# المعالم الكبرى لمشروع إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة

**صياغة المشروع الإسلامي**

إذا تحقق فشل المشروع التغريبي في إحداث النهضة، ولوحظ تعثر المشروع الإسلامي الحركي في الوصول إلى أهدافه، بدت الضرورة الملحة إلى القيام بالمراجعة والتأمل ومحاولة معرفة أين «الخلل» من جديد. وتعدّ الرؤية الإسلامية الكلية الشاملة، من بين أكثر الأسباب قدرة على الإقناع بأن الخلل فيها، وأن منطلق الإصلاح ينبغي أن يكون منها.

وانطلاقاً من هذا المنظور، أضحى ضرورياً صياغة مشروع إسلامي متكامل لمعالجة الأزمة، مكثّف للقوى لإصلاح مناهج الفكر، وشاحذ للجهود لبلورة «إسلامية المعرفة»، ليكون المشروع حلقة من تلك السلسلة الطويلة من حلقات الإصلاح المتتابعة، هدفها سد الثغرات التي ساهمت في استفحال الأزمة ومضاعفتها، وليكون خطابه مقنعاً بأن الأزمة الفكرية هي من الأهمية والخطورة بحيث تستحق أن تستنفر لها طائفة من المؤمنين، وأن تقام لها مؤسسة علمية، تجاهد وتتابع وتصب اهتماماتها كلها في بلورة قضية إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة، وتجلية جوانبها، وتناول سائر أطرافها.

وهذا المشروع الذي نذرنا أنفسنا للتقدم به إلى أمتنا يفرض علينا أمانة لا بدّ من أدائها، ألا وهي أمانة إعداد وتقديم الأسس الفكرية والمنهجية اللازمة

لحركة الأمة: أي لا بد من أن نجدّ ونجتهد ونكدّ ونكدح ونتابع ونعقب، ونواصل العمل والسعي لبناء المنظومة الفكرية البديلة، التي نستطيع من خلالها إعادة تكوين العقل المسلم، وتشكيل بنيته وفقاً للتصور الإسلامي السليم للكون والحياة والإنسان، ذلك التصور التوحيدي القويم المستمد من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وتدبر سنن الكون وقوانين الوجود، والمدرك لوحدة الحق ووحدة الخلق، وقواعد التسخير، وشروط التمكين والاستخلاف. فبهذا نستطيع أن نغذي حركة الأمة بالزاد الفكري الذي تفتقر إليه.

وفي الوقت ذاته، لا بد لنا من تتبع حركة الفكر الإسلامي منذ نـزول «اقرأ» حتى يومنا هذا تتبعاً دقيقاً تحليلياً، يمكننا من معرفة هذا الفكر ومكوناته، والعوامل المتنوعة التي أثيرت فيه، ورصد إيجابياته وسلبياته، وطرائق تكونه وتشكيله، ونقده نقداً متيناً، ولوصل حركتنا به من ناحية، ولنجتاز بأمتنا آثار القراءات الاستشراقية والجزئية والحزبية أو الطائفية من ناحية أخرى. ذلك لأن هذه القراءات لم تكن إلا قراءات موجهة أو قاصرة، تسعى وراء الكشف عن شيء سبق لها افتراضه، أو الاستدلال والتوثيق بشيء تقدمت به، مما أفقدها موضوعيتها وعلميتها وصادر معظم فوائدها.

وقد أضحى لزاماً على جمهور المسلمين للخروج من الأزمة، مؤازرة خطاب وعمل تلك الحركة المتخصصة، التي اتخذت من معالجة الأزمة الفكرية للأمة محوراً لنشاطها ومنطلقاً لأهدافها، ولا يمكننا بوصفنا مسلمين متطلعين لغد أفضل، أن نتجاوز هذه المهمة الجماعية؛ مهمة تزويد حركة الأمة بما تحتاجه من فكر، والعمل على بناء حركة الفكر في الساحة الإسلامية والعالمية.

**1- في المشروع استئناف لجهود سابقة**

وسواءً اعتبرنا نقطة البداية في تحرك الأزمة الفكرية في واقعنا التاريخي قضية «الإمامة العظمى» أو قيادة الأمة، والتي حول الاضطراب في فهم دورها وطبيعتها إلى جدل ساخن بين العقل والنقل، إلى درجة الفصام بين القيادتين الفكرية والسياسية، ثم إلى تتابع مسلسل الانحرافات والانقسامات، أو اعتبرنا

نقطة البداية في تحركها خلط الأدوار بين عالمي الغيب والشهادة، الذي أدى بدوره إلى الخلط بين القدر بصفته ركناً من أركان الإيمان، والفعل الإنساني وإرادة الإنسان ومسؤوليته عن فعله، وما ترتب على ذلك من انحرافات وانقسامات، سواءً أكان هذا أم ذاك، فإن جهوداً تاريخية في مواجهة هذه الانحرافات قد دونت وسجلت، وردود فعل الأمة مقابل كل ذلك قد عرفت.

بل إن في هذا الإطار ما يمكننا من فهم الأسباب الكامنة وراء الجهود التي بذلت في جمع السنة وتدوينها، ووضع الضوابط لحفظها من الوضع والتلاعب والاستغلال، ومحاولة السلف تحديد الأدوار بين العقل والنقل، ووضع قواعد الفهم والتأويل والتفسير، لضبط الأدوار المنهجية لكل من النص والعقل، ثم جمع قواعد أصول الفقه وتدوينها، والكتابة في تأويل ما عرف بمشكل القرآن، ومختلف الحديث تأويلاً عقلياً، يقضي ما على ادعي من تناقض موهوم بين النص والعقل، أو بين النصوص نفسها، وإجراء مناقشة الإرادة الإنسانية والفعل الإنساني ومصدر التقويم له، وحرية الإنسان واختياره فيه.

فلقد واجه الإمام الشافعي والإمام أحمد وعبد الرحمن بن مهدي ومن معهم إشكالية المنهج، وحاول الأشعري جمع «مقالات الإسلاميين» ورصدها وتحليلها، وإرجاع كل منها إلى أصله، وتوجيه الطاقات الكلامية لدى الأمة إلى الساحة الخارجية، وتقديم ملخص للأركان العقدية يمكن الاتفاق عليه.

وحاول إمام الحرمين معالجة قضية الإمامة السياسية بشكل يخرجها من دور الأزمة إلى دور الحل، وتناول الغزالي مشكلة الفصام بين النظرية والتطبيق في «إحياء علوم الدين»، ومعالجة التحدي الإغريقي في بيان «تهافت الفلاسفة» وتقديم البديل الإسلامي، كما تعرض إلى كثير من وجوه أزمة العقل المسلم بتقديم حلول وبدائل؛ وحاول تقديم نظرية معرفة إسلامية كاملة.

وحاول ابن رشد كذلك رفع التناقض الموهوم بين الشريعة والحكمة، وتحويل فقه الخلاف إلى مصدر لتوليد فقه جديد، يمكن أن يبني تفاهماً واتفاقاً على سلبيات الفقه الخلافي.

ودور ابن حزم في معالجة كثير من القضايا الفكرية والمنهجية، دور بارز

في عامة معالجته، ودعوة أبو شامة إلى الرد إلى الأمر الأول ومحاولة العودة إلى منهاجية الصدر الأول في كل ما اختلف فيه، كانا أمرين بارزين كذلك.

ولما وصل الدور إلى شيخ الإسلام ابن تيمية، حاول معالجة الأزمة الفكرية وتقديم البديل المنهجي المعرفي والثقافي، وعالج قضية الفكر والمنهج والمنطق والفقه والسياسة، وقام بحركة إصلاح فكري وثقافي واسعة، والناظر في تراثه وتراث تلامذته يجد في كل جانب من هذه الجوانب معالجات متميزة[1].

وجاء الإمام الشاطبي فجعل همه الأول إصلاح علم «أصول الفقه» الذي يمثل قانون الفكر الإسلامي، وعمل على تخليصه من جموده من المسائل الكلامية العقيمة التي أثقلته وكبلته، فأقبل على تتميمه وبعث حيويته، بإدخال مقاصد الشريعة فيه على نطاق واسع، وبشكل قوي وفعال. وكان الشاطبي يرمي بإصلاح أصول الفقه إلى إصلاح الفكر وتقويمه، فهما ثمرة الأصول، ولما رأى ابن خلدون توقف الحضارة الإسلامية بل تراجعها، بدأ حركته في تأسيس العلوم الاجتماعية من منظوره الإسلامي، ليقدم للعمران الإسلامي المحتوى الفكري.

والنسق الثقافي الذي كان العمران الإسلامي في أمس الحاجة إليهما، ليستأنف دورته الحضارية على أساس علمي متين. ولو قدر لمشروع ابن خلدون الفكري والثقافي أن يتم في حينه، لتغير مجرى التاريخ، لكن جهود ابن خلدون لم يقدر لها أن تتابع في بلاد المسلمين، فاستسلم العالم الإسلامي بعده لسبات طويل، وتلقف فكره الغربيون، وبلوروه، فكان من عوامل نهضتهم التي لا تنكر.

ولقد قامت -بعد ذلك بوقت- محاولات إصلاح كثيرة اختلفت جهات تناولها وأماكن نشوئها، ولكنها اتفقت على حاجة الأمة إلى الإصلاح والتجديد، مثل محاولات شاه ولي الله الدهلوي، والشيخ محمد بن عبد

---

(1) يراجع كتابنا **ابن تيمية وإسلامية المعرفة!** وكتاب **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**، وكلاهما من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الوهاب، والإمام الشوكاني، والآلوسي، والطباطبائي، والسنوسي، والمهدي، ثم الأفغاني ومدرسته، والكواكبي، وابن عاشور، وابن باديس، مروراً بقادة الحركة الإسلامية الحديثة، ودورهم المعروف في مصر والقارة الهندية وغيرها، كالإمام حسن البنا، وأبو علي المودودي، وسيد قطب، ومالك بن نبي، وتقي الدين النبهاني وغيرهم.

فقضيتنا إذاً ليست قضية معاصرة مبتدعة، بل هي قضية ذات جذور ضاربة في تاريخ أمتنا، ترجع بدايتها إلى إرهاصات الأزمة الفكرية ومقدمتها. ومثل هذه القضايا يستحيل في حقها أن تكون مبتدعة. فمشاكل الفكر تبدأ بالظهور مع الفكر نفسه، كأي شيء إنساني، ذلك أن الفكر لا ينطلق من فراغ، ولا يتجه إلى فراغ، بل هو تفاعل بين المنطلق والغاية والعقل، والواقع واللغة والزمان والمكان والإنسان، والحركة والتاريخ والحياة كلها.

وهي بالأساس قضية التجديد الحضاري، والبعث لهذه الأمة التي وعد رسول الله ﷺ الأمة بها، وعد تحريض وحث على التجديد، لا وعد حتمية تؤدي إلى التواكل. إنها قضية عمر بن عبد العزيز، والشافعي، والغزالي، والأشعري، وابن حزم، وابن رشد، والعز بن عبد السلام، وأبي شامة، وابن تيمية، وابن القيم، والشاطبي، ومحمد بن عبد الوهاب، والشوكاني، والدهلوي، والأفغاني، والنائيني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وإقبال، والبنا، وسيد قطب، والمودودي، والندوي وابن باديس، ومالك بن نبي، وشريعتي، ومطهّري، والصدر والنبهاني، وسائر قادة الفكر الإصلاحي الإسلامي من المتقدمين والمتأخرين.

فلكل من هؤلاء المصلحين والدعاة تناول ما للجانب الفكري والثقافي يبرز أو يخفى، يتسع أو يضيق بمقدار إحاطته بمشكلات الأمة، وضغوط ظروف نشأته وجهاده، حتى آلت الأفكار الإصلاحية المتنوعة لدى الأمة إلى المشروعين الأساسيين اللذين ذكرنا كمشروعين للنهضة والبناء: المشروع الإسلامي الحركي الحديث الذي مثل رد الفعل السياسي الإسلامي أكثر من أي شيء آخر، والمشروع التغريبي اللاديني الذي يمثل اتجاه التقليد والمحاكاة للغرب.

وقد يكون الفكر سليماً غاية السلامة عند ولادته، أو يكون تكوينه سليماً في منطلقه وغايته، ولكن الآفات تعرض له عند سامعه أو متلقيه، أو في أي عنصر من عناصر الواقع الذي يولد فيه. فقابلية الخطأ العقلي لدى الإنسان مظهر من مظاهر بشريته وعبوديته، وأسباب هذا الخطأ متنوعة ومعروفة ومسلمة، والتأثيرات الطبيعية والحسية والثقافية والإنسانية على الفكر الإنساني لا تنكر.

ومن هنا حاول الفلاسفة الأولون وضع المنطق ليكون عاصماً للذهن من الخطأ في التفكير، وابتكار المناهج لضمان سلامة مراحل النظر والتفكير واستقامته. وعلى الرغم من ذلك لم يسلم المنطق الإنساني نفسه من الأخطاء، ولا المنهج الإنساني ذاته من الانحراف. وما تزال المحاولات مستمرة إلى اليوم لتصحيح المنطق وتقويم المنهج، قصد حماية العقل الإنساني من الخطأ أو تقليل نسبته. فالإنساني نسبي ما أوتي من العلم إلا قليلاً؛ ولذلك فإنه لا يستغني عن التجديد الدائم والاجتهاد المستمر.

**2- أساس المشروع ومصدره المنشئ الكتاب الكريم والسنة مصدره المبيّن**

ولقد نبه القرآن الكريم على كثير من أخطاء الفكر، وهفوات المنطق، وعثرات المناهج، كما نبه رسول الله ﷺ على الكثير من ذلك. ويمكننا القول بأن رسول الله ﷺ اتخذ الكثير من الاحتياطات والتدابير التي يمكن اعتبارها إجراءات وقائية منهجية، للحيلولة دون وقوع الأمة في براثن الأزمة الفكرية أو ارتكاب دواعيها. فحين التبس على البعض مفهوم القدر بمفهوم مسؤولية الإنسان عن فعله، وحريته في أدائه، واختياره لذلك الأداء، اشتد إنكار رسول الله ﷺ وتحذيره من الأسلوب والمنهج الذي جرى تناول القضية بناءً عليه، وأنكر على المتناولين الخلط بين أمرين: أمر الغيب الذي اختص الخالق به نفسه، وأمر الشهادة والغيب الموجه نحونا، المتكشف عبر اختلاف العصور والإمكانات المعرفية، فإن تناول ذلك بتلك الطريقة يفقد الإيمان بالغيب فاعليته وتأثيره الإيجابي، ويفقد الإنسان الإحساس بقيمة فعله، والشعور بمسؤوليته، ويجعله عاجزاً حائراً بين مراجع الغيب والشهادة عنده، بصورة

يعجز معها عن تحديد إطار مرجعي يسمح له بالنقد والمراجعة والضبط والتقويم لأفعاله. ويبدو ذلك واضحاً في جملة الأحاديث النبوية التي عالجت قضية القدر، نذكر منها الحديث التالي: «عن أبي هريرة ﷺ قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمّر وجهه حتى كأنما فقئ في وجنتيه الرمان، فقال: «أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه»[1].

وكذلك كان رد الفعل منه ﷺ حين فهم البعض من التوكل إهمال الأسباب، فصحح -عليه الصلاة والسلام- ذلك، ونبه إلى أن الأخذ بالأسباب جزء من مفهوم التوكل، فقال لمهمل الأسباب: «اعقلها وتوكل»[2].

وحين كان البعض أن يحصر مفهوم العبادة بأداء الفرائض والنوافل مع البعد عن ممارسة الأعمال الدنيوية، صحح -عليه الصلاة والسلام- هذا المفهوم وبين وجه الخطأ فيه، وأعاد للإيمان مفهومه الحضاري الشامل: «الإيمان بضع وسبعون، أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[3]، وحدد للعبادة إطارها الكامل الحامي من الغلو والتفريط: «أما وإني لأخشاكم لله وأتقاكم له، ولكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[4].

وليوضح للناس أهمية البعد الزماني والمكاني، وملاحظة المقاصد والغايات، والتفريق بين النسبية والخصوصية في بعض الأحكام، والإطلاق والعمومية في البعض الآخر، تناول جملة من القضايا منها قوله -عليه الصلاة والسلام-: «قد نهيتكم عن زيارة القبور، فقد أذن لمحمد في زيارة قبر أمه

---

(1) رواه الترمذي بسند غريب، لكنه مؤيد بكثير من الصحاح في هذا الباب.

(2) الحديث رواه الترمذي في آخر كتابه: «عن أنس أن رجلاً قال: يا رسول الله اعقلها وأتوكل أو أطلقها وأتوكل؟ قال: «اعقلها وتوكل».

(3) رواه الخمسة عن أبي هريرة ﷺ.

(4) رواه الشيخان والنسائي عن أنس بن مالك ﷺ.

فزوروها، فإنها تذكر بالآخرة»[1]، وقوله ﷺ: «لولا أن قومك (وهو يخاطب عائشة) حديثو عهد بجاهلية أو قال بكفر، لأنفقت كنز الكعبة في سبيل الله، ولجعلت بابها بالأرض، ولأدخلت فيها من الحجر»[2].

ولتثبيت مفهوم الإطار المرجعي، ومنهجية التعامل معه، أنكر على عمر رضي الله عنه قراءته لورقة التوراة فقال: «أكتاب مع كتاب الله وأنا بين أظهركم، لو كان أخي موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي»[3].

وأمر بتدوين القرآن[4] واتخذ لنفسه كتّاباً يكتبون عنه ويضعون كل كلمة موضعها، ونهى عن تدوين السنة لئلا يلتبس منها شيء به، ولئلا تشغل الناس عن الكتاب ببيانه وشرحه. وفي إطار بناء الحس الحضاري لدى الإنسان المسلم يمكن أن نفهم حديث الهرة وحديث الحمامة، وحديث جبل أحد وحديث الناقة وأمثالها كثير.

وفي إطار التوعية على أهمية توسيع دائرة المباح، لتمكين الإنسان من العمل والاجتهاد يمكن فهم نهيه -عليه الصلاة والسلام- عن كثرة السؤال وتحذيره من التنطع وتخويفه من كثرة السؤال، وقيل وقال باعتبارها من الأمور المؤدية إلى الاختلاف، وإلى تضييق دوائر المباح وتقديم الآراء وتوسيع دائرة الاجتهاد. من ذلك قوله: ﷺ: «إنما هلكت بنو إسرائيل بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم»[5].

وأمره بالاجتهاد بين يديه وتدريبه القادرين من الصحابة على ذلك، ومعظم الأحاديث الواردة في التحذير من الفتن والاختلاف، وبيان مصائر الأمم

---

(1) رواه الخمسة إلا البخاري عن سليمان بن بريدة رضي الله عنه، واللفظ للترمذي.

(2) رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها.

(3) رواه ابن ماجه في كتاب الفتن.

(4) عن كتبة الوحي، انظر: محمد مصطفى الأعظمي **كتّاب النبي** ﷺ، بيروت: المكتب الإسلامي، 1978م.

(5) الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده، وننصح الراغب في الاطلاع بشكل مستفيض على تعاليم الرسول عليه الصلاة والسلام حول الاختلاف وآدابه في الإسلام، بالرجوع إلى كتابنا **أدب الاختلاف في الإسلام**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (2)، الطبعة الثالثة، 1407/ 1987.

الأخرى يمكن فهمها في هذا الإطار.

لقد كانت السنة وراء تأصيل الإطار الفكري للفهم لدى الصحابة. فحين تكررت إساءة فهم القدر على عهد سيدنا عمر ﷺ، سارع بمعالجة الأمر وبيانه بوضوح عبّر عنه بقوله تعليقاً على ذلك الانحراف في الفهم: «إن فلاناً (أي ابن أبي الأصبغ) ضيع ما وُلّي وتولّى ما كُفيّ»، ليبين الخط الفاصل بين مجالات التفكير وميادينه.

وموقف الصحابة ﷺ في قضية الردة والمعالجة الصديقية لها كانت موقفاً يدل على مدى الوعي والفهم للطبيعة البشرية، ولطبيعة النظم والعلاقات بين جوانبها المتعددة. فحين يختل الفهم في حلقة منها، فإن ذلك يشكل تهديداً خطيراً لها جميعها. واختلاط الفهم عند حديثي الإسلام بين دوري النبوة والخلافة، وتفريقهم بين فرائض المال وفرائض البدن كان دليل خروج على الجماعة، وتدميراً لدور الشهود الحضاري المنتظر للأمة. من هنا كان الموقف الصديقي، موقف الرفض الواعي لهذا الموقف؛ إذ لم يلتفت الصديق، رضي الله عنه، إلى المسوغات الواهية التي احتج الأعراب المرتدون بها على مواقفهم.

كذلك كان موقفهم الفكري الرائع ﷺ في فهم الإطار المرجعي للمسلم. فالقرآن العظيم مطلوب حفظه كما هو، وكما أوحي به لرسول الله ﷺ دون أي تغيير سواءً بزيادة أو بنقصان، فسارعوا إلى حفظه وجمعه وتدوينه. أما السنة النبوية التي هي شرح وبيان للقرآن ولتعاليم الإسلام، وتروى باللفظ وتنقل بالمعنى والفهم، فلم يدعوا إلى تدوينها، بل تشددوا في الرواية وقبولها، وحذروا من الإكثار منها لئلا تشغلهم كثرة الرواية عن القرآن العظيم، فتضعف قابلية الفهم والتدبر لآياته، ويتكل الناس على الرواية ويستغنوا بها عن القرآن العظيم. لقد كان الأمر عندهم واضحاً والمنهج بيناً، ولما حاد عنه المسلمون حدث ما حدث في العصور التالية، حين استغنى الناس بادي الرأي عن القرآن العظيم بالسنن، ثم استغنوا عنهما معاً بالفقه[1]، ثم بشروح فقه

(1) انظر: الخضري، محمد. **تاريخ التشريع الإسلامي**، ط 9. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1970، ص279.

الأقدمين، ثم بحواشي الشروح وتعليقات الشيوخ.

مع أن رسول الله ﷺ لم يفارق الحياة الدنيا إلا بعد أن أتمَّ الرسالة، وأدى الأمانة، فكمل الدين، وتمت النعمة، واستقام للعقل المسلم السبيل القويم، ووضحت للمؤمنين المحجة البيضاء، وبان المنهج السليم، وصلح المنطق، وانقطعت الحجة على الله تعالى، فأصبح الإنسان أمام مسؤولياته التامة، وصلاحيته الكاملة، وخياره الحر ﴿مَّنِ ٱهۡتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهۡتَدِي لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيۡهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا﴾ [الإسراء: 15]، ﴿إِنۡ أَحۡسَنتُمۡ أَحۡسَنتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡۖ وَإِنۡ أَسَأۡتُمۡ فَلَهَاۚ﴾ [الإسراء: 7].

كما وضع -عليه الصلاة والسلام- قواعد التجديد وأسسه ليستفيد منها المؤمنون في حياتهم بعده، وبين قواعد الإصلاح، ودعائمه ليتمكن عقلاء الأمة وصلحاؤها من تلبية حاجات الأمة، خشية أن يطول بها الأمد، وتقسو القلوب، ويقل الفهم والفقه، ويضطرب الفكر، أو تنقض من الإسلام عرى، ولتحافظ هذه الأمة على شهودها الحضاري المستمر، وتتمسك بالوسطية الدائمة في دينها وحياتها بين الأمم، وليبقى دينها ظاهراً على الدين كله، وشريعتها عامة شاملة، قادرة على تلبية حاجات الأمة في كل زمان ومكان.

ففي هذا الإطار تفهم الإمامة والجهاد والاجتهاد، ووحده الأمة وقواعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأحكام الحسبة والوقف ونحوها، إذ في كل هذه الأركان والقواعد يبدو هدف التجديد واضحاً، والاحتياط لأزمات العقل وركود الفكر ظاهراً.

ولذلك يكون اعتبار الدعوة إلى معالجة الأزمة الفكرية دعوة مستحدثة، أو إنكار وجود هذه الأزمة، أو التقليل من شأنها، أو النظر إلى حملة هذه الدعوة على أنهم نابتة معاصرة، هذا كله مجرد مظهر من مظاهر هذه الأزمة، ودليل ساطع على وجودها.

**3- المشروع تجديد لفكر الحركة وتنشيط لحركة الفكر**

المشروع الذي نذرنا أنفسنا للتقدم به إلى أمتنا يفرض علينا أمانة لا بد من

أدائها؛ هي أمانة إعداد وتقديم الأسس الفكرية والمناهجية اللازمة لحركة الأمة، بمعنى أن علينا أن نجد ونجتهد ونكد ونكدح، ونتابع ونعقب ونواصل العمل والسعي لبناء «المنظومة الفكرية البديلة»، التي نستطيع من خلالها أن نغذي حركة الأمة بالزاد الفكري الذي تفتقر إليه، ونعمل على إعادة تكوين العقل المسلم، وتشكيل بنيته وفقاً للتصور الإسلامي الإسلامي السليم للكون والحياة والإنسان، ذلك التصور التوحيدي القويم المستمد من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ والتدبر لسنن الكون وقوانين الوجود، المدرك لغايات الخلق، الواعي لأبعاد الكون والحياة وعي تمكن واستفادة، وعي الراسخ بالبعد الإنساني بكل أنواعه، والبعد الزماني بكل مراحله، والبعد المكاني بكل أطرافه، ووحدة الحق السائدة، ووحدة الخلق البارزة وقواعد التسخير المحددة، وشروط التمكين والاستخلاف المطلوبة.

وفي الوقت ذاته لا بد لنا من تتبع حركة الفكر الإسلامي منذ نزول «اقرأ» حتى يومنا، تتبعاً دقيقاً تحليلياً يمكننا من معرفة هذا الفكر ومكوناته، والعوامل المتنوعة التي أثرت فيه، ورصد إيجابياته وسلبياته، وطرائق تكونه وتشكيله، ونقده نقد الصياريف كما يقال، لوصل حركتنا به من ناحية، ولنجتاز بأمتنا آثار القراءات الاستشراقية والجزئية والحزبية والطائفية لهذا الفكر من ناحية أخرى. ذلك أن هذه القراءات لم تكن غير قراءات موجهة أو قاصرة تسعى وراء الكشف عن شيء سبق لها افتراضه، أو الاستدلال والتوثيق بشيء تقدمت به، مما أفقدها موضوعيتها وعلميتها، وصادر معظم فوائدها.

إن حركة متخصصة تتخذ من معالجة «الأزمة الفكرية للأمة» محوراً لنشاطها ومنطلقاً لأهدافها، لا يمكنها أن تتجاوز هذه المهمة؛ مهمة تزويد حركة الأمة بما تحتاجه من فكر، والعمل على تشكيل العقلية الإسلامية وفق مبادئ راسخة، وخطة عمل واضحة، تمكن من تحقيق صيرورة الخطاب الإسلامي وتجديده، وتنويع أشكاله وشرح مضمونه.

**4- المعالم الكبرى للمشروع**

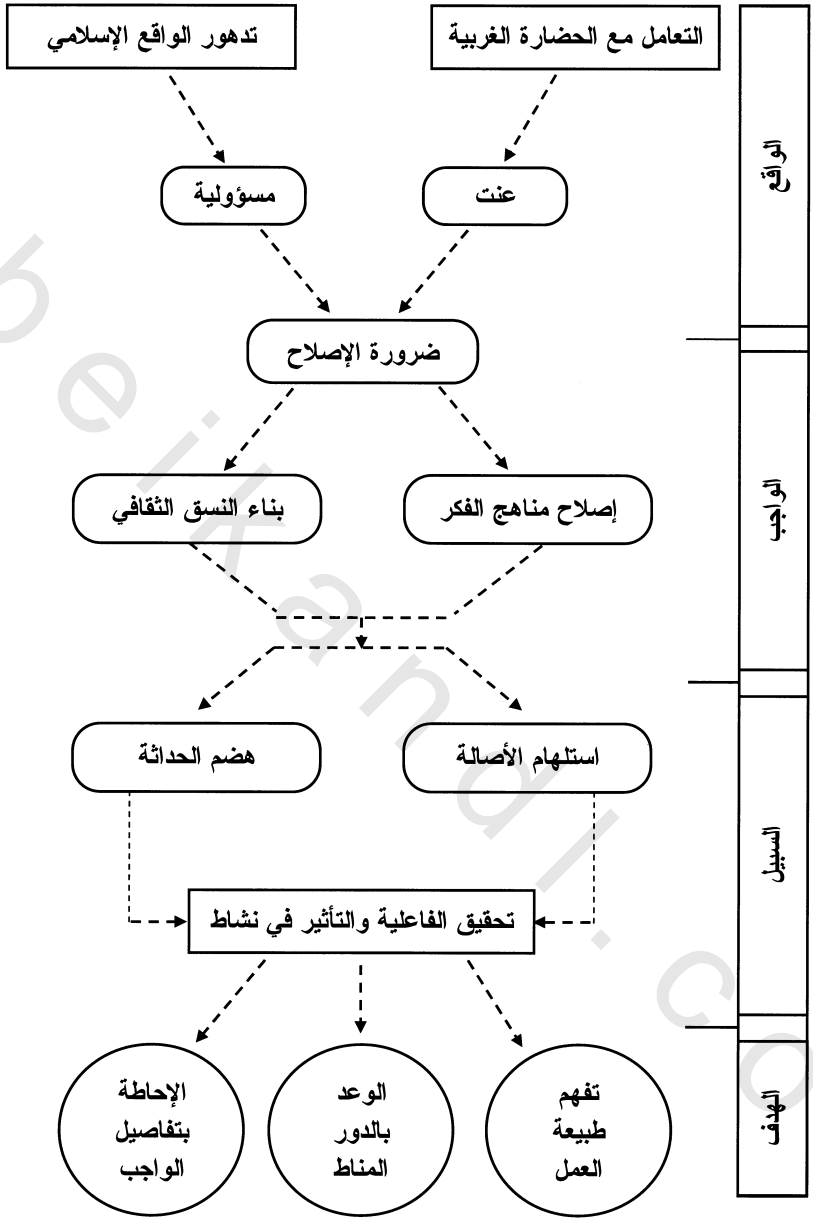
نستطيع القول بأن كتاب **إسلامية المعرفة** كان في جوهره بياناً للمبادئ

وخطة العمل. وإذا كانت المبادئ راسخة وثابتة، فإن خطة العمل خطة اجتهادية، كانت يوم وضعت خطة نظرية، بدأ العمل في جوانب منها سنة 1404م. والحصيلة اليوم جهود شتى بذلت في مجالات متعددة، تسعى لبلورة خطاب إسلامي رفيع المستوى، علمي المضمون، واضح المنهج، سلس الأسلوب، قادر على توعية الفرد المسلم بأزمته الفكرية من جهة، وباسط له سبل الخروج منها من جهة أخرى. فهناك جهود بذلت في مجال تكشيف آيات الكتاب الكريم، وأخرى بذلت في مجال السنة، ومجال التراث وتيسيره، وجهود غيرها بذلت في الفكر الغربي، وغير ذلك من المجالات.

وبقطع النظر عن حجم هذه الجهود، فإن عرضها ودراستها وتقويمها أمور لا بد منها، لتبيين سلامة الخطة ووفائها وتكاملها من عدم ذلك. وقد جرت ممارسة معظم الوسائل المقترحة، من ندوات وحلقات بحث ونقاش وإصدارات ومشروعات بحث فردية وأخرى جماعية، وهي بنفسها أيضاً في حاجة إلى التقويم والدراسة ورصد النتائج.

و«المعهد العالمي للفكر الإسلامي» حين تصدى للقيام بمهمة معالجة الأزمة الفكرية، كان يعي أنه لا يمكنه صياغة برنامجه وإنجاز خطته بشكل مركزي، منعزل عن تفاعلات المجتمعات الإسلامية، ولذلك أقدم لهول الأزمة التي تتخبط فيها الأمة الإسلامية، وللجهد الضخم الذي يستدعيه الإقدام على تحليل أسبابها، ومعالجة حلولها بفتح مكاتب وفروع له في عدد من الأقطار الإسلامية وغيرها، لتكون بمثابة حواس ووسائل استطلاع من جانب، ومنبراً لتوصيل رسالة المعهد ونشرها، ووسيلة تمكنه من أداء مهمته وبلورة برنامجه من جانب آخر.

ولقد حقق بعض هذه المكاتب والفروع نتائج طيبة، وقصر بعضها عن تحقيق ما كان مرجواً له. ويبقى مطلوباً لضمان السير السليم نحو إخراج الأمة من براثين الأزمة، الاستمرار في تقويم أعمال تلك المكاتب والفروع، ووضع التخطيط الدقيق لأفضل طرائق أدائها.


تدهور الواقع الإسلامي
التعامل مع الحضارة الغربية
مسؤولية
عنت
ضرورة الإصلاح
بناء النسق الثقافي
إصلاح مناهج الفكر
هضم الحداثة
استلهام الأصالة
تحقيق الفاعلية والتأثير في نشاط
الإحاطة بتفاصيل الواجب
الوعد بالدور المناط
تفهم طبيعة العمل
الواقع
الواجب
السبيل
الهدف

شكل (4/ 1)

فإذن، هناك محتوى مخطط فكري معرفي لخطة العمل، ووسائل محدودة للإنجاز، وكلا الأمرين -بعد هذه السنوات- في حاجة إلى التقويم والمراجعة والتسديد والتجديد. وبحكم موقعي في متابعة صياغ خطة المعهد وتنفيذها مع الأخوين الشهيد إسماعيل الفاروقي والأستاذ عبد الحميد أبو سليمان وبقية الأخوة، أستطيع أن ألخص قضيتنا مبادئ وأهدافاً ووسائل وشروطاً ثم خطوات بالشكل (4/ 2).

**أ- المبادئ العامة:**

لقد سبق أن حددنا المبادئ العامة لمشروعنا في الكتاب الأول من سلسلة إسلامية المعرفة: «إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات» الذي أضحى مرجعاً نفيساً لكل راغب في إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة. ولا ضير في أن نذكر بهذه المبادئ داعين القارئ إلى الرجوع للكتاب المشار إليه، للاطلاع على مزيد من التوضيح والشرح لها وللأهداف المتوخاة من الانطلاق منها[1]:

- **التوحيد**: لأن وحدانية الله تعالى هي المبدأ الأول للإسلام وأهم القيم الحاكمة فيه.
- **وحدة الخلق**: لأن وحدانية الله تعالى تستلزم بالضرورة العقلية وحدة خلقه.
- **وحدة الحقيقة**: فلا تعارض ولا تفاوت بين حقائق الوحي وحقائق الواقع.
- **وحدة الحياة**: المبنية على استخلاف الإنسان في الأرض، وتحميله الأمانة وابتلائه.
- **وحدة الإنسانية**: الناس خلق واحد ولا يتفاضلون إلا بالتقوى.
- **تكامل الوحي والعقل**: فلا تناقض ولا تعارض بين معطيات الكتاب المسطور، والكون المنشور.

---

(1) المعهد العالمي للفكر الإسلامي. **إسلامية المعرفة: المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات**، ص 73-117.

شكل (4-2)

obeikandl.com

- **الشمولية في المنهج والوسائل**: لأن الإسلام دين يشمل جميع جوانب الحياة.

وفي إطار المبادئ العامة لا بد من التوكيد على «منظومة القيم الحاكمة» وهي التوحيد لله -جل شأنه- بأنواعه: توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الصفات و«العمران» للوجود، و«التزكية» للإنسان المستخلف. فهذه القيم الحاكمة إليها يحاكم كل شيء وبها يقاس؛ إذ دون ملاحظة هذه القيم الحاكمة أو المقاصد الشرعية العليا من الصعب، إن لم يكن من المحال، إدراك الرابط المفاهيمي بين جدلية الغيب والطبيعة والإنسان، ودون إدراك هذا الرابط المفاهيمي، والوصول عبره إلى منهج تحديد العلاقة بين الغيب والشهادة وبين المطلق والنسبي، لا يمكن بناء نظام معرفي سليم.

**ب- الهدف**:

الهدف الأساسي الذي تتفرع عنه بقية الأهداف التي سبق أن عرضناها في كتاب «إسلامية المعرفة» إيجاد العقل المسلم المستنير القادر على ممارسة دوره في الاجتهاد، والتجديد والعمران الإنساني لتأهيل المسلم لدور الاستخلاف، والقيام بحق التسخير، والوصول إلى هدف التمكين، والقيام بحق الأمانة، ولهذا الهدف سبيلان: انطلاقاً من القرآن ومنهجية المعرفة. ومن السنة باعتبارها تحمل منهجية تنزيل قيم القرآن في واقع معين، ومن الكون باعتباره المصدر الآخر للمعرفة مع الوحي.

**الأول**: إعادة بناء منظومة الفكر لدى المسلمين، انطلاقاً من القرآن ومنهجيته المعرفية، ومن السنة باعتبارها تحمل منهجية تنزيل قيم القرآن في واقع معين، ومن الكون باعتباره المصدر الآخر للمعرفة مع الوحي.

**الثاني**: بناء النسق المعرفي والثقافي الإسلامي الشامل انطلاقاً مما ذكر في «الأول».

وهذان السبيلان يستلزمان العمل على محاور خمسة أساسية قد تتفرع ن كل منهما جملة من المحاور الفرعية.

**المحور الأول: الفكر**

لم ترد كلمة فكر في كتاب الله عز وجل بصيغة الاسم، أي لا نجد مثلاً في القرآن الكريم «فكر» كاسم أو مصدر، ولا نجدها معرفة بلام ولا منكرة، فقد وردت في القرآن الكريم في عشرين موضعاً بصيغة الماضي -فعل ماضٍ- وبصيغة المضارع. «إنه فكّر وقدر» «لعلهم يتفكرون»، «أفلا تتفكرون» في صيغة المخاطب وفي صيغة الغائب. والفعل في لغتنا العربية: ما دلّ على حدث وذات، يعني حينما نقول «ضرب» فضرب تدل على الحدث نفسه وهو الضرب، وتدل على أن هناك إنساناً ضارباً. فحينما نقول فكّر أو يفكّر أو تفكَّر فهي كلمة تل على حدث هو الفكر، وتدل على الذات الفاعلة لهذه الحدث التي نسميها بالمفكر. فحينما تستخدم في القرآن الكريم بهذه الطريقة فكأن الله سبحانه وتعالى يريد أن ينبهنا إلى أن هذا العمل الذهني، الذي يسمى بالفكر إنما هو عمل مرتبط بذات، فلا يمكن أن يتجرد الفكر عن المفكر. فكلما وجد فكر وجد مفكر، وأن الفكر لا ينبغي أن يكون شيئاً فيما لا طائل تحته وفيما لا عمل أو حركة في هذا الكون تُبنى عليه.

هذا والفكر خاصية من خصائص الإنسان، لا يشترك معه فيه أي مخلوق آخر، ولا يطلق الفكر إلا على العمليات الذهنية التي يقوم بها الإنسان. أما الحيوانات فحتى المظاهر التي تشبه عملية الفكر لدى الإنسان -عندها- لا تسمى بفكر، وإنما تسمى بالتوجيه الغريزي. حتى المناطقة الأقدمون يفسرون الإنسان فيعرفونه بأنه حيوان ناطق، أي مفكر. أما بقية الحيوانات فلها التوجيه الغريزي ونحوه، وهو الذي يقابل الفكر والذهن والقوى العاقلة عندها.

وقد اهتم علماؤنا بتفسير الفكر وتعريفه وبيان حقيقته ومعناه، وإن أهمله المعاصرون إلى حد كبير. للكلام عن حقيقة الفكر وبيان ما يدخل تحته وجدت أن كثيراً من علمائنا الأقدمين من القرن الثالث الهجري، الذي بدأت علومنا تتبلور فيه، والقرن الرابع الذي ازدهر فيه تدوين هذه العلوم، وجدت كثيرين منهم قد تكلموا في هذا الأمر، وتناولوه بالشرح والبيان، وعرفوا هذا

الاصطلاح وكتبوا فيه كثيراً. فبعض المراجع[1] وجدت فيها ما يقرب من مائة صفحة تتحدث عن الفكر ومواصفاته وشروطه. وبعض المصادر وجدت فيها أكثر من هذا، ولكن بطبيعة الحال طبيعة مصادرنا مختلفة، وكتبنا الدراسية لها وضعها وطريقتها في التناول، فتجد بيان هذا المصطلح وتعريفه أحياناً في كتب التصوف، وتجده في كتب اللغة، وتجده في كتب الفلسفة، وفي كتب علم الكلام، وفي كتب الأصوليين، فعند كل هؤلاء وفي موسوعات هذه العلوم، نجد كلاماً كثيراً عن الفكر ومرادفاته وشروطه وتنوعه. وقد خرجت من خلال دراستي لما ورد في هذه المصادر بأن الفكر اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان، سواءً أكان قلباً أم روحاً أم ذهناً بالنظر والتدبر، لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء. ويزيد في إيضاح هذا المعنى ما أورده الإمام أبو حامد الغزالي إذ قال:[2] «اعلم أن الفكر هو إحضار معرفتين في القلب ليستخرج منهما معرفة ثالثة»، كأنه يريد أن يقول إنه تهيئة مقدمتين ليصل من المقدمتين إلى النتيجة، كأن أقول: «وأقيموا الصلاة»، إذا أردت أن أحولها إلى قضية فكرية أقول أقيموا الصلاة أمر، وهذه مقدمة، فعل «أقيموا» في اللغة فعل أمر، وكل أمر من الخالق سبحانه وتعالى لعباده فهو واجب؛ المقدمة الأولى دليلها لغوي وهو فعل الأمر، المقدمة الثانية دليلها أصولي والأمر واجب التنفيذ، فالصلاة واجبة: هذا الشيء الثالث، حينما لا يعرف الإنسان مثلاً حكم الصلاة أهي واجب أو سنة. أقول: صلاة الضحى صلاها رسول الله ﷺ وتركها، هذه المقدم دليلها تاريخي؛ تتبع أفعال رسول الله ﷺ، وكل ما فعله

---

(1) مثل «**المواقف**» لعضد الدين الإيجي، وشروحه وحواشيه. راجع: الإيجي، عبد الرحمن ابن أحمد. **المواقف في علم الكلام**. الأستانة: دار الطباعة العامرة، 1311/ 1893م، ومعه: 1) **شرح المواقف** للشريف الجرجاني. وحاشيتهما لحسن حلبي، عبد الحكيم السيالكوتي. 2) **مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار** للأصفهاني. 3) **شرح التجريد** للقوشجي. ونحن نذكر هذا وننسبه إليه لكثرة ما قرأنا وسمعنا من بعض الدعاة من تهوين للفكر وتقليل لشأنه.

(2) الغزالي. **إحياء علوم الدين**.

وتركه فإنما هو من قبيل السنة لا الفرض، فصلاة الضحى سنة، توصلت إذن إلى القضية الثالثة. فدائماً تُحضر مقدمتين أو أكثر في بعض المعارف لتتوصل من المقدمات المعلومات لديك إلى ما يسمى بالنتيجة أو المقدمة الثالثة. هذا العمل هو فكر. وقد ربط القرآن الكريم الفكر بالحركة لينبهنا إلى أنه غير مرغوب فيه ذلك الفكر الكسول المتعطل، فالفكر من أجل الفكر، لا يؤدي إلى نفع دنيوي أو أخروي ولا محل له، لأنه لا بد أن نفكر من أجل أن نصل إلى شيء إما في أمور دنيانا أو في أمور أخرانا، أما الفكر من أجل الفكر أو الفكر بمعنى مطلق التأمل أو الهيمان وراء أخيلة ووراء شيء غير مبني على مقومات حقيقية لها مستندها ولها دليلها، فهو نوع من التخيل وليس بتفكير. وللأقدمين كلام طويل جداً للتفريق بين الفكر وبين لتخيل وبين التدبر وبين التذكر، وهذه القضايا ليس هذا محل تناولها بإطناب.

وإذا أدركنا معنى الفكر وحقيقته فإنه أمامنا مهمتان: الأولى تحديد معالم الفكر الإسلامي ومناهجه، والثانية معالجة قضايا الفكر الإسلامي ومعضلاته، بالاعتماد على المنهجية المعرفية القرآنية التي تجمع بين قراءة الوحي وقراءة الوجود، أو منهج الجمع بين القراءتين.

**المحور الثاني: المنهج**[1]

إن عالمية الأزمة تتطلب عالمية الحل وليكون الحل الإسلامي على مستوى خطاب عالمي، فإن مدخله الأساس هو «المنهجية المعرفية» القائمة على القرآن المجيد. فهي وحدها القادر على إعادة تشكيل العقل المعاصر، وبناء مدركاته بناءً سليماً.

---

(1) المنهج والنهج لغة: الطريق الواضح، والمنهج اصطلاحاً هو خطوات منظمة يتخذها الباحث لمعالجة مسألة أو أكثر ويتتبعها للوصول إلى نتيجة. والمنهج على العموم هو الطريق الواضح في التعبير عن شيء، أو في عمل شيء، أو في تعليم شيء، طبقاً لمبادئ معينة، وبنظام معين، وبغية الوصول إلى غاية معينة. (انظر: الجوهري. **الصحاح**، مادة: ن هـ ج).

أما «المنهجية» فنعني بها ضوابط للفكر الإنساني، تُستقى من إطار مرجعي صالح لأن يقوم بتحديد طرائق إنتاج الأفكار وتوليدها واختبارها. والمنهجية تُخرج العقل الإنساني من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم القائم على التأملات والخواطر الانتقائية، وتحمله على اكتشاف «إطار مرجعي» يرجع إليه من خلال منهج، يمثل خلاصة لقوانين وسنن تم رصدها وملاحظتها، ثم تحولت إلى نظريات وقواعد ليصبح النسق الناظم لتلك النظريات إطاراً مرجعياً يضبط حركتها، فلا تتناقض ولا تتضاد ولا تتنافى ولا يضرب بعضها بعضاً، فتنداح دوائر الأفكار من حولها ثم تعود إليها كأنها مشدودة إليها بعقال.

ولذلك فإن «المنهجية» إضافة لمهمتها تلك تصبح ناظماً للمفاهيم والنظريات، ومكيّفاً للقوانين بالشكل الذي يجعلها مترابطة. وتتدخل في صياغة الأسئلة والفرضيات، كذلك لتتصل -بعد ذلك- «بالمعرفية» التي تقف أمام كل قضية موقف الدراسة والنقد والتحليل، ثم إعادة التركيب: فالمنهجية -إذن- علم بيان الطريق والخطوات اللازمة لاجتيازه باتجاه غاية معرفية محددة، وتُعتبر «المفاهيم» اللبنات الأساسية التي تقوم المنهجية عليها. ويعتبر «الإطار المرجعي» الناظم، الذي يتيح وضع المفاهيم موضعها ويعمل على تشكيلها وتشغيلها بشكل يحقق المقاصد المعرفية منها. وإذا كان «الإطار المرجعي» يمثل ناظماً للمفاهيم، فإن الإطار المرجعي يقوم على دعائم تمثل المفاهيم أهمها.

وإذا تعددت المناهج في أنظار الآخرين، وتنوعت المنهجية تبعاً لتنوع نظرياتهم في المعرفة أو تصنيفها أو مجالاتها، فإن «إسلامية المعرفة» - لقيامها على قاعدة الجمع بين القراءتين تعمل على أن تقرأ الوحي والكون بمنهجية واحدة، انطلاقاً من إطارها المرجعي القائم على دعائم التوحيد ووحدة الحقيقة فيهما كذلك، والجمع بين تعليل الوحي والحكمة فيه، وغائية الكون وقوانين الأسباب فيه. وهنا يتضح الفارق بين «المنهج» بمعنى قواعد التفكير وضوابط البحث في أي مجال جزئي أو كلي، و«المنهجية والمنهاج» في منظور «إسلامية المعرفة».

أما «المعرفية» فإن بينها وبين «المنهجية» في إطار قضية «إسلامية المعرفة»

وصلاً وفصلاً كما يقول البلاغيون، أو عموماً وخصوصاً كما يقول المناطقة، «فالمعرفية» تحتاج إلى «المنهجية» وتتوقف عليها. كما أن «المنهجية» تأخذ شكلها العملي في إطار «المعرفية» فبينهما تلازم. «المعرفية» تقوم على نشاط ذهني واسع شامل لسائر عمليات النقد والتحليل والتفكيك، موظف لسائر العناصر والمعطيات والعلاقات، والقدرات المتوافرة في السقف المعرفي المعاصر، لاكتشاف الإشكاليات الاجتماعية والثقافية وإعادة التركيب وفقاً لقوانين المنهجية وضوابطها. و«منهجية القرآن المعرفية» لتؤدي دورها في «أسلمة المعرفة» ولتحقق عملية «الجمع بين القراءتين» التي نعتبرها شرطاً لا بد منه للخروج من الأزمة الفكرية والمعرفية في مستوياتها العالمية والمحلية، لا بد من إبراز علاقة الله، تعالى، «الغيب» بالإنسان والطبيعة وتخليص المعرفة ومناهجها من تجاهل الغيب أو الإلحاد فيه، أو نفيه أو الوقوف منه موقف الحياد، والتخلص من حالة الفصام بين اللاهوت والناسوت وسائر الفلسفات الوضعية ذات القراءات الأحادية.

وهذه مهمة لا يستطيع المشاركة فيها والنهوض ببعض أعبائها، إلا أولئك الذين أوتوا القرآن وحظاً من العلوم والمعارف كافياً لاكتشاف ذلك التداخل المنهجي بين القرآن العظيم والكون والإنسان؛ إذ أن أي منطلق لا يأخذ في دلالته المنهجية المعرفية بُعْد تحديد العلاقة مع الغيب كمؤثر فاعل في الوجود وحركته، لا يمكن قبوله كمنطق فاعل قادر على أن يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، ومنهج الأخذ بهذا البعد لا يمكن أن يُستقى صافياً سليماً من غير القرآن الكريم.

فـ«إسلامية المعرفة» -إذن-: منهج معرفي محدد المعالم واضح القسمات، ويمثل بديلاً للمادية والوضعية المتجاهلة لله وللغيب من ناحية، كما يمثل بديلاً عن اللاهوتية والكهنوتية المستلبة للإنسان والطبيعة من ناحية أخرى.

وفي إطار وعينا الحالي بـ «إسلامية المعرفة» نستطيع أن نقرر أن قواعد الإنتاج المعرفي - في إطارها ومنظورها - ينبغي أن ترسى على الدعائم التالية:

1- إعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية القائمة على مقومات وخصائص التصور الإسلامي السليم، ليتضح ما يمكن اعتباره النظام المعرفي الإسلامي القادر على الإجابة عن الأسئلة الإنسانية الكلية، وإنتاج النماذج المعرفية الضرورية، دون تجاوز شيء منها، وبناء قدرة ذاتية على النقد المعرفي الذي يمكن من الاستيعاب والتجاوز لتراث الماضين، وإنتاج المعاصرين بشكل منهجي منضبط، وفي الوقت نفسه يعطي القدرة على التوليد المعرفي المنهجي، والتفسير المعرفي الذي لا يقوم على الإقناع والخطابة، بل على المنهجية المعرفية التامة.

2- إعادة فحص وتشكيل وبناء قواعد المنهجية الإسلامية على ضوء «المنهجية المعرفية القرآنية» وعلى هدىً منها. فإن أضراراً بالغة قد أصابت هذه المنهجية نتيجة القراءات المفردة والتجزيئية، التي قرأت القرآن عضين، وقرأت الوجود والإنسان في معزل عنه قديماً وحديثاً.

3- بناء منهج للتعامل مع القرآن المجيد من خلال هذه الرؤية المنهجية، وباعتباره مصدراً للمنهاج والشرعة والمعرفة ومقومات الشهود الحضاري والعمراني، وقد يقتضي ذلك إعادة بناء وتركيب علوم القرآن المطلوبة لهذا الغرض، وتجاوز الكثير من الموروث في هذا المجال. فالإنسان العربي قد فهم القرآن ضمن خصائص تكوين الإنسان العربي الموضوعية الماضية، التي كانت بطيئة ومحدودة اجتماعياً وفكرياً بالقياس إلى خصائص التكوين الحضاري العالمي الراهنة. ففي تلك المرحلة التي تم فيها التدوين الرسمي للعلوم والمعارف البلاغية واللغوية، وما توحي به من اتجاه نحو التجزئة وملاحظة المفردات أو الجمل -بوصفها وحدات التعبير الصغرى- هي السائدة، ولذلك اعتبر الفهم الذي تولد عنها مقبولاً وكافياً في تلك المرحلة، ولا تزال قواعده مفيدة ومهمة حين توضع في سياقها التاريخي، أما في المرحلة الراهنة -حيث تسيطر عقلية الإدراك المنهجي للأمور والبحث عن علاقاتها الناظمة لها بطرق تحليلية ونقدية، توظف الأطر العلمية المختلفة، وتربطها بموضوعات حضارية متشعبة وعلاقات متنوعة- فلا بد من إعادة النظر في علوم ووسائل فهم النص وخدمته وقراءته، قراءة الجمع مع الكون

والتداخل المنهجي معه، وتخليصه من كثير من أنواع التفسير والتأويل والربط الوثيق النسبي، من خلال إسقاطات الإسرائيليات، والربط الشديد بأسباب النـزول والمناسبات.

4- بناء منهج للتعامل مع السنة النبوية المطهرة -أيضاً- من خلال تلك الرؤية المنهجية، وباعتبار السنة النبوية المطهرة كذلك مصدراً لبيان المنهج والشرعة والمعرفة، ومقومات الشهود الحضاري والعمراني. فلقد كانت مرحلة النبوة وعصر الصحابة مرحلة تعتمد على الاتصال المباشر برسول الله ﷺ ومتابعته والتأسّي به فيما يقول أو يفعل: «خذوا عني مناسككم»[1]، «صلوا كما رأيتموني أصلي»[2]، والاتباع والتأسي يعتمدان على التحرك العملي في الوقاع للرسول -عليه الصلاة والسلام-. فالرسول ﷺ كان يجسد بسلوكه القرآن في الواقع فلا تبدو هناك أية مشكلة في التطبيق وتنـزيل القرآن على الواقع، فالتطبيق النبوي والبيان الرسولي كانا يضيقان الشقة تماماً بين مكنونات المنهج الإلهي القرآني والواقع العربي والإسلامي بعقليات أهله، وقدراتهم الفكرية والمعرفية وبشروط ذلك الواقع الاجتماعية والفكرية والسقف المعرفي السائد فيه. ولذلك كان الرواة من الصحابة رضي الله عنهم حريصين على أن لا تفوتهم أية جزئية تتعلق بحياة رسول الله ﷺ، لأن ذلك هو البديل الوحيد عن الوعي بالمنهج الناظم للقضايا المختلفة، ولذلك اشتملت السنة على ذلك الكم الهائل من أقوال رسول الله ﷺ وأفعاله وتقريراته، وتلقينا كل تلك التفاصيل التي تجعلنا قادرين على أن نتابع حركته اليومية -عليه الصلاة والسلام- في غدوه ورواحه وسلمه وحربه وتعليمه وقضائه وقيادته وفتاواه، وممارساته الإنسانية بطريقة تكشف عن أسلوبه أو سنته -عليه الصلاة والسلام- في التعامل مع الواقع، وتكشف -إضافة لذلك- عن خصائص الواقع الذي كان رسول الله ﷺ يتعامل معه ويتحرك فيه. وهو واقع مغاير للواقع الذي نحياه في تركيبته وعقليته، وكان

---

(1) حديث صحيح أخرجه مسلم، عن جابر، كما في **التلخيص الحبير**، ضمن الحديث رقم (1012).

(2) حديث صحيح متفق عليه، على ما في **التلخيص الحبير**، ضمن الحديث رقم (284).

التأكيد دائماً ومستمراً على أن المصدر الوحيد المنشئ للأحكام، هو القرآن العظيم، والمصدر الوحيد المبين للقرآن بياناً ملزماً هو السنة.

ولذلك كان -عليه الصلاة والسلام- في سنته يمثل تجسيداً للربط بين المنهج القرآني والواقع؛ ومن هنا كان من الصعب فهم كثير من القضايا في معزل عن فهم ذلك الواقع، الذي كان -عليه الصلاة والسلام- يتحرك فيه، فحين ينهى -عليه الصلاة والسلام- عن النحت والتصوير مثلاً، ويعتبر المصورين أشد الناس عذاباً يوم القيامة، فلا ينبغي أن يفهم نهيه عن ذلك، أنه موقف نبوي من الجماليات المجسمة يتعارض مع فهم نبي الله سليمان عليه السلام الذي كان يجند الجن يصنعون له ما يشاء من تماثيل، ولا ينبغي أن يفهم في إطار تساؤلات المعاصرين ومجادلاتهم في هذا الموضوع ونحوه، أننا لا نشعر بالرغبة أو الاستعداد لعبادة هذه المجسمات فلماذا تحرم علينا؟ ولا يكون الحل بالتلفيق بفتوى جزئية تُحل هذا النوع وتمنع ذلك، بل يلاحظ فيها الموقف المنهجي، الذي أشار -عليه الصلاة والسلام- إليه في مواقف كثيرة مثل: «لولا قومك حديثو عهد بكفر لفعلت ولفعلت»[1]، فتنحسم مادة الجدل، ولا يسمح لها بأن تتطاول إلى النقاش في حجية السنة ذاتها. لأن السنة -في إطار هذ المنهج المعرفي- تصبح قواعد منهجية ميسرة للتأسي، لا جزئيات متناثرة لا يربطها رباط منهجي.

ففي نموذجنا هذا يمكن القول إن رسول الله ﷺ كان يعمل على قطع دابر صناعة الأوثان والترويج لها بين قوم حديثي عهد بها، لا يمكن التساهل معهم في شيء يمكن أن يؤثر -ولو على سبيل الاحتمال- في تجريد التوحيد، فكان ذلك الحسم ضرورياً. إن الوصول إلى المنهج الناظم الضابط لمثل هذه القضايا، وقراءتها قراءة معرفية تخرج الأحاديث والسنن إلى دائرة المنهج

(1) «لولا قومك..» الحديث في **الفتح الكبير** (2/ 52) ولفظه فيه: «لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية لهدمت الكعبة ولجعلت لها بابين». أخرجه الترمذي والنسائي عن عائشة، ونحوه: «لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية لأنفقت كنز الكعبة في سبيل الله، ولجعلت بابها بالأرض ولأدخلت فيها من الحجر». أخرجه مسلم عن عائشة أيضاً.

والفهم المنهجي، بدلاً من دائرة الجزئيات المتصارعة -التي كثيراً ما يحولها المختلفون إلى أقوال وفتاوى جزئية- تدل على الشيء ونقيضه وكأنها أقوال أئمة المذاهب المختلفة.

لقد ارتبط العرب في مرحلة نـزول القرآن بمفهوم الاتباع والاقتداء في إطار التفاصيل والجزئيات الواردة في أقوال رسول الله ﷺ وأفعاله وتقريراته واتخذوا من رسول الله ﷺ قدوة عملية جسدت لهم المنهج التفصيلي في الاتّباع طبقاً لشروطهم الواقعية الحياتية. وعبر هذا الفهم لمنهج الاتّباع والتأسي نشأت مفاهيم «المأثور والمنقول» في تراثنا النقلي. وفي محاولة للتخفيف من آثار هذا الفهم بعد ذلك لجأ من لجأ إلى التأويل الباطني، والتفسير الرمزي والإشاري كمخرج من التقيد بحرفية المأثور، ولكن ما زاد ذلك الأمر إلا اضطراباً، وكان الواجب هو الوصول إلى المنهج القرآني النبوي، لتنضبط على هدىً منه سائر التفاصيل والجزئيات، ولتفهم في إطاره فتتبين المقاصد وتتضح الغايات، وينتشر الفهم الكلي المقاصدي، وتسود فكرة الرجوع إلى المقاصد الحاكمة.

إن العقلية المعاصرة عقلية تبحث -باستمرار- عن الناظم الموضوعي للأمور، وتحاول النفاذ إلى المنهجية الكاملة الأبعاد، فضمن هذه المنهجية يصبح التحليل والنقد والتفسير، إطاراً موضوعياً للحركة الفكرية في تعاملها مع القضايا الكونية والمحلية، وبهذه المنهجية يمكن النفاذ إلى مقاصد القرآن المجيد، وتفهم السنة النبوية دون الوقوع في إطار ماضوية سكونية، تلغي سنة الصيرورة التاريخية تماماً، أو تأويلات باطنية، أو محاولات تجديدية قاصرة، تحاول إحداث تعديلات أو تأويلات جزئية لتطبيقات الماضي، لتعيد إنتاجها -كما هي- في الحاضر فكأنها تعبير عن الماضي في ثوب جديد، ومصطلحات وعناوين جديدة.

5- إعادة دراسة تراثنا الإسلامي وفهمه وقراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية، تخرجنا من الدوائر الثلاث التي تحكم أساليب تعاملنا مع تراثنا في الوقت الحاضر: دائرة الرفض المطلق، ودائرة القبول المطلق، ودائرة التلفيق الانتقائي العشوائي. فهذه الدوائر الثلاث لا يمكن أن تحقق التواصل مع ما

يجب التواصل معه من هذا التراث، كما لا يمكن أن تحقق القطيعة المعرفية مع ما يجب إحداث القطيعة معه من ذلك التراث.

6- بناء منهج للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر -أيضاً- يخرج تعامل العقل المسلم معه من أساليب التعامل الحالية، التي تخلفت عن أطر ومحاولات المقاربات مع الفكر الآخر، وتكريسه باعتباره مركزية منفصلة متميزة، ثم المقارنات به لتنتهي بالرفض المطلق، أو القبول المطلق بروح مستلبة تماماً، أو الانتقاء العشوائي المتجاهل للمنهج.

فهذه الخطوات أو المحاور أو المهمات الست هي التي أطلقنا عليها قواعد «إسلامية المعرفة أو المنهج التوحيدي للمعرفة أو إسلامية العلوم الاجتماعية والإنسانية، أو توجيه العلوم الطبيعية وجهة إسلامية، أو التأصيل الإسلامي للعلوم». فنحن المسلمين لأول مرة نجد أنفسنا أمام وضعية عالمية، تعمل على توظيف المعارف والعلوم واكتشافاتها ومنجزاتها، توظيفاً يفصم العلاقة بين الخالق والكون والإنسان وتتجاهل الغيب، وتباعد بين العلم والقيم، وذلك بطرح تصورات عن الوجود يبدو بعضها نقيضاً لتصوراتنا الإسلامية، وقد تكون هي كذلك وقد لا تكون، إذ ليست القضية أن ننتقي من مقولاتنا الدينية ما يتوافق مع تلك التصورات لنقول: إنها لدينا من قبل، أو نرفضها وندمغها بالكفر. فمنطلقنا ومنذ الأساس تجاه العلوم الكونية ليس منطلقاً لاهوتياً كهنوتياً، وليس مطلوباً منا أن نقتدي بغيرنا، لأن تجربتهم في مواجهة العلم ومنجزاته تختلف عن تجربتنا، فلو كان القرآن لاهوتاً كهنوتياً لما جازت فيه إلا قراءة البعد الواحد، أي القراءة الأولى فقط، وقد أمرنا بخلاف ذلك، فنحن لا نصارع العلم، لأننا ندرك أن الوحي في الكون الكتابي هو الوحي في الكون الطبيعي، فإذا ظهرت انحرافات أسندت إلى العلم، فالمطلوب هو تطهير العلم منها، وإذا ظهرت تأويلات أو تفسيرات أسندت إلى النص الموحى، فلا بد من نفي وإبطال تحريفات الغالين، وتأويلات الجاهلين، وانتحال المبطلين، وهذا أساس الجمع بين العلوم والمعارف، وربطها بالمنهجية المعرفية القرآنية إذ لم يكن الدين من قبل يواجه سوى فكر عقلي وضعي مجرد، ولم يكن مسلحاً بالعلم التطبيقي المعاصر ونتائجه، التي

أدت إلى قيام مذهبيات تجاوزت الوضعية التقليدية. فالمطلوب منا - وكما أمرنا - استرجاع أو استرداد العلم من هذه المذهبيات وتطهيره، وإعادة توظيفه بمنطق الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

**المحور الثالث: العلم والمعرفة**

ارتبط مفهوم العلم لدى المسلمين بالقراءة؛ فالعرب أمة أمية لم يكن لهم كتاب قبل القرآن، فكان القرآن المجيد منطلقهم إلى العلم والمعرفة، وكان القرآن أيضاً وسيلتهم إلى «القراءة» التي نـزلت بها أول كلمة من القرآن: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾ [العلق: 1-5]. وكانت هذه الآيات محددة لعدد من الأمور الجوهرية، ففيها أمر بالقراءة، وبيان علاقة العلم بالقلم، وبيان مصدر العلم وهو الله سبحانه، وأن الأمر موجه إلى المخلوق الإنساني الذي خلقه الله من علق، وأن من طبيعته أنه لا يعلم حتى يعلمه الله. والقراءة المأمور بها هي قراءة باسم الله تعالى، ثم بمعيته تسير، حتى توصل إلى علم يمكن أن يدون بالأقلام، فتنقل إلى السطور وتشيع بين البشر، ولا بد من أن تفهم القراءة على أنها تعبير يتسع ليشمل المسطور في الكتب، والمنشور في الوجود؛ فسور الكتاب تقرأ وآفاق الكون تقرأ، وتتلازم القراءتان حتى ينتج من هذا التلازم علوم ومعارف وخبرات وتجارب، يقام عليها العمران وتنبثق منها حضارة الإيمان، وتلك هي القراءة التامة الموصلة للعلم النافع والمعرفة الضرورية، فإذا اختلفت القراءة فقدت فاعليتها المعرفية وآثارها العلمية؛ وقد كان واضحاً في عصر الصحابة ولدى الصدر الأول، أن الهدف الأساسي للقراءة بناء العقل العلمي المعرفي، وتوفير الإطار المرجعي اللازم له والنموذج العلمي الذي يستطيع أن يولد بالاجتهاد والإبداع ما يحتاجون إليه من علوم ومعارف انطلاقاً من نصوص محدودة متناهية في العدد اللفظي، لكنها تستوعب الوقائع المتعددة غير المتناهية ما دامت الحياة قائمة، وتستوعب الكون كله.

وقد فهم أهل الصدر الأول أن «العلم» هو ما قال الله تعالى وقال رسوله ﷺ. وارتبطت العلوم الإسلامية بالنصوص وهي مطلقة مقدسة، لكن

الذي يتعامل معها هو إنسان مخلوق نسبي؛ لذلك فإن فهمه لا يتصف بالإطلاق ولا بالقداسة. وقد كان هذا النص وعاءً لغوياً لكلمات الله، لتصبح هذه الكلمات خطاباً إلهياً لبشر يحتاج إلى فهم وفقه وتفسير وقواعد تضبط الفهم والتفسير. وفي هذا الإطار بدأت ولادة ما عرف بالعلوم الإسلامية: علوم المقاصد أولاً، أي: التفسير والحديث والعقائد (أو الكلام) والأصول والفقه. ثم علوم الوسائل من لغة ومنطق ونحوها. وكانت هذه العلوم في البداية شذرات يجري تداولها حفظاً وسماعاً، واقتصر الجمع والتدوين أولاً على السنن التي جمعت بأمر الخليفة عمر بن عبد العزيز عام تسع وتسعين للهجرة، مع أن بعض التدوين قد تم قبل ذلك على نطاق ضيق.

أما بدء التدوين على النطاق الواسع، فيحدده الحافظ الذهبي بعام ثلاث وأربعين ومائة للهجرة[1]. وحصر علماء الحديث مفهوم العلم على مرويات الحديث والتفسير، ونحوهما من العلوم التي عرفت -بعد ذلك- بالشرعية أو النقلية. وعليه حمّل هؤلاء العلماء هذا المفهوم ما ورد في القرآن العظيم والسنة النبوية من حث على العلم والتعلم، وبيان لآدابه وفضائله، وأخرجوا من دائرة العلم كل ما عدا ذلك.

وحين بدأ علم الكلام وعلم أصول الفقه ينتشران، وتظهر مقولاتهما وتدخل فيهما المقولات المنطقية المترجمة، بدأ «العلم» يأخذ مفهوماً آخر لدى هؤلاء العلماء، ففي الوقت الذي لم ينكروا فيه على أولئك الذين أطلقوا كلمة «العلم» على فروع المعرفة المختلفة، التي تجتمع في موضوع واحد، له مسائل وفروع وغاية وفائدة ومنها علوم الحديث والتفسير، غير أنهم بدأوا يربطون بين مفهوم العلم ودرجة الإدراك، وبين المعرفة وسبل كسبها ومناهج توليدها، ليطلقوا عليها -بعد ذلك- لقب العلم أو يجردوها منه. وقد اختلف هؤلاء المتكلمون في تحديد مفهوم العلم اختلافاً كبيراً، حتى رفض الإمام الرازي وآخرون تعريفه وقالوا: «إنه بدهي» لا يعرّف، وقد جمع الشوكاني من

(1) انظر مقدمتنا لكتاب **العلم** للإمام النسائي دراسة وتحقيق د. فاروق حمادة ص 9-25 من إصدارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993، سلسلة تيسير التراث الإسلامي (4).

متأخري الأصوليين جملة كبيرة من تعريفاتهم له، يمكن عند ملاحظة قائليها وعصورهم، معرفة الكثير عن تطور استعمالهم لهذا المفهوم وما لاحظوه عند استعماله له.

واستقر أغلب المتأخرين من علماء المسلمين أن العلم هو: «الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع على دليل».

أما المعرفة فقد قيل: إنها والعلم سواء، وقيل إنهما مختلفان، فالعلم لا يسبقه الجهل، والمعرفة قد يسبقها جهل، وعليه يطلق على الله عالم، ولا يطلق عليه عارف، والعلم يتعلق بالنسب أو وضع لنسبة شيء إلى آخر، ولهذا تعدى إلى مفعولين بخلاف المعرفة، فإنها وضعت للمفردات، تقول: عرفت زيداً.

وعلى كل فإن العلم قد يستخدم في موضع المعرفة والعكس، فقد يستخدمان ويراد منهما مطلق الإدراك الشامل للتصور والتصديق، بمعناهما في فن المنطق. وهذا الاستخدام الأخير هو المراد من العلم والمعرفة في تعريفات العلوم المدونة.

أما ما يتعلق بـ «تصنيف العلم» لدى المسلمين فالجرجاني صاحب التعريفات، حاول أن يلم -بإيجاز- بأهم تصنيفات سابقيه وتقسيماتهم للعلم، فقال: ينقسم العلم إلى قسمين: قديم وحديث. فالقديم هو العلم القائم بذاته تعالى ولا يشبه بالعلوم الحديثة للعباد، والحادث ينقسم إلى ثلاثة أقسام: بدهي وضروري واستدلالي.

أما الإمام الغزالي فالعلوم عنده قسمان: شرعية، وغير شرعية، والشرعية ما استفيد من الأنبياء ولا يرشد العقل إليه ولا التجربة ولا السماع. والعلوم التي ليست بشرعية تنقسم إلى ما هو محمود، وما هو مذموم وما هو مباح.

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية فقد صنفها إلى ثلاثة أصناف: عقلية؛ وهي ما ينظر فيه الفلاسفة من علوم المنطق والطبيعي والإلهي. ولهذا كان فيهم المشرك والمؤمن. وملّية؛ والملي مثل ما ينظر فيه المتكلم من إثبات الصانع وإثبات

النبوات والشرائع. وشرعية؛ وهي ما ينظر فيه أهل الكتاب والسنة. ولتلميذه ابن القيم تقسيمات أخرى، إذ قال إن العلم نقل صورة المعلوم من الخارج وإثباتها في النفس. فإن كان الثابت في النفس مطابقاً للحقيقة في نفسها، فهو علم صحيح، وكثيراً ما يثبت ويتراءى في النفس صور ليس لها وجود حقيقي، فيظنها الذي قد أثبتها في نفسه علماً، وإنما هي مقدرة لا حقيقة لها، وأكثر علوم الناس من هذا الباب، وما كان فيها مطابقاً للحقيقة في الخارج فهو نوعان:

نوع تكتمل النفس بإدراكه والعلم به، وهو العلم بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله وكتبه وأمره ونهيه.

ونوع لا يحصل للنفس به كمال، وهو كل علم لا يضير الجهل به فإنه لا ينفع العلم به، وكان النبي ﷺ يستعيذ بالله من علم لا ينفع، وهذا حال أكثر العلوم الصحيحة المطابقة التي لا يضر الجهل بها شيئاً، كالعلم بالفلك ودقائقه ودرجاته وعدد الكواكب ومقاديرها، والعلم بعدد الجبال وألوانها ومساحتها، ونحو ذلك. فشرف العلم بحسب شرف معلومه وشدة الحاجة إليه، وليس ذلك إلا العلم بالله وتوابع ذلك.

أما من عرفوا بـ «فلاسفة الإسلام» كالكندي والفارابي وابن سينا وأمثالهم، فغالب تقسيماتهم للعلم -مع اختلاف في بعض التفاصيل- لا تكاد تخرج عن أن العلوم قسمان أساسيان، يتفرع عن كل قسم أقسام؛ فالقسمان الأساسيان هما العلوم النظرية والعلوم العملية. وكل من هذين القسمين ينقسم إلى ثلاثة أقسام: فالعلوم النظرية هي العلم الرياضي والعلم الطبيعي والعلم الإلهي. والعلوم العملية هي الأخلاق، وتدبير المنزل، وتدبير المدينة.

وقد جعل ابن خلدون العلوم صنفين: الأول هي العلوم الحكمية الفلسفية؛ وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها، ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر. والثاني: هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي،

ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول؛ لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه، فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي.. ثم قال: وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة، التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للإفادة.. إلخ.

وجاء بعد ابن خلدون آخرون لم يختلف -عندهم- مفهوم العلم ولا حقيقته ولا مسائله كثيراً، وكذلك لم تختلف عندهم عناصر البحث، فهي لا تعدو أن تكون بحثاً في موضوعه وتصنيفاته ومقدماته، التي يبين فيها موقعه وأفضليته، وكلها تدل على أن العلم عائد إلى قراءة واحدة منفردة، هي قراءة النص وحده.

أما قراءة الكون والوجود، فقد برزت في بعض معارف، اعتبرت من قبيل «ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب»، مثل علوم الفلك والطب والحساب وشيء من الهندسة. كما برز بعض العلماء في إطار مبادرات محددة، وعقليات نادرة في جوانب مختلفة كالبصريات والطب ونحوها، لم تتحول إلى نسق معرفي منبثق عن نموذج له منهج. وكتب شيخ الإسلام مصطفى صبري كتابه المشهور: «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين»، وقصد بالعلم القدر اليقيني من المعرفة، سواءً أكان مصدر اليقين فيه الحس والتجربة أم الإيمان بالوحي، فمصدر المعرفة بالنسبة للإنسان المسلم، الوحي والوجود، ووسائلها العقل والحس. وما دام الإنسان يصل إلى برد اليقين في شيء ما من المعلومات، فسواءً أوصل إليه من طريق الوحي وأدركه بواسطة العقل، أو وصل إليه من طريق المشاهدة والتجربة وأدركه بواسطة الحواس، فذلك كله بالنسبة إليه مفيد لبرد اليقين. على أنه اليقين التام في ذاته وفي نفسه يجعل كلمة «علم» بذلك التحديد، الذي ذهب إليه أكثر علماء الإسلام من الصعب أن يطلق على غير الله جل شأنه، فعلم الله تعالى يقيني لا مراء فيه، ومعرفة العبد وإدراكه لليقينيات ولسواها، يتأثر بمرتبة إدراكه لا بمرتبة الشيء المعلوم نفسه، فالإنسان حين لا يدرك شيئاً إدراكاً جازماً يمكن أن يطلق عليه علم، وإذا أدركه على سبيل

الرجحان كان ظناً، وإذا أدرك الطرف المرجوح مع توهم أنه الراجح كان جهلاً، فإن جزم بهذا الذي سميناه جهلاً كان جهلاً مركباً.

وقد تأثر مفهوم العلم في العصر الحديث تأثراً كبيراً بالثقافة الغربية السائدة ومفاهيمها، ولا يخفى أن هذه الثقافة الغربية بالرغم من نسبيتها، وكونها غربية المنشأ والمصادر والأهداف والقضايا موضوع المعالجة، لكنها بحكم الهيمنة العالمية للغرب وسيادة المفاهيم الغربية على العالم كله، قد فرضت نفسها على العالم ومنه العالم الإسلامي.

وتأثراً بالإطلاق الغربي لكلمة «العلم» على العلوم الطبيعية، وما يحتاج إلى التجارب والملاحظات والاختبار، فقد حاول كثيرون قصر العلم على المشاهدات والمجربات ومناهجها، ولذلك جاء تعريف اليونسكو للعلم «بأنه كل معلوم خضع للحس والتجربة»، وقد ذكر بعضهم أن «العلم» بمعناه الواسع يمكن أن يطلق على أي فرع من فروع المعرفة، له منهج وقواعد ويجري على نظام، لكن من يريد الدقة فإنه عليه أن يستخدمه في العلم التجريبي فقط.

ولا يزال الكاتبون باللغة العربية يرددون كلمة «العلم» بمعانٍ مختلفة، تبعاً لاختلاف أصحاب المصطلح الغربيين. ومن هنا نجد بين فترة وأخرى إثارة لهذا المفهوم ونـزاعاً على استعماله.

إن الموقف -اليوم- ليس موقف سجال أو صراع، بل هو موقف يقتضي مصارحة النفس مصارحة تامة، لتتضح الرؤية ويستبين السبيل. إن أية قراءة منفردة لا يمكن أن تخرج البشرية من ورطتها.

إن «إسلامية المعرفة» تستطيع أن تؤكد أن ذلك النـزاع القديم الحديث على مفهوم العلم، وما يطلق عليه وبيان أفضلية العلوم والنـزاع على تلك الأفضلية، أمر كان ينبغي أن يستبعد من الحس الإسلامي، الحس القائم على القراءتين والجمع بينهما، فالقراءتان تستمدان من مصدري المعرفة: الوحي والكون معاً.

والمعرفة المتأتية من هذين المصدرين هي معرفة جاد بها العليم الخبير الذي علّم الإنسان ما لم يعلم، والذي علّم الإنسان الأسماء كلها، وسخر له

الموجودات جميعها واتخذه خليفة في هذا الوجود يعمره بالحق والعدل، وجعل للوجود سنناً يسير عليها ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً. فليس هناك تصور مادي للكون يتجاهل خالقه وموجده وغاية الخلق والإيجاد، فينظر إلى الظواهر الطبيعية كظواهر مستقلة، تتطور بنفسها لتؤلف أشكالاً أخرى دون تدخل من خالقها.

والجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الوجود، يجعل من المعارف كلها معارف محترمة، أنعم الله تعالى بها على الإنسان، يستطيع أن يستعين بها ويستفيد بها في مهمته التي ندبه الله تعالى إليها، ولذلك فإن «إسلامية المعرفة» لا تستطيع أن تشعر بأن هناك نـزاعاً بين المعارف المستقاة من الوحي والمعارف المستقاة من الوجود، ولا تستطيع أن تحول هذه المعارف إلى ثنائيات متصارعة، تحاول كل منها أن تثبت أفضليتها على الأخرى. على العكس من ذلك، فإن (الأسلمة) هنا تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري، والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي إلهي قائم على الوحي وغير وضعي.

«فأسلمة المعرفة» تعني أسلمة العلوم التطبيقية والقواعد العلمية، بفهم التماثل بين سنن هذه العلوم وقوانينها وسنن الوجود وقوانينه، وتوجيه هذه العلوم الوجهة الإسلامية، وتوظيفها لتحقيق المقاصد الإلهية، كما أنها تُعنى بأسلمة العلوم الاجتماعية، لتتم بذلك أسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية، وتخليصها من البعد الوضعي، الذي يتجاهل الباري جل شانه وينفي الغيب. فأسلمة المعرفة تعمل على إعادة صياغة هذه المعارف، وتأطيرها ضمن أبعادها الكونية، وربطها بغاية الحق من الخلق في الوجود والحركة، وبالتالي فليست أسلمة المعرفة في مرحلتها هذه، بحاجة إلى التأكيد على علمية مصدر الوحي وعدم علمية المصادر الأخرى، كما لا تحتاج إلى العكس من ذلك، بتأكيد علمية ما مصدره الحس والتجربة، ونفي «العلمية» عما نتج من المصادر الأخرى.

أسلمة المعرفة لا تنشغل بإثارة الخلاف في مباحث علمية معينة، ولكنها

تحاول أن تستوعب المعارف كلها بصياغة منهجية معرفية تتناول بها المعارف والقوانين ومناهج البحث، تناولاً معرفياً صادراً عن منهجية القراءة الجامعة، ولا تعمل إسلامية المعرفة لمجرد سحب الانتماء أو النسبة الدينية على المعارف الإنسانية، لمنحها مشروعية أو تقوية جانبها بشكل أو بآخر.

إن «أسلمة المعرفة» تعتبر هذه المرحلة مرحلة متقدمة، على المسلمين فيها أن يتجاوزوا فكر المقاربات الذي ساد في القرن الماضي، وفكر المقارنات الذي لا يزال سائداً في بعض المواقع، فهي تعمل على الآن على القيام بمراجعة جذرية للمعرفة الإنسانية كلها تراثية أو معاصرة، تجعل الفكر الإسلامي -بما يملك من منهجية معرفية قرآنية- قادراً على تقديم الضوابط المنهجية القادرة على تقنين الفكر الإنساني كله، ومنحه الحدود الواضحة، دون الانشغال بقضايا التوفيق أو التوسط أو الصراع، فإن الإنسانية أحوج ما تكون إلى هذه المنهجية المعرفية، النابعة من الوحي والوجود معاً والقادرة على مد الإنسان بحاجته من المعارف التي تجعله قادراً على القيام بمهمة الاستخلاف، وأداء الأمانة وتحقيق الشهود الحضاري.

**المحور الرابع: الثقافة والحضارة**

إن «الثقافة» في المعاجم اللغوية من «ثقف» أي حذق وفهم وضبط ما يحويه، وقام به أو ظفر به، وكذلك تعني فطنٌ ذكي ثابت المعرفة بما يحتاج إليه، وتعني تهذيب وتشذيب وتقويم وتسوية من بعد اعوجاج. ومن خلال هذه الدلالات حدّ أخونا الدكتور نصر محمد عارف[1] ماهية المفهوم وأبعاده، ودلالته حيث إن الثقافة في أصلها العربي تعني مجموعة من الدلالات أجملها فيما يأتي:

1- إن مضمون مفهوم «الثقافة» في اللغة العربية ينبع من الذات الإنسانية، ولا يُغرس فيها من خارج، فالكلمة تعني تنقية الفطرة البشرية وتشذيبها وتقويم اعوجاجها، ثم دفعها لتوليد المعاني الجوانية الكامنة فيها، وإطلاق طاقاتها لتنشئ المعارف التي يحتاج إليها الإنسان.

(1) في بحثه القيّم: «**الحضارة - الثقافة - المدنية**»، طبعه المعهد في كتيب سنة 1994.

2- إن مفهوم «الثقافة» في اللغة العربية يعني البحث والتنقيب والظفر بمعاني الحق والخير والعدل، وكل القيم التي تصلح الوجود الإنساني وتهذبه وتقوّم اعوجاجه. فهو مفهوم يفتح الباب أمام العقل البشري لكل المعارف والعلوم النافعة الصالحة، ولا يُدخل فيه تلك المعارف أو العلوم أو القيم التي تفسد وجود الإنسان، ولا تتّسق مع مقتضيات التهذيب والتسوية وتقويم الاعوجاج.

3- إنه يركز في المعرفة على ما يحتاج الإنسان إليه طبقاً لظروف بيئته ومجتمعه، وليس على مطلق أنواع المعارف والعلوم، وإنما -كما يقول ابن منظور- «هو غلام لقنٌ مفهوم ثقْف أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه». وهذا يربط مفهوم الثقافة بالنمط المجتمعي الذي يعيش الإنسان في ظله، وليس بأي مقياس آخر يقسم الثقافات قياساً على ثقافة معينة مثل مفهوم Culture القائم على الغر والفرض والمعيارية في التعامل مع الثقافات الأخرى. فاللفظ العربي يعتبر الإنسان مثقفاً طالما هو ثابت المعرفة بما يحتاج إليه في زمانه وعصره ومجتمعه وبيئته. ولذلك يكون المثقف -أشد ما يكون- مرتبطاً بمجتمعه وقضاياه، بغض النظر عن كم المعارف والمعلومات المكدسة في ذهنه، التي قد تكون أفكاراً ميتة أو مميتة كما يقول مالك بن نبي. إذ المقصود بالثقافة إدراك طبيعة قضايا المجتمع وما يصلحه، ووظيفة المثقف هي إدارة الحياة ودفع المجتمع إلى القوة والمنفعة وتحسين أوضاع الناس. فدور المثقف هو دور المصلح أو كما يطلق عليه غرامشي المثقف العضوي المرتبط أشد ما يكون الارتباط بنمطه المجتمعي وقضاياه.

أما أخذ الثقافة بمعنى المعارف والعادات والقيم.. الخ، فقد يؤدي إلى ظهور أنماط من المثقفين، إما أن يكون مثقفاً تابعاً لنمط حضاري آخر يخرب مجتمعه من أجل تطبيق ما يؤمن به ويعتقد أنه الحقيقة المطلقة، دون فهم لظروف مجتمعه وما يصلحه، أو مثقفاً ليس إلا وعاء لأكداس من المعارف والمعلومات المتضاربة.

4- إنها عملية متجددة دائمة لا تنتهي أبداً، فهي لا تعني أن إنساناً أو مجتمعاً معيناً قد حصّل من المعارف والعلوم والقيم، ما يجعله على قمة

السلم الثقافي أو أنه وصل إلى الغاية القصوى، وإنما دلالة التهذيب والتقويم تعني التجدد الذاتي، أي تكرار التهذيب ومراجعة الذات وتقويمها وإصلاح اعوجاجها.

5- إنه مفهوم لا يحمل في ذاته أحكاماً قيمية تحدد نوعية الثقافة، هل هي متأخرة بربرية؟ وحشية رجعية؟ أم متقدمة عصرية نيّرة؟.. الخ، ذلك أن منطلق مفهوم التهذيب يجعل جميع الثقافات طبقاً لقيم مجتمعاتها وظروفها، على الدرجة نفسها من القيمة الإنسانية.

6- إنه مفهوم غير مقيد أو مخصص، فهو عام للإنسان والجماعة والمجتمع، يشتمل على جميع أنواع الممارسات الإنسانية ومختلف درجاتها، ويعطي دلالاته على أي مستوى تحليلي يستخدم فيه، طالما تحق مطلق التهذيب والتقويم.

أما مفهوم الحضارة، فقد لاحظ الأخ د. نصر أن استخدام ابن خلدون للمفهوم قد توافق مع جذور المفهوم الأوروبي (Civilization)، ومن ثم وقف الباحثون العرب عند الدلالات التي أعطاها ابن خلدون للمفهوم، على الرغم من أن ابن خلدون لم يكن يتحدث عن مفهوم الحضارة كمفهوم كلي شامل، يؤطر الحركة البشرية ويلقي عليها صفات قيمية معينة، بل إن استخدامه لهذا المفهوم متسق تماماً مع بنائه الفكري في «المقدمة»، وحديثه عن تطور الدولة ومراحلها، وهنا يلاحظ أيضاً أن ابن خلدون لم يكن يقصد الدولة بمعناها المعاصر (شعباً وإقليماً وحكومة). وإنما كان يقصد ما يمكن أن يسمى العهود السياسية، أو النظم السياسية أو عملية توارث السلطة وانتقالها، أو توالي الأسر الحاكمة، لذلك كان استخدامه لمفهوم الحضارة مقصوراً فقط على إحدى دلالات هذا المفهوم، وهي تلك المشتقة من الإقامة في الحضر بخلاف البادية.

ووجه التلبيس هنا ليس نابعاً من استخدام ابن خلدون، بل نابعاً من أن الباحثين العرب استبطنوا الدلالات المشتقة والمعاني من مفهوم (Civilization)، بحيث مثّلت هذه الدلالات أرضية أساسية لديهم، وصورة ذهنية ذات ظلال

معينة ماثلة في عقولهم، ومن ثم كان رجوعهم لابن خلدون، أو للقواميس العربية القديمة، والتركيز فقط على استخدام الحضارة بمعنى الإقامة في الحضر دون باقي الاستخدامات الأخرى، يمثل رغبة في البحث عن مقابل عربي للدلالات الراسخة في أذهانهم، أي أن رجوعهم كان رجوعاً تسويغياً استظهارياً، وليس رجوعاً للبحث عن حقيقة المفهوم باستنطاق اللغة العربية والاستماع إليها بكل دلالات مفاهيمها.

ولاحظ الباحث أن «لسان العرب» و«القاموس المحيط» و«أساس البلاغة» وغيرها من معاجم اللغة، قد أوردت سبع دلالات لمادة حضر، وأن أولها وأعمها وأكثرها تكراراً، يشير إلى استخدام «حضر» بمعنى «شهد» أي الحضور كنقيض للمغيب، والحضارة بمعنى الشهادة.

وهذا هو أول استخدام يذكر دائماً في جميع معاجم اللغة، وكأنه هو أصل استخدام المفهوم، أو قرين لفظ حضر. وعلى الرغم من ذلك إلا أن جميع من رجع إلى الأصل اللغوي للفظ، بحث عن الحضارة بمعنى سكنى الحضر أو عكس البداوة، مع أن أول لفظ يقابله في أي معجم هو الحضور كنقيض للمغيب أو بمعنى الشهادة، وحتى إذا اصطدم بالمعنى الأول واستخدمه، لا يلبث أن نحرف به إلى دلالات مفهوم (Civilization) فنجد من يعرّف الحضارة بالآتي: «الحضارة من حضر يحضر، يحضر الشخص ليعمل مع الآخرين كي يتأنس ويؤنس محيطه، وبذلك يهيئ الشروط اللازمة التي توفر الكرامة لديه، فمتحضّر كل مجتمع يحترم الكرامة ويجسدها في معاملات أفراده، والحضارة تراث مشترك بين جميع الشعوب قديمها وحديثها، وإنها إرث إنساني في نمو لا ينقطع، مثل بحر زاخر بالمياه والأمواج وله روافد كثيرة تصب فيه على الدوام، تلك الروافد هي الثقافات القومية».

وانطلاقاً من الجذر اللغوي «حضر» بمعنى شهد من الحضور الذي هو نقيض المغيب، نبحث عن الدلالات القرآنية لهذا المفهوم، فنجد أن حضر في القرآن الكريم تعني شهد: ﴿إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾ [البقرة: 180]، ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [النساء: 8]، ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: 185]، وجميع هذه الدلالات تؤدي معنى الشهادة أو الحضور.

وللشهادة في القرن الكريم دلالات أربع متكاملة فيما بينها، تتحد لتؤدي معن الحضارة أو الشهادة في الفهم الإسلامي، هذه المعاني أو الدلالات لا يمكن تجزئتها وإلا فقدت مضمونها ومعناها، فأي واحدة من هذه المعاني الأربعة تمثل جزءاً من بناء مفهوم الحضارة، ومن ثم لا يمكن القول إن أياً منها يعبر عن مفهوم الحضارة، بل لا بد من توافرها جميعاً في منظومة أو نسق واحد، حتى تعطي المفهوم كامل معانيه، وهذه الدلالات هي[1]:

1- الشهادة بمعنى التوحيد والإقرار بالعبودية لله، والاعتراف بتفرّده سبحانه بالألوهية والربوبية، وهي محور العقيدة الإسلامية، وعليها يتحدد التزام الإنسان بمنهج الله أو الخروج عنه.

2- الشهادة بمعنى قول الحق وسلوك طريق العدل، أو الإظهار والتبيين، أو الإخبار المقرون بالعلم، أو الملاحظة والمراقبة، وتعدّ مدخلاً من مداخل العلم ووسيلة من وسائل تحصيل المعرفة.

3- الشهادة بمعنى التضحية والفداء وتقديم النفس في سبيل الله، حفاظاً على العقيدة ودفاعاً عن تحرير الإنسان من عبادة العباد وإخراجه إلى عبادة الله وحده.

4- الشهادة كوظيفة لهذه الأمة: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143].

وينصرف معناها إلى الشهادة في الدنيا والآخرة، إذ إن «واجب الشهادة لا تقوم به إلا الأمة الوسط الخيّرة، المتميزة بشخصيتها الإسلامية المستقلة الممتنعة عن الذوبان في غيرها، أو فقدان شيء من معالم شخصيتها، لتكون مثلاً يحتذى ونموذجاً به يقتدى، وأسوة للأمم تتأسى بها وتترسّم خطاها. وقد أدرك الصدر الأول من هذه الأمة أن الشهادة على الناس، تعني أن تكون هذه الأمة قوة عالمية محرّرة، تقوم على العدل وتعمل به، وتحمي حق الآخرين في الاختيار، وحرية إرادتهم في إقامة مجتمع جديد، يقوم على التحرر من

(1) حول إعادة تعريف مفهوم الحضارة، انظر: عارف. نصر محمد. **الثقافة - الحضارة - المدنية**، ص 20-22.

عبادة العباد والتخلص منها إلى عبادة الله وحده، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة»[1].

وطبقاً لهذه المعاني الأربعة، فإن الحضارة هي الحضور والشهادة بجميع معانيها التي ينتج عنها نموذج إنساني، يستبطن قيم التوحيد والربوبية، وينطلق منها كبعد غيبي يتعلق بوحدانية خالق هذا الكون، وواضع نواميسه وسُننه والمتحكم في تسييره، ومن ثم فإن دور الإنسان ورسالته، هي تحقيق الخلافة عن خالق هذا الكون في تعمير أرضه وتحسينها، وترجية معاش الناس فيها، وتحقيق تمام التمكين عليها، والانتفاع بخيراتها وحسن التعامل مع المسخرات في الكون، وبناء علاقة سلام معها لأنها مخلوقات تسبح بحمد الله، أو رزق لا بد من حفظه وصيانته. كذلك إقامة علاقة مع بني الإنسان في كل مكان على ظهر الأرض، أساسها الأخوة والألفة وحب الخير والدعوة إلى سعادة الدنيا والآخرة.

وإذا كانت هذه هي دلالة مفهوم الحضارة في الأصول الإسلامية، أو بالأخرى في القرآن الكريم، وإذا كان هذا التعريف ينطبق على خبرة الإسلام، فما هو الموقف وكيف يمكن النظر إلى التجارب أو الخبرات البشرية خارج إطار الإسلام هل ينطبق عليها هذا التعريف، وهي لم تؤمن بالإسلام. ومن ثم نخرجها عن دائرة الحضارة -كما يفعل المنظور الأوروبي مع الخبرات المخالفة له- أم أن تعريف الحضارة الذي سبقت الإشارة إليه مغلّف بالخصوصية ابتداءً، ولا يمكن تعديه إلى التجارب والخبرات البشرية الأخرى؟ وهل يستقيم هذا في الوقت نفسه الذي نؤمن فيه بأن الإسلام هو دين للناس جميعاً، يشمل جميع ظواهر الكون ولا يخرج عنه منها شيء: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: 38].

وهنا نجد أن جوهر مفهوم الحضارة في الإسلام هو الحضور والشهادة،

---

(1) انظر: الورداني، مصطفى. **كتاب النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين بأهل الذمة والكفار**، تقديم وتحقيق طه جابر العلواني، الرياض: شركة العبيكان للطباعة والنشر، (د.ت) ص 15.

ومن ثم فإن الحضارة بالمعنى الذي سبقت الإشارة إليه هو حضارة الإسلام، أو حضور الإسلام في الكون، وهذا لا يعني أنه نموذج حضور جميع الخبرات والمذاهب والأديان الأخرى، بل إن لكل واحدة منها حضوراً قد يكون قريباً أو بعيداً عن حضور الإسلام، ومن ثم فإن مفهوم الحضارة بمعناها العام هو مطلق الحضور، أي طبيعة ونسق حضور أية تجربة بشرية، استطاعت أن تصوغ نموذجاً بشرياً للحياة بكل أبعادها ونواحيها، تسعى لتقديمه للآخرين ليقتدوا به، ويسيروا وفق منظومته على أساس أنه النموذج الإنساني الأجدر بالاتباع.

ومن ثم فإن الحضور مرحلة متقدمة في تجربة أي مجتمع، إذ إن كثيراً من المجتمعات الإنسانية تقتصر على مجرد الوجود دون حضور[1]، ومن ثم لا يمكن إطلاق مفهوم الحضارة عليها، مهما كان نتاجها الذهني والمادي، طالما وقفت فقط عند مجرد الوجود. وهنا يثور التساؤل: ما الفارق بين الحضور والوجود؟ وكيف يمكن معرفة نمط الحضور وتقويمه؟ وهل الحضور دائماً يكون نسقاً جيداً وملائماً للحياة الإنسانية؟ وهل مفهوم الحضارة بهذا المعنى يعني قيمة حسنة دائماً؟ أو مرحلة راقية في الحياة البشرية؟ أم صفة جيدة؟

إن قيام المجتمع -أي مجتمع- يستلزم نمطاً من القيم والمعايير والمعتقدات والأفكار والسلوكات، كذلك يستلزم أيضاً نمطاً من المبتكرات والأدوات والمؤسسات، والعمارة والفنون وطرق الإنتاج والمعايش. كلا هذين النمطين يعني أن المجتمع قد حق نوعاً من العمران، أي تعمير الأرض وبناء نموذج إنساني عليها، لكن لا يعني الحضارة، إذ إن مجرد قيام العمران فقط في المجتمع، لا يعني أكثر من الوجود مثل أنموذج الصين والمايا والأنكا والزولو.. الخ. ذلك أن الحضور يسلتزم فوق العمران تقديم نموذج للإنسانية للاقتداء به، أي نمط من العلاقات مع بني البشر الآخرين، ومع الكون أو

(1) حول مفهوم الحضور والوجود راجع: ابن نبي، مالك. **مشكلة الثقافة**، مرجع سابق، ص21.

مسخرات الله في الكون، أي طرح نموذج إنساني للاقتداء به أو للتبشير به، بغض النظر عن مضمون هذا النموذج.

وبعيداً عن إضفاء أي قيمة حسنة على مفهوم الحضارة، فقد تكون الحضارة بهذا المعنى سيئة أو مدمرة، أو غير مناسبة للحياة البشرية، وإنما هذا لا يمنع من إطلاق لفظ الحضارة عليها طالما تحققت الأبعاد التالية:

1- وجود نسق عقيدي يحدد طبيعة العلاقة مع عالم الغيب ومفهوم الإله سلباً أو إيجاباً.

2- وجود بناء فكري سلوكي في المجتمع يشكل نمط القيم السائدة والأخلاقيات العامة والأعراف.

3- وجود نمط مادي يشمل المبتكرات والآلات والمؤسسات والنظم والعمارة والفنون وجميع الأبعاد المادية في الحياة.

4- تحديد نمط العلاقة مع الكون ومسخراته وعالم أشيائه وقواعد التعامل مع هذه المسخرات وقيمها.

5- تحديد نمط العلاقة مع الآخر، أي المجتمعات الإنسانية الأخرى، وأسس التعامل معها وقواعده، وأسلوب إقناعها بهذا النموذج، والهدف من ذلك الإقناع.

ومن ثم يمكننا تعريف التجارب البشرية وتقويمها، طالما حققت مفهوم الحضور وتعدت مفهوم الوجود إلى الحضور. فالحضارة الأوروبية المعاصرة مثلاً، لها موقف محدد من هذه الأبعاد، فلها موقف من عالم الغيب والإله، ولها بناء فكري وقيم وسلوكات معينة، وكذلك لديها بناء مادي له خصائص معينة، لها نمط في التعامل مع مسخرات الله أي مع البيئة والمخلوقات الأخرى، ولها نمط معين وأهداف معينة من التعامل مع المجتمعات البشرية الأخرى (غير الأوروبيين). فإذا ما أردنا وصف الحضارة الغربية أو معرفة كنهها لا بد من دراسة موقفها من هذه الأبعاد، ومن ثم معرفة نموذجها الإنساني الذي تقدمه للبشر، هل يصلح الاقتداء به أم لا؟ ويمكن تطبيق الأمر نفسه مع أي تجربة بشرية أخرى.

من هنا يتضح لنا أنه لا يمكن منطقياً أن تكون هناك حضارة واحدة، تتعدد روافدها إلا إذا كانت هذه الحضارة هي أفضل نموذج بشري، مما يجعل جميع الشعوب تتخلى عن موروثها ونماذجها وتتبناه كلية. كذلك فإن تنافس أو صراع الحضارات أمر منطقي تفرضه طبيعة الوجود البشري ومعطياته، لأن الاختلاف سنة من سنن الله في الكون: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ [الروم: 22]، كذلك لا يمكن اعتبار كل حضارة أنها تحمل نموذجاً راقياً للإنسان. فلفظ الحضارة لا يعني قيمة حسنة في ذاته، أو صفة جيدة توصف بها الأشياء والأفكار، وإنما هو لفظ محايد يختلف باختلاف نموذج الحضور ومكوناته.

ومن هذا المنطلق يجب النظر إلى جميع معارف الإنسان وعلومه ومناهجه ومفاهيمه وقيمه. فلا يستقيم منطق القول بأن وحدة الأصل الإنساني تستلزم وحدة معارفه وعلومه ومناهجه وقيمه، لأن ذلك يجعل من علوم الحضارة الغالبة علوماً عالمية، وكذلك مفاهيمها ومناهجها، إذ إن وحدة الأصل الإنساني لا ترتب وحدة علومه ومعارفه، لأنه لم يولد بهذه العلوم والمعارف، ولكنه يكتسبها من الوحي ومن تفاعله مع البيئة والمجتمع والزمان والمكان، ومن تراكم الخبرات وتوارثها: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: 78]، إذ السمع والبصر والفؤاد هي مداخل معرفة الإنسان، وبهذه المداخل يجب أن نعيد النظر فيما نتداوله من مفاهيم ومناهج ونعيد تقويمها، طبقاً للنموذج الذي يُبتغى الحضور من خلاله، ويُطرح للبشرية لتقتدي به أو تسير عليه.

ومن ثم فإن هذا المعنى لمفهوم الحضارة يعطي كل تجربة خصوصيتها وتميزها ومذاقها الخاص، ولا يعلي إحداها على الأخرى إلا طبقاً لما تقدمه من نموذج، يتسق مع مفهوم الفطرة البشرية ومدى تقبلها له. ومن ثم فإن هيمنة نموذج، بشري معين على باقي النماذج، لن يكون له وجود طالما ساد الاقتناع بهذا المفهوم للحضارة. كذلك فإن إعادة النظر في صلاحية العلوم والمناهج والمفاهيم السائدة في عالمنا المعاصر، أمر على درجة عالية من الأهمية، لفصل الأوراق وتمييزها تمهيداً لتقويم الحضارات المعاصرة ومعرفتها، ومن ثم معرفة موقع حضارة الإسلام منها.

**المحور الخامس: التراث الإسلامي والإنساني**

بنى المسلمون حول نصوص كتاب الله وسنة رسوله، علوماً تتعلق بفهمهم لهذه النصوص، وما استنبطوه منها؛ فكان التراث الأصولي والكلامي والفقهي والحضاري كله، يمثل فهمهم للنصوص، وتفسيرهم لها ودراساتهم عنها. وهذا الفهم والتفسير يجب أن يكون عامل رفع وبناء في عملية التواصل المعرفي؛ لكن البعض جعلوه يتحول في بعض الأحيان إلى عامل إعاقة وعرقلة لأنهم أضفوا عليه صفات مقاربة لصفات القرآن المجيد والسنة المطهرة، وظن كثير من المتعاملين مع هذا التراث من طلبة وأساتذة أنه يكفي إعادة إنتاج ما يحتاجونه منه بألفاظ معاصرة، يسهل على الطلبة فهمها؛ ومنذ عصر التدوين -تقريباً- وجل هذا التراث يعاد إنتاجه كشروح وتقارير وحواشي، إلى أن جاء عهد مذكرات وملخصات الأساتذة -في عصرنا هذا- وهذه ظاهرة خطيرة كرست عقلية التقليد في الماضي وما تزال تكرسها في الحاضر.

لذلك كان لا بد من إعادة دراسة وفهم تراثنا الإسلامي وقراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية، تخرجنا من الدوائر الثلاث، التي غالباً ما تحكم أساليب تعاملنا مع تراثنا في الوقت الحاضر: دائرة الرفض المطلق، ودائرة القبول المطلق، ودائرة التلفيق والانتقاء العشوائي. فهذه الدوائر الثلاث لا يمكن أن تحقق التواصل المعرفي المطلوب. وكل هذه الأساليب التي استعملت قديماً وما تزال تستعمل حديثاً تجعل من التراث معوقاً ومعرقلاً في الحاضر ومصادراً للمستقبل. لكن إعادة القراءة، وفق منهجية معرفية سليمة، كفيل بمساعدتنا على الخروج من إطار الدوائر الثلاث، وتحكيم النظام المعرفي الإسلامي والمنهجية المعرفية الإسلامية، مع الاحتكام إلى مصدري الهدى والنور، الوحي الإلهي والكون وسننه، في الحكم على قضايا التراث التي قد لا تكون مقصودة لذاتها، ولكنها ملاحظة في بيان منهجية تعامل العقل المسلم مع ظواهر الإنسان والكون في مختلف العصور، وما يمكن الاستفادة به من هذه المنهجية في فهم ظواهرنا المعاصرة. ذلك لأن التراث ليس فكراً متجاوزاً للزمان والمكان، وإنما هو فكر نسبي مقيد محدد بحدود الزمان والمكان الذي وجد فيه، ولكنه كأي فكر إنساني، نسبي في الزمان والمكان والإنسان. وكون

التراث الإسلامي منطلقاً من نص موحى مطلق متجاوز لحدود الزمان والمكان، يجعل نسبة الحقيقة فيه أكثر من ذلك الفكر المنفصل والمنبت عن الوحي، لكنه لا يضفي عليه العصمة التي خص الله تعالى كتابه بها، وعلى ذلك فيجب وضع التراث في موضعه النسبين إذ إنه لا يعدو أن يكون أفكاراً ومعالجات وتفسيرات لواقع متغير، يجب أن نبحث عن تحقيق أهداف محددة من وراء فهمه، وإعادة اكتشافه، تتمثل في تحقيق التواصل والتراكم ومعرفة المنهاج والنماذج المعرفية التي سادته والاستفادة من الأفكار والأفهام الصالحة فيه لزماننا ومكاننا.

وينطبق الكلام على التراث الإنساني المعاصر، بخاصة الغربي منه، إذ لا بد من منهج للتعامل مع هذا التراث، لكي يخرج العقل المسلم به من أساليب التعامل الحالية، التي تخلفت عن أطر ومحاولات المقاربات ثم المقارنات والمقابلات، لتنتهي بالرفض المطلق، أو القبول المطلق بروح مستلبة تماماً، أو بروح الانتقاء العشوائي الذي لا تقوده منهجية منضبطة، ولا قراءة معرفية تبحث عن الحكمة ولا تقع في إطار التقليد والنقل، وتدرك أثر الفوارق الحضارية والثقافية في المعرفة الإنسانية.

وفي كل واحدة من هذه المحاور نحتاج إلى إعداد دراسة أو مجموعة دراسات تشكل خطاباً يصل إلى أفراد الأمة كافة، يمكننا من تحقيق إنجاز يسهل قياسه من خلال ثلاثة أمور:

- **الأول**: إثارة اهتمام مثقفي الأمة به.
- **الثاني**: تربية وإعداد كوادر كفؤة قادرة على الإنجاز فيه.
- **الثالث**: تقديم مادة معرفية ثقافية تستطيع الأمة أن تتناولها من خلال الوسائل التعليمية والإعلامية المقروءة والسمعية والبصرية كافة.

ولعل أهم الوسائل المساعدة على تحقيق ما تقدم:

1- مسح الدراسات والبحوث والكتب المقررة والموجودة في هذه المحاور.

2- تصنيفها.

3- تقويمها ونقدها

4- انتقاء أجودها وأفيدها واختياره.

5- تقديم ملخصات مقروءة لهذه المختارات.

6- نشر الدراسات المتميزة فيها.

7- عقد ندوات وفرق نقاش.

8- عقد ندوات دولية ونشر نتائج البحوث.

9- إلقاء محاضرات عن هذه الدراسات والتعريف بها.

10- استدعاء النقاش فيها بكل الوسائل.

11- تتبع حركة تفاعل الأمة معها وإجراء المراجعات والتقويم المستمر.

12- رصد ردود الفعل والتخطيط لكل حالة بما يناسبها.

13- العمل على إدخالها إلى المناهج الدراسية والمقررات.

14- مواصلة النقد والنقاش للمواد المقدمة فيها من المنظور الإسلامي، لبناء الحاسة النقدية لدى المسلم، وفرز المواد السطحية ولو وصفت بالإسلامية.

والذي علينا أن ندركه أن مهمتنا ليست أن نفعل كل هذا، فذلك فوق طاقتنا بشكل أكيد، ولكن علينا أن نجعل منه قضية الأمة ومثقفيها، فدورنا يمكن تلخيصه بأنه:

1- بلورة القضية وتوضيحها وتفصيل جوانبها المختلفة.

2- تقديم نماذج مفصلة تحمي القضية من آفات الرفض والتجاهل، بسبب الغموض، أو الإحباط بسبب التسطيح، أو العجز بسبب الميوعة في التقديم والتعميم.

3- الرصد والتتبع والتحليل والتفسير والتوجيه والنقد والتقويم والتسديد.

4- بناء بعض الكوادر والقواعد في الجامعات والمؤسسات الثقافية بتكثيف العمل والاتصالات.

5- التوعية بالخطة وجوانبها ووسائلها، وتقديم ذلك كله إلى القادرين، ومساعدتهم وملاحظة أعمالهم وتسديدها حتى تفي بأغراض خطتنا.

وبذلك نأخذ دور العقل المفكر المخطط في هذه القضية، فنعين بدلاً من أن نحمل، ونساعد بدلاً من أن نموّل، ونوجه بدلاً من أن نبذل جهودنا في التفاصيل فنهلك طاقتنا. وننقد ونقوّم، ونسدد ونقارب، وننتج أموراً أساسية في هذه المحاور التي لا يستطيع الأفراد العاديون إنتاجها. وقد يكون من المفيد عمل يلي:

1- إعداد أوراق عمل مدروسة مفصلة في كل من هذه المحاور لعقد سلسلة من الندوات والدورات الدراسية فيها في كل بلد إسلامي لنا مكتب أو ممثل أو جهة متعاونة فيه، يليها عقد ندوات دولية رغبة في الحصول على شيء من الإنتاج المثير لوعي الأمة بأزمتها.

2- الإسراع في نشر الإنتاج الصالح لإيجاد التراكمات اللازمة في سائر القنوات الممكنة.

3- تكثيف الاتصالات بالشخصيات العلمية والفكرية والثقافية والمسؤولين في التعليم العالي والجامعات ودور العلم، وتوجيه اهتمامهم إلى هذه المحاور.

4- الاهتمام بإقامة صلات وثيقة مع رؤساء الأقسام في الجامعات وأساتذة الدراسات العليا، ومواصلة تقديم الأفكار والمبادرات العلمية والخطط والمشروعات ودعوتهم إلى تبنيها.

5- الاتصال بطلبة الدراسات العليا وتقديم اقتراحات ومشروعات علمية، ذات صلة بهذه المحاور أو أهمية خاصة فيها.

6- العناية بإيجاد مكتبات علوم اجتماعية متميزة تستقطب الطاقات العلمية في كل بلد.

7- العمل على وضع مجموعة كبيرة من خطط الدراسات العليا (الدكتوراه والماجستير)، وترويجها في أقسام الدراسات العليا ضمن هذه المحاور.

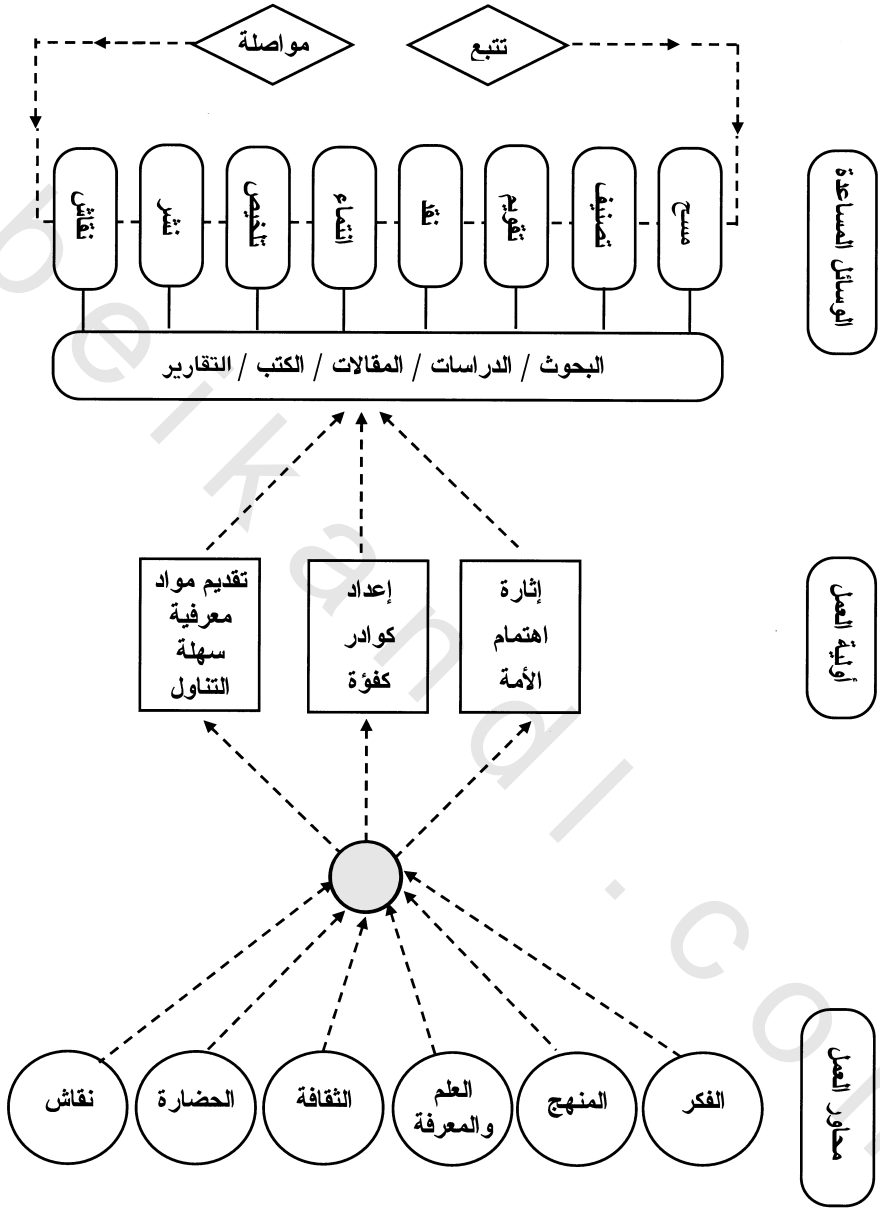
8- اختيار مجموعة البحوث الضرورية لبلورة هذه المحاور، ووضع خطط وأوراق عمل علمية لها، ورصد جوائز مناسبة لمن يختار الكتابة فيها.

تلك المحاور والوسائل التي نرى العمل من خلالها ضرورياً لتجديد الخطاب الإسلامي المعاصر، بشكل يسمح له ببلوغ المقاصد والغايات المتوخاة منه في إصلاح مناهج الفكر وإسلامية المعرفة.

obeikandl.com

الهدف
إيجاد العقل المستنير
والوصول بالأمة إلى حالة الوعي
لماذا ؟
- لتأهيل المسلم لدور الاستخلاف.
- للقيام بحق التسخير.
- للوصول إلى هدف التمكن.
- للقيام بحق الأمانة.
كيف ؟
- بإعادة منظومة الفكر.
- ببناء النسق المعرفي والثقافي.
بـمَ ؟
- بإصلاح الفكر.
- بتوضيح المنهج.
- بإثراء العلم.
- بأسلمة المعرفة.
- بإخصاب الثقافة.
- ببناء الحضارة.
- بالعناية بالتراث.
في كل محور
إثارة
اهتمام الأمة
بـه
إعـداد
كوادر كَفؤة
للإنجاز فيه
تقديم مادة
معرفية سهلة
التناول تتعلق
به

شكل (4-3)


مواصلة
تتبع
مسح
تصنيف
تقويم
نقد
إنتماء
تلخيص
نشر
نقاش
الوسائل المساعدة
البحوث / الدراسات / المقالات / الكتب / التقارير
تقديم مواد معرفية سهلة التناول
إعداد كوادر كفؤة
إثارة اهتمام الأمة
أولية العمل
الفكر
المنهج
العلم والمعرفة
الثقافة
الحضارة
نقاش
محاور العمل

الشكل (4-4)

البرنامج الأساسي
1
إعداد أوراق مدروسة ومفصلة
في كل محاور العمل
2
الإسراع في نشر الإنتاج الصالح
لإيجاد التراكمات اللازمة.
3
تكثيف الاتصالات بالشخصيات الفكريـــة والثقافيـــة
ومسؤولي الجامعات ودور العلم، وتوجيه اهتماماهم
إلى محاور العمل.
4
الاهتمام بإيجاد صلات وثيقة مع رؤساء الأقسام والأساتذة
في الجامعة، ودعوتهم لتبنّي أفكار محاور العمل.
5
الاتصال بطلبة الدراسات العليا وتقديم اقتراحات
ومشروعات علمية ذات صلة بمحاور العمل.
6
العناية بإيجاد مكتبات علوم اجتماع متميزة.
7
وضع مجموعة كبيرة من خطط الدراسات العليا
وترويجها بالجامعة ضمن محاور العمل.
8
اختيار مجموعة البحوث الضرورية لبلورة محاور العمل
ورصد جوائز لمن يختار الكتابة فيها.

الشكل رقم (4-5)