الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

كلية الأدب العربي و الفنون

قسم الأدب العربي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه

تخصص : أدب وحضارة عربية إسلامية

الموسومة بـ :

التراث العربي الإسلامي هوية حضارية وواقع حداثي

طه عبد الرحمن نموذجا

إعداد الطالب :

الشارف جغدم

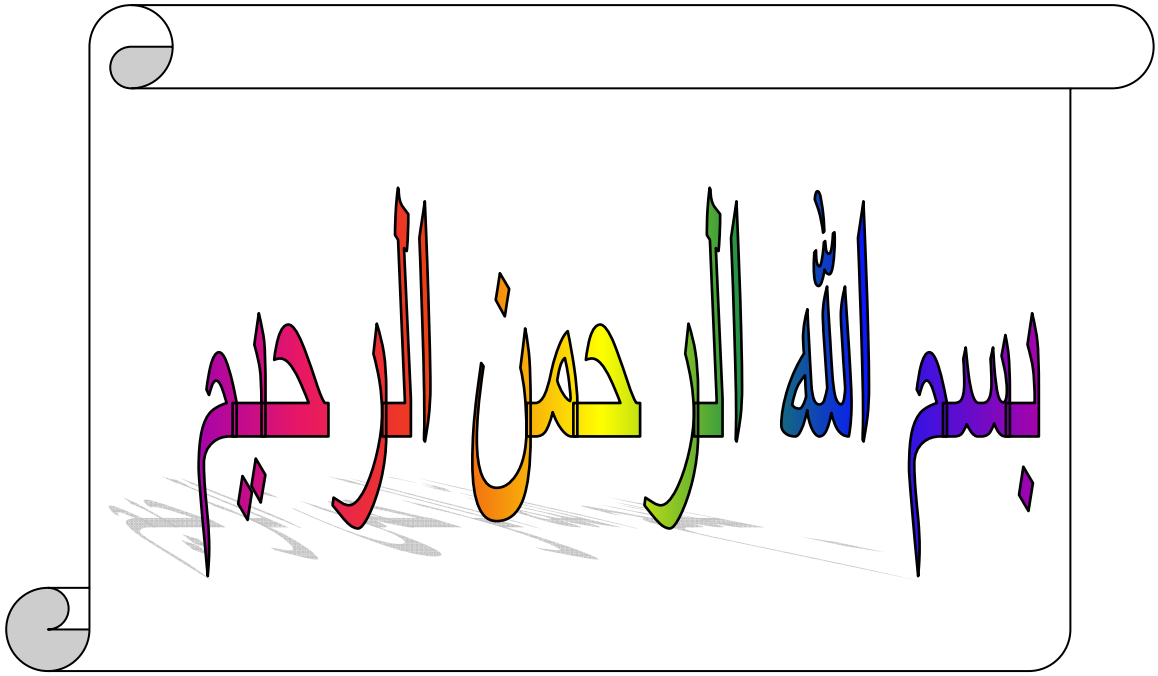
إشراف

أ، د : عز الدين حفار

أعضاء لجنة المناقشة

- أ، د : لطروش الشارف	رئيسا	جامعة مستغانم
- أ،د : عزالدين حفار	مشرفا ومقررا	جامعة مستغانم
- د : زرارقة الوكال	عضوا مناقشا	المركز الجامعي بآفلو
- د : درقاوي مختار	عضوا مناقشا	جامعة الشلف
- د : قوفي أحمد	عضوا مناقشا	جامعة مستغانم

العام الجامعي : 2017 / 2018



الإهداء

الإهداء

إلى التي علمتني أن الصبر سبب النجاح .. و **التي أنجبت،وربّت، ورحلت:**

روح أمّي الطاهرة رحمها الله وأسكنها فسيح جنته .

إلى الذي علمني أن الاعتماد على النفس سبب الفلاح .. و **الذي اعتنى ، وأوصى ، وفنى روح أبي العزيز** رحمه الله وأسكنه فسيح جنته .

إلى التي حملت معي راية النصر و الكفاح .. و **التي أحبت، وأسكنت، فحضيت: زوجتي الغالية .**

إلى الذين أكدّ من أجل أن يكونوا من أهل الصّلاح ...

أبنائي الأعـزاء :

محمد الصديق،مريم البتول،عمر الفاروق،خديجة أم المؤمنين،وطه عبد الرحمن

إلى كل إخـوتي وزوجاتهم وأبنائهم

إلى كل أخواتي وأزواجهم و أبنائهم

أهدي ثمرة هذا الجهد

كلمة شكر

أشكر **الله العلي العظيم** الذي بنعمته تتم الصالحات ، و الذي بفضله تم انجاز هذا العمل المتواضع ، **فله الحمد و المنة** .

الشكر الجزيل للأساتذة:

الذي بشر بالنجاح : أ ، **د « مختار لزعر »**

منسق المشروع : **أ ، د « الشارف لطروش »**

المشرف : **أ ، د ، « عز الدين حفار »**

المحاضران خلال السنة الأولى دكتوراه : **أ ، د « السعيد بوطاجين »**

وزوجه : **أ ، دة « نادية بوشفرة »**

جزاهم الله خيرا، و الذين لم يبخلوا علي بالنصح و التقويم، والكرم .

الشكر موصول لمن شد أزري ودفع بي إلى ولوج عالم القراءة و البحث ،

أ، **د « الحاج جغدم »** ، وصديقه **أ ، د « محمد حمودي ».**

الشكر **لأساتذتنا الكرام**، الذين لم يبخلوا علينا ، بالمادة و الكلمة .

الشكر **لأصدقاء الدفعة** : للعام 2014

الشكر لكل من ساهم من قريب أو بعيد ، بالكثير أو القليل في انجاز هذا العمل .

الطالبة : الشارف جغدم

مقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان وعلمه البيان، واصطفاه على غيره من الكائنات والحيوان، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي خصّ بمعجزة القرآن من جنس البيان؛ لتكون معجزة قائمة على مر الزمان، وحجة ظاهرة ما بقي على الأرض إنسان، أما بعد :

ففي عصر رجحت فيه كفة " الآخر " الذي بلغ قمة التقدم و الحضارة بعدما تخطى قرونا سادت فيها الأساطير، و مجّدت فيها المعجزة، و غاب فيها العقل ، حتى وصل إلى عهد أرسى فيه كل قواعد النهضة، وثبّت فيه لبنة الفكر، و أسس عالما جديدا عماده العلم و قوامه العقل، وانطلق خافقا بهما ليسود هذا العالم، ويرسم حدوده ، ويباغت فيه النائمين في عقر ديارهم بشتى الوسائل المبتكرة، حتى أغرقهم في طوفان حضارته ... و القادم أعظم .

أما كفة " الأنا " فتكاد ترمينا من ميزان المعادلة بفعل قوة التأرجح، فلم نبال، ولم نستيقظ من السبات إلى أن يشاء الله . سبات خرجنا بعده، فوجدنا أنفسنا في كهف خارج الحضارة، أرسلنا بعض مفكرينا إلى أهلها وليتلطفوا، ولم يتلطفوا، فعادوا شيعا و فرقا، فريق يدعونا إلى مواكبة ومسايرة هذا الركب بما يقتضيه الواقع، و فريق يدعو إلى الاعتكاف في الكهف، واجترار التراث كرات و مرات ..وإلى متى؟

سؤال يفرضه الواقع المعيش، و حال الأمة، لأن البون شاسع ويزداد اتساعا بمرور الزمن، وحتى التفكير في ردم هذا البون أو تجسيره صار صعب المنال .

أننتظر حتى تكتمل الدورة عند الآخر؛ فنجد أنفسنا في المقدمة المزعومة كما هو الحال دون عناء ؟ (لأن طبيعة الحركة في الكون حلقية و ليست مستقيمة)، وحينها لا يمكننا الاختيار بين أمرين أحلاهما مر، إما أن نساير ونتماهى ونتميّع في الآخر، أو أن نقف فتدوسنا أقدامه ونتلاشى كالهنود الحمر .. أم أننا للحل الرباني منتظرون؟

ومن المعلوم أن السنن الإلهية في الكون دقيقة، صارمة ومنتظمة ، لا تحيد ولا تميل، لا تحابي ولا تجامل، لا تتأثر بالأماني وإنما بالأعمال، فما أصاب الأمة العربية الإسلامية وحضارتها اليوم من تخلف؛ إلا بسبب جهل أبنائها لهذه السنن التي تحكم حياة الأفراد والمجتمعات والأمم، ووفق المنهج الذي قرره العليم الخبير، فالذي يطلب الأسباب ليخرج من ظلمات هذا البون والتخلف والتيه على غير بصيرة وإدراك للنواميس؛ لا يزيد إلا بعدا، ولن يفهم ولن يعي التاريخ أبدا .

فالسنن والنواميس تعمل مجتمعه وفق الثنائيات، النصر أو الهزيمة، السعادة أو الشقاوة، العزة أو المذلة، الرقي أو التخلف، القوة أو الضعف، ولا تتخلف أو تتبدل **(فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا)** فاطر الآية 43

وتتبع هذه النواميس، يكشف الحكمة من وراء الأحداث، ويبين الأهداف من وراء الوقائع، ويطمئن إلى ثبات النظام الذي تتبعه هذه الأحداث، وإلى وجود الحكمة الكامنة وراءه، فيدفع إلى استشراف خط السير نحو المستقبل على ضوء ما كان في الماضي، ولن يتأتى النصر والتمكين بمجرد كوننا مسلمين، بل يجب الأخذ بالأسباب كما أخذ بها السلف .

واليوم لا ينكر أحد أننا ننشأ منذ نعومة أظفارنا على تمجيد وتعظيم الماضي والسلف، في أُسرنا، وفي مدارسنا، ومن خلال كتاباتنا، وفي إعلامنا، وحتى تاريخنا المكتوب (وبأي طريقة)... فننشأ مُشبَعين بفخر الأجداد وتعظيم السَّلَف وتمجيد الماضي؛ بل حتّى وضعه في منزلة تفضل منزلة الحاضر، ولا ريب إن كان المقصود تحقيقُ أهدافٍ نبيلة؛ كشحذ الهِمَم وإيقاظ العقول، وتحقيق التقدُم. بَيْدَ أن هذا كله أدَّى إلى عكس المطلوب، فقد أوغلنا في التلذُّذ بأحلام الماضي وأمجاده، وأغفلنا عن واقعنا الذي يزداد تخلفا، ويدفع باتساع البون وتعميق الهوة .

ما لم نأخذ بالعلم و أسبابه؛ ونحرر العقل من عداءاته و نزعاته و أحكامه المزيفة اتجاه الآخر، و نوظفه في إطاره الإنساني تكريما للإنسان باعتباره صنع الله تعالى، ونفك الأغلال التي أحاطت به بحكم الخشية من البدعة الضالة، أو بفعل الإستدمار، ليصبح نشيطا و بنّاء؛ فاعلا و محركا، مبدعا و مجددا، متوكّلا لا متواكلا. قال تعالى :« **وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ** » الأعراف، الآية157.

ما لم نكد و نجتهد، ونبذل قصار الجهد، لا يمكن أبدا أن نحلم بارتقاء حضاري قال تعالى : « **إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ** » الرعد، الآية 11،

ولا يمكن أبدا أن نتصف بصفة الخيرية، قال تعالى:« **كُنْتُم خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تأمُرُونَ بالمَعْرُوفِ و تنهون عَنِ المُنْكَرِ و تؤمنون بالله** » آل عمران،الآية 110 .

لذا أثارت لدينا بعض المسائل الخلافية بين أبناء القرية تصورا مبدئيا في صياغة موضوع البحث، خاصة تلك التي كانت تشتد مناقشتها حدّة في كل تجمع شعبي، كالمسائل الدينية التي ورثها الخَلَف عن السلف؛ بحكم التقليد وأحيانا بحكم الإيديولوجيا الجبرية *؛ والتي كانت تلقى نقدا لاذعا ورفضا مطلقا ممن اكتسبوا بعض المبادئ والمعارف العلمية عبر سنوات التدرج في جامعاتنا الوطنية، وفي مختلف التخصصات كعلوم الشريعة؛ والأدب؛ و حتى علوم الزراعة ...

---

* الإيديولوجيا الجبرية : سمة من سمات السلطة الدينية المتمثلة في الطاعة و الولاء التام لشيخ الزاوية السنوسية بالمنطقة في كل الأمور الدينية، كالإفتاء وتحديد بداية و نهاية شهر رمضان وإصلاح ذات البين ... لكن لا ينكر التاريخ الصفحات المشرقة لهذه الإيديولوجيا في الحفاظ على تماسك المجتمع وصون هويّاته الثقافية و الدينية والإجتماعية ... أمام سياسات المستدمر الفرنسي المتمثلة في البطش والإغراء و(فرق تسد)، إذ حاول بفعلته الدنيئة (اغتيال شيخ الزاوية " الشيخ سيدي عبد القادر بتكوك " رحمه الله) القضاء على الثورة التحريرية، والمرجعية الفكرية لأهل المنطقة .

هذا الخلاف دفعنا وبكل حماسة إلى محاولة احتوائه، وإيجاد بديل توافقي بين الجيلين بحكم السن الذي يجمع بينهما، وكذا اطلاعنا المتواضع على بعض تلك المبادئ ،فكانت إشكاليته - هذا الخلاف - تحيلنا إلى عديد الأسئلة: ما دوافع هذا الخلاف ؟ لماذا يتمرد (**النخبة**) على كل ما هو مرتبط بالموروث الديني؟ وهل في هذا الموروث ثمة ما يدعو للائتلاف لا للاختلاف ؟ وإن كان؛ فكيف السبيل إليه ؟ هذه الأسئلة وأخرى سنحاول الإجابة عنها في هذا البحث .

وما إن بدأنا بجمع المادة واستشارة بعض الأساتذة الذين أشاروا علينا أن نتناوله من منظور حداثي يحقق قدرا من التوافق بين الجيلين، حتى أحسسنا بنبل الفكرة، وعزمنا على الجمع بين التراث والحداثة، وعادت بنا الذاكرة إلى كتاب قرأناه أواخر القرن الماضي تحت عنوان (**كي لا نمضي بعيدا عن احتياجات العصر**) للدكتور (**سعيد حوى**) فكان بذلك أول مصدر وضعنا به أول لبنة في هذا البحث الذي ولد باسم (**التراث العربي الإسلامي هوية حضارية وواقع حداثي**) .

كما يعود اختيارنا لهذا الموضوع ميلنا الدائم إلى البحوث المرتبطة بالحضارة، والتي اعتدنا عليها في سنوات التدرج بحكم التخصص أدب وحضارة، ولأن الحضارة فسيفساء العصور بعطائها المادي والفكري، ومونواليزا الباحثين تمنحهم المتعة الثقافية، ويجددون بالنظر إليها الأفكار و المعلومات، كما أن البحث الحضاري محاولة جادة لإعادة الحلقات المفقودة في الدراسات الحضارية ، ورصد دقيق لقنوات التأثير والتأثر بين الحضارات، فالتواصل مستمر أبدي .

ولأن شيطان البحث يحضر دوما في مخاض الذاكرة؛ فتولد الأفكار مشتتة ومبعثرة، لا يجمعها و يعيد ترتيبها إلا توفيق الله وحده، والاستعاذة به من الشيطان الرجيم؛ فكان مَنّه علينا أن استوفى البحث أركانه في مدخل خصصناه لبعض المفاهيم العامة عرّفنا فيه التراث، والحضارة، والهوية، والحداثة ، ثم فصل أول خصصناه للحضارة العربية الإسلامية وتطرقنا فيه لنشأتها وعوامل تطورها

وأسباب تراجعها، وذكرنا بعض خصائصها التي ادعت بعض الحضارات الحديثة التميز والإنفراد بها، وأبرزنا أثرها في الحضارة الغربية ، ثم فصل ثاني خصصناه للبعد التاريخي للتراث الحضاري ، فتطرقنا فيه لبعض المفاهيم كالنص و الزمن الحداثي ، وإشكالية المنهج ، ٍ وذكرنا بعض الفرق الإسلامية، وكيف نشأ علم الكلام والمذاهب الفقهية ، ثم فصل ثالث تعرضنا فيه للعلاقة بين الاستشراق والتراث، ثم بيّنّا نشأة الصراع والاختلاف الذي حدث بين المسلمين ، والذين لم يستطيعوا تجاوزه إلى اليوم، و تطرقنا للشخصية النموذج وتعاملها مع التراث، ورؤيتها للعقل ومراتبه، ومعالجتها للحقيقتين الكلاميتين؛ الحوار والاختلاف، ثم ختمنا هذا العمل بخاتمة جمعنا فيها عصارة البحث لنقدمها للقارئ الكريم مفعمة بعطر التجديد والإبداع الذي نهجه السلف وأضاعه الخلف، ومزجناها بالإخلاص لله ولرسوله وللوطن، ولكل من تلفظت شفتاه بلا إله إلا الله محمد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - متوخين ومستعينين بالمنهج التاريخي في كشف مسيرة الحضارة العربية الإسلامية منذ نشأتها إلى انحطاطها وأفول نجمها، كما استعنا بالمنهج الوصفي في سرد بعض الخلافات التي شهدتها الحضارة العربية الإسلامية حينا من الدهر .

ولا يسعنا في ختام هذه المقدمة أن نشير إلى الصعوبات التي صادفتنا في إعداد هذا العمل المتواضع ، وهي صعوبة اصطلاحية، تعود لاستعمال المفاهيم المتعددة للحضارة والحداثة والتراث والتمدن ...إلخ، وهذا ما دفعنا للاجتهاد في توظيف ما رأيناه مناسبا - في نظرنا – وتكييفه مع عناصر الفصول الثلاثة .

وأخيرا فإننا نجزم أن لكل عمل هنات ونقائص، ولا يمكنهما إلا أن يطالا عملنا هذا، وأنه لا يدفعهما إلا التدارك و التقويم، بعد الإرشاد و التقييم ، ممن تكرم علينا بالنقد والنصح والتعليم .

الطالب : جغدم الشارف

الطواهرية يوم : 01 رمضان 1439 هـ

الموافق ل 17 ماي 2018

المدخل

مفاهيم عامة

- التراث
- الحضارة
- الهوية
- الحداثة

تعريف التراث

تمهيد :

تمتلك الأمة العربية الإسلامية ثروة توارثها الخلف عن السلف بحكم التاريخ، لكن غياب أطر الاستيعاب و الفهم و التحليل، جعل هذه الثروة عبءأ يفرض مسؤوليته على النخبة من أبناء الأمة، فالأمم ذات العمق التاريخي المتواصل، بحاجة دائمة إلى منهجية متكاملة وأطر معرفية مستدامة، تصوغ خيارات الأمة في طريقة التعامل مع تراثها دون الاكتفاء به، وإنما لكي تضيف إليه، وتواصل إبداع السلف و انجازهم التاريخي.

ولا أريد هنا أن أتناول قضية التراث من حيث أنه ركام من المعرفة التاريخية ، حتى لا يتوهّم القارئ أني أريد البحث عما في التراث ، أو كيف نتعامل مع التراث؟ - رغم أني لا أنكر استفادتي الكبيرة من قضاياه – بل أريد أن أتخذ من العوامل المنتجة لهذا التراث نموذجا يقتدى به في بعث النهضة المنشودة ، لأنه – في نظري – قد توفرت الكثير من العوامل المشابهة أو القابلة للمشابهة لفترة النهضة الحضارية .

التراث لغة :

ورث: الوارث: صفة من صفات الله عز وجل، وهو الباقي الدائم الذي يَرِثُ الخلائقَ، ويبقى بعد فنائهم. وقوله تعالى:« **أُولئك هم الوارثون، الذين يرثون الفردوس»**[1]. ويقال: وَرِثْتُ فلاناً مالاً أَرِثُه وِرْثاً وَوَرْثاً إِذا ماتَ مُوَرِّثُكَ، فصار ميراثه لك.

1- سورة المؤمنون ، الآيتان 10و 11

وقال الله تعالى إِخباراً عن زكريا ودعائه إِيّاه: « **هب لي من لدنك وَلِيًّا يَرِثُني ويَرِثُ من آل يعقوب**»[1] أَي يبقى بعدي فيصير له ميراثي؛ قال ابن سيده * (ت458): إِنما أَراد يرثني ويرث من آل يعقوب، النبوة، ولا يجوز أَن يكون خاف أَن يَرِثَهُ أَقرِباؤُه المال، لقول النبي- صلى الله عليه وسلم- إِنَّا معاشرَ الأَنبياء لا نُورث ما تركنا؛ فهو صدقة، وقوله عز جل: «**وَوَرِثَ سُلَيمَانُ دَاودَ**»[2] قال الزجاج: جاء في التفسير أَنه ورَّثهُ نُبوَّتَه ومُلْكَه.

وروي أَنه كان لداود- عليه السلام- تسعة عشر ولدا، فَوَرِثَه سليمان- عليه السلام- من بينهم، النبوة والمُلكَ.

ابن الأَعرابي[3](ت 231): الوِرْثُ والوَرْثُ والإِرْثُ والوِرَاثُ والإِرَاثُ والتُّراثُ واحد[4].

ابن سيده: والوِرْثُ والإِرْثُ والتُّرَاثُ والمِيراثُ: ما وُرِثَ؛ وقيل: الوِرْث والميراثُ في المال، والإِرْثُ في الحسَب[5]. والوَرْثُ: لطري من الأشياء[6].

1- سورة مريم ، الآيتان 5 و 6

* ـ أبو الحسن علي بن إسماعيل وقيل علي بن أحمد المعروف بابن سيده، كان ضريرا كأبيه. تعلم علوم اللغة على يد أبيه، ثم على يد أبي العلاء صاعد البغدادي و أبي عمر الطلمنكي وغيرهم.، برع في علوم اللغة العربية، ألّف الكثير من التصانيف والكتب في علوم اللغة، واشتغل بنظم الشعر مدة. توفي 458 هـ، وعمره نحو الستين.ينظر:ابن سيدة على الموقع https://ar.wikipedia.org/wiki/ .

2 - سورة النمل ، من الآية 16

3 ـ ابن الأَعرابي هو أبو عبد الله محمد بن زياد بن الأعرابي الهاشمي،يعد من أعلام أهل الكوفة وهو إمام لغة وراوية وناسب علامة باللغة، له مصنفات أدبية كثيرة، ولد في 150هـ ومات بسامراء في 231 هـ .ينظر الموسوعة العربية

4 - ابن منظور(جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب ،دار صادر بيروت، مج6، ط1 1997، ص425، وينظر أيضا : الزبيدي : تاج العروس، ج5 ،ص 1207

5- المصدر السابق نفسه.

6 - مجد الدين الفيروز أباذي : القاموس المحيط ، مؤسسة فن الطباعة روزين شلهوب،ج1، د ت ، د ط ، ص176

وفي التنزيل العزيز:« **وأَوْرَثَنَا الأَرضَ** »[1] أَي أَوْرَثَنَا أَرضَ الجنة، نتبوّأُ منها من المنازل حيث نشاء. قال ثعلب: يقال إِنه ليس في الأَرضِ إِنسانٌ إِلاّ وله منزل في الجنة، فإِذا لم يدخله هو وَرِثَهُ غيره؛ قال: وهذا قول ضعيف.

الأَزهري* (ت370): وَرَّثَ بني فلان ما له توريثاً، وذلك إِذا أَدخل على ولده وورثته في

ماله مَن ليس منهم، فجعل له نصيباً.وأَورَثَ وَلَدَه: لم يُدْخِلْ أَحداً معه في ميراثه، هذه عن أَبي زيد.

وفي الحديث في دعاء النبي (صلى الله عليه و سلم) ، أنه قال : «**اللهم أَمْتِعْني بسمعي وبَصَري، واجعلهما الوارثَ مني**» قال ابن شميل: أَي أَبْقِهما معي صحيحين سليمين حتى أَموت؛ وقيل : أراد بقاءهما و قوتهما عند الكبر، وانحلال القوى النفساني، فيكون السمع و البصر **وارثي** سائر القوى و الباقين بعدها . و **التراث** : ما يخلفه الرجل لورثته، و التاء فيه بدل من الواو.[2]

ولعل أقدم نص عربي وردت فيه كلمة "تراث" بصورة واضحة اللفظ؛ أحادية المعنى، هو معلقة- عمرو بن كلثوم ** إذ يقول:[3]

---

1 - سورة الزمر ، من الآية 74

* ـ هو أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة الأزهري اللغوي الشافعي، الملقب بالأزهري(ت370) نسبة إلى جده الأزهر عالم من علماء اللغة العربية، عاش في العصر العباسي، ولد في هراة في خراسان، ثم انتقل إلى بغداد، عني بالفقه فاشتهر به أولا، ثم غلب عليه التبحر في العربية، فرحل في طلبها وقصد القبائل وتوسع في أخبارهم، ووقع أسيرًا في يد القرامطة، فكان مع فريق من هوازن» يتكلمون بطباعهم البدوية ولا يكاد يوجد في منطقهم لحن» كما قال في مقدمة كتابه (تهذيب اللغة).

2 - لسان العرب، المصدر السابق نفسه، ص425

** ـ هو أبو عباد عمرو بن كلثوم التغلبي، وأمه ليلى بنت المهلهل، كان أعز الناس وأكثر العرب ترفا، ساد قومه وهو ابن الخامسة عشر سنة ، وكان أبوه الملك المنذر قد أصلح بين قبيلتي بكر وتغلب بعد حرب البسوس التي دامت لأربعين عاما ينظر: أبو عبد الله الحسين بن أحمد (الزوزني) : شرح المعلقات السبع، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت 2007، طبعة جديدة، ص 99

3- م ، س ، ن ، ص 109

ورثنا مجد علقمة بن سيف أباح لنا حصون المجد دينا

ورثت مهلهلاً والخير منه زهيراً ، نعم ذخر الذاخرينا

وعتّاباً وكلثوماً جمعيـاً بهم نلنا **تراث** الأكرمـينا

من الواضح أن المفاهيم الواردة في هذه الأبيات كالمجد، و المعبر عنها بلفظ "التراث" تعبّر بوضوح عن مآثر الآباء والأجداد، كالقوة والشجاعة والبطولة، أهّلتهم لأن يصبحوا من كرام القوم، ولا تمت بأية صلة لموروث فكري، كون ذلك لم يكن مدونا أصلا .

التراث اصطلاحا :

يعرفه حسين محمد سليمان بقوله : "فإذا انتقلنا إلى التراث العربي ، فهو ما كتب باللغة العربية، وانتزع من روحها و تيارها قدرا ، وإذا كان المقصود التراث العربي قبل الإسلام يمكننا القول أنه كان هناك تراثا عربيا بلغة قريش أو غيرها قبل الإسلام، و هذا التراث الذي اشترك فيه أهل الحجاز بزعامة و لغة قريش ، فضلا عن ممالك اليمن ، وكذا ممالك الشمال في الشام و تخوم العراق و هم الغساسنة و المناذرة" [1] .

و يعرِّف الإسلامي منه فيقول : " أما عن التراث العربي الإسلامي ، فهو تراث الذي يسجل بالعربية ، و يتخذ من الإسلام منهجا ، و يبني دراساته على التعليمات الإسلامية ، و يتأمل فيما جاء في القرآن و يتبع أحاديث الرسول (صلى اله عليه و سلم) و يفكر بما فيه خير المسلمين خاصة و الإنسانية عامة ، و يسجلها في كتب هي التراث المكتوب " [2]

ومما سبق، يمكن القول أن العرب لم يعرفوا صراعا بين الحاضر و الماضي باعتباره تراثا، رغم ما اشتدّ واحتدّ عندهم من صراع بين القديم و المحدث، ذلك أن

1 - حسين محمد سليمان : التراث العربي الإسلامي دراسة تاريخية و مقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، ص17

2 - م ، س ، نفسه ، ص20

المحدث كان مقرونا بالبدعة التي نهى عنها النبي (صلى اله عليه و سلم) في حديثه: **" كُلُ مُحْدَثَة بِدْعَة و كُلُ بِدْعَة ضَلالَة"**[1] ، فهم تعاملوا مع الماضي باعتباره نموذجا و ليس إشكالية، ومن خلال ما أوردنا مما جاء في لسان العرب في مادة ورث ، لم ترد إطلاقا تعريفة للفظة "التراث"، إلا فيما يخلفه الرجل لورثته.

فعندما يتحدث الكندي * (ت 256هـ) في مقدمة رسالته المعروفة بكتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، عن فضل القدامى وواجب الشكر و الامتنان لهم، وضرورة الأخذ عنهم في مجال العلم و الفلسفة لا يستعمل لفظة " التراث " كما نحن اليوم، بل يستعمل " ما أفادونا من ثمار فكرهم "[2] ، ويمكن إيجاز الحمولة الدلالية للكلمة في نقطتين أساسيتين :

- ليس هناك خصوصية اصطلاحية لهذه الكلمة، الأمر الذي لا يسمح بالحديث عن التراث باعتباره مفهوما لدى العرب القدامى، كما أنه لا يوحي بوجود إشكالية تتضمنها هذه الكلمة، إذ تندرج لفظة " تراث" ضمن الحقل الدلالي للإرث من غير أن تنفرد بمعنى خاص ومتميز.

– إن جميع هذه الألفاظ المدرجة في سياق الإرث، لا تشير إلا إلى إرث مال أو حسب.

ومما سبق، يتبين لنا أن لفظة " تراث " تخلو من أي محتوى للسياق التاريخي و للزمن الحضاري، ومن كل ما له صلة بالمجال العلمي و المعرفي، وما يرثه الإنسان من معارف عن الذين سبقوه في الحضارة.

---

1 - حديث أخرجه البخاري (2697) و النسائي في سننه (188/3)

* - الكندي هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق بن الصّبّاح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي(ت 256ه) علاّمة عربي مسلم، برع في الفلك والفلسفة و الكيمياء و الفزياء والطب والرياضيات و الموسيقى والمنطق، ويعد الكندي أول الفلاسفة المتجولين ، كما اشتهر بجهوده في تعريف العرب والمسلمين بالفلسفة اليونانية القديمة ، عاش في البصرة في مطلع حياته ثم انتقل منها إلى بغداد حيث أكب على الفلسفة والعلوم القديمة حتى حذقها . أوكل إليه المأمون مهمة الإشراف على ترجمة الأعمال الفلسفية والعلمية اليونانية إلى العربية في بيت الحكمة.

2 - أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي: رسائل الكندي الفلسفية ،تح محمد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1978 ، ط2 ، ص 34

ومن هنا، يتجلى لنا الفارق الواضح بين شحنة الكلمة كما يتم تداولها اليوم، وبين مضمونها في الأصل. كما يتضح لنا غياب الإشكالية التي تطرح اليوم في الثقافة العربية القديمة.

فالتراث إذن ، يمثل المرحلة التي كانت فيها الثقافة العربية في حالة اشتغال وتفاعل مع السابق، تستوعبه وتطور أساليب معرفتها وآلياتها. فحين نتحدث عن التراث، فإننا نتحدث ضمنيا، عن معرفة تنتمي إلى زمن تاريخي بعيد عنا. ولا يستقيم الحديث عنه، إلا بعد أن ينقطع ذلك التسلسل. أما حين تكون المعرفة متواصلة وتنتج باستمرار وتتطور، آنذاك نكون أمام حلقات مستدامة يفضي السابق منها إلى اللاحق، ويمدها بلبنات جديدة.

وعليه، فحين ينقطع الإنتاج العلمي والمعرفي يبدأ التكرار و الاجترار، و تتشكل الحلقات المنعزلة في التاريخ، كما يبدأ الانقطاع الذي ينتج عنه البون و الجمود، فتصبح -هذه الحلقات- قطعا معزولة في التاريخ، وكلما تقادمت ازدادت اغترابا.

" ويختلف الباحثون في التراث حول تحديد الفترة الزمنية، التي نقول عما قبلها إنه تراث، فيذهب البعض إلى أن التراث يقف عند آخر القرن العاشر الهجري، والبعض الآخر يرى أن التراث كمفهوم حضاري، هو ما سبق الحملة الفرنسية على مصر سنة 1798، في حين يقرر البعض أن التراث هو كل ما مضى عليه خمسون عاماً أو يزيد"[1].

تعريف الحضارة :

إن مفهوم الحضارة من أكثر المفاهيم زئبقية وذلك بفعل تطوره الدلالي عبر العصور، ولعل من أسباب الاختلاف في مفهوم الحضارة مرجعية كل منظّر له، و تكوينه العلمي وزاده المعرفي، فعالم الاجتماع، و اللغوي، و الفيلسوف ...و غيرهم ، كل يعرّف الحضارة من منظوره الفكري الخاص .

1 - ينظر: مقال للباحث الأستاذ زكي الميلاد ، نشر على شبكة الأنترنيت بتاريخ الاثنين12-04-2004م .

الحضارة لغة :

حضر[1]: الحُضورُ: نقيض المَغيب والغَيْبةِ؛ حَضَرَ يَحْضُرُ حُضُوراً وحِضَارَةً

الجَرْمِيِّ *(ت225): كنا بِحَضْرَةِ ماءٍ أَي عنده؛ ورجل حاضِرٌ وقوم حُضَّرٌ وحُضُورٌ. وإِنه لحَسنُ الحُضْرَةِ والحِضْرَةِ إذا حَضَرَ بخير.وفلان حَسَنُ المَحْضَرِ إِذا كان ممن يذكر الغائبَ بخير.

قال الأَزهري(ت370): الحَضْرَةُ قُرْبُ الشيء، تقول: كنتُ بِحَضْرَةِ الدار؛وأَنشد الليث:

فَشَلَّتْ يداه يومَ يَحْمِلُ رايَةً إِلى نَهْشَلٍ، والقومُ حَضْرَة نَهْشَلِ

واللغة الجيدة حَضَرَتْ تَحْضُرُ، وكلهم يقول تَحْضُرُ، بالضم؛ قال الجوهري: وأَنشدنا أَبو ثَرْوانَ العُكْلِيُّ لجرير على لغة حَضِرَتْ:

ما مَنْ جَفانا إِذا حاجاتُنا حَضِرَتْ كَمَنْ لنا عندَه التَّكْريمُ واللُّطَفُ

والحَضَرُ: خلافُ البَدْوِ. والحاضِرُ: خلاف البادي. وفي الحديث: لا يَبِعْ حاضِرٌ لِبادٍ؛ الحاضر: المقيم في المُدُنِ والقُرَى، والبادي: المقيم بالبادية، والمنهي عنه أَن يأْتي البَدَوِيُّ البلدة ومعه قوت يبغي التَّسارُعَ إِلى بيعه رخيصاً، فيقول له الحَضَرِيُّ: اتركه عندي لأُغالِيَ في بيعه، فهذا الصنيع محرّم لما فيه من الإِضرار بالغير .

ويقال: فلان من أَهل الحاضرة وفلان من أَهل البادية، وفلان حَضَرِيٌّ وفلان بَدَوِيٌّ.

والحِضارَةُ: الإِقامة في الحَضَرِ.

1 - ابن منظور: لسان العرب ، ص102 103 .

* ـ هو أبو عمر صالح بن اسحاق الجرمي البصري النحوي، أحد علماء النحو في اللغة العربية، قال عنه الذهبي بأنّه: إمام العربية، كان صادقًا ورعًا خيّرًا، وقال المبرد :كان الجرمي أثبت القوم في كتاب سيبويه، وعليه قرأت الجماعة، وكان عالمًا باللغة، حافظًا لها، وكان جليلاً في الحديث والأخبار، وكان أغوص على الاستخراج من المازني، وإليهما انتهى علم النحو في زمانهما

وكان الأَصمعي(ت215هـ) * يقول: الحَضارَةُ، بالفتح؛ قال القطامي (ت 30 هـ)[1]**:

فَمَنْ تَكُنِ الحَضَارَةُ أَعْجَبَتْه فأَيَّ رجـالِ بادِيَةٍ تَـرانَا

والحاضِرَةُ والحاضِرُ: الحَيُّ العظيم أَو القومُ؛ وقال ابن سيده (ت458هـ): الحَيُّ إِذا حَضَرُوا الدارَ التي بها مُجْتَمَعُهُمْ؛ قال:

في حاضِرٍ لَجِبٍ بالليلِ سامِرُهُ فيهِ الصَّواهِلُ والرَّاياتُ والعَكَرُ

وحُضِرَ المريض واحْتُضِرَ إِذا نزل به الموتُ؛ وحَضَرَنِي الهَمُّ واحْتَضَرَ بيِ وتَحَضَّرَنِي. الأَزهري (ت370): قال أَبو عبيد في قول سَلْمَى الجُهَنِيَّةِ تمدح رجلاً وقيل ترثيه:

يَرِدُ المِياهَ حَضِيرَةً ونَفِيضَةً وِرْدَ القَطاةِ إِذا اسْمَأَلَّ التُّبَّعُ

وقال ثعلب(ت291هـ)* **: حَضَارِ نجم خَفِيٌّ في بُعْدٍ؛ وأَنشد:

أَرَى نارَ لَيْلَى بالعَقِيقِ كأَنَّها حَضَارِ، إِذا ما أَعْرَضَتْ، وفُرُودُها

*- هو الإمام العلامة الحافظ حجة الأدب لسان العرب أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي الأصمعي البصري اللغوي ، ولد سنة بضع و عشرين و مائة ، وعن ابن معين قال : كان الأصمعي من أعلم الناس في فنه . ينظر الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ج 10 ، ص 175 - 183

**- هو عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك .كان شاعرًا فحلا، رقيق الحواشي، حلو الشِّعر .أول من لّقب صريع الغواني .ينظر :القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب :جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام1 .مج .تحقيق علي محمد البجاوي .ص . 642 لم تذكر الطبعة، ولا التاريخ، ولا بلد النشر.

*** .- بو العباس أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار، البغدادي النحوي، الشيباني أو ثعلب 291هـ ،إمام الكوفيين في عهده، وثالث ثلاثة قامت على أعمالهم مدرسة الكوفة النحوية،العلامة المحدث ،و إمام النحو، صاحب *الفصيح* والتصانيف ، ولد ببغداد في السنة الثانية من خلافة المأمون وبها مات، سمي بثعلب، لأنه كان إذا سئل عن مسألة أجاب غير ثابت عن رأي، فشبهوه بثعلب إذا أغار، وهو أحد علماء اللغة وله باع في عدد من العلوم كالفقه . ينظر : ثعلب النحوي : سيرة على الموقع الإلكتروني

وفي الصحاح: الحِضارُ من الإبل الهِجانُ؛ قال أَبو ذؤيب يصف الخمر:

فما تُشْتَرَى إلاَّ بِرِبْحٍ، سِباؤُها بَناتُ المَخاضِ: شُؤمُها وحِضارُها

قال الجوهري(393هـ): ولا يقال مِحْضار، وهو من النوادر، وهذا فرس مِحْضير وهذه فرس مِحْضِيرٌ. وحاضَرْتُهُ حِضاراً: عَدَوْتُ معه.

وقد ورد تعريف لأهل الحضر وهو: **بنو مدراء،** وقول عامر للنبي (صلى الله عليه وسلم): **" لنا الوبر و لكم المدر "،** إنما عني به المدن أو الحضر ، لأن مبانيها إنما هي بالمدر وعني بالوبر الأخبية لأن أبنية البادية بالوبر"[1] .

الحضارة اصطلاحا :

اجتهد الباحثون واختلفوا في تعريف الحضارة ، فرأى بعضهم أن الحضارة مرادفة للثقافة، وذهب آخرون إلى أن الحضارة تتجلى في جانبها المادي ، في حين هناك من ذهب إلى أبعد من ذلك كله ، فرآها مجموعة من القيم الإنسانية الموضوعة بالفطرة .

عرفها ابن خلدون (ت808هـ) في مقدمته بقوله : " إنما الحضارة هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ، من المطبخ و الملابس و الفرش و الأبنية و سائر عوائد المنزل و أحواله ... و تتكثّر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات و الملاذ و التنعم بأحوال الترف؛ و ما تتلون به من العوائد ، فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة ؛ لضرورة تبعية الرفه للملك "[2] .

وينتقل ابن خلدون في تعريفه للحضارة إلى مستوى آخرّ ... وإن الحضارة غاية للبداوة، و إن العمران كله من بداوة و حضارة و ملك و سوقة له عمر محسوس كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمرا محسوسا "[3] .

1 - ابن منظور: لسان العرب ، ج 6 ص69

2- عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، تح ، علي عبد الواحد وافي ، دار النهضة ا، القاهرة مصر ، ص548

3 - م، س ، نفسه

ففي هذين التعريفين لابن خلدون؛ الحضارة عنده غاية للترف و تفنن فيه، و انتقال من حالة البداوة وما تعرفه من تنقل و ترحال إلى حالة التحضر و العمران الناشئة بعامل الاستقرار و التوطن ، كما أنه يحصرها بعامل الزمن النافذ فيها منفذه في الأشخاص والكائنات، وإنها لإشارة منه – في نظري – إلى متوالية الحضرات .

وذهب **ابن الأزرق(ت 899هـ)** مذهب ابن خلدون في تعريفه للحضارة فهي عنده " النهاية في أكمل العمران الخارج به إلى الفساد، و الغاية في الشر البعيد عن الخير ، ومن سلم من ذلك فلا خفاء في قربه من الخير"[1] .

وعرفها **إبراهيم أنيس**[2] إذ يقول: "مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني والرقي العلمي والفني و الأدبي و الاجتماعي " [3] .

وعرفها **مالك بن نبي**[4] في قوله: " جملة العوامل المعنوية و المادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفّر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره "[5].

1- ابن الأزرق : بدائع السلك في طبائع الملك ، تحقيق ، د محمد بن عبد الكريم ، الدار العربية للكتاب ، تونس 1976 ، ج 1 ، ص 73 – وابن الأزرق هو أبو عبد الله، محمد، بن علي، بن الأزرق، الحميريّ، الأصبحي، الأندلسي، الغرناطي،(ت 899 ه) ولد ببلدة "مالقة" باسبانيا ،شغل طوال حياته أربع وظائف اثنتان رسميتان، هما القضاء والسفارة واثنتان تطوعيتان هما التدريس والإفتاء، ألف كتابه الفريد "بدائع السلك في طبائع الملك" وموضوعه = = السياسة العقلية والشرعية والاجتماع البشري، وقد احتوى القسم الأكبر منه على الأخلاق والممارسات التطبيقية التي مرّ عليها ابن خلدون مروراً محدوداً فكان مكملاً لمقدمته.

2 - **إبراهيم أنيس** (1906 - 1977) باحث لغوي و رائد الدراسات اللغوية العربية، ، ولد بالقاهرة، والتحق بدار العلوم العليا، وتخرَّج منها حاصلاً على دبلومها العالي في سنة 1930م. وعمل مدرّساً في المدارس الثانوية. ومن جامعة لندن حصل على البكالوريوس في سنة 1939م، ثم الدكتوراه في سنة 1941م. ونال عضوية مجمع اللغة العربية في سنة 1961م.

3 - إبراهيم أنيس و آخرون : المعجم الوسيط ، مادة حضر ، ص 181

4 - **مالك بن نبي** (1905 - 1973) م مفكر جزائري من أعلام الفكر الإسلامي العربي ، يُعدّ أحد رُوّاد النهضة الفكرية في القرن العشرين ، كان والده موظفًا بالقضاء الإسلامي بتبسة ، سافر إلى فرنسا ثم القاهرة ، وعاد إلى الجزائر مطلع الاستقلال ، ثم عين مديرا عاما للتعليم العالي، ألف سلسلة كتب تحت عنوان " مشكلات الحضارة".

5 - مالك بن نبي : مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، دار الفكر المعاصر ،بيروت لبنان ، ط1 1988 ، ص42

وعرفها **محمد البهي**[1] بقوله : " إن الحضارة الإنسانية هي مجموعة من القيم الإنسانية وضعها الإنسان بخالقيته أو توصل إليها بالجانب الإنساني فيه وحده ، ولها الصلاحية و الاعتبار فما وراء المجتمع أو البيئة التي وجد فيها صاحب الخالقية أو ذلك الذي بنى وأسهم فيها"[2].

و عرفها **عطية محمد عطية** إذ يقول:" بأنها منظومة القيم و المفاهيم النابعة من وجهة نظر الإسلام في مناحي الحياة المختلفة الدينية و السياسية و الاجتماعية والاقتصادية والإدارية و العلمية و البيئية و غيرها ، و التي تعكس نظرة الإسلام الشاملة عن الكون والحياة و الإنسان بما يتناسب و حاجات الإنسان وتطلعاته في عمارة الكون "[3] .

وعرفها علاء الدين الأعرجي " حالة إجتماعية مرحلية تتميز بالصيرورة و التطور المستمرين، ويجري في إطار تفاعل متبادل ومتواصل بين الفرد و الجماعة في سبيل الخلق والإبداع في مجالات العلوم و الفنون و المعارف، على الصعيدين النظري والعملي، لتحقيق حياة أفضل، ضمن نظم اقتصادية وسياسية وقانونية متكاملة ومتطورة"[4] .

1 - **محمد البهي**(1905 -1982) م ،كان وزيرا للأوقاف المصرية ، أحد مفكري الإسلام في العصر الحديث، دعا إلى الإصلاح الديني بالعودة للأصول، وتتبع نشأة الفكر الإسلامي منذ بدايته حتى الوقت المعاصر مقارنا بينه وبين غيره من المذاهب الفكرية، متصديا للأفكار الهدامة وفاضحا الاستعمار ودوره في المجتمعات الإسلامية. له ثروة غنية من المؤلفات التي أثرت الفكر الإسلامي والمكتبة الإسلامية كان أكثرها أهمية كتابه "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي".

2 - محمد البهي : الدين و الحضارة الإنسانية ، مكتبة الشركة الجزائرية ، مرازقة بوداود و شركاؤها ، ص 55

3 - عطية محمد عطية : مقدمة في الحضارة العربية الإسلامية و نظمها، دار يافا العلمية للنشر و التوزيع ، الأردن 2011، ط 1 ، ص16-17

4 - علاء الدين الأعرجي: أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي (العقل الفاعل و العقل المنفعل)، دار كتابات، دت دط، ص 29

واشترط لها شروطا حصرها في نقاط ست هي :

ـ " السيطرة على المحيط بما فيه البيئة الطبيعية و القدرة على تكييفه .

ـ الإستقرار الطبيعي في الأرض بما يقتضيه من شروط متعددة منها الزراعة وتدجين الحيوانات و الصناعة و سكنى المدن و القرى.

ـ التعاون الإجتماعي بين الأفراد، وبين الفرد و الجماعة .

ـ اللغة المتقدمة والكتابة لتحقيق التعامل والتعارف بين الأفراد .

ـ قدر معين من الجهاز الحكومي أو السلطة المنظمة بشكل أو آخر" [1]

ويرى مالك بن نبي أن ابن خلدون " وقف عند ناتج معين من منتوجات الحضارة نفسها و هو الدولة ، وكان من الأجدى به لو أنه رسم لنا تطور الحضارة نفسها ، مبينا الأسس التي تقوم عليها في صورة منهج قائم بذاته يعلو فوق الأحداث" [2].

ونهج نهجه في نقد ابن خلدون الدكتور صبحي الصالح « ونحن على إعجابنا بعلاّمتنا ابن خلدون، لا نشاطره رأيه في تصغير حجم الحضارة، و تضييق مداها ، و الحكم القاسي على قيمة نتائجها، لأنه لم يأخذ في حسبانه إلا جانبا واحدا من جوانبها السلبية عندما بالغ في إحاطتها بالترف، وغلا غلوا بعيدا في رصد ما ينجم عن هذا الترف من سيئ الآثار»[3]

وتعريفنا للحضارة : هي مجموعة القيم الأخلاقية و الاجتماعية * النابعة من الفطرة والمحدَّدَة بالدين الإسلامي ، الموجِّهة للإنسان – باعتباره صنع الله - في عمارة الأرض، واستخلافه فيها .

---

1 ـ المرجع السابق ، نفسه ص 30 ، وينظر : قسطنطين رزيق: في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، ط4، 1981، ص 41

2 - سليمان الخطيب : أسس مفهوم الحضارة في الإسلام ، ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر ، د ط ، د ت ص 10

3 ـ صبحي الصالح : الإسلام و مستقبل الحضارة ، دار الشورى بيروت ، ط 1 ، 1982 ، ص 18

* ـ أعني بالقيم الأخلاقية، كل ما تستمد الروح منه حاجتها للصفاء و النمو كي ترقى لدرجة الملائكية ، أما القيم الاجتماعية كل ما يستمد الجسم منه نموه و راحته و رفاهيته، ولا يتأتى ذلك إلا بالماديات .

الحضارة في اللغة الأجنبية:

اختلفت المدارس الأجنبية في تحديد مصطلح الحضارة بين فرانكفونية و أنجلو سكسونية « فإذا كان الإنجليز و الألمان يطبقون على أن (culture = kultur)هي الحضارة وأن (civilisation - هي المدنية) ، فإن الفرنسيين لا يميزون بين المدلولين و يطلقون عليهما كليهما لفظ (civilisation)، ويستخدمون لفظ (culture- لمدلول الثقافة) التي تنحصر عندهم في النطاق الفكري فقط ... وعلى هذا نسمي (الحضارة - culture) ، وندعو (التعمير- urbanisme)، و(العمران- urbanisation)، و(المدنية – civilisation) ونضرب الآن صفحا عن الثقافة ، ولو استسغنا مع الفرنسيين تسميتها culture أيضا بقرينة السياق الذي يعين المراد منها و يحصرها في عرف عصرنا في مجال العطاء الفكري وقضايا التربية و التعليم ، و أنماط من الفنون »[1] .

مفهوم الهوية :

مفهوم الهوية مفهوم غامض ومعقد ومتشعب المداخل تتفاعل داخله حقول معرفية*عدّة، وتتصارع ديناميات ال « أنا » و«الآخر» ، ال « أنا » وال « نحن»، الوحدة والتعدد، التطابق والاختلاف .وقد شكّل مفهوم الهوية منذ سنين وحتى اليوم إشكالية مؤرقة غير قابلة للتجاوز في مختلف الفضاءات الثقافية والحضارية .

ففي زمن طغت فيه العولمة ، و تراجعت فيه الانتماءات الإيديولوجية ، أكد العديد من الباحثين في قضايا الهوية، أنه في المستقبل القريب سيعرف العالم تراخياً وتفكّكاً كبيرين للهويات نتيجة الثقافة المادية الاستهلاكية المفرطة، وبذلك وجب على الأمة

1 - المصدر السابق، نفسه ص 19 نقلا عن: felix sartiaux.la civilisation .armand colin . paris . 1938

* - كمفهوم الأنا ، ومفهوم الآخر، ومفهوم النحن ، على اختلاف انتماءاتها الحضارية و الوطنية و الدينية ... إلخ .

المكلفة من السماء بتوحيد الكلمة (**واعْتَصِمُوا بِحَبْلِ الله جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوا**)[1] ممتثلة لكلمة التوحيد (**لاَ إِلَهَ إِلاّ الله مُحَمَدٌ رَسُولُ الله**) أن تبدع " فكرا ديناميكيا قادرا على التفكير في وحدة المتعدد وتعدد ما هو موحد، إذ إنه عادة، عند رؤية الوحدة، تكون هناك إرادة ل « تأحيد » كل شيء ويتم تجاهل التنوع، وعندما يكون هناك تعدد يتم استبعاد أي وحدة وتجانس"[2] .

الهوية لغة :

قال الأزهري : هُوية تصغير هُوة ، وقيل: الهَوية بئر بعيدة المهواة ، وفي قول الشماخ:

ولما رأيت الأمر عرش **هُوية** تسليت حاجات الفؤاد بشمّرا [3]

وورد في القاموس المحيط : هَوِيَة كرضية .. و الهاوي الجراد و الهاوية جهنم ، والهويّة كغنيّة البئر البعيدة القعر.[4]

وورد في القاموس الجديد:الهُوِيَّة هي باطن الشخص الدال على حقيقته ، واتجاهاته[5] ووردت بتعريف مشابه في المعجم الفلسفي لجميل صليبا « ما به الشيء هو باعتبار تحققه يسمى حقيقة و ذاتا، وباعتبار تشخصه يسمى هوية، و إذا أخذ أعم من هذا الاعتبار يسمى ما هي » [6] .

وعليه فإن المفهوم اللغوي للهوية دل على المماثلة و التطابق و التجانس و التشخص والوحدة .

1 - سورة آل عمران ، الآية 103
2 - محمد سعدي : الهوية من الوحدة إلى التعدد ، مجلة آفاق المستقبل ، ع 7 ، سبتمبر / أكتوبر 2010 ، ص 81
3 - ابن منظور: لسان العرب ، ج 6 ص 373 مادة هوا؛ وأيضا ج 4 ، ص 300 مادة عرش
4 - مجد الدين الفيروز أباذي : القاموس المحيط ، مؤسسة فن الطباعة روزين شلهوب ، د ت ، د ط ، ج 4 ، ص 404 و405
5 - علي بن هادية و آخرون : القاموس الجديد ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1991 ، ط 7 ، ص 1295
6 - جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت لبنان1982 ، ج 2 ، ص 529 - 530

وبناء على ما سبق، نجد أن مفهوم الهوية لم تعرفه المعاجم العربية قديما بما عرفته اليوم من دلالة حديثة، إذ اقتصر مفهومها على البئر العميقة أو جهنم ، أي كل ما يؤدي إلى الهلاك لأنه – في نظري – لم يكن الفرد العربي مهزوزا في ذاته وشخصه، أما اليوم و بعد توالي الحملات الاستدمارية شعر بالطعن في كينونته ووجوده فراح يبحث عن ذاته بين الذوات .

ولعل أول من استخدم مصطلح الهوية في العصر الحديث في الثقافة العربية (سلامة موسى) حسب (إبراهيم اليازجي) [1]

الهوية اصطلاحا :

عرفها الشريف الجرجاني قائلا: " الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق، و الهوية السارية في جميع الموجودات، ما إذا أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء " [2].

وعرفها الفارابي على أنها " من الموجودات، وليس من جملة المقولات، فهي من العوارض اللازمة و ليست من جملة اللواحق التي تكون بعد الماهية "[3] . وحدد هوية الشيء في قوله أنها " عينيته و وحدته و تشخصه و خصوصيته و وجوده المنفرد له"[4] .

وعرفها ابن رشد في قوله: " الهوية تقال بالترادف على المعنى الذي يطلق عليه اسم الموجود، و هي مشتقة من الهو، كما تشتق الإنسانية من الإنسان "[5] .

وعرفها «أمين معلوف» في كتابه (الهويات القاتلة) أنها « مجموعة من العناصر لا تقتصر بالطبع على تلك المدونة في السجلات الرسمية أو بطاقة التعريف la »

1 - رضا شريف : الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري ، مؤسسة كنوز الحكمة ، الجزائر 2011 ، ص16

2 - الشريف الجرجاني : معجم التعريفات ، تح، محمد صديق المنشاوي ، دار الفضيلة ، د ت ، د ط ، ص 180

3 - عبد الله الحافظ مجدي : مجلة الحوار الفكري ، العدد الأول ، جويلية 2001 ، ص 60

4 - م ، س ، ن ، ص 61

5 - م ، س ، ن ، ص 62

« pièce d'identité بل هناك بالنسبة للغالبية من الناس الانتماء إلى تقليد ديني « l'appartenance à une tradition religieuse » أو إلى جنسية وأحيانا جنسيتين، وإلى مجموعة إثنية أو لغوية « groupe ethnique ou linguistique » ، وإلى عائلة أكبر أو أقل اتساعا، وإلى مهنة ومؤسسة ووسط اجتماعي ما ..."[1] .

وحسب المفكر الفرنسي « أليكس ميكشيلي Alex Mekshelli» أن الهوية "منظومة متكاملة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفي، وتتميز بوحدتها التي تتجسد في الروح الداخلية التي تنطوي على خاصية الإحساس بالهوة والشعور به " [2].

ويرى «علي حرب» في مفهومه للهوية على أنها نتيجة صناعة وتوالي أحداث "فهويتنا لا تسبقنا، وإنما هي محصلة الأحداث التي تنسج منها حياتنا، وهو حال الفكر الذي يتغير بتغيير العالم، إذ لا يمكن التعاطي مع أفكار قديمة تُؤُولت لزمان غير زماننا، لهذا نحن في حاجة إلى تأويلات جديدة عبر تجاوز الممارسات التي خلفتها الخطابات الاجتماعية والسياسية السابقة التي أثَّرت على الوعي السياسي الراهن هناك، أي لا بدّ من حالة تناسب بين الثقافة والفكر السياسي بوصفه جزءاً من كلّ ثقافي له سلوكياته ورهانه، فالأفكار ليست صوراً مجرّدةً ومرايا بقدر ما هي استراتيجيات معرفية لفهم العالم والتعاطي معه تحويلاً وتأويلاً وتفكيكاً " [3] .

1 - Amin Maalouf: Les identités meurtrières, Edition grasset et fasquelle, France 1998, p. 17

2 - أليكس ميكشيلي: الهويــة ، تر، على وطفة ،: دار وسيم للخدمات، سوريا 1993 ، ص 76.

3 - الحاج دواق و آخرون :الدين و الهوية بين ضيق الانتماء و سعة الإبداع ، مجلة مؤمنون بلا حدود ، ماي 2016 ، ص 10

مفهوم الحداثة :

يعد مفهوم الحداثة من المفاهيم التي ما زالت تحتل مكانا بارزا في الفكر المعاصر، فهو يشير بوجه عام إلى سيرورة الأشياء وتجددها ، ويفرض صورة جديدة للإنسان والعقل والهوية تتناقض جذريا مع ما كان سائدا في القرون الوسطى.

ورغم شيوع هذا المفهوم ، إلا انه أكثر التباسا وتعقيدا لما ينطوي عليه من غموض وصلة بحقول معرفية عديدة، واستخدامه في مجالات مختلفة، وتوازي معناه مع مسيرة الحضارة الغربية الحديثة، التي أفرزت إشكاليات رافقت الحداثة وما بعدها .

فعند محاولتنا لتعريف هذا المفهوم نجد أنفسنا أمام كم هائل من التعريفات يحيط بها نوع من الغموض والاختلاف، وهذا أمر طبيعي يدفعنا للتساؤل : ما الحداثة لغة واصطلاحا ؟

الحداثة لغة :

هي مصدر فعل حَدَثَ يَحدُثُ، ووصف لما هو حديث، ويمكن أن ترد في سياق يفيد ما استحدث، أو ما جدّ من تطور، كما تفيد العصرنة، و الانسجام مع مستجدات العصر الحديث، وتطلق كلمة " حديث " على ما هو جديد، وما لم يكن موجودا من قبل، وقد ورد في فتاوى ابن تيمية أن الحادث في اللغة ما كان بعد أن لم يكن، وأما المحدثات التي قال عنها الرسول – صلى الله عليه وسلم – بأن (**كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار)** [1]، " فهي المحدثات في الدين، وذلك بإحداث بدعة لم يشرعها الله " [2] ، وكلمة « حداثي » يوصف بها ما ينسب للعصر الجديد " وكلمة الحداثة في اللغة العربية تقابل (MODERNITY) في اللغة الإنجليزية، و

1 - حديث أخرجه البخاري (2697) و النسائي في سننه (188/3)

2 - أحمد بن تيمية : مجموع فتاوى، جمعها ورتبها عبد الرحمن محمد بن قاسم، الجزء1 ، مج 5 ، ص 216و217

(MODERNITE) في الفرنسية، والأصل اللاتيني للكلمة هو (MODERNUS DE MODO) بمعنى حدث مؤخرا "[1] .

الحداثة اصطلاحا :

مصطلح الحداثة ذو حمولة فلسفية و إيديولوجية، يرتكز على أحداث ووقائع تميزت بها حقبة تاريخية معينة، في حيز جغرافي محدد، و يتعلق الأمر بالتحولات السياسية و الفكرية و العلمية والاقتصادية والحضارية التي عرفتها أوربا الغربية، في مرحلة زمنية لا تتفق الآراء على تحديدها بالضبط، و تمتد على الأرجح بين بداية القرن السادس عشر و القرن العشرين .

وحسب القاموس الدولي للمصطلحات الأدبية، فإن " وصف حديث (Moderne) بدأ يستعمل في المحادثة الفرنسية في القرن السادس عشر، للتمييز بين ما يرجع للماضي المتمثل في العهدين الإغريقي و الروماني، وما هو حديث في تلك الفترة التي امتدت إلى القرن الثامن عشر "[2] ، و يعتبر (مارشال بارمان Marshall Barman) " أن الحداثة استنادا للتجربة الأوربية تشمل الفترة الزمنية من أوائل القرن السادس عشر، حتى القرن العشرين، و يقسمها إلى ثلاث مراحل : الأولى ، من القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، حيث بدأ الناس يجربون حياة حديثة، و الثانية تبدأ في تسعينات القرن الثامن عشر، مع الثورة الفرنسية، وجمهورها الثوري الذي تعمق إحساسه في القرن التاسع عشر بأنه يعيش في عالم حديث، يختلف تماما عن عوالم سابقة، ليست حديثة إطلاقا، و المرحلة الثالثة تبدأ في القرن العشرين، حيث تبدأ عملية تحديث تتسع لتشمل العالم كله "[3] .

1 - dictionnaire international des termes littéraires. Mode article Modernité / modernity http://WWW.DITL.INFO/ART/DEFINITION.PHP.TERM=2976

2 - م ، س ، نفسه

3 - مارشال بيرمان : الحداثة أمس و اليوم و غدا ، تر ، جابر عصفور،مجلة إبداع 4 – 9 ، أبريل 1991 ، ص 29

و يقول هشام جعيط : " أن الحداثة بيئة جديدة دخلت فيها الإنسانية منذ خمسة قرون أو أربعة، في رقعة معينة، ويقصد أوربا الغربية، و أخذت منذ قرن و نصف في الانبساط على كل المعمورة " [1]، ويعتبر المؤرخ البريطاني « أرنولد توينبي Arnold Tuinbé » " أن الحداثة بدأت عام 1875، و شهدت الفترة المتراوحة بين عامي 1910 – 1950 ذروة الحداثة، لتبدأ بعد ذلك حقبة أخرى هي ما بعد الحداثة " [2].

ويرى هشام شرابي " أن الحداثة تشير إلى فترة معروفة بعصر الحداثة و التنوير في أوربا، بدأ من نهاية القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن العشرين، لتأتي بعد ذلك مرحلة ما بعد الحداثة، من منتصف القرن العشرين، و خاصة منذ السبعينات " [3].

و يرى محمد سبيلا " أن الدلالة التاريخية للحداثة تشير إلى فترة مرجعية في أوربا ابتداء من القرن الخامس عشر إلى القرن التاسع عشر " [4].

وإلى جانب البعدين التاريخي و الجغرافي للمفهوم الاصطلاحي للحداثة، هناك البعد الفلسفي والثقافي و الحضاري، الذي يوجد أيضا خلافا بين المفكرين و الباحثين في تحديده، بل إنه يتعذر العثور ضمن المراجع التي تتناول موضوع الحداثة على تعريف كنهها بشكل واضح وشامل، وإن كان هناك تركيز على التعارض مع التقليد، وإضفاء نزعة عقلانية على حياة الإنسان. فالفيلسوف الفرنسي المعاصر« جون بودريار Jean Baudrillard » يرى إن الحداثة " صيغة مميزة للحضارة، تعارض صيغة التقليد، وجميع الثقافات السابقة، أو التقليدية " [5] . ووصف « ألان تورين Alain Touraine » الحداثة أنها " ثورة الإنسان المتنور ضد التقليد، و تقديس المجتمع،

1 - هشام جعيط : الحداثة المنقوصة ما توصيفها ؟ جريدة الزمان ، لندن ،ع 1407 ، بتاريخ 17 يناير 2003
2 - إبراهيم غرابية : الحداثة الغربية مطلب أم تحد ؟ وجهات نظر في موقع الجزيرة على شبكة الأنترنيت ، 13 سبتمبر 2003
2- هشام شرابي : مجلة المستقبل العربي ، الكويت ، ع 175 ، سبتمبر 1993 ، ص 29
3- محمد سبيلا : دفاعا عن العقل و الحداثة ، منشورات الزمن ، رقم 39 ، 2003 ، ص 22
5 - أحمد الحذيري : الحداثة بين الإتباع و الإبداع ، الفكر العربي المعاصر ، يناير – فبراير 1990 ، ص 123

وخضوع العقل لقانون الطبيعة ... و الحداثة في مفهومها الغربي هي نتاج العقل نفسه" [1] .

وترى الباحثة الفرنسية « دانيال هير فيوليجي DANIEL HIR FIOLIGE» من خلال دراستها للعلاقة المتشابكة بين الحداثة و الدين و العلمانية أن الحداثة " مسار تاريخي طويل، للتحرر من عقال الدين و الارتكاز على العقل و العلم "[2] .

ويرى «هبرماس HABERMAS» أن الحداثة لا يمكنها قبول استعارة المعايير التي تسترشد بها من عصر لآخر، فهي تستخرج بالضرورة معياريتها من ذاتها، وبالتالي تكون الحداثة بمثابة انبثاق وضع جديد شبهه « هيقل Hegel » بالشروق الرائع للشمس، المقترن بفلسفة الأنوار، وبالثورة الفرنسية، وهو ما يميز عصرها وزمانها عن العصور والأزمنة السابقة لها . من ناحية أخرى ترتبط الحداثة " بوعي ذاتي بشرطها المتمثل في سيادة الإنسان على الطبيعة و المجتمع، وفي رغبته المستمرة في التغيير واستشراف آفاق مستقبلية واعدة "[3]. ويرى محمد سبيلا أن مصطلح الحداثة " يشير إلى بنية فلسفية وفكرية تمثلت في الغرب في بروز النزعة الإنسانية بمدلولها الفلسفي، التي تعطي للإنسان قيمة مركزية ومرجعية أساسية في الكون، وكذا في بروز نزعة عقلانية أداتية صارمة في مجال المعرفة والعمل معا، حيث نشأت العلوم التقنية الحديثة، و العلوم الإنسانية الحديثة، و النزوعات* الحديثة على أساس معايير عقلانية صارمة "[4] .

1- Glossaire, Dominique Walton ,Terme Modernité,(http://www.walton.cnrs.fr_modernité.htm)

2 - ناصر الدين الأسد : الإسلام في مواجهة الحداثة الشاملة ، موقع مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والإستراتيجية ، على شبكة الإنترنيت ص5

3 - عز الدين الخطيب : الحداثة كأفق وكمصير ، مجلة مقدمات ، العدد 31 ، سنة 2004 ، ص69

* - ورد هنا مصطلح النزوعات في هذا القول وهذا- في رأيي- زلة ،لأن المقصود هو النزعات – بفتح النون - الذي مفرده (نزعة) التي هي المرة من (نزع) و تطلق على الطريقة أو المذهب أو الميل ، ويقال فلان ذو نزعة اشتراكية ؛ أي صاحب ميل لمبادئها، أو أن الكاتب أوردها بهذا الجمع خوفا من السقوط في مدلول (النزاعات) – بكسر النون – الذي يعني الخصومات . ينظر: لسان العرب ، مصدر مذكور سابقا ، مادة نزع ، ص169 - 170

4 - محمد سبيلا : دفاعا عن العقل و الحداثة ،منشورات الزمن ، رقم 39 ، 2003 ، ص 22

ويركز الحبيب الجنحاني على النزعتين العلمانية والإنسانية حيث يلخص الأهداف والأسس النظرية للحداثة " التي لا تتغير و لو تغيرت التطبيقات في عالم الممارسة بأنها : الانتقال من التمركز حول الكنيسة والسلطان، إلى التمركز حول الإنسان والدستور "[1] .

وقد أورد « طه عبد الرحمن » عدة تعاريف وضعت للحداثة من طرف مفكرين غربيين " فمنهم من قال إنها النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر،ومن قال إنها ممارسة السيادة على الطبيعة وعلى المجتمع وعلى الإنسان، وهناك من يرى أنها قطع الصلة بالتراث، أو يقول إنها طلب الجديد، أو يقول إنها محو القداسة من العلم، أو يصفها بالتعقيل والعقلنة، أو يقول إنها الديمقراطية أو حقوق الإنسان، أو إنها قطع الصلة بالدين، أو إنها العلمانية. ويضيف : أن هذه التعاريف بما فيها من تناقض، ونظرتها للحداثة بطرف ناقص، تقع في تهويل الحداثة، وتجعلها في تناقض مع ما قامت عليه لأول الأمر ... وأنه لو وضع تعريف جامع للحداثة لقيل : إنها الإبداع الذي يعني الابتكار و الاجتهاد والاختراع "[2] ، وذهب مذهبه فتحي التريكي، إذ صاغ تعريفا واسعا للحداثة حيث يقول: أنها " مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور المجتمع بتطوير اقتصاده، وأنماط حياته، وتفكيره وتعبيراته المتنوعة، معتمدة في ذلك على جدلية العودة والتجاوز، عودة إلى التراث بعقل نقدي متجذر، متجاوزة التقاليد المكبلة، ومحررة الأنا من الإنمائية الدغمائية الضيقة، سواء كانت للشرق أم للغرب، للماضي أم للحاضر، لتجعل من الحضور آنية فاعلة، مبدعة في الذات والمجتمع، ومن الإقبال عنصرا معيارا للفكر والعمل "[3] .

1 - الحبيب الجنحاني : لا بديل عن الحداثة، جريدة الزمان بتاريخ جانفي 2002

2 - طه عبد الرحمن : محاضرة حول روح الحداثة وحق الإبداع ، مجلة النور الجديد ، ع 151 ، ديسمبر 2003 ،ص63

3 - فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق 2003 ، ص 313

الفصل الأول

الحضارة العربية الإسلامية

نشأة الحضارة العربية الإسلامية

عوامل تطور الحضارة العربية الإسلامية

من أسباب تدهور الحضارة العربية الإسلامية

ميزة الحضارة العربية الإسلامية

إسهامات الحضارة العربية الإسلامية

العرب وعالمية الحضارة

إن الحضارات عموماَ ترتبط بمن صنعها وأقامها وأوجدها، كالحضارة الفرعونية نسبة إلى الفراعنة، والحضارة الرومانية نسبة إلى أهل روما. ولأن الدين الإسلامي لا يختص بالمسلمين العرب وحدهم؛ ولان نبي الإسلام لم يأت للعرب وحدهم؛ فقد جاء نبياَ للعالمين من عرب وعجم؛ و أن العرب قد نبذوا كل ما كان قبل الإسلام باعتباره تراثاَ وثنياَ، وتمسكوا بكل ما جاء به الإسلام على اعتبار انه منتج إسلامي .

فالإسلام لم يكن دين فحسب بل هو حضارة، فهو يختلف عن الديانتين "اليهودية والمسيحية" فهما (عينية) نزلتا على فئة معينة ومحدودة، وكان سيدانا « موسى وعيسى » عليهما السلام بعثا لشريحة معينة من الناس، أما سيدنا « محمد - صلى الله عيه و سلم » جاء للعالمين أجمع **"وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاّ رَحْمَة لِلْعَالَمِين "**[1]**." وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا"**[2].

وامتاز العرب كغيرهم من الأمم الأخرى بالقدرة على الاقتباس و العطاء، وأن تمدنهم لم يقم على أنقاض التمدن اليوناني و الفارسي كما يزعم الكثيرون، بل كانت مكة أشهر مدن الحجاز لاتخاذها حجّاً يؤمّه الناس من أقاصي البلاد لزيارة الكعبة، فأصبحت بتوالي الأجيال مركزاً للتجارة لما يتوافد إليها من الحجاج في المواسم كل عام، " وقد أثبت العرب أنهم كانوا أهل حضارة عريقة ، فضلا عن أن حياتهم المتنقلة ... جعلتهم يقتبسون ما يناسبهم ، و يضيف إلى حضارتهم و هذا يؤكد أنهم أهل اقتباس و عطاء . و العرب الذين استطاعوا في أقل من قرن ، و بدافع و سر عقيدة التوحيد وهو الإسلام أن يقيموا دولة، و يبدعوا حضارة عالمية جديدة، هم لا ريب من ذوي القرائح و التجارب الحضارية التي لا تتم إلا بتوالي الوراثة، و أصحاب ثقافة سابقة و مستمرة، بل استطاعوا أن يقيموا مدنا زاهرة قامت على الأسس المادية

1- سورة الأنبياء ، الآية 107
2 - سورة سبأ، الآية 28

والفكرية للحضارة الإسلامية، وظلت هذه المدن مع غيرها من المدن الإسلامية لمدة عشرة قرون مراكز للعلوم و الآداب و الفنون في كل من آسيا و إفريقيا وأوربا " [1].

ويبين علي سامي النشار مناعة العرب وحصانتهم الذاتية ضد كل دخيل ومستلب من العقائد والديانات السابقة ركحا من الزمن، وقدرتهم على عدم التأثر بثقافة وتمدن غيرهم، إلا لما صلح منها؛ فاقتبسوه، "جاءتهم المسيحية من الشمال ومن الجنوب، ومشيخة العرب من أولاد إسماعيل يهزون رؤوسهم ولا يبدون حراكا، وأسرعت اليهودية إليهم وهي تحمل التوراة المحرفة، فأنكروها ووقفوا ينظرون إليها بازدراء، بل ولوا ظهورهم لجماعة منهم أعلنوا أنهم "الحنفاء" على ملة إبراهيم حنيفا، مختتنين، متخذين الوحدانية دينا لهم، ولكن مشيخة العرب نأوا في فردوسهم الساكن، وفي لياليهم الصافية في قلب الصحراء عن كل هذا، كان يكفيهم أن يعبدوا الأصنام زلفى إلى الله، الذي عجزت الأديان المختلفة عن أن تردهم إليه، وأن يكون حظهم من الفكر فلتات من اللسان أو خطرات من الحكمة، وأن يسودهم من القانون العرف والتقاليد، وأن يعرفوا من قانون الأخلاق ما وجدوه في سنة الآباء، وألا يصيخوا السمع إلى قادم أو دخيل"[2] .

" فالحضارة الإسلامية هي العطاء و الغطاء، عطاء الأمة الإسلامية عبر العصور المتتالية في مجالات العلوم و الآداب و الفنون و الصنائع و المعارف جميعا، وغطاؤها الذي يحفظ عليها هويتها و يصون ذاتيتها، و يحمي قيمها و يضمن استمرارها في التجديد و الإبداع ، ويقي كيانها من الاستلاب و الضياع" [3] .

نشأة الحضارة العربية الإسلامية :

إن الحضارات البشرية لا تولد في التاريخ على نحو مفاجئ دون سابق إنذار، أو دون عوامل وإرهاصات تكون مقدمة لنشوئها، فالحضارة إنما هي طريقة في العيش استقر عليها جماعة من الناس جعلتهم مجتمعا متميزا عن غيره، ولما كانت طريقة

1 - حسين محمد سليمان: مصدر مذكور، ص57 .
2 - علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، ط 7 ، 1977 ، ج1 ، ص 31
3 - عبد العزيز بن عثمان التويجري : خصائص الحضارة الإسلامية و آفاق المستقبل ، المقدمة .

العيش هذه تعبيرا عما يحمل الناس من أفكار ومشاعر؛ وما ينظم علاقاتهم من أنظمة، فمن الطبيعي أن لا نتوقع ولادة هذه الحضارة في فجأة من التاريخ، ما دامت تقوم على أسس من المفاهيم والأنظمة والعادات والتقاليد التي يحتاج تكونها إلى مخاضات عسيرة من شتى الأنواع، وبعد أن تتكون ويتشكل المجتمع وفقها فإنه يتمسك بها تمسك الأم بوحيدها،" فالأمم نتيجة ماض طويل وليست الأمم بنت ساعة واحدة، وهي محصول ما خضعت له من البيئات المختلفة التأثير، ولذا يفسر حاضرها بماضيها "[1].

ومهما حاول المؤرخون تحديد توقيت ميلاد أي حضارة، فإنهم يعجزون عن ذلك "إذا حاول المؤلف أن يمتد بنظره إلى ما وراء نضج حضارة ما واستوائها، فقد يستبين صورة هذه الحضارة في مراحلها الغضة الأولى، ولكنه سوف يعجز عن أن يتبين توقيت ميلاد هذه الحضارة أو طريقة نشوئها على نحو محدد " [2]. لكن الحضارة الإسلامية بمميزاتها وخصائصها الفريدة، تُستثنى مما سبق، كيف لا وهي حضارة أقيمت على الدين و حملت اسمه، فهي تستلهم استمرارها و حفظها من حفظه، قال تعالى: (**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**)[3].

ويقول محمد أسد : " فلئن قامت كل الحضارات الأخرى ونشأت رويدا رويدا من تراث الماضي بما حوى من ضروب الرأي وتيارات الفكر، واستغرقت في تبلورها إلى شكلها الخاص وكيانها المحدد آمادا طويلة من الزمن، فلقد انفردت حضارة الإسلام وحدها بانبجاسها إلى الحياة دون سابق عهد أو انتظار"[4].

و هناك دراسات وآراء مخالفة، إذ ترى الحضارة الإسلامية شأن سائر الحضارات وليدة الواقع التاريخي بما حوى من ضروب الحضارات والأديان والمذاهب والأنظمة والثقافات . "فالحضارة الإسلامية هي بالدرجة الأولى امتداد لحضارة عرب الجاهلية، غير أن ذلك الامتداد -على أبعد تقدير– اتخذ منحى جديدا

1 - غوستاف لوبون : حضارة العرب، تر، عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، د ط، 2012، ص35
2 - محمد أسد وآخرون : الإسلام والتحدي الحضاري ، ص 15
3 - سورة الحجر : الآية 9
4- محمد أسد وآخرون : الإسلام والتحدي الحضاري، ص 19

نتيجة الإبداع الذي تفتقت عنه عبقريات المسلمين، بدءا بمحمد (صلى الله عليه و سلم) وصحابته ثم الذين اتبعوهم ، ثم هي بالدرجة الثانية اقتباس من الحضارات السالفة والمعاصرة من يونانية ورومانية وفارسية وهندية وغيرها... وهكذا فلا يمكننا – وفق هذه النظرية – أن نتكلم عن حضارة إسلامية مكتملة المعالم قبل مرور عدة قرون على ظهور الإسلام ، أدت إلى ذلك التفاعل ، ووفق رأي « أحمد أمين » مثلا، فإن القرن الرابع الهجري هو العصر الذي بلغت فيه الحضارة الإسلامية ذروتها"[1].

ولقد اكتمل بنيان هذه الحضارة، بعد أن ثبتت أسسه على منهج رباني ثابت أزلي دام ثلاثة وعشرين سنة، و ختمت أيامه بقوله تعالى: " **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا** "[2] ، و قول رسوله - صلى الله عليه وسلم - (**قد تركتكم على المحجّة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك**) [3] .

" لقد بدأت حضارة الإسلام إذن، رغم كل هذه العوامل والظروف والمؤثرات، كائنا حيا متكاملا متمايزا، انبثق نجمها فكان ظهورها في توقيت تاريخي محدود امتد زهاء ثلاثة وعشرين عاما، هي الحقبة التاريخية التي قضاها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على ظهر هذه الحياة من يوم بعثته حتى لقي الرفيق الأعلى " [4] .

فالدين الإسلامي وحده هو الذي أقام حضارة باسمه، استمدت أصولها من عقيدته وشريعته وتصوره، فليس هناك حضارة أخذت اسمها من اسم دين سماوي أو عقيدة أرضية، غير الحضارة الإسلامية، فلا يذكر التاريخ حضارة بوذية أو يهودية أو مسيحية، وإنما هناك حضارة صينية أو هندية أو فارسية أو غربية، " فهو دائما كان الرابطة العليا التي تلتقي فيها نوازع الأفراد فتشدهم بقوة إليها، وتوحد تطلعاتهم

1 - آدام ميتز : الحضارة العربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، تر ، محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ، ط 5 ، د ت ، ص 7

2 - سورة المائدة - الآية 3

3 - المسند للإمام أحمد بن حنبل ، تحقيق صدقي محمد جميل العطار، دار الفكر، بيروت ، ط 2 ، 1994م -ج6 - ص82 - رقم الحديث 17142

4 - محمد أسد وآخرون : ص 24

وطموحاتهم، وتنظم سلوكهم، فتوجه بهم عاطفة الإخاء و التعاون داخل المجتمع الحضاري الواحد، ومن ناحية أخرى تؤمن لهم وحدة الصمود و الوقوف أمام التحديات الخارجية التي تواجه الحضارة إبان مسيرتها ... وتعبر عن حسها في الإنجاز و الإبداع الحضاري، كما بدت الحالة دائما في المسيرة الإنسانية والحضارية"[1] .

عوامل تطور الحضارة العربية الإسلامية :

لم يكن العرب يملكون حضارة متميزة، ولما جاء الإسلام مكّنهم من تجاوز حالة التخلف الفكري، والانطلاق في بناء حضارة متميّزة، قدر لها على مدى قرون عديدة أن تكون واحدة من الحضارات الأكثر فاعلية وتأثيرا في مجرى التاريخ البشري، وفي ظرف قياسي، ولم تكن هذه الحضارة منغلقة على ذاتها رغم خصوصيتها، بل اعترف الإسلام بالأنبياء السابقين، واستوعب القرآن ميراث العهدين القديم و الجديد، وجعل من التعارف بين الشعوب والتدافع والاختلاف بديلا عن الصراع و الهيمنة والاستعباد .

هذا الدين - الإسلام – الذي وسمت الحضارة باسمه، مكنها من الإنتشار والزحف بسرعة البرق، ومنحها خاصية (الهضم والتجاوز)[2] ، " إن التاريخ لم يشهد قط ظاهرة مثل هذه من قبل. ومن العسير على المرء أن يقدر السرعة التي حقق بها الإسلام فتوحه، والتي تحول بها من دين يعتنقه بضعة نفر من المتحمسين إلى دين يؤمن به ملايين الناس. ولا يزال العقل البشري يقف ذاهلا دون اكتشاف القوى السرية التي مكنت جماعة من المحاربين الجفاة من الانتصار على شعوب متفوقة عليها تفوقا كبيرا في الحضارة والثروة والخبرة والقدرة على شن الحرب "[3] .

1 - سليمان الخطيب : أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، ص 69
2 - لزعر مختار : محاضرة ألقاها على طلبة الدكتوراه، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، ماي 2015
3 - لورا فيشيا فاغليري : دفاع عن الإسلام، تر، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت،ط 5 ، 1981، ص22

ويعبر «غوستاف لوبون» عن ذلك بقوله: " والحق أن هؤلاء القوم الشجعان الذين لبوا دعوة محمد، وغدوا أمة واحدة، أقاموا دولة بلغت ما بلغته دولة الرومان من الاتساع في أقل من قرنين، وأن هذه الدولة بدت أكثر دول الأرض هيبة وتمدنا "[1] .

وبتعبير «ألبرت حوراني»: " إن ظهور الإسلام في العالم ليس حدثا اعتياديا، الأغلب أنه لم يحصل في التاريخ أن حركة دينية ناشئة في منطقة مختلفة استطاعت خلال جيل واحد أن تجتاح بعضا من أهم مراكز السلطة والحضارة في العالم المعروف، وبعد ذلك أثبتت أنها أكثر من مجرد غزوة همجية عابرة، أو موضة انحسرت بالسرعة نفسها التي اندفعت بها، بل على العكس، لقد تركت أثرا على ألف وثلاثمائة سنة من التاريخ في ربع العالم، وعلى كافة المجالات الحضارية والمجتمعية، ما ابتدأ وعظا دينيا أدى بسرعة إلى تأسيس دولة، وعندما انهارت الدولة تركت خلفها ثقافة أدبية ونظاما تشريعيا، ونظاما لحياة المجتمع... والأعجب من ذلك كله أن هذه الحركة الواسعة للشعوب والأفكار والقوانين والمؤسسات، يظهر – في التحليل النهائي- أنها انبثقت من رجل واحد، آت من أبعد تخوم العالم المتمدن في زمنه، والذي وسم بصبغته عصورا وشعوبا بعيدة عن عصره وشعبه "[2].

لقد هيأ الإسلام العرب إلى تقبّل تحولات جذرية عديدة، أهمها التحولات الثلاثة في العقيدة والفكر والمنهج، شكلت أسس الفعل الحضاري .

1 ـ **التحول العقدي** :

وهو من أهم التحولات التي نتجت عليه تحولات أخرى، تحول حرر العقل وأخرجه من الظلمات إلى النور، ومن التعدد إلى التوحيد، ومن عبادة العباد إلى عبادة

1 ـ غوستاف لوبون : حضارة العرب، ص 176

2 – Hourani Albert:Europe and the middle east, the Macmillan press LTD,1980,p19–20

رب العباد "... ومن عشق الحجارة و الأصنام والتماثيل والأوثان إلى محبة الحق الذي لا تلمسه الأيدي ولا تراه العيون " [1] .

إن العقيدة الجديدة أعادت تشكيل العقل بقيم مكّنته من الحركة والفعل، وأخرجته من قوقعة السلطة القاهرة التي أرغمته على قبول ما لا يمكن قبوله باسم الدين، وفسحت له أفق الإبداع في الدين . ولنا أن نذكر بعض ما كان عليه العقل في الجاهلية إدراكا للتحول الذي أحدثه فيه الدين الإسلامي .

يقول ابن الكلبي (ت 204 ه): " كان الذي سلخ بالمكيين إلى عبادة الأوثان و الحجارة أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن إلا احتمل معه حجرا من حجارة الحرم، تعظيما للحرم وصبابة بمكة، فحيثما حلوا وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة ... ثم سلخ ذلك بهم إلى أن عبدوا ما استحبوا، ونسوا ما كانوا عليه، واستبدلوا بدين إبراهيم و إسماعيل غيره، فعبدوا الأوثان وصاروا إلى ما كانت عليه الأمم من قبلهم" [2] .

و" كان (هبل) في جوف الكعبة، قدامه سبعة أقداح، مكتوب في أولها (صريح) والآخر (ملصق) فإذا شكّوا في مولود، أهدوا له هدية، ثم ضربوا بالقدح، فإن خرج (صريح) ألحقوه، وإن خرج (ملصق) دفعوه. وقدح على الميت، وقدح على النكاح، وثلاثة لم تفسر على أي شيء كانت، فإذا اختصموا في أمر وأرادوا سفرا أو عملا، أتوه فاستقسموا بالقداح عنده، فما خرج عملوا به وانتهوا إليه " [3] .

هذا نتف مما كان عليه العقل في الجاهلية، تخلف و سذاجة، شك و ريب حتى في الأنساب، عوامل عطلت فاعليته الفطرية، فحصرته في مستنقع آسن لم تنجيه منه إلا عقيدة الإسلام، التي أعادت تشكيله وفق قيم دفعته إلى الحركة و الإبداع .

1- عماد الدين خليل : مدخل إلى الحضارة الإسلامية، المركز الثقافي العربي ، المغرب ،ط 1 ، 2005 ، ص 12

2 - المصدر السابق ، نفسه ص 13 .

3 - م ، س ، نفسه

2 ـ التحول الفكري :

هذا التحول عمل مباشرة مع العقل، وصاغه وحيّنه، ليمكّنه من التعامل مع الغيب والشهادة [1]، فكانت كلمة (إقرأ) بمثابة القبس الذي أضاء البشرية من غار حراء قال تعالى: (**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. إقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالقَلَمِ. عَلَّمَ الإنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**) [2].

فأمرُ القراءة مرتين في هذه الآيات ليس عبثا، وتعظيمُ فعل التعليم (علّم)، وتكراره مرتان بعد تعظيم فعل الخلق (خلق)، وتخصيصُ ذكر الإنسان دون غيره من المخلوقات، لهو مكمن الإعجاز، وسرّ النواة الحضارية .

وقد ورد في القرآن الكريم عدة آيات توحي إلى فعل القراءة، بسياقات مختلفة، نذكر منها على سبيل الذكر لا الحصر قوله تعالى: (**إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ . فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ**) [3]، أي **"جعل قراءة جبريل – عليه السلام – قراءته"** [4] ، و قوله تعالى: (**فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ**)[5]. قال عبد الله بن مسعود: **"** قرأت على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقلت: أعوذ بالسميع العليم من الشيطان الرجيم. فقال لي: ياابن أم عبد قل: **أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، هكذا أقرأنيه جبريل – عليه السلام – عن القلم عن اللوح المحفوظ "**[6] .

وبعد توالي نزول القرآن، توالت نداءات إقرأ؛ تفكر؛ إعقل؛ تدبر؛ تفقه؛ أنظر؛ تبصر؛ ..إلخ، ليجد العقل المسلم نفسه ملزما كي يتلاءم مع التحول الفكري المعرفي الجديد .

---

1 ـ (الغيب) المعدوم و(الشهادة) الموجود المدرك كأنه يشاهده، وقيل ما غاب عن العباد وما شاهدوه، وقيل السر والعلانية، وقيل الدنيا و الآخرة . ينظر الكشاف للزمخشري ، دار المعرفة ، بيروت لبنان ، ج 4 ، ص 85

2 ـ سورة العلق : الآيات من 1 إلى 5

3 ـ سورة القيامة ، الآيتان 17 و 18

4 ـ الزمخشري : الكشاف، دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان، ج 4 ، د ط ، د ت ، ص165

5 ـ سورة النحل ، الآية 98

6 ـ الزمخشري : الكشاف ، ج 2 ، ص343

ويؤكد النبي (صلى الله عليه وسلم) قيمة العقل عند الله فيقول: **" إن أول ما خلق الله تعالى العقل، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال الله تعالى: فبعزتي وجلالتي ما خلقت أعز منك، فيك أعطي، وبك آخذ، وبك أثيب و بك أعاقب"**[1].

وتفاعل هذا الدين مع العقل تفاعل الروح مع الجسد، يدفعه للتقدم، ويكسبه آليات الرقي والكمال لتحقيق السعادة المنشودة " لقد أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد، كل منها ركن لوجود الأمم وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية، وأساس محكم لمدنيتها وفي كل منها سائق يحث الشعوب و القبائل على التقدم إلى غايات الكمال و الرقي إلى ذرى السعادة "[2] .

3 – **التحول المنهجي** : إن للمنهج دور أساسي في حركة الإنسان الفكرية، وسعيه الدؤوب للحقيقة، فليس ثمة طريق يوصل إلى الأهداف مهما بُذِل من جهد دون منهج سليم، " فالمنهج الذي استنفر العقل والنظر والتدبر، و الذي جعل التفكير فريضة شرعية، هو الذي علّم الإنسان أن نطاق علمه محدود بنطاق مكانته في الكون – مكانة الخليفة- ووظيفته هي إعمال وتأدية رسالة الاستخلاف، ولذلك كانت خشية العلماء من الله هي خشية المدرك لنسبية أدوات الخليفة وحصيلته بالقياس إلى الكلي و المطلق واللانهائي تنفره وتتفرد به ذات الله"[3]، قال تعالى: (**وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَالِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ، إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ**)[4].

فمن الطبيعي في منهج يسعى إلى مرتبة اليقين، أن تعترضه الوساوس والشكوك والشبهات، ومن الطبيعي أن تدعوه هذه الوساوس إلى النكوص على الأعقاب، لذا جاء المنهج الرباني السليم حافظا للنفس كرامتها؛ لا يؤثمها إذا عرضت لها هذه العوارض؛

1 ـ شبر الفقيه: ابن رشد بين حقيقتي الدين و الفلسفة، دار الهادي للطباعة و النشر والتوزيع، ط 1، 2006، ص 9

2 ـ بومعيزة محمد: مقال بعنوان " الحداثة و تجديد مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، ص 231 (قول لجمال الدين الأفغاني).

3 ـ محمد عمارة : معالم المنهج الإسلامي، دار الشرق، القاهرة ، ط 1 ، 1991 ، ص 60

4 ـ سورة فاطر ، الآية 28

ساعيا إلى تحويلها صانعة للفكر الموصل لليقين،" فإذا عرضت لأهل النظر و التدبر و التعقل عوارض من جنس الوساوس و الشكوك و الشبهات، فإننا نجد المنهج الإسلامي يتفرد من بين مناهج النظر الدينية عندما يحوّل – وصناعة النظر – وبواسطة الفروض التي توضع على محك التجربة والاختبار – يحوّل هذه الوساوس و الشكوك و الشبهات إلى لبنات في الصرح يطّلع بواسطته الناظر على اليقين "[1].

لقد أكد الحسن بن الهيثم دور العلماء المسلمين وأصالة منهجهم المبني على الملاحظة والتجريب للوصول إلى الحقائق العلمية، و هو المنهج العلمي السائد حتى اليوم، و" قد أخذه الغربيون عنه، وزعموه ل « روجر بيكون Roger Bacon » و « فرانسيس بيكونFrancis Bacon » و « جون ستيوارت مل John Stuart Mill» "[2]. ولم يقف «روبرت بريفلوت Robert Briffault » عند حد إقرار دور العلماء المسلمين وأصالة منهجهم العلمي، " بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين قرر في كتابه « بناء الإنسانية » أن هذا المنهج، منهج إسلامي أصيل لم يعرفه اليونان، ولولا المسلمون لما عرفته أوروبا. وقال أيضا: لقد نقل « روجر بيكون Roger Bacon » هذا المنهج عن المسلمين بعد أن درس اللغة العربية والفكر الإسلامي على أيدي معلمين تتلمذوا على العلماء في الأندلس، وروجر نفسه لم يمل قط من التصريح بذلك و هو يعلّم معاصريه أن اللغة العربية وعلوم المسلمين هي الطريقة الوحيدة لمعرفة الحق "[3] .

من أسباب تدهور الحضارة العربية الإسلامية :

من الطبيعي أن كل الحضارات تخضع لثنائية البناء / الهدم، و كلما ابتعدت حضارة عن سنن البناء ومقومات الإشراق الحضاري، اقتربت من أسباب الانهيار وسنن الغروب الحضاري "إن الانهيار لا يعني تماما أن المقصود به نهاية مرحلة الارتقاء، إذ لا يشير التاريخ إلى أيّة حدود لفترة الحياة الممكنة لمجتمع ... فإن طائفة من أهم

1 ـ محمد عمارة : معالم المنهج الإسلامي ، ص 55
2 ـ أنور الجندي: تأصيل مناهج العلوم و الدراسات الإنسانية، المكتبة العصرية، بيروت 1983 ، ص29
3 ـ عز الدين الخطيب التميمي و آخرون: نظرات في الثقافة الإسلامية، دار الشهاب ، باتنة، الجزائر، د ط ، د ت ص 281-282 ، نقلا عن أنور الجندي، شبهات التعريب ،ص 371

الأعمال المثمرة النيّرة والمشهورة في تاريخ حضارة ما، قد جاءت في أعقاب الانهيار، أو بالفعل نتيجة له"[1] فعن زينب بنت جحش[2]، رضي الله عنها زوج النبي- صلى الله عليه و سلم - قالت: **(يا رسول أنهلك وفينا الصالحون؟ قال : نعم، إذا كثر الخبث)**[3] .

وليس ثمة حصانة إلهية مسبقة لهذه الحضارة أو تلك بسبب نزوعها الديني ، وإنّما استمرارية الحضارة مرهون بما يصنعه أبناؤها أنفسهم في ضوء جملة من الضوابط والمعايير والعوامل التي إذا أسيء التعامل معها سيقت الحضارة إلى مصيرها المحتوم، فليس ثمة في سنن الله في الخلق، ونواميسه في العالم محاباة، وإنما هي الأسباب التي تقود إلى نتائجها المنطقية العادلة. قال تعالى: **(قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ* فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ *هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدىً وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِين *وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ)**[4]. لكن التاريخ ليس حكراً على أحد، ومن ثم فلا مبرر لليأس والهزيمة، قال تعالى: (**وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**)[5]، وهذه الآية القرآنية تحمل شروط إيجابيتها التاريخية، وديمومة الأمل البشري الذي يرفض الحزن والهوان، لكنه أيضا نتاج فعلهم وحركتهم واختيارهم القمة.

1 - أرنولد توينبي : مختصر دراسة التاريخ ، تر، فؤاد محمد شبل، ج 1 ، هامش الصفحتين ، 457 - 458

2 - هي زينب بنت جحش، بن رئاب بن يعمر بن صبرة بن مرة بن كبير بن غنم بن دودان بن أسد بن خزيمة الأسدية (32 ق.هـ-21هـ/ 590-642م)، وُلِدَتْ -رضي الله عنها- في السنة الثانية والثلاثين قبل الهجرة، أُمُّها أميمة بنت عبد المطلب عمَّة رسول الله ، أخوها عبد الله بن جحش أحد السابقين، وقائد سريَّة نخلة، وقد استشهد في غزوة أُحُد، ودُفن هو وخاله حمزة بن عبد المطلب عمُّ النبيفي قبر واحد رضي الله عنهما.

3 - حديث روته زينب بنت جحش، ورد في صحيح البخاري - الرقم: 7059

4 - سورة آل عمران : الآيات من 137 - 141

5 - سورة آل عمران، الآية 139

ولأن القرآن يؤكد على المسؤولية البشرية، فإنه يخاطب الجماعة المسلمة، بأنها ستلقى المصير نفسه بمجرد تخليها عن أداء دورها الفعال في الكون، الذي قادها إلى مواقع القيادة والشهادة على الناس، قال تعالى: **(وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ)**[1]

وقال: **(يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لاَئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)**[2].

" إن التدهور لا يحدث فجأة، أو عبر فترات زمنية قصيرة، وإنما تتجمع روافده من هنا وهناك ...و لا ينفرد به عامل واحد، وإنما هو وليد جملة من العوامل التي يتداخل بعضها مع البعض الآخر بحيث يصعب - أحياناً - فك الارتباط بينها من أجل تبيّن الحجم الحقيقي لكل منها... وتتشكل ببطء وعلى مكث، وتسهم في صنعها عوامل ومؤثرات شتى"[3] منها:

1 ـ سورة محمد ، الآية 38
2 ـ سورة المائدة ، الآية 54
3 ـ د، عماد الدين خليل: مدخل إلى الحضارة الإسلامية، ص119 بتصرف

1 ـ الفكر السياسي :

لقد تأثر الفكر السياسي العربي بشكل كبير بالعقيدة الإسلامية عبر التاريخ وبمساهمتها في بناء الوعي الاجتماعي و السياسي، هذا الوعي ناتج عن تشبع أفرادها بمبادئها و قيمها، مما جعلها المصدر الأول لأفعالهم و المرجع الأساس لفكرهم " فهي حاضرة في كل ممارسة سياسية منذ بدء الدعوة الإسلامية إلى حدود العصر العباسي الأول لأن كل ما حدث بعد هذه المرحلة كان مجرد تكرار لما حدث في السابق "[1] . وامتدت هذه المرحلة حتى صار الفكر السياسي العربي يعمل على تكبيل كل المحاولات النهضوية، وعمد إلى خلق استبداد سياسي أو ما يسمى **بالفرعونية السياسية** *، ساهمت بشكل كبير في تقوقع الفكر العربي الذي بقي أسيرا لتلك الأفكار المصاغة و المعلبة حتى عصرنا هذا إذ "أصبحنا لا نعرف إلا الوعي المباشر، أصبحنا سجناء الآنية وردة الفعل الأوتوماتيكية، و فقدنا أية قدرة على النقد أو التمييز أو التوصل إلى أي نوع من أنواع الوعي الذاتي الذي تحتاج إليه الشعوب والمجتمعات لمجابهة واقعها و للحفاظ على بقائها "[2].

لقد أشار الكواكبي في ثنائياته (الداء / الدواء) التي أجمع فيها تشابه أفكار الباحثين على مختلف مشاربهم وتوجهاتهم حول موضوع الاستبداد السياسي ، إذ أحصاها كما يلي:[3]

- الداء استعباد البرية و الدواء استرداد الحرية .
- الداء القدرة على الاعتساف والدواء الاقتدار على الاستنصاف .
- الداء تغلب السلطة على الشريعة والدواء تغليب الشريعة على السلطة .

---

1 ـ محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3 ،لبنان 1995، ص 365

*ـ أعرف هذا المصطلح بقول محمد عبده : وأما الحكام ، وقد كانوا أقدر الناس على انتياش الأمة مما سقطت فيه، فأصابهم من الجهل بما فرض عليهم في أداء وظائفهم ...ولم يفهموا من معنى الحكم إلا تسخير الأبدان لأهوائهم وإذلال النفوس لخشونة سلطانهم ، وابتزاز الأموال لإنفاقها في إرضاء شهواتهم، لا يراعون في ذلك عدلا ولا يستشيرون كتابا، ولا يتبعون سنة، حتى أفسدوا أخلاق الكافة بما حملوها على النفاق و الكذب و الغش و الاقتداء بهم في الظلم وما يتبع ذلك.

2 ـ هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، على الشبكة العنكبوتية *info.wafa.ps/pdf* ، ص9

3 ـ عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، كلمات عربية للترجمة والنشر ، د ط، د ت، ص 12 و13 من مقدمة الكتاب .

- الداء مشاركة الله في الجبروت والدواء توحيد الله حقا .
- الداء مد الرقاب للسلاسل والدواء الشموخ على الذل .
- الداء وجود الرؤساء بلا زمام والدواء ربطهم بالقيود الثقال .
- الداء التعالي على الناس باطلا والدواء تذليل المتكبرين .
- الداء حب الحياة والدواء حب الموت .

" إن ما يحدث في العالم اليوم يجب أن يعلمنا درسا إن لم نتلقنه بسرعة فسوف نجابه مصيرا أتعس من التفسخ و الضعف و الانحطاط الذي نحن فيه. إن ما يجري في العالم اليوم هو بداية عصر جديد و ممارسات اجتماعية جديدة تنبع من نوع مختلف من الديمقراطية التي تنطلق بالعقل من السيادة الشعبية المباشرة، و التي ترفض كل أنواع الأبوية ... و يرجع الفكر حيث ينشأ حرا في الحوارات الأفقية المفتوحة بين فئات وجماعات و مؤسسات المجتمع المدني، لا على مستوى المنظرين الأيديولوجيين، أو على مستوى مكاتب البيروقراطية المتسلطة أو مراجعها العليا... إن النزعة العلمانية * الواضحة

في هذا الفكر لا تعني اللادينية أو نفي الإيمان و القيم الدينية (التي تغذي حياة قطاعات واسعة من الجماهير الشعبية) بل ترمي إلى فصل ما هو اجتماعي و سياسي و محسوس، عما هو روحي و سماوي و مجرد، أو إلى منع استعمال القيم الدينية و المقولات الغيبية الكلية لتبرير السلطة القائمة أو استبدالها بسلطة أبوية قمعية مماثلة"[1].

2 ـ الفكر الارتدادي :

شهدت الأمة انفصاما مبكرا بين قيادتها الفكرية و السياسية، " وكانت غلبة الأعراب على جيش الفتح وإسقاط الخلافة الراشدة وإقامة ملك بني أمية في موضعها،

* ـ نشير هنا إلى أني لا أدافع عن التيار العلماني بمفهومه الحديث، الذي يدعو إلى فصل الدين عن الدولة (السياسة)، لأني أعتقد جازما أن السياسة جزء من الدين؛ بل هي الدين نفسه، و إنما لتبرير ما جاء به التفصيل في الفصل بين الاجتماعي السياسي و الروحي السماوي .

1 ـ هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في ق20 ، ص 10

السبب الأول للتغيير والانحراف في مجرى التاريخ الإسلامي" [1] ، فانتشرت العصبية، واستقطبت الجماهير حول لواء القبلية و الطائفية الذي غذّته السلطة الجديدة، وأخذت تحاصرهم وتخضعهم لخدمة مآربها، ولم يسلم من ذلك كبار العلماء من الإيذاء و التنكيل، ليموت الإمام أبو حنيفة (ت 150ه) في السجن؛ دون أن يقبل تولي القضاء، وتُضرَب يد الإمام مالك (ت 179ه) حتى تُشل لفتواه المناقضة للسلطة، وهرب الإمام (الشافعي ت 204ه) من بغداد بعد أن سيق إليها مكبلا من اليمن و لجأ إلى مصر.

لقد ساد هذا الفكر قرونا ينخر جسد الأمة ، فكلما اندمل جرح، تداعت الأعداء من الداخل و الخارج إلى قصعتها، قال صلى الله عليه و سلم : (**يوشك أن تتداعى عليكم الأمم كما تتداعى الأكلة إلى قصعتها ، قالوا : أمن قلتنا نحن يا رسول الله ؟ قال : لا ، أنتم يومئذ كثير و لكنكم غثاء كغثاء السيل**)[2]، فتوالت حملات المغول؛ والتتار؛ والروم والصليبيين، إلى أن فككت الأمة، و صيغت فيها طوائف و مذاهب، وصارت تُوَجَّهُ الحركات الإسلامية خاصة التكفيرية منها، و التي قطعت الشك باليقين على بؤس الفكر الإسلامي و انحطاطه، ولما عجز - هذا الفكر- على تحقيق النهضة، فتح الباب على مصراعيه أمام تيارات الردة بالمعنى الوظيفي للسياسية، وتولّدت الأفكار الارتدادية.

وثمة عوامل داخلية و خارجية عملت على تفشي الفكر الارتدادي، **فالعوامل الداخلية** تمثلت في " فشل المشاريع النهضوية العربية التي تبنت القومية أو الماركسية أو الليبرالية ، وكذا فشل الدولة الوطنية في مهامها كدولة حديثة تقود الشعب، وكذلك الحيض النفطي الذي وظفت أمواله لنصرة هذه الحركات الدينية، وصنعت به شرنقة التخلف التي ظلت زمنا طويلا تخنق المجتمع العربي وتحبسه داخلها، أما **العوامل الخارجية** لظهور الحركات الدينية فالأول منها كانت وراءه أمريكا لحصار المعسكر الشيوعي بسور أو سد من الدين الذي فاضت حمولته فيما بعد على العالم العربي

1 ـ د، عماد الدين خليل : مدخل إلى الحضارة الإسلامية، ص 128 - 129
2 ـ رواه أحمد وأبو داود عن ثوبان وصححه الألباني .

كالطوفان بعد سقوط الإتحاد السوفييتي، أما العامل الثاني منها، فهو قيام الثورة الإيرانية ومحاولة تصديرها إلى العالم العربي، فعملت الأنظمة العربية - بمساعدة أمريكا دوما - على إنتاج أصولية دينية سلفية، كمضاد وقائي لمواجهة الأصولية الشيعية في إيران"[1].

3 – الفكر الديني :

سعى الكثير من النخب العربية بحكم الانتماء الإيديولوجي إلى خلق نزعات أذكت العصبية، وجعتها تنسجم مع اتجاه الفرد و المجتمع، فالعصبية القومية أو الطائفية أو المذهبية أو الدينية، كل واحدة أنتجت قراءة مختلفة عن الآخر و تاريخه وفق الحكم القطعي المسبق للأحداث، وتأويل المخالف ليتفق مع طبيعة العقلية التعصبية، فما نكرهه يجب أن لا يصدر عنه شيء يؤول كل فعله إلى السيئ، و يتحول إلى أداة لتغذية التعصب وتبريره.

لقد أحدث هذا نوعا من الانقطاع القِيَمي و المكاني و الزّماني، و أدى إلى مفرقة جيلية تسخط اللاحقة عن السابقة قال تعالى: (**كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا**)[2]، وتحولت الأمة إلى غثاء اختزل الحياة في جزئيات أوصلت العديد من الاتجاهات إلى طرق مسدودة، لا تملك إلا الطعن في الإسلام كمنفذٍ وحيد لبقائها. " و إذا لم يكن الدين من صنع إنسان معين، فهو من حقيقة متجردة فوق طبيعة الإنسان، وتلك الحقيقة هي الله أو الكمال المطلق، وهنا يكون الإيمان بالله بعد بحث في الدين و قيمته، ولكن ليس الدين – كما ذكرنا – هو شرح العلماء والمؤولين ولا صنع طائفة معينة من رجال ينتسبون إليه، وإنما هو الذي يسمو فوق ذلك، ويتصل بتلك الحقيقة المجردة الخالدة "[3] .

1 - مقتطف من حوار المفكرين السياسيين في حصة (الاتجاه المعاكس) على قناة الجزيرة الإخبارية .
2 - سورة الأعراف ، الآية 36
3 - محمد البهي : الدين و الحضارة الإنسانية ، ص 75

إن الأزمة التي يشهدها العالم الإسلامي، فهي نتيجة الانفصام بين الفكر والواقع، فهناك خلط كبير بين العقيدة والفكر وبين الغايات والوسائل وبين الدين والتاريخ.. وقد ذهب فريق إلى أنها أزمة عقائد وقيم ومقومات حضارية، حيث تغبشت الرؤية، مما أدى إلى وقوع النخبة في شرك الغربة الفكرية و الجهل المعرفي. "وللخروج من هذا الانسداد، أصبح من الضروري تغيير منهج التفكير وتصحيح منطلقاته لكي يصبح قادرا على النقد، و الرؤية النافذة، و القدرة على إبداع البدائل"[1].

ودارس الفكر إذا لم يكن بصيرا به، حَسَنُ التصرف في جليله ودقيقه، جَيِّدُ الفهم لغوامضه ومبهماته، فهو حري أن يشوه الصورة عند تركيبها تشويها شنيعا، وعند ما تتشوه الصورة ويضيع المعنى، ولم يعد هناك ما يحسن وما يقبح وما يرضي و ما يسئ، تتعارض المدركات البصرية مع المدركات الذهنية فيتغلب بعضها على بعض ويؤثر ذلك على زاوية النظر أو الرؤية والأفكار الدائرة في الأذهان .

والحقيقة أن نظم الحياة كلها ذات تأثير في صياغة الواقع، وقد تحول فقه الواقع إلى علم يبحث في الشؤون الثقافية والفكرية والسياسية والاقتصادية، وعليه يتوقف الفهم الدقيق لأي تنظيم أو تشريع أو بناء أو تأويل، ولا يمكن الخوض فيه دون تقعيد لعلم وتأصيل لمنهج، حتى لا تضطرب الأمور وتتداخل وتتعطل الملكات عن إدراك القوانين الناظمة للعمران البشري .

" إن الاهتمام بفقه الواقع في سائر المجالات ومناحي الحياة ضرورة تمليها طبيعة العلاقة بين التطور المتسارع والدين، وكذلك على ضوء التحولات الطارئة على مفاهيم القوة والسلطة والنفوذ في العالم، وأثر ذلك على حرية الإنسان وحقوقه الطبيعية والمدنية،فلا بد للإنسان أن يوازن بين متطلبات الجسد المادية، و متطلبات الروح التي قوامها العقل والأخلاق والحكمة وحسن التدبير "[2] .

1 ـ ينظر : مقال لسعد الصويان ، منزلة العقل في الفكر الديني/ الإسلام (التأسيس) على الموقع :
http://www.maaber.org/issue_june05/spotlights1.htm

2 ـ ينظر : المصدر السابق نفسه .

وواقع الثقافة العربية و تمظهراتها في الوجدان العربي، لا تربطها علائق التعاون و التعارف و المحبة، بقدر ما تشتد بينها الصراعات الشديدة و تظهر **"الفرعونية الفكرية "** التي تعمل على إلغاء الآخر، وقد يتجلى ذلك في شكل التطهير العرقي والطائفي و السياسي و الفكري .

يقول (برنر أندرسل Bernard indersel): " ... لو أن المعرفة الآتية إلينا عن طريق الوجدان معصومة من الخطأ، لكان اليقين الذي نشعر به إزاءها خيرا كل الخير، لكن تلك المعرفة معرضة للخطأ كما يتعرض العقل للخطأ، و ليس الأمر كما يزعمون لها من العصمة"[1] .

من ميزة الحضارة العربية الإسلامية

لا شك أن لكل حضارة ميزة تكسبها طابع الخصوصية بين الحضارات المتعاقبة، ومن مميزات الحضارة العربية الإسلامية أنها :

- حضارة الحرية :

أخذ مفهوم الحرية في الحضارة العربية الإسلامية مصطلحا منفردا صاغته ضرورة المرحلة التي عملت على تصحيح كثير من المفاهيم و القيم و العادات التي تتنافى مع المرحلة الجديدة (جاهلية / إسلام)، لذا جاء مفهوم الحرية ضد العبودية (حر/ عبد)، هذه الثنائية عملت على ترسيخ استقلالية الذات الإنسانية " ذلك أن الفرد يتمتع بما يمكن أن نطلق عليه استقلالية الذات في التعامل مع كل الوقائع الموضوعية التي تقابل الإنسان في حياته على الأرض ... إذ أن لكل شخص وجهته و تطلعاته، وهذه الخاصية تعد بمثابة الدفع و التنشيط في السلوك الحضاري الإسلامي "[2].

هذه الاستقلالية مكنت الإنسان من إخراج العمل من دائرة الوجود بالقوة (عبد مأمور من سيده) إلى دائرة الوجود بالفعل؛ و الإرادة الشرعية (إنسان مطيع لخالقه) قال

1 ـ ضمد كاظم وسمي : الفكر العربي و تحديات الحداثة ، ص51
2 ـ سليمان الخطيب : أسس مفهوم الحضارة في الإسلام ، ص120

تعالى : " **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** "[1] ، وحررت ومكنت جعفر بن أبي طالب مخاطبة (النجاشي ملك الحبشة) حين الهجرة الأولى إليها قائلا : "أيها الملك، كنا قوما أهل جاهلية، نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك، حتى بعث الله إلينا رسولا منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء، ونهانا عن الفواحش وقول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المحصنات، وأمرنا أن نعبد الله وحده، لا نشرك به شيئا، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام... فصدقناه وآمنا به واتبعناه على ما جاء به من الله، فعبدنا الله وحده، فلم نشرك به شيئا، وحرمنا ما حرم علينا، وأحللنا ما أحل لنا..."[2]

والحرية في الإطار الشرعي (الإسلام)، وفي حدود ما يملك هذا الإنسان من تكليف، وفق فكره وتدبره، تمكّنه من اعتناق الدين الذي يريد عن قناعة وحب، دون إكراه أو قسر، "**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ** "[3] . يقول ابن كثير في تفسيره لهذه الآية: " أي لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام، فإنه بيّن واضح، جلي دلائله و براهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحدا على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام، وشرح صدره و نور بصيرته، دخل فيه على بيّنة، ومن أعمى الله قلبه، وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرها مقسورا "[4]، فالإسلام يترك للإنسان حرية الإعتقاد " إن الحرية الدينية التي كفلها الإسلام لأهل

1 ـ سورة الذاريات ، الآية 56

2ـ ابن هشام: السيرة النبوية، تح، عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 4، 1993، ج1، ص 362

3 ـ سورة البقرة ، الآية 256

4 ـ ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ابن حزم ، بيروت لبنان ،ج1، ط1 2002 ، ص 492

الأرض لم يعرف لها نظير في القارات الخمس، ولم يحدث أن انفرد الدين بالسلطة ومنح مخالفيه في الاعتقاد كل أسباب البقاء و الازدهار مثل ما صنع الإسلام "[1] .

و المتتبع لسيرة رسول الله يجده أنه كان لا يقاتل رافضو الإسلام من أهل الكتاب إذا أدوا الجزية، فهم أحرار في ممارسة شعائرهم بل " عندما جاء رسل نجران المسيحيّون إلى المدينة ليفاوضوا النبي صلى الله عليه وسلم، منحهم نصف مسجده ليؤدّوا صلاتهم المسيحية فيه أثناء إقامتهم بالمدينة " [2]، وسمح لهم بدقّ النواقيس وإظهار الصّلبان أثناء الاحتفالات بأعيادهم، وحتى شرب الخمر وأكل لحم الخنزير دون إشهارها و ترويجها بين المسلمين ، ففي المذهب الحنفي " من أتلف خمرا أو خنزيرا لذمّي؛ غرم قيمته، لأنه أتلف مالا متقوّما عند صاحبه، فلزمه تعويضه " [3] .

لكن الحرية في الإسلام ليست إطلاق العنان لممارسة المحظورات و الانغماس في الشهوات، فهذه فوضى لا تمت بصلة للإسلام، إنما قراره و مبدأه أن الإنسان حر منذ ولادته، لا يجوز استعباده (**متى تعبّدتم الناس وقد ولدتهم أمّهاتهم أحرارا**)[4] ، لكن حريته هذه مقيدة بحرية الآخرين، قال صلى الله عليه وسلم : (**مثل القائم في حدود الله و الواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها؛ ولكن الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مرّوا على من فوقهم فقالوا : لو أنّا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا. فإذا تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعا**)[5].

هذا الحديث يلخص قصة السفينة ذات الطابقين العلوي و السفلي، "إذ احتكم قوم إلى القرعة لشغل الطابقين، فكانت النتيجة أن أصاب بعضهم طابقها العلوي ، وبعضهم الآخر كان نصيبهم طابقها السفلي، ولم يكن بد للذين في أسفلها أن يستقوا الماء لشدة

1 ـ عبد المالك واضح : عمر بن الخطاب رضي الله عنه الفاروق ، كليك للنشر، الجزائر ط 1 2009 ، ص 70-71

2 ـ علي عبد الواحد وافي : موقف الإسلام من الأديان الأخرى و الرد على ما يفتريه بعض مؤرخي الفرنجة على الإسلام، مجلة الفكر الإسلامي، 1972، ج2 ، ص 402

3 ـ يوسف القرضاوي : الحرّية الدينية و التعددية في نظر الإسلام ، مكتب الإسلامي ، ط 1 ، 2007 ، ص30

4 ـ قول لعمر بن الخطاب رضي الله عنه .

5ـ حديث رواه الشيخان ، البخاري و مسلم

حاجتهم أليه، فكانوا يزعجون الذين فوقهم كلما مروا عليهم، فخيّل إليهم أن في وسعهم الوصول إلى الماء بثقبهم السفينة في أسفلها حتى لا يزعجون إخوانهم في الأعلى، وأنهم أحرار في نصيبهم هذا من السفينة، لكنهم لم يعلموا أن حريتهم مقيّدة و مشروطة بحرية الآخرين، وأن مجرد خرقهم نصيبهم السفلي سيؤدي بهم أجمعين حين يدخل الماء من الثقب ثم يتسرب إلى أعلى السفينة بعد أسفلها، فيغرقها ويهلك كل من فيها. وعلى هذا يكون سكوت الذين في الطابق العلوي هو السبب المباشر في الغرق و الهلاك، أما إذا منعوا الذين في أسفل السفينة من ثقبها فأن النجاة تتحقق للجميع" [1] .

ويؤكد عبد المثقال محمد الجبري عدل الحضارة العربية الإسلامية وحريتها إذ يستشهد بأقوال منصفي الحضارة الذين هم ليسوا من بني جلدتها، " ... لأن الفتوح الإسلامية تبعتها نهضة ثقافية وقانونية وعمرانية ليس لها نظير من قبل، سواء في العراق أو ما وراءه، أو الأندلس وجنوب أوربا و شرقها، حتى قال (غوستاف لوبون Gustave Le Bon) في كتابه (تمدن العرب) : " لم ترزق الأرض بفاتحين أكثر رحمة بالمقهورين من العرب المسلمين . وقال (إمانيال سديو Emmanuel Sédillot) الفرنسي : لقد نشر المسلمون العلم و المدنية حيث وطئت أقدامهم، وهذا مما أدى إلى أن بعض الشعوب دعت المسلمين لفتح بلادها كيما يتخلصوا – بفضل المسلمين – من سلطان غزاة مستبدين " [2]. ويضيف (لوبون Le Bon): " إن القوة لم تكن عاملا في انتشار القرآن ما ترك العرب المغلوبين أحرارا في أديانهم، فإذا حدث أن اعتنق بعض الأقوام النصرانية الإسلام واتخذوا العربية لغة لهم، فذلك لما رأوه من عدل العرب الغالبين ما لم يروا مثله من سادتهم السابقين، ولما كان عليه الإسلام من السهولة التي لم يعرفوها من قبل" ثم يضيف: "ولم ينتشر القرآن، إذن، بالسيف، بل

1 ـ صبحي الصالح ، الإسلام ومستقبل الحضارة، ص199 .

2- عبد المثقال محمد الجبري: الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، مكتبة وهبة، القاهرة مصر، ط1 1995 ، ص258

انتشر بالدعوة وحدها، وبالدعوة وحدها اعتنقته الشعوب التي قهرت العرب مؤخرا كالترك والمغول "[1]

- **حضارة العلم** :

العلم أساس البناء الحضاري، به يتطلع الإنسان على القوانين و السنن السائدة، وبذلك تتهيأ له أداة السيطرة على الموجودات (الطبيعة) من خلال آلية التسخير، ودوره لا ينحصر في هذا المجال بل يتعداه إلى إعمال العقل و الحواس كي تتفتح كل الإمكانات لتحقيق السعادة المنشودة.

و العلم كان أول مطلب رباني للإنسان، قال تعالى : " **إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**"[2].

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآيات: " فإن من كرم الله تعالى أن علم الإنسان ما لم يعلم، فشرّفه و كرّمه بالعلم، وهو القدر الذي امتاز به أبو البريّة آدم على الملائكة، و العلم تارة يكون في الأذهان وتارة يكون في اللسان، وتارة يكون في الكتابة بالبنان، وفي الأثر قيدوا العلم بالكتابة، وفيه أيضا من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يكن يعلم "[3] .

ومصدر العلم هو الله وحده " و الله هو الذي خلق، وهو الذي علّم، فمنه البدء والنشأة، ومنه التعليم و المعرفة، و الإنسان يتعلّم ما يتعلّم، ويعلم ما يعلم، فمصدر هذا كله هو الذي خلق و الذي علّم "[4] ، و السعي إلى طلب العلم هو سعي المجاهدين في سبيل الله الراغبين في جنته، قال تعالى: " **وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ**

1 ـ غوستاف لوبون :حضارة العرب – ص 127-128
2- سورة العلق : الآيات من 1 إلى 5
3- تفسير ابن كثير، ج4 ، ص 528
4 ـ سليمان الخطيب : أسس مفهوم الحضارة في الإسلام ، ص 262

السَّعِيرِ " [1]، وروى أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وصححه ابن حبان عن أبي الدرداء مرفوعا: **" من سلك طريقا يلتمس فيه علما، سهل الله له به طريقا إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يصنع ، وإن العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء لم يورثوا دينارا، ولا درهما إنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر"** [2] .

وكان النبي - صلى الله عليه وسلم - حريصا أشد الحرص على التعليم، إذ جعل فداءه الحرية، فقد ذكر ابن سعد في طبقاته أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قد أسر سبعين أسيرا يوم بدر، وكان يفادي منهم على قدر أموالهم، وكان أهل مكة يكتبون، فمن لم يكن له فداء دفع إليه عشرة غلمان فعلمهم ، فإذا حذقوا فهو فداؤه ، وذكر أن زيدا بن ثابت – وهو من كتاب الوحي – كان ممن علّمه أسرى قريش " [3].

وهذا عمر بن الخطاب سائرا على خطى الرسول – صلى الله عليه وسلم – في الحث والترغيب في العلم إذ يقول : **" تفقهوا قبل أن تسَوَّدوا**. وقد تعلم أصحاب النبي – صلى الله عليه وسلم – في كبر سنهم " [4] ، وحسبنا بقول عمر، القول المأثور اليوم " التعلّم في الصغر كالنقش على الحجر، و التعلّم في الكبر كالزرع في البحر " ، فهو قول مثبط للعزائم و الإرادة في التعلم ، وهو مردود على صاحبه . وفرض رواتب للمعلمين حتى يتفرغوا للتعليم لما توفرت الأموال ، " فقد كان بالمدينة ثلاثة معلمين يعلّمون الصبيان ، فكان عمر - رضي الله عنه – يرزق كلا منهم خمسة عشر درهما في كل شهر " [5] .

1 ـ سورة الملك ، الآية 10
2 ـ حديث من كتاب العلم
3 ـ سليمان الخطيب : أسس مفهوم الحضارة في الإسلام ، ص 267
4 ـ محمد ناصر الدين الألباني: مختصر صحيح الإمام البخاري، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان، ج1 ، ط 5 ، 1986 ص30
5 ـ علي محمد الصلابي: سيرة أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ، دار ابن الجوزي ، القاهرة ، مصر ، ط 1 ، 2007، ص187

- **حضارة الإبداع :**

لقد شكلت الحضارة العربية الإسلامية حلقة نورانية في إمداد الفكر البشري بالمعرفة عبر التاريخ، فكانت بمثابة الجسر الذي امتدت عليه العلوم منذ عهد الإغريق إلى عصر النهضة، ومن الطبيعي أن لا تكون هذه النقلة مجرد تكرار و اجترار، بل كانت تفاعل وانصهار وذلك لطبيعة الفكر المحيّن آنذاك برسالة السماء. " فلم يكن ممكنا أن يقف المسلمون عند حدود الفتوحات الجغرافية، بل كان لا بد للعرب والمسلمين أن يستوعبوا خلاصة الحضارات الأخرى التي سبقتهم، وأن يعرضوها على دينهم وطبيعتهم الحضارية، وإلا كانت مجرد فتوحات دنيا لا فتوحات دين، وبالتالي يقررون كيف يمكن أن يأخذوا من هذه الحضارات ما يتلاءم مع حضارتهم، ويرفضوا ما سوى ذلك؛ ولهذا عمدوا إلى تجنيد جيوش من المترجمين؛ لينقلوا إليها العلوم و النظم والأفكار السابقة ... في ظل مناخهم الإسلامي وأنساق حياته، وبالتالي ينقلونها دون تأثر بمناخها وطبيعة حياتها وسلبياتها " [1] .

وتأكيدا على الدورة الحضارية التي تشكّلت وتفاعلت مع الدورات السابقة، وأسهمت في تطوير المعرفة الإنسانية كمّا وكيفا، " فلم يكن دور العرب مجرد تكريس للتراث القديم بقدر ما كان استيعابا له، شرحا و تعليقا، ونقدا وتفسيرا، وإنشاء وخلقا جديدا. فتلك حضارة طبعت العالم في آونتها، وأدّت واجبها في تطور الفكر البشري، وقام أهلها بجهود ذاتية في تأسيسها وبلورة معالمها. وكانت لغتها لغة الثقافة العالمية، لغة العلم و الإبداع " [2] .

وهكذا شهدت الحضارة ظاهرة لم يسبق لها مثيل، تمثلت في الحيوية الفكرية والنشاط الثقافي، وأن السمة الأبرز المميزة لهذه الحركة، والتي كانت أهم من غزارة التأليف؛ هي سمة العملية الإيجابية، التي استهدفت تحيين العقليات، وقلب المفاهيم

1 ـ عبد الحليم عويس: الحضارة الإسلامية إبداع الماضي وأفاق المستقبل، دار الصحوة للنشر و التوزيع، ط 1 ، 2010 ص123 - 124

2 ـ عباس أرحيلة : الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية، الرباط المغرب ، ط 1 ، 1999 ، ص 47

وتغيير الأمزجة. فلم يكن الهدف من هذه الحركة الترف الفكر، أو الاستلاب الثقافي، أو الفرعونية الفكرية .

فالفكر في هذه المرحلة وبعد تحيينه، فتح باب الإبداع على مصراعيه، واقتحم عالم التراث والتجديد كونه صناعة إنسانية " بينما الدين وحي إلهي وليس ثمرة للتفكير" [1]، فالتجديد و الإبداع يؤسسان معا علما جديدا، وهو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك، ووصف للماضي على أنه واقع معاش .

والإبداع والتجديد في الحضارة العربية الإسلامية تمثلا في إطلاق العنان للعقل دون قيد إلى الحد الذي ينال فيه المخطئ الأجر الواحد، (**إذا حَكَمَ (الحاكمُ) فاجتهد ثم أصاب فله أجرانِ، وإذا حكم فاجتهدَ ثم أخطأَ فله أجرٌ واحد**)[2] ، ولم يكونا أبدا طعنا في الدين برميه ونعته بالنقص كما يدّعي دعاة التضليل و الغلوّ، لأنهم لا يتصورون علاقة التكامل والتوافق القائمة بين اكتمال الدين وتجديده، قال تعالى: " **الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ، الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا** "[3] ويقول صلى الله عليه وسلم **:(قد تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك)** [4]، ويقول أيضا: **(يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدد لها الدين)** [5]، وهنا يتساءل كل ذي عقل، هل باكتمال الدين، وتمام الوحي، وختام النبوة؛ نُقصٌ أو شائبة تستدعي إصلاحا أو تجديدا؟ وإن كان هناك تجديد، فكيف نترصّد الشوائب التي علقت به ؟ وما هي الآليات التي نتوسّل بها لتحقيق ذلك ؟.

1 ـ محمد عمارة : الإبداع الفكري و الخصوصية الحضارية، نهضة مصر للطباعة و النشر والتوزيع، ط 1، 2003، ص4

2 ـ الراوي: عمرو بن العاص ـ صحيح البخاري ـ 7352

3 ـ سورة المائدة : الآية 3

4 ـ أحمد بن حنبل: المسند، تح، صدقي محمد، دار الفكر، بيروت، ط 2 ،1994، ج6 ، ص82 ، رقم الحديث 17142

5 ـ حديث رواه الشيخان

لقد فقه صانعوا الحضارة – الحضارة العربية الإسلامية – المنهج السليم الذي مكنهم من إيجاد هذا المجد – التراث – بفقه الفكر (المحيّن يومئذ) ولم يتقوقعوا في فكر الفقه*؛ كما هو حال الأمة اليوم . فهذا الأمام مالك بن أنس (179 ه) يرفض اقتراح الخليفة المنصور العباسي (158 ه) أن يكون كتابه (الموطأ) وحده قانون قضاء الدولة قائلا : "إن الموطأ هو اجتهاد مالك وفي الأمة مجتهدون آخرون، واجتهادات أخرى، فليس (الكهانة) فقط هي المرفوضة، بل (وحدانية الاجتهاد) اللهم إلا أن يكون اجتهادا جماعيا يسود طالما ساد واستمر عليه الإجماع "[1] .

- **حضارة التوحيد** :

إذا كان لكل حضارة هوية، بها تتميز عن باقي الحضارات، وبها توجه وتصون نتاجها من فكر وعلم وأدب وفن، فإن التوحيد هو هوية هذه الحضارة ، " إن الوعي بالذاتية الحضارية الإسلامية وبجوهرها هو المكون الحقيقي لشخصية الحضارة الإسلامية، والمقوم الأساسي للكيان الاجتماعي الإسلامي"[2]، إنها حضارة انبثقت من العقيدة الإسلامية، فاستوعبت مضامينها وتشربت من مبادئها، وجعلت الإيمان بالله الواحد الأحد غايتها، "جاء الإسلام بعقيدة التوحيد التي تُفرِد الله سبحانه بالعبادة والطاعة، وحرص على تثبيت تلك العقيدة وتأكيدها، وبهذا نفى كل تحريف سابق لتلك الحقيقة الأزلية "[3]. قال تعالى : (**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَد**)[4].

*- مختار لزعر : محاضرة ألقاها على طلبة الدكتوراه، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، ماي 2015

1 - محمد عمارة : معالم المنهج الإسلامي، دار الشروق، القاهرة مصر، ط2 ، 2009 ، ص 137

2 - سليمان الخطيب: أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، ص119

3 - المصدر السابق ، نفسه، ص 261.

4 - سورة الإخلاص

هذا التوحيد الذي تميزت به، أكسبها صفة الخيرية التي تفضلها عن سائر الحضارات السابقة منها و اللاحقة، قال تعالى : (**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ**)[1].

ولقد أشار الدكتور (عطية محمد عطية) إلى أنواع التوحيد الثلاثة :[2]

أ ـ توحيد الربوبية: وهو العلم والاعتقاد بأن الله هو المتفرد بالخلق و الرزق والتدبير.

ب ـ توحيد الأسماء والصفات : وهو أن يوصف الله بما وصف به نفسه في القرآن الكريم، أو ما وصفه به رسوله – صلى الله عليه وسلم – على الوجه اللائق بعظمته وجلاله.

ج ـ توحيد الألوهية : وهو إخلاص العبادة لله وحده لا شريك له بجميع أنواع العبادة المخصوصة .

- **حضارة الإنسانية:**

الإسلام دين ارتضاه الله لعباده، قال تعالى (**وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**)[3] ،وكرمهم به (**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا**)[4] ، إنه الدين الذي عرف سر هذا المخلوق بما زوده به ربه من مواهب وملكات، وأمره أن يستثمرها فيما تعود عليه بالنفع و الخير، لا بالظلم والتسلط و العدوان، وأرسى دعائم الحب و المساواة، قال تعالى (**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا**

1 ـ سورة آل عمران ، الآية 110
2 ـ عطية محمد عطية: مقدمة في الحضارة العربية الاسلامية ونظمها، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1 ، 2011 ، ص 29
3 ـ سورة المائدة الآية 3
4 ـ سورة الإسراء الآية 70

خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِير)[1] ، " فمبدأ المساواة الذي قرره الإسلام ونادى به، أساسه احترام الإنسان وتكريمه من حيث هو إنسان من غير تفرقة، ولا يقدر قيمة هذا كله إلا من اطلع على تاريخ الأمم عند ظهور الإسلام، إذ كان التمييز والتفاوت بين الناس يأخذ أشكالا تهون معها كرامة الإنسان "[2] .

بهذه الدعوة الجامعة احتوى الإسلام كل أجناس البشر، ولم يفرق بين جنس وآخر، وركزت تعاليمه على أن الناس جميعًا سواسية في القيمة الإنسانية المشتركة، والقرآن الكريم حين أعلن هذه الوحدة الإنسانية العالمية على صعيد الحق والخير والكرامة، جعل حضارته عقدًا تنتظم فيه جميع العبقريات للشعوب والأمم التي خفقت فوقها راية الفتوحات الإسلامية،" ولم تنكر عليهم حقهم وحظهم فيها، فنبغ الكثير منهم، وأصبحوا أعلاما في ظل هذه الحضارة، ولقد شعر الذين انضووا تحت لواء هذه الحضارة أنهم يساهمون في حضارة إنسانية"[3] ، قال صلى الله عليه وسلم **(يا أيها الناس، إن ربكم واحد وأباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أسود على أحمر، ولا أحمر على أسود إلا بالتقوى)**[4].

وهذا (غوستاف لوبون - GOSTAVE LOPEN) في كتابه (حضارة العرب) يكشف الطبيعة الإنسانية السمحة للحضارة العربية الإسلامية فيقول: " كان عرب الأندلس يتصفون بالفروسية المثالية مع تسامحهم العظيم؛ فكانوا يرحمون الضعفاء ويرفقون بالمغلوبين، ويقفون عند شروطهم، وما إلى هذا من الخلال التي اقتبستها الأمم النصرانية بأوربا منهم مؤخرا ... وأثر عرب الأندلس في أخلاق الناس؛ فهم الذين علموا الشعوب النصرانية – وإن شئت فقل: حاولوا أن يعلموها – التسامح الذي

1 ـ سورةالحجرات الآية 13
2 ـ عطية محمد عطية : مقدمة في الحضارة العربية الإسلامية ونظمها، ص 33
3 ـ عز الدين الخطيب التميمي وآخرون: نظرات في الثقافة الإسلامية، ص257
4 ـ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، ج3 ، ص266 ،وأخرجه أحمد في مسنده، (ج 6، ص 570)، الحديث رقم : 22978

هو أثمن ما تصبوا إليه الإنسانية .. ويمكن القول بأن التسامح الديني كان مطلقا في طور ازدهار العرب، ومثل هذا التسامح مما لم تصل إليه أوربا بعدما قامت به؛ في أكثر من ألف سنة من الحروب الطاحنة وما عانته من الأحقاد المتأصلة، وما منيت به من المذابح الدامية "[1]، ويقول: " لم تكن الحروب الصليبية التي كان يتمخض عنها العالم سوى نزاع عظيم بين أقوام من الهمج وحضارة تعد من أرقى الحضارات التي عرفها التاريخ. ولكن هؤلاء كانوا جسرا حضاريا انتقلت عبره الحضارة الإسلامية"[2].

إسهامات الحضارة العربية الإسلامية :

ما إن ثبّتت الحضارة العربية الإسلامية دعائم الإنسانية، بتحريرها للعقل وصياغته وفق توجّهاتها؛ وبحثّها على طلب العلم و التبحّر فيه، حتى بدأ فعلها الحضاري ينسج حلقاته، في توازن وثبات مستفيدا من حضارات الأمم السابقة، دون أن يكتفي بها أو يتقوقع فيها، بل عدّها لبنة صالحة أسست " لحركة إبداع شملت كل المعارف و العلوم، وجمعت بين التطورين الكمي والكيفي، وقدمت نظريات ومدارس فكرية وعلمية، ومؤلفات تتلمذت عليها أوربا و غيرها لعدّة قرون "[3].

ولما كان التفاعل سليما بين مطلب الوحي والتراث البشري – التراث الذي أغلّ العقل وكبّله، وجعل إبداعه هرطقة و زندقة – فُكّت قيود العقل، وأزيحت الأغلال عنه، وأبطلت النظريات التي تقوم على التناقض بين الدين والعلم؛ والوحي والعقل، وصارت " في المساجد والحواضر الإسلامية علوم الفيزياء والكيمياء والطب والفلك تدرس جنبا إلى جنب مع علوم الشريعة واللغة والعربية، بل كان أمرا جديدا على المستوى الإنساني أن يكون عدد كبير من علماء الشريعة، علماء في الوقت نفسه في علوم الجغرافيا والطب والفيزياء دون شعور بأن هناك نوعا من التفوق لعلم على علم،

1 ـ عبد الحليم عويس: الحضارة الإسلامية إبداع الماضي وآفاق المستقبل، ص7 .
2 ـ عبد الله بن عبد الرحمن الربيعي: أثر الشرق الإسلامي في الفكر الأوربي خلال الحروب الصليبية، الرياض، ط1 سنة 1994، ص 39
3 ـ عبد الحليم عويس: الحضارة الإسلامية إبداع الماضي وآفاق المستقبل، ص4 .

فكل العلوم الصحيحة تخدم الدين و الدنيا معا؛ إذا كانت وسائلها شريفة وأهدافها نافعة"[1] .

هذا التفاعل تجسد في الآثار التي خلفتها العلوم العربية في الأقطار والأمصار التي حلت بها.

الأثر الأدبي :

يقول المستشرق « جب Gibb » " إن خير ما أسدته الآداب الإسلامية لآداب أوربا، أنها أثرت بثقافتها وفكرها في شعر العصور الوسطى ونثرها، وقد ظهرت نزعة جديدة في الأدب الأوربي في شعر (التروبادور) مما جعل الكثيرين يظنون أن هذه الظاهرة جاءت عن طريق الاقتباس من الأدب العربي، الذي امتاز بالرومانتيكية البالغة في الغزل الرقيق، والرثاء الباكي ونحو ذلك، والمعروف أن الأندلس امتازت بنوع خاص من الشعر الرقيق، بدا واضحا في الموشحات والأزجال، ويمتاز هذا اللون من فنون الشعر العربي بصدق تمثيله لنفسية الإنسان وخواطره " [2]. وظهر الغزل والمدح والموشحات الأندلسية في شمال إسبانيا وفرنسا وألمانيا واستفاد الأوروبيون من عاطفة الشعر في العلاقات الاجتماعية والأسرية، حيث تأثروا بآراء ابن حزم الأندلسي بأن الحب يوجب الطاعة .

وقد " انتقل التأثير الأدبي العربي في الأدب الأوربي بفضل جهود المسيحيين الإسبان الذين استعربوا وخضعوا للعرب، وبالتالي قامو بدور مهم في نقل بذور الثقافة العربية إلى بلاد المسيحية المجاورة من جهة الشمال، وإن موازنة سريعة بين الأزجال التي كتبها الشاعر الأندلسي ابن قزمان في أوائل القرن الثاني عشر، وبين أشعار التروبادور في إقليم بروفانس، لتوضح لنا أن الأخيرة صيغت في الأوزان نفسها التي صيغت فيها أشعار ابن قزمان "[3] .

1 ـ المرجع السابق نفسه
2 ـ المرجع السابق ص 131.
3 ـ المرجع السابق نفسه .

وفي النثر ظهر التأثير في القصص الخرافية ذات المغزى الأخلاقي، أو التي تتخذ الحيوان موضوعا لها، وهذا اللون من الأدب شرقي، عرفه الشعر العربي قبل أن يظهر في الأدب الأوربي بقرون طويلة، وكان الأدب الإسباني هو أول ما تأثر بالأدب العربي، فنقل بطرس الفرنسي اليهودي من العربية إلى الإسبانية مجموعة قصص هندية معروفة باسم (كليلة ودمنة) سنة 1215 ، ثم قصص الحكماء السبعة، أو السندباد سنة 1253 ، يقول «جب Gibb » :"إنه قل من يستطيع أن ينكر أن ما تمتاز به آداب الجنوب الأوربي من انبساط، وخيال خصب، يرجع إلى تأثير ذلك الآداب بالمؤثرات العربية "[1] .

وكان فن الهجاء محرما في الشعر الأوربي ، لأنه كان شعرا ناقدا ، لذا حاربته الكنيسة ورجال الدين " لذلك تنفس الشعراء الصليبيون الصعداء في الجو الشرقي المفعم بالحرية، فبدأوا ينضمون قصائد الهجاء ضد الكنيسة ، ونتيجة لذلك ظهر في أوربا في القرن الثاني عشر و الثالث عشر الميلاديين شعراء سياسيون أمثال: « ماربو دي رين » في فرنسا، و (بطرس دامياني) في إيطاليا ، و(وليام أوف جلاسجو) في انجلترا ، و(يوردان فون بادربورن) في ألمانيا "[2] .

الأثر العلمي :

" ترجم الخوارزمي نظام الترقيم من الهنود إلى العربية، وقد سهل هذا النظام العمليات الحسابية كما ابتكر العرب الصفر، وكذلك الإحصاء العشري و الكسر.

وامتد فضل العرب على أوروبا في علم الجبر، الذي لا يزال بهذا الاسم إلى اليوم، ففي مجال الهندسة وعلم المثلثات، ترجم المسلمون اقليدس في الهندسة ثم ترجم إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي ، وظل هذا الكتاب يدرس في جامعات أوروبا حتى القرن التاسع عشر.

1 ـ المرجع السابق ، ص 132 نقلا عن: عبد الوهاب القرش، العلاقات الحضارية ص 222
2 ـ عبد الله بن عبد الرحمن الربيعي: أثر الشرق الإسلامي في الفكر الأوربي خلال الحروب الصليبية، ص 58

ولم يقتصر العلماء المسلمين على ترجمة كتب اليونان فقط وإنما أضافوا إليها نظريات مثل نظرية التفاضل والتكامل و حساب المثلثات، كما أطلق المسلمون على (الميكانيكا) علم الحيل، ويعد كتاب الحيل الذي ألفه ابن شاكر من أهم كتب المسلمين في هذا العلم حيث احتوى على نحو مائة تركيب ميكانيكي"[1] .

و اخترع المسلمون الساعة التي تدق و أرسلها هارون الرشيد إلى شارلمان وهي ساعة مائية، و تعد ساعة المسجد الأموي بدمشق أعجوبة في وقتها .

أما في علوم الفلك فاهتم به المسلمون وربطوا بينه وبين العلوم الرياضية ، وذلك لحاجتهم لمعرفة أوقات الصلاة حسب البلدان وحركة الشمس ، فأقاموا المراصد المتعددة في القاهرة وقرطبة وغيرها، كما أمر الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور بترجمة (سند هند الكبير) الذي يبحث حركات النجوم ومطالع البروج والكسوف وغيرها.

" وشغف علماء المسلمين بعلم الفلك في مجال التأليف والترجمة، وفي عمل المراصد، ومن هؤلاء: ثابت بن قرة البلخي ، وحنين بن إسحاق، والنباتي، والبيروني.. وغيرهم، ولابن الهيثم والبيروني وغيرهما، أفكار قيمة في محيط الأرض، وقالوا باستدارتها، وقدموا الأدلة القاطعة على كرويتها وحركتها حول الشمس ، وذكر الإدريسي في كتابه (نزهة المشتاق) أن الأرض مدورة كتدوير الكرة " [2] .

الأثر اللغوي :

"لقد كانت الفرص مواتية لاتصال الصليبيين بالمسلمين بحكم التعايش بينهم في المنطقة ، حيث كانت فترات السلم أطول بكثير من فترات الحروب ... وكانت هناك

1 ـ مداخلة من جامعة أم القرى دون تاريخ على الموقع https://uqu.edu.sa/page/ar
2 ـ المصدر السابق نفسه .

اتصالات بين زعماء العرب و الإفرنج أدت في بعض الأوقات إلى توقيف حرب دائرة ليتبادلوا عبارات التحية و الاحترام" [1] .

وكانت قصور زعماء الإفرنج لا تخلوا من كتّاب مسلمين، " أخبرنا ابن جبير أنه عندما زار عكا سنة 1184م رأى في ديوانها كتّابا يكتبون بالعربية و يتكلمون بها، وقد وصلت العلاقات الوديّة بين المسلمين و الصليبيين إلى حد أنهم كانوا يشتركون في رعي مواشيهم و يتقاسمون الغلّة دون حيف. و كان من مظاهر العلاقات الودية أن بعض التجار المسلمين كانوا ينزلون في خانات الصليبيين و عند الأسر الصليبية ، يخبرنا ابن جبير أن هذا هو ما شاهده في عكا وقد كان بعض طلاب العلم من الصليبيين المقيمين في الشام والوافدين من أوربا يلتحقون بالمدارس العربية يتلقون علومهم بلغة العرب . و لا بد أن نتصور أن الصليبيين الذين عرفوا اللغة العربية كانوا في مجموعهم يتكلمون اللغة الدارجة لغة الحياة و المعاملات اليومية " [2] .

جدول يبين بعض المفردات التي نقلت إلى لغة الصليبيين :[3]

العربية	الإنجليزية	الفرنسية	الإسبانية	البرتغالية
تعريف	TARIFF	TARIF	TARIFA	TARIFA
سكر	SUGAR	SUCRE	AZUCAR	/
جلاّب وهو شراب من الأعشاب	JULEP	JULEP	JULEPE	JULEPE
شراب	SYRUP	SIROP	AXARABE	/
عود	LUTH	LUTH	LAUD	ALAUDE

1 - عبد الله بن عبد الرحمن الربيعي: أثر الشرق الإسلامي في الفكر الأوربي خلال الحروب الصليبية، ص50 - 51

2 - م ، س ، ص 53 - 54

3 - عبد الله بن عبد الرحمن الربيعي: أثر الشرق الإسلامي في الفكر الأوربي خلال الحروب الصليبية، ص56، المفردات تم جدولتها فقط .

الفصل الثاني

البعد التاريخي للتراث الحضاري

التراث و النص و الزمن

التبني الثقافي للحداثة في الفكر العربي

أول اختلاف بين المسلمين

نشأة علم الكلام

نشأة المذاهب الفقهية

البعد التاريخي للتراث الحضاري

كل المجتمعات البشرية على اختلاف أعراقها و وثقافاتها و عقائدها تتمسك بالتراث، لأن التراث " و هو كلُّ ما وصل إلينا مكتوبا في أيِّ فرع من فروع العلوم والمعارف"[1] بالنسبة لها تاريخ و هوية، " فرق بين من يعود إلى الماضي ليثبت أو يؤكد وضعا متخلفا في الحاضر، وبين من يعود إلى الماضي ليؤصل وضعا جديدا قد يطور الحاضر نفسه... لنعرف أصله الذي جاء منه ، وأصولنا التي يمكن أن تنقله وتدعمه ... بعد أن وجدت أصلا تضرب بجذورها الفتية فيه "[2]. فهي تحيى به الحاضر و تستشرف به المستقبل ، و تسخّر كل إمكاناتها كي تحتفظ به ، وتدونه حتى يستمر متوارثا جيلا بعد جيل .

التراث و النص و الزمن الحداثي :

التراث :

لقد رصدنا تعريفات متنوعة للتراث، تنوعت بين ما هو لغوي وما هو اصطلاحي، وللإضافة تحت هذا العنوان، نستزيد ببعض التعاريف الأخرى الاصطلاحية، المنطلِقة أصلا من رؤية خاصة بأصحابها، وتنبع من توجّهاتهم ومشاربهم المختلفة .

فالتراث هو " منظومة الفقه الفكرية "[3]، وهو " السجل الكامل و الذاكرة المدونة للنشاط الإنساني عبر حقبة زمنية معينة، أي أنه تراكم تاريخي إنساني، فإن اختصّ بفئة أو شعب من الشعوب شكّل هذا السجل هويته وصار خصوصيته المميزة له بين

1 ـ رمضان عبد التواب: مناهج تحقيق التراث بين القدامى و المحدثين، مكتبة الخانجي، القاهرة،ط2 2002 ص 8 .

2 ـ جابر عصفور: مفهوم الشعر ، دراسة في التراث النقدي، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط1، 1979، ص12.

3 ـ عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، ط 2 ، 2000 ، ص 7

الأمم"[1]، وهو أيضا " ما استطاع أن ينفرد به كل عالم و هو يتعامل مع هذا الزخم المعرفي " [2].

وعليه يمكن القول أن هناك صفات للتراث، وهي صفة كل منفرد به فهناك (النحوي، اللغوي، البلاغي، الفلسفي ...إلخ) تجمعها اللغة، " بينما العربي والإسلامي كلاهما حقيقة تجمع بينهما الوجود و الكينونة، وهو مبدأ التجاور عند ابن سينا "[3] . هذا المبدأ هو التداخل القائم بين العلوم التي نشأت في أحضان هذا التراث، " حيث إن العلاقة التداخلية والتكاملية كانت هي السمة البارزة، والوصف الغالب، والعنصر المهيمن على جميع العلوم التي نشأت في أحضان هذا التراث، وتطورت في أحضان الثقافة العربية الإسلامية "[4] .

وقد اختلف الباحثون و المنظرون للتراث، في تمييز القدسي منه من الإنساني العام، وتفرع كل تيار يناصر اتجاهه ويؤسس لنظرته بالحجّة و الدليل .

الاتجاه الأول :

يرى ضرورة إدماج الوحي ضمن مكونات التراث " فالتراث الإسلامي هو ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة وثقافة و قيم وآداب وفنون وصناعات وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادية، ومن ثم فلن يقتصر التراث على المنجزات الثقافية و الحضارية والمادية؛ بل يشمل الوحي الإلهي – القرآن و السنة – الذي ورثناه عن أسلافنا " [5]. ويشمل التراث عند جميل مبارك " نصوص الوحي والعلوم والمعارف التي أنتجها السابقون حولهما من أجل توظيف وخدمة الحقيقة الإسلامية التي تضمنتها

1 - لزعر مختار : محاضرة ألقاها على طلبة الدكتوراه، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم بتاريخ ماي 2015

2 - م ، س ، نفسه

3 - لزعر مختار: المصدر السابق نفسه .

4 - محمد بن عمر : الدلالة المصطلحية للتداخلية وموقعها في قراءة التراث عند طه عبد الرحمن ، مركز نماء للبحوث و الدراسات، العدد 69 بتاريخ 26 - 11 - 2011 ، ص2

5 - أكرم ضياء العمري : التراث و المعاصرة ، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ط1 1983، ص 27

تلك النصوص ليرثها عنهم اللاحقون، ليضمنوا استمرار العيش في ضلال تلك الحقيقة الإسلامية " [1].

ترتكز رؤية أصحاب هذا الإتجاه على الأسس الآتية :

- إن المعاني المستقاة من النصين – القرآن و السنة – توحي بشمول التراث عليهما في مدلوله اللغوي .
- إدراج الوحي ضمن التراث لا يعني استواء الوحي مع غيره من المواضيع في القيمة العلمية؛ بل لكل خصوصياته ومميزاته .
- التعامل مع التراث سيأخذ بعين الاعتبار قدسية نصوص الوحي وتنزهه عن الانتقاء، "فالتراث يجمع بين الاعتقاد في الأصول الثابتة، وبين الاجتهاد في الفروع، اجتهادا يتغير مع تغير المكان واختلاف الزمان "[2] .
- الفصل بين الوحي والتراث، مطلب المستدمر بعد غزوه أرض الأمة والأرض المقدسة، وهو مطلب أنصاره من أبناء الأمة حديثا .

الاتجاه الثاني :

يحترز أصحاب هذا الاتجاه من حصر نصوص الوحي مع باقي مكونات التراث الفكرية والمعرفية، " وهذا لا يعني بالضرورة إدراج النصوص القرآنية والنبوية التي ينبني عليها علم العقيدة و الشريعة في سياق المعطى التراثي بسبب اختلاف المصدرين، والخصائص المميزة لكل معطى " [3] . فنصوص الوحي ينبغي تنزيهها عن هذا الخلط ، كونها متميزة عن غيرها في المصدر و الخصائص .

وهذا أنور الجندي، يعتبر كلمة – تراث – كلمة ملغومة يراد بها وضع تراث الإسلام كتراث الأمم الأخرى، " أما بالنسبة للإسلام فإن هناك شيئا قائما كالمنار لا يمكن أن يوصف بأنه تراث، هو القرآن والسنة، وهذا هو ميراث المسلمين الأصيل

1 ـ جميل مبارك : مفهوم التراث محددات ومفاهيم، الندوة التدريبية بكلية الآداب فاس المغرب، مقال منشور على الشبكة بتاريخ 24 – 10 - 2014

2 ـ نيفين عبد الخالق مصطفى : إشكالية التراث في العلوم السياسية، مجلة المسلم المعاصر،ع 43 ، ص81

3 ـ عماد الدين خليل : منهج التعامل مع التراث، مجلة إسلامية المعرفة ، ع 19 ، سنة 1999، ص 124

الذي حفظ الله ما أنزل منه وهو القرآن، و الذي وصفه الرسول الكريم بقوله: (**لقد أوتيت هذا القرآن ومثله معه..**) فكيف يمكن أن يصف بضعة شعوبيين و علمانيين بأنه تراث "[1].

يبرر أصحاب هذا الإتجاه رؤيتهم، فيتكئون على الأسس الآتية :

- " إن وسم نصوص الوحي بالتراث يجعلها عرضة للانتقاء والنقد و التقويم ، وهذا ما تتعالى عنه نصوص القرآن و السنة عن غيرها؛ بكونها وحي مطلق "[2].
- أن هناك اختلافا واضحا بين نصوص الوحي وغيرها من المعارف والتّرِكات العلمية، من حيث المصدر والخصائص المميزة، فالأولى مصدرها إلهي وخاصيتها اليقين ولا تقبل النقص، في حين الثانية مصدرها بشري وخاصيتها الصواب والخطأ.
- " أن مفهوم التراث الذي درج استعماله مقابلا للمعاصرة فيه إجحاف في حق النصوص الشرعية المتعالية عن مفهوم التاريخ زمانه ومكانه "[3].

وبين هذين الرؤيتين، لا مناص من أن العلوم في تراثنا دارت حول (النص) و(النص هو نواتها)، انطلقت منه و عادت إليه، " النص هو المقصود بذاته – يعني القرآن – وسائر العلوم أدوات خادمة له، ومعينة عليه "[4]، قال تعالى: (**حم ، تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ، كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ، بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ**)[5]، (**وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ**)[6]، وكان "

1 ـ أنور الجندي : المعاصرة في إطار الأصالة ، دار الصحوة للنشر، القاهرة، مصر ، ط1 ، 1987، ص4
2 ـ سعيد بشار: النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر، منشورات الفرقان، دار القرويين ط 1، 1999، ص21
3 ـ إسلام مصطفى محمد: منهجية البحث في التراث بين الواقع و الطموح، الندوة التدريبية بكلية الآداب فاس المغرب، مقال منشور على الشبكة بتاريخ 24 – 10 – 2014
4 ـ محمد بنعمر : الدلالة المصطلحية للتداخلية موقعها في قراءة التراث عند طه عبد الرحمن، ص 4
5 ـ سورة فصلت ، الآيات من 1 إلى 4
6 ـ سورة النجم ، الآيتان 3 و 4

هذا النص هو المنطلق الأسمى للشمولية، والتكاملية العلمية في العلوم التراثية، والتي ظلت الوصف الحاضر والمشترك بين جميع العلوم الإسلامية باختلاف مرجعيتها وأنواعها "[1] ،" فقد اتجهت جميع العلوم الإسلامية إلى النص لبيانه واستمداد المعنى منه "[2] .

مفهوم النص :

نريد تعريف النص حتى نلمس تطور مفهومه في سياقه التاريخي، ثم على أي صورة استقر هذا المفهوم في الفكر العربي؟ وهل هذه الصورة جامعة، أم هي مبعث للخلاف ؟ .

لغة : يقول الفقهاء : نص القرآن، ونص السنة، أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من أحكام.

النص: الإسناد إلى الرئيس الأكبر. قال أيوب بن عباثة :[3]

ولا يستوي، عند نص الأمو ر، باذل معروفه والبخيل .

ونصَّ الحديثَ : أسنده إلى المحدث عنه . قال طرفة :[4]

ونُصَّ الحديث إلى أهله فإن الوثيقة مع نصه

وعند الأصوليين ، هو الكتاب و السنة . ج، نصوص.

1 ـ محمد بنعمر، المرجع السابق نفسه
2 ـ إسلام مصطفى محمد: منهجية البحث في التراث بين الواقع و الطموح ، ص 3
3 ـ ابن منظور ، لسان العرب ، ج 6 ، ص 196 ـ 197
4 ـ علي بن هادية وآخرون : القاموس الجديد للطلاب، المؤسسة الوطنية للكتب ، ص 1225

اصطلاحا:

يُعرَف النص لدى مؤسسة لاروس في كتابها (قاموس الألسنية) بأنه " المجموعة الواحدة من الملفوظات، أي الجمل المنفذة، حين تكون خاضعة للتحليل، فالنص عينة من السلوك الألسني؛ وإن هذه العينة يمكن أن تكون مكتوبة، أو محكية "[1].

أما تودوروف في مؤلفه (القاموس الموسوعي لعلوم اللغة)، فإنه يعرف النص من زاويتي الاستقلالية و الانغلاقية، إذ يصفهما بأنهما الخاصتان المميزتان للنص دون غيره، "تجد الألسنية بحثها بدراسة الجملة ... ولكن مفهوم النص لا يقف على نفس المستوى الذي يقف عليه مفهوم الجملة، أو القضية، أو التركيب؛ وكذلك هو متميز عن الفقرة التي هي وحدة منظمة من عدة جمل. ويضيف : النص يمكن أن يكون جملة، كما يمكن أن يكون كتابا

بكامله، وإن تعريف النص يقوم على أساس استقلاليته وانغلاقيته، وهما الخاصتان اللتان تميزانه"[2]

ويعرف نعمان بوقرة النص بقوله: " وحدة كبرى شاملة تتكون من أجزاء مختلفة تقع على مستوى أفقي من الناحية النحوية وعلى مستوى عمودي من الناحية الدلالية، ومعنى ذلك أن النص وحدة كبرى لا تتضمنها وحدة أكبر منها "[3]، ويسترسل الكاتب في تعريفه للنص وتفسيره للمستويين (الأفقي والعمودي) ليحدد المفهوم الجديد على غرار المفهوم التقليدي، و الذي يتجلى في الوظيفة التي يؤديها النص، وهي الاتصال الاجتماعي، " وعلى عكس الاتجاهات الداخلية الباطنية التي تعرف النص بالنظر إلى مكوناته، فإن الآراء الجديدة تعتمد في نظرية النص على السياق الاتصالي، وما

1 ـ عدنان بن ذريل: النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د ط، 2000، ص15

2 ـ المرجع السابق، نفسه

3 ـ نعمان بوقرة: الخطاب الأدبي ورهانات التأويل، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، ط 1، 2012، ص53

يتضمنه عمليا، وترى أن النصوص ليست سوى مجموعة من الرموز اللغوية المنجزة، وأن وظيفتها إنما هي الاتصال الاجتماعي "[1] .

ويعرفه سعيد حسن بحري ترجمة عن (كرستن آدمتسيك) أنه: " مقولة نمطية أصلية "[2]، وهذا التعريف هو أصلا نظرية حديثة في حقل اللسانيات طوِّرت في علم نفس الإدراك والمشهورة بمقولة : ما الطيور ؟ .

ويبدو أن هذه النظرية في الفكر العربي اليوم (عمومه لا خصوصه) هي متجذرة في صورة خيالية كأنها حقيقة، صيغت على قاعدة – ما يطلبه المستمعون – ووفق ما يريده الآخر ، وهي قابلة للتحيين الذاتي والتلقائي في الزمان والمكان، متى ما عجز ويعجز الفكر العربي في إيجاد بدائل مضادة و منافسة، قابلة للتعميم و التموقع .

وهذه النظرية تماثل نظرية – الحقول الدلالية في اللغة – إلا أن هذه الأخيرة يصوغها الفكر البشري لنفسه فرديا، كل حسب تربيته و تكوينه، لا حسب فطرته التي فطر الله الناس عليها، وإلا كانت البشرية موحِّدة كلها، "لأن الفطرة شهدت الوحدانية"[3].

وعليه يبدو أن كثير من التيارات و الطرق الدينية اليوم، وجدت لنفسها شرنقة داخل هذه النظرية، وكلّما خرجت منها أعادت لنفسها شرنقة أخرى مغيّرة لونها وحجمها فقط .

فالنص كان معناه مقتصر على الرفع و الإظهار والسير ثم حمل معنى الإسناد، وهو دلالة الأحكام للقرآن و السنة، مما أكسباه القداسة عند الفقهاء، والتي امتدت عبر الأجيال الأولى للأمة، وصار اليوم الصيغة الأصلية لما ينتجه المؤلف، ولا يحتمل التأويل؛ كونه محبوك كالنسيج، إذا انتزع منه خيط فقد قيمته، وبذلك فقد قداسته الأولى.

---

1 ـ م ، س ، نفسه .

2 ـ كيرستن آدمتسيك : لسانيات النص عرض تأسيسي، تر ، سعيد حسن بحيري، مكتبة زهراء الشرق، ط 1، 2009، ص116

1 ـ طه عبد الرحمن : محاضرة على اليوتيوب على قناة الجزيرة مباشر

وعليه فالفكر العربي اليوم مطالب بالتعامل مع كل هذه الحمولة الدلالية دون تعصب، لأن ما نشهده اليوم من غلوٍ وتشدد عند بعض الفرق بحجة « أين الدليل، أي: أين النص؟ » هو من تأثرهم بقداسة النص التي أحجبت – بتقصير منهم – في إعمال الفكر و ترجيح العقل .

وهذا أثر خطير من الآثار التي خلفها جل المستشرقين في العالم العربي من تزييف وتحريف للتراث إبان فترات الغزو و الاستدمار، ومتى ما عجزوا؛ زرعوا سمّ التشكيك فيه، "والإستشراق منذ نشأته وضع نفسه في خدمة الأهداف المشبوهة والتي تمثل إذاية للمسلمين، وانسلاخهم عن شخصيتهم الإسلامية "[1] .

الزمن الحداثي :

انطلاقا من المفاهيم المتداول اليوم عن الحداثة، و التي نشأت في بيئتها التي وُلدت فيها، أو البيئات التي احتضنتها، نحاول إسقاط هذه المفاهيم (كرونولوجيا) عن الأحداث التاريخية الكبرى التي عرفتها البشرية بمختلف مللها و نحلها، فإن كان من هذه الأحداث ما يوافق هذه المفاهيم ويحتضنها، أو ما يمكنه الموافقة والتبني، فثمّة زمن وحداثة، وهو ما اصطلحت عليه - الزمن الحداثي – وإن كان من الأحداث ما يخالف أو ينافي ؛ مهما لمسنا من إسقاطات، فالحداثة بمفهومها الحديث أصيلة في بيئتها التي وُلدت فيها .

فمن المفاهيم التي نشأت في بيئتها التي وُلدت فيها، مفهوم (جيدن): الحداثة " تتمثل في نسق من الانقطاعات التاريخية عن المراحل السابقة حيث تهيمن التقاليد والعقائد ذات الطابع الشمولي الكنسي "[2]. ومفهوم (كانت) في سياق إجابته عن السؤال: ما الأنوار؟ هو: "الأنوار أن يخرج الإنسان من حالة الوصاية التي تتمثل في

1 ـ أحمد عبد الرحيم السايح: الإستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، الدار المصرية اللبنانية، ط1 ، 1996 ، ص 5

2 ـ علي وطفة : مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة فكر ونقد ، مجلة إلكترونية، ع 34 ، ص 2

استخدام فكره دون توجيه من غيره "[1] . ويقول « رولان بارت Roland Barthes»: " إنفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه "[2].

ومن المفاهيم التي نشأت في البيئات المختلفة الأخرى، مفاهيم البيئة العربية، فهي عند «أدونيس »: "الصراع بين النظام القائم على السلفية، والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام"[3]. ويرى «جابر عصفور» أن الحداثة " البحث المستمر للتعرف على أسرار الكون من خلال التعمق في اكتشاف الطبيعة ... ومن ثم الارتقاء الدائم بموضع الإنسان من الأرض ... تعني الحداثة الإبداع الذي هو نقيض الإتباع، والعقل الذي هو نقيض النقل "[4]، وهي عند « طه عبد الرحمن » : " الإبداع الذي يعني الابتكار والاجتهاد والاختراع "[5]

فمن خلال هذه المفاهيم يمكن القول أن الحداثة مفارقة تاريخية كبرى، انقلبت فيها كل القيم رأسا على عقب، وصار العقل المُحرَّر معيارها؛ بل سلطانها في الحكم على الأشياء، وأنها فكرة ضد الدين، وأنها تَحرُرٌ من كل القيود الضابطة و المُغِلّة .

ومن هنا نتساءل : ألم يكن الوحي إعلان عن ميلاد مرحلة جديدة قطعت الصلة بالماضي؟ فبلاغة القرآن وسحره البياني تحدى بلاغة الشعراء و البلغاء من فطاحلة عصره، " ما هذا الذي تجدد بالقرآن من عظيم المزيّة، وباهر الفضل، والعجيب من الوصف، حتى أعجز الخلق قاطبة، وحتى قهر من البلغاء والفصحاء القُوَى والقُدَر، وقيد الخواطر والفِكَر، وحتى خرست الشقائق وعدِم نطق الناطق، وحتى لم يجر لسان، ولم يُبن بيان، ولم يساعد إمكان، ولم ينقدح لأحد منهم زند، ولم يمض له حد، وحتى أسال الوادي عليهم عجزاً، وأخذ منافذ القول عليهم أخذاً؟ "[6] ، ويؤكد الجاحظ

1 ـ علي وطفة : مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة ، ص 11
2 ـ عدنان علي رضا: تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر و التوزيع، السعودية ، ط1 ، 1992 ، ص35
3 ـ عوض القرني : الحداثة في ميزان الإسلام، دار الأندلس الخضراء، السعودية ، ط 1 ، ص 8
4 ـ علي وطفة : مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، ص3
5 ـ طه عبد الرحمن : محاضرة بعنوان روح الحداثة وحق الإبداع، مجلة النور الجديد، ع 151 ، ديسمبر 2003، ص63
6 ـ عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، تح ، محمد محمود شاكر أبوفهر، مكتبة الخانجي،مطبعة المدني ، د ط ، دت

في ذكره لإعجاز القرآن : "ولو أن رجلاً قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة قصيرة أو طويلة. لتبين له في نظامها ومخرجها من لفظها وطابعها أنه عاجز عن مثلها، ولو تحدى بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها " [1].

ألم يكن هذا القرآن قاطعا الصلة بما تجذّر من عادات الخمر والميسر والأنصاب والأزلام ووأد البنات في البيئة العربية ؟ . وإذا تأملنا مفهوم «كانت » للحداثة، ألم تكن الدعوة إلى التوحيد؛ خروج الإنسان من وصاية قريش وكبرائها الذين يدعون إلى عبادة الأوثان والأصنام؟، فهذا (حمزة بن عبد المطلب) يبين في قوله استخدام الفكر في التدبّر و التأمّل: "يا محمد: يا ابن أخي: عندما أجوب الصحراء بالليل، أدرك أن الله أكبر من أن يوضع بين أربعة جدران "[2] .

أليس في هذا التدبر بحث عن أسرار الكون؛ بعد التعمق في اكتشاف الطبيعة؟ وهذا ما جاء في مفهوم « جابر عصفور » للحداثة .

أوليس الإيمان ارتقاء بالإنسان الأرضي ليصل مكان الإنسان السماوي؟ *، أليست كميائيات جابر بن حيان، وحسابات الخوارزمي، وجغرافية الإدريسي، واجتماعيات ابن خلدون، وطيران عباس بن فرناس، أليس هذا كله إبداع لم تشهده العرب و لا البشرية من قبل ؟ وهو نقيض لعرف وفكر اجتماعيين قبلتهما العرب حينا من الدهر؟ أليست هذه دعوة حقّة لتفعيل العقل وترشيد** النقل ؟. يقول تعالى : **(والرّاسِخُونَ في**

1 ـ مصطفى صادق الرافعي : إعجاز القرآن و البلاغة النبوية ، راجعه محمد سعيد العريان ، شركة نوابغ الفكر ، د ط ، د ت ، ص

2 ـ مقتطف من قول (عبد الله غيث) في فلم الرسالة .

* ـ الإنسان الأرضي هو الإنسان المعطل الفكر المكبل العقل، هوى بإنسانيته إلى درك البهائمية؛ فهو أرضي ، أما الإنسان السماوي فهو الذي سما به فكره وأرشده عقله إلى أن وصل إلى درجة الملائكية .

** ـ أستعمل مصطلح الترشيد لأن الدعوة الجديدة لم تتمرد كليا على الأعراف والخصال السائدة أنذاك ، بل رفضت كل ما هو سيئ وقبيح، وقبلت بل شجعت كل ما هو محمود وجميل، فالكرم مثلا؛ لم تعرف العرب رجلا أكرم من حاتم ، والعرب تحفظ العهود وتصدق الحديث، وتتباهى وتتفاخر بالشجاعة ولا تغدر، ومن يفعل غير ذلك فمشكوك في نسبه إلى العرب .

العِلْمِ يَقُولُون آمَنَّا بِه كُلٌ مِن عِندِ رَبِّنَا ومَا يَذَّكَّرُ إلاّ أُولُوا الألْبَابِ)[1]، ويقول أيضا : (**إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ الله الصُّمُّ البُكْمُ الذِّين لاَ يَعْقِلُون)**[2] .

وركحا على هذا التأسيس، يمكن اعتبار الحداثة عربية الأصل إسلامية الهوّية، وُلِدت من زواج الإسلام بالعروبة ، زواج شهد عليه الوحي قبل الجن و الإنس (**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**)[3]، وعَقْدُ زواجهما مخبأ لدى مصالح الغرب، وفي الغرف السوداء (**وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ**)[4].

وأما الحداثة الغربية ما هي إلا استنساخ لهذه المولودة، تربت وترعرعت في حضن الحضارة الغربية التي تمكنت من تغيير ملامحها ، وعجزت عن طمس جيناتها؛ رغم عبقرية التهجين، فالمستنسخة بلغت هرم الشيخوخة أياما قليلة بعد ولادتها، وما مرحلة ما بعد الحداثة إلا تقنية جديدة في استنساخ مرحلة ما بعد الفتوحات.

الثقافة العربية و الحداثة :

تَعرِف الثقافة العربية امتدادا بعيدا في التاريخ، فعلى الرغم من ارتباطها بالعرب قوما ولغة وتاريخا وجغرافيا لم يمنعها من الاتساع والازدهار، كما تشهد ثراء كبيرا على المستويين النظري والعملي معا، ولما جاء الإسلام ازدادت هذه الثقافة غنًا وتوسعا، ذلك أن القرآن جاء بلسان عربي مبين، قال تعالى : (**كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًا لِقَومٍ يَعْلَمُون)** "[5] واشترط الإسلام التعبد في الصلاة باللّغة العربية لا غير، فكان ذلك تسويقا للغة العربية في مختلف بقاع المعمورة، وأينما نزل الإسلام وحيثما ارتحل المسلمون، حضرت لغة العرب وحضرت معها ثقافاتهم، من أفكار وعادات وتقاليد

1 ـ سورة آل عمران ، الآية 7
2 ـ سورة الأنفال ، الآية 22
3 ـ سورة يوسف الآية 2
4 ـ سورة البقرة الآية 120
5 ـ سورة فصلت ، الآية 4

وأعراف وأخلاق وسِيَرٍ وحِكَم وأمثال وتراجم وغيرها، لأنّ اللّغة ليست مجرد أداة تواصل وتخاطب وتفاهم فحسب، كما قال ابن جني: "أصوات يعبِّر بها كل قومٍ عن أغراضهم "[1]، بل هي فكر ورسالة وخطاب يعكس ثقافة وشخصية أصحابها كما يعكس انتمائهم التاريخي، حتى أنّنا نجد من يعتبر اللّغة المقوّم الأساسي والوحيد لإنشاء الأمة وقيامها ، وتحديد هوية الإنسان وانتمائه الاجتماعي والتاريخي، " اللسان العربي شعار الإسلام وأهله، واللغات من أعظم شعائر الأمم التي بها يتميزون "[2]، فقبل الإسلام ارتبطت اللغة بحضارات عريقة على الرغم من بيئة الجدب والقحط.

وعرف العرب؛ وعرفت لغتهم القيّم في الفكر والعلم والسلوك وفي سائر جوانب الحياة، أما بعد الإسلام انفتحت اللغة العربية على كل اللّغات، وجميع الثقافات والحضارات وكافة الديانات أخذا وعطاء، تأثيرا وتأثّرا حِفْظًا ونقلا ، الأمر الذي أثرى ثقافة العرب والمسلمين، الذين أخذوا من الثقافات الشرقية القديمة المصرية والفارسية والهندية والصينية وزادوا عليها، يقول أحمد أمين : " وعرضوا للأمم المختلفة يرقبون ما طرأ على أفكارها من تغير ... واستخلصوا من كل ذلك قوانين عامة؛ وإن كان بعضها لا يزال مجال البحث واختلاف النظر "[3]، كما نهلوا من الثقافة اليونانية وأربوا عليها بل تجاوزوها، ووقفوا على ما فيها من جوانب القوّة أصالة وإبداعا، وكشفوا عن ذلك لأمم العالم وشعوبه، ومنها الشعوب الأوروبية التي كانت تعيش في غياهب وظلمات العصر الوسيط آنذاك، و التي لم تكن مطّلعة على ثقافة سابقيها أو غيرهم، بسبب ما كان يمارسه الحُكمُ اللاهوتي الكنسي من قمع فكري واستبداد سياسي وفساد اجتماعي." لقد حولت الجمهورية الثالثة في فرنسا فرحة الروح في زمن الثورة الكبرى - الثورة الفرنسية - وكذا الإيمان بالتقدم ، إلى نوع من العبادة المقدسة التي حلت محل العبادة المسيحية معتمدة التكرار و الاستنساخ

1 - ابن جني أبو الفتوح عثمان : الخصائص ، تح ، عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية ، ط3 بيروت ، د ت ، ج1 ، ص87

2 - ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تح، ناصر بن عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد،الرياض ج 1 ، د ط ، د ت ، ص 470

3 - أحمد أمين : ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان، ج1،ط1 2005 ،ص279

والمعيارية التي كانت من سمات المسيحية" [1]، لكنّ ثقافة العرب والمسلمين في هذه الفترة كانت في قمّة عطائها وتقدمها، إلى أن رجحت كفة النهضة الأوروبية الحديثة بإبداعها حضارة تختلف عن مثيلاتها السابقة في توجّهها العلمي التكنولوجي المادي اللاديني، كما أن الطابع العالمي للنهوض الحضاري الغربي الحديث، جعل من منتجاته الفكرية والثقافية عناصر مهمة غزت الثقافة العربية الإسلامية؛ التي وإن اتسعت لهذه المنتجات وتفاعلت معها بين القبول والرفض، وبين التحليل والنقد، فإنها زادت الأمر تعقيدا، بعد تعقيد العلاقة بين الأنا والآخر في سياق ما تعاني منه من تخلّف وانحطاط .

التبني الثقافي للحداثة في الفكر العربي :

يقترح الدكتور محمد عابد الجابري وصفته للحداثة في الفكر العربي، والتي يمكن إجمالها في العبارة التالية: تجديد الصلة بالعقلانية النقدية في "العقل العربي التراثي"، فلا حداثة – في رأيه- من دون اتصال، أي لا حداثة مع القطيعة،" فما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامي يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة، مكتسبات القرن العشرين وما قبله وما بعده ، بل أيضا ولربما بالدرجة الأولى يتوقف على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وأصولية الشاطبي، وتاريخية ابن خلدون"[2].

هذه النزاعات العقلية التي لابد منها إذا أردنا أن نعيد ترتيب علاقتنا بتراثنا بصورة تمكننا من الانتظام فيه انتظاما يفتح المجال للإبداع، إبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون فيها." إنه بدون التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا العربي المعاصر...، كما أنه بدون هذه الممارسة العقلانية على معطيات تراثنا لن يكون في إمكاننا قط تأصيل العطاءات

1 ـ عبد المجيد خليقي : قراءة النص الديني عند محمد أركون ، منتدى المعرف ، ط 1 بيروت 2010 ، ص 182 نقلا عن أركون ، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ص 281

2 ـ محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 2 سنة 1991، ص552

الفكرية التي يقدمها، أو بالإمكان أن يقدمها قطاع آخر من فكرنا العربي المعاصر" [1]، القطاع الذي يدعو إلى الحداثة والتجديد.

إنه باستعادة العقلانية النقدية التي دشنت خطابا جديدا في الأندلس والمغرب، مع (ابن حزم) و(ابن رشد) و(الشاطبي) و(ابن خلدون) ، و بها وحدها؛ يمكن إعادة بنينة العقل العربي من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، مما يسمح بتوفير الشروط الضرورية لتدشين عصر تدوين جديد في هذه الثقافة. "فوصفة الجابري التي يقترحها على العرب للتحقق من الحداثة ، وتدارك التأخر التاريخي الذي نعانيه، تقوم على استدعاء العقلانية النقدية، كشرط لانطلاقة ثقافية حضارية، منتجة للحداثة في المجالات المختلفة، وأي سعي للتحديث خارج هذه القاعدة هو ضرب من ضروب العبث ، ومضيعة للوقت والجهد"[2].

هذه الوصفة كان لها الأثر الكبير في دعوة المفكر (طه عبد الرحمن) للتفكير في الشأن الإصلاحي وإعطائه الأولوية بين اهتماماته العلمية المتعددة، وظهر ذلك جليا في كتابيه « سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية»*، و« روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية»**.

فالنماذج التحديثية العربية، الإسلامية منها أو التغريبية، هي مقلدة في رأيه في نفس الوقت الذي تبشر فيه بالثورة والتجديد ، ومعانقة آفاق الإبداع المختلفة ***، فالإسلاميون يقلدون المتقدِّمين، والتغريبيون يقلدون الغرب ، " ظاهر أن كلا النوعين من المقلدة لا إبداع عنده ، إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه؛ ومقلدة المتأخرين يتبعون ما

1 ـ المصدر السابق نفسه .

2 ـ ينظر : مقال للدكتور محمد جبرون ليوم 21 – 9 – 2013 على الأنترنيت

* ـ كتاب صادر عن المركز الثقافي العربي، ص ب 4006 المغرب في طبعته 1 سنة 2000 والطبعة 2 بيروت سنة 2005

** ـ كتاب روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ، ط 1 ، سنة 2006 .

*** ـ نشير هنا إلى أن طه عبد الرحمن وجه نقدا لاذعا للحداثة في كتابه "سؤال الأخلاق"، حيث كشف عوراتها الأخلاقية، وأرجعها إلى تطرفها العقلاني، وبيّن أن دعوتها لمجموعة من الأخلاقيات، التي سماها "أخلاقيات السطح"، لا تصمد في الواقع، ولا تستطيع دفع الأذى المرافق للحداثة .

أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه"[1] ، الشيء الذي يؤدي إلى ترسيخ التخلف وتكريسه .

وللخروج من مأزق التقليد ، يقترح نظريته في (الحداثة الإسلامية) ، القائمة على مفهوم مركزي وهو (روح الحداثة) ، مقابل (واقع الحداثة) ، فالغرب في نظره ، كواقع حداثي هو مجرد تطبيق واحد من تطبيقات عديدة محتملة لروح الحداثة ، ويحدد هذا المفهوم ، بثلاث مبادئ كبرى من " جملة المبادئ التي يفترض أن الواقع الحداثي يحققها أو قل (يطبقها)"[2] وهي :

1 - **مبدأ الرشد** : " مقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد"[3] ، الذي يعني التخلص من التبعيات بأشكالها المختلفة.

2- **مبدأ النقد** : "ومقتضى هذا المبدأ أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد "[4] ، أي الانتقال من عقلية التسليم إلى عقلية طلب الدليل على الشيء .

3- **مبدأ الشمول** ؛ "ومقتضى هذا المبدأ هو أن الأصل في الحداثة الإخراج من حال الخصوص إلى حال الشمول "[5]، على مستوى المجال وعلى مستوى المجتمع .

ويرى محمد عابد الجابري أن الفكر العربي محمول على تيارين مختلفين : " السلفي و الحداثي، فالأول: انكب على التراث من غير أن يستطيع أن يجعله معاصرا، فهو أراد التأصيل ، لكن من غير تحديث . أما الثاني: فأراد أن يستورد مقومات الحداثة، ويستورد حتى أصولها ، فهو أراد التحديث من غير تأصيل . ومن

1 ـ طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط1 سنة 2006 ، ص12.
2 ـ م ، س ، نفسه ، ص24
3 ـ م ، س ، نفسه ، ص25
4 ـ م ، س ، نفسه ، ص26
5 ـ م ، س ، نفسه ، ص28

هنا رسم هذان التياران طريقا نقديا عقلانيا لكل من التراث و الحداثة ليتم التأصيل و التحديث في الفكر العربي على الوجه الصحيح .

وعلى هذا التأسيس، يفرض السؤال نفسه: كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية في تراثه، ويوظفها توظيفا جديدا ، حتى يغدو هذا تحديثا للتراث؟ .

فما لم نمارس العقلانية في تراثنا، وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث، لن ننجح أبدا في تأسيس حداثة إسلامية، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة العالمية كفاعلين لا منفعلين .

لكن كيف تغدو هذه الحداثة العالمية حداثة خاصة بنا ؟ هذا هو الوجه الآخر لعملية التجديد من الداخل؛ انه التأصيل" [1] ويمكن أيضا أن أشير هنا إلى فرق يبدو في نظر العامة بسيط لكنه في – نظري – شاسع و بيّن بين الثقافتين العربية و الغربية ؛ ولا أريد القيام بمقارنة بينهما ، إلا أنني أقول : أن الثقافة الغربية قبل نهضتها سعت إلى إيجاد المجتمع بمفهومه الحديث، لينتج فيما بعد الإطار الذي يخدم مصالحه و المتمثل في الهيئة السياسية و المؤسساتية ، و هذا هو المجتمع الأصيل في ثقافتنا العربية الذي عمل الرسول (صلى الله عليه و سلم) على إيجاده قبل البعثة ، فلم يكن الرسول يتعامل مع الأفراد على أساس عقدي (كافر – مؤمن) بل عَمِلَ وتاجَرَ ، وحاكَمَ *على أساس إنساني ، لأنه يعلم حاجته لهذا الإنسان في إقامة المجتمع، أما الثقافة العربية اليوم فقد وُجِدَت فيها الأطر السياسية قبل إيجاد المجتمع بحكم الاستدمار و مخلّفاته ، لذا نجد اليوم في كل الأقطار العربية دولة مجتمعات الأحزاب، و دولة القبائل و العشائر ، وحتى داخل القبيلة نفسها دولة الألقاب والأنساب ، وهذا ما يجعلها كالسوسة تنخر كيان المجتمع الأمة ، الذي بقي الإطار

1 ـ ينظر : عبد السلام بن عبد العالي، بتصرف ، مقال نشر في الاتحاد الاشتراكي يوم 07 - 05 – 2010 على الموقع : http://www.maghress.com/author

* – التحكيم نقصد به هنا: حل الخلاف الذي نشب بين القبائل أثناء إعادة بناء الكعبة المشرفة حين أرادوا رفع الحجر الأسود ووضعه في مكانه .

الديني يجمع شتاته و فتاته إلى اليوم بفضل النداءات المتكررة عبر منابر المساجد أسبوعيا كلما رأت الحاجة إلى ذلك سبيلا ، أو كلما أرادت السلطة القائمة .

المنهج و التراث :

ينبغي أن ندرك أن إشكالية التراث نابعة من طريقتنا في التعامل مع التراث، "فلا سبيل إلى الانفكاك عن حقيقة التراث التاريخية، لأنها وإن بدت في الظاهر حقيقة بائنة ومنفصلة بحكم ارتباطها بالزمان الماضي، فهي في جوهرها حقيقة كائنة ومتصلة تحيط بنا من كل جانب وتنفذ فينا من كل جهة، كما أنه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث عن واقعنا، لأن أسبابه مشتغلة على الدوام فينا آخذة بأفكارنا وموجهة لأعمالنا، متحكمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا، سواء أقبلنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تنمحي ، أم تظاهرنا بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا " [1] .

وحتى تتم عملية التعامل مع التراث بطريقة سليمة؛ فثمّة آليات تنظم وتبلور وتتحطم، تبدأ بالقراءة، وتنتهي بالإبداع، وبينهما الفهم السليم والتأويل الصحيح .

و حتى تكون القراءة قراءة واعية ووفق منهجية فعالة، يقترح الدكتور (طه عبد الرحمن) جملة من المبادئ .

أ - **المبادئ النظرية** وهي : [2]

1 - التخلص من الأحكام المسبقة أو الجاهزة أو المتسيبة التي اعتاد بعض الباحثين المتساهلين إرسالها بصدد التراث ونشرها بين جمهور المشتغلين به، كلما عنّ لهم اتخاذ موقف تمليه عليهم أغراض غير طلب الظفر بالحقيقة.

2 - تحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء الإسلام ومفكريهم في مختلف العلوم، مع تحصيل معرفة كافية بالمناهج الحديثة، تمكن من القدرة على تجاوز طور

1 - ينظر : محمد محفوظ، نحو وعي تاريخي بالتراث على الموقع : http://www.alriyadh.com
2 - م ، س ، نفسه

تقليد المناهج واقتباس النظريات الى طور الاجتهاد في اصطناع المناهج ووضع النظريات.

3 - استخدام أنسب الوسائل في وصف كل قسم من أقسام التراث، سواء أتواتر تعظيم قدره عند الباحثين أم لم يتواتر، حتى تكون الأحكام التي نصدرها في حق التراث حاصلة بتصفح أقصى ما يمكن من جزئياته المختلفة.

ب - **المبادئ العملية** وهي :[1]

1 - التخلص في الأحكام التي نحكم بها على التراث من الفصل بين جانب المعرفة وجانب السلوك، فإذا كان التراث الإسلامي ثمرة التسديد بواسطة الشرع فكيف يهتدي إلى إدراك حقائقه وتحصيل اصح السبل في تقويمه مع قطع الصلة بالشرع وترك العمل بما جاء به.

2 - تحصيل المعرفة بأصول العمل في التراث، وهي المنفعة في العلم والصلاح في العمل والاشتراك في طلب الصواب باعتبار أن العلم النافع هو ما كان باعثاً على العمل المتعدي نفعه إلى الغير، وان العمل الصالح هو ما كان نفعه متعديا إلى الآجل، وان الصواب المشترك ما كان محصلاً بطريقة مجالسة العلماء ومحاورتهم.

3 - الاجتهاد في تجديد تكويننا العقلي بالتزام المقتضيات العملية للتراث. فنترك العلم المنفك عن العمل، والعمل المنفك عن النفع في الآجل، والصواب المنفك عن الاشتراك ونستعيد وحدة العلم والعمل والصواب، كما عرفها صانعو التراث وشهد عليها سلوكهم.

وعلى هدى المبادئ ، يتم التعامل الواعي والايجابي مع التراث العربي والإسلامي والابتعاد عن كل الآليات والمناهج القاصرة التي تؤدي إلى إشكالية في التعاطي مع التراث وتزيدنا بعدا عنه، أو لا تؤهلنا للاستفادة المناسبة منه.

1 ـ المصدر السابق نفسه

ووفق هذه المنهجية المقترحة، لا أعتقد أن النظر إلى التراث العربي الإسلامي بأنه نهاية المطاف، أو قمة الإبداع الوحيد، وإنما هو جهد إنساني، استطاع أن يحقق قفزة نوعية في مسيرة المجتمع، وبهذا يتحول تراث الأمة العربية والإسلامية إلى سبب من أسباب الثراء والتطور لو أحسنّا التعامل والاستفادة منه، لأن التراث كما هو التاريخ يمكن أن يدفع ويساعد، إذا نظرنا إليه نظرة موضوعية، وأكدنا على الجوانب الايجابية فيه، واستخرجنا العناصر الحية على ضوء نبض العصر ومتطلباته.

إشكالية المنهج :

مما لا شك فيه أن نتائج كل علم مرتبطة بالمنهجية المتبعة فيه ، فقضية المنهج هي القضية الركن في كل حقول المعرفة ، وعليه غدا عصرنا الحالي عصر تعدد المناهج بتعدد العلوم .

وفي ظل هذا الطوفان النقدي الكبير ، صار المنهج هاجسا يؤرق كل الباحثين على مستوى التنظير والتطبيق وحتى على مستوى المصطلح . كما أن تعدد المناهج و تشعبها وتحولها وتداخلها، ميّز القرنين الأخيرين بأنهما عصرا التحليل في حقول الفكر و المعرفة وعصرا تعرية الأفكار المتداخلة و كشفها .

وعلى هذا التأسيس تفرض طبيعة البحث سلطتها العاتية شاهرة سيف المنهج السليم كسلاح تترصد به رقبة كل مخالف .

فلو أجرينا مقارنة بسيطة بين واقع أمتنا و ماضيها التليد، لاستخلصنا سبب وجود هذا البون الشاسع – إنها إشكالية المنهج – لأن العلماء المسلمين الذين أوجدوا هذا التراث أوجدوه وفق منهج خاص " هذا المنهج خاص بدراستهم وأساليبها و الإطار الذي يقومون به من خلالها ... و هذا المنهج وضّح و وضع أساسه منذ نزلت أول آية في القرآن الكريم ، هذه الآية التي أبرزت أهم ملامح المجتمع الإسلامي " [1]. فالملامح رسمت « بإقرأ » و تولد عنها المناخ العقلي الجديد الذي طالب بالعلم كقاعدة أساس

1 - إشكالية الشريعة الإسلامية والحداثة في المجتمع المعاصر، مجلة منبر الشرق، ع 30 ، جويلية 1992

"قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ "[1]. فهذه الآية المقدِسة للعلم و المفضلة لرجل العلم في المجتمع الإسلامي الجديد ، هي المنارة التي يهتدي بها كل باحث في هذا الطوفان المناهجي .

ومن القاعدة الأساس يصل القرآن الكريم إلى رسم حدود المناقشة و من ثم حدود الوصول إلى النتائج **" هَا أَنْتُمْ هَؤُلاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ "**[2]، فالقرآن الكريم يضع الفكر على سكة العلم، ويزوده بأحسن التوجيهات المنهجية لاكتسابه، وإذا تم ذلك كان الفكر المتعلم اللبنة الحقيقية في النهوض الحضاري المأمول .

فهذه صورة عمر بن الخطاب « رضي الله عنه » في الاجتهاد وفق المنهج الجديد، إذ يحاول تحديد صداق المرأة ، فتقف له المرأة العجوز معارضة له لعِلمها بأمور دينها، فتقول: " ما أعطاك الله ذلك يا عمر وتذكره بالآية **(وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا، أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا)**[3] . فسكت عمر ثم قال: (**إن كل الناس أعلم منك يا عمر حتى هذه المرأة العجوز، وتراجع عن رأيه)** [4].

ومن البديهي أن نتساءل هنا : ما الدافع الذي جعل المرأة تخترق كل الأعراف وتقف في وجه الحاكم لتجبره على تغيير رأيه ؟ وما الذي أنزع عن الحاكم مكابرته (لا أقصد هنا عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – بل الحاكم على شاكلة العصر) وجعله يخضع لرأي امرأة ؟

1 ـ سورة الزمر ، الآية 9
2 ـ سورة آل عمران ، الآية 66
3 ـ سورة النساء، الآية 20
4 ـ ينظر : د ، حسن محمد سليمان ، التراث العربي الإسلامي ص 96

- الأول : إنه العلم وتحرر العقل في المناخ الجديد .
- الثاني : إنه التحرر من المكابرة والخضوع للمنهج السليم الذي رُسِم بإقرأ .

يقول حسين محمد سليمان : " ونستخلص مما سبق حقيقتين هامتين لفهم العلاقة بين الدين و التراث - الإسلام و التراث - وخاصة في أمر المنهج .

الحقيقة الأولى : أن الإسلام عقيدة ومنهاج صاغتها يد الله الحكيمة القادرة العالمة، ومنحتها صفة الدوام التي تتجاوز حدود الزمان و المكان وأطروحاتهما الموقوتة الزائلة المتغيرة النسبية، لكي تكون بمثابة استشراق كامل، مرن، يتسع لكل حالة، ويحتوي على كل تجربة بغض النظر عن موقعها في الزمان و المكان .

الحقيقة الثانية : أن تراث أمتنا ليس الإسلام بالشكل الرياضي كتطابق المثلثين تناظرت زواياهما، و إنما التراث نتاج تفاعل مع الإسلام، ومع عدد آخر من المبادئ والمذاهب فهو حشد من المعطيات تتمخض عن طبيعة التجربة الإنسانية و التي أحدثتها المواقف، نتائجها معرضة للخطأ و الصواب، و متغيرة في الزمان والمكان"[1]، " وفرق بين الذي يصنعه الإنسان، وبين عمل صانع الإنسان نفسه ، وهي العقيدة التي جاءت من "**صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ** " [2].

و النشاط العلمي عند المسلمين و العلماء منهم، كان منبثقا من الإسلام ، وكان بالدرجة الأولى لخدمة الدين، و لخدمة جماعة المسلمين، فضلا عن خدمة الإنسان لأن الإسلام دين العالمين، وهذا يعني أن الإسلام المصدر الدائم و المستمر لمنهج التراث حيثما كان، وظهر، وأنتج " [3] .

1 - المرجع السابق ، نفسه ص 98 .
2 - سورة النمل ، الآية 88
3 - المرجع السابق ، نفسه ص 99

الصراع في الشرق :

بعد اكتمال الدين وتثبيت أركان الدول الإسلامية، وإقرار دستورها في حجة الوداع، توفي النبي – صلى الله عليه وسلم – وترك الوصية التي تحفظ الأمة من الظلال (**تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا – كتاب الله و سنتي**)[1].

أول اختلاف بين المسلمين :

بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - وقع أول اختلاف بين المسلمين، وكان ذو طابع سياسي بحت، إذ تضاربت الآراء حول من يخلف النبي - صلى الله عليه وسلم - في قيادة الأمة.

وقد انقسمت مواقف الصحابة إلى ثلاث اتجاهات:

1 – **موقف الأنصار**: إذ اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة النبي، وأرادوا تنصيب زعيمهم - سعد بن عبادة - زعيم قبيلة الخزرج.

2 – **موقف المهاجرين**: وكان على رأسهم - أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وأبو عبيدة بن الجراح ـ رضي الله عنهم ـ، وذكّروا الأنصار أن المهجرين أول من آمن بالله ورسوله، فهم أحق بخلافة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وأن أبا بكر و عمر ـ رضي الله عنهما ـ هما أولى بالخلافة، قال رسول الله- صلى الله عليه وسلم –: **(وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر)**[2] ، وأن العرب لن تخضع إلا لقريش، فالأئمة من قريش، لأنهم عشيرته وقومه.

هذا الموقف جعل أغلب الأنصار يقتنعون بحق المهاجرين في الخلافة، فسارعوا إلى مبايعة أبي بكر - رضي الله عنه - الذي رشحه عمر - رضي الله عنه-، لكن زعيم

1 ـ من وصايا الرسول – صلى الله عليه وسلم – في حجة الوداع. ينظر ،
2 ـ محمد بن عيسى الترمذي: الجامع الصحيح (سنن الترمذي) ، تح، كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 ، 1987، رقم الحديث 3680 .

الأنصار سعد بن عبادة رفض البيعة وخرج إلى الشام حتى أدركه الموت، ولم يبايع أحدا بعد النبي"[1].

3 – **موقف بنو هاشم وآل البيت**: وتمثل في علي بن أبي طالب -كرمّ الله وجهه- وزوجه فاطمة، وعمه العباس، وابن عمته الزبير وآخرين ...الذين لم يحضروا السقيفة، لاشتغالهم بتجهيز النبي - صلى الله عليه وسلم - ودفنه، ليفاجأوا بأن الأمر حُسِم دون مشورتهم، وأن البيعة تمت لأبي بكر- رضي الله عنه - فاعترضوا على ذلك، انطلاقا من نفس الحجّة التي اعترض بها المهاجرون على الأنصار، كونهم أحق بالخلافة لأنهم عشيرة الرسول وقومه، فإن بني هاشم أحق بخلافة الرسول وميراثه، كونهم أسرة النبي وأقرب الناس إليه، وإذا كان المهاجرون أحق بالخلافة لسابقتهم في الإسلام، فإن عليا أوّل الشباب إسلاما، وأعلم الصحابة بالفتيا والتفسير والقضاء، وسيد أهل بيت النبي وعترته، وأحبهم إلى قلبه، وصهره في أعزّ بناته، ومخلفه في فراشه عند الهجرة، وقد قال فيه -صلى الله عليه وسلم- : (**ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي**)[2] .

وقد عبر علي بن أبي طالب - كرمّ الله وجهه - نفسه عن هذا الموقف، لما سمع بحجة المهاجرين في إقناع الأنصار، وأن الأئمة من قريش فقال : (**احتجوا بالشجرة ، وأضاعوا الثمرة**) [3] .

وقد عبر عن ذلك في موقف آخر فقال :

فإن كنتَ بالشورى ملكتَ أمورَهـــم فكيف بهذا و المشيرون غُيّبُ ؟

وإن كنتَ بالقربى حججتَ خصيمَهم فغيرُك أولـــى بالنبـــيِّ وأقربُ "[4]

1 ـ ينظر : تفصيل ذلك في الإمامة و السياسة، ج 1، ص 14 وما بعدها .
2 ـ صحيح البخاري ، ج 2 - ص 87
3 ـ نهج البلاغة ، ص 98
4 ـ نهج البلاغة ، باب الحكم ، حكمة رقم 190 ، ص 503

لكن هذا الخلاف لم يدم طويلا، وتم وأده مبكرا بمبايعة الأنصار لأبي بكر، وبيعة علي له -رضي الله عنهما- بعد ستة أشهر من امتناعه؛ وبعد وفاة زوجه فاطمة الزهراء -عليها السلام- حفاظا منه على وحدة الصفّ، وإجماع الكلمة، ووقوفا منه لسد الطريق أمام حركة المرتدين، والمتربصين بالدعوة الإسلامية. وقد بيّن ذلك في كتاب له لشيعته، فيما سألوه عنه أثناء خلافته، إذ أمر جماعة من أصحابه أن يقرؤوه عليهم فقال: أما بعد :

" فإن الله بعث محمدا - صلى الله عليه وسلم - نذيرا للعالمين، وأمينا على التنزيل، وشهيدا على هذه الأمة، وأنتم – معشر العرب – يومئذ على غير دين، وفي شرّ دار تسفكون دماءكم، وتقتلون أولادكم، وتقطعون أرحامكم، وتأكلون أموالكم بينكم بالباطل، فمنّ الله عليكم، فبعث محمدا إليكم بلسانكم، فعلّمكم الكتاب والحكمة والفرائض والسنة، وأمركم بصلة أرحامكم، وحقن الدماء، وإصلاح ذات البين، وأن تؤدّوا الأمانات، وتوفوا بالعهد، ونهاكم عن الظلم والبغي وشرب الحرام وبخس المكيال والميزان، وكل خير يبعدكم عن النار قد حضكم عليه، وكل شرّ يبعدكم عن الجنّة قد نهاكم عنه، فلما استكمل - صلى الله عليه وسلم - مدّته من الدنيا، توفاه الله، مشكورا سعيه، مرضيا عمله، مغفورا ذنبه، شريفا عند الله نزله، فلمّا مضى تنازع المسلمون الأمر بعده، فو الله ما كان يلقى في روعي، ولا يخطر على بالي أن العرب تعدل هذا الأمر عنّي، فما راعني إلاّ إقبال الناس على أبي بكر، وإجفالهم إليه، فأمسكت يدي، ورأيت أني أحق بمقام محمد في الناس، فلبثت بذلك ما شاء الله، حتى رأيت راجعة من الناس رجعت عن الإسلام، يدعون إلى محق دين محمد وملّة إبراهيم، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى في الإسلام ثلما وهدما، يكون مصيبته أعظم عليّ من فوات ولاية أموركم التي إنّما هي متاع أيام قلائل، ثمّ يزول ما كان منها كما يزول السّراب، فبايعت أبا بكر عند ذلك ونهضت في تلك الأحداث، حتى زاغ الباطل، وزهق، وكانت كلمة الله هي العليا ولو رغم الكافرون، فصحبته

مناصحا، وأطعته فيما أطاع الله فيه جاهدا، فلما احتضر، بعث إلى عمر، فولاّه، فسمعنا، وأطعنا، وبايعنا، وناصحنا ... إلى آخر الكتاب "[1] .

فكتاب الله معلوم ومحفوظ بحفظه تعالى؛ وقد تم جمعه بعد وفاة النبي، أما السنة "وهي الكلام الذي تلفظ به النبي؛ وهو مفعم بالوحي ، وقد أصغى إليه الصحابة و التابعين بورع وخشوع، ثم تناقلوه مشافهة ليشكلوا بذلك سلسلة متواصلة من الشهود الذين يضمنون صحة المتن، وما عرفوا بأهل الإسناد " [2] .

ومعلوم أن الحديث كان البحث عنه ركحا من الزمن، وبشكل متقطع وفي كل الأمصار، وانتقل بذلك من الموروث الشفهي إلى التراث المكتوب – كما يصطلح على مفهوم التراث حديثا– واكتمل تدوينه نهاية القرن الثالث الهجري، في مجموعات كبرى اعتبرت الصحيحة.

هذه المجموعات ولَّدَت خلافا بين الطوائف الثلاث (السنية ، الشيعية ، الخارجية)، النابعة فكريا من الخلاف السياسي الناتج عن المواقف الثلاثة السالفة الذكر- على سبيل العد لا على الترتيب- وبذلك صار الخلاف الفكري والخلاف السياسي رافدا لصراع لم تستطع الأمة تجاوزه إلى اليوم.

فالسنة يعترفون بمجموعتي البخاري ومسلم ، والشيعة الإثنا عشرية تعترف بالكافي في علوم الدين للكيليني، ثم أضيف إليها مجموعة ابن باوية والطوسي، أما الخوارج فيعتمدون على الجامع الصحيح للربيع بن حبيب (والذي جمع في نهاية القرن الأول الهجري).

1 ـ هادي كاشف الغطاء: مستدرك نهج البلاغة، مطبعة لبنان ، ص 119 - 120
2 ـ عز الدين الخطيب التميمي وآخرون، نظرات في الثقافة الإسلامية، ص16 بتصرف .

وتعود هذه الخلافات إلى الأصول الثقافية لكل فرقة، لأن جمع الحديث خضع لمشروعية السلطة الحاكمة المتمثلة في الخليفة السني ، والذي اعترضت عليه الشيعة و الخوارج، مما أدى لاعتبار كل فرقة أن مجموعات الحديث لدى كل من الطائفتين الأخريين مختلفة (مزورة) كما أن جذور الخلاف لم تكن بين الطوائف فحسب؛ حتى يضفي قدرا من الإتحاد و التكتل بين أبناء الطائفة الواحدة، لكن فتيله وُقِد في فترة مرض النبي – صلى الله عليه وسلم – بين أصحابه "فقد أجمعت الأخبار على أنه عليه السلام قال : **ائتوني بقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي**، وتذكر هذه الأخبار أن عمر بن الخطاب قال حينئذ: أن النبي عليه السلام غيّبه الوجع ، حسبنا كتاب الله. وقيل أن اللغط كثر آنذاك في حضرة الرسول حتى قال عليه السلام: **قوموا عني، لا ينبغي عندي التنازع** "[1] . كما اختلف المسلمون بعد ذلك وفي فترة مرض النبي عن جيش أسامة، بوجوب إتباعه بأمر من الرسول حين قال : (**لعن الله من تخلف عنه**)، وقد تخلف عنه قوم فانتظار ما يكون من رسول الله في مرضه . كما اختلف المسلمون في وفاة النبي، إذ قال عمر بن الخطاب : " من قال أن محمدا قد مات علوته بسيفي هذا "، وقد رده إلى جادة الصواب أبو بكر حين قال : " من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد إله محمد فإنه حي لا يموت، ثم تلا قول الله (**وَما مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللهُ الشَّاكِرِينَ**)[2] ، كما اختلفوا أيضا في موضع الدفن بين فريقي مكة و المدينة، إلى أن ذكّرهم أبو بكر- رضي الله عنه – بما سمعوه منه عليه السلام، أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون، وقال: إنا نكره أن يخرج قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين أظهرنا إلى البقيع ، قال الصحابة: ما ترى يا أبا بكر، فقال :

1 ـ د فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1 ، 2008 ، ص 41
2 ـ سورة آل عمران : الآية 144

سمعته صلى الله عليه وسلم يقول : ما قبض نبي قط إلا دفن جسده حيث قبض روحه. قالوا: فأنت والله رضا ومقنع " [1] *.

والصراع لم يقتصر على الإسلام فقط بل وُجد في العهدين " القديم و الجديد " .

الصراع في العهد القديم : انتشرت اليهودية في شبه جزيرة العرب قبل الإسلام، وتكونت فيها مستعمرات أشهرها يثرب و خيبر، ثم امتدت حتى قبائل اليمن. وقد بدأت اليهودية بسيدنا موسى عليه السلام وتمت به . وكان فحوى الخلاف لدى اليهود أنهم "وجدوا التوراة وقد ملئت بالمتشابهات مثل الصورة، والمشافهة، و التكليم جهرا، والنزول على طور سناء انتقالا، والاستواء على العرش استقرارا، وجواز الرؤية فوقا "[2] ، وقد أدى ذلك إلى ظهور واحد وسبعين فرقة، أهمها : " العنانية، والعيسوية، والمقاربة، واليذعانية، والسامرة. وهذه الفرق تجمع كلها على أن في التوراة بشارة بواحد بعد موسى، لكنها قد افترقت فيما بينها إما في تعيين ذلك الواحد، أو في الزيادة على ذلك الواحد " [3].

1 - د فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، ص 42

* ونشير هنا أنه قد يتبادر لبعض القراء، أنه ثمّة تناقض فيما أوردنا من مواقف الصحابة، وتوالي الأحداث بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فكيف لأبي بكر وعمر (رضي الله عنهما) أن يحضرا السقيفة، وجسد الرسول لم يوار التراب بعد؟ -وهذا ما تناولته أفواه الشيعة، قدحا في أصاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) – أي أنهم لم يحضروا دفن النبي، واشتغلوا بالبحث عن مكاسب دنيوية، إلا أني أقول: أن أبا بكر كان في هذه الأحداث – بتوفيق من الله – القطب الذي استطاع بحكمته، الصمود وتوحيد الكلمة على كلمة التوحيد. فقد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين من شهر ربيع الأول، وقت الضحى، وفرغ من جهازه يوم الثلاثاء، ووضع على سريره في بيته، ثم دخل الناس يصلون عليه أرسالا، ثم دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في وسط الليل ليلة الأربعاء . ومن الأحداث التي صمد في وجهها أبو بكر(رضي الله عنه)، إنكار بعضهم موت النبي، وشكهم في ذلك، حتى ثبتهم الله بخطبة الصديق رضي الله عنه، ثم اجتماع الأنصار في سقيفة بني ساعدة وحضور الصديق وعمر إليهم، وقد حمى الله المسلمين من فتنة التفرق والاختلاف، وعصمهم بخطبة الصديق (رضي الله عنه) في السقيفة، فبايعه الصحابة رضي الله عنهم فيها، ثم بايعوه في المسجد. وقد كان تأخير دفن الرسول صلى الله عليه وسلم لأسباب منها: صلاة الصحابة عليه رجالاً ونساء وصبياناً أرسالاً لم يؤمهم إمام، ومنها ما كان من اختلافهم في صفة غسله، وموضع دفنه، ومنها الاهتمام بجمع شمل الأمة وحمايتها من التفرق المؤذن بذهابها. وقد كان موته صلى الله عليه وسلم أمراً عظيماً، ودهش له الناس، وطاشت قلوبهم، فمنهم من خُبل، ومنهم من أصمت، ومنهم من أقعد إلى الأرض، وكان ممن أخرس عثمان رضي الله عنه، حتى جعل يذهب به ويجاء، ولا يستطيع كلاماً، وكان ممن أقعد علي رضي الله عنه، فلم يستطع حراكاً، وأما عبد الله بن أنيس فأضني حتى مات كمدا .

2 - م ، س ، نفسه ، ص28

3 - م ، س ، نفسه

الصراع في العهد الجديد : النصرانية ديانة حلّت بعد اليهودية ونسختها، وكانت على يد سيدنا عيسى عليه السلام، وأمته التي عرفت بالنصارى، وكانت منتشرة في الشام ، ومصر، و المغرب .

وقد نشأ الخلاف بين النصارى حول أمرين :

كيفية نزول الوحي واتصاله بمريم وتجسيد الكلمة .

كيفية صعود عيسي واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة .

" وقد افترقت النصارى على ما يقرب من اثنتين وسبعين فرقة أهمها: الملكانية والتي انتشرت في بلاد المغرب، وصقلية، والشام، والأندلس ، والنسطورية التي كانت منتشرة في العراق، وفارس، واليعقوبية التي كانت منتشرة في النوبة والحبشة " [1].

ويرجع المؤرخون أن الفلسفة اليونانية كانت من العوامل المشتركة لهذا الخلاف في الأمم الثلاث، كونها مدّت العقل ببصيص منها، حين مكّنته من الحضور للرد على كل الملابسات التي كانت تنتاب غيره من العقول.

نشأة علم الكلام : يقول أحمد أمين: " والظاهر أن إطلاق هذا الإسم على هذا العلم كان في العصر العباسي،بعد ما طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسّرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنّا من فنون العلم، وسمتّها باسم الكلام "[2] ، ويرجع المؤرخون أن " أسبابا كثيرة، بعضها داخلي صدرت من طبيعة الإسلام نفسه والمسلمين أنفسهم، وبعضها خارجي أتت من الثقافات الأجنبية والديانات المختلفة غير الإسلام " [3] ، ونذكر من الأسباب ما يلي :

1 ـ المصدر السابق نفسه ، ص29
2 ـ أحمد أمين : ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت لبنان ، ط1 ، ج 2 ، ص524
3 ـ أحمد أمين : ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي، ج 3 ، ط 1 ، 2005 ، ص 519

النص الديني : وهو المنطلق لنشأة علم الكلام لما تضمنه من دعوة إلى التوحيد و النبوة والرد على الفرق التي عارضت بالأدلة والحجج، " فكان طبيعيا أن ينهج علماء الملة هذا النهج فيردوا على المخالفين، ويتوسعوا في الدفاع توسع المخالفين في الهجوم، ويجددوا الحجج في الرد كلما جدد المخالفون الحجج في الطعن "[1] .

العقل البشري : " ذلك العقل الذي يجد نفسه أمام أسئلة ملحة لا يستطيع أن يدفعها عن نفسه ولا يملك إلا أن يفكر فيها وأن يسعى إلى تقديم حل لها "[2] .

التيارات الأجنبية : ذلك " أن المسلمين قد وجدوا أمامهم تيارات متباينة ومذاهب مختلفة عن الإسلام بعضها ديني وبعضها الآخر غير ديني. وهذه التيارات أثارت مناقشات وقدمت حلولا لبعض المشاكل التي واجهها المسلمون ، وقد كونت مع الحرية الفكرية الموجودة في القرآن تربة خصبة نما فيها فكر حر، حاول تفسير الكون والعالم ، وسعى إلى تحديد مسؤولية الإنسان وعلاقته بالكون من جهة وبخالقه من جهة أخرى" [3] .

موقف السلف من علم الكلام :

تضارب موقف السلف من علم الكلام بين معارض ومؤيد ومحايد، " ... إلى أن علم الكلام لم يكن مقبولا على كل المستويات آنذاك. صحيح كان له أنصاره، لكن كان له في نفس الوقت خصومه ... وقد توسط الإمام الغزالي بين الرأيين "[4] .

فالرافضون كان موقفهم حازما مانعا من تعاطي هذا العلم والاشتغال به، ومجالسة أصحابه، أو حتى الرد عليهم. ذلك أنهم نظروا إلى منهج الرسالة من الكتاب و السنة، فوجدوه منهجا خاصا في تقرير العقيدة الإسلامية، ونظروا إلى العقل و الفطرة، فوجدوهما قد جُبلا على الإيمان بوجود الخالق، وأن ضرورة عبادته أمرا بديهيا، فلا

1 - م ، س ، ص 519 – 520
2 - د ، فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه ، ص 36
3 - م ، س ، ن
4 - م ، س ، ن

حاجة للجدال، وأن الإسلام مبناه على الخضوع و الاستسلام، وردوا ذلك إلى أن هذا العلم ترعرع في بيئة وثنية خالية من التوحيد، وأساساته قامت على الفلسفة اليونانية.

وهذه نماذج من أقوالهم :

يقول الإمام أحمد في رسالته للخليفة المتوكل في أمر القرآن : **["** ولست بصاحب كلام ولا أرى الكلام في شيء من هذا، إلا ما كان في كتاب الله – عزّ وجلّ – أو في حديث عن النبي (صلى الله عليه وسلم)، أو عن أصحابه، أو عن التابعين. فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود ".

ويقول الإمام الشافعي : " إياكم والنظر في الكلام فإن الرجل لو سئل عن مسألة الفقه فأخطأ فيه كان أكثر شيء أن يضحك منه عليه، ولو سئل عن مسألة في الكلام فأخطأ فيها نسب إلى البدعة، لقد رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضا، ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضا، والتخطئة أهون من الكفر ". وقال: " حُكمي على أهل الكلام أن يضربوا بالجريد و النعال، ويطاف بهم في القبائل و العشائر، فيقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام"**]**[1] .

أما المؤيدون لعلم الكلام و المدافعون عنه، " فيذهبون إلى أنه إحدى السبل التي يدافع بها الإنسان عن دين الله، وأنه أحد البراهين القوية على بعثة الرسل، وأنه وسيلة للبرهنة على حدوث العالم، ووسيلة لإثبات القدرة الإلهية والثواب و العقاب، والجنة والنار وغيرها من مسائل وردت في الشرع "[2]، وحجتهم في ذلك قوله تعالى: **(قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ)**[3]، وقوله عز وجل: **(لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ، وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ)**[4]، كما اتخذوا نموذجا لهم في الكلام "بمناظرة

1 ـ ينظر : أقوال السلف في ذم الكلام وأهله للهروي(1 / 114- 115). وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (3 /528 – 533)
2 ـ د، فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه، ص 47
3 ـ سورة البقرة : الآية 111
4 ـ سورة الأنفال ، الآية 42

جرت بين سيدنا علي وبين الخوارج كانت نتيجتها رجوع ألفين منهم إلى الدين الإسلامي، وما كان يمكن رجوع هؤلاء إلا من خلال الجدل والحوار المستند إلى العقل و النقل معا " [1] .

أما أبو حامد الغزالي، فنهج منهجا وسطا بين الرافضين و المؤيدين بقوله: " فإن قلت: فعلم الجدل و الكلام مذموم كعلم النجوم أو هو مباح أو مندوب إليه، فاعلم أن الناس في هذا غلوا وإسرافا في أطراف، فمن قائل إنه بدعة وحرام، وأن العبد إن يلقى الله بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بالكلام، ومن قائل إنه فرض إما على الكفاية، وإما على الأعيان، وأنه أفضل الأعمال وأعلى القربات، فإنه تحقيق لعلم التوحيد ونضال عن دين الله"[2].

ونرصد موقفا ممن كانوا من أكبر المتكلمين، ثم تابوا وندموا عن الخوض في هذا العلم بقول أبي عبد الله الفخر الرازي وهو يوصي عند موته: " وكنت أكتب في كل شيء شيئا، لا أقف على كمية وكيفية سواء كان حقا أو باطلا، غثا أو سمينا... ولقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا العلم بأن العقول البشرية تتلاشى، وتضمحل في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية ... وأقول ديني متابعة محمد سيد المرسلين، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما "[3].

ونهي الإمام الحويني أصحابه في الخوض في علم الكلام، وندم على ما كان منه من تضييع للعمر في تحصيله فقال : " يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو عرفت أن الكلام يبلغ إلى ما بلغ ما اشتغلت به، وقال عند موته: لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام وعلومهم، ودخلت في الذي نهوني عنه، والآن فإن لم يتداركني

1 ـ د، فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه، ص 48
2 ـ ينظر : أقوال السلف في ذم الكلام وأهله للهروي ، المصدر السابق نفسه
3 ـ ينظر : م ، س ، نفسه، نقلا عن كتاب (عيون الأنباء) للفخر الرازي، دون ذكر الصفحة .

ربي برحمته، فالويل لابن الحويني، ها أنا أموت على عقيدة أمي – أو قال – على عقيدة عجائز نيسابور، وقال: اشهدوا علي أني رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف "[1] .

الفرق الكلامية :

1 ـ **الشيعة** : فرقة كلامية ارتبط اسمها باسم سيدنا علي – كرم الله وجهه ـ لمّا بايعته وناصرته في أحقيته لخلافة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بعد وفاته . والمتتبع لنشأة التشيع، يرصده من زاويتين اثنتين: الأولى من الناحية التاريخية " إذ ظهر اتجاه يقول بأحقية بني هاشم للخلافة لأنهم أقرب القريشيين للرسول، وتزعمه علي بن أبي طالب، ووافقه بعض أقرباء الرسول، لكن هذا الخلاف لم يدم طويلا، إذ حسمه أبو بكر بذكره حديث الرسول ـ صلى الله عليه وسلم – (**الأئمة من قريش**) وتمت له البيعة وأذعن له الأنصار وبنو هاشم، وربما تكون هذه هي بداية ظهور مشايعة علي وأنصاره "[2]، وهذه بداية تاريخية فقط لنشأة التشيع ليس كعقيدة فلسفية، لأنها لم تكن متشبعة بالأفكار والنظريات التي سادت آراء الشيعة فيما بعد .

أما الثانية: فهي رؤية سياسية خالصة، " وقد بدأ التشيع من فرقة من الصحابة كانوا مخلصين في حبهم لعلي، يرونه أحق بالخلافة لصفات رأوها فيه؛ من أشهرهم سلمان الفارسي، وأبو ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود. وتكاثرت شيعته لما نقم الناس على سيدنا عثمان في السنوات الأخيرة من خلافته، ثم لما ولي الخلافة " [3]. وهؤلاء يرون أن الإمامة لا تكون باختيار العامة، بل هي قضية أصولية، وهي ركن من أركان الدين تكون بالنص و التعيين، فأوردوا نصوصا توافق رأيهم، وقسموها إلى جلي و خفي .

1 ـ م ، س ، ن

2 ـ علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، مكتبة وهبة ، القاهرة، ط 2 1995 ، ص 137

3 ـ أحمد أمين: ضحى الإسلام ، ص 646

أما الجلي: قوله - صلى الله عليه وسلم -: (**أقضاكم علي**)[1] ولا معنى للإمامة إلا القضاء بحكم الله .

أما الخفي " أن النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث عليا لقراءة سورة (براءة) في الموسم حين نزلت، فإنه بعث بها أولا أبا بكر، ثم أوحي إليه ليبلغه رجل منك أو من قومك، فبعث عليا ليكون القارئ المبلغ، وهذا – في رأيهم – يدل على تقديم علي" [2].

وكان لعامل القرابة عند الشيعة دور كبير في مؤاثرة علي و مؤازرته، فهو ابن عم الرسول - صلى الله عليه وسلم - وصهره ومنه امتد نسل النبي .

يقول الشهرستاني : " الشيعة هم الذين شايعوا عليا رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية، إما جليا وإما خفيا، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده. وقالوا ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن لا يجوز للرسل عليهم الصلاة و السلام إغفاله وإهماله، ولا تقويضه إلى العامة وإرساله. ويجمعهم القول بوجوب التعيين و التنصيص وثبوت عصمة الأنبياء و الأئمة وجوبا عن الكبائر و الصغائر. والقول بالتوالي و التبرؤ قولا وفعلا وعقدا إلا في حال التقية. ويخالفهم بعض الزيدية في ذلك"[3].

وقال عنهم ابن تيمية : " وإنما هم خارجون عن نفس شريعة رسول الله - صلى الله عليه وسلم- وسنته شرا من خروج الخوارج الحرورية وليس لهم تأويل سائغ "[4] .

وذكر « جوليوس فلهاوزن Julius Wellhausen » أن الشيعة تقدس مبدأ الوراثة في الحكم - باعتبارها فرقة فارسية – فمن الطبيعي و المعتاد عندها الخضوع و الرضوخ للحاكم، فاعتقدوا أنه مادام الرسول لم يترك ولدا يرثه، فأولى بعلي خلافته،

1 - ... وأما قوله: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم أقضاكم علي، والقضاء يستلزم العلم و الدين، فهذا الحديث لم يثبت و ليس له إسناد تقوم به الحجة . ينظر : ابن تيمية في منهاج السنة (513/7)

2 - علي عبد الفتاح المغربي : الفرق الكلامية الإسلامية، ص 138

3 - محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني: الملل و النحل ، تح ، محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، د ط ، بيروت ، ص 145

4 - ابن تيمية : مجموعة الفتاوى، تح ، أنور الباز و عامر الجزار، دار الوفاء، ط 3 ، 2005 ، ص 486

وأن الخلافة يجب أن تكون في آل البيت، ومن تقلدها من الصحابة من غير علي؛ مغتصب للحكم .

ومما زاد تعلق الشيعة بعلي وافتتانهم بخصاله وفضائله كثيرا ذكرهم علمه الواسع واستدلوا بحديث النبي - صلى الله عليه وسلم -: (**أنا مدينة العلم و علي بابها**)[1]. "وذكروا أنه إليه تنتهي كل العلوم الإسلامية من علم كلام وفقه وتفسير وعلوم اللغة من نحو وبلاغة وغير ذلك من العلوم "[2] .

2 – الخوارج : لما خرج معاوية * - رضي الله عنه - بجيشه لملاقاة سيدنا علي - كرم الله وجهه - وجيشه في موقعة "صفين"[3] سنة 37ه ، شعر جيش معاوية بالهزيمة ورجحت كفة النصر لجيش سيدنا علي، حينها أشار عمرو بن العاص على معاوية برفع المصاحف على أسنة الرماح وخاصة لما انفض كثير من جنود معاوية بعد استشهاد (عمار بن ياسر) لِما عقلوه من حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الذي قال فيه لعمار : (**ويح عمار تقتله الفئة الباغية، يدعوه إلى النار ويدعوهم إلى الجنة**)[4] مطالبين بذلك الإحتكام إلى كتاب الله . يقول الشهرستاني " اعلم أن أول من خرج على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، جماعة ممن كان معه في حرب صفين،

---

1 - حديث رواه الحاكم في المستدرك والطبراني في الكبير وأبو الشيخ في السنة وغيرهم

2 - ينظر : الفرق الكلامية الإسلامية ، ص 139

* - قال فيه جبريل (عليه السلام) : " يا محمد! إن الله يأمرك أن تستكتب معاوية، إن خير من استكتبت القوي الأمين ". وقال فيه (صلى الله عليه وسلم) " اللهم علمه الكتاب والحساب وقه العذاب"، " اللهم اجعله هاديا مهديا واهده واهد به" . وقيل فيه في البداية و النهاية : "معاوية ستر لأصحاب محمد، فإذا كشف الرجل الستر اجترأ على ما وراءه " وقال فيه عبد الله بن عمر: "ما رأيت أحدا قط بعد رسول الله كان أسيدا (أكثر سيادة) من معاوية " . وقال فيه عبد الله بن عباس : " ما رأيت رجلا كان أخلق للملك من معاوية " . وقال فيه أبو الدرداء : " ما رأيت أشبه صلاة برسول الله من معاوية " . وقال فيه سعد بن أبي وقاص : " ما رأيت أحدا بعد عثمان أقضى بحق من معاوية " . وقال فيه يونس بن حلبس: " رأيت معاوية مردفا عبده على بغلة في سوق دمشق عليه قميص مرقع الجيب " . ينظر : جهاد التربان : مائة من عظماء أمة الإسلام غيروا مجري التاريخ، تح، محمد بن عبد الملك الزغبي، دار التقوى، ط 1، 2010 ، ص189

3 - هذه الفتنة التي نخوض فيها بأقلامنا طبقا لمتطلبات البحث لا سعيا للتجريح في أصحاب رسول الله، أو كشف الظالم من المظلوم، وجوابنا في ذلك حول هذا الموضوع، مقولة سيدنا عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي القائل : " تلك فتنة عصم الله منها سيوفنا، فلنعصم منها ألسنتنا " . ينظر : جهاد التربان ، ص 190 . ونشير هنا أنه قد وُجدت في هذا الموقف طائفة من كبار الصحابة لم تشترك في شيء من هذا الخلاف، وفضلت العزلة؛ ومن أشهرهم: عبد الله بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن مسلمة، وسعد ابن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، وحسان بن ثابت، وعبد الله بن سلام؛ ومن قول سعد بن أبي وقاص في ذلك: أن رسول الله أمرني إذا اختلف الناس أن أخرج بسيفي فأضرب عُرض أُحد، فإذا تقطع أتيت منزلي فكنت فيه لا أبرحه، حتى تأتيني يد خاطية أو منية قاضية . ينظر : أحمد أمين، فجر الإسلام ، ص 276

4 - ينظر : النسائي، خصائص أمير المؤمنين علي - عليه السلام - /132

وأشدهم خروجا عليه ومروقا من الدين الأشعث بن قيس ومسعود بن فدكى التميمي وزيد بن حصين الطائي، حين قالوا: القوم يدعوننا إلى كتاب الله وأنت تدعونا إلى السيف حتى قال : أنا أعلم بما في كتاب الله، انفروا إلى بقية الأحزاب، انفروا إلى من يقول كذب الله ورسوله، وأنتم تقولون صدق الله ورسوله، قال: لترجعن الأشتر عن قتل المسلمين، وإلا لنفعلن بك كما فعلن بعثمان، فاضطر إلى رد الأشتر بعد أن هزم الجمع وولوا مدبرين ... وأن الخوارج حملوه على التحكيم أولا، وكان يريد أن يبعث عبد الله بن عباس فما رضي الخوارج بذلك، وقالوا: هو منك، فحملوه على بعث أبو موسى الأشعري، على أن يحكما بكتاب الله تعالى، فجرى الأمر على خلاف ما رضي به ... قالوا: لِم حكمت الرجال؟ لا حكم إلا لله"[1]، وطلبوا من علي أن يقر على نفسه بالخطأ، لقبوله التحكيم، ويرجع عما عهد به إلى معاوية ، فإن فعل عادوا إليه وقاتلوا معه، فأبى علي وقال: " قد أبيت عليكم في أول الأمر فأبيتم إلا إجابتهم إلى ما سألوا، فأجبناهم، وأعطيناهم العهود و المواثيق، وليس يسوّغ لنا الغدر " [2] ، فضايقوه وأكثروا من (لا حكم إلا لله)، وإذا خطب في المسجد قاطعوه ، وزاد بعض الناس تجاوبا مع رأيهم فشل الحكمين (أبو موسى الأشعري و عمرو بن العاص) في حكمهما، وخيبة الآملين في أن التحكيم يحقن الدماء ويعيد المسلمين إلى الوحدة، حتى انضم إليهم بعض القراء من جيش علي، ولما يئست الجماعة من عدول علي عن رأيه، اجتمعوا في منزل عبد الله بن وهب الراسبي، فخطبهم خطبة بليغة قال: " أما بعد: فوالله ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن، ويثنون إلى حكم القرآن، أن تكون هذه الدنيا ... وآثر عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقول بالحق ... فإنه ثوابه يوم القيامة رضوان الله عز وجل، والخلود في جناته، فاخرجوا بنا إخواننا من هذه القرية الظالم أهلها، إلى جانب هذا السواد إلى بعض كور الجبال، أو بعض هذه المدائن، منكرين لهذه الأحكام الجائرة "[3]. " ثم قام حرقوص بن زهير فقال بعد حمد

1 ـ د علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل و دراسة ،ص 197 . وينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1 ، ص 155 - 156

2 ـ سعد رستم : الفرق و المذاهب الإسلامية منذ البدايات، الأوائل للنشر و التوزيع، دمشق، ط3 ، 2005 ، ص52

3 ـ أحمد أمين : فجر الإسلام ، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان ، ط 10 ، 1969 ، ص256

الله والثناء عليه: إن المتاع بهذه الدنيا قليل، وإن الفراق لها وشيك، فلا تدعوكم زينتها أو بهجتها إلى المقام بها، ولا تلتفت بكم عن طلب الحق وإنكار الظلم **(إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ)**[1]. ثم قام سنان بن حمزة الأسدي فقال: يا قوم، إن الرأي ما رأيتم، وإن الحق ما ذكرتم، فولوا أمركم رجلاً منكم، فإنه لا بد لكم من عمادٍ وسنان، ومن راية تحفون بها وترجعون إليها "[2] .

" فبعثوا إلى زيد بن حصن الطائي - وكان من رؤوسهم - فعرضوا عليه الإمارة فأبى، ثم عرضوها على حرقوص بن زهير فأبى، وعرضوها على حمزة بن سنان فأبى، وعرضوها على شُريح بن أبي أوفى العبسيّ فأبى، وعرضوها على عبد الله بن وهب الراسبي فقبلها وقال: أما والله لا أقبلها رغبةً في الدنيا ولا أدعها فَرَقًا من الموت "[3]، واجتمعوا أيضاً في بيت زيد بن حصن الطائي فخطبهم وحثهم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتلا عليهم آيات من القرآن، منها قوله تعالى: (**يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ**)[4]، وقوله تعالى: **(وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)**[5]، **(وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ)**[6]،**(وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُون)**[7]، ثم قال: فأشهد على أهل دعوتنا من أهل قبلتنا أنهم قد اتبعوا

1 ـ سورة النحل ، الآية 128
2 ـ البداية والنهاية : ابن كثير ج7، ص 316
3 ـ المصدر السابق نفسه .
4 ـ سورة ص ، الآية 26
5 ـ سورة المائدة ، الآية 44
6 ـ سورة المائدة ، الآية 45
7 ـ سورة المائدة ، الآية 47

الهوى، ونبذوا حكم الكتاب، وجاروا في القول والأعمال، وأن جهادهم حقٌّ على المؤمنين"[1].

ثم خرجوا إلى قرية قريبة من الكوفة تسمى (حروراء)، فسمّوا بذلك بالحرورية نسبة إلى القرية ، وسمّوا بالمحكّمة – أي الذين يقولون لا حكم إلا لله – وسمّوا بالخوارج لأنهم خرجوا على علي وصحبه، ومنهم من لا يرضى بهذا الانتساب لأنهم لم يخرجوا من الدين، بل خرجوا لأجل الدين أخذا بقوله تعالى: (**وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا**)[2]، وسمّوا بالشراة – أي الذين باعوا أنفسهم لله – أخذا بقوله تعالى: (**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللهِ**)[3].

ومع إعلان الخوارج الحرب على علي - كرم الله وجهه -، إلا أنه حاول أن يقنعهم في بداية الأمر للرجوع إلى الحق، فبعث إليهم عبد الله بن عباس رضي الله عنهما ليحاججهم، وحينما سألهم ابن عباس عن الأسباب التي دفعت بهم إلى مفارقة معسكر الخليفة، قالوا بأنهم نقموا عليه ثلاثة أمور هي:

1- أنه بقبوله التحكيم قد حكَّم الرجال في أمر الله الذي يقول عنه تعالى: (**إِنْ الْحُكْمُ إِلاّ لِلَّه**)[4] فأخطأ بهذا وكان ينبغي أن يستمر في القتال حتى يظهر حكم الله .

2- أنه قاتل أصحاب الجمل وقتلهم، وفي نفس الوقت لم يسبهم ولم يأخذ غنائمهم، بل إنه نهى عن قتل مُدبِرهِم والإجهاز على جريحهم وغنيمة أموالهم

1 ـ البداية والنهاية : ابن كثير ج7، ص 317
2 ـ سورة النساء ، الآية 100
3 ـ سورة البقرة ، الآية 207
4 ـ سورة الأنعام ، الآية 57

وذراريهم، وإنـه ليس فـي كتاب الله إلا مؤمن أو كافر، فإن كان هؤلاء مؤمنين لم يحـل قتالهم، وإن كانوا كفاراً أبيحت دماؤهم وأموالهم .

3- إن علياً بقبوله التحكيم قد محا نفسه عن أمرة المؤمنين، وفي رأيهم أنه إن لم يكن أمير المؤمنين فإنه لأمير الكافرين .

فحاججهم ابن عباس، وبين لهم خطأهم في هذه الآراء وما استنتجوه منها من نتائج وما بنوه عليها من أحكام، وذكر لهم أن في حجتهم الأولى، أن الله أوجب التحكيم في أمور هي أهون من حقن دماء المسلمين، كحالـة الزوجين إذا خيف الشقاق بينهما، إذ ورد في القرآن: **(فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلاحًا يُوَفِّقْ اللَّهُ**)[1]، كما أمر تعالى أن يحكم في الصيد بجزاء فقال: **(مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنْ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ)**[2]، فمن أنكر التحكيم مطلقاً فقد خالف كتاب الله تعالى، وذكر ابن عباس لهم أن التحكيم في الأميرين لأجل حقن دماء المسلمين أولى من التحكيم في أمر الزوجين والتحكيم لأجل الصيد .

وأما بالنسبة للحجّة الثانية: فقد أشار ابن عباس إلى أنه كان ضمن القوم المقاتلين في معركة الجمل، أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، فهل يسبى الخوارج أمهم، أم ينكرون أنها أمهم؟ وقال لهم: فوالله لئن قلتم ليست بأمنا خرجتم من الإسلام، و والله لئن قلتم لنسبينها ونستحل منها ما نستحل من غيرها، فقد خرجتم من الإسلام، فأنتم بين ضلالتين؛ لأن الله تعالى قال: **(النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ)**[3]، وخطأ الخوارج في هذه المسألة ظنهم أن من كان مؤمنـاً لم يبح قتالـه بحـال، وهـذا خلاف القرآن الـذي وصف الطوائف المتقاتلـة بالإيمان في قوله تعالى:

1 ـ سورة النساء ، الآية 35
2 ـ سورة المائدة ، الآية 95
3 ـ سورة الأحزاب ، الآية 6

(وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا)[1]، وقوله تعالى:(إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ)[2] ، فأخبر الله تعالى بأنهم مؤمنون مقتتلون، ودل القرآن على إيمانهم وأخُوتهم مع وجود الاقتتال والبغي، وأنه رضي الله عنه يأمر بقتال الباغية حيث أمر الله به .

وأما الحجّة الثالثة: وهي القول بأن علياً - كرم الله وجهه - محا عن نفسه أمير المؤمنين، فقد حاجج ابن عباس بأنه ليس في هذا شيء يؤخذ على علي إذ أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) الذي هو أفضل من علي، محا عن نفسه صفة الرسالة التي هي منزلة أفضل من منزلة إمرة المؤمنين، وذلك حينما قال لعلي في صلح الحديبية: أكتب لهم كتاباً فكتب علي: هذا ما اصطلح عليه محمد رسول الله، فقال المشركون والله ما نعلم أنك رسول الله، لو نعلم أنك رسول الله، ما قاتلناك، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : **(اللهم إنك تعلم أني رسول الله، امح يا علي واكتب هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبد الله)** فوالله لرسول الله خير من علي، وقد محا عن نفسه الرسالة عند كتابة الصلح "[3].

وبهذه الحجج القوية استطاع ابن عباس أن يرد طائفة كبيرة من الخوارج إلى الحق، وأعلن أمير المؤمنين علي - كرم الله وجهه - عن سياسته العادلة تجاه هذه الجماعة المتطرفة، فقال: "إن لكم عندنا ثلاثًا، لا نمنعكم صلاةً في هذا المسجد، ولا نمنعكم نصيبكم من هذا الفيء ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تقاتلونا "[4] .

إلا أن أكثرهم بقوا مصرين على موقفهم وأفعالهم، ولم تفلح محاولات علي إقناعهم، وردهم عن غيّهم، عندها لم يجد سيدنا علي بدا من وضع حد لجرائمهم التي يرتكبونها جهلا باسم الإسلام، فحاربهم في الوقعة الشهيرة بوقعة النهروان، وهزمهم، وقتل منهم الكثير، ولكنه لم يبدهم، ولم يبد فكرتهم، وزادت هذه الهزيمة في إمعان الخوارج في

1 - سورة الحجرات ، الآية 9
2 - سورة الحجرات ، الآية 10
3 - الطبري: تاريخ الأمم والملوك ج3 ،ص 114.
4 - م ، س ، نفسه

كره علي، حتى دبروا له مكيدة قتله، فقتله عبد الرحمن بن ملجم الخارجي، وكان زوجا لامرأة قتل كثير من أفراد أسرتها في وقعة النهروان "[1] .

كلمة لابد منها : بالرغم من أن عليا قد أصبح خليفة للمسلمين – على مضض -* إلا أن الأمر لا يزال بيد المتمردين الذين يحملون السلاح .

وفي هذا الوقت يذهب طلحة و الزبير - رضي الله عنهما - إلى علي - كرم الله وجهه- بوصفه خليفة المسلمين ويقولان له دم عثمان؛ يريدا القصاص، فقال لهما: إن هؤلاء لهم مدد وعون، وأخشى إن فعلنا ذلك بهم الآن أن تنقلب علينا الدنيا. وكان تفكير علي أن ينتظر حتى تهدأ الأمور وبعدها يكون القصاص العادل، فلما سمع طلحة و الزبير ذلك من علي، قالا له: ائذن لنا بالعمرة، فأذن لهما، فتركا المدينة، ومكثا بمكة وقتا. وفي هذا الوقت وصلت رسالة الصحابية نائلة بنت الفرافصة إلى معاوية في الشام، فعلم بخبر قتل ابن عمه، ووصله قميصه وأصابع وكف السيدة نائلة، وقالت له في الرسالة: إنك ولي عثمان، لذلك عرض معاوية على علي أن يبايعه واشترط عليه الأخذ بثأر عثمان، ويقتص من قاتليه، وإن لم يفعل، فقد عطّل كتاب الله، ولا تجوز ولايته حينها، فكان هذا اجتهاده ووافقه كثير من الصحابة منهم أبو الدرداء قاضي القضاة، وعبادة بن الصامت وغيرهما، والحقيقة وإن كان اجتهادا إلا أنه كان خاطئا، وكان الصواب أن يبايعوا عليا، ثم يطالبوا بالقصاص بعد أن تهدأ الأمور، لكن معاوية أصر إصرارا شديدا قبل البيعة، وقال: إن قتلهم علي بايعناه، فأرسل علي إلى معاوية يحثه على مبايعته لئلا يكون خارجا عليه... فأرسل علي ثلاث رسائل إلى معاوية، فرد إليه برسالة فارغة، حتى إذا فتحها أهل الفتنة في الطريق لا يقتلون حاملها، ودخل حامل الرسالة على علي، وطلب الأمان، فأمنه علي فقال: إن معاوية

1 ـ أحمد أمين : فجر الإسلام ، ص 257

* ـ بعد مقتل سيدنا عثمان، توجهوا إلى علي يقولون له: نبايعك على الإمارة، فرفض وسبّهم وطردهم، فذهب القتلة من أهل الكوفة إلى الزبير بن العوام، وطلبوا منه أن يكون أميرا، ففعل معهم مثل ما فعل علي، فذهب القتلة من أهل البصرة إلى طلحة ابن عبيد الله، فرفض وردهم،فذهبوا إلى سعد بن أبي وقاص ليكون الخليفة، فرفض ودعا عليهم، وذهبوا إلى عبد الله بن عمر فرفض أيضا، فولّوا الغافقي بن حرب أحد القتلة؛ أميرا على المدينة لمدة خمسة أيام، فخاف الصحابة من تولي المنافقين منصب الخلافة، فسارعوا إلى علي ونبّهوه إلى الخطر المحدق بالإسلام، وأنه وحده يمكنه إنقاذ ذلك فقالوا له: "إن لم تكن أميرا فسوف يجعلون الأمير منهم. وأنت أحق الناس بهذا الأمر فامدد يدك نبايعك " . ينظر: جهاد الترباني، 100 مائة من عظماء أمة الإسلام، ص197 - 198

يقول : إنه لن يبايع إلا بعد أخذ الثأر من قتلة عثمان، تأخذه أنت، وإن لم تستطع أخذناه نحن، فرفض ذلك علي، وقال إن معاوية خارج عن الولاية، فقرر أن يجمع الجيوش ويخرج إلى الشام ، فإن لم يبايع معاوية يقاتل، وخالفه عبد الله بن عباس وابنه الحسن وقال: **يا أبتِ، دع هذا فإن فيه سفك دماء المسلمين ووقوع الاختلاف بينهم** ، لكن عليا أصر على القتال، واستعد للخروج إلى الشام.

في هذا الوقت كانت السيدة عائشة في المدينة ومعها كل زوجات النبي - صلى الله عليه وسلم - عدا أم حبيبة التي كانت بمكة، فاجتمعت بطلحة و الزبير و المغيرة - رضي الله عنهم - لمدارسة الأمر- وكانوا قد بايعوا عليا – وخرجوا بأن هناك أولوية للثأر، وأنه لا يصح أن يؤجل، وأن البيعة لا تتم إلا بعد أن ينفذ علي ما أمر الله به في كتابه، فخرجت أم المؤمنين عائشة وطلحة والزبير إلى البصرة لقتل الخونة، وخرج علي إلى العراق ليتباحث مع أمه عائشة في سبل الإصلاح، واجتمع الفريقان وكادا يجدان حلا، ووافق علي على إبعاد قتلة عثمان من جيشه، واتفق المسلمون على عقد الصلح في اليوم الموالي . فعقد المجرمون بعد عزلتهم اجتماعا سريا، وتشاوروا فقال بعضهم : قد عرفنا رأي طلحة و الزبير فينا، ولم نعرف رأي علي، فإن كان قد اصطلح معهم فقد اصطلحوا على دمائنا، وإن كان الأمر كذلك ألحقنا علي بعثمان، عندها ظهر الشيطان عبد الله بن سبأ اليهودي وقال : "لو قتلتموه لاجتمعوا عليكم فقتلوكم" فقال أحدهم : " دَعوهم وارجعوا بنا كل إلى قبيلته يحتمي بها"، فقال اليهودي : " لو تمكن علي من الأمر لجمعكم من كل الأمصار وقتلكم، ثم وقف وقال : ليس هناك حل إلا أن تشعلوا نار الفتنة من جديد بين جيش علي و جيش عائشة قبل أن يعقدوا الصلح غدا، فلتذهب مجموعة منكم بالليل إلى جيش علي، وفئة إلى جيش عائشة، وتبدأ في القتل في الناس وهم نيام، ثم يصيح من ذهبوا إلى جيش علي ويقولون هجم علينا جيش عائشة ، وتصيح الفئة الأخرى هجم علينا جيش علي .

[ونجحت خطة اليهودي في إحداث الفوضى، وقتل حواري رسول الله (**الزبير**)، وقتل **طلحة** وهو يقاتل بيد واحدة بعد أن شلت الأخرى دفاعا عن الرسول في غزوة أحد، فصرخ علي في الناس **كفوا**، فلم يسمعه أحد، **فبكى** وقال :(**يا ليتني مت قبل هذا**

بعشرين سنة)، وعاود النداء مرارا ولم يسمعه أحد، **فضم** ابنه الحسن وقال : **يا بني إني لم أر أن الأمر يبلغ هذا"**.

وانتهت موقعة الجمل – نسبة إلى الجمل الذي كانت تركبه أم المؤمنين عائشة- وقام علي بتكريم أمه و إرجاعها إلى المدينة، وبعدها جاء معاوية بجيش الشام نحو العراق لقتل الخونة، ففعل أتباع بن سبأ ما فعلوه من قبل في إشعال نار الفتنة بين الطرفين، فوقعت موقعة (**صفين**)، ولكن عليا وابن عمه معاوية أدركا أن هناك أيادي خارجية لا تريد للفتوحات أن تستمر، **فاتفقا على وقف القتال وقبول التحكيم]**[1] .

3 ـ المعتزلة :

انتشرت في أواخر القرن الأول الهجري مسألة حكم مرتكب الكبيرة في الدنيا، ومنزلته في الآخرة عند الخوارج خاصة الأزارقة والصفرية منهم، حيث كفروا مرتكب السيئة وعدوه مرتداً في الدنيا و مخلدا في نار جهنم في الآخرة. حينها اشتغل الناس بهذه المسائل، وراحوا يسألون عن حكمها، فكانت هذه البذرة الأولى لنشأة المعتزلة، " ولم تكن المعتزلة أول الفرق الكلامية نشوءا، فقد سبقتها في النشأة فرق كالجهمية، و القدرية، ولكن المعتزلة، أهم فرقة عرضت موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل، بل لقد أصبحت مسائل علم الكلام تناقش في إطار الحدود التي وضعها رجال المعتزلة "[2].

والكثير من العلماء يؤكد على أن رأس المعتزلة هو **واصل بن عطاء**[3]، وقد كان ممن يحضرون مجلس الإمام الحسن البصري - رحمه الله -. فقد دخل رجل على الإمام وهو في مجلسه العلمي، وقال: " يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر تخرج عن الملة ـ وهم وعيديّة الخوارج ،

1 ـ ينظر : جهاد الترباني، 100 مائة من عظماء أمة الإسلام، ص 198 إلى 201 بتصرف بسيط

2 ـ لويس جارديه وجورج قنواتي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام و المسيحية، تر، د صبحي صالح و د فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت 1967 ، ج1 ، ص91

3 ـ هو واصل بن عطاء المتكلم المعتزلي البليغ أبو حذيفة الغزال المدني البصري المشهور، ولد سنة 81 ه وتوفي سنة 131 ـ شمس الدين أبي المعالي، ديوان الإسلام ، تح ، سيد كسروي حسين، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1990 ، بيروت لبنان ، ج4 ، ص 366

وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة هذه الأمة. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟، فثارت تلك المسألة واصل بن عطاء، فقال قبل أن يجيب الإمام: أنا أقول: إن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن على الإطلاق، ولا هو كافر على الإطلاق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، ثم قام واعتزل إلى ركن من أركان المسجد يقرر ما جاء به على جماعة من أنصار الحسن البصري، منهم عمرو بن عبيد البصري القدري، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسُمّي هو وأصحابه معتزلة [1].

وهناك رواية أخرى مفادها أن الحسن البصري لما سمع من واصل بن عطاء بدعته في المنزلة بين المنزلتين طرده من مجلسه، فغلب على واصل وأتباعه وصف المعتزلة لعزل الحسن لهم عن مجالسه ، ثم اعتزل إلى سارية من السواري وانضم إليه عمرو بن عبيد فقال الناس: إنهما قد اعتزلا قول الأئمة، وسمي أتباعهما يومئذ معتزلة. "فصار سوء أدب واصل مع شيخه أدَّاه إلى الاعتزال"[2] .

يقول الملطي[3]: "وهم سمَّوا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسنُ بن علي عليه السلام معاويةَ وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة، فسموا بذلك معتزلة "[4].

ويقول علي عبد الفتاح المغربي : " ... فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه ، طرده عن مجلسه، فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة وانظم إليه

1 ـ علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل و دراسة ، ص 197. وسموا أيضا بالواصلية " الواصلية أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال" ، ينظر: الملل والنحل للإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تصحيح وتعليق أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2 1992، ص 40

2 ـ عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2 1977 ، ص 82

3 ـ هو أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي نسبة إلى ملطية في فلسطين، كان فقيها قاضيا مقرئا، له كتاب التنبيه و الرد على أهل الأهواء و البدع ، روى عن ابن الأنباري ، مات في عسقلان عام 377 ه . ينظر: تاريخ التراث العربي ج4 ، ص 45

4 ـ سعد رستم : الفرق و المذاهب الإسلامية منذ البدايات، ص 91 - 92

صديقه عمرو ابن عبيد فقال الناس يومئذ أنهما قد اعتزلا قول الأمة، وسمى أتباعهما من يومئذ معتزلة "[1].

وفي رأيي، ما لم تمدّنا المصادر التاريخية بالرأي الحاسم في موضوع نشأة المعتزلة، التي تحدثت في مجملها عن اختلاف واصل مع إمامه الحسن البصري، أو التزامه الحياد وإدانته الفريقين المتخاصمين عن الإمارة، بل أن انفتاح العقل على الفلسفة واستمداده بالحرية من الدين الإسلامي، جعلت دوره يطفو ويتموقع ليؤسس ثنائية النص / العقل، و التي تبناها الفكر الاعتزالي، " إن التفسير العقلي هو وحده يفسر قيام المعتزلة و الدور الذي قامت به في الفكر الإسلامي ... والمشكلة الحقيقية التي عنها انبثق المعتزلة – باعتبارهم أصحاب النظر العقلي– هي في الإسلام، كما هي في سائر الأديان، ففي كل دين كتاب مقدس وأقوال مأثورة، ولكن؛ ماذا لو تعارض ظاهر النص مع العقل؟ أيهما المرجح: تقديس النص والنأي به عن النظر العقلي ... أم تأويل ظاهر النص كي يتماشى مع العقل، فيتسنى إقناع المخالفين خصوصا من أصحاب الديانات الأخرى؟ أولئك هم المؤولة؛ ومنهم المعتزلة"[2] .

ولم يكن للمعتزلة دور منحصر في علم الكلام فحسب، بل كان لها اليد الطول في الإشعاع الحضاري العربي الإسلامي، والذي استمدت البشرية نورها منها بعدها، " ولا ترجع أهمية المعتزلة إلى دورها البارز في علم الكلام فحسب، أو أنها تمثل النزعة العقلية في الفكر الإسلامي فقط، بل إلى مكانتها في الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها، ولا أعني بذلك فقط أنهم كانوا أشد المدافعين عن الإسلام فكرا وجدلا ضد أصحاب الديانات الأخرى، فضلا عن الزنادقة، وإنما هناك خصائص حضارية لم تجد بعد من عناية الباحثين قدر بيان نزعتهم العقلية؛ إيجابياتها أو سلبياتها، مناقبها ومثالبها، محاسنها ومساوئها " [3] .

1 ـ علي عبد الفتاح المغربي ، الفرق الكلامية مدخل ودراسة ، ص 197
2 ـ م ، س ، ن ، ص 92 - 93
3 ـ المصدر السابق نفسه ، ص 89

عقيدة المعتزلة:

1- [أن الفاسق من أمة محمد، ليس بمؤمن ولا كفر بل هو في منزلة بين المنزلتين - وهي أول بِدَعِهم - وهذا هو حكمه في الدنيا إذا لم يتب، أما في الآخرة فهم يوافقون الخوارج في كونه مخلداً في نار جهنم، ولهذا قيل عن المعتزلة أنهم (وعيدة الخوارج)، وسموا ذلك في عقيدتهم المنزلة بين المنزلتين.

2- نفيهم الصفات الأزلية لله عز وجل كالسمع والبصر والعلم وغيرها - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً - ونفيهم رؤية الله سبحانه وتعالى في الآخرة بالأبصار، واتفاقهم على أن القرآن ليس كلام الله، بل هو محدث مخلوق.

3 ـ اعتقادهم بأن الله سبحانه وتعالى غير خالق لأفعال الناس وأنه لم يردها سبحانه، بل العبد يخلق فعل نفسه أي أنه سبحانه لم يشأ ما نهى عنه ولم يأمر به.

ومنهم من غلا في ذلك وقال: إن الله لا يعلم فعل العبد إلا بعد وقوعه - تعالى الله عن قولهم - ولهذا سموا بالقدرية، ويعرف هذا عن المتأخرين بالعدل .

4 ـ قالوا بوجوب الخروج على الإمام الجائر حتى يعترف بظلمه وجوره ويتوب، وفيه قالوا بأن أهل الجمل وصفين فسقة بجملتهم لا تقبل شهادتهم. فلو أتى شاهدان أحدهما من أصحاب علي والآخر من أصحاب معاوية، فإن شهادتهما ترد جميعاً، لأننا لا نعرف من الفاسق منهما. وهذه العقيدة تسمى عند متأخريهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

5- تخليد صاحب الذنب في الآخرة بالنار، إذا لم يتب منه في الدنيا، وهو الأصل من أصولهم الخمسة الذي اصطلحوا عليه (بإنفاذ الوعيد)][1].

هذه جملة العقائد التي عرفوا بها وتميزوا بها عند باقي الطوائف، وهي محل اتفاق بينهم، وربما سميت بالأصول الخمسة.

1 ـ علي بن عبد العزيز الشبل : الإيمان عند السلف ومخالفيهم، شبكة الألوكة، ص24

أشهر فرق المعتزلة:

لقد بلغت فرق المعتزلة على ما ذكره كتّاب الملل والفرق عشرين فرقة، أهمها:

الواصلية: أتباع واصل بن عطاء وأصحابه عمرو بن عبيد صاحب العمروية.

الهذيلية: أصحاب أبي الهذيل العلاف[1].

النَّظامية: أتباع إبراهيم النظام[2].

الجاحظية: أتباع أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة الليثي الكناني البصري الأديب المشهور بالجاحظ.

وهذه الفرق تتحد في الأصول الخمسة، وتختلف في بعض مسائلها وتفاصيلها، كما بين ذلك أبو الحسن الأشعري في كتابه (مقالات الإسلاميين)، وأبو محمد بن حزم في كتابه (الفصل في الملل والأهواء والنحل).

4 ـ الأشاعرة :

ما من شيء طلقته السياسة إلا زانته، وما من شيء خالطته السياسة إلا شانته، ذلك ما لقاه مذهب المعتزلة بعد تغلغله في دواليب الحكم، فعضد بالحكّام العباسيين منذ عصر المأمون إلى عصر أخيه الواثق مرورا بعصر أخيهما المعتصم، وسطع نجمه بعد تتلمذ هؤلاء الأقطاب (الحكام) الثلاثة على يد رجال المعتزلة، " وتحكي لنا كتب الفرق والعقائد أن هؤلاء الأئمة الثلاثة قد تتلمذوا على رجال المعتزلة وقربوهم منهم، بحيث كانوا لا يقدمون على اتخاذ قرار إلا بعد أخذ رأي بعض رجال المعتزلة المقربين لديهم "[3] .

1 ـ أبو الهذيل محمّد بن الهذيل العبدي ـ نسبة إلى عبد القيس ـ وكان مولاهم وكان يلقّب بالعلاّف، لأنّ داره في البصرة كانت في العلاّفين . ينظر : الملل و النحل، الشهرستاني. أكم

2 ـ هو إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام البصري (وكان من الموالي)، تتلمذ للعلاف في الاعتزال، ثم انفرد عنه وكوّن له مذهبا خاصا، وعاش في بغداد حينا، ومات وهو شاب في نحو السادسة والثلاثين من عمره سنة 221 ه ، وكان أستاذ الجاحظ. ينظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص583

3 ـ فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ص299

وقد أدى تعصب رجال المعتزلة أمثال أحمد بن أبي داؤد الأيادي الذي كان يشغل منصب قاضي القضاة، إذ كان جد متعصب للفكر الإعتزالي ؛ كافرا بكل فكر يخالفه، فقد هاجم الصوفية وفقهاء السنة في عصره، وهذا ما أدى إلى أفول نجم المعتزلة وتأليب العامة عليها، وساعدت في ذلك محنتها (محنة خلق القرآن) التي أعلنت انحسار هذا المذهب وتدهوره، وهنا خرج المعتزلي (أبو الحسن الأشعري)[1] معلنا انقلابا فكريا عن مذهب استمر عليه نحو عشرين سنة، " وقيل أربعين سنة " [2] معتنقا مذهبا جديدا عرف باسمه فيما بعد، " ظهر هذا المذهب في القرن الرابع الهجري على إثر انقلاب مفاجئ في معتقد مؤسسه الإمام أبي الحسن...من الاعتزال الذي كان قد استمر عليه عشرين عاما ؛ إلى مذهب جديد، انقلابا ترافق بخصومة عنيفة للمعتزلة؛ وقد تزامن هذا التحول مع بداية أفول عصر المعتزلة بنحو، مثّل انقلاب روح العصر على ذاته، ومن ثمّ؛ اكتسب تحول الأشعري أهمية خاصة أثارت الباحثين في فكره ومذهبه، قدامى ومحدثين" [3] .

مذهب الأشاعرة :

نلخصه في النقاط الآتية :

أجمعوا على حدوث العالم ، خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه.

أقروا بوجود الله تعالى وبوحدانيته، وتنزيهه، خلافا للقائلين لا موجود ولا معدوم.

أن الله وحده هو الخالق، الموصوف بالقدم، والعلم ، والقدرة، المنزّه عن التشبيه والنقص.

1 - هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري ولد بالبصرة علم 260 ه وكان أبوه من أصحاب الحديث لكنه قدر له أن يتربى في بيت شيخ المعتزلة وهو أبو علي الجبائي فقد ذكر ابن عساكر في كتابه تبين كذب الفتري أن الأشعري كان تلميذا للجبائي - الذي كان زوجا لأمه – يدرس عليه فيتعلم منه ويأخذ عنه لا يفارقه أربعين سنة. مهنى هذا أن الأشعري نشأ في بداية الأمر على مذهب المعتزلة، وظل على ذلك حتى سن الأربعين . ينظر : د فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ص301 .

2 - طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، مج2، ص134،يقول: " واستمر على الاعتزال أربعين سنة، حتى صار للمعتزلة إماما"

3 - علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل و دراسة، ص 123

أنه مرئي في الآخرة بلا انطباع ولا إشعاع، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن.

هو الحاكم، الغني، لا يحتاج في شيء إلى شيء، إن أثاب فبفضله، وإن عاقب فبعدله، وإن عفا فبرحمته.

الجنة حق، والنار حق، والميزان والصراط حق،والشفاعة حق، وبعثة المرسلين بالمعجزات حق، من آدم إلى محمد - عليهما الصلاة و السلام -[1].

ويمكن القول أن مذهب الأشاعرة أوجد منهجا وسطيا بين النص و العقل، إذ توسط بين الفقهاء الذين جعلوا همتهم على التفقه في الدين بدلائله و حججه، من التفسير والحديث والإجماع والقياس، وبين المتكلمين الذين حكّموا العقل، وقصّروا همتهم على الدفاع عن الدين ضد أعدائه وخصومه مستخدمين نفس أسلحتهم من الجدل والمنطق، وطرحوا النص جانبا، فكان بذلك مذهب الفقيه المتكلم .

5 ـ المَاتُرِيدِيَة :

فرقة دينية كلامية شكلت الجناح الثاني مع الأشاعرة لأهل السنة، وانتسبت إلى مؤسسها أبي منصور الماتريدي؛ الذي كان حنفي المذهب عقيدة وفقها، ثم حاول عرض أراء أبي حنيفة في العقيدة بلغة متكلمي عصره، فجاء مذهبه قريبا من الأشاعرة.

والماتريدي، هو محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي – بضم التاء – السمرقندي، لُقِب بإمام الهدى، وإمام المتكلمين، ورئيس أهل السنة، والإمام الزاهد، قال طاش كبرى زاده: " إن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان، أحدهما حنفي، والآخر شافعي. وأما الحنفي، فهو أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي، إمام الهدى، وأما الشافعي، فهو شيخ السنة، ورئيس الجماعة، إمام المتكلمين، وناصر سنة سيد المرسلين، والذاب عن الدين، والساعي في حفظ عقائد

1 ـ ينظر : د فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه، ص305

المسلمين، أبو الحسن الأشعري البصري"[1] نسبة إلى ماتريد أو ماتريت، وهي محلة قرب سمرقند ذكرها السمعاني في الأنساب وقال: "تخرج منها جماعة من الفضلاء "[2]. "والسمرقندي نسبة إلى سمرقند، المدينة المشهورة ببلاد ما وراء النهر" وهو نهر جيحون والذي عرف فيما بعد باسم تركستان، وبعد الاستعمار الروسي عرفت باتحاد جمهوريات آسيا الوسطى السوفيتية، وكان فتح المسلمون لبلاد ما وراء النهر عام 93هـ "[3].

وأجمع المترجمون له على أنه توفي عام 333ه، ولم يؤرخوا لميلاده، إلا أن فتح الله خليف في تحقيقه لكتب التوحيد لأبي منصور الماتريدي قرّب ميلاده حوالي 248ه، "... ولكن نتمكن من تعيين ميلاده على وجه التقريب من جانب مشايخه الذين تخرج عليهم في الحديث و الفقه والكلام، فإن أحد مشايخه، هو نصير بن يحيى البلخي ت268ه فلو تلقى عنه العلم وهو ابن عشرين يكون هو من مواليد عام 248ه، أو ما يقاربه "[4] .

"ولم يحظ الماتريدي ولا الماتريدية باهتمام المؤلفين في الملل و النحل أو التاريخ أو الطبقات والتراجم أو العقائد ... فالأشعري في المقالات والبغدادي في الفرق بين الفرق، وابن حزم في الفصل، والإسفراييني في التبصير، والشهرستاني في الملل والنحل، لم يذكروا شيئا عن الماتريدي ولا الماتريدية، مع أنهم ذكروا معاصره من المعتزلة عبد الله بن أحمد الكعبي وأتباعه ... وابن تيمية، لم يترك فرقة من الفرق المنحرفة عن المنهج الصحيح إلا وبين عوارها وكشف زيغها، لا نجد – فيما وصل إلينا من كتبه – كلاما في الماتريدي والماتريدية سوى إشارات عابرة " [5] .

1 ـ علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل و دراسة دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1985، مجلد 2، ص 133 - 134

2 ـ أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي: الماتريدية دراسة وتقويما، دار العاصمة ،ط 1 ،1992، ص94

3 ـ ينظر مقال للشيخ ناصر بن محمد الأحمد عن الماتريدي على الشبكة .

4 ـ أبو منصور الماتريدي: التوحيد ، تح ، د فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، د ط ، د ت، ص5

5 ـ أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي: الماتريدية دراسة وتقويما، ص79 - 80

وقد أرجع أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي هذا الإغفال في تصوره للأسباب التالية، والله أعلم بالصواب كما قال :

1 ـ بعد الماتريدي عن مركز الخلافة، حيث يتوافد إليها أكثر العلماء من مختلف البقاع الإسلامية .

2 ـ عدم دعم الماتريدية في عصورها الأولى بقوة سياسية كما دعمت المعتزلة والأشعرية.

3 ـ عدم ارتحال الماتريدي إلى المراكز العلمية في العالم الإسلامي كمكة و المدينة وبغداد ودمشق ... وغيرها، إذ أنه لو زار تلك البلاد والتقى بعلمائها وناظر فيها، لاشتهر وعُرف وذُكر في تواريخ تلك المدن.

4 ـ تأخر عهد تأليف الحنفية في طبقات علماء مذهبهم، إذ أن أول مؤلف في طبقات الحنفية، هو(الجواهر المضيئة) لعبد القادر القرشي المتوفى 775ه "[1] .

ويمكن القول أن شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – غفل عن ذكر الماتريدية ، لأن منهجها لم يعتريه عوار يغفل شيخ الإسلام عن كشفه، بل هو اعتراف صريح باستقامة منهجها على منهج أهل السنة و الجماعة .

شيوخه [2]:

1 ـ محمد بن مقاتل الرازي: وكان من أصحاب محمد بن الحسن، من طبقة سليمان بن شعيب وعلي بن معبد، وروى عن أبي مطيع، وولي قضاء الري، توفي 242ه وقيل 248ه.

1 ـ المصدر السابق نفسه ، ص 83 - 84
2 ـ م ، س ، ص 100 - 103

2 ـ أبو نصر العياضي : هو أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن جابر بن نوفل ابن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن عباد الأنصاري الفقيه السمرقندي، أبو نصر العياضي . أسره الكفرة، فقتلوه صبرا في ديار الترك، ولم يؤرخ لوفاته.

3 ـ أبو أحمد بن إسحاق الجوزجاني : هو أحمد بن إسحاق بن صبح الجوزجاني، أبو بكر، وكان الجوزجاني من الجامعين بين علم الأصول وعلم الفروع، وكان في أنواع العلوم في الدرجة العالية، توفي بدمشق سنة 256ه، و قيل سنة 259ه .

4 ـ نصير بن يحيى البلخي : هو نصير بن يحيى البلخي، وقيل نصر، تفقه على أبي سليمان الجوزجاني، وأبي مطيع الحكم البلخي، وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي، كان بارعا في الفقه الحنفي و الكلام، توفي 268ه .

تلاميذه :

" أسس الماتريدي مدرسة فكرية في علم العقائد، وانتشر فكر هذه المدرسة في بلاد ما وراء النهر، والمناطق المجاورة لها، خاصة في عهد الدولة العثمانية" [1]، ويرى أحمد بن عوض الله أن المصادر العربية لم تمد بما هو شافي وكافي عن تطور هذا المذهب وانتشاره، إلا ما وقف عليه من معلومات حول تلاميذه، فمنهم :

1 ـ [أبو القاسم الحكيم السمرقندي : هو أبو القاسم إسحاق بن محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن زيد، القاضي، الحكيم، السمرقندي، أخذ التصوف عن مشايخ بلخ في زمانه، وأخذ الفقه والكلام عن الماتريدي، وهو من أشهر تلاميذه، تولى قضاء سمرقند، توفي 335ه وقيل 342ه.

2 ـ علي الرستغفني: هو أبو الحسن علي بن سعيد الرستغفني ، نسبة إلى رستغفن وهي قرية من قرى سمرقند، اختلف مع شيخه الماتريدي في مسألة المجتهد إذا أخطأ في إصابة الحق، ففي رأيه مصيب في الاجتهاد ، أما في رأي شيخه مخطئا في

1 ـ أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي: الماتريدية دراسة وتقويما، ص 104 نقلا عن : the spread of maturidism and the turks , p. 109

الاجتهاد. لم ترد الكتب التاريخ سنة وفاته، واكتفت بالإشارة أن كان حيا قبل 333ه، أي قبل وفاة شيخه.

3 ـ أبو محمد عبد الكريم البزدوي: هو أبو محمد عبد الكريم بن موسى بن عيسى الفقيه البزدوي، تفقه على أبي منصور الماتريدي وسمع وحدّث، وبرع في الفقه، توفي 390ه في رمضان.

4 ـ أبو أحمد العياضي هو أبو أحمد بن أبي نصر أحمد بن العباس العياضي ، وهو ابن أبي نصر العياضي شيخ الماتريدي.

5 ـ أبو عبد الرحمن بن أبي الليث البخاري أخذ عن أبي منصور الماتريدي الكلام والفقه وهو صاحب أبي القاسم الحكيم السمرقندي] [1].

النزاعات الفقهية :

من طبيعة البشر الاختلاف في الفهم و الرأي و النظر في المسائل، وهي سنة من سنن الله في خلقه وجب التدبّر فيها، والاعتبار منها قال تعالى : **" ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين"** [2]،

والمسلمين بطبيعتهم البشرية لا يستثنون عن هذه الخِلقَة، فهناك عوامل دفعتهم أو ساعدتهم على الاختلاف، نجد منها طبيعة اللغة التي نزل بها الوحي (القرآن) ودونت بها مصادر التعاليم الدينية (السنة)، وكذا تواتر النصوص بين الأجيال نقلا، وطبيعة الحياة الاجتماعية و السياسية والبيئة الجغرافية والخلفيات الثقافية لكل مجتمع انتشر فيه الإسلام، كلها أدت إلى اختلاف أملاه الحق، ودفع إليه العلم، واقتضاه العقل، " بما أن سلوك المرء إن هو إلا الخط الذي ترسمه له طباعته، وميوله، وغرائزه، وذهنه،

1 ـ المصدر السابق نفسه، ص 104 - 108
2 ـ سورة الروم : الآية 22

فلا جرم أن يكون لكل امرئ خطه الذي لا يشاركه فيه أحد ووجهته التي يتميز بها دون الناس" [1] .

وامتد هذا الاختلاف إلى التابعين (تلاميذ الصحابة) فبدأت تنشأ الآراء والمذاهب الفقهية بعد توسع الاختلاف وتشدد التلاميذ لرأي الشيوخ، فبرز تياران : عرف أحدهما بأصحاب الرأي، والآخر بأصحاب الحديث، " وهكذا ظهر أهل الحديث وأهل الرأي: الأولون يقفون عند ظواهر النصوص بدون بحث في عللها، وقلّما يفتون برأي، أما الآخرون؛ فيبحثون عن علل الأحكام، وربط المسائل بعضها ببعض، ولا يحجمون عن الرأي إذا لم يكن عندهم أثر، وكان أهل الحجاز أهل حديث، وأكثر أهل العراق أهل رأي ." [2]

نشأة المذاهب الفقهية :

ظهر خلال القرنين الهجريين الثاني و الثالث مجموعة من الفقهاء الكبار قيض الله لهم تلاميذ حفظوا أقوالهم، ودونوا إرثهم، ونقلوه لمن بعدهم فكان لهم الأنصار والأتباع ، وبذلك نشأت المذاهب الفقهية المختلفة، منها ما كتب الله لها الدوام بفضل خدمة أتباعها الذين نشروها وأقرّوها بعدما نالت رضا السلطة و المجتمع كالمذاهب الفقهية الأربعة، الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي .

ومنها ما لم يكتب الله لها الدوام، فاعتنقها الناس مدة حتى غلبت عليها المذاهب الأربعة، فاضمحلت وانقرضت، ومنها :

"مذهب الإمام الأوزاعي ت 157ه : كان من أصحاب الحديث الكارهين للقياس، انتشر مذهبه في الشام ثم انتقل إلى الأندلس مع الداخلين إليها، ثم اضمحل أمام المذهب الشافعي في الشام، وأمام المالكي في الأندلس وذلك في منتصف القرن الثالث الهجري .

1 ـ محمد الغزالي : جدد حياتك، نهضة مصر للطباعة و النشر،القاهرة ، ط 9 ، 2005 ، ص 129
2 ـ سعد رستم : الفرق الإسلامية منذ البدايات، ص 142

مذهب الليث بن سعد ت 175 ه : هو الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي، أصفهاني الأصل، استوطن مصر وانتشر مذهبه فيها. قال الشافعي : «الليث أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به » فاندثر مذهبه أمام المذهب الشافعي .

مذهب أبي ثور ت 240 ه : هو الإمام المحدّث الحجة أبو ثور الكلبي البغدادي مفتي العراق، كان يتفقه بالرأي ويذهب إلى قول العراقيين حتى قدم الشافعي، فاختلف إليه ورجع عن الرأي إلى الحديث .

المذهب الظاهري : هو مذهب داوود بن علي الأصبهاني ت 324 ه ، أخذ العلم عن إسحاق بن راهويه وأبي ثور، كان من المتعصبين للشافعي حتى استقل بمذهب خاص أساسه العمل بظاهر الكتاب والسنة، ورفض القياس، اندثر مذهبه ركحا من الزمن ثم أحياه الإمام ابن حزم الأندلسي (ت 456ه) وأرسى قواعد أصوله في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام)"[1].

ومن المذاهب الفقهية التي كُتب لها البقاء و الاستمرار، وحظيت بالانتشار، ونالت صفة الرسمية منذ العصر العباسي إلى اليوم، خاصة بعد سد باب الاجتهاد، وانتشار التقليد والاجترار وتغليب النقل على العقل، " فلقد استتبع الوقوف عند النص، وتضييق دائرة العقل نمطا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد، والوقوف عند حرفية النصوص دون التعمق في مراميها ومغازيها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر بغض وكراهية ... فاحترمت نصوص الكتب أكثر مما احترم نقد العقل، واحتر العالم الواسع الاطلاع بالنصوص الدينية واللغوية أكثر مما احترم قليل الحفظ واسع أفق العقل، وأكرم العالم المقلد أكثر مما أكرم المجتهد، ونظر إلى الفقيه والمحدّث بخير مما نظر إلى الفيلسوف و المفكر الناقد" [2] .

وأما المذاهب التي كُتب لها البقاء، ودارت حولها مسائل الفتوى في أرجاء بلاد المسلمين، وإليها يرجع الفصل بين المتنازعين في دار القضاء، وبقيت إلى اليوم

1 ـ سعد رستم : الفرق الإسلامية منذ البدايات، ص 144 - 145
2 ـ أحمد أمين : ظهر الإسلام ج1 ، ص 40

المرجع المستمد منه مواضيع الحلقات في المساجد و المنابر، نذكرها على الترتيب لا التفضيل .

المذهب الحنفي : هو مذهب الإمام أبي حنيفة [1] النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماه التيمي الكوفي، فارسي النسب" ... لم يبلغ أحد في زمنه من أبناء فارس في العلم مبلغه ولا مبلغ أصحابه"[2]، حيث والد جده من كابل[3]، كان جده زوطى مملوكا لبني تميم فأعتقوه، وأما أبوه ثابت فقد ولد على الإسلام [4] .

" ولد أبو حنيفة سنة ثمانين بالكوفة في خلافة عبد الملك بن مروان، وقيل: سنة إحدى وستين، وهذا القول ردّه الخطيب البغدادي قائلا: لا أعلم لصاحب هذا القول متابعا، وحكم عليه ابن حجر الهيتمي بالشذوذ"[5]، أدرك أبو حنيفة من الصحابة أربعا؛ وهم: أنس بن مالك، وعبد الله بن أبي أوفى في الكوفة، وسهل بن سعد الساعدي في المدينة، وأبو طفيل عامر بن وائلة في مكة،" وفي فتاوي شيخ الإسلام ابن حجر؛ أنه أدرك جماعة من الصحابة كانوا بالكوفة بعد مولده بها سنة ثمانين، فهو من طبقة التابعين ولم يثبت ذلك لأحد من أئمة الأمصار المعاصرين له كالأوزاعي بالشام، والحمادين بالبصرة، والثوري بالكوفة، ومالك بالمدينة الشريفة، والليث بن سعد بمصر" [6]، كان مناصرا للعلويين، لا يرى لبني أمية حقا في الخلافة، دعاه ابن أبي هبيرة لاستلام القضاء، فامتنع، فضربه بالسوط وتوعّده، ففر إلى مكة، وبعد قيام الدولة العباسية عاد إلى العراق [7].

1 ـ قيل سبب تكنيته بأبي حنيفة، أنه كان ملازما للدواة التي تسمى بلغة العراقيين حنيفة، وقيل كانت له بنت تسمى بذلك، واعترض على ذلك بأنه لم يعلم له ولد ذكر ولا أنثى سوى حمّاد . ينظر : المذاهب الفقهية الأربعة، أئمتها ـ أطوارها ـ أصولها ـ آثارها، وحدة البحث العلمي بدار الإفتاء، ص 6 - 7

2 ـ شهاب الدين أحمد بن حجر (الهيّتي أو الهيتمي) المكي الشافعي :الخيرات الحسان في مناقب الإمام أبي حنيفة النعمان، صورة لمخطوط : دط ، د ت ، ص 9 مزدوجة . على الشبكة.

3 ـ سعد رستم : الفرق الإسلامية منذ البدايات، ص 145

4 ـ شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، تح، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1 1981،ج2 ، ص 394

5 ـ ينظر : المذاهب الفقهية الأربعة، أئمتها ـ أطوارها ـ أصولها ـ آثارها، وحدة البحث العلمي بدار الإفتاء، ص 7

6 ـ الخيرات الحسان في مناقب الإمام أبي حنيفة النعمان ، ص14

7 ـ سعد رستم : الفرق الإسلامية منذ البدايات، ص146

توفي – رحمه الله – في بغداد مسجونا في شهر رجب؛ وقيل : في شعبان سنة مائة وخمسين بعدما بلغ من العمر سبعين سنة، وقال ابن حجر الهيتمي: وصح أنه لمّا أحس بالموت سجد، فخرجت نفسه وهو ساجد، وصُلِّي عليه ست مرات من شدة الزحام، ودفن في مقابر الخيزران في بغداد [1] .

المذهب المالكي : هو مذهب الإمام مالك بن أنس بن أبي عامر بن عمرو، الحميري، الأصبحي[2]، اليمني ، ولد سنة ثلاث وتسعين للهجرة، في قرية ذي المروة شمال المدينة المنورة، في خلافة سليمان بن عبد الملك، كان يكنى بأبي عبد الله، ويعرف بإمام دار الهجرة، وهو من تابعي التابعين، لأن أبوه أنس وجده مالك من التابعين، شهد جده المغازي كلها مع الرسول إلا بدرا، لأن هجرته إلى المدينة كانت بعدها، وشارك في كتابة المصاحف في عهد الخليفة عثمان .

كان إذا سئل عن مسألة لا يعلمها يقول : " لا أدري، وقد أخذها عن شيخه ابن هرمز الذي قال: ينبغي أن يورّث العالم جلساءه قول لا أدري، حتى يكون ذلك أصلا في أيديهم يفزعون إليه " [3].

كانت أمه (عالية بنت شريك الأزدية) تلبسه ثيابا مشمّرة، وتعمّمه، وتقول له : "اذهب إلى ربيعة ، فتعلم من أدبه قبل علمه "[4] .

يقول الإمام ابن المبارك مثنيا على الإمام مالك[5] :

صَموت إذا ما الصَّمت زيّن أهلَــه وفتّاقُ أبكارِ الكلام المُختّـــم

وعَى ما وعى القرآن من كلِّ حكمة ونِيطت له الآداب باللّحم و الدّم

1 ـ ينظر : المذاهب الفقهية الأربعة، ص 14
2 ـ الأصبحي ، نسبة إلى أصبح التي صارت قبيلة فنسب إليها، ينظر: الأنساب، ج1 ، ص 174
3 ـ سعد رستم : الفرق الإسلامية منذ البدايات، ص156
4 ـ المذاهب الفقهية الأربعة، ص 60 .
5 ـ م ، س ، ص 66

توفي الإمام مالك – رحمه الله – صبيحة اليوم الرابع من ربيع الأول سنة مائة وتسعة وسبعين للهجرة، عن عمر ناهز الخمس و الثمانين سنة، ودُفن في البقيع بالمدينة المنورة .

المذهب الشافعي : "هو مذهب الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هشام بن المطلب بن عبد مناف جدّ النبي – صلي الله عليه وسلم – وشافع هو الصحابي الذي نسب إليه المذهب، والسائب أسلم يوم بدر، وأمّه يمانيّة من الأزد "[1] .

" ولد الشافعي في غزّة هاشم من أرض فلسطين، لما خرج إليها أبوه إدريس في حاجة، سنة مائة وخمسون للهجرة (السنة التي مات فيها الإمام أبو حنيفة)، وبعد عامين توفي إدريس هناك، وترك محمدا صغيرا لا يتجاوز العامين، فرجعت به أمه إلى مكة، وقد آثرت أن تهجر أهلها الأزد في اليمن، مخافة أن يضيع نسبه وحقّه في بيت مال المسلمين من نصيب ذوي القربى، وكانت هذه أول رحلة خاضها الطفل في حياته التي كانت كلها رحلات " [2] .

تنقل كثيرا بين مكة و المدينة ولازم شيوخهما ومنهم: مسلم بن خالد الزنجيّ (ت 179ه) وسفيان بن عيينة (ت 197ه)، ومالك بن أنس الذي لازمه طويلا قبل وفاته، فقرأ عليه الموطأ، ولزم درسه، وسمع فتاويه وفقهه[3] ، " وروى عن كثير من المشايخ على مختلف مشاربهم، وأشهرهم تسعة عشر: خمسة مكية، وستة مدنية، وأربعة يمانية، وأربعة عراقية، فجمع بذلك بين مدارس أهل التفسير في مكة، وأهل الحديث في المدينة، وأهل الرأي في العراق" [4].

" وفي الخمسة أعوام الأخيرة من عمره، هاجر إلى مصر، واستقر بها، ونشر مذهبه هناك، وتتلمذ على يده كثيرون، أمثال الإمام البويطي (ت231ه)، والإمام

1 ـ سعد رستم : مصدر سابق، ص 162
2 ـ سعد رستم : الفرق الإسلامية منذ البدايات ، ص 163
3 ـ المذاهب الفقهية الأربعة، مصدر سابق، ص 122 - 123
4 ـ سعد رستم : مصدر سابق، ص 166

المزني (ت264ه)، والإمام الربيع بن سليمان المرادي (ت 270ه) ، حتى مرض بالباسور وتوفي في آخر يوم من أيام رجب سنة 204 للهجرة، عن عمر بلغ الأربعة والخمسين سنة " [1] .

المذهب الحنبلي : هو مذهب الإمام أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، المروزي*، يلتقي نسبه بنسب النبي – صلى الله عليه وسلم – في نزار بن معد بن عدنان[2]، وأمه صفية من بني عامر إحدى قبائل بني شيبان ، فهي أيضا شيبانية [3] .

"ولد في بغداد في شهر ربيع الأول سنة مائة وأربعة وستين للهجرة، مات أبوه وهو لم يتجاوز السنين الثلاث، فعاش يتيما ترعاه أمّه ، وفي السادسة عشر من عمره تنقل بين مدن الشام و الجزيرة واليمن طالبا للعلم ، حتى شغله ذلك عن الزواج إلى أن بلغ الأربعين"[4].

قال فيه الإمام الشافعي: « " خرجت من بغداد ، وما خلّفت بها أحدا أورع، ولا أتقى، ولا أفقه، ولا أعلم من أحمد بن حنبل". وقال علي بن المديني: " اتخذت أحمد بن حنبل إماما فيما بيني وبين الله، ومن يقوى على ما يقوى عليه أبو عبد الله ؟ ". وقال أبو عبيد القاسم بن سلام: " انتهى العلم إلى أربعة: أحمد بن حنبل؛ وهو أفقههم فيه، وإلى عليّ بن المديني؛ وهو أعلمهم به، وإلى يحيى بن معين؛ وهو أكتبهم له، وإلى ابن أبي شيبة؛ وهو أحفظهم له"»[5] .

قال فيه الأشعري : " قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا- صلى الله عليه وسلم - وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة

1 - المذاهب الفقهية الأربعة، مصدر سابق، ص 127
*- المروزي نسبة إلى مدينة مرو الروذ شمال خراسان .
2 - المصدر السابق نفسه ، ص 163
3 - ينظر : صالح بن أحمد: سيرة الإمام أحمد بن حنبل ، ص 30
4 - ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تح، عبد الله بن عبد المحسن التريكي، دار هجر، ط 2 1979 ، ص 22
5 - المذاهب الفقهية الأربعة ، ص 172

الحديث. ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته، قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم وجليل معظم وكبير مفخم، وعلى جميع أئمة المسلمين"[1]

" توفي – رحمه الله - ببغداد شهر ربيع الأول سنة مائتين وإحدى وأربعين للهجرة، عن عمر ناهز السابعة و السبعين، بعد ما أصيب بالحمى أقعدته لتسعة أيام، ودفن بعد صلاة عصر يوم الجمعة، وشهد جنازته جمع غفير لم ير مثله قط "[2].

1 ـ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: الإبانة على أصول الديانة، تح، عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، ط 1 ، 1980، ص17

2 ـ المذاهب الفقهية الأربعة ، ص 174

الفصل الثالث

التراث بين الشرق و الغرب

الإستشراق و التراث

طه عبد الرحمن و التراث

العقل ورؤية طه عبد الرحمن

التراث وتداولية طه عبد الرحمن

طه عبد الرحمن ونظرية الاختلاف

التراث بين الشرق و الغرب :

إن صنّاع القرار في الحضارة الغربية ينكرون الإنجاز الحضاري العربي الإسلامي، وينظرون إلى تراثه نظرة استعلاء، فلولا الرجل الأوربي – في نظرهم – ممثلا في الرجل اليوناني صانع حضارة العالم؛ لما وجدت الحضارة الإسلامية أو غيرها من الحضارات، "والواقع أن ثقافتنا النابعة من الأصل الإغريقي والعبري هي الثقافة التي تعنينا كثيرا، إن لم تكن هي كل ما يعنينا ..."[1] .

فالمعجزة اليونانية حاضرة في الفكر الغربي الحديث، ومهيمنة عليه إلى حد الغرور،" إن الهنود لم يعرفوا المنطق اليوناني إلا بعد فتوحات الإسكندر الأكبر"[2]، ويضيف أحد المستشرقين: " الحمراء؟ ماذا تكون الحمراء؟ إن قواعد فن العمارة فيها قد دخلت شبه جزيرة أيبيريا منذ قيام روما وبيزنطة "[3] . هذا الفكر المولع بالمعجزة اليونانية جعلته يحكم على أهل الشرق بالسذاجة و الغفلة، فكارل ماركس يرى " أن الشرقيين عاجزون عن تمثيل أنفسهم، ينبغي أن يمثلوا " [4] ، وينكر مساهمة العرب في الفعل الحضاري الإنساني، ولا يعترف بفاعليته ومساهمته في نهضة الغرب الحديث، بل يناضل في تشويه صورة الحضارة العربية الإسلامية، وإلباسها عباءة الإرهاب، ولم يقصّر لحظة في توريث هذه الصورة جيلا بعد جيل.

هذه الصورة التي صارت قدوة للمستشرقين بعد فشل الحروب الصليبية عسكريا، «"فأعلنت بعدها حرب الكلمة والأفكار سنة 1312 مؤذنة ببداية الإستشراق اللاهوتي ممثلا في إنشاء مجمع (فينا) عددا من كراسي اللغة العربية في الجامعات الأوربية" .

---

1 ـ عباس أرحيلة : الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، ص 35 – 36 نقلا عن جورج سارتون، تاريخ العالم ، ج1 ، ط1 ، 1982 ، ص 21

2 ـ ألكسندر ماكوفلسكي: تاريخ علم المنطق، تر نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1987، ص14

3 ـ روجيه غارودي: ما يعد به الإسلام، تر: قصي الأتاسي وميشال الحكيم، دار الوثبة، دمشق، د ط ، د ت ، ص181 - 182

4 ـ علي القريشي: نحن و الغرب ، قراءة في التمركز الأوربي وتجلياته في المجال العربي والإسلامي، مجلة المستقبل العربي ، عدد 196 ، 1995 ، ص 145

ورغم إعلان (جاك بيرك) سنة 1975 عن "انتهاء زمن الإستشراق بتغيير مؤتمر الإستشراق إلى مؤتمر العلوم الإنسانية، إلا أن الاستشراق غيّر ثوبه فقط - كتغيير الأفعى الموسمي لثوبها – ليطل بثوبه الجديد، ثوب التنصير و التبشير" .

ومن أبشع الصور التي رسمها المستشرقون للفكر البشري عن المسلمين ودينهم، نرصد منها للذكر لا للحصر ما يلي :

يقول « وليم غلادستون William Gladstone »: المسلم، "إ نه الإنسان الذي لا إنسانية فيه ".

ويقول «المسيو كيمون M. Kimon »: " إن الديانة المحمدية جذام بين الناس، أخذ يفتك بهم فتكا ذريعا، بل هي مرض مريع "

ويقول «لطفي لوقينان»:"إن تاريخ الإسلام كان سلسلة مخيفة من سفك الدماء والحروب والمذابح"

ويقول «كارل بروكلمان Carl Bruckleman »: " يتحتم على المسلم أن يعلن العداوة على غير المسلمين، حيث وجدهم، لأن محاربة غير المسلمين واجب ديني ".

ويقول «وليم موير William Muir »: " إن سيف محمد والقرآن هما أكثر أعداء الحضارة والحرية والحقيقة الذين عرفهم العالم حتى الآن عنادا "

ونختم بقول «تيودور نولدكه Theodore Noldeke »: " أن سبب الوحي النازل على محمد، والدعوة التي قام بها، هو ما كان ينتابه من داء الصرع " »[1]

وهذا نص من نصوص برامج الدراسة في أمريكا، يعرض صورة أكثر تشويها عن الحضارة العربية الإسلامية، ويقدمها لتلاميذ المؤسسات التربوية " إن دين المسلمين الذي عرف باسم الإسلام، بدأ في القرن السابع على يد تاجر غني من شبه جزيرة

1 ـ شوقي أبو خليل: الإسقاط في مناهج المستشرقين و المبشرين، دار الفكر المعاصر بيروت، ط 2، ص9 – 10 كل حسب مصدره كما أشير إليه في الإحالات .

العرب اسمه محمد، وقد زعم محمد أنه كان نبيا رسولا، واستطاع أن يجمع أنصارا وأتباعا من بين العرب الآخرين، حيث أقنعهم بأن الله قد اختارهم لكي يحكموا العالم"[1].

ومن خلال هذا النص، نجد مصطلح (يحكموا العالم) هو مصطلح صراع وعدوان، تعصب وغلو، و(إرهاب فكري) يُزرع في أذهان الأجيال الغربية، ليربيهم على نزعة الصراع وحب التفوق، ولم يكن الرجل الأوربي يوما متفوقا بثقافته الإنسانية بل تفوق "باستخدام تقنيات السلاح والبحر لأهداف عسكرية وعدوانية "[2].

وقد اختلفت آراء المؤرخين حول دور الحضارة الإسلامية في بعث النهضة الغربية، فمنهم من رأى " أن حضارة الشرق كانت آخذة في الاضمحلال قبيل الغزو الصليبي في الوقت الذي كانت فيه الحضارة الأوربية متدنية المستوى فلا مجال في هذه الحالة للتفاعل بين الصليبيين والمسلمين في الشرق، وأن الصليبيين جاؤوا محاربين لا طلاب علم، وكانت ظروفهم صعبة لا تتيح لهم فرصة التأثر بالمسلمين"[3]

لقد ساهم المستشرقون وهم بين مطرقة الكنيسة ونصرة الصليب وسندان الإرث اليوناني، في حجب حقيقة الحضارة العربية الإسلامية، التي اعترف بعض الباحثين أمثال « روزنتال Rosenthal » في إطلاق " تلك الأحكام العامة والجارفة عن الحضارات المعقدة التركيب الواسعة الأرجاء، كالحضارة الإسلامية، لا قيمة علمية لها " [4]، ويؤكد عمق هذا التعصب الذي يغذيه العداء الصليبي فيقول: " ومن الجلي الظاهر، أننا لا نستطيع فهم الشرق و الغرب فهما صحيحا إذا ظل هذا التمييز

1 ـ أحمد أبو زيد : التجربة الإسلامية، عالم الفكر، مج 10 ، عدد 2 ، 1979 ، ص 9
2 ـ روجيه غارودي : حوار الحضرات ، منشورات عويدات، بيروت ، ط 2، 1982 ، ص 8
3 ـ عبد الله بن عبد الرحمن الربيعي : أثر الشرق الإسلامي في الفكر الأوربي خلال الحروب الصليبية، الرياض، ط1 1994 ، ص 39
4 ـ فرانتز روزنتال : مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، تر: أنيس فريحة، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1980، ص 18

والتعصب مسيطرين على عقولنا كثيرا ما يشوه أراء الغربيين في البحث العلمي،شعورهم بالتفوق و العلو، شعورا لا يرتكز على منطق "[1].

هذا العداء الذي استشرى في الغرب الحديث، فاضت حمولته وانتقلت عدواه إلى فكر أبناء الحضارة الإسلامية خاصة الذين ترعرعوا ونهلوا من ثقافة الغرب، أو تأثروا بها إعجابا أو خضوعا، وصار يهدد الأمة لا في تراثها وسياساتها فحسب، بل يهددها في ووجودها وكيانها، "مازالت آثاره تتوالى لإزاحة العرب خارج التاريخ ولوراثتهم من شعوب أخرى، وقوميات بديلة، وبتصورات جديدة عن الشرق الأوسط وحوض البحر الأبيض المتوسط، عصر إسرائيل الكبرى "[2] .

الإستشراق و التراث :

قبل أن نرصد العلاقة بين الإستشراق و التراث، نود أن نبين حقيقتين اثنتين تتجلى للعوام قبل الخواص، الأولى: أن تاريخ المسلمين منذ العهد الأول – عهد الصحابة رضوان الله عليهم– إلى اليوم "أنه عبثت به أياد خبيثة، و دونته أخرى غير أمينة، ولا يراد من ذلك إلا تشويه حقيقة تاريخ هذه الأمة، وتشكيكها في قدرتها على تأدية رسالتها، وحملها إلى البشر كلهم"[3]،هذه الأيادي تكيد أحيانا في السر وأخرى في العلن، وما تكاد تنتهي من حملة حتى تعلن عن أخرى في ثوب جديد، تختلف عن سابقاتها في الزمان ولا تختلف عنها في المكان، مستبيحة كل الوسائل المستديمة للصراع، والمحققة للغرض، هذا الصراع نحسبه من السنن الكونية، قال تعالى: **(وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ)**[4].

1 ـ م ، س ، نفسه
2 ـ حسن حنفي : هموم الفكر والوطن، دار قباء للطباعة ، ج1 ، ط3 1998 ، ص343
3 ـ مصطفى السباعي: الإستشراق و المستشرقون (ما لهم وما عليهم)، دار الوراق، د ت ، د ط ، ص5
4 ـ سورة البقرة ، الآية 251

والثانية: أن كل هذا التشويه استطاع أن يؤثر عل صناعة الأفكار في الغرب لفترة طويلة وإلى اليوم، " أن ما كتبوا كان قطعا المحور الذي تحركت حوله الأفكار التي نشأت عنها حركة النهضة في أوروبا "[1]، دون أن يجد منفذا إلى عالمنا العربي ولفترة طويلة ؛ رغم الحملات العسكرية والاستيطان ، وهذا راجع - في رأي مالك بن نبي – إلى المناعة الذاتية والتلقائية التي كان يتمتع بها الفكر العربي إلى الفترة التي تلت سقوط الأندلس ، "... على فرض أنه مس ثقافتنا إلى حد ما، إلا أنه لم يحرك ولم يوجه بصورة شاملة مجموعة أفكارنا، لما كان في نفوسنا من استعداد لمواجهة أثره تلقائيا "[2] .

واليوم ونحن أمام هذه الحقيقة العلمية، والطفرة التكنولوجية، نكاد ننفي الحقيقة الثانية؛ لما نجده من تفشي للفكر الغربي في الوعي العربي الحديث، وصل به إلى حد الاستلاب، وأدى به إلى الاغتراب، وأفرز قيما ومفاهيم تغاير التجربة الإنسانية الموروثة، و التي أدت إلى القطيعة أو الدعوة لها، " ولا ريب إذ خالف منهج الاغتراب محتوى التراث، سينتج بالضرورة قيما ومفاهيم وأنماطا تغاير محتوى التجربة الإنسانية، الأمر الذي يؤدي إلى حصول قطيعة حادة بين القيم الحديثة وقيم التراث "[3]، وهذه صورة الواقع اليوم، واقع "يعاني الصدمة التي أصابته بها الثقافة الغربية، ويعاني بسببها على وجه الخصوص أثرين:

مواجهة مركب نقص محسوس من ناحية، ومحاولة التغلب عليه من ناحية أخرى حتى بالوسائل التافهة.لقد أحدثت هذه الصدمة، عند قبيل من المثقفين المسلمين، شبه شلل في جهاز حصانتهم الثقافية، حتى أدى بهم مركب النقص إلى أن ولوا مدبرين أمام الزحف الثقافي الغربي، وألقوا أسلحتهم في الميدان، كأنهم فلول جيش منهزم في

1 ـ مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الرشاد للطباعة و النشر، بيروت لبنان، ط 1، 1969 ، ص6

2 ـ المصدر السابق، نفسه

3 ـ منير الحافظ : التراث في العقل الحداثي، بحوث في فلسفة القيم الجمالية، دار الفرقد، دمشق، سوريا، ط1،2001، ص9

اللحظة التي بدأ فيها الصراع الفكري يحتدم بين المجتمع الإسلامي و الغرب "[1] . وهنا نتساءل: ألم يكن لهذا الواقع صُنّاعا؟ باعتبار الواقع ناتج عن قرار*، وتعرف البشرية أو تسمع عن صُنّاع القرار. وإن كان الأمر كذلك، فمن هم ؟

لا نريد هنا طرح المزيد من الأسئلة، التي تطرح نفسها وتدور في فكر كل عاقل متأمل لواقع الأمة، ونترك ذلك لأهل الاختصاص في مجال السياسة والتاريخ، مكتفين بصنف من هؤلاء، والذين ساهموا في نقل هذا التراث تحريفا متى ما استطاعوا، وتشويها متى ما عجزوا، إنهم المستشرقون .

من هم المستشرقون، وما هو الإستشراق ؟:

لا نود هنا الخوض في التعريف اللغوي لكلمتي (مستشرق و استشراق)، لأننا نحسب ذلك من الحشو، كون موضوع البحث مقتصر على دور المستشرقين وعلاقتهم بالتراث، لذا فإننا نكتفي ببعض التعاريف الاصطلاحية، مبتدئين بالثانية قبل الأولى؛ قصد وضع القارئ فيما نتصور، و منه السؤال البديهي: من، ومتى قُسِّم العالم إلى شرق وغرب؟

من البديهيات الجغرافية أن الجهات الأساسية تحدد وفق معلم ثابت مهما كان موقعه على الأرض، فكل ما كان شرقه فهو شرقي؛ وكل ما كان غربه فهو غربي، فإذا اعتبرنا القدس معلما ومنطلقا **، فكل الأرض شرقها إلى اليابان و أستراليا تسمى الشرق، وكل الأرض غربها من مصر وقبرص إلى أمريكا تسمى غربا . فمن سمى فلسطين وضواحيها بالشرق الأوسط ؟

---

1 ـ مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص10

* ـ ينظر : علي بن هادية وآخرون، القاموس الجديد الطلاب، مادة قرر ص826.

ـ قد يتساءل البعض كيف أني اتخذت القدس منطلقا ومعلما، لأن لا أحد ينكر أن المنطقة و تخومها إلى شبه جزيرة العرب كانت مهبط الرسالات السماوية الثلاثة، اليهودية والمسيحية، والإسلام، لذا فهي محل صراع إلى يوم الدين بحكم السنن الإلهية في التدافع، مصداقا لقوله تعالى:(وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ**) ،البقرة 251 ، فالتدافع و الصراع سنة كونية. والسلام في هذه المنطقة من غير المسلمين هو ضرب من العبث، وإنكار للوحي .

الجواب نستخلصه من تعريف محمد حسين لكلمتي الشرق والغرب حضاريا، " أما الغرب فهو اصطلاح حديث، جرينا فيه على ما اصطلح عليه الأوربيون في عصور الاستعمار من تقسيم للعالم إلى شرق وغرب، ويعنون بالغرب أنفسهم، ويقصدون بالشرق أهل آسيا وإفريقيا، الذين كانوا موضع استعبادهم واستغلالهم، واستعمارهم، وجرينا نحن في هذا الاستعمال ، لكن الكلمة وإن كانت حديثة اصطلاحا واستعمالا؛ فهي قديمة في مفهومها ودلالتها، فقد كان في العالم منذ زمن قديم قوتان متصارعتان، إحداهما في الشرق والأخرى في الغرب، ويمثل ذلك في صراع الفرس والروم، ثم في الصراع بين المسلمين و الروم، ثم في الصراع بين المسلمين والصليبيين، ثم في الصراع بين العثمانيين والأوربيين، مدا وجزرا، ثم كان آخر فصول هذه الملحمة العلاقات والصلات بين الشرق ممثلا في آسيا وإفريقيا وبين الغرب ممثلا في أوربا وأمريكا " [1]

وعليه فكلمة مستشرق بالمعنى العام " تطلق على كل عالم غربي يشتغل بدراسة الشرق كله: أقصاه ووسطه وأدناه، في لغاته وآدابه وحضاراته وأديانه"[2].

ويعرفه يحيى مراد: "المستشرق عالم متمكن من المعارف الخاصة بالشرق ولغاته وآدابه"[3].

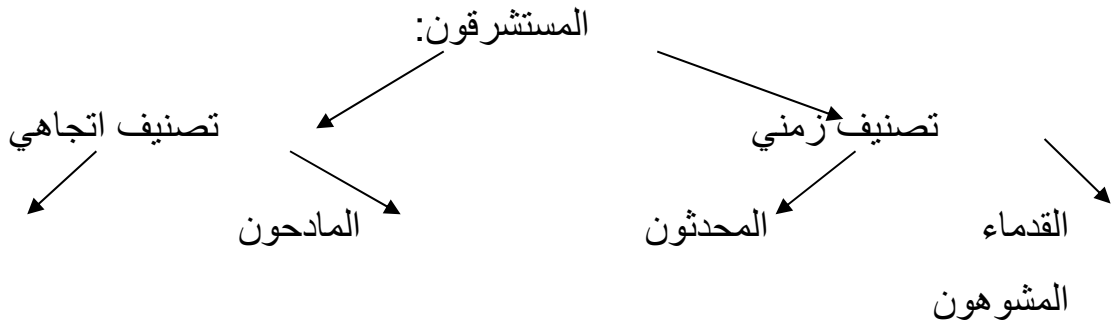
ويعرفه مالك بن نبي: " إننا نعني بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية "[4] .

1 ـ محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية،دار الإرشاد، بيروت لبنان، ط 1 ، 1969 ، ص11
2 ـ محمود حمدي زقزوق: الإستشراق و الخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، د ط ، د ت ، ص 18
3 ـ يحيى مراد : أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1 ، 2004 ، ص 6
4 ـ مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص5

أما الدكتور شكري النجار، فيعرف المستشرق قائلا: " تطلق كلمة مستشرق بشيء من التجاوز على كل من يتخصص في أحد فروع المعرفة المتصلة بالشرق من قريب أو بعيد"[1].

أصناف المستشرقين :

يصنفهم مالك بن نبي حسب المخطط التالي :



" من حيث الزمن:

- طبقة القدماء، مثل جربر دورييك والقديس توماس ألكويني .

- طبقة المحدثين، مثل كاره دوقو وجولدتسهير .

من حيث الاتجاه العام نحو الإسلام والمسلمين لكتابتهم: فهناك طبقة المادحين للحضارة الإسلامية وطبقة المنتقدين لها؛ المشوهين لسمعتها "[2] .

وقد أشار ادوارد سعيد في كتابه (الإستشراق) إلى تقسيم آخر للإستشراق، ولم يصنف المستشرقين، فهناك استشراق قديم ، وآخر حديث، وهذا الأخير" ينقسم إلى استشراق كامن، واستشراق سافر"[3] .

1 ـ محمد عوني عبد الرؤوف: جهود المستشرقين في التراث العربي، المجلس الأعلى للثقافة، 2004 ، ص3 .
2 ـ مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص5
3 ـ ادوارد سعيد: الإستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، تر، محمد عناني، دار بنجوين، طبعة مزيدة 1995، ص 323 وما بعدها إلى 327

يتحدث إدوارد سعيد عن الإستشراق القديم الذي لعب دورا كبيرا في تهيئة الفكر الأوروبي إلى تقبل كل فكر معلب صاغه المستشرقون آنذاك، ساردا بذالك رواية (بوقار وبيكوشيه)* لمؤلفها « جوستاف فلوبير Gustave Flaubert »، الذي يتحدث عن البطلين اللذين يرث أحدهما مالا على غير انتظار، فيقرران الرحيل إلى وجهة ليفعلا ما يريدان، " وعندما يرث أحدهما تركة كبيرة على غير انتظار يقرران التقاعد وترك المدينة للعيش في ضيعة ريفية حتى يفعلا ما يريدان"[1] واللذان يطوفان ببعض حقول العلم ولا يصلان إلى شيء، وهو واقع أفراد الطبقة البرجوازية الذين يتحولون إلى ضحايا بسبب مستوى تفكيرهم، وعجزهم الذي يحُول دون تميّزهم.

ويواصل إدوارد سعيد سرد الرواية بمشهد جدير بالذكر، مشهد يناقش مستقبل الجنس البشري بين البطلين، إذ يراه بيكوشيه من خلال زجاج معتم، وبوقار يراه مشرقا وضاء "الإنسان الحديث يتقدم، وسوف تقوم آسيا بتجديد أوربا. هذا هو القانون التاريخي الذي يقضي بأن تنتقل الحضارة من الشرق إلى الغرب ... أخيرا سوف تلتحم هاتان الصورتان من صور الإنسان"[2] .

ويمكن هنا أن نسقط نظرة « فلوبير » على واقع الأمة، من ماضيها إلى حاضرها، فهو يصور كيف كان الحماس و الأمل لدى الأسلاف ليحوّل اليوم إلى كلام يمجد، أو بكاء على الأطلال، وأن كل إنجاز حضاري يتحول من القوة إلى الخراب والفوضى، " فكل حماس يذوي ويتحول إلى قالب لفظي ممل، وكل مبحث علمي أو نوع من أنواع المعرفة يتحول من الأمل والقوة إلى الفوضى والخراب والحزن"[3] .

ويصل إدوارد سعيد إلى القول : أن فلوبير " كان يدرك خير الإدراك مدى الصلف البالغ الخبث الذي يكمن خلف الفكرة الشائعة بتجديد أوروبا على يدي آسيا، فلا يمكن أن يصبح لأوربا وآسيا معنى لولا الأسلوب الذي توصل به الحالمون في تحويل

* ـ هي رواية موسوعية فكاهية تتحدث عن انحطاط المعرفة وتفاهة الجهد البشري . ينظر: ادوارد سعيد: الإستشراق، ص197

1 ـ ادوارد سعيد: الإستشراق ، ص197

2 ـ المصدر السابق ص198

3 ـ المصدر السابق نفسه.

مساحات جغرافية شاسعة إلى كيانات يمكن معالجتها والتحكم فيها، ... أما عبارة؛ سوف تلتحمان أخيرا؛ فيقصد بها فلوبير السخرية من عدم اكتراث العلم بالواقع الفعلي، وهو علم يقوم بتشريح وصهر الكيانات البشرية * كأنها مواد خامدة ، لكنه لم يكن يسخر من العلم على إطلاقه، بل من العلم الملتهب حماسه، أو العلم الأوروبي المسياني؛ أي القائم على الأمل في الخلاص، والذي كانت من انتصاراته ثورات فاشلة، وحروب، وظلم"[1].

هذه الرواية ما هي إلا الإطار الذي وقعت فيه أبنية الإستشراق كما قال إدوارد سعيد: "فما الإستشراق على أية حال إلا مبحث واحد من بين الأديان العلمانية (وشبه الدينية) التي اتسم بها الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر، لقد سبق لنا تحديد صفات النطاق العام للأفكار المتعلقة بالشرق، وهو الذي ورثته أوروبا من العصور الوسطى، وعصر النهضة، وكان الإسلام يمثل جوهر الشرق، أما في القرن الثامن عشر فقد برز عدد من العناصر الجديدة المتضافرة، والتي كانت تلمح إلى قدوم مرحلة النزعة التبشيرية، وهي التي أعاد فلوبير رسم خطوطها العريضة"[2].

هذه العناصر التي وصفها إدوارد سعيد وهي التوسع، والمواجهة التاريخية، والتعاطف، والتصنيف، كانت هي الأبنية الفكرية المحددة للإستشراق الحديث، وقد بينها كالآتي :

1 ـ "العنصر الأول : وهو التوسع في مفهوم الشرق جغرافيا، مما أدى إلى التمرد على المرجعية المسيحية و اليهودية، وامتد هذا التوسع لضم الهند و الصين وديانتهما ومذاهبهما.

2 ـ العنصر الثاني : تدعيم القدرة على التعامل تاريخيا مع كل الثقافات، بنظرة راديكالية إلى التاريخ .

*ـ الشعوب الشرقية التي ورثت هذه الحضارة (الإسلامية)، وتوقفت عن الإبداع ولا تحسن التعامل مع الموروث.

1 ـ ادوارد سعيد: الإستشراق ص198.

2 ـ م ، س ، نفسه

3 ـ العنصر الثالث : دمج الأوروبي في الثقافات غير الأوروبية، أي التمرد على الذات والهوية، مع الخروج من النظرة الضيقة .

4 ـ التكاثر الدائب و المنتظم للتصنيفات الموضوعية للجنس البشري، وتجاوز الفئتين الموصوفتين لدى فوكو (الأمم غير اليهودية، و الأمم المقدسة)، فاللون والأصل والميزاج أنماط أخرى للتمييز "[1]

وعلى هذا التأسيس، يمكن أن نقول أن الإستشراق القديم نقل أوربا إلى عالم جديد، صُنع وفق رؤية المستشرق النسّاخ، الذي كان متوقعا عند فلوبير في بعد نظره. أما عن الإستشراق الحديث فالقول ببساطة أنه يمثل جانبا من جوانب الإمبريالية والاستعمار، وأنه يقوم على مبدأ التراكم المنتظم لما يتحكم فيه من أنواع البشر(البوقاريين والبيكوشيين)* والأراضي. وصارت صورة الشرق السائدة؛ تلك التي صنعها المستشرق في الفكر المجتمعي لا تضاهيها صورة، "وبمرور الوقت أصبح الشرق في ذاته أقل أهمية من الصورة التي رسمها له المستشرق. وهكذا صار شرق المستشرق في موقع فكري مغلق داخل لوحة تعليمية، فظل فيه لا يريد الظهور والانتماء لدُنيا الواقع"[2]، وتمَكّن من جعل " المادة الشرقية في أولى صورها الأساسية غير قابلة للطعن فيها استنادا إلى ما قد يكتشفه أي باحث، بل ولم يكن يبدو أنه من الممكن إجراء إعادة تقييم كامل لها "[3].

وكما هو معلوم تاريخيا؛ " أن الإسلام سيطر منذ القرن الثامن إلى القرن السادس عشر ميلاديين، وبعد الخلل تحوّل مركز القوة إلى الغرب، وكان الإستشراق الحديث آنذاك، اتسم بالتوسع، والتجريد، والتطلع للمستقبل، جوانب بدأت تكتسب مهام دنيوية لخدمة الاستعمار"[4]، وتشكلت علاقة بين الإستشراق الكامن – في نظر إدوارد سعيد–

1 ـ إدوارد سعيد ، الإستشراق ، ص 208

* ـ أقصد (بالبوقاريين و البيكوشيين) الشعوب العربية التي ورثت كنز (التراث) ولم تحسن التعامل معه، لا استعطاء ولا استمدادا، فحري بها أن يُسلَط عليها من يريها طريقة التعامل معه.

2 ـ إدوارد سعيد ، الإستشراق ،ص 218

3 ـ م ، س ، نفسه، ص323

4 ـ م ، س ، نفسه ، ص322

" الذي يمثل مذهب وضعي إيجابي يكاد يمارس دون وعي (وإن كان قطعا لا يقبل المساس به)"[1] ويقصد به هنا التراث الشرقي المنجز الذي كان في معظمه إسلامي بحت مبني ومتحالف مع النظريات الفلسفية العامة، وبين المدارس الفكرية القائمة في الثقافة، أنتجت ما يسمى "تقطير الأفكار الأساسية عن الشرق وصبها في قالب منفصل له دلالته ووجوده الذي لا ينازعه شيء"[2]، وأدى ذلك إلى توحيد – وحيدة – دلالة (الشرقي) لتحيل القارئ إلى مجموعة معلومات جاهزة عن الشرق، يسهل التعرف عليها، موضوعية، وغير قابلة للطعن، والتي سماها إدوارد سعيد بالإستشراق السافر،" ونحن نجد أن أي تغيير يحدث في المعرفة بالشرق يكاد يقتصر على الإستشراق السافر، وأما الإجماع والاستقرار والاستمرار في الإستشراق الكامن فهي خصائص ثابتة تقريبا "[3]، وصار مؤرخي عصر النهضة يواجهون خصائص الشرق الجديدة بقدر ما من الموضوعية، وتعاملوا مباشرة مع المصادر الشرقية بصفة محدودة "ليكون هذا الأسلوب مساعدا للأوربي على فهم ذاته فهما أفضل"[4].

هذا التغيير مكّن «جورج سيل George Seale» من ترجمة القرآن الكريم وتقديم تمهيدا لها، وبذلك "حاول سيل تناول التاريخ العربي من مصادره العربية "[5] وبذلك دشّن ما يسمى " التعاطف* الذي يبلغ حد التوحد مع الغير"[6] ، وهذا ما " سمح للمفسرين المسلمين للنص المقدس بأن يتحدثوا باسمهم"[7].

1 ـ م ، س ، نفسه، ص323
2 ـ م ، س ، نفسه .
3 ـ م ، س ، نفسه .
4 ـ م ، س ، نفسه، ص 204
5 ـ المصدر السابق ، نفسه .
* ـ التعاطف أو نظرية - التعاطف التاريخي - كما أشار إليه إدوارد سعيد " ما ندعوه اليوم بالمدرسة التاريخية أو المذهب التاريخي؛ فكرة أتى بها القرن الثامن عشر، فكان فوكو وهيردر وهامان ، وغيرهم، يعتقدون أن جميع الثقافات تتسم بالتماسك العضوي و الداخلي، وأنها ترتبط جميعا بروح ما، أو عبقرية، أو مناخ ما، أو بفكرة قومية لا يستطيع الأجنبي أن يخترقها إلا بالتعاطف التاريخي " . ينظر : إدوارد سعيد، الإستشراق ، ص204
6 ـ المصدر السابق نفسه
7 ـ م ، س ، ن

وركحا على هذا التأسيس، يمكن القول أننا نعاني اليوم من نتائج الإستشراق السافر، الذي أدى إلى تشويه وتحريف التراث، أما الكامن منه فهو ثابت ثبوت منهج الغرب في التفكيك والهدم وإعادة البناء .

ووفق الرؤية الفلوبيرية في الغرب الحديث، يمكننا أيضا أن نعتبر أن ما قام به الرسول - صلى الله عليه وسلم - بتأييد من السماء، في علاقته مع الموروث الجاهلي، ثم مع الأمم المجاورة، إذ قام بهدم تلك البنية القائمة؛ هدما سمح له بالاستفادة من كل ما هو إيجابي من تلك البنية؛ كالكرم والشجاعة وحفظ العهود، وإعادة تشكيلها من جديد وفق الرؤية النبوية، ما أدى إلى التفاعل الحضاري الذي نعمت به البشرية طيلة ثمانية قرون (711 – 1492).

بداية الإستشراق :

من الصعب تحديد بداية معينة ومحددة تاريخيا لبداية الإستشراق، لأن ذلك لا يقاس بالشهور و الأعوام، بل يتخذ من الفترة الزمنية مرحلة تكتمل فيها أركان عملية الإستشراق وتظهر، فتكون بذلك إعلان عن ميلاده، ولا يؤرخ لذلك إلا فيما بعد .

ويرجع بعض الباحثين " أن الغرب يؤرخ لأول إعلان لوجود استشراق رسمي كان بصدور قرار مجمع فينا الكنسي في عام 1312 م بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية "[1]. ويرى المستشرق الألماني «رودي بارت Rudy Bart» " أن بدايات الدراسات الإسلامية و العربية في أوروبا تعود إلى القرن الثاني عشر الميلادي الذي تمت فيه لأول مرة ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية، كما ظهر أيضا في القرن نفسه أول قاموس لاتيني عربي"[2].

وهذا لا ينفي أنه كانت دراسات سابقة عن الإسلام إلا أنها لم تعد في باب الإستشراق كونها لم تصدر من الغرب بمفهومه الحديث، لكنها نشأت في البيئات التي فتحها المسلمون والمجاورة لجزيرة العرب، "كما قام بعض أهل الأديان بالمقابل بوضع

1 ـ محمود حمدي زقزوق: الاستشراق و الخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 18
2 ـ م ، س ، نفسه، ص19

دراسات يعرضون فيها آراء الإسلام، ويتبعونها بآرائهم للرد عليها، فمن بين العلماء النصارى الذين أظهروا في وقت مبكر اهتماما بدراسة الإسلام - لا من أجل اعتناقه، وإنما من أجل حماية إخوانهم النصارى منه – كان العالم النصراني يوحنا الدمشقي(676-749م)، ومن بين مصنفاته في هذا الصدد لإخوانه في الدين كتاب (محاورة مع مسلم) وكتاب (إرشادات النصارى في جدل المسلمين)، وكانت كتابته على نحو: إذا قال لك المسلم كذا فأجبه بكذا " [1] .

كيف تعامل المستشرقون مع التراث ؟ :

قبل أن أعرض صورة تعامل المستشرقين مع التراث، أشير إلى حقيقة تاريخية أوردها كثير المفسرين في العصر الأول عن الأخذ بآراء أهل الكتاب وإيرادها في كتبهم، وما تعرف ـ بالإسرائيليات ـ* " لم يكن يوما لأخذ ما فيها من مفاهيم وأحكام ووجهات نظر، وإنما كانت محاولة لسد الفجوات التاريخية التي كان يشعر المسلمون بوجودها. فالقرآن الكريم، وكذلك السنة النبوية لم يفصلا في تاريخ بدء الخليقة وأخبار الأمم السابقة، وإنما اقتصرا على ما يحقق غاية الهداية والتشريع، فكان لدى بعض المسلمين فضول في معرفة هذه التفاصيل، فلجأوا إلى أهل الكتاب يسمعون ما عندهم من أخبار، قد تكون صحيحة وقد تكون كاذبة، إلا أنها في كل الأحوال ليست من الدين في شيء، وإنما هي أخبار تاريخية فقط، ولا يضر المسلمين في شيء أن يصدقوها أو يكذبوها ما دامت لا تمس شيئا من العقائد والأحكام الشرعية "[2]. وهذا هو مفهوم حديث رسول الله- صلى الله عليه وسلم - روى البخاري عن أبي هريرة قال: كان أهل الكتاب يقرأون التوراة بالعبرانية، ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله

1 - أحمد أمين: فجر الإسلام ، ص 134

*ـ أشير هنا بالإسرائيليات وأقول:" أنه اقترح مجمع البحوث الإسلامية في يناير 1968 م تقديم بحوث تُسهم في إحياء ذِكْرى مرور أربعة عشر قرنًا على القرآن، فوضع المرحوم الشيخ محمد الذهبي كتابًا عن الإسرائيليات في التفسير والحديث . وذكر حكم روايتها وأشهر رواتها، وذكر أن لليهود ضِلعًا كبيرًا فيها ؛ لأنهم حرَّفوا التوراة وحاولوا أن يحرِّفوا القرآن في لفظه أو معناه، وأن العرب تأثروا بثقافة أهل الكتاب، ودخلت الإسرائيليات إلى التفسير والحديث عندما بُدئ تدوينهما، فمُلئت الكتب بالغرائب والأكاذيب" . ينظر: الإسرائيليات على الموقع : https://fatwa.islamonline.net بتاريخ 27 - 11 - 2013

2 - م ، س ، ن ، ص 201

(صلى الله عليه وسلم): «**لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا: آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم**»[1] .

وقد عبر «ابن خلدون» عن هذه النظرة إذ قال: " والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوّقوا إلى معرفة شيء مما تتشوّق إليه النفوس البشرية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم، ويستفيدون منهم، وهم أهل التوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصارى. وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية، فلما أسلموا بقوا على ما كان عندهم مما لا تعلق له بالأحكام الشرعية التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك. وهؤلاء مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وأمثالهم، فامتلأت التفاسير من المنقولات عندهم في أمثال هذه الأغراض أخبارا موقوفة عليهم، وليست مما يرجع إلى الأحكام فتتحرى فيها الصحة التي يجب بها العمل "[2] .

وبعد الخلل وتحول مركز القوة إلى الغرب، ولع المستشرقون بالتراث، وبدأوا أولا بالهجوم على الإسلام " فتحدث رانكة عن الإسلام في كتابه (تاريخ العالم) قائلا أن الشعوب الجرمانية الرومانية قد هزمته، وتحدث بروكهارت في (الشذرات التاريخية) قائلا إنه رديء وخاو وتافه. ثم تشويه الحقائق السائدة في الغرب عن الشرق؛ باعتباره قوة يحس بها الناس إحساسا أصيلا ويعرفونها خير المعرفة، ليصوروه بالمكان الضعيف الذي ألحِقَ بالغرب، وأن حركاته الفكرية و الثقافية تعتبر ضلالا صامتة "[3] .

1 - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تح، الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار الفكر، بيروت، 1993 ، ج15 ، ص275 ، رقم الحديث 7362

2 . ابن خلدون : المقدمة ، دار الجيل، بيروت – د ت، د ط ، ص 487

3 . إدوارد سعيد : الإستشراق ، ص327

وهذا « كولد تسيهر gold tseher » يقول: " الإسلام مزيج مشوّه مسقى من أصول المسيحية واليهودية تلقاها الرسول عن أساتذته أحبار اليهود ورهبان النصارى وقسهم، وصوّر الإسلام أيضا في صورة زندقة – بل ومنبع الزندقات – والإسلام – على رأي بعض – فرقة منشقة عن الكنيسة، ولم ينتشر إلا بحد السيف "[1].

ويعترف « جان جيبير Jean Joubert » بأنه لا يعتمد على أية مصادر في كتاباته عن الإسلام، بل يكتفي بالآراء العامة، ولا يملك أية وسيلة للتمييز بين الخطأ والصواب، " لا جناح على المرء إذا ذكر بالسوء من يفوق خبثه كل سوء يمكن أن يتصوره المرء "[2] .

وبعد هذا التشويه المزيف مع سبق الإصرار والترصد، بدأوا في تحقيق التراث الإسلامي فاشتغلت " المطابع الأوروبية في إعادة طباعة وإنتاج النصوص الفقهية والدينية الإسلامية تحت إشراف أعلام المستشرقين، فقام أنطوان جالان بترجمة (ألف ليلة وليلة) عام 1711م، وقام الفرنسي « ليفي بروفنسال 1894-1956م » بتحقيق الروض المعطار للحميري، و(جمهرة أنساب العرب) لابن حزم الأندلسي، و(تاريخ قضاة الأندلس) للنبهاني، وتركّز اهتمام « فرانس روزنتال Frans Rosenthal » على تحقيق أعمال المؤرخين المسلمين، فحقق وترجم إلى الإنجليزية مقدمة ابن خلدون، وتاريخ الطبري، وكتاب (المختصر في علم التاريخ) لمحيي الدين الكافيجي، و(الإعلان بالتوبيخ على من ذم أهل التاريخ) للسخاوي، وأصدر دراسة معمقة عن (علم التاريخ عند المسلمين). وانصب عمل المستشرق الروسي «أغوسطين كراتشكوفسكي Augustine Kratchkowski » على تحقيق وترجمة الأعمال الجغرافية للمسلمين، وترجم «فرديناند فستنفيلد Ferdinand Festenfeld» (معجم البلدان) لياقوت الحموي، و(وصف العالم) للقزويني. وعمل الهولندي « رينهارت دوزي Reinhart Douzy »على تحقيق وترجمة أعمال العلماء المسلمين في

1 ـ مجموعة مؤلفين: المستشرقون وموقفهم من التراث العربي الإسلامي، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2014، ص213

2 ـ محمود حمدي زقزوق: الإستشراق و الخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 22

المغرب والأندلس، فوضع معجمًا لألفاظ العربية، وحقق وترجم كتاب (المعجب) لعبد الواحد المراكشي، وقام «كارل بروكلمان Carl Brockelmann » بترجمة وتحقيق العديد من أعمال الأدباء العرب، وألف (تاريخ الأدب العربي)، وقام « إيفالد فاجنر Eivald wagner» بنشر ديوان أبي نواس، ونشر« فريتز كرانكوف Fritz Krenkow» أعمال الأصمعي وأعمال شعراء الجاهلية وحقق (الدرر الكامنة) لابن حجر العسقلاني، ونشر « تيودور نولدكة Noldeke Theodore » ديوان عروة بن الورد، وحقق « دافيد صمويل مارغوليث David Samuel Margoliouth » ترجمة يونس بن متى كتاب "فن الشعر لأرسطو، و(معجم الأدباء) لياقوت الحموي. وحقق « بلاشيرReggie Blacher » (طبقات الأمم) لابن صاعد الأنداسي. وقام « جاك بيرك وبلاشير» بوضع ترجمة للقرآن الكريم، وحقق «بلاجستراتشر» (الإيضاح في الوقف والابتداء) للأبياري، و(معاني القرآن) للفرَّاء، و(طبقات القراء) لابن الجزري "[1] .

ويرد بطرس الناسك (1092 – 1156) الذي كان يعتبر الإسلام هرطقة مسيحية، مبررا جهده في الترجمة: "إذا كان هذا العمل يبدو من النوافل الزائدة لأن العدو ليس عرضة للهجوم بمثل هذا السلاح، فإني أرُدّ بأن في بلاد ملك عظيم تكون بعض الأشياء للدفاع وبعضها للزينة وبعضها لكليهما معا. إن سليمان المسالم صنع الأسلحة للدفاع ولو أنها لم تكن ضرورية في زمانه، وداود صنع الزينات للهيكل، ولو أنه لم تكن هناك وسائل لاستعمالها في عصره، وكذلك الحال مع هذا العمل فإذا لم يكن بالإمكان تنصير المسلمين به، فمن حق العالم على الأقل أن يساند إخوانه الضعفاء في الكنيسة الذين يسهل افتضاحهم بأشياء صغيرة " [2].

وبناء على هذه الحقائق التاريخية الساطعة، كيف يمكن لأي عاقل أن يغمض عينيه لمّا يقابلها ؟ أليس من حقنا العمل ليل نهار للعودة إلى أصل تراثنا، واستعطاء ثمينه،

1 ـ ينظر: حركة الإستشراق وإحياء التراث الإسلامي وإصداره في أوروبا، على الشبكة، بتاريخ 25 سبتمبر 2012

2 ـ محمود حمدي زقزوق: الإستشراق و الخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص 25

وتطهيره من غثه، معتمدين كل السبل الموصلة لذلك؟ وأسمى من ذلك كله، اكتساب ومعرفة الآليات التي أنتجت هذا التراث .

طه عبد الرحمن و التراث :

اختلف الباحثون والمفكرون في نظرتهم للتراث، و ذلك لاختلاف مشاربهم العلمية والثقافية، وتوجهاتهم الفكرية، ويعد طه عبد الرحمن واحدا من الذين صاغوا دعواتهم في التعامل مع التراث على أنماط اختلفت باختلاف المجتمع العربي الحديث، الذي يترنح الكثير منه تحت سلطة التقليد و دعوى التجديد. هذا المجتمع ذي الأنماط الثلاثة، **أوله** تراثي محض "التراث فيه هو الماضي و الحاضر و المستقبل، هو الدين وسائر الأعمال اليومية، هو البديل عن كل شيء، هو مجتمع يندر فيه التغيير إلى حالات عفوية بعيدة عن القصد وأدواتها تفتقر إلى الطابع العلمي والمنهج السليم"[1]، و**ثانيه** لا تراثي، قطع الصلة مع التراث كونه يتعارض مع الحياة العصرية، والتراث عنده رمز للتخلف، وقيد للحرية والإبداع، فهو يقتدي بالغرب الذي شكّل تراثه تعارضا صريحا مع العلم و العصرنة " فلمّا كانت أوروبا قد وجدت الديانة النصرانية المحرفة تعيق تقدمها ونهضتها ظهر فيها التيار الذي أطلق عليه التنوير منادياً بفصل الدين عن الحياة أو قصر الدين على الشعائر التعبدية ...أما شؤون الحياة الأخرى من سياسة واقتصاد واجتماع فلا علاقة للدين به"[2]، أما **ثالثه** فهو حديث العهد بالتراث، غيّبه الإستدمار السنين الطوال، فبعد تحرره يريد الصلة به، والبناء عليه أو على أنقاضه، لأن ذلك جزء من هويّته إن لم يكن الهوّية كلها .

1 ـ د، أبو بكر جيلالي: التراث و المجتمع، قراءة في المجتمع العربي المعاصر، على الموقع: http://www.almothaqaf.com الدخول: يوم 19 مارس 2018 على الساعة 6.15 صباحا

2 ـ م ، س ، نفسه .

هذه الأنماط الثلاثة، فحصها طه عبد الرحمن في كتابه – تجديد المنهج في تقويم التراث -[1] وقدّم لها وصفة دعاها فيها إلى تجديد المنهج في تعاطي* التراث، ورسم حدودا لمتعاطي التراث والمشتغلين عليه، واستعمالهم للآليات العقلانية منها والفكرانية* .

أ ـ حدود الآليات العقلانية :

بيّن طه عبد الرحمن أن أصحاب المنهج العقلاني المعتقدين أنه أقدر المناهج على الاستفادة العلمية من التراث، قد اختلفوا في اختيار النماذج التراثية المثلى للنموذج العقلاني، وبالتالي وقعوا في التجزيء، " ثم ما كان من هذه النصوص واضح الانتساب إلى العقلانية، لزم في نظرهم تحقيقه والانتفاع به وفق مقتضيات الحداثة وشروط التطلع إلى المستقبل؛ وما كان منها مجانبا أو مخاصما لهذه العقلانية، وجب عندهم تركه؛ وإن دعت الضرورة إلى تحقيقه قصد المقارنة والمقابلة، فليُجتزأ منه بعينات تؤخذ منها العبرة، ويحصل بها الاتعاظ"[2]، فوجب الاعتراض عليهم من زوايا ثلاث، لأن النماذج التراثية قابلة للتكامل لا للتفاضل، منطلقا من دعوى مفادها " أن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي، ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين، يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث" [3] .

---

1 ـ كتاب صادر عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة الرابعة

*ـ أستعملُ هنا مصطلح التعاطي الذي أقصد به طلب العطاء من الفعل أعطى، آخذا ذلك على أستاذنا طه عبد الرحمن الذي استعمل مصطلح التقويم في عنوان كتابه – تجديد المنهج في تقويم التراث– فالتقويم في – رأيي - لا يكون إلا للإعوجاج قال عمر بن الخطاب: إن رأيتم فيّ اعوجاجا فقوّموه .أما إذا كان القصد إعطاء قيمة للتراث، فمصطلح التقييم أنسب، ولا أرى ذلك مطروحا،لأن قيمة التراث كامنة فيه، وما اشتغال الباحثين عن كنوزه تعظيما أو تشويها إلا دال على ذلك.وأن طه عبد الرحمن يؤمن بان التراث كان ولم يزل روحا لا حياة لفكر دونها. ينظر: طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص9

**ـ يستعمل طه عبد الرحمن مصطلح الفكرانية مرادفا لمصطلح الإيديولوجيا في جانبها السلبي، معتقدا أن للإيديولوجيا جانبا آخر إيجابي، وأنها معرضة لحمل معنى قدحي لفعلها (أدلج)، أي سار في الليل . ينظر : طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب ، ط4، 2012، ص24-25 على هامشيهما

2 ـ طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب ، ط 4، 2012، ص 25

3 ـ المصدر السابق نفسه ، ص23

"أولها : أنها لم تبرهن على تحصيل الدربة في استخدام الآليات العقلانية المنقولة، من مفاهيم مصطنعة وقواعد مقررة ومناهج متبعة ونظريات مسطرة، فضلا عن أن تبرهن على الإحاطة بتمام تقنياتها وبكمال وجوه إجرائيتها.

ثانيتها: أنها لم تمهد لإنزال هذه الآليات العقلانية على التراث بنقد كاف وشامل لها، حتى تتبين مدى كفايتها الوصفية وقدرتها التحليلية وقوتها الاستنتاجية.

ثالثتها: أنها لم تجر النقد على العقلانية المعاصرة من حيث هي اختيار منهجي مخصوص، لا سيما وأن المراجعة قد أخذت تتطرق إلى هذا الاختيار، وأن حدوده أخذت تفقد دقتها ووضوحها في موطنه الأصلي عند من وضعوا أصوله ورتبوا مسائله"[1] .

ب ـ حدود الآليات الفكرانية :

بين طه عبد الرحمن أن أصحاب هذا الاتجاه المستند على مبدأ « التسييس » القادر في نظرهم على الوفاء بشروط النهضة الثقافية والحضارية، المحمول على التخصيص في سياق اجتماعي دال على التدافع قصد ممارسة السلطة، وعلى التنازع لأجل الحصول على القوة، قد وقعوا أيضا في التجزيء، " فما كان من النصوص التراثية مستجيبا لهذه القيم التسييسية، لزم عند « الفكرانيين » أن يحتل مكانه في سياق التعبئة العامة، وما كان مجانبا أو مخاصما لهذه القيم النضالية، أولى به أن يقبر وتنسب إليه أسباب التدهور الذي أصاب الوجود الإسلامي العربي "[2]، فوجب الاعتراض عليهم من زوايا ثلاث:

" أولها: أن هذا الإتجاه يخل بالمبدأ النقدي الذي يدعوا إليه، حيث إنه بادر إلى نقد التراث من غير امتحان كفاية الآليات الاستهلاكية المسيَّسة التي توسل بها في هذا النقد.

1 ـ المصدر السابق نفسه ، ص25
2 ـ م ، س ، ن ، ص26 .

ثانيتها: أن خصوصية النص التراثي أقرب إلى التأنيس* منه إلى التسييس .

ثالثتها: أن عدم الانتباه إلى الوظيفة التأنيسية للنص التراثي، ضيعت على الفكرانيين أسباب الجمع بين أجزاء التراث التي تفتح نصوصه على آفاق التأليف و التوحيد "[1] .

دعوى تجديد النظر إلى التراث :

يرى طه عبد الرحمن أن التراث واحد في ذاته، وأنه متعدد بتعدد قرّائه أو قل باختلاف القراءات، " إن التراث بوصفه جملة وقائع معلومة، يبقى واحدا لا تعدد فيه، ولو أن الطرق الموصلة إلى هذه الوقائع هي بعدد المفكرين الذين اشتغلوا به وصفا أو نقدا " [2]، ويرى أن الهوّة بين الماضي و الحاضر، وعجز المستمدين من عطاء التراث، إنما يعودان إلى توسّل المشتغلين على موضوع التراث بآليات منقولة لا مأصولة، " وإلى قصور في الفهوم عن طلب حوار مع التراث يتوسل بآليات حديثة منقحة، ويشحذ في الوقت نفسه؛ آليات إنتاج النص التراثي نفسه"[3]، كما بين الخلل الذي وقع في الباحثين المعاصرين من نقاد ومؤرخين المشتغلين على النص التراثي " ... غير أن مسالك التقويم التي غلب الأخذ بها عند النقاد و المؤرخين وعند النظار والمنظرين من الباحثين المعاصرين، عربا ومستشرقين، يبدو أنها آثرت الاقتصار على نقد مضامين التراث من دون الوسائل التي عملت في توليد هذه المضامين وتشكيل صورها" [4]، لذا " ينبغي الخروج عن الطريق الذي اتبعه مفكرو الغرب والعرب على السواء في تقويم التراث الإسلامي العربي "[5] ، ويشيد بحرص أسلافهـــــــم – صانعو التراث – في تخيّرهم الوسائل، والسعي إلى تحصيلها ونقدها وتنقيحها حسب الغرض العلمي، " فقد

*- التأنيس هو أيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العلمية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ أكثر مما تكمن في الجوانب التسييسية والمادية؛ فالنص التراثي هو على الحقيقة « وحدة تأنيسية »، وليس وحدة تسييسية كما يعتقد «الفكرانيون ». ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص27

1 - المصدر السابق نفسه، ص27

2 - طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل، دار الهادي، بيروت لبنان، ط1 ، 2003، ص 13

3 - إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت 2009، ص 159

4 - طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث، ص23

5 - طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل، دار الهدى، بيروت لبنان, ط1، 2003 ، ص 144

كان صانعو التراث لا ينشئون خطاباتهم بما اتفق لهم من الوسائل، سواء ضبطوها أم لم يضبطوها، بل كانوا على خلاف ذلك، يتخيرون هذه الوسائل بحسب أغراضهم العلمية، فيعملون على تبين أوصافها وتملك أسرارها قبل الدخول في الاشتغال بها، ويتنافسون في تحصيلها وتوسيع قدراتهم فيها، بل يمارسون نقدها وتنقيحها، إظهارا لرسوخ معرفتهم بها، فتأتي خطاباتهم قائمة بشرائط العرض المدلل، وبمقتضيات النظم المعلل "[1] .

وانطلاقا من وحدة التراث كقناعة لدى طه عبد الرحمن، دفعته إلى اكتشاف علاقة التداخل والتكامل التي طبعت جميع العلوم المنتجة للتراث، هذا التداخل و التكامل كانت نواته النص الديني الذي دارت حوله كل النصوص والتي أنجزت استجابة لرسالة الوحي، " ومن الأسباب التي ساهمت في هذه التداخلية هي محورية النص القرآني في الثقافة الإسلامية، إضافة إلى خدمة العلوم بعضها لبعض، وتبعية العلوم بعضها لبعض بشكل مباشر، في هذه الخدمة للنص القرآني خاصة في تجلياته المؤسسة، وعناصره المركبة له"[2].

وعليه، أصبح النظر في التراث أكثر حداثة من غيره وأوثق تاريخية مما عداه، بحكم أنه لم يطلب من الحداثة إلا أدواتها، أي وسائلها الناجعة، كما طلب مواءمة هذه الوسائل لخدمة إشكالاتنا، حتى إنه فتح طريق الإبداع العربي من خلال تجديد إجرائية الآليات المنتجة للنص التراثي، وهكذا تتحقق تاريخية هذا الموقف من التراث من حيث كونه طلب تجديد العطاء والدخول في إبداعية تمسك بالخصوصية لتمد بها التجربة الإنسانية الكونية بناء على استمداد مقومات الحضارة وإمدادها بما يجعلها موصولة بتراثنا الإسلامي العربي.

1 - م، س ، ن ، ص 83

2 - محمد بنعمر: الدلالة المصطلحية للتداخلية وموقعها في قراءة التراث عند الدكتور طه عبد الرحمن، مركز نماء للبحوث و الدراسات، أوراق نماء 69، 26 نوفمبر 2011، ص3

اعتراض النموذج الجابري في تقويم التراث :

يعترض طه عبد الرحمن على النموذج الجابري، " إنّ نموذج الجابري في تقويم التراث يقع في تعارضين اثنين، أحدهما التعارض بين القول بالنظرة الشمولية والعمل بالنظرة التجزيئية، والثاني التعارض بين الدعوة إلى النظر في الآليات وبين العمل بالنظر في مضامين الخطاب التراثي في الآليات"[1] .

هذا النقد المزدوج المؤسس و المبني على نقد الثنائيات : نقد الذات/التراث، ونقد الآخر/ الحداثة، خاصة أن الثقافة العربية الإسلامية تعيش التداخل شرقية /غربية، تؤطره رؤية تداولية تضع بوضوح ومنهجية، مقومات هذا التراث ومصادره الضرورية وأدواته المتحكمة في نسج عناصره وقضاياه ومضامينه.

إذ أنتج دراسة تكاملية للتراث، باعتباره وحدة منسجمة، مقوضا كل المقاربات سواء كانت تراثية أم حداثية، وقدم نقدا لأفضل شاهد في نظره ممثلا في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، وخاصة كتبه الثلاثة: "نحن والتراث" و"تكوين العقل العربي" و"بنية العقل العربي."

وينطلق نقد طه عبد الرحمن من فحص دعوى الجابري المتعلقة بالنقد الإبستيمولوجي للتراث، إذ شكك في هذه القراءة ومدى صلاحيتها، وذلك من خلال الوقوف على أسسها والإمساك بمفاهيمها المفاتيح، وقد أحصى العثرات المنهجية والثغرات المعرفية في كتابه "تجديد المنهج في تقويم التراث"، فقد جعلته مسألة التأصيل التي اعتمدها يقوم بنقد مزدوج ومضاعف: **الأول** يتمثل في رصد المفاهيم التي استثمرها وتوسل بها الجابري في بحث التراث آليات منقولة من المجال التداولي الغربي، مثل مفاهيم: القطيعة، والبنية، والإبستيمي، واللامعقول، والعقل المكون... إلخ، التي تعكس منطلقاته النظرية المتنوعة: كالإبستيمولوجيا الباشلارية، وعلم النفس التكويني والبنيوية وفلسفة التاريخ الهيجيلية والماركسية. ويتجلى **الثاني** من خلال مساءلة هذه المفاهيم وشروط إنتاجها سواء داخل مجالها التداولي الأصلي، أو كيفيات

1 - المرجع السابق نفسه ، ص 156 - 157

نقلها إلى مجال تداولي غريب عنها، إذ كشف أن الجابري لم يقف عند دقائق الآليات المنقولة التي استعملها في أنموذجه التقويمي، باعتبارها لا تشكل نسقًا متماسكًا بسبب تضارب اقتضاءاتها المنهجية والمعرفية من جهة، وعدم وضعه معايير تبرر اختياره لهذه الآليات من مجالات معرفية مختلفة: البنيوية والتكوينية والعقلانية والجدلية من جهة أخرى .بالإضافة إلى أن هذه الآليات وضعت، حسب طه عبد الرحمن، في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث، وعلى مقتضى شروط مخالفة لشروطه، فيكون إنزالها على التراث من غير ممارسة أشد أساليب النقد عليها سببًا في التصرف فيه بغير أحكامه اللازمة له، فيؤدي هذا التصرف إلى إخراج التراث على صورة لا تحافظ على بنيته في تداخل أجزائها وتساند عناصرها "[1]، ويقدم طه عبد الرحمن مجموعة من الأمثلة تعبر في نظره عن تهافت دراسة الجابري، سواءً حينما استعمل الآليات المنطقية كآلية المقابلة، إذ يقول" :إن استخدام الجابري لآلية المقابلة يخرج خروجا عن الضوابط المنطقية المقررة فيها، سواء فيما تعلق منها بالمطابقة أو ما تعلق منها بالمعارضة، فقد طابق بين اللامعقول العقلي ونقيض المعقول الديني... فيصير المعقول الديني عنده بمنزلة اللامعقول العقلي، خلافًا للمسلمة التي صرح بها" [2]، وآلية التقسيم، حينما قسم الجابري الأنظمة المعرفية التي اختص بها التراث العربي وحددها في ثلاثة هي: "البرهان"، و"البيان"، و"العرفان"، وبين خصوصيات كل نظام على حدة ووجوه تعالقاته، إذ يقول: "فالبيان كفعل معرفي هو الظهور وإظهار الفهم والإفهام، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية الخالصة، علوم اللغة وعلوم الدين... وكنظام معرفي هو جملة من المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة ذاك بنيته اللاشعورية... وأما العرفان كفعل معرفي فهو ما يسميه أصحابه بـ "الكشف" أو "العيان"، وكحقل معرفي هو عبارة عن خليط من هواجس وعقائد وأساطير تتلون بلون الدين الذي تقوم على هامشه لتقدم له ما يعتقد العرفانيون بأنه "الحقيقة" الكامنة وراء ظاهر نصوصه... (وكنظام معرفي يتمحور) حول قطبين رئيسين؛ أحدهما يستثمر اللغة بتوظيف الزوج الظاهر/الباطن،

1 ـ المرجع السابق نفسه، ص27

2 ـ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 48

والثاني يخدم السياسة... وذلك، بتوظيف الزوج الولاية/النبوة، وأما البرهان كفعل معرفي فهو استدلال استنتاجي، وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدر إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، ترجمة كتب "أرسطو" خاصة، (وكنظام معرفي، يتمحور) حول قطبين :أحدهما يخص المنهج ويوظف الزوج الألفاظ/المعقولات... والآخر يخص الرؤية ويوظف الزوج الواجب/الممكن"[1].

وقد وقع هذا التقسيم الثلاثي لأنظمة المعرفة في التراث عند الجابري في مغالطة منطقية، ـ حسب طه عبد الرحمن ـ تسمى بمغالطة ـ ازدواج المعايير ـ وتتجلى في استخدام معايير متعارضة في بناء التقسيم وما يتعلق به من ترتيب، ذلك أن كل نظام ينتمي إلى إطار مقولي مختلف؛ **فالبرهان** مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية، بينما **البيان** مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية، **والعرفان** مقولة متعلقة بالمضمون المعرفي، هذا يعني أن الجابري لم يعتمد معيارا موحدا في هذا التقسيم، بل تعددت معاييره بين "اللغة" و"المنطق" و"المعرفة"، وهذا ما جعل طه عبد الرحمن يقول: "إن التقسيم الثلاثي: "البرهان" و"البيان" و"العرفان" تقسيم فاسد، ودليل فساده ازدواج المعايير المتبعة في وضعه، هذا الازدواج الذي لا يؤدي إليه إلا عدم تحصيل الملكة في العلوم الصورية والمنهجية، ولو أن الجابري اعتمد معيارا موحدا، لكان له الخيار في تقسيمات متعددة"[2] وهكذا، فإن نقد طه عبد الرحمن لمشروع الجابري أطّرته الرؤية التداولية للتراث، والتي تأسست على مقتضيات المجال التداولي المتميز عن غيره من المجالات بأوصاف خاصة، ومنضبط بقواعد محددة يؤدي الإخلال بها إلى آفات تضر بهذه الممارسة سواء على مستوى التأصيل أو مستوى التقريب، كما تجلت هذه الرؤية التداولية من خلال التقويم الشمولي التكاملي للتراث الذي يجمع بين الاشتغال بمضامين النص التراثي، وبين الآليات المنطقية واللغوية التي أنتجت هذه المضامين التراثية، الأمر الذي جعل طه عبد الرحمن يعتبر دعوى الجابري في تقويم

1 ـ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 575- 574
2 ـ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 55

التراث، دعوى تجزيئية لم تقف على دقائق الآليات المأصولة أو المنقولة التي استعملها في أنموذجه التقويمي.

لقد مس نقد طه عبد الرحمن لمشروع الجابري مرتكزات ومرجعيات خطابه، مما يعكس اختلاف المنطلقات والمقاصد، بل الرؤى، بالرغم من أن الجابري يقر بأن معالجته للتراث سيغلب عليها الطابع الشمولي، "إن النظرة الكلية لها ما يبررها سواء تعلق الأمر بعلم البلاغة أو بعلم النحو أو علم الفقه وأصوله أو بعلم الكلام، فهذه العلوم مترابطة متداخلة بصورة تجعل منها مظاهر أو فروعا لعلم واحد هو البيان "[1] ، فهذا الوعي بطبيعة المادة التراثية وكيفية معالجتها لدى كل من الجابري وطه عبد الرحمن، يجعلنا نقدم مجموعة من الملاحظات تخص خطابيهما، وهي:

ـ إذا كان خطاب طه عبد الرحمن يتوخى تقويم التراث من خلال استكشاف الأدوات اللغوية والمنطقية التي أنشأته، واستغراقه في استخراجها وتحديدها وتبويبها بكثير من التدقيق والتنسيق والتجريد، أو لنقل انشغاله بـ (منطق الخطاب)، فإن خطاب الجابري لا يندرج ضمن إستراتيجية محايدة وموضوعية لقراءة النص التراثي، لأن الأدوات المنهجية التي توسل بها ليست غاية في ذاتها، بقدر ما هي وسيلة للكشف عن المعاني المتعددة التي اكتسبها هذا النص في صيرورته التاريخية التي تستوجب الحفر والتأويل الذي يستجيب لأسئلة الحاضر ورهاناته، أو لنقل إن الجابري كان منشغلاً بـ(سياسة الخطاب) أكثر من منطق الخطاب.

ـ إذا كانت الرؤيةُ التداولية لطه عبد الرحمن مؤسسة على الجانب المعرفي الصرف، بغية تحرير المتفلسف العربي من آفة التقليد والإتباع، وبناء حداثة إسلامية جوهرها الأخلاق، فإن رؤية ناقد العقل العربي مشغولة بهاجس التأخر التاريخي وسؤال النهضة والحداثة والتنمية والتقدم .

ـ إذا كانت الرؤية التداولية لطه عبد الرحمن تتعالى على السياسة وتنظر إلى السياسي نظرة شك وريبة وتحتقر الفيلسوف المشتغل بالسياسة خشية إتباعه لمصالحه

1 ـ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 88

الضيقة دون نشدان الحقيقة والفضيلة، فإن رؤية الجابري النقدية يحركها الموقف السياسي والالتزام السياسي بقضايا المجتمع وهموم الناس والانخراط في حركية التاريخ بكل نجاحاته وإخفاقاته، وهذا ما جعل صاحب الرؤية التداولية خارج حركة التاريخ ومفعول السياسة "[1]

لقد شدد طه عبد الرحمن في نقده للأدوات والمفاهيم التي توسل بها الجابري في قراءته للتراث، إذ بيّن عدم اتساقها مع طبيعة المادة المدروسة، وتهافتها في الإمساك بحيثيات سياق اشتغالها، بالإضافة إلى كونها متقادمة ولا تساير تطور المعرفة ومستجدات البحث العلمي، لكنّ المتتبع لمشروع الجابري يلاحظ أن أطروحته الخاصة بالتراث لم تأت دفعة واحدة، بل خضعت لمراحل في عملية تشكلها، حيث استندت إلى رصيد هائل من النصوص التراثية والمعطيات التاريخية، كما اعتمدت على أدوات منهجية مستمدة من حقول معرفية معاصرة، موظفة في سياق بناء البحث واستخلاص النتائج" [2].

يرى إبراهيم مشروح أن الجابري في دعوته للنهوض بالتراث يركز على العقلانية، ويتوسل بالآليات والمضامين المعرفية الغربية " لقد اتخذ الجابري النقد سبيله للنهوض بالتراث مهتدياً بالعقلانية، وغايته نقد أنظمة المعرفة، متوسلاً بآليات منهجية ومضامين معرفية غربية من قبيل مفهوم العقلانية ومفهوم السلطة ومفهوم القطيعة، والذي يعنينا هنا هو الاستراتيجية التي اعتمدها الجابري للنهوض بالتراث "[3].

ويصف الجابري الفكر العربي بأنه فكر لا تاريخي، لذا عجز عن قراءة التراث قراءة موضوعية، بل قرأه قراءة سلفية تتكئ على الماضي لاستمداد الحلول الجاهزة، " الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لا تاريخي يفتقد إلى الحد الأدنى من الموضوعية؛ ولذلك كانت قراءته للتراث قراءة سلفية تنزه الماضي وتقدسه وتستمد

1 ـ إدريس جبري، الحوار المعطل، ضمن كتاب التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، منشورات دار التوحيدي، 2012، ص 163

2 ـ كمال عبد اللطيف، نقد العقل أم عقل التوافق، سلسلة شراع، 1999، ص 73

3 ـ إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1 ، 2009، ص 151.

منه (الحلول) الجاهزة لمشاكل الحاضر والمستقبل، وإذا كان هذا ينطبق بوضوح كامل على التيار الديني؛ فهو ينطبق أيضاً على التيارات الأخرى، باعتبار أنّ لكل منها سلفاً يتكئ عليه ويستنجد به "[1] .

وبذلك أراد الجابري بهذا الوصف " مجاوزة التراث وتحقيق الحداثة بالتماس شروط مد الحاضر في التراث الماضي، وهذه الشروط التي ليست في حقيقة الأمر سوى نتائج الحداثة الغربية، وبهذا قام الجابري بعكس ما انتقد به غيره من سهولة (الهروب إلى الأمام)، إذ وقع في (الهروب إلى الوراء)، ويتخذ الجابري العقلانية كمرجعية مطلقة، غير أنه ليس من السهل بناء نظام تصوري دقيق ومحدد لموقفه من التراث، لأن آلية الفصل والوصل المزعومة في كتاب نحن والتراث لم يتحقق بواسطتها تحديد (النحن) لانغماسها وذوبانها في الهاجس السياسي، ولعدم فهم التراث فهما موضوعيا خارج إسقاطاته التي لا تستوعب لا المرجعية الغربية ولا تحقق التأسيس لامتناع شروطه الكاملة، وانحصاره في دائرة التاريخ والسياسة وعدم إنجاز الحوار المطلوب مع التراث" [2].

ويضيف إبراهيم مشروح عن دعوى مجاوزة التراث، معقباً على مقولة المفكر طه عبد الرحمن التي تهمّ من يدعو إلى تجاوز التراث: " إنّ دعوى مجاوزة التراث وتصفية الحساب معه استجابة للتاريخانية أو العقلانية المجردة تقع في نقيض مطلوبها، ذلك أنّ ذريعة التجرد من التراث ومن كل أصالة أو من كل خصوصية تاريخية، إنما تخضع لمعايير هي نفسها ليست إلا قيما أنجها هذا التراث الأجنبي، وليس لها من الشمولية أو الكونية إلا ما لهذا التراث نفسه "[3].

لقد اتخذ الجابري منهجا شموليا في تقويم التراث، وأنكر على المستشرقين قراءتهم للتراث، وقام بالتجزيئية ،" إنّ النظرة الكليّة لها ما يبررها، سواء تعلق الأمر بعلم البلاغة، أو بعلم النحو، أو بعلم الفقه وأصوله، أو بعلم الكلام، فهذه العلوم مترابطة

1 ـ محمد عابد الجابري: نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، ، 1980 ، ص 13
2 ـ إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، ص 156 - 157
3 ـ المرجع السابق نفسه ، ص 158. وينظر : طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 12- 13

متداخلة بصورة تجعل منها مظاهر أو فروعاً لعلم واحد هو البيان "[1]، وبذلك " وقع في التناقض بين النظرة الشمولية وبين التطبيق التجزيئي الذي دعا فيه إلى التعامل مع العلوم العربية على اختلافها بصورة تجزيئية، إذ قسمها إلى أنظمة معرفية متفاضلة لا رابطة بينها، وهي: النظام المعرفي البرهاني، كون البرهان مقولة متعلقة بالصورة الاستدلالية العقلية، والنظام المعرفي البياني، كون البيان مقولة متعلقة بالصيغة اللفظية، والنظام المعرفي العرفاني، كون العرفان مقولة متعلقة بالمضمون المعرفي". ويضيف " إذا اتضح لنا أنّ الجابري اتجه، عند ولوجه باب التطبيق، إلى تقسيم التراث إلى أجزاء متباين بعضها من بعض، ومستقل بعضها عن بعض، وإلى تفضيل جزء واحد منها على باقي الأجزاء الأخرى، فلا يبقى أي معنى لدعوته إلى الشمولية والتكامل، على خلاف ما يدعيه، ألا ترى أنّ وحدة التراث تتفكك في يده إلى أجزاء متعارضة متعالية فيما بينها"[2].

العقل ورؤية طه عبد الرحمن :

هل كان يعلم طه عبد الرحمن عواقب (اليقظة الدينية) في ثمانينات القرن الماضي، والتي سميت (بالصحوة الإسلامية)؛ ونحن اليوم نلمس ما حذر منه ممّا كثر به التلبيس ووقعت به الفتنة ؟ ، وهل فعلا افتقرت (هذه الصحوة) إلى السّند الفكري والتأطير المنهجي رغم انتشارها في الآفاق وبلوغها النفوس؟ وهل كان يعلم ما حصل من الرِدّة التي بشّر بها من تراجع اليقظة ورجوع الغفلة ؟[3] .

أسئلة يجيب عليها طه عبد الرحمن بسؤال وجيز في كتابه – العمل الديني و تجديد العقل- قل كيف نجعل هذه اليقظة متيقّظة ؟* .

---

1 ـ محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 ، 1986، ص 300

2 ـ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص33

3 ـ طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 2009، ص9 . واعلم أن هذه الرؤية صاغها طه عبد الرحمن تحت عبارة (اعلم) وكأنه كان متيقنا منها أو يراها، وقد كتبها فـــــــي 07 أفريل 1989 بالرباط .

*- متيقّظة = متكاملة لا متنافرة؛ ومتجددة لا متحجرة . ينظر: طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 9

ولبلوغ ذلك يضع طه عبد الرحمن شرطين أساسيين هما: التجربة والتعقل .

أما عن شروط **التجربة** " فلا سبيل إلى حصول التكامل في اليقظة الإسلامية إلا بطريق ينفذ إلى أعماق التجربة الإيمانية، ويبلغ الغاية في التغلغل فيها، حتى إذا أدرك الداخل فيها نصيبا من هذا التغلغل، كان حاملا له على الاتصاف بمكارم الأخلاق أو قل على (التخلق). ومتى ما نال هذا التخلق، سلك طرقا في التعامل مع الغير تستبعد أسباب الفُرقة والتنابذ، وتأخذ بأسباب الألفة والتفاهم؛ فلا أضر على تكامل اليقظة من الانشغال بأفانين الخطاب والاسترسال مع شعب القيل و القال، بدل الاشتغال بالنظر في أحوال السلوك وبالتحقق من استيفاء ضوابط الإيمان على الوجه الأفضل" [1].

وأما عن شروط **التعقل** " فلا سبيل إلى حصول التجدد في اليقظة الإسلامية بغير طريق التوسل في تأطير و تنظيم وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة بأحدث و أقوى المناهج العقلية، وأقدرها على مدنا بأسباب الإنتاج الفكري. وليس يخفى أن القصور في هذا الباب هو الذي جعل هذه اليقظة تنحو مناحي أطمعت الخصوم في التعرض لها دون أن يجدوا من أصحابها من يقدر على معارضتهم بما يفحم ويلجم خصومتهم؛ ولو أن (أهل اليقظة) حصّلوا ملكة منهجية عمل التغلغل في تجربة الإيمان على فتح آفاقها، لتمكنوا من إقامة فكر إسلامي جديد يحصّن هذه اليقظة، ويمنع عنها تقوُّل القائلين وتحامل المغرضين "[2] .

لذا فالعقل لا يعدو أن يكون " فعلا من الأفعال أو سلوكا من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وأفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرا مستقلا بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقته، وهذه الذات هي التي تَميَّزَ بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي القلب؛ فالعقل للقلب كالبصر للعين"[3]، هذا العقل اتخذ معنى

1 ـ المصدر السابق ، ص10
2 ـ المصدر السابق ، نفسه
3 ـ م ، س ، نفسه ، ص18

(فعل القلب)، وكان حاضرا في الممارسة الإسلامية العربية في صور ثلاث مختلفة ذكرها طه عبد الرحمن كما يلي[1] :

أ ـ صورة **الربط**، بمعنى أن العقل هو إدراك القلب للعلاقة بين معلومين .

ب ـ صورة **الكف**، بمعنى أن العقل يمنع صاحبه من الوقوع فيما يضر به من النزعات والشهوات والأهواء .

ج ـ صورة **الضبط**، بمعنى أن العقل هو إمساك القلب لما يصل إليه حتى لا ينفلت منه.

مراتب العقل :

ليس العقل في رؤية طه عبد الرحمن مرتبة واحدة، بل مراتب مختلفة ومتنوعة، تختلف باختلاف الموقف الذي تتخذه نحو العمل الشرعي، وهي ثلاث مراتب: أدناها العقل **المجرد**، وأعلاها العقل **المؤيد**، وبينهما العقل **المسدد**، متكئا في نقده هذا – رؤيته – على معايير ثلاثة

أحصاها كما يلي[2] *:

أ ـ معيار **الفاعلية** الذي يقول بتحقق الإنسان عن طريق الأفعال .

ب ـ معيار **التقويم** الذي يقضي بأن تستند هذه الأفعال إلى قيم معينة .

ج ـ معيار **التكامل** الذي يجعل هذه الأفعال الموجهة متضافرة فيما بينها ومكملا بعضها لبعض .

---

1 ـ م ، س ، نفسه ، ص18- 19

2 ـ طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 5، 2013 ، ص62

*ـ نشير هنا أنه لا يمكن لأي قارئ أن يدرك ويفهم فهما واضحا وكاملا رؤية طه عبد الرحمن – نقده – للعقل ، ما لم يطلع على كتابيه (العمل الديني وتجديد العقل) و (سؤال الأخلاق) ، ففي الأول ذكر المراتب ، وفي الثاني وضع المعايير.

العقل المجرد :

" إن العقل المجرد عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقدا في صدق هذا الفعل، ومستندا في هذا التصديق إلى دليل معين"[1]. ويؤكد شيوع هذا المصطلح في الفكر الإسلامي على الهامش، " مصطلح (العقل المجرد) شائع الاستعمال في الفكر الإسلامي العربي؛ يقول أبو الحسن العامري في كتابه (الإعلام بمناقب الإسلام)، أما صناعة الإلهيين، فهي مرتفعة من أ، يدرك شيء من أغراضها إلا بقوة العقل المجرد. وهذه القوة تسمى لبا؛ ولب كل شيء هو خلاصته؛ وهي صناعة مجردة للبحث عن الأسباب الأولية لحدوث الكائنات العالية، ثم التحقق للأول الفرد الحق، الذي هو، في النهاية، في كل ما يقصد إليه بالإجلال، على السبيل المبرّإ عن المرية"[2].

العقل المسدد :

" إن العقل المسدد عبارة عن الفعل الذي ينبغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرة، متوسلا في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع "[3]، أي أن شرط الفعل المعتبر فيه أن يكون ذو أوصاف ثلاثة[4]:

أ ـ الموافقة للشرع وهي التي تقي من سوء التوجيه، فالعقل الذي يستوحي قيما أخرى غير موافقة للشرع لا يأمن أن يقع في نقيض مقصده من حيث أنه ينوي الصلاح والفلاح.

ب ـ اجتلاب المنفعة الذي ينبني على القيم المعنوية، ويتطلب بعد النظر، ونزاهة النفس .

1 ـ طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، ص17 .
2 ـ م ، س ، نفسه نقلا عن: أبي الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، تح،أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، 1967 ، ص 93
3 ـ طه عبد الرحمن : العمل الديني وتجديد العقل، ص 58
4 ـ م ، س ، نفسه، ص من 58 إلى 61

ج ـ الدخول في الاشتغال الذي يفيد في تجسيد العمل، وفي رفع قيمة العمل المقترن به، وفي توسيع المدارك، وفي تصحيح السلوك أصلا ومقصدا ووسيلة .

العقل المؤيد :

" إن العقل المؤيد عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء بطريق النزول في مراتب الاشتغال الشرعي، مؤديا النوافل، زيادة على إقامة الفرائض على الوجه الأكمل"[1].

فالعقل المؤيد إذن؛ هو الذي استطاع من خلال تغلغله في العمل الشرعي وأخذه بأخلاق الفطرة التي فطر الله الناس عليها أن يتجاوز آفات وحدود العقلين المجرد والمسدد، فهو يراعي شرط النجوع في الوسائل التي يوظفها، والنفع في المقاصد التي يبتغيها، وهذا العقل هو نفسه العقل الصوفي، الذي لا يقف عند ظواهر الأشياء في الماديات المحسوسة، كما أنه يقصد تحقيق الشهود والمعاينة في الغيبيات، وسبيله إلى ذلك العمل الشرعي الذي يجلب التأييد الإلهي.

التراث و تداولية طه عبد الرحمن :

صاغ طه عبد الرحمن مشروعه من أفق عربي إسلامي، فبلور فلسفة تداولية أعادت النظر في تشخيص أسباب تعطل العملية الإبداعية في ثقافتنا العربية الإسلامية المعاصرة، ونقد المشاريع الفكرية المحلية، وتشريح بل وهدم المقولات المركزية في الفكر الغربي، من خلال أداة منطقية ذاتية تجمع بين الآليات المنهجية والمعرفية التراثية، وبين مستجدات الثقافة الغربية، فأوجد رؤية جديدة مؤطرة بنزعة تداولية تجعل من مفهوم المجال التداولي بؤرة أساسية لمشروعه الفلسفي

فأول اللبنات الموضوعة في هذا المشروع ـ الهدم/ البناء ـ هي تفكيك المفاهيم وإنتاج مفاهيم أخرى تنطلق من المجال التداولي وخصوصياته سواء أكانت عَقَدية أم معرفية أم قيمية، "فلا يمكن أن يكون أي إبداع في الفكر أو الفلسفة إلا استجابة لهذه

1 - م ، س ، نفسه، ص 121

المقتضيات التي تشكل فيها اللغة منطلقها الأساسي؛ فالمجال التداولي يشمل اللغة المستعملة والثوابت العقلية، وجانبا من الممارسة المعرفية، إذ يكون العمل الذي تختص به هذه العناصر حاصلا بالتراكم ومتغلغلا في تاريخ المجتمع"[1].

وعلى ضوء هذه الفكرة قرأ التراث العربي والغربي، وكشف عن دور اللغة في إبراز إمكانات التفكير والإبداع سواء داخل ثقافتنا أم خارجها.

يترجم طه عبد الرحمن تداوليته إجرائيا من خلال مفهوم المجال التداولي ومختلف القضايا المرتبطة به والمتحكم فيه، فماذا نعني بالمجال التداولي؟ وما هي أصوله؟ وكيف يشتغل لبلورة فلسفة تبدد أصول النزعة المركزية الغربية وكل نزعة كونية؟

يعتبر المجال التداولي في نظر طه عبد الرحمن " نطاقا مكانيا وزمنيا لحصول التواصل والتفاعل" [2]، حيث يحمل كل ما يرد عليه من ألوان الثقافة ومظاهر الحضارة على التبدل بحسب مقتضياته التواصلية والتفاعلية، انطلاقًا من ثلاثة أسباب: لغوية وعقدية ومعرفية. فاللغة من أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلم لتبليغ مقاصده إلى المخاطب وللتأثير فيه بحسب هذه المقاصد، وبقدر ما تكون هذه الأسباب مألوفة للمخاطب وموصولة بزاده من الممارسة اللغوية فهما وعملاً، يكون التبليغ أفيد والتأثير أشد في نظر طه عبد الرحمن"[3] ولولا الصبغة العقدية لما سعى إلى الحث على النهوض واستئناف العمل الذي بدأه السلف. "فلا تواصل ولا تفاعل إلا بالمعرفة المتوسلة باللغة والمبنية على العقيدة "[4]،التي على أساسها تتوسع المدارك العقلية وتنفتح بها آفاق العالم بالنسبة للمتفاعلين.

يقوم المجال التداولي إذن على تطبيق المعارف والمقاصد تطبيقا شاملا على جميع أفراد المجال، وعلى تحقيقها وتقويمها، "فلا معرفة بدون مقصد ولا مقصد بدون

1 ـ طه عبد الرحمن: سؤال العمل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2012، ص 39
2 ـ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 244
3 ـ المصدر السابق نفسه، ص 245
4 ـ م ، س ، ن، ص 246

معرفة "[1]، وتبرز حركية التقسيم الثلاثي لعناصر المجال التداولي وتداخل عناصره على مستوى الاستعمال والاستكمال، فلا تتعين الوظيفة التداولية لأي عنصر حتى يقع استعماله وتكامل وظيفته مع العناصر الأخرى. يقول طه عبد الرحمن: "فاستعمال اللغة إذن أن تكون مبينة، واستعمال العقيدة أن تكون راسخة، واستعمال المعرفة أن تكون نافعة... واستكمال اللغة، إذن، أن تكون مبلّغة، واستكمال العقيدة أن تكون مقومة، واستكمال المعرفة أن تكون محققة" [2]

والملاحظ أن " اللغة تعمل، داخل كل مجال تداولي، على الجمع بين البيان والتبليغ، وأن العقيدة تجمع بين الرسوخ والتقويم، والمعرفة تجمع بين النفع والتحقيق"[3] ، وتشتغل هذه العناصر وفق قواعد تداولية تنظم الأدوار وتحدد العلاقات التفاعلية بين مختلف العناصر، لكي يتميز كل مجال تداولي بالأوصاف التداولية التالية: وهي التفاضل والتواصل والتفاعل"[4] ، وكل صنف من هذه الأوصاف يختص بوظيفة من الوظائف الثلاثة: وظيفة الإنهاض، ووظيفة الإنتاج، ووظيفة التوجيه. وأي إخلال بهذه القواعد يعطل الوظائف وينتج السقوط في الجحود العقدي، والخمود اللغوي، والجمود المعرفي"[5] ، ومن ثم السقوط في التقليد والابتعاد عن كل أسباب الإبداع، والانقطاع عن كل أسباب التقريب بين الثقافات والحضارات.

تعمل النزعة التداولية عند طه عبد الرحمن على بلورة مشروع فلسفي **محلي**؛ يحقق القضاء على آفة التقليد والإتباع، ويدفع نحو يقظة فلسفية، و **كوني**؛ ينقد النزعة المركزية الغربية من خلال الكشف عن إمكانات الإبداع التي يتوفر عليها مجالنا التداولي، فالمشروع التداولي الذي وضعه طه عبد الرحمن يتوجه إلى تحرير المثقف من اغتراب مزدوج: اغترابه عن مجاله التداولي، واغترابه عن تمثل خصوصية الفكر الغربي، وإدراك خصوصية مجالنا التداولي يمر عبر تخليص عقولنا من قوالب

1 - م ، س ، ن ، ص 247
2 - م ، س ، ن ، ص 248
3 - م ، س ، ن ، ص 249
4 - م ، س ، ن ، ص 257
5 - م ، س ، ن ، ص 271

الفكر الغربي حتى نكون قادرين على الرؤية الموضوعية، ورد الفكر الغربي إلى ثوابته التداولية، يقول طه عبد الرحمن: "وليكن مثالنا على المفاهيم الفلسفية المنقولة عن الفضاء الفلسفي العالمي، والتي تتطلب تقويم اعوجاجها هو مفهوم الحداثة... فلا أحد يمكن أن يتجاهل الظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأ وتطور فيها هذا المفهوم في الأقطار الأوربية... حتى زعم المثقفون العرب أنه ينبغي أن يتحقق في هذا السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقق بها في أصله الأوربي، لتسليمهم بمبدأ منقول هو الآخر، وهو مبدأ التاريخ الإنساني الكلي"[1] ، إن تداولية طه عبد الرحمن تنطلق من مستوى قراءة التراث وتفكيكه وإعادة بنائه عبر الوقوف على أهم القراءات السائدة في الثقافة العربية المعاصرة، وذلك من أجل زرع روح الإبداع فيها من جهة، وتشييد تقليد فلسفي جديد مختلف عن القوالب الغربية من جهة أخرى.

تعد مساهمة طه عبد الرحمن فكرة جادة لمعالجة قضية التراث، باعتباره بعدا أساسيا من أبعاد الوجود الإنساني، فالتراث ـ في نظره ـ جملة من المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي في أخذه بمجموعة مخصوصة من القيم القومية والإنسانية، حية كانت أم ميتة "[2] ، فهو أداة لتحرير الإنسان، وعائق في الوقت نفسه، يعطل تقدم المجتمع، إلا أن طه عبد الرحمن استخدمه بالمعنى الأول، وتناوله ركنا أساسيا لبعث الإنسان العربي، فقد جاءت محاولة طه عبد الرحمن إلى جانب محاولات عديدة لمفكرين عرب معاصرين كالعروي، والجابري، وأركون، وآخرون. فهذه النماذج وغيرها، وإن اختلفت في طريقة التعامل مع التراث قراءة وتأويلا، فإنها في نظر- طه عبد الرحمن- اعتمدت على مقاربات تجزيئية للتراث، أسقطت فيها مفاهيم منقولة من المجال التداولي الغربي دون مراعاة لمقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي التي " تشمل اللغة والعقيدة والمعرفة " [3] .

---

[1] ـ طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2002، ص 75 .

[2] ـ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، منشورات الزمن، 2000، ص 16

3 ـ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 248

إن الارتباط بالتراث قدر تاريخي وليس اختيارا عفويا، والعودة إليه تأتي نتيجة الوعي بالتهديد الذي تشعر به الذات، مما يجعلها تتلمس فيه القوة والمناعة والملاذ، ومن يعود إلى تراث غير تراثه، فكأنه يحاول استبدال ثوابته بثوابت غيره، بدعوى الموضوعية والعلمية والعقلانية، معايير وضعت لهذا التراث ذاته.

إن الطابع التداولي لهذه القيم، والنتائج التي حققتها على المستوى العلمي، جعل كثيرين يعتقدون أنها قيم شمولية وكونية، وهذا ما دفع طه عبد الرحمن إلى تشريحها وتبيان مدى تداوليتها وميزتها المحلية والنسبية كذلك. وهذا ما أثبته في دراسته التي تقوم على النظرة التكاملية للتراث مقابل النظرة التجزيئية التي فرضتها - في نظره - ضغوطات ظرفية إستعجالية ذات طابع سياسي بالخصوص دون الأخذ بعين الاعتبار الأدوات المنهجية الكفيلة بإنتاج هذه المضامين.

إن النظرية التكاملية جمعت بين الآليات التي تم بها إنشاء هذه المضامين وتبليغها وتقويمها، آليات تجمع بين المنقول والمأصول حسب مقتضيات المجال التداولي، وبين أحكام مضمونية أعادت النظر في العديد من الأفكار المتداولة، كموقفه من ابن رشد الذي يُعد إلى حدود اللحظة الراهنة مختلفا عن جل الباحثين في التراث العربي الإسلامي.

إن النظرية التكاملية في التراث التي يدعو إليها طه عبد الرحمن هي الرؤية التي تتجه إلى البحث في التراث آليات ومحتويات من أجل معرفته من حيث هو كذلك، على اعتبار أنه كل متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأنه وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغير "[1]

ويتجلى الجانب الثوري والتجديدي في هذه المقاربة - في نظره - في ثلاث محددات هي:

1 ـ طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 28

- " **المحدد التداولي**: فكل مظهر من مظاهر الإنتاجية في التراث، عقيدة أو لغة أو معرفة، حامل لخاصية العمل من أجل منفعة الذات والغير، حاضرا ومستقبلا .

- **المحدد التداخلي**: ويتجلى، في نظره، من خلال اشتراك وسائل إنشاء المعارف التراثية بمضامينها نقلا ونقدا ونظرا وعملا وربط مقدماتها بنتائجها.

- **المحدد التقريبي**: والمتمثل في تحوير المنقول من الغير، مادةً وشكلاً، بما يلائم السياق التداولي للتراث"[1] ، حيث يجعله قابلاً للخضوع للتحولات العلمية التي تحصل فيه،أي أن التفكير يندرج في التراث عند طه عبد الرحمن ضمن النظرة التكاملية التي تعتبر التراث وحدة مستقلة لا تقبل التجزئة بين مكوناته، حيث يجمع فيه بين البعد المنطقي والبعد التاريخي، وذلك من أجل مقاربة موضوعية وصفية محايدة، لا تنتصر للتراث ولا للعلم، وإنما تأخذ منهما بالقدر الذي يجعل الواحد منهما فاعلاً في الآخر، ينفعه وينتفع به"[2] فالحقيقة التكاملية للتراث هي التداخل الذي حصل بين المعارف والعلوم على درجات مختلفة، والالتزام بتفاعلها على وجوه متباينة، والعمل بأساليب التكوين والتأليف بطريقة موسوعية. إذ يبرز تراتب العلوم علاقات التقارب والتشابه والتدرج في تحصيل المعارف حسب طبيعة كل مجال، وتفاعل العلوم يبرز مدى التعالق والتشابك بين المجالات المعرفية وارتباط بعضها ببعض إلى درجة امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم" [3].

ويميز طه عبد الرحمن في النظرة التكاملية بين وجهين مشكلين لها:

- **الأول**: هو **التداخل الداخلي**، ويعني حصول الاندماج بين علمين أصليين كحصوله بين علم الأصول وعلم الحديث، أو بين علم الكلام وعلم اللغة، أو بين التصوف والفقه... إلخ، من دون اعتبار الاتجاه الذي يتخذه هذا الاندماج"[4]، إذ قدم أنموذجا له متمثلا أساسا في علم أصول الفقه، من خلال الشاطبي شاهدا أمثل - في نظره - على

1 ـ المرجع السابق، ص 29
2 ـ م ، س ، نفسه
3 ـ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص90
4 ـ المصدر السابق نفسه، ص 125

هذا التداخل بين علم الأصول وعلم الأخلاق، لأن الحكم الشرعي في نظر طه عبد الرحمن يجمع بين وجه فقهي ووجه أخلاقي متشاكلين في البنية ومتكاملين في الوظيفة ومتفاضلين تفاضل المقصد والوسيلة"[1]

- **والثاني هو التداخل الخارجي،** ويعني حصول الاندماج بين علم أصلي وعلم آخر غير أصلي، مع ضرورة ضبط اتجاه هذا الاندماج، فيكون التداخل الخارجي على نوعين يختلفان باختلاف هذا الاتجاه :التداخل الخارجي القريب؛ ومفاده تحقق مبدأ الاندماج من العلم المنقول إلى العلم الإسلامي حسب مقتضيات المجال التداولي الأصلي. والتداخل الخارجي البعيد؛ ومفاده تحقق مبدأ الاندماج من العلم الإسلامي الأصلي إلى العلم المنقول، مع إمكانية الابتعاد عن المجال التداولي الإسلامي الأصلي، والتوجه إلى المجال التداولي المنقول منه"[2].

ويرى طه عبد الرحمن أن ابن رشد شاهد أمثل على هذا النوع من التداخل الخارجي البعيد من خلال إدخال علم الكلام في الفلسفة الإلهية في خطابه، ويؤكد طه عبد الرحمن "أن السبب في تداخل علم الكلام مع الإلهيات راجع إلى كون الواحد من هذين العلمين ينزل من إحدى الثقافتين المنقولة والأصلية بمنزلة الآخر في الثقافة الثانية، فكل واحد منهما علم نظري يتبوأ في ترتيب العلوم النظرية، في إحدى الثقافتين، المرتبة التي يتبوؤها في الثقافة الثانية، فمكانة الإلهيات من العلوم النظرية المنقولة؛ كمكانة الكلاميات من العلوم النظرية الأصلية" [3].

تعد مقاربة طه عبد الرحمن للتراث منعطفا جديدا في الدرس التراثي، لما تحمله من مستجدات وخيارات على مستوى مسلماته ونتائجه، إذ قدم الجانب المنطقي والأدوات المنهجية على المضامين التاريخية، لأنه يعتقد ألّا سبيل إلى معرفة تاريخها بغير معرفة المنطق الذي ينبغي أن يستند إليه هذا التاريخ"[4] ، لذلك جاءت قراءته للتراث مزدوجة ومتمثلة في استنطاق المأصول من التراث مركزا على الآليات

1 - م ، س ، ن ، ص 123
2 - م ، س ، ن ، ص 126
3 - م ، س ، ن ، ص 142
4 - طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، ص 23

المنطقية واللغوية دون إغفال النظر المضموني، وفي تقريب المنقول الغربي من خلال تصحيحه وإخضاعه لما يلائم مقتضيات المجال التداولي العربي الإسلامي منهجا ومضمونا.

طه عبد الرحمن ونظرية الاختلاف :

صاغ طه عبد الرحمن نظريته للاختلاف الفلسفي، والتي يمكن تطبيقها في مجالات تواصلية كثيرة. تنطلق هذه النظرية من حقيقتين أساسيتين هما أساس الإشكال: **الأولى**: إن "الأصل في الكلام هو الحوار"[1]، **والثانية**: إن "الأصل في الحوار هو الاختلاف"[2].

فالكلام لا يكون إلا بين إثنين،" فلا نتكلم إلا ونحن اثنان، وحتى الكلام مع النفس فهو حقيقة متفرعة عن الكلام مع الغير، كما أن ذات المتكلم تتصرف كما تتصرف الذاتان المتمايزتان فيما بينهما، فيكون لها تعدد اعتباري لا واقعي أو تعدد مجازي لا حقيقي"[3].

أما ما يتعلق بالحقيقة الثانية، أي الأصل في الحوار هو الاختلاف، فينطلق من أن الحوار لا يقوم إلا بين مختلفين، الأول يسمى "المدعي"، والثاني يسمى "المعترض"[4]. وبين شروط الادعاء والاعتراض في الحوار، وأجاب عن بعض الاعتراضات التي قد توجه للحقيقتين اللتين أسس عليهما نظريته، وهي: "أن الحوار قد يقع بين متفقين؛ وما أسماه (الحوار الإتفاقي) ليس حقيقة كلامية أصلية، وإنما هو حقيقة متفرعة على حقيقة (الحوار مع الاختلاف)، أي (الحوار الاختلافي)؛ ذلك أن الاتفاق يحصل من طرق الاختلاف بطريق المقابلة"[5]، ويضيف " إنك تقيس حوارك الاتفاقي على

1 ـ طه عبد الرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2009، ص27

2 ـ م ، س ، ن

3 ـ م ، س ، نفسه ، ص28 .

4 ـ م ، س ، ن

5 ـ المصدر السابق نفسه، ص29

حوارك الاختلافي قياسا منفيا، فحقيقة قياسك المنفي هذا إذن أنه ممارسة اختلافية صريحة"[1] .

إن واقع الناس يشهد على غلبة الحوار الاختلافي، وتترتب على قاعدتي "الأصل في الكلام الحوار والأصل في الحوار الاختلاف"[2]، أن **الأولى** تقتضي وجود **الجماعة**، أي الجماعة الحوارية، **والثانية** تقتضي وجود **المنازعة**، أي التنازع في الرأي أو في المذهب كما هو معروف في التاريخ وإلى اليوم . وبناء عليه يطرح السؤال التالي:" كيف يجوز عقلا أن يجتمع في الحوار مقتضى الجماعة ومقتضى المنازعة ؟ "[3]، فالمنازعة يظهر أنها تضاد الجماعة في كل مكوناتها وشروطها .

وعليه سعى طه عبد الرحمن إلى إثبات الطابع الجماعي والنزاعي للحوار، وحل الإشكال الخاص بالحوار الاختلافي، واشتغل على نموذج الحوار الاختلافي النقدي الذي عرف في التاريخ الإسلامي ب (**المناظرة**)، ووضع له تعريفا خاصا؛ "فالحوار النقدي هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات أو قل الاعتراضات التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي أو قل دعوى الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معا"[4].

ومن خلال هذا التعريف عمل طه عبد الرحمن على إثبات أن (**الجماعة**) و(**المنازعة**) في الحوار النقدي أمران متوافقان، فقام بوضع مقابلة بين الاختلاف النقدي وبين مفاهيم ثلاثة هي العنف والخلاف والفرقة؛ ففيما يتعلق بالمقابلة بين الاختلاف والعنف، ميز بين نوعين من العنف مما قد يحصل في أي حوار، وهما العنف الأشد ويسمى القمع، ويقسم هو الآخر إلى عنف مادي وعنف معنوي، والعنف الأخف ويسمى الحسم، وهو اللجوء إلى طرف ثالث خارجي للتحكيم[5].

---

1 - م ، س ، ن

2 - م ، س ، ن ،ص 30

3 - م ، س ، ن ،ص 31

4 - م ، س ، ن ،ص33

5 - ينظر : م ، س ، ن ص 33-34 بتصرف

وخلص طه عبد الرحمن إلى " أن الاختلاف في الرأي داخل الحوار النقدي لا يندفع بالقمع والحسم، وإنما بالإقناع والإقرار بالصواب. وعليه فالمنازعة التي تضاد الجماعة هي المنازعة التي تلجأ للعنف، سواء كان قمعا أو حسما، لأن المعنف لابد أن ينتهي به الأمر إما إلى أن يهلك أو ينشق أو يتآمر" [1].

أما المقابلة بين الاختلاف النقدي والخلاف فقد تناولها طه عبد الرحمن من خلال التمييز بين نوعين من الرأي، الرأي المدلل تدليلا ذاتيا، والرأي الذي يبنيه صاحبه على دليل من عنده وهو الرأي التحكمي، وهو على ضربين، رأي مبني على التقليد ورأي مبني على التشهي وفيه توسل بدليل الغير. والتنازع عادة ما يكون في الآراء التحكمية سواء في الآراء المقلدة، ويكون تنازعا لا اجتهاد فيه، أو في الآراء المتشهية ويكون تنازعا لا تعقل معه. وعليه يكون مبنى التعقل أساسا على الاشتغال بالتدليل، ومقتضى الاختلاف التنازع في الآراء المدللة ذاتيا التي لا تقليد فيها ولا تشهي، فيكون الاختلاف تعقلا واجتهادا، والخلاف تقليدا وتشهيا. فالمنازعة إذن التي تضر بالجماعة إنما هي التي تقوم على التنازع الخلافي.

أما المقابلة بين الاختلاف النقدي والفرقة فقد تناولها طه عبد الرحمن من خلال التمييز بين معنيين للفرقة؛ فإما أن تكون تفاوتا بين الأفراد أو انشقاقا في الصفوف وهذا عكس الاختلاف في الحوار النقدي الذي يقوم على التسوية؛ أي أن الحوار لا يفرق بين المتحاورين، بل يسوي بينهما على الوجه الأتم، كما أن الحوار النقدي في حد ذاته من بين مقاصده تجميع الآراء وليس تفريقها كما قد يتوهم. فالمنازعة التي تضاد الجماعة أيضا هي التي تقوم على التفرقة بين الأفراد وتنشر أسباب الانشقاق في المؤسسات. ويخلص طه عبد الرحمن من مقابلاته هذه إلى أن الجماعة التي تأخذ بالمنازعة الحوارية لا تكون إلا جماعة (ديمقراطية) صريحة "[2].

ووضع طه عبد الرحمن ضوابط خاصة لنظريته في الحوار الاختلافي النقدي، منها ضوابط صارفة للعنف وأخرى صارفة للخلاف وأخرى صارفة للفرقة.

1 ـ المصدر السابق ، ص 34
2 ـ م ، س ، ن

فالضوابط الصارفة للعنف تكون من خلال فتح المجال لممارسة الإقناع بالحجة والإذعان للصواب، ولا يكون هذا بين مختلفين إلا إذا توسلا بالقدر المشترك بينهما من المعارف والأدلة. وقد أحصاها طه عبد الرحمن وفق الجدول الآتي :

الضابط	مقتضى الضابط في الصورة العامة	مقتضى الضابط في الصورة الخاصة
ضابط حرية الرأي وحرية النقد	لا يجوز منع أحد المتكلمين من أن يرى رأيا، ولا منع غيره من أن يوجه إلى هذا الرأي نقدا	لا تمنع المعترض من الاعتراض إذا كنت مدعيا، ولا تمنع المدعي من الادعاء ولا من إثبات إدعائه إن كنت معترضا
ضابط الحقائق المشتركة	يثبت الرأي بالبناء على المعارف والأحكام المشتركة	اجتهد في إثبات دعواك باستخدام أقوى قواعد الاستدلال المشتركة
ضابط قواعد الاستدلال،	يثبت الرأي بالتوسل بقواعد الاستدلال المشتركة	اجتهد في إثبات دعواك باستخدام أقوى قواعد الاستدلال المشتركة

أما الضوابط الصارفة لآفة الخلاف فتكون بسعي المختلف إلى وضع دليله على أنسب وجه، وإيراد انتقاده أو اعتراضه على أنسب وجه أيضا.وقد أحصها طه عبد الرحمن وفق الجدول الآتي :

الضابط	مقتضى الضابط في الصورة العامة	مقتضى الضابط في الصورة الخاصة
ضابط واجب الإثبات	يجب أن تكون الآراء مثبتة	عليك أن تدفع الاعتراض على دعواك بإثباتها بدليل مقبول
ضابط الإثبات الأنسب	يجب أن يكون الإثبات ملائما للرأي المثبت	عليك أن تثبت دعواك بأنسب دليل ممكن
ضابط الاعتراض الأنسب	يجب أن يكون الانتقاد ملائما للرأي المنتقد	عليك أن تعترض على دعوى المدعي على أنسب وجه ممكن

وأما الضوابط الصارفة لآفة الفرقة فلا تكون إلا بتجنب الاضطراب في اللغة، والاختلال في السلوك، أو المعاندة في الصواب . وقد أحصاها طه عبد الرحمن وفق الجدول الآتي :[1]

الضابط	مقتضى الضابط في الصورة العامة	مقتضى الضابط في الصورة الخاصة
ضابط إحكام العبارة	ينبغي اجتناب آفات التعبير والتأويل	على كل واحد من المتحاورين أن يطلب الإحكام في صياغة أقواله وتحديد معانيه .
ضابط استقامة السلوك	ينبغي اجتناب آفات السلوك	على كل واحد من المتحاورين أن يطلب الاستقامة الخلقية في أقواله وأفعاله
ضابط قبول الصواب	ينبغي اجتناب المعاندة	على كل واحد من المتحاورين أن يقبل النتيجة التي توصل إليها حوارهما، كائنة ما كانت .

1 ـ ينظر : طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، ص 37 على 47 الضوابط تم جدولتها فقط .

الخاتمة

الخاتمة

مسك ختام هذا العمل عصارة ريحانه، جمعتها في النتائج التالية :

ـ كل الحضارات نشأت رويدا رويدا من تراث الماضي بما حوى من ضروب الرأي وتيارات الفكر، إلا أن الحضارة العربية الإسلامية وحدها انفردت بانبجاسها إلى الحياة دون سابق عهد أو انتظار .

ـ كان ظهور هذه الحضارة في توقيت تاريخي قياسي، امتد زهاء ثلاثة وعشرين عاما، هي الحقبة التاريخية التي قضاها رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ على ظهر هذه الحياة، من يوم بعثته حتى لقي الرفيق الأعلى .

ـ معايير التقدم و التخلف تختلف من حضارة لأخرى، ومعيار الحضارة العربية الإسلامية ساطع كالنجم لا يغيب إلا على من أبى أن يراه . قال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ : **" كنا أذلة وأعزنا الله بالإسلام، فأن ابتغينا العزة في غيره أذلنا الله "**.

ـ إن المفهوم اللغوي للحداثة وجد في إطار تعبيرات اللغة عن الواقع الذي يعيشه الإنسان، وهو يستمر باستمرارها، أما المفهوم الاصطلاحي لنفس الكلمة، فإنه يبقى محصورا في نظرة فلسفية محضة، ووضعية معينة أرادها الغرب في مكان وزمان محددين، والمدلول الاصطلاحي لا يسحب الكلمة من التداول اللغوي العام، مما يفسر الاستعمال المختلف لكلمة الحداثة بمفهومها التاريخي الواسع .

ـ العمق التاريخي يفرض علينا منهجية متكاملة تبلور خياراتنا في طريقة التعامل مع المنجز التاريخي – التراث – دون الاكتفاء به، بل الإضافة إليه والاستمداد من عطائه المستدام لمواصلة الإبداع .

ـ كشف دور المستشرقين في شرنقة الشرق، وتحريف التراث الإسلامي وتشويهه، صار ضرورة علمية وواجب مقدس .

ـ طه عبد الرحمن من خلال عمله هذا يريد أن يكشف للتراثيين دورهم ويخرجهم مما هم فيه من تقليد معيق ، لفتح فضاء الاجتهاد لهم وذلك عن طريق تطبيق روح الحداثة على مقتضى التداول الإسلامي .

ـ بين طه عبد الرحمن أن دعاة المنهج العقلاني كونه أقدر المناهج على الاستفادة العلمية من التراث، قد اختلفوا في اختيار النماذج التراثية المثلى، وبالتالي وقعوا في التجزيء .

ـ التوسل بالآليات المنقولة، وجهل الآليات المأصولة، أدى إلى قصور الفهوم عن طلب الحوار مع التراث .

ـ طريق الإبداع العربي مرتبط بتجديد إجرائية الآليات المنتجة للنص التراثي، لا بتبني الحداثة؛ بل بطلب أدواتها ووسائلها ومواءمتهما لخدمة الغرض المنشود .

ـ كشف طه عبد الرحمن أن الاختلاف في الرأي داخل الحوار النقدي لا يندفع بالقمع والحسم، وإنما بالإقناع والإقرار بالصواب، ووضع ضوابط خاصة لنظريته في الحوار الاختلافي النقدي، منها ضوابط صارفة للعنف وأخرى صارفة للخلاف وأخرى صارفة للفرقة

ـ حصول التكامل في اليقظة الإسلامية مرتبط بالنفاذ إلى أعماق التجربة الإيمانية، وبلوغ الغاية في التغلغل فيها، وإذا تحقق نصيب من ذلك، أدى إلى الاتصاف بمكارم الأخلاق؛ أي إلى التخلق .

ـ الإسلام عقيدة ومنهاج صاغتها يد الله الحكيمة العالمة القادرة، ومنحتها صفة الدوام التي تتجاوز حدود الزمان و المكان .

الملاحق

- سيرة مفكر على منهج السلف
- مخطط بياني يستشرف مستقبل الحضارتين العربية الإسلامية و الغربية
- فهارس الآيات و الأحاديث و الأبيات الشعرية

سيرته :

1 – مولده :

ولد طه عبد الرحمن عام 1944 في مدينة الجديدة بالمغرب.

الدراسة والتكوين

درس طه عبد الرحمن المرحلة الابتدائية في مدينة الجديدة، وانتقل بعدها إلى الدار البيضاء وأكمل دراسته الإعدادية والثانوية فيها، ثم التحق بجامعة محمد الخامس بالرباط حيث نال الإجازة في الفلسفة واستكمل دراسته الجامعية بفرنسا،وحصل على دكتوراه السلك الثالث من جامعة "السوربون"بباريس سنة 1972 ببحث في "فلسفة اللغة" عنوانه "رسالة في البُنى اللغوية لمبحث الوجود" (Essai sur les structures linguistiques de l' ontologie) ، ثم على دكتوراه الدولة في الآداب والعلوم الإنسانية من نفس الجامعة سنة 1985 بأطروحة في المنطق والمنهجية الأصولية عنوانها: رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه (Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturels)

الوظائف والمسؤوليات

- عمل طه عبد الرحمن أستاذا للمنطق والفلسفة في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ عام 1970 إلى 2005.
- عمل أستاذ زائر ومحاضر بعدة جامعات عربية (تونس، الجزائر، الأردن، مصر، ليبيا، السودان، العراق ...).
- أحد مؤسسي "اتحاد كتاب المغرب" الذي يوجد مقره بالرباط.
- ممثِّل "الجمعية العالمية للدراسات الحِجاجية" التي يوجد مقرها بأمستردام في هولندا: (International Society For The Study of Argumentation).

- ممثل "جمعية الفلسفة وتواصل الثقافات" التي يوجد مقرها بكولونيا في ألمانيا. (Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie).
- عضو سابق في المجلس الأعلى لـ"جمعية الدعوة الإسلامية العالمية بطرابلس".
- عضو في مجلس الأمناء لـ"الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين".
- مدير مجلة "الأمة الوَسَط" التي يصدرها "الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين" ابتداء من سنة 2007.
- عضو في مجلس الأمناء لـ"المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية" التي يوجد مقرها بالكويت.
- نائب سابق لرئيس "الجمعية الفلسفية العربية"التي تتخذ عمَّان مقرا لها.
- رئيس "منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين"الذي يتخذ الرباط مقرا له.
- خبير "أكاديمية المملكة المغربية".
- مشارك في الدروس الدينية الحَسنية التي تُلقَى في رمضان بحضور ملك المغرب.
- أستاذ محكم ومستشار في عدد من المجلات العلمية.

التوجه الفكري

خلال سنوات التدريس، وانجاز عديد المؤلفات، وعرض عديد الدراسات والمحاضرات الفكرية في المغرب وخارجه، رسم طه عبد الرحمن مشروعا فلسفيا ورؤية نقدية تميزه عن غيره من المفكرين، من خلال الجمع بين "التحليل المنطقي" و"التشقيق اللغوي"، مع جعل مفاهيم التراث الإسلامي قاعدة صلبة خط عليها أول لبناتهما .

ويرجع الكثير من الباحثين أن الشخصية المميزة والراقية للفيسلوف و المفكر طه عبد الرحمن بنيت على مرجعية صوفية، خاصة وأنها صقلت في أحضان الزاوية البودشيشية، وهو ما يقر به الرجل نفسه، والذي يعترف بفضل التربية الروحية التي يزكيها التصوف في بلورة تصوراته الفسلفية ومعاملاته في الحياة.

الدكتور عباس أرحيلة، صاحب كتاب "نظرات في مشروع طه عبد الرحمان"، أفرد حيزا لأوجه التشابه بين فيلسوف الأخلاق طه، وبين الفيلسوف الإسلام الغزالي، ومن ذلك أنهما جاءا معا في أتون شعور سائد بالهزيمة النفسية والذهنية لدى العرب والمسلمين، وأيضا تمردهما على أشكال التقليد في الفكر، وتركيز فلسلفتهما حول الدين الإسلامي في عمقه الروحي والأخلاقي".

ومن مظاهر التشابه أيضا بين طه والغزالي - التي أوردها أرحيلة - نشأتهما معا في أسرة صوفية باعتبار "الحاجة النفسية إلى الطاقة الروحية في إنجاز مشروعهما الفلسفي، ورغبتهما في خلق التوازن بين البرهان العقلي والصدق الإيماني".

وقد تحدث طه عبد الرحمن يوما عن صوفيته التي تختلف في بعض الركائز عن صوفية الغزالي عندما قال: "لا يجمعني أنا والغزالي إلا خوض غمار الصوفية؛ فلم أدخل فيها فارّا ولا شاكّا كما دخل فيها؛ ذلك أن الغزالي فرّ إلى التصوف اضطرارا، بينما أقبلتُ عليه اختيارا "، وأردف طه "كان إقبالي على التصوف لسببين، **أولهما**: أردتُ أن أُقوّيَ صلتي بالله حبّا فيه لذاته، لا فرارا من غيره، بل كانت هذه المتعة أكبر من أنشغل بسواها، **والسبب الثاني** هو أن أتحقق من طبيعة المعاني التي هي فوق طور العقل الفلسفي، هل هي غير عقلية كليا أم أنها عقلية بوجه ما؟".

التجربة الفلسفية

عمل على فك الارتباط بين الفلسفة ومفهوم الحداثة وبين الفكر الغربي كذلك، ليؤكد أن لكل ثقافة وحضارة فلسفتها وحداثتها الخاصة. وجعل الفكر النظري والعمل الأخلاقي وجهان لعملة واحدة، معارضا بذلك الفكر الغربي الحديث الذي يستبعد الأخلاق في شقها العملي.

رفع شعار "الأخلاق هي الحل" أو ما سماه في بعض كتبه - مثل "روح الدين" و"سؤال العمل"- بـ"العمل التزكوي"، واعتبر أن الازدواجية في الفكر الإسلامي العربي شلت قدرة أهله على الإبداع الفلسفي، لاستخدام مفاهيم في الممارسة الإسلامية العربية تحذو حذو المنقول الفلسفي الغربي حذو النعل بالنعل.

طالب بإعادة النظر في كل المفاهيم التي نتلقاها، والاعتماد على مصطلحات وليدة من ثقافتنا، وإبداع المصطلحات والمفاهيم اللازمة لعملية التجديد، لأن المفاهيم هي المدخل للمعرفة وضبط السلوك المعرفي للإنسان.

انتقد نقل الحداثة الغربية للعالم العربي والإسلامي دون ابتكار وتمييز، ودون التفريق بين واقع الأشياء وبين روحها، معتبرا أن الروح تعني في هذا السياق مجموعة القيم ومجموعة المبادئ التي يشكل الواقع تجسيدا لها، وبالتالي فالحاجة لبحث الحداثة كقيم ومبادئ لا كواقع.

لاحظ أن العالم العربي والإسلامي عرف ما سماه بـ"اليقظة الدينية" أو "اليقظة العقدية" منذ أكثر من ثلاثة عقود تحتاج وفقا لما ذكره في كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" لسند فكري محرر على شروط المناهج العقلية والمعايير العلمية المستجدة، فلا نكاد نظفر عند أهلها لا بتأطير منهجي محكم، ولا بتنظير علمي منتج، ولا بتبصير فلسفي مؤسس .

رفض اعتبار العقل كيانا مستقلا لأنه هو فاعلية الإنسان، وشدد على أهمية وضرورة الربط بين الفاعلية النظرية المجردة (العقل) وبين الشعور الذاتي الداخلي (الإحساس أو القلب) والعمل (التطبيق).

سعى لتجديد الفكر الديني الإسلامي لمواجهة التحديات الفكرية التي تطرحها الحضارة الحديثة، ووضع نظرية أخلاقية إسلامية تفلح في التصدي للتحديات الأخلاقية لهذه الحضارة، بعدما فشلت في ذلك نظريات أخلاقية غير إسلامية أو غير دينية.

المؤلفات

له عدة مساهمات في المؤتمرات العلمية: الوطنية والعربية والعالمية وعدة دراسات ومؤلفات في المنطق والفلسفة واللسانيات والإسلاميات("أصول الفقه" و"علم الأخلاق" و"علم الكلام")، ألف ما يقرب العشرين كتابا، أنجزت حولها دراسات ورسائل جامعية،بالعربية والفرنسية والإنجليزية، تنوعت موضوعاتها بين المنطق والفلسفة وتجديد العقل ونقد الحداثة، منها:

اللغة والفلسفة (بالفرنسية)، 1977،

المنطق والنحو الصوري، 1983.

في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 1987.

العمل الديني وتجديد العقل، 1989.

تجديد المنهج في تقويم التراث، 1994.

فقه الفلسفة، 1- الفلسفة والترجمة، 1995.

اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، 1998.

فقه الفلسفة، 2- المفهوم والتأثيل، 1999.

حوارات من أجل المستقبل، 2000.

سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، 2000.

الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 2002.

الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، 2005.

روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، 2006.

الحداثة والمقاومة،2007.

روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، 2012.

سؤال العمل، 2012.

الحوار أفقا للفكر، 2013.

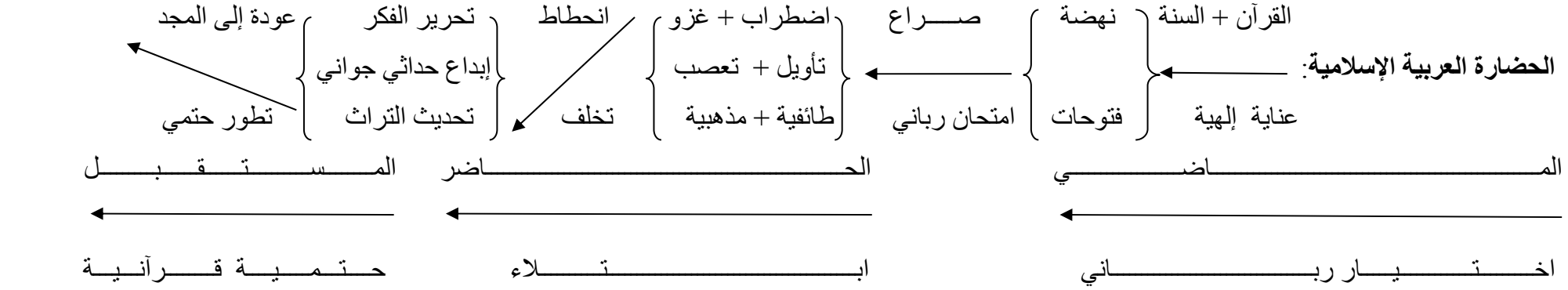
بؤس الدهرانية، نقد الفصل بين الأخلاق والدين 2014.

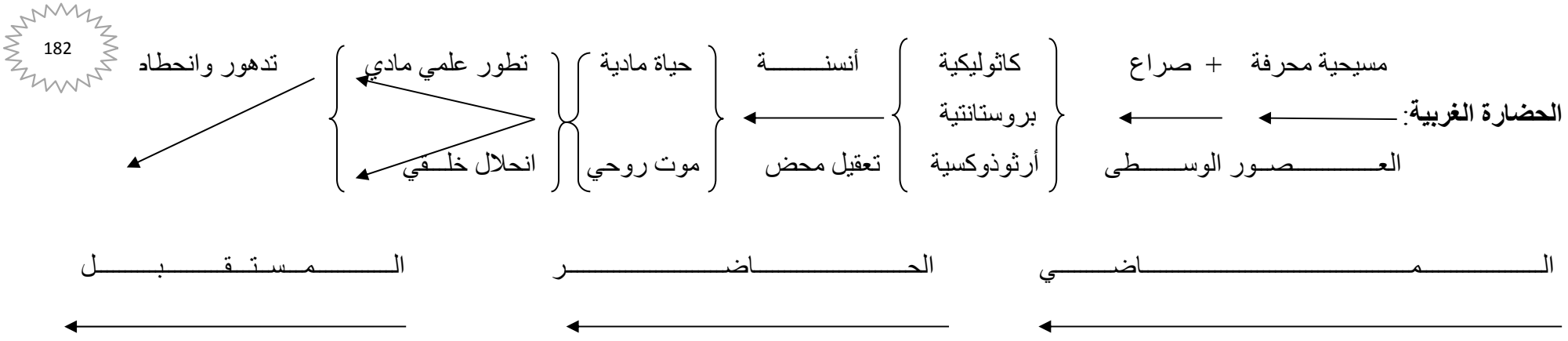
الجوائز والأوسمة

حصل طه عبد الرحمن على جوائز عديدة، منها: جائزة المغرب للكتاب (مرتين)، وجائزة الإسيسكو في الفكر الإسلامي والفلسفة عام 2006، وجائزة محمد السادس للفكر والدراسات الإسلامية عام 2014.

ألقى محاضرة في قصر قرطاج بدعوة من الديوان الرئاسي للجمهورية التونسية، وبحضور الرئيس التونسي منصف المرزوقي وعدد من رجال الفكر والسياسة والإعلام، في يوليو/جويلية 2013، بعنوان "الأخلاق والدين بين الفصل الدهراني والوصل الائتماني .

رسم بياني يستشرف مستقبل الحضارتين العربية الإسلامية والغربية :





السورة	نص الآية	الصفحة
سورة المؤمنون ، الآيتان 10و 11	« أُولئك هم الوارثون، الذين يرثون الفردوس»	13
سورة مريم ، الآيتان 5 و 6	« هب لي من لدنك وَلِيًّا يَرِثُني ويَرِثُ من آل يعقوب»	13
سورة النمل ، الآية 16	«وَوَرِثَ سُلَيمَانُ دَاودَ»	14
سورة الزمر ، الآية 74	« وأَوْرَثَنَا الأَرضَ »	14
سورة آل عمران ، الآية 103	« واعْتَصِمُوا بِحَبْلِ الله جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوا »	24
سورة الأنبياء ، الآية 107	« ومَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاّ رَحْمَة لِلْعَالَمِين »	33
سورة سبأ الآية 28	« وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا »	33
سورة الحجر الآية 9	« إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْر وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ »	35
سورة المائدة الآية 3	« الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا »	36
سورة العلق : الآيات من 1 إلى 5	(اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالقَلَمِ. عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)	39
سورة القيامة ، الآيتان 17 و 118	« إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ . فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ »	40
سورة النحل ، الآية 98	« فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ »	40
سورة فاطر ، الآية 28	« وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَالِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ، إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ »	41
سورة آل عمران : الآيات من 137 –	« قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ* فَانْظُرُوا	43

141	كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ *هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدىً وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِين* وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ »	
سورة آل عمران، الآية 139	« وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ »	43
سورة محمد ، الآية 38	« وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ »	43
سورة المائدة ، الآية 54	« يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لاَئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ »	43
سورة الأعراف ، الآية 36	« كُلَّمَا حَلَّتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا »	47
سورة الذاريات ، الآية 56	« وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ »	49
سورة البقرة ، الآية 256	« لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ »	50
سورة العلق : الآيات من 1 إلى 5	« إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ »	53
سورة الملك ، الآية 10	« وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ »	53
سورة المائدة : الآية 3	« الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ، الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا »	55
سورة الإخلاص	« قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَد »	57

سورة آل عمران ، الآية 110	« كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ »	57
سورة المائدة الآية 3	« وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا »	58
سورة الإسراء الآية 70	« وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا »	58
سورة الحجرات الآية 13	« يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِير «	58
سورة فصلت ، الآيات من 1 إلى 4	«حم ، تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ، كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ، بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ»	68
سورة النجم ، الآيتان 3 و 4	« وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ »	68
. سورة آل عمران ، الآية 7	«والرّاسِخُونَ في العِلْمِ يَقُولُون آمَنَّا بِه كُلٌ مِن عِندِ رَبِّنَا ومَا يَذَّكَّرُ إلاّ أُولُوا الألْبَاب »	75
سورة الأنفال ، الآية 22	« إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ الله الصُّمُّ البُكْمُ الذِّين لاَ يَعْقِلُون »	75
. سورة يوسف الآية 2	« إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ »	75
سورة البقرة الآية 120	«وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ »	75
سورة فصلت ، الآية 4	«كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرآنًا عَرَبِيًا لِقَومٍ يَعْلَمُون»	75
سورة الزمر ، الآية 9	« قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ »	83
سورة آل عمران ، الآية 66	« هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ »	84

سورة النساء، الآية 20	« وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا، أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا »	84
سورة النمل ، الآية 88	« صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ »	85
سورة آل عمران : الآية 144	« وَما مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ ماتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلى أَعْقابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللهُ الشَّاكِرِينَ »	89 90
سورة البقرة : الآية 111	« قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ »	93
سورة الأنفال ، الآية 42	« لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ، وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ »	93
سورة النحل ، الآية 128	« إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ »	98
سورة ص ، الآية 26	« يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ »	99
سورة المائدة ، الآية 44	« وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ »	99
1 . سورة المائدة ، الآية 45	« وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ »	99
سورة المائدة ، الآية 47	« وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُون »	99
سورة النساء ، الآية 100	« وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ *وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا* »	99 100
1 . سورة البقرة ، الآية 207	« وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللهِ »	100
سورة الأنعام ، الآية 57	« إِنْ الْحُكْمُ إِلاّ لِلَّه »	100

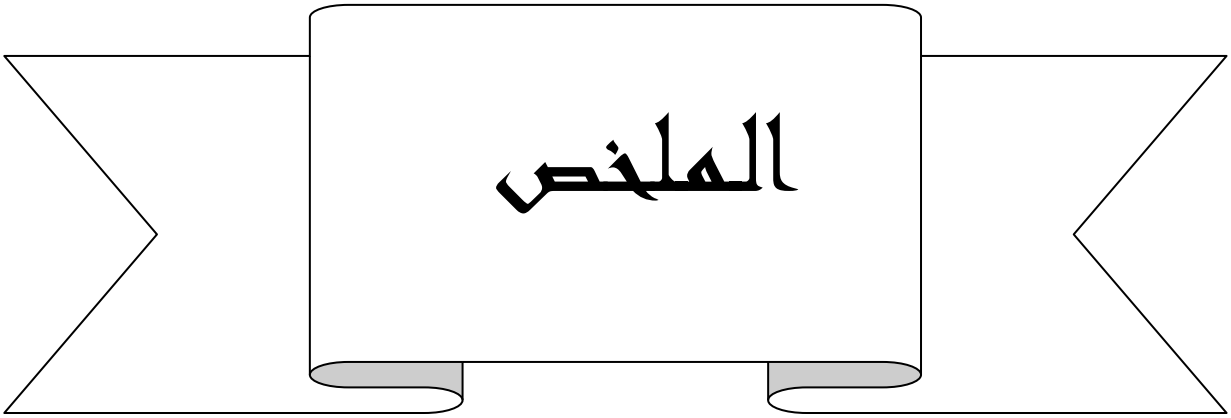
سورة النساء ، الآية 35	« فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلاحًا يُوَفِّقْ اللَّهُ »	100
سورة المائدة ، الآية 95	« مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنْ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ »	101
سورة الأحزاب ، الآية 6	« النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ »	101
سورة الحجرات الآية 9	« وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا »	101
سورة الحجرات الآية 10	« إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ »	101
سورة الروم : الآية 22	« ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين »	114
سورة البقرة ، الآية 251	« وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ »	125

الصفحة	نص الحديث	الراوي / المصدر
15	" اللهم أَمْتِعْني بسمعي وبَصَري، واجعلهما الوارثَ مني"	
16 28	"كُلُ مُحْدَثَة بِدْعَة و كُلُ بِدْعَة ضَلالَة"	أخرجه البخاري (2697) و النسائي في سننه (188/3)
20	" لنا الوبر و لكم المدر "	
36	" قد تركتكم على المحجّة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك "	- المسند للإمام أحمد بن حنبل - رقم الحديث 17142
40	أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، هكذا أقرأنيه جبريل – عليه السلام – عن القلم عن اللوح المحفوظ "	الكشاف ، ج 2 ، ص343
40	إن أول ما خلق الله تعالى العقل، ثم قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال الله تعالى: فبعزتي وجلالتي ما خلقت أعز منك، فيك أعطي، وبك آخذ، وبك أثيب و بك أعاقب"	ابن رشد بين حقيقتي الدين و الفلسفة ص9
42	: (يا رسول أنهلك وفينا الصالحون؟ قال : نعم، إذا كثر الخبث)	صحيح البخاري - الرقم: 7059
46	(يوشك أن تتداعى عليكم الأمم كما تتداعى الأكلة إلى قصعتها ، قالوا : أمن قلتنا نحن يا رسول الله ؟ قال : لا ، أنتم يومئذ كثير و لكنكم غثاء كغثاء السيل)	رواه أحمد وأبو داود عن ثوبان وصححه الألباني
50	(متى تعبّدتم الناس وقد ولدتهم أمّهاتهم أحرارا)	قول لعمر بن الخطاب رضي الله عنه
51	(مثل القائم في حدود الله و الواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها؛ ولكن الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مرّوا على من فوقهم فقالوا : لو أنّا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا. فإذا تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم	حديث رواه الشيخان ، البخاري و مسلم

	نجوا، ونجوا جميعا)	
حديث من كتاب العلم	من سلك طريقا يلتمس فيه علما، سهل الله له به طريقا إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضا بما يصنع ، وإن العالم ليستغفر له من في السماوات ومن في الأرض حتى الحيتان في الماء، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب، وإن العلماء ورثة الأنبياء لم يورثوا دينارا، ولا درهما إنما ورثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر"	53
مختصر صحيح الإمام البخاري ص30	تفقهوا قبل أن تسَوَّدوا	54
عمرو بن العاص – صحيح البخاري – 7352	(إذا حَكَمَ (الحاكمُ) فاجتهد ثم أصاب فله أجرانِ، وإذا حكم فاجتهدَ ثم أخطأَ فله أجرٌ واحد)	55
أحمد بن حنبل: المسند رقم الحديث 17142	(قد تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك)	56
	(يبعث الله على رأس كل مائة سنة من يجدد لها الدين)	56
أخرجه أحمد في مسنده، الحديث رقم : 22978	(يا أيها الناس، إن ربكم واحد وأباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أسود على أحمر، ولا أحمر على أسود إلا بالتقوى)	59-58
	(لقد أوتيت هذا القرآن ومثله معه..)	67
من وصايا الرسول – صلى الله عليه وسلم – في حجة الوداع	(تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا – كتاب الله و سنتي –)	85
الجامع الصحيح (سنن الترمذي) رقم الحديث 3680.	(وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر)	86
صحيح البخاري ، ج 2 – ص 87	(ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه	87

	لا نبي بعدي)	
فيصل بدير عون ص41	ائتوني بقرطاس أكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي. قوموا عني، لا ينبغي عندي التنازع "	89
	(لعن الله من تخلف عنه) يقصد جيش أسامة	89
ابن تيمية في منهاج السنة (513/7)	(الأئمة من قريش) – (أقضاكم علي)	95
حديث رواه الحاكم في المستدرك	(أنا مدينة العلم و علي بابها)	97
النسائي، خصائص أمير المؤمنين علي – عليه السلام – /132	(ويح عمار تقتله الفئة الباغية، يدعوه إلى النار ويدعوهم إلى الجنة)	97
الطبري: تاريخ الأمم والملوك ج3 ،ص 114	(اللهم إنك تعلم أني رسول الله، امح يا علي واكتب هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبد الله)	102
صحيح البخاري، رقم الحديث 7362	«لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا: آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم»	134

الشاعر	الأبيات	الصفحة
عمرو بن كلثوم	ورثنا مجد علقمة بن سيف أباح لنا حصون المجد دينـا ورثت مهلهلاً والخير منـه زهيراً ، نعم ذخر الذاخرينا وعتّاباً وكلثوماً جمعيـــاً بهم نلنا **تراث** الأكرميـــنا	15
الليث بن فأر الغضنفري	فَشَلَّتْ يداه يومَ يَحْمِلُ رايَةً إلى نَهْشَلٍ، والقومُ حَضْرَة نَهْشَلِ	18
أبو ثروان العكلي	ما مَنْ جَفانا إذا حاجاتُنا حَضِرَتْ كَمَنْ لنا عندَه التَّكْريمُ واللُّطَفُ	
القطامي	فَمَنْ تَكُنِ الحَضَارَةُ أعْجَبَتْه فأيَّ رجـالِ بادِيَةٍ تَـرانَا	19
ابن سيدة	في حاضِرٍ لَجِبٍ بالليلِ سامِرُهُ فيهِ الصَّواهِلُ والرَّاياتُ والعَكَرُ	
سلمى الجهينية	يَرِدُ المِياهَ حَضِيرَةً ونَفِيضَةً وِرْدَ القَطاةِ إذا اسْمَألَّ التَّتَبُّعُ	
ثعلب	أرَى نارَ لَيْلَى بالعَقِيقِ كأنَّهـــا حَضَارِ،إذا ما أعْرَضَتْ، وفُرُودُها	20
أبو ذؤيب	فما تُشْتَرَى إلاّ بِرِبْحٍ، سِباؤُها بَناتُ المَخاضِ: شُؤمُها وحِضارُها	
الشماخ	ولما رأيت الأمر عرش **هُوية** تسليت حاجات الفؤاد بشمّرا	25
أيوب بن عباثة	ولا يستوي، عند نص الأمو ر، باذل معروفه والبخيل	69
طرفة بن العبد	ونُصَّ الحديث إلى أهلـــه فإن الوثيقة مع نصـــه	
علي بن أبي طالب	فإن كنتَ بالشورى ملكتَ أمورَهم فكيف بهذا و المشيرون غُيّبُ؟ وإن كنتَ بالقربى حججتَ خصيمَهم فغيرُك أولـى بالنبـيِّ وأقربُ	87
الإمام ابن المبارك	صَموت إذا ما الصَّمت زيّن أهلَـه وفتّاقُ أبكارِ الكلام المُختّم وعَى ما وعى القرآن من كلِّ حكمة ونِيطت له الآداب باللّحم و الدّم	118


الملخص

الملخص :

امتلكت الأمة العربية بفعل التاريخ ثروة تفاعل فيها الأدب مع الحضارة تفاعل الروح مع الجسد ،فتشكل بذلك مخزون الأمة الذي صار عطاءها عبر العصور، ونتاج أبنائها في مختلف العلوم والفنون، وغطاءها الذي حفظ هويتها وصان قيمها رغم عضات أنياب السنين .

هذا المخزون، تعددت قراءاته ومراجعاته لدى كثير النخب في العصر الحديث، ومعها تمت زعزعة البديهيات التي ظهرت بوصفها مركزية توجه الرأي العام، وتستخدم آليات خطابية لترسيخ قيم التبعية والنمطية الثابتة، ومع هذه المراجعات أعيد الاعتبار للخطابات التي أقصاها المركز حفاظا على تموضعاته، كونها تقدم حقائق مغيبة وُسِمَت بالأصيلة.

لذا جاءت القراءة الفكرية لطه عبد الرحمن، الداعية إلى خلق وعي مغاير يحترم حدود الاختلاف، وينهي كل أشكال الوصاية الفكرية، وينبذ التصادم من أجل خلق حضور قيمي تعددي، ويحرر الأوهام التي انبنت عليها الرؤى الفكرية العربية المعاصرة.

Résumé:

La nation arabo – islamique a acquis par l, histoire une richesse dans laquelle interagissait la littérature avec la civilisation comme une interaction de l, âme avec le corps, formant ainsi le savoir de la nation qui est devenu le protecteur de son identité et de ses valeurs au fil des siècles.

Ce patrimoine a connu plusieurs niveaux de réception et de révisions par l’élite actuelle. Les axiomes considérés comme vecteurs orientant l’opinion publique, et ayant utilisé des mécanismes discursifs en vue de

consolider les valeurs de subordination et de stéréotypes, ont été remis en cause.

Avec ces nouvelles lectures, la rhétorique exclue par l'égocentrisme en voulant sauvegarder son positionnement de leadership, s'est vue reconsidérée puisqu'elle présentait des vérités cachées considérées comme originales.

C'est ainsi que la pensée de Taha Abdul Rahman a appelé à une conscience différente qui tolère les limites de la diversité, exclue toutes formes de confrontations de la pensée, et libère les mensonges sur lesquels s'est basée la pensée arabe contemporaine

Abstract

The Arab-Islamic nation has acquired through history a wealth in which literature interacted with civilization as an interaction of the soul with the body, thus forming the knowledge of the nation that has become the protector of its identity and its values over the centuries.

This heritage has experienced several levels of reception and revisions by the current elite. Axioms considered as vectors for public opinion, and having used discursive mechanisms to consolidate the values of subordination and stereotypes, have been called into question.

With these new readings, the rhetoric excluded by egocentrism in wanting to safeguard its position of leadership, was reconsidered since it presented hidden truths considered as original.

Thus the thought of Taha Abdul Rahman has called for a different consciousness that tolerates the limits of diversity, excludes all forms of confrontation of thought, and frees the lies on which contemporary Arab thought is based.

المصادر
و المراجع

قائمة المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم برواية ورش عن نافع بإشراف الحافظ ناجي امحمد البهلولي، دار القرآن بالرباط، المملكة المغربية

المصادر و المراجع العربية

2. إبراهيم مشروح: طه عبد الرحمن، قراءة في مشروعه الفكري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1 ، 2009،
3. ابن الأزرق : بدائع السلك في طبائع الملك ، تحقيق ، د محمد بن عبد الكريم ، الدار العربية للكتاب ، تونس 1976 ، ج 1
4. ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تح، عبد الله بن عبد المحسن التريكي، دار هجر، ط 2 1979
5. ابن تيمية : اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تح، ناصر بن عبد الكريم العقل، مكتبة الرشد، الرياض ج 1 ، د ط ، د ت ،
6. ابن تيمية : مجموعة الفتاوى، تح ، أنور الباز و عامر الجزار، دار الوفاء، ط 3 ، 2005 ،
7. ابن جني أبو الفتوح عثمان : الخصائص ، تح ، عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية ، ط3 بيروت ، د ت ، ج1
8. ابن خلدون : المقدمة ، دار الجيل، بيروت – د ت، د ط ،
9. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ابن حزم ، بيروت لبنان ،ج1، ط1 2002
10. ابن منظور(جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب ،دار صادر بيروت، مج6، ط1 1997،
11. ابن هشام: السيرة النبوية، تح، عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 4، 1993، ج1،

12. أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري: الإبانة على أصول الديانة، تح، عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، ط 1 ، 1980،
13. أبو عبد الله الحسين بن أحمد (الزوزني) : شرح المعلقات السبع ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ،بيروت 2007 ، طبعة جديدة ،
14. أبو منصور الماتريدي: التوحيد، تح ، د فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، د ط ، د ت،
15. أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي: رسائل الكندي الفلسفية ،تح محمد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة 1978 ، ط2 ،
16. أبي الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، تح،أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، 1967
17. أحمد أبو زيد : التجربة الإسلامية، عالم الفكر، مج 10 ، عدد 2، 1979.
18. أحمد أمين : ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان، ج1،ط1 2005 ،ص279
19. أحمد أمين : ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت لبنان ، ج 2 ، ط1 2005،
20. أحمد أمين : ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي، ج 3 ، ط 1 ، 2005 ،
21. أحمد أمين : فجر الإسلام ، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان ، ط 10 ، 1969 .
22. أحمد بن حنبل: المسند، تح، صدقي محمد، دار الفكر، بيروت، ط 2 ،1994، ج6 .
23. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تح، الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار الفكر، بيروت، 1993 ، ج15
24. أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي: الماتريدية دراسة وتقويما، دار العاصمة ،ط 1 ،1992.

25. أحمد عبد الرحيم السايح: الإستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي، الدار المصرية اللبنانية، ط1 ، 1996

26. آدام ميتز : الحضارة العربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، تر ، محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان ، ط 5 ، د ت .

27. إدريس جبري، الحوار المعطل، ضمن كتاب التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، منشورات دار التوحيدي، 2012.

28. ادوارد سعيد: الإستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، تر، محمد عناني، دار بنجوين، طبعة مزيدة 1995.

29. أرنولد توينبي : مختصر دراسة التاريخ ، تر، فؤاد محمد شبل، ج 1 .

30. الأصبحي ، نسبة إلى أصبح التي صارت قبيلة فنسب إليها، ينظر: الأنساب، ج1 .

31. أكرم ضياء العمري : التراث و المعاصرة ، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، قطر، ط1 1983.

32. ألكسندر ماكوفلسكي: تاريخ علم المنطق، تر نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1987.

33. أليكس ميكشيلي: الهويــة ، تر، على وطفة ،: دار وسيم للخدمات، سوريا 1993 .

34. أنور الجندي : المعاصرة في إطار الأصالة ، دار الصحوة للنشر، القاهرة، مصر ، ط1 ، 1987.

35. أنور الجندي: تأصيل مناهج العلوم و الدراسات الإنسانية، المكتبة العصرية، بيروت 1983 .

36. جابر عصفور: مفهوم الشعر ، دراسة في التراث النقدي، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط1، 1979.

37. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت لبنان1982 ، ج 2 .

38. جهاد الترباني : مائة من عظماء أمة الإسلام غيروا مجري التاريخ، تح، محمد بن عبد الملك الزغبي، دار التقوى، ط 1، 2010 .

39. جورج سارتون، تاريخ العالم ، ج1 ، ط1 ، 1982 .

40. حسن حنفي : هموم الفكر والوطن، دار قباء للطباعة ، ج1 ، ط3 1998

41. حسين محمد سليمان : التراث العربي الإسلامي دراسة تاريخية و مقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر.

42. رضا شريف : الهوية العربية الإسلامية وإشكالية العولمة عند الجابري ، مؤسسة كنوز الحكمة ، الجزائر 2011 .

43. رمضان عبد التواب: مناهج تحقيق التراث بين القدامى و المحدثين، مكتبة الخانجي، القاهرة،ط2 2002 .

44. روجيه غارودي : حوار الحضرات ، منشورات عويدات، بيروت ، ط 2، 1982 .

45. روجيه غارودي: ما يعد به الإسلام، تر: قصي الأتاسي وميشال الحكيم، دار الوثبة، دمشق، د ط ، د ت .

46. الزمخشري : الكشاف، دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان، ج 4 ، د ط ، د ت .

47. سعد رستم : الفرق و المذاهب الإسلامية منذ البدايات، الأوائل للنشر و التوزيع، دمشق، ط3 ، 2005 .

48. سعيد بشار: النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر، منشورات الفرقان، دار القرويين ط 1، 1999 .

49. سليمان الخطيب : أسس مفهوم الحضارة في الإسلام ، ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر ، د ط ، د ت .

50. شبر الفقيه: ابن رشد بين حقيقتي الدين و الفلسفة، دار الهادي للطباعة و النشر والتوزيع، ط 1، 2006 .

51. الشريف الجرجاني : معجم التعريفات ، تح، محمد صديق المنشاوي ، دار الفضيلة ، د ت ، د ط .

52. شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، تح، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1 1981،ج2 .

53. شهاب الدين أحمد بن حجر (الهبّي أو الهيتمي) المكي الشافعي :الخيرات الحسان في مناقب الإمام أبي حنيفة النعمان، صورة لمخطوط : دط ، د ت ، ص 9 مزدوجة . على الشبكة.

54. شوقي أبو خليل: الإسقاط في مناهج المستشرقين و المبشرين، دار الفكر المعاصر بيروت، ط 2.

55. صبحي الصالح : الإسلام و مستقبل الحضارة ، دار الشورى بيروت ، ط 1 ، 1982 .

56. طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، مج2.

57. طه عبد الرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2009.

58. طه عبد الرحمن : حوارات من أجل المستقبل، دار الهدى، بيروت لبنان, ط1، 2003 .

59. طه عبد الرحمن : روح الحداثة ، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط1 سنة 2006 .

60. طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 5، 2013 .

61. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب ، ط 4، 2012 .

62. طه عبد الرحمن: سؤال العمل، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2012.

63. طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2002.

64. طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 2009.

65. عباس أرحيلة : الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية، الرباط المغرب ، ط 1 ، 1999 .

66. عبد الجواد ياسين : السلطة في الإسلام، المركز الثقافي العربي، ط 2 ، 2000 .

67. عبد الحليم عويس: الحضارة الإسلامية إبداع الماضي وأفاق المستقبل، دار الصحوة للنشر و التوزيع، ط 1 ، 2010 .

68. عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، كلمات عربية للترجمة والنشر ، د ط، د ت.

69. عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، تح ، علي عبد الواحد وافي ، دار النهضة ا، القاهرة مصر .

70. عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2 1977 .

71. عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، تح ، محمد محمود شاكر أبوفهر، مكتبة الخانجي،مطبعة المدني ، د ط ، د ت .

72. عبد الله بن عبد الرحمن الربيعي : أثر الشرق الإسلامي في الفكر الأوربي خلال الحروب الصليبية، الرياض، ط1 1994 .

73. عبد الله بن عبد الرحمن الربيعي: أثر الشرق الإسلامي في الفكر الأوربي خلال الحروب الصليبية، الرياض، ط1 سنة 1994.

74. عبد المالك واضح : عمر بن الخطاب رضي الله عنه الفاروق ، كليك للنشر، الجزائر ط 1 2009 .

75. عبد المثقال محمد الجبري: الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، مكتبة وهبة، القاهرة مصر، ط1 1995 .

76. عبد المجيد خليقي : قراءة النص الديني عند محمد أركون ، منتدى المعرف ، ط 1 بيروت 2010 .

77. عدنان بن ذريل: النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، د ط، 2000ز

78. عدنان علي رضا: تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر و التوزيع، السعودية ، ط1 ، 1992 .

79. عز الدين الخطيب التميمي و آخرون: نظرات في الثقافة الإسلامية، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د ط، د ت .

80. عطية محمد عطية : مقدمة في الحضارة العربية الإسلامية و نظمها، دار يافا العلمية للنشر و التوزيع ، الأردن 2011، ط 1 .

81. عطية محمد عطية: مقدمة في الحضارة العربية الاسلامية ونظمها، دار يافا العلمية للنشر والتوزيع، الأردن.

82. علاء الدين الأعرجي: أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي (العقل الفاعل و العقل المنفعل)، دار كتابات، د ت د ط .

83. علي القريشي: نحن و الغرب ، قراءة في التمركز الأوربي وتجلياته في المجال العربي والإسلامي، مجلة المستقبل العربي ، عدد 196 ، 1995 .

84. علي بن هادية و آخرون : القاموس الجديد ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1991 ، ط 7 ، ص 1295 .

85. علي بن هادية وآخرون : القاموس الجديد للطلاب، المؤسسة الوطنية للكتب.

86. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي، دار المعارف، القاهرة، ط 7 ، 1977 ، ج1 .

87. علي عبد الفتاح المغربي: الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، مكتبة وهبة ، القاهرة، ط 2 1995 .

88. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية مدخل و دراسة دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1985، مجلد 2 .

89. علي عبد الواحد وافي : موقف الإسلام من الأديان الأخرى و الرد على ما يفتريه بعض مؤرخي الفرنجة على الإسلام، مجلة الفكر الإسلامي، 1972، ج2 .

90. علي محمد الصلابي: سيرة أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ، دار ابن الجوزي ، القاهرة ، مصر، ط 1، 2007.

91. عماد الدين خليل : مدخل إلى الحضارة الإسلامية، المركز الثقافي العربي ، المغرب، ط 1، 2005 .

92. عماد الدين خليل : منهج التعامل مع التراث، مجلة إسلامية المعرفة ، ع 19 ، سنة 1999.

93. عوض القرني : الحداثة في ميزان الإسلام، دار الأندلس الخضراء، السعودية ، ط 1 ، د ت .

94. غوستاف لوبون : حضارة العرب، تر، عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، د ط، 2012 .

95. فتحي التريكي: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق 2003 .

96. فرانتز روزنتال : مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، تر: أنيس فريحة، دار الثقافة، بيروت، ط3، 1980.

97. القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب :جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام1 .مج .تحقيق علي محمد البجاوي .ص . 642 لم تذكر الطبعة، ولا التاريخ، ولا بلد النشر.

98. قسطنطين رزيق: في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، ط4، 1981، ص 41 .

99. كمال عبد اللطيف، نقد العقل أم عقل التوافق، سلسلة شراع، 1999.

100. كيرستن آدمتسيك : لسانيات النص عرض تأسيسي، تر ، سعيد حسن بحيري، مكتبة زهراء الشرق، ط 1، 2009.

101. لورا فيشيا فاغليري : دفاع عن الإسلام، تر، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت،ط 5 ، 1981.

102. لويس جارديه وجورج قنواتي: فلسفة الفكر الديني بين الإسلام و المسيحية، تر، د صبحي صالح و د فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت 1967 ، ج1 .

103. مالك بن نبي : مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، دار الفكر المعاصر ،بيروت لبنان ، ط1 1988 .

104. مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الرشاد للطباعة و النشر، بيروت لبنان، ط 1، 1969 .

105. مجد الدين الفيروز أباذي : القاموس المحيط ، مؤسسة فن الطباعة روزين شلهوب ، د ت ، د ط ، ج 4 .

106. مجد الدين الفيروز أباذي: القاموس المحيط ، مؤسسة فن الطباعة روزين شلهوب ج1، د ت ، د ط .

107. مجموعة مؤلفين: المستشرقون وموقفهم من التراث العربي الإسلامي، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2014.

108. محمد البهي : الدين و الحضارة الإنسانية ، مكتبة الشركة الجزائرية ، مرازقة بوداود و شركاؤها .

109. محمد الغزالي : جدد حياتك، نهضة مصر للطباعة و النشر،القاهرة ، ط 9 ، 2005 .

110. محمد بن عيسى الترمذي: الجامع الصحيح (سنن الترمذي) ، تح، كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 ، 1987.

111. محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية،دار الإرشاد، بيروت لبنان، ط 1 ، 1969 .

112. محمد سعدي : الهوية من الوحدة إلى التعدد ، مجلة آفاق المستقبل، ع 7 ، سبتمبر / أكتوبر 2010 .

113. محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 2 سنة 991،.

114. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3 ،لبنان 1995 .

115. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1 ، 1986 .

116. محمد عابد الجابري: نحن والتراث، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، ، 1980 .

117. محمد عمارة : الإبداع الفكري و الخصوصية الحضارية، نهضة مصر للطباعة و النشر والتوزيع، ط 1، 2003 .

118. محمد عمارة : معالم المنهج الإسلامي، دار الشرق، القاهرة ، ط 1 ، 1991 .

119. محمد عوني عبد الرؤوف: جهود المستشرقين في التراث العربي، المجلس الأعلى للثقافة، 2004 .

120. محمد ناصر الدين الألباني: مختصر صحيح الإمام البخاري، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان، ج1 ، ط 5 ، 1986 .

121. محمود حمدي زقزوق: الإستشراق و الخلفية الفكرية للصراع الحضاري، دار المعارف، د ط ، د ت .

122. المسند للإمام أحمد بن حنبل ، تحقيق صدقي محمد جميل العطار، دار الفكر، بيروت ، ط 2 ، 1994م -ج6 .

123. مصطفى السباعي: الإستشراق و المستشرقون (ما لهم وما عليهم)، دار الوراق، د ت ، د ط .

124. مصطفى صادق الرافعي : إعجاز القرآن و البلاغة النبوية ، راجعه محمد سعيد العريان ، شركة نوابغ الفكر ، د ط ، د ت .

125. منير الحافظ : التراث في العقل الحداثي، بحوث في فلسفة القيم الجمالية، دار الفرقد، دمشق، سوريا، ط1،2001 .

126. نعمان بوقرة: الخطاب الأدبي ورهانات التأويل، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، ط 1، 2012 .

127. نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، ج3 .

128. هادي كاشف الغطاء: مستدرك نهج البلاغة، مطبعة لبنان ، د ط ، د ت .

129. يحيى مراد : أسماء المستشرقين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1 ، 2004 .

130. يوسف القرضاوي : الحرّية الدينية و التعددية في نظر الإسلام ، مكتب الإسلامي ، ط 1 ، 2007 .

المراجع الأجنبية

131. - Albert Hourani: the Macmillan press LTD, Europe and the middle east 1980 p19-20

132. - Amin Maalouf: Les identités meurtrières, Edition grasset et fasquelle, France 1998,

133. - Dictionnaire international des termes littéraires. Mode article Modernité / modernity
http://WWW.DITL.INFO/ART/DEFINITION.PHP.TERM=2976

134. - Ossaire Dominique Walton Terme Modernité (http://www.walton.cnrs.fr_modernité.htm

المجلات و الدوريات

135. أحمد الحذيري : الحداثة بين الإتباع و الإبداع ، الفكر العربي المعاصر ، يناير – فبراير 1990 .

136. بومعيزة محمد: مقال بعنوان " الحداثة و تجديد مفهوم العقل عند طه عبد الرحمن، جامعة منتوري قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية.

137. الحاج دواق و آخرون :الدين و الهوية بين ضيق الانتماء و سعة الإبداع ، مجلة مؤمنون بلا حدود ، ماي 2016 .

138. الحبيب الجنحاني : لا بديل عن الحداثة، جريدة الزمان بتاريخ جانفي 2002 .

139. طه عبد الرحمن : محاضرة بعنوان روح الحداثة وحق الإبداع، مجلة النور الجديد، ع 151 ديسمبر 2003 .

140. عبد الله الحافظ مجدي : مجلة الحوار الفكري ، العدد الأول ، جويلية 2001

141. عز الدين الخطيب:الحداثة كأفق وكمصير، مجلة مقدمات، العدد 31، سنة 2004 .

142. علي وطفة : مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة فكر ونقد ، مجلة إلكترونية، ع 34 .

143. لزعر مختار : محاضرة ألقاها على طلبة الدكتوراه، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم بتاريخ ماي 2015 .

144. مارشال بيرمان : الحداثة أمس و اليوم و غدا ، تر ، جابر عصفور،مجلة إبداع 4 – 9 ، أبريل 1991 .

145. محمد بن عمر : الدلالة المصطلحية للتداخلية وموقعها في قراءة التراث عند طه عبد الرحمن ، مركز نماء للبحوث و الدراسات، العدد 69 بتاريخ 26 - 11 - 2011 .

146. محمد سبيلا : دفاعا عن العقل و الحداثة ، منشورات الزمن ، رقم 39 ، 2003 .

147. نيفين عبد الخالق مصطفى: إشكالية التراث في العلوم السياسية، مجلة المسلم المعاصر،ع43 .

148. هشام شرابي : مجلة المستقبل العربي ، الكويت ، ع 175 ، سبتمبر 1993

المواقع الإلكترونية

149. أبو بكر جيلالي: التراث و المجتمع، قراءة في المجتمع العربي المعاصر، على الموقع: http://www.almothaqaf.com الدخول: يوم 19 مارس 2018 على الساعة 6.15 صباحا .

150. إسلام مصطفى محمد: منهجية البحث في التراث بين الواقع و الطموح، الندوة التدريبية بكلية الآداب فاس المغرب، مقال منشور على الشبكة بتاريخ 24 – 10 – 2014 .

151. جميل مبارك : مفهوم التراث محددات ومفاهيم، الندوة التدريبية بكلية الآداب فاس المغرب، مقال منشور على الشبكة بتاريخ 24 – 10 – 2014 .

152. زكي الميلاد ، مقال نشر على شبكة الأنترنيت بتاريخ الاثنين12-04-2004م .

153. عبد السلام بن عبد العالي، بتصرف ، مقال نشر في الاتحاد الاشتراكي يوم 07 - 05 – 2010 على الموقع : http://www.maghress.com/author

154. مقال لسعد الصويان ، منزلة العقل في الفكر الديني/ الإسلام (التأسيس) على الموقعhttp://www.maaber.org/issue_june05/spotlights1.htm

155. مقال للدكتور محمد جبرون ليوم 21 – 9 – 2013 على الأنترنيت .

156. مقتطف من حوار المفكرين السياسيين في حصة (الاتجاه المعاكس) على قناة الجزيرة الإخبارية .

157. ناصر الدين الأسد : الإسلام في مواجهة الحداثة الشاملة ، موقع مركز الشرق العربي للدراسات الحضارية والإستراتيجية ، على شبكة الإنترنيت .

158. هشام شرابي: النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، على الشبكة العنكبوتية *info.wafa.ps/pdf* .

فهرس الموضوعات

الفهرس

المقدمة ..... أ

المدخل

التراث لغة 13
التراث اصطلاحا 16
الحضارة لغة 19
الحضارة اصطلاحا 21
الحضارة في اللغة الأجنبية 25
الهوية لغة 26
الهوية اصطلاحا 27
الحداثة لغة 29
الحداثة اصطلاحا 30

فصل الأول الحضارة العربية الإسلامية

العرب و عالمية الحضارة 35
نشأة الحضارة العربية الإسلامية 36
عوامل تطور الحضارة العربية الإسلامية 39
. التحول العقدي 40
. التحول الفكري 42
. التحول المنهجي 43
من أسباب تدهور الحضارة العربية الإسلامية 44
. الفكر السياسي 47
. الفكر الإرتدادي 48
. الفكر الديني 50
ميزة الحضارة العربية الإسلامية 52
. حضارة الحرية 52
. حضارة العلم 56
. حضارة الإبداع 58

. حضارة التوحيد 60
. حضارة الإنسانية 61
إسهامات الحضارة العربية الإسلامية 63
. الأثر الأدبي 64
. الأثر العلمي 65
. الأثر اللغوي 66

الفصل الثاني البعد التاريخي للتراث الحضاري

التراث و النص و الزمن الحداثي 69
مفهوم النص 73
الزمن الحداثي 76
الثقافة العربية والحداثة 79
التبني الثقافي للحداثة في الفكر العربي 81
المنهج والتراث 85
إشكالية المنهج 87
الصراع في الشرق 90
أول اختلاف بين المسلمين 90
الصراع في العهد القديم 95
الصراع في العهد الجديد 96
نشأة علم الكلام 96
موقف السلف من علم الكلام 97
الفرق الكلامية 100
1 . الشيعة 100
2 . الخوارج 102
3 . المعتزلة 110
4 . الأشاعرة 114
5 . الماتريدية 116
النزاعات الفقهية 120

نشأة المذاهب الفقهية 121

الفصل الثالث التراث بين الشرق و الغرب

الإستشراق و التراث 132
من هم المستشرقون، وما هو الإستشراق؟ 134
أصناف المستشرقين 136
بداية الإستشراق 141
كيف تعامل المستشرقون مع التراث ؟ 142
طه عبد الرحمن و التراث 146
أ . حدود الآليات العقلانية 147
ب . حدود الآليات الفكرانية 148
دعوى تجديد النظر إلى التراث 149
اعتراض النموذج الجابري في تقويم التراث 151
العقل ورؤية طه عبد الرحمن 157
مراتب العقل 159
. العقل المجرد 160
. العقل المسدد 160
. العقل المؤيد 161
التراث وتداولية طه عبد الرحمن 161
طه عبد الرحمن ونظرية الاختلاف 168
الضوابط الصارفة لآفة العنف 171
الضوابط الصارفة لآفة الخلاف 171
الضوابط الصارفة لآفة الفُرقة 172

الخاتمة

الخاتمة 174

الملاحق

سيرة مفكر على منهج السلف 176
رسم بياني يستشرف مستقبل الحضارتين العربية الإسلامية والغربية 182

فهرست الآيات القرآنية 183
فهرست الأحاديث النبوية الشريفة 188
فهرست الأبيات الشعرية العربية 190

بيبليوغرافيا البحث

قائمة المصادر و المراجع 192

الملخص

الملخص 207

فهرس الموضوعات

اهرس الموضوعات 210