

الاسلامية المعرفية

مَجْلَدُ فِكْرِيَّةِ فَصْلِيَّةِ مَحْكَمَةِ يَصْدِرُهَا الْمَعْنَدُ الْعَالَمِي لِلْفِكْرِ الْإِسْلَامِي

بحوث ودراسات

- تصرفات الرسول (ص) بالإمامة
 - علم التاريخ: إشكالات المنهجية و مشروعات الأسلمة
 - الثقافة الإسلامية و تحدي العولمة
- سعد الدين العثماني
أحمد إبراهيم أبو الشوك
حمود عليّات

رأي وحوار

- الفهم المقاصدي:
 - «ضرب» المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية: رؤية منهجية
- عبد الحميد أبو سليمان

قراءات ومراجعات

- قراءة في نقد نصوص العهد القديم لابن حزم
 - التفسير القرآنية المعاصرة لحميدة النيفر
- الحسن العباقي
رضوان جودت زيادة



١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH - 1981AC

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاوّر العقول وتناظر الأفكار والآراء بهدف 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 فكرياً وسلوكياً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

■ العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثيل 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، تعاملًا علميًا ونقديًا يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

محتويات العدد 24

5	كلمة التحرير
	بحوث ودراسات
	تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة
55	علم التاريخ: إشكالات المنهجية ومشروعات الأسلمة
89	الثقافة الإسلامية وتحدي العولمة
	رأي وحوار
	الفهم المقاصدي: "ضرب" المرأة وسيلة لحل
117	الخلافات الزوجية: رؤية منهجية
	قراءات ومراجعات
141	قراءة في نقد نصوص العهد القديم لإبن حزم
	التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج
163	رضوان جودت زيادة- احميدة النفير
169	عروض مختصرة
	تقارير ومؤتمرات
175	مؤتمر حول البحث التربوي وتطبيقاته في الدراسات الإسلامية
183	تقرير حول حلقة "شيخ الإسلام ابن تيمية: مشروعه الإصلاحية وإنجازاته العلمية"
192	ندوة الإسلام والمواطنة
196	الإسلام و الإسلاموفوبيا
	التعريف بالتراث
199	أبو فداء التوني
203	تاريخ بغداد للخطيب البغدادي
206	المستشرقون للعقيقي
	معجم المطبوعات العربية و المعربة المعروف ب "معجم سركيس"

المدى الزماني لجهود إسلامية المعرفة:

تنطلق جهود إسلامية المعرفة من تشخيص الأزمة التي عانت الأمة منها عبر تاريخها ونعاني منها في حاضرها، واعتبار أن هذه الأزمة في حقيقتها هي أزمة فكرية، وأن سائر الأزمات الأخرى في جوانب حياة الأمة رغم عمقها و تجذرها إنما هي نتيجة للأزمة الفكرية أو مظهر من مظاهرها. فالأزمة الفكرية هي الأم والعلة الكبرى. وهذه الأزمة الفكرية ليست طارئة حديثة العهد، وإنما تعود بعض مظاهرها وبعض عواملها إلى مراحل مبكرة في تاريخ الأمة تمثلت بعض جوانبها في الخلاف حول قضية الإمامة العظمى، وجدل العقل والنقل والفصام بين القيادة الفكرية والسياسة، وما نتج عن ذلك كله من مسلسل الانقسامات والانحرافات.

وكثير من الجهود الفكرية التي رافقت مسيرة الأمة في تاريخها كانت تستهدف مواجهة هذه القضايا والظروف. وهي جهود تحتاج إلى مراجعة وتقوم وإعادة صياغة بما يخدم قضايا الفكر المعاصر. فقد أصبحت هذه الجهود المتراكمة تراثاً مختلطاً تتفاوت النظرة إليه فمن يرى أنه تجربة الأمة ودينها المقدس، ومن يرى أنه تاريخ مضى بأصحابه، فلم يلتفت إليه؟ ونحن نلهث وراء أمم معاصرة تحتاج إلى بذل كل الجهود والطاقات وكسب الوقت للحقاق بركبها. لذلك فإن هذه المراجعة تستلزم التمييز بين ما هو دين وروحي يتصف بالعصمة والقداسة وما هو اجتهد بشري في تريل قيم الوحي على واقع الحياة وظروفها المتجددة ويتصف باحتمال الخطأ والصواب.

وفي هذا السياق نستطيع أن نفهم جهود العلماء السنة في جمعها وتدوينها، بدءاً بقرار الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، وتطوير الضوابط لحفظها وصيانتها من الوضع والكذب والعبث، وجهود البخاري ومسلم، وجهود علماء التفسير في وضع قوانين الفهم والتأويل والتفسير، وضبط الأدوار المنهجية لكل من النص والعقل، وجهود جمع قواعد أصول الفقه و تدوينه، وجهود الإمام الشافعي والإمام أحمد في التعامل مع مشكلة المنهج، وجهود الأشعري في جمع مقالات الإسلاميين ورصدها وتحليلها وتقديم ملخص للأركان العقدية يمكن الاتفاق عليها، وجهود إمام الحرمين الجويني في معالجة قضية الإمامة والسياسة، وجهود الغزالي في إحياء علوم الدين ومحاولته لتقديم نظرية متكاملة في المعرفة، وجهود ابن رشد

في رفع التناقض الموهوم بين الحكمة والشرعية وجهود ابن الحزم في العودة إلى مناهجية خير القرون، وجهود ابن تيمية في درء تعارض العقل و النقل، وجهود ابن خلدون في تأسيس معالم العلوم الاجتماعية... وغيرها.

ويبدو أن الأمة لم تبرأ من الإصابات التي انتابتها في فكرها وواقعها، ولذلك فقد استمرت محاولات الإصلاح والتجديد فيما بعد، وتمثلت في جهود سلسلة من المصلحين و تلاميذهم، ومن ذلك جهود شاه ولي الله الدهلوي في الهند، وجهود الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التّجدد، و الإمام الشوكاني في اليمن. ومن ذلك جهود الآلوسي في العراق، و الطباطبائي في إيران و السنوسي في ليبيا، والمهدي في السودان، ثم جهود الأفغاني ومدرسته، و الكواكي وجمعيته، وابن باديس، ثم جهود البنا، والمودودي، وسيد قطب، ومالك بن نبي، والنبهاني، والغزالي، والندوي، وغيرهم من قادة الحركة الإسلامية الحديثة. فمنهم من قضى نحبه ز منهم من لا يزال ينتظر.

فالإحساس بوجود الأزمة لم يتوقف في تاريخ الأمة كما لم تتوقف محاولات الإسهام في معالجتها. ومن اللافت للنظر والحزن حقاً أن الميراث الثقافي الحضاري للأمة لم يأخذ الاهتمام الأكبر من الجهود الفكرية، بل انصرف أكثر الاهتمام إلى التاريخ السياسي؛ تاريخ الأشخاص والأحداث وقد ارتبط البعد الفكري في جهود المصلحين من حيث ضيقه أو اتساعه بعوامل عدة يتعلّق بعضها بمدى إدراك كل مصلح لأوجه المشكلة التي يتناولها وبظروف نشأة المصلح وطبيعة الضغوط الاجتماعية السائدة من حوله...

القضية المطروحة في إسلامية المعرفة إذن ليست قضية مبتدعة بل هي قضية التجديد والتهوض الحضاري لهذه الأمة. وإذا جرى التأكيد على مركزية الفكر في هذه القضية، فما ذلك إلا لأنّ الفكر يحتلّ الموقع المركزي في حياة الإنسان فرداً ومجتمعاً، وهو ناتج التفاعل بين جوانب الغيب والشهود في هذه الحياة، وبين مدركات العقل الإنساني وقيم الوحي الرباني، ومحاولات تريل القيم على الواقع وامتداد القيم عبر الزّمان وتحويلها إلى أفكار تتصل بمشكلات العصر و تطوّر أنماط الحياة، وكلها محاولات تتخطى وتصيب باعتبارها جهداً عقلياً وعملياً للإنسان ومظهراً من مظاهر بشريته وعبوديته لخالقه.

لذلك فإن دراسة الإصلاح الفكري وجهود الإصلاح المعرفي في تاريخ الأمة، وتقويمها، وتحديد حظوظها من النجاح والإخفاق، واستخلاص الإسهامات التي قدمتها، وبخاصة في مجال تطوير المنهج وتنقية عالم الأفكار تعدّ من الأولويات التي تغني الرؤية الإسلامية المعاصرة.

ورثة دراسات عديدة حاولت ذلك؛ فقد بذل د. علي سامي النشار¹ جهوداً مقدّرة في محاولة الكشف عن نتاج العبقريّة الإسلاميّة في التوصل إلى فكرة المنهج عند من يعدّهم الممثلين الحقيقيين للإسلام، من الفقهاء وأصوليين ومتكلمين ومتصوّفة، تجاوزوا ما نقل عن فلسفة اليونان من قضايا المنطق، وغرّق فيه بعض "فلاسفة الإسلام" من أتباعهم وشاحهم، ويّين كيف أن غالبية علماء الإسلام رفضوا منطق اليونان من قضايا المنطق القائم على المنهج البرهاني القياسي؛ الذي كان روح الحضارة اليونانية القائمة على النظر الفلسفي؛ ولأن هذا يتناقض مع المنهج التجريبي الاستقرائي الذي وجدوا فيه التعبير الأفضل عن روح الإسلام الذي يناسق بين النظر والعمل وبين العقل والنقل، مع أن بعض علماء المسلمين ممن عرفوا بفلاسفة الإسلام لم يجدوا بأساً في هذا المنهج، ليس لأنّه الأداة الوحيدة في التفكير ولكن لأنّه أداة من الأدوات.

وقد انشغل النشار كثيراً في سجاله هذا ببيان أهميّة المنهج العلمي الذي يقوم على الاستقراء والتجربة، وكيف أن العلماء المسلمين وضعوه بصورته الكاملة وبمعاصره جميعاً، وكيف انتقل هذا المنهج إلى أوروبا، مستشهداً في هذا البيان بكلام روجر بيكون من أن "معرفة العرب وعلمهم هي الطريق الوحيد للمعرفة الحقّة". (ص 356)

وبعد أن يستعير الرياني يونس² تعريف عماد الدين خليل لمشروع إسلامية المعرفة؛ يصف هذا المشروع بأنه مشروع عريق يعود في أصوله التاريخية إلى القرن الثالث الهجري؛ حيث كان حينها مشروعاً نشيطاً للغاية، أما في عصرنا هذا فهو لا زال محتشماً ومتردداً. والباحث هنا يرى أن مهمة هذا المشروع المعرفي المعاصر إحياء مجال تداولي عربي إسلامي يكون بديلاً عن المجال التداولي الغربي السائد.

¹ النشار علي سامي مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. بيروت: دار النهضة العربيّة 1984 الطبعة الثانية.

² الرياني، يونس. ناصية الأسطورة: دراسة علميّة تكشف عن حقيقة الظاهرة الأسطوريّة. كتاب مقدّم للطبع. الفصل الثاني بعنوان مثلث الأسلمة ص

أما الدكتور نزار العاني³ فيرى أن الفعل الحضاري الإسلامي في القرون الخمسة الأولى كان يمثل تفاعلاً حضارياً مع الثقافات و الحضارات السابقة . وقد اقتضى هذا التفاعل الحضاري أن يقوم عديد من الباحثين المسلمين بتعلّم لغات تلك الحضارات، وأن يتم استتجار العديد من المترجمين من الناطقين بتلك اللغات لنقل مخزونها المعرفي في الفلسفة والعلوم إلى اللسان العربي. ومع أنّ الإطار المرجعي الإسلامي كان أساساً للتعامل مع هذا المخزون المعرفي المترجم فقد تفاوتت منهجيات هذا التفاعل ونتائجه. وتطوّرت في السّاحة الفكرية الإسلامية مدارس عديدة، اعتمد بعضها على إعمال العقل الفلسفي المسلم في الأصول الفلسفية اليونانية ذات الأصل البشري، وذلك في محاولة لتوفيق بين القرآن والفلسفة، فجاءت أعمال من سَمّوا في التاريخ الإسلامي "فلاسفة الإسلام" تعبّر عن فشلهم في إخراج فلسفة إسلامية قرآنية كما يرى الدكتور محمد حمدي زقزوق⁴ . ويمثّل هذه المدرسة علماء من أمثال الفارابي والكندي والرازي وإخوان الصفا، كلّ بطريقته الخاصة. وتعاملت مدرسة المعتزلة من هذا التفاعل بطريقة مختلفة حيث أعطت للعقل دوراً كبيراً واستخدمت الوسائل العقلية في دعم قضايا الإيمان. وجاء الغزالي ليدرس الفلسفة ويلخصها في مقاصد الفلاسفة ثم يوظّف منهجه الخاص في نقدها يمزج فيه بعض الأساليب السائدة بمنهج عرفاني ذوقي خاص به. ثم جاء ابن تيمية، فكانت له مدرسته المتميزة في الردّ على المنطقيين وتأكيد التوافق بين النقل الصحيح و العقل الصريح ودرء تناقض النقل والعقل. ثم كان لابن رشد جهوده في شرح الفلسفة ونسبائها وتنقيحها والتركيز على العقلية والطبيعية اليونانية مع إهمال الجوانب الميتولوجية الوثنية، وتعرض لنقد الغزالي للفلسفة ببيان ما يراه وجهه الحقّ في ما وصل إليه التهافت في قضاياه.

وللدكتور طه جابر العلواني⁵ تجربة لطيفة في ربط مشروع إسلامية المعرفة المعاصر بجهود علماء الأمة في بعض محطات التاريخ الإسلامي، من خلال بيان صور تعامل هؤلاء العلماء مع الواقع الفكري والعملية الذي واجهوه في تلك المواقف، ومقابلة ذلك بالصورة المطلوبة لتعامل علماء الأمة في هذا العصر مع واقعهم. ويقدم مثلاً تفصيلياً من جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الإصلاح الفكري والمنهجي الإسلامي، ويؤكد من خلاله أن الوعي على الطبيعة الفكرية والمنهجية لأزمة الأمة ليس مجرد هم طارئ

³ الفعل الحضاري في قرونه الخمسة الأولى: الدورة الأولى لأسلمة المعرفة الإنسانية. دراسة مقدمة إلى المؤتمر العالمي لأسلمة العلوم الإنسانية. الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا 4-6 آب (أغسطس) 2000

⁴ الكردي، راجح. نظرية المعرفة بين القرآن و الفلسفة، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1993

⁵ العلواني، طه جابر. ابن تيمية وإسلامية المعرفة. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1994

لبعض المفكرين المسلمين المعاصرين، وليس تسويغاً تعسفياً لمصطلح جديد من خلال تأصيله في التراث التاريخي الإسلامي، ولا هي محاولة لإدراج قضية معاصرة على جدول أعمال التيار السلفي المعاصر لإضفاء المشروعية السلفية عليه، بل إن له جذوره وامتداداته في تراث علماء الإسلام في مختلف العصور، وأن المسألة المهمة في الأمر ليس المصطلح والشعار، وإنما المفهوم والمضمون.

تصرفات الرسول صلى الله عليه و سلم بالإمامة الدلالات المنهجية والتشريعية

سعد الدين العثماني

تقديم

تعدّ دراسة مناهج النصوص النبوية من أكثر الدراسات الأصولية و الحديثية أهمية. فكون الحديث المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، و أداة لفهم القرآن الكريم، يقتضي بذل الجهود لتطوير تصنيفه ودراسته وتحليله، وتفهم مقاصده وغاياته، وكشف علاقة أحكامه بالزمان والمكان ومتغيرات الواقع. والتسلح بتلك المناهج شرط أساس لحسن فهم ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم وإعمالها يحدث _ لا شك _ اضطراباً في الفهم، وفوضى في التعامل، وخروجاً عن مراد الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله وفعله وتقريره.

والتعرف على مراد الشارع وقصده من كلامه، يستلزم أخذ سياقه اللفظي والحالي بعين الاعتبار. أما السياق اللفظي (ويسمى اللغوي أو الداخلي) فهو مرتبط بالفاظ الكلام و تركيبها داخل النص. وأما السياق الحالي أو المقام، فيضم العديد من القرائن المرتبطة بدواعي التصرف النبوي، وثقافة من التوجه إليه من الأفراد أو الجماعات، وظروفه، و أحواله الاجتماعية، وما يحيط بكل ذلك من أمور يمكن أن تؤثر في معنى الكلام أو تعين على تفهم مقصد المتكلم.

وقد فطن الأصوليون مبكراً لأهمية المقام في فقه السنة، وإنزال نصوصها مترطماً الصحيح. ولعل من أقدمهم في ذلك الشافعي الذي يسميه الحال. يقول: "ويسن صلى الله عليه وسلم سنة وفيما يخالفه أخرى، فلا يُخلّص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سن فيهما"¹. ووظف الشافعي التعرف على مقامات النصوص النبوية لنفي التعارض بينهما. وأوضح في مواضع مختلفة من كتابه "اختلاف الحديث"² أن عدم معرفة تلك المقامات يؤدي إلى اعتقاد الاختلاف بين الأحاديث، وأن هذه المعرفة بالتالي شرط أساس للفهم السليم للسنة.

وتتابع الأصوليون في بيان أهمية قرائن الأحوال في فهم الخطاب الشرعي، وخصوصاً أثناء الحديث عن قرائن تخصيص العام. ويمكن أن نعدّ أبا إسحاق الشاطبي من الذين بينوا بوضوح علاقة مقصد الشارع بتعرف المقام الذي صدر منه الخطاب الشرعي. فمعرفة مقاصد كلام العرب عنده، مرتبط بـ "معرفة مقتضيات الأحوال"، وهي "حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، أو بحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك"³. وبالتالي فإنّه إذا جهل الناظر في نصوص الشريعة بعض أو كل مقتضيات "الحال" الذي يكتنف الخطاب (أي المقام) "فات فهم الكلام حملة، أو فهم بعضه"⁴.

أما ابن قيم الجوزية فيعدّ لإرادة الشرع هي الفقه، الذي هو أخص من الفهم. ومن لم يفهم ذلك القصد وتلك الإرادة فلم يفقه كلام المصطفى صلى الله عليه وسلم⁵. كما جعل من فقه السنة التمييز من عقوباته، بين ما هو محدد تحديداً ملزماً للأمة كلها، وما يختلف باختلاف المصالح، "فإن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل الشارب في المرة الرابعة، ولم ينسخ ذلك ولم يجعله حداً لا بد منه، فهو عقوبة ترجع

1 الرسالة، تحقيق وشرح أحمد شاكر، بدون طبعة ولا تاريخ، ص 214

2 طبع ملحقاً بكتاب الأم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ — 1993م

3 الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ ولا طبعة، 3 / 347

4 مرجع سابق

5 إعلام الموقعين، دار الفكر بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ 119/1

إلى اجتهاد الإمام في المصلحة"⁶. فميز هنا من مقامات عقوباته بين مقام التشريع الملزم "للأمة كلها" ومقام اجتهاد الإمام في المصلحة" ومن لم يميز هذا التمييز عنده لم يفقه السنّة. وهكذا تبين أن معرفة المقام الذي صدر منه التصرف النبوي لا مناص منه لفقه معناه، ومقصده الشارع منه. لكن المقامات التي تليق بصاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم وتختص به، هي مقامات التشريع والتوجيه والإرشاد بأنواعها لا مقامات الفخر والمدح والدعاء التي يعتبرها البلاغيون عادة في فهم الكلام.

وعلى الرغم من أن وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم الأساسيّة هي تبليغ الرسالة، إلا أن ممارسته قيادة المسلمين وإمامتهم السياسيّة. اقتضت ذلك أن تكون له من مقام الإمامة تصرفات تختلف عن تصرفاته الصادرة عنه بحكم النبوة والرسالة أو بحكم أي مقام آخر.

أولاً — تأسيس وتعريف

إننا ننطلق — إذن — من أساس منهجي هو أن التصرفات النبوية متنوعة، وأنها ليست على نسق واحد، ولا في مرتبة واحدة من حيث جهة صدورها عن المصطفى صلى الله عليه وسلم، ومن حيث حكمها الشرعي. ونقسمها إلى نوعين هما:

1 — تصرفات تشريعية، وهي ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم مما هو للإتباع والاقتضاء، أو ما كان من تصرفاته مطلوب الفعل وجوباً أو استحباباً. وهذه التصرفات التشريعية تنقسم أيضاً إلى قسمين:

— تصرفات بالتشريع العام، وهي تتوجه إلى الأمة كلفة إلى يوم القيامة.

— تصرفات بالتشريع الخاص، وهي مرتبطة بزمان أو مآكن أو أحوال أو أفرام معينين، وليست عامة للأمة كلها، ويطلق عليها بعض العلماء التصرفات الجزئية أو التشريعات الجزئية أو الخطاب الجزئي، ومنه كلام ابن قيم الجوزية: " لا يجعل كلام النبوة الجزئي الخاص كلياً عاماً، ولا الكلي العام جزئياً خاصاً"⁷

⁶ فصول في القياس، ضمن القياس في الشرع الإسلامي لابن تيمية و ابن قيم الجوزية، دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الثالثة، 1398هـ — 1978م،

ص 130

⁷ زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق و تخريج شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، الطبعة الثالثة 1989، مؤسسة الرسالة بيروت 109/4

2 _ تصرفات غير تشريعية، وهي تصرفات لا يقصد بها الاقتداء والاتباع، لا من عموم الأمة ولا من خصوص من توجهت إليهم. وقد أحصيتا منها: التصرفات الجبلية والتصرفات العادية والتصرفات الدنيوية والتصرفات الإرشادية والتصرفات الخاصة به صلى الله عليه وسلم.

ويمكن تعريف التصرفات النبوية بالإمامة بأنها تصرفاته صلى الله عليه وسلم بوصفه إماما للمسلمين ورئيسا للدولة يدير شؤونها بما يحقق المصالح ويدرك المفاصل ويتخذ الإجراءات والقرارات الضرورية لتحقيق المقاصد الشرعية في المجتمع ويسمونها بعض العلماء تصرفات بالسياسة الشرعية⁸ أو بالإمارة⁹.

وإذا انطلقنا من التقسيم السابق للتصرفات النبوية فإن التصرفات النبوية بالإمامة تصرفات تشريعية خاصة بزمانها وظروفها، ولذلك يعبر عنها ابن القيم بأنها "سياسة جزئية"¹⁰ بحسب المصلحة وأنها "مصلحة للأمة في ذلك الوقت، وذلك المكان، وعلى تلك الحال"¹¹.

ثانياً - تطور المفهوم وبروز المصطلح

إذا كان تقعيد أنواع التصرفات النبوية وتمييز التصرف بالإمامة من بينها قد تأخر في الدراسات الأصولية، فإن هذا لا يعني أن الصحابة والعلماء من بعدهم لم يكونوا واعين به في تعاملهم مع السنة النبوية، بل كان المفهوم _ على العكس من ذلك _ حاضرا في أقوالهم وشروحهم للأحاديث.

فمن الثابت أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يدركون أن من تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم ما هو سياسة عامة للجماعة المؤمنة لتحقيق مصالحها ودرء المفاصل عنها، وكانوا يميزون ذلك عن تصرفاته صلى الله عليه وسلم التي هي وحي وتشريع عام. وقد تجسد ذلك أساسا في أمور أربعة هي:

⁸ ابن قيم الجوزية في الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ، ص 13 15.

⁹ محمد طاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة الإسلامية، مكتبة الاستقامة، تونس، الطبعة الأولى، 1366، ص 31.

¹⁰ الطرق الحكمية ص 18.

¹¹ زاد المعاد 3 ص 490.

1_ مراجعتهم إياه في بعض قراراته، مثل مراجعة الحباب بن المنذر له صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر حين قال " يا رسول الله أهذا منزل أنزلك الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة..."¹².

فقال صلى الله عليه وسلم: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة".¹²
ومنه أيضاً مراجعة سعد بن معاذ وسعد بن عباد له عندما أراد أن يصالح غطفان على ثلث ثمار المدينة، على أن يرجعوا بجيوشهم عن محاصرة المدينة في غزوة الأحزاب؟، فقد عرض الرسول صلى الله عليه وسلم الأمر فقالا له:

"يا رسول الله أمراً تحبّه فنصنعه، أم شيئاً أمرك به الله لا بد لنا من العمل به، أم شيئاً نصنعه لنا"¹³.

2_ اقتراحهم رأياً مخالفاً لرأيه فيما شاورهم فيه. ففتح استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم استشار أصحابه حول أسرى بدر، فأشار عليه كل من أبي بكر وعمر وابن رواحة، فاختار رسول الله صلى الله عليه وسلم رأي أبي بكر¹⁴.

وفي غزوة أحد قبيل خروج النبي صلى الله عليه وسلم استشار أصحابه، وكان صلى الله عليه وسلم يميل إلى البقاء في المدينة حتى إذا دخلها جيش المشركين قاتله الرجال في الطرق، وقاتله النساء من فوق أسطح البيوت، فقال عبد الله بن أبي: " هذا هو رأي " ، ولكن جماعة من فضلاء الصحابة الذين فاتهم الخروج يوم بدر أشاروا عليه بالخروج وألحوا عليه في ذلك، فتخلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رأيه وأخذ في الاستعداد للخروج¹⁵.

3_ تأويلهم لبعض تصرفاته على لأنها كانت لمصالح مؤقتة. ومن ذلك تأويلهم لتحريم الرسول صلى الله عليه وسلم عليه وسلم لحوم الحمر الأهلية، أو الإنسية، فعن أبي أوفى قال: " أصابتنا جماعة يوم خيبر، فإن القدور تغلي، قال : وبعضها نضجت- فجاء منادي النبي صلى الله عليه وسلم فقال: لا تأكلوا من لحوم الحمر شيئاً وأهرقوها، قال ابن أبي أوفى : فتحدثنا أنه إنما نهي عنها لأنها لم تخمس وقال بعضهم: نهي عنها لأنها كانت تأكل العذرة"

¹² الحديث في السيرة النبوية لابن هشام، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون طبعة ولا تاريخ، 192/2 وقد ضعفه الألباني في تخريج أحاديث فقه السيرة لحمد الغزالي، وأسانيد الأخرى التي روي بها إما ضعيفة أو منكورة، ونرى أنه يمكن أن يرتقي بمجموعها إلى درجة الحسن. وقد ذهب الدكتور الفرضاوي إلى تقوية الحديث بشهرة القصة بين الصحابة وبتلقي كتب السيرة له بالقبول. انظر بحثه: " الجانِب التَّشْرِيعِي فِي السَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ "، مرجع سابق، ص 1009

¹³ السيرة النبوية لابن كثير، دار المعرفة بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ 201/3 . وزاد المعاد، 3/ 273 .

¹⁴ رواه مسلم (جهاد والسير/باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر) وأحمد والبيهقي من حديث عمر، وانظر تخريج الألباني لأحاديث فقه السيرة للغزالي، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة السابعة، 1976 ص 254 .

¹⁵ رواه أحمد والدرامي والحاكم وصححه ووافقه الذهبي (وانظر هامش زاد المعاد ، 3/193. وتخريج ناصر الدين الألباني لفقه السيرة لغزالي ص169)

وعن ابن عباس قال "لا أدري أُنهي عنه الرسول صلى الله عليه وسلم من أجل أنه كان حمولة الناس، فكرة أن تذهب حمولتهم، أو حرمة يوم خير لحم الحمر الأهلية"¹⁶. قال الحافظ ابن حجر في كتاب الذبائح: "وقد تقدم في الغازي عن ابن عباس أنه توقف النهي عن الحمر، هل كان لمعنى خاص، أو للتأييد"¹⁷.

4_ مراجعة الخلفاء الراشدين لبعض تصرفاته صلى الله عليه وسلم بعد وفاته.

وهو أكبر دليل على وعي الصحابة رضوان الله عليهم بأن من تصرفاته صلى الله عليه وسلم تصرفات صدرت عنه بحكم السياسة الشرعية، اقتضتها مصالح جزئية، فلما تغيرت تلك المصالح، تغيرت الأحكام المرتبطة بها.

وقد ساعد على ذلك أن الخلفاء الراشدين كانوا يحكمون المسلمين لمدة ثلاثين سنة. فاستحدثت قي عهدهم حوادث، وتغيرت ظروف، أظهرت منهجهم العام في التعامل مع تصرفاته صلى الله عليه وسلم، وأوضحت كيف أنهم يعدّون كثيراً منها مؤقتة ومرتبطة بظروف ملاساتها.

ومن الأمثلة في هذا المجال تطور حكم ضالة الإبل. فقد أجاب الرسول صلى الله عليه وسلم من سألته عنها بقوله "مالك وما لها؟ تدعها، فإن معها حذاءها وساقها، وترد الماء، وتأكل الشجر، حتى يجدها ربها"¹⁸. فلم يأذن في التقاطها.

فلما كان زمن عثمان بن عفان أمر بتعريفها وبيعها حتى إذا جاء ربها أعطي ثمنها¹⁹.

ثم جاء علي بن أبي طالب: "فبني للضوال مربدا بعلفها لا يسمنها ولا يهزلها من بيت المال، فمن أقام بينة على شيء منها أخذه وإلا بقيت على حالها لا يبيعها"²⁰.

¹⁶ رواه البخاري (المغازي/باب غزوة خيبر)

¹⁷ فتح الباري، دار المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1407هـ، ص 572/9.

¹⁸ رواه البخاري في (اللفظة/باب ضالة الإبل)، ومسلم في (اللفظة/باب الإبل)

¹⁹ رواه مالك في الموطأ

²⁰ المرجع السابق

وتطور هذا الحكم مرتبط بأحوال الاجتماعية التي تغيرت. وقد فهم الخلفاء أن هناك ارتباطا بين التصرف النبوي وظروف المجتمع الاسلامي، فغيروا التصرف لتغير المعاني التي أملتته. ولا شك أنهم اعتبروه تصرفا منه صلى الله عليه وسلم بالإمامة وليس حكما شرعيا عاما مؤبدا.

وعلى الرغم من أن الفضل الأكبر في التمييز بين أنواع تصرفاته صلى الله عليه وسلم التشريعية وفي إبراز أهمية التصرفات النبوية بالإمامة وسماتها يرجع إلى الإمام شهاب الدين القرافي (ت684هـ)، إلا أن كتابات العلماء قبله لم تكن خالية من الإشارة إليها كما ظن بعض الكتاب²¹، بل هي مبثوثة في ثنايا شروحاتهم لبعض الأحاديث أو تقريرهم لبعض الأحكام الفقهية. فقد يعبرون عن حكم ثبت بالنص أنه موكل إلى الإمام، أو إنما يجب بشرط الإمام، أو يجتهد فيه الإمام أو أنه أمر اجتهادي مصلحي. وهذه كلها عبارات مرادفة للتعبير عن التصرف بالإمامة. ونورد بعض الأمثلة لدى أئمة الصدر الأول:

1_ فقد روى المعاذ بن جبل أن النبي صلى الله عليه وسلم بعثه إلى اليمن، وأمره أن يأخذ من كل حالم (أي بالغ) دينارا أو قيمته معاف²². وقد اختلف العلماء حول الجزية هل هي مقدرة بالشرع، فيكون هذا التحديد النبوي شرعا عاما، أم أنها متروكة لاجتهاد أولي الأمر، فيكون التحديد النبوي تصرفا بوصف الامامة. ومن ذهب هذا المذهب الأخير سفيان الثوري (ت161هـ) إذ قال إلى الوالي يزيد عليهم بقدر يسرهم ويضع عنهم بقدر حاجتهم²³.

2_ واعتبر الإمام مالك بن أنس (ت179هـ) أمر التسعير مرتبطا باجتهاد الإمام، وذلك مع ثبوت امتناع الرسول صلى الله عليه وسلم عنه. فقال مالك حين سئل عن التسعير: "إذا سعر الإمام عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس"²⁴.

²¹ السنة تشريع لازم ودائم لفنحي عبد الكريم، مكتبة وهبة، مصر، 1985م، ص 72.

²² رواه الترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه وغيرهم.

²³ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر النمري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1984هـ - 131/2.

²⁴ المنتقى شرح موطأ مالك لأبي الوليد الباجي، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1332هـ، 18/5.

3_ وظهر الخلاف مبكراً حول قوله صلى الله عليه وسلم: "من قتل قتيلاً فله سلبه"²⁵ هل هو شرع عام وحكم مستمر أم لا. فلما سئل مالك بن أنس عن الرجل يقتل القتيل هل يكون سلبه لمن قتله؟ أم هو حكم اجتهدادي موكل إلى الإمام قال: "لم يبلغني أن ذلك كان إلا في يوم حنين، قال مالك: وإنما هذا إلى الإمام يجتهد فيه"²⁶.

وقد نسب ابن قدامة المقدسي إلى الأوزاعي والليث والشافعي وإسحاق وأبي عبيد أبي ثور قولهم: "القاتل يستحق السلب قال ذلك الإمام أو لم يقل". ونسب إلى أبي حنيفة (ت150هـ) والثوري قولهم: "لا يستحقه إلا أن يشرطه الإمام"، وقال مالك: "لا يستحقه إلا أن يقول الإمام ذلك"²⁷.

4_ وسجل العلماء نقاشاً قريباً من هذا حول قوله صلى الله عليه وسلم: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له"²⁸. فقد روى أبو يوسف عن أبي حنيفة قوله: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له إذا أحازه الإمام، ومن أحيا أرضاً مواتاً بغير إذن الإمام فهي ليست له"، وحكى عنه بعد ذلك أنه يقول: "الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام"²⁹.

وقد انتقد الشافعي في الأم ما ذهب إليه أبو حنيفة وقال: "لا أبالي أعطاه إياه السلطان أو لم يعطه لأن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاه، وإعطاء النبي أحق أن يتم لمن أعطاه من عطاء السلطان"³⁰.

5_ ومن السنن التي تثار الخلاف حولها فهي تصرف من الرسول صلى الله عليه وسلم بالتشريع العام أم تصرف منه بالإمامة، حكمه صلى الله عليه وسلم بتغريب الزاني غير المحصن في قوله "البكر بالبكر جلد مئة ونفي سنة"³¹.

²⁵ رواه البخاري في (فرض الخمس/باب من لم يخمس الأسلافي ومن قتل قتيلاً فله سلبه من غير أن يخمس وحكم الإمام فيه)، والترمذي في (السير/باب ما جاء في من قتل قتيلاً فله سلبه)، ومالط في (الاجتهاد/باب ما جاء في السلب في النقل)، والدرامي في (السير/باب من قتل قتيلاً فله سلبه)

²⁶ المدونة الكبرى، 2/29

²⁷ المغني، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، بدون طبعة ولا تاريخ، 426/10 وما بعدها، وانظر أيضاً شرح السنة للبغوي، تحقيق زهير الشلويش وشعيب الأرنؤوط، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1971م، 11/105-108.

²⁸ رواه البخاري في (المزارعة/باب من أحيا مواتاً..)، وأبو داود في (الخراج والإمارة والفيء/باب في إحياء الموات)، ومالك في (الأفضية/باب القضاء في عمارة الموات)، والدرامي في (الببوع/باب من أحيا أرضاً ميتة فهي له)، وأحمد في المسند حديث 14109.

²⁹ كتاب الخراج، ضمن كتاب في التراث القضائي الإسلامي، تقدم الفضل شلق، الحداثة بيروت، ط1، 1990م، ص 176.

³⁰ لأم، 213/7-214.

فقد نفل أبو بكر الجصاص (ت 370هـ) عن أبي حنيفة وغيره أن التغريب ليس بحد، وإنما هو موكل إلى رأي الإمام، وانتصر لهذا الرأي³². ونسب أبو بكر ابن العربي إلى أبي حنيفة وحماد قولهما: "لا يقضى بالنفي حداً إلا أن يراه الحاكم تعزيراً"³³.

وأياً كان الرأي الفقهي الراجح في هذه المسائل الخلافية، فإنّ النقاش حولها يفيد أن علماء السلف — ومنذ القرن الثاني للهجرة — كانوا يعتبرون أن بعض تصرفاته صلى الله عليه وسلم قرارات اتخذها بوصفه "حاكماً" أو "ولياً للأمر" لتحقيق مصلحة مؤقتة.

لكن على الرغم من أن المفهوم كان حاضراً في اجتهادات العلماء لفهم السنة واستنباط أحكامها، إلا أن أول من صاغ لفظ التصرف بالإمامة — على ما يبدو — هو العز ابن عبد السلام (ت 660هـ) في إشارة عابرة في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنعام"³⁴. وقد تلقف إشلرته تلك تلميذه ذو العقيلة الأصولية الفذة شهاب الدين القرافي (ت 728هـ) فتوسع فيها في كتابه المعروف بالفروق³⁵. فقد خصص الفرق السادس والثلاثين للتمييز بين قاعدة "تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ، وبين قاعدة تصرفه بالإمامة". ثم ألّف كتاب "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام" حيث توسع في الموضوع. وهكذا يكون القرافي قد دشن مرحلة جديدة في التعامل مع التصرفات النبوية والتمييز بين أنواعها. وقد استفاد من تفصيلاته العديد من العلماء طوال القرن السابع الهجري، مثل تقي الدين ابن تيمية (ت 728هـ)³⁶ وابن قيم الجوزية (ت 751هـ)³⁷ وتاج الدين السبكي (ت 771هـ)³⁸ وبدر الدين الزركشي (ت 794هـ)³⁹ وبرهان

³¹ رواه مسلم في (الحدود/باب حد الزنى)، والترمذي في (الحدود/باب ما جاء في النفي).

³² أحكام القرآن للجصاص، دار الكتاب العربي، بيروت، 1335هـ، 3/255.

³³ أحكام القرآن لابن العربي، تحقيق علي محمد الجاوي، دار الجيل، بيروت، 1/358.

³⁴ قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م، 2/143 وما عدها.

³⁵ الاسم الذي أطلقه عليه المؤلف هو: "كتاب الأنوار والقواعد السنية في الأسرار الفقهية".

³⁶ انظر مثلاً: منهاج السنة المحمدية، تحقيق محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية بالمغرب، 1419هـ — 1998م، تنفيذ مكتبة المعارف، الرباط، 6/128.

³⁷ في العديد من مؤلفاته وخصوصاً: زاد المعاد، 3/490، والطرق الحكمية ص 13 — 18.

³⁸ الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، 2/285 — 286 والإيهاج في شرح المنهاج، 3/248 — 252.

الدين ابن فرحون (ت 799هـ)⁴⁰. ولكن سرعان ما اختفى الحديث عن التصرفات بالإمامة من كتب الأصول والقواعد والسياسة الشرعية ليظهر في العصر الحاضر في كتابات العديد من العلماء والمفكرين والدعاة. لكننا نظن أن إضافات نوعية تمت من قبل ثلاثة علماء معاصرين هم السيد محمد باقر الصدر في بعض مؤلفاته وخصوصاً كتابه "اقتصادنا"، والشيخ محمد مصطفى الشلي في كتابه "تعليل الأحكام" و"الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية"، والدكتور يوسف القرضاوي في كثير من مؤلفاته وبحوثه وخصوصاً بحثه المعنون بـ "الجانب التشريعي في السنة النبوية"⁴¹.

ولقد اقترح محدث مصر الأستاذ أحمد محمد شاكر، كان قد اقترح - في حديث له عن تقنين الشريعة - إنشاء لجنة فقهية تتكلف بالتقنين، ترأسها لجنة عليا تقوم - من بين ما تقوم به - بدراسة مسائل أصول الفقه. وجعل من بينها أن "تحقق القاعدة الجليلة الدقيقة، التي لم يحققها أحد من العلماء المتقدمين، فيما نعلم، إلا أن القرافي أشار إليها إشارة موجزة"، ثم ذكر قاعدة التمييز بين تصرفاته صلى الله عليه وسلم. وقد نقل كلامه الدكتور يوسف القرضاوي وأقره مؤكداً على أن قليلين هم الذين التفنوا إلى تحقيق مثل هذه الأمور الأصولية الجوهرية⁴².

ثالثاً_ سمات التصرفات بالإمامة

نقصد بالسمات هنا الخصائص التي تمكن من تمييز التصرفات بالإمامة عن باقي التصرفات النبوية. ويمكن حصر أهمها في أربع سمات هي:

تصرفات تشريعية خاصة:

³⁹ البحر المحيط في أصول الفقه، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1992، 219/6.

⁴⁰ تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، المكتبة النجارية الكبرى بمصر، بدون تاريخ 13/1 و 130/2.

⁴¹ نشر ضمن أعمال ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة التي نظمتها مؤسسة آل البيت غي عمان بتنسيق مع معهد العالمي للفكر الإسلامي، نشر المعهد الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية 1992.

⁴² حوار مع الدكتور القرضاوي ضمن كتاب: فقه الدعوة ملامح وآفاق، سلسلة "كتاب الأمة"، تصدرها رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بقطر، العدد 19، الجزء الثاني، ص 178.

فتصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة تصرفات للاقتداء وتنفيذ، فهي بالتالي سنة تشريعية⁴³. أكتنفا تصرفات جزئية مرتبطة بتدبير الواقع وسياسة المجتمع، فهي خاصة بزمانها ومكانها وظروفها. ولذلك يعبر عنها ابن القيم بأنها "سياسة جزئية"⁴⁴ بحسب المصلحة "فيكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت، وذلك المكان، على تلك الحال"⁴⁵ بينما يسميها الطاهر ابن عاشور "التشريعات الجزئية"⁴⁶.

ومن ثم فهي ليست دزئية شرعا عاما ملزما لأمة إلى يوم القيامة. وعلى الأئمة وولاة الأمور بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ألا يحمّدوا عليها، وإنما عليهم أن يتبعوه صلى الله عليه وسلم في المنهج الذي بنى عليه تصرفاته وأن يراعوا المصالح الباعثة عليها، "فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التي راعاها النبي صلى الله عليه وسلم زمانا ومكانا وحالا"⁴⁷. وهو الأمر الذي عبر عنه القرافي بأن هذا النوع من التصرف النبوي "لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر لأنه صلى الله عليه وسلم إنما فعله بطريق الإمامة ولا استتيعح إلا بإذنه"⁴⁸.

فمثلا مما اتفق العلماء على أنه تصرف بالإمامة تعيين القضاة واختيار السفراء وتنظيم الجيوش ووضع الخطط الحربية⁴⁹. فهذه أمور، ليس خلفاء الرسول صلى الله عليه وسلم ملزمين بها، لكنهم ملزمون - مثلا - برعاية طريقته صلى الله عليه وسلم في اختيار الأصالح أو الصالح واجتناب غير الصالح، وهم مفوضون في تحديد معايير الصلاحية التي يختلف كثير منها باختلاف الأزمنة والأمكنة والأعراف.

وهكذا فإن أمقال تلك التصرفات بالإمامة مفوضة إلى رأي الإمام أو الجهات المسؤولة في المجتمع تراعي فيها مقاصد الشرع "حسب المصلحة التي راعاها النبي صلى الله عليه وسلم زمانا و مكانا

⁴³ خلافا لمن اعتبرها سنة غير تشريعية مثل محمد سليم العوا في مقاله "السنة التشريعية وغير التشريعية" (مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، شوال 1394_ نوفمبر 1974) ومحمد عمارة في كتاب "النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية"، سلسلة نقد العقل المعاصر، دار الفكر، سوريا، 1998، (ص 73-74).

⁴⁴ الطرق الحكيمة، ص 18.

⁴⁵ أنظر زاد المعاد 3/490.

⁴⁶ مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 99.

⁴⁷ زاد المعاد 3/490.

⁴⁸ الإحكام في التمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، 1995، ص 108.

⁴⁹ المرجع السابق، ص 109.

وحالاً⁵⁰. والحمد لله على تلك التصرفات النبوية على الرغم من قيام دواعي تغييرها خروج عن المراد الشرعي ومحافة للسنّة.

فمثلاً قوله صلى الله عليه وسلم: من أحيأ أرضاً ميتة فهي له⁵¹ - عند من يعتبره من العلماء تصرفاً بالإمامة - تمليك منه صلى الله عليه وسلم للأرض الموات لمن يحييها في عهده. أما في غير عهده فإن الإمام أو الجهات المسؤولة هي المخول لها أن تعطي هذا الحق أو تمنعه أو تنظمه بطريقة مغايرة حسب المصلحة، وهذا معنى قول أبي حنيفة: "الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام"⁵².

وقوله صلى الله عليه وسلم "من قتل قتيلاً فله سلبه" - عند القرافي - تصرف مرتبط بمصلحة مؤقتة، فهو "إنما قاله صلى الله عليه وسلم لأن تلك الحالة كانت تقتضي ذلك ترغيباً في القتال"، لذلك يقرر القرافي أنه "متى رأى الإمام ذلك مصلحة قاله ومتى لا تكون المصلحة تقتضي ذلك لا يقوله. ولا نعي بكونه تصرفاً بالإمامة إلا ذلك القدر"⁵³.

أنواع التصرفات التشريعية الخاصة:

ومن الجدير أن التعبير بكون التصرفات بالإمامة تصرفات تشريعية إنما ينطلق من كونها تصرفات لاتباع والافتداء. أما إذا اخترنا تصنيفها حسب ما يصدر من أولي الأمر عادة من تصرفات، فيمكن تقسيمها إلى ما هو تشريعي فعلاً، ونصطلح عليه هنا بالتصرفات التقنية (وهو ما يضع قاعدة قانونية تنظم مجالاً معيناً من مجالات الحياة في المجتمع)، وإلى ما هو تنفيذي يقوم بتطبيق القواعد الآتية الذكر.

-تصرفات تقنية:

⁵⁰ زاد المعاد 3/490

⁵¹ رواه أبو داود (الخراج\ باب إحياء الموات) والبخاري (المزارعة\ باب من أحيأ أرضاً مواتاً).

⁵² الخراج، أبو يوسف، ص 176.

⁵³ الإحكام، ص 119

وهي عبارة عن قوانين يصدرها النبي صلى الله عليه وسلم لتحقيق الأهداف والمقاصد الشرعية في الواقع. وهي بالتالي ترد عادة بالألفاظ عامة، لكنها تندرج فيما يطلق عليه الأصوليون "العام الذي أريد به الخصوص"، وهو اللفظ العام الذي قصد به الشارع بعضا معينا مما يتناوله. لذلك يقال أيضا بأنه خاص في المعنى أو خاص في المراد⁵⁴. وهو غير العام المخصوص الذي هو سلب الحكم عن بعض مشمول العام. وقد اهتم الأصوليون بضبط الفرق بينهما، كما نصوا على أن اللفظ العام "يحتاج لدليل معنوي يمنع إرادة الجميع"⁵⁵. لكن الذي يهمنا هنا أن الحكم الشرعي قد يرد بلفظ عام، لكنه في حقيقته خاص بواقع أو ظرف أو أشخاص.

وهذا النوع من التصرفات بالإمامة يصطلح عليه أيضا لدى علمائنا، إذا صدر من أولي الأمر بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، بالتنفيذ. وهو في الاصطلاح الحديث يسمى تشريعا. وهذا الاختلاف في الاصطلاح سبب خلطا واضطرابا لدى من ينكر إطلاق أسماء مثل المجالس التشريعية والسلطة التشريعية والجهات التشريعية في المجتمعات المسلمة الحديثة. ولكن الصحيح هو أن الألفاظ لا يجب أن تجعل لشيء جائزا في الشرع الإسلامي ولا محظورا، بل العبرة بالمضمون، وبكونه مضبطا بضوابط الدين وشريعته أو غير منضبط. وعلى الرغم من أن الشائع في السلف إطلاق لفظ التنفيذ على هذا "العمل التشريعي" إلا أن ذلك لم يمنع من استعمال بعضهم للفظ التشريع للتعبير عنه. ومنهم شهاب الدين القرافي الذي أثناء تمييزه بين أنواع التصرفات النبوية: "وما كان بتصرف الإمامة لا يثبت إلا بتشريع الإمام له في كل حادث، كالحدود والتعازير، لا يتوجه ولا يثبت إلا بإمام"⁵⁶.

ومن أمثلة ما هو "تقني" من تصرفاته صلى الله عليه وسلم بالإمامة عقوباته عليه الصلاة والسلام من غير الحدود. فهي ليست تشريعا عاما، ولكنها تشريع خاص يضع قواعد قانونية ينفذها القضاة في عهده صلى الله عليه وسلم. ويمكن لأولي الأمر من بعده اعتماد العقوبات ذاتها أو تغييرها حسب ما تقتضيه المصلحة في عهدهم. ولذلك عبر عنها ابن القيم بأنها تعازير "ترجع إلى الإمام حسب المصلحة"⁵⁷.

⁵⁴ المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1382هـ - 1963م، ص 25.

⁵⁵ البحر المحيط، 3\250، وانظر الفصول في الأصول، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ببلولة الكويت، الطبعة الثانية، 1994، 1\135 وما بعدها.

⁵⁶ الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1994، 9\160.

⁵⁷ الطرق الحكمية ص 15.

- تصرفات تنفيذية:

والتصرفات النبوية المندرجة في هذا النوع لا خلاف في كونها صادرة منه صلى الله عليه وسلم بحكم الإمامة. ولا خلاف في أنه صلى الله عليه وسلم يحكم فيها باجتهاده، وأنه فيها لغير معصوم، بل لقد حكى القرافي الإجماع حوله. والسبب في ذلك كونها تصرفات خاصة لا شبهة للعموم فيها... مثل تعيين السفراء وأمراء الأمصار وقادة الجند وتوجيه الجيش إلى معركة معينة ونحوها... ومثل لها القرافي بتوزيع الإقطاعات في القرى والمعادن، وإقامة الحدود، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإبرام المعاهدات وغيرها، ثم قال: " هذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم، فمتى فعل صلى الله عليه وسلم شيئاً من ذلك علمنا أنه تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بطريقة الإمامة دون غيرها"⁵⁸.

تصرفات مرتبطة بالمصالح العامة

فرعاية المصالح الفردية أو المختصة متضمنة في تصرفاته بكل أنواعها. لكن التصرفات بالإمامة تهدف أساساً إلى تحقيق المصالح العامة. لأنه لولا نصب الإمام _عند العز بن عبد السلام_ "لفاتت المصالح الشاملة وتحققت المفاسد العامة"⁵⁹. ورئيس الدولة (أو الإمام) شرطة الأساس _ لدى القرافي _ أن يكون "عارفاً بتدبير الصالح أو سياسة الخلق". لذلك فإن التصرف بالإمامة "يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة"⁶⁰.

ومن الأمثلة على ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم نهي مرة عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فقال لهم: " ادخروا ثلاثاً وتصدقوا بما بقي " وفي العام الموالي روجع صلى الله عليه وسلم فقال: " إنما نهيكم من أجل الدافة التي دفت حضرة الأضحى فكلوا وتصدقوا وادخروا"⁶¹.

⁵⁸ الفروق، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ، 1\207، والإحكام للقرافي، ص 109.

⁵⁹ قواعد الأحكام، 2\68.

⁶⁰ الإحكام ص 96.

⁶¹ الاعتبار في النسخ والنسخ من الآثار لأبي بكر الحازمي، مطبعة الأندلس، حمص، الطبعة الأولى، 1966، ص 18، ومسنند الإمام أحمد: الحديث

فالحكم الأول بالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث إنما أصدره الرسول صلى الله عليه وسلم مراعاة للظروف الاقتصادية أو التموينية التي عاشتها المدينة لكثرة من وفد عليها، وذلك بقصد رفع دلائمة و التخفيف عن الناس، ويشهد له ما صرحت به عائشة في حديث يخرى إذ قالت: "ما فعل ذلك إلا في عام جاع الناس فيه فأراد أن يطعم الغني الفقير"⁶².

وواضح أن هذه المصلحة عامة، ولذلك ذهب أحمد محمد شاكر إلى "أنه تصرف منه - صلى الله عليه وسلم - على سبيل تصرف الإمام والحاكم فيما ينظر فيه لمصلحة الناس، وليس على سبيل التشريع في الأمر العام"⁶³.

3- تصرفات اجتهادية

فمن المتفق عليه أن الرسول (ص) عندما يبلغ عن الله أو عندما يبين الدين يتصرف وفق ما أوحى إليه به أو وفق ما فهمه من الوحي مما لا يقر فيه على خطأ. ولكنه عندما يتصرف بوصفه "إماماً" أو قائداً سياسياً إنما يتصرف باجتهاده ورأيه. وهذا أمر يكاد يجمع عليه الأصوليون الفقهاء. يقول محمد بن علي الشوكاني: "وأجمعوا أنه يجوز لهم (أي الأنبياء) الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها، وحكى هذا الإجماع سليم الرازي وابن حزم، وذلك كما قلت وقع من نبينا (ص) من إرادته بأن يصالح غطفان على ثمار المدينة وكذلك ما كلن قد عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة"⁶⁴. ورجح هذا الرأي كل من أبي بكر الجصاص⁶⁵، وأبي الحسين البصري⁶⁶، وإمام الحرمين الجويني⁶⁷، وفخر الدين الرازي⁶⁸. ونسبه تقي الدين ابن تيمية إلى ابن بطة الذي قال: "والدليل على أن سنته وأوامره قد كان فيها يغير وحي وأنها كانت بآراءه واختياره أنه قد هوتب على بعضها، ولو أمر بها لما عوتب عليها، ومن

⁶² رواه البخاري (كتاب الأطعمة) وغيره.

⁶³ الرسالة للشافعي، هامش، ص 242.

⁶⁴ إرشاد الفحول للشوكاني، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الرابعة، 1993، ص 425.

⁶⁵ الفصول في الأصول، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، الطبعة الثانية، 1994، 4\26.

⁶⁶ المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، 2\211.

⁶⁷ البرهان في أصول الفقه، 2\887.

⁶⁸ إخصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1988، 2\491.

ذلك حكمه في أسارى بدر، وأخذ الفدية، وإذنه في غزوة تبوك للمتخلفين بالعدو حتى تخلف من لا عذر له، ومنه قوله {وشاورهم في الأمر} (آل عمران\159) فلو كان وحياً لم يشاور فيه⁶⁹.

وهذا النص يشير إلى أمثلة من تصرفاته صلى الله عليه وسلم السياسية، وإلى أنها كانت عن اجتهاد منه صلى الله عليه وسلم ورأي.

ومما يدل أيضاً على أن تصرفاته صلى الله عليه وسلم بالإمامة راجعة إلى اجتهاده، مشاورته لأصحابه فيها. إذ لو كان مأموراً بالوحي في القضية المعروضة لما استشارهم⁷⁰. والواقع أنه كان يتزل عند رأيهم ويرجع إلى خبراتهم، كما كان يراجع ويناقش دون أي نكير.

وكان الصحابة يميزون بين وظيفته بوصفه مبلغاً للرسالة والوحي ووظيفته بوصفه قائداً سياسياً وحرية. إذا اختلط عليهم الأمر سألوهم فيبين لهم. وذاك مثل ما تقطع من سؤال الحباب بن المنذر الرسول صلى الله عليه وسلم عن المكان الذي اختاره في بدر أهو منزل أنزله الله إياه "أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟"، وسؤال السعديين في غزوة الخندق بقولهم: "يا رسول الله أمراً تحبه فنصنعه أم شيئاً أمرك الله لا بد لنا من العمل به أم شيئاً نصنعه لنا؟".

4- تصرفات في أمور غير "دينية"

وهو معنى يعبر عنه القرافي بالتأكيد على أن حكم الحاكم يكون "فيما يقع فيه التنازع لمصالح الدنيا". وهو كما يقول "احتراز من مسائل الاجتهاد في العبادات ونحوها، فإن التنازع فيها ليس لمصالح الآخرة، فلا جرم لا يدخلها حكم حاكم أصلاً"⁷¹. وهذا التمييز بين ما هو لمصالح الدنيا وبين ما هو

⁶⁹ المسودة في أصول الفقه، صنفها إيل نيمية، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ، ص508. وانظر منهاج السنة المحمدية، 3\160، ودرء تعارض العقل والنقل، دار الكنوز الأدبية، بدون تاريخ 51\7.

⁷⁰ منهاج السنة المحمدية، 3\160.

72 الإحكام، ص36

لمصالح الآخرة مهم جداً، لكنه يجب أن يفهم في إطار النظرة الإسلامية الشاملة للعلاقة بين الدين والدنيا، وليس إطار العلاقة الكنسية التي ورثها التصور الغربي. وقد وضعنا لفظ "دينية" بين مزدوجين ، لأننا نقصد به معنى خاصاً للفظ الدين الذي يستعمل في النصوص الشرعية. بمعنىين:

الأول عام ، يشمل جميع أوجه نشاط المسلم وجميع الأعمال التي يأتيها بما فيها ممارستها السياسية . وهكذا فكل ما يفعله المسلم في حياته من عمل صالح فهو عبادة بمفهومها العام، وهو صدقة⁷² مادامت نيته خالصة لله. وكل ذلك يدخل في مسمى الدين. ولذلك كانت كتب الفقه التي تتضمن أحكام الدين العملية تضم أبواب الصلاة والصيام والزكاة إلى جانب أحكام الأسرة والزواج والطلاق والإرث ، والأبواب المرتبطة بالنشاط الاقتصادي مثل البيوع والربا والرهن والمزارعة والإجارة ، إلى جانب الأبواب المرتبطة بالنشاط السياسي مثل الإمامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والسير. وكل هذا كان يعدُّ ديناً.

المعنى الثاني خاص ، يستعمل في مقابل الدنيا. كما ورد في الحديث المذكور سابقاً : "إن كان من أمر دنياكم فشأنكم . " وفي إحدى روايات الحديث توضيح لمعنى الدين هنا . فقد مر رسول الله (ص) بقوم على رؤوس المخمل فسأل عما يصنعون فقالوا : يلقحونه يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح، فقال: "ما أظن يعني ذلك شيئاً . فتركوا التلقيح فلم يثمر، فأخبر بذلك فقال: " إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثكم عن الله شيئاً فخذوا به ، فإني لن أكذب عن الله". وفي حديث آخر : وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر"⁷³. فالدين ما كان من تصرفاته عن وحي، والدنيا ما كان منه عن رأي واجتهاد.

وأهمية التنقيص على بناء التصرفات النبوية بالإمامة على مصالح الدنيا تكمن في إدراك ضرورة تغير تلك التصرفات في حال تغير المصالح التي بنيت عليها. وهذا أمر متفق عليه.

⁷² في الحديث: " وكل تكبيرة صدقة، وكل تحليلة صدقة، وأمر بالمعروف صدقة ، والنهي عن المنكر صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة "، قالوا يا رسول الله، أباي أحدنا شهوته ويكون له أجر؟ قال أرأيتم لو وضعها في أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر" (رواه مسلم)، وفي الحديث أيضاً: "تعديل بين الاثنين صدقة صدقة، وتعين الرجل في دابته فتحمله عليها أو ترفع له مناعه صدقة الخ" (رواه البخاري ومسلم).

⁷³ رواه مسلم في صحيحه (كتاب الفضائل) بروايته الثلاث.

فتصرفات الرسول بالإمامة ليست ملزمة لأي جهة تشريعية ولا يجوز الجمود عليها بحجة أنها (سنة). وإنما يجب على كل من تولى مسؤولية سياسية أن يتبعه (ص) في المنهج الذي هو بناء التصرفات السياسية على ما يحقق المصالح المشروعة. وكما لا يجوز لأحد أن ينشئ الأحكام بناء عليها إلا أن يكون في مقام التسيير والتشريع . ولذلك لما سرد ابن القيم نماذج من تصرفات الرسول (ص) وخلفائه الراشدين بالسياسة الشرعية قال : (المقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة. فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة ولكل عذر وأجر. ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين).

رابعا_ أهمية التصرفات النبوية بالإمامة ودلالاتها

قاعدة الفرق بين التصرفات النبوية

تكتسب معرفة أنواع التصرفات النبوية والتمييز بينها أهمية هلصة في فقه الدين بمختلف شعبه. وهي أكبر معين على فهم كلام الرسول صلى الله عليه وسلم الفهم السليم، والعاصم من الغلو فيه والجمود. وهل من غلو في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم أكبر من اعتبار تصرفاته غير الشرعية، والتي ليست للاقتداء ولا للاتباع، شرعا عاما واجبا الاتباع؟ أو من اعتبار تصرفاته الجزئية ، التي هي سياسات وقتية مرتبطة بظروفها، أحكاما كلية، تلزم به الأمة كلها، فيقع للمسلمين بسبب ذلك الضيق والحرَج؟

جدول التصرفات النبوية وأهم سماتها

هذا الجدول محاولة لتصنيف التصرفات النبوية حسب المنهج الذي بيناه في بداية المقال.

وبه يظهر أهم ما يميز التصرفات النبوية بالإمامة عن باقي التصرفات النبوية.

التصرفات النبوية	الصفة التشريعية	الإلزام	المصالح المرعية	وحي أم اجتهاد	ديني أو دنيوي*
بالرسالة	تشريعية عامة	ملزمة وغير ملزمة	عامة وخاصة	وحي	دينية
بالفتيا	تشريعية عامة	ملزمة وغير ملزمة	عامة وخاصة	وحي أو اجتهاد لا	دينية

بالقضاء	تشريعية خاصة	ملزمة	عامة وخاصة	اجتهاد	دنيوية
بالإمامة	تشريعية خاصة	ملزمة	عامة	اجتهاد	دنيوية
الخاصة	تشريعية خاصة	ملزمة	خاصة	وحي أو اجتهاد	دنيوية
الجبليّة	غير تشريعية	—	خاصة	جبليّة	دنيوية
العادية	غير تشريعية	—	خاصة	عرفية	دنيوية
الدنيوية	غير تشريعية	—	عامة وخاصة	اجتهاد	دنيوية
الإرشادية	غير تشريعية	—	عامة وخاصة	اجتهاد	دنيوية
الخاصة به(ص)	غير تشريعية	—	خاصة	وحي	دينية ودنيوية

*راجع الصفحات السابقة لتوضيح المراد بمصطلح "ديني" ودنيوي" إذ يريد بهما المؤلف غير ما يتبادر إلى الذهن من أول وهلة.

لقد أصاب التعامل مع الأحاديث النبوية لدى فئات من الناس نوع من عمى الألوان. فلم تكن تفهم أقواله وأفعاله إلا على طريقة واحدة، ولم تكن تنظر إليها على أنها من لون واحد. وانغلقت داخل ألفاظ النصوص ومبانيها اللغوية، ولم تلتفت إلى الملابس والقرائن المحيطة، ولم تعتبر كون كثير من تلك التصرفات النبوية تستجد بحسب النوازل والظروف، أو ترتبط بأسباب وأحوال خاصة. كما أنها لا تهتم بمقاصد التصرفات النبوية وأهدافها التشريعية والتربوية والدعوية وعندما يغيب كل هذا تصبح سنة الرسول صلى الله عليه وسلم مبادئ وأحكام مجردة، لا علاقة لها بواقع يتحرك، ولا ببشر يتدافع، ولا بطوارئ تستجد. إن الأمر يصبح كأنه تشريع يبنى في عالم مجرد لا علاقة له بتغيرات واقع سياسي واجتماعي وسياسي معين، بل وبل علاقة له حتى بطبيعة البشر. وقد رأينا كيف أن الصحابة فطنوا مبكراً لتنوع التصرفات النبوية، وكانوا يستوضحونه إذا أشكل عليهم الأمر. كما أن الكثير من العلماء والأصوليون أشاروا في ذلك إشارات متفرقة⁷⁴، إلى أن صاغ ابن قيم الجوزية قاعدته المهمة: "فلا يجعل

⁷⁴ استعرض بعضها كل من: محمد مصطفى شلي في الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، ومحمد سليم العوا في مقاله "السنة التشريعية وغير التشريعية" بمجلة للمسلم المعاصر (العدد الافتتاحي شوال 1394\ نوفمبر 1974) ويوسف القرضاوي في بحث "الجانب التشريعي في السنة النبوية" المذكور سابقاً وغيرهم.

كلام النبوة الجزئي الخاص كلياً عاماً، ولا الكلي العام جزئياً خاصاً، فيقع من الخطأ وخلاف الصواب ما يقع⁷⁵.

لكل هذا اعتبر شهاب الدين القرافي قاعدة الفرق بين التصرفات النبوية من الأصول الشرعية الجديرة بالمعرفة والاهتمام. فبعد أن سرد أنواع تصرفاته صلى الله عليه وسلم والفرق بينها قال: "وعلى هذا القانون وهذه الفروق يتخرج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرفاته صلى الله عليه وسلم فتأمل ذلك فهو من الأصول الشرعية"⁷⁶.

وإنما اعتبر القرافي هذا التقسيم من الأصول الشرعية لأنه يضع الأساس المنهجي السليم للنظر إلى السنة وإلى أسلوب التعامل معها. وهكذا فإن اعتبار أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله كلها وحياً أو أنها على وزن واحد أو في مستوى واحد، نظرة غير واقعية وغير شرعية. إنها غير واقعية، لكونها تتجاهل الجانب البشري من الرسول، وفي جانب سلب على نبوته، وقد أكد القرآن الكريم في آيات عديدة على أن محمداً بشر كسائر البشر، وأن رسالته لا تلغي بشريته. ومن ذلك قوله تعالى: "قل إنما بشر مثلكم يوحى إلي أنما ألحكم إله واحد" (فصلت\6)، وقوله: "قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً" (الإسراء\93). بل لقد بين الرسول نفسه هذه الحقيقة المهمة بشكل لافت للنظر، وفي مواقف متعددة ليس إلا واحداً منها قوله صلى الله عليه وسلم: إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر⁷⁷.

وإن تلك النظرة أيضاً غير شرعية، لأنها تجعل المتغير والمرن في الشرع والدين ثابتاً جامداً. وليس ما يصطلح عليه بتصرفاته صلى الله عليه وسلم بالإمامة إلا نموذجاً لهذه البشرية وهذه الواقعية.

وعلى الرغم من هذه الأهمية فإن التمييز بين أنواع التصرفات النبوية لم يتبوأ في مؤلفات أصول الحديث وأصول الفقه المكانة اللائقة به. ولم يهتم إلا قليلون بالوقوف عند القرائن والأدلة التي تصرف القول أو الفعل النبويين عن إرادة التشريع العام إلى التشريع الخاص، أو عن تشريع إلى الحلية أو البشرية

75 زاد المعاد

76 الفرروق 109\1

77 أخرجه مسلم (كتاب الفضائل) وابن ماجه (كتاب المزارعة، باب تلقيح النخل).

أو الخصوصية. وقد بات من الضروري إدخال الحديث عنها بما تستحق في الدرس الحديثي الأصولي. فهي أهم بكثير من العديد من المباحث التي ليس لها تطبيقات عملية أساسية، إن لم تكن لها - أحيانا - نتائج سلبية على العقل المسلم وعلى اهتماماته العلمية. فالعناية مثلا بتوضيح الفرق بين العزيز والمشهور والآحاد أدخل ما يكون في ملح العام منه في مسئلة الجوهرية. والتطويل في استدلال لقضية نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة أقل فائدة - اليوم على الأقل - من تفقه المقامات التي تصدر عنها تصرفاته صلى الله عليه وسلم والقرائن الدالة عليها. كما أن قلة العناية بهذا الموضوع أدى إلى تكريس نوع من الحرفية أو الظاهرية في التعامل من السنة، بدل إعطاء مقاصد التصرفات النبوية الدور الأكبر في تفقه معانيها.

منهج للتفاعل مع الواقع

تمثل التصرفات النبوية بالإمامة وفق ما ذكر من سماتها، التطبيق العملي للوحي، والتزويل الواقعي لمفردات المنهج الرباني. وأهمية هذا الأمر يكمن في أن هذا التطبيق كان الوحي يواكبه بالتوجيه والتصويب، فهو بالتالي يعطينا مثالا للاحتذاء في حركية الشريعة وواقعيتها، وإمكانات مواكبتها للمستجدات. وإذا استعرضنا تعليقات العلماء من الصحابة ومن بعدهم لتغير التصرفات النبوية أو اعتبارها خاصة بزمانها وظروفها، ونجد ثلاثة أنواع من التعليقات هي:

أ- التدرج في تزويل الأحكام

فمن الأمور التي تقتضي تصرفات مرتبطة بظروفها ووقتها كون الرسالة المحمدية أتت في مجتمع تسوده جاهلية جهلاء، فهي تعالجه بالمنهج القرآني المتدرج. فإبطال الكثير من أمور الجاهلية وعاداتها المستحكمة تمت بأحكام متدرجة حتى يستأنس بها المحاطبون، وتتهياً نفوسهم لتقبل تكاليفها وامتنالها. فقد يكون أمر ما مباحا - مثلا - فيتدرج التشريع في تحريمه، وقد يكون حراما فيتدرج التشريع في تحليله.

وهذا التدرج منه ما شرع بالوحي، سجلته الآيات القرآنية أو السنة النبوية، مثل تدرج الآيات القرآنية في تحريم الخمر، والتدرج في فرض الصلاة وفرض صوم رمضان وغيرها من أحكام.

ومنه هو سياسية اجتهد من الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه إماماً، تحقيقاً لمقاصد القرآن، وتزيلاً لأحكام الدين، وسياسة لمجتمع المسلمين قريب العهد بالجاهلية وعاداتها حتى يرتقي نحو النموذج المأمول. ومن الأمثلة على ذلك.

امتناع الرسول صلى الله عليه وسلم عن هدم الكعبة وبنائها على قواعد إبراهيم التي هي القواعد الأصلية للكعبة. فعن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم"⁷⁸. قال ابن حجر العسقلاني: "يستفاد من الحديث ترك المصلحة لأمن الوقوع في المفسدة، ومنه إنكار ترك المنكر خشية الوقوع في أنكر منه، وأن الإمام يسوس رعيته بما فيه إصلاحهم ولو كان مفضولاً ما لم يكن محرماً"⁷⁹. فاعتبر التصرف النبوي المذكور من سياسة الإمام رعيته بما يصلحهم.

ومن الأمثلة أيضاً نهي صلى الله عليه وسلم عن زيارة القبور ثم حثه على زيارتها. فعن بريدة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هتيتكم عن زيارة القبور فزوروها"⁸⁰. وقد علل محيي الدين النووي النهي بأنه كان لقرب عهد المسلمين من الجاهلية. فلما استقرت قواعد الإسلام وتمهدت أحكامه أبيحت لهم زيارة القبور⁸¹.

ومثال ثالث نجده في نهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن الشرب في أوعية النبيذ في البداية، ثم السماح به من بعد. فعن بريدة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هتيتكم عن الظروف، وإن الظروف أو ظرفاً لا يحل شيئاً ولا يحرمه، وكل مسكر حرام". وفي رواية: "كنت هتيتكم عن الأشرية في ظروف الأدم، فاشربوا في كل وعاء غير أن تشربوا مسكراً"⁸². وقد ذهب النووي إلى أن الانتباز فب الأوعية كان منهيها عنه في أول الإسلام، خوفاً من أن يشرب المرء مسكراً دون أن يدري، وكان العهد

⁷⁸ رواه البخاري (العلم) باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم الناس عنه فيقعوا في أشد منه، ومسلم (الحج) باب نقض الكعبة وبنائها.

⁷⁹ فتح الباري، 1/271.

⁸⁰ رواه مسلم (الجنائز) باب استئذان النبي صلى الله عليه وسلم ربه عز وجل في زيارة قبر أمه.

⁸¹ المجموع شرح المذهب للنووي، المطبعة السلفية، المدينة المنورة، بدون طبعة ولا تاريخ، 5/567.

⁸² رواه مسلم (الأشرية) باب النهي في الانتباز في المزفت والدباء والختنم والتفير، وبيان أنه منسوخ، وأبو داود (الأشرية) باب ما جاء في الرخصة أن يتنبد في الظروف، وقال الحسن صحيح، ونسائي (الأشرية) باب الإذن في الجر خاصة.

قريباً بإباحة المسكر. "فلما طال الزمان واشتهر تحريم المسكر وتقرر ذلك في نفوسهم، نسخ ذلك، وأبيح أهم الانتباز في كل وعاء"⁸³. وأشار إلى معنى قريب من هذا عبد الرؤوف المناوي في شرحه للجامع الصغير⁸⁴. والصحيح أن هذا ليس نسخاً بالمعنى الاصطلاحي الأصولي المتأخر، بل النهي كان نبوياً بالإمامة مرتبطاً بأهداف تشريعية مؤقتة كما ذكرنا.

وبهذا التعليل نفى علل فقهاء الأحناف اعتبارهم عقوبة التغريب (أو النفي) للزاني غير المحصن تعزيراً (أي تصرفاً بالإمامة) لا حداً (أي عقوبة محددة بالنص لا دخل لولي الأمر في مقدارها). فأسار أبو بكر الحصص إلى أن تلك العقوبة إنما أمر بها الرسول صلى الله عليه وسلم لأن المسلمين "كانوا حديثي عهد بالجاهلية فرأى ردعهم بالنفي بعد الجلد، كما أمر بشق روايا الخمر وكسر الأواني، لأنه أبلغ في الزجر وأبلغ في قطع العادة"⁸⁵.

وكثير من الأحكام التي يقتضي تشريعها أحكاماً وسيطة كانت تصرفات نبوية بالإمامة اقتضاها فطم العرب عن عاداتهم الجاهلية وسد دواعي الشرك والبدعة، والتهديد لتحلي المسلمين بالعقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة والالتزام بمبادئ الدين وأحكامه.

ب- اختلاف أحوال الناس

فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن ما أتى به من شرع مبادئ عامة وقواعد أخلاقية فحسب، بل كان شرعاً عملياً، صاغه واقعاً في مجتمع الصحابة رضوان الله عليهم. ومعلوم أن تنزيل الشرع في الواقع لا بد أن يأخذ بعين الاعتبار خصوصيات هذا الواقع. وقد أشار محمد بن إدريس الشافعي مبكراً إلى اختلاف تصرفاته صلى الله عليه وسلم حسب اختلاف الأحوال عندما قال "ويسن عليه الصلاة والسلام في الشيء سنة وفيما يخالفه أخرى، فلا يخلص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سن فيهما"⁸⁶. لذلك ورد عن الرسول الله صلى الله عليه وسلم العديد من الأحكام التي نوعها بحسب حالة من توجهت

⁸³ شرح مسلم، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ، 13\159.

⁸⁴ فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ 5\54.

⁸⁵ أحكام القرآن 3\256.

⁸⁶ الرسالة، 214.

إليهم. فقد جعل عدد من يشتركون في التضحية بالبعير تارة سبعة، وتارة عشرة، مراعاة لتغير ثمنها من واقع لآخر. وقد علل ابن حجر العسقلاني ذلك بكونه مرتبطاً بقيمتها آنذاك. يقول: "فلعل الإبل كانت قليلة أو نفيسة، والغنم كانت كثيرة أو هزيلة بحيث كانت قيمة البعير عشر شياه"⁸⁷. ثم قال: "والذي يتحرر في هذا أن البعير بسبعة ما لم يعرض عارض من نفاسة ونحوها فيتغير الحكم بحسب ذلك، وهذا تجتمع الأخبار الواردة في ذلك"⁸⁸. والذي أرجحه أن لك تصرف منه صلى الله عليه وسلم بالإمامة يراعى به مصالح الأمة الاقتصادية والمعيشية. فعلى الرغم من أن الأضحية أمر تعبدية، وأن جواز الاشتراك في البقر والإبل أمر شرعي ثابت، إلا أن عدد من يمكنهم الاشتراك في بقرة أو بدنة رهين بقيمتها ووضعية الثروة الحيوانية في المجتمع المسلم. ويحيى على السلطات التشريعية إبداع الوسائل التشريعية والتنفيذية الكفيلة بالحفاظ على شغل الدين وعلى ثروات المجتمع في آن واحد.

ويدخل في التصرفات النبوية بالإمامة أيضاً ما كان مبنياً منها على قيمة الأشياء في زمن التشريع من حقوق مالية. فإنها تتغير بتغير قيمتها وسعرها في السوق. مثل مقدار الدية الذي كان مائة بعير في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما كان زمن عمر نوع فيما تخرج به الدية، وزاد في قيمتها حسب ارتفاع قيمة الإبل⁸⁹.

كما ذهب الدكتور القرضاوي إلى بعض الخلاف الطفيف في تقديرات الفرق بين قيمة الإبل في سن مختلفة في الزكاة يرجع إلى أن تلك القيمة قد تتغير من واقع لآخر. فقد ورد في كتاب الصدقات قوله صلى الله عليه وسلم: "ومن صدقته بنت مخاض وليست عنده، وعنده بنت لبون فإنها تقبل منه، ويعطيه المصدق عشرين درهم أو شاتين"⁹⁰. وهذا التقدير مبني على أن ثمن الشاة في عهده صلى الله عليه وسلم كان عشرة دراهم. ومن الطبيعي أن يؤدي تغير تلك القيمة إلى تغير ذلك التقدير. يقول الدكتور القرضاوي: "والذي يظهر لي أن تعيين النبي صلى الله عليه وسلم لبعض هذه التقديرات كان بصفة الإمامة والرياسة التي له صلى الله عليه وسلم على الأمة حينئذ لا بصفة النبوة، وصفة الإمامة تعتبر ما هو الأنفع للجماعة في الوقت والمكان والحال المعين وتأمراً به، وقد تأمر بغيره لتغير الزمان أو المكان أو الحال، أو

⁸⁷ فتح الباري، 9/542.

⁸⁸ المرجع السابق.

⁸⁹ تعليل الأحكام لمحمد مصطفى الشلي، دار النهضة العربية، بيروت، 1401هـ - 1981م، ص 41-42.

⁹⁰ البخاري (الزكاة\باب العرض في الزكاة).

تغيرها كلها، بخلاف ما يجيء بصفة النبوة فهو يأخذ صفة التشريع الملزم لجميع الأمة في جميع الأزمنة والأمكنة"، إلى أن قال: فالنبي صلى الله عليه وسلم حين قدر الشاتين بعشرين درهما قدرها باعتباره إماما حسب سعر الوقت فلا مانع عندنا من تقدير الفرق بغير ذلك لاختلاف القيم والأسعار"⁹¹.

وعلى هذا يقاس كثير من التقديرات النبوية التي يمكن أن تتغير بنغير قيم الأشياء. ومن لحظ الملاحظ وأكد عليه محمد الطاهر ابن عاشور أثناء تحذيره من اختلاط التشريعات الكلية بالتشريعات الجزئية. وذكر من أمثلته "عكوف الفقهاء على ما صدر في عصر الخلفاء من تحديد مقادير الجزية والخراج والديات وأروش الجنايات مع أن بعض تلك المقادير قد يطرأ عليه نقص القيمة أو الرواج فلا يصلح لأن يبقى عوضا لما عوض به فيما مضى"⁹².

ج- مراعاة الأحوال الطارئة:

فمن واجبات ولي الأمر وضع الإجراءات الكفيلة بالتخفيف عن الأمة عندما تلم بها ضائقة اقتصادية أو أزمة اجتماعية أو حالة من حالات الطوارئ التي لا يخلو منها مجتمع من المجتمعات. وبعض تصرفاته صلى الله عليه وسلم بالإمامة من هذا النوع. ومن الأمثلة على ذلك نهي عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ففج كان لأجل الوفود من القبائل التي وفدت على المدينة مسببة أزمة تموينية فيها، فاقتضى الظرف فرض حد أدنى من التكافل بذلك الإجراء. فلما زالت الأزمة زال النهي. وقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه المقصد من ذلك الإجراء فقال: "إنما نهيتمكم من أجل الدافة التي دفت حضرة الأضحى، فكلوا وتصدقوا وادخروا"⁹³.

ولسنا نزع هنا القدرة على استيعاب دواعي التصرفات النبوية بالإمامة، وإنما غرضنا التذليل على أن تلك التصرفات تسطر منهاجاً متكاملًا للتفاعل مع الواقع، مما يمكن التعامل معها ليس بوصفها أحداثاً منفصلة وأحكاماً متناثرة، وإنما بوصفها عملاً مترابطاً ذا مقاصد وغايات تروم رفع الواقعي إلى مستوى

⁹¹ فقه الزكاة، دار المعرفة، الدار البيضاء، المغرب، 190\1

⁹² مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 97.

⁹³ أخرجه بهذا اللفظ أبو داود في سننه (كتاب الضحايا)، ولفظ قريب منه مسلم (كتاب الأضاحي) باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي). كما أخرجه مختصراً البخاري (كتاب الأضاحي) وغيره.

الدين ومعالجة خلله وانحرافه بهدي الوحي وتحقيق مصالحه المادية والمعنوية المختلفة. وقد رأينا في سمات التصرفات بالإمامة كيف أن الأئمة الأعلام مثل القرافب وابن القيم اعتبروا تلك التصرفات سياسات جزئية مرتبطة بالمصلحة. فإذا استطعنا تدقيق وسائل الكشف عن التصرفات النبوية بالإمامة⁹⁴ ووسائل إعمالها، فسيكون لدينا منهج لضبط النظر المصلحي للنصوص، يعين على تجاوز ما يثار حوله عادة من توجس والتخوف من أن يخضع للذاتية والأهواء.

منهج لتجديد الدين (منطقة مفوضة)

إذا كان تقسيم التصرفات النبوية إلى أقسام، لكل واحد منها دلالاته التشريعية، يعين على بلورة منهج سليم لفقه السنة، وعلى تجاوز الفهم المعجمي والحرفي لنصوصها، فإن التصرفات بالإمامة بارتباطها بتحقيق مقاصد ومصالح في واقع معين وظرف محدد تمنع من اختزال الدين في صور تطبيقه الأولى، ومن الجمود على الوسائل و الأشكال التاريخية لتثريته في الواقع. وفي المقابل فإنها تمكن من إغناء التجربة الإسلامية بأشكال متجددة للتدين في مختلف الجوانب البشرية.

لذلك فإن إدراك أهمية التصرفات بالإمامة واستقرارها وتعرف مقاصدها يؤدي إلى جهود يضر بعملية الاجتهاد والتجديد ضررا بالغا. فهو يجعل كثيرا من الأحكام الخاصة بزمانها ومكانها وظروفها، أحكاما عامة لكل الأوقات والأحوال، شاملة لعموم المكلفين. وهذا يساهم في منع الاجتهاد حيث يجب الاجتهاد، وينافي بتحدد الدين وحركيته وواقعيته، ويتسبب في كثير من المخاطر والانحرافات.

وحتى يتبين الأفق الواسع في تجديد الدين الذي يفتحه الوعي بالتصرفات النبوية بالإمامة وتفعيلها، ونشير أن إمكانات الاجتهاد في الدين تعزى عادة إلى:

- وجود نصوص ظنية مفتوحة لتجدد الفهم بحسب المصلحة التي يحققها هذا الفهم في واقع معين.
- ارتباط الأحكام بعلمها وجودا وعدما.
- استحداث أحكام لوقائع جديدة لم ترد فيها أحكام خاصة.

⁹⁴ ذكرنا منها في بحث لنا غير منشور خمسة هي: النص والإجماع وعمل الخلفاء الراشدين وبيان الصحابي وثبوت ارتباط التصرف بعلمة أو بمصلحة.

لكن التصرفات النبوية بالإمامة شيء آخر غير هذه الإمكانيات الثلاثة. إنها ليست نصوصاً ظنية تحتمل معاني متعددة، بل هي في أغلبها نصوص خاصة. كما أنها لا تتعلق بمنطقة لا أحكام فيها. فهل هي تصرفات مرتبطة بعلمها.

إن مما هو مقرر لدى جمهور الأصوليين أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا. فإذا وجدت العلة وجد الحكم، وإذا انتفت انتفى معها. بل إن بعض الأصوليين جعل تعريف العلة مقروناً بهذا الاعتبار. فأبو بكر الجصاص - مثلاً - يعرفها بأنها: " المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم ، فيكون وجود الحكم متعلقًا بوجودها، ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم"⁹⁵. وكثير من العلماء يعتبرون بعض التصرفات النبوية بالإمامة تصرفات مرتبطة بعلمها وجوداً وعدمًا. لكننا إذا تمعنا الأمر جيداً تبين أن بينهما فرقاً دقيقاً، وهو أن الحكم المرتبط بعلمته وجوداً وعدمًا كلما عادت علته عاد كما هو. بينما التصرف النبوي بالإمامة مرتبط بالمصلحة المراد تحقيقها في المجتمع. وإذا عادت الحاجة إلى تحقيق تلك المصلحة، فليس من الضروري أن يشرع ولي الأمر الحكم نفسه والوسيلة نفسها. وإنما عليه الاجتهاد - وفق ظروف المجتمع وحاجات الواقع - لابتكار وسائل جديدة مكافئة لتحقيق تلك المصالح التي حققتها التصرفات النبوية بالإمامة في عهده صلى الله عليه وسلم .

فإذا أخذنا مثال نبي الرسول صلى الله عليه وسلم عن ادخار لخوم الأضاحي فوق ثلاث، وجدنا كلا من أبي عبد الله القرطبي وبدر الدين الزركشي⁹⁶ وأبي محمد بن حزم⁹⁷ يصرحون بأنه حكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا . يقول القرطبي: "والمرفوع لارتفاع علته يعود بعود العلة، فلو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمن الأضحى ولم يكن عند أهل البلد سعة يسدون بها فاقتهم إلا الأضاحي، يتعين عليهم ألا يدخروها فوق ثلاث كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم"⁹⁸. ولما حوضر عثمان بن عفان - رضي الله عنه - وكان الناس في ضيق وشدة

⁹⁵ الفصول في الأصول، 4/9.

⁹⁶ البرهان في علوم القرآن، دالا الفكر، الطبعة الثالثة، 1980، 2/42.

⁹⁷ المغلي، مكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ. 383-384/7.

⁹⁸ تفسير القرطبي، دار الكتاب العربي، القاهرة، 12/47-48.

أعاد علي بن أبي طالب أمر النبي صلى الله عليه وسلم وسلم بعدم الادخار فوق ثلاث⁹⁹، فكأنه فهم أنه كلما عادت تلك العلة عاد ذلك الحكم نفسه.

ولكن صحيح أن تصرف النبي صلى الله عليه وسلم ذلك كان اجتهداً منه لدرء الأزمة التموينية عن المدينة. وإذا وقعت أزمة تموينية مماثلة في زمن أو مكان كغايرين، فليس من الضروري أن يعيد ولي الأمر الحكم نفسه. وكأن الحافظ ابن حجر فطن لهذا الملحق الدقيق، فقال: "والتقييد بثلاث واقعة حال، وإلا فلو لم تسد الخلة إلا بتفرقة الجميع لزم — على هذا التقرير — عدم الامساك ولو ليلة واحدة"¹⁰⁰.

وهذه الأحكام التي تتغير زماناً وحالاً على هذا النحو يصطلح السيد محمد باقر الصدر على المنطقة الخاصة بها بـ "منطقة الفراغ التشريعي"¹⁰¹، وهي تلك المنطقة التي جعلها الشرع للاجتهد الفقهي، وأذن فيها لولي الأمر أو الهيئات المختصة بوضع التشريعات والتنظيمات المناسبة بالشكل الذي يضمن تحقيق الأهداف العامة للتشريع والصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية. ووصفها بأنها منطقة فراغ، إنما هو بالنسبة للأحكام التشريعية العامة، لا بالنسبة للواقع التطبيقي زمن التشريع، والذي ملأه صلى الله عليه وسلم لا بوصفه نبياً مباحاً عن الله للشرعية الثابتة في كل زمان ومكان، وإنما بوصفه ولي الأمر المكلف من قبل الشريعة بملاءمة منطقة الفراغ وفقاً للظروف والأحوال.

وقد تحفظ بعض العلماء والكتاب¹⁰² على مصطلح "منطقة الفراغ التشريعي"، على أساس أنه يوحي بترك مجال من مجالات نشاط الإنسان مهماً دون أحكام شرعية. وهو ما يمكن أن يفهم منه قصور ونقص في الشريعة. فرجحوا أن يطلق عليها مصطلح "منطقة العفو"¹⁰³ أخذنا من الحديث النبوي "الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه"¹⁰⁴. لكن

⁹⁹ شرح معاني الآثار للطحاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1979، 4/188.

¹⁰⁰ فتح الباري، 10/31.

¹⁰¹ اقتصادنا، دار المعارف للطبوعات، بيروت 1399هـ - 1979 م، ص 400 وما بعده و ص 722 وما بعدها.

¹⁰² مثل أحمد يوسف في تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة وصلتها بالتشريع الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 34.

³⁷، وكل من يوسف كمال وأحمد كمال أبو الجند في "الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقهاء السنة: قراءة نقدية في كتاب اقتصادنا"، دار الصحوة للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1408 هـ - 1987 م، ص 64 وما بعدها.

¹⁰³ يوسف القرضاوي: عوامل السعة والمرونة، دار الصحوة للنشر، القاهرة، 1985، ص 12.

¹⁰⁴ أخرجه الترمذ (كتاب اللباس\باب ما جاء في لبس الفراء) وابن ماجه (كتاب الأطعمة\باب أكل الجبن والسمن) عن سلمان الفارسي.

مصطلح العفو في رأينا ليس دقيقاً ولا يعبر تماماً عن المقصود. وهو يحمل في الحديث النبوي معان كثيرة. عد منها أبو اسحاق الشاطبي: العفو عن الغفلة والنسيان، وعن الخطأ في الاجتهاد، وعن الفعل المكره عليه، والرخص على اختلافها، والعمل على مخالفة دليل لم يبلغه وغيره.¹⁰⁵

ولذلك فإننا نفضل إطلاق مصطلح ">منطقة مفوضة" على المجال الذي تتعلق به التصرفات بالإمامة والتي يمكن أن يطلق عليها الأحكام المفوضة. وقد اقتبسناه من تقي الدين ابن تيممة الذي عبر عن عقوبات التعازير بأنها عقوبات مفوضة¹⁰⁶، أي أنها مفوضة لاجتهاد أولي الأمر (أو الدولة والجهات التشريعية بها) للنظر فيها بحسب ما تقتضيه مصالح الأفراد والجماعات، وكونها مفوضة لأولي الأمر يعني أنها مفوضة أيضاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم بوصف الإمامة السياسية.

وسواء سمينا هذه المنطقة منطقة مفوضة، أو منطقة فراغ تشريعي، أو منطقة عفو، فإن المقصود أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد ملأها في عهده بتصرفاته بالإمامة، وأن أولي الأمر من بعده مفوض لهم ملؤها بما يناسب زمانهم وظروفهم. وليسوا في ذلك ملزمين بالتقيد إلا بالمنهج العام والمبادئ والمقاصد والمؤطرة، وليس بالأحكام الجزئية. وهذا باب واسع للاجتهاد في الدين والتجديد فيه أوسع من الأبواب الثلاثة المذكورة بكثير. لكن لم يلق الاهتمام الكافي من قبل العلماء والمفكرين والدعاة.

وبعبارة أخرى فإن البدائل في الأحكام المرتبطة بعقلها وجودا وعدما محدودة معدومة، بينما البدائل هنا غير محدودة، بل هي مفتوحة على مصراعيها للاجتهاد البشري ولإبداع أولي الأمر والجهات التشريعية في المجتمع المسلم.

حل الإشكالات في الفقه والحديث

¹⁰⁵ الموافقات، 1/161 وما بعدها.

¹⁰⁶ مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف الرباط، 28/112.

لقد وقع خلاف واسع بين العلماء حول حقيقة كثير من التصرفات النبوية ومعناها، يصل أحيانا إلى حد التناقض والتعارض. وحاروا في بعضها كيف يؤولونه ليتفق مع ما لديهم من أصول الشريعة وأحكامها. وذلك مثل ما قال ابن تيمية عن أمره صلى الله عليه وسلم بقتل شارب الخمر في الرابعة: "وقد أعيا الأئمة الكبار جواب هذا الحديث"¹⁰⁷. ويعين الوعي باختلاف مقامات التصرفات النبوية، واعتبار بعضها صادرا من مقام التشريع العام وبعضها من مقام الإمامة، في توفير أساس منهجي يسهل التوفيق بين الآراء المتعارضة وردها إلى ائتلاف واتفاق. ولكن العلماء لم يجعلوا في مصنفات مختلف الحديث ضمن مسالك الجمع بين النصوص المتعارضة، اعتبار أحدهما تصرفا بالإمامة. وقليل منهم يضع ذلك الاحتمال أثناء مناقشته لكثير من الأحاديث والأحكام المختلف حولها.

ويمكن أن نمثل لذلك باختلافهم حول أمره صلى الله عليه وسلم بقتل شارب الخمر في الرابعة. ففعل معاوية بن أبي سفيان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه"¹⁰⁸. وقد ذهب العلماء في هذا الأمر أربعة أقوال هي:

1 _ قال أكثر أهل العلم بأن الحديث منسوخ، منهم الشافعي¹⁰⁹، والترمذي¹¹⁰، والخطيب البغدادي¹¹¹، وأبو جعفر الطحاوي¹¹².

2 _ وقال بعض العلماء أن الأمر بالقتل غير منسوخ، ومنهم عبد الله بن عمرو بن العاص من الصحابة¹¹³، وأبو محمد ابن حزم¹¹⁴، وجلال الدين السيوطي¹¹⁵.

¹⁰⁷ نفسه 482\7.

¹⁰⁸ رواه أبو داود (الحدود\باب إذا تناهى الناس في شرب الخمر)، والترمذي (الحدود\باب من شرب الخمر فاجلدوه ومن عاد فاقتلوه)، وابن ماجه (الحدود\باب من شرب الخمر مرارا) وغيرهم، وروي الحديث أيضا عن الله بن عمرو وجابر بن عبد الله ومعاوية وغطيف بن الحارث وشرحبيل بن أوس وغيرهم. انظر نصب الرأية لأحاديث الهداية لجمال الدين الريلي، لالمكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1393 هـ، (3\346_349) ¹⁰⁹ الأم، 130\6 واختلاف الحديث في آخر كتاب الأم، 601\9.

¹¹⁰ تهذيب الجامع الترمذي، لعبد الله بن قادر التليدي، دار المعرفة، الدار البيضاء، 180\2.

¹¹¹ الفقيه والمتفقه، مطابع القصصين الرياض، طبعة عام 1389 هـ، 1\125.

¹¹² شرح معاني الآثار، 3\161.

¹¹³ زوه أهد في المسند والطحاوي في شرح معاني الآثار، ج 3\159، وابن حزم في المحلى، ج 11\366، وغيرهم، كلهم من طريق الحسن البصري عن عبد الله بن عمرو بن، فهو منقطع، وبذلك أعله الحافظ في الفتح، ج 12\82، لكن له طرق أخرى تنفويها، انظر تحقيق المسند لأحمد شلكر، 9\42_43.

¹¹⁴ المحلى 11\368.

3 _ وأول بعض العلماء الحديث بأن "معناه إذا استحل ولم يقبل التحريم" مثل ابن حبان¹¹⁶.

4 _ وذهب بعضهم إلى أنه من باب التعزيز الذي يفعله الإمام عند الحاجة، وحكاه ابن التميمي للشافعي وأحمد، وقال "وهو أظهر"¹¹⁷، وهذا قول ابن القيم الذي أكد أنه لم ينسخ، ولم يجعله النبي حدا لا بد منه، "بل هو بحسب المصلحة إلى رأي الإمام"¹¹⁸.

والمذهب الأخير _ في رأينا _ أرجح وأظهر لأدلة كثيرة. لكن المهم أن اختلاف العلماء حول هذا التصرف النبوي كان كبيراً، وأن اعتباره صادراً بحكم الإمامة يحل الخلاف بسهولة، ويمكن من أخذ بمحمل أدلة كل فريق بعين الاعتبار.

وبسبب تلك الحيرة في تأويل العديد من التصرفات النبوية، مع قلة الاهتمام بتنوع مقاماتها بوصفه أساساً منهجياً لحسن فهمها، أدخل العلماء كثيراً مما تغير منها لانتقاء المصالح التي أملت أول مرة في باب ناسخ الحديث ومنسوخه.

ومن الواضح أن التصرف النبوي بالإمامة يلتقي مع النسخ في أمور كثيرة. فوظيفتها في التشريع متقاربة، لأن كلا منهما تدرج في تنزيل الأحكام ومراعاة لأحوال الناس ومصالح المجتمع. والتصرف النبوي الثاني متأخر عن التصرف النبوي الأول كما أن الناسخ متأخر زمنياً عن المنسوخ. لكن التصرف النبوي بالإمامة يختلف عن النسخ في أمور عدة أهمها:

أن النسخ يمكن أن يكون في أمور تعبدية محضة، بينما التصرف بالإمامة لا يكون إلا في أمور دنيوية بهدف تحقيق مصالح أو درء مفسدات دنيوية. ومن أمثلة ما صح فيه النسخ من الأمور التعبدية: نسخ عدم

¹¹⁵ عون المعبود شرح سنن أبي داود، 12\120.

¹¹⁶ نصب الراية، 3\346.

¹¹⁷ منهاج السنة المحمدية، 3\139.

¹¹⁸ الطرق الحكمية، ص 15.

إيجاب غسل الجنابة من جماع دون إنزال¹¹⁹، ونسخ الوضوء مما مست النار¹²⁰، ونسه تطبيق الكفين في الركوع¹²¹، ونسخ وجوب صيام عاشوراء¹²² وغيرها.

أن الحكم المنسوخ حكم ملغى تشريعاً وبصورة نهائية، ولا يمكن تصور عودته مرة أخرى. فلا يمكن لولي الأمر - مثلاً - أن يسقط الغسل من جماع بدون إنزال، أو يوجب الوضوء مما مست النار، أو يحكم بالعودة إلى التطبيق في الركوع، لأن هذه الأحكام شرعت لمصالح الآخرة كما يعبر القرآني¹²³. بينما التصرف بالإمامة حكم ألغى لانتقاء المصالح التي أملته أول مرة. وقد يعود مرة أخرى إذا اقتضت ذلك المصلحة العامة. فالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، الذي رأينا من قبل أنه تصرف بالإمامة، يمكن أن يعود مرة أخرى إذا اقتضته ظروف المجتمع وقدر المصلحة فيه أولو الأمر، والأمر نفسه يمكن أن يقال عن جميع التصرفات النبوية بالإمامة.

ونظير هذا المعنى أشار إليه القرطبي في الفرق بين النسخ ورفع الحكم بارتفاع علته استدلاله على أن النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث ثم إباحته ليس نسخاً، يقول: "و فرق بين رفع الحكم بالنسخ ورفع لارتفاع علته، فالرفع بالنسخ لا يحكم به أبداً، والرفع لارتفاع علته يعود بعود العلة"¹²⁴. وأكد عليه أيضاً بدر الدين الزركشي، وسمى الحكم المرتفع لارتفاع علته حكماً منسأً، كما قال تعالى: "وما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها" (البقرة \ 106)، وقد قرأها ابن كثير وأبو عمرو: "أو ننسها"¹²⁵، من أسأت الأمر إنساء إذا أخرته¹²⁶. يقول الزركشي: "وبهذا التحقيق تبين ضعف ما طهح به كثير من المفسرين في الآيات الآمرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف، وليست كذلك بل هي من

¹¹⁹ الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، ص 30، وناسخ الحديث ومنسوخه لأبي حفص ابن شاهين، دار الحكمة، الجماهيرية الليبية، بدون تاريخ، ص 56، ورسوخ الأخبار في منسوخ الأخبار لأبي اسحاق برهان الدين الجعيري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 هـ - 1988 م، ص 203.

¹²⁰ الاعتبار ص 48، وناسخ الحديث ص 61، ورسوخ الأخبار ص 199.

¹²¹ الاعتبار ص 84، ورسوخ الأخبار ص 259-262، والتطبيق أن يجمع المصلي بين أصابع يديه ويجعلها بين ركبتيه في حالة الركوع.

¹²² الاعتبار ص 134، ورسوخ الأخبار ص 347.

¹²³ الإحكام، ص 36.

¹²⁴ تفسير القرطبي 12\47-48.

¹²⁵ حجة القراءات لأبي زرعة ابن زنجلة، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية، 1979، ص 109.

¹²⁶ آخر الوجيز في شرح الكتاب العزيز لابن عطية الأندلسي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، 1975، ج 1\319، وانظر معجم مفردات القرآن للراغب الأصبهاني، دار الفكر بيروت، 1972، ص 511.

النساء، بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعله توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم يخر، وليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبداً¹²⁷. ثم أورد النهي عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة التي دفت على المدينة، والذي عقبة الإذن فيه. قال: "فلم يجعله - أي الشافعي - منسوخاً، بل منباب زوال الحكم بزوال علتة، حتى لو فجأ أهل ناحية جماعة مضرورون تعلق بأهلها النهي"¹²⁸.

أن النسخ لا يكون إلا بنص شرعي، فهو بالتالي لا يجوز إلا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم أما بعد موته عليه الصلاة والسلام فلا نسخ. أما التصرف بالإمامة فيمكن أن يبقى ساري المفعول إلى حين موت النبي عليه الصلاة والسلام، بل يمكن أن بعده إذا قدر ولي الأمر صلاحية استمراره، وقد يغيره إذا اقتضت المصلحة ذلك. ولذلك فمن الأدلة على كونه تصرفاً نبوياً صادراً من مقام الإمامة، تصرف الخلفاء الراشدين بخلافه.

ولدقة هذه الفوارق بين التصرفات النبوية بالإمامة والأحكام المنسوخة، فإن كثيراً مما اعتبره العلماء منسوخاً هو على الراجح تصرف منه صلى الله عليه وسلم بالإمامة، ومن الأمثلة على ذلك:

___ النهي عن زيارة القبور، فإنه كان في بداية الإسلام لفظم الناس عن عادات الجاهلية. ثم رغب فيها صلى الله عليه وسلم كما في الأحاديث الصحيحة، ولذلك لما استقرت قواعد الإسلام وبني مجتمع مسلمين على الأخلاق الإيمانية القويمة¹²⁹.

___ النهي عن شرب في أوعية النبيذ، والذي كان منه صلى الله عليه وسلم لقرب المسلمين بعهد شرب الخمر، ولفظهم عنها وعن العادات المرتبطة بها¹³⁰.

¹²⁷ البرهان في علوم القرآن: 42\2.

¹²⁸ للرجع السابق.

¹²⁹ الاعتبار، ص 131، ورسوخ الأخبار ص 328-334.

¹³⁰ الاعتبار، ص 227-230، ورسوخ الأخبار، ص 516-519.

___ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فإنه كان لتخفيف عن الناس في الأزمة التموينية التي كانت بالمدينة آنذاك كما صرحت بذلك الأحاديث الصحيحة¹³¹.

___ الأمر بقتل الكلاب، فإنه كان على الراجح - لأسباب صحية، ثم ألغي الأمر¹³².

___ النهي عن كراء الأراضي الزراعية، فإني أرجح أنه كان تصرفا بالإمامة لأسباب مرتبطة بالأوضاع الاقتصادية في المدينة مع بدء نشأة المجتمع الإسلامي¹³³.

___ إيجاب غسل يوم الجمعة، والذي كان لمصالح صحية واجتماعية صرح بها غير واحد من الصحابة رضوان الله عليهم. فلما تغيرت الظروف ألغي الحكم بالوجوب، وبقي استحباب غسل يوم الجمعة¹³⁴.

في الفقه السياسي

إن التصرفات النبوية بالإمامة بما هي تصرفات بالسياسة الشرعية، تفتح بابا واسعا لتجديد الفقه السياسي، وإعادة النظر - من زاوية جديدة - في كثير من قضاياها. كما تمكن من إرساء وعي منهجي في مجال السياسة الشرعية، وإشاعته بين المشتغلين بالإحياء الإسلامي نظرا وتطبيقا.

ورغم التفرقة في الإسلام بين ما هو وحي وما هو نتاج بشري، بديهي ومعروف، وخصوصا فيما يتعلق بالممارسة السياسية، إلا أن الوعي بالتصرفات النبوية بالإمامة يوفر أساسا منهجيا هاما وصلبا للعديد من قضاياها المطروحة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، نذكر منها:

أن التفرقة بين أنواع تصرفاته صلى الله عليه وسلم وعلى النحو الذي ذكرناه يعتبر أساسا للفصل بين السلطات، فوظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه مبلغا للرسالة، والتي منها يستفاد التشريع

¹³¹ الاعتبار ص 155-128، ورسوخ الأخبار ص: 386-389

¹³² الاعتبار ص 234-236، ورسوخ الأخبار ص 525-528

¹³³ الاعتبار ص 170-175، ورسوخ الأخبار ص 425-429

¹³⁴ ناسخ الحديث ومنسوخه ص 52-53

العام، مميزة عن وظيفته بوصفه وليا للأمر، وهي التي منها يستفاد التشريع الجزئي الخاص بواقع وظروف زمن التشريع، كما تستفاد منهما إجراءات التنفيذ لتلك التشريعات. وكل منهما مميز عن تصرفاته بوصفه قاضيا.

ولا شك أن ذلك التمييز يعد محاولة مبكرة للتنظير في فصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وهو الذي تبلور بجلاء في عنوان وموضوع كتاب شهاب الدين القرافي: "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام".

وعلى الرغم من أن العديد من المؤلفات المعاصرة حول النظام الدستوري والسياسي الإسلامي¹³⁵ قد أشارت إلى أصالة مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث في الإسلام، وإلى أن التاريخ الإسلامي شهد له تطبيقات متقدمة، إلا أن منها لم تتوقف بما فيه الكفاية عند قاعدة الفرق بين تصرفاته صلى الله عليه وسلم التشريعية والسياسية والقضائية، بوصفها دليلا قويا في الموضوع وتطبيقا عمليا له في زمن النبوة. وتأصيل مبدأ الفصل بين السلطات من هذا التمييز بين تصرفاته عليه السلام يرد على أي استثناءات وتطبيقات سيئة في التاريخ الإسلامي، وعلى أي تأويلات متعسفة للأدلة العامة التي يستدل بها عادة.

تبين سمات التصرفات النبوية بالإمامة أيضا أن الدولة الإسلامية دولة مدنية، وليست دولة دينية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر السياسي الغربي. فطبيعة التصرفات النبوية بالإمامة وسماتها توضح كيف أن الإسلام يترع عصمة أو قداسة عن ممارسات الحكام وقراراتهم، كما يترعها عن الوسائل التي تتوسل بها الدولة لإدارة شؤون الأمة. لذلك فإن الدولة في الإسلام لا يمكن أن توصف بأنها دولة دينية لأنه لا ي توجد دولة دينية بدون العصمة أو المعرفة النابعة من عالم الغيب أو من الوحي.

الدولة في الإسلام إذن دولة دينية قراراتها بشرية، واجبتها تبني أقصى درجات الموضوعية والواقعية في تسيير شؤون المجتمع، مع الالتزام بالأساس المرجعي والدستوري الإسلامي. ولقد أجمع للرسول صلى الله عليه وسلم أمران: فهو النبي الذي يبلغ الوحي ويرسي أساسيات الدين، وهو في الوقت نفسه الحاكم الذي يقوم بمهمتي التشريع والاجتهاد والتنفيذ الراعيين لمصالح المجتمع. أما بعده صلى الله عليه وسلم فإن

¹³⁵ مثل مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، للدكتور عبد الحميد متولي، والنظام السياسي الإسلامي مقارنة بالدولة القانونية. الدكتور منير حميد البياتي

الوظيفتين منفصلتان، ولا يمكن أن تجتمعا لأحد، بل من يتولى السلطة بعده صلى الله عليه وسلم يكون ملزماً بتنفيذ شريعة قائمة، لا يجوز له أن يخالفها أو يتعدى حدودها.

كما أن الحاكم الأعلى أو الإمام في نظر الإسلام، لا يستمد ولايته من قوة غيبية، بل من فرد عادي يستمد وظيفته من الأمة التي اختارته وكيلاً عنها بمحض إرادتها وهو مسؤول أمامها في الدنيا فضلاً عن مسؤوليته أمام الله يوم القيامة.

وحتى فقهاء السياسة المسلمون القدماء لم يشيروا إلا إلى هذه المعاني أثناء تعريفهم للسياسة الشرعية أو لوظائف الإمامة في الإسلام. لكن بعض كلامهم لم يفهم عللاً وجهه الصحيح. فقد عرف أبو الحسن الماوردي الإمامة بأنها: "موضوعة لتقوم مقام النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"¹³⁶. وقال عنها ابن خلدون بأنها "نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به"¹³⁷. ثم قال: "أما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته". ويمكن لتعبير خلافة النبوة أن يدخل غموضاً في معنى الإمامة لدى هؤلاء الفقهاء. لكن طبيعة التصرفات النبوية بالإمامة تبين أن أولي الأمر يخلفون النبي في ممارسات سياسية احتشادية ليس النبي نفسه فيها معصوماً، ولا يخلفونه في صفته النبوية التي تقتضي تبليغ الوحي والعصمة فيه.

تاريخية التجربة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، وهي تجربة ظل الفكر الإسلامي المعاصر السياسي والتشريعي في كثير من الأحيان سجيناً لها. إن التجربة الراشدية لا شك تجربة سامقة لها في نفس كل مسلم الإجلال والتقدير، ونحن مأمورون بالاعتداء بها. لكن هذا لا يجعلها تجربة تتجاوز الزمان والمكان والملابسات التي أملتتها. فما دامت الممارسة السياسية النبوية نفسها نسبية، فمن باب أولى أن تكون التجربة الراشدية كذلك نسبية. وإذا كنا مأمورون بالاعتداء في مجال التصرفات النبوية السياسية بالمنهج العام دون الحمود على الأحكام الجزئية، فإن الاعتداء الذي أمرناه للخلفاء الراشدين لا يمكن إلا أن يكون أيضاً اقتداء بمنهجهم في التعامل مع كل نوع من التصرفات النبوية، وأسلوب تفاعلهم مع الواقع الإسلامي المتغير، وتربيلهم للدين فيه. أما أشكال المؤسساتية، والآليات الدستورية، والاجتهادات

¹³⁶ الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ص 5.

¹³⁷ مقدمة ابن خلدون، دهر البيان، بيروت، ص 191.

النشريعة والسياسية للفترة الراشدية، فإنها نتاج بشري محكوم بالسياق التاريخي والظروف الحضارية والمناخ الثقافي لعصرها. ويجب ألا تتحول إلى جزء من الدين يلزم به المسلمون على اختلاف عصورهم.

خاتمة

لم يلق موضوع التصرفات النبوية بالإمامة _ في نظرنا _ ما يستحق من عناية من قبل الباحثين. ولم يتم إلى الآن _ في حدود اطلاعنا _ إنجاز بحوث أكاديمية ومتخصصة حواه. وبالنظر لآفاق الواسعة التي ستفتحها تلك البحوث في مجالي دراسة السنة والتجديد الإسلامي، فإن الحاجة ماسة لتوضيح وتعميق قضايا عدة من بينها:

_ علاقة التصرفات بالإمامة بمواضيع أصولية مثل النص المصلحي والنص العرفي والتشريع الاجتهادي غير الملزم (الفتوى بنوعيتها الفردي والجماعي).

_ وسائل كشف التصرفات النبوية بالإمامة بهدف وضع منهج أدق لتصنيف السنة حسب مقام صدورها من المصطفى صلى الله عليه وسلم، وبالتالي تعميق فهمها وتأويلها.

_ تحديد النظر في بعض أبواب علمي أصول الحديث وأصول الفقه بما يستفيد مما راكمه العلماء والباحثون من قواعد في موضوع التصرفات النبوية، وهو ما بقي _ في الغالب الأعم _ مغيباً الآن، في كتب علوم الحديث وأصول الفقه.

استقراء أوسع للتصرفات النبوية بالإمامة لكشف نواظمها التشريعية، ولضبط الاتجاهات العامة للتشريع الاجتهادي النبوي الصادر بوصف الإمامة، مما يمكن من تفهم أعمق وأدق لمقاصد التصرفات النبوية وتصحيح العديد من الأخطاء فب فهمها.

علم التاريخ

إشكالات المنهجية ومشروعات الأسلمة

إبراهيم أبو شوك*

علم التاريخ هو العلم الذي يقوم بدراسة أحداث الماضي البشري وآثاره دراسة علمية تقوم على البحث والتثبت والتحقق والملاحظة والمقارنة والتجربة والاستدلال والاستقراء، وذلك لفهم الوقائع التاريخية في إطار الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي أحاطت بها وشاركت في تكوينها. وتقدر قيمة العمل التاريخي المكتوب بثقافة المؤرخ ودرجة إلمامه بمنهج البحث التاريخي القائم على نقد الأصول والمراجع التاريخية، وربط أحداث الماضي وعللها بالنتائج، ثم استخلاص الحقائق وتنظيمها وتفسيرها وعرضها بطريقة علمية وموضوعية.

إن المؤرخين طوتت شتى: طائفة تكتب عن منهج البحث التاريخي الذي يساعد في اختيار موضوع البحث، وجمع الأصول والمصادر، وتحقيق النصوص واستنطاق الحقائق الواردة فيها، ثم ترتيب المادة التاريخية ونقدها وتبويبها وعرضها عرضاً علمياً. وأخرى تهتم بفلسفة التاريخ التي تركز جهدها في دراسة حركة التاريخ ككل وفق قراءات يبحث فيها عن النظريات والقوانين والقواعد التي يمكن أن تحكم مسار الحوادث التاريخية. وثالثة تعطي الأولوية إلى تحقيق الأصول والمصادر التاريخية بحجة أنها المادة الأساسية التي يقوم عليها بناء مفردات الحدث التاريخي. أما السواد الأعظم من المؤرخين فيهتم بدراسة الأحداث الأحداث التاريخية التي عاصرها ويرويها بروح العصر الذي تشكلت فيه، أو يهتم بتدوين وقائع التاريخ التي لم يشهدها ولم يعيشها لكنه يجتهد في إعادة صياغتها واستنطاقها وفق الأصول والمصادر

* أستاذ مساعد بقسم التاريخ و الحضارة، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. قدمت المسودة الأولى لهذا البحث في المؤتمر العالمي لأسلمة العلوم الاجتماعية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، 4-6 أغسطس 2000. الكاتب مدين بالشكر والتقدير إلى الأستاذ الدكتور حسن أحمد إبراهيم والدكتور بدري نجيب والدكتور عادل الشيخ عبد الله والأستاذ أبو بكر محمد أحمد لما قدموه من تعليقات وملاحظات علمية أثرت في تنقيف بعض جوانب هذا البحث وعرضه بالصورة المائلة بين يدي الفارئ الكريم.

المتاحة له. ولا شك أن هذا التنوع التخصصي قد جعل عملية البحث التاريخي في تطور طردي متجدد بتجدد المصادر التاريخية نفسها وظهور مناهج البحث الأكثر قدرة على تحقيق الأصول واستنطاق الحقائق الواردة فيها استنطاقاً منطقياً. ونتيجة لهذا التطور الطردي ظهر عدد من المدارس التاريخية ذات التوجهات الأدبولوجية التي حاولت أن تقدم بعض النظريات والقوانين المفسرة لأحداث الماضي البشري وفق معطيات الفكر الإيديولوجي المعني بالأمر وأهدافه المرجوة، إلا أن هذا التوجه في مجمله كان يحمل بعض الإشكالات المنهجية التي أفضت إلى رفضه في بعض المحافل العلمية، أو قادت إلى ظهور إسهامات فكرية أخرى تحاول أن تتجاوز إخفاقات المشروعات المنهجية المناقضة لها أيديولوجياً. ومن هذه الإسهامات مشروع أسلمة علم التاريخ، ذلك المشروع الذي استقى ثوابته العلمية من الفكر الإسلامي القائم على قيم عقدية تختلف اختلافاً جذرياً عن المراكز الفكرية الغربية الخاصة بتفسير قضية الخلق والكون ودور العناصر الغيبية والمحسوسة في تحديد مسار التاريخ البشري. فلا غرو أن هذا المشروع بروافده المختلفة قد افلح في تنفيذ دعاوى المدارس العلمانية والماركسية ودحض بعض فرضياتها وحججها حول الواقعة التاريخية والمسألة الحضارية المرتبطة بخلق

الإنسان وتطور معارفه الفكرية وأنشطته المكتسبة. وفي المقابل حاول أن يقدم بعض الأطروحات العلمية التي يمكن أن تسهم في تحقيق نتائج إيجابية في مجال البحث التاريخي عن دور الإنسان والقوى الغيبية في تحديد مسار التاريخ البشري ومعرفة العناصر التي شاركت (أو مازالت تشارك) في صياغته حسب ظروف الزمان والمكان.

والبحث الذي بين أيدينا الآن يحاول أن يناقش قضية أسلمة علم التاريخ باعتبارها قضية محورية وذات جذور عقدية. وتقودنا مناقشة هذه القضية إلى ضرورة معرفة البواعث التي أدت إلى ظهورها، والإشكالات التي تواجه مسألة تطبيقها على محيط الواقع، والأهداف التي يمكن تحقيقها في مجال البحث العلمي. ولكي تتضح معالم هذه القضية وتتم مناقشتها مناقشة موضوعية يستحسن أن تعرض مادة هذا البحث وفق التسلسل التاريخي-المنهجي التالي: في لبدء سيكون مدخلنا بعرض تحليلي لتطور منهج البحث التاريخي في أدبيات التراث الإسلامي وإسهامات بعض علماء المسلمين أمثال عبد الرحمن بن خلدون (732-808 هـ)، ومحمد بن سليمان الكافيجي (788-879 هـ)، وشمس الدين السخاوي (831-902 هـ). ثم بعد ذلك نقدم عرضاً تحليلياً لعطاء بعض المدارس الغربية في سبيل الارتقاء بمناهج البحث التاريخي، وذلك وفق نظرة نقدية تستعرض إجمالاً آراء المدرسة المثالية (هيجل) والمادية

(ماركس) والحضارية (تيويني) حول الواقعة التاريخية والمسألة الحضارية. وبعد استعراض جوانب تطور منهج البحث التاريخي في التراث الإسلامي والغربي نتقل لمناقشة البواعث التي دفعت بعض العلماء المسلمين للبحث عن تفسير إسلامي يعالج قضايا الخلق ودور الإنسان والقوى الكونية في تحديد مسيرة التاريخ البشري¹. وفي هذا المضمار ستقوم هذه الدراسة بتحليل علمي لأدبيات الدكتور عماد الدين خليل²، بحجة أنها تتسم بنوع من الأصالة والموضوعية، وهذا ما يدفعنا إلى القول: بأنها خطوة قاعدية في بناء صرح التفسير الإسلامي للتاريخ، وذلك استناداً إلى الإشارات والمعارف التاريخية التي انتبطها بتدبر آيات القرآن الكريم ذات المضامين التاريخية. وأخيراً نختم بحثنا بجملة من الملاحظات النقدية حول الاتجاهات الجديدة التي تعكس السمات العامة للتفسير الإسلامي للتاريخ، والانجازات التي يمكن أن يحققها في مجال البحث العلمي، والإشكالات التي تواجهها في سبيل تأسيس منهج إسلامي شامل وقادر على أن يتغذى من تجارب العلوم الإنسانية الأخرى ويستفيد منها ويوظفها في تيار المعرفة الكونية الواسعة للعلوم الاجتماعية.

تطور مناهج البحث التاريخي في التراث الإسلامي

لا جدال أن ظهور الإسلام قد أحدث تغيرات جوهرية في مناهج البحث التاريخي وبنية علم التاريخ نفسه. وجاءت هذه التغيرات إفرازاً طبيعياً للمعطيات الفكرية الجديدة والظروف التاريخية التي فرضت نفسها في ظل تطور الحضارة الإسلامية عبر مراحلها المختلفة.

¹ نذكر من الأبيات التي اهتمت بالتفسير الإسلامي للتاريخ: كتاب الدكتور عبد الحميد صديقي، تفسير التاريخ، (ترجمة: كاظم الجوادى)، الكويت: دار القلم، 1980. صدرت الطبعة الإنجليزية الأولى لهذا الكتاب في عام 1955، وقد انتقد فيها الكاتب التفسيرات الوضعية للتاريخ وحاول أن يبرز الجوانب الإيجابية "للتفسير الإسلامي للتاريخ" من خلال قراءات متأنية للقرآن والسنة، مبلغ علمي أن محاولة الدكتور صديقي تعد من أهم الإسهامات الرائدة في هذا المجال. ثم ظهر في الربع الأخير من القرن العشرين عدد من الدراسات العلمية التي أولت اهتماماً خاصاً بهذا الموضوع، ونذكر منها على سبيل المثال إسهامات الدكتور عماد الدين خليل الواردة في حاشية رقم (2)، والدكتور عبد الحليم عويس و الدكتور محمد خليل رشاد المشار إليها في مواضعها أدناه.

² عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، ط 5، بيروت: دار العلم للملايين، 1991، "في التفسير الإسلامي: الصراع ودوره في الحركة الحضارية"، المسلم المعاصر، العدد الإفتتاحي، 1974، ص 66-85، "في التفسير الإسلامي للمسألة الحضارية"، المسلم المعاصر، العدد 1، 1975، ص 9-41، "دعوة إلى رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية: ملاحظات في نقد التاريخ"، المسلم المعاصر، العدد 30، يونيو 1982، ص 11-26.

وتتجسد فكرة التطور المنهجي هذه في كثير من الآيات القرآنية ذات المضامين التاريخية التي أقرت خلافة الإنسان في الأرض وكلفته بحمل أمانة الإعمار فيها، ثم حثته على نشر قيم العدل والفضيلة في ربوعها وفق تعاليم الإسلام. وبهذه الكيفية أضحى الإنسان يمثل محور ارتكاز الفعل التاريخي القائم على منظومة توازن وتكامل بين عالم الغيب وعالم الشهادة وبين الروح والمادة. وفي ظل هذه المنظومة انعتق البحث التاريخي-التوثيقي من قيود المعارف الإسطورية إلى رحاب الواقع المحسوس الذي يعطي الإنسان والقوى الغيبية والنواميس الكونية وضعاً متزناً ومتكاملاً في تحديد مسار حركة التاريخ.

وعلى هدى هذه المضامين المعرفية بدأ المسلمون مسيرتهم مع علم التاريخ وتدوين وقائعه. ومن ثم جاءت محاولاتهم الأولى متأثرة بالواقع العقدي والفكري الذي عاشوه والذي جعلهم يحصرون اسهاماتهم في تفسير آيات القرآن وتوضيح أسباب نزولها. وانتقلوا بعد ذلك إلى تدوين سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم بشئى ضرورياً: القولية والفعلية والتقريرية. وفي هذين النمطين من الكتابة التاريخية نلاحظ أن علم الحديث كان عمدة في ضبط الروايات التاريخية وذلك وفق منهج الجرح والتعديل الذي يستند إلى مفهوم الجدارة الخلقية للرواة إلا أنهم لم ينحوا منحى المحدثين في نقد المتن والتحقق من صحته.

وبمرور الزمن تراكمت معارفهم التاريخية كما و تعددت أنماط الكتابة التاريخية وذلك لاتساع رقعة الدواة الإسلامية التي اشتملت على ألوان شتى من الثقافات البشرية وعدد من التباينات البيئية والتقاليد المحلية الموروثة. وتدرجياً تجسدت هذا التراكم المعرفي في ظهور أنماط متنوعة من الكتابة التاريخية، كالأعمال التي اهتمت بـ "علم الأنساب" و "فتوح البلدان" و "تواريخ الرسل والملوك" و "طبقات الأعلام" و "أدب الرحلات"³. وفي إطار هذه الحركة التاريخية والتوثيقية النشطة تعددت مصادر المعرفة التاريخية عند المسلمين وأضحت تشمل المشافهة والمعاينة والوثائق المكتوبة والسجلات الرسمية⁴.

³ ونذكر على سبيل المثال المصادر التالية: أحمد بن يحيى البلاذري (ت 892 م) الأنساب، (ت.س.د.ف. جوتين)، 5 جـ، القدس، 1936؛ أحمد بن يحيى البلاذري، (ت 892 م) فتوح البلدان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983؛ محمد بن جرير الطبري (ت 923 م)، تاريخ الرسل والملوك، 11 جزء، القاهرة: دار المعارف، 1990، محمد بن أحمد بن جبير (ت 1217 م) رحلة بن جبير، بيروت: دار مكتبة الهلال، "1981"؛ شمس الدين بن خلكان (ت 681 هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، (ت إحسان عباس)، 8 ج، بيروت: دار صادر، 1969.

⁴ نذكر من جملة الدراسات التي اهتمت بدراسة مصادر التاريخ الإسلامي فيما يلي: فرانز روزنثال، علم التاريخ عند المسلمين، (ترجمة: صالح أحمد العلي)، مؤسسة الرسالة، د.ن.؛ شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون: علم التاريخ ومعرفة الرجال في الإسلام، جزءين، الطبعة الثانية، بيروت: دار الراصد العربي، 1983؛ قاسم عبده قاسم، "تطور مناهج البحث في الدراسات التاريخية"، عالم الفكر، مج 20\1، 1989، ص 183-197؛ عبد الحليم عويس، "تفسير التاريخ في تراثنا الإسلامي"، الإسلام اليوم: مجلة دورية تصدرها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيكو)، العدد 5،

وخير نموذج لعطاء تلك الحقبة هو كتاب محمد جرير الطبري (ت 310 هـ) "تاريخ الرسل والملوك"، الذي يبحث فيه المؤلف عن تاريخ الخليفة منذ البدء المتمثل في هبوط آدم من الجنة وانتهاء بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وما لحق بها من أحداث تاريخية حتى مطلع القرن الرابع هجري. ومن خلال مطالعتنا لمجلدات هذا السفر الموسوعي يمكننا القول بأن: منهج الطبري قد غلب عليه النمط الحولي في تدوين الأحداث التاريخية والمنهج الاسنادي الموثق بالعنونة فيما يختص بروايات الإخباريين. وتظهر في ثنايا تاريخ الرسل والملوك الصلة الوثيقة بين علمي الحديث والتاريخ، الأمر الذي تؤكد المؤرخة سيدة إسماعيل كاشف بقولها "أن الطبري محدث قبل أن يكون مؤرخاً وأن تاريخه مكمل في كثير من نواحيه لكتابه الكبير في تفسير القرآن الكريم"⁵. أما مصادر معلوماته فيمكن حصرها في المشافهة والمعاينة والكتب المقدسة والوثائق الرسمية. ويبدو من استعراضه للوقائع أن علم التاريخ كان ينحصر عنده في جمع أحداث الماضي البشري بروايتها المختلفة دون تصرف فيها وفق قراءات نقدية تستهدف موثوقية المتن وتوافقه مع الظروف البيئية المحيطة.

وبعد أن أسس الطبري قواعد "النمط الحولي الاسنادي" برز عدد من المؤرخين الأفذاذ الذين أسهموا إسهاماً فاعلاً في تنوع أنماط الكتابات التاريخية وتعدد اتجاهاتها المنهجية. ونذكر من هؤلاء الأفذاذ المسعودي (ت 345 هـ) الذي استبدل بالنمط الحولي الاسنادي نمطاً موضوعياً يهدف إلى عرض المادة التاريخية حسب موضوعاتها و مناقشتها في إطار الظروف المناخية والبيئية التي شاركت في تكوينها. ويظهر هذا المنحى الجغرافي جلياً في كتابه "مروج الذهب ومعادن الجوهر" الذي مهد إليه بقوله "صنّفنا كتابنا في أخبار الزمان، وقدمنا القول فيه، في هيئة الأرض، مدنها، وعجائبها، وبحارها، وأغوارها، وجبالها، وأثمارها، وبدائع معادنها، وأصناف مناهلها، وأخبار غياضها وجزائر البحار، والبحيرات الصغار، وأخبار الأبنية المعظمة، والمسكان المشرفة، وذكر شأن المبدأ، وأصل النسل، وتباين الأوطان، وما كان برّاً فصار بحراً وما كان نهرّاً فصار بحراً، وما كان بحراً فصار برّاً على مرور الأيام، وكروور الدهر، وعلة ذلك،

ذو الفعدة 1407\1987 ، 31-50؛ عبد المنعم عبد الرحمن خضر، المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ ط2 ،

الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1995.

⁵ سيدة إسماعيل كاشف، المصدر السابق، ص 45.

وسببه القلكي الطبيعي، وانقسام الأقاليم بخواص الكواكب، ومعاطف الأوتاد ومقادير النواحي والآفاق...⁶.

ثم سار على ذات النسق الموضوعي لا الحولي-الاسنادي ابن مسكويه (ت 421هـ) الذي حاول جاهداً أن ينظر إلى التاريخ البشري من خلال منظور واقعي عملي (برغماتي)، وحثه في ذلك أن يستفيد أهل زمانه من توظيف أحداث الماضي في استيعاب واقعهم الحياتي المعاش. وتتجلى نظريته الواقعية هذه في قوله: بأنه لم يعترض لذكر معجزات الأنبياء صلوات الله عليهم وما تم لهم من السياسات، [لأن أهل زمانه] لا يستفيدون منها فيما يستقبلونه من أمورهم إلا ما كان تدبيراً لا يقترن بالإعجاز⁷.

وفي النصف الأول من القرن الخامس الهجري لمع البيروني (ت 448هـ) الذي شذب معارف من سبقوه وصهرها في نمط انثروبولوجي- تاريخي قائم على مشاهداته ومعايناته الخاصة في توثيق بعض القيم الاجتماعية والممارسات الحياتية بين سكان شبه القارة الهندية الذين عاش بين طهرانيهم وتعلم لغتهم واضحى مدرطاً بدقائق الموروثات المحلية التي كانت تحكم حركة تاريخهم السياسي والاجتماعي والثقافي. واستفدت من ذلك الإرث التاريخي أيضاً ابن حزم الظاهري (ت 456هـ) الذي أولى اهتماماً خاصاً بتوثيق القيم الروحية لظواهر العمران البشري وفق معيار أخلاقي فلسفي لضبط الروايات التاريخية.⁸

وكما يرى قاسم عبده قاسم ان التقدم الذي أحرزه علم التاريخ في تلك الفترة يجب أن لا يعزى فقط إلى كثرة المؤرخين، أو نمو المادة التاريخية وتراكمها، أو تطور منهج البحث التاريخي، بل يجب ان يرد في المقام الأول إلى تعدد اتجاهات التأليف وأمناطه التي جاءت استجابة لتطلعات ثقافية-اجتماعية فرضتها الظروف التي سادت العالم الإسلامي آنذاك.⁹ وعليه يمكننا القول بأن التقدم الذي حدث في بنية علم التاريخ ومناهجه البحثية كان يمثل نقلة نوعية تجاه الاستقلال المنهجي من علم الحديث والعلوم الشرعية الأخرى، لأن أوعية المصادر التاريخية قد تجاوزت روايات الإخباريين وأمست تشمل المعانيات الحية والمصادر المكتوبة والنقوش والآثار.

⁶ المسعودي (ت 956م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.

⁷ نفلا عن: شاكر مصطفى، المصدر السابق، ص 409؛ روزنثال، المصدر السابق، ص 195-196.

⁸ لمزيد من التفصيل انظر: عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسي مؤرخاً، القاهرة: دار الاعتصام، ص 1-52.

⁹ قاسم عبده قاسم، المصدر السابق، ص 191.

وظل هذا التطور المنهجي لعلم التاريخ في حركة تصاعدية مع نمو أدبيات التراث الإسلامي إلى أن بلغ ذروته فب القرن الثامن الهجري، عندما ظهر العلامة عبد الرحمن ابن خلدون (732-808)، الذي كان ينادي بتأسيس "فن التاريخ" وفق معايير كلية-نظرية تحكم منهجه البحثي وتحدد علاقته بأحوال العمران البشري. ومن ثم جاء تعريفه لعلم التاريخ بأنه " في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرق بها الأندية إذا غضها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع والأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير أن يعد من علومها خليق"¹⁰. ويظهر من هذا التعريف أن علم التاريخ عند ابن خلدون يقوم على دعامتين: أحدهما رواية الوقائع التاريخية، والثانية البحث عن أسباب الأحداث التاريخية والتوصل إلى القوانين الكلية التي تحكم خط سيرها.

أما موقف ابن خلدون من تراث أسلافه من المؤرخين الذين كتبوا عن تاريخ الإسلام أمثال ابن اسحق (150هـ) والواقدي (ت 206)، وابن هشام (213 هـ) وابن الحكم (257 هـ) والبلاذري (279 هـ) والدينوري (ت 282) والطبري (310 هـ) والمسعودي (346 هـ) فقد كان موقفاً ناقضاً ورافضاً، حيث استبعد كثيراً من رواياتهم بحجة أن محرريها قد اعتمدوا " على مجرد النقل غناً وسمياً، ولم يحكموا" أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني"، ولم يقيسوا "الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذهاب وفضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط"¹¹. وعلى ضوء هذه الاتهامات عزى ابن خلدون المغالطات التي تحدثت في أوساك المؤرخين إلى الأسباب التالية:

أولاً: التشيعات للآراء والمذاهب" وفي هذا يقول "فإن النفسى إذا كانت على حال اعتدال من قبول الخبر أعطته حقه من التمهيص والنظر حتى يتبين صدقه 8 من كذبه، وإذا خامرها تشيع

¹⁰ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، (تحقيق: علي عبد الواحد وإي) القاهرة: مطبعة نخضة مصر، 1978، ج 1، ص 282. يشار فيما بعد لهذا

المرجع في المقدمة.

¹¹ المقدمة، ص 320.

لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله¹².

ثانياً: الثقة المفرطة في الناقلين والرواة دون التثبت من رواياتهم وفق معايير منهج الجرح والتعديل.¹³

ثالثاً: "الذهول عن المقاصد"، ويقصد بهذه العبارة أن يكون الناقل صادقاً في روايته لكب " لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب".¹⁴

رابعاً: الجهل بطبائع الأحوال والعمران " فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع يلم بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر وعلى تمييز الصدق والكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض".¹⁵

وهذه الأسباب كما يراها زكريا بشير إمام:

تعطي مؤشراً هاماً لمنهج ابن خلدون في تفسير التاريخ، وذلك المنهج الذي يركز وبصورة أساسية على قناعاته الراسخة أن التاريخ في حقيقته وفي لبابه وباطنه إنما هو علم مؤسس على سنن واضحة شاملة وقوانين عليّة عالمية النطاق والمدى، محكمة التأثير على الواقع الإنساني ذات سيطرة حاسمة عليه. تماماً كما هو الحال في العلوم الطبيعية حيث تتحكم القوانين الفيزيائية والكيميائية وغيرها في مسار الطبيعة وفي تفاعل المواد والعناصر، وبدون

¹² المصدر السابق، ص 328

¹³ نفس المصدر

¹⁴ نفس المصدر

¹⁵ نفس المصدر ص 329

اصطحاب هذه الحقيقة تصبح قراءة التاريخ ضرباً من قراءة فناجين الحظ

16

وهذه القوانين التي يشير إليها زكريا بشير إمام إجمالاً يفصلها ابن خلدون فيما يلي:

أولاً: قانون السببية العام

قانون السببية العام (أو العلّية) هو أحد قوانين الحتمية التاريخية (أو الحبرية التاريخية) عند ابن خلدون، إذ يحاول من خلاله أن يخضع وقائع العمران البشري إلى مجموعة من القواعد الثابتة التي تحكم مسار حركتها وفق رباط يجمع بين الأسباب والمسببات، ولا يستثني ابن خلدون من هذا الرباط إلا معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء والصالحين. وبهذا الاستثناء يحاول أن يؤكد موقفه الثابت من دور القوى الغيبية في تشكيل الواقع العمراني البشري دون أدنى تعديل لمبدأ العلّية ودوره المحوري في تفسير الأحداث التاريخية.¹⁷

ثانياً: قانون التشابه

يؤمن ابن خلدون أن هناك قانون تشابه يسهم سلباً ويسهم سلباً وإيجاباً في صياغة أحداث التاريخ البشري. وهذا القانون من وجهة نظره مقيد بسببين: أحدهما يتبلور في وحدة العقل البشري، بحجة أنه لا يوجد تباين واضح بين عقول أفراد الجنس البشري مهما تعددت أوطانهم أو بيئاتهم الثقافية والاجتماعية. وثانيهما يتمثل في التقليد الذي جبل الناس عليه وجعلوه بمثابة قنن يحكم عوائد عمرانهم البشري. وعليه يقرر ابن خلدون أن المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب، والخلف مطبوع على تقليد السلف دون روية أو تمحيص.

ثالثاً: قانون التباين

¹⁶ زكريا بشير أمام، جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، الخرطوم: الدار السودانية للكتب، 1985، ص 35-36.

¹⁷ زينب محمود الخصيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، الطبعة الثانية، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1985، ص 122-123.

يمثل قانون التباين الضلع الثالث في مثلث الحتمية التاريخية (أو الجبرية التاريخية) عند ابن خلدون ، ومن خلال يقر أن المجتمعات البشرية ليست متماثلة إلى درجة الترادف والإحلال بل توجد بينها فروق يجب أن يدركها ويلاحظها المؤرخ. وتجاوز هذه الفروق يعد من الغلط الخفي في التاريخ لأن "أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول: سنة الله التي خلت في عباده".¹⁸ وإلى جانب ذلك يقر ابن خلدون أن هناك علاقة جدلية بين قانوني التشابه والتباين. إذ إن التباين يدفع إلى التشبه ثم تقضي محاولات تكرار التشبه نفسها إلى التباين. وفي هذا الشأن يقول: "أهل الملك والسلطان إذ استولوا على الدولة والأمر فلا بد أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهمخ ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك. فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم و عوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء، وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة".¹⁹

وإلى جانب هذه القوانين التي تضبط إيقاع المنظومة الحتمية التاريخية توجد عوامل أخرى ذات تأثير فاعل فب تحديد توجه العمران البشري وتطوره، وهذه العوامل يمكننا أن نذكرها فيما يلي:

أولاً: العامل الاقتصادي

يعتبر العامل الاقتصادي عند ابن خلدون بمثابة القاعدة التي يستند إليها "أس" الاختلاف في بنيات العمران البشري وتطوره، وذلك علماً بأن اختلاف النحل والعادات و المهن يرتبط ارتباطاً عضوياً بأحوال المعاش. والمعاش في جوهره يعكس "قيم الأعمال البشرية". لذا فإن ابن خلدون يرى أن اختلاف أحوال العمران البدوي والعمران الحضري قائم على اختلاف أساليب الإنتاج والكسب القيمي لأعمال الإنسان. وبهذا التصور يظهر ابن خلدون كما تراه زينب الخشيري - في حلية المبشر "للمادية التاريخية"²⁰ التي وسّع أوعيتها كارل ماركس وأعطاها بعداً جديلاً في تحديد مسار حركة التاريخ البشري ومنظوراً فلسفياً في

¹⁸ المقدمة، ص 320.

¹⁹ نفس المصدر، ص 321

²⁰ زينب محمود الخشيري، المصدر السابق، 96.

معالجة قضايا العمران البشري. إلا أن ابن خلدون كانت أكثر مرونة من الإطار الجدلي الحتمي الذي اعتبره ماركس مرتكزاً أساسياً للمادية التاريخية التي ارتبطت باسهاماته المعرفية.

ثانياً: العامل الطبيعي (البيئة الجغرافية)

يوافق ابن خلدون فلاسفة اليونان ومن سبقه من المؤرخين المسلمين (المسعودي وابن مسكويه) في أن البيئة الطبيعية لها تأثير فاعل في تحديد شكل العمران البشري وتكيف نشاطه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. ويؤكد أن هذه المسائل مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بالموقع الجغرافي وطبيعة الأرض ودرجة خصوبتها ونوعية المحاصيل التي تنتجها وطبيعة المناخ الذي ينعم به أهل الإقليم المعني. وهذه الظواهر البيئية بدورها تؤثر في تحديد صفات الإنسان الجسمانية والنفسية، وتسهم في تحديد نوعية كسب عيشه المرتبط بدرجة مشاركة الفرد والجماعة في بناء الصرح الحضاري. ومن ثم يصف صاحب المقدمة أهل الأقاليم المعتدلة بالتحضر واعتدال المزاج بينما يطلق على أهل الأطراف بعض صفات التوحش والحمول الذهني.²¹

ثالثاً: العامل الديني

يري القاري المتبصر في ثانيا "مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر" أن العلاقة بين البعد الغيبي (الله) والعالم الإنساني مبسطة بسطاً واسعاً في فكر ابن خلدون، وذلك انطلاقاً من إيمانه بمبدأ استخلاف الله للإنسان في الأرض وتسخير الظواهر الكونية لسلطانه. ومن هذه الزاوية يرى أن للإنسان دوراً محورياً في تشكيل أحداث العمران البشري. أما دور الدين الفاعل فنجدته متجسداً في قوله: "أن العرب لا يجعل لهم الملك إلا في صبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم في الدين على الحملة"، وعلته في ذلك أن العرب "لخلق التوحش الذي فيهم اصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسُهل انقيادهم واجتماعهم"²². بهذه الكيفية يبرز ابن خلدون دور العامل الديني في تشكيل قيادة العمران البشري، مضاهياً به دور العصية في بناء السلطة والسيادة.

²¹ المقدمة ص 387-391.

²² نفس المصدر، ص 561.

مقدمة ابن خلدون من منظور الخلف

لا شك أن ابن خلدون قد كان صاحب فكر عقلائي نفاذ ومعرفة موسوعية متفردة في عهد برز فيه الانحطاط الفكري في العالم الإسلامي، وقل فيه المبدعون، وكثر الاجترار والتقليد في أدبيات المعاصرين. لذا فإن آراء معظم معاصريه وبعض الذين تتلمذوا على أيديهم كانت ناقدة ورافضة لآرائه وأفكاره "التجديدية". ويكمن مبعث هذا الرفض والإعراض في أن إفهام بعض هؤلاء قد "عجزت عن ادراك [عظمة المقدمة]، فانتقضوها وانتقضوا صاحبها معها، ولم يستفسجوا منها فائدة تذكر"²³. ويعزي زكريا بشير إمام هذا الإعراض الفكري إلى طبيعة إسهامات ابن خلدون التي وصفها "بالترعة العقلانية والعلمية المتطرفة" التي "تكاد تخلو من التعابير والمصطلحات العربية الإسلامية ولا تضع العلم في الإطار القرآني المعروف [في ذلك العصر]"²⁴. ونذكر من جملة هؤلاء الحافظ بن حجر العسقلاني الذي يعتبر مقدمة ابن خلدون بمثابة ترف فكري، "لا تمتاز بغير البلاغة والتلاعب بالكلام على الطريقة الجاحظية وأن محاسنها قليلة غير أن البلاغة تزين بزخرفها حتى يري حسناً ما ليس بحسن"²⁵.

ويبدو أن هذا الرأي كان يمثل رأي السواد الأعظم من مؤرخي ذلك العصر، فمثلاً نجد أن محي الدين محمد بن سليمان الكفيجي (788-879هـ) صاحب "المختصر في علم التاريخ" لم يشر إشارة واضحة إلى أدبيات ابن خلدون، التي بموجبها أطلق مؤرخو القرن التاسع عشر الميلادي على ابن خلدون لقب "مؤسس علم التاريخ". ففي المختصر اكتفى الكفيجي بالحديث عن الخصائص العامة لعلم التاريخ، وتبيين أغراضه وأهدافه وفوائده، ثم توضيح علاقته بالعلوم الشرعية الأخرى. ثم عرف علم التاريخ بأنه "علم يبحث فيه عن الزمان وأحواله، وما يتعلق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته"²⁶. ولبلوغ هذه الغاية اشترط أن تكون أهلية الراوي والمؤلف قائمة على "العقل والضبط والإسلام والعدالة"²⁷. ومن هذه الزاوية يمكننا القول بأن الكفيجي قد رجع بمنهج البحث التاريخي الذي اختطه ابن خلدون خطوة إلى الوراء، لأنه حصر آليات تقويم المصادر التاريخية في منهج الجرح والتعديل الذي يعول على الجوانب

²³ نفلا عن: علي عبد الواحد وافي (في تقديمه لمقدمة ابن خلدون)، 364-365.

²⁴ زكريا بشير إمام، 1985، ص 20

²⁵ نفلا عن علي عبد الواحد وافي (في تقديمه لمقدمة ابن خلدون)، ص 364-365.

²⁶ محي الدين الكفيجي، المختصر في علم التاريخ، (تحقيق محمد كمال الدين عز الدين) بيروت: عالم الكتب، 1990، ص 55

²⁷ نفس المصدر، ص 70

الخلقية المرتبطة بالإسناد الخبري دون الوقوف بدرجة معقولة عند الدلالات التاريخية التي تسهم في صياغة الحدث التاريخي وتشكيله.

وعلى ضوء هذه المعايير الخلقية في توثيق الوقائع التاريخية حصر الكافيحي حركة المؤرخ من ناحية ثبوت الخبر التاريخي في خمسة وجوه: فالوجه الأول أعلاها مقاماً وهو وجه "الحضور والعيان" الذي يكون المؤرخ فيه شاهداً على الوقائع التاريخية.²⁸ وفي أدبيات الفيلسوف الألماني هيغل يطلق على هذا الوجه مصطلح "التاريخ الأصلي"، بحجة أن المؤرخ يروي فيه الأحداث بلسان حال العصر الذي تشكلت فيه وعقلية المؤرخ الذي عاصرها.²⁹ والوجه الثاني هو "اعتبار العلم واليقين" المرتبط بدرجة التثبت من صدق الخبر التاريخي بالنسبة للمؤرخ الذي لم يكن معاصراً للحدث التاريخي على وجه "الحضور والعيان". ويقوم الوجه الثالث على مفهوم "غلبة الظن" وذلك في حالة تعذر الحصول على الخبر المتواتر أو المشهور ثم الاعتماد على الخبر الوارد على رواية الآحاد. ونلاحظ أيضاً أن الكافيحي يقر مبدأ "ترجيح أحد الروايات المتعارضة" كوجه رابع، لأنه يعتقد أن هذا المبدأ يفتح باب البحث للوصول إلى أكثر الروايات موثوقية. والوجه الخامس والأخير هو الوجه الذي يطلق عليه الكافيحي "اعتبار وجه غير الوجه الأربعة السابقة"، وفي هذا المقام نجد يفضل السكوت عن الإفصاح بالخبر المشكوك فيه متعللاً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك".³⁰

فهذه القواعد الخمس التي أشرنا إليها كما يرى صاحب المختصر يجب أن يعمل بها في ضبط الحوادث التاريخية المرتبطة بفعل الإنسان، وتقاس عليها الحوادث التابعة لها والناجمة عرضاً بفعل الحيوان والنبات والمعدن و"سائر أنواع الكائنات من أرضيات وسماويات وما عداهما".³¹ وهذه الوجوه الخمسة حسب رأي أحمد الياس حسين تمثل القواعد الأساسية التي تستند إليها "أصول علم التاريخ" عند الكافيحي باعتبارها "المنهج الذي يتم عن طريقه التمييز بين الأخبار والوقوف على مدى صحتها".³² وإذا نظرنا إجمالاً إلى منهج البحث التاريخي عند الكافيحي وجدناه أقصر قامته من المنهج الذي أخطته ابن

²⁸ نفس المصدر، ص 76

²⁹ ج.و.ف. هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ: الجزء الأول العقل والتاريخ (ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام)، الطبعة الثالثة، بيروت: دار التنوير

للطباعة والنشر، 1983، ص 32.

³⁰ محي الدين الكافيحي، المصدر السابق، ص 76-80.

³¹ نفس المصدر ص 76

³² أحمد الياس حسين، منهج البحث التاريخي عند الكافيحي، مجلة كلية التربية جامعة الحارطوم، المجلد 1، 1991، ص 53.

خلدون متجاوزاً به أدبيات علم الحديث. وتجاهل صاحب المختصر لإسهامات ابن خلدون يدفعنا إلى القول بأن الكافيحي كان من جملة المعارضين لأفكاره التجديدية.

أما كتاب شمس الدين السخاوي "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ" فقد جاء بتفصيلات وإفية لمفردات مختصر الكافيحي، وقدم عرضاً موضوعياً للتطور الذي أحرزته الكتابات التاريخية ومناهج البحث التاريخي في التراث الإسلامي. ومن خلال استعراضه لأنماط الكتابات التاريخية استطاع السخاوي أن يبين طبيعة العلاقة الجدلية المتبادلة بين نمو المعرفة التاريخية وتطور مناهج البحث التاريخي، ويقدم في نفس الوقت مرافعة أدبية رائعة ضد الذين أرادوا التّيل من علم التاريخ وتحقير المؤرخين. وفي هذه المرافعة استطاع أن يؤكد ما ذكره ابن خلدون والكافيحي بأن علم التاريخ "فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين و التوقيت ، وأن موضوعه "الإنسان والزمان، ومسائله وأحوالها المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان"³³، وأن يوثق لإسهامات بعض المؤرخين من أمثال الطبري والمسعودي والبيروني ويشيد بدورهم الرائد في تراكم المعرفة التاريخية وتطوير أنماط الكتابة وتثقيف منهج البحث التاريخي الذي تجلّت معالمه في أدبيات ابن خلدون ومن ساروا على نهجه.

تطور مناهج البحث التاريخي في الغرب الأوروبي

عندما كان علم التاريخ يسير بخطى ثابتة نحو التجويد المنهجي والتنويع في أنماط الكتابة التاريخية في العالم الإسلامي كانت المعرفة التاريخية في أوروبا أسيرة للمفاهيم الغيبية التي تنظر إلى التاريخ باعتباره مجرد وقائع محسوسة وغير محسوسة غايتها تحقيق الخلاص الإنساني على أيدي رجال الدين الذين يمثلون المشيئة الإلهية في الأرض. وبرزوغ عصر النهضة في القرن الخامس عشر بدأت النظرة المعرفية الغربية تشكل وفق منظومة ثلاثية استمدت منهجها من النزعة الإنسانية العقلانية ذات التوجه الراض لتعاليم الكنسية، والحركة الإصلاحية الدينية البروتستنتية التي قادها الراهب الألماني مارتن لوتر (1483-1546) متخذاً من السلوك الفردي معياراً لتفسير الكتاب المقدس، ومن الفن نموذجاً للتعطاء الإنساني، ومن النجاح الديني علامة على رضا الرب، ثم نوجت هذه المنظومة الثلاثية بالاكتشافات العلمية القائمة على منهج

³³ شمس الدين السخاوي ، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، (تقديم وتحقيق فرانز روزنثال : تعريب المقدمة والتعليقات صالح أحمد العلي)،

البحث التجريبي الذي أسسه فرانسيس بيكون (1561-1626) على خدي المنهج الاستقرائي المستمد من الملاحظة والرصد والتثبت من صحة المعطيات ومطابقتها للواقع، وأيضاً على قيم المعارف الرياضية الاستنباطية التي أسسها رينيه ديكارت (1596-1650) وفق فرضيات احتمالية توصل إليها بإعمال العقل الإنساني بعيداً عن مفاهيم العلماء اللاهوت. وبدخول أوروبا عصر "التنوير" في القرنين السابع عشر والثامن عشر تصاعد الاهتمام المعرفي بدراسة آثار الماضي البشري والظواهر الاجتماعية الأخرى وذلك وفقاً للأصول المعرفية التي أسست على ثوابت الاستقرار والاستنباط وعلى بعض النواميس الكونية والممارسات الاجتماعية التي ألّبت ثوب قوانين علوم الطبيعة وأضحت بمثابة قواعد معرفية لتفسير السلوك الإنساني وتحليل آثار الماضي البشري. وقد عرف هذا العصر أيضاً بعصر "الحداثة"، وذلك العصر الذي أعقبته بعض الانحازات المعرفية المرتبطة بمنهج البحث التاريخي، والتي بدأت تأخذ شكلاً مؤسسياً تبلورت معالمه في ظهور مدارس "ما بعد الحداثة" في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وأخيراً كانت الكفة الراجحة لأديبات مدرسة الحوليات الفرنسية التي وجدت رواجاً في كثير من الدوائر العلمية المهتمة بدراسة التاريخ.³⁴

وستتناول في الفقرات التالية بالشرح والتحليل أديبات هذه المدارس تبعاً والانحازات التي حققتها في مجال البحث التاريخي، وأوجه القصور التي نسيت إليها، ثم أفضت إلى ظهور مدارس أخرى لتفسير التاريخ، ونذكر من ضمنها التفسير الإسلامي للتاريخ الذي سنتطرق إليه في الفصل الأخير من هذا البحث.

المدرسة المثالية

ترجع جذور المدرسة المثالية إلى الفيلسوف اليوناني أفلاطون (427-347 ق.م.) الذي يقر أن العقل الإنساني هو مصدر الوجود الحقيقي وأن المحسوسات هي مجرد انعكاس للوجود الحقيقي نفسه. وأخيراً تطورت خذخ المفاهيم المثالية على يد الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل (1770-1831م)

³⁴ لمزيد من التفاصيل انظر:

George G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*, Hanover and London: Wesleyan University Press, 1997; R.R. Palmer and Joel. Colton, *A History of the Modern World*, 5th edn. New York, 1978, 269-94.

الذي يرى أن العقل الكامن في ظواهر الطبيعة هو الذي ينظم نواميسها الكونية، وأن التاريخ الإنساني يبدأ بظهور الوعي البشري الذي يجعل الإنسان قادراً على الاستقلال من هيمنة الطبيعة وفاعلاً في توجيه حركتها في إطار قوى النواميس الكونية التي تنظم تفاعلاتها الداخلية. وأن هناك صراعاً دائماً بين العقل (الروح) والطبيعة (المادة)، وعبر هذا الصراع تتوحد العناصر المتناقضة فيما بينهما وتأتلف مكونة الأطروحة (thesis) أو ما يعرف بالموحد الأولي، ثم تندفع الأطروحة تجاه صراع جديد تأتلف عناصره فب الطباق (antithesis)، وأخيراً ينشب الصراع بين الطباق وعناصره المتناقضة وينتج عن ذلك انبثاق التركيب (synthesis). هكذا يتقدم الوعي الذاتي الإنساني عند هيغل - بخطي جدلية تجاه الحرية والتكامل الفكري، ثم يواصل سيره صوب الوجود المطلق الذي تختفي عنده التناقضات ويضحي التعايش سمة أبدية بين العقل والمادة³⁵.

ومن خلال العرض المقتضب نحمل القول بأن هيغل يري التاريخ البشري عبارة عن تجليات للفكري الإنساني صوب "الكامل" الذي يحدث نتيجة لتفاعل الصراع الجدلي بين الأفكار ونقائضها في سبيل الارتقاء إلى "الوجود المطلق" الذي تنتقي عنده جدلية الصراع وتسقط أقنعة النقائض نفسها.

المادية التاريخية

يقف كارل ماركس (1818-1883م) وفردريك انجلز (1820-1895م) موقفاً رافضاً للفلسفة المثالية الهيكلية القائمة على القيم المثالية التي تنظر إلى الوجود الخارجي باعتباره ثمرة للإبداع الفكري، وحجتهم في ذلك أن نمط الحياة المادية هو الذي يتحكم في مسار الحياة الاجتماعية الذي يعتبرانه إفرازاً طبيعياً للوجود الاجتماعي الذي تحدده وسائل الإنتاج وجدلية الصراع بين هذه الوسائل وعلاقات الإنتاج والقوى المنتجة. وفي هذا يقول ماركس "إن أسلوب الديالكتيك ليس مجرد أسلوب مخالف أسلوب بأسلوب المثالية، إنما هو عكسه تماماً، لأن عملية التفكير عند هيغل هي خالقة العالم

³⁵ ج.و.ف. هيغل، المصدر السابق، ص 40-59؛ إمام عبد الفتاح إمام، تطور الجدل بعد هيغل: الكتاب الأول: جدل الفكر، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1984، ص 41-47.

الحقيقي، والعالم الحقيقي ليس إلا الشكل الخارجي الذي تتخذه الفكرة، أما أنا فأرى أن الفكرة ما هي إلا العالم المادي بعد أن يعكسه ذهن الإنسان ويصوغه في شكل الأفكار³⁶.

فالتاريخ البشري من وجهة نظر الماركسيين يرتبط ارتباطاً عضوياً بالظروف المادية الاقتصادية التي تعتبر بمثابة المعيار الكمي والكيفي لقياس درجة الحضارة وتحديد نمط الحياة الاجتماعية والسياسة والفكرية. وأسلوب الإنتاج هو عمدتهم في ضبط القيم الاجتماعية التي تحكم التطور التاريخي الناتج عن صراع الطبقات الاجتماعية. وله محرران لا ينفصلان عنه اليتة هما: القوى الإنتاجية وعلاقات الإنتاج، و الصراع الجدلي بين هذه القوى الثلاثة هو الذي يحكم حركة التاريخ البشري وينفي نفياً قاطعاً دور العوامل الغيبية والفكرية في تحديد البناء الفوقي في للمجتمع. وفي هذا إطار منظومة هذا الصراع الجدلي يرون أن تطور المجتمع يبدأ بنظام المشايعة البدائية، ثم نظام الطبقات الناتج عن انقسام المجتمع البدائي إلى سادة وعبيد، ويعقبه نظام الإقطاع الذي يسود فيه الإقطاعيون على حساب الأفتان، وتدرجياً يتبلور هذا الصراع في قيام النظام الرأسمالي الذي يقسم المجتمع إلى رأسماليين وأجراء. وبهذه الكيفية تسير عجلة المادية الجدلية في صراع حتمي إلى أن تبلغ هدفها الأسمى في قيام الشيوعية المطلقة الذي تزول فيه المصالح الاقتصادية المتعارضة ويسود فيه التعايش بين وسائل الانتاج وعلاقاته وبين الطبقة العاملة المنتجة من طرف ثالث³⁷.

المدرسة الحضارية

لقد واجهت المادية التاريخية نقداً حاداً من علماء ما بعد الحداثة أمثال تويني ودينال بل (Bell Daniel) الذين كانوا يعتقدون أن الماركسية البنيوية لا تصلح أساساً لقراءة التاريخ وأن فكرة الحداثة نفسها قد التسمت بالشطط الاستقراء والاستنباطي وتدترت بعقلانية الرجل الأبيض التي تجاهلت دور المرأة والأقليات في صناعة التاريخ البشري وركزت على البنية الاجتماعية التي اعتبرها بعض دعاة الحداثة نتاجاً طبعياً لحركة الواقع الاقتصادي. وبذلك يرفض أرنولد تويني (1889-1975) قيم المادية

³⁶ كتب كارل ماركس النص المشار إليه في المقدمة الثانية لمؤلفه رأس مال، 1873\1\24 انظر:

Karl Marx, Capital, (ed. F. Engels), 2nd edn. Great books of the Western World, the University of Chicago, 1990, p. 11

³⁷ انظر:

Karl Fredern, The Materialist Conception of History, 2nd edn. , Connecticut, Greenwood Press, 71, 1-6, pp. 200-217.

الجدلية يتبنى طرحاً يؤمن بالقوى الغيبية ودور الأفراد المبدعين، ومفهوم التحدي والاستجابة في دفع حركة التاريخ البشري، وبذلك ينافح القول بأن سلوكيات الأفراد عبارة عن إفراز طبيعي لثمرة الإبداع الفكري أو انعكاس الصراع بين مفردات الثلاثية الجدلية التي تتمثل في وسائل الانتاج وعلاقات الإنتاج والقوى المنتجة حسب ما يرى دعاة الماركسية.

ويبدو أنه من خلال قراءته في تاريخ الإغريق والرومان وبعض الحضارات القديمة الأخرى، وبذلك توصل إلى القول بأن التاريخ البشري في مجمله عينة من الحضارات تسير في حركة ارتقاء وهبوط، وتبدأ بنشوء الحضارة ونموها وتفككها وانحلالها. وتتم هذه الحركة في ظل تجاوب متبادل بين العنصر البشري والتحديات الطبيعية وغير الطبيعية التي تتجسد حصيلتها الإيجابية في نشوء الحضارة المعنى بالأمم، ونشوء الحضارة نفسه يتطلب وجود حافز أساسي يعرف "بنظرية التحدي والاستجابة"³⁸. وقد يكون هذا الحافز دينياً كما جاء في قصة تحدي الحية للرب وهبوط آدم من الجنة وجهاده على أديم الأرض، وبيئياً كالتحدي الذي واجهه سكان شمال إفريقيا والذي دفعهم لاستغلال موارد النيل وتأسيس الحضارة الفرعونية التي تعتبر بعض منجزاتها من عجائب الدنيا السبع. لكن مثل هذه التحديات يجب أن يكون في مقدور الإنسان مواجهتها والتغلب عليها، فإذا كان التحدي قاهراً فسيحدث الجمود والانحلال كما هو الحال بالنسبة لسكان القطب الشمالي في الأسكيمو³⁹.

ويرى التوينبي أن نشوء الحضارات يتحقق عندما حدث التقدم ذاتي واستجابة المجتمع للتحدي في مجال العلوم والفنون والعقائد. ويقود هذا التقدم صفوة من الأفراد المبدعين الذين تحذهم السواد الأعظم من الناس قدوة، يحاول أن يقلدهم في سائر أفعاله ويتشبه بسلوكياته لكي يبلغ شأواً من المثالية التي يراها متجسدة في أولئك المبدعين، وأن السلوك الابداعي يبدأ بمرحلة الاعتكاف الذي يحدث فيه الصفاء الذاتي للمعتكف، كما فعل سائر الانبياء، ثم تأتي بعد ذلك مرحلة العودة إلى دائرة الاتباع والواقع المعاش الذي يحاول المعتكف أو صاحب الرسالة أن ينظم إيقاعه وفق قيم الرسالة الدينية التي جاء بها. وبذلك تنشأ الحضارة في ثوب مثالي وفق قيم المؤسس الذي التف حوله الأتباع وقلدوه تقليداً أعمى إيماناً بمثاليته. ثم

³⁸ انظر:

A.J Toynbee, A Study of History, (Abridgement of volumes I-V by D.C Somervell), 2nd edn. , New York. Oxford, Oxford University Press, pp. 66-67.

³⁹ لمزيد من التفصيل انظر:

A.J Toynbee, A Study of History, vol.iii, 6th impression, London. New York> Toronto: Oxford University Press, 1955, pp. 112-217>

تأتي مرحلة التفكير والانحلال عندما ينشأ التناقض في سلوكيات ورثة المبدعين الذين فقدوا جاذبية الجليل المؤسس وانفضت الأكثرية المؤيدة حولهم. في ظل هذا الصراع والشقاق الداخلي تقش الحضارة ونقها وتواصل انحدارها صوب التفكير والانحلال⁴⁰.

إلا أن أطروحات تويني التي أشرنا إليها لم تحظ بقبول معظم المؤرخين الغربيين الذين استقبلوها "بالسلبية منذ البداية" ووصفها بعضهم بأنها "تركيب معماري ضخيم" قام على "أساس نظرية ضعيفة". وحثهم في ذلك أن أطروحاته مبنية على "نمط المدنية الهلنستية"، وأن فكرة "التحدي والاستجابة" لا يمكن أن يتم فهمها إلا بالتحليل العلمي لوضعيات خاصة، أي بدراسات أكثر تحديداً، الشيء الذي يفرغ إطارها اعام من محتواها العلمي⁴¹.

مدرسة الحوليات الفرنسية

ومن ثم فإن فشل علماء الحداثة وما بعدها إلى ظهور عدد من المدارس التاريخية في الغرب أذيعهل ششهرة مدرسة الحوليات التي استمدت منهجها من كتابات عدد من الباحثين الذين كانوا ينشرون اصداراتهم العلمية في مجلة الحوليات الفرنسية (annals) ونذكر منهم لوشن فيبر (Lacien) Febvre ، ومارك بلوش (Mark Bloch) ، وفرناند برودل (Fernand Brudal) . وقد تمثلت الأفكار الرئيسة لهذه المدرسة في استبدال المنهج التاريخي الايديولوجي بمنهج يقوم على السرد التقليدي للأحداث، وينظر إلى التاريخ البشري باعتباره انعكاساً لتحليلات الفعل السياسي، للربط بين هاتين الفرضيتين حاول أنصار الحولات أن يتبنوا منهجاً بحثياً يقوم على إزالة الحواجز المنهجية بين العلوم الاجتماعية (الاقتصاد، الاجتماع، علم النفس، الانثروبولوجيا، اللغويات، ...) ويدعوا إلى تبني منهج شمولي تكاملي يجعل من هذه العلوم الاجتماعية علوماً مساعدة لعلم التاريخ في تحليل الوقائع التاريخية وأحداث الماضي البشري. وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين حاول أنصار هذه المدرسة أن يعدلوا عن نظرهم إلى التاريخ البشري باعتباره انعكاسات لتحليلات الفعل السياسي ويتبنوا فرضية أخرى تقضي بأهمية التاريخ الثقافي-الاجتماعي في قراءة أحداث الماضي البشري، وبذلك حاولوا أن يتخلصوا من نقد

⁴⁰ نفس المصدر، 236-278.

⁴¹ جفري بارلوكو، التحاوت العامة في الأبحاث التاريخية، (ترجمة صالح أحمد العلي)، ط 1، بيروت : مؤسسة الرسالة، 1984، 281-285.

خصوصهم الذين وصفوهم بأنهم عبدة لآلة التاريخ التاريخ السياسي وتاريخ السرد القصصي⁴². ورغم هذه الانتقاضات إلا أن دعوتهم للاستئناس بالعلوم الاجتماعية الأخرى في قراءة أحداث الماضي البشري مازالت موضع تقدير كثير من الباحثين في مجال الدراسات التاريخية.

وبهذا العرض الموجز نخلص إلى أن المنهج الغربي المادي امتهل بمعالجة الواقعة التاريخية والمسألة الحضارية قد عجز عن إعطاء قراءات الكلية لحركة التاريخ البشري، لأنه كان يؤمن بضرورة إقصاء العناصر الغيبية من مراجع المعرفة التاريخية ومصادرها ويبيّن فرضياته على التجربة والعقل وأحياناً على قيم غيبية تستمد شرعيتها من التراث الإنساني نفسه. ولا شك أن هذا الفشل المتكرر قد أسهم في ظهور ودارس أخرى في مجال فلسفة التاريخ ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر المدرسة الإسلامية أو بالأحرى التفسير الإسلامي الذي سنناقشه في الفقرات التالية.

أسلمة علم التاريخ: الدوافع والأطروحات

برزت قضية أسلمة علم التاريخ في الربع الأخير من القرن العشرين للميلاد نتيجة لدافعين رئيسين : أحدهما ذاتي عقائدي والآخر خارجي أيديولوجي. ويتمثل الدافع الذاتي العقدي في قول عماد الدين خليل:

إن [هناك] ثمة حقيقة أساسية تبرز واضحة في القرآن الكريم، وتلك هي أن مساحة كبيرة في سورة وآياته خصصت (للمسألة التاريخية) التي تأخذ أبعادها واتجاهات مختلفة وتندرج بين العرض المباشر والسرد القصصي (الواقعي) لتجارب عدد من الجماعات البشرية، وبين استخلاص يميز بالتركيز والكثافة للسنن التاريخية التي تحكم حركة الجماعات عبر الزمان والمكان، مروراً بمواقف الإنسان المتغيرة من الطبيعة والعالم، بالصيغ (الحضارية) التي لا حصر لها والتي تتأرجح بين البساطة وبين النضج والتركيب. وتبلغ هذه المألة حدّاً من (الثقل) و

42 انظر:

Peter Burke, The French Historical Revolution: the Annals School 1929-89, Cambridge: Polity Press, 1990, 1-110.

(الاتساع) في القرى الكريم بحيث أن جل سوره لاتكاد تخلو من عرض لواقعة تاريخية، أو إشارة سريعة لحدث ما، أو تأكيد على قانون أو سنة تتشكل بموجبها حركة التاريخ".

وبهذه الكيفية يرى عماد الدين خليل ومن وافقوه الرأي أن معارف الوحي (القرآن والسنة) يمكن أن تقدم قاعدة صلبة لتأسيس تفسير إسلامي للتاريخ يتجاوز به المؤرخون اخفاقات المدارس التاريخية الوضعية، ويعطون من خلاله قراءات جديدة لطبيعة العلاقة الثلاثية بين الله والإنسان والنواميس الكونية، فاعلية دورها في تحديد مسار حركة التاريخ البشري. أما الدافع الخارجي الايديولوجي فيتبلور في ظاهرة قصور رؤية المنهج الغربي الحديث عن إعطاء قراءات كلية لطبيعة العلاقة الثلاثية بين الله والإنسان والوجود، وضعف نظراته العلمانية في تقديم فهم موضوعي لدور هذه العوامل الثلاث في صياغة حركة التاريخ البشري وتشكيل البناء الحضاري. ويرى أصحاب هذا الرأي أن أوجه قصور المنهج الغربي تكمن في إقصاء القيم الغيبية والروحية والركون إلى التجربة والعقل في تفسير وقائع التاريخ البشري. وللخروج من هذه الإشكالية اقترحوا ضرورة البحث عن منهج علمي تتكامل فيه قيم الوحي مع الواقع المشاهد ويوازن فيه بين دور الإنسان وبين الظروف البيئية المحيطة به. ومن أوائل الذين أسهموا في بورة هذا التوجه الدكتور عناد الدين خليل، الذي أصدر عدداً من الأطروحات العلمية الحادة، التي انطلقت من فرضية مؤدها أن المساحة الواسعة التي حصصها القرآن للمسألة التاريخية كافية لأن تضع الأساس لتفسير إسلامي للتاريخ، تفسير يربط بين قيم السماء والأرض، يؤطر لمسألة خلق الإنسان ودوره في عالم الحسوس، للصراع بين قوى الخير والشر، وللمصير المحتوم الذي ستؤول إليه هذه القضايا.

وانطلاقاً من هذه الفرضية يبدأ خليل بقضية البعد الغيبي في صياغة الحدث التاريخي، وذلك البعد يعتبره أحد الملامح الأساسية التي تميز التفسير الإسلامي للتاريخ عن سائر التفاسير الوضعية الأخرى (المثالية والمادية والحضارية). ومن ثم يقسم دور الفعل الإلهي في صياغة الحدث التاريخي إلى قسمين: أحدهما مباشر يأتي في تناسق مع النواميس الكونية والقوى الطبيعية، أو يتجاوز النمط العهود ويتبلور فيما يعرف بخوارق النواميس الكونية. وهذه الخوارق نفسها تأتي في شكل قوة طبيعية مادية محسوسة كالسيل والجفاف والغرق والظوفان، أو تتجسد في شكل قوة روحية غير مرئية مثل التأييد الذي يمد به الله سبحانه وتعالى عبادة الصالحين عن طريق الملائكة أو عن طريق رفع الروح المعنوية عند الإحن والشدائد. وفي كلتا الحالتين فإن غاية الفعل الإلهي المباشر هي تذكير الناس بأن كلمة الله هي النافذة في هذا الكون وأن قدرته

هي القدرة اللاهائية في تشكيل الحدث التاريخي⁴³. ويستشهد الكاتب في هذا المضمار بقوله تعالى: (إذ قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون⁴⁴).

أما القسم الثاني لدور الفعل الإلهي في صياغة الحدث التاريخي فيتكثل في الفعل الإلهي غير المباشر، الذي يحدث عن طريق الحرية الإنسانية التي كرم الله بها بني آدم، وبلورها في قوى العقل والإرادة والانفعال والحس والحركة، ثم جسد استجابات هذه القوى في الفعل الإنساني المؤثر بالبيئة والمتأثر بها. لذا يرى الكاتب أن هناك ثمة "تناغم وتشابك وتداخل بين إرادة الله سبحانه وتعالى وإرادة الإنسان يصعب التفرق والفصل بأن هذا عمل الله وهذا من عمل الإنسان"⁴⁵، بل إن القاعدة الأساسية هي أن الكل "منعند الله". ولكنه في نفس الوقت يؤكد أن للإنسان حرية كاملة في صياغة الحدث التاريخي. وذلك في حدود قدراته وإمكاناته الذاتية والمؤثرات البيئية التي يعمل فيها، لذا فإن النتيجة التاريخية لتجربته الفردية أو الجماعية إلى رتبها المشيئة الإلهية تأتي متناسقة مع روح الفعل البشري وطبيعة التجربة نفسها ومع مفهوم استجابة الإنسان لقوى الخير والشر، والثواب والعقاب، والتحدي ورد الفعل الموازي، والحركة والمقاومة⁴⁶.

وبهذه الكيفية يضيف خليل بعداً آخر لقراءة الحدث التاريخي وينفي القول بأن تصرفات الإنسان هي عبارة عن انعكاسات للصراع الجدلي بين القوى المادة أو انبثاق لمسيرة العقل الكلي تجاه الوجود المطلق، بل يمضي في الاتجاه الذي يؤكد أن للإنسان دوراً ريادياً في صياغة الحدث التاريخي. ويقر أيضاً بأن هذا الدور الناتج عن تبادل أفعاله وردوج أفعاله مع الظروف البيئية المحيطة، وعن خصوصية وضعه المتميو على سائر المخلوقات (ولقد كرمنا بني آدم). وتقود هذه الفرضية خليلاً إلى القول ضمناً بأن الإسلام يعطي مساحة لنظرية التفسير البطولي للتاريخ لأنه يفسح "الطريق أمام المتفوقين الذين تجاوزوا مواقع ضعفهم وانتصروا على قوى الشر التي تشدهم (تحملوا) مسؤولية توجيه التاريخ وتشكيل حركته، شرط أن يضمنوا مسيرة الجماهير وراءهم، إلا فإنهم سيصعدون وحدهم، وسوف تتسم تجربتهم بالفردية ولا تنعكس بشكل كاف على مسيرة الأمة كلها في إطار النظام والفكر الإسلامي"⁴⁷. وواضح أن الكاتب

⁴³ المصدر السابق 120

⁴⁴ سورة مريم الآية 35

⁴⁵ عما الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ ط5 بيروت: دار العلم للملايين 1991 ص 138

⁴⁶ نفس المصدر ص 138-144

⁴⁷ نفس المصدر ص 164.

قد تأثر في هذا المنحى برأي الفيلسوف البريطاني تويني الذي يرى أن الصفوة المبدعة هي أساس البناء الحضاري، لأن سلوكها دائماً موضع تقدير واقتضاء بالنسبة للكثرة الغالبة التي جبلت على محاكاتها.

ويخصص خليل الجزء الثاني من كتابه "للمسألة الحضارية" بحجة أهما تمثل القاسم المشترك في شرح مفردات الواقعة التاريخية والنقطة المحورية ف أدبيات المدارس الفكرية التي تطرقت إلى عوامل نشوء الحضارات وأسباب سقوطها. لذا نجده يربط المسألة الحضارية بقضية خلق آدم، متعللاً بأنها قضية أساسية في فهم الوجود الإنساني واستيعاب طبيعة الصراع البشري الذي يتجسد في عملية نشوء الحضارات سقوطها. ولا نحصي الصراع من وجهة نظره في صراع النفاض في عالم الأفكار أو في وسائل الانتاج عند الماركسيين أو في مفهوم التحدي والاستجابة عند التويني بل يتجاوز هذه الفرضيات العلمانية ليشمل ضروباً وأصنافاً شتى من الصراع والتناقض أو التقابل أو الثنائية في الأفعال وردر الأفعال، ويرى أن القاسم المشترك لهذه الضروب يستند في جوهره إلى الصراع الذي نشب بين آدم وإبليس (أو الشيطان) وفق معايير تعكس قيم الإيمان والكفر وتجسد أدبيات الحق والباطل. ومن ثم فإن اتجاهات الصراع من وجهة نظره تتمثل في بعدين: أحدهما بعد "ذاتي عمومي" يرتبط بمواجهة الإنسان لنفسه في إطار القوى البيئية والمؤثرات الوراثية، وآخر خارجي أفقي يتعلق بالقضايا الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ويبرهن كلا من هذين الاتجاهين أن وجودهما وجود سرمدى ليس مربوطاً بأجل معن كما يراه المثاليون والماديون والحضاريون، وأن حركتهما ليست حركة لولبية تصاعدية حتمية بل هي حركة تجمع بين الصعود والهبوط، وحركة تتخللها أفعال إلهية مباشرة تتجاوز قدرات الفعل الإنساني⁴⁸.

وزبدة القول أن خليلاً قد استطاع أن يضع بعض الضوابط الكلية للتفسير السلامي للتاريخ. وهذه الضوابط الكلية قد استقت مفاهيمها المعرفية من المادة التاريخية الواردة في القرآن على سبيل العرض المباشر والسرد القصصي لتجارب عدد من الجماعات البشرية وعلى سبيل الإشارات التي تبرهن أن هناك قانوناً إلهياً يحكم حركة النواميس الكونية ويوجه نشاط الوجود البشري. وفي هذا الإطار القائي يحاول خليل أن يشذب بعض فرضيات المدارس العلمانية (لمثالية والمادية والحضارية)، ويضيف إليها بعداً آخر يتجسد في إثبات دور العنصر الغيبي في صياغة الحدث التاريخي، ودو الإنسان الريادي في توجيه مسار حركة التاريخ البشري، يؤكد في نفس الوقت مدى فعالية الإنسان وتأثيره في الظروف البيئية المحيطة به

وتفاعله مع مفرداتها. وبهذه الكيفية يبدو أن الكاتب ينطلق من فرضية مؤادها أن التفسير الإسلامي للتاريخ يقوم على علاقة ثلاثية بين الله والإنسان والوجود، وأن المسألة الحضارية تبدأ بخلق آدم وتعدد وتكثف بفعل الصراع السرمدى بين البعد الذاتى الإنسانى والبعد الخارجى المرتبط بالظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والبيئية المختلفة.

التفسير الإسلامى للتاريخ بين الأسلمة والتأصيل

واضح من هذا العرض أن الدكتور خليلاً من دعاة أسلمة عم التاريخ الذين يقرّون ضرورة الاستفادة من نتائج البحوث التاريخية المعاصرة وفق مرجعية مستقاة من معارف الوحي. ولذا نجده يعتبر قضية الصراع قضية محورية في فهم الواقعة التاريخية والمسألة الحضارية، فلا عجب أن هذا الافتراض قد قاده إلى دائرة انتقادات بعض دعاة التأصيل الإسلامى للتاريخ، الذين يرون أن تبني "قضية الصراع الجدلي" باعتبارها قضية محورية وقانوناً مجتمعاً عليه في فهم القضايا التاريخية أمر "يؤدي إلى اختلاط الفهم ويضطر صاحبه إلى ادخال معاني القرآن في الخلق والكون والحياة" في إطار ضيق لا يتناسب مع استخدام المصطلحات القرآنية مثل "الجهاد والفتنة والابتلاء والزوجية ودفع الناس والاختلاف" باعتبارها صوراً من صور الصراع. ويتبلور اعتراض هؤلاء في قولهم أن الفرق الشاسع بين "الاختلاف والتناقض، وبين الجهاد والصراع، وبين الزوجية للسكن والرحمة ووحدّة المتناقضات"⁴⁹. ويكتلهم في هذا المنحى الأستاذ يوسف كمال محمد الذي ينتقد أطروحة خليل بحجة أن صاحبها قد "طبق الصراع الجدلي بالمفهوم الهيجلي على حركة التاريخ. ولم يخالف الجدلية إلا في أمرين": أحدهما يتمثل في اعتبار الصراع غير تقديمي بصفة حتمية بل هو في حالة صعود وهبوط، وثانيهما في وجود الصراع على نسق سرمدى لا يتلاشى في أية مرحلة من مراحل التطور الحضاري البشري⁵⁰. ويغيب فريق آخر الأطروحة بحجة أن مؤلفها قد عوّل على القرآن "وأهمّل السنة النبوية مع أنها مصدر هام للتفسير لأن السنة كما هو معروف تأتي مفسرة للقرآن كما أنها تعد المصدر الثاني لحقائق الإسلام وشرائعه وفيها كثير من الإشارات والتوجيهات التي تصح للتفسير التاريخي، كما أنها أحاطت بالدقائق المختلفة التي تؤثر في حركة التاريخ"⁵¹. ويعضد هذا الرأي الدكتور عويس بقوله إن محاولة خليل "تنحصر في القرآن بحيث يبدو وكأنه لا وجود للسنة". ولهذا

⁴⁹ يوسف كمال محمد، "التاريخ كما في القرآن"، مجلة مسلم معاصر، العدد 3، يوليو 1975، ص 21

⁵⁰ نفس المصدر

⁵¹ محمد رشاد خليل، المنهج الإسلامى لدراسة التاريخ وتفسيره، القاهرة: دار المنار، 1984، ص 97-98.

السبب فإنه يطلق عليها "التفسير القرآني للتاريخ" لأن التفسير الإسلامي من وجهة نظره "يجب أن يعطي للسنة الشريفة دوراً أساسياً عند رسم أبعاد صورة التفسير الإسلامي للتاريخ"⁵².

ويحاول هذا التوجه في مجمله ان يحدّد نشاط التفسير الإسلامي للتاريخ في إعادة قراءات مفردات التراث الإسلامي دون التاريخ العالمي وذلك من خلال أهداف جديدة وضوابط بحث منهجي تؤسس على هدى الكتاب والسنة⁵³.

فمعظم دعاة هذا التوجه ينطلقون من فرضية مؤداها أن الإصلاح في منهج البحث التاريخي يجب أن يبدأ بالتنقيب في الكتاب والسنة وكتب التراث الإسلامي دون الاعتداد بما جاءت به المناهج الغربية التي بنت توجهاتها الأساسية على إقصاء الوحي من مصادر المعرفة التاريخية.

خاتمة

هذه الانتقادات من وجهة نظرنا ليست في موضعها المناسب وأطروحة خليل هي أكثر الأطروحات نضجاً وموضوعية، لأنها قد أفلحت في وضع إطار عام للتفسير الإسلامي للتاريخ وفق منهج بحثي يقوم على ثوابت التصور الإسلامي للإنسان والقوى الغيبية والوجود، وتتكامل فيه معارف الوحي مع الواقع المشاهد وتوظف في إطاره الأسس المعرفية للتراث الإسلامي والفكر الغربي. إلا أن هذا الإطار لا يمنعنا من انتقاد تجربة المشروع الإسلامي لتفسير التاريخ بصفة عامة، تلك التجربة التي مازالت شائكة وتفتقر لكثير من الوضوح في مفاهيمها وآليات تطبيقها على جزئيات الحدث التاريخي ومفردات المسألة الحضارية. وأوجه هذا القصور تكمن في النقاط التالية:

أولاً: أن الأطروحات الإسلامية الموجودة في الحقل الأكاديمي الآن لازالت مشغولة بالعموميات ولم تتجاوزها إلى معالجة الأسس التفصيلية لمنهج البحث التاريخي. ولذا نجد معظم اهتمامها منصباً حول قضايا قد تتجاوزها الزمن وقتل بعضها بحثاً، مثل قضية خلق آدم

⁵² عد الخليم عويس، فقه التاريخ وأزمة المسلمين الحضارية، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1986، ص 45-46.

⁵³ حسني نصر، "التاريخ الإسلامي في ضوء أسلمة المعرفة"، نصر محمد عارف (تحرير)، قضايا إشكالية الفكر الإسلامي المعاصر: مستخلصات أفكار ندوات ومحاضرات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1997، 227-244.

واخفاقات النظرة الداروينية، والمادية الجدلية، والنظرية المثالية، والنظرية الحضارية عند التويني.

ثانياً: تفتقر أكثر محاولات الذين كتبوا عن أسلمة علم التاريخ إلى العمق العلمي والنقد المعرفي، الشيء الذي يجعل معدلات النمو والتقدم في الدراسات التاريخية المناصرة لهذا التوجه محدودة ولا تستطيع أن تجذب اهتمام الباحثين في مجال التاريخ بالصورة المرجوة.

ثالثاً: ضعف التنافس من وسائل المعرفة التاريخية والبحث العلمي السائد في العالم الغربي بحجة أنها معارف تقوم على قيم علمانية لا تتوافق مع ثوابت الفكر الإسلامي أن أنها كتبت بلغات غريبة ليس بوسع بعض الباحثين الإسلاميين الاطلاع على أصولها.

رابعاً: التنازع بين النظرة العالمية والنظرة العقدية في تأسيس منهج إسلامي لتفسير مفردات التاريخ البشري واستيعاب حركة التطور الحضاري. ونعني بالنظرة العالمية موقف الـذن يودون إعادة قراءة تاريخ العالم من خلال منظور إسلامي، بالنظرة العقدية موقف الذين يرون ضرورة حصر التفسير الإسلامي في معالجة قضايا التراث الإسلامي ذات الصلة بعلم التاريخ.

خامساً: بعض البحوث التي أعدت في هذا الشأن يغلب عليها الخطأ الوعظي والتوجه العقدي الصارم الذي يبعدها عن تقديم رؤية معرفية متكاملة لدراسة حركة التاريخ البشري واستيعاب المسألة الحضارية. ويبدو أن موطن الداء يكمن في الخطاب الوعظي الذي البسها ثوبا قدسيا جعلها أقرب إلى أحكام الدين الأزلية، لأن أصحابها لا ينظرون إلى أنفسهم باعتبارهم باحثين يتكيفون حسب نوعية المعرفة التاريخية المتاحة لهم وحسب درجة تفاعلهم مع الهدى الأول الذي يتضمنه الوحي وتبينه السنة النبوية.

ولتجاوز هذه النقائص نعتقد أن المخرج يتجسد في تبني أطروحة تحليل و تثقيف مسارها لأنها كما أسلفنا من قبل - فح أسست على ثوابت التصور الإسلامي لإنسان والقوى الغيبية والوجود وفق منهج حاول المؤلف أن يكامل فيه بين قيم الوحي والواقع المشاهد وأن يوظف في إطاره الأسس المعرفية للتراث الإسلامي والفكر الغربي.

ويقتضي الانتقال من هذا الإطار العام إلى مرحلة استخلاص النتائج والنظريات والمفاهيم توفر فهم موضوعي للعلوم الإنسانية والوصفية الموصلة أو المساعدة في فهم الواقعة التاريخية نفسها واستيعاب الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي شاركت في تخلفها. فهذه النظرة الشمولية تقتضي الإمام بشئ العلوم والقوانين الوضعية التي أنتجتها البشرية والتي تعكس المناهج العقلية والحسية والتجريبية التي تقودنا إلى المعرفة التاريخية القائمة على إدراك عقلائي موضوعي. وتقودنا هذه النظرة الشمولية إلى القول بأن الفعل الإنساني ليس نتاج ظروف اقتصادية محضة كما لا يزعم الماركسيون، أو ظروف اجتماعية-سياسية لنظام العلاقات السلطوية حسب رأي بعض علماء الاجتماع السياسي، أو وضعية بنوية ثالثة وفق معايير علم الانثروبولوجيا. بل إن هذه الجزئيات يجب أن ترشد ويصاهر بين جوانبها الإيجابية لكي نستخلص منها قوانين ونظريات ومفاهيم تقودنا إلى استيعاب الواقعة التاريخية الناتجة من الفعل الإنساني المتشعب وسائر الظروف المحيطة به، فمثلاً استيعاب مساهمة حركة التاريخ الحديث في العالم الغربي يستوجب توفر فهم علمي ونقدي لمذهب الرأسمالي الذي ما زال يتحكم في ضبط مسارات حركة التاريخ الغربي، وعلى ذات النسق يحتاج المؤرخ الذي يود دراسة المجتمع الاشتراكي إلى الإمام ببعض أدبيات النظرية الماركسية التي كانت تتحكم في تحديد مسارات حكمة المجتمعات التي تؤمن بفرضياتها.

وبالنسبة لدراسي التاريخ الإسلامي يقتضي الحال أن يكون لدى الباحث إلمام بالقيم الإسلامية التي تحكم المجتمع المسلم ودرجة تفاعلها مع الموروثات المحلية. وبهذه الكيفية يمكن أن تتسع قاعدة التفسير الإسلامي للتاريخ إذا استوعب الباحثون المرتكزات المعرفية الإنسانية في إطارها الواسع. إلا أن هذه لا يعني أن التفسير الإسلامي للتاريخ سيعطي نظرات ومفاهيم جزئية لقراءة مفردات أحداث التاريخ بل يجب أن نرجح القول بأنه يعطي إطاراً عاماً لتوظيف المعارف الوضعية ذات الصلة بعلم التاريخ في إطار الفهم الإسلامي للعلاقة الثلاثية بين الله سبحانه وتعالى والإنسان والنواميس الكونية.

الثقافة الإسلامية وتحدي العولمة

حمود عليمات*

مقدمة: تتناول الورقة بالبحث العلاقة بين ظاهري العولمة والثقافة، بتركيز على الثقافة الإسلامية. وتناقش الورقة أولاً الثقافة من حيث معانيها، ومكوناتها وقضاياها، ثم تناقش ظاهرة العولمة من حيث معانيها، ومكوناتها ومظاهرها، وما تشكله من تحديات للثقافات المحلية. وتختتم الورقة بمقترحات لاستجابة فاعلة من قبل الثقافة العربية الإسلامية لتحديات العولمة.

أولاً: الثقافة والثقافة الإسلامية: مدخل نظري

مصطلح الثقافة

لقد انتقل مصطلح الثقافة من معنى إلى آخر حتى استقر على معنيين يجري تداولهما في الوقت الحاضر. حيث المعنى الأول والشائع (بين العموم) إلى مدى التمكن المعرفي للمعلوماتي". وهذا هو المقصود حين الحديث عن إنسان مثقف أو وزارة للثقافة أو شعب مثقف. أما المعنى الآخر للثقافة فهو الشائع بين علماء الاجتماع والأناسة حيث تعني كلمة ثقافة "محمل السلوك الاجتماعي التي تشارك فيها جماعة ما"، أو هي "أسلوب الحياة المشترك بين أعضاء مجتمع ما"¹. فالثقافة بالمعنى الاجتماعي الأناسي هي "محمل الكسب الإنساني ف تفاعله مع بيئته المادية أو الاجتماعي ومع مصادر معرفته المكتسبة أو المتلقاة من المصادر الدينية". وتشمل الثقافة العقائد والأفكار والعادات والتقاليد، وكذلك أساليب الحياة والأدوات التي تستخدمها جماعة اجتماعية في مجتمع معين. على هذا سوف تتعدد

* دكتوراه فلسفة في علم الاجتماع، جامعة ولاية أوكلاهوما، 1993، يعمل حالياً مشرفاً لبرنامج الدراسات العليا في العلم الاجتماعي-الجامعة الاردنية.

¹ Babbie, E (1994) What Is Society? Reflections on Freedom, Order and Change. Thousand Oaks, C.A: Pine Forge Press, Leslie, G Larson, R.F and Gorman, B.L> Popeno, D. (1983). Sociology. (1973). Order and Change: Introductory Sociology New Jerse: Prentice-Hall, and Neuback, K.J Glasberg, D.S (1998). Sociology: A Critical Approach. NY: McGraw- Hill, Inc> and Choudhury, Msudul Alam (1998) The Concept and Role of Culture in the Socio-Scientific Systems: Some Case Studies, AJSS, 15 (Spring): 31-54>

وتتنوع الثقافات بتنوع المجتمعات الانسانية.

فالثقافة المقصودة في هذه الورقة هي أسلوب ومنهج الحياة السائد في مجتمع معن. فإذا كان المجتمع هو الإطار أو البناء الذي تعيش فيه مجموعة بشرية ما، فإن الثقافة هي مضمون هذا الإطار وما يدور فيه من نشاطات إنسانية. فالمجتمع والثقافة مرتبطان بشكل عضوي وثيق. هذا البنيان المعنوي والمادي _ الثقافة _ هو ما يعيننا دراسة علاقته بظاهرة العولمة. كذلك يهمنا بشكل محدد الثقافة الثقافية اعرية الإسلامية التي تسود في مجتمعا وما تشكله العولمة لها من تحديات تعترض سيرها وارتقائها. الثقافة بمعناها المعرفي الفكري هي طرف من الثقافة بمعناها الاجتماعي. والثقافة المعرفية، هي وسيلة التعبير عن الثقافة الاجتماعية. فما يصيب الثقافة الفكرية المعرفية من آفات هي أعراض لما يصيب الثقافة بمعناها المجتمعي. والثقافة المعرفية الفكرية في المحصلة هي إفراز ونتاج لحركة المجتمع وما يجري فيه من تفاعلات اجتماعية ونشاطات انسانية.

الثقافة الإسلامية

الثقافة الإسلامية هي واحدة من الثقافات الإنسانية السائدة في الوقت الحاضر، وفي الزمنة الغابرة. وما يميزها عن غيرها هي مصادرها، وعناصرها، ومكوناتها الخاصة. يمكن إيفاء لأغراض هذه الورقة البحثية أن نعرف الثقافة الإسلامية أنها: "محمل الكسب الإنساني المنفعل بالتثريل في تفاعله مع بيئته الطبيعية والاجتماعية في زمان ومكان معينين." تبعاً لهذا التعريف فإن العنصر الثابت هو التثريل (المصادر المقدسة) والمتغير هو عمليات تفاعل الإنسان مع بيئته استرشاداً بمصادر الإسلام في العقائد والقيم والأخلاق والمعاملات. أي يوجد تنوع وتجدد ثقافي إسلامي بتنوع وتغير الظروف التي يعيش فيها الناس، مع بقاء خيوط التواصل والثبات المتعلقة بالاستهداء والاسترشاد بمصادر الإسلام الرئيسة والفرعية.

إن الثقافة الإسلامية بالمعنى الاجتماعي هي منهج وأسلوب حياة المسلمين. من وجه أصوب لا توجد ثقافة إسلامية إلا في طبيعتها المعيارية المجردة، وإنما توجد ثقافة للمسلمين. وكلما كانت ثقافة المسلمين أقرب إلى المثال الإسلامي كلما حازت درجات أعلى في إسلاميتها. إن من أبرز مظاهر عالمية الإسلام وتجاوزه الزمان والمكان قابليته استحداث ثقافات إسلامية متنوعة ممكنة وواقعية. وبهذا تمكنت الحضارة الإسلامية من أن تصبح ثقافة وحضارة وكسب للمسلمين وغير المسلمين العرب

وغير العرب. فالثقافة الإسلامية فيها قسط كبير من المشترك الممكن بين الناس دون افتراض اعتناق الإسلام فلا إكراه في الدين بعد أن (تبين الرشد من الغي).

إن أهم القضايا كما يؤكد قسطنطين زريق² هو التباس بين المفهوم القومي والمفهوم الإسلامي أو بين الأمة العربية والأمة الإسلامية. فهو يعتبر الإسلام دين الكثرة الغالبة من العرب، والعنصر الرئيس في الحضارة العربية الموروثة، فلا يمكن تصور كيانا جديدا للعرب منفصلا عن الدين الإسلامي. بل على العكس فهو يرى أن من خير العرب يستلهموا القيم الروحية الزاخرة التي يمثلها ويحميها هذا الدين الحنيف في إنشاء كائهم الحديد على الأرض³. أما جميل صليبا⁴، فيرى أن الدين الإلامى هو الذي نظم العرب ووحد شملهم وألف بين قلوبهم ومكن لهم في الأرض، فغرضه في الأرض ماداً ومعنوياً. والقيم الإنسانية التي انطوى عليها هذا الدين ه القومية العربية بعينها، فمن لا يؤمن بهذه القيم لا يكون عربياً حقيقياً. خلاصة الأمر كما يوضحها القرضاوى⁴ أنه لا غنى للعروبة عن الإسلام.. فاللغة العربية هي لسان الإسلام ووعائه... ولغة كتابه وسننه، والعرب هم عصبه الإسلام وحمله رالته الأولون والإسلام هو الذي خلد اللغة العربية وهو الذي علم العرب من جهالة وهداهم من ضلالة. وهو الذي وحدهم من فرقة وجمعهم من شتات القبيلة".

وفي هذه الورقة ننظر إلى التراث على أنه ثقافة الماضي. أ يحمل ما بقي من كسب السابقين في تعاملهم وتفاعلهم ضمن سياقاتهم التاريخية وما يتضمنه من اختلاف أزومنة وأمكنة. فالذي له سمة الثبات فهو المستمر وما يرتبط بعناصر متغيرة، فقد يتغير ربما يتلاشى أو لم يعد لوجوده مبرر. فالتراث فيه مكنون فيه خبره سابقة وإنجازات حضارية راسخة، فيها ما هو خير وفيها دون ذلك على أن تراثنا العربي الإسلامي خاصة حين كانت امتنا خير أمة أخرجت للناس، فيه عناصر قوة ودفع وبواعث أمل واستنهاض حضاري، ودعوة للإقلاع عن حضيض الوهن والاستكانة التي تعيشها أمتنا في حاضر أمرها، إلى قمم الارتقاء والتقدم.

الذي يلزم الإشارة إليه هنا أن الثقافة هي مجمل عمليات الكسب الإنساني المنفعل بمصادره المعرفية، ضمن ظروفه البيئية الزمانية والمكانية والطبيعية. أي أن انتاج الثقافة أو الحضارة بمعنى أوسع

² المبارك، محمد (د.ت). الأمة والعوامل المكونة لها. دمشق: دار الفكر. ص 64

³ المرجع السابق.

⁴ القرضاوى يوسف (1994). الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة. القاهرة: مكتبة وهبة.

هو عمليات ونشاطات متجددة غير منحصرة بأية ظروف متغيرة. على هذا فإن الثقافة العربية الإسلامية متجددة بل ينبغي تجديدها باستمرار. فإما التجديد وإما الاستبدال.

مكونات الثقافة:

كما أشرنا سابقا هي مجمل الكسب الإنساني والمخزون الهائل من السلوك المكتسب الذي انتقل عبر الأجيال والذي ميز أسلوب حياة الإنسان عن الحيوان. كذلك هي نظام من القيم والمعايير المشتركة بين مجموعة من الناس أو مجتمع من المجتمعات. تشتمل عناصرها كذلك على رؤية عامة للواقع ومبادئ ومفاهيم وقيما وتقاليد ومعتقدات ومعايير ومهارات وقوانين ومناقب ومواقف وقواعد تحدد سلوك واتجاهات أصحابها وتساعد في تمييزهم عن الآخرين⁵. إذن تتضمن الثقافة عناصر جوهرية ذات صدارة وفاعلية في توجه ورسم قسومات المجتمع وما يجري فيه من نشاطات. فيما يتبع تذكير بأبرز عناصر أو مكونات الثقافة.

أ- المكونات المعنوية (اللامادية)

يقصد بها مكونات الثقافة المعيارية التي تكل مرجعية للسلوك والفعل والنشاط الإنساني. وتشمل العقيدة والقيم والأخلاق والأعراف والقوانين وما يرتبط بها من جزاءات وأساليب ترشيد وتأديب. كذلك تشمل اللغة التي أبرز مكونات أي ثقافة. دارسو الاجتماع الإنساني وعلم الإنسان (الأناسة) يرون في هذه المكونات اللامادية جوهر الثقافة وأهم مميزاتها وخطر ما فيها. العقيدة الدينية على سبيل المثال تمثل أعلى ما يحمله الإنسان من أفكار ومبادئ وأعلى ما يستحق التضحية والحماية. يحظى بالأهمية كذلك المعايير والقيم والأعراف وما شابهها ومائلها من بنية فكري وقيمي.

هذا الكيان المعنوي من الثقافة يشكل جوهر مرجعيتها ومحور تميزها واختلافها عن غيرها. لذلك فإن هذا المكون الكبير، هو الأولى بالحماية والصيانة والترشيد. هنا مكمن الخطورة في التهاور أو التصادم الثقافي أو الحضاري. إن اخطر ما يمكن أن تخسره أمة من الأمم هو أن يتهدم بنيانها القيمي الفكري. عندها تصبح الأمة مسخا ونسيا منسيا كأن لم تكن شيئا مذكورا. ينبغي ونحن في عصر العولمة وثورة المعلومات والهجوم الاستهلاكي الواسع أن نهض للحفاظ على هذه المكونات وتأمين وجودها وتفعيلها في السلوك الفردي المؤسسي.

⁵ Leslie, G., Larson, R.F and Gorman, B.L., (1973). Order and Change: Introductory Sociology

ب= المكونات المادية

هي ما ابتدعه الإنسان أو ما اقتبسه من أدوات ومعدات ووسائل وأساليب تعينه في تكيفه مع بيئته الطبيعية وتسهل حياته وترتقي بها. فقد بدأ الإنسان (مبكراً) استخدام الأدوات وصناعتها إلى أن تطور التصنيع وأصبح من سمات المجتمعات المعاصرة خاصة الغربية منها. بل إن التقدم الهائل في التصنيع أحدث ما أسمى بالثورة الصناعية والتي أحدثت تغيرات سلوكية واجتماعية ومادية هائلو في الوجود الإنساني. لكن هذه الثورة الصناعية استصحت الاستغلال والاستعمار واضطهاد الشعوب وتسخيرها لمصلحة الرأسمالية الصناعية. كما أنها في عمرها القصير نسبياً في مسير التاريخ الإنساني قد أفدت وأساءت إلى البيئة الطبيعية، واستترفتها بشكل كبير لمصلحة فئة قليلة مهن المجتمعات الصناعية. فظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس الذين تمثلت لهم البيئة الطبيعية عدوا ينبغي قهه واذلاله واستغلاله.

إن الجانب المادي من أي ثقافة مرتبط الجانب المعنوي، بل هو تابع له. فإذا كانت العلوم السياسية هي أفكار ونظريات ومعرفة فإن التكنولوجيا هي التطبيق الواقعي لهذه الأفكار أو المعارف. إن أي آلة نستخدمها هي مركب من أدوات وأفكار. فالتكنولوجيا (التقانة) هي العملية التي يتم بها نقل العلمية الأساسية إلى أساليب وأدوات وآلات أو أجهزة. من هنا نلاحظ أمرين الأول قد يكون في التكنولوجيا نوع من الحياد، لكن حقيقتها تعبير عن قيم وأفكار وأساليب حياة اثقافة التي أنتجتها. والثاني، إن أصحاب التكنولوجيا ومطوروها يصدرون الجانب المادي الآلي منها وليس الأفكار أو الأسرار التكنولوجية. أي أنهم يصدرون للاستهلاك لا للتمكين العلمي أو المعرفي أو لإفادة الطرف الآخر. هذا البعد الاستهلاكي الاستباعي في نقل التكنولوجيا هو المعضلة التي تحاول الدول النامية تجاوزها. لكن يبدو أنه من غير المعقول أن تهب الدول الصناعية خلاصة جهودها وبحوثها العلمية، وإبداعاتها، وإختراعاتها لغيرها. فإطمع أحد أن يحصل على تكنولوجيا (تقانة) حقيقية تمكنه من اللحاق بركب الدول الصناعية، إذا انتقلت مصانع أو آلات فإنها لمنفعة مصدريها الذين يريدون التخلص من التكنولوجيا الملوثة أو المرهقة للإنسان الرأسمالي. فينقلون صناعاتهم التقليدية إلى دول العالم الثالث لتنتج فيها البضائع وتعود منتجات جاهزة ونظيفة، خلفت التلوث والاستغلال وراءها، بكلفة قليلة، تحقق لأصحابها أرباحاً مجزية مقابل أجور ضئيلة تدفع للعمال المحليين، أو هاماً وطنية بدخول عصر التصنيع.

بعد هذا التعريف الموجز لمكونات الثقافة المعنوية والمادية نتناول عددا من القضايا والعمليات الثقافية، ذات الصلة بالعمولة وبما يجري فيها من تواصلات إيجابية أو سلبية بين مختلف الثقافات.

قضايا ثقافة

نتناول في هذا القسم عددا من القضايا المرتبطة بالحركة الداخلية للثقافة. أي القضايا المرتبطة بعمليات تفاعل ثقافي داخلي. ونتناول كذلك عددا من القضايا المرتبطة بالتفاعلات بين الثقافات المختلفة. إن أي ثقافة هي في حركة نماء وتطور وتغير مستمرة. فالكسب الإنساني متصل ومتواصل داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات. هذا الكسب سواء كان على شكل أفكار جديدة، أو تكنولوجيا وأدوات أو أساليب جديدة فإنه يستلزم حصول تغيرات وتحولات سلوكية موائمة. قد يحصل أحيانا نوع من الخلل في عملية التفاعل الثقافي في حالة أن يكون أحد أطراف التفاعل ثقافة طاغية مهيمنة، حيث تضطرب الحركة الداخلية للثقافة، فتتجافى مكوناتها وربما تتناقض ويختل الاتساق بينها. هذا ما ينبغي الالتفات إليه خاصة في ظروف العمولة الطاغية ثقافيا واجتماعيا واقتصاديا.

أ- الثقافة، الشخصية والهوية:

إذا كانت الثقافة هي مجمل الكسب الإنساني لمجموعة بشرية ما، فإن انعكاس هذه الثقافة على الأفراد، وتحليلهم بها وتمثيلهم قمها ومعاييرها هي يطلق عليه "الشخصية" رغم وجود خلافات بين المختصين (النفسيين والاجتماعيين) حول مفهوم الشخصية أو الذات أو النفس إلا أنه يمكن تعريف الشخصية على لأهل "نماذج الاتجاهات والحاجات والخصائص والسلوكيات العائدة لشخص ما".⁶

الشخصية ما يمكن تعريفه وتعميمه على شخص يخر. ففي حين يشير مصطلح الشخصية إلى الآخر يشير مفهوم النفس إلى الذات أو ألانا. أي أننا حين نتحدث عن الآخر والآخرين نميل إلى استخدام مصطلح الشخصية وحين الحدس عن انفسنا فإننا نتحدث عن الذات (أو الهوية إن كان الحديث مجتمعا أو جماعيا). الشخصية إذن هي كسب الأفراد وجودهم الاجتماعي وهي ما يريد أي

⁶ Scafer, R.T and Lamm, R.P. (1996). Sociology. NY: McGraw- Hill INC, P608

مجتمع أن تحقيقه في أعضائه. ليكونوا كما تريد وتزودهم بالقيم والأعراف والسلوكيات التي تجعلهم مواطنين صالحين.

والعملية التي يتم بها التطبيع الثقافي الاجتماعي للأفراد، تسمى عملية التنشئة الاجتماعية. وهي العملية التي يتم بها بالدرجة الأولى غرس عناصر الثقافة المعنوية في عقل ونفس أعضاء المجتمع. وفيها تدريب وتعليم لهم ليصطبغوا بسمات وخصائص ثقافة مجتمعهم أو ليكتسبوا مهارات وقدرات تمكنهم من مقابلة متطلبات الحياة الاجتماعية.

التنشئة الاجتماعية بكافة فعاليتها هي عملية داخلية تتم في محيط الثقافة الواحدة. وتتم بأساليب شتى في غالبها طوعية سلمية، مستمرة، متجددة، تفاعلية، فاعلة، وأساسية. أما العولمة فهي في الظاهر عملية تنافسة- تجاوزية قسرية إلى حد ما تفرض أساليب وأنماط وقيم وأفكار الثقافة الغربية الطاغية على باقي الثقافات الإنسانية تبعاً لقوتها وتأثيرها النسبي. التخوف المشروع هو من العولمة الثقافية وما يمكن أن تفعله في إفساد وتشويه عناصر الثقافة المحلية وما يؤديه ذلك إلى شخصيات الأفراد، وشواش هوية المجتمع.

ب- الاتساق الثقافي:

إن الثقافة كما المحنا هي ببيان " معقد من العقائد والقيم والأفكار والمعايير التي توجه سلوك الأفراد وحياة المجتمعات. " والثقافة الواحدة في جوهرها هي نتاج موجهاتها العليا من عقائد وقيم هي بمثابة محددات عقلية شعورية عريضة للفرد نحو الحياة والعالم والمجتمع ونحو نفسه. كذلك هي أفكار مشتركة بين أعضاء مجتمع حول ما هو صحيح وما هو خطأ، وما هو مرغوب فيه وما هو مرغوب عنه⁷. ومن القيم والعقائد تنبثق المعايير وقواعد السلوك والتنظيم. من ناحية ثانية فإن العقيدة الدينية تحدد علاقة الإنسان بالخالق وهذا يتطلب الرجوع إلى المصادر الموثوقة في تبين كيفية هذه العلاقة. وحيث أن من معاني الإسلام الانقياد والطاعة لمنهج الله الذي ارتضاه للإنسان في جميع مناحي الحياة " العقيدة والعبادة والأخلاق والسلوك والمعاملات، " فإن علاقة هذا الإنسان بالخالق لا تستقيم إلا بالخضوع التام والانقياد والاستسلام في الظاهر والباطن لكل ما أمر الله سبحانه وتعالى به⁸.

⁷ Popeno , D. (1983). Sociology. New Jersey: Prentice-Hall. P.70

ابراهيم، حيدر. (1999). "العولمة وحدل الهوية الثقافية". عالم الفكر، المجلد 28\عدد 2، (أكتوبر، ديسمبر).

الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون. ص.4

⁸ السيد، عزمي وآخرون. (1997). الثقافة الإسلامية: مفهومها، مصادرها، خصائصها ومجالاتها. عمان: دار المناهج للنشر والتوزيع.

الاتساق يتحقق في الثقافة إذا كانت وجهتا الأفراد السلوكية والاعتقادية مستقتان. أي أن تكون كل أركان الثقافة تتجه وجهة واحدة لا تتناشز أو تتناقض. فالثقافة تكون غير متسقة وغير موحدة إذا حصلت اختلافات أو تناقضات بين مكوناتها خاصة اللامادية منها. مثل أن تكون النظم والمعايير متناقضة مع القيم والعقائد. إن التطابق الكلي بين القيم والسلوكيات هو أمر مثال والانحراف أو الخطأ المحدود متوقع. لكن الاشكال الأكبر هو أن تحوي الثقافة عناصر ومكونات متضادة متضاربة. هذا مكن أن يحصل نتيجة التغيرات الاجتماعية الاقتصادية المتسارعة أو الغزو الثقافي الخارجي الذي يتمثل ف عصرنا الحاضر بهذا السيل الجارف من الأنماط القيمية والسلوكية الت تصاحب مظاهر العولمة وتنبثق منها، والتي أصبحت تزاخم المنظومات القيمية والسلوكية للثقافات المحلية.

إن عدم الاتساق الثقافي وتنافر عناصر الثقافة الواحدة هو مدعاة لضعف هذه الثقافة وخفوت قوتها الاخلاقية والاجتماعية، وضعف التزام الأفراد بتعليماتها وتوجيهاتها. هذه الحالة الثقافية السلبية ستنتج شخصيات متناقضة هشة، ضعيفة، فاقدة الثقة بنفسها، ومجتمعها وأمتها. لا أخطر على النشء وجل الشباب من حالة التناشز هذه. كيف ستكون التنشئة الاجتماعية وكيف سيتعلم الابناء ولمن يسمعون ومن يثوقون؟

التناشز الثقافي قد يكون بسبب من غزو ثقافي خارجي قسري دخيل، أو عن طوعية وتأثر طبيعي. والغزو الثقافي كما يراه السيد،⁹ هو قيام مجتمع ما أو حضارة بمحاولة لفرض ثقافتها على مجتمع آخر بنية الاعتداء والسيطرة والهيمنة. فالغزو الثقافي مختلف عن التبادل الثقافي بين مجتمعين، والذي يتم باختيار الطرفين المتناقلين. إن التأثير الثقافي يحدث الآن بشكل طوعي، أو في ظل ظروف تجعل من تقبل العناصر الثقافية الدخيلة أمراً ميسوراً. وذلك تبعاً لحالة الوهن والتراجع الحضاري التي تصيب أمتنا ومجتمعنا، مما جعلها عالية على غيرها في مأكلاها ومشربها وتعليمها، فبقي عليها أن تكون عالية على غيرها في عالم أفكارها وفي قيمها. هذا الوهن العام أدى إلى ضعف سبل التنشئة الاجتماعية وطرق بناء الذات والهوية المستقلة. فضعف انتماء الأفراد لمجتمعهم بضعف وتقهر مشاركتهم في بناء أوطانهم وكذلك بسبب الاحبطات الكثيرة التي يعيشونها. نشير هنا إلى مواطن الخطر والضعف لا لنستمع بذكرها، حيث يستمتع أناس بذكر آلامهم، لكن تنبيهها لخطورة الأمر، واستعدادا له،

⁹ السيد، عزمو آخرون. (1997) الثقافة الإسلامية: مفهوما، مصادرها خصائصها ومجالاتها.

عمان: دار المناهج للنشر والتوزيع ص 18.

وتذكيرا أن هذا الواقع السلي ليس أمرا مقتضيا وقضاء مبرما لا مفر منه، وكن "الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".

ثانيا: العولمة: طبيعتها مظاهرها وتحدياتها

أما ظاهرة العولمة، فلا تزال تحاط بقدر كبير من الغموض وتعدد التفسيرات، واختلاف الإفهام. لا عجب في ذلك فإن مصطلح العولمة يعبر عن منظومة من مظاهر والأحداث العالمية واسعة المدى. فهي تعبير عن ظواهر اجتماعية اقتصادية عالمية لا تزال في طور التشكل والتكوين. لو تبلغ مداها أو حتى لم يتم تصور ما يمكن أن تصل إليه. مع كل هذا الغموض والتعقيد والالهام والمخاوف التي تصاحب ظاهرة العولمة، إلا أن محاولات متعددة لفهمها وتعريفها قد بذلت. فمهما يكن غموضها فلا بد من تكييف حالتها لتوضع في صورة فكرية ذهنية، تعبر عن واقع حقيقي يمكن ملاحظته ودراسته.

يشير مصطلح العولمة إلى حالة أو اتجاه في الشؤون العالمية، حيث تتسارع الاعتمادية بين المجتمعات، وتزايد التبادلات عبر المسافات الشاسعة، وتعدد العوامل المؤثرة على الناس وكيفية رؤيتهم لأنفسهم وللعالم من حولهم، وسيطرة الإعام الجماهيري، وسيطرة الإلكتروني كوسيط تواصل بين البشر. فأصبح مفهوم العالم قرية اليكترونية صغيرة¹⁰. العولمة كما يرى عبد الخالق¹¹ هي في الأساس مفهوم اتصادي قبل أن تكون مفهوما علميا أو سياسيا أو ثقافيا أو اجتماعيا. كما أن أكثر ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن العولمة، هي العولمة الاقتصادية. ويرى حجازي¹² أن العولمة هي العملية التي يتم مقتضاها الغاء الحواجز بين الدول والشعوب. فتنتقل فيها المجتمعات من حالة الفرقة والتجزؤ إلى حالة الاقتراب والتوحد ومن حالة الصراع إلى حالة التوافق ومن حالة التباين والتمايز إلى حالة التجانس والتماثل. فيتشكل وعي عالمي وقيم موحدة تقوم على موانيق إنسانية عامة.

¹⁰ Siddiqui, Dilnawaz. (1998). Information Technology and Globalization: Ruination Vs Ripples, "AJISS, 15 (Fall) 45:79.

¹¹ عبد الله، عبد تلخالق (1999) "العولمة: جذوها وفروعها وكيفية التعامل معها". عالم الفكر، المجلد 28، عدد 2، (أكتوبر ديسمبر). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون.

¹² حجازي، احمد، مجدي. (1999) "العولمة وهميش الثقافة الوطنية: رؤية نقدية من العالم الثالث". عالم الفكر، المجلد 28، العدد 2، (أكتوبر، ديسمبر). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون.

العولمة لا تعني العالمية، كما يرى العلواني¹³ (انظر كذلك فائق)¹⁴ بل هي عملية تركز، حيث يعتبر مجتمع ما أو ثقافة ما نفسه، مرطز العالم، والاقبي محيطه وتبعه. فالمرکز هو الوجه والمسيطر، وهو القائد، وما عداه تبع له. هذه المركزية نتاج ايدولوجيات التمييز والفرقة بين الناس، وتصنيفهم تبعاً لمستوى تقدمهم حسب سلم التقدم الغربي. العولمة صورة من المركزية الغربية، فهي تضع الغرب وخاصة أمريكا في مركز العالم، وتضع باقي العالم محيطاً وتاعاً لها. والعاقبة بين المركز والمحيط، إن بدت فيها تشابهات أو تماثلات فهي علاقة هيمنة وسيطرة من قبل المركز. ويرى العلواني، أن ترقية الديمقراطية في العالم، وكذلك اشاعة اقتصاديات السوق، تعكس عملية إعادة تشكيل محيط في صورة المركز. لذلك فإن التجانس الظاهر ما هو إلا انعكاس للمركزية، لا للعالمية.

على مدار التاريخ وجدت صور مختلفة للعولمة، وكان يحركها أربعة قوى عظمى تعمل معا باتساق أو بانفراد. والقوى المحركة هي: الدين، السياسة، الاقتصاد وتكنولوجيا. يرى المزروعى¹⁵ أن مراجعة التاريخ الانساني بحضارته وامراطورياته وثوراته المختلفة ترينا الدور الذي تلعبه هذه القوى في تحريك دول العالم، وتوحيدها بصورة ما. وفي القرون القريبة كانت الثورة الصناعية، وما بعدها، ثم ثورة المعلومات والاتصال، فهد التي سارعت من مد العولمة، مدفوعة نحو الربح والمنفعة الاقتصادية لا نشر الحقيقة.

العولمة إذن ظاهرة ليست جديدة تماماً، فقد سبق وأن، ظهرت اشكال عديدة لها على مر التاريخ الانساني. فهي "نظام قديم في ثوب جديد محكم" كما يرى حجازي¹⁶. فرغم ما يبدو أن العولمة هي دعوة جديدة إلا أنها لا تختلف كثيراً من حيث سياساتها وأهدافها وايدولوجيات الداعين لها عن سياسات التي ميزت البدايات الأولى للنظام الرأسمالي إبان مرحلة الثورة الناعية (1750-1850). يقتبس حجازي في حاشية رقم (6) من تقدم الاقتصادي المصري البارز رمزي زكي للكتاب الألماني المعنون "Globalisierungsfalls Die" فيقول إن العولمة من خلال السياسات الليبرالية الحديثة التي تعتمد عليها، إنما ترسم لنا صورة المستقبل بالعودة للماضي السحيق للرأسمالية. فبعد قرن بلغت فيه الأفكار الاشتراكية والديمقراطية ومبادئ العدالة الاجتماعية مدى عال من الانجازات... تلوح الآن في الأفق حركة مضادة تقتلع كما ما حققته القوى العاملة والطبقات الوسطى من مكتسبات، كل هذه الأمور ليست في الحقيقة إلا عودة للأوضاع نفسها التي ميزت البدايات الأولى

¹³ Al- Alwani, T. (1998). "Editorial:" AJISS, 15 (Fall)

¹⁴ فائق، محمد، (1999) "العولمة: حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية". المستقبل العربي، عدد 245، (تموز) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي.

¹⁵ Mazrui, Ali A. (1998) Globalization: Homogenization or Hegemonization. AJISS, 15 (Fall): 1-14

¹⁶ حجازي، احمد، مجدي. (1999)، مرجع سابق.

لنظام الرأسمالي... وهي الأمور سوف تزداد سوءاً مع السرعة التي تتحرك بها عجالات العولمة المستندة إلى الليبرالية الحديثة.

فالعولمة كما يراها جمهور من الغربيين أنفسهم المهتمين بحقوقهم ومستقبلهم، هي "عولمة للفقر والتفرقة". لذلك نجد في الحركات الاجتماعية الغربية مقاومة عنيفة لسياسات العولمة على الناس، (خاصة على حياتهم الاقتصادية والاجتماعية)، يصيب الجميع في الغرب أو في الشرق وعلى درجات متفاوتة. لكن الرابح الأول من العولمة خاصة في بداياتها هو رأس المال الذي لا يعرف وطناً أو حتى قيماً وأخلاقاً. العولمة إذن عملية، مقصودة في الغالب وموجهة بشكل عميق من قبل حركة اقتصادية السوق والاتفاقيات الدولية المصاحبة لها. فهذا التحرك الاقتصادي تعمل على حمايته منظومة قانونية عالمية ملزمة لكافة دول العالم فتضع قيوداً جديدة، تسهم في إعاقة تقدم الدول النامية، زيادة على ما تنعم به من قيود ذاتية وخارجية.

مظاهر العولمة

مهما يكن من أمر ظاهرة العولمة كمصطلح أو مفهوم يعبر عن ظاهرة اجتماعية عالمية، فإن لها مظاهر بارزة، وأخرى كامنة تعبر في مجموعها عن تلك الظاهرة القديمة المتجددة، ومن أبرزها¹⁷.

- 1- تقريب المسافات الجغرافية وتسهيل الانتقال المادي للبشر والسلع وبتسهيلات متنوعة ومتعددة.
- 2- تسهيل وسائل الاتصال والتواصل الإلكتروني بين الناس بصورة متجددة ومتسارعة.
- 3- بروز ثقافة عالمية كإفراز لقوى العولمة ومظاهرها الكبرى وهي موجهة بالعوامل التالية:
 - أ- ظهور اللغة الإنجليزية كلغة عالمية.
 - ب- ادماج معظم شعوب والمجتمعات في اقتصاد عالمي واحد، ذي أنماط استهلاكية متشابهة وتقسيم عالمي جديد للعمل.
 - ج- التوجه العالمي نحو العلم والتكنولوجيا.
 - د- الظهور التدريجي لنظام أخلاقي قيمى عالمي.

¹⁷ Nyang, Sulayman. (1998). Conceptualizing Globalization, AJIsS, 15 (FALL): Also Mazrui, Ibid and Siddiqui, Ibid.

- 4- تجانس ومماثلة المجتمعات الإنسانية الذي ينتج من تبني مفردات ومفاهيم ونتائج العلم والتقانة الغربية ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.
- 5- الحرب الشاملة وإمكانية الدمار وعدم وجود منتصر مما يغلب الخوف ويدعم التوجه نحو العمل لسلام عالمي ونزع السلاح وتقليل مصادره.

قضايا العولمة وتحدياتها:

إن مظاهر العولمة تمثل قضايا واشكاليات ذات حدين. حيث تؤدي إلى زيادة نفوذ قوى العولمة ومن جهة أخرى فإنها تضعف من مقدرات وعناصر قوة البلدان الأخرى مستوردة مظاهر ومنتجات العولمة. ومن هذه المظاهر \التحديات:

الهيمنة والتجانس:

إن من أبرز مظاهر العولمة تناوّلها المفكرون والكتاب موضوع التجانس¹⁸. إن الارتقاء بالثقافات إلى طور العالمي سيسمح ب بروز مفاهيم وقيم ومواقف وسلوكيات إنسانية مشتركة أو عابرة لكل المناطق الحضارية الثقافية. هذا التجانس الظاهري في (الطعام واللباس والعادات والعمل) هو إفراز للحضارة المادية ومنتجاتها ونظمها وهي تؤدي وظيفة للمنجين باصطناع أذواق، أو نظم أو أساليب تسوق وتوزيع تخدم تدفق السلع وتضمن الربح الوفير للمنتجين¹⁹.

ويرى المزروعي أن التجانس، يحمل في جوهره هيمنة ثقافة الغرب الرأسمالي بكافة عناصرها وايدولوجياتها المادية الفردية. فالتجانس ليس نتاج تشارك أو تراض بين البشر أو نتاج قيم مشتركة وتآلفات، لكنه نتاج حركة السوق ومظاهر عولمة الاقتصاد ورأس المال وتوافق قيمه مع حركته. الرأسمالية بطبيعتها الاستغلالية النفعية تصنع الرغبات والغرائز فهي تصنع الإنسان ذي البعد الواحد. داء الرأسمالية هذا يصيب الإنسان أينما كان سواء كان في الغرب أو في الشرق.

¹⁸ عبد الله غنيد الخالقي. (1999). "العولمة جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها". عالم الفكر، المجلد 28 \ عدد 2، (أكتوبر، ديسمبر). الكويت : المجلس

الوطني للثقافة والفنون و Mazrui, Ali A. opcit

¹⁹ Mazrui, Ali A. opcit

إن هذا التجانس المصطنع هو عملية إحلال ثقافي وإزاحة قيمة لصالح قيم وثقافة العولمة. فزيادة مساحة التجانس ذي الأصل الدخيل هو على حساب التنوع الثقافي أو الخصوصية الثقافية للمجتمعات الإنسانية. فإن تكن هذه المظاهر الثقافية الاجتماعية مفروضة رغبا أو رهبا فإنها لا تعبر عن تشارك حقيقي بل عملية طمس لعناصر ثقافية محلية مفسحة المجال لعناصر ثقافة الاستهلاك والمادية الفردية لأن تتمكن من أرض ومجتمعات جديدة.

الدولة والمجتمع والسيادة:

من تحديات العولمة المتوقعة إزالة أو تهميش الحدود السياسية للدول وكذلك إضعاف الدور الداخلي للدولة في التوجيه والإعلام والاقتصاد والتنشئة وتقديم الخدمات الاجتماعية والصحة. هنا تخوف مشروع على السيادة الوطنية فيصبح التأثير الوطني والدولي هو لرأس المال، وما يتمثل به من شركات عملاقة متعددة الجنسيات أو تكتلات ثقافية دولية هائلة. إن الأهمية الاجتماعية للدول تتناسب ودورها الأمني والاقتصادي والاجتماعي وما تحققة من رفاه واستقرار وأمن لمواطنيها. وكذلك ما تتيحه لمواطنيها من فرص متكافئة وعادلة تيسر لهم سبل تحقيق طموحاتهم ورغباتهم المشروعة، وأداء واجباتهم تجاه مجتمعهم ومواطنيهم. إن أي خلل في هذا الترتيب المجتمعي بين الدولة والأفراد ومؤسسات المجتمع قد يؤدي إلى اهتزاز الثقة المتبادلة أو إلى ضعف الترابط بين هذه الأطراف.

على أنه إذا تجاوزنا هذا الجانب السلبي من العولمة فيمكن أن نرى جانبا إيجابيا لهذا المترع العولمي نحو تضيق نطاق عمل الحكومة على وجه التحديد وزيادة اتساع باقي مؤسسات المجتمع. إن الدولة (أو النظام السياسي) هو أحد أركان بناء أي مجتمع. وللنظام السياسي واجبات أساسية وجد لأجلها وعلى قمته حفظ الأمن وتأمين الاستقرار والسلامة وكذلك الإشراف والتوجيه لباقي النظم الاجتماعية. لقد كان نطاق الدولة يتسع ويضيق تبعا لأيديولوجيات التنظيم السياسي والاجتماعي السائدة. فدول كان دورها محدودا، ودول كان دورها وتأثيرها واسعا وشاملا إلى درجة تجدد للنماذج ماذا يلبسون وماذا يعملون وكم ينجبون.

لا ضير من أن تخصص النظم السياسية أو الدول بوظائفها الجوهرية من (حفظ الأمن والسلام والسيادة المحلية وحماية المجتمع) على أن تتيح مساحة أكبر لمؤسسات وقوى المجتمع المدني لتؤدي دورها في البناء والإصلاح الاجتماعي. إن اتساع سيادة الدولة وتحملها أعباء كثيرة وعدم قدرتها على الإيفاء بهذه الأحمال فيه إضعاف لفعالية الدولة وتعطيل لباقي عناصر المجتمع واتكائها على الدولة. هذا

يمكن أن يحصل للفئات التي تركز على مساعدة الدولة وتقع بعيش الحد الأدنى دون نزوع وتوثب لآفاق أعلى في خدمة الذات أو المجتمع.

إذا كانت اعولمة تدعو إلى اتساع رقعة المجتمع ومؤسساته وأن يجري تفعيل أكبر لقوى المجتمع غير السياسية، خاصة تلك التي تقدم خدمات تعليمية أو اجتماعية أو ارشادية أو اقتصادية. أكاد ازعم أن العولمة ستؤدي إلى زيادة الدور المحلي للمجتمعات فكلما زادت وتعملت القضايا والمشكلات كانت الحلول المحلية بشكل أكبر.

فالحلول لا تكون إلا محلية بدرجة الأولى. لا ضير في ازدياد فعالية عناصر المجتمع قد يكون هذا في التوازن بين قوى المجتمع المتنوعة فلا تطغى طبقة أو فئة على أخرى. فالتقطعات المتعددة للبنى الاجتماعية المتنوعة تصنع تيقظا وتعددا للمصالح والمنافع والقيم يجعل من المحاسبة والمراقبة المتبادلة أمرا طبيعيا.

كذلك ربما أدى تخصص الدولة في أدوارها الرئيسة إلى افساح المجال أمام الدول للدخول في علاقات وتشاركات تؤدي إلى تنسيق وتوحد افضل خاصة بين الدول ذات القسط المشترك من المقومات الثقافية مثل دول العالم العربي. فالمجتمعات العربية الإسلامية التي تستمد من الثقافة الإسلامية، تتشابه وتلتقي فيها مؤسسات المجتمع المدني مما يحفز يشجع الدول أن تنهج سبيل التلاقي والتقارب السياسي منسقة مواقفها وفعالها العالمي الذي لا مفر منه في هذا العال الزاخر بالتكنلات الاقتصادية والسياسية. ربما كان من الأجدى والأنفع لمشاريع الوحدة العربية أن تبدأ من تلاقي وتقارب مؤسسات المجتمع المدني. فحج يكون من أسباب إخفاق مشاريع الوحدة العربية أنها بدأت بالعنصر الأصعب "التوحد السياسي" ولم تبدأ من الجانب المجتمعي. بهذا كان التضاد السياسي مبعثا لتخالف وتدابير مجتمعي. فلم تتحقق آمال الوحدة ولم ترسخ بشكل مجتمعي مؤسسي. إن الموحد هو أساس الوحدة السياسية. لتتذكر أن عالما أوروبا قام من أنقاض الحرب والدمار وبدأ من مصنع حديد وصلب مشترك بين العدوتين ألمانيا وفرنسا. فأدى هذا التشارك الصناعي وبخطوات متدرجة إلى وحدة أوروبية اقتصادية وبشرية تتجه بقوة نحو الوحدة السياسية. ما كانت هذه الوحدة لتكون لولا عمليات بناء أسسها المكيئة وركائزها القوية في الاقتصاد والمؤسسات والنظم والقناعات.

تحدي الذات والهوية:

إن الهوية هي انعكاس ثقافة المجتمع على شخصيات الأفراد ورؤيتهم لأنفسهم. والهوية بالنسبة للمجتمع هي المظهر العام للسلوك والأفكار التي تميزه عن غيره من المجتمعات. الهوية كما يراها الدوري²⁰ هي ما يشخ الذات ويميزها، ويرى أن الإسلام كان محورياً في تكوين الأمة والثقافة العربية وتحديد هويتها فالإسلام رسخ العربية ووسعها أفقا وثقافة وكان دوره كبيراً في أن تكون العربية قاعدة العروبة. فالهوية تبني وتنشأ على صورة الثقافة بمعناها المجتمعي وما يوجهها من قيم وأعراف وعقائد وسلوكيات. ويكاد يكون موضوع تحدي العولمة للهوية والذات من أبرز ما يجمع عليه دارسو العولمة وناقدها²¹.

يرى إبراهيم²² أنه قد "ارتبط سؤال الهوية بعملية العولمة باعتباره القضية المحورية والذي يعبر عن التحدي الحضاري الحقيقي الذي يشهده العالم العربي والإسلامي مع نهاية الألفية الثانية تكوينات الهوية هذه من قيم الإسلام وسلوكيته ولغته هي محاور تتعرض للهجوم من قبل قوى العولمة كما مر سابقاً. إن عولمة اللغة الإنجليزية وإشاعة قيم المادية تشويه لصورة الهوية الشخصية العربية الإسلامية الأصلية.

من عمق الغرب يقدر خان (Khan)²³ تحليلات عميقة للهوية الإسلامية وعناصر بنائها وتكويناتها الداخلية والخارجية، وينبئ كيف أن قوى العولمة تؤدي إلى تشويه البنية الجوهرية للهوية. كما يؤكد خان²⁴ أن العولمة ليست تلاقي ثقافات أو سياسات أو اقتصاديات لكنها إعادة تشكيل لمختلف البنى المحلية لتطويعها لرأس المال العالمي وحاجاته الثقافية. ويحذر مقتدر خان قائلاً أنه "إذا سمح المسلمون لغيرهم بتشكيل قيمهم وهوتهم فإنهم سينتهون من الفعل لمصلحتهم الخاصة. إذا نجح الآخرون في تشكيل قيم وهوية المسلمين فستكون سلوكيات المسلمين وتصرفاتهم تصب في مصلحة المؤثرين وستحدث تأثيرات عظيمة للخطر للمسلمين أنفسهم". يلمح خان في تحليله هنا إلى فهم نفسي - اجتماعي للذات والهوية باعتبارها موجهاً للسلوك والفعل. فإذا اختل تكوين الهوية (الذات) واختل تركيب القيم وفقدت المعايير اتساقها الداخلي وتسللت في أوصالها قيم دخيلة، فإن مجمل شخصية الفرد (والمجتمع) سوف تختل. هذا الاختلال وعدم التناغم في الشخصية والهوية سوف يؤدي إلى اعتلال سلوكي يؤدي إلى انفصام في شخصية المجتمع وأفراده.

²⁰ الدوري، عبد العزيز. (1999). "الهوية الثقافية العربية والتحديات". المستقبل العربي. العدد 248 (نشرين أول). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

²¹ أنظر مثلاً: بلقزيز، عبد الإله (1998). العولمة والهوية الثقافية: "عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة"، المستقبل العربي، العدد 29. آذار. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. والجاربي، محمد عابد (1993، آب). "الثقافة العربية والاستقلال الثقافي". المستقبل العربي العدد 174. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

²² إبراهيم، حيدر. (1999). "العولمة وجدل الهوية الثقافية". عالم الفكر، المجلد 28، عدد 2، (أكتوبر، ديسمبر). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون.

²³ Khan, Mugtader, M.A (1998). Constructing Identity in Glocal politics, AJISS 15 (Fall):81.

²⁴ Khan Mugtader, Ibid

للهوة حسب الجابري²⁵ ثلاث مستويات هي الهوية الفردية والهوية المجتمعية والهوية الوطنية (أو القومية). والعلاقة بين هذه المستويات متغيرة بحسب الظروف والأحوال وتحدد أساساً بنوع "الآخر" الذي تتعامل معه. ويرى الجابري أن ثقافة الاختراق تقوم على جملة أوهام هدفها "التطبيع" مع الهيمنة وتكريس الاستتباع الحضاري. ومع هذا التطبيع والهيمنة والاستسلام لعملية الاستتباع الحضاري يأتي فقدان الشعور بالتمتع لوطن أو أمة أو دولة. بالتالي إفراغ الهوية الثقافية من كل محتوى. من جانب آخر يرى الجابري²⁶ أن العولمة تؤدي إلى تكريس الثنائيات والانشطار في الهوية الثقافية العربية. تلك الثنائيات وليدة عهد التفهقر وعهد التصارع في الغرب. فصدمة العولمة تؤدي ارتداد إلى الذات بدافع الحرص على الوجود، فيحصل إما انكفاء أو ذوبان أو صراع بين ثنائيات المادي والروحي، أو التراث والمعاصرة وما إلى ذلك من تناقضات في البنية الفكرية الثقافية لهذه الأمة. لهذا يؤكد الجابري أن حاجتنا إلى الدفاع عن هويتنا الثقافية بمستوياتها الثلاثة لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر العلم والتقانة وفي مقدمتها العقلانية والديمقراطية. أبو ربيع²⁷ يدعو المسلمين وهم يواجهون العولمة إلى أن يستحسنوا أخلاق الإسلام في الاجتماع والمال والاقتصاد وذلك لمحاربة الميول المادية الاستيعابية التشويهية للعولمة. ويؤكد أن من الأهمية إحياء شعور (الأمة) التي تواجه هجمات الفردية والتي أصبحت قاعدة يومية في المجتمعات الرأسمالية وتوابعها.

إن خطورة العولمة الثقافية تصبح أكبر إذا صح زعم Waters في كتابه الصادر سنة (1995) حول العولمة والذي عرضه Pennel²⁸ حيث يقوم ووترز "في عالم معولم حقاً سوف تسود ثقافة واحدة فقط ولن يوجد ناء حكومة مركزي". ويرى ووترز أن العوامل الثقافية قابلة للعولمة، وأن عولمة المجالات الاقتصادية والسياسية تعتمد بشكل كلي على مستوى الذي تتساق فيه هذه الأمور. بمعنى آخر أن يصبح السلوك الاقتصادي والسياسي سلوكاً رمزياً مدججاً في ثقافة المجتمعات. من هنا يرى المدقق في اتفاقيات الشراكة المتوسطة وغيرها التأكيد والحرص الشديد على إحداث تغيرات قيمية ثقافية واتجاهات سلوكية مناسبة، لإنسان جديد يتسق وقيم ومطلوبات الشراكة الاقتصادية. فالعولمة إذن تصنع إنسانها على عينها وتصبغه بصبغتها.

²⁵ الجابري، محمد عابد. (1993، آب). "الثقافة العربية والاستقلال الثقافي". المستقبل العربي عدد: 174. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية

²⁶ المرجع السابق

²⁷ Abu- Rabi, Ibrahim (1998). Globalization: A Contemporary Response, AJISS, 15 (Fall): 15-44.

²⁸ Pennel, John, A. (1998). Globalization: Myth pr Reality? AJISS, 13 (Fall): 107- 117.

خلاصة الأمر إن الهوية هي من أهم أركان بناء شخصية الأمة وعناصر تميزها بل وحياتها واستمرارها. وهي أولى بالعناية والحماية في مواجهة العولمة ومظاهرها التي تستهدف الهوية فتفككها وربما تشوهها.

العولمة وكشف العلل:

ستساهم مجريات وفعاليات العولمة خاصة الاقتصادية منها بالكشف وإبراز مزيد من العيوب والعلل الموجودة في البنية السلوكية والقيمية للمجتمعات خاصة المتخلفة منها، والتي لا تزال فب موقع اليد السفلى. لذلك من المتوقع أن تستبين سبيل الساكن من يتبعون الأصول الثابتة وتستبين القيم وسلوكيات الجديرة بالبقاء وتلك المرشحة للانتهاء. سوف ينتج تمايز بين الراسخ والمتغير في ثقافات وعادات الشعوب. لا بد من إزالة الأحمال الزائدة على جوهر ثقافتنا وحضارتنا الإسلامية خاصة تلك النتائج التي تكسر كسب العرب والمسلمين، في فترات زمنية ذات خصوصية، بالذات تلك المرتبطة بالعادات وتقاليد وأعراف متعلقة بزمان ومكان معينين وليس بالغقيدة وجوهر الرسالة. لا بد كذلك من تنقية سلم القيم الاجتماعية والسلوكية وإبقاء واستيحاء قيم الإيجابية والانجازية واليد العليا والتسابق بالخيرات والطهارة الفردية والمجتمعية وقيم وسلوكيات التعاضد والتراحم والبنیان والمرصوص.

ثالثا: الاستجابة:

ما سبق هو تحليل وتوصيف لظاهرتين اجتماعيتين أساسيتين هما الثقافة والعولمة. وبعد بيان طبيعة كل منهما ومظاهرها وما تشكله إحداها (العولمة) للأخرى (الثقافة) من تحديات وإشكاليات. لا بد من كلمة ختام حول أوجه الاستجابة والرد الواعي على هذه التحديات وكذلك إزالة للأوهام التي تعلق بكل من المفهومين واعلاقة بينهما. فيما يتبع ملاحظات تسهم في بناء استراتيجية الاستجابة الفاعلة، وتكون الاستجابة على مستويين هما:

المستوى الفكري:

1. الثقة بالنفس: القاعدة الآمنة

ربما يجب أن تكون هذه هي النقطة الأولى والأولى بالعناية. فالانطلاق من ثقة عميقة بالنفس تشكل قاعدة آمنة مستقرة تسمح بالتفاعل مع الآخرين. لن نكون منصفين ولا فاعلين إذا انطلقنا في تحليلنا وعملنا من اضعف عناصر قوة امتنا مقابل أقوى عناصر العولمة. فمقابلة قوة العولمة بضعف أمتنا فيه إحاط وكبت لعوامل الاندفاع والاستجابة الفاعلة. من الأفضل أن نلتمس في هذا الخضم اللحي من التحديات بوادر الأمل وبراعم القوة والمنعة التي تكمن في امتنا ومكوناتها الفاعلة ومن جانب آخر يحسن كذلك تعرف إيجابيات العولمة ومحاولة تعظيم أثرها بالتفاعل الإيجابي معها وحسن استثمارها. أن نطلق في مواجهتنا للتحديات من مكان القوة وعناصرها في امتنا أفضل كثيرا من دوام اجترار الماسي والتغني بالآلام وحوالك الأيام.

لا بد من استنهاض وسائل الحصانة الذاتية وتفعيل سبل التنشئة والتربية الوطنية الإسلامية وغرس القيم وتمكن الانتماء من نفوس وغقول الأجيال الجديدة . لا بد من إعطاء الجيل الجديد ما يبني شخصيته ويحصن سلوكه ويرفع ثقته بنفسه ويشد عزيمته.

2. إبراز عالمية الإسلام وإنسانيته

الإسلام خاتم الأديان جاء رحمة للعالمين يهديهم سبل السلام ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم. لذا ينبغي على المسلمين إحياء فهمهم لعالمية الإسلام وتوجهاته الإنسانية ونقلها إلى عالم الواقع تحقيقا للعدل ونشرا لمكارم الأخلاق وحماية للمستضعفين، ومساعدة للفقراء والمساكين الذي يعج بهم العالم ويتزايدون بكثرة بفضل اقتصاديات العولمة. إن الإسلام جاء للناس كافة الذين خلقوا من نفس واحدة فأصبحوا شعوب وقبائل لتتعارف وتتلاقى. هذه القيم والتعاليم الإسلامية العالمية يلزم تجديده الإيمان بها ونشرها على العالمين لتكون إسهاما إسلاميا في هذا العالم، وكذلك تحقيقا لواجب البلاغ على الناس فإن لم يكن الإسلام للناس كافة فلماذا البلاغ المبين مطلوب من المسلمين.

3. استحياء التراث الناهض

إن في التراث زحما ثقافيا ونتاجا عظيما لحضارة إسلامية عريقة، فيها تجربة إنسانية في العالمية الحميمة، حيث تشاركت شعوب متعددة في اصطناع حضارة يسهم فيها المسلم وغير المسلم حضارة احتواء لا إقصاء، عدالة لا استغلال، أمن لا خوف. إن التراث وخاصة النافع منه يشكل دافعا قويا للأجيال الجديدة ويعطيها عمقا وأصالة في عقب التاريخ ويسمح لها بالمتداد في أفق الحاضر،

واستشراف المستقبل. يدخل أيضاً في عملية استحياء التراث استنهاض الإسهام الإسلامي في بناء الحضارة الغربية المعاصرة. فالإسلام وحضارته كان لهما دور محوري في صعود الحضارة الغربية، يعترف به المنصفون ويتغاضى عنه المحفون. لكن البحث العلمي المعمق يبين مدى الدين العظيم الذي تدين به الحضارة الغربية للإسلام وحضارته وشعوبه. لا بد الاعتراف بهذا الإسهام حيث فوق أنه يحقق الإنصاف، إلا أنه كذلك يبين أن الحضارات الإنسانية لا تقوم وحدها فهي نتاج جهود البشرية جمعاء وليس شعباً واحداً وإن كانت الغلبة أحياناً لشعب أو أمة واحدة.

4. تحديد منهجي للعلاقة مع الغرب

إن تحدي العولمة ليس بدعاً من التحديات فلقد سبق وأن واجهت امتنا مثل هذه التحديات والأخطار الحقيقية. هذا التحدي ما هو إلا امتداد لتحدي العلاقة مع الغرب الرأسمالي الصناعي، ومظاهر العولمة ومخاطرها ما هي إلا تطوير وتوسيع لمظاهر حضارة الغرب وأطماعه الاستعمارية الاستلابية. الجديد في الأمر هو تسارع هذا المد الزاحف وتسليحه بثورة المعلومات وتقانتها المتجددة التي تسمح له بنشر أفكاره وقيمه بسهولة ويسر. كذلك فهي معززة بشريعة قانونية دولية. إن تحديد طبيعة العلاقة مع الغرب بثقافته وفكره وتقائنه وسياسته من أولى المهام التي لا بد من الحسم فيها. لا يتسع المجال هنا للتفصيل أكثر في توصيف علاقة سليمة بين الطرفين إن أمكن بناء مثل هذه العلاقة بين طرفين غير متكافئين.²⁹

5. إدراك التنوع الثقافي والترحيب به وحسن إدارته

إن التنوع الثقافي بمعناه الاجتماعي الشامل هو حقيقة إنسانية دائمة دوام الوجود الإنساني ولو شاء (جل جلاله) لجعل الناس أمة واحدة ولكن خلقهم من نفس واحدة وجعلهم شعوباً وقبائل لتعارف أي لتتواصل وتتجاوز وتتعايش ولا لتقاتل وتتحارب وتتصارع. فإدراك الاختلاف والتنوع الثقافي والفكري والمذهبي هو من ضرورات التعايش الاجتماعي ومن دواعي قوة المجتمع الإنساني. التنوع إيجابي وينبغي النظر إليه كذلك لا على أنه أمر سلبى أو غير طبيعى. إن إدراك التنوع والاختلاف

²⁹ Aminrazwi, M. (1996) > Medieval Philosophical Discourse and Muslim- Christian Dialogue, The American Journal of Islamic Social Sciences, (AJISS) Vo. 13 (Fall) No. 3: 382-388, Braibanti, Ralph. (1999). Islam and the West: Common Cause or clash? AJISS, 16 (Spring): 1-40, Nasr, Sayyed Hossein. (1996). Islam and the West: Yesterday and Today, AJISS Vol. 13 (winter) No. 4: 551-562 and Yamani, Mohammed, A. (1997). Islam and the West: The Need for Mutual Understanding, (AJISS) 14 (Spring): 87-98.

تلتزم منهجية في الفهم والتعامل والإدارة فلا يكفي أن ندرك الاختلاف ولكن أن نضع له منهجية وسبل تعامل منسقة مع مرجعيتنا العقائدية والقيمية ومحققة لمصالحنا الوطنية والقومية.

المستوى العملي:

6. تعميق وتأسيس العمل الاجتماعي المحلي ومن ثم العالمي

ينبغي حين الاستجابة للتطورات المتغيرة متعددة الجنسيات والحدود أن لا نغفل عن العمل الاجتماعي المحلي بالدرجة الأولى. إن حركة العولمة تصلحها حركة عمل اجتماعي محلي. إن زيادة ملامح ومظاهر العولمة تقتضي العما المحلي المحكم. فإذا كانت المشكلات والتحديات عالمية فإن حلولها ستكون محلية في النهاية. بهذا لا بد من تفعيل وزيادة فعالية الموارد والمصادر المحلية البشرية والمادية، كذلك تمكين قوى المجتمع المحلي لتأخذ دورها في الإسهام في حل مشاكلها وتحسين أدائها بمشاركة حقيقية فاعلة لا صورة شكلية.

7. الإسهام الإيجابي في مسيرة الحضارة الإنسانية

لا يمكن الاستمرار في حالة الإعالة على منتجات الحضارة الغربية وغيرها والاكتفاء باستهلاكها ونقد قيمها وأفكارها. هذه التبعة الاستهلاكية والعجز الحضاري ينبغي توقيفهما أو أضعف الإيمان أن تشرع امتنا بتقديم إسهامات معتبرة في حضارة اليوم. على المسلمين والعرب أن يبادروا بالإسهام الحضاري الحقيقي واستحياء علوم الإيمان الكونية الطبيعية التي تزيد من فاعلية تحقق الاستخلاف وعمارة الأرض. لا بد أيضا من انتهاز فقه تفاعلي فوق محلي يتجاوز ويتفاعل مع مظاهر العولمة وتشكلاتها العالمية، ولاوجه نحو فقه مجتمعي عام وفقه سياسات اجتماعية وفقه الظاهر الاجتماعي الكبرى من ثقافات وأجناس وتكتلات سياسية.

هذا الفقه الأكبر المرغوب ليس قانونا أو قيودا على حرية التفكير وليس تضيقا لمساحة المباح الشاسعة، لكنه انطلاق في هذه الساحة فهما لها وتوسيعا لإمكانياتها. الفقه الفردي والقانوني العدي هما محددات ومنظمات للسلوك، فقه الكون أو الفقه الأكبر هو إطلاق شغف التفكير والتفكير في هذا الكون الطبيعي الاجتماعي بضوابط بسيطة - لا تفكر في ذات الله (جل جلاله) "وتفكروا فس آلاءه وآياته". لا بد من ترجمة قيم الإسلام إلى مبادئ ونظم وسلوكيات ومهارات ونماذج عمل وإنجاز. لا

بد من الانتقال من الحديث عن المبادئ إلى الحديث في الكيفيات والبرامج الفاعلة، ممكنة التنفيذ متقنة الأداء.

8. العمل المشترك والائتمار مع قوى الخير في العالم

إن مخاطر العولمة ومظالم الاستغلال وسلبيات تهميش ملايين البشر لصالح قلة من ذوي المال والثروة تصيب جميع البشر أو أكثرهم. هناك كثير من أبناء الغرب خضوا لمقاومة الظلم والاستغلال، فيحسن الالتقاء بهم ومع كل من يقاوم التزعات المادية والاستغلالية، فمعاناة البشر واحدة. إن من عالمية الإسلام وإنسانيته العمل لصالح البشر كل البشر وليس فقط للمسلمين وإلا فكيف يكون الإسلام رحمة للعالمين ونصرة للمستضعفين.

الفهم المقاصدي: "ضرب المرأة وسيلة لحل
الخلافات الزوجية: رؤية منهجية

عبد الحميد أحمد أبو سليمان*

في إطار منهجية التعامل المباشر مع آي القرآن الكريم، دراسة وتأملًا وتدبرًا ومقارنةً وفهمًا، وفي إطار منهجية رد جزئيات الشريعة إلى كلياتها، ورد الوسائل إلى المقاصد والغايات، يأتي هذا البحث الاجتهادي معالجاً إحدى القضايا الساخنة في فقه العلاقات الأسرية، ليقدم نموذجاً منهجياً للتعامل مع الكتاب والسنة والفقه والتراث، متفقاً ومختلفاً مع اجتهادات سابقة تراكمت عبر الزمن، واختلطت بها ثقافات وتقاليد وملابسات الزمان والمكان، الأمر الذي تحرص المجلة على طرحه على العقل المسلم المعاصر، بغية تحريك طاقاته وإمكاناته في النظر والتدبر والحوار الموضوعي البناء.

التحرير

يواجه النافحون عن الإسلام والمدافعون عن حقوق الإنسان فيه حيرة في قضية حق الزوج ضرب زوجته الناشز النفور المستعصية عليه، واتخاذ هذا الضرب وسيلة من وسلئل حلّ التّراع بينهما، ولا تخفى أسباب تلك الحيرة ودواعيها في عالم اليوم إذا استصحبنا ظروف الأمة اليوم والعالم من حولها، وتردي حقوق الإنسان فيها، والمهجمة الثقافية والحضارية الضارية عليها.

رغم أنني جويت بالعديد من الشبهات عن الإسلام حين كنت على مقاعد الدراسة، وخاصة في مرحلة الدراسات العليا في البلاد الغربية، وأثناء العمل الإسلامي الشبائي من خلال نشاطات "اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة وكندا"، و"الندوة العالمية للشباب الإسلامي"، إلا أنني كنت دائماً، ولأسباب فكرية منهجية، أجد الحل المقتنع والفهم المرضي لأي شبهة من الشبهات وذلك لأنني أوقن منذ نعومة أظافري بصدق الرسالة المحمّدة، يقيناً

* رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي ورئيس مؤسس تنمية الناشئة\ الولايات المتحدة الأمريكية.

فائماً على فكر وعلى رؤية تستند إلى أسس عقلية منهجية مبدئية¹، وبذلك لم يعد لدي مشكلة مما يعني أن الفكر عندي واضح، ولكنه قد يواجه بعض المشكلات التي تحتاج إلى الصبر والثابرة في البحث والنظر، فالفكر واضح لا يعتره "شك" ولكن قد تواجهه "إشكالات" و"فرق بين "شك" و "إشكال"، فالشك عائق ومثبط أما الإشكال فمحفز ومنشط وداع إلى الفكر والعمل والبحث والتنقيب والاجتهاد، ولذلك كنت - ولا أزال - كلما أثرت أمامي شبهة عن الإسلام أرى أنها إشكال لا شك فأنصرف إلى التأمل والبحث معتمداً منهج المعرفة الإسلامية الأصيل في الشمول المنهجي بين تكامل آيات الوحي وآيت الكون ومبادئ العقل فبدون معرفة موضوع الإشكال وما ينطوي عليه من سنن وحال لا يمكن فهم دلالات الوحي وهدايته. ولذلك فإن منهجي في النظر أن أتوجه أولاً إلى موضوع الخلاف وأتبين طبيعته الموضوعية وما يتعلق من السنن والطبائع التي أودعها الله فيه، وما تحيط به من الظروف الزمانية والمكانية، حتى يمكنني فهم دلالة آيات الوحي ومقاصده وأهدافه بشأن موضوع الخلاف أو الشبهة، لأن من يبدأ النظر إلى في الأحكام أولاً كثيراً ما يكون مقلداً تحول دون رؤيته الشمولية للواقع والطبائع وعلاقتها بالشرعية كوابح ثقافة التقليد والمتابعة المصحوبة بعوامل الخوف والرغبة من الخوض في مجالات القدسية، والتي كثيراً ما يصحبها ويعمقها أيضاً الجهل بالداسات الاجتماعية المتعلقة بالواقع والطبائع، ولم ينب ظني قط في جدوى هذا المنهج الشمولي لأنتهى بواستطه إلى فهم مُرض مُقنع لا ينتكر من مبادئ الشريعة وقيم الأخلاق والكرامة الإنسانية².

ولذلك لم يكن من الصع عليّ أن الحظ تطلع المنافحين عن حقوق الإنسان في الإسلام إلى حل وفهم يرفع الجور والعسف عن المرأة، ويرد شبهة إمكان ظلمها والتنكيل بها باسم الإسلام، خاصة في ظل ظروف معاناة المرأة ووضعها المتدني في كثير من ثقافات بلاد العالم، لضعفها النسبي أمام أرجل جسدياً، لارتباط الطفل وحاجاته المادية والعاطفية المباشرة بها، مع ما تعانيه المجتمعات الإسلامية بشكل عام من فقر وجهل وتحلف، تركت آثارها على المرأة أكثر من واهها، علاوة على انتهاكات حقوق الإنسان في هذه المجتمعات بسبب تفشي

¹ عبد الحميدج أبو سليمان: "ظاهرة ان حزم وإعجاز الرسالة المحمدية": مجلة التجديد تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، السنة الثانية، العدد الثالث، فبراير 1998م.

² انظر كتاب: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية. وترجمة إلى العربية الأستاذ الدكتور ناصر البريك - الرياض - المملكة العربية السعودية 1993 م.

الاستبداد والمظالم الاجتماعية التي أصابت أفراد هذه المجتمعات كافة وهددت حقوقهم وكرامتهم.

ولانشغالي بمسؤوليات أخر لم أتمكن من الانصراف إلى التفكير في ما يمر بي من إشكالات ومنها إشكال "ضرب" المرأة ولم أتوفر على النظر في هذا الإشكال وحقيقة موقف الإسلام منه .

ولكن قدر لي أخيراً أن أعوج إلى العمل الفكري وأصرف همي إلى النظر في ظاهرة تخلف الأمة والأسباب الفكرية الكامنة خلفها، وفي أسباب عجز مشروعات الحضاري حتى اليوم عن تحقيق أهدافه السامية التي يسعى جاهداً إلى تحقيقها رغم المحاولات الكثيرة لأكثر من ألف سنة، حين أطلق الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ\1111م) صيحته في: "إحياء علوم الدين" و"تهافت الفلاسفة".

هذا ولما كانت العناية بـ "الطفولة" قد غيّبت في المشروع الحضاري الإسلامي رغم أنها المنطلق المعرفي والوجداني لإعادة الشخصية الإسلامية، والشرط الأساس لنهضة الأمة، فقد صرفت همي إلى النظر والبحث في أمرها، فقادني ذلك إلى النظر والبحث في أمر "الأسرة" باعتبارها المحضن الأساس لتكوين شخصية الطفل والوعاء تم فيه إعادة هذه الصياغة، اعتماداً على الدافع الفطري لدى الوالدين في تنشئة أطفالهم حسب رؤيتهم وقناعاتهم. إذ لا يمكننا اليوم إيجاد محضن مادي مستقل منعزل، يمار فيه الإصلاحيون مهمة إعادة التربية وتنشئة جيل يتمتع بصفات الجرأة والإقدام والمبادرة، لمواجهة التحديات القائمة كما فعل سيدنا موسى عليه السلام مع بني إسرائيل، الذين استعبدوا في مصر، فأخذهم إلى أرض "سيناء" يجوبون أراضيها أربعين عاماً لينشأ جيل نت المؤمنين الأحرار اشجعان القادرين على اتقان الأداء وبناء الأمة يخلف جيل الأرقاء الجبناء العاجزين.

(وإذ قال لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم ما لم يؤت أحداً من العالمين * يقوم ادخلوا الرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خسرين * قالوا يموسى إن فيها قوماً جبارين وإننا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإننا دخلون * قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غلبون وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين * قالوا يا موسى إننا لن ندخلها ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقتلا ههنا قعدون * قال رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين * قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين) المائدة 20-26

والنظر إلى دور الأسرة التربوي لا بد أن يقودنا إلى البحث والنظر في بناء الأسرة وعلاقتها والأبعاد المؤثرة على دورها التربوي للطفل والجليا الناشئ ومكوناتها المعرفية والروحية والنفسية والوجدانية.

وهنا وجدت نفسي وحهاً لوجه مع قضية "الضرب" في علاقات الحياة الزوجية، وعلاقة الأبوة والأمومة، وعلاقة الرجل والمرأة، وعلاقة الإنسان بالإنسان.

ومن منطلق النظر والبحث المنهجي كان على أن ألتزم البحث بالنظر ف مختلف جوانب الموضوع وعلاقته وصورته الكبرى، كما كان على أن ألتزم الانضباط المنهجي فلا يطغى الجزء على الكل، ولا تلقي الملابس والحوادث العارضة المبدأ أو المقصد العام، وأن أضع الأمور موضعها الصحيح، كما عليّ أيضاً أن أتوخى - بمنهج هقلي سليم - التكامل المعرفي بين آيات الوحي وآيات الكون وتكامل هداية الوحي مع الطبائع ومع الوقائع في الزمان والمكان.

لذلك كان لزاماً عليّ أن انطلق إلى البحث إسلامياً من منطلق كرامة الإنسان واستخلافه ومسؤولته وحقه في تقرير مصيره، فأني ترتيب للعلاقات الإنسانية لا ينسجم في الزمان والمكان مع هذه المبادئ والمنطلقات الإسلامية فهو لا يمثل روح الإسلام ولا غاياته ولا مقاصده، ويجب تدقيق النظر لمعرفة موضع الخلل في هذه الترتيبات التي تنافي أو تفتت على حقوق الإنسان ومسؤولياته الأساسية في امتحان الحياة وابتلائها.

كذلك فإن منطلق البحث في ترتيبات العلاقات الأسرية الإسلامية لا بد أن يحكمه مفهوم "المودة والرحمة"، وأي ترتيبات تمس هذا المفهوم وهذا الأساس في بناء "العلاقة الأسرية" يجب تدقيق النظر فيها لمعرفة وجه الخلل فيها أيضاً.

ومن الناحية المنهجية العامة فإننا نعلم أن الرسالة الإسلامية جاءت هدياً وتوجيهاً لما فيه مصلحة الإنسان في كل زمان ومكان، ولذلك فإن عناصر الزمان والمكان لا بد أن تؤثر في تفاصيل الترتيبات الزمانية والمكانية في التطبيقات لتحقيق المصالح التي تتوخاها الرسالة، والنظر إلى الترتيبات الزمانية والمكانية، خاصة في السنة النبوية وفي التراث الشرعي فما قصد به توجيه المجتمع في زمان ومكان بعينه، في ظل ظروفه وإمكاناته وعاداته وتقاليده، فدون فهم هذه الظروف ودلالات الترتيبات المعينة

الخاصة بما يكون النظر خاطئاً إذا ظننا أنه بني على تجريد وإطلاق، أو أن تنقل تطبيقات تلك الأزمنة ونحكيها ظروف زمانية ومكانية مغاية لتلك الأزمنة وظروفها.

ومما بعيننا على فهم هذه المبادئ المنهجية أننا نجد في تدرج الوحي من ناحية، وفي تنوع الخطاب النبوي في الزمان والمكان بحسب حال المخاطبين زماناً ومكاناً من ناحية أخرى، وفي اختلاف الأحكام والفتاوى وتعدد المذاهب بين أصحاب العلم والفتوى، استجابة لظروف الزمان والمكان، ودليل على مراعاة المنهج الإسلامي لهذه الأبعاد التشريعية الاجتماعية. ومن تلك الحالات التي تتعلق بما نحن بصده اختلاف مذاهب علماء السلف وفتاواهم وأحكامهم في شؤون الأسرة، بسبب اختلاف الظروف والإمكانات والتقاليد في الزمان الواحد كاختلاف المذهب المالكي في المدينة المنورة والجزيرة العربية - عن المذهب الحنفي في العراق، مهد الحضارات الغابرة من بابل حاي فارس، والتي تركت آثارها الحضارية على مفاهيم العلاقات الاجتماعية وتنمية القدرات الفردية لتعكس هذه الفروقات والتقاليد الزمانية والمكانية على مفهوم المذهبين في شروط عقود النكاح في أمر الولاية والكفاءة. بل إن آثار الزمان والمكان على الأحكام والفتاوى لم تقف عند حدود المذاهب بل عكست ذاتها على المذهب الواحد بين بلد وآخر على ما هو معروف عن مذاهب الإمام محمد ابن إدريس الشافعي (ت 204 هـ) في العراق وفي مصر.

بل إن بعض آيات القرآن الكريم نفسه يتأثر فهمها وإدراك معانيها بتغير الزمان والمكان وتوسع معارف الإنسان قيهندي الإنسان إلى معان جديدة أم يكن له أن يعلمها أو تخطر له على بال قبل ذلك الأوان وحصول تلك المعارف، مما يدل على إعجاز الكتاب الكريم وصلاحيته لكل زمان ومكان³. "سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتي يتبين لهم أنه الحق أو م يكف بربك أنه على كل شيء شهيد" فصلت 53.

ومن ذلك ما كشف وما يزال يكتشف من إعجاز القرآن ودقة تعبيراته وخفايا هذه التعبيرات لتؤدي مهمتها في الهداية دون أن تجافي حقائق الخلق والسنن التي تتكشف بتوسع مدارك الإنسان وتغير الزمان والمكان كقضية تكوير الليل والنهار ودحو الأرض، وما يستتبع ذلك من حقيقة كروية الأرض، شأنها شأن بقية النجوم والكواكب، غير ذلك لمن يحب تتبع قضايا إعجاز القرآن وتأويله على مر العصور ليسع هديه بتوسع مدارك الإنسان وحاجته في كل زمان ومكان.

³ النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، مرجع سابق في تفسير قوله تعالى: "يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون..." ص 161-169 أو الأصل باللغة الإنجليزية ص 69-75.

ولذلك فإنّ من الخطأ، الاكتفاء عند النظر ف أمر تشريعات الأسرة وتبنيها أو سواها من أمور التشريع، أن تقتصر على التفسيرات والحوادث التاريخية، لنسبقتها دون أن نلقي بالاً أو اهتماماً إلى ما طرأ من التغيرات الزمانية والمكانية المهمة التي تنعكس آثارها على الإمكانيات والمفاهيم والأدوار في الحياة والمجتمع، وهذا لا يعن إهمال النظر في التراث وما سبق في تاريخ الاجتماع الإسلامي، من تشريعات وترتيبات وتطبيقات، ولكن المقصود هنا هو النظر في كل ذلك وفهمه جيداً في سياقه الزماني والمكاني لإدراك معاني تلك التجربة التاريخية، ولأخذ العظة والعبرة منها، والعمل من جديد على تحقيق ذات الأهداف والغايات التي يقصد إليها هدى الوحي والرسالة.

وعلينا ونحن ننظر علمياً في واقعنا وظروفنا الزمانية والمكانية، وماتراً على أحوال الأمة من تغيرات، وما تتوفر لها من إمكانيات، أن نتحلى بالنظرة العلمية الناقدة في أحوال الأمة، وما تردت فيه وانتهت إليه، مما أحمدها فيها جذوة الطاقة، وقدرة المبادرة، وروح العزة والكرامة، وأسلمها إلى الاستبداد والعسف والعجز والفقر والجهل والتخلف.

إذا كنا بصدد النظر في موضوع "الضرب" وما يستتبعه من مشاعر المهانة والأذى البدني، فإننا نبدأ بتقرير قاعدة أساسية نفسية عامة، وهي أن الأذى والخوف والإرهاب النفسي أمور تورث السلبية والكره والانصراف، وأن الرفق والتكريم والثقة أمور تولد الإيجابية والحب والإقبال. كما أننا نقرر أيضاً، أن الأمة قد عانت وما تزال تعاني من ممارسات العسف والإذلال وثقافة الوصاية والاستبداد، بحيث أنه في كثير من مجتمعاتنا لا يقتصر العسف والتسلط والاستبداد على زبانية السادة والحكام، بل أصبح ذلك جزءاً من ثقافة الأمة العامة، نراه بين "المعلم" و"صبي المعلم" و"المدرس" و"التلميذ" و"الكبير" و"الصغير" و"الرئيس" و"المروّس" و"الرجل" و"المرأة" لتشمل في مجملها ودلالاتها الاجتماعية "القوي" و"الضعيف"، أي كل قوي وكل ضعيف في المجتمع، وذلك على عكس مفاهيم الإسلام في "الإخاء" والتضامن، فالمسلمون "كالبنين يشد بعضه بعضاً"، و"كالجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر البدن بالسهر والحمى". حيث أن "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يحقره ولا يخذله، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام ماله ودمه وعرضه". "ومن لا يرحم الناس لا يرحمه الله". وإنما يرحم الله من عباده الرحماء". وأن من ضرب منهم "عبده" أو "أمته" وجب على عتقه. وأن "ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء". "وأكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وخياركم خياركم لنسائهم". وهذا الرسول (ص) غاضباً يخاطب من ضرب زوجته: "يظل أحدكم يضرب امرأته ضرب العبد ثم يظل يعانقها ولا يستحي". أو كما قال رسول الله (ص) "لقد طاف بآل محمد نساء كثيرون يشتكون أزواجهن ليس

أولئك بخياركم". وكان خلق "القدوة" عليه أفضل الصلاة والسلام اليسر والرفق والرحمة" وما ضرب رسول الله (ص) بيده امرأة ولا خادماً ولا ضرب شيئاً إلا أن يجاهد في سبيل الله".

وبهذه المفاهيم العامة ننظر إلى موضوع "ضرب" وموضعه في علاقة "الزجاجة" وعلاقة "الأبوة" حتى يتبين لنا المفهوم الصحيح لهذا "الضرب"، والترتيبات الأسرية الإسلامية الصحيحة التي يقوم عليها بناء الأسرة الإسلامية بشكل عام وفي هذا العصر بوجه خاص والتي تحقق علاقات "المودة والرحمة" لكي تصبح الأسرة قوية متماسكة ولتكون المحضن الروحي والنفسي والوجداني الآمن للطفل المسلم لينشأ قوياً أميناً قادراً على الأداء المتميز ومواجهة تحيات العصر.

وتثار قضية "الضرب" في ترتيبات العلاقة الأسرية والإنسانية بشكل حاد، وتأخذ موقعا خاصا لأن الإشارة إليه قد وردت في نص قرآني، ولأن تأويلها التاريخية والتراثية انصرفت وصرفت أفهام الناس وممارساتهم فيها إلى معاني اللطم والصفع والصفق والجلد وما شابهه وما يستتبع ذلك من مشاعر الألم والمهانة، بغض النظر عن قدر المهانة ومدى هذا الألم أو الأذى البدني، الذي قد تتراوح الفتاوى فيه بين الضرب "بالسواك" وما شابهه، "كفرشاة الأسنان" و "قلم الرصاص"، وذلك فيما روى عن عطاء ابن عبا رضي الله عنه حين سأله عن معنى "الضرب غير المبرح"، فيكون "الضرب" هنا أقرب إلى التأنيب والتعبير عن عجم الرضى والغضب بين الأزواج، أكثر منه تعبيرا عن معاني المهانة والأذى وفي الجانب الآخر نجد من يفتي بالضرب إلى ما "دون الأربعين"، ولا قصاص بين رجل وامرأته "إلا في الجرح أو القتل"⁴.

والنص القرآن الذي يتعرض لموضوع "الضرب" هو الآية الرابعة والثلاثون من سورة النساء في قول الله سبحانه وتعالى: "الرجال قوامون⁵ على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من

⁴ الطبري، محمد بن جرير جامع البيان في تفسير القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ) وبهامشه "تفسير غرائب القرآن ورجائب الفرقان" لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري في تفسير قوله تعالى: "وأضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا". طبعة دار لبنان - بيروت - المجلد 4 الجزء 5 الصفحة 40-44.

⁵ قام رجل على المرأة أو "مانعها" بمعنى احتمل مؤونتها (تهذيب لسان العرب لابن منظور) "قوام أهل بيته" أي الذي يقيم شأنهم (مختار الصحاح). "القيم سائس الأمر" (المعجم الوسيط). القوام ج قوامون أي المتكفل بالأمر، والقوي على قيام بالأمر (المنجد في اللغة والإعلام 1997م).

فإذا كانت القوامة احتمال المؤونة، وإصلاح الشأن والقيام على الأمر والتكفل به، فإن من المهم إدراك أن قيام الرجل بشأن أهله وولده والأسرة عون المرأة الأم على أداء دورها وتنشئة أبنائها فكأن ذلك -مساعدة المرأة الأم وطفلها- من أهم أسباب منح الخالق سبحانه وتعالى الرجل (الأب الذكر) والمرأة (الأم الأنثى) فيها بما يضمن ولاء الرجل للأسرة والأم والطفل وانتمائهم إليه بما يضمن فطريا قيام

أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً، وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً". النساء 34-35.

ولفهم هذه الآية لا بد من وضعها في إطارها العام من نظام الأسرة حتى يمكننا حسن فهم دلالتها بما يوفق الله إليه في إطار مقاصد الدين والشريعة، فالله سبحانه وتعالى يقول أيضاً في كتابه العزيز: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً". النساء 1. "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون". الروم 21. "وإذا طلقتم النساء فباغن أجلهن فأمسكوهن بمعوف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرراً لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه وولا تتخذوا آيات الله هزواً زادكروا نعمت الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم". البقرة. 231. "يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات م طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحاً جميلاً" الأحزاب: 49. "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان وإلّا يجل لكم أن تأخذوا مما آتيتهموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت ه تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يعتد حدود الله فأولئك هم الظالمون". البقرة 229.

الرجل بالدور في حماس وإخلاص وتضحية، والبديل هو تحطيم مؤسسة الأسرة وانحلالها وما يعني ذلم من مشقة بالغة على الأمومة والطفل، وما تلقاه المرأة والطفل من معاناة نفسية ومادية تهدد رفاهيتهم وأمنهم، وتمزق هوية الطفل وانتمائه الانساني، على ما نشاهده في المجتمعات التي تفككت فيها الأسرة وشاع فيها أمر الأسر التي تفقد الأباء وأدوارهم، وأصبح أبناء هذه الأسر في قاع السلم الاجتماعي ويأتوا مرتعاً للانحراف والجريمة والفساد، ولكن من الخطأ الشائع سحب أدوار الذكورة والانوثة في مؤسسة الأسرة ألبا على سواها من الأدوار في وجوه الحياة والمؤسسات الأخرى التي تحدّد الأدوار فيها القدرات الفردية لكل رجل وكل امرأة بعينهما، وما تتطلبه تلك الأدوار من القدرات والمهارات والقدرة على أداء الدور بكفاءة بغض النظر عن جنس الفائز بالدور ذكاً كان أو أنثى، ولكن من المهم أيضاً ملاحظة أن أداء المرأة لأي أدوار أخرى إلى جانب دور الأمومة الذي هو الأصل الانساني في كيانها الذي لا تستغني عنه ولا غنى عنه عاطفياً وحبوياً لبقاء المجتمع، ويجب أن ينسجم مع حاجات أمومة المرأة ودورها ولا يضحى به ولا بأولويته في حياة المجتمع، يجب أن ينسجم مع حاجات أمومة المرأة ودورها ولا يضحى به ولا بأولويته في حياة المجتمع الذي يجب أن يوفر له كل أسباب التمكين والازدهار.

فإذا نظرنا إلى مجمل هذه الآيات وفي ضوء مجمل الشريعة وفي ضوء القدوة النبوية نجد أن جوهر العلاقة الزوجية هو مشاعر "المودة" و"الرحمة" وواجب "الرعاية"، ويظل حاكم العلاقة الزوجية دائماً هو "المودة والرحمة والإحسان".

لذلك يصبح من المفهوم لدينا سبب التساؤل عن "الضرب" بمعنى الإيلاء والمهانة وعن موقع ذلك من مفهوم العلاقة الإسلامية الزوجية وبالذات في ترتيبات تمكين الألفة والمحبة بين الأزواج وحل خلافاتهم، خاصة حين يؤخذ في الحسبان واقع العلاقات الاجتماعية في المجتمع المسلم المعاصر وما يتعرض له بعض النساء من ممارسات التسلط والقسوة المادية والمعنوية، وبسبب بعض ما يردد اعتسافاً من منطوق الفتاوى التراثية التي تبالغ في إطلاق سلطة الرجل في إدارة شؤون أسته باعتباره رأس الأسرة متجاهلين أن مؤسسة الأسرة يجب أن تقوم على التواد والتكامل والتعاون والتكافل، ولا يصح أن يساء فهم دلالات النصوص وأن تستغل لكي تصبح المرأة والأسرة أشبه بالقطيع المملوك.

وإذا كانت آفاق العصور السالفة وإمكاناتها قد حدت من إمكانات المرأة ومن دورها فيما وراء محيط الأسرة، وألقت على عاتق الرجل كثيراً من المسؤوليات وأوكلت إليه، خاصة في الحضر، قدراً كبيراً من السلطات في إدارة شؤون الأسرة لأن الطاقة العضلية كانت العمل الأهم في توفير سبل الرزق وتوفير الأمن والحماية لأفراد الأسرة، ولأن حاجات المنزل والأسرة كانت تستغرق جل طاقة المرأة في خدمة دارها وزوجها وأبنائها، فتضعف حيلتها وتحد من إدراكها وتقعد بها عما وراء عالم أسرتها، فلم يستوحش المجتمع كثيراً من سلطوية الرجل في علاقات الأسرة، فإن الأمر في عالم اليوم يختلف وذلك بما توفر من الوسائل والقدرات واتساع آفاق المعارف التي أفسحت للمرأة مجالاً إنتاجياً واسعاً، وإمكانات اقتصادية استقلالية، وقدرة معرفية وتقنية كبيرة فيما وراء عالم أسرتها الصغيرة، مما لم تعد معه الصور التاريخية قادرة على احتواء أدوار أفراد الأسرة والتعبير عن واقعهم وإمكاناتهم، ولذلك لا بد من إعادة النظر في فهم واقع العلاقات الأسرية في ظروف العصر حتى لا يستمر التوتر والتدهور، وحتى لا يمكن في نفوس أعضاء الأسرة المفاهيم التي تعين كل عضو من أعضاء الأسرة على أداء دوره البناء المتكامل مع بقية أعضاء الأسرة.

ومن الإشكالات التي برزت أمامي في هذا البحث حين اصرف معنى كلمة "الضرب" في السياق القرآني إلى معنى الإسلام والأذى الجسماني والمهانة النفسية، بغض النظر عن مدى هذا الأذى والإيلاء، وذلك كوسيلة من وسائل التعامل بين البالغين، كوسيلة من وسائل إخضاع المرأة لرغبات زوجها، وحملها على طاعته ومعاشرته، أجد أن ذلك لا يكون ممكناً إلا إذا كانت المرأة المسلمة، كما

كان في بعض الديانات والثقافات، لا مخرج لها من العلاقة الزوجية، ولا سبيل لها إلى الفكك والطلاق على غير رغبة زوجها، ولذلك يمكن قهرها واخضاعها لرغبات زوجها وعشرته على غير رضاها ورغبتها، وفي هذه الحالة فقط يمكن أن يكون "الضرب" والألم والأذى الجسدي أو المعنوي وسيلة من الوسائل التي يمكن اللجوء إليها لتحقيق تلك الغاية.

ولكننا نعلم علم اليقين أن هذا ليس في الشريعة الإسلامية التي بنت الأسلاة على "المودة" و"الرحمة" وحرصت على توفير كافة الأسباب المؤدية إلى تماسك الأسرة وتضامنها وحفظ هويتها وهوية أفرادها وأنسابهم وانتمائهم، ولذلك كانت عضوية مؤسسة الأسرة في الإسلام عضوية اختيارية، ولا مجال فيها للقهر والتسلط والعسف، كان فيها لكل من الزوجين حق مغادرة الأسرة وإنهاء العلاقة الزوجية إذا لم يعد أحدهما يرغب في البقاء فيها، ولا يحتمل أعباءها، لأن ذلك ولا شك خيرٌ من علاقة تقوم على البغض والكراهية والشقاق، فالزوج إذا كره العشرة له حق "الطلاق" في الإسلام، والمرأة إذا كرهت العشرة لها حق "الخلع" في الإسلام وذلك برد من المهر أو دونه بالتراضي بين الزوجين، حتى لا يكون المال من قبل المرأة أو قرابتها والطمع سبب تفكك الأسرة⁶.

وهكذا فلا يمكن أن يكون القهر و"الضرب" وسيلة مقصودة لإرغام المرأة على غير إرادتها ورغبتها في المعاشرة، كما أن "الضرب" على أي حال من الأحوال ليس وسيلة مناسبة لإشاعة روح المودة بين الزوجين، وليس وسيلة مناسبة لكسب ولاء أطراف العلاقات الحميمة وثقتها.

الشق الأول: يتعلق بحل إشكال النشوز والخلاف بين الزوجين، دون تدخل من طرف ثالث ويتم ذلك في ثلاث خطوات هي:

الوعظ

المحجر في المضاجع

⁶ من المهم ملاحظة أنه وإن لكم تعرض آية الخلع "فلا جناح عليهما فيما افدت به" لمقدار الفدية إلا أن الحكم النبوي قد قرر حدها الأعلى لحكمة بالغة بمقدار المهر الذي قدمه الزوج أو ما يكافئه "أفردين عليه حديقته..." لا زيادة، لأن السماح بالزيادة قد يؤدي هو أيضاً أن يكون المال دافع التفكك الأسرة بأن يعمل الزوج على مضايقة زوجته واذاها لبيتزها ويدفعها إلى طلب الخلع طمعاً فيما عندها لتفندي نفسها ولذلك كانت حكمة الفدية في حدود المهر حتى لا يكون المال سبباً لدى الزوجة أو الزوج في تفكك الأسرة سواءً بسواء. وأي حكم بأي تعويض مالي للزوج أكثر مما دفعه مهراً يجب أن يكون له أسبابه المحددة المبررة غير عدم رغبة الزوجة في عشرة الزوج مما يحق للزوج التعويض عنه، يستوى في ذلك الزوجان في كل الأحوال.

الضرب

والشق الثاني: حين يفشل الزوج داخل نطاق الأسرة ودون تدخل طرف أجنبي في حل الخلاف واستعادة روح الوئام وعودة الزوجة إلى كنف زوجها وطاعته لا فيما هو من خاصة علاقتهم الزوجية، فإنّ على الزوجين أن يلجأ إلى خاصة أهلهم للنظر فيما بينهم من شقاق وأسباب ذلك الشقاق ودواعيه للحكم في الأمر ونصحهم وإرشادهم وعوهم على لم شملهم وإصلاح ذات بينهم (وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً كم أهلها إن يريد إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً). النساء 35

وهكذا فالواضح أنّ الترتيبات القرآنية هدفت في كل الأحوال إلى إصلاح ما بين الزوجين على أسس نفسية وبخطوات إيجابية، فقد أمر القرآن الزوج حين تبدي الزوجة النفور والعصيان أن يجلس إليها ويوضح لها ويعظها ويعاتبها وفي ذلك إقبال من الزوج وحرص منه على العلاقة وإصلاح ذات البين، وتوضيح الأمر وما يجده في نفسه وما هو شأن اختلاف طبعه عن طبعها، وما يرتب ذلك حقوق له عليها مما قد لا تكون المرأة على علم به، ولا تدرك أبعاده.

وهكذا يكون الحديث والحوار والتذكير هو الخطوة الأولى في حل ما قد يثور من خلاف بين الأزواج قد تسيء المرأة فيه استعمال سلاحها الأنثوي ضد الرجل وضعفه الجنسي تجاهها. فإذا لم تضع الزوجة إلى حديث زوجها وتبصيره ووعظه جهالة أو دلالا فيصبح من الضروري أن يلجأ الزوج إلى مرحلة ابعده وأن ينتقل إلى الفعل بعد النصح والقول وذلك "بالحجر في المضجع"، ذلك أن المرأة تعلم ضعف الرجل في حاجته إليها وقلة صبره على إعراضها، فإذا رأت منه عزوفاً عن فراشها، وهجراً لمضجعه، أدركت بغريزها خطورة الأمر وجديته، وكثيراً ما تعود المرأة عن لعبة "الإعراض" و"المغاظة" وتدرك أن علاقتهم في خطر حقيقي قد تحطمها "المغاظة" و"العناد"، فترجع وتؤوب إلى رشدتها، وتعود بين الزوجين روابط المودة والتراحم. أما إذا بقيت الزوجة على حالها من الإعراض والنفور فإنّ الأمر ولا شك قد أصبح في مرحلة حرجة، ينذر بالخطر الذي قد يدمر الحياة الزوجية ويقضي عليها بقصد أو بدون قصد، ولا يمكن أن تستمر الحياة الزوجية على تلك الحال، وعلى كلا الطرفين أن يدركا عواقب الحال التي بلغت حياقتهم الأسرية وما ستنتهي إليه من الاختيار.

ويأتي السؤال هنا ما الذي يمكن فعله مما يؤدي بالزوجين إلى إدراك خطورة الأمر وتدبر العواقب قبل أن يخرج التراع بين الزوجين عن نطاق الزوجية وخصوصية علاقتها، لي طرح التراع والشقاق أمام

طرف ثالث: حكم من أهله وحكم من أهلها" لكي ينظر طرف الأهل الثالث فيما شجر من الأمر بين الزوجين، وينصح لهما بما يصلح الحال إن شاء، أو يكون بينهما فراق بالمعروف والإحسان.

وهكذا فإن خطوة التالية في خطوات حل النزاع والشقاق بين الزوجين داخل نطاق الأسرة هو "الضرب": (واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً). النساء 34. وهو ما يعيننا هنا فهمه ودلالاته ضمن إطار إصلاح ذات البين بين الزوجين حين يدب النزاع والشقاق بينهما وترفض الزوجة عشرة زوجها وتعصيه رغم "الوعظ" وإبداء الغضب من قبل الزوج "بمجر المضجع".

والسؤال ما معنى "الضرب" هنا؟! هل هو اللطم والصفع والجلد وسوى ذلك من ألوان الضرب المؤدي إلى الألم والأذى الجسدي والمهانة النفسية بقصد قهر المرأة، وإخضاعها للمعاشرة كرهاً منها، وعلى غير رغبتها؟! وإذا كان الأمر كذلك فما الغاية من ذلك الإخضاع؟! وهل يمثل هذا القهر والإخضاع بوسائل الألم والمهانة يعين نفسياً على توليد مشاعر المحبة والرحمة بين الأزواج، ويحكم صلات الولاء والانتفاء بينهما، ويقوي دوافع العفة وحفظ الغيب، ويحمي كيان الأسرة من الاختيار والتفكك؟!!

هل "الضرب" بمعنى اللطم والألم والأذى الجسدي والنفسي من الوسائل التي تقوي عوامل رغبة المرأة في البقاء في الأسرة والحفاظ عليها؟! وهل يمكن لهذا "الضرب" أن يقهر المرأة المسلمة المدركة لحقوقها وكرامتها الإنسانية كما تشيعها ثقافة العصر، أو أن يرغمها ذلك على البقاء في أسر الزوج وعسفه وكرهه عشرته، وهو لا يتورع أن يناهز بالضرب والمهانة، أم أن لها في الإسلام مخرجاً مسشراً من هذا الأسر، بالخلع والمفارقة؟

فإذا لم يكن "الضرب" بمعنى الأذى والإيذاء الجسدي والمعنوي - والذي يتخذ بعض الرجال الإشارة اللفظية القرآنية إليه مبرراً وتعللاً للجوء إليه في قسوة ضد المرأة استغلالاً للظروف التي قد تجبر بعض النساء على الصبر بسبب الحاجة المادية أو الخوف على الأبناء - وسيلةً إيجابية تتسق والدوافع القرآنية في بناء الأسرة وعلاقتها الصحيحة، وتؤدي إلى كسب ولاء المرأة ومحبتها وحرصها على البقاء ضمن كيان الأسرة والعلاقة الأسرية، فهل المعنى المقصود في القرآن الكريم فعلاً بكلمة "الضرب" هو

إعطاء الرجل "الحق" ضرب المرأة بمعنى الإيلام والأذى الجسدي والإهانة لكي تخضع المرأة للرجل، وتتناقد على كره منها لرغبته؟!⁷

إذا كان للمرأة حق الخلع فال شك أن "الضرب" والإيلام والمهانة لا مجال له في العلاقة الزوجية وقهر المعاشرة بل إنه يضعف الروابط الأسرية ويدفعها ويسرع بها إلى التفكك والانهيار، ولذلك فإنه من الضروري النظر في الأمر بعمق وغدراك دلالاته وابعاده الحقيقية قبل القول بأن ذلك هو المقصود من "كلمة الضرب" على أي صورة من الصور.

فإذا نظرنا على طبيعة الترتيبات القرآنية حين تحدثت عن "الضرب" فإننا نجدها تهدف إلى أن تدفع بجهود الصلح والتقارب بين الزوجين خطوة أخرى لإزالة الشقاق بأفضل السبل التي تعيد أواصر المحبة والود والتواصل الحميم بين الزوجين قبل أن يضطرا إلى عرض نزاعهما على طرف اجنبي عن العلاقة الزوجية من الأهل طلبا لإصلاح ذات البين وحل النزاع بالحسنى، إما بالوفاق أو الفراق.

فإذا كان لا يبدو أن للعنف والأذى والقهر مجالا في العلاقة الزوجية وحل اشكالاتها، فما القصد إذاً من تعبير "الضرب" في السياق القآني بصدد غزالة اسباب الشقاق الزوجي وحل خلافاته؟! هل هو معنى حقيقي مباشر بمعنى الإيلام أم هو معنى مجازي آخر كما هو شأن القرآن في مواقع عديدة استخدم فيها لفظ "الضرب" متعدياً بنفسه في مثل قوله تعالى: "ضرب الله مثلاً... النمل: 76، أو متعدياً بحرف في مثل قوله تعالى "وإذا ضربتم في الأرض... النساء 101".

⁷ روى لابن كثير في تفسير "آية القوامه" من سورة النساء عن الحسن البصري أن سبب نزولها أُمِّي "جاءت امرأة إلى النبي (ص) تشكو ان زوجها لطمها فقال رسول الله (ص) "الفصاص"، فأنزل عز وحا (الرجال قوامون على النساء) فرجعت بحجر فصاص. وفي رواية أخرى "أردنا أمرا وأراد الله أمرا والذي أراد الله خيرا". ولو صح الحديث - لأنه بظن فيه ضعف ولم نعر عليه في بحثنا لا في النسائي ولا في المعاجم ولا في المسانيد - ومع ذلك فإنه لا يعني مشروعية "اللطم" والضرب ولكنه يعني أنه إذا حدث "اللطم" والاعتداء البدني فإن العلاج في حالة الأسرة الزوجية ليس هو "الفصاص"، لأن الفصاص وما يتعلق به من شأنه التشهير وعلانية المهانة وليس ذلك هو العلاج ولا السبيل إلى إصلاح ما بين الأزواج ورعاية حق الأبناء، لأن مثل هذا العلاج في أغلب الأحوال قد يكون السبيل المؤكد إلى الفراق والطلاق. فالآية على كل الوجوه لا تعني إعطاء مشروعية "اللطم" والأذى والألم والمهانة، فذلك أمر آخر، وفج كان حس رسول الله (ص) في ذلك الأمر واضح الرفض والانكار، وكل ما يمكن أن يفهم من الآية ضرورة أنه إذا حدث اعتداء من الزوج على الزوجة بشيء من "اللطم" فإن إصلاح ذات البين لا يكون بـ "الفصاص"، لأن الفصاص من الزوج مدعاة للفراق لا للوفاء. وما لم يبلغ الضرر الحد الإجماعي فالأولى أنه إذا أصبح استمرار الحياة الزوجية غير ممكن، وأن يكون الفراق - بتدخل من القضاء أو بدونه- أن يتم ذلك بروح الإحسان وتواصل المودة ورعاية مصالح الأطراف المستقبلية، وخاصة مصالح الأبناء

إذا اخذنا بتأويل ابن عباس رضي الله عنه أن القصد "بالضرب غير المبرح" هنا هو المس بـ "السواك" فهذا في الحقيقة ليس من باب "الضرب". بمعنى العقاب والأذى أو الإيلاام البدني والنفسي، ولكنه يأتي بمعنى التعبير بالحركة عن الجدية وعدم الرضا، وعن الغضب والإعراض عن الزوجة وإبعادها عن نفس الزوج وهذا الفهم وهذا التأويل الجميل لا بأس به، ولا هدم فيه لعلاقات الكرامة والاحترام الواجب بين الزوجين الذين تربطهم روابط الألفة والإهانة والقهر على عكس ما قال به بعض الفقهاء من الضرب.

"بما دون العشرين (ضربة) أو ما دون الأربعين" من الضربات، بغض النظر عن التفاصيل، تفرقت في أجزاء الجسم أو لم تفرق، وجرحت جسماً أم لم تجرحه، وكسرت عظماً أم لم تكسر، ونجت المرأة من الضرب بحياتها أم لم تنج!!⁸

⁸ الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن وهامشه تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان لنظام الدين الحسن ابن محمد بن حسين القمي النيسابوري، مجلد 4، جزء 5، الطبري بصدد النشوز والنزاع بين الزوجين، ولكنها جاءت في سياق آخر يتعلق "بالفاحشة" والكتابة عنها "وطيء الفراش بمن تكرهونه" وهو موضوع آخر يتعلق بالأمانة والكرامة الزوجية مما يصيب العلاقات الزوجية في صميمها بالعطب، خاصة أنه من الصعب على الأزواج بل تنعدهم إلى الآباء وأبناءهم وأهليهم، ولذلك فهي تستحق من علماء الاجتماع الشرعي النظر في وجوهها المختلفة والوجوه الشرعية للتعامل معها في حالاتها وتحريرها بشكل شولي يعين على الحفاظ على الأسرة وروابطها المقدسة ومصالح أطرافها وقيم العفاف والشرف فيها، ويوضح المقصود بالخطاب والمخاطب واساليب التأديب والتقويم في احوالها وظروفها المختلفة.

كما يجب ان نذكر "الضرب غير المبرح" جاء في أحاديث حجة الوداع هذه، ومن المهم في فهم السياق وما قصد اليه خطاب النبي (ص) ان نتكامل روايات هذا الحديث ونستقيم على ضوء القرآن لاستدراك ما قد يكون اصاب الروايات من سقط أو خلل أو غفلة أو وهم.

والمهم في الأمر هو ما نلاحظه على جميع هذه الأحاديث التي وردت في مسلم والترمذي وابن ماجة وأحمد، وتحدثت عن "الضرب غير المبرح" أنها تحدثت عنه إما في سياق صريح عن إتيان النساء بـ "فاحشة مينة" أو بالكتابة عن ذلك في "توطين فرشكم من تكرهونه" أو بالجمع وإذا جمعنا كل هذه الروايات فإن من البسير ملاحظة أن بعض الاضافات في بعض روايات هذا الحديث (حديث حجة الوداع) تبدو وكأنها اضافات توصيحية من قبل الرواة احتلظت بالأصل أو حلت محله، ومثل ذلك يجب التنبيه اليه بشأن الروايات السماعية وذلك حين تظهر مؤشرات توحى باختلاط الأصل بالشرح والتوضيح، ولعل هذا أوضح ما يكون في رواية الاما احمد (19774) حن زادت وتفردت عما اورده بقيت الرواة الفاظا وجملا تبدو وكأنها شرح وربط لقضايا توهيها وتواردت الفاظها القرآنية على خاطر احد الرواة سلسلة الحديث خاصة قوله "فإن خفتم نشوزهن" فمن أشد دواعي الاستغراب ورود مثل تلك الألفاظ والجمل في خطاب عام للنبي (ص) ولا برد ذلك في أي رواية أخرى من روايات هذا الحديث، ومع ذلك فإنه يجب ملاحظة أن هذه الرواية أخرى من روايات "حديث حجة الوداع" والتي نتحدث جميعها عن "وطيء الفراش"، ولا تكرر الخطوات القرآنية لنشوز الخلاف والعصيان المذكور في "آية القوامه" وهي "الوعظ والهجر في المضجع والضرب" بل أنها تتحدث عن قضية أخرى لها بعد "تأديبي" وهو فيما اشارت اليه الروايات الأخرى "الفاحشة المينة"، وذكرته هذه الرواية بالكتابة، وهو "وطيء الفراش"، واقتصرت على البعد التأديبي وهو "الضرب" والذي وصف وحددت طبيعته في الحديث واجمعت عليه كل الروايات وهو "غير المبرح".

ورغم تلطف هذا التأويل إلا أنه يظل يترك ظلالاً وإشارات وتعلات وثغرات يمكن استغلالها وإساءة فهمها واتخاذها ذريعة على الأذى والضرر واللجوء باسم الدين وفتاوى بعض المفتين إلى "الضرب" واللطم والصفع والجلد وما يشابه ذلك من وسائل الأذى البالغ والإهانة، وقد حدث ذلك من قبل ويتوقع أن يحدث مستقبلاً، ولهذا يجب أن يكون الفهم والحل مما لا يترك مجالاً يساعد على إساءة الحق، ولا يترك الباب وموارباً لسوء التصرف وسوء التقدير، فإن ذلك أولى وأجدر بمقاصد الشريعة في بناء الأسرة على قاعد المودة والرحمة والكرامة.

ولذلك أخذت من جانبي أدق النظر في الأمر في إطاره المنهجي الذي سبق إن عرضته في صدر هذا البحث من أزلية الرسالة والشريعة، ووجوب فهم السنن الإلهية المتعلقة بها ومراعاة خصوصيات الزمان والمكان، وضرورة شمولية النظرة والتحليل وانضباطها، فشرعت انظر الى معاني كلمة "الضرب" ومشتقاتها في القرآن الكريم، فخير تفسير القرآن ما كان بالقرآن، وضبطته مقاصد الشريعة ومبادئها العامة.

وقد أحصيت وحده المعاني التي جاء فيها لفظ "الضرب" ومشتقاته في القرآن الكريم فوجدتها على ستة عشر وجهاً كما يلي:

1	وضرب الله مثلاً (وقد تعدد هذا التعبير في أماكن كثيرة في القرآن الكريم)	
2	النمل 76	
3	وغذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة النساء: 101	
4	فضربنا على آذانهم في الكهف سنيناً عدداً الكهف: 11	
5	أفئضرب عنكم الذكر صفحاً أن كنتم قوماً مسرفين الزخرف: 5	
6	وكذلك يضرب الله الحق بالباطل الرعد: 17	
7	وليضربن بخمرهن على جوهرن النور: 31	
8	أن أسر بعبادي فأضرب لهم طريقاً في البحر يبسا طه: 77	
9	وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله البقرة: 61	
10	فأضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان الأنفال: 12	
11	وخذ بيدك ضغثاً فأضرب به ولا تحت ⁹ ص: 44	

⁹ "الضغث" هو "الحزمة" ويذكر المفسرون أن المقصود به هو شموخ النخل وما به من الأغصان الرهيفة الكثيرة، أي أن الله الذي كرم بني آدم وجه نبيه أيوب الذي غضب من زوجته وهو يعاني صابراً من المرض أن يبر قسمه في ضرب زوجته مئة ضربة بأن "يهشها"

- 12 فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب محمد:4
- 13 فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب الحديد:13
- 14 ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن النور:31
- 15 فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم محمد:27
- 16 فقلنا اضرب بعصاك الحجر البقرة:60
- 17 فراغ عليهم ضرباً باليمين الصافات:93

فإذا أمعنا النظر في الآيات السابقة كافة نجد معاني فعل "الضرب" بصيغته المتعدية المباشرة وغير المتعدية هي استخدامات مجازية فيها معنى العزل والمفارقة والإبعاد والترك، فالشيء يُضرب مثلاً أي يستخلص ويميز حتى يصبح جلاً واضحاً، والضرب في الأرض هو السفر والمفارقة، والضرب على الأذن هو منعها عن السماع، وضرب الصفح عن الذكر هو الإبعاد والإهمال والترك، وضرب الحق والباطل تمييزهم وتخليهم مثلاً، وضرب الخمر على الجيوب هو ستر الصدر ومنعه عن الرؤية، وضرب الطريق في البحر شقه ودفع الماء جانباً، والضرب بالسور بينهم عزلم ومنعهم عن بعضهم بعضاً، وضرب الذل والمسكنة عليهم نزولها بهم وتخميمها عليهم وصبغهم وتمييزهم بين الناس بها، وضرب الأعناق والبنان بته وفصله وإبعاده عن الجسد، أما باقي ما ورد من كلمة "ضرب" ومشتقاتها فيما سبق من ضرب الأرجل وضرب الوجوه وضرب الحجر وضرب الضغث وضرب الأصنام باليمين، فهي بمعنى دفع الشيء بقوة وخطئه ولطمه سواء أكان الشيء أرضاً أم وجهاً أم حجراً أم إنساناً أم صنماً، لإحداث الأثر بإحداث الصوت، أو الإيلاء والمهانة، أو تفجير الحجر (لإخراج الماء، أو تحطيم الأصنام).

وهكذا فإن عامة المعاني كلمة "الضرب" في القرآني هي بمعنى العزل والمفارقة والإبعاد والدفع¹⁰ فما هو المعنى المناسب لكلمة "الضرب" في سياق فض النزاع بين الزوجين واستعادة روح المودة والتواصل بين الزوجين في قول الله تعالى: (واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن وأهجروهن في المضاجع

بأغصان الشمرخ" المثة كناية عن "الضرب". فابر قسم نبيه أوب دون ان يرتكب أوب خطأ أو جرماً بأن يضرب زوجته لما اعتبره قد صدر عنها من تصرف خاطيء دون ان ينال الزوجة بالأذى والمهانة، كما نجا اسماعيل ابن ابراهيم عليهما السلام من الذبح فصلى رؤية ابراهيم دون أن يذبح ابنه بأن فداه "بذبح عظيم". الصافات:107.

¹⁰ يلاحظ أن القرآن الكريم لم يعبر بلفظ "الضرب" ولكن بلفظ "الجلد" (بفتح الجيم) حين قصد إلى "الضرب" بمعنى الأذى الجسدي بقصد العقاب والتأديب وذلك في قوله تعالى "الوانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة..." النور 2 وذلك من الجلد (بكسر الجيم) لأنه هو موضع الإحساس بالأذى والألم وهو المقصود "بالضرب"

واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان علياً كبيراً، وإن خفتن شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا صلحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً) النساء: 34-35.

غذا أخذنا في الاعتبار طبيعة السياق وطبيعة الحال والغاية من الترتبات في الإصلاح والتوفيق، إذا أخذنا في الاعتبار قيم الاسلام في تكريم الانسان وحفظ كرامته وحقه في تقرير مصيره، وغذغ أخذنا في الاعتبار طبيعة العلاقة الزوجية الاختيارية، وإمكان إغائها إذا لم يرع احد الزوجين حقوق الآخر فيها، أنه لا مجال لإرغام اي طرف منهما أو قهره عليها، ادركنا ان المعنى المقصود من "الضرب" لا يمكن أن يكون الايلام والمهانة، وان الاولى هو المعنى الاعم الذي انتظم عامة معاني كلمة "الضرب" في السياق القرآني هو البعد والترك والمفارقة، وذلك أن بعد الزوج عن الزوجة وهجرها، وهجر دارها كلية من طبيعة الترتيبات المطلوبة لترشيد العلاقة الزوجية، ولأن ذلك هو خطوة أبعد من مجرد المجر في المضجع لأن مفارقة الزوج وترك المنزل الزوجية، والبعد الكامل عنها وعن دارها، يضع المرأة وبشكل مجسد محسوس أمام آثار التمرد والعصيان والصراع مع الزوج وهو الفراق و"الطلاق"، وهذه الخطوة المحسوسة الملموسة تعطي المرأة الفرصة الكاملة لترى آثار نشوزها وتحس نتائج سلوكها وعصيانها وهو الفراق و"الطلاق"، وهل ذلك ما تقصده بالفع من سلوكها وهل حسبت كامل آثاره ونتائجه، أم أنها نزوة جهالة وعناد، عليها أن تعود عنها إلى رشدتها وتعود إلى دار زوجها قبل فوات الأوان.

ف"ضرب" المرأة في بيتها أجدر أن يفهم في سياق ترشيد العلاقة الزوجية ووضع أطرافها أمام مؤولياتهم، والعودة عن الشقاق والتراعى غير المقصود - على أنه "الترك والمفارقة والاعتزال"، أي ترك منزل الزوجية زمفارقة دار المرأة واعتزالها، وتلك خطوة أبعد، ودرس للمرأة أعمق وأبلغ، بل هي آخر خطوة ممكنة في أي جهد ذاتي يبذل بين الأزواج، لرأب الصدع، ولم الشمل، يتبين فيه طرفا العلاقة، الآثار الخطيرة، المترتبة على العصيان والتمرد والشقاق، وهي انفراط عقد الأسرة وانحيارها، ولا يكون بعد خطوة ترك منزل الزوجية، إن بقي للود موضع، إلا التحكيم ومساعدة طرف ثالث من اهل الزوجين، على ادارة الحوار وامتحان أسباب النفور والتراع، واقترح الحلول وترشيد الأطراف، لوضع حد لذلك النفور، فلا يتطور الأمر إلى صراع وشقاق وتظالم، لينتهي الشقاق بين الزوجين، إما بالإصلاح أو الفراق والطلاق (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) البقرة: 229.

وهذا الفهم لمعنى "الضرب" بمعنى المفارقة والترك والاعتزال تؤكد السنة النبوية الفعلية حين رسول الله (ص) بيوت أزواجه حين نشب بينه وبينهن الخلاف ولم يتعظن وأصررن على عصيانهن وتمردهن رغبة في شيء من رغد العيش، فلجأ رسول الله (ص) إلى "المشربة" شهراً كاملاً تاركاً ومفارقاً لزوجاته ومنازلهن، مخيراً إياهن بين طاعته والرضى بالعيش معه على ما يرتضيه من العيش وإلا انصرف عنهن وطلقهن بإحسان (عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً ممنكن) التحريم: 5. وهو عليه أفضل الصلاة والسلام لم يتعرض لأي واحدة منهن خلال ذلك بأي لون من ألوان الأذى الجسدي أو اللطم أو المهانة بأي صوة من الصور، ولو كان الضرب بمعنى الأذى الجسدي والنفسي أمراً إلهياً، ودواءً ناجعاً لكان عليه السلام أول من يمتثل له. ولكنه عليه الصلاة والسلام لم يضرب ولم يأمر بالضرب ولم يأذن ولم يسمح بالضرب وقح اراد ابو بكر وعم رضي الله عنهما ضرب ابنتيهما اللتين أغضبنا رسول الله (ص) ونازعاته. ونحن نعلم أن سلوك رسول الله (ص) وسنته الفعلية هي بيان مراد الشارع وهي الفهم الصحيح للقرآن الكريم، وقد أثمر السلوك النبوي أثره فعلاً في توضيح الآثار المترتبة على استمرار النزاع ووضع حد له. وهكذا حين رأت أزواج النبي جد الأمر وغضب أهليهن وافتقاد العشرة النبوية الرضية، عدن الى صوابهن ورجعن عن نشوزهن، ودخلن في طاعته قنن بالعيش معه على ما يجب ويرضى.¹¹

وهكذا فقد لجأ رسول الله (ص) حين أصرت أزواجه على عصيانه الى مفارقة منازلهن واعتزالهن لمدة شهر ليدركن النتائج المترتبة على العصيان والتمرد دون أن يلجأ الى أي شيء من اللطم أو الاهانة، فهجر منازل أزواجه واعتزلهن لمدة شهر قبل أن يعلم أهليهن بالأمر، وخبرهن في الأمر بين الطاعة وبين الفراق، فأدركن جد الأمر، وخبرن آثار الفراق، فعدن الى صوابهن، فيكون معنى "الضرب" في السنة الفعلية للرسول (ص) هو المفارقة والترك والاعتزال، وهو ما يتسق وطبيعة الأمر النفسية من ناحية ومع الروح العامة لاستعمال اللفظ "ضرب" ومشتقاته مجازاً في القرآن الكريم، ولا يتعارض مع تأويل ابن عباس رضي الله عنه في نصح الزوج أن لا يتعدى تعبيره عن عدم الرضا والغضب على أي حال من الأحوال أكثر من اللمس بالسواك وما شابه لما قد يكون فيه من معنى الغضب ولكن ليس من الواضح كيف يكون مثل هذا اللمس فس هذه المرحلة المتقدمة من النزاع كافياً لإضهار مزيد من جدية الموقف وآثاره الوخيمة، ونقله الى مرحلة أبعد وأكثر فعالية مما سبق من خطوة "هجر المضجع" باتجاه الحل والوفاق أو الفراق.

¹¹ انظر صحيح البخاري الحديث 5395 وصحيح المسلم الحديث رقم 2704 وسنن الترمذي الحديث 3240 ومسند أحمد

ولذلك فإنني أرى أن المعنى المقصود بـ "الضرب" في السياق القرآني بشأن ترتيبات إصلاح العلاقة الزوجية إذا أصابها عطب ونفور وعصيان هو مفارقة الزوج وزوجه وترط دار الزوجية، والبعد الكامل عن الدار كوسيلة أخيرة لتمكين زوجه من ادراك مآل سلوك النفور والنشوز والتقصير في حقوق الزوجة ليوضح لها أن ذلك لا بد أن ينتهي إلى الفراق و"الطلاق" وكل ما يترتب عليه من آثار خطيرة خاصة إن كان هناك بينهما أطفال. إن معنى الترك والمفارقة أولى هنا من معنى "الضرب". بمعنى الإيلاء والأذى الجسدي والقهر والإذلال النفسي لأن ذلك ليس من طبيعة العلاقة الزوجية الكريمة ولا من طبيعة علاقة الكرامة الإنسانية، وليس سبيلاً مفهوماً إلى تحقيق المودة والرحمة والولاء بين الأزواج خاصة في هذا العصر وثقافته ومداركه وامكاناته ومداخل نفوس شبابه، ولأن هذا المعنى كما رأينا تؤيده السنة النبوية الفعلية كوسيلة نفسية فعالة لتحقيق أهداف الإسلام ومقاصده في بناء الأسرة على المودة والرحمة والعفة والأمن، وبقيائها محضاً أميناً على تربية النشء روحياً ونفسياً ووجدانياً ومعرفياً على أفضل الوجوه لتحقيق السعادة وحمل الرسالة.

وإذا خالفت الأفهام اللاحقة في بعض الأمور النبوي والسنة الفعلية في هذا الأمر فإن هذا ليس الأمر الوحيد الذي قد جانب فيه وجوه الصواب وذلك لأسباب زمانية ومكانية، وبسبب تقاليد والموروثات وتداعيات الممارسات والأنظمة وبسبب ما أصاب أمة الإسلام وافهامها بعد سقوط الخلافة الراشدة، وما نشب بعدها بين المسلمين من خلافات ونزاعات تزلزلت فيها كثير من المفاهيم وسالت فيها كثير من الدماء، وخيم بها فكر الأمة كثير من الضباب، بجانب ما علق بفكر الأمة من المفاهيم الخاطئة الموروثة عن الحضارات الغابرة للشعوب الإسلامية، اذ يصعب ألا تترك هذه الشعوب -بوعي وبلا وعي - شيئاً من آثارها. هذا وقد تضافرت هذه الموروثات مع سواها من عوامل الوهن والضعف، فانتهدت بالأمة إلى ما هي عليه من ضعف وعجز وتمزق، مما يوجب على أصحاب العلم والمعرفة؛ النظر الناقد في كل أحوال الأمة ومفاهيمها، بما يحقق مقاصد الشريعة في واقع هذه الأحوال، ويعود بالأمة إلى سبيل قوة الاستخلاف والعزة بإذن الله، والأمر على كل الأحوال مما يتسع له الاجتهاد والتدبر في في ضوء مجريات واقع الحياة الاجتماعية وامكاناتها في عالم اليوم ومفاهيمه ووسائله المعرفية والتربوية.

أسأل الله السداج والرشاد إلى ما فيه الخير والصلاح. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قراءة في كتاب الإنسان والقرآن وجهاً لوجه: التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج

تأليف احميدة النيفر. دمشق: دار الفكر، 2000م

رضوان جودت زيادة*

يحاول احميدة النيفر في هذا الكتاب (الإنسان والقرآن وجهاً لوجه) أن يقدم قراءة منهج التفاسير المعاصرة معتبراً أن العناية بالتفسير لم تفتقر طيلة العصر الحديث، وأن وتيرة صدورها يظل أمراً لافتاً للنظر؛ إذ أنها تشهد فترة استقرار نسبي ثم لا تلبث أن تعرف فترة تسارع كبير وغزارة غير معهودة، وأن فترات الذروة هذه تبدو متزامنة أو تالية لأزمات مجتمعية ومؤسسية بالغة الحدة. يؤكد المؤلف أن التفاسير القرآنية المعاصرة لم تعد حكراً على حريجي المؤسسات الدينية الرسمية بل أسهم متخصصون من مختلف المجالات المعرفية وأدلوها بدلوهم في الدراسات القرآنية، كما نجد في (تفسير الجواهر) لطنطاوي جوهرى و(في ظلال القرآن) لسيد القطب و(مفهوم النص) لنصر حامد أو زيد، وهذا ما جعل مؤلف هذا الكتاب يلاحظ أن النص القرآني احتفظ بمكانة مرجعية في المنظومة الثقافية العربية، على الرغم من طبيعة التحولات التي عرفت المجتمعات في علاقتها بالمقدس طيلة الفترة الحديثة. وهو لذلك يرى أن دراسة التفاسير أو الدراسات القرآنية المعاصرة تكشف عن مدى تغير مكانة وطبيعة الوعي الذي يراد منه، ذلك أنها تكشف عن علاقة الإنسان بالنص المقدس وتسير غور الوعي العربي في علاقته مع القيم والمبادئ التي يريد أن يظهرها العالم.

يبدو الكتاب من قراءة مقدمته طموحاً في تقديم رؤية كلية لعلاقة النص مع الإنسان والعصر، عن طريق دراسة العلاقة الجدلية بينهما كما تجسدت في أطروحات المفسرين المعاصرين أو متخصصي الدراسات القرآنية الحديثة، إلا أن هذا الطموح لا يلبث أن يتلاشى عند الاطلاع على حجم الكتاب وتصديده لموضوع بهذا الحجم مما فرض على الكاتب احتزلاً حاداً في كثير من الأحيان منع الفكرة من ظهورها السو وفرض عليها تشويهاً ازداد مع ازدياد حجم التفسير أو الكتاب الذي يتعامل معه.

* كاتب وباحث سوري

طرح المؤلف بداية المنهج على اعتبار أنها تمثل ركيزة أساسية في التعامل مع النص، إذ بدونها يبقى النص غائماً ويبقى تناوله عائماً، لذلك فهو يرى أن المنهج يمثل جملة المفاهيم الأساسية التي توطر النص من حيث طبيعته وحركته ووظيفته، ووفقاً لذلك يتعرض لنماذج أربعة من التفسير من جهات مختلفة من العالم الإسلامي كتفسير (روح المعاني) للآلوسي، و(فتح البيان) للقنوجي، و(بيان السعادة ومقامات العبادة) للبرخيتي، و(هميان الزاد الى دار المعاد) لمحمد بن يوسف اطفيش، معتبراً أن الاكتفاء بعلم التفسير على هذه النماذج الأربعة الحديثة التي صدرت في القرنين التاسع عشر والعشرين تظهر وكأن علم التفسير قد (احترق) وأن سمة المعاصرة تبدو مستحيلة عليه، وهنا يؤكد المؤلف أن سمة المعاصرة لا تستمد من الزمن التاريخي وإنما تخص العدة المعرفية التي يوظفها الباحث أو المفسر في تعامله مع النص، وهو لذلك يرى أن المعرفة التي يوظفها الباحث أو المفسر في تعامله مع النص، وهو لذلك يرى أن الناحية اللغوية والأدبية والبلاغية والنحوية والفقهية والمذهبية قد استنفدها المفسرون القدامى، بحيث أن الابتكار في هذه النواحي يبقى هزياً، في حين أن جوانب أخرى من النص القرآني يجب تسليط الضوء عليها وفق المناهج والأدوات الإنسانية الحديثة، لذلك فهو ينفي عن التفسير صفة الثبات المنهجي ويهتبر أن لمعاصرة تتحقق بتوظيف أدوات ومناهج حديثة لسانية واجتماعية واقتصادية في قراءة لنص والتعامل معه. ثم يبدأ بتقسيم التفسير القرآنية المعاصرة الى مدارس متعددة، بحسب مناهجها، فالمدرسة التراثية التي يقوم فيها التصور السلفي على النص القرآني حيث يرون أن الاعتصام داخل المفاهيم المتوارثة المتصلة بالنص هو الضامن لوحدة المسلمين الفكرية والثقافية، وهم لذلك ينطلقون من قدسية النص القرآني بما تعنيه من قدسية المصدر وقدسية فهمه والأدوات المستعملة لذلك الفهم/ ومن ثم قدسية المعرفة والهوة والتاريخ، ومن هذه التفسيرات تفسير الصابوني وتفسير آيات الأحكام لمناخ القطان وتفسير محمد الطاهر بن عاشور المعروف بالتحريم والتنوير وكذلك تفسير الطباطبائي.

أما المدرسة الأخرى فيطلق عليها اسم مدرسة المنار أو السلفية الإصلاحية التي انطلقت من اعتبار القرآن هو المرجع المركزي والوحيد لأي إصلاح يرتجى، وأن ما وضع لهلاً وحوله من تراث تفسيري قد تحول في مجمله الى عقبة كأداة لتعذر الوصول الى النص القرآني دون المرور عله والخضوع الى مقولاته، ومن تفسير هذه المدرسة ما قدمه جمال الدين الافغاني من تفسير لبعض الآيات القرآنية، وتفسير محمد عبده الذي كتبه محمد رشيد رضا في المنار واستكماله فيما بعد وفاته، وتفسير (محاسن التأويل) لجمال الدين القاسمي، وتفسير المراغي، والتفسير الحديث لمحمد عزة ودروزة، وتفسير الثعالبي (روح التحرر في القرآن) وغيرهم.

أما التيار الإيديولوجي في التفسير فقد استفاد من مقولات رجال المنار الإصلاحية في الاجتماع والسياسة ومما اعتبروه أساسياً في وظيفة المفسر المعاصر، وما يعنيه بالإيديولوجي هنا هو العمل التفسيري الذي يوضع لإجابة عن أسئلة مطروحة مسبقاً، لها عند المفسر أو الدارس إجابة جاهزة، ويكون عمل المفسر تأكيداً لها عبر بناء عقلائي يعرض نفسه بصفة نقدية، فعمل المفسر هنا يكمن في تحقيق نسق من الأسئلة والإجابات المغلقة التي تكمن من فتح مجالات جديدة في الفهم والتركيب، ونقطة الارتكاز الداخلي في هذه التفسير هو اعتبار المعنى أمراً ثابتاً مطلقاً. وهنا يرد تفسير طنطاوي جوهرى الذي اعتمد على التفسير العلمي، وتفسير سيد قطب (في ظلال القرآن) الذي استبطن منهجاً لاتاريخياً يضع فهم النص القرآني خارج الاعتبارات الزمانية والمكانية، ويكسب المفاهيم التي يعتمدها المفسر سمة الإطلاق والمنفذ الوحيد لتحقيق نضالته الثورية، ويدخل ضمن هذا التيار أيضاً عبد الرحمن الكواكبي ضمن مجموع مقالاته التي حاول فيها تفسير القرآن ضمن المنهج التفسيري العلمي وأسماء (شمس العلوم وكنز الحكم)، وأيضاً تفسير حركة مجاهدي خلق (إرشادات حول مطالعة القرآن) والتي راحت تؤكد ضرورة تبني خطاب إيديولوجي يتجسد في تفسير للقرآن عايتة بناء مذهب للنضالات الاجتماعية، ويدخل ضمن هذا التيار أيضاً ما قدمه محمد شحرور في كتابه (الكتاب والقرآن)، وحسن حنفي في مشروعه لإعادة قراءة التراث، ومحمد أبو قاسم حاج حمد في كتابه (العالمية الإسلامية الثانية).

ويرى المؤلف في النهاية أن الأعمال الإيديولوجية التفسيرية قصرت همها على (المعنى الجاهز) مهمة علاقة الجدل بين النص والقارىء والآفاق التي يفتحها لانطلاق جهود تفسيرية محددة.

أما المدرسة الحديثة في تفسير القرآن فيعتبر الملف أنها هي المدرسة التي طرحت على نفسها سؤال التجديد وهي عمت على قطع مع الخطاب الإيديولوجي وفكرة الوثوقي المسكون بالهاجس الغربي والرافض لأية مراجعة جذرية وعلمية لمسألة الحي وطبيعة النص القرآني، وقد أخذت على عاتقها مشروعية القيام بتفسير جديد اعتباراً من أنه لا تجديد ولا ابتكار في المناهج ما لم تطرح مراجعة المفاهيم الأساسية. وقد جسدت هذه المدرسة أمين الخولي في كتبه (مناهج التجديد) و (من هدى القرآن) الذي أرسى فيها منهج التفسير البياني للقرآن وتبعته فيما بعد عائشة عبد الرحمن في دراساتها القرآنية ومحمد أحمد خلف الله في كتابه (الفن في القرآن الكريم).

أما المدرسة الأخيرة في التفسير فهي مدرسة القراءة التأويلية في النص القرآني التي تنطلق من أن لغة النص لا تتوقف عن توليد المعنى، وأن للقارىء زاوية نظر خاصة عند القراءة، وعلى أساس ذلك

تتحول اللغة بالتأويل الى معن للمعنى لا ينضب ويتأكد في الوقت نفسه تعذر التوصل الى المعنى النهائي للنص. وهذا ما حدا بهذا التار الى التأكيد على أن ما يؤسس له ليس تفسيراً جديداً للقرآن، إنما هي قراءات تعالج النص القرآني دون رغبة في توظيفه آياً كانت دواعي هذا التوظيف، إنما قراءات ترى النص ظاهرة ثقافية تقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل، وذلك قصد اكتشاف خصائص التفكير الذي جاء النص القرآني ليؤسسه، ويدخل ضمن هذا التيار دراسات محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وفضل الرحمن.

إن الحديث عن منهجية التفسير كما يرى المؤلف لا يقتصر على الجانب المعرفي الفكري بل هو وثيق الصلة بمسألة الإيمان والتدين في العالم الإسلامي، ذلك أن منهجية إخضاع النص القرآني لغاية استخراج التقنيات الفقهية والعقدية يفضي الى انحسار علاقة المؤمن مع النص في حدود المجال التوظيفي فحسب، أما المنهجية التي ينحاز إليها فهي المنهجية النقدية التاريخية التي يكمن أن تعيد للوحي حيوية لغته ورموزه زطاقته الروحية والفكرية، ومن المحتمل أن نفسح المجال لنوع آخر من الإيمان معتمد على يقين متسائل ومعتز برحابة رسالة القرآن وواع بأن هذه الرحابة لا تزدد المؤمن إلا تواضعا وسعياً الى الآخر مهما كانت المرجعيات التي يعتمد عليها.

إن الكتاب وعلى الرغم من صغر حجمه يطرح اسئلة تبدو في غاية الأهمية في علاقة النص مع العصر ومع المفسر والجدلية التي تحكم هذه العلاقة، فضلاً عن أن المؤلف أراد أن يوضع هذه الجهود جميعها في سياق المشهد الثقافي العربي المعاصر، ليرى علاقته بالنص وكيفية انضوائه تحت نوع من القراءات الخاصة للنص القرآني، إلا أن ابتساره للكثير من النصوص منعه من اكتشاف العلاقات الترابطية التي تصل بين كثير من التفاسير المعاصرة وتنتمي لمدارس تفسيرية مختلفة كعلاقة قراءات محمد أحمد خلف الله مع التيار الإيديولوجي، وهذا ما أوقعه أيضاً في فخ التصنيف المانع الذي حجب عنه أفق قراءة الفضاء الفكري العام لمدرسة القراءة التأويلية وخاصة دراسات محمد أركون.

الأمر الآخر هو خفوت حضوره النقدي بعد عرضه للمدارس المختلفة مما جعل الكتاب يقتصر على تأدية وظيفة القراءة بشكلها العرضي دون الدخول الى وظيفتها الأخرى المتجسدة في حسها النقدي الضروري الحضور في هذه المناسبات.

قراءة في نقد نصوص العهد القديم عند الإمام ابن حزم

الحسن العباقي*

مقدمة:

لقد كان للنصوص المقدسة أكبر الأثر في توجيه الجماعات البشرية بغض النظر عن مصدر هذه النصوص سواء أكان الهياً أم بشرياً.

والتأمل في تاريخ الشعب اليهودي في نشاطاته التي جاءت بعد السبي البابلي¹ خاصة؛ يجد أن أغلبها إن - لم تكن كلها - كانت مؤطرة بالنص المقدس، سواء نص العهد القديم أو نص التلمود في مرحلة لاحقة، وبتعبير أكثر دقة يمكن القول أنه كان شديد الحرص على تأصيل سلوكياته تجاه الآخرين؛ تلك السلوكيات التي كان العداء والاحتقار للآخر سمتها الأساسية، وما ذلك إلا ليضفي عليها نوعاً من المشروعية. غير أن الحديث عن هذا المستوى من المشروعية يدفعنا لمسألة النصوص المعتمدة في عملية التأصيل هذه، لنقف على مدى قداستها. تلك القداسة التي تحدد وفقاً لقداسة المصدر من جهة، وصحة المضمون من جهة ثانية، الشيء الذي لا يمكن الإجابة عنه إلا إذا أخضعناها - كما كان حال المحدثين مع النصوص الحديثة - إلى دراسة نقدية على مستوى السند والمحتوى.

ومع أنه قد اضطلع بهذه المهمة العديد من العلماء ومن ملل شتى، تبقى دراسة الإمام الجليل أبو محمد علي بن الحزم الظاهري أمتنها على الإطلاق وذلك في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" و"الرد على ابن النغيلة اليهودي"، والكتاب الأول قد جعل من الإمام ابن حزم المؤسس

*ماجستير بوحدة "المناظرات الدينية في الفكر الإسلامي"، كاتب عام جمعية "الإمام ابن حزم للطلبة الباحثين في مفارقة الأديان بالمغرب"

¹ السبي الذي تعرض له اليهود ابان القرن السادس قبل الميلاد على يد نبوخذ نصر.

الحقيقي لعلم مقارنة الأديان كما شهد له بذلك أعداءه² قبل محبيه، حيث عرض فيه جملة من العقائد عرضاً نقدياً وناقشها نقاشاً متيناً - وإن كان مصحوباً بالكثير من السب والشتم - ومن ذلك مناقشته لنصوص العهد القديم التي اتسمت إلى جانب عنفها بإحاطة كبيرة بالموضوع سنداً ومتناً.

وإن المطلع على ما كتب بعد ابن حزم ليقرر وبكل طمأنينة أن الذين جاءوا بعده كانوا عالة عليه، أو أقل تقدير ساوروا على نفس الدرب الذي سار عليه، فاقتفوا خطواته واتبعوا منهجه في التعامل مع النص. ولم يكن هذا مقتصرًا على علماء المسلمين، بل تجاوزهم إلى العلماء اليهود كـ "ابن عزرا"³ الذي ولد بالأندلس وعمر ابن حزم حينها حوالي أربعين سنة والذي قال عنه "سيونزا"⁴ أنه أول من تنبه إلى الأخطاء الواردة في نصوص العهد القديم، إلا أن قضية الأولوية هذه لا يمكن التسليم بها لأن ما ذكره ابن عزرا ما هو إلا غيض من فيض ما فصله ابن حزم.

وان عالماً كابن عزرا يتقن اللغة العربية، من المستبعد جداً أن يهمل كتابي ابن حزم السالفي الذكر وهما يوجهان اعنف نقد لأقدس نص عنده. وحتى أن لم يشر إليهما في كتاباته فلا شك أنهما تركا أثراً عميقاً في نفسه، دفعه إلى كتابة تلك الإشارات التي اعتمدها سيوتروا في نقده لنصوص العهد القديم في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة" الذي قض به مضاجع اليهود في عصره.

وهدفنا من هذه القراءة في نقد نصوص العهد القديم عند ابن حزم أن نبين للقارئ الكريم أيًا كان معتقده، أن تلك النصوص التي يؤصل بها اليهود معتقداتهم واختيارهم - كما هو الشأن في أسطورة شعب الله المختار واسطورة أرض الميعاد - لا ترقى إلى المستوى الذي تضيف فيه المشروعية عليها لأنها مجتثة الأصل سنداً ومتناً، بالأدلة العلمية الدامغة.

² أمثال المستشرق الأسباني أسين بلاثيوس الذي ترجم كتاب الفصل من الملل والأهواء والنحل إلى اللغة الأسبانية وقدم للترجمة بمقدمة طويلة تنحدر المائة صفحة اشاد فيها بالإمام ابن حزم واعتبره المؤسس الحقيقي لعلم مقارنة الأديان.

³ هو أبو هارون بن يعقوب بن عزرا ولد بغرناطة بين السنتين 1050 و1060 لمعائلة يهودية غنية عريقة... كان عارفاً بالتوراة وبالأدب العربية نصوصاً وتاريخاً كما كان شديد الاهتمام أيضاً بالفلسفة اليهودية والعربية مطلعاً على المصادر اليونانية المتداولة عند الأندلسيين غادر غرناطة سنة 1095 م ليلقى عصى الترحال بإسبانيا المسيحية توفي في العقد الرابع بعد الألف والمائة للميلاد كما دلت على ذلك بعض أشعاره له عدة مؤلفات منها "مقالة الحديقة في معنى الحجاز والحقيقة" تحدث فيه عن بعض مشاكل التوراة، وكتاب "الحاضرة والمذاكرة" ألّفه بالعربية وكتبه بحروف عبرية أهتم فيه بالشعر العبري لكنه اتخذ الثقافة العربية أساساً له كما له دواوين شعر. انظر "ابن رشد والفكر العبري الوسيط - فغل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي" للدكتور أحمد شحلان، ج 1 ص 111 - 120.

⁴ عالم يهودي من أصل برنغالي نشأ في هولندا من أهم كتبه "رسالة في اللاهوت والسياسة" الذي وجه فيه نقداً متيناً لنصوص الكتاب المقدس.

لقد تطرق ابن حزم لليهودية في القسم السادس⁵ من كتاب "الفصل" الذي خصصه لأصحاب الملل المنكرة لبعض النبوات وتؤمن ببعضها الآخر، وكانت بداية كلامه عن فرقها التي حددها في خمسة وهي: السامرية⁶ والصدوفية⁷ والعنانية⁸ والربانية⁹ والعيسوية¹⁰ وقد أعطى تعريفا مختصرا لكل واحدة منها، وقال بأنهم موافقون لنا في الإقرار بالتوحيد ثم بالنبوة وبآيات الأنبياء عليهم السلام بترول الكتب من عند الله إلا أنهم فارقونا في بعض الأنبياء¹¹.

وقد تطرق لنقد العهد القديم على المستويين، الأول يتعلق بمحتوى نصوصه، عاجله في ثمانية وخمسين فصلاً وكان هدفه منه بيان ما تحتوي عليه هذه النصوص من كذب وتحريف واضطراب وتناقضات¹². والثاني يتعلق بدراسة الأحداث التاريخية، وقد اكتفى فيه بفصلين اثنين حاول فيهما بيان استحالة سلامة التوراة في التحريف من ظل ظروف كالتى عاشها بنو اسرائيل ابان القرون التي تلت موسى عليه السلام.

وسوف نلاحظ في تعاملنا مع الموضوع على نفس الخطة التي اتبعها ابن حزم مع الحرص على الاختصار ما امكن فيما يتعلق بفصول المستوى الأول وبالشكل الذي لا نخل فيه بالمقصود.

⁵ قسم الإمام ابن حزم الفرق المخالفة الى ستة اقسام ابتداءً بأبعادها عنه وسمى اصحابها منكري الحقائق واختتم بأقرها وهي اصحاب الديانات التوحيدية.

⁶ يقولون ان القدس هي نابلس ولا يعرفون حرمة لبيت المقدس ولهم توراة فيلا التوراة التي بأيدي سائر اليهود ويطلبون كل نبوة في بني اسرائيل بعد موسى عليه السلام وبوشع بن نون آخر انبيائهم ولا يقرون البعث وهم بالشام ولا يستحلون الخروج منها (انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل ص 177-178)

⁷ نسبة الى رجل اسمه صدوق وهم الذين يقولون بأن عزيز ابن الله دون سائر فرق اليهود كانوا بجهة اليمن (نفسه ص 178)

⁸ اصحاب عانان اليهودي وتسميهم اليهود الفرائين وهم لا يتعدون شرائع التوراة وما جاء في كتب الانبياء ويتبرؤون من قول الأخبار ويكذبونهم وهم بالعراق ومصر والشام وفي الاندلس بطليطلة وطليطرة (نفسه ج 1 ص 178)

⁹ وهم القائلون بأقوال الأخبار ومذاهبهم وهم جمهور اليهود (نفسه ج 1 ص 178)

¹⁰ وهم اصحاب ابي عيسى الاصهاني كان اسمه محمد بن عيسى وهم يقولون بنبوة عيسى بن مريم ومحمد (ص) ويقولون ان هذا الأخير ارسل الى بني اسماعيل وسائر العرب (نفسه ج 1 ص 179)

¹¹ نفسه ج 1 ص 201. (وابن حزم هنا يقصد التوحيد والنبوة من حيث المضمون بل من حيث الشكل فقط، باعتبار ان هناك في هذا القسم من لا يقول بوجود اله واحد كالجوس او اصحاب الثلاث من النصارى وكذلك لأن هناك من لا يؤمن بعدد من الأنبياء أما مضمون التوحيد والنبوة فشتان بينهما في الديانتين وهذا ما سينصح من كلامه حينما يبدأ بتفاس مضمين العهد القديم).

¹² الفصل ج 1 ص: 288

أولا قراءة ابن حزم النقدية تحتوى اسفار العهد القديم

بعد ذكر الهدف من هذه الدراسة الذي هو بيان ما في اسفار العهد القديم من كذب على الله والملائكة والانبياء عليهم السلام¹³ يلزم ابن حزم نفسه ألا يخرج من الكتب المذكورة (ويقصد بها اسفار التوراة) شيئاً يمكن ان يخرج على وجه ما وان دق وبعد، أو كلاماً لا يفهم معناه وانما يخرج ما لا حيلة فيه ولا وجه اصلاً إلا الدعاوى الكاذبة التي لا دليل عليها اصلاً لا محتملاً ولا خفياً¹⁴. وقد خصص الفصل الأول للحديث عن "التوراة السامرية" وترك السبعة والخمسين فصلاً الأخرى للتوراة المقابلة التي تؤمن بها باقي الفرق اليهودية، ولعل سبب هذا التفاوت هو كون التوراة السامرية معتمدة من فرقة واحدة ليست ذات وزن مقارنة مع غيرها لا من فرق اليهود - خاصة الرانيين -. والشيء الذي اثاره هنا هو تبادل التهم بين السامرية من جهة وباقي فرق اليهود من جهة ثانية، وطعن كل منهم في التوراة التي بيد الآخر بالتحريف، ليثبت أن لا مفر من أن تكون التوراة محرفة لاعتبار أول هو تعدد النسخ واختلافها¹⁵، ويمكن تقسيم الموضوعات التي عالجها في هذه الفصول الى ثلاثة وهي: "الألوهية والملائكة والنبوة"، لكنها لم تكن متساوية من حيث حظها من التناول، لأن الذي كان يشغل ابن حزم هو اخراج ما بدا له كذباً وتحريفاً من التوراة، فكان حظ كل قسم بحسب حظه من التحريف في التوراة نفسها.

1- الألوهية:

وقد تطرق لموضوع الألوهية من جانبين، الأول فيه ما ينسب لله عز وجل في التوراة من تجسيم وتشبيه ونقص، والثاني خصصه لما احتوته من اخطاء جغرافية وتاريخية وحسابية يستحيل معها ان تكون ذات مصدر الهي، لأن الله قد احاط بكل شيء علماً فلا يقبل البتة تصور الخطأ فيما يلي من عنده.

أ- ما ورد في التوراة من صفات النقص في حق الله عز وجل:

¹³ الفصل ج 1 ص: 201

¹⁴ المرجع السابق ج 1 ص 202.

¹⁵ المرجع السابق ج 1 ص: 202

المثال الأول: تعرض ابن حزم لما جاء في سفر التكوين من ان الله خلق آدم كصورته وشبهه¹⁶ فكان رده كالآتي: "لو لم يقل إلا كصورتنا لكان له وجه حسن ومعنى صحيح، وهو ان نضيف الصورة إلى الله تعالى اضافة الملك والخلق كما تقول هذا عمل الله وتقول للقرء... هذه صورة الله أي تصوير الله... لكن قوله كشبهنا منع التأويل وسدّ المخارج وقطع السبل وأوجب شبه آدم لله عز وجل... وحاشى الله أن يكون له مثل أو شبه"¹⁷

المثال الثاني: تعرضه لما جاء في سفر التكوين أيضاً " وقال الله هذا آدم قد صار كواحد منا في معرفة الخير والشر والآن كي لا يمد يده من شجرة الحياة ويأكل ويحيا الى الدهر فطرده الله من جنات عدن"¹⁸.

فهذا الكلام في نظر ابن حزم يطعن في التوحيد ويوحي بتعدد الآلهة بل " قد أدى... بكثير من خواص اليهود الى الاعتقاد أن الذي خلق آدم لم يكن إلا خلقاً خلقه الله تعالى قبل آدم وأكل من الشجرة التي أكل منها آدم فعرف الخير والشر ثم أكل من شجرة الحياة فصار لها من جملة الآلهة"¹⁹.

وهناك فصول أخرى²⁰ عالج فيها ابن حزم موضوع الألوهية محاولاً كشف الحجاب عما احتوته التوراة من تصورات منحرفة عن الذات الإلهية، مما يجعل الإنسان موقناً تماماً بتحريفها.

ب- ما ورد في التوراة من أخطاء يستحيل معها نسبتها الى الله عز وجل:

المثال الأول: وهو مرتبط بعلم الجغرافية، تعرض فيه ابن حزم للنص الآتي من سفر التكوين:

¹⁶ التكوين 26\1

¹⁷ الفصل ج 1، ص: 202-203

¹⁸ التكوين 24\3

¹⁹ الفصل ج 1 ص 207

²⁰ انظر مثلاً معالجة ابن حزم لما جاء في سفر التكوين 6\1-2 من ان لله أولادا اتخذوا من بنات آدم نساء، "الفصل" ج 1 ص

"ونهر يخرج من عدن فسيقي الجنات ثم يفترق فيصير اربعة اسم احدها النيل وهو محيط بجميع بلاد زويلة... واسم الثاني جيحان وهو محيط بجميع بلاد الحبشة واسم ثالث الدجلة وهو السائر شرق الموصل واسم رابع الفرات وأخذ الله آدم ووضعه في جنات عدن"²¹

قال ابن حزم: "في هذا الكلام من الكذب وجوه فاحشة قاطعة بأنها من توليد كذاب مستهزء"²²، وهو هنا ينفي تماماً الإلهية عن هذا الكلام ويؤكد بقوله انه لا يمكن ان يصدر الا عم كذاب مستهزء ثم يتمم قائلاً: "أول ذلك اخباره ان هذه الاربعة تفترق من النهر الذي يخرج من جنات عدن التي اسكن الله فيها آدم... وكل من له ادنى معرفة بالهيئة وينصبه الربع المعمور من الأرض أو مشى الى مصر والشام والموصل يدري ان هذا كله كذب فاضح وان مخرج النيل من عين الجنوب ومصبه قبالة الاسكندرية فأما جيحان فيخرج من بلاد الروم حتى يصب فب البحر الشامي وأما دجلة فمخرجها من أعن بقرب خلاط من عما أرمينية وأما الفرات فمخرجه من بلاد الروم على يوم من (قالي) ... فهذه كذبة شنيعة لا مخلص منها والله لا يكذب"²³.

ومن خلال هذا البيان الدقيق المستوحى من علم ابن حزم الجيد بالجغرافية، يؤكد مرة أخرى شناعة ما احتوته التوراة من الكذب الذي يستحيل ان يصدر عن الله عزّ وجلّ، وقد استمر بعد هذا في اعطاء معلومات اخرى حول هذه الأنهار خلافا لما جاء في التوراة.

المثال الثاني: سنختار مثلاً يرتبط بعلمي الحساب والتاريخ معاً، ونشير قبل ذلك الى ان ابن حزم قد ساق في هذا الباب أمثلة كثيرة أكد من خلالها أن الذي ألف التوراة لم يكن له علم بالحساب، منها كلامه عن مدة تعذيب بني اسرائيل²⁴، ومدة بقائهم في مصر²⁵، والفارق الزمني بين الأحداث في التوراة مقارنة مع الإنجيل مرتبطة بالطوفان وأبناء نوح عليه السلام²⁶ وسوف اقتصر على ما ساقه عن عُمر سام ابن نوح عند وقوع الطوفان حيث قال: " قال توراقتهم ان نوحا لما بلغ خمسمائة سنة ولد له يافت وسام وحام ثم ذكر ان نوحا إذ بلغ ستمائة سنة كان الطوفان ولسام يومئذ مائة سنة

²¹ التكوين 2\10 14

²² الفصل ج 1 ص: 203

²³ الفصل ج 1 ص: 212

²⁴ المرجع السابق ج 1 ص: 213 217

²⁵ المرجع السابق ج 1 ص: 248

²⁶ المرجع السابق ج 1 ص: 210

وقال بعد ذلك إن سام لما كان ابن مائة سنة ولد أرفكشاد لستين بعد الطوفان²⁷ ففي الحساب الأول أن سام لما كان عمره مائة سنة وقع الطوفان، وفي الثاني لما كان عمره مائة سنة كان قد مر على الطوفان ستين، ونتيجة لهذا الاضطرب قال ابن حزم "وهذا كذب فاحش وتلون سمج وجهل مظلم... حاشى لله من مثله"²⁸

وهو هنا يتره الذات الإلهية عن الكذب والخطأ وينسبهما لمن ألف التوراة.

2- الملائكة:

لم يخص ابن حزم لموضوع الملائكة فصولاً كثيرة، فهو اقل حظاً من الموضوعين الآخرين (الالهية والنبوة)، ومع ذلك فقد أوضح الصورة التي توجد في التوراة عن الملائكة، الشيء الذي لا يمكن ان يكون كذباً وتحريفاً.

المثال الأول: جاء في التوراة "فلما بدأ الناس يكثر على ظهر الأرض وولد لهم بنات فلما رأى أولاد الله بنات آدم أنهن حسان اتخذوا منهن نساء وكان يدخل بنوا الله بنات آدم ويولد لهم حراما وهم الجبابرة"²⁹. وقد علق على هذا الكلام بقوله: "هذا حمق ناهيك به وكذب عظيم إذ الله أولادا ينكحون بنات آدم وهذه مصاهرة تعالى الله عنها - حتى إن بعض أسلافهم قال انما عني بها الملائكة، وهذه كذبة، الا انها دون الكذب في ظاهر اللفظ"³⁰، وسواء كان قصد المؤلف أولاد الله أو الملائكة فالأمر سيان، ولا يخلو من كذب، اذ كيف يتصور ان يساور الملائكة شهوة كالبشر، وحتى ان حصل هذا فكيف يدخلون بنات آدم بالحرام؟ ويولد لهم ابناء من حرام!!

هذا بالفعل ما لا يمكن قبوله عن الملائكة الذين يفعلون ما يؤمرون.

المثال الثاني: تعرض ابن حزم لما جاء في سفر التكوين "وتجلى الله لإبراهيم عند بلوطات ممرا وهو جالس عند باب الخباء عند حمي النهار ورفع عينيه ونظر فإذا بثلاثة نفر وقوف أمامه فنظر وركض

²⁷ المرجع السابق ج 1 ص: 212

²⁸ المرجع السابق ج 1 ص: 212

²⁹ سفر التكوين 6\201

³⁰ الفصل ج 1، ص: 209

لاستقبالهم عند باب الخباء وسجد على الارض وقال يا سيدي ان كنت قد وجدت نعمة في عينك فلا تتجاوز عبدك، ليؤخذ قليل من ماء واغسلوا ارجلكم واستندوا تحت الشجرة واقدم لكم كسرة من الخبز تشتد بها قلوبكم وبعد ذلك تمضون... م اخذ لبناً والعجل الذي طبخه ومدّها امامهم وبقي واقفا في خدمتهم تحت الشجرة وهم يأكلون"³¹.

علق ابن حزم على هذا بكلام في غاية الرزانة والدقة، ونسف ما فيه من "ضلال" -كما أسماه- سواء في حق الله تعالى او في حق الملائكة، هذا نصه: "في هذا الفصل آيات من البلاء شنيعة نعوذ بالله من قليل الضلال وكثيره، فأول ذلك اخاره ان الله تعالى تجلّى لابراهيم وانه رأى الثلاثة هم الله، فهذا هو التثليث بعينه... بل هو اشد... لأنه اخبار بشخص ثلاثه والنصارى يهربون من التشخيص... فإن كان أولئك الثلاثة ملائكة-وهكذا يقولون- فعليهم في ذلك ايضا فضائح عظيمة وكذب فاحش الوجوه:

أولها: من المحال والكذب ان يخير الله تعالى تجلّى له وانما تجلّى له ثلاثة من الملائكة.

ثانيها: ان يخاطب أولئك الثلاثة بخطاب الواحد، وهذا ايضا محال.

ثالثها: سجود الى الملائكة، فإنه من الباطل ان يسجد رسول الله عله السلام وخليفه لغير الله.

رابعها: خطابه لهم بأنه عبدهم.

خامسها: قوله يؤخذ قليل من الماء ويغسل ارجلكم واقدم كسرة من الخبز تشتد بها قلوبكم... فهذا كذب لأن ابراهيم يعلم ان الملائكة لا تشتد قلوبها بكسر الخبز.

سادسها: اخباره انهم اكلوا الخبز والشوى والسمن واللبن.

وحاشى له ان يكون خيرا عن الله تعالى أو الملائكة³² وبعد هذا التعليق يحكي ابن حزم القصة كما جاءت في القرآن لبيان شساعة البون بين كلام الله حقا وصدقا وبين ما ينسب اليه زورا وكذبا ، فالملائكة لا تأكل ولا تشرب ولا يصيبها الكلل من فعل أمرت به كي تقعد وتستريح أو تستظل .

3- النبوة:

وهي التي نالت الحظ الأوفر من الفصول السبعة والخمسين المخصصة لنقد التوراة، ولا غرابة في ذلك، فالأنبياء فيها كثر وبكل الألوان والأشكال، ففيها الصادق والكاذب، والمؤمن و المرتد، الزاني والعفيف، البر والفاجر، هذه بعض النماذج التي عالجها:

المثال الأول: جاء في التوراة "وأقام لوط في المغارة هو وابنتاه فقالت الكبرى للصغرى ابونا شيخ ليس في الارض احد يأتينا كسبيل النساء، تعالي نسقي ابانا خمرا ونضاجعه ونستبق منه نسل. فسقتا أباهما خمرا في تلك الليلة فأنت الكبرى فضاجعت اباهما ولم يعلم بنومها ولا بقيامها فلما كان من الغد قالت الكبرى للصغرى قد ضاجعت ابي امس تعالي نسقيه الخمر هذه الليلة وضاجعيه هذه الليلة انت ونستبقي من ايننا نسلا فسقتاه تلك الليلة خمرا واتت الصغرى فضاجعته ولم يعلم بنومها ولا بقيامها، وحملت ابنتا لوط من اييهما فولدت الكبرى (مؤاب) وهو ابو المتايين الى اليوم وولدت الصغرى (ابن عمي) وهو أبو العمونيين الى اليوم"³³ ولا يخفى ما يوجد في هذا الكلام من قبائح وفضائح تقشعر من سماعها جلود المؤمنين العارفين حقوق الأنبياء عليهم السلام كما قال ابن حزم³⁴، ليكم ما ذكر:

أولاً: ما ذكر عن بنتي لوط عليه السلام من قولهما: "ليس احد في الأرض يأتينا كسبيل النساء تعالي نسقي ابانا خمرا ونضاجعه ونستبق منه نسلا"، فهذا كلام احمق في غاية الكذب... اترى كان انقطع نسل ولد آدم كله حتى لم يبق في الأرض أحد يضاجعهما!!
فكيف الموضع معروف الى اليوم، ليس بين تلك المغارة... وقرية سكنى ابراهيم عليه السلام والا فرسخ واحد لا يزيد.

³² "الفصل" ج 1 ص: 220-221

³³ سفر التكوين 19 \ 30 - 36

³⁴ الفصل ج، ص 234

ثانياً: اطلاق الكذاب... لعنه الله هذه الطومة على الله عز وجل من انه اطلق نبيه ورسوله على هذه الفاحشة العظيمة من وطء ابنتيه واحدة بعد أخرى، فإن قالوا لا ملامة عليه في ذلك لأنه فعل ذلك وهو سكران قلنا فكيف عمل اذا رأهما حاملتين واذا رأهما قد ولدتا... واذا رأهما تربيان أولاد الزنا هذه الفضائح لا بد وتوليد الزنادقة المبالغين في الاستخفاف بالله وبرسوله³⁵

فهذا المثال من أمثاله كثيرة تحكي اقبح الافعال واذمها عن الانبياء والرسل، وقد تطرق اليها ابن حزم في كتابه هذا مبيناً استحالة وصف الأنبياء والمرسلين الذين اصطفاهم الله من بين خلقه واكرمهم بالعصمة بهذه الصفات.

المثال الثاني: عن نبي الله هارون أخو موسى عليهما السلام، فقد جاء في التوراة انه لما ذهب موسى لميقات ربه طلب بنو اسرائيل منه ان يصنع لهم إلهاً لأنهم لا يعلمون ما جرى لموسى، فأمرهم بجمع أقراط الذهب من آذان نسائهم وبنائهم وابنائهم، وصنع منع عجلاً وقال هذا إلهكم الذي أخرجكم من مصر ثم بنى له مذبحاً³⁶.

علق ابن حزم على هذا بقوله: "هذا الفصل عفا ما قبله وطمّ عليه أن يكون هارون وهو نبي مرسل يتعمد ان يعمل إلهاً يعبدونه من دون الله عز وجل.. ويبيّن للعجل مذبحاً... إن هذا لعجب! نبي مرسل كافر مشرك!! يعمل لقومه إلهاً من دون الله"³⁷

وبعد هذا التعجب ينطلق ابن حزم بكلام لا ذع في حق كاتب هذه الأكاذيب ومن يؤمن بها قائلاً: "أترى بعد استخفاف النذل الذي عمل لهم هذه الخرافة بالأنبياء عليهم السلام استخفاف!! حاشى الله من هذا، أوتون بعد حق من يؤمن بأن هذا من عند موسى رسول الله وكليمه عن الله تعالى حق"³⁸، ثم قام بعرض هذه القصة على نظيراتها في القرآن ليبين الحق من الباطل ويتره النبوة مما لصق من دنايا تجعل من هذه الأمور أكبر دليل من تحريف الكتاب واستحالة نسبته الى موسى عليه السلام.

³⁵ الفصل ج 1 ص 234

³⁶ سفر الخروج 37\1-7

³⁷ الفصل ج 1 ص 257.

³⁸ الفصل ج 1 ص 257

وخلاصة القول عنده ان المتأمل في محتوى التوراة لا يستطيع بحال من الأحوال ان يسلم بإلهية مصدرها، ولا يساوره شك في أنها مكذوبة، كان الغرض منها تحريف تصورات بني اسرائيل حول الألوهية والملائكة والنبوة، وهذا بالفعل ما حصل. فلا مفهوم الألوهية بقي نقياً من الشوائب ولا مفهوم الملائكة حافظ على ماهيته، ولا مفهوم النبوة نجا من الأباطيل، فغرقت المفاهيم الثلاثة في أثون المادية المقيتة والشهوانية المظلمة والزوات القاتلة، حتى لم يبق للإله عندهم حرمة ولا للملائكة مكانة ولا للأنبياء احترام.

المثال الثالث: وموضوعه ما جاء في سفر التثنية من قول موسى لقومه: "إن طلع فيكم نبي وادعى أنه رأى رؤيا وأتاكم ما يكون وكان ما زصفه ثم قال لكم بعد ذلك اتبعوا أبناء آلهة الأجناس فلا تسمعوا له"³⁹.

قال ابن حزم "فهذا الفصل... تدسيس كاف مبطل للنبوات كلها، لأنه أثبت النبوة بقوله إن طلع فيكم نبي... ثم أمرهم بمعصيته الى اتباع آلهة الأجناس، وهذا تناقض فاحش. ولئن جاز ان يكون نبي يصدق فيما ينذر به يدعو الى الباطل والكفر فلعل صاحب هذه الوصية من أهل هذه الصفة... وهل ها هنا شيء يوجب تصديقه واتباعه ويبينه من الكذابين إلا ما صحح نبوته من المعجزات"⁴⁰.

ويؤكد ابن حزم انه من المستحيل في حق النبي الذي ثبتت نبوته بالمعجزات ان يأمر بالباطل، ومن المستحيل على من ليس بنبي ان تظهر على يده المعجزات، وبالتالي فلا مجال لذلك الكلام المنسوب الى موسى عليه السلام، لأن تصديقه ينفي نبوة موسى الذي لم تعرف نبوته الا بما اتى به من معجزات، وقد ختم الفصول السبعة والخمسين في نقد محتوى التوراة بتعليق دقيق على الفقرات الآتية من سفر التثنية، "فتوفي موسى عبد الله بذلك الموضع في ارض مواب مقابل بيت فغور ولم يعرف آدمي موضع قبره الى اليوم... ولم يخلف موسى في بني اسرائيل نبي مثله ولا يكلمه الله مواجهة"⁴¹.

وكان تعليقه كما يلي: "هذا آخر توراتهم وتماها وهذا الفصل شاهد عدل وبرهان تام ودليل قاطع وحجة صادقة في ان توراتهم مبدلة وانها تاريخ مؤلف، كتبه لهم من تحرض بجهله أو

³⁹ سفر التثنية 13\1.

⁴⁰ الفصل ج 1 ص: 282 _ 283.

⁴¹ التثنية 34\5-12.

تعتمد بفكره، وأنها غير مثقلة من عند الله تعالى؛ إذ لا يمكن أن يكون هذا الفصل مثقلاً على موسى في حياته وقوله لم يعرف قبره آدمي إلى اليوم بيان لما ذكرنا كاف، وأنه تاريخ الف بعد دهر طول ولا بد⁴².

ثم يستطرد قائلاً بأن فصلاً واحداً من الفصول التي ذكر موجب لتحريف التوراة، فكيف وهي سبعة وخمسون فصلاً قد تجمع الفصل منها سبع كذبات أو مناقصات⁴³.

ثانياً: حال التوراة عبر التاريخ بني إسرائيل*

أن كان ابن حزم قد تحدث عن تاريخ بني إسرائيل، فلم يكن يهمه منه إلا مصير التوراة، حيث

* لقد ارتأينا تسمية ما بقي كلام ابن حزم في موضوع اليهودية في كتاب الفصل بهذا الاسم "حال التوراة عبر تاريخ بني إسرائيل" لما بدا أكثر تعبيراً على ما كتبه ابن حزم من العنوان الذي وضعه المحققان.

يقول "ونصف أن شاء الله تعالى حال كون التوراة عند بني إسرائيل من أول دولتهم إثر موت موسى عليه السلام إلى انقراض دولتهم إلى رجوعهم إلى بيت المقدس إلى أن كتبها عزرا الوراق بإجماع من كتبهم واتفاق من علمائهم دون خلاف يوجد... وما اختلفوا فيه... نبهنا عليه ليتيقن كل ذي فهم أنها محرفة مبدلة"⁴⁴.

وإن حزم هنا يريد كون التوراة لم تكن لتسلم من التحريف في تاريخ كتاريخ بني إسرائيل، لأنها من جهة لم تكن عند عموم الناس بل كانت عند "الكوهن الأكبر" وكل كتاب يبقى عند فئة بعينها فسلامته من التحريف والتبديل تكون ضعيفة، ومن جهة ثانية لأن تاريخ بني إسرائيل مليء بالحروب والدمار والسي والحرق إلى درجة يستحيل معها بقاء التوراة سالمة، خاصة وأن المعابد هي أول ما كان يتعرض للتخريب والنهب عندهم. ومن جهة ثالثة —هي الأهم— لأن ملوك بني إسرائيل بعد انقسام المملكة كان جلهم على الكفر، محارب للإيمان ومخرب للمعابد، فلم تكن التوراة لتنجو منهم، وسوف نعرض هذا في جداول زيادة في الوضوح.

1- حال التوراة من موت موسى إلى انقسام المملكة:

⁴² الفصل ج 1 ص: 285.

⁴³ المرجع السابق ج 1 ص: 285.

⁴⁴ الفصل ج 1 ص: 287.

ولي الأمر	مدة ولايه	طبيعة حكمه
يوشع بن نون	31 سنة	دبر أمرهم في استقامة وألزمهم الدين
فيخاس بن عازار بن هارون الذي كانت معه التوراة.	25 سنة	وهو الكوهن الأكبر، كان على الاستقامة والتزام الدين وقد كفروا بعد موته وعبدوا الأوثان جهارا حتى ملكهم ملك صور وصيدا
ملك صور وصيدا	8 أعوام	على الكفر
عال بن كنار بن أخي كالب بن يقنه بن يهوذا	40 سنة	على الإيمان وبموته كفروا جميعا وعبدوا الأوثان
عقلون ملك بني مؤاب	18 سنة	على الكفر
أهوذا بن قرافيل من سبط افرايم وقيل من سبط بنيامين	قيل 80 سنة وقيل 55 سنة	على الإيمان
سمعان بن غاث بن سبط الآثار	25 سنة	على الإيمان وبموته كفروا جميعا وعبدوا الأوثان جهارا.
مراش الكنعني	20 سنة	على الكفر.
ديورا (امرأة) من سبط يهوذا	40 سنة	على الإيمان وبموتها تخلوا عن الإيمان واتدوا لعبادة الأوثان جميعا.
عوزب وزاب ملك بني مدين	7 سنين	على الكفر
جدعون بن بواس من سبط افرايم وقيل سبط منسي.	40 سنة	ويقولون إنه كان نبيا على الإيمان وكان له سبعين ابنا ذكرا
أبو ملك بن جدعون	3 سنوات	فاسق خبيث السيرة ارتد في عهده جميع بني اسرائيل وكفروا وعبدوا الأوثان مات مقتولا بعد

ثلاث سنوات.		
لم يوجد بيان أكان على الكفر أو الإيمان.	25 سنة	مولع بن رقوا من سبط يساخر
على الإيمان وكان له 32 ولدا ذكرا ولّى كل واحد منهم مدينة وقد ارتد كل بني اسرائيل بعد موته.	6 سنة	بايين بن جلعاد من سبط منسي
على الكفر.	13 سنة	بنوا عمون
كان فاسقا ابن زانية نذر إن ظفر بعدوّه أن يقرب الله أول من يلقاه من مثله فلقى ابنته ولم يكن له ولد غيرها فذبحها	6 سنين	هيلغ بن جلعاد من سبط منسي
على الاستقامة	6 أو 7 سنين	أفصات من سبط يهودا
لا يوجد بيان لطبيعة حكمه	10 سنين	أ يكون من سبط زيلون
على الإيمان وارتد بنو اسرائيل بعده وعبدوا الأوثان جهارا.	8 سنين	عبدون بن هلال من سبط افرائيم
على الكفر.	40 سنين	الفلسطينيون والكنعانيون وغيرهم
كان مشهوا بالفسق واتباع الزواني أسر ومات.	20 سنين	شمشون بن مانوح من سبط داني
في سلامة وإيمان بلا رئيس يجمعهم.	40 سنة	دبر نو اسرائيل بعضهم بعضا
على الإيمان.	20 سنة	الكاهن الهاروني
على الإيمان وكان له ابنان يظلمان الناس فرغبوا الى شموال ان يجعل لهم ملكا فولى عليهم شاول الدباغ (طالوت)	20 قيل و 40 سنة	شموال بن فتان النبي من سبط افرائيم
وهو أول ملك كان لهم	20 سنة	شاول من سبط بنيامين

(طالوت)		ويصفونه بالنبوة والفسق والظلم والمعاصي معا.
داود عليه السلام	40 سنة	وقح تولى بعد مقتل شاول (طالوت) وهم ينسبون له الزنا بأم سليمان عليه السلام وأنها ولدت منه من الزنا ابنا مات قبل ولادة سليمان.
سليمان عليه السلام	40 سنة	وهو باني الهيكل وقد تفرق أمر بني اسرائيل بعد موته.

وقد علق ابن حزم على هذا التاريخ بقوله "فاعلموا الآن أنه من وقت دخلوا الأرض المقدية إثر موت موسى عليه السلام الى ولاية أول ملك لهم وهو شاول المذكور، سبع ردادات فارقوا فيها الإيمان واعلنوا عبادة الأصنام (بين ثمانية اعوام واربعين نة في ك ردة) فتأملوا اي كتاب يبقى مع تمادي الكفر ورفض الإيمان هذه المدد الطوال، ليس على دينهم واتباع كتابهم أحد على ظهر الأرض غيرهم" ⁴⁵.

وابن حزم هنا ينكر سلامة التوراة مع تلك الفترات الطوال من الكفر التي يقر فيها كاتب التوراة أن الجميع يكفر ولا يبقى واحد على الإيمان، بل يجاهرون بعبادة الأصنام.

أما الفترة التي تفصل مقتل شاول عن انقسام المملكة فليست بالكبيرة وهي تضم فترة حكم داود ثم ابنه سليمان عليهما السلام، وبعد وفاة هذا الأخير انقسمت المملكة الى قسمين، مملكة يهوذا وتضم سبطي يهوذا وبنيامين ومملكة اسرائيل وتضم باقي الأسباط العشرة ⁴⁶.

2- حال التوراة في مملكة "يهوذا" من بدايتها الى نهايتها:

⁴⁵ الفصل ج 1 ص: 290.

⁴⁶ المرجع السابق ج 1 ص: 291.

وهي التي تضم في يهوذا وبنى بنيامين لبني سليمان، وقد عرفت عشرين ملكاً، كان معظمهم على الكفر وعبادة الأوثان، خلاصة تاريخهم في الجدول التالي:

الاسم	مدة الحكم	طبيعة الحكم ومعلومات إضافية
رحبعان بن سليمان	17 سنة	كان على كفر
أبيا بن رحبعام	6 أعوام	كان على كفر
أنشا بن ايبا	41 سنة	كان على الإيمان
يهوشفاط بن اشا	25 سنة	كان على الإيمان
يهورام بن يهوشفاط	8 أعوام	لا يوجد بيان لطبيعة حكمه
أحزيا هو بن يهورام	سنة واحدة	على الكفر وقد مات مقتولا
أمه "عثليا هو"	6 أعوام	بنت عمرى ملك العشرة أسباط كانت على الفسق وإشاعة الزنا ثم قتلت.
حفيدها يؤاش بن أحزيا هو	40 سنة	على الكفر وهو قاتل أحد أنبيائهم بالحجارة وقد مات مقتولا.
أمصيا هو بن يؤاش	29 سنة	كان على الكفر ثم قتل وفي أيامه انتهب ملك الأسباط العشرة بيت المقدس مرتين
عزيا هو بن امصيا هو	52 سنة	على الكفر وهو قاتل النبي "عاموص".
يوشام بن عزيا هو	16 سنة	لا يوجد بيان لطبيعة حكمه
أحاز بن يوشام	16 سنة	على الكفر
حزقيا بن أحاز	29 سنة	أظهر الإيمان وفي السنة السابعة من حكمه انقطع ملك الأسباط العشرة على يد ملك "الموصل" سليمان بن عسير فساخم ونقلهم

إلى آمد ونقل أهل آمد إلى موضوعهم.		
أظهر الكفر في السنة الثالثة من ولايته وهو قاتل إشعيا النبي نشأ بالمنشار من رأسه إلى المخرج وقيل بالحجارة والحرق.	55 سنة	منسى بن حزقيا
على الكفر.	سنتين	آمون بن منسى
اعلن الإيمان في السنة الثالثة من ولايته الى أن قتله ملك مصر.	-	يوسيا بن آمون
على الكفر أسره ملك مصر وولى مكانه يهوياقيم أخوه.	ثلاثة أشهر	يهويحوز بن يوشيا
على الكفر قطع الدين فيها وأخذ التوراة من الهارونيين فأحرقها بالنار وقطع أثرها.	11 سنة	يهويعقيم بن يوشيا
لقبه "نيخيا" كان على الكفر الى ان أسره بختنصر فولى مكانه عمه.	ثلاثة أشهر	يهوياكين بن يهويعقيم
كان على الكفر إلى أن اسره بختنصر وهدم البيت والمدينة واستأصل جميع بني اسرائيل وبني سليمان جملة.	11 سنة	متنيا بن يوشيا لقبه "صدقا"

علق ابن حزم على ما سبق بقوله: "فاعلموا الآن أن التوراة لم تكن من أول دولتهم الى انقضائها إلا عند الهاروني الكوهن الأكبر وحده في الهيكل فقط"⁴⁷ وقد أشار الى أن فته ملكهم التي دامت حوالي أربعمائة سنة، حكمهم فيها تسعة عشر ملكا وامرأة هي تمام العشرين كانوا كلهم على الكفر حاشى حمة منهم كانوا على الإيمان. وقد وصلت المدة الفاصلة بين فترة الإيمان والكفر الى أكثر من مائة وستين عاما في احدى المرات، كلها في عبادة الأوثان وقتل الأنبياء، واستمر حالهم كذلك الى أن

⁴⁷ الفصل ج 1 ص: 294.

سباهم بختنصر وهدم البيت واستأصل أثره ولم تكن التوراة عند أحد إلا فيه، فكيف تسلم عبر هذه القرون الطويلة وهي في الهيكل الذي كانت الغارات لا تغفل عنه ولا تترك فيه شيء!⁴⁸

3- حال التوراة في مملكة "اسرائيل" من بدايتها إلى نهايتها:

وقد ضمت هذه المملكة الأسباط العشرة، أما ملوكهم "فلم يكن فيهم مؤمن قط، ولا واحد فما فوق، بل كانوا كلهم معلنين عبادة الأوثان، مخيفين للأنبياء مانعين القصد الى بيت المقدس ولم يكن فيهم نبي قط الا مقتولا أو هاربا مخافا"⁴⁹ ونحمل حال ملوكهم في الجدول الآتي:

الاسم	مدة الحكم	طبيعة الحكم ومعلومات إضافية
برعام بن ناباط	24 سنة	(إفرايمي) كان على الكفر
ناداب بن يream	سنتين	ثم قتل هو وجميع اهل بيته كان على الكفر
بعشايين إيلا	24 سنة	من بني يساخر بن ليئة كان على الكفر
إيلا بن بعاشين	سنتين	قتله رجل من قواده "زمرى" كان على الكفر
زمرى (القاتل)		قتل وأحرق في داره
اختلاف حول "تبني بن جينة" و"عمرى"	12 سنة	وبعد 12 سنة توفي "تبني بن جينة" فولي "عمرى"
عمرى	8 أعوام	على الكفر وعبادة الأوثان
آحاب بن عمرى	21 سنة	أشد ما يكون في الكفر وكان يريد قتل "الباس" النبي الذي هرب منه (امراته بنت ملك صيدا)
أحزيا بن آحاب	3 أعوام	كان على الكفر وعبادة الاوثان
أخوه يهورام بن آحاب	12 سنة	كان على الكفر وقتل جميع أهل

⁴⁸ الفصل ج 1 ص: 297-298

⁴⁹ المرجع السابق ج 1 ص: 294

بيته في أيامه كان إيلسع النبي		
من سبط "منى" أقل السابقين كفراً ولم يظهر الإيمان، هدم المهاكل وقتل الدنه ولم يحرم الأوثان	28 سنة	ياهو بن نمشي
بنى بيوت الأوثان وفي أيامه ضعف أمر الأسباط العشرة لأن ملك دمشق غلب عليهم وقتلهم إلا قلة	17 سنة	يهوياحان بن باهو
على الكفر، غزا بيت المقدس وأخذ كل ما فيه وهدم من سور المدينة 400 ذراع وهرب عنه ملك يهوذا	16 سنة	يؤاش بن يهوياحان
على مثل كفر أبيه غزا أيضا بيت المقدس وقتل ملكها الداودي	45 سنة	ياربعام بن يؤاش
على الكفر الى أن قتل وجميع أهله.	6 أشهر	زخريا بن ياربعام
من سبط نفتالي بن بلهة أمة راحيل وكان على الكفر ثم قتل	شهر واحد	شالوم بن نامس
من سبط يساخر بن ليثة كان على الكفر ومات.	20 سنة	مياخيم بن قارا
على الكفر وعبادة الأوثان قتل هو وجمع أهله.	ستين	محيا بن مياخيم
من سبط دان بن "بلهة" أمة "راحيل" كان على الكفر الى ان قتل وجميع اهل بيته وفي أيامه أجلى "تباشر" ملك الجزيرة بني	28 سنة	ناجح بن مليا

رؤوين وبني "جاد" ونصف سبط "منسى" من بلادهم "العور" وحملهم الى بلاده وأسكن بلادهم قوماً من بلاده.		
من سبط جاد كان على الكفر الى أن أسره سليمان بن الأعسر ملك الموصل وحمله تسعة أسباط ونصف سبط منسى الى بلاده أسرى وأسكن بلادهم قوماً من بلده وهم السامرية الى اليوم.	7 سنين	هوشع بن أيلأ وهو آخر ملوك الأسباط العشرة

يتبين من خلال هذه الجداول التي تلخص لنا حال أوليائهم وملوكهم منذ موت موسى عليه السلام الى سبي البابلي، أن اغلبهم كانوا على الكفر، مجاهرين بعبادة الأوثان، متبعين للشهوات والملذات، وذلك بشهادة الكتاب المقدس نفسه، بل إن التوراة خلال هذه القرون الطويلة لم تكن متداولة بل كانت دائما بيد الكوهن الأكبر، الى أن أقيم الهيكل فوضعت فيه ولم تكن عند أحد، أضف الى ذلك أن كل الغارات التي كانت تصيهم كانت تفرغ الهيكل من كل ما فيه، هذا وفد تعرضت التوراة للتمزيق والإحراق غير ما مرة، فكيف يدعي مدع بنجاحها من كل هذا ووصولها سالمة!!!

"إنها من إملاء عزرا الوراق الهاروني وهم مقرون أنه وجدها عندهم وفيها خلل كبير فأصلحه!!.. وكانت كتابته لها بعد سبعين سنة من خراب البيت، وكتبهم تدل على أنه لم يكتبها ولم يصلحها إلا بعد نحو أربعين سنة من رجوعهم الى البيت بعد سبعين عاما السالفة الذكر، ولم يكن فيهم حينئذ نبي أصلا، ومن ذلك الوقت انتشرت التوراة ونسخت وظهرت ظهورا ضعيفا ولم تزل تتداول الى أن جعل "انطاكيوس" الملك وثنا للعبادة في بيت المقدس، وأخذ بني اسرائيل بعبادته ثم تولى أمرهم في كل قرية وذلك بعد هلاك دولتهم بأزيد من أربعمئة سنة.. ثم إن في التوراة التي ترجمها

السبعون شيخا لبطليموس الملك بعد ظهور التوراة مخالفة للتي كتبها عزرا⁵⁰ فلا سبيل إذاً للقول بنجاة التوراة!

خاتمة:

لقد تناول ابن حزم لنصوص العهد القديم بالدراسة والنقد نقطة من أهم نقاط مشوعه النقدي للديانات المخالفة للإسلام، هذا المشروع الذي عنوانه ب "الفصل في الملل والأهواء النحل" وصاغه صياغة منهجية دقيقة استعصى فهمها على الكثيرين ممن تناولوا مشروعه بالدراسة، وما تلك النماذج التي قدمنا في قراءتنا هذه إلا غيضٌ من فيض ما أتى به من أدلة دامغة لا تدع مجالاً للشك في النتيجة المتوصل إليها والقائلة بتحريف نصوص العهد القديم المتداول بين الناس وعدم نسبتها إلى من نسبت إليهم، بل بالتأكيد على أنها مجرد كاتب تاريخي دوّن فيه "عزرا الوراق" تاريخ بني اسرائيل حسب ما توفر لديه من معلومات.

وللوصول إلى هذه النتيجة استعمل ابن حزم منهجين اثنين، فاعتمد المنهج الفيلولوجي أثناء تعرضه لنقد مضامين نصوص العهد القديم وعرض بعضها على بعض، والمنهج التاريخي لبيان استحالة سلامة التوراة من التحريف في تاريخ بني اسرائيل الذي كانت سمته الأساسية هي الكفر والردة والحروب والفتن، منذ عهد موسى عليه السلام وإلى عهد بطليموس الذي ترجم له السبعون شيخا التوراة. وقد ركز في المستوى الأول على الأسفار الخمسة المنسوبة إلى موسى عليه السلام وكذا الأسفار المنسوبة إلى أنبيائهم ليؤكد بطلان هذا الادعاء، وركز في المستوى الثاني على ما جاء في الأسفار الأخرى وخاصة أسفار القضاة الأول والثاني والملوك الأول والثاني من أحداث تاريخية، ليصل في النهاية إلى أن هذه الأخيرة هي خير دليل على ضياع التوراة الأصلية وتعرضها للتحريف والتبديل، كما تعرضت للحرق والتمزيق.

أفلا يدفعنا كل هذا للتساؤل عن أولى الأمم بالارتباط بنصها المقدس وجعله أصلاً لمعتقداتها وإطاً لسلوكياتها؟ أيعقل أن يتشبث غيرنا بما عندهم من نصوص مع عظيم علتها، فيحكمونها في كل صغيرة وكبيرة؟ ونجعل نحن كتاب الهدى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وراء ظهورنا!

عروض مختصرة

د. فتح ملكاوي

1 فرج، بسام. الفكر السياسي عند ابن تيمية. عمان: دار الياقوت، 2000، (506 صفحات).

ينطلق الكاتب من النظرية المعيارية في جراسة الفكر السياسي الإسلام لدى شيخ الإسلام ابن تيمية، التي تلتزم بالتأصيل القائم على الضوابط الشرعية المبينة في أصول الفقه والمعارف الإسلامية. ويرى الكاتب أن من أهم مساهمات ابن تيمية في الفكر السياسي تقديمه أسسا في تعيين الولاية والحكام قائمة على اختيار الأصلح فالأصلح للمنصب، واستخدام الشدة واللين والجمع بينهما. بالإضافة الى دعوته الحكام الى استصلاح الأحوال، وبناء المؤسسات العلمية والادارية وغيرها لتوفير الكفاءات للدولة الإسلامية.

ولاحظ الماتب أن كثيراً من المستندات الشرعية الت يعتمد عليها علماء السياسة الشرعية مستندات ضعيفة لم تعط عناية في البحث والدراسة النقدية من قبل الباحثين قدموا بذلك تفسيرات مغلوطة للتايخ الإسلامي. كرسست قبول الاستبداد السياسي، وقبول البغي العلمي.

ويخلص المؤلف الى ضرورة قيام الباحثين بسد الفراغ القائم فيما يتعلق بالنظرية الإسلامية في الحكم في الناحيتين العلمية والفكرية.

2 طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائثة الغربية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي عام 2000 (240 صفحة)

يحاول الكاتب من خلال هذا العمل خلق فضاء فكري تتحرك فيها معاني الدين وحقائقه بكفاءة استشكالية واستدلالية لا تقل عن الكفاءة التساؤلية والتدليلية لغيرها من المعاني والحقائق المقررة في عالم الممارسة الفلسفية.

والأصل الذي بنى عليه المؤلف هذا الكتاب هو الجمع بين الأخلاق والدين، قام فيه بنقد أخلاقي لمظاهر أساسية من الحدائثة، ويصل الى أن الأخلاقية تفوق العقلانية في الاختصاص بالإنسان، وأن

الأخلاق لا تنحصر في أفعال كمالية لا حرج ف تركها، بل هي أفعال ضرورية تحتل حاة الانسان بفقدائها، ولا تنحصر في أفعال معدودة لا توسع معها، بل هي أفعال لا نهاية لها، وفيها يدرك اللامتناهي قبل أن يدرك في سواها. وأكد الباحث أن بحثه عمل حدائي حقيقي قام على الاجتهاد والابداع منطقاً من حاجتنا الفكرية، وأنه عمل تجديدي يخرج عما ألفه التقليديون، وأنه استخدم استدلالية في مراجعة مفهوم الدين برده كله الى الأخلاق.

3 وصفي محمد رضا، الفكر الإسلامي المعاصر في ايران، بيروت: دار الجديد، 2001، (374 صفحة).

تتبع المؤلف في هذا الكتاب منجزات الثورة الدستورية الأولى في ايران 1905\1906 من الناحيتين الثقافية والسياسية، فالانتكاسات ايام آل بهلوي، وصولاً الى التجدد الفكري والسياسي في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. وينصب النصف الثاني من العمل على مفكري الثورة وفقهائها وشيوخها ومرجعيتها وشبابها. ويرى الكاتب أن هناك ميراثاً عرفانياً وكلامياً ومذهبياً ما يزال بوجوهه كلها مؤثراً، وأن الإيرانيين رغم تجربتهم مع الدولة والنظام ما يزالون شديدي الاهتمام بالتفكير النظري والنظر الفلسفي. ويحاول المؤلف ان يجعل كتابه "عملاً في التاريخ الثقافي والفكري"، وانطلق ف منهجيته من منطلق يقدم السببية التاريخية في تفسير التطور الفكري على سواها من السببيات. وقجم أيضاً اضاءة على خطاب الفكر المعاصر من خلال اندراجه في التواريخ المختلفة التي أثرت فيه، وأكد ان اسمه الإرث الايراني المزدوج (القومي \ الاسلامي) لم يكن اقل شأنًا في صياغة هذا الخطاب من المعطيات التاريخية البحتة والعكس صحيح.

4 بدوي عبد الفتاح، فلسفة العلوم. القاهرة: دار قباء 2001، (370 صفحة)

يدور الكتاب حول علاقة العلم بالفلسفة في مناظرة كبرى بين المدرستين استغرقت القرن العشرين؛ المدرسة الأولى تضع الفلسفة في خدمة العلم وتقصّر دوها على تحليل مفاهيمه وبنية المنطقية والمبادئ التي يقوم عليها ومنهجه التحليلي بقصد الكشف عن آلياته المعرفية التي تدفعه حيناً الى التقدم، وآخر الى التعثر. والثانية التي تبناها المؤلف تطرح للنقاش قضية العلاقة بين العلم والفلسفة والمجتمع من زاوية تعتبر الفلسفة فعالية انسانية اصلية تضاهي العلم ولديها القدرة على ان تقوم بدور المرشد له والرقيب عليه لتضمن للإنسان حسن توظيف نظرياته وانجازاته وتوقي بعض التطبيقات

الخطأ. ويتضمن الكتاب ثلاثة فصول: مدخل الى فلسفة العلم، والنظرية العلمية، ومذهب القانون العلمي.

5 عبد الوهاب المسيري، "العالم من منظور غربي" القاهرة: دار الهلال 2000، سلسلة كتاب الهلال رقم 602، (375 صفحة من القطع الصغير)

يعرض الكتاب قضية التحيز في المنهج والمصطلح باعتبارها اشكالية مهمة تواجه أي دارس، وتعلق بمدى اتساق أو التناقض بين النماذج الحضارية والمعرفية المؤثرة في الواقع. ويقترح الكاتب انشاء علم عربي جديد يسمى فقه التحيز ثم يعرض لجوانب التحيز في النموذج الحضاري الغربي ويبين آيات تجاوز هذا التحيز تمهيدا لاقتراح نموذج بديل يسمسه نموذج التكامل الفصفاض، ويعرض مثالين يترسمان هذا النموذج: الانتفاضة الفلسطينية وبناء حدقة الحوض المرصود في القاهرة.

6 تاريخ اسبانيا الإسلامية، تأليف ليفي بروفنسال، وترجمة علي عبد الرؤوف النبي وعلي ابراهيم المنوفي وعبد الظاهر عبد الله، ومراجعة صلاح فضل. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بمصر، سلسلة المشروع القومي للترجمة. 2000 (500 صفحة).

صدر الكتاب بالفرنسية عام 1944 وترجمه الى الاسبانية المستعرب اميليو غارثيا غومت و اضاف له دراسة وافية عن "الأمويون وحضارة قرطبة". وهذه أول ترجمة عربية للكتاب. يتضمن الكتاب اضافة الى الدراسة المشار اليها ستة فصول عن فتح اسبانيا ومراحل تطور الخلافة الأموية في قرطبة، ويعدّ الكتاب المرجع الأهم عن العصر الاول لأسبانيا الإسلامية ويتميز عن غيره في الموضوع باحتوائه على فصول وملحوظات قيمة لم ترد في غيره، صححت كثيرا من الأخطاء وحدثت كثيرا من القضايا.

7 انتوني جيدتر، قواعد جديدة لمنهج علم الاجتماع، ترجمة د. محمد مح الدين ومراجعة د. محمد الجوهري. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة المشروع القومي للترجمة بمصر، رقم 214. 2000 (205 صفحات).

المؤلف مدير مدرسة لندن للاقتصاد والعلوم ومستشار رئيس وزراء بريطانيا توني بلير، يعدّ الكتاب واحدا من أهم مؤلفات علم الاجتماع في نهاية القرن العشرين، ويمثل اول عرض متعمق لمبادئ نظرية الصياغة البنائية في علم الاجتماع. والكتاب معالجة نقدية لبعض المدار الفكرية الرائدة

في الفلسفة الاجتماعية تركّز على آثار هذه الاتجاهات المختلفة في تفسير الفعل الإنساني وقابليته للفهم، ثم ينتقل إلى تطوير سلسلة من المفاهيم المهمة لفهم عملية إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع وينتهي الكاتب إلى عرض مجموعة من القضايا التي عتبرها "قواعد جديدة" لعلم الاجتماع.

8- Emmanuel Maurice Wallerstein The End of The World as We Know It: Social Science for the Twenty First Century. University of Minnesota Press. 2000, 248pp.

عنوان الكتاب بالعربية (نهاية العالم كما نعرفه: العلوم الاجتماعية للقرن الحادي والعشرين). يعرض الكتاب تقويماً للأحداث المهمة التي حدثت في العقود الأخيرة من القرن العشرين. بما في ذلك حركات التحرر وإعادة بناء النظام العالمي والأزمات التي تمر بها الرأسمالية الغربية وطبيعة التغيير الاجتماعي وسيرورته وعلاقته بالعلوم الاجتماعية. ثم يبين أثر هذه الأحداث في التحولات الفكرية التي تبعتها. وينتهي الكتاب بتحليل أساس للتحديات الفكرية التي تواجه العلوم الاجتماعية كما نعرفها اليوم ويقترح بعض الاستجابات لها.

9- Yaaacov Ro'i Islam in the Soviet Union: From World War II to Perestroika. New York: Columbia Univ. Press. 2000, 764pp.

عنوان الكتاب بالعربية "الإسلام في الاتحاد السوفيتي: منذ الحرب العالمية الثانية حتى البريستروكا". يعرض الكتاب بشكل موسع كيف قاوم الإسلام كل أشكال الاستئصال التي تعرض لها في الاتحاد السوفيتي في الفترة التي يغطيها الكتاب. ويركز على دور المساجد الرسمية والعلماء الرسميين إضافة إلى المنظمات والعلماء الذين كانوا يعدون خارج القانون. واعتمد الكاتب على مؤلفات وكالة مراقبة الدن في النظام الشيوعي. ويعزو الكاتب صمود الإسلام إلى موقعه المركزي في الحياة الاجتماعية وجهود الدعاة والعلماء غير الرسميين إضافة إلى الدور العكسي للأسلوب الأهوج الذي مارسه السلطات. ويرى الكاتب أن سياسات جورباتشوف في البروستروكا أعطت الإسلام دفعة قوية أكسبته الانطلاقة التي يعاني منها حكام دول آسيا الوسطى والقوقاز الآن ويحاولون ضبط انطلاقة بالأساليب التي استخدمتها من جاء قبل جورباتشوف.

10- Harold James The End of Globalization: Lessons from the Great Depression. Cambridge: Harvard Univ. Press. 2001, 288 PP.

عنوان الكتاب بالعربية "نهاية العولمة: دروس من فترة الكساد السابقة". يستقصي الكاتب ظاهرة العولمة السابقة التي حطمتها مرحلة الكساد العظيم والاضطراب السياسي في عقد الثلاثينات، وذلك من أجل وضع قضية العولمة المعاصرة في سياق تاريخي. ويرى الكاتب أن المؤسسات قد تأثرت تأثراً

بالغا بضغط العولمة ونتائجها. كما أن المؤسسات التي تعاملت مع التكامل الاقتصادي لم تتخنها جراح الأزمات فحسب، بل أصبحت قنوات للتعبير عن مشاعر الامتغاض السياسي. ويعترف المؤلف بأن المشاعر الرافضة للعولمة اليوم آخذة في الانتشار، لكنه يتهى الى القول بأن أحد المكونات الأساسية لقومية الاقتصاد هي فترة الثلاثينيات ليس موجودا وهو حزمة فكرية محترمة من السياسات المعارضة للعولمة ونموذج قومي ناجح شبيه بالاتحاد السوفيتي أو ألمانيا الحضرية. وسوف تنىء الأيام عما إن كانت حزمة مثل تلك سوف تعود الى الظهور.

11- Muslims and the West: Encounter and Dialogue, Edited by Zafar I. Ansari and John L. Esposito. Islamabad: Islamic Research Institute and Washington DC: Center for Muslim-Christian Understanding 2001, 354 PP.

عنوان الكتاب بالعربية: "المسلمون والغرب: مواجهة وحوار". والكتاب هو مجموعة من اثني عشرة ورقة مختارة قدمت الى ندوة عقدت عام 1997م في الباكستان، بالتعاون بين معهد البحوث الإسلامية في الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد ومركز التفاهم الإسلامي المسيحي في جامعة جورج تاون في واشنطن. وهذه الأوراق هي محاولة جادة لفهم العلاقة المركبة بين المسلمين والغرب على مدى القرون السابقة؛ وبطريقة صريحة ولكنها رصينة ومتوازنة.

12- Berghan, Volker R. America and the Intellectual Cold War in Europe. Princeton: Princeton University Press, 2001, 362 pp.

عنوان الكتاب "أمريكا والحرب الفكرية في أوروبا"، لفوكر برجهان. وهو الى جانب كونه سيرة ذاتية للدبلوماسي الأمريكي شيرد استون يعد وصفا للسياسات الثقافية للولايات المتحدة الأمريكية في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية. ويعرض الكاتب حياة استون الذي عمل مع المخابرات الأمريكية في أثناء الحرب العالمية الثانية ثم ترأس العديد من المؤسسات الثقافية الأمريكية في أوروبا الغربية. ويركز المؤلف الشيوعية، ومواجهة النزاعات المعادية لأمريكا في أوساط المثقفين الأوروبيين. كما يؤكد على أهمية الدبلوماسية الثقافية والعلاقة الخفية بين المؤسسات الثقافية "الخاصة" والحكومة الأمريكية، مشيرا الى الدعم المالي غير المعلن للمخابرات المركزية الأمريكية لمجلس الحرية الثقافية في أوروبا. والكتاب يساعد على فهم السيطرة الأمريكية على أوروبا بعد الحرب.

13- Shadid, Anthony. Legacy of the Prophet: Despots, Democrats, and the New politics of Islam. Westview, 2001, 340 pp>

عنوان الكتاب "ميراث النبي: الطغاة، الديمقراطيون، والسياسات الجديدة لإسلام"، لأنثوني شديد. يعتمد هذا الكتاب في مادته على تغطية الكاتب الصفحية للشرق الأوسط خلال فترة

التسعينيات من القرن الماضي. وتتناول هذه الدراسة في الأساس الاسلام السياسي في مصر بالإضافة الى السودان والأردن ولبنان وتركيا وايران وافغانستان وفلسطين. حيث يقدم الكاتب فرضية هامة وهي أن التطرف الإسلامي قد بلغ أوجه رغم اصرار شبكة بن لادن الارهابية وحركة طالبان الافغانية. وأن الجانب الأهم هو بروز الاسلاميين الذين يقدمون الخدمات الاجتماعية، وبينون المجتمع المدني، ومحض ارادتهم ينشطون ضمن الأنظمة السياسية القائمة في بلدانهم. ويشير الكاتب الى أن تجربة فرض الاسلام السياسي من أعلى في السودان قد فشلت.

تقرير عن الدورة الاقليمية حول
البحث التربوي وتطبيقاته في الدراسات الإسلامية
إربد\الأردن 1-5 نيسان

عمان- عبد الرحمن الحاج إبراهيم

يقضي المتخصصون في الدورات الإسلامية- كغيرهم في التخصصات الأخرى- سنوات طويلة في الدراسة والبحث والتأهيل العلمي في العلوم الإسلامية المختلفة. ذلك لأنهم لا يمكن أن يقوموا بالعملية التدريسية ما لم ينجزوا ذلك باتقان، ولكن الوضع الصعب لمؤسساتنا الإسلامية التعليمية يجعل مروجها في نوعية الخريجين والباحثين ضعيفاً الى عدد المنتسبين إليها. ويعزو الدارسون ذلك الى عدم الاستفادة من البحث العلمي التربوي وتطبيقاته في مجال الدراسات الإسلامية، فهي التي تزودنا بالقدر الضروري لتطوير الخبرة التعليمية للمدرسين في المستوى الجامعي والعالي، وخصوصاً وأن نماذج المدارس والجامعات تنتمي الى هذا العصر أكثر من العصر الإسلامي الوسيط.

من هنا أقامت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) وجامعة اليرموك الأردنية بالاشتراك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي (IIIT) "الدورة الإقليمية الأولى"، التي شارك فيها نحو (35) أستاذاً جامعياً وباحثاً أكاديمياً من مختلف أنحاء العالم العربي، بهدف توظيف البحث التربوي وآلياته وأدواته في تطور عملية التدريس الجامعي في الدراسات الإسلامية، وتطوير قدرات المشتغلين في هذه الحقل في تناول مناهج وأساليب البحث العلمي التربوي بما يخدم الأهداف من تدريس العلوم الإسلامية، يفتح الفرصة لتبادل الخبرات وشأن منبتها للتخصصات الإسلامية العلمية على اختلاف موضوعاتها، هذا فضلاً عن مهمة الكشف عن مدى تميز (خصوصية) المنهجية الإسلامية في البحث والتفكير.

المنهجية (Methodology) بطبيعة الحال تضع مجموعة من الافتراضات حول المعرفة، حاول الدكتور فتحي ملكاوي (المدير التنفيذي للمعهد) أن يحددها في ورقته التي تناولت مفهوم "المنهجية الإسلامية" مؤكداً أن مصطلح المنهجية أقرب ما يكون الى فلسفة العلم أو فلسفة المنهج،

وعلى هذا فالبحث فيه من الأهمية يبحث يشغل محوراً أساسياً في "الأزمة الفكرية" التي تعاني منها الأمة الإسلامية، ذلك أنها تتعلق بعملية التفكير "الإسلامي"، وطبيعة الفكر الناتج عنها، وترتبط بغايات الإسلام ومقاصده، ولذلك فهي في بعدها الفكري لا تنفصل عن الواقع والحياة التي يحاول الإسلام بناءها، فغاية الفكر الإسلامي -بطبيعة الحال- إقامة الحياة وفق منظوره الإسلامي".

مفهوم المنهجية هذا يسمح لنا بالقول بأن المناهج العديدة المتخصصة والمتمايزة بتمايز العلوم والمجالات المعرفة تنبثق عنه، هذه المناهج التي قد تشترك في الواقع (أو تشترك فعلاً) مع مناهج أخرى منبثقة عن منهجيات يمارسها عقل آخر (لغير المسلمين)، على أن مساحة الاشتراك تبقى في حدود قواعد ومسلمات قادت لها الخبرة الإنسانية. وعلى كل حال فبناء المنهجية يعتبر أمراً غير يسير، فهو أشبه بالصناعة الثقيلة قياساً إلى البرامج العملية والمناهج البحثية الجزئية، وهي بهذا المفهوم، السبيل إلى صياغة الإسلام وتقديمه بوصفه مشروعاً حضارياً متكاملًا.

وتبدو الحاجة إلى استكشاف "المنهجية الإسلامية" من المشكلات ولا صعوبات التي تعاني منها البحوث الإسلامية في ميادين العلوم الاجتماعية على وجه العموم، فثمة ندرة في الانتاج العلمي المتميز للفكر الإسلامي في هذا المجال، وتبقى المسؤولية الأساسية على مؤسسات التعليم الجامعي باعتبارها المراكز الأساسية للبحث العلمي.

ويخلص الملكاوي إلى أن غياب الإسهامات الإسلامية عن الخبرة الإنسانية المعاصرة في البحث، وغياب البيئة العلمية للبحث في البلدان الإسلامية، يجعل بعض الباحثين غير المسلمين أقدر أحياناً، حتى على بحث القضايا الإسلامية من الباحثين المسلمين.

إن معظم المناهج السائدة في البحث اليوم، مناهج وضعية، حتى البحث في القضايا الإسلامية يتم غالباً بمناهج وضعية، تستبعد اعتبار الدين من المصادر الدينية، والعقل المسلم لا يملك إلا أن يستدخل البعد الديني في محاولته لبناء منهجية البحث، لكن هذا البعد الديني في مناهج البحث ما زال يحتاج إلى الدرس والتفصيل.

الباحثون في مجال الدراسات الإسلامية يمثلون أهمية خاصة، لأنهم أكثر اتصالاً بثقافة الأمة، وأكثر قدرة على بعث مخزونها الحضاري إذا اتفق إعدادهم. لقد استطاع العقل المسلم عبر عصور الازدهار الإسلامي ومن خلال دعوة الإسلام إلى العلم وتفتحه على ثقافات الآخرين أن يرسى قواعد التأصيل

الثابت لمناهج البحث المختلفة والتي استخدمها بكفاءة في شتى ما أنتجته من علوم نظرية وتطبيقية. وإذا كان المسلمون قد استخدموا مناهج بحثية مختلفة فقد استخدموا تلك المناهج من خلال منهجية إسلامية متميزة. وإن نجاح العالم الغربي العلمي والحضاري طوال القرون الأربعة الأخيرة إنما هو ثمرة لتطوير مناهج البحث التي أخذها عن المسلم، وإذا كان كذلك فاستعمالنا للمناهج الغربية هو في الواقع "بضاعتنا ردت إلينا" ولأنها بالرغم من نموها الجديد في انتقالها إلى الغرب، فقد بقيت محتفظة بأصلها، على الرغم من أنها أيضاً انفصلت بالكامل عن المرجعية الإسلامية المنهجية، وعلى الباحثين أن ينتبهوا إلى هذا التحول.

في غيبة الدين استطاع الغرب طوال القرون الأخيرة أن يبلور لنفسه فلسفات حاكمة للبحث في العلوم الاجتماعية، وكل وفلسفة كان لها أثرها في المنهج وأدواته وموضوعاته البحثية وأولوية هذه الموضوعات، إن وجود فلسفات حاكمة لا تكفي وحدها لدراسة العلوم الاجتماعية بحكم محدوديتها المعرفية، وأنه من الأفضل أن تتعاون تلك الفلسفات في دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية. ويجب تقديم منهجية إسلامية قادرة على أحداث هذه التعاون والتكامل. حاول الدكتور عبد الرحمن النقيب في ورقته لهذه الدورة التركيز على العناصر التي تتألف منها المنهجية، بدءاً بالعنصر المفاهيمي (Conceptual Element) حيث أشار إلى أنه لم يعد مقبولا أو معقولا أن نتحدث عن التربية الإسلامية ونظّل نستخدم مفاهيم الغير دون نقد أو تمحيص أو إخضاع لخصوصيتنا الثقافية والحضارية.

يضيف النقيب إلى عناصر المنهجية العنصر النظري الفلسفي (Theoretical) حيث لكل منهجية عناصرها الفلسفية والنظرية التي يقوم عليها، ويمكن اختصار تلك العناصر النظرية في خصوص المنهجية الإسلامية بـ "الوحي" كمصدر أصيل من مصادر المعرفة، والعلاقة القائمة بين الوحي والفلسفة والعلم، ونظرة الإسلام إلى الكون والإنسان والمعرفة والأخلاق والمجتمع، أما قواعد التفسير (Rules of Interpretation) وهي التي تحدد كيف يمكن أن تصنف الظاهرة (وهي في موضوع الدورة الإقليمية هذه الظاهرة التربوية) التي تتم ملاحظتها، تحتاج المنهجية الإسلامية في الواقع إلى كثير من الدراسات والبحوث لنقد أخطاء قواعد التفسير في كل ما كتب من رسائل وبحوث التربية. كما لا بد أن تفسر أبحاثنا التربوية ظواهر تربوية هامة تتصل بالأمّة.

العنصر الأخير من عناصر المنهجية هو تحديد الإشكالات والمضلات الأجدد بالتناول (Puzzling Element) ذلك أن الأخذ بالمنهجية الإسلامية سوف يحدد للباحثين والدارسين

المشاكل البحثية التي تستحق الدراسة والتي سوف تسهم في مجال التنظير أو مجال التطبيق (التربوي هنا). سوف تكسب هذه المنهجية الإسلامية الباحث حساً إسلامياً يحدد به ترتيب أهمية الأبحاث التي ينبغي أن يقوم بها في حياته.

إن عنصر تأكيد الوجود (Ontologic Predictive) ما يزال غامضاً، ولكن اجمالاً يقصد به الجهود التي يبذلها أعضاء المجتمع العلمي المتبني لمنهجية من أجل تأكيد وجود تلك المنهجية واثبات مدى فاعليتها لدراسة المشكلات البحثية والدعوة لتلك المنهجية الإسلامية ما زال ضعيفاً يحتاج الى جيل من الرواد التربويين الذين يؤمنون بتلك المنهجية، ويبقى أن ازدواجية التعليم في عالمنا العربي والإسلامي تلعب دوراً رئيسياً في إعاقه تقدم هذه المنهجية.

الدكتور ناصر الخوالدة قدم ورقة في منهجية البحث التربوي بموازاة مناهج البحث في العلوم الانسانية الأخرى، وخصوصيتها التطبيقية العلمية في ميدان الدراسات الإسلامية، وخلص الخوالدة الى أن الاشتغال بمنهجية البحث التربوي تنمية القدرات لدى الباحثين والدارسين على فهم وإدراك أنواع البحوث المختلفة، والإلمام بالمفاهيم والأسس والأساليب التي يقوم عليها البحث العلمي، وتزويدهم بالمعرفة والمهارات الضرورية التي تجعلهم أكثر قدرة على تصميم بحوثهم واعدادها على اسس منهجية بحثية، ذلك ان واقع تدريس العلوم الإسلامية في الجامعات ما يزال ينقصه الكثير من التطبيقات التربوية لذلك قدم الدكتور عبد الناصر ابو البصل (عميد كلية الشريعة\جامعة اليرموك) قراءة نقدية للأدبيات التي تناول واقع تدريس العلوم الإسلامية في الجامعة. وخلص الباحث الى ضرورة اجراء مسح ودراسة للأدبيات التي تتحدث عن واقع التعليم الشرعي في الجامعات والمؤسسات التعليمية لمعرفة اتجاه هذه الدراسات بالتحديد، وضرورة تنفيذ ما تتوصل اليه الابحاث التربوية في مجال اصلاح التعليم الاسلامي في الجامعات.

الاسئلة التي تعترض المدرسين في حقل العلوم الإسلامية فيما يتعلق بالبحث التربوي عديدة، لا تتوقف، فإذا كنا عرضنا "للمنهجية" وللمناهج البحثية، وتبقى المشكلة في تخطيط المناهج والسؤال يلح هنا عن طبيعة البحث المتعلق تخطيط المناهج تدريس العلوم الإسلامية في الجامعات؟

تتسم المناهج التعليمية في معظم الجامعات الإسلامية بالتركيز على المعرفة الشرعية الصرفة بالتالي فهي تحمل المعارف الضرورية الأخرى، كما تركز في الوقت ذاته ازدواجية التعليم، وتتسم أيضاً بالتقديس للتراث أو ما يشبهه وهو الأمر الذي يقتل القدرات الابداعية التي تقوم اساسا على حس

نقدي، كما تتسم تلك المناهج بشكل واضح ببعدها عن الواقع ومناقشة مشكلاته على حساب الماضي والتعبدى على أهميتها. ومن الطبيعي اذا أن يكون اهمال تنمية الفكر الابداعي احدى أهم الخائص المتعلقة بالمناهج التي تقدم الشرعية، هذا فضلاً عن عدم اعتمادها على مناهج الدراسات الاسلامية على نظرية منهجية واضحة، كما ان يسمى ب " المنهج الخفي" وهو تأثيرات المدرس خارج المنهاج التدريسي التي تلقي بظلالها العميقة في التأثير بسيرورة المنهج التطبيقية، لقد رصد الدكتور توفيق مرعي هذه السمات جيداً وكشف عن ان واقع مناهج الدراسات الاسلامية تفتقر الى تحديد الأهداف التربوية العامة كما تفتقر الى التنوع، ولا تهتم بصياغة هذه الأهداف صياغة سلوكية محددة يمكن قياسها. هذا وتشيع الاساليب التقليدية في التدريس والتي تعتمد اسلوب المحاضرة والتلقين، وبالتالي فهي تقلل اجمالاً من طرق التدريس الحديثة والنظر اليها من زاوية ضيقة باعتبارها من منتجات الفكر الغربي رغم أن معظمها يمتلك اصولاً تربوية اسلامية! وهكذا على الجانب المعرفي للمتعلمين، ويفتقر الى أدوات التقويم وأساليبه التربوية المتطورة.

هذا في وقت كان فيه مناهج البحث عند قدماء العلماء المسلمين تتعلق بالعمل أو اصطلاح عليه ب "العلم النافع"، وتتسم بالجمعلا بين القيمة الخلقية والواقع، وبين القيمة الروحية والقيمة المنهجية، وبين القيمة الحوارية والبحث المشترك عن الحقيقة، وتكامل منهجهم كما تتكامل علومهم، وبحيث لا يمكن النظر اليها دون اعتبار تدخلها وترابطها.

الجامعات الحديثة الآن تعتبر المنهاج بوصفه نظاماً للتعليم، هذا النظام يتكون من عناصر أربعة هي الاهداف والمحتوى والأنشطة والتقويم، ويعتمد على الأساس النفسي والأبستمولوجي (المعرفي) والاجتماعي والفلسفي القيمي، ويمر المنهاج بعملية التخطيط والتنفيذ والتطوير والتقويم على كل الاحوال - كما يقول الدكتور مرعي - فإن علينا التكيف المنهاج وعناصره واسسه ومراحل بنائه وفقاً للخصائص الاسلامية، فقد صيغ مفهوم المنهاج على أرضية تتصل بالواقع الغربي فلسفياً وقيماً واجتماعياً ونفسياً ومعرفياً!

ان اعتماد التعليم التربوي في الجامعات الاسلامية على "التعليم" يعتبر عائقاً حقيقياً في النظرية التربوية، الحديثة التي تعتمد مفهوم "التعلم" وفي كل الأحوال فإن هذه العملية التعليمية \ التعليمية في الجامعات لا تطبق البحث التربوي لإنجاز أفضل النتائج، ومن م كان الضرور - كما يؤكد شيق علاونة- أن يكتسب المشتغلون في الحقل التعليمي (الجامعي خصوصاً) للدراسات الاسلامية مهارة البحث التربوي

وادائها العملي، وهكذا فقد اهتمت ورقة العالونة بتفصيلات البحث المتعلق بأنشطة التعلم والتعلم الخاص بالدراسات الإسلامية.

ثمة معضلة أخرى تتعلق بالوسائل التقنية الحديثة وتوظيفها في تدريس موضوعات الدراسات الإسلامية، حيث ما زلنا ننظر إليه على أنه ليس من أولويات التعليم، وما زالت المشاريع المتعلقة به لم تتبلور بعد، كما يؤكد الدكتور خالد الصمدي في بحثه عن "واقع وآفاق البحث في التقنيات الحديثة وتوظيفها في تدريس موضوعات الدراسات الإسلامية". وقج ساهم في ذلك بعد المشتغلين بالتقنيات الحديثة عن تخصص الدراسات الإسلامية، باعتبار هذه الدراسات ليست إلا مجالاً نظرياً يغيب فيه التطبيق، ولعله يأتي في سياق العلوم الانسانية التي تعاني من المشكلة ذاتها.

وبطبيعة الحال فإن أسلوب تدريس العلوم الإسلامية نفسه يهمل استعمال التقنيات الحديثة كجزء من العملية التعليمية، فثمة طغيان للأسلوب الإسلامية. ولعله يتحمل المسؤولية الأكبر في توظيف هذه التقنيات في هذا المجال، وهكذا يجمع الباحث د. الصمدي الى ضرورة تشجيع هذه النوع من البحث وادخاله في الدرجات الجامعية العليا (الماجستير والدكتوراه) حتى يمكن تطويره بشكل أكثر جدية. ويشار هنا الى "المركز الغربي للدراسات والابحاث التربوية الإسلامية" تطوان\ المغرب، باعتباره المركز البحثي الأول المتخصص بتطوير التقنيات الحديثة المتعلقة بتدريس العلوم الإسلامية.

ويؤكد الدكتور محمد ذبيان غزاو في ورقته عن "البحث المتعلق باستخدام التقنيات الحديثة في تدريس موضوعات الدراسات الإسلامية" أن المنهاج الدراسية ركزت على البعد التشريعي والتوثيقي، وبالتالي فمن الضروري. يمكن تعزيز الاهتمام بمفهوم التقنيات الحديثة ووظائفها وأهميتها، ودعا الغزاوي المتخصصين بالبحث التربوي الى اجراء البحوث التي يستفاد منها عملياً في هذا المجال، محذراً من استخدام برامج جاهزة لم تدرس بعناية على معايير تربوية.

يبقى أن التقويم (العنصر الأساسي في العملية التدريسية) يتطلب معرفة متخصصة في مجال القياس والتقديم بشكل خاص، وأدوات البحث بشكل عام، ويلاحظ الدكتور أحمد عودة (عميد كلية التربية\جامعة اليرموك) أن ثمة انخفاض بالغ في الدراسات التقويمية في مجال الدراسات الإسلامية، وأن ما أنجز من بحوث يقتصر على مساهمات الباحثين من أعضاء هيئة التدريس لأغراض استكمال متطلبات الدرجة العلمية أو الترقى الإداري، وفي كلتا الحالتين يكون البحث مصيره النسيان، ومن

الناحية العلمية تتصف معظم هذه البحوث بالضعف، وتعتمد مبادرات فردية خاضعة لمحددات زمنية اقتصادية.

الدكتور عبد الجار محمد سعيد حاول انجاز تطبيق للبحث التربوي على مادة "الثقافة الاسلامية" في الجامعات التي تعتبر واسعة الانتشار على صعيد التعليم الجامعي، معتمداً على الملاحظات والاستنتاجات المتعلقة بمؤلفات الثقافة الاسلامية والقائمة على "الاستقرار الناقص". وقد تبين له حجم التباين في اقصاها المفصلية بين مؤلفات الثقافة الاسلامية وأصول البحث التربوي، فمعظم تلك المؤلفات -مثلاً- لا تصدر عن مشكلة بحثية! ولا يتضح لها أهداف تعليمية، وغائمة المصطلحات وبالتالي المضمون، ولا تراعي الفروق في التخصصات... الخ.

واذا كانت هذه الدورة الاقليمية الأولى قد اثبتت بالفعل مدى المسافة الفاصلة بين البحث التربوي وواقع التدريس الجامع للعلوم الاسلامية، فإنه من الضروري أن تعقد الدورة الثانية عن (خصائص الدراسات الاسلامية وأثرها على البحث التربوي) حتى تكتمل الحلقة في تبادل الخبرات وتنشيط البحث التربوي.

حلقة

"شيخ الاسلام ابن تيمية:

مشروعه الاصلاحى وانجازاته العلمية"

ضمن اطار علاقات التعاون بين المعهد العالمى للفكر الاسلامى وجامعة مؤتة فى الاردن عقدت حلقة دراسية بعنوان : " شيخ الاسلام ابن تيمية: مشروعه الاصلاحى وانجازاته العلمية"، وذلك يومى الاربعاء والخميس 3،4 محرم 1422 هـ الموافق 28،29 آذار 2001م.

انطلقت ورقة العمل من ان شيخ الاسلام ابن تيمية، رحمه الله، من أهم العلماء المسلمين الذين امتد تأثيرهم فى الجهود الاصلاحية فى التاريخ الاسلامى على توالى القرون من بعده حتى الوقت الحاضر.

لذلك فإن شخصية ابن تيمية، وما حققه من انجازات، وما ترك من تأثير على الساحة الفكرية الاسلامية جديرة ان تكون موضع الدراسة والتأمل والاعتبار، وبخاصة وأن الاهتمام المعاصر بابن تيمية قد ركز على جوانب محدودة من اسهاماته، بينما بقي العديد من هذه الجوانب خارج دائرة الاهتمام.

وتهدف هذه الحلقة الدراسية الى توجيه الضوء على تلك الجوانب التى لم تزل العناية الكافية من شخصية ابن تيمية وانجازاته متجنبة تكرار الجهود التى بذلت سابقاً فى دؤاسة ابن تيمية، ومتجاوزة تلك الجهود التى اقتصرت على الدفاع والاطراء، ذلك بالتعرض لوجوه التميز والابداع، ووجوه النقص والقصور التى أعاققت تحقيق أهدافه الاصلاحية. كما تحاول أن تبين صورة متكاملة عن مشروع ابن تيمية الاصلاحى من خلال قراءة متأنية تتصف بالأمانة والموضوعية، وتعين على فتح آفاق جديدة فى فهم واقع الامة فى عهد ابن تيمية واستجابته لذلك الواقع، وانعكاسات ذلك على مسيرة الفكر الاسلامى حتى اليوم الغد. أما محاور الحلقة فقد اشتملت على ما يلى:

شيخ الاسلام ابن تيمية: ظروف نشأته وطبيعة عصره

شخصية ابن تيمية

النظام المعرفى عند ابن تيمية

مناهج البحث عند ابن تيمية

سلفية ابن تيمية: مفهومها ودلالاتها العلمية ملامح الرؤية الإصلاحية عند ابن تيمية ابن تيمية والحركات الإصلاحية الحديثة والمعاصرة الفكر التربوي عند ابن تيمية

وقد اطلعت اللجنة التحضيرية على جميع البحوث التي قدمت للمشاركة في أعمال الحلقة، وقامت برد بعضها بسبب عدم ارتقائها الى المستوى العلمي المطاوب؛ وكان محصلة البحوث التي أدرجت في الحلقة تسعة عشر بحثاً. وقد قدمت هذه البحوث على مدار يومين، تضمن اليوم الأول جلسة الافتتاح والجلسة الأولى من الحلقة وقد قدمت أربعة بحوث في هذه الجلسة تبعها التعقيب والمناقشات. أما اليوم الثاني من الحلقة فقد تضمن أربع جلسات قدم فيها خمسة عشر بحثاً.

وقد تحدث في جلسة الافتتاح نيابة عن المعهد العالمي للفكر الاسلامي الدكتور فتحى ملكاوي المدير التنفيذي. حيث أشار الى أن هذه الحلقة تقع في حمة نشاط للمعهد يستهدف تسليط الضوء الى تلك الجوانب التي لم تل العناية الكافية من شخصيات العلماء المصلحين في تاريخ هذه الأمة باعتبار أن جهود الإصلاح والتغيير التي تتطلع اليها أمتنا تسعى من خلالها الى تحقيق النهوض الحضاري الذي يعيد اليها حضورها الفاعل في عالم اليوم وقدرتها على رفد الحضارة الانسانية وترشيدها مستعينة بما لديها من هدي إلهي وتجربة تاريخية غنية.

وتحدث الاستاذ الدكتور عيد الدحيات رئيس جامعة مؤتة حول نشأة شيخ الاسلام ابن تيمية وبيئته الاجتماعية وتكوينه الفكري السياسي. الذي استند الى منهج واضح له اساسان: العمل الى العودة بالإسلام فكرياً وسياسياً الى عصره الأول عصر الرسول (ص) ، والجرأة في الحق، وهي ضرورة لتحقيق الأساس الأول.

ولم يكتف ابن تيمية بالجهاد بأسلحة العلم والقلم واللسان، وانما جرد سيفاً، وقاد الجموع لقتال التار الذين أغاروا على ديار الاسلام. لقد كان مثال العالم المحاهد الذي كرس حياته كلها للإسلام ونصرة قضاياه.

وبعد نهاية جلسة الافتتاح بدأت جلسات الحلقة، حيث عرضت البحوث في الحلقة على النحو التالي:

الجلسة الأولى

الورقة الأولى: "مبحث المعرفة والمنهج وفكر ابن تيمية"

قدمها الدكتور أنور الزعي، وأكد الباحث أن ابن تيمية درس المنطق دراسة مستضيئة لا بهدف تخطئته أو نقضه جملة وتفصيلاً كما هو شائع وإنما بهدف بيان عوار بعض الأحكام التي تطلق عليه وعوار بعض مدخلاته ومخرجاته وآلياته. وأضاف أن ابن تيمية كان يرى أن أي انجاز معرفي، عندما يكون حقاً في نفسه، ومن أي مصدر كان، فإنما هو آية من آيات الخالق لا يمكن لها أن تتعارض والشرعية، وإن من مهام العالم المسلم الحق هو أن يكثر من الوقوف على هذه الآيات والشواهد التي ستثبت، في النهاية، إن ما جاء به الرسول عليه السلام هو الحق.

الورقة الثانية: "شخصية ابن تيمية وحياته"

قدمها الدكتور محمود وتطرق في بحثه هذا الى ظروف نشأة شيخ الاسلام، معرجاً على اسمه ونسبه ومكان وتاريخ ولادته وصفاته الخلقية والعلوم التي درسها ثم العصر الذي عاش فيه ابن تيمية وتأثيره عليه، والثورة في التأليف التي حدثت في عصره.

الورقة الثالثة: "منهج ابن تيمية في تقدير الأفعال بين العقل والنقل"

قدمها الدكتور عبد المجيد النحر، وذهب الباحث في ورقته الى أن ابن تيمية مثلما عرض لوجهة التيار العقلي في تقدير أفعال الانسان منسوبة الى أصحابها ثم نقدها عرض أيضاً لوجهة نظر النقليين ونقدها مستقبياً من الوجهتين بعض ما رآه حقاً منهما ومفنداً ما رآه ضعيفاً من الآراء بأدلة عقلية وعقلية، عامداً في ذلك الى المقارنة بين الوجهتين مقارنة ما تظهر ما مالت به كل منهما الى الشطط من الأفكار لينتهي من ذلك كله الى شرح رأيه في القضية كما رآه رأياً وسطاً يتلافى التطرف الذي أظهرته المقارنة بين الوجهتين ويتلافى بالتالي ما يفضي اليه ذلك التطرف من المساوئ في التصور والسلوك.

الورقة الرابعة: "مصادر الادراك المعرفي بين ابن تيمية وغيره من الاصوليين"

قدمها الدكتور سعد الشثري، حيث أشار الى أن شيخ الاسلام يرى أن الدليل هو الموصل الى المقصود سواء كان ظنياً أو قطعياً، ويرى أن الخلاف في هذه المسألة اصطلاحى، وأن الله عز وجل يجعل الدليل مؤثراً في انتاج المطلوب خلافاً للمعتزلة القائلين بأنه منتج بنفسه، وخلافاً للأشاعرة القائلين بأنه غير منتج. ويضيف الباحث الى أن ابن تيمية يرى الناس يتفاوتون في استفادة الادراك من الدليل بحسب صفات نفوسهم بل إن الانسان الواحد يتفاوت في ذلك ما بين زمان وآخر بحسب اختلاف صفات نفسه وهذا رأي السنة خلافاً لغيرهم من المتكلمين.

الجلسة الثانية:

الورقة الأولى: "أسباب رفض ابن تيمية لطرق الاستدلال الكلامي" (الاعتماد على الألفاظ المجملة المتشابهة نموذجاً)

قدمها الدكتور محمد بنتهيلة، حيث أشار الى أن ابن تيمية أسس منهجه المعرفي على قاعدة "موافقة العقل للنقل"، فبين أن المضامين الحقيقية التي تتضمنها المنقولات الثابتة لا يمكن أن تعارض النتائج التي تثبتتها الأدلة العقلية الصحيحة. وبسبب ذلك وسم طرق الاستدلال الكلامية بالانحراف والضلال، وعمد الى بيان أهم جوانب الفساد في الأدلة العقلية التي استدلل بها المتكلمون للبرهنة على صحة معتقداتهم ومواقفهم.

الورقة الثانية: "الأصالة المنطقية في فكر ابن تيمية"

قدم هذه الورقة الدكتور محمد عواد، ووجد في بحثه هذا الى أن ابن تيمية رفض الرعة الواقعية في المنطق الأرسطي كونها جعلت المفهومات التي يخترعها العقل الانساني كيانات واقعية توضع وراء الوجود الطبيعي بما هي علل له ولم ينجح أرسطو في التخلص منها وترتب على هذا الأمر صيرورة المنطقي وجودياً تسليمياً بأن للعقل القدرة المطلقة على بلوغ هذه المطابقة التي يزول معها كل تفاضل بينهما فيرتد الوجودي الى المنطقي.

الورقة الثالثة "المنهج عند ابن تيمية"

قدمها الدكتور محمد بن صالح الصالح، حيث أشار الى أن شيخ الاسلام ابن تيمية اعتمد في منهجه أساساً على كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل بين يديه ولا من خلفه، وما صح عنده من سنة الرسول (ص)، ثم على آراء الصحابة، على أنه لم يهمل العقل اعتماداً منه على النقل، انما أعمل العقل أيضاً، ولكن في حدود وبشروط، ولعل عبارته "موافقة صريح العقول لصحيح المنقول" توجز اتجاهه الفكري، الذي يقوم على العمل على توفيق وإيجاد وحدة تقوم على تآلف العقل والنقل.

الورقة الرابعة: "فكر ابن تيمية الاصلاحى - أبعاده الفلسفية"

قدمها الدكتور أنور الزعبي نيابة أبي يعرب المرزوقي الذي تعذر حضوره. وأشار الباحث الى أن أعمال ابن تيمية تعتبر منجماً ثرياً من الفتوح النظرية الثورية التي تجعله فيلسوفاً كبيراً يحاول علاج مآزق الفكر العربي الاسلامي التي اجتمعت كلها في مأزق رئيس هو الفصام الذي لا زلنا نعيشه الى اليوم والذي جعل ثقافتين تعيشان "حرباً باردة" دائمة بين العقل وعلوم الدنيا والنقل وعلوم الآخرة والمحاولات العقيمة للتوحيد بينهما توحيداً خارجياً وشكلياً.

الجلسة الثالثة

الورقة الأولى: "الفكر السياسي عند ابن تيمية"

قدم هذه الورقة الدكتور محمد الغرابية، وتضمنت دراسته جوانب كثيرة في فكر ابن تيمية السياسي أبرزها في تعريف الخليفة، وبين حكم نصب الخليفة، بالشورى. وأنواع الخلافة: خلافة نبوة استوتت كافة شروط الخلافة، ويمثلها الخلفاء الراشدون، وخلافة ملك، لم تستوت جميع شروط الخلافة تمثلت في الخلافة الأموية والعباسية.

الورقة الثانية: "الفقه الاقتصادى عند ابن تيمية"

قدمها الدكتور محمد العمائدة. وجاء هذا البحث لإلقاء الضوء على الجانب الاقتصادي في فقه شيخ الاسلام ابن تيمية من خلال استعراض جوانب من فقه ابن تيمية تختص بهذا العلم، نذكر منها: المشكلة الاقتصادية، الاستهلاك وضوابطه، الملكية، العمل والعمال، ضوابط التبادل، العقود الاستثمارية، التسعير والأثمان، ضوابط السوق الأخلاقية، الحسبة وتدخّل الدولة في المجال الاقتصادي، المصارف في فقه ابن تيمية، وأخيراً مالية الدولة.

الورقة الثالثة: "نماذج من جهود ابن تيمية في التصحيح"

وذكر نماذج من جهود ابن تيمية في التأصيل والتصحيح والمنهجية التي واجه بها مشكلات عصره، التي من شأنها أن تحرك القوى الحية في الأمة، وتبصر بالطريق لمن يريد الإسهام في الدفعي بالأمة الى النهوض، لتستعيد شهودها الاسلامي الذي فقدته.

الورقة الرابعة: "الفراغ الدستوري وآلية شغله في منهج ابن تيمية"

قدمها الدكتور خالد الفهداوي، بعد أن جال الباحث في منهجية ابن تيمية في أخطر القضايا ألا وهي قضية الحكم. وخلص الباحث الى أن ابن تيمية لم يستطع ملاً لفراغ الدستوري لعدة أسباب منها: كانت جهوده فردية، لم يكن الخطاب الديني وخاصة السياسي منه على مستوى المرحلة فأنشأ ذلك لشيخ الاسلام الخصوم من داخل الصف الاسلامي.

الجلسة الرابعة

الورقة الأولى: "الاثربين المنظومة الدلالية والمنظومة الفكرية عند ابن تيمية"

قدمها الدكتور أمان أبو صالح، حيث أشار الى ان ابن تيمية بعد احد ابرز ائمة المسلمين وعلمائهم وفقهائهم. وأياً كان الاختلاف حول ما صاغ من منظومة فكرية، فإن منظومته الفكرية توسم بالتماسك والثبات والعمق والانسجام. ومن بين أهم الأصول التي استند اليها أصل يتصل بالمنظومة اللغوية بعامة وبال دلالة منها بخاصة.

الورقة الثانية: "نظرية المعرفة عند ابن تيمية"

قدمها الاستاذ عباس معازر، ويذهب الباحث في ورقته الى أن معرفية ابن تيمية تنبني على أساس من التواشج القائم ما بين المعرفة النازلة والمعرفة الصاعدة، أي بين معرفة الوحي المتمثلة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وبين المعرفة الناتجة عن تفكر وتدبر وتعقل واستنتاج وتحدث الباحث أيضاً عن ضرورة "تحديد حجر الأساس المعرفي لدى ابن تيمية".

الورقة الثالثة: "ابن تيمية بين حقيقة التنزيه وقهمة التجسيم"

قدمها الدكتور أمين البطوش، وتناول الباحث جانب من فكر ابن تيمية المتعلق بالتنزيه والتجسيم من خلال توافقه مع الكتاب والسنة. وتناول الباحث أيضاً قواعد المذاهب المجسمة كما أوردها كتاب "الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية". وناقش الباحث تلك القواعد وموقف ابن تيمية منها.

الورقة الرابعة: "جوانب من الاصلاح الفكري والعقدي عند ابن تيمية: السحر، التنجيم ، الكهانة، العرافة"

قدمها الدكتور محمد الزغول، وعرج الباحث في ورقته على ذكر أدلة ان تيمية في موضوع تحافت المنجمين وفي نسبة علمهم الى الانبياء، كما عرض للأمثلة التي قدمها ابن تيمية من التاريخ الاسلامي فيما نسب الى بعض الأئمة وكذب عليهم.

الجلسة الخامسة

الورقة الأولى: "ابن تيمية وشد الرحال الى المسجد الأقصى"

قدمها الاستاذ ابراهيم مهنا، حيث أورد ف بجه اقوال وفتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية حول شد الرحال الى المسجد الأقصى، وبحث الافتراءات التي أوردتها بعض الكتاب من اليهود على ابن تيمية من أنه قتل من مكانة القدس.

الورقة الثانية: "الخصومة العلمية عند ابن تيمية"

قدمها الاستاذ محمد وسام، ورأى الباحث أن شيخ الاسلام سلك مسلكاً فريداً ظهر بوضوح في كتبه وردوده وهو تأكيد على مسألة العذر بالجهل والتأول وغيرهما مما يعذر به فلا يكاد يناقش مسألة اختلف فيها العلماء وأثير حولها النزاع وكثر التفكير والتفسيق أو التبديع بسببها إلا ويركز على قضية العذر وينبه الى أن هناك فرقاً بين كفر النوع وكفر الشخص والكلي والجزئي والتجريد والتشخيص والمعنى والذات.

الورقة الثالثة: "الفكر الاسلامي في العصر الوسيط من الغزال الى ابن تيمية"

قدمها الاستاذ زكي الميلاد، وتعرض في ورقته هذه الى الانقسام في المنازع بين الغزالي وابن تيمية الذي يظهر في الفكر الاسلامي المعاصر، فهناك من يرتبط بالغزالي وينتقد ابن تيمية وهكذا العكس، وبين أن الخلافات إما ترجع الى نزاعات صوفية وأخرى سلفية أو تتعلق بخلافات كلامية بين أشعرية وحنبلية.

ندوة الاسلام والمواطنة

نظم المعهد العالم للفكر الاسلامي - مكتب فرنسا يوم الاثنين 4\6\2001

بباريس ندوة بعنوان "الاسلام والمواطنة" تناولت ثلاث محاور : المحور المفهومي: الدين والمنظومة الاخلاقية والمواطنة. المحور القانوني وحقوقها. المحور السياسي: المواطنة والعولة.

شارك في المحور الاول كا من د. محمد المستيري المستشار الاكاديمي للمعهد العالمي للفكر الاسلامي ومدير مكتبه بباريس، والاستاذ هشام عرافة مدير معهد الدراسات الاسلامية بباريس، والاستاذ آلان قراش رئيس تحرير صحيفة لوموند دبلوماسيك، ود. رضا الشابي متخصص في الفلسفة السياسية. وترأس الجلسة الأولى د. أسامة خليل رئيس معهد اللغة والحضارة العربية.

وشارك في المحور الثاني كل من د. هيثم متاع باحث في الاسلاميات، ود. أحمد جاء بالله عضو المجلس الاوروبي للإفتاء والبحوث، والاستاذة جوسلين سيزاري باحثة في المركز الوطني للبحوث العلمية بفرنسا، وبجامعة هارفاد بالولايات المتحدة الامريكية، ود. عبد المجد التركي أستاذ بجامعة السربون ورئيس قسم الفقه وأصوله. وترأس الجلسة الثانية د. محمد المستيري.

وشارك في المحور الثالث كل من الاستاذة حليلة بومدين نائبة في البرلمان الاوروي، والاستاذ غالب بن الشيخ نائب رئيس الندوة العالمية للأديان من أجل السلام، والاستاذ أحمد بوزيد مسؤول قضايا الشرق الاوسط في حز الخضر الفرنسي، ود. محمد الغمقي صحفي وباحث في العلوم السياسية. وترأس الجلسة الثالثة الاتاذ توفيق مثلوثي مدير راديو البحر المتوسط.

وقد كان الحضور مكثفا، يقارب 150 من الباحثين والمهتمين بقضايا الفكر الاسلامي وواقع الاقليات المسلمة، مع الاشارة الى حضور نوعي من أبناء الجيل الثاني من العنصر النسائي. ويعزي هذا الحضور لأهمية موضوع الندوة. ولنوعية المحاضرين، ولرغبة العديد من الباحثين في التعرف عن قرب على أنشطة المعهد العالمي للفكر الاسلامي، في غياب مؤسسة تمثله في باريس الى وقت قريب.

في الحصة الصباحية، تحدث د. المستيري عن "الجانب المقدس والجانب الدنيوي في هوية المواطنة الإسلامية". وركز على اشكالية الانتماء للأمة باعتباره عقد ورباط إيماني مقدس بين الإنسان وخالفه تجاه المسلمين والبشرية جمعاء وتربيل هذا التصور الاخلاقي على الزامات عقد المواطنة بين الناس.

فالموازنة بين الانتماء الى رباط الهي، رباط الامة والانتماء الى رباط جغرافي، رباط الوطن بالمفهوم الحديث يحتاج الى تصور اسلامي معاصر يقوم على فلسفة وتشريع التجديدين.

وقدّم الاستاذ هشام عرافة "وجهة نظر اسلامية عن التعددية الايديولوجية والمواطنة" مبنية على ما جاء في النصوص الإسلامية، واعتبار الاختلاف مسألة طبيعية وأساسية، وأن القرآن الكريم دعا الى معاملة غير المسلمين بالبرّ (مثل الوالدين) بالتي هي أحسن، وعلى أساس قيم العدل والقسط.

وقدّم د. رضا الشابي "مقاربة نقدية لأخلاقية المواطنة في الفكر السياسي الغربي الحديث" مركزا على ان مفهوم المواطنة ليس مقدسا وانه خضع لكثير من التحويرات وانه جاء نتيجة لنضالات عدة وهو الآن بصدد المراجعة في الفكر الغربي.

وتناول الاستاذ آلان قراش موضوع "المواطنة والعلمانة" مشيرا الى التقدم الحاصل في الاعتراف بالمعطى الاسلامي في فرنسا (ملف الاستشارة)، واعتبر أن المسلمين في فرنسا في طريقهم الى الحصول على كامل حقوقهم بعد طول معاناة، ولكن السؤال الكبير الذي يبقى مطروحا هو هل سيبقى اهتمام المسلمين بحصولهم على حقوقهم الخاصة بهم، أم يعتبرون أنفسهم جزءا من هذا المجتمع، ويتضامنون مع قضاياه ومع الحق والعدل وحقوق الجميع داخل المجتمع الفرنسي؟ وهل سيتضامنون سيما يتعلق بالقضايا خارج فرنسا- مع المضطهدين ويقفون في وجه الظلم مهما كان مصدره ولو كان من حكومات وقوى مسلمة؟

في الحصة الثانية، تحدث د. هيثم مناع عن "جهود المسلمين الفكري في وضعهم كأقلية" معتبرا أن الحياة في إطار الاقلية يس منظما مسبقا وأن الامر يحتاج الى جهود للحصول على حقوق لغوية ودينية.

أما د. جاء بالله، فقد تناول موضوع "فقه الأقلية المسلمة في أوروبا، وخصوصية هذا الفقه المرتبط بخصوصية وضع المسلمين كأقلية، مستعرضا تجربة المجلس الاوروي للبحوث والافتاء في هذا

المجال. وهو نفس الموضوع الذي تحدث فيه الدكتور عبد المجيد التركي مع عودة الى التاريخ الاسلامي ومعاملة أهل الذمة وغير المسلمين.

ومن ناحيتها، تحدثت الاستاذة سيزاري عن "الاقليات المسلمة في الغرب" وتوقفت عند موضوع العولمة في زمن ما بعد الحداثة والعودة الى الخصوصية الثقافية والى مصطلح الاصاله بالمفهوم الاسلامي، والى وضع الاديان في العصر الحاضر. واكدت على ظاهرة تكيف الاقليات الدينية وخاصة المسلمة وقدرتها على الاندماج في المجتمعات الغربية في اطار الحفاظ على هويتها، مع الاشارة الى الفارق الكبير بين أوروبا والولايات المتحدة في درجة هذا التكيف بالنظر الى الصعوبات الناتجة عن العقلية السائدة في البلاد الاستعمارية سابقا.

في الحصة الثالثة، تحدثت الاستاذة حليلة بومدين عن "ميثاق الحقوق الاساسية في الاتحاد الاوربي والاسلام في أوروبا"، وعادت بالذاكرة الى التاريخ الاستعماري مشيرة الى بقاء أشواط كبيرة من العمل من أجل الحصول على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كمواطنين مسلمين في المجتمعات الأوروبية.

ومن خلال تجربتها كنايبة في البرلمان الاوربي دعت الى الانخراط في فيدرالية الاولياء والفدرالية الأوروبية للشباب، وفي العمل السياسي من خلال المشاركة بالصوت الانتخابي، والتخلي عن خطاب التشكي والضحية، والاستفادة من التعددية القائمة في أوروبا.

وتحدث الاستاذ غالب بن الشيخ في مداخلته بعنوان "الاسلام والمواطنة" عن الاسلام كعامل ايجابي للعولمة بحكم انسانية هذا الدين، وانفتاحه الحضاري، وقيمه في رفع تحديات المواطنة في ظل العولمة. كما تطرق الاستاذ أحمد بوزيد الى الحديث عن "العولمة والقضايا الدولية" كعامل للاندماج. وتعرض في مداخلته للقضايا الاسلامية الساخنة مثل القضية الفلسطينية والشيشانية وتأثيرها على استقرار المسلمين واندماجهم في أوروبا.

واكد د. محمد الغمقي في مداخلته بعنوان "المواطنة الأوروبية وتساوي الفرص" على ضرورة ضمان تساوي الفرص كشرط لتحقيق المواطنة، وذلك على المستوى الاجتماع بإيجاد الظروف الضامنة للكرامة والانسانية، وخاصة في مجالات العمل والسكن والتعليم. وتطرق الى مظاهر الاقصاء في العمل بسبب الانتماء الى أصل أجنبي والى مظاهر حشر المسلمين في أحياء سكنية غير لائقة منذ

الستينات مما فاقم ظاهرة العنف في ضواحي المدن الكبرى. وعلى المستوى الثقافي، يتطلب تساوي الفرص احترام الخصوصيات الثقافية والدينية، والتصدي للعقليات المثيرة للنعرات العرقية والعنصرية، وظاهرة الاسلاموفوبيا في وسائل الاعلام ودوائر صناعة الفكر والقرار، واعطا حق الرد على تشويه صورة الاسلام والمسلمين. وعلى المستوى السياسي، المساعدة على المواطنة الايجابية عن طريق المشاركة السياسية، وفتح باب الترشيح في وجه المواطنين من أصل اجني، وباب الانتخاب للجميع على الأقل في الانتخابات البلدية. إن تحقيق المساواة في الفرص والحصول على حقوق المواطنة كاملة من شأنه أن يجعل من مسلمي أوروبا والغرب عموما جسرا حضاريا بين العالم الاسلامي والعالم الغربي.

الاسلام والاسلاموفوبيا

نظم المعهد العالمي للفكر الاسلامي - مكتب فرنسا يوم 11\5\2001 بباريس ندوة بعنوان "الاسلام والاسلاموفوبيا"، حضرها عدد كبير من الاساتذة الجامعيين من بينهم د. عبد المجيد النجار والباحثين المهتمين بشؤون المسلمين في فرنسا. وشارك فيها كل من د. زكي بدوي رئيس منتدى مناهضة الاسلاموفوبيا والعنصرية FAIR في بريطانيا ود. أنس الشيخ علي رئيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين ببرطانيا، ود. محمد المستيري، المستشار الاكاديمي للمعهد العالمي للفكر الاسلامي ومدير مكتبه بباريس، ود. محمد الغمقي صحفي وباحث، دكتور في العلوم السياسية، ومدير تحرير مجلة الأوروبية.

تحدث د. زكي بدوي عن اسباب ظاهرة الاسلاموفوبيا والتي من بينها تواجد عدد من المهاجرين ينتمون الى ثقافة ودين مختلفين عما هو سائد في البلاد الغربية، بل الى دين ينظر له بشيء من العداوة، واعتبر ان هناك خوفا حقيقيا من الطرفين، وخوف المسلمين من الغرب، وخوف الغربيين من الاسلام خاصة عندما كان في أوج قوته، وهناك خوف مرضي لا مبرر له وهو مكا يعبر عنه بالاسلاموفوبيا، ويظهر من خلال بعض المواقف والتصريحات لجهات اعلامية أو شخصيات سياسية معروفة، والتي تتمحور حول اعتبار الاسلام دخيلا على المجتمعات الغربية، والمسلمين ليست لهم قابلية الاندماج في هذه المجتمعات. وتطرق الى نشاط مؤسسة FAIR التي يشرف عليها مجل يضم 8 مسلمين و12 نصرانا (وهذا التقسيم مقصود)، ودعا الى التحرك لتكوين نقس الاطار في فرنسا وبقية البلدان الغربية، من أجل محاصرة موجة الاسلاموفوبيا.

ومن ناحيته قام د. أنس الشيخ على بتقديم عرض لبعض نماذج من الأدب الروائي الشعبي الانجليزي والامريكي من خلال تحليل شرائط لأغلفة هذه الروايات ودلالات الصور التي تحملها والرموز التي تعبر عنها (الخنجر والهلل والمأذنة والمسند والحجاب وقطرات الدم...) والعناوين التي تتخيرها والتي يجمع بينها قاسم مشترك وهو الحقد على الاسلام واهله، والتخويف منه. وحذر المحاضر من مخاطر هذه الروايات التي تلقى رواجاً لا نظير له ليس فقط لدى عامة الناس بل أيضا لدى أصحاب القرار المولعين بمطالعة هذا الصنف من الأدب.

وتناول د. محمد المستيري المسؤولية المشتركة بين الفكر الغربي والفكر الاسلامي في تنمية عقد الخوف كآلية في التعامل. فكما يمكن الحديث عن فوبيا الاسلام في الادبيات الغربية والتي عمقتها مقولة هانتينغتون حول الصراع الحضاري بين الاسلام والغرب على اعتباره البديل المستقبلي عن الصراع بين الشرق والغرب، يمكن الاقرار بأزمة الفكر الاسلامي في تناول الموضوعي للغرب وتنمية منهج علمي للاستغراب، في مقابل سيادة مواقف التكفير والاستقباح الكلي لفكره وحضارته. وعرض الباحث من خلال شرائط لنماذج من المؤلفات الاسلامية والغربية خلال القرن الماضي في مجالات عدة من العلوم الاجتماعية والتي أسست لمنهج الفوبيا في علاقة الاسلام والغرب.

وكانت محاضرة د. محمد الغمقي بعنوان: "الاسلاموفوبيا :مسؤولية من؟"، حاول خلالها توسيع دائرة المسؤولية في بروز هذه الظاهرة وانتشارها، وعدم حصرها كما هو شائع في الوسائل الاعلامية. وأشار الى تنوع الاطراف المسؤولة عن ذلك، ومنها بعض رجال السياسة والفكر والادب والفن ومجموعات الضغط الدينية وغيرها والمؤسسات التعليمية ، والمسلمون في بلدانهم والاقليات المسلمة المتواجدة في الغرب.

وأوضح بأن الإشكال ثقافي حضاري في جوهره، ويمكن تلمّس ذلك خاصة لدى الاطراف غير المسلمة التي تحمل تصورات مشوهة عن الاسلام والمسلمين تتوارثها أبا عن جدّ، وتكرسها مناهج التعليم وبعض المراكز الاستشرافية والوسائل الاعلامية. وتتحول هذه التصورات الى قناعات عند البعض تصل به الى العداوة ضد كل ما هو مسلم، والى شن حملة تخويف من الاسلام بحجة انه يهدد الهوية المسيحية اليهودية للمجتمعات الاوروبية الغربية، وأنه عامل تخلف حضاري وذو طبيعة توسعية بالقوة المادية الديمغرافية والفكرية. ولكن هذا الامر لا يدعو الى التعميم في الحكم، وذلك أن الفكر الغربي القائم على المنطق والعقلانية يصل ببعض الى اتخاذ مواقف موضوعية، رغم قوة الحملة التشويهية لصورة الاسلام والمسلمين في الغرب. أكد في الختاما على أهمية عنصر الاتصال مباشرة بالجهات الاعلامية والفكرية والسياسية لشرح مواقف الاسلام من العديد من القضايا وأهمية توعية المسلمين بضرورة تقديم صورة ناصعة عن الاسلام.

تاريخ بغداد للخطيب البغدادي

كتاب "تاريخ السلام وأخبار محدثيها وذكر قطائع العلماء" المعروف بـ "تاريخ بغداد" للحافظ أبي بكر: أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي (392-463)¹ تاريخ شامل لمدينة بغداد من حيث نشأتها وأحيائها وقصورها ومختلف معالمها، فضلاً عن تراجم أعلامها من رجال السياسة والعلم والأدب وغير ذلك.

ألفه الخطيب البغدادي على طريقة المحدثين، وصدره بجملة أبواب في وصف بغداد وما ورد فيها عن الأنبياء وبعض العلماء في فضلها ومحاسن أهلها وأخلاقها، وفي وجه تسميتها، وأخبار الخليفة المنصور وسبب شروعه في تخطيطها وبنائها، وذكر جسورها، ومساجدها وحماماتها ومقابرها، وذكر مدينتي الكرخ والرصافة، وخبر المدائن، وبشارة النبي (ص) بفتحها، وذكر الصحابة الذين قدموا إليها.

ثم شرع في ذكر المقصود من الكتاب فذكر التابعين ومن بعدهم في جملة البغداديين من الخلفاء والأشراف، والكبراء والعظماء، والقضاة والفقهاء، والمحدثين، والقرّاء والزهاد، والصالحين، والمؤذنين، والشعراء من أهل مدينة السلام بغداد الذين ولدوا بها أو غيرها ونزلوا بها، ومن انتقل عنها ومات بغيرها، ومن كان بالنواحي القريبة منها، ومن قدم من غير أهلها من الأعلام، مع ذكر ما انتهى

*باحث مصري متفرغ لتحقيق العلمي لكتب التراث.

¹ هو أحد الحفاظ المؤرخين المقدمين، له الكثير من المؤلفات منها "تاريخ بغداد" وهو أشهر كتبه، و"الكفاية في أصول علم الرواية"، و"الجامع لأخلاق الراو وآداب السامع"، و"البحالاء"، و"الفوائد المنتخبة"، و"نفييد العلم"، و"شرف أصحاب الحديث"، و"الانطفيل"، و"الأسماء والألقاب" وغير ذلك.

للمؤلف من معلومات عن كنههم وأنسابهم ومآثرهم ومستحسن أخبارهم، ومبلغ أعمارهم وتاريخ وفياتهم، وما حفظ عن أسلافهم من : مدح وذم، وقبول لمروياتهم وردة، وجرح وتعديل.

وجعله على جملة الابواب، ورتب على حروف المعجم ما فيه من التراجم، واعتبر هذا الترتيب في أسمائهم وآبائهم، وابتدأه بذكر المحمدين (من اسمه محمد)، ثم بالأحمدين (من اسمه احمد)، ثم اتبعه من اسمه (ابراهيم)، ثم ثنى بحرف الباء الى آخر حروف المعجم²

ولما حج أبو اسحاق الشيرازي³ 476 هـ\1083 م) شرب ماء زمزم بنية بلوغ ثلاث كان منهم أن يحدث بتاريخ بغداد⁴، قال ابن خلكان في حق الخطيب: " كان من الحفاظ المتقنين، والعلماء المتبحرين، ولو لم يكن له سوى التاريخ لكفاه، فإنه يدل على اطلاع عظيم"⁵، قال صاحب كشف الظنون: "كت على طريقة المحدثين، جمع فيه رجالها (أي رجال بغداد) ومن ورد بها، وضم اليه فوائد جملة فصار كتابا عظيم الحجم والنفع"⁶

وقد اشتمل تاريخ بغداد على نحو ثمانية آلاف ترجمة منها المطول والوجيز بحسب ما يتوفر للمؤلف من معلومات متعلقة بالشخصية، كما اشتمل - الى جانب الاحاديث المقبولة على جملة وفيرة من الاحاديث الباطلة الموضوعية والضعيفة وانما جرى مؤلفة على سنة المحدثين من حشد المرويات في مؤلفاتهم لإتاحة المجال لنقد الحديث للاطلاع على جميع أسانيد الحديث.

والحق أن "تاريخ بغداد" بعد مصدرا لا غنى عنه للباحثين في تاريخ الخلافة الاسلامية عامة والدولة العباسية خاصة في شتى مناحي الحياة، وقد اعتمد عليه كثير من العلماء كحافظ المزي، والذهبي، وابن حجر، والسيوطي، وغيرهم في مؤلفاتهم التاريخية والحديثية وغيرها، ولقي الكتاب قبولا عاما بين أهل العلم على اختلاف تخصصاتهم، كما تلقاه أهل الادب وغيرهم بالقبول أيضا لما

² انظر : دار الكتب المصرية (القاهرة) : فهرس الكتب العربية التي وردت للدار 1930 1937 الجزء 8 الملحق 2 ص 74

³ ابراهيم بن علي بن يوسف، الفيروزآبادي، الشيرازي، جمال الدين، المعروف بأبي اسحاق الشيرازي (476 هـ\1083 م) : فقيه، صوفي. من آثاره: "المهذب" في الفقه، النكت في الخلاف، "اللمع" وشرحه، "المعونة" في الجدل، "طبقات الفقهاء".

⁴ طبقات الحفاظ ص 435

⁵ ابن خلكان: وفيات الاعان 92\1، وقد اثبت هذه العبارة بنصها طاش كبري زاده 258\1 دون احواله.

⁶ 287\1

حفل به من رواية الشعر والمنثور من كلام الادباء، واشتهرت عبارة تقول: "المحدثون بعد الخطيب عيال على كتبه".

وقد استدرك على الخطيب بعض الشخصيات التي فاتته وهي على شرطه، كما ألفت المختصرات والذبول التكميلية للكتاب، ومن أبرزها: ذيل أبي سعد عبد الكريم بن محمد، ابن السمعاني (562) ويقدر بـ 15 مجلداً⁷، وذيل ابن النجار (643) ويقدر بنحو 30 مجلداً⁸، ومختصر ابن منظور وياقوت الحموي وأبي اليمن مسعود بن محمد البخاري (461)، وغير ذلك وللدكتور أكرم ضياء العمري كتاب "موارد الخطيب" ضمنه ما اعتمد عليه الخطيب البغدادي في تأليف كتابه.

وللكتاب عدة طبعات أشهرها طبعة دار الكتاب العربي (بيروت) وعنها نشرته مصورا دار الكتب العلمية (بيروت) ويقع في أربعة عشر جزءا من القطع المتوسط، وقد ألحقت به دار الكتب العلمية مختصر ذيل ابن الديلمي على ذيل ابن السمعاني على تاريخ بغداد للذهبي (ويمثل الجزء 15 من طبعاتها)، و الاجزاء 1:3 من ذيل ابن النجار على تاريخ بغداد (ويمثل الاجزاء 16:18 من طبعاتها)⁹، و"المستفاد من ذيل تاريخ بغداد لابن النجار" تأليف ابن الدمياطي (ويمثل الجزء 19 من هذه الطبعة).

وقد ألحق بالجزء 13 كتاب "الرد على أبي بكر الخطيب البغدادي فيما ذكر في تاريخه في ترجمة الامام سراج الامة أبي حنيفة النعمان" للملك المعظم (624هـ\1227م)¹⁰.

أما أحسن النسخ الإلكترونية للكتاب فالصادرة ضمن "الموسوعة الذهبية للحديث النبوي الشريف وعلومه" (إصدار شركة التراث الاردن) وهي مأخوذة أيضا عن طبعة دار الكتاب العربي، وتتيح المجال لاستخراج المعلومات من الكتاب عن طريق الحاسوب بشكل ميسر وان لم تبلغ هذه النسخة الغاية المرجوة منها لما وقع فيها من اخطاء وتصحيحات وقصور في الفهارس الملحق بالبرنامج.

⁷ كشف الظنون 1\287 ولم يطبع منه شيء الى اليوم

⁸ كشف الظنون 1\287 وقد طبع منه 4 أجزاء فقط.

⁹ وجدت 4 اجزاء فقط من هذا الذيل نشرت بتصحيح د. قيصر فرح ط. دائرة المعاف العثمانية، حيد آباد الدكن (الجزء الرابع سنة 1404\1985)، وقج نشرت لانة الأولى منها دار الكتب العلمية في اصدارها المذكور.

¹⁰ هو عيسى (الملك المعظم) بن محمد (الملك العادل) أبي بكر بن ابوب، شرف الدين الابوي، سلطان الشام، من علماء الملوك، كان عالما بفقه الحنفية والعربية من تصانيفه: شرح الجامع الكبير للشيباني وكتاب في العروض وغير ذلك.

انظر الزركلي، الاعلام 5\108.

المستشرقون للعقيقي

يعد كتاب "المستشرقون" لنجيب العقيقي أجمع مؤلف عربي عن المستشرقين ومدارسهم وآثارهم، استغرق تأليفه وتنقيحه قرابة اثنتين وأربعين سنة أمضاها مؤلفه بين طبعتيه الأولى والرابعة (1937 – 1981).

سلخ العقيقي سنتين في اعداد طبعته الاولى التي صدرت في بيروت سنة 1937 م التي لم تقف بما احبه لها¹ ، مما دعاه الى اصدار طبعته الاثانية سنة 1948 م، ثم استغرق ست سنوات قضاه منقبا عن التراث الشرقي من فجر الحضارة الى العصر الحديث، محصيا نشاط المستشرقين فيه حتى في مقالاتهم في الدوريات المختلفة² لتصدر عن دار المعارف (مصر) سنة 1964 – 1965 في 1404 صفحة.

أما الطبعة الرابعة الموسعة فقد صدرت عن دار المعارف (مصر) سنة 1981 في ثلاثة اجزاء (1721 صفحة)، من القطع المتوسط.

اهتم العقيقي في كتابه "المستشرقون" بإحصاء نشاط المستشرقين خلال الف عام في الكشف والجمع والفهرسة والدّرس والتحقيق والترجمة والتصنيف.

وقد مهد للكتاب بالحديث – في جزئه الاول – عن مهد الحضارة والعرب قبل الاسلام، وفتوح الاسلام وما استحدثته من فنون وآداب وعلوم وأرست عليها اوربا هُضمتها الحديثة، ليفضي الى الحديث عن الاستشراق الفرنسي والايطالي وأثر الشرق في ادبيهما مع تراجم لمستشرقي البلدين وبيان آثارهم.

ثم تناول بتوسع الجزأين الثاني والثالث كراسي اللغات الشرقية ومكتباتها ومتحفها وجمعياتها ومجالاتها ومجموعاتها وألأثرها في : إنجلترا، واسبانيا، البرتغال، والنمسا، وهولندا، وبولونيا، والدانمارك

¹ العقيقي: المستشرقون 9\3 _ الطبعة الرابعة

² راجع العقيقي: المستشرقون 9\3 _ الطبعة الرابعة

وسويسرا، والسويد، والجزر، وروسيا، والولايات المتحدة، وبلجيكا، وتشيكوسلوفاكيا، ويوغسلافيا مع تراجع لمستشرفي هذه البلدان وبيان آثارهم.

حتى اذا تم له ذلك (اثناء الجزء الثالث) تعرض لجهود المستشرقين حول: الاكتشافات الاثرية، والمتاحف والمخطوطات والمطابع الشرقية، والمؤتمرات الدولية، ودائرة المعارف الاسلامية، والمجموعات والمجلات الشرقية، ودور النشر الاستشرافية.

ثم عقد (خاتمة) اعاد فيها ترتيب مادة الكتاب ملخصا جهود المستشرقين في العلوم والفنون الاسلامية المختلفة، ثم عقد فصلا لبيان سبب نجاح المستشرقين فيما عجز فيه المسلمون الجزاء الذي لقيه المستشرقون من الغرب والشرق جميعا لقاء جهوده.

وقد رجع نجيب العقيقي في جمع مادة كتابه "المستشرقون" الى مراجع الاستشراق من دوريات كالمجلة الآسيوية (1822-1976) وفهارس في طليعتها الفهرس الاسلامي (1906-1977)، وقوائم المكتبات، كما كتب مئات الرسائل بشتى اللغات الى المستشرقين وذويهم ومؤسستهم والسفارات والمراكز الثقافية يستمدهم المعلومات ويعرض عليهم ما كتب طالبا المراجعة والتعقيب.³

وقد اظهر العقيقي في كتابه ميلا شديدا للاستشراق والمستشرقين ودافع عنهم دفاعا مستميتا، وسخر ممن رماهم بالعمالة للاستعمار وخدمة التبشير (مستثنيا عددا يراه شاذا نادرا لا يستحق الاهتمام.⁴

وقب لقي الكتاب استحسان الدوائر الغربية ومن سار في فلکهم فترجعت فصول من الكتاب الى اللغات الاجنبية، ودعي مؤلفه الى مؤتمرات المستشرقين الدولية، ومنح جائزة وزارة التربية الوطنية في لبنان سنة 1965 م ، ولقي كتابه ثناء في طليعة المراجع الموثوق بها في هذا المجال.⁵

³ انظر: العقيقي: المستشرقون 1\109 : 3\626 : 676

⁴ انظر مثلا : 3\598 : 625

⁵ علي حسن الخريوطي: المستشرقون والتاريخ الاسلامي ص 28؟123...؟

وعلى الجانب الآخر لقي الكتاب ومؤلفه هجوما ونقدا من الدوائر المتربصة للغزو الفكري والثقافي في العالم الاسلامي، وعدوا تعاطف مؤلفه وميله للاستشراق والمستشرقين غفلة عن حقيقة لم يعد ثمة مجال لانكارها اليوم بعد نشر آلاف البحوث والدراسات - بل المذكرات والوثائق - التي كشفت النقاب عن علاقة الاستشراق بالتبشير والاستعمار، وأن هذا الجهد المحموم من المستشرقين والانفاق السخّي من الغرب لم يكن ليقوم دون مقابل وهدف قوي واضح هو اختراق الامة الاسلامية فكريا وعقائديا - وهو مكا عجزوا عنه عسكريا - وهو ما ظهرت نتائجه قوية واضحة اليوم.

على أن الكتاب - على أية حال - مرجع مهم وسجل ضروري لا غنى عنه للباحثين والمؤرخين لرصد تاريخ الاستشراق ونتاج جهودهم، ودورياتهم، ومؤسساتهم العلمية مراكز بحوثهم.

معجم المطبوعات العربية والمعربة المعروف

بـ "معجم سر كيس"

تأليف يوسف اليان سر كيس¹

(1351 هـ - 1932 م)

أولت الحضارة الإسلامية اهتماما كبيرا بتدوين المؤلفات المتعلقة بالكتب ومؤلفيها وموضوعاتها فكان كتاب "الفهرست" لابن النديم وغيره، إلا أن هذا الاهتمام ضعف كثيرا في العصر الحديث فجاءت محاولات ضعيفة قاصرة²، حتى كان كتاب "معجم سر كيس" المسمى "معجم المطبوعات العربية والمعربة" واحدا من أشهر كتب البليوغرافيا العربية الحديثة.

يغطي "معجم سر كيس" الفترة الزمنية "من ظهور الطباعة الى نهاية السنة الهجرية 1339 الموافقة لسنة 1919 ميلادية"³ كما يقول مؤلفه ، وهو "شامل لأسماء الكتب المطبوعة - (بالعربية) - في الاقطار الشرقية والغربية".

وقد حدد مؤلفه الزمن استغرقه تأليف بقوله "وباشرت العمل منذ ست عشرة سنة ونيف"⁴ ، لك تكن جميعها - خالصة للكتاب⁵ - ، ليصدر في أكثر من ألف صفحة من القطع الكبير⁶ ، وقد قسم كل صفحة الى هرين، ليأخذ الكتاب ترقمه بأرقام تلکم الاخر⁷ ، ضم نحو عشرة آلاف كتاب.

¹ هو: يوف اليان بن موسى سر كيس (1272 هـ \ 1856 م - 1351 هـ \ 1932 م): ولد بدمشق، وانتقل الى بيروت طفلا، وقضى 35 عاما في خدمة "البنك العثماني"، كاتبا ، فمذبرا ، في بيروت ودمشق وقبرص وانقره والآستانة . واستقر بمصر سنة 1912 فاشتغل بتجارة الكتب، وصنف كتابه: معجم المطبوعات الذب غرف به ، وله أيضا : جامع التصانيف الحديثة وأنفس الآثار في أشهر الأمصار، وغيرها . وكانت وفاته بالقاهرة.

(سر كيس :معجم المطبوعات ص 1022 - 1023 . (ترجمه بقلمه) ، الزركلي :الاعلام 219\8،...)

² ذكر سر كيس المحاولات الحديثة التي سبقتها في مقدمة كتابه ص أ- ب.

³ هذا ما دونه مؤلفه على غلاف الكتاب.

⁴ سر كيس ص ب

⁵ لعل مما يدل أنه كتب أيضا كتابه "جامع التصانيف الحديثة" قبل نشر معجمه، وهو ما صرح به في مقدمته "جامعه" ص3.

⁶ 2194 صفحة، قسمت كل صفحة الى عمودين، ورقمت غالب صفحاته طبقا للأعمدة.

وقد عبر سر كيس عن هدفه من الكتاب فقال:

"هاجني لاجع الغرام بإحياء آثار المصنفين، وحررتي فرط الشغف بإنماء معارف الادباء الباحثين الى ان اتولى بقدر ما يسعه الذراع القاصر جمع كتاب شامل لجميع المصنفات العربية التي نشرت في انحاء المعمورة منذ تأسيس الطاعة الى يومنا هذا، مع الاشارة الوجيزة الى موضوع كل منها، ثم أثبت لكل مؤلف من المتأخرين والمتقدمين لمعة من ترجمته، اعتمدت في نقلها على أوثق المصادر، وأتبع الترجمة بذكر مصنفاته ومحل طبعها والسنة التي طبعت فيها"⁸.

قام سر كيس بترتيب المطبوعات العربية والمعرّبة بحسب أسماء مؤلفيها، ورتب أسماء المؤلفين على الشهرة (فهو يذكر اسم الشخصية وسنة مولودها ووفاتها، مع ذكر ترجمة موجزة للشخصية - وقد يهمل ذلك أحيانا - ، ثم يورد اسماء المؤلفات المطبوعة للشخصية مع بيان اسم المكتبة الناشرة للكتاب والدولة المنشور فيها وسنة الطبع وعدد الصفحات ، وفي حاشية الصفحة احالة الى مصدر - أو مصادر - الترجمة.

وقد التزم سر كيس في ترتيب المؤلفين الاسلوب الغربي في ترتيب الاعلام وفق الاسم الاخير (ويقابل في العربية اللقب والنسبة والاسرة، او نحو ذلك) فترجمة (هشام بن محمد بن السائب الكلبي) في (ابن الكلبي)، و (داود بن عمر الانطاكي) في (الانطاك)، و(يوسف حبيقة) في (حبيقة)... الخ، مع احتساب لفظي (أبو ، ابن) في الترتيب الهجائي فذكرها في الاف، ثم صنع احالات من الاسماء المطولة الى شهرتها، وجعل علامة الاحالة النجمة (*) بين الطرفين⁹.

وقد استغرق سرد المؤلفات حسب أسماء المؤلفين 981 صفحة من الكتاب، ثم أورد ذلك ب "قسم المجامع" 61 صفحة أورد فيه الكتب المطبوعة المشتملة على مجموعة من المؤلفات وقد رتب أغلبها على العلوم والفنون المختلفة فجاءت في 22 قسما¹⁰ ، ثم اعقب ذلك بـ "تذييل الكتاب في

⁷ وهو ما نجده متبعاً في "كشف الظنون" و"إيضاح المكنون" و"هدية العارفين" وأيضاً.

⁸ سر كيس : معجم المطبوعات ص ب.

⁹ مثل : (احمد بن أحمد بن سلامة* القلوبى)،(احمد بن حجازي الفسني* الفسني) ، (الشمثري الأعلّم* الأعلّم الشمثري)... الخ

¹⁰ وقد ذكر الكتب معلومة المؤلف تحت اسم مؤلفها وأحال الى هذا القسم، انما فعل ذلك لمنع تكرار المعلومات المتعلقة بالناشر وعدد

الكتب المطبوعة المجهول أسماء ومؤلفيها" مرتبة على حروف المعجم 17 لا صفحة، ثم فهرست أسماء الكتب (ص 1: 152) رتب فيه أسماء الكتب الواردة في الكتاب على حروف الهجاء مع عدم احتساب "أل" في الترتيب الهجائي ولا اختلاف الهمزات مفتوحة كانت أو مكسورة أو مهملة ووضع الكتي المسماة بـ "كتاب..." (مثل: كتاب الاحجار، كتاب الاخلاق، كتاب الاصنام، كتاب البلدان) في حرف الكاف باحتساب لفظ "الكتاب".

ثم أثبتت في نهاية الكتاب قائمة باستدراك الاخطاء الطباعية أو العلمية الواقعة في الكتاب واطاعة بعض المعلومات الاخرى، ثم "ملحق فهرس أسماء الكتب" وفيه ذكر اضافة على "فهرس أسماء الكتب" ما أضافه منى الكتب في "الاستدراك" وأحال الى الموضوع الذي يجب أن تحل فيه طبقا لترتيب الكتاب.

وقد كان فهرسته لغالب الكتاب بشكل غير مباشر اعتمادا على الفهارس، في حين اضطر لمطالعة الكثير من الكتب الاخرى التي كتب عنها وام تذكر في فهارس فكتب عنها بشكل غير مباشر (خاصة الكتب المطبوعة في ايران والهند والمغرب لأنه لم يجد لها فهارس تغنيه)¹¹، ثم بقي بعد ذلك قوله: "ويغلب على الظن أنه فاتني بعض الكتب التي طبعت على الحجر في تبريز وطهران إذ لم اتوصل الى معرفة أسمائها"¹²

ولم يكن "معجم سر كيس" جهدا خالصا لمؤلفه وحده، فلقد ساندته في تأليفه بعض أعلام عصره ممن عرفوا بالدراية العلمية والمعرفة الموسوعية بالكتب العربية والمؤلفين العرب والمستعربين، وقد خص منهم سر كيس بالذكر "أحمد باشا تيمور" العلامة الموسوعي الذي لم يقتصر على أن وضع خزانة كتبه النفيسة قيد أمره - كما قال - بل ساعده في مقابلة المصنفات العربية المحفوظة في مكتبته - المكتبة التيمورية - وضبط أسمائها وأسماء مؤلفيها بالإضافة الى آرائه ومشورته¹³ فما كان من

¹¹ قال سر كيس ص ب "... كثيرا ما اوجعتني الضرورة الى الاطلاع على الكتب نفسها للوقوف على حقيقة اسمها واسم مؤلفيها وما احتوته من العلم والفن وما كان الغرض من وضعها وأخص بذكر الكتب المطبوعة في بلاد ايران والهند والمغرب وهي تعد بالآلاف فإني لم أر لها جدولا أو فهرسا واضحا يد دلالة جلية عليها، وفي بعضها لا يعرف البلد الذي نشرت فيه".

¹² قال سر كيس ص ب "ويغلب على الظن أنه فاتني بعض الكتب طبعت على الحجر في تبريز وطهران إذ لم اتوصل الى معرفة أسمائها لأنني طالعت في تراجم علماء ايران كثر الآلاف من الكتب التي وضعوها باللغة العربية فلا بد انه طبع منها قسم وافر وبقي الآخر مخطوطا".

¹³ صرح بذلك سر كيس في مقدمة الكتاب.

سركيس إلا أن جعل اهداء الكتاب اليه، كما نوه بفضل الشيخ محمد البيلوي نقيب الاشراف¹⁴ الذي مهد له السبيل في دار الكتب المصرية للحصول على معلومات كثيرة¹⁵، وبفضل "المكتبة الزكية" (لمؤسسها أحمد زكي باشا) التي اقتبس منها لا فوائده¹⁶.

ولا شك أن "معجم المطبوعات العربية والمعربة" كتاب لا يستغني عنه الباحث في مجال المطبوعات العربية (البيلوغرافيا العربية) الى سنة 1919 م (وهي محال تأليف الكتاب) فقد استند مؤلفه الى مادة علمية وخبرة ودراية كبيرة استفادها من عمله في هذا المجال، الا ان الامر على النقيض فيما يخص تراجم غير معاصريه المنشورة في الكتاب إذ هي مجرد نقول (رجع في غالبيتها الى "وفيات الاعيان" لابن خلكان، و"بغية الوعاة" للسيوطي، "طبقات الشافعية الكبرى" للسبكي، و"روضات الجنات" للخوانساري، و"مفتاح السعادة" لطاش كبرى زاده، و"وفات الوفيات" لابن شاكر الكتبي، و"معجم الادباء لياقوت الحموي والفهرست لابن النديم والديباج المذهب لابن فرحون، ونحوهم"، اذ لا يعدو يوسف اليان سركيس أن يكون كتيباً لا علم له بغير مجال عمله¹⁷، فينغي أن لا يهتم الباحث بما قد يجده في الكتاب من مخالفات في بعض تراجم غير معاصري المؤلف، وهذا بخلاف معاصريه الذين لقيهم أو بلغته أخبارهم¹⁸.

¹⁴ هو محمد بن علي بن أحمد، البيلوي، الادريسي، الابن الثاني للبيلوي الكبير، وكان فيها ادبياً فاضلاً، عارفاً بالكتب وتنسيقها. وله "فهرست الكتب الخديوية" (دار الكتب المصرية).

(انظر: احمد عطيه الله: القاموس الاسلامي 1\270، سركيس 1\523: 524، كحالة: معجم المؤلفين 11\39، الزركلي: الاعلام 7\197).

¹⁵ سركيس 1\ج، 523.

¹⁶ معجم سركيس 1\ج

¹⁷ وليس هو مثل ياقوت الحموي (الوراق) مثلاً.

¹⁸ من أمثلة مخالفات سركيس - ولا يعدد بخلافه لما نهينا اليه هنا - في أسماء الكتب ذكره كتاب "اللباب في تهذيب الأنساب" لابن الأثير باسم "اللباب في معرفة الأنساب" (سركيس 1\37).

ومن أمثلة شذوذه في أسماء الأعلام قوله في اسم الرازي (صاحب مختار الصحاح): "زين الدين محمد بن شمس الدين أبي بكر بن عبد القادر..." وهو ما لم يقل به أحد به قديماً ولا حديثاً.

(انظر: سركيس: معجم المطبوعات ص 917: 918 وقارن مثلاً بـ: القرشي: الجواهر المضية 3\97(1238)، طاش الكبرى

زاده: طبقات الفقهاء ص 121، مفتاح السعادة 2\604، التميمي: الطبقات السنية (1909)، المفريزي: الخطوط 3\51،

حاجي خليفة: كشف الظنون 1\92، 374، 633، 2\1072: 1073، 1208، الخ

ومن أمثلة تصحيحه الاسماء أيضاً: "أحمد بن الحسين بن أحمد، الاصبهاني، الشافعي، القاضي، أبو شجاع، أبو الطيب، شهاب الدين"

تصحيح في اسم أبيه صوابه: أحمد بن الحسن (انظر: سركيس: معجم المطبوعات ص 318، وقارن مثلاً بـ: السبكي: طبقات

الشافعية 6\15 (567)

والحق أن التزام يوسف البان سركيس بذكر المؤلفين على الشهرة جاء متعسفا مبالغا فيه مقلدا فيه مقلدا تقليدا أعمى للأسلوب الغربي وهو ما لا يتناسب العرب والعربية، فلا مبرر لذكر مصطفى صبري مثلا في (صبري) فما لقّب به ولا عرف به، انما اشتهر باسمه مركا هكذا (مصطفى صبري)، ولذا لم يستطع أن يستقيم على منهج واحد في الكتاب كله في هذا الشأن أبدا فتارة يورد الترجمة تحت الاسم الأخير وتارة يورد تحت الاسم الأول، وان خففت الاحالات من هذه المشكلة.

وقد افتر الكتاب الى الدقة المنهجية فهو يترجم لشخصية ويهمل أخرى مقتصر على مؤلفها، ويورد المقابل اللاتيني لبعض الاسماء الاجنبية ويهمل بعضها الآخر، ويذكر سني المولد والوفاة في بعض التراجم ويقتصر على الوفاة في أخرى، حتى نستطيع القول بإيجاز أن المؤلف انما أورد في كتابه ما وع له من معلومات بصرف النظر عن المنهجية العلمية المطلوبة في مثل هذه الاعمال البيولوجرافية، على أن علينا أن نلتمس له العذر لقلّة الكتب المطبوعة آنذاك وندرة الفهارس العلمية التي كان من الممكن أن تيسر مل هذا العمل الضخم¹⁹.

وقد يستلفت نظر الباحث إغفال سركيس لشخصية مهمة مشهورة مثل شيخ الاسلام مصطفى صبري (1373 هـ \ 1954م)²⁰ - وهو المؤلف والشخصية الاسلامية والدينية البارزة في الدولة العثمانية الذي كان ملء السمع والبصر - مع ترجمته لأديب مغمور يسمى مصطفى صبري أيضا²¹!!

وقد قام سركيس بطبع الكتاب بمطبعة سركيس سنة 1928 م في أحد عشر جزء²² من القطع الكبير²³، ثم جمعت في مجلد ضخم (وقد أعادت نشره مصورا مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، في جزأين، بدون تاريخ²⁴)

¹⁹ اشنكي سركيس من قلة المصادر الكافية في كتابه ص ب

²⁰ وان أورد لشيخ الاسلام كتابا في "جامع النصايف الحديثة" هو "النكير" ص 97 (853) مع أنه اطلع على كتاب سركيس وأخذ عنه.

²¹ ص 1197، 1753 وقد بلغ مع إغفال أمه أن اسقطه عمر رضا كحالة من كتابه "معجم المؤلفين" مع انه اطلع على كتاب سركيس وأخذ عنه.

²² عابدة نصير: الكتب العربية التي نشرت في مصر بين عامي 1926 1940 م ص 6 (1 \ 10)

²³ تنقسم كل صفحة الى فترين وقد رقت صفحات الكتاب تبعا للأعمدة وليست الصفحات

²⁴ حوالي سنة 1987م

كما قام سر كيس بعمل ذيل على الكتاب هو "جامع التصانيف الحديثة التي طبعت في البلاد الشرقية والغربية والأمريكية من سنة 1920 إلى سنة 1962 ميلادية الموافقة لسنتي الهجرة من 1339 إلى 1345"، وقد ج قدر له أن يطبع أولاً (سنة 1345هـ \ 1927م) قبل أصله²⁵.

²⁵ ذكر سر كيس في (جامع التصانيف الحديثة ص 3) أن الكتاب يقع في نحو 2000 صفحة، وأنه لم يتيسر نشره حتى الآن. وذكر أن جامع التصانيف الحديثة ذيل على الكتاب، وأنه سيشفعه بمجموع ما ينشر فيما بعد سنة فسنة.

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 النتائج 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

Islāmīyat al Ma'rifah

A Refereed Arabic Quarterly
Published by the International Institute of Islamic Thought



١٤٠١ هـ — ١٩٨١ م
1401AH—1981AC