتمالية التقليدية.

لقد كانت نهاية النصف الأول من القرن العشرين، تربة خصبة لبروز الكثير من الأفكار التي أفرزت المنطق المضبّب، وأرست أسسه المتينة في أرضية النشاط العلمي المعاصر. ويمكن أن نعدّ هذا المنطق المستحدث معالجة جديدة لمسألة اللايقين، بمنطق مبسط، يسعى إلى تصنيف فئات الكائنات التي لا يمكن أن تعد كائنات رياضية بصورة قطعية، ضمن نسق رياضي منطقي، يهدف إلى التعامل مع الحدود غير الدقيقة، لخصائصها بوساطة الفئة ذاتها، ودون الحاجة إلى افتراض وجود ما يطلق عليها المتغيرات العشوائية.

الأسس الرياضية والمنطقية لأنموذج المنطق المضبّب:

تبدأ تخوم المنطق المضبّب عندما تبرز أمامنا المجموعة المضبّبة Fuzzy Set كبديل ملائم للمجموعة الكلاسيكية التي لم تعد تفي بمتطلبات الفهم الرياضي والمنطقي الجديد في أنساق فكرنا العلمي المعاصر. وتعرّف المجموعة المضبّبة بأنها تلك المجموعة من المتغيرات التي لا يمكن أن نعدها بيّنة Crisp، ولا يمكن تعريف حدودها بصورة واضحة ودقيقة[8]

ومن هذه النقطة تبرز حقيقة غياب حدود (نعم / لا) الصارمة في دائرة تعاملنا اليومي بجميع مستوياته المعرفية، وذلك لوجود مناطق غير جلية، ولا يمكن القطع بصلاحية حكم القضية المنطقية إزاءها على أرض الواقع، فهناك انتماء جزئي للقضية لساحة "نعم" تحت ظروف محددة، يقابله انتماء جزئي من جانب تخوم "لا" في ضوء محددات الواقع.

وعلى هذا الأساس يؤكد المنطق المضبّب على أن صدق أي قضية عبارة عن مستوى من مستويات متباينة لدرجة انطباقها مع الواقع. بمعنى آخر، كما يوجد أمامنا قضية صادقة بصورة كلية، أو بالعكس، فهناك ثمة صدق أو لا صدق جزئي بمستوى

[8] *Fuzzy Logic ToolBox,2001*

يتحدد من خلال المعالجة المعرفية أو المنظور الذي ننظر من خلاله إليها. وقد أُطلق على هذه المستويات اصطلاح دالة العضوية Membership Function والتي يتم من خلالها تحديد نسبة انتماء المتغير إلى كل مستوى من مستوى الحالات التي تشملها المعالجة المعرفية.

تتألف الصيغة الرياضية الخاصة بوصف المجموعة المضبّبة من المعادلة الآتية:

$$A=\{(x, m_A(x))\}, \quad x \in X \quad \ldots\ldots\ldots (1)$$

حيث يرمز المتغير m إلى دالة العضوية، وأن الحد $\{(x, m_A(x))\}$ عبارة عن حد منفرد Singleton يصف متغيراً يقع ضمن المجموعة المضبّبة A (Spagnolo,F.,2003).

وعلى هذا الأساس تتحدد تخوم المجموعة المضبّبة A عن حصيلة اتحاد جميع الحدود المنفردة التي تم وصفها بواسطة الحد $m_A(x_i)|x_i$.

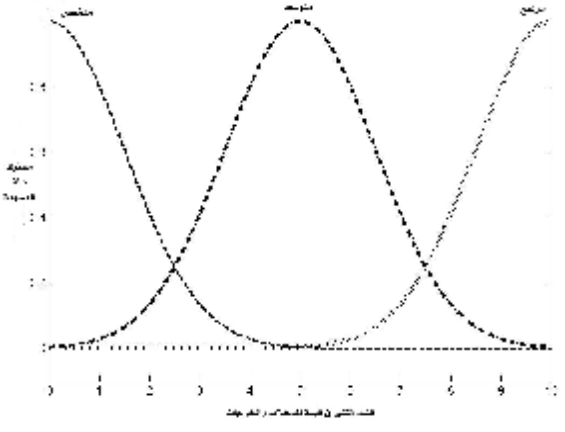
$$A=\sum_{x,\in X} m_A(x_i)|x_i \quad \ldots\ldots\ldots (2)$$

يختلف مظهر الوصف الرسومي لدالة العضوية Membership Shape في ضوء الخصائص الحاكمة لعناصر المجموعة في ضوء مستويات التغير التي تتميز بها عناصر المجموعة. وقد اقترح العاملون في هذا الميدان أكثر من شكل معياري لطبيعة التغاير في قيمتها. ويمكن اختيار أي منها في ضوء الخصائص النوعية لعناصر كل مجموعة من المجموعات المضبّبة التي نتناولها بالدراسة والتحليل[9](Bezdek, J.C. ,1993).

فإذا نظرنا إلى شكل (1) سنلاحظ بأن مستوى منخفض للمتغير المضبّب يقع بين القيمتين 0-2.5، بيد أن الانتماء الذي تحدده دالة العضوية يختلف بين قيمة وأخرى. فعندما تكون قيمة المتغير صفراً تكون دالة عضويته (انتمائه) لمستوى ضعيف 100% (1). أما إذا ازدادت قيمته باتجاه (2.5) سيبدأ مستوى انتمائه إلى ضعيف بالتناقص التدريجي مع نمو انتمائه إلى مستوى متوسط عندما تزداد قيمته على (3). ووفق

9 *Bezdek, J.C. ,1993*

الأرضية المفاهيمية التي يطرحها المنطق المضبّب سيكون هناك مجموعة انتماءات للمتغير لكل مستوى من المستويات التي يتم تحديدها في الأنموذج في ضوء النمط الذي تتميز به دالة العضوية التي تصف طبيعة التغير السائد في بنيته.



الشكل رقم (1) ــ مستويات دالة العضوية لمتغير مضبّب.

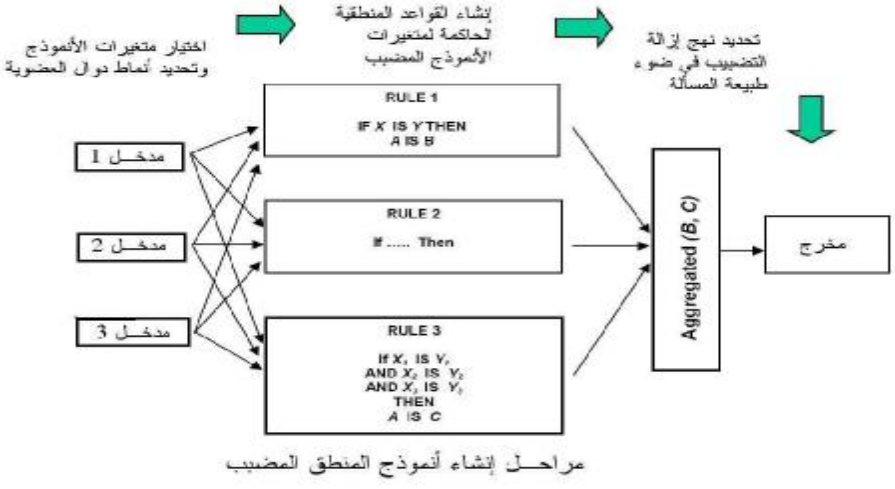
ويتألف الإطار الكلي لآلة الاستدلال المضبّب من علاقات رياضية منطقية تصف مدخلات الأنموذج المضبّب Fuzzy Model ومخرجاته بواسطة مجموعة من القواعد التي تتألف صياغتها من IF ... THEN في توصيف الجانب الأيسر من معادلاتها L.H.S وربطها مع الجانب الأيمن R.H.S في ظل شبكة من العلاقات التي تحكم متغيراتها وتوفر بيئة مناسبة لحساب التأثيرات المحتملة على مخرجات الأنموذج المضبّب.

تسهم القاعدة المضبّبة من هذا النوع بربط شرط تم وصفه باستخدام متغيرات منطقية ومجموعات مضبّبة لتوليد استنتاج محدد. وتتألف القواعد المنطقية من شطرين، يطلق على الشطر الأول من القاعدة أو العبارة المنطقية اصطلاح ركن البيان المنطقي Premise، في حين يطلق على الشطر الثاني منها نتيجة المقايسة المنطقية Consequent.

وبصورة عامة، يتألف الوصف اللغوي للقواعد المضبّبة من الصيغة الآتية:

IF Condition (شرط) THEN Consequence (نتيجة)

تبرز مرحلة إزالة التضبيب Defuzzification كخطوة ضرورية لإعادة قولبة القيم المضبّبة التي أدخلت في بنية النظام الرياضي والمنطقي لكي تتلاءم مع الآليات السائدة في أنموذجه (Kartalopoulos,1996). وتسهم هذه العملية في إنتاج قيم حدّية يمكن التعامل معها كمخرجات يمكن استثمارها في اتخاذ قرارات جديدة على أرض الواقع انظر الشكل رقم (2).



الشكل رقم (2) ــ البنية الرياضية والمنطقية لأنموذج المنطق المضبّب.

الوصف المعرفي للأنموذج المضبّب:

تعد عملية الوصف المعرفي Knowledge Representation للأنموذج المضبّب الأساس المتين الذي يؤسس الخلفية المفاهيمية لتعامل هذا الأنموذج مع الظواهر التي نحاول من خلاله تعميق فهمنا بماهيتها، وتمهيد آلية مناسبة للتعامل معها واستثمارها.[10]

كما تستخدم آلة الاستدلال المعرفي المضبّب Fuzzy Inference Engine بوصفها أداة توظف آليات المنطق المضبّب التي تبتدئ بالمتغير المضبّب، وتنتهي بسلسلة

[10] *Schneider, M, A. Kandel , G. Langholz & G. Chew,* ***Fuzzy Expert System Tools****, John Wiley, USA, 1996*

المتغيرات السائدة بين المجموعات المضبّبة، التي يشدّ أزرها جميعاً هيكل متين لعملية الاستدلال المنطقي الذي نشأ في هذه البيئة الجديدة[11].

وتتألف هذه الآلة من مجموعة خوارزميات تستخدم آلية القواعد المنطقية من نوع IF ... THEN كأداة تساعد في تأسيس المعرفة، وتمهيد الطريق أمام اتخاذ قرار يستدل بمضامينها على صحة قضية من القضايا التي يطرحها الواقع، أو بيان بطلانها[12].

الإطار الكلي لآلة الاستدلال المضبّب:

يتألف الإطار الكلي لآلة الاستدلال المضبّب من علاقات رياضية / منطقية تصف مدخلات الأنموذج المضبّب Fuzzy Model، ومخرجاته، حيث يتم جمع البيانات المدخلة من أرض الواقع، وتحدد قيم دوال عضويتها تمهيداً لمعالجتها بوساطة آلة الاستدلال المضبّب، لكي يتم الحصول على مخرجات مضبّبة تعاد صياغتها عبر آلية إزالة التضبيب، لكي تكون صالحة للاستخدام ثانية على أرض الواقع[13].

وتحتل القواعد المضبّبة دوراً فاعلاً في تسيير دفة المعالجات التي تسري داخل هيكل آلة الاستدلال المضبّب. وتسهم هذه القواعد التي تتألف صياغتها من IF ... THEN في توصيف الجانب الأيسر من معادلاتها L.H.S وربطها مع الجانب الأيمن R.H.S في ظل شبكة من العلاقات التي تحكم متغيراتها.

هيكلة القواعد المضبّبة:

تسهم القاعدة المضبّبة من نوع IF.....THEN بربط شرط تم وصفه، باستخدام متغيرات منطقية، ومجموعات مضبّبة لتوليد استنتاج محدد. ومن خلال منظور الوصف المعرفي للمتغير الواقعي فإن هذا النوع من القواعد سيكون عبارة عن نسق معرفي

---

[11] *Yen,J, & R. Langari,* ***Fuzzy Logic: Intellect, Control,& Information****, Prentice Hall, USA, 1999.*

[12] *Kruse, R., 1997.*

[13] Berkan,R.C., & S.L. Trubatch, **Fuzzy Systems Design Principles**, IEEE Press, USA, 1997.

يهدف إلى اقتناص المعرفة التي تعاني من غياب دقة المضمون.[14] من أجل هذا فإن الاستنتاج، والمقايسة المضبّبة هي عبارة عن قابلية على المطابقة الجزئية التي توفر للاستدلال القدرة على التطبيق بوساطة القواعد المضبّبة عندما تتحقق شروطها بصورة جزئية.

ويكمن التحدي في التعامل مع هذا النوع من المقايسات المنطقية المبتكرة نتيجة لوجود أكثر من تشعب موضوعي يتعلق بطبيعة الهيكلة التي تم توظيفها لوصف القواعد المستعملة، وماهية الاستدلال المعرفي الذي تم اعتماده كأساس يوجه سريان المعرفة من خلال الهيكل المنطقي والرياضي لهذه القواعد.[15]

وتحتل الصياغة اللغوية دوراً جوهرياً، في النظم المضبّبة التي تستخدم القواعد المنطقية، حيث تستخدم الأوصاف اللغوية Linguistic Labels التي لا تمتلك دقة كافية في وصف الظاهرة بوصفها إحدى اللبنات الرئيسة لصياغة المقايسة المنطقية والرياضية المطلوبة. وتسهم هذه الكلمات في تسهيل عملية استخلاص، وتوثيق المعرفة البشرية في صيغة صريحة مفصّلة.

وتتألف القواعد المنطقية من شطرين، يطلق على الشطر الأول: اصطلاح؛ ركن البيان المنطقي Premise؛ في حين ويطلق على الشطر الثاني: نتيجة المقايسة المنطقية Consequent. وتسهم القواعد في وصف العلاقات، والتوصيات، والتوجيهات، والاستراتيجيات، وترشد البحث الموجّه Heuristics الذي يهدف للوصول إلى مرتبة من مراتب اليقين.

وبصورة عامة يتألف الوصف اللغوي للقواعد المضبّبة من إحدى الصيغتين الآتيتين:

---

[14] Yen,J, & R. Langari, **Fuzzy Logic: Intellect, Control,& Information**, Prentice Hall, USA, 1999.

[15] *Babuska ,R., **Fuzzy Systems, Modeling and Identification,** Delft University of Technology, Department of Electrical Engineering Control Laboratory, Mekelweg , GA Delft, The Netherlands, 2000*

IF Condition (شرط) THEN Consequence (نتيجة) الصيغة الأولى:
حيث يتم تمثيل الشرط والنتيجة باستخدام صيغ منطقية.
Sequence (شرط) → Consequence الصيغة الثانية: (نتيجة)
حيث يتم تمثيل النتيجة بصيغة التضمن Implication.

إزالة التضبيب Defuzzification :

تظهر مرحلة إزالة التضبيب كخطوة ضرورية لإعادة قولبة القيم المضبّبة التي أدخلت في بنية النظام الرياضي، والمنطقي، لكي تتلاءم مع الآليات السائدة في أنموذجه المبتكر.[16] وتسهم هذه العملية في إنتاج قيم حدّية يمكن التعامل معها كمخرجات يمكن استثمارها في اتخاذ قرارات جديدة.

إن عملية اختيار قيمة واحدة من مجموعة قيم مضبّبة ليس بالأمر الهيّن[17]، ويتطلب منا دراية كافية بخصائص النظام الذي نتناوله بالدراسة. ولقد توصل الباحثون إلى ابتكار أكثر من آلية رياضية، لضمان تطبيق مرحلة إزالة التضبيب، وتتميز كل منها بأساس نظري ترتكز عليه، وتختلف النتائج عن البقية في ضوء المعالجات المعتمدة لتحقيق ذلك.[18]

ثانياً: أوجه التقارب بين المنطق المضبّب ومنطق نقد مراتب المحدّثين:

إن إحدى المقولات الجوهرية التي صدع بها المنطق المضبّب في ساحة تقنيات الحوسبة الذكية التي سادت في عصر المعلومات، هي غياب الصرامة من أرض الواقع التي يقطن فيها الجنس البشري، في حين عكف الإنسان على اصطناعها في المناهج المنطقية والرياضية في سعيه لفهم المتغيرات المتشابكة التي يحفل بها المتغير الكوني.

---

[16] *Kartalopoolos, S.V.*, ***Understanding Neural Networks and Fuzzy Logic: Basic Concepts and Applications****, IEEE Press,1996.*

[17] *Berkan,R.C., & S.L. Trubatch,* ***Fuzzy Systems Design Principles****, IEEE Press, USA, 1997.*

[18] *Vernon* **,**J., ***Fuzzy Logic Systems,*** *Fuzzy Systems White Paper, 1999, Available At*: *http://www. control-systems-principles.co.uk.*

ويبدو واضحاً للعيان وجود تقارب كبير بين الأرضية المفاهيمية لعلم الحديث النبوي من جهة والمنطق المضبّب من جهة أخرى، لا بل قد نصل في بعض الأحيان إلى أن هناك تطابقاً كبيراً بينهما في كثير من الجوانب!

لقد اعترف جل أئمة الحديث وجهابذة نقاده بأن علم الحديث يعتمد على موارد ظنية تصعب معها إمكانية القطع بصحة ما ذهبوا إليه، لأن معالجة مسائل الحديث تقع في دائرة ظاهر الأمر، فربما تصح رواية الضعيف، وتحفل رواية الثقة بموارد الضعف.

من أجل هذا عندما تحدث أئمة الحديث عن الحديث الصحيح قالوا إذا قيل في حديث انه صحيح الإسناد، فإنه عبارة عن حكم ظني استند إلى قاعدة اتصال سنده، وعدالة نقلته، وخلوّه من الشذوذ والعلة، بيد أن هذا الأمر لا يلغي إمكانية جواز الخطأ والنسيان على الثقة في رواية بذاتها.[19]

أما مسألة نقد الرجال وتحديد مراتبهم فموضوع يشوبه الكثير من الأمور الظنية التي تنشأ عن أكثر من مورد يلقي بظلال اللايقين على القطع بصرامة الحكم ووضوح أدلته بصورة قطعية.

إن العدالة، والتقوى، والمروءة، والحفظ، والإتقان سمات إنسانية تفتقر في تحديد تخومها إلى حدود اصطلاحية موضوعية ذهب أئمة الشأن إلى أكثر من مذهب عند بيانها.

وعلى هذا الأساس نجد أكثر من تعريف، ومجموعة كبيرة من الأقوال المنقولة في تحديد دلالة هذه الصفات النوعية، التي اصطلح علماء الحديث عليها لكي يمهدوا لأنفسهم طريقاً سالكة يمكن من خلالها إصدار أحكامهم النقدية على رواة الحديث، وحفظ الإرث النبوي من موارد الضعف والوضع.

ومن جهة أخرى، فإن الجوانب الإنسانية ذات الصلة بهوية المحدّث تبقى أمراً ظاهراً لا يمكن الولوج في أعماقه، مما يفرض علينا استخدام منهج المقاربة بين مجموعة

[19] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، المكتبة العلمية، بيروت، 1976.

من السلوكيات التي يمارسها في البيئة العلمية والاجتماعية، ومحاولة توصيفها ضمن معايير تصلح لكي تكون معياراً على مرتبته بالرواية.كما أن المعايير التي يستخدمها الناقد تختلط بعنصر أو مجموعة عناصر تحتوي في كثير من الأحيان على عناصر ذاتية تلقي ظلالها على دلالة المفاهيم التي يستخدمها في تحديد مكانة المحدّث ومروياته على سلّم مراتب المحدّثين الثقات أو الضعفاء.

إن هذه الأرضية المفاهيمية الخصبة قد منحت أئمة الحديث ونقاد الرجال فرصة ثمينة لصياغة نهج نقدي محكم نجح في حفظ السنة النبوية من الروايات الموضوعة، وأخبار أهل الكتاب وترهاتهم. وستمنحنا في العصر الراهن تبريراً موضوعياً، وستشد أزرنا في وضع المنطق المضبّب وأدواته قبالة المخزون المعرفي لعلوم الحديث وموارده، لكي نعيد قراءتها بمنطق لغوي مقارب لمعالجات أئمة الحديث ونقّاد الرجال، بعيداً عن الفرضيات والقواعد الصارمة التي أفرزها المنطق الأرسطي، عندما افترض وجود حد فاصل بين القضية ونقيضها، دون أن يفسح مجالاً لمساحات تمتلك نسبة مقبولة من هذا الوصف أو ذاك. فنكون بذلك أشدّ قرباً من المنطق الحديثي الذي مارسه أجدادنا عندما تعاملوا مع هذه المسائل بدراية وحنكة فحفظوا لنا السنة ودرؤوا عنها موارد الوضع والشبهات.

ثالثاً: إعادة تشكيل قواعد نقد الرجال بمعيار المنطق المضبّب:

عمد أئمة علوم الحديث دراية ورواية منذ بدايات نشوء علم الحديث النبوي الشريف في القرون الثلاثة الأولى إلى إرساء قواعد نقدية صارمة، لضمان سلامة الحديث النبوي الشريف من آفة الوضع، أو انتشار الروايات التي يتداولها المحدّثون الضعفاء والمتروكون.

وقد عولجت المسائل بمنطق حديثي صرف أفرزته الآلة المعرفية الخصبة التي نشأت

في تربة الشريعة الإسلامية، وغذّتها أدوات اللغة العربية التي حددت معالم الصدق في القضايا المطروحة في بيئة الحديث النبوي الشريف.

ويحتل علم الجرح والتعديل شطر البقعة التي استوطنتها علوم الحديث بعد أن سخّر العلماء قواعده لنقد حَمَلَةِ الحديث الذين يمثلون طريق إسناد الحديث إلى رسول الله ρ. ولكي نعيد تشكيل أدوات معالجاتنا المفاهيمية التي توجهت صوب أدوات المنطق الأرسطي، ونسعى إلى توظيف أدوات المنطق المضبّب الذي بدأ يحتل مكان الصدارة في عصرنا الراهن، لما يتميز به من مقاربة معرفية للمنطق البشري، وما يسوده من موارد مواطن مضبّبة لا يمكن القطع بصحتها، فقد عاودنا قراءة مصنفات أئمة الجرح والتعديل وسبرنا عباراتها قبل أن نودعها في محورين أساسيين:

المحور الأول: شروط نستخدمها كمتغيرات تصف مدخلات الأنموذج الرياضي المقترح لمعالجة مسائل الجرح والتعديل. أما المحور الثاني: فهو قواعد تصلح للتوظيف ضمن الآلة المعرفية لآليات الاستدلال التي يختص بها المنطق المضبّب.

ويظهر في الجدول رقم (1) أهم الشروط التي سنستخدمها، بوصفها مدخلات في الأنموذج المنطقي الذي سنوازن من خلاله بين ما قيل عن هذا المحدّث أو ذاك، ونعكسها على شكل مستويات تستوعب مفردات هذه الشروط التي صاغها أئمة هذا العلم الجليل.

الجدول رقم (1) المتغيرات الحديثية التي استخدمت كمدخلات في الأنموذج المقترح.

المتغير	مستويات دالة العضوية لكل متغير			
السمات العلمية للناقد[20].	إمام في علمه	عالم لديه آفة تعصب	عالم في تقواه شك	غير متمكن من علمه
سبب الجرح والتعديل[21].	مفسر		مبهم	
تعارض الحكم[22].	تقديم الجرح	تقديم التعديل		التفصيل
اتفاق الأئمة[23].	متفق عليه	اتفاق مع وجود خلاف		وجود تعارض شديد
موقف الناقد[24].	متشدد	متوسط		متساهل
التعنت في الجرح[25].	معاصرة	عداوة	عصبية	يختص بصفة دون غيرها
الاختلاف بالمذهب[26].	تشيّع	ابتداع		خلاف بالمذهب العقدي أو الفقهي
آفة الابتداع[27].	داعية لبدعته	لا يدعو إلى بدعته		يروي ما يخالف بدعته
محصلة الحكم.	مرتبة مطلقة	متفق على مرتبته		بحاجة إلى دراسة

[20] الذهبي، محمد بن أحمد. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1382هـ، ج3، ص40، اللكنوي، أبو الحسنات محمد عبد الحي، **الرفع والتكميل في الجرح والتعديل**، تحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ط3، دمشق: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1407هـ، ص67.

[21] البغدادي، الخطيب. **الكفاية في علم الرواية**، حيدر آباد: مطبعة حيدر آباد الدكن، 1357هـ، ص100، اللكنوي. **الرفع والتكميل**، مصدر سابق، ص79.

[22] السخاوي، شمس الدين أبو خير. **فتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ج1، ص295. البغدادي. **الكفاية في علم الرواية**، مصدر سابق، ص96. الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير الحسني. **توضيح الافكار لمعاني تنقيح الانظار**، د.م، مطبعة السعادة، 1366هـ، ج2، ص167.

[23] البغدادي. **الكفاية في علم الرواية**، مصدر سابق، ص105.

[24] اللكنوي. **الرفع والتكميل**، مصدر سابق، ص276-283.

[25] العسقلاني، الحافظ ابن حجر. **تهذيب التهذيب**، حيدر آباد: مطبعة حيدر آباد الدكن، 1325 هـ، ج10، ص158، اللكنوي. **الرفع والتكميل**، مصدر سابق، ص307–310، الشوكاني، محمد بن علي. **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، دمشق: دار الفكر، 1998، ج1، ص378.

[26] اللكنوي. **الرفع والتكميل**، مصدر سابق، ص303 – 315، حيث ستقف على شواهد متنوعة في هذا الباب.

[27] راجحي، عبدالعزيز بن فيصل. **هدي الساري إلى أسانيد الشيخ إسماعيل الأنصاري**، الرياض: مكتبة الراشد، 2001، ج2، ص178؛ اللكنوي. **الرفع والتكميل**، مصدر سابق، ص409 ومابعدها.

لقد قام أئمة الجرح والتعديل بحبك مفردات المتغيرات الحديثية ضمن نسيج محكم، تطور مع مرور الوقت إلى منطق أصيل متماسك يمتلك أرضية نقدية رصينة قادرة على إصدار حكم نقدي موضوعي على هذا المحدّث أو ذاك. وقد أسعفت هذه المحاولات الحصيلة الميدانية لأقوال جهابذة نقاد الرجال وصيارفة الحديث التي أودعوها في كتبهم، أو تضمنتها المصنفات الخصبة بهذا المضمار الكريم.

ولا نستطيع ادعاء شمول هذه الدراسة لجميع القواعد التي وظفها أئمة الجرح والتعديل في عمليات نقد الرجال، وصيرفة خلفيتهم الحديثية، ولكنا بذلنا ما في وسعنا إلى لملمة عدد كبير منها لكي تكون هذه المحاولة قريبة من البيئة التي نحاول معالجتها بأدوات معلوماتية معاصرة، والبدايات تكون دائمة مليئة بفجوات يسعى الباحثون إلى سدّها بدراسات لاحقة تثري الموضوع، وترتقي بموضوعيته، بحيث تضعه قبالة المناهج التي ألفنا استخدامها في صياغة منهج التعامل مع المفردات المطروحة على بساط البحث.

ويظهر في الجدول رقم (2) أهم القواعد ذات الصلة المباشرة بالمتغيرات التي أودعناها في الأنموذج المعلوماتي - المضبّب، ويكثر استخدامها بين أئمة هذا العلم ورجاله.

الجدول رقم (2) ــ قواعد حديثية توجّه منطق المتغيرات المعتمدة.

المتغير	قواعد حديثية منتخبة
السمات العلمية للناقد.	§ يشترط في الجارح والمعدل العلم والتقوى والورع والصدق والتجنب عن التعصب ومعرفة أسباب الجرح والتزكية ومن ليس كذلك لا يقبل منه الجرح ولا التزكية. § إن صدر الجرح من غير عارف بأسبابه لم يعتبر به. § حق على المحدّث أن يتورع فيما يؤديه وأن يسأل أهل المعرفة والورع ليعينوه على إيضاح مروياته ولا سبيل إلى أن يصير العارف الذي يزكي نقلة الأخبار ويجرحهم جهبذا إلا بإدمان الطلب

المتغير	قواعد حديثية منتخبة
	§ والفحص عن هذا الشأن وكثرة المذاكرة والسهر والتيقظ والفهم مع التقوى والدين المتين والإنصاف والتردد إلى العلماء والإتقان وإلا تفعل فدع عنك الكتابة. § لا بد للمزكي أن يكون عدلاً عارفاً بأسباب الجرح والتعديل وأن يكون منصفاً ناصحاً لا أن يكون متعصباً ومعجباً بنفسه فإنه لا اعتداد بقول المتعصب.
سبب الجرح والتعديل.	§ يقبل التعديل من غير ذكر سببه لأن أسبابه كثيرة فيثقل ذكرها. § لا يقبل الجرح إلا مفسراً يبين سبب الجرح. لأن الجرح يحصل بأمر واحد فلا يشق ذكره، ولأن الناس مختلفون في أسباب الجرح فيطلق أحدهم الجرح بناء على ما اعتقده جرحا وليس الجرح في نفس الأمر، فلا بد من بيان سببه ليظهر أهو قادح أم لا. § لا يجب بيان سبب كل منهما إذا كان الجارح والمعدل عارفا بصيرا بأسبابهما.
تعارض الحكم.	§ الجرح مقدما مطلقاً ولو كان المعدلون أكثر. § إن كان عدد المعدلين أكثر قدم التعديل. § يتعارض الجرح والتعديل فلا يترجح أحدهما إلا بمرجح.
اتفاق الأئمة.	§ متفق على توثيقه أو تضعيفه. § هناك شبه اتفاق مع وجود أقوال قليلة معارضة للحكم بشأن المحدّث. § هناك تعارض بيّن بين أقوال الموثقين والمضعّفين.
موقف الناقد.	§ قسم منهم متعنت في الجرح متثبت في التعديل يغمز الراوي

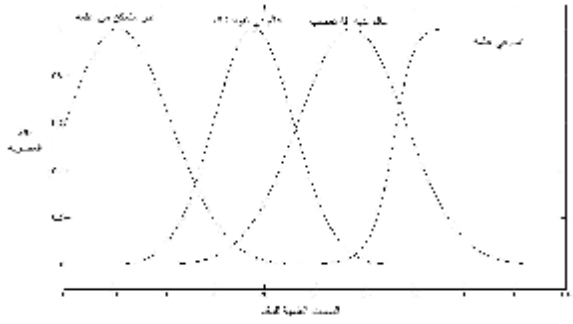
المتغير	قواعد حديثية منتخبة
	بالغلطتين والثلاث فهذا إذا وثق شخصاً فعض على قوله بنواجذك وتمسك بتوثيقه، وإذا ضعف رجلاً فانظر هل وافقه غيره على تضعيفه، فإن وافقه ولم يوثق ذلك الرجل أحد من الحذاق فهو ضعيف. ومن رجال هذا القسم: شعبة وسفيان الثوري وشعبة أشد منه. § قسم منهم متسامح يجب التدقيق في أقواله، ووضعها قبالة بقية أئمة الشأن. ومن رجال هذا القسم: الترمذي والحاكم وابن حزم. § قسم متوسط يركن إلى أقواله إذا كانت مفسرة. ومن رجال هذا القسم: الإمام أحمد بن حنبل، والدارقطني، وابن عدي.
التعنت في الجرح.	§ من النقاد من له تعنت في جرح أهل بعض البلاد، أو بعض المذاهب لا في جرح الكل فحينئذ ينقح الأمر في ذلك الجرح. § الجرح إذا صدر من تعصب أو عداوة أم منافرة أو نحو ذلك فهو جرح مردود. § لا يقبل جرح المعاصر على المعاصر، إذا كان بلا حجة لأن المعاصرة تفضي غالباً إلى المنافسة والمنافرة.
الاختلاف بالمذهب.	§ ينبغي الرجوع إلى أقوال بقية النقاد والتنقير عن سبب الجرح.
آفة الابتداع.	§ ما كل من فيه بدعة أو له هفوة أو ذنوب يقدح فيه بما يوهن حديثه ولا من شرط الثقة أن يكون معصوما من الخطايا والخطأ. § لا تقبل رواية المبتدع الداعي إلى بدعته. § تقبل رواية الراوي إذا كانت مخالفة لبدعته.

رابعاً: وصف الأنموذج المنطقي المضبّب لعملية نقد الرجال:

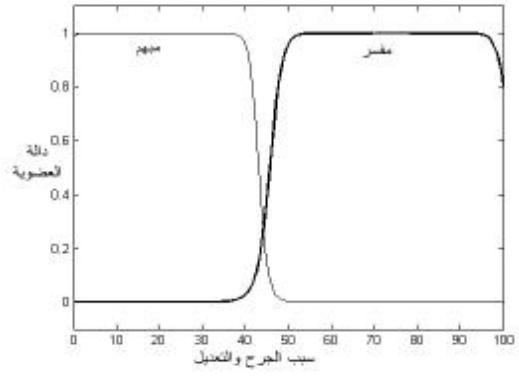
إن أهم الفروق المقامة بين الأنموذج المنطقي الأرسطي الذي نكثر من استخدامه في المقايسات العقلية للفكر والمنطق المضبّب تكمن في إضافة متغير جديد أطلق عليه دالة العضوية التي تحدد مستوى انتساب المتغير لكل حالة من الحالات التي يتم من خلالها تعريف مقدار انتمائه لكل منها. فقولنا المحدّث الفلاني "ثقة" بصيغة الجزم وفق المنطق الأرسطي التقليدي تعني أنه يتسم بإطلاق هذه الصفة وفق معيار ثنائي القيمة لا توجد قيمة وسيطة بين حديه إما ثقة وإما ضعيف. أما المنطق المضبّب فيضع دالة العضوية لكي تحدد مستوى انتمائه إلى سمة الثقة، أو خروجه عنها في ضوء الحالات التي تعالج في إطارها المسألة.

وينطبق المفهوم ذاته على المتغيرات التي يستخدمها أئمة الحديث في صيرفة الرجال وسبر مراتبهم، فلكل حالة دالة عضوية تحدد مستوى الانتماء لكل مستوى من مستوياتها. فقد يكون انتماء المحدّث بنسبة 30% إلى مستوى الثقات، و 70% إلى مستوى الضعفاء، فهو ليس ضعيفاً صرفاً، ولا ثقة، لأنه يقبع في منطقة وسيطة بين هاتين الصفتين تحدد مكانته في ميزان نقاد الرجال. وقد تزداد قناعتنا بصحة هذه العبارة المنطقية عندما نعاود مطالعة المستويات المحددة إزاء كل متغير في الجدول رقم (1)؛ حيث يظهر بجلاء وجود أكثر من عامل يؤثر القطع بالحكم على هذا الراوي أو ذاك بأساليب حدية صارمة.

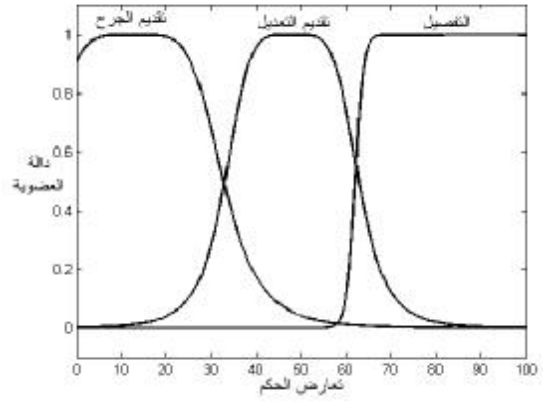
ورغم أن ميدان معالجات الحوسبة الذكية قد اقتصرت في هذه الأيام على الدوريات العلمية الصرفة فإننا سنحاول أن ندرج بين ثنايا النص بعض الأشكال الرسومية التي تصف جزءاً يسيراً من التغييرات الحاصلة في دوال العضوية لبعض المتغيرات التي تناولتها الدراسة، في حين سنترك الجزء الأكبر لتطرح في الدوريات العلمية الصرفة انظر الأشكال (3، 4، 5، 6) على سبيل المثال لا الحصر.



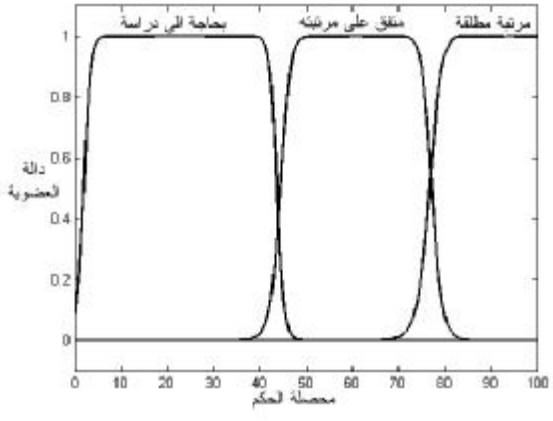
الشكل رقم (3) ــ دالة العضوية المستخدمة في وصف مستويات السمات العلمية للناقد.



الشكل رقم (4) ــ دالة العضوية المستخدمة في وصف مستويات سبب الجرح والتعديل.



الشكل رقم (5) ـــ دالة العضوية المستخدمة في وصف مستويات تعارض الحكم.



الشكل رقم (6) ـــ دالة العضوية المستخدمة في وصف مستويات محصلة الحكم.

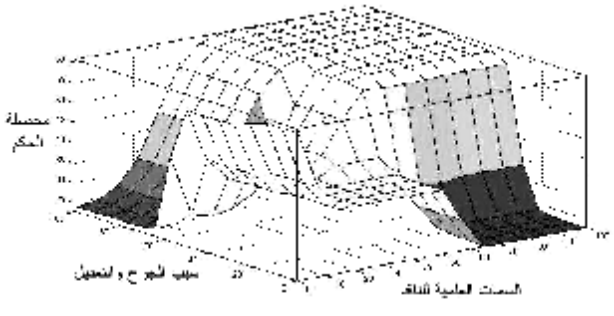
يبدو من الشكل رقم (3) بأن قيمة المتغير الذي يصف دالة عضوية السمات العلمية للناقد تتراوح بين (0-100). وإذا تناولنا مستوى الناقد غير المتمكن من علمه سنجد أن المرتبة التي يستحقها تتراوح بين (0-20) وأن لكل قيمة مرتبة تحدد مقدار انتمائها على سلّم دالة العضوية. فكلما زادت قيمة هذه المرتبة تناقص انتماؤها إلى مستوى الناقد غير المتمكن باتجاه عالم في تقواه شك، وستنعكس هذه القيمة العددية على تحديد قيمة محصلة الحكم في كل حالة من الحالات التي يصدر فيها الناقد حكمه. ويصح الأمر كذلك على بقية المستويات التي تصف هذا المتغير.

ويصح الأمر على بقية الأشكال (4، 5، 6)؛ حيث نجد أنفسنا قبالة مستويات متعددة لكل متغير قد اعتمدناه في الأنموذج المقترح؛ سبب الجرح والتعديل، تعارض الحكم، ومحصلة الحكم، وغيرها من المتغيرات، وبهذا فإن لكل مرتبة قيمة لدالة العضوية تحدد انتماءَها لتلك المرتبة كلما ازدادت قيمة دالة العضوية باتجاه القيمة (1) التي تدل على انتماء تام لتلك المرتبة، أما إذا كانت أقل من (1) فتؤشر نحو انتماء جزئي لتلك المرتبة.

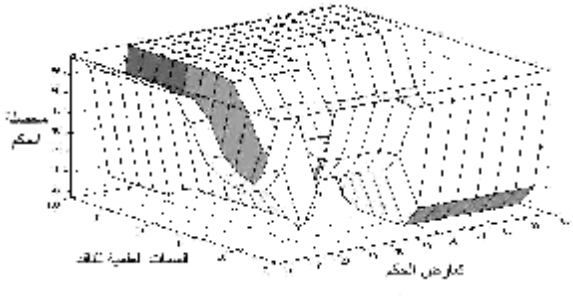
أما عملية توظيف القواعد المنطقية في بناء الأنموذج فيمكن أن تمنحنا أشكالاً

ثلاثية الأبعاد تتسم بتعقيد بالغ، ويصعب تفسيرها على العاملين بعلوم الحديث ونقاد الرجال في هذه الأيام، بيد أن تعقيدها لن يعفينا جميعاً من مسؤولية توظيفها في إعادة تقييم أو قولبة المفاهيم التي ألفنا استخدامها منذ بضعة قرون. لذا آثرنا عرض بضعة رسوم ثلاثية الأبعاد من المجموعة الكبيرة التي يوفرها لنا الأنموذج الرياضي، لكي نستقرئ ما تصفه لنا من عملية نقد الرجال، وما الحدود التي يقترحها المنطق الجديد على عملية إطلاق الوصف النقدي على هذا المحدّث وذاك. كما أنها ستسهم في تحريك علماء الرجال من سكونهم لكي يوظفوا أدوات المعلوماتية بما يسهم في إثراء الفكر الإسلامي(أنظر الأشكال 7، 8، 9، 10 على سبيل المثال لا الحصر).

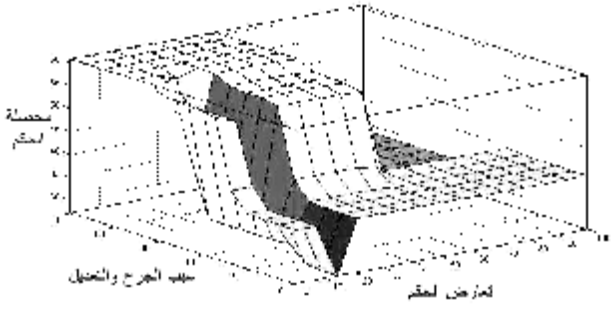
إن النتائج التي يطرحها المنطق المضبّب تتطابق تماماً مع ما ذهب إليه أئمتنا دون أن تختلف معهم، بيد أنها في الوقت نفسه تسهم في سد بعض الثغرات التي ورثناها نتيجة عدم كفاية المعلومات، أو غياب النهج النقدي المناسب لحل بعض الإشكاليات أو المسائل العويصة.



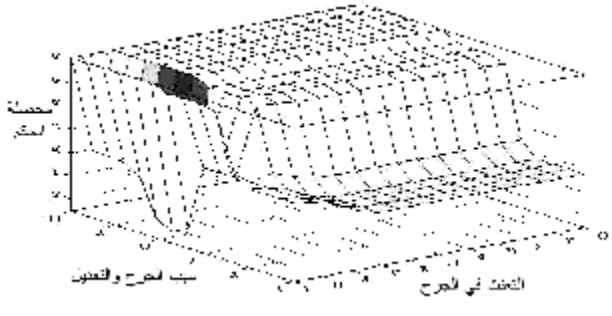
الشكل رقم (7) ــ التغير في محصلة الحكم في ضوء السمات العلمية للناقد وسبب الجرح والتعديل.



الشكل رقم (8) ــ التغير في محصلة الحكم في ضوء السمات العلمية للناقد وتعارض الحكم.



الشكل رقم (9) ــ التغير في محصلة الحكم في ضوء تعارض الحكم وسبب الجرح والتعديل.



شكل رقم (10) ــ التغير في محصلة الحكم في ضوء سبب الجرح والتعديل وسمة التعنت في الجرح.

ولكي لا نقحم عالم الحديث، وغير المتخصص بالحوسبة الذكية في نقاشات

منطقية، وتحليل معلوماتي صوري، سنحاول أن نلفت انتباهه إلى الشكل (10)[28]. يبدو واضحاً بأن آثار التعنت في الجرح قد حصرت قيمة محصلة الحكم بمستوى 30% مما يفقدها أهميتها في حدود غياب سبب الجرح (عندما يكون الجرح مبهماً غير مفسر). في حين نلاحظ ارتقاء قيمة محصلة الحكم من 40 % باتجاه 60% كلما ازدادت الشواهد المفسرة والمبررة التي اعتمدها الناقد المتشدد إزاء راو بذاته. وهو أمر يتطابق إلى حد كبير مع المنهج النقدي لأئمة الحديث ونقاد الرجال.

كذلك يبدو واضحاً من الأشكال الثلاثية الأبعاد غياب وصف المرتبة المطلقة عن المحدّثين، لأن قيمة محصلة الحكم لم تزد في جميع الأحوال على 60%، الأمر الذي يقع ضمن دالة عضوية المتفق عليه. انظر الشكل (6).

وهو أمر يتطابق إلى حد كبير مع أرضية إصدار الحكم بصدد رجال الحديث، حيث أن هناك على أرض الواقع ثمة تأرجح بين مرتبة وأخرى، حيث تؤدي المعايير التي يعتمدها الناقد دوراً كبيراً في تحديد انتمائه من عدمه انتمائه عند كل مرتبة من المراتب. فإطلاق أئمة الحديث اصطلاح؛ ثقة، أو ثبت، أو ضابط، أو متقن، أو حافظ على محدّث بذاته لا يعني أنه قد استحق هذه الصفة بإطلاق عبارتها. فالحفظ، والإتقان، أمور نسبية تختلط مادتها بنسيج الهوية الإنسانية التي قد يلتصق بها صفات أخرى تسهم في تغيير دلالتها باختلاف الزاوية المنظورة المراد معالجتها. بمعنى آخر، أن معيار كل صفة من هذه الصفات يتأرجح بين مجموعة من القيم النسبية التي تعد جزءاً من قيمة حقل التغير الواقعة ضمن مستوى صفة الحفظ، أو الإتقان، أو الثقة، وغيرها من الأوصاف، وهذه أمور ينبغي أن تبقى راسخة في أذهاننا على الدوام، لأن المعايير البشرية نسبية، وتفتقر إلى نقطة مرجعية تحدد تخومها بالنسبة لمعيار محدد، أما العلم الإلهي فهو الوحيد الذي يتسم بالصفة المطلقة، ولا يفتقر إلى تخوم تحدد ماهيته عن بقية الماهيات التي تشترك معه في البيئة التي يستوطن فيها.

[28] لم نناقش جميع الأشكال المنتخبة من عملية التحليل المنطقي للمسألة لكي لا يخرج البحث من دائرة علم الحديث فيدخل في دائرة المعلوماتية، والمنطق المضبّب. حاولنا التركيز في النقاش على شكلٍ واحد، وتركنا بقية الأشكال لكي يمعن القارئ نظره في تفاصيلها.

وإذا حاولنا توظيف أنموذج المنطق المضبّب على مجموعة من نقاد الرجال وجهابذتهم، فسنحصل على مجموعة متباينة من نقاط التقييم التي يمكن أن نعدها مناراً يمكن أن يستهدي به العاملون في ميدان الحديث النبوي عند الموازنة بين أقوال النقاد في هذا الراوي أو ذاك، انظر الجدول رقم (3).

بيد أن ما نريد لفت الانتباه إليه هو أن قول الناقد في مسألة محددة لا يمكن أن يعد معياراً فاصلاً لتحديد محصلة الحكم النهائية التي تحدد مرتبة عبارته النقدية إزاء راوٍ محدد وموازنتها مع بقية أقوال النقاد. من أجل هذا يعمد المتخصصون في ميدان الجرح والتعديل إلى تدقيق الأقوال في ضوء ما نقل من معلومات عن الناقد، وطبيعة العوامل الحاكمة لقرارهم النقدي تجاه الراوي الذي تدور حوله رواية تستقر في تربة مسألة فقهية، أو عقدية، على سبيل المثال، لكي تكون الموازنة النقدية منصفة في كفتي الحاكم والمحكوم عليه.

الجدول رقم (3) ــ مقارنة بين نتائج الأنموذج المنطقي عن نقاد الرجال.

الناقد	السمة العلمية	سبب الجرح والتعديل	تعارض الحكم	اتفاق الأئمة	موقف الناقد	التعنت في الجرح	الاختلاف بالمذهب	آفة الابتداع
يحيى بن سعيد القطان.	إمام في علمه	...	تقديم الجرح	....	متشدد	...	...	...
عبد الرحمن بن مهدي.	إمام في علمه	...	تقديم الجرح	...	متشدد	...	...	...
الترمذي.	إمام في علمه	...	التفصيل	...	متوسط	...	...	...
أحمد بن حنبل.	إمام في علمه	...	التفصيل	...	متوسط	...	...	...
الجوزجاني	عالم لديه آفة تعصب	...	تقديم التعديل	...	متساهل	يناصب الكوفيين العداء	خلاف مذهبي	...

إن الحقول الفارغة تؤشر إلى ضرورة توافر معلومات تفصيلية عن محدّث بذاته لكي نستطيع الحكم على القول الذي نقل عن الناقد الفلاني بصدده. ولكي نجعل المسألة أكثر وضوحاً سنتناول مسألة محددة تتعلق بحكم الإمام عبد الرحمن بن مهدي على علي بن صالح بن حي[29]. فقد اتفق الأئمة على توثيقه مثل: يحيى بن معين، والنسائي. بيد أن فقرتي الاختلاف بالمذهب كان علي متشيّعاً، كما أنه لم يكن يدعو إلى بدعته، قد نجم عن هذه المتغيرات حصول تغيير في محصلة الحكم إزاء ما نقل عن ابن مهدي، بحيث انخفضت قيمتها إلى قيمة رقمية مقدارها (42%) مما تجعل حكمه في مرتبة بحاجة إلى دراسة ضمن مستويات محصلة الحكم انظر الجدول رقم (1). وبهذا نستطيع القول أنه لا يركن إلى قوله، كما أنه يجب مراعاة متغيرات أخرى لإصدار الحكم بشأن علي بن صالح[30].

الخاتمة:

قبل أن نتحدث عن قدرة الأنموذج المقترح في توفير بيانات دقيقة عن المسألة المطروحة ضمن هذا البحث، نود أن نؤكد أهمية بذل ما في وسعنا لإدخال تقنيات المعلوماتية والذكاء الاصطناعي في دراساتنا التي تتناول العلوم الشرعية بمختلف أشكالها لكي نستطيع مواكبة الثورة المصاحبة للتدفق الرقمي للمعلومات في عصرنا الراهن. لأن انتشار الوسائط الرقمية، والكتب والمكتبات الإلكترونية قد وضعنا أمام حتمية إعادة تشكيل الأدوات المعرفية التي نسبر من خلالها السيل الهائل من البيانات والمعلومات التي تعجز أدواتنا التقليدية عن الإحاطة بها، أو هضم محتوياتها المعرفية.

لقد وجدنا ثمة نقاط كثيرة للالتقاء بين المنطق المضبّب والمنطق الحديثي الذي وظفه أئمة الرجال عندما وقفوا إزاء ما نقل عن رواة الحديث، من حيث كيفية الموازنة بين مختلف أشكال الروايات المنقولة عنهم، خاصةً عندما تظهر بيانات تشير إلى وجود خطأ في رواية ثقة، أو شواهد تؤكد صحة رواية ضعيف لا يؤبه به. ولما كانت عملية

---

[29] الذهبي. **ميزان الاعتدال**، مصدر سابق، ج3، ص123.

[30] الرزو، حسن. "منهج الإمامين يحيى بن القطان وعبد الرحمن بن مهدي في الرواية عن المحدّثين الضعفاء"، **مجلة الأحمدية**، ع11 (2002)، ص191.

توظيف تقنية المعلومات للمعارف الإسلامية لا تعني إيداع العلوم ومصنفاتها في الوسائط الرقمية فحسب، بل توظيف المنهج المعلوماتي لتفسير البيانات ومعالجتها بمنطق تسري قواعده على مساحة واسعة من مفرداته، ولهذا نحن بحاجة ماسة إلى نماذج متكاملة تمتلك القدرة على معالجة الكم الهائل من المصنفات العلمية التي تركها جهابذة علماء المسلمين، واستثمار الخصوبة المعرفية التي تتميز بها، لإنشاء أنساق معرفية أكثر شمولاً يفتقر إليها الفكر الإسلامي المعاصر.

لقد تم التوصل إلى نقطة بداية، يمكن من خلالها أن نصل إلى أنموذج محوسب يمتلك القدرة على تمييز أقوال نقاد الرجال في هذا الراوي أو ذاك، وفي ظل تشابك مجموعة من العوامل المتداخلة، التي قد يصعب على غير المتقدمين في هذا الشأن الوصول من خلالها إلى مقاربة موضوعية بين الأقوال المنقولة عنهم.

بيد أننا بالمقابل لا ننكر وجود ثغرات معرفية في عملنا بحاجة إلى جهد بحثي مستمر للارتقاء بأداء هذا الأنموذج، أو الوصول بقراراته إلى مستوى أكثر دقة. من أجل هذا فنحن نطالب أنفسنا، وندعو الباحثين المتخصصين في الحوسبة الذكية إلى تطوير الأنموذج المنطقي باتجاهات جديدة تشمل:

- زيادة عدد القواعد المنطقية التي ترتكز إليها آلة الاستدلال المنطقي عبر سبر بيانات أكثر تفصيلاً من كتب الجرح والتعديل للارتقاء بكفاءته.
- إضافة متغيرات جديدة كمدخلات للأنموذج لزيادة المساحة الموضوعية التي يعالجها.
- إعداد هيكلة لنماذج موازية تناقش دلالة عبارات توثيق الرجال أو تجريحهم، لكي تتكامل دائرة نقد الرجال في أنموذج مضبّب أكثر تكاملاً.
- استخدام آليات جديدة للذكاء الاصطناعي في معالجة مسائل حديثية مشابهة مثل: الشبكات العصبونية Neural Networks، أو التنقير المعلوماتي Data Mining، أو الخوارزميات الجينية Genetic Algorithms، للموازنة بين النتائج التي يمكن الوصول إليها باستخدام كل آلية من هذه الآليات لاختيار أفضل أنموذج يقارب وصف مسائل الجرح والتعديل.

صدر حديثاً عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
و مكتبة الشروق الدولية في القاهرة

كتاب من القطع المتوسط 200 صفحة
للأستاذ الدكتور طه العلواني

كتاب استغرق إعداده ما يزيد عن عقد من الزمان ليجيب عن مجموعة مهمة من التساؤلات الخطيرة!

منها: هل شَرَعَ الله- تعالى- عقوبةً دنيويَّة هي (القتل حدّاً) على من يتغيَّر اعتقاده من البشر؟! وهل جاء كتاب الله وسنة رسوله- صلى الله عليه وآله وسلم- بحدّ أو عقوبة شرعيّة بقتل من تغير اعتقاده لأيّ سبب من الأسباب؟! وهل قَتَل رسولُ الله – صلى الله عليه وآله وسلم- من ارتدَّ ولم يرتكب شيئًا آخر في مكة أو المدينة طيلة حياته؟! وهل أجمعت الأمة على وجوب قتل (المرتد أو من تغيّر اعتقاده) في عصر الإجماع؟! وهل حارب الصديق- رضي الله عنه- (المرتدين) لمجرد كونهم غيروا اعتقاداتهم القلبية، أو لأنهم- إضافة لذلك- قد حملوا السلاح، وحاولوا الخروج على النظام العام، وتدمير وحدة الأمة الناشئة، وتفتيت الجماعة المؤمنة؟! وهل يمكن تحقُق (الاعتقاد القلبيّ) أيّ اعتقاد كان بسيف القهر والإكراه؟!

هذه الأسئلة وغيرها هي محاور هذه الدراسة، وهي حلقة من سلسلة دراسات في مراجعة إشكاليات تراثنا الإسلامي من منطلق الالتزام به، ومراجعته في نور هداية المصدر المنشئ: القرآن المجيد، وبيانه الملزم في صحيح السنّة النبويّة المطهرة؛ باعتبار ذلك أهم مناهج المراجعة والإحياء والبعث والتجديد لتراثنا من داخله.

نظرات نقدية للبرمجة اللغوية العصبية:
نقد الأسس الفلسفية والمنهجية والثقافية والنفسية

عبدالله البريدي*

مدخل:

يعد التدريب من أهم الوسائل التي تحقق أهداف الأفراد ورؤى منظمات الأعمال، وتحقق كذلك أهداف التنمية الوطنية الشاملة وتنفيذ برامجها في مختلف المجالات،[1] ذلك أن التدريب أسلوب ذكي لتغيير الاتجاهات وإكساب مهارات ومعارف جديدة، وتغذية المهارات والمعارف الموجودة وتفعيلها، من خلال تبني وتطبيق نماذج ونظريات التعلم الفعالة، على نحو يحقق أعلى درجة ممكنة من الإتقان في الأداء والفعالية والجودة. وهذه النماذج والنظريات يجب أن تتلاءم مع طبيعة المتدربين وبيئة التدريب؛ إذ يتعين مراعاة المتدرب وخلفيته الثقافية، والعلمية، والنفسية، والاجتماعية، وأنماط تفكيره، وغايته من التدريب، ومستويات الدافعية الداخلية لديه، وطبيعة عمل المتدرب، وطبيعة المهارة المستهدفة. كما يتعين مراعاة ثقافة المنظمات واستراتيجيتها وفلسفتها ومناخها التنظيمي، وطبيعة الهيكل التنظيمي وشكله.[2] وقد انتزع التدريب أهمية كبيرة في مباحث "السلوك التنظيمي" المعاصر (الغربي) وأدبياته؛ فزادت عدد الأبحاث المنجزة في مختلف القضايا المتعلقة به، بل وخُصصت له العديد من الدوريات العلمية المحكّمة.[3]

---

* دكتوراه في إدارة الأعمال، تخصص السلوك التنظيمي، عضو هيئة تدريس في قسم إدارة الأعمال، جامعة القصيم، beraidi2@yahoo.com.

[1] الشاعر، عبدالرحمن. **أسس تصميم وتنفيذ اللبرامج التدريبية**، الرياض: دار ثقيف، 1412هـ، الشقاوي، عبدالرحمن، **التدريب الإداري للتنمية**، ط2، الرياض: مطابع سمحة، 1413هـ.

[2] البريدي، عبدالله. "التدريب ومستقبله في العالم العربي: الإبداع والخصوصية الثقافية شرطان للفعالية الحضارية". مؤتمر الاستشارات والتدريب، المنظمة العربية للتنمية الإدارية، بيروت، 5-9 /6/ 2005.

[3] انظر مثلا:=

وبنظرات متمعنة في عالم أو "سوق" التدريب في عالمنا العربي، نجد أنه يعج بعشرات البرامج التدريبية "المستوردة"، التي تقوم على نهج "النقل الميكانيكي للأفكار" بالذات من الثقافة الغربية. ومن جملة البرامج التدريبية "المستجلبة" إلى باحات التدريب والتطوير في عالمنا العربي ما يُعرف بحقل "البرمجة اللغوية العصبية" NLP (أو البرمجة اختصاراً). إن الاهتمام بالمبرمجة اليوم أصبح (موضة) من (الموضات) الثقافية التي ما إن تنقشع حتى تحل مكانها موضة أخرى في فضاء ثقافي يرحب بالأفكار ولا يصنعها.

وثمة سمات ومؤشرات في البرمجة يتعين التفطن لها؛ ومن ذلك أنها تعتمد على المنهج النفعي (سيأتي توضيح ذلك بالتفصيل) وغير ذلك من المسائل المنهجية. والحقيقة أن الباحث لم يكن حينذاك على دراية بالأسس الفلسفية للبرمجة لعدم وقوفه على المصادر الأصلية لها؛ إذ إن البرمجة لم تكن من جملة اهتماماته الأساسية، فذهب بضع سنوات وهو يحمل ذات القناعات حيال البرمجة، وكان الباحث طيلة تلك الفترة يسرّب بعض النتائج "المبدئية" إلى بعض الباحثين والمتخصصين ويجد تفاوتاً كبيراً في الآراء.

ثم ما لبثت البرمجة أن انتشرت بشكل فاق توقعات الباحث وغلبت تقديراته، فتنافست مراكز التدريب، وعكف كثير من المدربين المرموقين في العالم العربي على التبشير بها، وجعلت جحافل الترويج للبرمجة تقرع كل أذن، وتقع على كل عين، واحتدم النقاش بين مؤيدين ومعارضين. ومع شيء من القراءة والنقاش اتضح للباحث معالم جديدة في البرمجة زادت من الإشكاليات والمخاوف السابقة، فقرر أن يبدأ رحلة أخرى مع البرمجة، رحلة أكثر عمقاً؛ تمكنه من الوقوف على جوهرها، فكان عليه أن يتفحص الفلسفة التي تقوم عليها البرمجة، مروراً بأطرها الثقافية والنفسية. وخلص

=- Goldstein, I., *Training in Organizations: Needs, assessment, development, and evaluation*, (2nd edition), Monterey, CA: Brooks/ Cole, 1986.

- McKenna, E., *Business psychology & organizational behaviour, Hove: Lawrence Erlbaum Associates*, Publishers, 1994.

- McCormick, E. and Ilgen, D., *Industrial and organizational psychology*, 8th edition, London: Routledge, 1985.

أما الدوريات العلمية المتخصصة في التدريب، فانظر مثلاً:

- Training and Development
- Journal of European Industrial Training

الباحث بعد ذلك كله إلى كتابة بحث تحليلي نقدي تضمن بعض النتائج التي رأى أنها جديرة بالعرض والنقاش في الساحة العلمية والثقافية.

ويقر هذا البحث بالأهمية المتزايدة للتدريب في مجالات التطوير والتنمية على المستويات الفردية والجماعية والمؤسسية والوطنية، ذلك أن التدريب الفعال يعمل - بشكل مؤثر- على تغيير الاتجاهات الموجودة، وخلق اتجاهات جديدة، وإكساب المهارات والمعارف على نحو يزيد من تأهيل المتدربين، ويشجعهم على تطبيق ما تعلموه في بيئة عملهم على نحو متقن، لاسيما وأن العمل في العصر الحالي بات يتطلب قدراً أكبر من الإتقان، والفعالية، والكفاءة، والتكيف السريع، والذكي مع المتغيرات.[4]

ثمة شروط أساسية في هذا البحث يجب توافرها في التدريب في عالمنا العربي، لكي يحقق التدريبُ "الفعاليةَ الحضاريةَ،" التي تتعدى أطر الفعالية الاقتصادية والتقنية والإدارية والاجتماعية بمفهومها الضيق وإطارها التجزيئي، بحيث يصبح التدريب في العالم العربي والإسلامي إحدى الوسائل الذكية للتغيير والتطوير والتنمية، لتنفيذ خطط مشروع التحضر العربي الإسلامي وبرامجه.[5]

وتأسيساً على ما سبق، تتمحور مشكلة البحث حول مدارسة واستكشاف البنية المعرفية — الابستمولوجية- والثقافية والنفسية للبرمجة في ضوء إطارنا الثقافي، وفق الفكر الإسلامي بثوابته ومنطلقاته. ويستخدم البحث المنهج التحليلي النقدي، من خلال تحليل ونقد حقل البرمجة؛ من حيث المنطلقات الفلسفية والثقافية والآثار والانعكاسات الثقافية والنفسية. ويؤمن العمل التحليلي النقدي في هذا البحث بوجوب دوران الحركة النقدية في فلك التحليل الحضاري، الذي يتفهم تموضع الثقافة في مسار التحضر ووظيفتها، ويدرك سير الأمة وتقلباتها في هذا المسار. ومع استنفاد الوسع للتلبس بهذه الصفة، لا يدّعي البحث أنه حقّق نجاحاً كبيراً في القيام بهذه المهمة العسيرة. ونحن في هذا السياق نؤكد على أهمية وجود محاولات جادة في سبيل رسم الإطار النظري

[4] البريدي، عبدالله، التدريب ومستقبله في العالم العربي، مرجع سابق.
[5] المرجع السابق.

والمفاهيمي والمنهجي والإجرائي للحركة النقدية الثقافية الحضارية، مع ما يستدعيه ذلك من "التسامح" عند التعاطي مع تباشير المحاولات المنهجية لتلك الحركة؛ إذ يمنحها ذلك التسامحُ فضاءً فكرياً وشحناً نفسياً يدفعانها لمزيد من البلورة والنضج.

ويتعين علينا الإشارة إلى بعض القضايا المنهجية الهامة، التي تشكل إطاراً يساعد على فهم الممارسة التحليلية النقدية في هذا البحث؛ ومنها أن الممارسة التحليلية النقدية للبرمجة ستوجّه بشكل رئيس إلى إطارها وفلسفتها ونسقها العام، دون ملامسة تفاصيلها وتقنياتها وطرقها العملية؛ إلا على سبيل إيراد بعض الأمثلة والشواهد على ما نسوقه في تلك الممارسة. كما أن هذه الممارسة لا تدعي الإتيان على كافة القضايا المهمة المتعلقة بحقل البرمجة، وذلك طلباً للاختصار والتركيز، مع الإشارة إلى أهمية وجود دراسات أكثر تفصيلاً وعمقاً، إضافةً إلى أن العمل التحليلي النقدي اتكأ على مقولات منظري الحقل ورؤاهم وفلسفتهم ، ممن يشهد لهم بالريادة والتأثير النظري والعملي في حقل البرمجة. أما تناول العمل التحليلي النقدي، فهناك بعض الجوانب المتعلقة بالمتخصصين في البرمجة في العالم العربي الإسلامي، دون الدخول في مناقشة تفصيلية لآرائهم حيال البرمجة فلسفياً ونظرياً وتطبيقياً، مع إيمان الباحث بأهمية ذلك، لانطواء بعضها على ما يستوجب العمل النقدي الجاد.

ولتسهيل عرض نتائج البحث، فقد تم تقسيم البحث إلى ثلاثة محاور: المحور الأول يتعلق بالتعريف بالبرمجة من حيث تاريخها وأسسها ومبادئها وانتشارها وفعاليتها، ويتضمن المحور الثاني قراءة نقدية في أسس البرمجة، أما المحور الثالث فسوف يتضمن بعض الوقفات المنهجية والثقافية مع البرمجيين العرب.

أولاً: التعريف بالبرمجة

1. نشأة البرمجة ومفهومها

البرمجة حقل معرفي نشأ وتبلور في السبعينات من القرن الماضي الميلادي على أيدي مجموعة من المنظرين والفلاسفة الغربيين أبرزهما على الإطلاق الأمريكيين: ريتشارد

باندلر (1950) Richard Bandler وجون جريندر (1940) John Grinder، ويمكننا إرجاع البدايات إلى أوائل 1970م حين دعا بوب سبيتزر Bob Spitzer - وهو ناشر للكتب المتخصصة في مجال السلوك – ريتشارد باندلر إلى حضور برامج تدريبية كانت تقيمها كل من فريتز برلز وفيرجينيا ساتر -سنعرف بهما لاحقاً-، ثم طلب سبيتزر من باندلر أن يقوم بعملية تفريغ المادة العلمية لبرامج فريتز برلز من أجل تجهيزها للنشر، وقد كان باندلر آنذاك طالباً في مرحلة البكالوريوس في جامعة كاليفورنيا، وقد بدأ في تلك الأيام بالمشاركة ببعض ورش العمل والجلسات العلاجية في مجال العلاج الجشطالتي، حينها دعا باندلر الدكتور جون قريندر الذي كان أستاذاً مساعداً في اللسانيات، لمساعدته على نمذجة طريقته الخاصة في العلاج من خلال استخدام النظريات والنماذج اللغوية. وقد أثمر هذا التعاون بينهما الذي أمتد لعدة سنوات، وتوج بتأليف بعض الكتب التي تعد اللبنة الأولى في مجال البرمجة.[6] وقد شاركهما في تأسيس هذا الحقل وتأطيره وتطويره عدد من المنظرين الآخرين أمثال: الكاتب والمدرب والمستشار الأمريكي روبرت ديلتس (1955) Rober Dilts، والمدربة والكاتبة الأمريكية جوديث ديلوزير (1947) Judith Delozier.[7]

والرصد التاريخي للبرمجة يقضي بأن نأخذ في الاعتبار حقيقة أن هذا الحقل قد تأسس على بعض الرؤى الفلسفية لمجموعة من الفلاسفة والعلماء والمتخصصين الغربيين، وقد يكون ملائماً أن نتتبع على نحو مكثف أبرز المساهمين في حركة تطوير

---

[6] لجريندر وباندلر العديد من الكتب التي تعدّ المراجع الأساسية للبرمجة. من هذه الكتب ما يلي:

- Grinder, J. and Bandler, R., *The structure of magic 1-2*, Science and Behaviour Books, 1975-6.
- Grinder, J. and Bandler, R., *Trance-Formations, Neuro-Linguistic Programming and the structure of hypothesis*, Real People Press, 1981.
- Bandler, R. and Grinder, J., *Frogs into princes*, Real People Press, 1979.
- Bandler, R., *Using your brain for a change*, Real People Press, 1985.

[7] انظر مثلاً:

- Grinder, J., Bandler, R., and DeLozier, J., Patterns of hypnotic techniques of Milton H. Ericson, MD, Meta Publications, 1977.
- Dilts, R., Applications *of Neuro-Linguistic Programming: A practical guide to communication, learning and change*, CA: Meta Publication, 1983.

فلسفة البرمجة ومبادئها وتطبيقاتها في حركة التعريف بهذا العلم وظروف نشأته؛ إذ إن ذلك التتبع يثري تحليلنا التاريخي للبرمجة، من خلال التعرف على خارطة الأفكار المحورية، وبواعث التأسيس وسياقاتها التاريخية والجغرافية.

ويتعاطى حقل البرمجة مع الظواهر الإنسانية من خلال ثلاثة مكونات، هي: الجهاز العصبي Neuro واللغة Language والبرمجة Programming، وهذه المكونات الأساسية أعطت للحقل اسمه المعروف (البرمجة اللغوية العصبية) Neuro-Linguistic Programming (NLP). وتشير الأدبيات إلى أن البرمجة تعني القدرة على اكتشاف واستخدام البرامج العقلية المخزنة في العقول، والتي نستخدمها في اتصالنا بأنفسنا، أو بالآخرين دون وعيٍ منا. أما اللغة فتشير إلى قدراتنا على استخدام اللغة بنوعيها الملفوظ وغير الملفوظ؛ للكشف عن أسلوب تفكيرنا وماهية اعتقادنا، وأنظمة الاتصالات اللغوية، وتشتمل على: الصور، والأصوات، والمشاعر، والتذّوق، والشم، واللمس، والكلمات. أما العصبية فيقصد بها الجهاز العصبي (العقل)، والذي يعمل على ترجمة تجاربنا حول المراكز الحسية، وهي: النظر، والسمع، والإحساس، والشعور، والشم، والتذوّق.[8]

ولعلنا نورد هنا بعض التعريفات للبرمجة، مع الحرص على إثبات تعريفات كبار منظري حقل البرمجة وفلاسفته.

- يعرّف ريتشارد باندلر البرمجة بقوله: "البرمجة اللغوية العصبية اتجاه (أو توجه) و منهجية يخلفان أثراً من جراء تطبيق بعض التقنيات."[9]

- يقرر جون جريندر بأن البرمجة هي: "استراتيجية تعلم مسرعة لاكتشاف وتفعيل الأنماط في العالم المحيط بنا."[10]

---

[8] انظر مثلاً:

- Alder, H., *NLP for managers*, London: Judy Piatkus, p. 9-10

- التكريتي، محمد، مرجع سابق.

[9] O'Conner, J., *NLP workbook*, London: Element, 2001, p. 2

[10] Ibid, p. 2 .

- في حين يذهب روبرت ديلتس إلى أن "البرمجة اللغوية العصبية هي كل ما يحقق النتائج."[11]

- ويعضد هذه المعاني ما جاء في موسوعة البرمجة[12] المُعَدّة من قبل اثنين من أبرز رواد البرمجة ومنظريها، وهما روبرت ديلتس وجوديث ديلوزير؛ إذ يقولان إن "البرمجة اللغوية العصبية مدرسة فكرية نفعية -فلسفة للعلوم- تعالج المستويات المتعددة في الإطار الإنساني."[13]

وسنعرض لتعريفات أخرى للبرمجة في سياق تحليلنا لبعض الأسس الفلسفية والثقافية والنفسية، وقد رأى الباحث أن عرض تلك التعريفات في تلك المواضع ألْيق وأكثر فائدة في الجانب التحليلي والنقدي، كما أن ذلك يجنبنا التكرار.

وتتكئ البرمجة على منظومة من الأسس المحورية تعرف بـ "أركان البرمجة" وتتمثل الأركان في الآتي:[14] كفاءة الشخص الممارس للبرمجة؛ إذ يتوقف النجاح على مقدار كفاءته في استخدام تقنيات البرمجة وطرائقها، والالتزام بمبادئ البرمجة بوصفها "مسلماً بها" في تطبيق التقنيات المختلفة للبرمجة، والإجراءات التنفيذية، وتحقيق أعلى درجة ممكنة من الألفة Rapport مع العملاء عند ممارسة البرمجة، تحديد الهدف المراد تحقيقه بشكل واضح، وإرهاف الحواس لجمع المعومات المطلوبة لتحقيق الهدف المنشود، والتمتع بالمرونة، وذلك بتغيير التقنية المستخدمة في حالة فشلها.

2. مبادئ البرمجة:

بالرجوع إلى أدبيات البرمجة، يتضح لنا أن للبرمجة مجموعة من المبادئ الأساسية أو المسلمات Prepositions أو المعتقدات Beliefs والتي تعد بمثابة الفلسفة الموجهة

---

11 Ibid, p. 2 .

12 Dilts, R. and Delozier, J., "Encyclopedia of systemic NLP and NLP new coding", available in the internet at: www.nlpuniversirypress.com.

13 Ibid, (see the section of the letter N). .

14 O'Conner, J., p. 3-4.

للبرمجة، وتشمل مبادئ عدة نجملها فيما يأتي[15].

تنبثق استجابة الناس من خبراتهم وتجاربهم الشخصية وليس من الحقيقية المحيطة بهم، وهذا المبدأ تجسيد للفكر المحورية "الخريطة ليست الواقع"، كما أنه من المفضل أن تمتلك أكبر قدر ممكن من الخيارات والبدائل، إضافة إلى أن الناس دائماً يسعون إلى تحقيق أقصى ما يمكن في ضوء الخريطة الذهنية للواقع،كما يعمل الناس بشكل متقن وفق استراتيجياتهم التي يختارونها، غير أنه يمكن أن يخفقوا في تحقيق بعض النتائج من جراء الاختيار غير الموفق للاستراتيجيات. ولا ننسى أن للأعمال التي يقوم بها الناس أهدافاً محددةً، فضلاً على أن وراء كل سلوك إنساني نية إيجابية، أما العقل اللاواعي فهو يعمل على إيجاد التوازن مع العقل الواعي. ولا يتوقف المعنى في عملية الاتصال التي يقوم بها الإنسان على المعنى الذي يريده، بل على الاستجابة التي يتلقاها من الطرف الآخر في عملية الاتصال. ويسعى الإنسان إلى توفير كافة الموارد والطاقات التي يحتاجها، ويستطيع أن يوجد ما يحتاجه منها. كما يكوّن عقل الإنسان وجسده نظاماً واحداً يتفاعلان فيما بينهما، ويتبادلان التأثر والتأثير. ويعالج الناس كافة المعلومات من خلال حواسهم، مما يجعل تطوير حواسهم معيناً لهم على التفكير بشكل أفضل. أما نمذجة الأداء المتميز فهو يقود إلى تحقيق الامتياز (أي التعرف على الطريقة التي يستخدمها المتميزون ومحاكاتها من قبل الآخرين)، وبناء على ذلك إذا أراد الناس أن يفهموا، فإن عليهم أن يعملوا، فالتعلم إنما يحصل بالفعل وبذل الجهد.

3. انتشار البرمجة وفعاليتها

يعدّ كتاب الدكتور محمد التكريتي أولى المحاولات في نقل البرمجة إلى العالم العربي، وشارك مع الدكتور التكريتي عدد من المدربين في منتصف التسعينيات، في عقد العديد من البرامج التدريبية في منطقة الخليج، منهم الدكتور صلاح الراشد والدكتور نجيب الرفاعي. وقد بلغ عدد تلك الدورات المئات خلال فترة وجيزة، ثم انتشرت في بقية

15 See, O'Conner, J., p. 5-6, Alder, H., p. 24-32.

الدول كسوريا ولبنان والأردن ومصر. وشهد عام 2000 تأسيس الاتحاد العربي للبرمجة اللغوية العصبية على أيدي المدربين السابقين، هذا مع ملاحظة أنه في عام 1993 تم تأسيس الاتحاد العالمي للبرمجة The International NLP Trainers Association (INLPTA)، أي أن الفارق لم يكن كبيراً، قياساً على حركة نقل أو استيراد الأفكار في العالم العربي. وقد زاد عدد المراكز التي تخصصت في تنفيذ برامج التدريب للبرمجة في العالم العربي والتي تمنح شهادات التأهيل.

وبالنظر إلى حجم الانتشار الواسع وتعدد درجات التأهيل في البرمجة، تبرز الحاجة إلى تحديد مستويات الفعالية للبرمجة في مجال التدريب في عالمنا العربي والإسلامي.

والفعالية التي نؤمئ إليها في هذا المبحث، ونتطلع لأن تتسم بها البرمجة، وغيرها من برامج التدريب، هي فعالية من نوع خاص، ترتقي بالتدريب إلى درجة "الفعالية الحضارية". وهذا اللون من التدريب، يسهم في تنفيذ برامج التطوير والتنمية لمشروع التحضر العربي الإسلامي، وتحقيق غاياته وتنفيذ مفرداته. وثمة شروط أساسية للتدريب الفعال حضارياً. وتحديدنا لتلك الشروط يعيننا منهجياً في الحكم على مدى فعالية التدريب للبرمجة، اعتمادا على ذلك المحك، ويمكننا اختزالها في شرطين كبيرين هما[16]:

الشرط الأول مراعاة الخصوصية الثقافية: وذلك بوجوب مراعاة الفكر، والممارسة التدريبية للمنظومة الثقافية، والإطار الحضاري للمجتمع، والتناغم مع نزعته الابستمولوجية والفلسفية، والباحث يعدّ ذلك شرطاً رئيساً لنجاح التدريب في أداء وظائفه النفسية والفكرية والمهارية والعلمية بالنسبة للأفراد والمنظمات على نحو يمكّن من تحقيق الأهداف والتطلعات والرؤى. وهذا لا يعني ولا ينفي البتة أهمية وجود حركة تثاقف نشطة، وتبادل معرفي مستمر في مجال العلوم والتدريب، بين مختلف الثقافات. ولكننا نشدد على ضرورة وضوح الأنساق الثقافية على خارطة الإنتاج العلمي والفكر والممارسة التدريبية، والحرص على تحقيق الخصوصية الثقافية والحضارية للنهج التدريبي العربي الإسلامي.

[16] البريدي، عبدالله. "التدريب ومستقبله في العالم العربي"، مرجع سابق.

أمّا الشرط الثاني فهو الإبداع، ويتوافر الإبداع على مجموعة من المهارات العقلية والخصال النفسية التي تمكّن الإنسان/المدرب من التحليق في فضاءات جديدة، وتكسبه القدرة التفكيرية والنفسية اللازمة للاقتحام الجريء والذكي، لحدود فلسفية ومنهجية ومعرفية جديدة، ليتوصل من خلال ذلك كله إلى إنتاج "الجديد المفيد" في مجـــالات التدريب والتنمية المتنوعة، التي باتت تمتلئ بالعلاقات التشابكية بين عوامل ومتغيرات على درجة كبيرة جداً من التعقيد، الأمر الذي يؤكد على أهمية اتـــصاف المـــدربين والباحثين في مجال التدريب بخاصية المرونة، والتي تعد من أهم خـــصائص المبـــدعين، بجانب خصائص الطلاقة والأصالة والحساسية تجاه المشكلات.

ثانياً: نقد أسس البرمجة:

1. في نقد الأسس الفلسفية والمنهجية للبرمجة

تتمحور نظرية المعرفة -أو الابستمولوجيا- أو ما يمكننا تسميته بـــ"المعرفيات" في جوهر التساؤل الفلسفي الكبير: "عن ما يمكن أن نعدّه علماً أو معرفة صحيحة/دقيقة/موضوعية" وحتى لا يعترض علينا البعض ممن لا يرى ولا يسلّم بأن صفات الصحة والدقة والموضوعية هي السمات الأساسية للمعرفة الإنسانية؛ دعونا نقل "المعرفة الإنسانية التي يُرى أنها قابلة للتفعيل في المحيط الاجتماعي، اعتماداً على أسس يتفق عليها مجموعة من الباحثين". ومدخل المعرفيات -متجسداً بذلك السؤال الضخم- يستدعي بالضرورة وضع تعريف ضابط لـــ "العلم" أو "المعرفة،" ومن ثم تحديد وسائل الحصول على المعلومات التي تشكّل بنية هذا العلم أو المعرفة، وكل هذا يجب أن يشتمل على تأطير حدود هذا العلم أو المعرفة، وتحديد صفات الرديء منه والجيد. وهذا السؤال بذاته مبحث فلسفي كبير لا يسعنا الخوض فيه، بل وليس ثمة حاجة إلى ذلك أصلاً في هذا البحث. غير أننا نثبت هنا حداً لتعريف العلم كما هو عند بعض فلاسفتنا الكبار، فالآمدي يقرر بأن العلم هو "صفة يحصل بها لنفس المتصف

بها حقائق المعاني الكلية حصولاً لا يتطرق إليه احتمال نقيضه"،[17] في حين أن الطوسي يذهب إلى أنه "ما اقتضى سكون النفس"،[18] وسيكون هذان الحدان حاضرين في تحليلنا للبرمجة لنحدد: هل تسكن نفوسنا حيال الإشكاليات التي تثيرها في أبعادها الفلسفية والثقافية والنفسية، أو تظل قلقة بأسئلتنا ومطارحاتنا؟

وما سبق بيانه يجعلنا نشدد القول على وجوب أن نستفز العلوم والحقول المعرفية بشكل دائم؛ من خلال خزانة الأسئلة المعرفية التي تفنى فيها الأجوبة ولا تبقى فيها غير الأسئلة، تلك الفلسفة التي يجب أن نرتقي في ممارستها من طور استخدامها أداةً لا نعرف أسرارها، ولا ندرك خفاياها، إلى طور نكتسب خلاله القدرة على صناعتها، مستلهمين من إطارنا الثقافي وثوابته ومنطلقاته،[19] فما يهمنا هنا هو الإشارة على عجالة إلى أهم الأسس والخصائص الفلسفية المعرفية والمنهجية، التي أرى أن حقل البرمجة قد تأسس عليها واصطبغ بها.

البرمجة والفلسفة البرغماتية

يقوم هذا الحقل على ما يسمى بالمنهج النفعي "البرغماتي"، وهو المدخل الذي يرى أن النفعية هي المعيار لتحديد المعرفة الإنسانية الصحيحة/الدقيقة أو التي تمتلك مقومات التفعيل في المحيط الاجتماعي. إنه منهج مشابه لما يفعله البسطاء في التعاطي

---

[17] الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج1، 1400هـ، ص. 15.

[18] الطوسي، محمد بن الحسن. **رسائل الشيخ الطوسي**، بيروت: مؤسسة أهل البيت، 1408هـ، ص174.

[19] تزخر المكتبة العربية بالعديد من الإسهامات المميزة في مجال الفلسفة الإسلامية، انظر مثلاً:

- الكردي، راجح. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1412هـ.
- الزنيدي، عبد الرحمن. **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1412هـ.
- ملكاوي، فتحي (محرر). **نحو نظام معرفي إسلامي**، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000م.
- العلواني، طه جابر. **نحو منهجية معرفية قرآنية**، بيروت: دار الهادي، 1425هـ.
- شوربا، زينب. **الإبستمولوجيا – دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث**، بيروت: دار الهادي، 1425هـ.
- عبدالرحمن، طه. **فقه الفلسفة**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2مج، 2000م.

مع العلاج بالأعشاب، فكل عشب ينفع مع مريض يمكن أن ينفع مع الآخر المشابه في الأعراض والشكوى، دون إخضاعه للتجربة بضوابطها المنهجية المحكمة. وكذلك يفعل المتخصصون في البرمجة اللغوية العصبية "أو البرمجيون - اختصاراً"؛ إذ إنهم يطبقون كل نموذج "يحقق النتائج"[20]، دون النظر في منطلقاته الفلسفية والفكرية أو صحته التجريبية. بل إن منظري البرمجة يعدون هذا واحداً من أهم مزاياها.

وهنا تثور أسئلة جوهرية مفادها؛ ما الخطأ في هذا المنهج النفعي الذي يتبناه حقل البرمجة؟ وهل سلم المنهج العلمي من الأخطاء، حتى نحاكم الحقول المعرفية له ونحكمها بها؟!

يمكننا تقديم الإجابة على الشطر الثاني من السؤال -لاعتبارات منطقية- وذلك بالقول إن المنهج العلمي بوصفه فكراً إنسانياً، لا يمكن الزعم مطلقاً بخلوه من المثالب والعيوب والصعوبات فلسفياً ومنهجياً وعملياً، غير أنه أسلم المناهج الذي يمكّننا من الحصول على المعارف الإنسانية واختبارها وتجريبها وإنضاجها فلسفياً أو علمياً أو معاً. وربما تتضح معالم هذا التميز والتفوق من خلال استعراضنا لبعض مثالب وعيوب ونتائج تبنّي المنهج النفعي في الحقول المعرفية، مع الأخذ في الاعتبار أن التركيز سيكون على تلك التي لها صلة أكبر وأوثق بحقل البرمجة.

ومن أهم عيوب المنهج النفعي عدم إمكانية التحقق من نتائجه Verification باعتبار الصحة المنهجية/الفلسفية أو التجريبية، وباعتبار أثر هذه النتائج من حيث ديمومتها وطبيعتها وقوتها، وذلك لانعدام وجود معايير وطرق وخطوات منهجية وعملية للتجربة والقياس والتحقق. وفي هذا السياق نجد أن أسئلة ملحةً، كثيراً ما تعرض لمن يتدرب على البرمجة دونما إجابة مقنعة من البرمجيين. غير إيراد "مزاعم" عارية من كل دليل تجريبي أو برهان عقلي. ويقف على رأس هذه الأسئلة، عند كثير من المتدربين والمتابعين للبرمجة، مدى ثبوت وديمومة الأثر الذي يتحقق من جراء تطبيق إحدى تقنيات البرمجة.

---

[20] Dilts, R. and Delozier, J, "see the section of the letter N".

ويرافق المنهج النفعي أيضاً، صعوبة تحديد من يمتلك حق التصديق أو "الختم"، على أن هذه المعرفة أو تلك نافعةٌ، أي أنها "معرفة تحقق النتائج وتحدث أثراً مرغوباً!". وتتأكد الإشكالية في هذا السبيل، إذا ما روعي أن حقل البرمجة نشأ وطوّر على أيدي مجموعة من المنظرين الغربيين الذين يمتلكون خصائص فلسفية ومعرفية ونفسية و(كارزمية) مميزة. وفي هذا السياق يحق للمرء أن يتساءل: هل هذه الخصائص لهؤلاء المنظرين دون غيرهم؟ أهي معيارية توقيفية؟ أم يجب توافرها في كل من يروم تنظيراً وإسهاماً في البرمجة؟ وهل يُفتح باب الاجتهاد "النفعي" لكل أحد دون شرط أو قيد ما دام أن الحقل يعتنق المبدأ النفعي؟ وهل يوافق من يرى أن "المشي على الجمر" تقنية برمجية نافعة؟ ولماذا لا يكون المشي على مسامير نافعاً أيضاً؟ وما المعيار في ذلك؟ أليس النفعية؟!

هذه الأسئلة - وأمثالها- تحتاج إلى إجابات "منهجية" (أو قل "مقنعة!" حتى لا يعترض علينا البرمجيون على استخدام منهجي) من منظري وفلاسفة المنهج "النفعي". وبحسب قراءتي المتواضعة لأدبيات البرمجة، لم أقف على إجابات مقنعة على تلك الأسئلة الخطيرة. وهنا نتساءل مجدداً عن مدى إمكانية الظفر بإجابات من قبل البرمجيين العرب والمسلمين حيال هذه القضايا ذات البعد الأيدولوجي.

ينتج مما سبق مشاكل وصعوبات غاية في التعقيد والخطورة، منها: **إشكاليات التعميم** Generalization: وفي هذا النطاق تبرز عدة أسئلة، هل يمكن تعميم "نفعية" كل النماذج التي ثبت نفعيتها عند كل واحد؟ أو يلزم ثبوتها عند رواد الحقل ومنظريه وفلاسفته؟! وهل يمكن تعميم نتائج أو آثار التطبيق؟ وهل الأثر الذي تتركه تطبيقات البرمجة دائم أو مؤقت؟ وما المعايير في التفريق بين هذا وذاك؟ وأين دور "الثقافة" في التأثير؟ وهل يصلح المنهج النفعي للإجابة على مثل هذه الأسئلة أو أننا نحتاج إلى المنهج العلمي؟!.

وتقتضي الموضوعية بتقرير أن حقل البرمجة "يحاول" جاهداً أن يعالج مشكلة التعميم لدى المتدربين من خلال تقنيات وتطبيقات عملية متنوعة. وهنا نشير إلى أن

هذه المحاولة تعد بحق من أنفع طروحات الحقل، ذلك أنها تكسب المتدرب صفتي "المرونة" و"اليقظة" في التفكير والممارسة. غير أن البرمجة فشلت في تبني منهج تحاول، عادة، إكسابه غيرها، وهنا تتجذر الإشكالية المنهجية.

ومن هذه الصعوبات أيضاً انعدام التراكمية: يفضي التحليل المنطقي إلى استنتاج تلقائي مفاده: أن استمرار هذا الحقل على المنهج النفعي -على افتراض إمكانية استمراره أصلاً- سيؤدي إلى إنتاج تراكم معرفي، أو "أخلاط" معرفية لا تنتظم بأي إطار فكري أو فلسفي يمكّن من تقييم النماذج والتطبيقات المبعثرة في خارطة الحقل؛ إذ ستتراكم أكداس من التطبيقات التي ربما يعارض بعضها بعضاً، أو يلغي بعضها أثر بعض. وهنا تتضح أكثر فأكثر بعض المشاكل لاسيما في الحقل الثقافي، وفي تلك المرحلة ربما تزداد أصوات المطالبين بمزيد من الحزم "المنهجي" - بشقيه الثقافي والفلسفي - في التعامل مع هذا النثار المعرفي.

ومثل هذا الاستعراض السريع يعطي مؤشرات يتحفظ من خلالها على تبني المنهج "النفعي" في الحقول المعرفية، بل ومما يثير الدهشة فعلاً أن رواد البرمجة[21] لم يكتفوا بتبني هذا المنهج وعدّه إيجابيةً و"مكسباً" لهذا الحقل.

وربما يعطي هذا التقدم لحقل البرمجة مع استخدام المنهج النفعي دلائل وإشارات إلى أهم أوجه ضعف "المنهج العلمي"، والتي تتمثل – في رأيي – في عدم إعطاء المرونة الكافية، مما يحد أحياناً من قدرة العالم والباحث على الإبداع في التعاطي مع العلم والمعرفة إنتاجاً ونقداً، لاسيما داخل الرواق الأكاديمي "الأكاديميا"، ذلكم الرواق الذي يحتاج منّا أيضاً إلى وقفة نقدية تنقحه. ومثل هذا النقد يتأكد إذا سلمنا بأن أكثرية علماء وباحثي العلوم الاجتماعية في العالم العربي، مصابون بداء أُسميه بـــ"السلفية للذهنية الغربية"، تلك السلفية المقيتة تتعدى أطر الإفادة مما يمكننا تسميته بـــ "المنهجيات الصلبة" (والتي يمكننا تشبيهها بالأوعية أو الأواني التي تنقل الأطعمة والأشربة) والمتضمنة الإجراءات "العملية" في البحث والقياس، إلى نسخ "المنهجيات

[21] انظر بعض كتب، *Richard Bandler & John Grinder*، المذكورة سابقاً.

الرخوة" (وهي الأطعمة والأشربة ذاتها!) والمتمثلة في الفلسفة "الأيدلوجية" والتي تنقل في أغلب الأحيان إلينا أفكاراً ميتة وأخرى مُميتة في محيط الثقافة[22].

وبناءً على ذلك، تصبح لدينا ضرورة ماسة لممارسة نقدية واعية للمنهج العلمي وتطبيقاته، وكافة المناهج المنافسة وتطبيقاتها، بغية الوصول إلى منهج علمي يعصم التفكير الإنساني من الخطأ المنهجي –قدر المستطاع– ليزيد من إنتاجه، ويستفز إبداعه؛ بما يستلزمه ذلك من بلورة وإنتاج لمصطلحات ومفاهيم فلسفية عميقة، تضيف أبعاداً وأدوات تفكيريةً خلاقة تقود إلى اختراق فضاءات معرفية جديدة، وتطوير لأدوات قياس علمية للظواهر الإنسانية والاجتماعية، تحظى بالثبات والصحة Reliability & Validity. ونحن إذ نقرر ذلك، يتوجب علينا التأكيد على حتمية انبثاق هذا المنهج واهتدائه بمنطلقات فكرنا الإسلامي الأصيل وأسسه.

النسبية "المطلقة"

طبقاً لمنظومة قيم البرمجة، تتبنى البرمجة مبدأ "النسبية" في تحصيل العلم أو المعرفة بما يتضمنه ذلك من: التفكير، الإدراك، التحليل، الفهم؛ إذ تؤمن البرمجة باستحالة الظفر بـــ "المعرفة أو الحقيقة الموضوعية"[23] من قبل أي إنسان!

وهذا يجعلنا نرجع هذه الفلسفة ونربطها بفلسفة أخرى، وهي ما يعرف بالفلسفة "التركيبية"Constructionism. وتؤمن هذه الفلسفة بأنه لا يمكن للإنسان أن يظفر بمعرفة موضوعية؛ ذلك أن المعرفة لا يمكن فصلها عن الإنسان فكراً وقيماً، وهي تتشكل بحسب رؤية الإنسان وتركيبه لها في خضم التفاعل الاجتماعي.[24] وأدت هذه

---

[22] مصطلحي الأفكار الميتة والأفكار القاتلة (المميتة) للمفكر مالك بن نبي، انظر له مثلاً كتابي: **فكرة كومنولـــث إسلامي، و مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.**

[23] Dilts, R. and Delozier, op. cit., (see the section of the letter S).

[24] انظر مثلاً :

- Klee , R. (ed.) (1999), *Scientific nquiry*, NY, Oxford: Oxford University Press.
- Tashakkori, A. and Teddlie, C., *Mixed methodology, Thousand Oaks*, London: Sage Publications, 1998.
- Urmson, J. and Ree, J, *The Concise encyclopedia of Western philosophy and philosophers*, London, NY: Routledge, 1996.=

الفلسفة التركيبية -حتماً- إلى ثغرات ضخمة، من أبرزها مغالاتها في النسبية المطلقة، أو فلسفة "كل شيء مقبول"، كما أن بعض الباحثين الغربيين أنفسهم يتهمون التركيبية بأنها أزالت الفرق بين المعرفة "المنظمة" التي يكتسبها الباحث -أو العالِم- عبر منهجيته، وتلك التي يكتسبها الرجل العادي عبر "اللامنهجية"!

وبناءً على ما سلف ذكره، نستطيع أن نتلمس في هذا المدخل ضِيقاً وتطرفاً واضحاً؛ إذ إن المعارف تتفاوت من حيث كنهها وخصائصها ووظائفها ومصادر الحصول عليها، لدرجة تجعلنا نرفض هذا التقييد "المتطرف" للمعرفة الإنسانية. أي إننا نؤمن بأنه يمكن لنا أن نظفر بمعرفة "موضوعية" يتفق على صحتها مجموعة من الناس، اتكاءً على معايير محددة، بجانب تلك المعرفة "الشخصية" والتي تتلون "بنظارتنا" النفسية أو الحضارية في إطار من التفاعل الاجتماعي، على المستويين الفردي والجمعي.

وهذه المدرسة التركيبية جاءت رِدّةَ فِعْلٍ لمغالاة الفلسفة الوضعية Positivism[25] في تبني الطرق "الموضوعية" Objectivism وهي أدوات العلوم التجريبية؛ إذ إنها الطريق الأوحد الذي يمكّن الإنسان من الحصول على معرفة موضوعية، يمكن اختبارها وتجريبها على حد زعم هذه الفلسفة. كما أنها تزعم بأن البحث العلمي يجب أن يكون مجرداً من الإطار القيمي، ولذا فهي تؤسس لقبول الواقع كما هو، وعليه فإنها لا تعتد -مثلاً- بالعلوم الدينية "الشرعية" المستقاة من الوحي المطهر، لانتفاء شرط الاختبار والتجريب فيها، بل تَعُدّها علوماً ميتافيزقية.

قراءة في التفكير المنظومي

تزعم البرمجة أنها تتبنى مدخل "التفكير المنظومي" Systems Thinking في معالجتها للظواهر الإنسانية؛ إذ إنها تدّعي أنها تعالج الظاهرة المعينة بوصفها نظماً جزئيةً Subsystems في إطار نظام شمولي Holistic System، وفي هذا السياق يذهب

=- Watzlawick, P. (ed.), , *The invented reality*, NY: W. W. Norton, 1984.

[25] انظر المراجع الثلاثة الأجنبية الأولى السابقة.

أصحاب موسوعة البرمجة روبرت ديلتس وجوديث ديلوزير، إلى أن هذا اللون من التفكير سمة أساسية وفائقة في البرمجة، بل إنهم يرون هذا المدخل، واحداً من أهم مسلّمتين في البرمجة. وهذا المدخل ينص على أن الحياة والعقل عمليات منظومية. وعند النظر في أدبيات البرمجة وتطبيقاتها، نجد أن مثل هذا الزعم باطل وغير متحقق، بل إن ما يناقضه هو المتحقق؛ إذ إنها تتبنى منهجاً تجزيئياً تبسيطياً عند تعاطيها مع الظواهر الإنسانية، ربما بحجة تحقيق صفتي "العملية" و"النفعية" التي يؤكدون على أهميتهما. وحتى لا يكون هذا -أي ما قررته- زعم أورده فحسب، فإنه يتعين علينا أن نأتي ببعض الأدلة والأمثلة.

من ذلك أنهم حين يمارسون مثلاً تقنية الإرساء Anchoring، لا يهتمون بالخلفية النفسية والاجتماعية للعميل / المتدرب؛ بوصفها نظماً جزئية في إطار شمولي، وحينما تذكّرهم بأهمية ذلك يقولون لك: لدينا شيء في البرمجة اسمه البرامج العليا Meta Programmes تراعي مثل تلك القضايا!!، ونحن نتساءل هنا: لِمَ لا يتم تفعيل البرامج العليا عند تطبيق هذه التقنية أو تلك؟ أم أن السبب يعود إلى أن ذلك يجر عليهم تعقيدات "نظرية" لا طائل من ورائها؟! وبناءً على ذلك ألا يوقفهم هذا على تعقد الظاهرة الإنسانية، وسطحية المنهج النفعي؟

2. في نقد الأسس الثقافية للبرمجة

فلاسفة البرمجة اللغوية العصبية يريدونها "أيدولوجية حياة"!

يعتقد البعض أن البرمجة حقل معرفي يعالج بعض الظواهر الإنسانية فحسب، وهو الأمر الذي كنت أعتقده في بداية اطلاعي على البرمجة –منذ ما يقارب أثني عشر عاماً- ولكنني بدأت أتلمس خيوطاً جعلتني أتشكك في هذا الفهم "المبدئي"، وأتساءل عن سر هذه الفلسفة، التي بدت وكأنها تحمل بين طياتها بعداً (أيدولوجياً) عميقاً. وربما يكون مفيداً أن أشير إلى أنه ثمة مجموعة من الأسباب تفاعلت في ذهني، بعد اقترابي من "الحدود الفلسفية" للبرمجة، وجعلتني أخلص إلى نتيجة مغايرة، وذلك لعدة

أسباب منها:

أن البرمجة تؤمن بتأثير الإطار القيمي والفلسفي، وتأثير ذلك على السلوك الإنساني، ولذا فالبرمجة تؤكد على أهمية مراعاة ذلك في منهجها وتطبيقاتها. وهنا نتساءل عن الأطر القيمية الفلسفية للبرمجة: هل هي الأطر العربية الإسلامية؟! بالـــتأكيد لا. هل هي الأطر الغربية؟ بالتأكيد نعم. إذن تستحق هذه وقفة وتسجيل، إضافة إلى أنها تزعم أنها تعالج كافة الظواهر الإنسانية حتى الروحية منها. وفي هذا المعنى يقول صاحبا الموسوعة (روبرت ديلتس وجوديث ديلوزير): إن بحث بنية الخبرة الروحية واستكشافها، قضية في غاية الأهمية بالنسبة للبرمجة اللغوية العصبية[26]، كما أنها تعرض نفسها كإطار ابستمولوجي (معرفي) شامل. والابستمولوجيا -كما أقرأها في أدبيات الفكر الغربي- هي فلسفة من نوع "ثقيل"، أي أنها ذات طابع أيدولوجي.

ومما يدلل على البعد الأيدولوجي -وبوضوح- أن الأطر الابستمولوجية للفلسفات الغربية تؤسس مناهج بحث ذات بعد أيدولوجي كالفلسفة الوضعية والفلسفة التركيبية وغيرها. ومما يؤكد على البعد الأيدلوجي للبرمجة أن منظري البرمجة وفلاسفتها وكتّابها، يعرضون مبادئها وافتراضاتها بوصفها عقيدة، وفي هذا المعنى يقول - مثلاً - اوكونور O'Connor عن تلك المبادئ والافتراضات: "إنها الفلسفة الموجهة للبرمجة، إنها عقيدة للبرمجة... إنها تشكل مجموعة من المبادئ الأخلاقية للحياة."[27]

ومن هنا خلصت إلى نتيجة "خطيرة" مفادها أن البرمجة تعدت كونها حقلاً معرفياً يعالج بعض الظواهر الإنسانية، إلى الإدعاء بأنها فلسفة "حياة" شاملة. وهنا تتضح أبعاد الخطورة -إن سلم لي بهذا- وذلك بمزاحمة البرمجة ومنافستها لـــ "الدين"، المكّون الأساسي في بنية حياة المسلم والمشكّل الرئيسي لحضارته. وربما يتأكد هذا المنحى الخطير للبرمجة، بالنظر إلى بعض التعريفات التي ساقها بعض منظري (أو فلاسفة!) البرمجة، والتي تتسم -برأيي- بالبُعد الإيدولوجي، كما أن في بعضها قدراً كبيراً من

[26] Dilts, R. and Delozier, J., (see the section of the letter S).
[27] O'Conner, J., p.5.

العمومية والضبابية لغرض أو لآخر. ولإيضاح ذلك نورد بعض التعريفات التي انطوت على هاتين السمتين. وطلباً للاختصار أكتفي بثلاثة تعريفات:

- يعرف جون جريدنر البرمجة بقوله: "البرمجة اللغوية العصبية هي الابستمولوجيا التي تعيدنا إلى الحالة التي افتقدناها حالة الامتياز!."[28]

- بينما يقول روبرت ديلتس و جوديث ديلوزير في الموسوعة: إن "البرمجة اللغوية العصبية علم سلوكي يقدم: (1) ابستمولوجيا – نظام للمعرفة والقيم، (2) منهجية – عمليات وإجراءات لتطبيق المعرفة والقيم، (3) تقنية – مهارات للمساعدة في تطبيق المعرفة والقيم."[29]

ويواصل روبرت ديلتس و جوديث ديلوزير القول بأن "البرمجة اللغوية العصبية ليست فقط عن الكفاءة والتميز، ولكنها عن الحكمة (الفلسفة) والرؤية."[30]

البرمجة اللغوية العصبية تؤلّه الإنسان "السوبر" الخارق وتجففه إيمانياً!

يؤكد منظرو البرمجة ومؤيدوها على أنها تساعد الإنسان في التعرف على طاقاته المخزونة، كما ترشده إلى كيفيات مقترحة تمكنه من تفجير هذه الطاقات. ومن الجدير بالقول إن البرمجة نجحت –جزئياً- في هذا المجال بشكل يستحق التنويه. كما تجدر الإشارة إلى التأكيد على أهمية هذا المنحى التعريفي التشجيعي في التعاطي مع طاقات الإنسان المسلم -وبالذات العربي- في زمننا هذا، وذلك لتعرض المسلم -وتحديداً العربي- إلى ألوان من الإهانة "النفسية" بعضها مدروس ومبرمج ومؤدلج وبعضها الآخر عشوائي.

مثل تلك الإهانات تعمد إلى برمجة المزاج العربي، والعقل العربي، والنفسية العربية، عبر تكريس "صور ذهنية مركزة" وتشكيلها نفسياً وذهنياً لتتحول إلى ما يشبه الحقائق عند بعض الشرائح Stereotype. هذا التشكيل يحدث من جراء متاريس ثقافية ضارة وربما معادية سواء كانت داخل الفضاء العربي أم خارجه. و تحاول هذه الإهانات

[28] Ibid., p.2.
[29] Dilts, R. and Delozier, op. cit., (see the section of the letter S).
[30] Ibid., (see the section of the letter S).

المتكررة أن ترسخ سطحية العربي وجهله وكسله وخشونته الحضارية. وهذه الإهانات ترتدي أحياناً رداء البحث العلمي الجاد، تحت شعارات متعددة، منها: تركيبة العقل العربي، سيكولوجية الرجل العربي، وبنية المجتمع العربي...[31]. ويدخل في الأطروحات التي تقلّل من شأن "العربي" ما يسمى بـــ"المثقفين الكارهين ذواتهم"،[32] والتي تقوم بعملية كبح -أي طرد للمعلومات غير السارة- لأي معلومة إيجابية عن الإنسان العربي، بل وتذهب بعض تلك الأطروحات إلى نسف المنجز الحضاري العربي الإسلامي برمته، دون إبراز أي دليل أو برهان علمي. ويرى الباحث أن الأثر النفسي لمثل تلك الأطروحات، يمكن أن يكون كبيراً ومدمراً، لاسيما أن الآلة الإعلامية تتلقف ذلك، وتضخمه، وتكسبه بعض (الكارزمية) الفكرية لأسباب متعددة، وهذا يتطلب أبحاثاً تحليلية نفسية إعلامية متخصصة.

إذن نحن نقر بأهمية شحذ "البطارية" النفسية للإنسان العربي/ المسلم، وتعريفة بطاقاته الكامنة وسبل تفجيرها، لاسيما إن كنا نقر بوجود شيء من الضغط النفسي والفكري على الإنسان العربي/ المسلم، كما أننا نقر ونؤكد على حقيقة امتلاك الإنسان لمخزون هائل من الطاقات الكامنة، والتي تجعل منه – بشرط الاهتداء بالمنهج الرباني- خليفة يعمر الأرض ويشيد الحضارات الراشدة التي ينعم بها، شاعراً بلذائذه الفطرية والمكتسبة، ومحققاً بها ذاته، ومتمتعاً بحريته وانطلاقته في فضاءات الفكر والإنتاج والتفاعل مع بني البشر، وناشداً تحقيق أكبر قدر ممكن من التوازن بين روحه

---

31 ثمة مشاريع فكرية تختلف في درجة أصالتها وعمقها تناولت ظواهر تندرج تحت هذه الشعارات وأمثالها، وهذه المشاريع تحتاج إلى حركة نقدية نشطة وواعية، انظر: عبدالرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكـــلام**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000م.

32 انظر سلسلة المقالات التي نشرها الباحث في جريدة الجزيرة السعودية بعنوان:**"المثقفون الكـــارهون ذواتهـــم"**، الأعداد: 12، 17، 36، 41، 48. ويغلب على الكارهين ذواتهم (ونخص ذوي العمق منهم) الانشغال المستغرق في تحليل فكر التخلف ومحاولة تفكيك مفرداته وإذابة تراكميته، أكثر من انشغالهم بأسئلة النهضة وتحدياتها، أي أن نمط تفكيرهم لا يتوجه إلى إيجاد وشائج الربط العضوية ونماذج التكامل بين عمليات نقض التخلف وهـــدم الانحطاط في ميادين الروح والجسد والعقل، وعمليات تشييد النهضة وبناء التقدم في تلك الميادين. ولذلك نجدهم يحسنون طرح كثير من أسئلة الانفلات من قبضة التخلف دون أن يسعفونا بأسئلة توصلنا إلى جزر النهضة.

وعقله وجسده، ومريداً بذلك كله تحقيق العبودية الخالصة لربه ومولاه تبارك وتعالى.

كما أننا نقر بإسهام البرمجة -وببراعة عملية- في تعريف الإنسان بطاقاته وتفجيرها، غير أننا نلحظ، في الوقت ذاته، مظهراً بل منهجاً وفلسفة تؤمن بها البرمجة، وتبني عليها إطارها الفكري، ومداخلها العملية، في اتجاه تفعيل طاقات الإنسان. وهذه الفلسفة لها خطورتها البالغة على البعد الإيماني، مما يجعلنا ندرك أن إيجابيات البرمجة وإنجازاتها في هذا الاتجاه، ربما تغوص وتغمر في محيط متلاطم من السلبيات والثغرات الخطيرة التي تتجه بالإنسان إلى "الركون" و"الاغترار" بقدراته الذاتية، وقدراته فحسب، دون توكل قلبي وارتباط وجداني بالخالق، العظيم، المدبر، المهيمن، الرزاق، الخافض، الرافع، تبارك وتعالى.

وهنا يجب علينا الإشارة إلى أن محاولات البرمجيين العرب -المشكورة- الرامية إلى تطعيم البرمجة بـــ "مصل إيماني" -عبر بث بعض الآيات والأحاديث والآثار والأشعار والقصص- قد أسهمت بترطيب يبوسة البرمجة نوعاً ما، إلا أن الناظر والمتدبر والمستمع للبرمجة يحس بخشونتها الإيمانية ويلمس نواحي الجفاف الروحي، وهنا يحق لنا أن نتساءل -متعجبين- :

لماذا لم تفلح محاولات البرمجيين العرب في الحد من غلو وجفاف البرمجة في البعد الإيماني؟!

نستطيع الإجابة؛ بأن هذه المحاولات إنما هي ترقيعية تجزيئية، فسمة الجفاف الإيماني للبرمجة، وتعظيم قدرات الإنسان، سمة طاغية على لونها ونَفَسِها العام، متغلغلة -بخفاء- إلى أطيافها وتفاصيلها، مما جعل تلك المحاولات -في رأيي- تبوء بفشل عام، بحسب ما أراه في الكتب أو "النسخ" النظرية لأولئك البرمجيين وتطبيقاتهم العملية. ويمكن أن يعد هذا -إن تقرر وُسلّم به- مظهراً من مظاهر تأثير البيئة الأصلية والمناخ العقدي الفلسفي العام على نشأة العلوم والحقول؛ وتأثيرها على بنيتها وإطارها ونفسها وتوجهها وغايتها وثمرتها.

إذن يمكننا القول بأن البرمجة تتجه إلى تعظيم الإنسان "الخارق" وتجفيفه إيمانياً، ولا نتوقع أن تفلح محاولات ترقيعية ضعيفة -كالتي أشرنا إليها- في تحقيق أي تقدم يذكر

على الأرضية الحالية للبرمجة؛ إنها تشبه من يجلب نخلة طيبة مثمرة، حاملاً إياها على كتفه، يروم أرضاً يباباً هناك، مع علمه بأنها ليست لها أرضاً ولا مناخاً ولا سقياً. نعم البرمجة -بوضعها الراهن- مستعصية على محاولات هزيلة كهذه.

وبهذا نستطيع القول بأننا نحتاج إلى نوع آخر من التفكير... مستوى أعلى من التفكير... يمكّننا من الغوص في إشكاليات وبنية الفلسفة التي تتأسس عليها البرمجة، مع أدوات منهجية استنباطية استقرائية تحليلية في مكونات الفكر الإسلامي ومنطلقاته. ولعلي أعرض لاحقاً بعض القضايا في هذا الاتجاه، علّها تصلح لأن تكون ولو خطوطاً عريضةً للتعاطي مع هذه الإشكالية الكبيرة.

البرمجة اللغوية العصبية "فلسفة مغرورة"!

اتضح مما تقدم أن البرمجة تحاول أن تقدم نفسها حقلاً معرفياً يتناول كافة الظواهر الإنسانية بالتحليل والعلاج، ولم تكتف بهذا، بل راحت تعد بتقديم أفضل الحلول وأسرعها، تهويلاً ومبالغةً، وقد انعكس هذا المسلك المشين بجلاء على جملة البرمجيين في كتاباتهم وتطبيقاتهم؛ إذ احتقروا وقلّلوا من شأن بقية الحقول المعرفية وإسهاماتها الضخمة في التعاطي مع مختلف الظواهر الإنسانية.

وهذا لون من الغرور الذي لا يستساغ أن يصطبغ به حقل معرفي، بل من غير المبرر أن يصدر عن طلاب العلم وباحثي المعرفة؛ إذ يعد مؤشراً جلياً لانعدام أو ضعف المصداقية العلمية والبحثية. ومن المزايا الأساسية للعلم في الفكر الإسلامي، التواضع للحق، والتواضع للناس، تواضعاً قلبياً وجدانياً نفسياً؛ يجد الإنسان فيه نفسه ضعيفاً في فهمه، ضعيفاً في تحصيله للمعلومات والمعارف، ضعيفاً في تحليله، ضعيفاً في استنباطه واستقرائه، ضعيفاً في تنظيره وتطبيقه...، فهو تواضع صادق يثمر سلوكاً عملياً حميداً، بالبحث المستمر عن الحقيقة والعمل الدؤوب لإنضاج الأفكار وتلقيحها، من خلال الجهود والإسهامات التراكمية للآخرين.

وبناءً على ذلك، كيف نفسر سر سقوط جملة البرمجيين العرب في فخ الغرور والتهويل والمبالغة؟ وهل يعود السبب في ذلك إلى قناعات نظرية؟ أو أسباب برغماتية؟

أو خليط بين هذا وذاك؟ هل ثمة سبب آخر لا نعرف كنهه؟ لا أملك جواباً، غير أنه يسعني التساؤل ويكفيني طرح الإشكالية.

3. في نقد الأسس النفسية للبرمجة التجزيئية في الإطار النفسي

تتسم البرمجة بتجزيئية ضيقة في التعاطي مع الظاهرة العجيبة "الإنسان"، روحاً وعقلاً وجسداً؛ وإيماناً وكفراً، ورشداً وضلالاً؛ واعتدالاً وتطرفاً؛ وكسلاً ونشاطاً؛ وإقداماً وإحجاماً؛ وارتفاعاً وانخفاضاً؛ ونجاحاً وإخفاقاً؛ وأملاً ويأساً، وعلماً وجهلاً؛ وتجرداً وتحيزاً؛ أكثر ذكاءً وأقل ذكاءً؛ وأكثر مهارة وأقل مهارة؛ ومنتمياً وغير منتم؛ وغنىً وفقراً ؛ وفردياً وجماعياً؛ ورجلاً وامرأةً؛ وطفلاً، وشاباً، رجلاً، وشيخاً، وكهلاً؛ إذ يمتلك هذه الخلطة من أنماط التفكير أو تلك...

وكل هذه التقاطعات تؤكد على تعقد الإنسان ظاهرة ونظاماً، لدرجة من التعقيد استحقت معها توجيهاً ربانياً كريماً لبني الإنسان بأن يتفكروا في أنفسهم، يقول الحق تعالى: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ) (الذريات: 21). ومع كل هذا التعقيد نجد أن البرمجة عالجت الإنسان بوصفه أجزاء متناثرة -كما سبق توضيحه وبيانه سابقاً-، وهو ما سنقيم عليه الدليل من خلال الأمثلة التي سنعرض لها لاحقاً.

البرمجة تكتشف "الإنسان الأزرار"!

ويضاف إلى هذا الخلل الكبير في التعاطي مع الإنسان خلل لا يقل سوءاً وخطورةً، ذلك أن البرمجة تتعامل مع الإنسان في بعض مناهجها وتطبيقاتها تعاملاً "ميكانيكياً"، وبعبارة أخرى يمكننا القول إن البرمجة اكتشفت "الإنسان الآلة" أو "الإنسان الأزرار"!، الذي يمكن تحريكه بأي اتجاه. كما يمكن تنمية إنتاجه وفعاليته وكفاءته من خلال لمسة سحرية لا تكلف أكثر من "ضغطة"، من خلال ما يسمى في البرمجة بـــتقنية "الإرساء"[33] Anchoring. أي أن البرمجة تزعم أنها تحيلنا إلى "إنسان

[33] انظر مثلاً:=

متفوق" في مجال أو آخر عن طريق ممارسة تقنية الإرساء وتطبيقها.

فمثلاً يمكنك استدعاء مشهد من "خزان" ذاكرتك، وليكن مشهداً كنت فيه متألقاً في خطابك وإلقائك مع ثقة كافية، هنا يأتي إليك البرمجي "ليبرمجك" على هذا الوضع من خلال تمرين تدريبي تكون فيه في حالة من "التطابق"[34] مع صورة ذلك المشهد أو الحدث، تستصحب ذلك الاستغراق في هذا المشهد إلى لحظة زمنية معينة، لتقوم بعدها بإرساء أو تثبيت هذا السلوك من خلال -على سبيل المثال- ضغطة على معصم يدك اليسرى. البرمجة تقول لك إنها "تضمن" -في حالة "نجاح" عملية الإرساء- أنك قادر على الوصول إلى الدرجة نفسها من التألق والتميز في الخطابة والإلقاء في مستقبل أيامك بإعادة تلك اللمسة أو الضغطة!

وربما يكون مفيداً إيراد مثال آخر على القدرة "الفائقة المزعومة" للبرمجة في هذا المجال. فللبرمجة دائرة يسمونها بـــ "دائرة التميز"[35] Circle of Excellence، وبطريقة مشابهة يمكنك أن تضمن تميزاً في بقية مشاهد عمرك وذلك فيما يتصل بالمهارة المتضمنة في الخبرة التي قمت بإرسائها من خلال دخولك في دائرة تسميها -أنت- بدائرة التميز!.

ومع أنني مؤمن بأن الإنسان أعقد من ذلك وأكرم وأجل، أتساءل: وما دليل البرمجة على هذا الزعم؟ وهل الأثر دائم أو مؤقت؟ ثم أتساءل في اتجاه آخر، هل يمكن لك أن تأتي "كمبرمج!" لإنسان "يحترم ذاته" وتقول له اضغط هنا أو هناك حتى تظفر

- Dilts, R. and Delozier, J., (see the section of the letter A).
- O'Conner, J. op. cit.

[34] تسمى هذه الحالة في البرمجة بحالة "الاتحاد" Association، والتي تقابل حالـــة "الانفـــصال" Dissociation، ويعنون بحالة الاتحاد تلك الحالة التي تكون فيها مندمجاً في الحدث الذي تفكر فيه أي أنك تتصور نفسك وكأنك تعيش ذلك الحدث، تراه ، وتسمعه، وتشمه ، وتحسه. في حين تعني حالة الانفصال تلك الحالة التي ترى فيهـــا الحدث من الخارج، أي دون معايشة له. وهذا توصيف جيد، وهو معمول به في بعض الحقول النفسية. لمزيـــد من المعلومات يمكنك الرجوع إلى المراجع السابقة.

[35] تقنية "دائرة الامتياز"، مضحكة حقاً، وفيها استخفاف كبير بالإنسان، وقد لاحظت أن بعض المدربين يقولـــون إن هذه التقنية تناسب الأطفال فقط، وبعضهم يعممها على الكبار. لمزيد من المعومات انظر المراجع السابقة.

بنتيجة أو أخرى؟ ما نوعية البشر الذين يتقبلون مثل تلك المعاملة الميكانيكية؟ وبماذا تمتلأ قلوب أولئك البشر: بالتوكل الشرعي على الله تعالى بعد استنفاد الوسع أم بالافتقار إلى بعض الضغطات السحرية؟ وهل هذا المدخل الميكانيكي يعلي من شأن الإنسان المكرّم ويعمّق تفكيره وعمله وإيمانه؟ أو يهينه ويسطّح تفكيره ويجفّف إيمانه؟

البرمجة تعبث بـــ "الأسلاك الداخلية" للإنسان!

مظهر آخر خطير للبرمجة في السياق النفسي يتمثل في أن البرمجة تتعامل مع الظواهر الإنسانية من "الداخل العميق" من خلال ما يسمى في البرمجة بـــ "النميطات" Sub-modalities[36]، أي بطريقة داخلية مؤثرة، تقوم على بناء ثقة كبيرة بين البرمجي والعميل/المتدرب، في حين يصل البرمجي في بعض الأحايين إلى لمس وتحريك كوامن النفس وطاقاتها وانفعالاتها وأحاسيسها، خاصة تلك القابعة أوالمدفونة في اللاشعور، وهذا اللمس والتحريك يتجه أحياناً لأصغر مكون نفسي أو ما يمكننا تسميته بـــ "النُّفيس" بوصفه أصغر وحدة قياس نفسية، وبعبارة أخرى نقول إن البرمجة تقوم بما يمكننا تشبيه بـــتحريك "الأسلاك الداخلية" للنفس البشرية.

والحقيقة تحتم علينا الإشارة إلى أن هذه القدرة الفائقة للبرمجة في لمس الأسلاك الداخلية، تعد ميزة حققتها هذه البرمجة على نحو مميز، غير أن الخطورة تكتنف هذه القدرة وتحفها من أكثر من جهة وزاوية، لاسيما إذا أخذنا في الاعتبار بعض الأمور المصاحبة لهذا العمل؛ إذ إنها لا تعترف بخطورة وحساسية لمس الأسلاك الداخلية، ومن ثم ضعف أو انعدام استعدادها الفكري والتطبيقي لآثار هذا الفعل ومقتضياته[37] إضافة

---

[36] تتعمق البرمجة في مسألة ما تسميه بـــ "النميطات"، اعتماداً على ثلاثة أنماط هي الـــنمط الـــصوري و الـــنمط السمعي و النمط الحسي؛ إذ يتم التركيز على الصفات التفصيلية لكل نمط من تلك الأنماط الثلاثة. واســـتخدام البرمجة للنميطات يتركز بشكل مكثف في حل المشاكل النفسية كالفوبيا وغير ذلك.

[37] لم أقف في المراجع الرئيسية للبرمجة على أي تحفظ، بل ثمة إقدام مفرط على اقتحام باحة النفس الإنسانية والعبث بأسلاكها، وليتهم على الأقل أوقفوا هذه المهمة على أكثرهم تأهيلاً، إن كان ثمة ضبط أصلاً لمـــسألة التأهيـــل لديهم، خاصة أن البعد التجاري حاضر في خارطة الحقل وتحركاته كما أوضحنا في تحليلنا التاريخي للبرمجة!

إلى ضعف استيعاب البرمجي للحالة النفسية والاجتماعية للعميل/المتدرب، وعدم مراعاة ثقافته، وميوله، وقدراته، وأوجه قوته، وضعفه، وما إلى ذلك.[38] كما أنها ضعيفة في تأهيل بعض البرمجيين، أو عدم مناسبة المخزون الفكري لديهم أيدولوجياً أو منهجياً للتعاطي مع هذه القضية الخطيرة[39]. إن لمس بعض الأسلاك الداخلية "قد" يؤثر على البعض الآخر، و"ربما" بشكل سلبي مع عدم أخذه في الحسبان، وهذا الأثر يمكن أن يحدث ولو بعد حين. غير أن البرمجيين لا يبدون أي اهتمام لمثل هذه الآثار؛ إذ المهم عندهم "فقط" أن تحقق تطبيقاتهم "بعض النتائج"، وهذا يكشف مظهراً خطيراً آخر للمعالجة التجزيئية للظواهر الإنسانية التي تتبناها البرمجة، كما يبرز بعض معالم ضعف المسؤولية الفكرية والاجتماعية والنفسية للبرمجة كبعد أخلاقي للحقل، فالبرمجة والبرمجيون لا يتورعون عن معالجة الكثير من الظواهر الإنسانية وعلى نحو جازم وبنفسية وثوقية حادة.

قد يقال هنا إن ما قرره الباحث يفتقر لمزيد من الأدلة المقنعة، أو أنه غير مقنع على الإطلاق، وأظن أن هذا مطلب مشروع، ومناقشة منهجية سائغة، بل واجبة، ولكننا نتساءل في السياق عينه: ألا يدل هذا على حاجتنا إلى تبني المنهج العلمي في التعاطي مع هذه الظواهر الإنسانية المعقدة، بدلاً من منهج "إنه يعمل ويؤثر!"، لبحث مثل تلك القضايا المعقدة؟! وهل يتوافر المنهج النفعي على القابلية للنظر في هذا القضايا ومناقشتها منهجياً؟ أو أنها خارج نطاق قدراته واهتماماته أصلاً؟!

هذه الأسئلة جديرة بالطرح، ويجب على من يتبنى المنهج النفعي التصدي لها، ونحن بذلك ندعو فلاسفة البرمجة ومنظريها كما ندعو البرمجيين العرب إلى التعاطي مع هذه الإشكاليات والجدليات وعدم تجاهلها؛ إذ إن تجاهلها لا يغير من الحقائق شيئاً، كما أنه لا يزيل الآثار الخطيرة التي قد تترتب على تبني المنهج النفعي على النحو الذي بيّنا طرفاً منه.

---

[38] انظر التعليق السابق.

[39] انظر التعليق السابق.

في تفاصيل البرمجة مصادمة لبعض النصوص الشرعية

يتبين من المحاور السابقة أن البرمجة تتوافر على ما يعارض روح الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية، وهذا البحث الإجمالي وإن كان في رأيي، يكفي لإصدار حكم عام على البرمجة، إلا أننا مطالبون بالقيام بأبحاث تفصيلية تستهدف نقد البرمجة - أدبيات وتطبيقات- في ضوء النصوص الشرعية، قرآناً كريماً وسنةً شريفة.

ومع أن هذا البحث لا يروم القيام بهذه المهمة العسيرة، فأنني أشير إلى قضية واحدة كمثال في هذا الاتجاه. فمما أرى أن فيه مصادمة لما أفهمه من النصوص الشرعية، ما يتعلق بالمبدأ أو الافتراض الذي تؤمن به البرمجة، والذي يُعدّ من أهم مبادئها وافتراضاتها "الأيدولوجية"، هذا المبدأ أو الافتراض يقضي بـــ: "أن وراء كل سلوك نية إيجابية[40]."

فالباحث لا يرى أن هذا يتوافق مع مقتضى بعض النصوص الشرعية. فمثلاً يقفز إلى الذهن في هذا السياق بعض النصوص القرآنية الكريمة التي تحدثت عن الهوى بوصفه دافعاً ومحركاً للسلوك الإنساني، كقوله تعالى: (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ) (الجاثـــية:23)، وقوله مخاطباً النبي الكريم داود عليه الصلاة والسلام: (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) (صّ: 26)، وقوله: (وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى) (النازعـــات: 40)، وقوله: (فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى) (النساء: 135).

هذه النصوص وأمثالها تشير إلى حقيقة الهوى، وتأثيره الهائل على السلوك الإنساني، إلى أن بلغ الأمر تحذير الأنبياء المعصومين من الوقوع في حبائله. إذن يمكن لنا أن نقرر بعد هذا البيان القرآني الجلي، أن أية محاولة -مباشرة أو غير مباشرة- للتقليل من أثر الهوى، هي ذاتها أشد أنواع الهوى عمىً وتحيزاً. وهنا ندرك وبجلاء

[40] O'Conner, J., op. cit., p.5.

وجوه التعارض بين معالجة البرمجة للسلوك الإنساني على أنه نتيجة لنية طيبة،ومدلولات الهوى في القرآن الكريم ومغزى التركيز القرآني عليه.

ولعله من السائغ وربما الواجب توجيه بعض الأسئلة للبرمجة إزاء الهوى، لنستكشف كنه الهوى وكيفية توصيفه في ضوء فلسفة البرمجة. من تلك الأسئلة ما الهوى؟ ما حقيقته؟ ما تأثيره؟ ألا يرتكز الهوى في حقيقته على أسس غير موضوعية وغير مبررة؟ وهل يمكن عدّ الهوى "نية إيجابية"؟ ومتى؟

ثالثاً: وقفات منهجية وثقافية مع البرمجيين العرب

في هذا المبحث، نثبت بعض الملاحظات ذات الطابع المنهجي، في سياق تحليلنا النقدي لأسس البرمجة المعرفية والفلسفية والمنهجية والثقافية والنفسية. ونظراً لما للبرمجيين العرب من تأثير كبير على مستقبل البرمجة في عالمنا العربي والإسلامي، فإنه يحسن أن يتوجه خطاب منهجي وثقافي لهؤلاء البرمجيين، مع وجوب تكثيف مفردات ذلك الخطاب حول القضايا الجوهرية، التي من شأنها إثراء الجانب التحليلي النقدي لأهم الأفكار المحورية للبرمجة، على نحو يكمل ما تم إنجازه في المباحث السابقة، ويجلب قدراً أكبر من الأدلة والبراهين، التي تعضد النتائج التي تم الخلوص إليها.

1. عدم اكتراث البرمجيين العرب بالإطار المعرفي والفلسفي!

ثمة ضعف بيّن في اهتمام جملة البرمجيين العرب والمسلمين بالبعد الابستمولوجي (أو ما نسميه بالمعرفيات) للحقول المعرفية، وبالذات الوافدة من خارج نطاق الفكر الإسلامي،[41] وهم -أي جملة البرمجيين- أشتات يتفرقون في الأسباب التي أدت بهم إلى مثل هذا التجاهل الذي لا يُغتفر، غير أنهم يجتمعون في تحمل "الوزر" الثقافي، كلٌ بحسبه، فمنهم من لا يكترث أصلاً بالبعد الفلسفي بـ"النقل الميكانيكي" للأفكار والفلسفات، وفي هذا المسلك سطحية وخطورة بالغة. ويدخل في هذه الفئة أولئك الذين أصيبوا برهاب

[41] للاستزادة انظر: المسيري، عبدالوهاب. "في أهمية الدرس المعرفي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، ع20 (1421هـ)، ص109-110.

وإرهاب "الانغلاق الفكري" من جراء تعرضهم لنقد، مشروع وغير مشروع، بسبب تحجرهم الفكري وعدم تبنيهم للرأي الآخر، مما أحدث عندهم ردة فعل عنيفة، أضحوا معها مرحبين "بعضلاتهم" بكل وافد فكري. وطبقة أخرى من البرمجيين ربما يكونون من أولئك الذين لا يرون أصلاً أي اختلاف بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي في قضايا كهذه، ونحن بدورنا نطالب هؤلاء بالرد على ما أوردناه من إشكاليات ضخمة في الفضاءات الثقافية والمنهجية والنفسية وإيراد الأدلة والأمثلة.

2. عدم توجيه البرمجيين العرب تفكيرهم نحو الإبداع الفكري في حقلهم!

كما سبق بيانه آنفاً، تزعم البرمجة أنها قادرة على نمذجة السلوك، ومن ذلك نمذجة السلوك الإبداعي للمتميزين من أجل إكسابه الآخرين، ومن تلك النماذج ما يعرف بـــ "استراتيجية ديزني للإبداع". وهذه النمذجة للسلوك وإكسابه الآخرين هو محل تسليم لديّ؛ ولكن بشروط وبيئة ومعايير ومقادير محددة، لم تنل من البرمجة أي اهتمام يذكر، و لم تدخل نسيجها الفلسفي وأطرها الفكرية، بعكس الحال في الحقول المعرفية ذات الصلة بأدبيات الإبداع Creativity والتي راعت بمنهجية علمية تلك العوامل المحددة والمؤثرة في الإبداع إيجاباً وسلباً.[42]

ونتساءل عن مدى إمكانية أن يقوم البرمجيون العرب والمسلمون ببرمجة تفكيرهم وتوجيه بوصلتهم الفكرية نحو الإبداع في حقل البرمجة، وذلك ببلورة وتطوير وإنضاج فلسفات فكرية وتقنيات عملية تتناغم مع منظومتهم الثقافية وإطارهم الحضاري. لماذا لا يتبنون أي استراتيجية -يرونها مناسبة- في الإبداع ليخرجوا من حيز التطبيق الميكانيكي لتطبيقات باندلر، وجريندر، ودليتس، و ديلوزير وأضرابهم إلى فضاءات الأصالة والطلاقة والمرونة التي تقود إلى إبداع أصيل فكراً وروحاً وتطبيقاً، لاسيما في

[42] من أهم عوامل تنمية الإبداع وتشجيعه الدافعية الداخلية والاستعداد الفكري والنفسي، ومنها الاهتمام أو مـــا يـــسميه المفكر السعودي اللامع الأستاذ إبراهيم البليهي بـــ "عبقرية الاهتمام" وهو مصطلح في غاية العمق، وثمة جملـــة مـــن العوامل الأخرى المؤثرة في الإبداع في المحيط النفسي والعقلي والاجتماعي يدركها المتخصصون في حقـــل الإبـــداع، ويدخل من ضمنها الدافعية الداخلية، ومهارات التفكير الإبداعي، والخبرة والمعرفة في المجال الذي يُراد الإبداع فيه.

القضايا ذات الصبغة الأيدولوجية، والتي منها على سبيل المثال ما يسمى بـــ "البرامج العليا"، ذلك أنها تنطلق وتتأثر بعقيدة الإنسان، والتي تحدد له هدفه الرئيس في الحياة، لتضبط بعد ذلك بوصلة تفكيره، ومتاريس سلوكه، صوب ما يحقق ذلك الهدف. وهنا تطفو عدة أسئلة: هل البرامج العليا كلها بالضرورة تخضع لاعتبارات إنسانية مشتركة؟ ألا توجد برامج عليا مميزة لنا؟ أليس ثمة شيء يميزنا عن غيرنا؟ ألا يفترق المؤمن بالله تعالى رباً وخالقاً ومدبراً ورازقاً وإلهاً عن ذلك الملحد المعاند أو اللادري[43] غير المبالي؟ أما يتميز ذلك الرجل وتلك المرأة اللذان يعيشان همَّ نهضة أمتهما وسيادتها وارتفاع لواء حضارتها، عن أولئك الرعاع الذين لا هَمّ لهم سوى أكلهم وشهواتهم؟ ألا يتوافر العالِم بمقاصد الشريعة الربانية على برامج عليا تميزه عمّن سواه؟ هل يستوي من يغلّب الخوف على الرجاء بشكل مَرَضي أو العكس، مع من يتسم بالوسطية في ذلك؟

أما قضية الوسطية هذه، فتجرني إلى مسألة في غاية الأهمية وهي أن البرامج العليا الخاصة بنا يجب أن ينظر إليها في إطار فلسفة "الوسطية"، أي أننا ننظر إلى طرفين ووسط في معالجتنا للظواهر الإنسانية. ولكي أزيد الأمر وضوحاً أقول إن أهم سمة - في نظري- تميز الإسلام شريعةً وفكراً وممارسةً ما يتصل بقضية وخصلة "الوسطية"، والتي تدفع إلى التحلي بأكبر قدر ممكن من التوازن بين ثنائيات متعارضة أو متضادة أو متقابلة في بعض الأنساق الفلسفية ومنها الفلسفة الغربية كـــ الآخرة/الدنيا، العلم/الإيمان، العقل/النص، القدر/الجبر، الرجل/المرأة، وما إلى ذلك.

3. هل تنقصنا "الأَنَفَة الثقافية"؟!

هل يظن البرمجيون العربُ والمسلمون، أنه يكفي إيراد بعض آيات القرآن الكريم، ونصوص السُّنة المطهرة، وأبيات من شعرنا العربي الأصيل، للقيام بالواجب المتحتم عليهم صوب الإنتاج الأصيل في كل مباحث البرمجة ذات الصبغة الأيدلوجية. لقد

[43] الإنسان اللادري Agonistic هو من لا يثبت ولا ينفي وجود الرب إما لعدم اكتراثه أصلاً وهم الأغلب حسب رأيي وخبرتي المحدودة مع الغربيين، أو لعدم الإيمان أصلاً بإمكانية إقامة دليل على الإثبات أو النفي كما يزعمون.

وقفت على بعض النماذج فوجدتها شبيهة بعمليات القص واللزق، فتشابه المعنى الوارد في تطبيقات البرمجة مع أيٍّ من هذه النصوص، يجعل البرمجي يقدم على عملية "حشرها"، وليته لم يفعل؛ إذ إن بعض ذلك يحتوي على تكلّف بيِّن، كما أن العملية برمتها تمارس نوعاً من الخداع والتزييف، خداعاً للذات وتزييفاً للوعي بشروط النهضة ومعاييرها، أشعر البرمجيون بذلك أم لم يشعروا! وهنا نتساءل:

هل ينتظر البرمجيون العرب والمسلمون باندلر و"جماعته" أن يتفضلوا علينا بما عساه يسعفنا في التعرف على خصوصيتنا الفكرية وإطارنا الحضاري في مجالات التطوير والتنمية وغيرها؟

إن هذا الموقف يجسد وضعاً فكرياً مأساوياً، يعكس مظهراً من أمراضنا الفكرية المزمنة، والتي تشير إلى ما يسميه الباحث بـــ "الأنَفَة الثقافية"؛ إذ إن انعدامها أو ضعفها، يجعلنا نستمر في فضاء الفكر والتحضر (وهماً)؛ متسلحين بعضلات التفكير الميكانيكي، الذي ينقل لنا الأفكار ولا يصنعها. ويعكس مصطلح "الأنفة الثقافية" مستوى قناعة الباحثين والمثقفين العرب، وقبولهم لتبني نماذج ونظريات ومصطلحات فلسفية ومعرفية، لا تتناغم مع المركّب الحضاري العربي الإسلامي. ويعكف الباحث على تطوير "محكات قياس" لذلك المصطلح تحظى بالصحة والثبات، لتتحقق فائدته المنهجية في الوصف والتفسير للأحداث في المشهد الفكري.[44]

إن جملة متزايدة من الباحثين الغربيين، بدأوا يرفعون شعارات بشكل مباشر أو

---

[44] انظر: البريدي، عبدالله. "مشكلة ضعف الإنتاج الإبداعي للأستاذ الجامعي العربي في محيط تخصصه: بواعث المشكلة وتجلياتها"، ندوة تنمية أعضاء هيئة التدريس في مؤسسات التعليم العالي: التحديات والتطوير، الرياض: جامعة الملك سعود، 1425هـ. ويذكر الباحث أنه طلب منه ترجمة ملخص البحث السابق الذي ورد فيه مصطلح الأنفة الثقافية، فاحتار حول المصطلح الإنكليزي الذي يصلح لأن يكون وعاءً لنقل المعنى المكتنز في ذلك المصطلح، وعرض على بعض زملائه المتخصصين مساعدته، غير أنهم لم يسعفوه، فما كان منه إلا أن اتصل بصديقه البروفيسور سليم الحسني أستاذ كرسي الهندسة الميكانيكية في جامعة مانشستر ببريطانيا سابقاً وأستاذ الحضارة الإسلامية حالياً في نفس الجامعة، فاقترح عليه استخدام المصطلح التالي: *Cultural Pride* ، وبالفعل تم اعتماده.

غير مباشر مثل: "هذه الفكرة قد لا تناسبكم"، "هذه الفلسفة ليست لكم"، "انتبهوا لخصوصيتكم الثقافية". وفي هذا الصدد أشير إلى بعض مقولات بعض الباحثين الغربيين. يقول شيريف، وليفي Shiraev & Levy (2001): إن السلوك الإنساني ونماذج التفكير تتشكل وتتطور في بيئات مختلفة، مما يجعلها تختلف من مجموعة ثقافية إلى مجموعة أخرى. ويشاطرهم الرأي في هذا جمع كبير من الباحثين، منهم على سبيل المثال: Hofstede (1980)[46] , Triandis (1996)[45] ، بل ذهب تريندز Triandis[47] (1996) إلى اختراع مصطلح "الأعراض الثقافية أو المتلازمات الثقافية" Cultural Syndromes، ويقصد به الأنماط المشتركة من الاتجاهات والمعتقدات والتفضيلات والعادات والقيم التي تنتظم في إطار يؤمن به مجموعة من الناس؛ يتكلمون لغة واحدة ويعيشون في بقعة محددة. وطالب تريندز بوجوب مراعاة التباين في الأنماط الثقافية والحضارية.

كما أن ثمة محاولات بحثية أدت إلى نشوء حركة بحثية تؤمن بمبدأ "التنوع الثقافي/ الحضاري"[48] Multiculturalism، ويلمس القارئ لأدبيات هذه الحركة الوليدة أن لها بعداً سياسياً[49] واضحاً؛ إذ تطالب بمبدأ المساواة بين الحضارات، ووجوب الإقرار أن لا فضل لثقافة أو لحضارة على أخرى، بناء على معايير مسبقة (أو ما يسميها البعض بالمعايير العالمية!)، وإنما هناك تلوّن ثقافي وتنوّع حضاري.بل تعدى الاهتمام بهذه القضية من بحوث تنشر في الدوريات العلمية، إلى بلورة حقول معرفية متكاملة لها فلسفتها ومنهجيتها وأهدافها، وهي حقول تعنى بقضايا تأثير الثقافة والحضارة على السلوك الإنساني، وتفكيره

---

[45] Triandis, H., "The psychological measurement of cultural syndromes", *American Psychologist*, vol. 51 (4), 1996, pp. 407-415.

[46] Hofstede, G., Culture's consequences: *international differences in work-related values*, Beverly Hills, CA: Sage, 1980.

[47] Triandis, op., cit.

[48] لمزيد من القراءة عن مبدأ التنوع الثقافي والحضاري، انظر مثلاً:

- Fowers, B. and Richardson, F., "Why is multiculturalism good?", *American Psychologist*, vol. 51, 1996, pp. 609-621.
- Sears, D, "Presidential address: reflections on the politics of multiculturalism in American society", *Political Psychology*, vol. 17(3), 1996, pp. 409-420.

[49] Sears, op., cit.

وإدراكه، ودوافعه ومشاعره، وآلية التطوير الذاتي والتفاعل الاجتماعي. ومن أبرز هذه الحقول حقل "علم النفس الثقافي المقارن" Cross-Cultural Psychology.

ولكن وعلى الرغم من تلك البحوث الجادة، نشير إلى حتمية تلبسنا بقناعة بل إيمان أكيد بخصوصيتنا الثقافية والحضارية في إطار الانفتاح الواعي على دوائر الحكمة الإنسانية المشتركة. كما أنني أعتقد أنه آن الأوان لكي نجلي ونحدد أبعاد ومجالات وشروط تبني مبدأ "البعد الإنساني المشترك" في فضاء التثاقف مع الآخر. هذا المبدأ الذي "تضخم" كثيراً في عقول بعض المثقفين العرب ووجدانهم، وتماهى مع دوائر الخصوصية، إلى أن وصل الأمر ببعضهم إلى أن ينفي وبطرق مختلفة حتمية الخصوصية ويعدها وصمة عار وتخلف.

الخاتمة:

يمكن لمجموعة من البرمجيين العرب والمسلمين وجملة من الباحثين في العلوم الاجتماعية، أن يبلوروا مشروعاً يؤذن بحدوث حركة تصحيحية واعية ناضجة، تفلح في توجيه بوصلة البرمجة وفق محددات خريطتهم الثقافية، بمنطلقاتها ومسلماتها ومنهجها ونَفسها. بشرط توافر القناعة الأكيدة بأهمية ووجوب القيام بمثل هذه الحركة التصحيحية داخل البرمجة، مع بذل جهد علمي بحثي مقنن، وفق خطوات منهجيةٍ محكمة، وخطة عملية مدروسة وممرحلة. وهنا يمكننا تسجيل بعض الاقتراحات العملية للبدء بمثل هذا المشروع الكبير من خلال النقاط التالية:

- تبني المنهج العلمي في حقل البرمجة ورفض المنهج النفعي -البرغماتي- أساساً منهجياً، والعمل على تأسيس منهجية علمية في القياس والتجربة والتقييم وما إلى ذلك.

- دعوة أبرز البرمجيين العرب/المسلمين مع جملة من المتخصصين والمهتمين في بعض الفروع المعرفية مثل المتخصصين في العلوم الشرعية وعلوم النفس والاجتماع والتربية، والفلسفة، إلى ندوة تستهدف بلورة مشروع حركة التصحيح. ويمكن أن يطلب من البعض المشاركة في كتابة أوراق بحثية، تكون معيناً على استفزاز إبداع الموجودين في

الندوة، وحافزاً لهم على إنضاج الرؤى والأفكار وتطويرها. وعلى هذا الأساس يمكن الإعلان عن تأسيس حركة التصحيح من خلال مؤسسة يتفق على بنيتها وأهدافها وبرامجها وهيكلها، وتعليق برامج التدريب، ريثما يتم الانتهاء من الإطار المنهجي والفكري للحركة التصحيحية للبرمجة، بناءً على خطة علمية وبرنامج زمني محدد.

- توضيح كيفية الانتساب والاشتراك والعضوية بحركة التصحيح بالنسبة للبرمجيين العرب/المسلمين من المدربين والأكاديميين والباحثين والكتّاب وغيرهم، والاستمرار في عقد الندوات البحثية، ووضع خطة عملية لإنتاج مواد وحقائب تدريبية جديدة تتناغم مع فلسفة الحركة (التصحيحية).

- بحث الأمور المتعلقة بالارتباطات الرسمية مع المنظمات والمؤسسات المهتمة بالبرمجة داخل الوطن العربي وخارجه.

وأخيراً آمل أن تسهم هذه المحاولة في التنبيه إلى أهمية تدعيم حركة النقد الثقافي الحضاري، من خلال تكثيف المحاولات الجادة في سبيل رسم الإطار النظري والمفاهيمي والإجرائي لها، ذلك أننا نؤمن بأنها وسيلة -ضمن وسائل أخرى- تمكّن من بلورة الحقول المعرفية، ومفردات التحضر في بوتقة المركّب الحضاري الإسلامي[50] المنبثق أساساً من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

[50] المقصود بالمركّب الحضاري هو ذلك المركّب الذي ينتظم المفردات العقدية والقيمية والأخلاقية والفكرية والتاريخية مع خليط ناضج من الأفكار والفلسفات المستقاة من مركب الحضارات الأخرى ... ذلك المركّب الذي يترسب في العقل المسلم عبر دوائر التعليم والتربية والاحتكاك والتفاعلات البحثية والتأملات الفلسفية. انظر:
البريدي، عبدالله. "في إطار دعوة للانبثاق من مركّبنا الحضاري: المسألة الحضارية: المسار والمشروع - نمذجة وبلورة. المنتدى الحضاري، اللقاء الأول، لندن، 2000. (هذا البحث مع أبحاث أخرى مطبوع في البريدي، عبدالله (محرر). **قضايا في المسألة الحضارية**، لندن: مطبوعات المنتدى الحضاري، 2005).

قراءات ومراجعات

بين إسلامية المعرفة وإصلاح الفكر الإسلامي
قراءة في كتاب: إسلامية المعرفة تحرير الدكتور عبد الحميد أبو سليمان.* وكتاب الدكتور طه جابر العلواني إصلاح الفكر الإسلامي.**

د.دعاء فينو***

الكتاب الذي قد نسمه ابتداء "بالدستور الحضاري لمشروع أسلمة المعرفة"، هو خطة عمل منهجية". هذه الخطة كتبها الأستاذ الدكتور إسماعيل الفاروقي بعد مؤتمر إسلام آباد بالانجليزية ثم أعاد تحريرها بالعربية الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان. أضيف إليها أوراق عمل الندوات الكبرى التي عقدها المعهد بعد المؤتمر الأول، إلى جانب تقرير مختصر عن انجازات المعهد حتى صدور الكتاب الذي بين أيدينا للمراجعة والذي نشر في عام 1986م.

يؤكد هذا الكتاب منذ البداية حاجة الأمة المتراكمة تاريخيا إلى منهج إصلاحي فكري وذلك بسبب ما تعرضت له الأمة من هجمات استعمارية ثقافية على المستوى السياسي، ومن الغزو الفكري الثقافي الذي ابتدأ طوعا بتراشق (علم الكلام) وما أفرزه من تفرق. ثم يعرض إلى ما كان في مرحلة الدولة العثمانية التي نهضت الأمة في عهدها، "إلا أن رواسب الانحراف الفكري وأزمات التطبيق الجزئي المشوب بالشوائب لأحكام الإسلام سرعان ما عادت آثارها تنخر في كيان الأمة في نهايات الدولة

---

* أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. إسلامية المعرفة، سلسلة المنهجية الإسلامية (1)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1986م

** الدكتور طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، سلسلة إسلامية المعرفة (10)، 1995م.

*** دكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة بيرمنجهام – بريطانيا، سنة 2004م، عضو هيئة تدريس في كلية تدريب عمان-الأردن

العثمانية حتى جاء عصر النهضة الأوروبية، وهنا أخذ الغزو شكلا آخر وبعدا أعمق، فقد أصبح أكثر تنظيما وأوسع مساحة، فقرر مفكرو الغرب وسدنة سياسته ومصالحه أن يجعلوا منه غزواً شاملاً يتغلغل -دون حواجز- في العقلية الإسلامية فيغيرها...وإلى الدين الإسلامي فيعزله ويحصره في زوايا كهنوتية ضيقة لتحدث عملية المسخ الثقافي الشامل، والتبديل الفكري الكامل."[1]

لقد ارتبطت الهجمات الثقافية التي تعرضت لها الأمة بالاستشراق وعمليات التنصي، إضافة إلى حملات الاستعمار منذ القرن التاسع عشر، ونتج عن هذه الحملات تكريس التبعية الحضارية في عقول كثيرين من أبناء هذه الأمة، خاصة مع بلوغ النهضة الأوروبية أوجها في الصبغة التقنية والرفاهية وانتصارها السياسي في الحرب العالمية الأولى. ثم تبع ذلك "تخطيط في التبديل الثقافي للوصول بمعركتهم مع الإسلام إلى الصفحة الأخيرة... وليكون التبديل الثقافي الوسيلة الدائمة الباقية التي تضمن لهم إبعاد الأمة الإسلامية إبعادا تاما عن الإسلام. ليتوارث المسلمون جيلا بعد جيل ذلك الابتعاد."[2]

ولضمان هذا الابتعاد تم تبديل المناهج والبرامج وأنظمة التعليم وتسخير الإعلام للسيطرة على التوجيه الفكري والتربوي لأبناء الأمة. أما الإحباط السياسي الذي عانته الأمة فقد بلغ أشده مع قيام "دولة إسرائيل" بدعم من الغرب في درة بلاد المسلمين ليعيش المسلمون بعدها حالة إحباط مقيد لأي سعي نحو التغيير. الأمر الذي شتت جهود الإصلاح في منهجيتها البنائية في منظومتين متصادمتين أو متضادتين، الأولى: اعتمدت جانب إحياء الذاكرة في محاكاة الماضي التاريخي، والثاني اعتمد أسلوب الاستلاب الحضاري تحت مسمى الحداثة والنهضة وغيرها من الأسماء ذات المسمى الداعي إلى الاستنساخ الحضاري للآخر سبيلاً وحيداً في آليات النهوض، إلا "أن ما يصلح للغرب من فكر وعقائد لا يصلح لأمة قدر الله لها أن يبني كيانها ويرتبط

[1] انظر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة (المبادئ العامة - خطة العمل - الانجازات) 1986م، ص11.
[2] إسلامية المعرفة، ص12.

مصيرها وشأنها بكتاب الله وسنة رسول الله ε."[3]

إذن لا بد للأمة من طريق إصلاحي يعيدها إلى "منابع الفكر الأصيل في كتاب الله وسنة رسوله الكريم لتبنى بمقتضى ذلك حياة إسلامية قوية وكريمة، ولكن التحدي الذي لم يستطع تجاوزه وانجازه بعد، إنما هو معرفة معالم السبيل إلى تمثل كتاب الله وسنة رسوله ونقلهما من عالم القيم والتوجيه والمثال إلى عالم الواقع والحركة والتطبيق العملي. وخطة عمل للتحرك المطلوب للمسلم المعاصر والمجتمع المعاصر".[4]

ضمن هذه المرحلة التاريخية السياسية التي عرضها لنا الكتاب وما زالت أمتنا ترزأ تحتها، تم تأسيس "جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين" ضمن إطار منظمات اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية لخدمة القضية الفكرية الإسلامية ونشرها بين من حولهم من العلماء والمثقفين المسلمين". والتي تم تأسيسها بمشورة الكثير من رجال الدعوة والفكر والإصلاح المعاصرين للإفادة من خبراتهم.

ينوّه الكتاب بالمؤتمر الذي عقد عام 1977 في لوجانو بسويسرا، وشارك فيه ثلاثون عالماً من مختلف التخصصات من قيادات العمل الإسلامي. وقد تبين للمشاركين أن أزمة الأمة التي ليست سوى أزمة فكرية، لذلك اتخذت في المؤتمر توصية بـــ "تأسيس هيئة علمية متخصصة في قضية الفكر لمتابعة الدراسة العلمية المتعمقة... وفتح باب العمل الجاد الهادف المخلص المتواصل أمام المسلمين وعلمائهم".[5]

وتنفيذاً لهذه التوصية في معالجة الأزمة الفكرية للأمة تم إنشاء "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" الذي عقد أول مؤتمر عالمي يعالج قضية إسلامية المعرفة عام 1982م في إسلام آباد بالتعاون مع الجامعة الإسلامية، وقد قدمت فيه أبحاث ودراسات تؤكد

[3] إسلامية المعرفة، ص12.، وانظر أيضا تفصيل هذه الحلول في كتاب الأستاذ عبد الحميد أبو سليمان، أزمة الإرادة والوجدان المسلم، البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمة، في إصلاح الثقافة والتربية رؤية إسلامية معاصرة، دار الفكر ومؤسسة تنمية الطفولة، 2005م. وكتابه أزمة العقل المسلم، الدار العالمية للكتاب والمعهد العالمي للفكـــر الإسلامي، 1981 م.

[4] إسلامية المعرفة، ص13.

[5] إسلامية المعرفة، ص16.

على أن أزمة الأمة فكرية وأنه لا بد من تفعيل الجهود الإصلاحية لتخرج الأمة مما هي فيه من تمزق وتعطيل للطاقات تقف عقبة كؤوداً في ممارسة الأمة لشهودها ومهمتها الاستخلافية، وكانت خطة المعهد في بعدين:

الأول: معالجة الإشكالات المعرفية والمنهجية والوجدانية التي انعكست عن التبديل الثقافي. وهذا يقابل بإسلامية العلوم الاجتماعية والإنسانية لاستعادة الهوية الفكرية والثقافية؛ الثاني إعادة صلة الأمة بتراثها الإسلامي لأن "فيه الكثير من الجوانب النافعة والمفيدة التي لا بد من تنميتها وإحيائها... من خلال خطة عمل منهجية".

الكتاب الذي بين أيدينا هو تلك الخطة، وهو يقع في ستة فصول ، الفصل الأول يعرض إلى "القضية" ويبسط أبعاد أزمة الأمة الفكرية التي أصابت العقل والوجدان في أمتنا المسلمة. وهو أبرز المظاهر الرئيسية للعلة على صعيدها السياسي، الاقتصادي ثم الثقافي. وجذور الأزمة تتمحور حول اعتلال الفكر والمنهجية المنعكسة في حالة التعليم في العالم الإسلامي كما يقرر الكتاب ذلك.

إن "الافتقار إلى الرؤية الصحيحة" التي استندت إلى صورة ممسوخة من الأنموذج الغربي هي المسؤولة عن فشل المعاهد الإسلامية عبر قرنين من الزمان. فمستويات الخطاب بمنطلقاتها الغربية لا يمكن بحال أن تمتلك الفعالية المؤثرة ذاتها لانفصال السياق الاجتماعي والديني والسياسي بين الشرق والغرب الذي يفرض استحالة استعارة أنموذجه لخروج الفكر الإسلامي الإصلاحي من مأزقه.

حدد الفصل الثاني "المهمة" المبتغى تحقيقها في القرن الخامس عشر الهجري، وذلك "في سبيل حل أزمة الفكر والمعرفة الإسلامية والتي هي إيجاد حل لمشكلة التعليم"، و"إعادة تشكيل نظامه من جديد".[6] هذا التشكيل لا بد أن يستند إلى رؤية إسلامية الجذور وبجهود دائبة تشحذها الإرادة.

وتتلخص الخطوات الإصلاحية في خطاب مشروع إسلامية المعرفة في دمج نظام التعليم الديني بنظام التعليم العام، وبإنفاق ميزانية أكبر تتوجه إلى الطاقات الفعالة ولا

[6] إسلامية المعرفة، ص41.

تحتجز في الأبنية والشكليات. والذي بتظافر بغرس الرؤية الإسلامية في التربية الأولية للطفل من الأبوين اللذين -لا بد- أن يعتنى بصقلهما تربويا بما يفرض عليهما وعلى النشء المسلم والبالغين على العموم من سلسلة متواصلة من المقررات التعليمية في فصول الحضارة الإسلامية. إذ إن "دراسة الحضارة هي من أهم الطرق لتنمية شعور الانتماء لدى الفرد، فلا يكون المرء قادرا على إدراك ذاته دون أن يعرف أسلافه".[7] لأنه بهذا فقط يعرف الروح التي شكلت الطاقة الدافعة لديهم. "وبدون هذه المعرفة لا يمكن أن يكون المرء سيد نفسه...فان القوى الحضارية المتحاربة في هذا القرن يمكنها بسهولة الوصول إلى الإنسان وجرفه دون الحاجة إلى أي غزو أو احتلال عسكري... إلا إذا كانت حضارته إحدى الحضارات المتنافسة، ومن ثم الحضارة الغالبة، وبهذا يتمكن هو من تغيير الآخرين... وكذلك يجب أن يقدم الحضارة الإسلامية بوصفها الخيار العلمي الوحيد للتعامل مع المشاكل الأساسية للمسلمين وغير المسلمين في العالم المعاصر".[8]

إن "إسلامية المعرفة الحديثة" المهمة الشاقة الملحة التي تنتظر المفكرين والقادة المسلمين على السواء. المتمثلة في "إعادة صياغة تراث المعرفة الإنسانية برمته"في فروع المعرفة "ووفقا لوجهة النظر الإسلامية"[9]. وهذا سيشمل النتائج وتقويمها إلى جانب إعادة تصور الأهداف التي انطلقت أساسا لتحقيقها في فروع المعرفة لخدمة "قضية الإسلام".

هذه المهمة ستنجح لأن الآخر الغربي استفاد مما قدمته حضارة المسلمين في الفروع المختلفة ثم بنى عليها ما شكل صروحه المعرفية الحديثة، والتي -لا غرو- أن مسلمنا الفتي اليوم هو أولى بها إذا تذكر أن يعمق جذورها بعيدا في تراثه الذي تنتمي إليه وينتمي إليه هو أيضا.

أما في الفصل الثالث فقد عمد الكتاب إلى تحليل المنهجية التقليدية التي انطلقت من الجمود والتي تولد عنها ما يسمى بإغلاق "باب الاجتهاد". الحل التقليدي يمثل

[7] إسلامية المعرفة، ص46.

[8] المرجع السابق، ص47-50.

[9] المرجع السابق، ص54.

حالة من "القصور الذاتي" في الفكر الإسلامي. بهذا التحليل يحدد الكتاب ابتداء للمثقف المسلم قيمية هذا الحل في الإصلاح الإسلامي. ويعرض الكتاب حالة الفقه الإسلامي وفقهائه أنموذجا تحليليا يمثل واقع تعامل المسلمين المعاصرين مع التراث، وكذلك تعامل الأمة مع المحاولات الإصلاحية المتكررة ممثلة في محاولة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الإصلاحية ومن تابعهم إلى القرن الثاني عشر الهجري والتي هدفت إلى فتح باب الاجتهاد. هذه المحاولة الإصلاحية تكررت مرة أخرى مع محمد عبده والأفغاني إلا أنها لم تنجح. والكتاب الذي بين أيدينا يعزو هذا الإخفاق لسببين: أولهما إبقاء المؤهلات التقليدية التي يجب أن تتوفر في المجتهدين على حالها، وثانيهما، الإبقاء على التصور بأن المجتهد هو بالضرورة الفقيه الذي يتمكن من الصياغة القانونية الشرعية، والذي بدوره قصر الفقه على أعمال الإفتاء؛ والتي أبقت مؤهلات المجتهد على حالها. إلا أن مناهج فقهائنا التاريخيين المعتمدة على "حسن التذوق الشرعي وإدراك غايات ومقاصد الشريعة الإسلامية"[10] ليست هي ذات المناهج التي تخرج فقهاء المدرسة التقليدية الذين لا تتوفر في مناهجهم مقومات اجتهاد هم لا يؤمنون بوجوده أصلا.

إلى جانب ما مضى يعرض الكتاب الدستور الإصابات في ثقافة المسلم في توهمه للتصادم بين الوحي والعقل، وفصل الفكر عن العمل، ثم أخيرا ما سماه: "الازدواجية الثقافية الدينية"[11] التي تفترض تصادما على مستوى خيارات المسلم بين الديني والدنيوي، بمعنى ان اختيار احدهما سيفسد حضور الآخر في ذهن المسلم وفي معاشه.

في فصله الرابع يعرض الكتاب "المبادئ الأساسية للمنهجية الإسلامية" ويسوغ "إسلامية المعرفة" "بوصفها أساسا ضروريا للإصلاح الفكري والحضور الثقافي للأمة". فهي في رؤية القائمين على المشروع السبيل الأمثل للخروج من "الفصام النكد" بين "الفكر والتطبيق... المثال والواقع... القيادة الفكرية والأيدولوجية وبين القيادتين السياسية والاجتماعية، وفي نهاية المطاف فهي ضرورية لإزالة الثنائية الموجودة في النظام التعليمي".[12]

---

[10] المرجع السابق، ص62.

[11] المرجع السابق، ص70.

[12] المرجع السابق، ص75.

هذه المبادئ يفصل فيها الكتاب منطلقا من التوحيد ثم وحدة الخلق في نظامه الكوني. وهو يتمثله كذلك في إنشاء العلاقة التكاملية في إبداع الخليقة وبيان غاية تسخيرها للإنسان. ثم تأتي نظرية المعرفة التي ترتفع بالعقل المسلم بعيدا عن الوهم والخرافة لتفرض "وحدة الحقيقة المطلقة"[13] فلا تعارض بين حقائق الواقع وبين الوحي بل تكامل يحسم كل جدل. فرؤية إسلامية المعرفة تتمثل وحدة شاملة وكلية، تتحدث عن وحدة الحياة في تمثل خلافة الإنسان، ثم وحدة الإنسانية التي تلغي كافة أشكال التمييز إلا التقوى.

وأخيرا تبرز "خطة عمل المعهد" في خامس فصوله مع دعوة أولية تعلن فيها مبدأ عدم الاحتكار للعمل الإصلاحي الإسلامي. فكل جهد مخلص مطلوب، وكل عون لابد مشكور، وكل مؤسسة إسلامية معنية. وأهداف الخطة كما يعرضها الكتاب لا يمكن اختزالها -فيما أرى- وهي تتكون من ثمانية بنود:

1- "توعية الأمة على الأزمة الفكرية

2- تحديد معالم العلاقة بين قصور الفكر الإسلامي وقصور منهجيته من ناحية وبين غياب الأمة ومؤسساتها ونظمها وتخلفها علميا وثقافيا وحضاريا من ناحية ثانيا وتبين أسباب قصوره على العموم.

3- تفهم أسباب الأزمة الفكرية والسبل للخروج منها والتغلب على آثارها.

4- العمل على تجديد فكر الأمة، وتجديد طاقاته ومناهجه بربط منطلقاته بالمقاصد الإسلامية الأصيلة.

5- العمل على تأصيل شمولية المنهج الإسلامي في ميدان الدراسات الاجتماعية والإنسانية وتأصيل الدراسات العلمية الإسلامية.

6- البدء بأعمال تمكين الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية المعاصرة من استيعاب الأصول الإسلامية والتراث الإسلامي ومن العلوم والمعارف الحديثة وتيسيرهما على الدارسين المسلمين.

[13] المرجع السابق، ص91.

7- العمل على تقديم الأبحاث والدراسات والكتب المنهجية بقصد بلورة المفاهيم والمنطلقات الإسلامية وإرساء أسس العلوم الاجتماعية والإنسانية الإسلامية.

8- إعداد الكوادر العلمية اللازمة لريادة مجالات إسلامية المعرفة وذلك من خلال برامج المنح الدراسية والإشراف العلمي والبرامج الدراسية الإسلامية في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة كافة".[14]

وتعكس خطوات العمل التي يقترحها القائمون على المشروع دراسة متأنية ورؤية متكاملة لفريق متكامل من الباحثين وزخم فكري حاشد. ويتضمن التوعية بمفهوم "الإسلامية" مقابلا لمفهوم "التغريب"، ورفع راية "التحديث" "كمفهوم إسلامي وإنساني شامل وأن يصبح إطارا حضاريا وثقافيا مبدعا أصيلا يستوعب طاقات العصر وإمكاناته تجسيدا للغايات والقيم الإسلامية الإصلاحية الإعمارية السامية".[15] هذه التوعية تشكل مطلبا أساسيا وخطوة أولية في سلسلة الخطوات المقترحة. هذه الخطوة الأولية لن تتضح معالمها وربما لن تكون مستوعبة أو مقبولة بين المفكرين والمبدعين، لذلك نجد المعهد يقدم جهودا متتابعة ومتنوعة للإعلان عن نفسه وغاياته الإصلاحية، وتجنيد الباحثين والمفكرين لحشد الصف والمشاركة الفاعلة.

أما جهود البلورة "للفكر الإسلامي المعاصر ومناهجه تستدعي تمكنا من أصول الإسلام الكبرى وهي: الكتاب والسنة وعلوم الشريعة المتعلقة بهما وعلوم اللغة العربية، وتاريخ الصدر الأول للإسلام، ودراية بقضايا العصر الحاضر ومعارفه ووسائله وتحدياته، وذلك لتوفير القدرة على النظر الفاحص الناقد الذي يستطيع -في أداء معاصر- أن يستهدف قضايا العصر وتحدياته، وأن يبلور غايات الإسلام ومقاصده وفلسفته الأساسية في كل مجال هام من مجالات الحياة والمعارف المعاصرة، وأن يقدم تصورا شاملا متكاملا منطقيا لما ألم بالفكر الإسلامي ومناهجه من ثلمات أدت به إلى القصور والجمود، ويبين أسباب ذلك ويوضح المفاهيم ويبين المؤسسات والتنظيمات والوسائل والإصلاحات الأكاديمية والتربوية والاجتماعية المطلوبة، وذلك لتحقيق

[14] المرجع السابق، ص122.

[15] المرجع السابق، ص126.

الإصلاح في واقع الأمة بحيث يستعيد الفكر الإسلامي دوره في توجيه جهود الأمة في الإعمار والحضارة".[16]

وهذا يعني بالضرورة التمكن من التراث لا القطيعة عنه. وهذا التراث كما تفسره الرؤية التكاملية لأصحاب هذا المشروع الإصلاحي يستند إلى القرآن الكريم، والسنة المطهرة ثم آثار السلف الصالح من أصحاب النبي –عليه السلام- ثم فكر علماء الأمة ومفكريها وقادتها. هذا التمكن ييسر له المعهد السبيل من خلال توفير "الوسائل المساعدة لتسهيل تبويب التراث على نهج يتفق وتقسيمات المعرفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة وأهم قضاياها"، والثاني: "القيام بتبويب نماذج من النصوص التراثية وتقديمها إلى العلماء والهيئات العلمية تسهيلاً للتصور والعمل في انجاز التبويب الذي يتناول كميات هائلة من كتب التراث الجيد".[17]

"التمكن من المعرفة المعاصرة" خطوة هامة يسلكها المعهد كذلك في سبيل "الإسلامية". وهو يعمل على تحقيق نظرة ناقدة وشمولية للحضارة الغربية والتي لا يمكن تصورها بلا مسح شمولي علمي من خلال برنامج منضبط يرجى له أن يؤتي أكله ميسرا سبيل الدارسين.

هذا الجهد المسحي يتبعه "الكتب العلمية المنهجية" التي يقدمها المعهد مستكتبا المتمكنين من التراث والعلوم الحديثة على السواء لريادة إسلامية المعرفة، والتي شرطها الالتزام بأولويات البحث العلمي في التأليف في علم المنهجية، والعلوم السلوكية، وكذلك في علم التربية والسياسة، والاقتصاد والإدارة والإعلام والفنون. هذا الالتزام الأولي العام في علوم متعددة يرفده تكوين الكوادر العلمية على عدة وجوه ومستويات منها دراسات الأستاذية، والتفرغ العلمي، والمنح الدراسية وكل ما يتصل بهذه الجوانب العلمية العليا التي يبسط فيها القول الكتاب الذي بين أيدينا مفصلا أهميتها وآلياتها.

---

[16] المرجع السابق، ص127.

[17] المرجع السابق، ص130-131.

إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر الدكتور طه جابر العلواني.

يعد هذا الكتاب إعادة صياغة للمبادئ العامة وخطة العمل التي تبلورت عن المشروع الحضاري "إسلامية المعرفة" الذي يتبناه "المعهد العالمي للفكر الإسلامي. بكلمة أخرى كتاب العلواني يشكل مراجعة داخلية توجيهية للمبادئ العامة وخطة العمل والانجازات. فالكتاب في صورته الحالية تطوير لورقة العمل التي قدمها العلواني لمراجعة مشروع المعهد في ندوة المستشارين عام 1989م.

في مدخله يجيب الدكتور طه جابر العلواني عن "لماذا المناداة بإسلامية المعرفة" بأنها وإصلاح مناهج الفكر يشكلان القضية المحورية في إصلاح الخطاب الإسلامي التي اضطلع "المعهد العالمي للفكر الإسلامي" بتحمل مسؤوليتها للنهوض بالأمة في مشروعها الحضاري.

والذي يشكل أساسا له إنتاج الخطاب الذي يجب أن ينظر في المخاطب المتلقي، خاليا من التعميم والاختزال، خطابا ذا معنى في ذهن المخاطب لأنه يعنيه ويعطيه دورا فاعلا في برنامج العمل الذي يقدمه.

هذا الدور الإصلاحي لمشروع "إسلامية المعرفة" لا يتجاوز البرامج الإصلاحية التاريخية التي بذلت جهودا لا ينبغي تجاهلها أو التشكيك في نوايا أصحابها أو جديتهم في معالجة الجسد الواهن للأمة. إلا أن هذه المحاولات الإصلاحية لم تؤت ثمارها المرجوة لخلل في منطلقات خطابها أو منهجيتها الإصلاحية. إسلامية المعرفة تقدم "محاولة إصلاحية منهجية، وتحاول أن تقدم للأمة منهاجا سليما لإعادة البناء، قائما على الدعائم الأولى ذاتها التي عليها قام بناء حضارة الإسلام في دورته الحضارية الأولى".[18]

الإصلاح للخطاب الإسلامي لا يتأتى إلا بإصلاح "منهجية القراءة وإعادة بناء

[18] السابق، ص23.

المدارك الإسلامية بقراءة الوحي والكون".[19] هذه القراءة التي يدعو لها العلواني "تلاوة تستنطق القرآن ذاته إجاباته الشافية وحلوله لتحديات كل عصر وجيل وأسئلته، باعتباره الكتاب المترل تبيانا لكل شيء إلى يوم القيامة".[20]

"بهذه الكيفية يتم للعقل المسلم حقيقة التجديد التي يرتبط فيها بما انقطع من صلة بكتاب الله الكريم. وبهذا تكون "إسلامية المعرفة" قاعدة من أهم قواعد تجديد الدين، وإعادة بناء الأمة القطب، وإنتاج المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر، إذ إن إسلامية المعرفة تمثل البعد الغائب عن مشاريع التجديد".[21]

المشروع الحضاري التغريبي فشل في رؤية العلواني التحليلية بسبب طبيعة العقلية الإسلامية وبنيتها، وكذلك لاعتماد الصحوة الإسلامية على تراث الإصلاحيين التجديدي. ولأنّ المشروع التغريبي الذي حمله المستشرقون لم يحسن توظيف المصطلحات الإسلامية والتراثية لتسويق فكره في الماضي. إلا أن واقع الأمة السياسي والاجتماعي ازداد بؤسا، وكذلك ازدادت الدعوات التغريبية تفننا في الالتفات إلى توظيف المصطلحات الإسلامية فباتت تمارس "التضليل الثقافي" على الأمة الإسلامية.

إن المشروع الإسلامي الذي يقدمه العلواني ضمن رؤيته لإسلامية المعرفة يضع نصب عينيه تجاوز إصابات المشروع الإسلامي في سياقاته التاريخية، بل ومحاولة معالجة أسبابها. لذا فالمشروع الحاضر "يأخذ بعين الاعتبار المنطلقات الإسلامية الأساسية، والنظرة الشمولية، وتحقيق التوازن والوسطية، وضبط النسب بين الأبعاد المختلفة".[22] هذه المسؤولية القيادية في رؤية العلواني تقدم ما "يتوقف عليه مصير نهضة أمتنا"[23] وإنقاذ الإنسان المعذب في الأرض. "وهذا لا يعني بحال من الأحوال الاستغناء أو العدول أو القفز فوق رصيد المشروعات الفكرية والإصلاحية السابقة، بل لا بد من

---

19 السابق، ص24.

20 المرجع السابق.

21 المرجع السابق، ص25.

22 المرجع السابق، ص28.

23 المرجع السابق، ص29.

تقويمها للإفادة من الجوانب الايجابية فيها والإفادة أيضا من التجارب الميدانية للمشروعات الإسلامية النهضوية المتنوعة".[24]

السؤال الذي يطرأ على الذهن مباشرة هو ما الذي سيقدمه المشروع الحضاري لأمة الإسلام ولعالم الإنسان من بعد؟

العلواني قدم إجابة واحدة بكلمة مفردة: "القرآن الكريم المجيد". فهو لا يجد أن القرآن قد غيب على مستوى التلاوة ولكنه غيب عن المسلم على مستوى التصور المعرفي والمنهجي. ذلك أن "الوسائط الكثيرة من تراثه في التفسير وعلوم القرآن وسواها تشكل مراجع ميسرة، لا تسمح له بالإحساس بالحاجة إلى المنهجية المعرفية في فهم القرآن أو التعامل معه".[25] وهو يجد أنّ الخطاب الفكري الإسلامي والاجتماعي السائد هو معاصر في شكله إلا أنه يعيش ضمن صياغة التراث الماضي، بمعنى هو يعيش الحاضر في ثوب الماضي، كأنما يعيش في قطيعة ما عن حاضره.

"مدرسة إسلامية المعرفة" التي ينتمي إليها العلواني تدرك هذا المأزق الذي يعيشه الخطاب الإسلامي السائد، وتلح هي على الحل يكمن في "إدراك عظمة القرآن المجيد على مستوى عصرها، ... وإعادة تقديمه إلى عالم اليوم وفي مستوى السقف المعرفي والحضاري لهذا العالم، وهي تجمع إلى ذلك قراءة الكون، وإعادة "الاتصال بين العلوم والمعرفة والقيم، وتوظيف العلوم والمعارف، التي بلغتها البشرية في منهجية معرفية إسلامية تؤدي إلى أسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية"[26]. "لأن إسلامية المعرفة تدرك أن من غير الممكن المحافظة على أمة القرآن بمنطق ماضوي سكوني أمام محاولات استحواذ المركز الدولي الغربي المهيمن".[27]

يمضي العلواني في إقناع المخاطب المسلم إلى حاجة الساحة الإسلامية للمشروع الحضاري الذي يتبناه، وذلك لأن الأمة يسود خطابها الإسلامي والاجتماعي السائد

[24] المرجع السابق، ص30.
[25] المرجع السابق، ص30.
[26] المرجع السابق، ص35.
[27] المرجع السابق، ص34.

أزمة. هذه الأزمة يبسط العلواني أسبابها التاريخية والمنهجية في القسم الأول من كتابه بحديثه عن "دوافع الأزمة وعقلية التأزيم".

فخطاب المشروع الإسلامي من القرن الماضي إلى القرن الحالي ما زال متأثرا بالتعبئة السياسية التي فرضها صراع الأمة مع أعدائها، مما فرض اللاشمولية في الخطاب بما يتناسب مع حاجات الأمة على العموم.

وقد اجتهدت الحركات الإصلاحية ضمن الرؤية التحليلية النقدية التي يقدمها العلواني في توجيه الاهتمام إلى الجانب العقدي بما يتناسب مع تشخيصها للأزمة. الا أن هذا التشخيص الذي افترض خللا فكريا ناجما عن إشكال عقدي. هو الوهم الذي بني عليه الاعتقاد في أن تذكير الأمة بأمجادها سيكون كافيا لدفق فعاليتها في العروق المتيبسة من جديد. فيقول: "أما نحن فلا نرى أن أحدا يستطيع أن ينكر دراسة الواقع التاريخي الإسلامي، وتذكير الأمة بأمجادها، واستعادة أبعاد شخصيتها الحضارية وتطورها عبر العصور، هو ضرورة حضارية وثقافية للبناء المعرفي المأمول، لكن المشكلة في عدم الوفاء بمتطلبات الشحن والتفريغ الفكري والمفاهيمي، وعدم القدرة على التحليل، والعجز عن اكتشاف الشروط وتقدير الظروف الملائمة للفعل التاريخي، ومن ثم إدراك السنن التي تحكم السقوط والنهوض".[28]

هذا الخلل في التشخيص لم يكن منفكا عن خلط بين العقيدة والفكر، وخلط بين التصورات الفكرية الذي شكلها العقل المسلم حول الذات والآخر الغربي. وهذا الذي قد يفسر الانتقال إلى الغربي بحثا عن الخروج من هذا المأزق. وقد مهد لهذا طغيان الغرب وتقنياته المعرفية والاعتقاد بعالميتها تفتق عنه سيادة "خطاب المشروع التغريبي أو الدنيوي أو اللاديني أو العلماني معظم ديار المسلمين".[29] إلا أن الإشكال في أن الحل الغربي أيضا لا يمكن أن يستعار لإخراج الأمة من أزمتها، لأن الغرب له مصادره الثقافية التي لا تعتد بالغيب و لم تشكل حضارتها الإيمانيات التي كانت أساسا لبناء الحضارة الإسلامية.

---

[28] المرجع السابق، ص45.

[29] المرجع السابق، ص51.

"عقلية التأزيم" التي قدم لها العلواني قصة البقرة وعقلية بني إسرائيل تتمحور حول تعقيد الحل المقترح خلاصا من الأزمة بدلا من رفضه ابتداء.

التأزيم في التعامل مع السنة والإسراف في شكليات التوثيق في كل مرة وإغفال منهجية القرآن المعرفية في التعامل معها يؤدي في كل مرة يلوح فيها تعارض موهوم إلى الحديث عن إثبات حجية السنة، وقصور في الفهم الكلي وإدراك المقاصد.

"التأزيم من خلال توهم الدفاع عن العقيدة"، فنشأة علم الكلام التاريخية كما يرى العلواني كان سببها الدفاع عن الدين، ثم مال به العقل المسلم عن أصل نشأته ليتحول سبب فرقة بين المسلمين أنفسهم.

ثم تأتي عقلية "التأزيم من خلال توهم العناية بالفقه" التي "تحول أقوال الفقهاء إلى شريعة بجانب الشريعة، ويصبح الفقه البشري هو الشريعة".[30] هذا التأزيم التراكمي هو سبب ضعف الخطاب الإسلامي وقلة فاعليته في المجتمع الإسلامي.

في القسم الثاني الذي وسمه العلواني بـــ"حل الأزمة في إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة" والذي استهله بالحديث في فصله الثالث عن "خطاب إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة". يبدأ العلواني بالحديث عن "صمود خطاب إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة" والذي قوبل بعدم الاهتمام أو "محاربة أيدولوجيات محتكرة للفكر".[31] إلا أن هذه المحاربة التي ليست إلا تحقيقاً طبيعياً لسنّة التدافع تمخض عنها صمود "خطاب إصلاح الفكر وإسلامية المعرفة". المقاومة للخطاب الإصلاحي لم تثنه بل هي التي هدأت أصواتها أو كادت؛ لأن رفضها لم يكن لخلل في الحل. ولكن لعقلية التأزيم التاريخية المسيطرة على الخطاب الإسلامي السائد، أو لغبش الرؤية والتشكك والضعف الحضاري في قبول التجديد من داخل الفكر الإسلامي لا من خارجه لما يعانيه بعض أفراد الأمة من ما سماه العلواني بظاهرة "الاستلاب الثقافي".

لذا وجدنا أنفسنا نقف مع العلواني وهو يتحدث عن التساؤل الملح عن الخطاب

---

[30] المرجع السابق، ص66.

[31] المرجع السابق، ص73.

الإسلامي وضرورة تجديده لتخرج الأمة عن غيابها الحضاري. وهو يقرر ذلك بقوله: "وحتى يواصل خطاب الفكر الإسلامي المعاصر صموده المتنامي، ويواجه بصلابة طغيان الفكر الغربي الغازي والمستورد، نرى أن عليه أن يجعل من قضية إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة قضيته الرئيسية والأساسية، قصده من ذلك تحقيق الأصالة الإسلامية المعاصرة، وتمكين الأمة من الشهود الحضاري، من خلال استلهام الأصالة وهضم الحداثة، وتقديم ذلك في مشروع معاصر موحد كامل متحرر، يقوم على فكر سليم دن أزمات، ومنهج واضح دون خطأ أو انحرافات، وثقافة بانية دون آفات، وحضارة شاهدة دون قصور أو معوقات".[32]

هذا المطلب يبدأ بمراجعة الذات، وتحديد الإصابة ، وتشخيص أسباب الأزمة وما يتصل بها من آفات، ثم "استلهام القيم في صناعة فكرية معاصرة قادرة على استرداد الشهود الحضاري". العناية بهذا كله كان كفيلا لمشروع أسلمة المعرفة بالبقاء –بإذن الله سبحانه ومشيئته- ثم بجهود المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمتعاونين معه من الجامعات والمدارس الإسلامية والمثقفين الذين تدبروا الفكرة وغَدَوْا من أنصارها والدعاة لها.

أما في الفصل الرابع فينقلنا العلواني إلى داخل مشروعه الحضاري، فيحدثنا عن "المعالم الكبرى لمشروع إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة". نقطة البدء ان التجديد الإصلاحي الذي يحمله ليس بدعا، بل هو جهد إسلامي أصيل يضرب جذوره في التاريخ الإسلامي، الذي شهد جهودا إصلاحية تجديدية على المستويين الفردي والجماعي.

وهذا ليس إساءة للفكر "وقد يكون الفكر سليما غاية السلامة عند ولادته، أو يكون تكوينه سليما في منطلقه وغايته، ولكن الآفات تعرض له عند سامعه أو متلقيه، أو في أي عنصر من عناصر الواقع الذي يولد فيه. فقابلية الخطأ العقلي لدى الإنسان مظهر من مظاهر بشريته وعبوديته، وأسباب هذا الخطأ متنوعة ومعروفة ومسلمة".[33] لذلك كان المنطق حارسا للذهن وكان المنهج لضمان سلامة مراحل التفكير إلا أن

[32] المرجع السابق، ص79.

[33] المرجع السابق، ص89.

المنطق والفكر كذلك لم يعصما من الأخطاء والانحرافات، وهذه المسلّمة لا نختلف فيها مع العلواني، كما أننا نجزم أنه لن يختلف معنا كذلك أن هذا الحال ليس حكرا على أحد وكذلك لا ينجو منه أحد، وبالتالي كل فكر وكل منهج وكل مشروع لا يخلو من مثالب وآفات قلت أو كثرت.

وإذا كان الحال كذلك فمن الضرورة أن يعطى لمشروع إسلامية المعرفة وزنه الحضاري طالما هو أعلن عن منطلقاته الإسلامية وغاياته الإصلاحية، وأخذ على نفسه أداء "أمانة إعداد وتقديم الأسس الفكرية والمنهجية اللازمة لحركة الأمة"[34] وأعلن كذلك عن انفتاحه على أي فكر وكل جهد يصب في إعادة فاعلية الأمة في أداء وظيفتها الاستخفافية.

في رسمه "المعالم الكبرى للمشروع" يحيلنا العلواني إلى كتاب "إسلامية المعرفة" والذي شكل البعد النظري للمشروع ومبادئه العامة وأسسه المعرفية، وحاجة الأمة التاريخية له في تاريخنا المعاصر. "وبقطع النظر عن حجم هذه الجهود، فان عرضها ودراستها وتقويمها أمور لا بد منها، لتبين سلامة الخطة ووفائها وتكاملها من عدم ذلك. وقد جرت ممارسة معظم الوسائل المقترحة، من ندوات وحلقات بحث ونقاش وإصدارات ومشروعات بحث فردية وأخرى جماعية، وهي بنفسها أيضا في حاجة إلى التقويم والدراسة ورصد النتائج".[35]

وعين النقد التي يسلطها العلواني على المشروع الذي يعرضه طالت أول ما طالت فروع مكاتب عمل المعهد التي أصاب بعضها في توجيه جهوده لتحقيق الأهداف المرجوة او قصّر كذلك. وكنا نتحفز لننظر إلى ما ستطاله عين النقد أيضا في مراجعة العلواني الذاتية والداخلية، إلا أن العلواني أخذ بأبصارنا وقفز بنا إلى أروقة كتاب "أسلمة المعرفة" من جديد ليذكرنا بنقطة البداية. فعاد بنا إلى المبادئ العامة، والهدف، ومحاور العمل الخمسة، من: فكر، ومنهج، وعلم ومعرفة، وثقافة وحضارة، ثم أخيرا

[34] المرجع السابق، ص95.

[35] المرجع السابق، ص96.

التراث الإسلامي والإنساني. "وفي كل واحدة من هذه المحاور نحتاج إلى إعداد دراسة أو مجموعة دراسات تشكل خطابا يصل إلى أفراد الأمة كافة، يمكننا من تحقيق إنجاز يسهل قياسه من خلال ثلاثة أمور: إثارة اهتمام مثقفي الأمة، وتربية وإعداد كوادر كفؤة قادرة على الانجاز فيه، ثم أخيرا تقديم مادة معرفية ثقافية تستطيع الأمة أن تتناولها من خلال الوسائل التعليمية والإعلامية المقروءة والسمعية والبصرية كافة.

ولعل أهم الوسائل المساعدة على تحقيق ما تقدم يتيسر بمسح الدراسات والبحوث والكتب المقررة والموجودة في هذه المحاور، وتصنيفها وتقويمها ونقدها ثم انتقاء أجودها وأفيدها واختياره.

كذلك بتقديم ملخصات مقروءة لهذه المختارات ونشر الدراسات المتميزة فيها من خلال عقد ندوات وفرق نقاش. ثم من خلال عقد ندوات دولية ونشر نتائج البحوث، وإلقاء محاضرات عن هذه الدراسات والتعريف بها واستدعاء النقاش فيها بكل الوسائل.

ثم تتبع حركة التفاعل الأمة معها وإجراء المراجعات والتقويم المستمر، وذلك من خلال رصد ردود الفعل والتخطيط لكل حالة بما يناسبها، والعمل على إدخالها إلى المناهج الدراسية والمقررات، وذلك بمواصلة النقد والنقاش للمواد المقدمة فيها من المنظور الإسلامي، لبناء الحاسة النقدية لدى المسلم، وفرز المواد السطحية ولو وصفت بالإسلامية".[36]

إلا أن العلواني يقرر –سلفاً- أنه وفريقه القائم على "إسلامية المعرفة"لا يستطيعون وحدهم تغطية هذا كله ولكن هم أصحاب "دور العقل المفكر المخطط في هذه القضية"[37] وهم لإرساء هذا الدور عليهم إحسان تقديم الفكرة وبلورتها وإقناع الآخرين في ساحة الأمة الثقافية (في مستوييها العام والخاص) بها، وهذا لا يُتصور إلا بمزيد جهد ومزيد انتشار.

---

[36] المرجع السابق، ص130.

[37] المرجع السابق،ص123.

في قسمه الثالث في "الخطاب والمخاطب" يبسط العلواني القول في "مواصفات الخطاب وأنواع المخاطب" ويقدم فيه عينة هامة من الجمهور الإنساني الواسع هي أفراد المخاطبين في الداخل الإسلامي. وهو بهذا يتحدث عن مخاطبة اللادينيين، والدينيين من أعضاء الحركات الإسلامية، وخريجي الجامعات والمدارس الدينية. ثم من هؤلاء من قد يكون من الرسميين أو الأكاديميين. ويكون منهم من غلب على منطقه التسطيح أو التوفيق والتلفيق، ومنهم العوام. فإذا لم يميز بين هذه الفئات فمن البدهي أن الخطاب لن يؤتي ثماره وسيضاف إلى الجهود الضائعة التي منيت بها أمتنا بفقدانها، بدلا أن تفيد منها.

إن النقطة الهامة التي ينبهنا إليها العلواني هي أن الخطاب الإسلامي الجديد يجب أن لا يفقد أيا من هؤلاء، كما أنه لا بد له أن لا يفقد سبل الوصول إليهم، لأنه يجب أن يعنيهم جميعا ليتسنى للأمة بجميع أفرادها الوصول إلى الحالة الإصلاحية. فلا يشكل عامتهم عقبة في طريق الفئة المثقفة، أو السياسي في طريق الأكاديمي، فتتنازع الرايات ويزيد غبش التصورات. لا بد من وضوح المشروع الحضاري لكل هذه الفئات لتتوحد القلوب وتتضافر الجهود؛ لأن هذا فقط هو الذي سيشكل الدفع الحضاري المفقود للأمة. فالعقبات والمعوقات التي تأتي أخيرا في كتاب العلواني تتصدرها "المعارك الجانبية" التي قد تنشأ بين هذه الفئات لخلل في الخطاب أو تقصير فيه.

لذا فالتنبيه للذات من أخطائها مفيد وهام، فلا ينبغي التوقف عن الانجاز دون النظر تقويما ومراجعة. كذلك ينبغي الانتباه من سيطرة الأحادية على مناهجنا أو التحزب والاستجابة لما يسميه العلواني "عملية الاستقطاب". وأخيرا يحذرنا العلواني من الخلط أو الاختلاف في المبادئ، أو الارتباك في الأولويات والأهواء الشخصية، أو فقدان الأسس والثوابت والمنهجية التي اعتمدها المشروع الحضاري بابتعاده عنها ولو مرحليا تحت أي ضغط كان.

في تقديمه للطبعة الأولى من كتاب "إصلاح الفكر الإسلامي" الذي بين أيدينا، يقف الأستاذ عمر عبيد حسنة مع الغياب الحضاري للأمة أو ما عبر عنه "بالانحسار الحضاري مرده إلى الأزمة الفكرية التي تعاني منها الأمة قبل أي شيء آخر. "لأن النسق الفكري

للحضارة الإسلامية وإسلامية المعارف، قد توقف عند حدود العقول السابقة".[38]

لا بد من تفعيل العقل المسلم وإصلاح المناهج العقلية وتنقية الموارد الثقافية في ضوء الكتاب والسنة. هذا هو الثغر الثقافي الذي يضع كلا الكتابين المعهد العالمي منافحا عنه؛ إلا أن اختيار المرابطة على هذا الثغر لا يشكل بديلا عن حركات الإصلاح وإنما هو شرط لاستمرارها.

قد آن للمصلحين من علماء الأمة ومفكريها التوقف عن الانشغال بآثار الإصابة بدل الانشغال بجذورها وأسبابها. ولا بد كذلك من أبصار الأولويات، وتصويب المنطلقات، وبلورة الأهداف، ودراسة أحوال المتلقي وتحليل الواقع. ذلك كله يقف على مستوى واحد من الأهمية لإنتاج منظومة فكرية متزنة.

في هذا السياق يبرز كتابا إسلامية المعرفة و"إصلاح الفكر الإسلامي" صورة لمحاولة إصلاحية متأملة، وهي محاولة مفتوحة للنقد والتعديل، نأمل أن تتضافر جهود المخلصين من أبناء الأمة لعلها تسهم في إخراج الأمة من حالة الغياب.

[38] المرجع السابق، ص12.

صدر حديثاً عن

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
مكتب الأردن
وجامعة آل البيت
تحرير الدكتور رائد عكاشة

كتاب من القطع المتوسط 352 صفحة

- تلاحقت جهودُ الإصلاح والتجديد في تاريخ الأمة منذ أخْرَجها اللهُ سبحانه إلى العالم، فكيف مثّلت هذه الجهودُ منارات هادية لمسيرتها؟ وكيف يمكن أن تسهم هذه الجهود في تحقيق النهضة الشاملة والتواصل الفكري بين أجيال الأمة؟
- كان الشيخُ محمد رشيد رضا حلقةً متميزةً في هذه الجهود الإصلاحية، فكيف مثّلت هذه الجهودُ منعطفاً مهماً في التاريخ الإسلامي الحديث، وما عناصرُ الامتدادِ والتواصل بين الجهود السابقة عليه واللاحقة له؟
- تنوّعت الجهودُ الإصلاحية للشيخ رضا في خصائِصها وفي مجالاتها، فما أهَمّ هذه الخصائص؟ وما تمثّلاتها في الفكر والممارسة، في مجالات السياسة والاجتماع والتربية والفقه والتفسير...؟
- للإجابة عن هذه الأسئلة، نظّم المعهدُ العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعةِ آل البيت في الأردن، حلقةً دراسيةً، شارك فيها نخبةٌ من العلماء والمفكرين، وقدّموا فيها مجموعةً من البحوثِ والدراسات. وهذا الكتابُ توثيقٌ لها.

كتاب: أزمة المسلمين*
للمؤلف راشد شاز**

عرض وتقديم: نعمان عبدالرزاق السامرائي***

صدر الكتاب باللغة الإنكليزية وترجم إلى العربية في دار الملّي في نيودلهي. ويعنى الكتاب بعرض مشكلة مسلمي الهند بأبعادها كافة. ويقع في جزئين خصص الأول للمشكلة والثاني لحلها، إضافة إلى وجود ملحقين في الكتاب عني الأول بعرض مجموعة من الآيات من كتاب الله تعالى، **الثاني:** نصوص من الدستور الهندي – بعد التقسيم. والطبعة الأولى عام 2005م، وعدد صفحاته 186ص. ويتلخص الحل عنده بالدعوة إلى برلمان يجمع المسلمين كافة على اختلاف مذاهبهم وأعراقهم، في محاولة لإنشاء حزب ملّي يتصدى لقضايا المسلمين في الهند.

1. أزمة المسلمين بين دار الحرب والإسلام (الإطار المفاهيمي)

يأتي هذه الكتاب في ضوء ما يشهده العالم الإسلامي من أزمات بعضها من صنع يديه والكثير إما فرضت عليه بسبب ضعفه، أو أزمنت وتطاولت فأفرزت أزمات، وهي تختلف من بلد إلى آخر. وأزمة الهند من بين ما تنفرد به أزمات الأمة، بسبب حجم القارة الهندية وعدد سكانها، الذي يتجاوز الآن المليار، لذلك فإنها لا تتشابه مع أزمة في قطر أو البحرين أو فلسطين، فالتعميم هنا يضر ولا ينفع، ويعوم المشكلة ولا

---

* شاز، راشد. أزمة المسلمين، ترجمة دار الملي، نيودلهي: دار الملّي، 2005م.

** مفكر هندي له أكثر من 15 مؤلفاً حول الفكر الإسلامي، من أعماله ترأسه صحيفة "ملي تايم" التي تصدر في نيودلهي، وإلقاء محاضرات حول الفكر الإسلامي.

*** أستاذ متعاقد في الفقة والدراسات الإسلامية في الجامعات العراقية والسعودية.

يحلها في ضوء فشل الحلول القومية في النهوض بالمجتمعات والأمم؛ إذ إنّ هناك اليوم خمسة آلاف قومية مضطهدة في العالم، وإيجاد حل من خلال رسم خريطة جديدة للعالم ككل ليس بالسهل، نظراً لتضارب وتشابك المصالح.

وانقسام الهند كان يمكن أن يكون أفضل لو نجحت باكستان بشكل يجعل منها دولة قوية، وسنداً لمسلمي المنطقة مثلاً، لكنها ما زالت تتخبط في هويتها بين العلمانية والإسلام، فلا هي قامت على رعاية المجتمعات الدينية في المنطقة المجاورة لها ولا هي أفلحت في ركب سفينة الحياة المدنية الغربية، وبهذا عجزت حتى عن رسم موقع الجيش في الدولة، وكذلك الأقليات العرقية والدينية والعشائرية.

ومن القضايا التي يطرحها الكاتب مفهوم دار الإسلام؛ والحقيقة أن هذا المصطلح لا وجود له في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولكن عندما هاجر رسول الله -عليه السلام- إلى المدينة وطالب المسلمين بالهجرة اعتبرت مكة دار حرب وكفر، وفي معركة بدر وقع أسرى، منهم (العباس) وعقيل (أخو الأمام علي) ادعوا أنهم مسلمون وأن كفار مكة أجبروهم على الحرب معهم، فلم يقبل رسول الله ذلك العذر، ثم لما راح رسول الله يعقد معاهدات مثل معاهدة نصارى نجران، لم تعد هذه دار إسلام ولا دار كفر، واعتبرت دار (عهد)، وفقهاء المذاهب لم يتفقوا -حتى اليوم- على تعريف موحد لهذه الدور، بل زاد بعضهم فقال: إذا قام بغاة بثورة ناجحة صارت أرضهم (دار بغي) وهذا صنف جديد. وهناك من يذكر (دار الفسق) أيضا، وهكذا.

المهم أن الخلاف داخل المذهب الواحد ممتلئ ونأخذ بعض النماذج منها حيث يذهب الحنابلة مع بعض الأحناف إلى أن دار الإسلام كل بقعة تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة، في حين يرى أبو حنيفة والزيدية أن دار الإسلام كل إقليم يتوافر للمسلم الأمن على نفسه وماله وعرضه، ويتمكن من ممارسة شعائره الدينية. أما الشافعية فلهم أكثر من رأي؛ أول هذه الآراء أن دار الإسلام هي ما ظهرت فيها أحكام الإسلام، وثانيها أن دار الإسلام ما سكنها المسلمون، وإن خالطهم غيرهم، في حين يرى رأي ثالث من آراء الشافعية أن دار الإسلام ما فتحها المسلمون أو سكنوها

وأجلاهم الكفار عنها (مثل أسبانيا وفلسطين وشرقي أوروبا والهند). أما الحنابلة وأبو يوسف ومحمد من الحنفية، فيرون أن دار الإسلام ما ظهرت فيها أحكام الإسلام، فإذا ظهرت أحكام الكفر صارت دار كفر. وللمارودي الشافعي في هذا الصدد أن دار الإسلام ما كانت فيها حرية لإظهار الدين دون خوف، ويرى أن الإقامة فيها أفضل، وهذا يصدق على كثير من دول العالم ولا يصدق دول عربية وإسلامية مثلاً.

لكن هل تتحول دار الإسلام إلى دار كفر؟ الحقيقة أن الجمهور يذهب إلى إمكانية ذلك، في حين يذهب الشافعية إلى مخالفة ذلك، ويرى الحنابلة ومحمد وأبو يوسف أنها تتحول إلى دار كفر بظهور أحكام الكفر، أما أبو حنيفة فيرى أنها تتحول إلى دار كفر بشروط هي، ظهور أحكام الكفر، وأن تكون متصلة بدار الكفر (مثل أسبانيا دون إسرائيل)، وفقدان الأمن. أما المالكية فيذهبون إلى أنها تبقى دار إسلام ما دام أهلها يقومون ببعض الشعائر والعبادات. ويدرس شيخ الإسلام احتمال استعادة الكفار لدار الإسلام مثل (أسبانيا والهند وإسرائيل)، فيرى أنها تتحول إلى صنف جديد (ليست دار الإسلام ولا كفر).

بعد ذلك يبدأ الباحث الحديث حول تصنيف الهند: هل هي دار إسلام أم دار كفر وحرب أم دار دعوة، أم هي صنف جديد[1]. مشيراً إلى وجود جدل حول تصنيف الهند، فالبعض يعتبرها (دار إسلام)، والبعض (دار عهد)، والبعض (دار دعوة) لأنها تسمح بذلك. والباحث ربما لبعده عن الفقه لم يستطع تصنيف (الهند)، وواضح أن الفقهاء في المذهب الواحد يختلفون، بل ما جاء في المذهب الشافعي يشمل كل ما قاله فقهاء المذاهب كافة، والسبب عدم وجود نصوص صريحة.

2. أزمة المسلمين في العيش بين الثابت والمتغير والماضي والحاضر:

معروف أن العلمانية في معناها العام هو فصل الدين عن الدولة في الشؤون العامة للحياة، وحصره في الجانب الفردي الشعائري، وفي ضوء تجمعات المجتمعات الدينية

[1] أزمة المسلمين، ص 79 والنظام السياسي في الإسلام، نعمان السامرائي، ص 88-92.

تبرز الحاجة إلى حكم ذاتي، فهل يتعامل المسلمون مع كثرة الأقليات الدينية والقومية كما هو الحال في الهند ولبنان مثلاً؟ قد يصبح الحكم الذاتي نافعاً، وقد يصبح الحكم المركزي علمانياً غير معادٍ للإسلام، هذا هو الممكن الآن، وغيره ممكن لكن نظرياً. أما في واقع الأمر فإنّ الإسلام محارب بصورة كبيرة، ومن غير الممكن تحقيق شئ في هذا الجو المعادي داخلياً وخارجياً.

كان سقوط الهند من قائمة الدول الإسلامية أمراً فادحاً، إلا أنه لن يكون أقسى من حضارة الأندلس حيث قام الإسبان بهدم حضارة وتاريخ ووجود،كان الدخول عليها بـ(12) ألف مجاهد، في حين خرجنا من الأندلس مهزومين وعددنا تجاوز (3) ملايين ثلثهم هام على وجهه وثلث أُجبر على التنصر، وثلث سقط بين قتيل ومعذب وغرقٍ في البحر. ومع هذا فسواء أكان خروج بلد معين من يد المسلمين إبادة حضارية أم سقوطاً سياسياً فلا بد من دراسة هذه الظواهر من حيث النشوء والسقوط السياسي والإبادة الحضارية لبناء صورة النهوض بالأمة والمجمعات في ضوء التعقيدات الحياتية الراهنة إن كان في الجانب السياسي أم الإقتصادي أم الاجتماعي أم الوجودي أم الشهودي، خاصة في ضوء إعادة صياغات المجتمعات ورؤاها في بنيتها الداخلية، وما يجري عليها من إعادة فك وتركيب، سواء كان ذلك في بنية الفرد الداخلية، أم في بنية الأسرة والمجتمع، أم في جانب الهوية والأمة. في ضوء ذلك تبرز الحاجة إلى معرفة الثوابت والمتغيرات. وهنا يستشهد راشد بمحمد إقبال ورؤيته تجاه الرسالة الإسلامية التي كان هدفها إقامة نظام عالمي مبني على العدل، لكن هذه الرسالة لم تدرَك جيداً في الماضي بشكل سليم، وأن الرسالة المستقبلية للإسلام تتمثل في صنع نظام عالمي قائم على السلام والعدل، ويرتكز على "أهداف التوحيد."

في ضوء ذلك يبدأ المؤلف بطرح قضية بلاده منطلقاً من تعداد مسلمي الهند عام 1941م كان (94.4) مليوناً، ليهبط بعد التقسيم إلى (40) مليون، تعيش تحت حكم غير إسلامي. لقد رفض المسلمون ابتداء أن يوصفوا بـ(أقلية) ولكن مع مضي الوقت شاع هذا الوصف، وراحوا يعتبرون أنفسهم أقلية، ويخططون على هذا الأساس،

ويطالبون بالحفاظ على حقوقهم الدستورية، مع حماية أنفسهم. لكن الكاتب يقسو على قومه فيقول: "إذا ما اعتقدت أمة ما أن دورها في التاريخ قد انتهى، وأكثر ما تستطيع فعله هو توفير الحماية لنفسها، فإنها سوف ترمى بسهولة في مزبلة التاريخ."[2]

ويحمل على شعبه الذي لم يضع نفسه في الموضع المناسب. ويضرب مثالاً باليهود وإيمانهم بأنهم ليسوا شعباً عادياً ولكنهم أبناء الله المختارين، ويذكر (هتلر) وإيمانه بسمو شعبه عنصرياً مما مكنه أن يغزو العالم.

بعد ذلك يتناول الكاتب قضية الأغلبية والأقلية من حيث العدد والكم، فهناك دول صغيرة يتراوح عددها ما بين ربع مليون ونصف مليون وأخرى تبلغ المليار، والحكم الفصل ليس تحديد مصطلح، بل تعداد السكان، وحجم كل فئة خاصة بعد أن خسر المسلمون حكم الهند، وتولى الاستعمار البريطاني مكانه، فماذا يستطيع المسلمون فعله؟ هل تكون المقاومة عسكرياً أم مقاطعة الاستعمار الجديد، أم محاولة العمل لحفظ مصلحتهم، وهذا الأمر ليس خاصاً بالمسلمين ولا بالهند، بل يعود لكل من يخسر المعركة عسكرياً، ويتحول من سيد يحكم إلى مسود يحكمه عدو لا يضمر له الخير.

ثم يحاول دراسة ومناقشة اتفاقية لاكناو[3]، فيأخذ الكاتب على الاتفاقية أنها لم تنقل أية رسالة جديدة إلى الأمة ؛ إذ إنّ الاتفاقية توصلت إلى قرارين مهمين في صياغة الحياة العامة لمسلمي الهند الأول هو أن على المسلمين – طواعية – حل منظماتهم الطائفية "الملية" والكف عن الحديث عن دولة إسلامية مستقلة، فالباكستان هي هذه الدولة، والثاني يحتم على المسلمين أن يشاركوا في المنظمات السياسية "غير الطائفية"، مثل المؤتمر الوطني الهندي الذي راح يحث المسلمين عل الانضمام إليه.

يسجل الكاتب أن اتفاقية "لاكناو" وصلت بالأمة إلى طريق مسدود، و لم تصنع فكراً إبداعياً جديداً، ومع عجزها عن وقف الطائفية، لكنها أغلقت الأبواب أمام

---

[2] ينظر: أزمة المسلمين ص74.

[3] أزمة المسلمين، ص 49.

فرص جديدة محتملة أمام المسلمين، وبات المفهوم الجديد هو تركيز على العقيدة، فمتى صلحت العقيدة صلح غيرها. لكن المشكلة ليست هنا بل في الوضع الجديد، حيث تحول المسلمون من حكام إلى أقلية مهمشة في دولة علمانية، تنظر إليهم بعدم الولاء، وكلما تمسكوا بالإسلام زادت الشكوك فيهم، واتّهموا بالانفصال والعمل في خدمة الباكستان، هذه هي المشكلة الكبرى. والإصلاح العقائدي قد لا يجد كبير شك من الهندوس ودولتهم، ولكن المشكلة تبقى منحصرة في الولاءات، إن الهند لديها تحسس كبير للولاء، وربما اعتبرت كل مسلم هندي متهماً في وطنيته حتى يثبت العكس.

وبهذا تصبح المعادلة الصعبة: أقلية مسلمة لها عقيدة تختلف عن عقيدة الأكثرية، تريد الاحتفاظ بعقيدتها وثقافتها، وتريد الاندماج في "قومية ائتلافية" لتأخذ نصيبها في المجتمع والدولة، والنتيجة هي صعوبة ضبط هذه العلاقة، ورسمها بدقة، خصوصاً والنفوس مشحونة، والولاء مشكوك فيه، ودولة الباكستان على مرمى حجر[4].

في ضوء ذلك يطرح الكاتب الحل من خلال تكوين تكتل سياسي يجمع المسلمين ويدافع عن حقوقهم، ويدفع بالكتل السياسية لكسب ودّهم، وعلى المدى البعيد ربما صار التكتل الإسلامي ورقة ترجيح بين الكتل السياسية الكبرى. أما المفكر "فايزي" مع اعتزازه بالإسلام وقوله بأنه سيكون من الذين يشكرون الله في أوقات الرخاء، ويصبرون في أوقات الشدة[5]، فإنه يرى أن العلمانية واقع لا مهرب منه، وقد يكون أفضل من غيره، ويحاول أن يجد تفسيراً للإسلام يرفع الشأن الخلقي، ويدفع بالشريعة إلى مكان أبعد، ويبحث عن تفسير جديد، وعينه في ذلك على المثال البروتستانتي.

في ضوء هذا كله يرى الباحث أن اتفاق (لاكناو) بداية نهاية التاريخ الإسلامي في الهند، حيث تخلى المسلمون طوعاً لأول مرة في التاريخ عن جماعتهم الإيديولوجية، مبعدين الإسلام، عن أي دور قيادي محتمل خاصة إذا ما قرروا البقاء فقط كجماعة ثقافية.[6]

---

[4] أزمة المسلمين، ص 52.

[5] المرجع السابق، ص54.

[6] المرجع السابق، ص 55.

إن مسلمي الهند كان حظهم أطيب ألف مرة من إخوانهم في الأنـــدلس الـــذين اجتثوا وقتلوا ونصروا أو أبعدوا، وقريباً منهم مسلمو أوروبا، بعد الحرب العالمية الأولى وقبلها، فهذه الجماعات إذا ما درس وضعها جيداً، فسيكون وضع مـــسلمي الهنـــد أفضل، ربما لتأخر قضيتهم ووجود الباكستان قريباً منهم.

3. مسلمو الهند والرؤية المستقبلية

يتحدث الكاتب عن تخوف المسلمين من المستقبل المجهول، وعدم إدراكهم لمـــا تنطوي عليه العلمانية من علوم، فلم يجدوا أي بديل آخر أمامهم سوى أن يقبلوا الواقع وأن يحاولوا الحفاظ على عقيدتهم.[7]

حين تفقد جماعة الحكم وتتحول إلى أقلية مهمشة، مطعون ومشكوك في ولائها، فهي تقع أمام خيار صعب فإما الاستسلام والانكماش وإما حمل السلاح؛ "هكذا فعل السنة العرب في العراق".

يذكر المؤلف أن المسلمين أمة ذات رسالة، مكلفة بالأمر بالمعروف والنهي عـــن المنكر، لكن هذه "الرسالة" لم تعد تشغل العقل المسلم، كما لم يعد هذا العقل قـــادراً على استيعاب الوضع الجديد، الحالم بالديمقراطية الاشتراكية العلمانية، والذي يمكن أن يكفل للمسلمين حقوقهم بوصفهم أقلية، في مقابل أن يقوموا بإعادة النظر بتـــشكيل أجندتهم بما يتفق مع "الهيكل الجديد."[8] ويسجل الكاتب أن هذا الفهم لم يعد يخـــتص بالمسلمين، لكنه شاع في الأمة الهندية كلها، وهذا مما يشكل ضـــغطاً قويـــاً علـــى المسلمين. والباحث بعد دعوته إلى خدمة الدولة والدين، أعقب ذلك قائلاً: "إنهـــم – أبناء ذلك الجيل- لم يكونوا مدركين حقيقة أن مصلحة الدولة والدين لا يتطابقان مع بعضهما، ولا يذهبان سوياً في اتجاه واحد."[9]

---

[7] المرجع السابق، ص 55.

[8] المرجع السابق، ص 57.

[9] المرجع السابق، ص 73.

ويذهب الباحث إلى أن المسلمين؛ حين تبين لهم الاختلاف بين الدين والدولة، فضلوا الولاء للدولة على الدين، ويستشهد بواقعة أبي الحسن الندوي، عندما دُعي إلى اجتماع في رابطة العالم الإسلامي بمكة، وقابل رئيس وزراء الهند، فضل عدم الذهاب إلى مكة؛ لأنه محرج مما حصل من اضطرابات طائفية (مخزية) ولأنه فكر فيما سيقوله عن مأساة 1992/12/6م، والشغب الطائفي الذي حصل في الهند بين المسلمين والهندوس، لذا قرر عدم السفر إلى مكة.[10]

في ضو السعي نحو تشكيل رؤية مستقبلية وأزمة الفكر والهوية يعود الكاتب ليناقش فكرة الولاء من جديد مستشهداً ببعض الرؤى التفسيرية لقول الله تعالى: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) (النساء: 59)، وألو الأمر معناها أصحاب الأمر، لكن العلماء يختلفون في تحديد من هم ولاة الأمر؛ فمنهم من يرى أنهم الأمراء والحكام، وهو رأى للإمام علي رضي الله عنه وبعض الصحابة،[11] في حين يرى آخرون أنهم العلماء واختاره الإمام مالك،[12] وثمة رأي ثالث يجمع بينهما، فاعتبر الأمراء والعلماء معاً، وهو اختيار المحققين من أمثال ابن العربي وابن القيم والشوكاني.[13] أما المعاصرون فيرون أنّ أولي الأمر هم أهل الحل والعقد، وهو ما يذهب إليه الشيخ محمد عبده والشيخ شلتوت[14]. ويمكن القول بأن (أولي الأمر) هم السلطات في الدولة من تنفيذية وتشريعية وقضائية، كل في مجال تخصصه.

4. المسلمون والأجندة الإسلامية

بعد بحث مطول مستفيض للباحث يختم بحثه بأن المشكلة تتمثل بأن مستقبل مسلمي الهند يكمن في إعادة اكتشاف "الأجندة الإسلامية"، وصياغتها صياغةً

---

[10] أزمة المسلمين، ص 75.

[11] المرجع السابق، شرح مسلم للنووي، 223/12.

[12] تفسير القرطبي، 259/5.

[13] مختصر تفسير الطبري للصابوني، 156/1؛ وروح المعاني للألوسي، 65/5، طبعة المنيرة بالقاهرة.

[14] تفسير المنار، 18/5.

واضحة، بعد إهمال طويل وعيش تحت نظام غير إسلامي، ولن يكون سهلاً على المسلمين أن يدركوا أنهم يرتكبون ذنباً، لا يقل فداحة عن ارتدادهم الفكري، إذا لم يكتشفوا أجندتهم الإسلامية. ويضرب مثلاً بما حصل من تدمير لمسجد "بابرى"، مما جعلهم يكشفون عن الوجه الحقيقي للديمقراطية العلمانية، وجعل عقيدتهم بالعلمانية تهتز بشدة، والذي يخشى هو الدفع باتجاه "التكفير" والتوجه إلى الانفصال وحمل السلاح.[15]

ويؤخذ على المؤلف أنه لا يدرك أن الجو العام لا يسمح بمثل هذا التوجه، وستكون النتائج ضارة وغير مفيدة، إن طبول الحرب على (الإرهاب) تقرع في كل مكان، وهناك مزاد عالمي للنفاق وسوق رائجة للمنافقين، وكل لص وظالم يتظاهر بعدائه للإرهاب، وهو يمارسه يومياً، ويلعن من يؤمن به، لذا فالوقت ليس وقت تقسيم العالم إلى فسطاطين، ولا لإظهار ثورية لا يمكن تطبيقها، وليس من الحكمة استعداء العالم ضدنا وتكثير الأعداء، فالموجود كثير وفوق طاقتنا ولسنا بحاجة إلى مزيد من تشنج.

وبهذا نستطيع القول بأن الباحث يعيش قضية المسلمين في الهند والذين يصل عددهم (250) مليوناً ومع ذلك لا أحد يذكرهم مع هذا العدد الكبير الذي يفوق عدد سكان الدول العربية (22) دولة، وبالتالي فقد هداه تفكيره إلى اقتراح جمع أكبر عدد من المسلمين في الهند في برلمان لطرح ما يعانون. وبالفعل عقدت الجلسة الأولى في 1993/5/22م في نيودلهي وألقي المؤلف الخطاب الأول، ثم ألقي خطاباً ثانياً في 1996/1/14م في مدينة "بتنا" وأعقبه بخطاب ثالث ليعلن البيان الإسلامي الرسمي في مدينة "كارناتكا" في 1997م، تناولت الجلسة الأولى طرح نقطة الانطلاق للنهضة في الهند، وتساءل إلى متى يمكن أن تتحمل الأمة مناقشة موضوعات تافهة، على حين تتجاهل مهمتها الإصلاحية، كما تساءل بشجاعة وجرأة: إلى متى يمكن أن يتحمل

[15] أزمة المسلمين، ص 95.

المسلمون حياة العبودية السياسية.[16]

وهو يعتقد أن البرلمان الملّي خطوة نحو الإصلاح وبداية له، لكنه يعلم أن إنجاز هذه المهمة يحتاج لمعركة حامية، وجهاد مستمر، لذا ينبغي معرفة ذلك مسبقاً.[17] كما يتطلب الإصلاح تضحيات، أما الهدف الأساسي فهو جذب الناشطين من المسلمين، والعمل لتوحيد كل الجهود بهدف إحداث تغيير.[18] ويطمح المؤلف إلى ضمّ كل فئات المسلمين على اختلاف مذاهبهم، دون تمييز، وهنا يكون أكثر صراحة فيقول لسنا شيعة ولا سنة ولا أحناف ولا شافعية... نحن مسلمون وكفى.[19]

وتحدث الكاتب في الجلسة الثانية معلناً رفضه الموقف السياسي الذي استمر (50) عاماً، ويعلن: وفقاً للشريعة تحريم اتباع غير قيادة المسلمين، حيث يقول فمن لا يصلح لقيادتنا داخل المسجد لا يصلح خارجه.[20] ويستشهد الكاتب بما حصل لمسجد "البابرى" وما رافقه من عنف ليعلن أن الديمقراطية العلمانية هي الوجه الآخر للعنف، لذا لا ينفع ولا يجدي الاحتجاج الفردي، بل لا بد من رفض هذا النظام بشكل جماعي، مع السعي لوضع نظام بديل عادل.[21] ثم يتحمس ليعلن أن القرآن هو الواجب التطبيق، وعلينا أن نرفض النظام الكافر، وأن نقيم النظام القرآني في هذا البلد.[22]

ومن هذه الرؤية ينطلق الكاتب يقسم البشر إلى فسطاطين: إيمان وكفر، ملة الإسلام وملة الكفر ومن المستحيل أن يعيشا في وفاق، تحت سقف واحد.[23]

---

16 أزمة المسلمين، ص 109.

17 أزمة المسلمين، ص 110.

18 المرجع السابق، ص 111.

19 المرجع السابق، ص 118.

20 أزمة المسلمين، ص 118.

21 أزمة المسلمين، ص 120.

22 أزمة المسلمين، ص 123.

23 أزمة المسلمين، ص 123.

ولكن من يقرأ القرآن والسنة يجد هناك مسلماً يؤمن بالشهادتين، ومؤمناً يفعل الواجبات ويتجنب المحرمات، ومحسناً يعبد الله كأنه يراه، في المقابل ثمة أهل كتاب (اليهود والنصارى) ومشركون ومنافقون، ومن يعادي المسلمين ومن يسالمهم، لذلك فإنّ جَعْلَ كلَّ مَنْ ليس من المسلمين في فسطاط واحد ليس صواباً، هناك اليوم ملحدون لا يتبعون ديناً، ولا يعادون من منطلق ديني، فليس من العقل والمنطق تقسيم البشر والبشرية ببلاييننها إلى فسطاطين، ولا مصلحة في ذلك لنا ولا لغيرنا، فهذا يشبه القول بأن كل يهودي فهو صهيوني، وليس الأمر كذلك.

لذلك فإن هذا الطرح يضر ولا ينفع، ويقدم مادة للأعداء للهجوم علينا، لذلك نجد المؤلف يحاول الاستدراك فيقول: إنه لا يريد تأليب المسلمين على الهندوس؛ فالظلم لاحق بالطرفين، وأن 85% من ثروة البلاد بأيدي 15% فقط، ثم يعلن أخيراً قبوله بمعاونة غير المسلمين، لكنه ينتهي إلى القول: لا بد من الكفاح لإقامة نظام إسلامي فقط![24]

بعد ذلك يشن الكاتب هجوماً ضد من يسميهم (العلماء المزيفين) الذين يعملون على تعطيل العملية (الثورية)، بما يقدمون من أدلة وبراهين لا تمت للإسلام بصلة.[25] إن شن الهجوم سهل ميسر، ولكن الإقناع بالعملية الثورية ليس كذلك، وقليل معقول خير من كثير مجهول، والأمور والمشاريع تحتاج للحماس، ولكنها تحتاج لمعرفة الواقع والممكن، كما هي بحاجة إلى مسوق جيد، وإلاّ، فما الذي ننتظره؟

وفي الجلسة الثالثة تحدث الكاتب صاحب المشروع عما أسماه الردة الفكرية والعملية لمسلمي الهند؛ إذ هم في مهب هذه الردة، ليعرض البيان الإسلامي الرسمي، وليعقد له جلسات مغلقة لتدارسه.[26]

---

[24] أزمة المسلمين، ص 125.

[25] المرجع السابق، ص 129.

[26] أزمة المسلمين، ص 162-164.

يسجل البيان بانفعال أن كل الجهود التي بذلت -على مدى نصف قرن- كانت انحرافاً عن المبادئ الإسلامية، وقد أرست قواعد نظام دخيل ألغيت معه فكرة إنشاء حزب إسلامي، كما لم يكن صائباً تقسيم الهند، وعلل ذلك بأنّ ذلك كان تفريطاً بجزء من دار الإسلام، وأن الشريعة تحرّم إتباع أي نظام غير إسلامي أو حمايته، لأن الإسلام ليس مجرد رسالة، بل هو منهاج حياة للناس كافة.

كنا نأمل من المؤلف أن يتجنب أشكال الهجوم ولغة الثورة فهي لغة غير موفقة، والأفضل من ذلك دراسة المشاريع السابقة وتقويمها، وفرز المقبول من المرفوض، ثم محاولة (تسويق) المشروع بما يسمح به الوضع العام، فالثورية لم تقدم لنا شيئاً، والأفضل منها طرح مشاريع -تخلو من الاستفزاز- وتقدم شيئاً يمكن تحقيقه، والبحث عن حلفاء للمشروع. والله الموفق والمعين.

الدورة التكوينية الجامعية في موضوع:

القرآن الكريم وخطابه المتجدد

تطوان/ المغرب: 28 ربيع الأول-3 ربيع الثاني (16-21/4/ 2007م)

خالد الصمدي، ومحمد علواش*

عقد المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية بالمدرسة العليا للأساتذة بتطوان، دورة تكوينية جامعية في موضوع القرآن الكريم وخطابه المتجدد، حضرها عشرون مشاركاً من الجامعات المغربية المختلفة، الذين أنجزوا أطروحات الدكتوراه في الدراسات القرآنية حديثاً أو ممن هم على وشك إنجازها، كما شارك في هذه الدورة ستة من الأساتذة المؤطرين. وقد استهدفت الدورة إتاحة المجال لهذه الفئة من الباحثين والمدرسين الشباب للاطلاع على مستجدات البحث العلمي في الدراسات القرآنية، وتبادل التجارب والخبرات في منهجية البحث، ومناقشة الإشكالات المعرفية والمنهجية التي تواجههم في رسائلهم الجامعية ومساعدتهم على تجاوزها، وفتح آفاق جديدة للبحث في الدراسات القرآنية من خلال توليد أسئلة وموضوعات ذات أهمية وأولوية.

وقد تضمنت ورقة عمل الدورة ستة محاور هي: محور تاريخ القرآن الكريم: نزوله، وجمعه، وتدوينه، ولغته؛ ومحور القرآن الكريم والقراءات الحديثة؛ ومحور السنن الكونية

---

* الدكتور خالد الصمدي رئيس شعبة الدراسات الإسلامية في المدرسة العليا للأساتذة بتطوان، ورئيس المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية في المدرسة. والأستاذ محمد علواش باحث بسلك الدكتوراه بكلية الآداب بني ملال ومدرس بقسم الدراسات الإسلامية بالمدرسة العليا للأساتذة بتطوان بالمملكة المغربية .

والاجتماعية في القرآن الكريم؛ ومحور القرآن الكريم والحضارة الحديثة؛ ومحور تجديد علوم القرآن الكريم؛ وأخيراً محور القرآن الكريم وعلومه من المادة العلمية إلى المادة التعليمية.

واستغرق التحضير للدورة سنة كاملة قبل انعقادها. ومن أجل ضمان مشاركة فاعلة في الدورة تم اعتماد مقاربة خاصة في التنظيم والتواصل العلمي بين اللجنة العلمية للدورة والمشاركين والمؤطرين، وتضمنت هذه المقاربة الإعلان عن الدورة والدعوة إلى المشاركة فيها في الصحافة الوطنية مع تحديد المعايير العلمية للمشاركة. وقد توصلت اللجنة المنظمة بحوالي أربعين طلباً للمشاركة، من مختلف الجامعات ومراكز البحث المغربية، وتم القبول المبدئي لثلاثين منهم بناءً على معايير التخصص العلمي المطلوب في الدورة واستكتابهم في المحاور المحددة للدورة، ومن ثم النظر في ملخصات البحوث ومدى ملاءمتها لمحاور التكوين في الدورة، كما طلب كتابة البحوث وفق معايير علمية ومنهجية محددة. وقد تم قبول عشرين مشاركاً في الدورة وتحديد أجل معين للتوصل ببحوثهم، فضلاً عن استكتاب الأساتذة المؤطرين في كل محور من محاور الدورة والتوصل ببحوثهم التي يغطي كل منها محوراً من محاور الدورة، وخطة عمل لورشة حول ذلك المحور. وقد تمّ إرسال جميع بحوث المؤطرين إلى المشاركين المقبولين كافة، لدراستها وتهيئة متطلباتها التطبيقية قبل أربعة أشهر من موعد انعقاد الدورة، واعتبرت الأيام الستة التي انتظم فيها المشاركون في الدورة فرصة لمعرفة حصيلة التكوين في فترة التمهيد للدورة.

افتتحت أعمال الدورة، بجلسة افتتاحية ألقى فيها الدكتور الجلالي عريض مدير المدرسة العليا للأساتذة بتطوان كلمة رحب فيها بالمشاركين من المتدربين والمؤطرين، ونوه بالجهود التي يقوم بها المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية خدمة للفكر التربوي الإسلامي ولمنتسبي المدرسة وغيرهم. ثم تناول الحديث بعدها الدكتور فتحي حسن ملكاوي —المدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي- فنوه بأواصر التعاون التي تجمع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالمدرسة العليا للأساتذة بتطوان

وبالمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية، معبرا للحاضرين عن الاهتمام الخاص الذي يوليه المعهد لمثل هذه الدورات التي تهتم بالقرآن الكريم وخطابه العالمي.

ثم افتتحت الأعمال العلمية بمحاضرة أكاديمية افتتاحية لفائدة المشاركين والمؤطرين وأساتذة المدرسة العليا وطلبتها، قبل التئام أعمال الدورة المغلقة لفائدة المشاركين فقط، وقد كانت المحاضرة بعنوان "إشكالية التحيز في مناهج التربية والتعليم" ألقاها الدكتور فتحي حسن ملكاوي تعرض فيها إلى مفهوم التحيز وأهمية البحث في موضوعه وبيان أنواعه. ثم ركز حديثه على مصادر التحيز في الفكر التربوي الغربي ووجوب النظرفيها بعين ناقدة، لينتقل إلى التمييز بين المنهج الصريح والخفي في أركان العملية التربوية ودور المنهج الخفي في تشكيل عقلية الفرد على المستوى النفسي والاجتماعي، كما بين الأسس التي يقوم عليها التحيز المباشر، وختم محاضرته بضرورة الوعي بالتحيز وأهمية هذا الوعي في بناء مناهج التربية والتعليم. وقد تلت المحاضرة مناقشة عامة من طرف المشاركين أغنت الموضوع.

وبعد هذا العرض الافتتاحي انطلقت الأعمال المغلقة للدورة، فقدم الدكتور جمال السعيدي الأستاذ في جامعة محمد الخامس بالرباط، الورقة التأطيرية الأولى بعنوان: تفسير القرآن الكريم بين التقليد والتجديد؛ إذ أشار إلى اختلاف جهود المفسرين للقرآن، وأرجعه إلى أسباب علمية ومنهجية ومذهبية وذاتية، مشيراً إلى عظمة القرآن الكريم من خلال كثرة تناوله من قبل العلماء السابقين، أما المعاصرون ممن زعموا التجديد فلم يحسنوا التعامل معه لأنهم اشتغلوا بمناهج دخيلة عليه، وختم بضرورة تجديد الخطاب القرآني من خلال أدواته ومناهجه الأصيلة، وإلا ضاعت علوم القرآن الكريم بين ثنائية التجديد والتقليد.

ثم جاء دور بحوث المشاركين، فعرض الأستاذ محمد المنتار (باحث بسلك الدراسات المعمقة بجامعة القاضي عياض/مراكش) بحثه بعنوان: إطلاقية القرآن الكريم ودلالتها بوصفها محدداً منهاجياً" حيث عرف القرآن الكريم بصفته رسالة خاتمة، كما تحدث عن صفاته من حيث كونها محددات منهاجية تمنحه الهيمنة والتصديق والقدرة

والتجاوز لكل الكتب السابقة، ثم وقف عند معنى إطلاقية القرآن الكريم، وكيفية توظيفها في بناء رؤية منهجية تخلصنا من النظرة التجزيئية، وختم ببيان دورها في الشهود الحضاري للأمة.

وكانت الورقة الثانية للأستاذ محمد بوجيجة (باحث بسلك الدراسات المعمقة بجامعة القاضي عياض/ بني ملال) وتناولت "محاولات تحريف القرآن الكريم بين الأمس واليوم"فكشف فيها المحاضر عن الهجمات التاريخية التي تعرض لها القرآن الكريم قديماً منذ زمن النبوة، وحديثاً منذ القرن التاسع عشر مثال ذلك قرآن البهائية، وصولا إلى "الفرقان الحق". وختم بحثه بإبراز معالم حفظ القرآن الكريم حفظاً حفظاً كونياً وشرعياً.

أما الورقة الثالثة من أوراق المشاركين فكانت للأستاذ رشيد بن توزالت (باحث بسلك الدراسات المعمقة بجامعة القاضي عياض/ بني ملال) بعنوان: "جمع القرآن الكريم والطعن الاستشراقي"، فبيّن أن القرآن الكريم تعرض لهجمات من طرف المستشرقين في تاريخ جمع جمعه، متلقفين شبهات واهية قصد التشويش على حفظه وصحته، منها قضية جمعه ومراحل تدوينه، وختمت الورقة ببيان خاصية الحفظ التي تفرد بها القرآن الكريم على مر التاريخ.

وفي اليوم الثاني، قدم الورقة التأطيرية الدكتور سعيد شبار الأستاذ بجامعة القاضي عياض/ بني ملال، بعنوان "الخلفيات التاريخية المؤسسة لموقف الحضارة الحديثة من القرآن الكريم"، فتحدث عن التاريخ الديني الخاص بالحضارة الغربية، مشيراً إلى حركة النقد التي توجهت لموثوقية النص الديني وإسقاط القداسة عنه، وكشف النقاب عن الدور التحريفي لمؤسسة الاستشراق وكيف شكلت رؤية الغرب تجاه القرآن الكريم، بالإضافة إلى واقع الأمة المتردي الذي أسهم في هذا التشكيل، لينتقل إلى بيان ضرورة الإصلاح لاستئناف البناء.

ثم جاءت الورقة الأولى من أوراق المشاركين في هذه الجلسة للدكتور محمد العلمي (أستاذ بالمركز التربوي الجهوي بمكناس) تناول فيها موضوع "نظرة الحضارة الحديثة

للقرآن الكريم من اللاهوت إلى الشهود الحضاري؛" إذ وضح مفهوم الحضارة في القرآن الكريم ومدى إسهام القرآن الكريم في بناء الحضارة الحديثة، وسبل استلهام المنهجية القرآنية لتحقيق الشهود الحضاري. وكانت الورقة الثانية للأستاذة أسماء عماري (باحثة بقسم الدراسات الإسلامية بالمدرسة العليا للأساتذة بتطوان) فكشفت عن قيمة "الحوار في القرآن الكريم" وضربت أمثلة على ذلك من خلال الحوار في قصص الأنبياء، كما تناولت أنواع الحوار وأهمية التحلي به في العلاقة مع الآخر لتحقيق عالمية الإسلام.

وقد ختم اليوم الثاني بورشة عمل لمناقشة ورقة بعنوان "الجمع بين القراءتين" للدكتور طه جابر العلواني قدمها وعمل على تسييرها الدكتور سعيد شبار، حيث تخللتها مناقشة ركزت على حدود التمايز والتداخل المنهجي في مسألة الجمع بين القراءتين "قراءة الوحي وقراءة الكون"، وأي القراءتين أولى في الترتيب. وكيف يمكن استثمار ذلك في بناء الرؤية الكلية.

وفي اليوم الثالث قدم الدكتور عبد الرحمن بودراع من جامعة مولاي محمد السعدي بتطوان، ورقة بعنوان: "القرآن الكريم ومناهج النقد الحديث،" فعرض المراحل التي مر بها التفسير من النشأة إلى العصر الحديث، مستعرضاً نماذج من مناهج النقد الحديث في التعامل مع القرآن الكريم، مشيراً إلى أهمية الاستفادة من المناهج والنظريات الحديثة في فهم القرآن الكريم وفق معايير محددة لا تنال من إطلاقية القرآن الكريم، لأن المفسر هو ابن عصره، وختم بحثه ببيان دور السياق في فهم النص القرآني.

ثم جاء موعد بحوث المشاركين فبدأها الأستاذ عبد الغني كريم (باحث بسلك الدراسات المعمقة بجامعة محمد بن عبد الله بفاس) بورقة بعنوان: القراءات المعاصرة للنص القرآني، نصر حامد أبوزيد نموذجاً، فبين أن هذه القراءات انتظمت في منهجين: أحدهما ينطلق من الرؤية الذاتية، والآخر ينطلق من الرؤية الغربية للنص المقدس، مستعرضا نموذج قراءة نصر حامد أبو زيد، فبين المصطلحات التي يوظفها والأهداف التي أراد تحقيقها من خلال قراءته، وختم ببيان أوجه انتقاد هذه القراءة.

وتلا ذلك عرض ورقة المشاركة الدكتورة فاطمة بيهردي (باحثة بسلك الدكتوراه بجامعة محمد بن عبد الله بفاس) بعنوان: "التفسير الموضوعي: الرؤية الجديدة لتفسير القرآن الكريم" فأشارت إلى أهمية المنهج الموضوعي في التفسير ونشأته وطرقه، وطرق الاستفادة منه في بناء الرؤية القرآنية الكلية.

ثم عرض المشارك الأستاذ محمد علواش (باحث بقسم الدراسات الإسلامية بالمدرسة العليا للأساتذة بتطوان) ورقة بعنوان: "تجديد الخطاب القرآني عند نصر حامد أبي زيد"، فقدم فيه خلاصة عن مشروع "أبي زيد" الذي يعتقد أن التمسك بالتفسير المأثور يؤدي إلى التخلف، وأن التقدم مرتبط بإعمال التأويل، ثم إن الدراسة الأدبية للقرآن هي المنهج الملائم لمادته، وختم بذكر بعض النظريات المعاصرة التي اعتمدها في دراسته للنص القرآني كالهيرمينوطيقا، منتهياً إلى طرح إشكالات حول منهجية هذه القراءة.

واختتمت أوراق المشاركين لهذا اليوم بورقة الدكتور محمد البوزي (من الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين بمراكش) بعنوان: "اتجاهات التجديد ومناهجه في تفسير القرآن الكريم، وموقع الدراسة المصطلحية" فأشار إلى جهود مدرسة المنار ودورها في خدمة القرآن الكريم، ثم بين أهمية الدراسة المصطلحية في تصحيح مفاهيم القرآن الكريم، ومثل لذلك بمصطلح العلم والتقوى.

أما ورشة العمل فخصصت لمناقشة ورقة الدكتور طه جابر العلواني بعنوان" الوحدة البنائية للقرآن الكريم"، بإشراف الدكتور عبد الرحمن بودراع؛ إذ ناقش أهمية الإيمان بالوحدة البنائية للقرآن الكريم، وعدّها محدداً منهاجياً لتجاوز القراءة، و بين طرق الاستفادة من هذه الوحدة في فهم أبعاد النص القرآني ومقاصده، والأسس العلمية والمنهجية في التعامل معه والاستفادة منه.

وكان العرض المؤطر لليوم الرابع بعنوان "السنن الكونية والاجتماعية في القرآن الكريم" للدكتور توفيق الغلبزوري (من كلية أصول الدين بجامعة القرويين بتطوان)،

فناقش مفهوم السنن الكونية والاجتماعية، وأهمية العلم بها والتفاعل معها، كما ذكر خصائصها في القرآن الكريم كالربانية والشمول والثبات، ثم ختم كلمته بذكر بعض سنن النهوض مثل سُنّة التغيير الاجتماعية، وسنة التداول الحضاري، والتدافع، والنصر والتمكين.

ثم جاءت ورقة المشارك الأستاذ حميد الرباع (باحث بسلك الدكتوراه من جامع الحسن الثاني بالمحمدية) "فقه سنن العمران البشري في القرآن الكريم، مدخل لتحقيق الشهود، فبين أن القرآن الكريم هو المدخل الأساس للمعرفة الإسلامية، ولفهم واقع المجتمعات، وأن استشراف المستقبل يستلزم فقه السنن، وختم بحثه ببيان أهمية سنن العمران البشري، والجمع بين القراءتين.

تلا ذلك ورقة الأستاذة سعاد كوريم (باحثة بسلك الدكتوراه بكلية الآداب بمكناس) بعنوان: "القرآن الكريم مصدراً للسنن الاجتماعية،" فأشارت إلى دواعي الاهتمام بالسنن الاجتماعية، ومنهج استخراجها من القرآن الكريم، كالبدء بجمع النصوص والتمييز بينها لتحصيل معرفة سننية اجتماعية.

أما الورقة الثالثة للمشاركين في هذه الجلسة فكانت للدكتور عثمان مصباح (باحث في سلك الدكتوراه من كلية الآداب بجامعة ابن طفيل بالقنيطره) بعنوان: "مفهوم الفطرة؛ بينات قرآنية لم تستثمر بعد" وحاول من خلال دراسته أن يخلص إلى مفهوم جديد للفطرة من خلال تتبع كتاب "التمهيد" لابن عبد البر، فوقف عند إشكالات حول مفهوم الفطرة، وختم بحثه بتأكيد أهمية العودة إلى القرآن الكريم لتجلية معنى الفطرة.

وكانت الورقة الرابعة من أوراق المشاركين للأستاذ البشير فالح (باحث بسلك الدكتوراه بجامعة محمد بن عبد الله بفاس)، بعنوان: "مفهوم العقل في القرآن بين الذاتية والوظيفية" وفيها قدم قراءة نقدية لمفهوم العقل بوصفه ذاتاً وهو المعنى الأرسطي المتداول، بينما مفهومه في القرآن الكريم يدل على الحركة والوظيفة التي يقوم بها الإنسان، وختم ببيان أهمية الرجوع إلى القرآن الكريم لتصحيح المفاهيم.

وقد خصصت ورشة هذا اليوم لمناقشة ورقة بعنوان "أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها" للدكتور طه جابر العلواني، أشرف على تسييرها الدكتور توفيق الغلبزوري الذي لخص أهم القضايا المحورية الموجودة في الورقة، والإشكالات التي يعرضها، ثم تلا ذلك مناقشة مفتوحة حول موضوع الورقة، وتمحورت المناقشة حول البعد الإنساني والعالمي للخطاب القرآني، ومثبطات تحقيق ذلك في التعامل القاصر للمسلمين مع هذا المفهوم، وآلية الوصول إلى بسط منهاج القرآن الكريم في معالجة الأزمات الإنسانية.

وافتتح اليوم الخامس بعرض تأطيري بعنوان: "تفسير القرآن الكريم بين المنهجين اللغوي والمقاصدي عرض وتحليل" قدمه الدكتور عبد الهادي الخمليشي (أستاذ بدار الحديث الحسنية بالرباط)، وضمنه نبذة تاريخية عن التفسير اللغوي، ثم بين ضرورة اعتماد المفسر على دعامتين لغوية ومقاصدية حتى يكون تفسيره متكاملاً، وختم عرضه بمثال تطبيقي للتفسير المقاصدي.

أما عروض المشاركين فكان العرض الأول فيها للأستاذ محمد الناصري (باحث بسلك الدراسات المعمقة بجامعة القاضي عياض/ بني ملال) بعنوان: "النسخ في القرآن الكريم بين المؤيدين والمعارضين فأشار إلى اهتمام العلماء بموضوع النسخ لما له من دور في تفسير القرآن الكريم، ثم عرض آراء المؤيدين للنسخ والمعارضين له بأدلتهم، ورأي أنّ هذا الموضوع يعدّ إشكالا حقيقياً يحتاج إلى دراسة عميقة.

وتلا ذلك ورقة المشارك الأستاذ محمد بووانو (باحث بسلك الدكتوراه بكلية أصول الدين بجامعة القرويين بتطوان) بعنوان: "القراءات القرآنية" فتعرض لتعريف القراءات القرآنية، ومعنى نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف، وفوائد تعدد القراءات، وختم بمناقشة شبهات المستشرقين حولها.

ثم كانت ورقة الأستاذ علي الوزاني (باحث بسلك الدكتوراه بجامعة محمد بن عبد الله بفاس) تتناول آلية "توظيف المقاصد في فهم القرآن الكريم عند ابن العربي"، فأشار

إلى دور المقاصد في فهم القرآن الكريم خاصة في النصوص الظنية، كما بين بعض المقاصد التي أشار إليها القرآن الكريم، واستعرض أمثلة عديدة من خلال أحكام القرآن الكريم لابن العربي.

وكانت الورقة الأخيرة من أوراق المشاركين لهذا اليوم بعنوان: "الثابت والمفتوح في المعاني القرآنية" قدمها الأستاذ خالد المودن (باحث بقسم الدراسات الإسلامية بالمدرسة العليا للأساتذة بتطوان) وأشار فيها إلى أن معاني القرآن الكريم توقيفية وحصرها في تفسير القرآن بالقرآن والتفسير النبوي، أما غيرها من تفسير الصحابة وأقوال المفسرين فهي اجتهادات فحسب، باستثناء ما كان في حكم المرفوع، وختم ورقته ببيان منهج النقد الحديثي من خلال سبع محددات علمية. في تتبع التفسير بالمأثور.

أما ورشة العمل المخصصة لهذا اليوم فكان موضوعها ورقة الدكتور طه جابر العلواني بعنوان "لسان القرآن" وعرضها الدكتور عبد الهادي الخمليشي، وأكدت الورقة أن لسان القرآن متميز عن اللغة العربية، وأن شرط نهوض الأمة رهين بارتباطها بلسان القرآن الكريم، فهو القادر على منحها معطيات الخلود والشهود.

وكان العرض المؤطر لليوم السادس بعنوان "الرحلة التعليمية للمادة العلمية وتطبيقاتها في تطوير المناهج التعليمية للقرآن وعلومه" للدكتور خالد الصمدي (رئيس المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية بالمدرسة العليا للأساتذة بتطوان)، الذي حاول تشخيص وضعية البحث التربوي في علوم الشريعة بالجامعات، وكذا وضعية المناهج التعليمية الجامعية، ليقترح رؤية جديدة لتطوير مناهج تدريس علوم الشريعة.

أما عروض المشاركين في هذا اليوم فكان العرض الأول للأستاذ التوفيق التضمين (منسق مركزي لمادة التربية الإسلامية بوزارة التربية الوطنية والتعليم العالي وتكوين الأطر والبحث العلمي)، حول موضوع "القرآن الكريم كمادة تعليمية في مختلف المراحل الدراسية النظامية بالمغرب"، فاستعرض المنهاج التعليمي الخاص بمادة القرآن الكريم في مختلف المستويات الدراسية، وحضوره في صورة مادة وظيفية في منهاج

التربية الإسلامية بالتعليم العام، وكمادة مستقلة في التعليم الأصيل بالمغرب، مبرزاً أهم الإشكالات المعرفية والمنهجية المرتبطة بالمادة وسبل تجاوزها.

أما الأستاذ عبد السلام الأحمر (عضو المكتب التنفيذي للرابطة المحمدية للعلماء بالمملكة المغربية) فقد ناقش "مسؤولية المتعلم في التربية القرآنية والتجديد التربوي" فاستنبط من القرآن الكريم مسؤوليات الفرد تجاه النفس والكون والمجتمع والخالق، ومنهج القرآن الكريم في التوعية بأهميتها، ودور التربية القرآنية في الارتقاء بالحس الإيجابي للفرد تجاه الواجبات والمسؤوليات.

وخصصت ورشة العمل لمناقشة بطاقة تقنية في موضوع "الهندسة البيداغوجية لوحدة تعليمية جامعية في علوم القرآن"، بإشراف الدكتور خالد الصمدي، حيث بين طريقة إعداد بطاقة تقنية لوحدة علوم القرآن الكريم في سلك الإجازة، مع شرح بعض المصطلحات التربوية المرتبطة بها، والتنبيه إلى بعض الأخطاء المنهجية والتربوية التي قد يقع فيها واضعو مناهج العلوم الإسلامية بالجامعات.

وقد تضمنت الجلسة الختامية كلمات باسم المشاركين والمؤطرين؛ إذ أشادت بالجو العلمي الرفيع الذي ساد أشغال هذا الدورة التكوينية، ثم عرض الدكتور محمد الراضي رئيس مختبر الإنتاج التربوي بالمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية وفريقه العلمي والتقني، شريطاً سمعياً بصرياً أعده المختبر خلال أيام الدورة يلخص مجمل أشغالها أمام المشاركين من بدايتها إلى نهايتها، وسلمت نسخ منه إلى جميع المشاركين والمؤطرين، ثم سلمت الشهادات العلمية إلى المشاركين كافة، وشهادات تقديرية لمختلف المؤطرين والمنظمين، وكما كان الافتتاح بالذكر الحكيم ختمت أشغال الدورة. وبالله التوفيق.

الندوة العلمية الإقليمية
"عبدالرحمن بن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية"

الأردن: 21-22 ربيع الثاني 1428هـ، 9-10 مايو (أيار) 2007م

رائد جميل عكاشة*

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن، بالتعاون مع جامعة آل البيت الأردنية ندوة علمية إقليمية بعنوان: عبد الرحمن بن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية. وجاء التخطيط لهذه الندوة بمناسبة المئوية السادسة لوفاة ابن خلدون، وكان الهدف من تنظيم الندوة، ربط العطاء الفكري لابن خلدون بجهود التغيير والإصلاح الفكري والثقافي في التاريخ الإسلامي، بوصفه صاحب منهجية في النظر والتفكير والبحث والتفسير، وتوظيف هذه الجهود لتحقيق التغيير والإصلاح في الواقع المعاصر للأمة، على أمل أن تتجاوز بحوث الندوة ومداولاتها الحكم الإجمالي على الفكر الخلدوني إيجاباً وسلباً، إلى القيمة الموضوعية لهذا الفكر، وفي سياق رؤيته الكلية ومنهجه في البحث والتفكير، وإلى فهم أبعاد العطاء الفكري والنظرات الخاصة لابن خلدون في السياق التاريخي والاجتماعي لتطور الفكر الإسلامي والفكر الإنساني.

ودارت الندوة في محاور عديدة تمثلت في الأبعاد المعرفية والمنهجية في فكر ابن خلدون، وتفكيره السنني، ومنهجه التاريخي ورؤيته للمصادر الإسلامية الأصلية، وفكره الاجتماعي والتربوي، ودوره في تطور الفكر الإسلامي، ومدى تأثيره في الفكر الغربي، ونظرية العصبية في فكره.

واستجاب لدعوة المشاركة في أعمال الندوة عشرون عالماً وباحثاً من تركيا وتونس وسوريا والعراق والكويت ومصر والمغرب والأردن.

---

* أستاذ الأدب القديم في كلية الآداب بجامعة الإسراء الخاصة/ الأردن.

وتضمن برنامج الندوة جلسة افتتاحية، تحدث فيها كل من الدكتور رائد عكاشة مقرر اللجنة التحضيرية، والدكتور فتحي ملكاوي المدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، والأستاذ الدكتور عبد السلام العبادي رئيس جامعة آل البيت.

واستعرضت كلمة الدكتور رائد عكاشة أهداف الندوة ومحاورها، ودور اللجنة التحضيرية في التخطيط للندوة واستكتاب الباحثين وتحكيم البحوث.

بينما أشار الدكتور فتحي ملكاوي في كلمته إلى جهود المعهد في خدمة قضايا الفكر الإسلامي وإبراز حركات الإصلاح ودورها في تطور الفكر الإسلامي، وأكد على منهج التعاون مع جامعة آل البيت وغيرها من المؤسسات الأكاديمية والثقافية، ونوّه إلى ضرورة قراءة ابن خلدون قراءة معرفية ومنهجية.

أما الأستاذ الدكتور عبد السلام العبادي فقد أكّد أن شخصية ابن خلدون تستحق أن تقرأ؛ لما قدمته من أثار علمية خدمت الفكر الإسلامي والإنساني، وبيّن أنّ من أهداف الجامعة إبراز نوابغ الفكر الإسلامي وإظهار إنجازاتهم عبر التاريخ، وإسهاماتهم في بناء المعرفة الإنسانية، وقال إنّ هذه الندوة حلقة مضيئة في سلسلة ذهبية من التعاون البنّاء والمستمر بين الجامعة والمعهد خدمة للفكر الإسلامي المعاصر، لا سيما في القضايا التي تجمع بين علوم الدين والدنيا.

وتضمنت الجلسة الافتتاحية محاضرة ضيف الشرف في هذه الندوة الأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي أستاذ الفلسفة اليونانية والإسلامية في جامعة تونس، وكانت المحاضرة بعنوان: (وحدة مقدمة ابن خلدون وبنيتها العميقة)؛ إذ رأى المحاضر أن النظر في مقدمة ابن خلدون يجمع أربعة مستويات: ما فوق النظرية، النظرية المقصودة بالذات من تأليف المقدمة وهي علم العمران، وما دون النظرية المقصودة بالذات أو النظريات الفرعية، وتطبيقات هذه العلوم الفرعية في نقد الأخبار التاريخية وتصحيحها أو تحليل الظاهرات العمرانية وعلاجها. ودعا الدكتور المرزوقي إلى الفصل بين هذه المستويات فصلاً دقيقاً يمكّن من فهم الحبكة النظرية التي حددت معالم الثورة الخلدونية في المجال الجديد الذي فتحه للعقل البشري، بأن جعل فنّ التاريخ مادة

للفكر، وناقش المحاضر وحدة المقدمة في إطارين: إشكالية وحدة المقدمة المعنوية والمادية، والسبل الممكنة لعلاج مسألة وحدة المقدمة.

وانتظمت بحوث الندوة في ست جلسات عمل، فضلاً عن الجلسة الختامية. وتوزع الوقت المخصص لكل جلسة إلى نصفين: الأول لعرض البحوث، والثاني للتعقيب عليها ومناقشتها، وقد كان لهذه المناقشات والمداخلات أثرها في إغناء بحوث الندوة.

وعقدت الجلسة الأولى برئاسة الدكتور فتحي ملكاوي، المدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وتضمنت أربع أوراق، وتحدث فيها كل من: الأستاذ الدكتور عماد الدين خليل، أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة الموصل/ العراق، وجاءت ورقته بعنوان: "قراءة منهجية في الفكر الخلدوني"؛ إذ كشفت الورقة عن الارتباط الوثيق بين التصور الإسلامي في خصائصه ومقوماته، والفكر الخلدوني ومعطيات مقدمته في ثلاثة من سياقاتها الأساسية: المعرفة والتربية والتاريخ، وكيف أنه في هذه السياقات عكس تصوراً يُنبئ عن عمقه الإسلامي وهو يتحدث ويحلل قوانين الحركة التاريخية وسننها، ودور الدين في قيام الدول وسقوطها وفي تشكل المعرفة الإنسانية، وفي رفد النشاط التربوي بما يمكنه من الأداء في مستوياته المتقدمة، ونصل بعد ذلك إلى أن هذا النتاج المعرفي وليد البيئة الحضارية الإسلامية.

وجاءت الورقة الثانية بعنوان: "فقه السنن عند ابن خلدون"، للأستاذ الدكتور عدنان زرزور أستاذ الفكر الإسلامي وعلوم القرآن في جامعة البحرين. ورأت الورقة أن مقدمة ابن خلدون أو نظريته هي السنن الاجتماعية والنفسية، وكذلك الكونية أو الطبيعة، فرفض كل ما خالف سنن الطبيعة. ورأى أن المعجزات استثناء لا يقاس عليها، فردّ بناء على ذلك الكثير من أحاديث الشيعة الإمامية في باب العقائد والأصول. ورأت الورقة أن ابن خلدون أفاد مما عرضه القرآن الكريم في السنن الاجتماعية، لا سيما في فهم حركة التاريخ، وقارنت الورقة بين ابن خلدون والشاطبي في مجال المقاصد والإصلاح.

وقدّم الأستاذ الدكتور محمد هشام سلطان نائب رئيس جامعة آل البيت للشؤون الإسلامية، ورقة بعنوان: "التصوف عند ابن خلدون". وتحدثت الورقة عن تقسيم العلوم عند ابن خلدون إلى نقلية وعقلية وإلهامية، وأشاحت الورقة عن علم المكاشفة عند ابن خلدون، وحقيقة الرؤيا عنده، والمقارنة بينه وبين الغزالي في قضية الكشف، وموقفه من عجائب العالم الإنساني ومقارنة ذلك برأي ابن سينا، وسعة عقل ابن خلدون بالنظر إلى المتصوفة والبهاليل وعذرهم فيما هم فيه من عدم التكليف.

وجاءت الورقة الرابعة تحت عنوان: "سيرة ابن خلدون مصدراً لمعرفة مختلفة" وقدمها الأستاذ الدكتور محمد الأرناؤوط، مدير مركز دراسات العالم الإسلامي في جامعة آل البيت، وهدفت الورقة إلى إبراز ما هو جديد ومختلف في سيرة ابن خلدون مقارنة مع المقدمة، والتوقف عند بعض المعطيات التي يسوقها ابن خلدون، وعند ملاحظاته عن الدول التي عمل فيها، وعن صلاته مع بعض الحكام. وأبرزت الورقة أهمية هذا المصدر ارتباطاً بالزمان والمكان اللذين عاشهما ابن خلدون في ظل الهجوم الصليبي والمغولي على العالم الإسلامي.

أما الجلسة الثانية فترأسها الأستاذ الدكتور محمد هشام سلطان، نائب رئيس جامعة آل البيت للشؤون الإسلامية. ونوقشت في هذه الجلسة أربع أوراق، تحدث فيها كل من: الأستاذ الدكتور عبدالحليم عويس، أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية في عدد من الجامعات العربية والدولية/ مصر. وجاءت ورقته بعنوان: "ابن خلدون وتطور الفكر الإسلامي". وفيها عالج علاقة ابن خلدون بالتراث والمجتمع، وأثره في الفكر الإسلامي والإنساني. وأظهرت الورقة موسوعية ابن خلدون وتفوقه في إبداع علم العمران. وحفل البحث بذكر عشرات المتأثرين بالخلدونية عبر القرون، كما أظهرت تهافت محاولات الانحراف بالخلدونية عن انتمائها العربي الإسلامي.

وقدّم الأستاذ الدكتور قحطان الدوري، عميد كلية الدراسات الفقهية والقانونية في جامعة آل البيت، ورقة بعنوان: "الفقه وتاريخه في مقدمة ابن خلدون"، وفيها أسفر عن رأي ابن خلدون في أسباب اختلاف الفقهاء، وفقه الصحابة، ومدرستي الحديث والرأي، وفقه الظاهرية، وفقه الإمامية والخوارج، وأوضح أصول مذاهب الأئمة

الأربعة. ودعت الورقة إلى مقارنة ما ذكره ابن خلدون في مقدمته بما كتبه الآخرون في تاريخ التشريع.

وقدّم الدكتور مصطفى غنيمات، أستاذ الفلسفة والحضارة الإسلامية في جامعة الإسراء الخاصة/ الأردن، ورقة بعنوان: "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون". وحاول فيها الباحث أن يعطي الريادة لابن خلدون في تأسيس علم الاجتماع، بناء على ما تمثلته المقدمة من بذور كثير من النظريات الاجتماعية. وتضمنت الورقة أمثلة على الفكر الاجتماعي الخلدوني منها تشبيه الدولة والعمران البشري بالكائن الحي، والعلاقة بين المجتمع البدوي والحضري وسمات كل منهما، وتأثير العصبية في نشوء الدول، وعلاقتها بالدين.

وخُتمت الجلسة الثانية بورقة بعنوان: معالم الفكر التربوي عند ابن خلدون، وقدمها الدكتور علي جبران، أستاذ التربية في جامعة اليرموك/ الأردن. وفيها بيّن أهم معالم البعد المعرفي والمنهجي في الفكر التربوي عند ابن خلدون، وحقيقة الإنسان ودوره في البناء الحضاري وحقيقة العلم والتعلم، وأظهرت الورقة أن ابن خلدون استطاع أن يعالج قضايا التربية ضمن منحى ثقافي حضاري اجتماعي، في حين عالج غيره التربية من مداخل فقهية أو صوفية أو فلسفية أو غيرها.

أما الجلسة الثالثة فترأسها الأستاذ الدكتور علي هود باعباد، الأمين العام المساعد لاتحاد الجامعات العربية. نوقشت فيها أربع أوراق. كانت الورقة الأولى للأستاذ الدكتورة نادية مصطفى، مدير برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات في جامعة القاهرة، وكانت بعنوان: العلاقات الدولية في التراث الخلدوني، وفيها قرأت الباحثة الدراسات الخلدونية لتوضيح مدى الاقتراب من مجال العلاقات الدولية، ولرسم خارطة الاتجاهات والمدارس الفكرية المختلفة حول التراث الخلدوني. وأبرزت الورقة ما يمكن أن يقدمه التراث الخلدوني من إسهام في التنظير للعلاقات الدولية من منظور حضاري، وحاولت رسم خارطة الإشكاليات المنهاجية والمسائل التي يمكن أن يسهم بها التراث الخلدوني في التنظير للعلاقات الدولية في المرحلة الراهنة.

وقدّم الأستاذ الدكتور عبد الله الكيلاني، أستاذ الفقه والأصول في كلية الشريعة بالجامعة الأردنية، الورقة الثانية بعنوان: "منهج ابن خلدون في التعاطي مع النصوص الشرعية في موضوع السلطة والعصبية: فهماً وتحليلاً". وكشفت الورقة عن المنهج العلمي الذي سار عليه ابن خلدون في فهم النص الشرعي في الموضوع الاجتماعي، مع إبراز عدد من التطبيقات الخلدونية، مثل؛ تحليل مفهوم القرشية، ومناقشة بعض أفكار الخوارج.

وجاءت الورقة الثالثة تحت عنوان: "التأسيس الفقهي للسلطنة في الفكر السياسي الإسلامي من إمارة الاستيلاء عند الماوردي إلى مفهوم العصبية والشوكة عند ابن خلدون"، وقدّمها الدكتور عليان الجالودي، مدير وحدة الدراسات العُمانية في جامعة آل البيت. وتساءلت الورقة عن دور ابن خلدون في الإتيان بنظرية جديدة في الفكر السياسي. وهل حاول استيعاب آراء الفقهاء الذين سبقوه، وعمل على صياغتها ضمن رؤية واحدة تأخذ بعين الاعتبار استيعاب مجمل تطورات التاريخ الإسلامي حتى عصره.

وخُتمت الجلسة الثالثة بورقة قدمها الباحث التركي محمد زاهد جول، وجاءت تحت عنوان: "علم الكلام الخلدوني". وكشفت الورقة عن إنكار ابن خلدون لحاجة علم الكلام في عصره، وأبرزت تعصبه في إرجاع نشأة علم الكلام إلى الأشعري، ورأت الورقة أن ابن خلدون لا يُعَدّ في زمرة المتكلمين، فمعرفته الجيدة بمسائل هذا العلم لا ترقى إلى مستوى التجديد والإبداع.

أما الجلسة الرابعة، فترأسها الأستاذ الدكتور إبراهيم شبوح مدير مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي/ الأردن. ونوقشت فيها ثلاث أوراق، استهلها الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد، أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة آل البيت، بورقة بعنوان: "مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون"، وحاولت الورقة أن تجيب على سؤال إشكالي، وهو: هل كان في ذهن ابن خلدون مشروع لإصلاح الفكر وتجديده في ظل تراجع الفكر في عصره؟ ورأت الورقة أن تجيب عن هذا التساؤل عن طريق معالجة موقف ابن خلدون من العلوم الفكرية السائدة في عصره وهي؛ الفلسفة والكلام والتصوف.

وكانت الورقة الثانية للدكتور أنور الزعبي، الباحث الأردني المتخصص في فلسفة المعرفة والمنهج، وهي معنونة بـ "عملانية ابن خلدون/ سيناريو التشكل المحتمل"، وفيها أبرز كيفية تشكل فكر ابن خلدون باقتراح سيناريو محتمل لهذا التشكل، وذلك بالاستناد إلى سيرته الشخصية والعملية، وطبيعة إنجازاته المعرفية، والطريقة التي عالج بها المعارف المختلفة. ورأت الورقة أن هناك عناصر كانت وراء هذا الإنجاز تمثلت في؛ الدافعية القوية، والخبرة الكبيرة، والنفعية، وتحصيله الثقافي، والمنهجية القويمة.

وقدّم الدكتور عبد الرحمن العضراوي أستاذ أصول الفقه والفكر الإسلامي بجامعة القاضي عياض في بني ملال/ بالمغرب ورقة بعنوان: "التطبيق المقاصدي في المنهاج الخلدوني" وحاولت الورقة أن تحدد بعض معالم نظرية المقاصد عند ابن خلدون ومستوى التفعيل المنهجي للمقاصد الشرعية في تفسير فلسفة التاريخ، وانطلقت الورقة في تحديدها لهذا المغزى من ثلاثة محاور هي: مفهوم التطبيق المقاصدي عند ابن خلدون ومنهج نظرية ابن خلدون حول العمران البشري، وتجليات التطبيق المقاصدي في المنهاج الخلدوني.

أما الجلسة الخامسة فترأسها الأستاذ الدكتور محمد صقر، أستاذ الاقتصاد في جامعة اليرموك، ونوقشت فيها ثلاث أوراق. وجاءت الورقة الأولى بعنوان: "قراءة في الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون"، وقدمها الأستاذ الدكتور رفعت العوضي، أستاذ الاقتصاد الإسلامي في كلية التجارة بجامعة الأزهر بالقاهرة. وكشفت الورقة طرق اتصال الفكر الاقتصادي الغربي بابن خلدون، والاتجاهات الاقتصادية التي تنازعته، استناداً إلى الأفكار الخلدونية في الاقتصاد، وحاول الباحث أن يثبت ريادة ابن خلدون في التأصيل الاقتصادي، من حيث تفسير الواقع الاقتصادي، وتقديمه لنظرية النمو الاقتصادي، ونظراته في دورة الدخل القومي. وأثبتت الورقة أن آراء ابن خلدون انطلقت من رؤية إسلامية تجاه العالم والحياة.

وقدّم الأستاذ الدكتور أحمد منصور، أستاذ الاقتصاد في كلية الإدارة والاقتصاد بجامعة الموصل/ العراق، ورقة بعنوان: "العقل والعمران عند ابن خلدون: دراسة في

منهج الفعالية الاقتصادية"، وحاولت الورقة إثبات أن العقل الخلدوني كان مبدعاً اقتصادياً في ضوء عقيدة التوحيد، وأنه أولى العقل البشري مساحة واسعة في قدرته على استيعاب الشريعة، وهدفت الورقة إلى تبرئة ابن خلدون من كل اللبوسات الماركسية والعلمانية، التي حاول جمهرة من المفكرين، على الصعيدين العربي والعالمي، إضفاءها على ابن خلدون.

وتحت عنوان "ابن خلدون والفكر الاقتصادي الغربي"، حاول الدكتور كمال حطاب رئيس قسم الاقتصاد والمصارف الإسلامية بكلية الشريعة في جامعة اليرموك/ الأردن. أن يكشف عن حقيقة العلاقة بين الفكر الاقتصادي الغربي وفكر ابن خلدون، ومدى تأثر الفكر الاقتصادي الغربي بفكر ابن خلدون، وتأثر ابن خلدون بالفكر الاقتصادي الإسلامي، وعلاقة الفكر الاقتصادي اليوناني بفكر ابن خلدون.

أما الجلسة السادسة فترأسها الأستاذ الدكتور عبد الجليل عبد المهدي، أستاذ الأدب القديم في الجامعة الأردنية، وعضو مجمع اللغة العربية. ونوقشت في هذه الجلسة ورقتان. قدّم الأولى الدكتور محمد علي الأحمد الباحث في المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية/ مؤسسة آل البيت الأردن، وجاءت ورقته بعنوان: "نحو رؤية منهجية مواكبة في دراسة التاريخ: ابن خلدون أنموذجاً". وتناولت الورقة عصر ابن خلدون وأثره في تكوينه الثقافي والعلمي، وناقشت فلسفة التاريخ والمنهجية التاريخية عند ابن خلدون، ومنهجيته في نقد الروايات وقبول الإخبار، وأسباب الكذب والتحريف في الروايات التاريخية عند ابن خلدون، ومدى التزام ابن خلدون بمنهجيته التي اختطها لنفسه أو ابتعاده عنها.

وقدّم الأستاذ بدر الدويش الباحث في علم الاجتماع من دولة الكويت، ورقة بعنوان: "العمران البشري عند ابن خلدون". ورأت الورقة أن نظرية ابن خلدون في العمران البشري تعد الأساس في البناء المعرفي للنظرية السوسيولوجية في مفهومها الحديث، وتناولت الورقة العمران البشري من أبعاد متنوعة، من حيث المفهوم والموضوع، والمهمة والثمرة بإعمال العقل في دراسة الواقع لفهم الماضي، والمنهج والمنطق من خلال التصنيف العمراني.

وتضمنت الجلسة الختامية كلمتي المؤسستين اللتين نظمتا الندوة، وكلمة المشاركين، وتلاوة البيان الختامي، والتوصيات، التي كان منها:

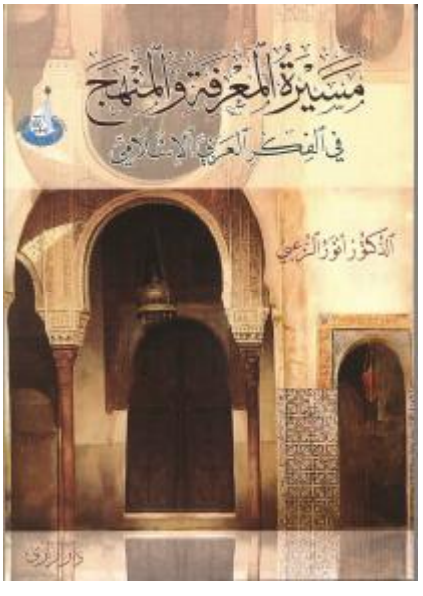
1. التنويه بالتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة آل البيت، والدعوة إلى ترسيخ هذا الأسلوب من العمل المشترك بين المؤسسات الأكاديمية والعلمية في بحث قضايا التراث والفكر الإسلامي.

2. التوصية بتنظيم حلقة دراسية تخطط لمشاريع إعداد كتب منهجية في تاريخ العلوم، تضعُ إسهامات علماء المسلمين في موضعها المناسب من تاريخ العلم، وتجمع بين القراءة المعرفية والمنهجية لهؤلاء العلماء، وتوظفها في تطوير المناهج والمشروعات البحثية.

3. توصية جامعة آل البيت والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بإنشاء وحدة أبحاث خلدونية، تتولى قضايا الدراسات الخلدونية وما يلزمها من بحث ورصد وتنظيم وتقويم وترجمة ونشر. وسيكون من المفيد أن يكون لهذه الوحدة موقع على الشبكة العنكبوتية، ونشرات تعريفية في مستويات مناسبة للناشئة.

4. التأكيد على ضرورة أن نتناولَ ابن خلدون وأمثاله من الأعلام والشخصيات الفكرية والتاريخية بطريقة، تكشف عن الدلالة التي يقود إليها مآل الخبرة والتطور وترتبط بمشكلات الواقع الراهن وسبل الخروج منها.

5. التأكيد على ضرورة تضمين المساقات الدراسية الجامعية في أي مجال من مجالات التخصص من اقتصاد، وعلم نفس، وتربية، وسياسة، الخ، إسهامات العلماء المسلمين دون التقليل من شأن من سبقهم أو جاء بعدهم من علماء الأمم الأخرى وتوظيفها توظيفا عملياً، وذلك بهدف تحقيق الموضوعية العلمية وتجاوز مشكلات التحيز والمركزية الغربية.



صدر حديثاً عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
مكتب الأردن
بالتعاون مع دار الرازي في الأردن
تأليف الدكتور أنور الزعبي

كتاب من القطع المتوسط 264 صفحة

هذا بحث في حكمة العرب والمسلمين، يعرض لإسهامهم الثقافي والحضاري عبر التاريخ، ويسهم في إبراز عناصر ومسالك ذلك النظام المعرفي الإسلامي، في سبيل استشراف مستقبل أفضل.

وفي البحث:

- عناية بالمنهج وتطبيقاته تسهم في خلق العقلية التي تهتم بالمنهجية والمعرفة.
- ومحاولة لإلقاء نظرة شاملة على حقول المعرفة الإسلامية.
- ورسم خارطة الفكر الإسلامي عبر تاريخه.. وتضاريسه.
- ورصد ينابيع الفكر الإسلامي.. وتتبع مسيرته، في نموه وصعوده.. وفي توقفه وتراجعه.. ثم في بعثه وإحيائه..

وهو نموذج للبحوث التي تجمع بين النقد للذات الفكرية، والتأسيس للمعالم الإيجابية، وتقديم البديل الإسلامي الذي نتقدم به لاستشراف المستقبل المأمول.

المؤتمر الدولي الثاني عشر للفلسفة الإسلامية
مناهج العوم وفلسفتها من منظور إسلامي
بالتعاون بين كلية دار العلوم وكلية العلوم بجامعة القاهرة
ومركز الدراسات المعرفية
القاهرة: 24-26 أبريل (نيسان) 2007م

خالد عبد المنعم*

استهدف المؤتمر توجيه أنظار الباحثين إلى دراسة مناهج العلوم التي تمثل روح العلم وأساس تطوره، وإلقاء المزيد من الضوء على ما توصل إليه المسلمون من مناهج، أسهمت في تقدم العلوم والحضارة الإنسانية، وتوكيد الروابط بين العلم التجريبي والفلسفة التي نشأ العلم في رحابها. ثم لجأ إليها مرة أخرى، بعد انفصاله عنها، وبيان إسهامه في تقديم الحلول لما يواجه البشرية من مشكلات. وتضمنت محاور المؤتمر دراسة مناهج البحث في العلوم المختلفة، وتحديد مفاهيم وإشكاليات فلسفة العلوم المعاصرة من أجل الوصول إلى تحديد واضح لفلسفة العلوم والتقنية من منظور إسلامي.

وعقدت جلسات المؤتمر في قاعات كلية دار العلوم بجامعة القاهرة. حضره ما يقرب من ثلاثمائة مشارك، ونوقش فيه خمسة وستون بحثاً قدمها باحثون من مصر، والسعودية، وأوغندا، وليبيا، والكويت، وعمان، والسودان، والإمارات، والجزائر، وقطر طوال عشر جلسات بحثية.

تضمنت جلسة الافتتاح كلمة الأستاذ الدكتور محمود حمدي زقزوق، وزير الأوقاف، والأستاذ الدكتور علي عبد الرحمن رئيس الجامعة، والأستاذ الدكتور

* المدير التنفيذي لمركز الدراسات المعرفية في القاهرة. epistem@hotmail.com

عبدالحميد أبو سليمان رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والأستاذ الدكتور أحمد كشك عميد كلية دار العلوم، والأستاذ الدكتور حمدي محمود حسانين عميد كلية العلوم، والأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور مقرر المؤتمر.

وقد جاءت جميع الكلمات لتؤكد على أهمية المؤتمر وأهمية العمل على تجديد العطاء الحضاري للإسلام بما يحمي الأمة من أعدائها، والعمل على تكثيف الجهود في مجالات البحث وأخلاقيات العلم، والدفع في اتجاه تدريس الثقافة الإسلامية في جميع الكليات في الجامعات المصرية والعربية.

ثم بدأت جلسات المؤتمر العشر بورقة د. عمر كاسولي من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بعنوان: "إسلامية المعرفة: الطب نموذجاً" فناقش فيها تجربة وضع مناهج إسلامية لتدريس الطب ومحاولة إعادة صياغته من خلال منظورات إسلامية، وكذلك تلخيص المفاهيم الأساسية في نظرية المعرفة ومناهج البحث العلمي. ثم عرض الأزمة الراهنة في المعرفة والتعليم في الأمة الإسلامية.

وحاول د. إبراهيم محمد رشاد إبراهيم مدرس الفلسفة بكلية الآداب بقنا جامعة جنوب الوادي في ورقته "تصنيف العلوم وفلسفتها بين الخوارزمي وطاش كبرى زادة" الكشف عن أبرز الجوانب والعناصر التي نجدها معبرة عن اهتمام الخوارزمي (ت799م) وطاش كبرى زادة (1560م) بالبحث في مجال تصنيف العلوم.

وناقشت د. منى محمد عبد المعطي محمد، مدرس بقسم الفلسفة الإسلامية بجامعة الإسكندرية في بحثها "تخوم العلم المعاصر في ميادين الفيزياء والفلك والبيولوجيا وعلوم الاتصال" موضوع التخصص الدقيق، لتستنتج أنّه وإن كان أمراً لازماً للرقي بالعلوم المختلفة، فإنه في الوقت نفسه قد يؤدي إلى ضيق الأفق، وأحياناً إلى عرقلة التقدم في موضوع التخصص نفسه، بالحيلولة بينه وبين ما توصلت إليه العلوم الأخرى من نتائج، وعندئذ ظهرت علوم فرضت نفسها وحطمت الحواجز المنعزلة، وكانت بمثابة جسور تربط بين أكثر من مجال أو تخصص.

وفي بحث "ملامح المنهج التجريبي عند علماء المسلمين" تناولت د. خديجة حمادي العبدالله -مدرسة بقسم العقائد والأديان بجامعة دمشق- دور علماء المسلمين في مناهج البحث والمنهج التجريبي، وقد قسمت الباحثة البحث إلى قسمين اثنين: خصّص الأول للحديث عن تعريف المنهج، وأهميته، ونشأته، ثم دوره في تطور العلوم، أما القسم الثاني، فقد خصص للحديث عن دور المسلمين في نشأة علم المنهج وتطوره، واختيارهم للمنهج الصحيح الذي يتناسب مع طبيعة العلوم حسب اختلافها.

وعن موضوع "الاستنساخ بين المسيحية والإسلام" دار بحث د. محمد محمد محمد عيسى من كلية الشريعة والقانون جامعة الإمارات العربية المتحدة، حيث ناقش موضوع الاستنساخ وما يمكن أن يترتب على هذا الإنجاز العلمي الذي مكن أحد العلماء من القول إنه من الممكن تطبيق عملية الاستنساخ الجيني على البشر، فثارت ضجة كبيرة في العالم لما تحدثه من نيل لكرامة الإنسان. كذلك ناقش الموضوع من خلال جوانبه الدينية من خلال استطلاع آراء مجموعة من علماء الإسلام ورجال الدين المسيحي ودراسة الآثار المترتبة عليه خلقياً واجتماعياً.

أما بحث "موقف الفكر الإسلامي من البصمة الوراثية" للمستشار حسن حسن منصور نائب رئيس محكمة النقض، فقد استعرض فيه النقاط الأساسية التي تجلّي الفكرة العامة للبصمة الوراثية، وأثرها في حياة الناس، وبيان موقف الشريعة الغراء منها. ومن أجل ذلك قام بتعريف البصمة الوراثية والأبحاث العلمية فيها، والإشارة القرآنية إليها بوصفها امتداداً حديثاً لدليل قديم هو القيافة، وأحكامه في الشريعة الإسلامية، ثم بيّن في البحث تطبيقاً علمياً للبصمة الوراثية: في مجال إثبات النسب.

وناقش د. سمير أبو زيد في بحث "حدود العقل في الفكر العلمي المعاصر والبحث عن النموذج اللاميكانيكي الجديد للطبيعة" مفهوم القدرة المطلقة للعقل، كما انتهى إليه الفكر الغربي الحديث، والفكر العلمي الحديث المرتبط به، وقدم بياناً لمفهوم الحتميّة والنظرة الميكانيكية للعالم. ثم استعرض المشكلات التي قابلها مفهوم الحتمية الميكانيكي، الذي يعتمد على مفهوم القدرة المطلقة للعقل، والتصورات العلمية الجديدة التي نشأت كنتيجة لهذه التطورات.

وعرض د. عبد الفتاح أحمد فؤاد أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية التربية جامعة الإسكندرية في بحث بعنوان "أخلاق العلماء" آراء بعض مفكري الإسلام من توجهات مذهبية مختلفة، واستهدف من وراء ذلك تقديم مشروع متكامل لبرنامج إعداد العالم، منذ مولده حتى ظهور تفوقه العلمي وبروز نبوغه في بعض مجالات العلم.

"تطبيق المنطق الأصولي في المباحث الإلهية عند فخر الدين الرازي" كان عنوان بحث د. محمد سلامة عبد العزيز المدرس بقسم الفلسفة الإسلامية كلية دار العلوم بجامعة المنيا، إذ سعى الباحث إلى الوقوف على الجوانب التي اعتمد فيها فخر الدين الرازي على المنطق الأصولي طريقاً لتأسيس البراهين في المسائل الإلهية.

وتناول د. محمد الدسوقي في بحثه "نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه" الاتجاه العام الذي يدعو إلى التجديد؛ وفق أسس ومبادئ لا تخرج على القطعيات بحال من الأحوال، وأن أهم القضايا التي يشملها التجديد هي: إلغاء ما ليس من علم الأصول وتدريس المقاصد الشرعية بصورة وافيه وتطوير مفاهيم بعض وسائل الاجتهاد، وربط المسائل والقواعد بالفروع التطبيقية ما أمكن.

وفي بحث "مناهج العلوم وفلسفتها من منظور إسلامي" للدكتور أبو اليزيد العجمي، بين وجود علاقة بين الدين والعلم في شكل جديد. فلدى الغربيين -إلى جانب اعتراف المنصفين من العلماء بمحدودية العلم وضرورة وجود الخالق- وجدت بحوث تبرز هذا الاتجاه مثل: الله يتجلى في عصر العلم، والعلم يدعو إلى الإيمان. ودعا إلى الاهتمام بمجال الإعجاز العلمي في الكتاب والسنة وأهمية وجود هيئات تهتم بها.

واكتفى د. أحمد محمد عبد الرحمن جودة من جامعة الجماهيرية العربية الليبية في بحثه "من جهود علماء المسلمين في العلوم التجريبية" بالوقوف عند جهود علماء المسلمين في بعض العلوم التجريبية مثل: الطب والصيدلة، وعلم المناظر، والكيمياء... وذلك على سبيل المثال لا الحصر.

وفي بحث بعنوان "موت الدماغ" ناقش د. دعيج المطيري -جامعة القاهرة، كلية الشريعة- المسائل المستحدثة التي ثار حولها الجدل طبياً وفقهياً حقيقة موت جذع

الدماغ هل هو موت حقيقي أم لا؟ وقد أراد أن يبين حقيقة هذا الموت وتكييفاته الطبية والفقهية، متبعاً في ذلك منهج الاستقراء والتحليل والمقارنة والاستنتاج.

وعرض د. عبد السلام مهنا فريوان، عضو هيئة التدريس بكلية الآداب والعلوم بجامعة المرقب –الخمس- ليبيا، ورقة بعنوان: "مناهج العلوم وفلسفتها من منظور إسلامي" المقصود بثورة المعلومات ومظاهر هذه الثورة وتأثيرها على الحياة الإنسانية، والواجب الذي ينبغي أن يقوم به الإنسان العربي تجاه ثورة المعلومات.

وحول "أخلاقيات البحث العلمي من المنظور الإسلامي (جابر بن حيان نموذجاً)" كانت ورقة د. نجوى عمر كامل حسن، أستاذة مساعدة بكلية الألسن بجامعة عين شمس، فعرضت الورقة جهود علماء المسلمين في نطاق مناهج البحث العلمي، ومدى إسهامهم في إرساء قواعد هذا الصرح المعرفي، الذي تلقفه علماء العصر الحديث وزادوا ارتفاعه. ثم بيَّن إسهام علماء المسلمين في وضع السياج الأخلاقي حول البحث العلمي. واختارت هذه الورقة (جابر بن حيان) نموذجاً تطبيقياً تتحقق في سيرته ومنهجه العلمي والأخلاقي دعائم النظرة الإسلامية المتميزة إلى البحث العلمي.

وحول "أثر الاستنساخ البشري في العقيدة الإسلامية" ناقش د. عبد العزيز بن عمر عبد الله الغامدي، أستاذ مساعد في قسم أصول الدين بجامعة الملك خالد بالمملكة العربية السعودية، مزاعم العلماء أن بإمكان المرأة أن تنجب عمَّها أو عمَّتها أو خالها أو خالتها أو أمّها أو جدّها، إذا كانت هناك بالطبع نسخة جنينيّة محددة لأي من هؤلاء لا تزال محفوظة، وهذا القول الذي يسعى إليه العلماء قريب جدا من قوله صلى الله عليه وسلم: (تلد الأمة ربتها) وقد تصل الفوضى مداها فيربي الابن أباه وأن تربي البنت الصورة المستنسخة من أمها.

وحول أثر "المنهج العلمي للغزالي في البحث عن الحقيقة" والوصول إلى اليقين عرض د. فتحي محمد أحمد الزغبي، من جامعة الشارقة/كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بدولة الإمارات للنقطة التي تتعلق بجهود المسلمين في بناء المناهج العلمية، بهدف إبراز دور الإمام الغزالي في مجال البحث العلمي، وبيان المنهج العلمي الذي قام

بتأسيسه، وسار على نهجه، في بحثه الدؤوب عن الحقيقة.

وتناول د. أحمد قوشتي عبد الرحيم من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة في بحث بعنوان "السنة النبوية وتكوين العقلية العلمية" عشرات النصوص في القرآن والسنة التي أسهمت في تأسيس تلك العقلية العلمية، وغرست في المجتمع المسلم مجموعة كبيرة من القواعد والأسس المنهجية، التي تعلي من شأن العلم، وترفع من قدره، وتوسع من مفهومه، وتزيل كل عقبة في وجهه أو تحط من قدره، وقد أثمر ذلك كله العديد من العلوم التي انبثقت من مشكاة الكتاب والسنة ومعينهما الزاخر.

وعرضت د. ناهد يوسف رزق يوسف من كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بجامعة الأزهر بالمنصورة في ورقتها "فلسفة العلم والتنمية بين الحتمية والنسبية" تعريف الحتمية، بوصفها ارتباطاً للمبادئ بالنتائج، والأسباب بالمسببات، ورأت ذلك ضرورة عقلية وسنة كونية لدى الباحث المسلم. أما النسبية فهي مجموعة من الآراء والحقائق العلمية نشأت نتيجة لتطور العلوم الرياضية والطبيعية.

أما عن "فلسفة العلم عند الأشاعرة" للدكتور محمد عبد الوهاب جلال من المركز الفرنسي للدراسات والوثائق، فهو محاولة لمراجعة مفاهيم مثل المكان والزمان والسببية لدى بعض رموز كل مرحلة من مراحل تطور الفكر الأشعري ومقارنتها بما تواضع عليه التيار الغالب في العلوم الطبيعية والرياضية.

وحاول د. رفعت حسن هلال، أستاذ الكيمياء بكلية العلوم بجامعة القاهر في ورقته "تاريخ العلم الإسلامي ونظريته العامة" تقديم نموذج عملي لاستخدام التقنيات الحديثة في أغراض المسح الشامل للمؤلفات التراثية وإحصاء النصوص العلمية وتصنيفها بحيث يسهل التعامل معها وفق منهج تحليلي مقارن. وقد عرض البحث أثناء ذلك بشيء من التفصيل لقواعد بيانات المخطوطات العلمية بدار الكتب المصرية.

وعرض د. أحمد عبد الجواد، أستاذ بكلية الطب البيطري بجامعة القاهرة في بحث بعنوان "فلسفة العلم عند الشيخ طنطاوي جوهري" فبين أن الشيخ طنطاوي جوهري

(1870- 1939) وضع أول نموذج لميتافيزيقا العلم في القرن العشرين، يقوم على خضوع العالم للعلاقات الرياضية غير المحسوسة، فهو من إنشاء الذهن وحده. ومن هذه الناحية يختلف نموذج الشيخ طنطاوي عن نموذج المتكلمين من حيث إنه يرفض اعتبار الواقع أجساماً فقط، فالعلاقات الرياضية هي أيضاً موجودات وليست معدومات حسب نظرية الجوهر للفرد.

وتناول د. منير على الجنـــزوري، أستاذ البيولوجيا بعلوم عين شمس انطلاقات العلوم البيولوجية في بحث بعنوان: "بين شطط الانفلات وضبط المعايير الدينية والأخلاقية" عدداً من أهم إنجازات العلوم البيولوجية، فيما يتعلق بقضايا الاستنساخ والهندسة الوراثية والخلايا الجذعية والجينوم ونقل الأعضاء وغيرها، مع ضرب أمثلة من واقع الحياة المعاصرة.

"الموضوعية والذاتية في فلسفة العلوم الطبيعة" كانت عنوان ورقة د. عبد الفتاح غنيمة أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم بجامعة المنوفية، التي ناقشت طبيعة العلوم الطبيعية وأهم سماتها وخصائصها التي تندرج ضمن موضوعات نظرية العلم مع التعريف بجوانبها المعرفية والمنهجية والاجتماعية والتقنية.

وحول "ضرورة إدخال العلوم الشرعية في برامج التعليم" كان بحث د. عبد الغنى طه راجح من جامعة الإمارات العربية المتحدة، ويدور موضوعها حول الضرورات الحتمية لإدخال العلوم الشرعية في برامج التعليم وخدمة المجتمع.

وناقشت د. ثناء عبد الرشيد محمد المنياوي، من كلية الآداب بقنا بجامعة جنوب الوادي "تصنيف العلوم وفلسفتها عند التوحيدي" فأشارت إلى أن التوحيدي فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة. وتعرضت لموقف التوحيدي من المنطق، وأقسام العلوم عند التوحيدي، وموقفه من العلوم والشريعة (الفقه وعلم الكلام والتصوف) وكذلك موقفه من العلوم العلمية (الطب وعلم النجوم وعلم الهندسة) وأخيراً فلسفة اللغة عند التوحيدي.

وتناول د. عبد الحفيظ عبد الرحيم محبوب، من كلية المعلمين بمكة المكرمة "أثر التقدم الاقتصادي وثورة المعلومات على النمو الاقتصادي" مبيناً ضرورة تجسير هوة التكلفة بين الاقتصاديات المتقدمة والناشئة، وإزالة قيمة الحدود بين الدول وتوسيع حدود الأسواق، وإعادة توزيع الثروة على العالم والمساهمة في تخفيض نسبة الفقر.

وكان بحث د. محمد جابر عبد الواحد حمد - آداب المنوفية "المكونات الفلسفية لفكر ابن خلدون السياسي" محاولة لبيان المنهج الذي استخدمه ابن خلدون "المنهج الاستقرائي" في محاولة من ابن خلدون لفهم الظواهر الكونية وتفسيرها على أساس علمي ووضع كل ذلك في خدمة أفكاره المتعلقة بقيام الدولة وأنماط الملك وأعمار الدول، وأيضاً أثر الجوانب المعرفية العقلية في تكوين وتأسيس عمل متميز.

وتناول بحث د. دولت عبد الرحيم إبراهيم، من كلية الآداب بجامعة بنها "المفاهيم الفلسفية من مجال نظري إلى مجال تطبيقي" العلاقة بين فلسفة العلم والنظريات الفيزيائية المعاصرة، من أول القرن العشرين وحتى الربع الأخير منه وهى الفترة التي شهدت وما زالت – الاكتشافات الكبيرة التي أنجزتها الفيزياء في المجالين النظري والتطبيقي، ولاسيما بعد تطور النظرية النسبية ونظرية الكم وصناعة القنبلة النووية، ومشاريع الإفادة من القوى النووية، مما يستوجب إعادة النظر في العديد من المفاهيم الفلسفية الخاصة بالعلم كالسببية والحتمية والاحتمالية والإحصائية والإمكانية المنطقية وغيرها.

وناقش د. عبد الوهاب السيد جعفر، من كلية الآداب بجامعة الإسكندرية "منهج الجدل: بين الإنسان والطبيعة"؛ فالجدل هو تردد الكلام بين اثنين، كما قال القاضي أبو يعلى الحنبلي رحمه الله تعالى. والمجادلة بمعنى المفاوضة. وينبغي أن نفرق بين الجدل باعتباره سجية وطبعاً، والجدل باعتباره علماً وفنّاً. والأول لازم للخليقة من نشأتها الأولى، والثاني كان لبعض الأمم فيه باع وفضل. يقول تعالى: "وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا" [الكهف: 54] والهدف من هذا البحث هو بيان أن الجدل صفة للإنسان وليس أمراً مستقراً في الطبيعة، كما تزعم الماركسية.

"أدب الاختلاف في الرأي وضوابطه" للدكتور/ جمال نصار، من كلية دار العلوم، يبحث في أسباب الاختلاف في الأمة الإسلامية وآدابه وضوابطه، سواءً منها ما هو خلاف بين علمائها أو بين فئاتها، وقد ركز على أسباب اختلاف الفقهاء مما هو في أصله لا يؤثر على حيوية التفاعل بين المسلمين، ولا يزيد المسلم إلا قناعة بصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وذلك من خلال المرونة الواضحة التي وسعت دائرتها كل المدارس الفقهية المعروفة.

تختلف العلوم الإنسانية مع العلوم التطبيقية في كل من المنهج والموضوع والهدف وكذلك النواحي الذاتية والموضوعية. كان هذا موضوع بحث د. محمد السيد المليجي، من جامعة المرقب/ ليبيا "طبيعة العلاقة بين العلوم التطبيقية والعلوم النظرية" وحاولت الدراسة أن تكشف عن نوعية العلاقة التي يمكن أن تكون عليها العلوم الإنسانية النظرية والعلوم التطبيقية العلمية.

ويتناول د. محمد عبد الرحمن موسى إبراهيم في بحثه "التأثير الضارّ بالبيئة" تعريف البيئة بأنها كل ما يحيط بالإنسان من مكونات حية، كالنبات، والحيوان، ومكونات غير حية كالصخور، والمياه، والهواء، على أساس أن البيئة هي الوسط الذي يعيش فيه الإنسان ممثلاً في الوسط الطبيعي والثقافي معاً، ويبين الباحث موقف الفكر الإسلامي من التأثير الضارّ بالبيئة.

وأكدت د. هناء صابر محمد دياب، من قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم في بحثها "أخلاقيات البحث العلمي وضوابطه" أنّ وجود الجانب الأخلاقي في أي مجتمع ينتج عنه قاعدة روحية أخلاقية متنامية، تتحمل المصاعب التي تنتج عن طبيعة الحياة المادية التي قد تصاب بها الأمة، مما يمكن الناس من تحمل المتاعب والمشاق التي يتعرضون لها، دون أن يؤدي ذلك إلى أي تحلل أو إنحراف.

وحول "موقف الفكر الإسلامي من مستجدات البحث العلمي والتقني: "الاستنساخ" تناول د. السيد محمد سيد عبد الوهاب أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية دار العلوم الاستنساخ بين الفقه والأخلاق، والمفهوم العلمي للاستنساخ، ونتائجه

التقنية. وموقف الفكر الإسلامي منه، والضوابط التي يجب أن نحتكم إليها في استخدام تقنياته.

وناقش بحث "منهج البحث في الفلسفة" للدكتور: عبد الفتاح أحمد الفاوي الأستاذ بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة، الفروق بين الفلسفة اليونانية والإسلامية، وأوضح أن فلاسفة المسلمين عموماً وإن تابعوا في دراساتهم الفلسفية منهج فلاسفة اليونان غير أن أراءهم لم تخلُ من أصالة و لم تبتعد كثيراً عن الدين.

وكانت دراسة د. رجب عبد المنصف "منهج التأويل وأبعاده المعرفية عند الإسماعيلية: دراسة نقدية" حول التأويل باعتباره قاسماً مشتركاً لدى مختلف أروقة الفكر الإسلامي، وإن تفاوتت فيما بينها ضيقاً وسعة، وقرباً من النص وبعداً عنه، والتزاماً بالضوابط والقيود وتحرراً منها، وأما موضعه في الفكر الإسماعيلي فهو موضع التطرف في كل هذه الاعتبارات؛ إذ يمثل التأويل الركيزة الأساسية التي يقوم عليها هذا الفكر، ويغطي كافة النصوص الشرعية، فلكل ظاهر من الكتاب باطن هو معناه.

وقد وقع اختيار د. خالد السيوطي في ورقته "جهود الجاحظ والقاسم الرسي في مجادلة أهل الكتاب"على كل من القاسم الرسي من علماء الشيعة الزيدية، وأبى عثمان الجاحظ من أعلام المعتزلة. والرسي يمثل المذهب الزيدي الذي هو أقرب فرق الشيعة من السنة، أما الجاحظ فقد دافع عن الإسلام في مواجهة شُبَه النصارى، وقدم رسالة في الرد على النصارى أرّخت لطبيعة العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب، وللأوضاع الاجتماعية السائدة في عصره بأسلوب أدبي رفيع تميزت به مؤلفات المعتزلة عموماً والجاحظ بوجه خاص بوصفه أديباً.

وناقش بحث أ. نعيمة إدريس، من المدرسة العليا للأساتذة قسنطينة بالجزائر "الغائية الإنسانية بين الآلية الكونية والحتمية البيولوجية" موضوعات تتعلق بمصير الدارونية في ضوء مستجدات الجينوم والخرائط الجينية البشرية .

وناقش د. محمد عبد الرحيم البيومي، من كلية الشريعة الإسلامية والقانون بجامعة

الإمارات في ورقة بعنوان: "مناهج البحث عند علماء المسلمين وأثرها في تكوين المنهجية التجريبية والعقلية" أثر الفكر العلمي للمسلمين على الفكر العلمي الغربي، من خلال الاحتكاك بالمسلمين في الأندلس والحروب الصليبية، برغم عدم وجود إشارات، إلاّ ما ندر لهذا الدور الهام.

وهدفت ورقة د. محمد عبد الله الشرقاوي، من كلية دار العلوم "نظرة على تحولات العلم والفكر في الوقت الحاضر" إلى الكشف عما يمكن أن تقدمه التخصصات البينية lnterdisiplinary من إمكانات هائلة في تطوير الدرس الفلسفي في جامعاتنا العربية، مستفيدين في ذلك من أحدث خبرات العالم حولنا وتجاربه، أو بعبارة أخرى: إنها تهدف إلى إعادة الاعتبار للفلسفة أكاديميا وواقعياً.

وحول "تأثيرات ثورة تكنولوجيا المعلومات في تطوير تدريس العلوم" كان بحث د. سعد خليفة عبد الكريم، من كلية التربية بصحار/سلطنة عُمان، فدرس تأثيرات ثورة تكنولوجيا المعلومات في تطوير تدريس العلوم. " وأثبتت العديد من الأدبيات والدراسات في هذا الصدد، أن هذه الثورة تشكل تحدياً كبيراً للعلوم وأساليب تدريسها، وفي الوقت ذاته تعد حافزاً قوياً لتعزيز هذه الأساليب وتحديثها بالصورة التي تواكب ذلك التطوير الهائل في ثورة المعلومات.

وناقش د. علي علي حبيسة، أستاذ بالمركز القومي للبحوث في القاهرة بحثاً بعنوان: "في سوسيولوجيا العلم: التنمية المستدامة بالإيمان والعلم" مقومات العلم النافع لتنمية المجتمع على أساس ثقافة إيمانية رشيدة، وأثر ذلك في استراتيجية الارتقاء بالبحث العلمي في الدول الإسلامية، مع حسن الإفادة من الثروات الطبيعية والبشرية، واستشراف المستقبل في مجالات التقنيات المتقدمة.

وهدف بحث د. أحمد فؤاد باشا، أستاذ الفيزياء بكلية العلوم بجامعة القاهرة "نظرية العلم الإسلامية..بأي معنى؟" إلى تأكيد أن الواجب الإسلامي يقتضي بذل المزيد من الجهد لاستكمال صياغة "نظرية العلم الإسلامية" من كل جوانبها المعرفية والمنهجية والقيمية والاجتماعية وغيرها، وربط هذا كله بمنظور شامل يحدد للعلم

مكانته الخاصة في عصرنا بين سائر الفاعليات الإنسانية، بعد أن تهاوى تحت معاوله أساس الكثير من النظريات والمذاهب الوضعية السائدة حالياً، وطرأ بسببه تحول كبير على وعي الإنسان وتصوره لنفسه وللعالم.

وناقشت ورقة د. محمد السيد الجليند، أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم "فلسفة العلم بين التصور الإسلامي والفلسفة الغربية" أن الفلسفة الغربية يتأسس موقفها من فلسفة العلم على التفسير المادي الخالص الذي لا يؤمن إلا بالمادة وينكر ما وراءها، وذلك عكس الفلسفة الإسلامية التي ترتبط بالخالق سبحانه وتعالى، وتؤمن بيوم آخر يحاسب الإنسان فيه على ما قدم وأخر، وكل هذا يدفع الإنسان إلى العمل لخير الإنسانية جمعاء.

وقد انتهت أعمال المؤتمر إلى مجموعة من التوصيات منها:

1. يؤكد المؤتمر على ضرورة انطلاق الدراسات العلمية التطبيقية من التصورات الإسلامية للعلم ووظيفته وللكون وآفاقه، مع التركيز على أن الكون من آيات الله الدالة على عظمة الخالق وحكمته، وأنه مهيأ ومسخّر لحياة الإنسان.
2. كما يؤكد المؤتمر على العناية بالبحث العلمي درسًا وتطبيقًا، والإفادة من بحوث العلماء السابقين كل في مجال تخصصه حتى لا تضيع جهود الباحثين دون إفادة المجتمع منها، كما ينوِّه المؤتمر بضرورة التعاون بين مؤسسات الإنتاج ومراكز البحوث والجامعات للإفادة من البحوث العلمية بشكل عملي.
3. ويوصي المؤتمر بأهمية تجديد مناهج العلوم الإسلامية بما يتلاءم مع مشكلات العصر دون إخلال بالثوابت القطعية، كما يوصي بأهمية تدريس مادة الثقافة الإسلامية، واللغة العربية، وتعميمهما على جميع كليات الجامعات المصرية والعربية باعتبارهما متطلبًا جامعيًا أسوة بتدريس اللغات الأجنبية في جامعاتنا.

عروض مختصرة

أسماء حسين ملكاوي

1. **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، توشيهيكو إيزوتسو، ترجمة وتقديم: هلال محمد الجهاد ، بيروت- المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى 2007، 406 صفحة.

في هذا الكتاب رؤيةٌ واسعة ومقاربةٌ جديدة لِبنية التعاليم القرآنية التي تحدّد العلاقة بين الله والإنسان. ومما يدفع القارئ العربي إلى اكتشاف مضمونه أن واضِعه عالِمٌ ياباني، من ثقافة لا يكاد يعرف العربي عن نظرتها إلى الإسلام شيئاً. والكتاب ربط وثيقٌ بين عمق الرؤية الفلسفية ودقة استخدام علم الدلالة، أتاح للمؤلف استخراج ما تستبطنه رؤىً ومفاهيم أساسية في القرآن الكريم، كما أتاح له تتبّعَ مساراتها عند العرب، قبل الإسلام وبعد ظهوره. والكتاب يضمن مجموعة وفيرة من المراجع، والكثير من الشواهد، التي وثّقت ما ذهب المؤلف إليه من مواقف وأحكام.

2. **الدين والسياسة في أمريكا: صعود المسيحيين الإنجيليين وأثرهم**، محمد عارف زكاء الله، ترجمة: أمل عيتاني، بيروت- مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، الطبعة الأولى 2007، 174 صفحة.

يناقش الكتاب تاريخ اليمين الديني المحافظ وتصاعد نفوذه في الولايات المتحدة الأمريكية، ويتتبع أنشطة الأصوليين المسيحيين وكيفية تنظيم أنفسهم ليشكلوا قوة مؤثرة في صناعة السياسة الأمريكية، وكيف طوّروا هذا التأثير في عهد الرئيس الأمريكي الراحل ريغان، إلى أن وصلوا إلى قمة نفوذهم في عهد جورج بوش الابن. كما يبحث

مؤلفه في طريقة تعاطي العرب والمسلمين مع هذا الواقع الأمريكي، ويدعو إلى رؤية أكثر موضوعية للسياسة الخارجية الأميركية، وإلى إقامة المشاريع الأكاديمية وأقسام الدراسات المتخصصة لفهم الغرب والعقلية الأميركية، حتى يتمكن الطرفان من إجراء حوار حضاري على قاعدة سليمة.

3. **الإسلام هل هو الحل؟**، زكريا أوزون، بيروت- رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الأولى 2007، 158 صفحة.

يطرح الكتاب تحت التساؤل الأكبر الذي يشكل عنوان الكتاب مجموعة من التساؤلات الهامة التي تتطلب إجابة صادقة وموضوعية وضرورية لمواجهة الحقيقة وبناء الأمة. وفي الكتاب ثلاثة فصول هي: الإسلام والقضايا الفكرية، وشملت قضايا حرية الاعتقاد والاختيار، وحرية التعبير والنقد، والعلم والعلماء، أما الفصل الثاني بعنوان: الإسلام والقضايا السياسية، وشملت قضايا نظام الحكم، والمواطنة والدولة، والمعارضة. أما الفصل الثالث: الإسلام والقضايا المعيشية، فناقش فيه المؤلف قضايا اجتماعية واقتصادية وإعلامية.

4. **أمريكا والإسلام والسلاح النووي: حاضر الصراع ومستقبله في دنيا العرب والعجم**، عصام نعمان، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، يناير 2007، 358 صفحة.

يرى عصام نعمان، الوزير والنائب اللبناني الأسبق، في كتابه الجديد، أن ثمّة قطبين في العالم اليوم: الولايات المتحدة والرأي العام العالمي الذي هو التعبير السياسي والثقافي عن حركة الشعوب التي تواجه تحديات متعددة، أبرزها خمسة؛ العولمة، والعنف، والسلاح النووي، والفقر، وانتقام الطبيعة. والكتاب في أصله مقالات وتحليلات نشرها المؤلف في عدد من الصحف اللبنانية والعربية، ورصد من خلالها؛ تطور جملة قضايا ساخنة تشكل تجليات الصراع بين أمريكا والإسلام في ساحات فلسطين والعراق وإيران وسوريا ولبنان. ويطرح المؤلف في النهاية أسئلة وأجوبة افتراضية حول مستقبل الصراع في المنطقة ليكمل بها مناقشة الحقائق التي عرضها ولتعميق الفهم سعياً لتوسيع دائرة الحوار.

5. **الروحانية في أرض النبلاء؛ كيف أثرت إيران في أديان العالم**، ريتشارد فولتز، ترجمة: بسام شيحا، بيروت- الدار العربية للعلوم، يناير 2007، 208 صفحة.

يسرد الكتاب الوقائع المنسية لتأثير إيران على المعتقدات والممارسات، والنصوص الدينية حول العالم، متتبعاً المهاجرين اليهود إلى إيران في القرن السابع بعد الميلاد، والتجار الإيرانيين الذين حملوا البوذية عبر طريق الحرير إلى الصين، ويستكشف الكتاب تأثير الثقافة الفارسية على الديانات الزرادشتية، واليهودية، والبوذية، والمسيحية، والإسلام، والبهائية. ويكشف عن رصيد الثقافة الإيرانية من الأفكار والتأثيرات، انطلاقاً من معادلات قدماء الإيرانيين الروحية وصولاً إلى الهندسة الأخّاذة للمدن الإيرانية المقدسة. ويحاول الكتاب الإحاطة بالتاريخ الفارسي والهوية الإيرانية بدءاً من المستوطنين الأوائل وحتى اليوم، بما في ذلك الطريقة التي نمت فيها العادات الدينية وتغيرت.

6. **الإسلام والمدنية.. حوارات حول الفكر الإسلامي قضاياه، ومسائله، وإشكالياته، زكي الميلاد**- بيروت- الدار العربية للعلوم، يناير 2007، 238 صفحة.

يضم هذا الكتاب مجموعة من الحوارات الفكرية، المنشورة في صحف ومجلات ودوريات تصدر في العالم العربي وأوروبا وإيران، ما بين عامي 1993م و 2006م. تناولت هذه الحوارات العديد من القضايا والمفاهيم والأفكار التي شغلت، وما زالت، اهتمام الفكر الإسلامي في داخله؛ مثل قضايا المرأة، والديموقراطية، والتعددية، وإسلامية المعرفة، وإصلاح وتجديد الخطاب الديني، والعلاقة بين المذاهب الإسلامية، وقضايا الوحدة الإسلامية، والحوار الوطني، والمسألة الثقافية والحضارية، والمستقبل الحضاري للأمة وغيرها. وكلها أسئلة تتصل بالعصر وتحدياته وإشكالياته، وفي هذا الشأن تبرز قضايا الحداثة، والعولمة، والموقف من الغرب، وصدام الحضارات، وحوار الحضارات، وتعارف الحضارات، والعلاقة مع الآخر، وتجديد الرؤية إلى العالم وغيرها.

7. **Ethical Realism: A Vision for America's Role in the World**, Anatol Lieven, John Hulsman, Pantheon, September 2006, 224 pages

عنوان الكتاب بالعربية: **"الواقعية الأخلاقية: رؤية للدور الأميركي في العالم"**. يرى الكتاب أن الفشل في العراق ليس بسبب استراتيجية الرئيس بوش فحسب ولكن بسبب فشل الأمريكيين أيضا في نظرهم الى العالم. ويرى المؤلفان أن السياسة الخارجية الأميركية، في الوقت الحاضر، تتأرجح، لأنها تركز على شيئين ربما متناقضين: الأول، استعمال القوة، والثاني، نشر الحرية. وانتقد الكتاب قادة الحزب الديمقراطي، وقادة الحزب الجمهوري الذين يستسهلون ترديد الشعارات بدلا من مواجهة عالم معقد ومتغير لا يعرف الأمريكيون عنه شيئا. كما انتقد المحافظين الجدد، لأنهم رفعوا شعارا يقول؛ إن نشر الديمقراطية وسط المسلمين سوف يحمي أمريكا من غضبهم. فهذا الحل غير الأخلاقي الذي استخدمت فيه القوة جاء بنتائج غير مرغوبة مثل فوز حماس في فلسطين والشيعة في العراق.

8. **Storm from the East: The Struggle Between the Arab World and the Christian West**, Milton Viorst, Modern Library; New Ed edition, April 2007, 224 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **"عاصفة من الشرق، الصراع بين العالم العربي والغرب المسيحي"**. يحلل الكتاب بواقعية وصدق طبيعة الحضارتين العربية والغربية المسيحية من التاريخ إلى اليوم، ويصرح بأنهما حضارتان غنيتان وليس من السهل السيطرة الكاملة على أي منهما من قبل الأخرى، ولكن القوة الغربية أورثت الغطرسة لا الحكمة، وأن العرب يعون تماما أن الديمقراطية التي تنادي بها أمريكا وبريطانيا إنما هي من نتائج التخطيط للسيطرة على منابع النفط. ويرى الكتاب أن العالم العربي رغم إدراكه أنه عاجز عن مواجهة التفوق العسكري الأوروبي، سيستمر في المواجهة الدموية إلى أن يعترف له هذا الغرب، بحقه في أن يقرر مصيره بنفسه.

9. Power, Faith, and Fantasy: America in the Middle East: 1776 to the Present, Michael B. Oren, W. W. Norton, January 2007, 672 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **"القوة والإيمان والخيال: أمريكا في الشرق الأوسط منذ 1776 إلى وقتنا الحاضر"**. يسلط المؤرخ مايكل أورين الضوء على الماضي الأمريكي ويكشف ما هو مستمر وما تغير من السياسات الأمريكية تجاه الشرق الأوسط بشكل خاص. ويظهر الكتاب أن العداء والشك تجاه الإسلام يعود إلى بدايات قيام الولايات المتحدة تقريباً. وعلى الرغم من كل الأزمات التي مر بها العالم خلال السنوات الماضية، بما في ذلك حرب العراق، فإن أورين يتوقع أن تستمر الولايات المتحدة في اتباع النموذج التقليدي لسياستها في الشرق الأوسط، وأن تسعى إلى تغيير المنطقة لجعلها صورة من المجتمع الأمريكي.

10. American Islam: The Struggle for the Soul of a Religion, Paul M. Barrett, **New York:** Farrar, Straus and Giroux**,** December 2007, 304 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **"الإسلام الأميركي: النضال من أجل روح الدين"**. وينطلق في تناوله لموضوع الإسلام الأميركي من حقيقة أن عدد المسلمين في أمريكا يزيد على 6 ملايين، مما يجعل الإسلام فيها الدين الثاني بعد المسيحية، ذلك في الوقت الذي يجهل فيه الكثير من الأميركيين المعلومات الأساسية عن الإسلام والمسلمين تاركين الفرصة لمجموعات مؤدلجة من اليمينيين لتشويه صورة الإسلام وأتباعه والتشكيك في ولائهم للثقافة والمجتمع الأمريكي. ويسعى الصحفي باول باريت في كتابه إلى تغيير الفهم الخطأ السائد لدى معظم الأميركيين عن الإسلام الأميركي من خلال تناول الحياة الشخصية والعامة لسبعة نماذج من المسلمين الأمريكيين من مناطق مختلفة في الولايات المتحدة، ومن مجالات اهتمام مختلفة: ناشر، ومفكر، وإمام، وامرأة من دعاة الجنسوية، وصوفي، ومتخصص في الانترنت، وناشط.

11. At the Heart of Terror: Islam, Jihadists, and America's War on Terrorism, Monte Palmer, Princess Palmer, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., February 2007, 304 pages

عنوان الكتاب بالعربية: **"في قلب الإرهاب: الإسلام والجهاديون والحرب الأمريكية على الإرهاب"**. يختبر هذا الكتاب التهديد الذي يشكله المسلمون "المتطرفون" على أمريكا، ويناقش الحالة العراقية كسابقة للحرب الأمريكية على الإرهاب. كما يشرح مبادئ الإسلام وأهم الجماعات المتطرفة المعروفة، يجيب عن مجموعة من الأسئلة الرئيسية مثل: من هم "المتطرفون الإسلاميون"؟ وما هي مواقعهم في السياق العريض للدين الإسلامي؟ ما هي خططهم الحربية وكيف يديرونها؟ ومع من يتحالفون وما هي نقاط ضعفهم؟ وما هي خبرات إسرائيل والعالم الإسلامي والولايات المتحدة في قتالهم؟ وكيف يمكن دحرهم؟

11. Lost History: The Muslim Golden Age of Thinkers, Inventors, and Artists, Michael H. Morgan, National Geographic Society, June 2007, 320 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **"التاريخ المفقود: العصر الذهبي للمفكرين والمخترعين والفنانين المسلمين"**. وتدور فكرته الرئيسية حول التاريخ المفقود للحضارة الإسلامية في ضوء ما تشوب العلاقة بين الإسلام و الغرب من سوء الفهم وانعدام الثقة، جعلت الغرب ينسى في كثير من الأحيان أن الحضارة الإسلامية كانت لقرون عدة في موقع تحسد عليه. والكتاب موجه للقارئ الغربي الذي يحاول فهم الدور الرئيسي الذي لعبه العالم الإسلامي القديم في التأثير على المجتمع الحديث، ويقدم نظرات جديدة ليس فقط على إنجازات الإسلام التاريخية لكن أيضا على عوامل الاستياء القديمة الّتي تشعل النزاعات المريرة في يومنا هذا. ويبيّن أن التطورات العلمية والثقافية في العهود الإسلامية المبكرة شكلت حجر الأساس في النهضة والتنوير للمجتمعات الأوروبية والغربية الحديثة. ويقدم لأهم العلماء المسلمين والشخصيات الفذة التي طورت علم الرياضيات وعلم الفلك والطب، ومهدت الطريق لكل من نيوتن وكوبرنيكوس وغيرهم.

12. The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future, Vali Nasr, W. W. Norton, August 2006, 304 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **"انبعاث الشيعة: كيف سيشكل الصراع داخل الإسلام المستقبل؟"** يشير فيه المؤلف إلى أحد جوانب الحرب الأمريكية في العراق الأقل ظهورا في وسائل الإعلام الأمريكية؛ وهي كيف هز الصراع وعدم الاستقرار التوازن الدقيق للقوى بين السنة والشيعة، ليس في داخل العراق فحسب إنما في المنطقة بأسرها. ويعرض المؤلف لبعض الحقائق حول الطائفة الشيعية ويرى أن الهلال الشيعي الممتد من لبنان وسوريا عبر الخليج العربي والعراق وإيران وانتهاء بباكستان والهند قد اكتسب المزيد من القوة في أعقاب الحرب على العراق وسقوط النظام العراقي السابق. وأنه قد ازدادت روابطه قوة بشكل يتجاوز حواجز اللغة والسياسة بما سيقود إلى إنتاج خريطة جديدة لمنطقة الشرق الأوسط.

13. The War of Ideas: Jihad against Democracy, Walid Phares, Palgrave Macmillan, February 2007, 288 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **"حرب الأفكار: الجهاد ضد الديمقراطية"**. في وقت تنشغل فيه دول عدة من أفغانستان والعراق إلى أوروبا والولايات المتحدة في أكثر الحروب سخونة على الإطلاق، يرى مؤلف هذا الكتاب - الذي يدعي أنه الرجل الأكثر فهما لعقلية المجاهد- أن أهمّ المعارك على الإطلاق هي حرب العقول والقلوب، أي "حرب الأفكار"، حيث تكون الأيديولوجيا هي السلاح الأقوى. ويستكشف المؤلف في كتابه المعتقدات التي يحملها معسكران متضادان، أحدهما يدافع عن الديمقراطية وحقوق الإنسان، والآخر يرفض فكرة المجتمع الدولي ويطالب بالجهاد ضد الغرب. ويكشف المؤلف عن استراتيجيّات كلا المعسكرين، ويبين أن التقنيات الحديثة والوعي الإعلام المتنامي للمجاهدين قد أججت الحرب بين الطرفين إلى درجة كبيرة، الأمر الذي جعله يحذر الغرب من خطر خسارة المعركة، حيث يرى أن الأفكار والأفعال مرتبطة بشكل كبير بمعسكر الجهاديين.

14. Islam: Past, Present and Future, Hans Kung, One World Publications, May 2007, 1024 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: **"الإسلام: الماضي والحاضر والمستقبل".** وفيه يقدم هانز كونغ عرضا متعمّقًا عن الإسلام، ثاني أكبر الديانات العالمية بعد المسيحيّة. واصفاً أهم التحولات الجذرية التي حدثت في تاريخ الإسلام منذ 1400 سنة، وراسماً التيارات المختلفة ومستعرضاً موقف الإسلام من الأسئلة العاجلة في يومنا هذا. يرى كونج أن كل ديانة قد مرت بتحولات جذرية رئيسية جعلتها تتقدم إلى الأمام، وفي هذا الإطار يمتدح كونج الدين الإسلامي لمساهمته في تطور العرب بخطوات سريعة، وفي بعض الحالات تفوق فيها على المسيحية في بعض الفترات المتشابهة. ومع ذلك يرى المؤلف أنّ العالم الإسلامي قد أهمل الانتقال إلى النموذج القادم بسبب؛ تعجرف علمائه، وطمع الأغنياء، ونقص الرعاية الصحية والتعليمية. ويعبر كونج عن ثقته أن المسلمين جاهزون لتجديد دينهم، وعطشى لإعادة النظر في التفسيرات القرآنية الجديدة الجارية بالفعل.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول / تجديد اشتراكي بـــ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك / حوالة بريدية بقيمة.....

إرسال فاتورة.....

الاسم.....

العنوان.....

.....

التوقيع..... التاريخ.....

الاشتراك السنوي

في دول الخليج، أمريكا، استراليا، اليابان، أوروبا، نيوزيلندا
للأفراد 50 دولاراً أمريكيًا - للمؤسسات 100 دولاراً أمريكيًا

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:
المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)
كورنيش المزرعة - شارع أحمد تقي الدين - بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع
بيروت- لبنان
الهاتف والفاكس: 009611707361

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:
LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut
Acc. No: 58280546100206201

سعر العـــدد:

لبنان: 5000 ل.ل – سوريا: 75 ل.س – الأردن: 1.5 دينار – العراق: دينار واحد – الكويت: 1.5 دينار - الإمارات العربية: 20 درهما – البحرين: 1.5 دينار – قطر: 20ريالا – السعودية: 10 ريالات – اليمن: 150 ريالا – مصر: 4 جنيهات – السودان: 600 جنيه – الصومال: 20 شلنا – ليبيا: 3 دنانير – الجزائر: 50 دينار – تونس: ديناران – المغرب: 30درهما – موريتانيا: 250 أوقية – قبرص: 3 جنيهات – الاتحاد الأوروبي: 5.5 يورو – بريطانيا: 4 جنيهات – أمريكا وسائر الدول الأخرى: 10 دولارات.

صدر حديثا عن
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الاجتهاد والتجديد
في الفكر الإسلامي المعاصر

تأليف: سعيد شبار

الطبعة الأولى: 1428هـ/2007م.

640 صفحة

هذا الكتابُ دراسةٌ لمجموعةٍ من المفاهيم المحوريّة الموجّهة لحركة الفكر الإسلامي والعربي المعاصر، مثل: الاجتهاد، والتجديد، والاتّباع، والتقليد، والأمة، والمرجعية، والعالمية...

ويتناولُ الكتابُ نماذجَ من حركات النهوض وجهود الإصلاح في القديم والحديث، محَلِّلاً: مرجعياتِها، ومناهجَها، وبرامجَها، وإنجازاتِها، وإخفاقاتِها، والدروسَ المستفادةَ من ذلك كله.

والكتابُ في مجمله دراسةٌ جادّة ومستفيضةٌ لمسبّبات ارتهان العقل المسلم وتغييبه، وسبلِ استعادته لعافيته وفاعليته، وتأهيله لحمل الرسالة الخاتمة في أفقها الإنساني العالمي، واكتساب الأمّة الثقة اللازمة للانخراط في ساحة التعارف والتدافع الكوني، والإسهام في الحضارة الإنسانية وترشيدها.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org