بسم الله الرحمن الرحيم

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كلية أصول الدين قسم العقيدة

رقم التسجيل:.....

الرقم التسلسلي:.....

عنوان البحث

الرؤية التوحيدية في تفسير حركة التاريخ

رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلامية

تخصص: العقيدة

إعداد الطالب

عـــمار قاســـــمي

إشراف أستاذ التعليم العالي

مولود سعـــــادة

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتـــــبة	الصـــــفة	الجامعة
مولود سعاده	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة الحاج لخضر–باتنة
سعيد عليوان	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية–قسنطينة
عمار طسطاس	أستاذ محاضر (أ)	عضوا	//
عبد المالك بن عباس	أستاذ محاضر (أ)	عضوا	//
عبد العزيز بوشعير	أستاذ محاضر (أ)	عضوا	جامعة فرحات عباس–سطيف
العمري مرزوق	أستاذ محاضر (أ)	عضوا	جامعة الحاج لخضر–باتنة

السنة الجامعية: (1436–1437) هـ، (2015–2016)م


بسم الله الرحمن الرحيم

﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه: 114)

صدق الله العظيم

مقدمة

يتحرك التاريخ الحضاري للشعوب القديمة بشكل بطيء جدا؛ لأنّ الدين لم يكتمل فينعكس ذلك على الجوانب المعرفية التي هي جوهر حركة التاريخ.

يكتمل الدين بنزول الرسالة على سيد المرسلين وخاتم النبيين، فتتسارع حركة التاريخ الحضاري وتصل إلى أوجها، فتنضج القيم والأنظمة الاجتماعية والسياسية وتُولَدُ جميع العلوم وينضج أغلبها، فيحصل توازن شبه تام في الحضارة البشرية.

وبعدها تضعف "الدفعة القرآنية" فتتوقف حركة التاريخ الحضاري للأمة المسلمة كما يتوقف المحرك حين يفقد آخر قطرة من البنزين –على حد تعبير مالك بن نبي– فينفرط عقدها بحصر وإلغاء الخلافة التي ظلت محور النظام الإسلامي، منذ وفاة المصطفى صلى الله عليه وسلم، وتتشتت إلى دويلات تحتكم إلى اديولوجيات غير إسلامية، وتصبح كمن يقف على مفترق الطرق يبحث عن امتداد خط السير الذي نهجه، لكن بدلا من الاستمرار في الطريق الصحيح ينحرف عنه إلى طريق آخر يؤدي به إلى الهاوية.

فبعد إلغاء الخلافة دخل الاستدمار إلى القدس عن طريق القسطنطينية، فانفتح له الباب واسعا على أراضي الأمة المسلمة فقسمها إلى دويلات لِكُلٍّ منها حاكم وعلم ونشيد وحدود جغرافية مصطنعة، وغزاها معرفيا وماديا، فانحرف مسارها عن التوحيد.

وبعدها أمسك بزمام الحضارة البشرية، ووجهها توجيها ماديا أفضي به إلى التغلب على الأمة المسلمة بقوة المادة، فتحرك التاريخ بهذه القوة التي يريد أن يمحوَّ بها كل الخصوصيات الحضارية لشعوب المعمورة، مما يعني أن الأمة المسلمة تقف أمام تحد كبير ولحظة تاريخية حاسمة لإثبات وجودها، ولا يكون لها ذلك إلا من خلال منطق البقاء الذي يفرض عليها الرجوع إلى التوحيد، وبناء رؤية جديدة على غرار الرؤية التوحيدية الأولى تفتح الطريق وسط الرؤى الأخرى ذات الأصول المادية والغريزية المرتبطة بالبعد الأرضي فـــ ((الرؤية التوحيدية في تفسير حركة التاريخ)) هي رؤية تؤمن بتعدد الرؤى، وتعتمد على منطق يهدف إلى رفع مستوى بقاء الأمة إلى مستوى الحضارة.

وبما أن كل ثقافة أو حضارة، وكل مجتمع، له مرجعية دينية أو اعتقادية أو إيديولوجية معينة، وكل واحدة من هذه لها رؤية معينة، هي التي تحدد الأهداف وأساليب الحياة، وتجيبها عن التساؤلات الكبرى من أين؟ وإلى أين؟ وماذا؟..، فإن إشكالية هذا البحث تندرج في إطار تحليل الرؤى المعرفية بمختلف صياغاتها وتجلياتها، للكشف عن أصولها العقدية وجذورها الثقافية ومسلماتها الظاهرة والخفية داخل الحقل المعرفي، وتأثير ذلك على معاملات المعادلة التاريخية، للوقوف عند أسباب حركة التاريخ والبناء الحضاري واستئناف الدورة الحضارية.

وتقوم هذه الإشكالية على سؤال جوهري تنبثق عنه أسئلة فرعية، تحاول أن تغطي جل جوانبه، يتمثل هذا السؤال فيما يلي: هل يمكن بناء رؤية توحيدية في ظل المعطيات الحضارية القائمة؟ وكيف يمكن لهذه الرؤية أن تنبثق من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وتُفعل الحقل المعرفي الإسلامي لتنشط الحركة الفكرية وتساهم في البناء الحضاري وحركة التاريخ؟

هل المفاهيم المشكلة لعنوان البحث ((الرؤية التوحيدية في تفسير حركة التاريخ)) هي مفاهيم أصيلة؟ وكيف يمكن إعادة بنائها وتشغيلها داخل الحقل المعرفي الإسلامي؟

وما علاقة مفهوم "البراديغم"، بالصياغات المعرفية والتجليات الواقعية التي انبثقت عنه لتفسير حركة التاريخ في الحقل المعرفي غير الإسلامي؟ وهل يمكن استعارة هذا المفهوم؟ وما مصير الحضارة المعاصرة التي تمخضت عنه؟.

كيف نشأت الرؤية التوحيدية وتطورت؟ وكيف ساهمت في بناء الحضارة وحركة التاريخ؟ وهل تَوَفُّر نفس الأسباب يؤدي إلى إنتاج رؤية توحيدية جديدة تتوافق مع المعطيات الواقعية الجديدة؟

ومن الأسباب التي دفعتني إلى البحث في هذا الموضوع ما يأتي:

1- في مرحلة التدرج حين كنت بصدد إنجاز مذكرة تخرج حول مفهوم الإيديولوجية تعرفت أوليا على أهمية عالم الأفكار وعلاقته بحركة الواقع، وحين أكرمني الله بالنجاح في مسابقة الإعداد لنيل شهادة الماجستير واهتديت إلى مشروع مالك بن نبي حول مشكلات الحضارة، أدركت بوضوح العلاقة التفاعلية بين عالم الأفكار وعالم

الأشخاص وعالم الأشياء، هذه المنة التي كان سببها أستاذي الفاضل مولود سعادة حين كنا نجتمع إليه في حلقة بحث بجامعة الأمير عبد القادر، ولا أنسى ذلك اليوم من أيام شهر نوفمبر سنة 2002م حين أفاض بوضوح تام في الحديث عن أهمية البعد المعرفي والبعد المنهجي والبعد الواقعي في مشاريع البحث.

2- الرغبة في بناء رؤية معرفية سننية جديدة نابعة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، لأن الرؤى المعرفية التي اجتهد أسلافنا في بنائها لا يمكن تنزيلها كما هي على واقعنا، فالتراث له ثلاثة جوانب جانب حي يمكن أخذه وجانب ميت يجب طرحه، وجانب ثالث يمكن وضعه على محك الفحص والنقد والتعديل لما يحمله من عناصر الحياة.

3- إحساسي بهيمنة الثقافة الغربية، ومعايشتي للصراع الفكري والحضاري، واطلاعي على بعض الجوانب من تاريخ الأمة ونكباتها المتكررة، ولّد في نفسي الشعور بالحاجة الماسة لفهم مسار التاريخ وحركته وأسباب ذلك وموقع أمتنا من هذه الحركة.

4- لو التقطنا صورا ثقافية للأمة الإسلامية عبر تاريخها لوجدنا أن الماهية الثقافية قد اندثرت تماما في عصرنا الحالي وأصبحت صورة مشوهة للثقافة الغربية، مما ولّد في نفسي الحاجة إلى السعي لاكتشاف الذات وبث روح التجديد والإبداع فيها على هدي الرؤية التوحيدية من أجل بناء حضاري شامل يمكننا من استئناف الحركة التاريخية واسترجاع الإمساك بزمام المسيرة الإنسانية.

5- إذا كانت الوقائع التاريخية واحدة من الصعب تزييفها، فإن تفسير حركة التاريخ ليست واحدة نظرا لارتباطاتها العقدية والثقافية، وعليه فمن حق كل العقائد والإيديولوجيات أن تفسر حركة التاريخ لتعرف موقعها في الحضارة وتحدد دورها في مسيرة الإنسانية. أما صحة هذا التفسير وفعاليته فيرجع إلى صحة العقيدة وفعاليتها. فأهمية تفسير حركة التاريخ بالنسبة لأمتنا سبب أساسي للبحث والاجتهاد في استنباط رؤية توحيدية لذلك.

6- فهم حركة التاريخ وتفسيره تعرِّف الإنسان بمعاملات المعادلة التاريخية وتزوده بالرؤية الواضحة لمجريات الواقع الإنساني في الماضي والحاضر وتساعده في بناء المستقبل.

7- كثرة الدراسات التي تريد أن تحرف الرؤية السُّننية لحركة التاريخ، وتهدف إلى مزيد من الهيمنة الحضارية.

8- السعي إلى فهم أسباب انتقالنا من حالة كنا فيها خير أمة أخرجت للناس إلى حالة تداعت فيها علينا الأمم كما تتداعى الأكلة على قصعتها.

9- تراجع الأمة من الناحية الأخلاقية، مما يدفع إلى البحث في أسباب ذلك انطلاقا من الرؤية التوحيدية المبنية على فقه السنن القرآنية والكونية.

10- تعدد الرؤى بتعدد الثقافات، مما يعني ضرورة تأسيس رؤية متكاملة انطلاقا من عقيدتنا وثقافتنا لإثبات الوجود المعرفي والحضاري، ومما يعني أيضا ضرورة الإيمان بتعدد الرؤى وقبول هذا التعدد والتعايش معه بل وأداء مهمة الشهادة في ظله.

وإذا اردنا أن نضع حدودا لهذه الدراسة فإننا نرجع إلى اللحظة التي انتقل فيها سيدنا آدم عليه السلام من الزمن الإلهي إلى الزمن التاريخي وأقام أول أسرة على أسس شرعية، إلى وقتنا الحاضر، ولا يعني هذا أننا تناولنا جميع الوقائع والأحداث التاريخية بالدراسة والتفسير والتحليل، وإنما كان البحث في أساسه دراسة عقدية معرفية حضارية، تختصر المسافات والحقب الزمنية والأحداث المتشابهة في سنن ثابتة، لهذا اضمحلت الحدود الزمنية وتلاشت، وأصبح ينظر إلى الخريطة الجغرافية نظرة عقدية معرفية ثقافية، تبدأ بالحقل المعرفي لتفحص مختلف النماذج التي أنتجها عالم الأشخاص لتصل في النهاية إلى الانعكاسات الواقعية. مما جعل الحدود الموضوعية واضحة، وكيف لا والأحداث التاريخية لا تقبل التحريف والتزييف، كما أن السنن التي تحكمها تكاد تشبه القوانين العلمية التي تعبر عن العلاقات الثابتة بين الظواهر الطبيعية، وإن اختلفت تفسيرات حركة التاريخ فإن ذلك يرجع إلى تحريف الديانات القديمة التي بُنيت عليها مختلف الحقول المعرفية غير الإسلامية. ولولا ذلك لشكلت الرؤية التوحيدية نموذجا عالميا يحوِّل فقه التاريخ إلى علم يشبه علم الرياضيات.

ولما كان موضوع البحث ((الرؤية التوحيدية في تفسير حركة التاريخ)) له جوانب متعددة، فقد أدى ذلك إلى تنوع المناهج؛

فهناك جانب اجتهادي فلسفي يتمثل في بناء رؤية توحيدية انطلاقا من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وهذا يتطلب عدة مناهج منها المنهج الاستنباطي الذي يصحبه التدبر والتفكر لان الأمر يتعلق بالتعامل مع القرآن الكريم.

وهناك جانب تفسيري يتطلب استخدام الكثير من مناهج وآليات التفسير، منها المنهج الوصفي، الذي يفسر الوضع القائم للظاهرة من خلال تحديد ظروفها وأبعادها وبيان العلاقات بينها بهدف الوصول إلى وصف علمي دقيق. أردفته بالمنهج التحليلي الذي استخدمته في دراسة النصوص والوقائع ومناقشتها وربطها بالظروف المحيطة بها، للكشف عن أبعادها بغرض الوصول إلى استنتاجات وأحكام تكشف عن الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه النص أو الظاهرة، والبراديغم الذي يتحكم فيه.

علاوة على ذلك فإن هناك جانب تاريخي استدعي استخدام المنهج التاريخي الوصفي حين تعلق الأمر بسرد الأحداث ووصفها من أجل الكشف عن حقيقتها وتفسير ماهيتها، وكذا المنهج التاريخي المقارن خاصة في بعض محطات المقايسة بين الحقلين المعرفيين؛ الإسلامي والغربي.

كما وظفت الاستقصاء والكثير من آليات ضبط المفاهيم: كآلية التعريف بالحد، وآلية التعريف بالمقابلة، وآلية التعريف وإعادة التعريف، وانتهجت عشر خطوات لضبط المفاهيم وتحديدها وبنائها أو إعادة بنائها مثل؛ البحث عن أصل المفهوم في اللغة العربية، ثم في اللغات والأدبيات غير العربية، ثم البحث في سيرة المفهوم تطورا وتاريخا ومآلا، ثم تتبع ظروف ترجمة المفهوم ونقله إلى الثقافة الإسلامية، ثم البحث عن البديل الخاص بالمفهوم، ثم فحص منظومة المفاهيم المرتبطة بالمفهوم وموقعه في خريطة المفاهيم المشكلة للحقل المعرفي، ثم البحث عن كيفية تشغيل المفهوم في الحقل المعرفي والواقع العملي وكيفية تقويضه. ثم رصد مستويات المفهوم وكيفية إعادة بنائه وتفعيله.

وقد توقعنا مجموعة من الصعوبات قبل بداية هذا البحث فبرز بعضها فعلا أثناء الانجاز منها:

– قلة الكتابات والأبحاث العقديةُ وخاصة الأكاديمية منها في مجال تفسير حركة التاريخ، مما يستدعي جهدا إضافيا يتطلب ردحا من الزمن لبناء نموذج تفسيري نابع من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

– كثرة التفسيرات غير الإسلامية لحركة التاريخ، أدى إلى تنوع المادة المعرفية وعدم براءتها لما تحمله من خلفيات ومرجعيات عقدية وإيديولوجية، مما يتطلب المزيد من الدقة والنقد والإحاطة بمختلف المذاهب العقدية والفكرية ومعرفة أصولها الثقافية ومسلماتها المضمرة والخفية وأهدافها القريبة والبعيدة.

– طبيعة هذه الدراسة التي تجمع بين تخصصات عديدة؛ فالرؤية تحيلنا إلى مجال الاجتهاد والتأمل الفلسفي الذي يحمل نوعا من الذاتية. ومصطلح "التوحيدية" يحيلنا إلى مجال العقيدة. ومصطلح "تفسير" يستدعي ضرورة الإحاطة بالكثير من العلوم منها علم اللغة والعلوم الطبيعية وعلوم التفسير وغير ذلك. ومصطلح "حركة" الذي يتطلب الرجوع إلى المعاني الفيزيائية والفلسفية. ومصطلح "التاريخ" الذي يجعلنا ندخل إلى علم التاريخ من بابه الواسع.

– سعة الموضوع في حدوده الزمنية والمكانية، فهو يبدأ منذ اللحظة التي تأسست فيها أول أسرة شرعية على الأرض، ولا يستثني أي شبر منها، مما يستدعي ضرورة المطالعة السيلية الشاملة لمعرفة كل الثقافات، وهذا أمر يتطلب زمنا كبيرا وفرقة بحث كاملة.

–وبفضل الله الذي منحني القوة والحزم والعزم والجزم والخبرة التي عوضني إياها الأستاذ المشرف، الذي جعل الدرب ينفتح أمامي، مغدقا علي بتوجيهاته وإرشاداته، فإن وفقت بفضل من الله أولا، وبفضل من الأستاذ المشرف ثانيا وان أخفقت فحسبي أني بذلت المستطاع من الاجتهاد لبناء رؤية حول الموضوع.

وقد اشتمل البحث من مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، وتضمن كل فصل من فصوله على مدخل ومباحث متعددة حسب ما تقتضيه طبيعة البحث.

فالمقدمة فيها بيان لأهمية الموضوع وأسباب اختياره وإشكالية البحث ومنهجه وحدود الدراسة والصعوبات التي اعترضته، ثم بيان لأهم المصادر والمراجع التي تم الاعتماد عليها.

أما الفصل الأول فقد عُنيَّ بضبط المفاهيم، حيث اهتم المبحث الأول بتحديد مفهوم الرؤية، وقام المبحث الثاني برصد مفهوم عقيدة التوحيد، وتناول المبحث الثالث مفهوم التفسير وأهميته لحركة التاريخ، وعلاقته بالرؤية التوحيدية. أما المبحث الرابع فاختص بمفهوم الحركة. وحدد المبحث الخامس مفهوم التاريخ. وخُتم الفصل بالمبحث السادس الذي حاول ضبط مفهوم المصطلح المركب حركة التاريخ.

أما الفصل الثاني فحاولنا فيه الإلمام بمفهوم البراديغم واستعمالاته، فتناول المبحث الأول مفهوم البراديغم. وصياغاته المختلفة التي اهتمت بتفسير حركة التاريخ، حيث وقف المبحث الأول عند الشعوب القديمة وتفسيرها الأسطوري للتاريخ. أما المبحث الثاني فأهتم برؤية الديانات السماوية المحرفة. واهتم المبحث الثالث برؤية بعض النظريات الغربية الحديثة لحركة التاريخ كنظرية العامل الجغرافي ونظرية العامل الفردي البطولي، وبعض النظريات المادية التي أخفت نفسها تحت أغطية مختلفة كالمثالية والنفسية.. وانتهى الفصل بمبحث رابع اختص بعرض آراء ما سمي بالمدرسة الحضارية ونقدها.

أما الفصل الثالث فقد تطرقنا فيه إلى نشأة وتطور الرؤية التوحيدية في تفسير حركة التاريخ، فاهتم المبحث الأول بنشأة الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية. وتناول المبحث الثاني ابن خلدون والثقافة السننية لتأسيس علم العُمران البشري. أما المبحث الثالث فقد حاول أن يبين بعض جوانب الرؤية الجزائرية من خلال عرض بعض المدارس المعرفية. وخُتم الفصل بمبحث رابع تم فيه الوقوف عند الرؤية المعرفية لمشروع أسلمة المعرفة عرضا ونقدا.

وأنهيت بحثي بخاتمة أوجزت فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها.

الفصل الأول

مفهوم الرؤية التوحيدية

الفصل الأول: مفهوم الرؤية التوحيدية

مدخل

تختلف الرؤى باختلاف المنطلقات التي تأسست عليها؛ فإذا كانت المنطلقات دينية، ولدت من الدين الذي تنتمي إليه، وإذا كانت إيديولوجية نُسبت إلى المذهب الذي نشأت في ظله، وإذا كانت فلسفية نبعت من آراء الفيلسوف ونظرياته.. فالرؤية إذن تتشكَّل من خلال الإجابة عن التساؤلات الكبيرة؛ من أين؟ وماذا؟ وإلى أين؟؛ فلا يكون المتدين متدينا، ولا الاديولوجي ايديولوجيا، ولا المتفلسف فيلسوفا، إلا إذا اكتملت الرؤية بالإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة.

والحضارة في الحقيقة ما هي إلا انعكاس لهذه الرؤية، وحركة التاريخ تبدأ عندما تكتمل الرؤية وتنسجم عناصرها، ولما كانت الحضارة في هذا الزمان قد تأسست على مبادئ ومنطلقات بعيدة عن الرؤية التوحيدية، فإنها أنتجت معارف حول الله والإنسان والكون، تبلورت في مفاهيم سعت جاهدة لمحو كل الرؤى خاصة الرؤية التوحيدية.

وإذا كان الجيل الأول للمسلين قد أنتج رؤية توحيدية استطاع من خلالها أن يمسك بزمام الحضارة ويحرك التاريخ، فإن الجيل الحالي عليه أن يفكّر بمنطق البقاء لإنتاج رؤية توحيدية جديدة، تَعْتَبِر بما أنتجه الجيل الأول وتعيد بناء وقراءة المفاهيم بِهَدْيِ القرآن الكريم، وعلى ضوء فقه الواقع، لتُموقع نفسها ضمن الحضارة؛ لأن المفاهيم ليست ألفاظا أو أسماء تعرف بمرادفاتها، بل هي مستودعات كبرى للمعاني والدّلالات، تعكس كوامن فلسفة الأمة ورؤيتها، وتُعتبر المدخل الأول لتشخيص الحقول المعرفية[1].

1- كل مفهوم يتميز بثلاثة خصائص: خاصية التحقيق وخاصية التقييد وخاصية الحفر؛ تؤكد الخاصية الأولى أن كل لفظ له أصل معين، يتمثل في جذوره الثقافية، وعند التحقيق فيه تتضح هذه الجذور بجميع أبعادها المعرفية والمنهجية والواقعية. وتفيد الثانية، أن كل مصطلح يستخدم في مجال وسياق محدد ضمن الخريطة المفاهيمية والبناء المعرفي للثقافة الأصل. وتنص الثالثة على أن المفهوم إذا نقل إلى ثقافة غير ثقافته الأصل، ووضع ضمن النسق المفهومي والبناء المعرفي لثقافة جديدة، فإنه سيقوم حتما بالحفر والتخريب والتشويش على حركية ونشاط مفاهيم هذه الثقافة والفتك بها، تماما كما تفتك الجراثيم بالجسم، لأن المفهوم مهما تمت محاولة تجريده من أبعاده الأصيلة لا يستطيع التَّجَرُّد، لهذا فإن استعارة المفاهيم من الثقافات الأخرى أمر خطير جدا، يؤدي إلى البلبلة اللغوية التي تنعكس سلبا على الجوانب المعرفية والمنهجية والواقعية، ويشوش على الرؤية الأصلية؛ وقد تفطن الجيل الأول لهذه المشكلة واشتغلوا بنظرية المفهوم لأنها المرآة الحقيقية للرؤية، فجمع ابن منظور"لسان العرب" وأنتج الكندي "كتاب الحدود والرسوم"، وكتب الغزالي "كتاب الحدود"، والخوارزمي "الحدود الفلسفية"، وابن سينا "كتاب الحدود"، وأبي البقاء الحسني "كتاب الكليات"، والجرجاني "التعريفات"، وسيف الدين الآمدي كتاب "المبين في الكشف عن ألفاظ الحكماء والمتكلمين"، ومحمد علي الفاروقي التهانوي "كشاف اصطلاحات الفنون=

يحاول هذا الفصل إذن تحديد المفهوم المحوري "الرؤية التوحيدية"، الذي شكّل عنوان البحث (الرؤية التوحيديّة في تفسير حركة التّاريخ)، وتحديد أهميّته، لأنه يَندُر أن تجد مسلما في عالمنا المعاصر لا يعاني من اضطراب في علاقاته؛ سواء ما تعلق منها بالدائرة النفسية أو الأسرية أو الاجتماعية، أو التي تتصل بالكون والعالم، يصل إلى حد الهلاك والتدمير، وفي مقابل ذلك نجد صورة الأمة المسلمة كما يصفها المصطفى صلى الله عليه وسلم تختلف تماما عما هو موجود في الواقع ((**مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الأعضاء بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى**))[1]، فلماذا هذه المعاناة اليومية والخلافات والقلق، رغم وجود مختلف الممارسات الدينية من صلاة وزكاة وحج..؟ وهل نحتاج لإعادة نظر وإعادة ترتيب في رؤيتنا لأنفسنا ولأسرنا ولمجتمعنا وللعالم والكون..؟ ما حقيقة مفهوم الرؤية؟ وما علاقتها بالتوحيد؟ كيف يؤسسها ويبنيها؟ ويضبط معالمها؟

المبحث الأول: مفهوم الرؤية

1- في اللغة العربية: اشتق لفظ الرؤية في العربية من المصدر الثلاثي المجرد "رَأَى"، يقول ابن منظور: "الرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العِلْم تتعدى إلى مفعولين؛ يقالُ رأى زيداً عالِماً، ورأى رأْياً ورُؤْيةً وراءَةً، مثلُ راعةٍ"[2]، فالرؤية لها معنيان؛ الأول هو الذي يحصل بالعين، دون حصول معرفة علمية.

=والعلوم"، ناهيك عن التعليقات خاصة تعليق ابن رشد على كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو.. وقد كان لكل مؤلف من مؤلفي هذه الكتب نظرية ومنهج في بناء المفهوم أو إعادة بنائه –إذا كان دخيلا– استنادا إلى الرؤية التوحيدية.

فالمفاهيم تُولد في فضاءات معرفية، فتجسد الرؤى والقيم والمنهج، لتضبط الوعي بالإنسان والحياة والعالم، وتحدد مسار حركة التاريخ، عبر منظومة معرفية وعلمية وقيميّة محددة الوسائل والأهداف؛ هكذا تكونت الرؤية اليونانية في إطار مفاهيم الفكر اليوناني والرؤية التوحيدية في إطار مفاهيم الفكر الإسلامي، والرؤية الأوربية في إطار مفاهيم الفكر الأوروبي، وفي كل هذه الأنساق الحضارية كان للمرجعية العقدية أثر واضح في تكوين المفاهيم وتحديد مسار المنهج، فاختلاف الرؤى يعني اختلاف المفاهيم، واختلاف المفاهيم يعني اختلاف المرجعيات، لذلك كانت ضرورة تحديد مفهوم الرؤية التوحيدية وتحديد أهميتها لحركة التاريخ.

1- صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين، رقم 4691، والحديث كاملا؛ حدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ، عَنْ الشَّعْبِيِّ، عَنْ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى)). حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ الْحَنْظَلِيُّ أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مُطَرِّفٍ، عَنْ الشَّعْبِيِّ، عَنْ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بِنَحْوِهِ.

2- ابن منظور: لسان العرب، دون ط، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، د ت، كلمة "رأى"، ص1537. ورد هذين المعنيين متفرقين عند الفيروزآبادي والفراهيدي، يقول الفيروزآبادي: ((الرؤية النظر بالعين والقلب))، القاموس المحيط، ط2=

والثاني هو الذي يحصل بالعين والقلب معا وينتج عنه معرفة علمية، وهذا ما جعل ابن سيدة يعتقد أن "الرؤية هي النظر بالعين والقلب معاً"[1]، وإذا كانت الرؤية نظر، فما الفرق بينهما؟

الفرق بين الرؤية والنظر، يتمثل في أنّ الرؤية هي إدراك المرئي، والنظر هو طلب ظهور الشيء من جهة حاسة البصر أو غيرها من الحواس، ولما كان الله سبحانه وتعالى يرى الأشياء من حيث لا يطلب رؤيتها، صح أنه لا يوصف بالنظر، فيقال **رؤية الله** ولا يقال نظر الله[2]، فالنظر مرتبط بالحواس والعقل، الذي يوجههما[3]، وهناك معاني أخرى للنظر، يقول الباقلاني: ((إن مطلق اسم النظر، يحتمل أن يراد به رؤية البصر، والانتظار والتوقع والرحمة والتعطف، والاعتبار أو التأمل، أما النظر المطلوب به معرفة الحق والباطل، والفصل بينهما... فهو فكرة القلب ونظره وتأمله المطلوب به علم هذه الأمور، أو غلبة الظن لبعضها، وقد يصيب فيه الناظر ويخطئ، وكلاهما نظر منه))[4]، وهذا المفهوم أقرب إلى الرؤية منه إلى البصر.

=مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، 2005م، ص1285. ويقول الخليل بن أحمد الفراهيدي: ((وأما البصر بالعين فهو الرؤية إلا أن تقول: نظرت إليه رأي العين وتذكر العين فيه))، راجع:- الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، تح عبد الحميد هنداوي، ج2، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص85.

1- لسان العرب، م س، ص1537.

2- أبو الهلال العسكري: الفروق اللغوية، تح:- محمد إبراهيم سليم، دط، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دت، ص75-76. وورد في معجم ألفاظ العقيدة: ((البصر من أسماء الله الحسنى، الذي أحاط بصره بجميع المبصرات في أقطار الأرض والسماوات حتى أخفى ما يكون فيها، فيرى دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، وجميع أعضائها الظاهرة والباطنة، وسريان القوت في أعضائها الدقيقة، ويرى سريان المياه في أغصان الأشجار وعروقها، وجميع النباتات على اختلاف أنواعها وصغرها ودقتها... فسبحان الذي تحيرت العقول في عظمته، وسعة متعلقات صفاته، وكمال عظمته ولطفه، وخبرته بالغيب والشهادة، والحاضر والغائب، ويرى خيانات الأعين وتقلبات الأحفان وحركات الجنان، قال تعالى: **﴿الّذِي يرَاك حِين تقُوم وتقلُّبك في السَّاجدِين إنَّه هوَّ السَّميعُ العلِيم﴾** (الشعراء، 219)، **﴿يعْلم خائِنة الأعْين ومَا تخْفِي الصُّدور﴾** (غافر، 19)، **﴿والله علَى كلّ شيْء شهِيد﴾** (المجادلة، 6)، أي مطلع ومحيط علمه وبصره وسمعه بجميع الكائنات)) راجع:- عبد الله فاتح: معجم ألفاظ العقيدة، ط1، مطبعة العابيكان، الرياض (1417هـ-1997م)، ص70-71. وورد فيه أيضا: ((الرؤية صفة من صفات الله الذاتية، أما رؤية العباد لربهم فهي ثابتة بالأدلة الصحيحة من الكتاب والسنة))، ص188.

3- يقول أبو الهلال العسكري: ((وحد النظر: طلب إدراك الشيء من جهة البصر أو الفكر))، الفروق اللغوية، م س، ص74. ويميز ابن منظور بين النَّظَرُ والنَّظْرةُ، فالنظر هو: ((الفكر في الشيء تُقدِّرُه وتقيسه منك))، والنَّظرة: ((اللمحة بالعجلة))، لسان العرب، مرجع سابق، ص4466.

4- الباقلاني أبو بكر: التقريب والإرشاد، تحقيق عبد الحميد علي أبو زيد، ج1، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1418هـ-1998م)، ص210.

أما الرؤية البشرية فهي ترتبط بالعقل والقلب جميعا، وبهذا فالنوع الأول من الرؤية يمكن تقسيمه بدوره إلى صنفين الرؤية التي تحصل بالحواس المجردة ويمكن تسميتها "نظر بالعين"، والرؤية التي تحصل بالحواس والعقل والتي هي "النظر باستعمال الفكر"، يقول أبو الحسن أحمد بنو فارس: ((رأى أصل يدل على نظرٍ أو إبصار بعين أو بصيرة))[1] والبصيرة هي العقل عين القلب.

إذن نستخلص أنّ للرؤية[2] في العربية ثلاثة مراتب؛ مرتبة تعتمد الحواس المجردة، يشترك فيها الإنسان والحيوان، وهي لا تنتج معرفة، ومرتبة تكون بالحواس والعقل، وتنتج معرفة مرتبطة بهما، ومرتبة الإدراك، وهي التي تكون بالحواس والعقل والقلب جميعا، وتنتج علما مرتبط بهم جميعا.

فالنظر هو طلب الشيء بالعين لمشاهدته، والإبصار طلب الشيء بالعقل لمعرفته وإدراكه، والرؤية هي طلب الشيء بالقلب للعلم به.

2- مفهوم الرؤية في الاصطلاح

أ- في اصطلاح القرآن الكريم[3]: يعرض القرآن الكريم عدة مصطلحات متمايزة في دلالاتها متعاضدة في وظائفها، متداخلة في استعمالاتها بمصطلح الرؤية، وهذه المصطلحات كثيرة نذكر منها على سبيل الأهمية النظر والبصر، فما هو مفهوم الرؤية في القرآن الكريم؟ وما الفرق بينها وبين النظر والبصر؟

لم يرد مصطلح الرؤية في القرآن الكريم بهذا اللفظ "رؤية" أو بالتعريف "الرؤية" وإنما ورد بألفاظ مختلفة تحمل معنيين كبيرين؛ الرؤيا التي تحصل في المنام، والرؤية التي

1- أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء: معجم مقاييس اللغة، تح عبد السلام محمد هارون، ج2، دط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1979م، ص472.

2- حدد مجمع اللغة العربية للرؤية ثلاثة معان تضعها في ثلاثة مراتب: ((رؤية؛ أبصره بحاسة البصر. اعتقده، دبره))، أنظر:- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2004م، ص320.

3- في الحقيقة دراسة المصطلح القرآني تقوم على ثلاثة مراحل؛ مرحلة الإحصاء: التي يكون فيها إحصاء المصطلح كيفما ورد شكلا وحجما واشتقاقا، ثم إحصاء القضايا العامة المندرجة تحت مفهومه.

ثم مرحلة الدراسة المعجمية: والتي يتم فيها الوقوف على المعنى العام للجذور اللغوية للمصطلح، ثم الوقوف عند المعاني الخاصة لمشتقات هذا الجذر، بالاعتماد على أمهات المعاجم.

ثم تأتي مرحلة الدراسة النصية: وهي المرحلة الحاسمة تقوم على ضبط مفهوم المصطلح، بعد تتبع دلالاته الجزئية في كل نص.

وهذه الدراسة تحتاج إلى جهد مستقل، لأنها دراسة قائمة بذاتها.

تكون في اليقظة[1]، يقول الكفوي: ((والرؤيا كالرؤية، غير أنها مختصة بما يكون في النوم بينما الرؤية في اليقظة، فرقا بينهما كالقربة والقربى))[2] ؛ والرؤية التي تحصل في المنام ثلاثة أنواع[3]؛ أضغاث الأحلام، التي هي رؤية تدركها النفس بواسطة الخيال، وهي وساوس شيطانية وهواجس نفسانية، لا تعبير لها، نحو قوله تعالى: **﴿قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلاَمِ بِعَالِمِينَ﴾** (يوسف، 44)، أضغاث أحلام "أي أخلاط أحلام"[4]، وفي البحر المديد؛ ((تخاليطها، وأضغاث جمع ضغث، وأصله ما جُمع من أخلاط النبات وحُزم فاستعير للرؤيا الكاذبة))[5].

والرؤية الصالحة[6] التي يراها المؤمن أو الولي أو النبي، ويصدُق تعبيرها أو يكون تأويلها صحيحا، وهي بدورها ثلاثة أنواع؛ الأولى: مالا يحتاج إلى تأويل أو تعبير، مثل رؤية سيدنا إبراهيم عليه السلام التي تنصّ صراحة: **﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ**

1- راجع:- محمد علي الفاروقي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح علي دحروج، ج1، ط1، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، 1996م، ص887، وقد أورد الفاروقي الاختلاف بين الفرق الكلامية حول مفهوم الرؤية، الذي يرجع في أصله إلى؛ إذا كان النوم عكس الإدراك، إذن فما يرى في المنام ما هو؟ ص890-891.

2- الكفوي: الكليات (معجم)، ط2، مؤسسة الرسالة بيروت، 1998م، ص475، يقول الكفوي: ((والرؤيا هي انقطاع الصورة المنحدرة من أفق المخيلة إلى الحس المشترك، ورأى رؤيا اختص بالمنام، ورؤية بالعين، ورؤيا بالقلب، ورأى بمعنى (ظن) يتعدى إلى مفعولين، ورأى يتعدى إلى ثلاثة مفاعيل، ومعنى؛ "أريت زيدا عمرا فاضلا" جعلت زيدا ضانا أن عمر فاضلا))، ص475.

3- أورد سهل العتيبي في كتاب عنوانه: "الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين"، الفرق بين الرؤيا والحلم، والرؤيا والرؤية ودلالات الرؤى من ص64-74، وأسام الرؤى ص107، وأقوال المخالفين للرؤى ومناقشتهم من ص255-275، بشكل مفصل لمن أراد الاستزادة فا ليرجع إلى الكتاب المذكور، ط1، كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، 2009م، الصفحات المذكورة. وأخرج الحاكم في المستدرك والطبراني في الأوسط عن ابن عمر قال: لقي عمر عليا رضي الله عنهما، فقال: يا أبا الحسن، الرجل يرى الرؤيا فمنها ما يصدق ومنها ما يكذب، قال نعم؛ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ما من عبد ولا أمة ينام فيمتلئ نوما، إلا عرج بروحه إلى السماء، فالتي لا تستيقظ إلا عند العرش فتلك الرؤيا التي تصدق، والتي تستيقظ دون العرش فتلك الرؤيا التي تكذب" (أخرجه الحاكم في المستدرك؛ (4/396-397). ، فالرؤيا منها ما تكون واضحة المعنى لا تحتاج إلى تعبير، ومنها ما تكون خفية تحتاج إلى التعبير، والمعبر يحتاج إلى علم وفراسة وزيادة إلهام، فعلم التعبير علم مستقل، قد أعطى الله منه ليوسف عليه السلام حظا وفيرا، راجع:- ابو العباس أحمد بن محمد بن عجيبة: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح أحمد عبد الله القرشي رسلان، مجلد 2 دط، ددط، القاهرة، (1419هـ-1999م)، ص573.

4- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج2، ط3، مؤسسة المختار، مصر الجديدة، 2002م، ص479.

5- ابن عجيبة: البحر المديد، مج2، م س، ص601.

6- للاستزادة في الإحاطة بمعنى الرؤيا وأقسامها، والفرق بينها وبين الحلم والرؤية، طالع:- سهيل العتيبي: الرؤى، ط1، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، م ع السعودية، (1430هـ-2009م)، ص40-73.

سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ (الصافات، 102)، ((قال عبيد بن عمير: رؤيا الأنبياء وحي ثم تلى الآية السابقة))[1].

والثانية: ما يحتاج إلى تأويل في بعضه مثل قوله تعالى: **﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾** (يوسف 4)[2]، فالأحد عشر كوكبا والشمس والقمر تحتاج إلى تأويل، أما السجود فظاهر.

والثالثة ما كان في حاجة إلى تأويل بالجملة نحو قوله جلّ وعز: **﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾** (يوسف، 43)[3].

وأخيرا الرؤية الصادقة، التي قد يشترك فيها المؤمن وبعض الفلاسفة والرهبان، فقوة الرياضة الروحية التي يمارسها هؤلاء وصفاء القلب، حتى تصبح الروح قوية، تكشف لهم عن بعض الأنوار الروحانية، التي لا علاقة لها بالوحي الإلهي.

أما الرؤية التي تحصل في اليقظة فهي عدة مراتب؛ فالأضواء[4] التي تستقبلها قرنية العين، وتضبطها الحدقة، تنعكس وتأخذ صورا مقلوبة، تتحول إلى منبهات تثير العصب البصري، فيحولها إلى إشارات كهربية تسري إلى مركز الرؤية في الدماغ، فيحصل النظر فقط دون إدراك، وهذه هي **الرؤية بالحاسة (النظر)**، نحو قوله عز وجل: **﴿لترونَّ الجَحِيم﴾** (التكاثر، 6)، ((توعدهم بهذا الحال، وهي رؤية أهل النار التي إذا زفرت واحدة

1- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج4، ط3، م س، ص17.

2- يقول ابن عجيبة: ((والرؤيا تختص بالنوم، والرؤية بالتاء بالبصر، قال البيضاوي: وهي انطباع الصورة المنحدرة من أفق المخيلة إلى الحس المشترك، والمصادفة منها إنما يكون باتصال النفس بالملكوت، لما بينهما من التناسب عند فراغها من تدبير البدن أدنى فراغ، انظر تمامه فيه))، أنظر؛ ابن عجيبة: البحر المديد، م س، ص573.

3- **﴿وَقَالَ الْمَلِكُ﴾**، وهو ملك مصر الذي كان العزيز وزيرا له، واسمه ريان بن الوليد، وقيل: مصعب بن الريان، وكان من الفراعنة، روى أن يوسف عليه السلام لما لبث في السجن سبع سنين، سجد وقال إلهي خلّصني من السجن، فكلما دعا يوسف أمنت الملائكة، فاتفق في الليلة التي دعا فيها يوسف أن رأى الملك تلك الرؤيا، راجع:- ابن عجيبة، البحر المديد، مج2، م س، ص600.

4- راجع:- أحمد فؤاد باشا: رحيق العلم والإيمان، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 2002م، ص194-195، ومحمد راتب النابلسي: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة آيات الله في الآفاق، ط1، مؤسسة الفرسان للنشر والتوزيع، الأردن، (1434هـ، 2013م)، ص171-184، فقد بينا بدقة كيف تحصل الرؤية من الناحية العلمية.

خر كل ملك مقرب، ونبي مرسل، على ركبته من المهابة والعظمة ومعاينة الأهوال، على ما جاء به الأثر المروي في ذلك))[1].

ونحو الرؤية التي أخبرنا بها الله سبحانه وتعالى عن موسى عليه السلام، لما جاء لميقاته وحصل له التكليم منه وسأله أن ينظر إليه: **﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تراني﴾** (الأعراف: 143)[2]، ((أي أرني نفسك أنظر إليك، فأن تكشف الحجب عني حتى أنظر إلى ذاتك المقدسة من غير واسطة، كما أسمعتني كلامك من غير واسطة))[3].

ورؤية الكافر الذي ينظر ولا يبصر، في قوله تعالى: **﴿وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا، وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾** (الأعراف، 198) ((فقوله: **﴿وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ﴾** مجاز، **﴿وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾** حقيقة، لأن لهم صورة الأعين، وهم لا يرون بها شيئا))[4]، فرغم سلامة الحاسة إلا أن الرؤية القلبية لا تحصل لأن القلب غير سليم، فالإشارة الكهربية تدور بين القرنية والمركز العصبي للرؤية دون أن تصل إلى العقل أو القلب، حتى لا يدركوا ولا يفقهوا ما ينظرون، فنظرهم يبقي في مستوى العين، قال تعالى: **﴿وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾** (الأعراف، 108)، ولم يقل للمبصرين ((نزع موسى عليه السلام يده من جيبه مخرجا آية أخرى أمام الناظرين من ملإ فرعون، فإذا يده في لون أبيض غير ما كانت عليه من سمرة لون بشرته الداكنة، وغير ما علة برص))[5].

1- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج4، م س، ص549-550.

2- ((وقد أشكل حرف "لن" ها هنا على كثير من العلماء، لأنها موضوعة لنفي التأبيد، فاستدل به المعتزلة على نفي الرؤية في الدنيا والآخرة، وهذا أضعف الأقوال لأنه تواترت الأحاديث عن رسول الله ﷺ بأن المؤمنين يرون الله في الدار الآخرة، كما سنوردها عند قوله تعالى: **﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾** (القيامة: 22-23).)) راجع:- أبي الفداء إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم ج2، ط3، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002م ، ص246-247، .

3- ابن عجيبة: البحر المديد، مج2، م س، ص256، قال البيضاوي: وهو دليل على أن رؤيته تعالى جائزة في الجملة، لأن طلب المستحيل من الأنبياء محال، وخصوصا ما يقتضي الجهل بالله، ولذلك رده بقوله تعالى: **﴿لن تراني﴾**، دون لن أُرى، ولن أريك ولن تنظر إلي، تنبيها على أنه قاصر عن رؤيته، لتوقفها على حال في الرائي لم توجد فيه بعد.

4- ابن عجيبة: البحر المديد، مج2، م ن، ص296.

5- حسن الترابي: التفسير التوحيدي، ج1، ط1، دار الساقي، بيروت، 2004م، ص733.

وهناك **ما يجري مجرى الرؤية** نحو قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ يَراكُم هوَّ وقبِيله منْ حيثُ لا تَرونَهُم**﴾ (الأعراف، 27)، ((وهو تعليل للنهي، وتحذير من فتنة ﴿**وقبِيله**﴾ جنوده ورؤيتهم إيانا من حيث لا نراهم في الجملة، لا يقتضي امتناع رؤيتهم وتمثلهم لنا))[1].

و**بالوهم والتخيل** نحو قوله تعالى: ﴿**ولو ترى إذْ يتوفّى الّذِين كَفَرُوا الملائِكة**﴾ (الأنفال، 50)، يقول الحق جل جلاله: ﴿**ولو ترى**﴾ يا محمد، أو يا من تصح منكم الرؤية[2].

وحين تتدخل مناطق الدماغ الأخرى لمعالجة الإشارات، يحصل إدراك الصور التي انتقلت مع الأضواء، وهذا هو **الإبصار**، الذي يحصل بالتّفكر، نحو قوله تعالى: ﴿**وقال إني بريء منكم إنِّي أرَى مَا لا تَروْن إني أخاف الله**﴾ (الأنفال، 48)، ((أي تبرأ منهم وخاف عليهم ويئس من حالهم لما رأى إمداد المسلمين بالملائكة))[3]، ونحو قوله تعالى: ﴿**الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ، ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ**﴾ (الملك، 3-4)؛ فاستخدام العين للمرة الأولى نظر، والمرة الثانية بصر، والمرة الثالثة رؤية، فالبصر هو منتهى النظر.

وقد تدل **الرؤية بالفعل وعليه** نحو قوله تعالى: ﴿**مَا كَذَب الفُؤَاد مَا رَأى**﴾ (النجم، 11)، ((﴿**مَا كَذَب الفُؤَاد**﴾ أي فؤاد محمد صلى الله عليه وسلم، ﴿**مَا رَأى**﴾ ما رآه ببصره من صورة جبريل على تلك الكيفية، أو من نور الحق تعالى الذي تجلى له، أي: ما قال فؤاده كما رآه: لم أعرفك، ولو قال ذلك لكان كاذبا، لأنه عرفه بقلبه، كما عرفه ببصره))[4]، ونحو قوله تعالى: ﴿**ولَقَد رَآهُ نَزْلَة أُخْرى**﴾ (النجم، 13).

1- "وقد جاءت في رؤيتهم أحاديث صحيحة، فتحتمل الآية على الأكثر والغالب قال تعالى: ﴿**إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يومنون**﴾، بما أوجدنا بينهم من التناسب، أو بإرسالهم عليهم، وتمكينهم من خذلانهم، وحملهم على ما سولوا لهم، والآية هي مقصود القصة، وفذلكة الحكاية قال البيضاوي" راجع:- ابن عجيبة: البحر المديد، مج2، م س، ص208.

2- ابن عجيبة: البحر المديد، مج2، م س، ص339.

3- ابن عجيبة: البحر المديد، مج2، م ن، ص337.

4- ابن عجيبة: البحر المديد، مج5، م ن، ص501.

وحين تتدخل الوظائف القلبية يحصل العلم وفهم هذه الصور والإحاطة بمعانيها، وهذه هي **الرؤية التي تفيد العلم** ((فالرؤية هي منتهى البصر))[1]، يقول الكفوي: ((المراد من الرؤية العلم بالمقصود))[2]، وفي هذه الحالة تكون معلَّقة بالاستفهام، نحو قوله تعالى: ﴿**أفَرَأَيْتُم المَاء الّذِي تَشْرَبُون**﴾ (الواقعة، 68)، ونحو قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ**﴾ (آل عمران: 23)، ((قيل: معناه أَلَمْ تَعْلم أَي أَلم يَنْتَهِ عِلْمُكَ إِلى هَؤُلاء، ومَعناه اعْرَفْهُم يعني علماء أَهل الكتاب، أَعطاهم الله عِلْم نُبُوَّةِ النبيّ، بأَنه مكتوب عندهم في التوراة والإِنجيل يَأْمُرُهم بالمَعْرُوف ويَنْهَاهُمْ عن المُنْكَر)) ((وهي رؤية بمعنى العلم تتعدَّى إِلى مفعولين، يقال: رأَى زيداً عالماً ورأَى رَأْياً ورُؤْيَةً ورَاءَةً مثل راعَه، وقال ابن سيده: الرُّؤْيَةُ النَّظَرُ بالعَيْن والقَلْب، ويقال: رأَيت زيداً حَلِيماً، عَلِمْتُه، وهو على المَثَل برُؤْيَةِ العَيْنِ))[3].

وقد تفيد **استخراج العاقبة والاعتبار بها**[4]، كقوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُونَ**﴾ (البقرة: 243)، ((يقول الحق جل جلاله: ألم تنظر يا محمد بعين الفكر والاعتبار، إلى الذين خرجوا من ديارهم، وكانوا في قرية يقال لها "داوردان" فلما وقع بها الطاعون خرجت طائفة هاربين، وبقيت أخرى فهلك أكثر من بقي وسلم الخارجون...))[5]، وقوله: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ**﴾ (آل عمران: 23)، أَي: أَلَمْ تَعْجَبْ لِفِعْلِهِمْ، أَولَم يَنْتَه شَأْنُهُمْ إِليك، وهذا المعنى لا يخرج عن

1- أبي بكر محمد بن الحسن بن دريد: جمهرة اللغة، تح رمزي منير بعلبكي، ج1، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م، ص235.

2- الكفوي: الكليات، م س، ص475.

3- ابن منظور: لسان العرب، م س، ص1542.

4- أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك: الحدود في الأصول، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999م، ص148. يقول الباجي: ((حد الرأي؛ اعتقاد إدراك صواب الحكم الذي لم ينص عليه، والفرق بينه وبين الاجتهاد معنى طلب الصواب، والرأي معنى إدراك الصواب، ولذلك يقال: أن الرأي المصيب ما رأيت، فلا يعبرون بذلك إلا عن كمال الاجتهاد، فالرأي استخراج حسن العاقبة)) راجع:- أبو الوليد سليمان ابن خلف الباجي: الحدود في الأصول، تح نزيه حماد، ط1، مؤسسة الزغبي للطباعة والنشر، بيروت 1973م، ص65-65.

5- ابن عجيبة: البحر المديد، مج1، م س، ص268، الاستفهام للتعجب والتشويق، والرؤية قلبية.

معنى العلم، فجل الآيات المعلقة بالاستفهام التي تتضمن لفظ الرؤية، تحمل الرؤية فيها معنى العلم.

وقد تفيد **الاعتقاد** والمرجعية، كما في قوله عزّ وجلّ: **﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾** (النساء: 105) ((سبب ما **﴿أَرَاكَ﴾** أي عرّفك **﴿الله﴾** بالوحي أو بالاجتهاد، ففيه دليل على إثبات القياس))[1]، فحاسَّةُ البَصَر ها هنا لا تَتَوَجَّه، ولا يجوز أَن تكون بمعنى أَعْلَمَكَ الله؛ لأَنه لو كان كذلك لوَجَبَ تعدِّيه إِلى ثلاثة مفاعيل، وليس هناك إِلا مفعولان: أَحدهما الكاف في أَرَاك، والآخر الضمير المحذوف للغائب أَي أَراكَهُ، وإِذا تعدَّت أَرى هذه إِلى مفعولين لم يكن من الثالث بُدٌّ، أَوَلا تَراكَ تقول فلان يَرَى رَأْيَ الخوارج ولا تَعْنِي أَنه يعلم ما يَدَّعون هُمْ عِلْمَه، وإِنما تقول إِنه يعتقد ما يعتقدون وإِن كان هو وهم عندك غير عالمين بأَنهم على الحق، فهذا قسم ثالث لرأَيت[2].

إذن فالرؤية في القرآن الكريم هي منتهى البصر، الذي يحدث من خلاله الإدراك والفهم، وحصول المعرفة والعلم، وهي التي تنطوي على مرجعية معينة (التوحيد)، يحدد مسارها في استخراج عواقب القرون الخالية والأمم الماضية، والاعتبار بها في الحياة، وضبط مسار التاريخ، للنجاة والفوز في الآخرة، وهي مراتب؛ النظر والإبصار، والعلم.

ب- في اصطلاح بعض المفكرين المسلمين: هناك فترتين كبيرتين؛ الفترة القديمة التي تم فيها الاتصال بالفلسفات اليونانية والهندية والفلسفات الشرقية، والفترة الحديثة التي تم فيها الاتصال بالفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة، وكل فترة من هذه الفترات تنقسم بدورها إلى ثلاثة مراحل؛ مرحلة الاتصال والتأثر والانقياد، ثم مرحلة الرفض والعزوف والنكران، ثم مرحلة الدراسة العلمية التي تضع الفكر الدخيل على محك الفحص والنقد والتحليل والغربلة والمرحلتين الأولى والثانية تعتبران متطرفتين لأنهما ناتجتين إما عن القبول

1- ابن عجيبة: البحر المديد، مج1، م ن، ص557.

2- ابن منظور: لسان العرب، م س، 1542.

الكلي أو الرفض الكلي[1]، فالتطرف إلى جهة يؤدي بالضرورة إلى التطرف في الجهة المعاكسة، أما المرحلة الثالثة فهي التي تعبر عن الوسطية الراسخة في عقيدة التوحيد.

ونظرا لسِعة هذه المراحل وتنوع المدارس والمذاهب الفكرية، فإن البحث سيقتصر على ذكر نماذج من كل مرحلة، تعتبر شواهد على تلك الحقب الفكرية؛ فيأخذ من الفترة القديمة ابن سينا والغزالي والشاطبي، ومن الفترة الحديثة محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن.

فالرؤية عند ابن سينا ((هي مقدمة محمودة مسوقة في أن كذا كائن أو غير كائن صواب فعله أو غير صواب))[2]. ((فهي الاعتقاد المحتمل لا الاعتقاد اليقيني وهي وسط بين الشك واليقين))[3]، وواضح أن هذا المفهوم استمدّ أصوله من الفلسفة اليونانية خاصة مذهب أفلاطون في الرؤية يقول الباقلاني: ((كان ابن سينا تعبيرا عن فلسفة يونان، ونشازا في نسق الفكر الإسلامي في أعماقه، يعيش في ظلال الفلسفة اليونانية، سواء كانت أفلاطونية أو أرسطاطاليسية أم أفلوطينية، بينما كان إمام الهدي أبو الحسن الأشعري وأتباعه من أمثال الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي، أو غرماؤهم من المعتزلة يعبرون عن روح الإسلام المنبثق من القرآن والسنة))[4].

أما أبو حامد الغزالي فقد أعلن حربه على الفلاسفة في كتابه؛ "تهافت الفلاسفة" لإدراكه انقيادهم وراء الفكر اليوناني، يقول: ((قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء، بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا شرائع الدين...، وإنما مصدر كفرهم سماع أسماء هائلة، كسقراط وبقراط

1- تجنبنا التسمية المتداولة (الراديكالية والأصولية)، لأن هذه المصطلحات نشأت في حقل معرفي غير الحقل المعرفي الإسلامي، فقد جعل روجيه غارودي علة كتابه؛ "الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها"، في قوله: ((الأصولية الغربية هي العلة الأولى، ثم ولدت كل الأصوليات الأخرى، ردا على أصولية الغرب))، ثم راح يفحص السيرة الذاتية لمصطلح "الأصولية" تطورا وتاريخا ومآلا، واكتشف في الأخير أنه ولد في بيئة غربية، ثم نُقل إلى الحقل المعرفي الإسلامي، راجع:- كتابه المذكور سابقا، ترجمة خليل أحمد خليل، د ط، دار عام ألفين، باريس، 2000م، ص13-14. فالمصطلح في أصله العربي يعني الرجوع إلى الأصول "الكتاب والسنة" لكن استعمل في غير هذه الدلالة، وأصبحت الأصولية والتطرف صنوان، وهذا بسبب النقل المباشر من التجربة التاريخية الغربية إلى الحقل المعرفي الإسلامي.

2- ابن سينا: كتاب النجاة، نسخة إليكترونية، ص91.

3- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م، ص604.

4- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ط9، دار المعارف، القاهرة، (1416هـ-1995م)، ص184.

وأفلاطون وأرسطوطاليس، وأمثالهم، وأطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم،... وحكايتهم أنهم؛ مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة))[1]، ولهذا فإن مفهوم الرؤية عنده هو نقيض المفهوم الوارد في الفلسفة اليونانية، إلا أنه في مرحلة تالية من فكره، ميز بين ثلاثة مستويات للرؤية؛ الرؤية الحسية والرؤية العقلية والرؤية القلبية، يقول: ((المحسوسات تنكشف بنور الشمس، كما تنكشف المعقولات بالعقل، وكما تنكشف الحقائق بنور القلب))[2].

وقد حاول الجرجاني في تعريفاته التوفيق بين المفاهيم الدخيلة والمفاهيم الأصيلة فاعتبر الرؤية هي: ((المشاهدة بالبصر حيث كان أي في الدنيا والآخرة))[3]،

وظهر هذا التوفيق جليّا عند الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى؛ حين قسم العلم إلى ثلاثة أقسام: ((من العلم ما هو صُلب العلم؛ ومنه ما هو مُلَح العلم، لا من صُلبه؛ ومنه ما ليس من صلبه ولا من ملحه، فهذه ثلاثة أقسام))[4]؛ **فالقسم الأول؛ الذي هو صلب العلم** ناتج عن **الرؤية التوحيدية**، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: ((هو (صلب العلم) الأصل والمعتمد، والذي عليه مدار الطلب، وإليه تنتهي مقاصد الراسخين؛ وذلك ما كان قطعيا، أو راجعا إلى أصل قطعي، والشريعة المباركة المحمدية مترلة على هذا الوجه، ولذلك كانت محفوظة في أصولها وفروعها، كما قال الله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ (الحجر، 9)؛ لأنها ترجع إلى حفظ المقاصد التي بها يكون صلاح الدين، وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينات، وما هو مكمل لها ومتمم لأطرافها، وهي أصول

1- أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تح سليمان دنيا، ط4، دار المعارف، مصر، دت، ص73-74، وواضح في تاريخ الفكر السجال الذي حصل بين الغزالي وابن رشد، فقد رد ابن رشد على الغزالي في كتابه تهافت التهافت، للاستزادة راجع:- ابن رشد: تهافت التهافت، ق1، تح سليمان دنيا، ط1، دار المعارف، مصر، 1964م.

2- أبو حامد الغزالي: كتاب المضنون به على غير أهله، دط، المطبعة الإعلامية، القاهرة، 1303هـ، ص8.

3- الجرجاني علي بن محمد بن علي: كتاب التعريفات، تح إبراهيم الابياري، دط، دار الكتاب العربي، بيروت، 2002م، ص96، وورد في معجم مصطلح الأصول: ((الرؤية هي المشاهدة بالبصر في الدنيا والآخرة)) ، وهو تعريف منقول حرفيّا عن الجرجاني، راجع:- هيثم هلال: معجم مصطلح الأصول، ط1، دار الجيل، بيروت، (1424هـ-2003م)، ص155.

4- الشاطبي: الموافقات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (1425هـ-2004م)، ص45.

الشريعة، وقد قام البرهان القطعي على اعتبارها، وسائر الفروع مستندة إليها، فلا إشكال في أنها علم أصل راسخ الأساس ثابت الأركان))[1].

أما القسم الثاني الذي هو مُلَح العلم ناتج عن **الرؤية العقلية المجردة**، يقول الشاطبي: ((وهو المعدود في ملح العلم لا في صلبه، ما لم يكن قطعيا، ولا راجع إلى أصل قطعي، بل إلى ظنّي))[2]، فما استحسنه العقل واستملحته النفس ولم يكن معارضا للشرع، فهو من مُلح العلم، وناتج عن الرؤية العقلية يقول الشاطبي في تعليل ذلك: ((لأن الملح هي التي تستحسنها العقول، وتستملحها النفوس؛ إذ ليس يصحبها منفّر، ولا هي مما تُعادي العلوم، لأنها ذات أصل مبني عليه بالجملة))[3].

أما القسم الثالث فهو ما ليس من أصله ولا مُلحه ناتج عن الهوى والخيالات يقول الشاطبي رحمه الله: ((وحقيقة أصله وهم وتخيل لا حقيقة له؛ مع ما ينضاف إلى ذلك من الأغراض والأهواء؛ كالإغراب باستجلاب غير المعهود، والجعجعة بإدراك ما لم يدركه الراسخون، والتبجُّح بما وراء هذه المشهورات مطالب لا يدركها إلا الخواص... وأشباه ذلك مما لا يحصل منه مطلوب، ولا يحور منه صاحبه إلاّ بالافتضاح عند الامتحان))[4] ويعطينا مثالا عما انتحله الباطنية عن كتاب الله، إذن يمكن ان نصطلح على هذه الرؤية **بالرؤية الغريزية المجردة**.

ويستثني الشاطبي الكثير من العلوم منها الذي هو مأخوذ من الرؤيا: ((فإن كثيرا من الناس يستدلون على المسائل العلمية بالمنامات وما يُتلقّى منها، تصريحا، فإنها وإن كانت صحيحة، فأصلها الذي هو الرؤيا غير معتبر في الشريعة))[5].

تجدد السجال القديم ليظهر في حلة جديدة، فبينما كان في القديم بين النقل والعقل، الشريعة والفلسفة، أصبح اليوم بين حماة التراث الذين يريدون أن يعطّلوا دور العقل ويتمسكوا بحرفية التراث، وأنصار الحداثة؛ الذين يصرون على كفاية العقل وقدرته

1- الشاطبي: الموافقات، م س، ص45.
2- الشاطبي: الموافقات، م ن، ص46.
3- الشاطبي: الموافقات، م ن، ص50.
4- الشاطبي: الموافقات، م ن، ص50.
5- الشاطبي: الموافقات، م ن، ص48.

على تطوير المعارف والعلوم، اعتمادا على رؤية وضعية غربية، عاجزة عن تجاوز الخبرة الحسية.

فالتراثيون لا يرون العلم حركة فكرية مستمرة، تهدف إلى تطبيق قدرات الإنسان العقلية على المعطيات المعرفية المتجددة، بل يعدون العلوم معارف جاهزة، لذلك يرفضون إخضاع التراث للنقد، لأن ذلك يعتبر انتقاصا لإسهامات علماء المسلمين وفقهائهم وتهجما على رسالة الإسلام وحضارته، كما يرفضون استيعاب الانجازات العلمية للحضارة الغربية، ويرون في ذلك خروجا على ثوابت الفكر الإسلامي وإجماع علماء المسلمين.

أما الحداثيون فقد وقعوا في مفارقة الفكر للواقع، فغفلوا تماما عن ارتباط الأطروحات الفكرية بمراحل التطور التاريخي والحضاري للمجتمع الغربي، لذلك راحوا ينتقون أطروحات وتصورات غربية بشكل اعتباطي، لوقوعها في أنفسهم موقعا حسنا، ثم يعتمدونها لنقد التراث الإسلامي، ويستخدمونها بديلا معرفيا للأطروحات التراثية، غير مكترثين بانفكاكها عن الرؤية التوحيدية أو التصور الكلي الذي يوجه الإنسان المسلم ويزوده بمحفزات عمله ومعنى وجوده.

وهذا ما جعل طه عبد الرحمن يعيد قداسة التراث ويعتبره ((روحا لا حياة لفكر دونها))[1]، ويقوض أركان "التقويم التفاضلي" للجابري؛ الذي يقف عند مضامين النصوص التراثية، وينظر فيها بوسائل تجريدية مستعارة من التجربة التاريخية الغربية، دون فحص أصولها العقدية وضوابطها المنهجية وأبعادها السياسية.

ويقيم طه عبد الرحمن مقابل ذلك "التقويم التكاملي" الذي يؤسسه على دعوى ((أن التقويم الذي يتولى استكشاف الآليات التي تأصله، وتفرعت بها مضامين التراث كما

1- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، دت، ص9، وقد تعجب طه عبد الرحمن كثيرا من الجابري؛ الذي حملته أوهى الأسباب على أعتى الأحكام ضد التراث، وأسس طه رؤيته التكاملية التداولية على ثلاثة ركائز وهي؛ العقيدة واللغة والمعرفة، تتداخل وتتعاضد فيما بينها استعمالا واستكمالا لتشكل رؤية تكاملية تداولية يقول: ((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 مقوِّمة، واستكمال المعرفة أن تكون محقّقة))، راجع:- ص248 من تجديد المنهج في تقويم التراث.

يتولى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى الأخذ بنظرة تكاملية))[1] وبالتالي فالتقويم التكاملي هو الذي يبذل أقصى الجهد في استخراج الآليات المنتجة المختلفة التي تكونت وتطورت بها مضامين النصوص التراثية، ثم التوسل بهذه الآليات المستخرجة عند النظر في قيمة هذه المضامين ذاتها[2].

وواضح أنه كلما ضاقت دائرة الرؤية، وابتعدت عن التوحيد، غابت المرجعية المعرفية للوحي، وحلت محلها المرجعية الغربية، فتزلت الرؤية إلى مرتبة المنظور، ليحل محلها البراديغم الغربي، وهذه هي سنة التدافع، يقول عبد الحليم عويس: ((لأننا إذا افتقدنا المعيارية واهتز عندنا مركز الرؤية ولم نحقق الإطار المرجعي لمعرفة الوحي، وجاء هذا السيل الجارف والزبد الطامي من الأخر في تحليل ودراسة رموزنا العلمية والثقافية من خلال رؤيته الحضارية، وأنظمته المعرفية أمكنه استلابنا والتحكم الثقافي فينا خاصة وان شعب المعرفة في العلوم الاجتماعية والإنسانية قد تطورت عنده تطورا مذهلا، وأصبح معها قادرا على هضم كل الثقافات والأفكار والتقوِّي بها، وإعادة إنتاجها وتصديرها حاملة أهدافه وقسماته الحضارية والثقافية..إنه يدخل علينا من الأبواب جميعا خاصة وان شعب المعرفة في هذه العلوم لم تمتد بالشكل المناسب في الواقع الإسلامي المعاصر، بل نستطيع القول أنها توقفت منذ زمن بعيد، وأحدثت فراغا مذهلا وعجزا وتخاذلا تمدد من خلاله الآخر))[3].

فالرؤية عنده هي المعرفة التي توجهها المعتقدات التي يؤمن بها الشخص فيرى بمنظار ما يتبناه من أفكار وما يؤمن به من معتقدات، حيث تنعكس هذه المرجعية على تحليلاته

1- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، م س، ص81.

2- يحاول إدريس جبرة أن يجد مبررا لرؤية الجابري من خلال المقايسة التي أجراها في مقاله "الحوار المعطل" حيث أعتبر أن الرؤيةُ التكاملية لطه عبد الرحمن محكومة بالهاجس المعرفي الصرف، بغية تحرير المتفلسف العربي من آفة التقليد والإتباع، وتأسيس حداثة إسلامية جوهرها الأخلاق، بينما الرؤية التفاضلية مشغولة بهاجس التأخر التاريخي وسؤال النهضة والحداثة والتنمية والتقدم، كذلك الرؤية التكاملية لطه عبد الرحمن تتعالى على السياسة وتنظر إلى السياسي نظرة شك وريبة وتحتقر الفيلسوف المشتغل بالسياسة خشية إتباعه لمصالحه الضيقة دون نشدان الحقيقة والفضيلة، بينما رؤية الجابري النقدية يحركها الموقف السياسي والالتزام السياسي بقضايا المجتمع وهموم الناس والانخراط في حركية التاريخ بكل نجاحاته وإخفاقاته، وقادته هذه المقايسة إلى أن يضع طه عبد الرحمان برؤيته التكاملية التداولية خارج حركة التاريخ، راجع:- إدريس جبرة وآخرون: ط1، دار التوحيدي للنشر والتوزيع ووسائط الاتصال المغرب، 2012م، ص163.

3- عبد الحليم عويس: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، كتاب الأمة، العدد 50 ذو القعدة 1416 هـ السنة الخامسة عشر ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1996م، ص24-25.

وتفسيراته، ويمكن الجزم منذ الآن أنه لا توجد رؤية حسية مجردة تماما من المعتقدات التي يتبناها الشخص، وما يسمى بالرؤية العلمية الموضوعية وهم، فإذا فقد المسلم رؤيته التوحيدية، طغت عليه الرؤى الاعتقادية للآخر.

وقد لخص جميل صليبا، هذه المعاني المرتبطة بالمرجعية في قوله: ((الرؤية هي المشاهدة بالبصر وقد يراد بها العلم مجازا، وإذا كانت مع الإحاطة سميت إدراكا وإذا أطلقت الرؤية على المشاهدة بالنفس سميت حدسا، وقد تطلق الرؤية على مشاهدة الحقائق الإلهية أو على المشاهدة بالوحي أو على الإدراك بالوهم أو المشاهدة بالخيال)) [1].

إذن فالرؤية في التراث الإسلامي، لها ثلاثة معان كبرى؛ معنى له أصول في الفلسفة اليونانية، يحصر الرؤية في الجانب الحسي، ومعنى يناقضه تماما، ومعنى ثالث يعكس عقيدة الوسطية في الإسلام، يجمع الأرضي بالسماوي وينبع من العقل والقلب ويفيد المعرفة والعلم، ويوجهه التوحيد عقيدة وعملا.

فالرؤية في الحقل المعرفي للأمة المسلمة تعني العلم، وتقتضي اجتماع الجانب المادي والروحي (الغرائز والحواس والعقل والقلب)، كما تقتضي وجود مرجعية هي التوحيد، وتهدف إلى غاية هي ربط جانبي التوحيد العلمي والعملي.

ج- في اصطلاح الفلاسفة[●]: يقول يوسف كرم حين أراد أن يؤرخ للفلسفة اليونانية: ((لسنا بحاجة إلى كثير شرح، لنبين خطر الفلسفة اليونانية على تاريخ الفكر))[2]، فقد تأسست عليها الفلسفة الغربية في جميع مراحلها، ودخلت إلى العالم الإسلامي فتأثر بها بعض مفكري الجيل الأول حتى أصبحوا فلاسفة يعالجون قضايا الأمة برؤية إغريقية[3]، هذه الرؤية التي انطلقت من مسلمة ((لازمت عقول كل الفلاسفة، وهي

1- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، م س، ص604-605.

●- اعتمدنا في رصد هذه المفاهيم، على المعاجم الفلسفية، دون الرجوع في كثير من الأحيان، إلى المصادر المعرفية للفلاسفة.

2- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، د ط، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م، ص7.

3- يُقصد بالجيل الأول الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن مسكويه وغيرهم، الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية ولم يتفطنوا لأبعادها، خاصة العقدية منها، فوقعوا في أخطاء كبيرة، جعلت الجيل الذي تلاهم يحرِّم الاشتغال بالفلسفة (ابن الصلاح الشهرزوري والغزالي..)، -فالتطرف في جهة يؤدي إلى التطرف في الجهة المعاكسة- حتى جاء الجيل الثالث (الشاطبي والشافعي وغيرهم..) الذي أعاد قراءة التراث اليوناني قراءة تستند في جوهرها إلى الرؤية التوحيدية.

أن العالم لا يمكن أن يكون مخلوقا من العدم))[1]، لهذا بات من الضروري الوقوف —ولو بشكل موجز– عند بعض محطات هذا الفكر وأهمها، لتجلية مفهوم الرؤية؛ ((فالإيليون[2] فرقوا تفرقة حادة بين الحقيقة الناتجة عن المعرفة العقلية والرأي القائم على الإدراك الحسي ومظهر الأشياء))[3]. أما عند الذريين فالرأي هو نتيجة "الصورة" الساقطة أمام الإنسان فالظواهر التي تدرك بواسطة الحواس توجد في الرؤية، بينما الذرات والفراغ توجد في الواقع[4].

أما السفسطائيون[5] أزالوا الحد الفاصل بين الرؤية والحقيقة حين جعلوا "الإنسان مقياس الأشياء جميعا" مما أفضى بهم إلى الذاتية والفردية المتطرفة[6].

أما أفلاطون (427-347) ق م Plato، الفيلسوف اليوناني، لخص نظرية المعرفة في أسطورة الكهف، وجعل الرؤية تنقسم إلى ظن واعتقاد، وتنطبق على الأشياء الحسية بينما المعرفة كيانات روحية لموضوعها الخاص[7]، لهذا يقول أفلاطون: ((إن الرأي أكثر غموضا غموضا من العلم وأكثر وضوحا من الجهل)) [8]، فالرؤية وسط بين عالم الحس وعالم التركيب (المثل).

أما أرسطو (384-322) ق م Aristote، تلميذ أفلاطون، فاعتبر الرؤية هي المنهج التجريبي للمعرفة، التي يمكن أن يتغير موضوعها ويصبح زائفا، طالما أنه مصنف بين الأشياء العرضية والفردية، وقد ميز أرسطو بين الرؤية والمعرفة العلمية التي تتخذ من الجوهري والكلي موضوعا لها[9].

1- نديم الجسر: قصة الإيمان، د ط، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2001م، ص20.

2- الإيليون نسبة إلى إيليا، مدينة بناها الأيونيون الهاربون من وجه الفرس، على الشاطئ الغربي في إيطاليا الجنوبية، حوالي (540 ق م) وقد كان مؤسسها الحقيقي بارمينيتس؛ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، م س، ص43.

3- روزنتال: الموسوعة الفلسفية، تر سمير كرم، د ط، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، دت، ص226.

4- روزنتال: الموسوعة الفلسفية، م ن، ص226.

5- اسم "سوفيست" يدل في الأصل على المعلم في أي فرع كان من العلوم والصناعات وبنوع خاص على معلم البيان، ثم لحقه التحقير في عهد سقراط وأفلاطون؛ لأن السفسطائيين كانوا مجادلين، مغالطين، وكانوا يتاجرون بالعلم، للاستزادة راجع:- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، م س، ص61.

6- روزنتال: الموسوعة الفلسفية، م س، ص226.

7- روزنتال: الموسوعة الفلسفية، م ن، ص226.

8- جلال سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دط، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004م، ص216-217.

9- روزنتال: الموسوعة الفلسفية، م س، ص226.

وفي الفلسفة الغربية الحديثة، الرؤية لها معنيين؛ معنى يحصرها في وظيفة حاسة البصر، ومعنى يجعلها وظيفة من وظائف الذهن، وكلا المفهومين استمد أصوله من الفلسفة اليونانية، يقول سليمان دنيا: ((لقد قرأت في الانجليزية مثلا عن Idealism نظرية المعنى وقرأت أن مؤسسها هو باركلي (Berkeley) الفيلسوف الانجليزي الذائع السيط وخلاصة رأيه في هذه النظرية؛ أن الوجود الأصيل للأشياء، هو كونها في علم الله، ولقد حضرني عند قراءة هذه النظرية، تعريف الأقدمين للصدق؛ بأنه مطابقة الخبر للواقع وتفسيرهم الواقع بأنه علم الله، وهذا يعني أن أصحاب هذا التعريف —وهو تعريف يذكره علماء الكلام في كتبهم، ويذكره علماء البلاغة في بحوثهم- يرون أن الوجود الأصيل للأشياء، هو كونها في علم الله، كما يرى ذلك باركلي))[1]، وهذا القول ينسحب على أغلب مفاهيم الفلسفة الغربية الحديثة، فمرجعية هذه الأخيرة هي الفلسفة اليونانية والكتاب المقدس.

فعند ديكارت (1596-1650)م Descartes، ((الرؤية عمل ذهني يقوم على قوة الحكم بجانب أنه عمل بصري))[2]. أما باركلي (1685-1763)م Berkeley، فيعتقد أن ((البصر لا يدرك بذاته مقادير الأشياء وأوضاعها ومسافاتها، وكل ما يدركه إنما هو علامات ودلائل على المسافات والأوضاع والمقادير)) [3]، وأما مالبرانش (1638-1715)م Malebranche الفيلسوف والكاهن الفرنسي فله نظرية "رؤية في الله" vision en Dieu وملخصها أن الإنسان، يعرف الأشياء كلها؛ حسية كانت أو عقلية بنظرة مباشرة للحقائق الأزلية المستمدة من ذات البارئ جل شأنه[4].

أما باسكال (1623-1662)م Pascal الفيلسوف الفرنسي، يعتقد أن ((القوة هي سيدة العالم وليس الرأي، بيد أن الرأي هو الذي يستخدم القوة، والقوة هي المؤسسة للرأي)) [5].

1- أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، م س، ص46.

2- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، دط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م، ص90.

3- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، م ن، ص90.

4- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، م ن، ص90.

5- جلال سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دط، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004م، ص216-217.

وكانط (1724-1804)م Kant الفيلسوف الألماني، يرى أنه ((توجد ثلاثة درجات من الاعتقاد؛ الظن والإيمان والعلم، الظن اعتقاد يعي عدم كفايته ذاتيا وموضوعيا، أما إذا كان الاعتقاد كافيا من الناحية الذاتية فحسب، على حين أنه غير كاف من الناحية الموضوعية فهو يسمى إيمانا، وأخيرا فإن الاعتقاد الكافي من الناحيتين الذاتية والموضوعية معا يطلق عليه اسم، العلم)) [1] والظن يقابل الرأي عند كانط.

وأما برغسون (1859-1941)م Bergson الفيلسوف الفرنسي، فيعتقد أن ((الآراء التي تتشبث بها أكثر من غيرها، هي التي نجد صعوبة أكبر في تقبلها، ويندر أن تكون الحجج التي نستخدمها لتعليلها هي عينها التي دفعتنا إلى تبنيها))[2]، ويقول: ((للرؤية عند مختلف الحيوانات درجات متفاوتة، فحيث تكون قوها واحدة يكون التعقيد في بنيتها واحدا)) [3].

وبهذا فالرؤية في الفلسفة القديمة تنطلق من مسلمة مضمونها؛ أن العالم لا يمكن أن يكون مخلوقا من العدم، وتنحصر في المعنى الحسي، الذي يقتصر على النظر بالعين المجردة، فتصبح الرؤية هي معرفة ناقصة ذاتية، ظنية، لا يمكن الوثوق بها، وتختلف اختلافا جذريا عن العلم والحقيقة، التي يتم الوصول إليها عن طريق اللوغوس، أما الرؤية فتوجهها الغرائز.

أما في الفلسفة الغربية الحديثة، فتستمد الرؤية جذورها من الفلسفة اليونانية، بل أنها لا تخرج في جوهرها عن المعاني التي وضعها فلاسفة اليونان، والتي تنحصر كلها في معنى أساسي هو الظن، لهذا استخدم مصطلح البراديغم، فالرؤية في الحقل المعرفي للأمة المسلمة تقابل البراديغم في الحقل المعرفي الغربي.

1- جلال سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، م س، ص216-217.

2- جلال سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، م ن، ص216-217.

3- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، م س، ص604-605.

المبحث الثاني: مفهوم التوحيد

1-التوحيد في اللغة العربية: مشتق من المصدر الثلاثي المجرد "أَحَدَ" ومنه "وَحَدَ"؛ الأول يفيد الانفراد بالمعنى، والثاني الانفراد بالذات، ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله عز وجل؛ يقول ابن منظور: ((والتَّوحيد: الإيمان بالله وحده لا شريك له، والله الوَاحِدُ الأَحَدُ: ذو الوحْدانيَّةِ والتَّوَحُّدِ، قال ابن سيّده: والله الأَوْحَدُ والمُتَوَحِّدُ وذو الوحدانيَّةِ ومن صفاته: الواحِدُ الأَحَدُ؛ قال أبو منصور وغيره: الفرق بينهما أنَّ الأَحَدَ بني لنفي ما يُذْكَرُ معه من العَدَدِ، تقول: ما جاءني أَحَدٌ، والواحد اسم بني لِمُفْتتح العددِ، تقول جاءني واحدٌ من النّاس، ولا تقول جاءني أحدٌ؛ فالواحد منفرد بالذّات في عدم المِثل والنَّظِير، والأَحَدُ منفردٌ بالمعنى؛ وقيل: الواحِدُ هوَّ الذي لا يتَجَزَّأُ ولا يُثَنَّى ولا يقبل الانقسام ولا نظير له ولا مثل ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله عز وجل؛ وقال ابن الأثير: في أسماء الله تعالى الواحِدُ، قال هو الفرد الذي لم يزل وحده و لم يكن معه آخرُ؛ قال الأزهري: وأمَّا اسم الله عزّ وجلّ أَحَدٌ، فإنّه لا يوصف شيء بالأَحَدَيَّةِ غيره؛ لا يُقال: رجلٌ أَحَدٌ، كما يُقال: رجل وحَدٌ، أي فردٌ؛ لأن أحَدًا صفة من صفات الله عز وجل التي استخلصها لنفسه، ولا يشركه فيها شيء))[1].

وفي القاموس المحيط: ((الأَحَدُ: لا يوصف به إلا الله سبحانه وتعالى لخلوص هذا الاسم الشريف له تعالى))[2]، ((توحَّد بقي مفردا، ووحَّده توحيدا: جعله واحدا))[3]

1- ابن منظور: لسان العرب، دط، دار المعارف، القاهرة، دت، ص4781-4782. أما أبو الهلال العسكري فيرى أن الفرق بين "وحد" و"أحد": ((أن معنى الواحد أنه لا ثاني له، فلذلك لا يقال في التثنية: واحدان: كما يقال رجل ورجلان: ولكن قالوا: اثنان حين أرادوا أن كل واحد منهما ثان للآخر، وأصل أحد أوحد مثل أكبر، وإحدى مثل كبرى فلما وقعا اسمين وكان كثيرى الاستعمال هربوا في إحدى إلى، الكبرى، ليخف وحذفوا الواو ليفرق بين الاسم والصفة، وذلك أن أوحد اسم، وأكبر صفة والواحد فاعل من وحَدَ يَحِدُ، وهو واحد مثل وعد يعد، وهو واعد والواحد هو الذي لا ينقسم في وهم ولا وجود، وأصله الانفراد في الذات)) وبالتالي فلو حاولنا اشتقاق التوحيد عند العسكري نجده يرجع إلى الجذر "وحد" وليس أحد، ويدور على معنى واحد فقط هو الانفراد بالذات خلاف ما ذهب إليه ابن منظور الذي يرجع الأصل في التوحيد إلى "أَحَدَ"، الذي يستخرج منه معنيين الانفراد بالمعنى والانفراد بالذات راجع:- أبو الهلال العسكري: الفروق اللغوية، تح محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م ص141-142. والاشتقاق في العربية تضبطه قواعد، وهو أنواع كثيرة منها: الاشتقاق الأصغر، والأكبر والكبير والكُبار والاشتقاق الصناعي...إلخ، وهناك اختلاف بين مدرسة الكوفة ومدرسة البصرة في تحديد طبيعة المصدر أهو فعل أم اسم، لكن رغم ذلك فإن لفظ التوحيد مشتق من "أَحَدَ"، رغم اختلاف اللغويين في ذلك.

2- الفيرزبادي: القاموس المحيط، ط8، ت: مكتب التحقيق في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت (1426هـ، 2005م)، ص264.

3- الفيرزبادي: القاموس المحيط، م ن، ص324.

وتوحيدا هنا تقتصر على الانفراد بالذات فقط، لأن مصدر الاشتقاق هنا "وَحَد" وليس "أَحَد"، أما إذا أضيف له هذا المعنى الأخير اكتمل معنى التوحيد.

أما في كتاب العين فلم يرد لفظ التوحيد، لأن الفراهيدي لم يصل إلى جذره اللغوي "أَحَدَ" بل ورد في معجمه المصدر "وحد" فقط، والوَحَدُ هو المنفرد، فيقال رجل وَحَدٌ وثور وَحَدٌ[1].

وسار الفيومي على دربه[2]، ووافقه ابن فارس حين اعتبر أن الأصل هو "وَحَدَ" وليس "أَحَدَ"، يقول: ((أحد: الهمزة والحاء والدال فرع والأصل الواو "وَحَدَ"، وقال الدريدي: ما اسْتَأْ حَدْتُ بهذا الأمر أي ما انفردت به))، و"وَحَدَ" أصل واحد يدل على الانفراد[3]، وسار في هذا الطريق أيضا مجمع اللغة العربية[4].

وقال الجرجاني: ((التوحيد في اللغة هو الحكم بأن الشيء واحد، والعلم بأنه واحد))[5]، وبما أن الحكم هو إسناد صفة لموصوف أو محمول لموضوع، فإن الجرجاني لا يكتفي بهذا الإسناد الذي يقتصر على الذات، بل لا بد من حصول العلم حتى يتكون المعنى، وبما أن الررؤية هي العلم –راجع المبحث السابق–، جاز من هذه الجهة استخدام مصطلح "الرؤية التوحيدية"، للدلالة على التوحيد، ليس علما فقط، بل علما وعملا.

فالتوحيد في اللغة العربية مشتق من "أَحَدَ" ومنه خرجت"وَحَدَ" بالإبدال – الكثير من علماء اللغة والكثير من الباحثين يرجعون أصل التوحيد إلى وحد– من فالأَحَدُ منفردٌ بالمعنى، والواحد منفرد بالذّات في عدم المِثل والنَّظير، لا يتَجَزَّأُ ولا يُثَنَّى ولا يقبل الانقسام، ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله عز وجل.

فالتوحيد هو الانفراد في الذات والمعنى، وهو الإيمان بالله وحده لا شريك له، الوَاحِدُ الأَحَدُ: ذو الوحْدانيَّةِ والتَّوَحُّدِ.

1- راجع:- الفراهيدي: كتاب العين، تح عبد الحميد هنداوي، ج4، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (1424هـ،2003م) ص350.

2- راجع:- الفيومي: المصباح المنير، دط، مكتبة لبنان، بيروت، 1987م، ص3، و، ص249.

3- راجع:- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تح عبد السلام محمد هارون، ج6، دط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق (1399هـ، 1979م)، ص67و ص90.

4- راجع:- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، (1425هـ، 2004م)، ص7-8 و ص1016.

5- علي بن محمد بن علي الجرجاني: التعريفات، د ط، دار الكتاب العربي، بيروت، 2002م، ص62.

2- التوحيد اصطلاحا

أ-في اصطلاح القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة: من سُنن الله سبحانه وتعالى؛ أنّه كلما عظُمت الحاجة لشيء تعددت أساليب نيله والوصول إليه؛ ولما كانت الحاجة إلى التوحيد أعظمَ، كانت سبلُ معرفته أيسرَ، والدلائل عليه أكثر فكان ((القرآن الكريم كلّهُ توحيد))[1]؛ فأول خمس آيات نزلت، كانت من سورة "العلق"، تدعو الإنسان إلى قراءتين قال تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾ (العلق: 1-5)؛ قراءة بسم الله؛ لمعرفة التوحيد، وقراءة مع الله؛ للتّحقق به في الحياة؛ ذَكَرَ القراءة مرّتين، وذكر الخلق مرّتين، وذكر العلم ثلاث مرّات، وبين القراءة والعلم كان الخلق، إشارة إلى أن الخلق إنما يُبنى على العلم[*] ((والبداية هي التنبيه إلى خَلق الإنسان من علقة، وأن من كرمه، أنه علّم الإنسان ما لم يعلم))[2]، والعمل شرط العِلم، كما ورد في الأثر ((من عمل بما علِم، ورَّثه الله عِلم ما لم يكن يعلم))[3]، وكيف لا وآخر آية نزلت قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا**﴾ (المائدة، 3)، لم تترك مجالا للتراخي عن العمل، فهذه ((أكبر نعم الله تعالى على هذه الأمة حيث أكمل تعالى لهم دينهم، فلا يحتاجون إلى دين غيره، ولا إلى نبي غير نبيهم صلوات الله وسلامه عليه، ولهذا جعله الله خاتم الأنبياء، وبعثه إلى الإنس والجن، فلا حلال إلا ما أحله، ولا حرام إلا ما حرمه، ولا دين إلا ما شرّعه، فكل شيء أخبر به فهو حق وصدق لا كذب فيه ولا خلف))[4]، إذن فالأمر كله توحيد.

1- محمد راتب النابلسي: العقيدة الطحاوية، الدرس (01-20) لا شيء يعجزه، بتاريخ 04-02-1995م، www.nabulsi.com ص23. وموضوعَ التوحيد في القرآن المكي أبرزَ منه في القرآن المدني، فالأول يتميز بالدعوة إلى التوحيد، وذِكر أمور البعث والحشر والجنة والنار، في حين أن الثاني يتميَّزُ بذِكر آيات الأحكام والفرائض والحدود، وهذه من لوازم التوحيد.

*- وبما أن الرؤية هي العلم كما تبين في المبحث السابق، جاز من هذه الناحية استخدام المصطلح المركب "الرؤية التوحيدية"، باعتبار أن مصدر العلم هو التوحيد.

2- يقول ابن كثير: ((أول شيء نزل من القرآن هذه الآيات الكريمات، المباركات، وهن أول رحمة رحم الله بها العباد، وأول نعمة أنعم الله بها عليهم، وفيها التنبيه على خلق الإنسان من علقة، وأن من كرمه تعالى أن علم الإنسان ما لم يعلم)) أنظر كتابه: تفسير القرآن العظيم، مج4، ط3، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، (1423هـ، 2002م)، ص532.

3- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، مج4، م ن، ص532.

4- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، مج2، م ن، ص15.

فالإسلام بني على خمسة أركان؛ عن ابن عمر، قال، قال الرسولﷺ: ((بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإيقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت))[1] كلها توحيد، وفاتحة الكتاب أيضا كلها توحيد[2]؛ يقول الفخر الرازي: ((المقصود من كل القرآن تقرير أمور أربعة: الإلهيات والمعاد والنبوات وإثبات القضاء والقدر لله تعالى فقوله: **﴿الحمد لله ربِّ العالمين الرحمن الرحيم﴾** يدل على الإلهيات، وقوله: **﴿مالك يوم الدين﴾** يدل على المعاد، وقوله: **﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾** يدل على نفي الجبر والقدر، وعلى إثبات أن الكل بقضاء الله وقدره وقوله: **﴿أهدنا الصّراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾** يدل أيضا على إثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات))[3].

والغايةَ من خَلْق الخَلْق هي توحيده سبحانه، وتعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾ (الذاريات: 56)، ووظيفة الرسل هي الدعوة إلى التوحيد، قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ**﴾ (الأنبياء: 25)، وجزاء أهل التوحيد في الدنيا ما ذكَرَه الله تعالى في قوله: ﴿**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا**﴾ (النور: 55)، ومِن طرُقِ القرآن في الدعوة إلى التوحيد ضربُ الأمثال، والمحاورات؛ قال تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾ (العنكبوت: 41)، وقال أيضا: ﴿**وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ**﴾ (الحج: 31).

1- أخرجه البُخاريُّ في صحيحه؛ (8، 4515)، وفي التاريخ الكبير (4/ 213)، (8/ 319، 322)، ومُسلِمٌ (16)، وفي التمييز (4) والنَّسائِيُّ (8/ 107، 108)، والتِّرمِذِيُّ (2609)، وأحمد (2/ 26، 92، 93، 120).

2- ((سورة الفاتحة سميت أم الكتاب لما اشتملت عليه من التوحيد ومتضمناته من كليات الدين وأصوله وقواعده وآدابه)) للاستزادة طالع:- عبد الله بن عبد القادر التليدي: كتاب دلائل التوحيد، ط1، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (1420هـ 1999م)، ص47.

3- محمد الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج1، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (1401هـ، 1981م) ص179.

وسُئِل الرسول صلى الله عليه وسلم، من طرف المشركين، ((يا محمد انسب[•] لنا ربّك، فأنزل الله تعالى: **﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ، اللهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾**))[1]، وهذه السورة جمعت ثلث القرآن الكريم الذي هو أسماء الذات وأسماء الأفعال[2]، لهذا كان من أسمائها التوحيد[3]؛ فـ**﴿قُلْ﴾** فعل أمر يستوجب القيام بالفعل **﴿هو﴾** (ضمير الشأن)[4]، **﴿اللهُ أَحَدٌ﴾** (هو الشأن)[5]، والفرق بين الواحد[•]، والأحد هو: ((أن الواحد يدخل في الأحد، والأحد لا يدخل فيه))[6] ، كما أن الواحد يحمل معه

•- قال المشركون: ((انسب لنا ربك)) و لم يقولوا: ((صف لنا ربك))، لأن الصفات كثيرة، وبعضها أطلقها القرآن على الإنسان، قال تعالى: **﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾** (الإنسان: 02)، والنسب هو ((القرابة ... فيقال نسبه أي عزاه إلى قرابته)) راجع:- ابن منظور: لسان العرب، م س، ص4405، لهذا نزلت سورة "التوحيد" لتتريه الله سبحانه وتعالى عن القرابة والنسبة، بخمسة أمور: (أحد، صمد، لم يلد، لم يولد، لم يكن له كفؤ أحد).

1- ((قال الإمام أحمد: حدثنا أبو سعيد بن محمد بن ميسر الصاغاني، حدثنا أبو جعفر الرازي، حدثنا الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب أن المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم، يا محمد "انسب لنا ربك، فأنزل الله تعالى: **﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ، اللهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾**، وكذا رواه الترميذي وابن جرير عن أحمد بن منيع...))، راجع:- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، مج4، م س، ص570-575.

2- قيل أن القرآن نزل ثلاثة أثلاث، ثلث أحكام وثلث وعد ووعيد، وثلث أسماء ذات وأسماء أفعال، وعلى هذا المنوال قسم الفخر الرازي العلوم البشرية: ((إن العلوم البشرية؛ إما علم ذات الله وصفاته وأفعاله، وهو علم الأصول، وإما علم أحكام الله تعالى وتكاليفه وهو علم الفروع، وإما علم تصفية الباطن وظهور الأنوار الروحانية والمكاشفات الإلهية))، أنظر:- محمد الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج1، م س، ص180، وقد اختلف الناس في هذا التقسيم كما اختلفوا في أفضال القرآن؛ هل في القرآن شيء أفضل من شيء للاستزادة راجع:- جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، دط، دار الكتاب العربي، بيروت، (1419هـ،1999م) ص371-381.

3- من أساميها: التفريد، التجريد، التوحيد، الإخلاص، النجاة، الولاية، النسبة، المعرفة، الجَمَال، المعوذة، الصمد، الأساس، المانعة المحضر، البراءة، المذكرة، النور، الأمان، راجع:- محمد الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب، مج32، م س، ص175-176، ستجد معنى كل اسم من هذه الأسماء.

4- الزمخشري: تفسير الكشاف، ط3، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (1430هـ، 2004م)، ص1228.

5- الزمخشري: تفسير الكشاف، م ن، ص1228، كل الضمائر تعود على ما قبلها، إلا ضمير الشأن يعود على ما بعده، وهو يعود هنا على شيء عظيم، هو الله سبحانه وتعالى واجب الوجود.

•- يقول سيف الدين الآمدي: ((وأما الواحد فقد يطلق ويراد به: الواحد بالعدد مطلقا، والواحد بالاتصال، والواحد بالتركيب والواحد بالنوع والواحد بالجنس؛ فأما الواحد مطلقا ويسمى الواحد بالذات: فعبارة عما لا يقبل الانقسام والتجزئة في نفسه. وأما الواحد بالاتصال: فهو ما كان قابلا للتجزئة في نفسه، إلا أن أجزاءه متشابهة كالماء الواحد وغيره. وأما الواحد بالتركيب: فما هو قابل للانقسام إلا أن أجزاءه غير متشابهة كالسرير والكرسي ونحوهما. وأما الواحد بالنوع: فقد يقال على ما كان تحت كلي، هو نوع له كما يقال على زيد وعمرو هما واحد بالنوع. وأما الواحد بالجنس: فقد يقال على ما كان تحت كلي هو جنس له؛ كما يقال للإنسان والفرس: هما واحد بالجنس)) للاستزادة، طالع:- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تح حسن محمود الشافعي، دط مكتبة وهبة، القاهرة، د ت، ص114.

6- محمد الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب، مج32، م س، ص178-179.

ثنائيته، قال تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ (الزمر: 6)، أما الأحد فهو متجانس بكل صفاته، علاوة على ذلك، ((فإن الواحد يستعمل في الإثبات، والأحد في النفي))[1].

أما اسم الجلالة "الواحد" فيعني أنه واحد من جميع الوجوه، غني بالذات والصفات، قال تعالى: ﴿وَإِلَـٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: 163)، فـ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ((يعني هو الله الواحد الأحد الذي لا نظير له ولا وزير ولا نديد ولا شبيه ولا عديل، ولا يطلق هذا اللفظ على أحد في الإثبات إلا على الله عز وجل، لأنه الكامل في جميع صفاته وأفعاله))[2].

ذكر ﴿الله﴾ مرتين، وذكر ﴿أَحدٌ﴾ مرتين، وذكر ﴿الصَّمَدُ﴾ مرة واحدة، وحرف "لم" ثلاث مرات؛ لم الأولى والثانية تتجه إلى الماضي لنفي ما قاله المشركون بصيغة الماضي ﴿ألا إنهم من إفكهم ليقولون، ولد الله وإنهم لكاذبون﴾ (الصافات: 151-152) ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله﴾ (التوبة:30)، ولم الثانية بمثابة لن تتجه لنفي المستقبل، لا يكون لله مثل ولا ند في المستقبل.

ويلد ويولد وكفؤا مرة واحدة، وإذا احتُسب الضميران "هو" و"له"، يصبح اسم الجلالة ﴿الله﴾ قد ذُكر أربعُ مرات، أما ﴿قُلْ﴾ فقد اختُلف في شأنها[3]، وبين لفظي الجلالة ﴿الله﴾ و﴿الله﴾ توجد ﴿أَحدٌ﴾ الأولى، وبين ﴿أَحد﴾ الأولى والثانية، توجد الأمور الأربعة الأخرى التي تنفي النسبة والقَرَابة عن الله تعالى، وكأن هذه الأمور انبثقت من الأحَديّة، فـ﴿أَحد﴾ له التنزيه المطلق، والأحدية هو عالم الأحد الباقي، والثنائية عالم

1- محمد الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب، مج32، م س، ص178-179.

2- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، مج4، م س، 575.

3- يقول الفخر الرازي: ((اعلم أنهم أجمعوا على أنه، لا بد في سورة الكافرون من ﴿قُلْ﴾، وأجمعوا على أنه لا يجوز لفظ ﴿قُلْ﴾ في سورة المسد، وأما في هذه السورة –الإخلاص– فقد اختلفوا؛ فالقراءة المشهورة ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾، وقرأ أبي وابن مسعود، بغير ﴿قُلْ﴾، وقرأ النبي صلى الله عليه وسلم، بدون ﴿قُلْ﴾، فمن أثبته قال: السبب فيه بيان أن النظم ليس في مقدوره، بل يحكي كل ما يقال له، ومن حذفه قال: لئلاّ يُتوهم أن ذلك ما كان معلوما للنبي عليه الصلاة والسلام))، أنظر:- محمد الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج32، م س، ص178، وهناك من يقول أنها نزلت عدة مرات، لهذا اختُلف في قراءتها.

المخلوقات الفاني (اللاهوت والناسوت)، قال تعالى: **﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾** (الرعد: 3)، وقال أيضا: **﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾** (يس:36).

يقول الفخر الرازي: ((اعلم أن قوله تعالى: **﴿هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾** ألفاظ ثلاثة وكل واحد منها إشارة إلى مقام من مقامات الطالبين؛ (فالمقام الأول) **مقام المقرّبين** وهو أعلى مقامات السّائرين إلى الله، وهؤلاء هم الذين نظروا إلى الموجودات فما رأوا سوى الله عز وجل، لأنه هو الباقي وغيره الفاني، فما شاهدوا بعيون عقولهم إلا الواحد فقط، فلهذا السبب كانت لفظة **﴿هوّ﴾** كافية في حصول العرفان التام لهم، (المقام الثاني) وهو **مقام أصحاب اليمين**، وهو دون المقام الأول، وذلك لأن هؤلاء شاهدوا الحق موجودا وشاهدوا الخلق أيضا موجودا، فحصلت كثرة في الموجودات، فلا جرم لم يكن **﴿هوّ﴾** كافيا في الإشارة إلى الحق، (...) فقيل لأجلهم **﴿هوّ الله﴾**، لأن الله هو الذي يفتقر إليه ما عداه، ويستغني هو عن كل ما عداه، (المقام الثالث) وهو **مقام أصحاب الشّمال** وهو أخس المقامات وأدونها، وهم الذي يجوّزون أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد، وأن يكون الإله أكثر من واحد، فقرن لفظ **﴿أحد﴾** بما تقدم، ردّا على هؤلاء وإبطالا لمقالتهم فقيل: **﴿ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾**))[1].

فهناك إذن ثلاثة منازل؛ درجة الرؤية التوحيدية، ودرجة الرؤية الوجودية التوحيدية، ودَرَكَةُ[•] الشرك، وقصة صاحب الجنتين تصف الحوار بين صاحب الرؤية التوحيدية، والمشرك بالله؛ قال تعالى: **﴿وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَٰذِهِ أَبَدًا(35) وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا(36) قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا(37) لَّٰكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا(38) وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ**

1- محمد الرازي فخر الدين: مفاتيح الغيب، مج32، م س، ص179-180، تم التصرف في النص دون الإخلال بمعناه.

•- يقول ابن منظور: ((الدرك أقصى قعر الشيء، ودركات النار: منازل أهلها، والنار دركات، والجنة درجات)): لسان العرب، م س، ص1365.

قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِن تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالًا وَوَلَدًا(39) فَعَسَىٰ رَبِّي أَن يُؤْتِيَنِ خَيْرًا مِّن جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِّنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا(40) أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَن تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا(41) وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا(42) وَلَمْ تَكُن لَّهُ فِئَةٌ يَنصُرُونَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا(43) هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا(44) وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا(45)﴾ (الكهف)، فقد رفع صاحب الجنتين من شأن عالم المخلوقات الفاني وسواه بعالم الأحدية الباقي، فكان ظالم لنفسه وكافر، لأنه أشرك بهذه التّسوية، والشرك هنا أصغر في مقابل الشرك الأعظم، الذي هو ظلم عظيم لأنه؛ يصف الخالق بصفات المخلوقين قال تعالى: **﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾** (لقمان: 13)، وقال أيضا: **﴿ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾** (النساء: 153)، أما ظلم صاحب الجنتين فلم يكن عظيما لأنه يصف المخلوقات الفانية ببعض صفات عالم الأحدَية الباقي.

ومن **﴿أحد﴾** تخرج **﴿الصَّمَد﴾**، ومنه تخرج باقي الأمور الثلاث **﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾**[1]، و**﴿الصَّمَد﴾** لا يعني فقط، ((الذي يصمد إليه الخلائق في حوائجهم ومسائلهم))، ولا يعني فقط ((السيد الذي قد كمل في حلمه، والعليم الذي قد كمل في علمه، والحكيم الذي قد كمل في حكمته، وهو الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد، وهو الله سبحانه هذه صفته لا تنبغي إلا له، كفء وليس كمثله شيء سبحان الله الواحد القهار))، كما لا يعني ((السيد الباقي بعد خلقه)) فقط، إنما يعني أيضا ((المصمت الذي لا جوف له)) ويعني ((نور يتلألأ))[2]، فالله يملأ بنوره كل السماوات والأرض، ويتواجد في كل نقطة بذات القوة وبذات الحكمة وبذات السيطرة، أي بكل قدرته لا يحتاج لأحد سواه فهو **﴿الصَّمَد﴾**، وهو الله أكبر الذي يحقق الوحدة والتآلف

1- ((قال الربيع بن أنس: **﴿الصَّمَد﴾** هو الذي لم يلد ولم يولد كأنه جعل ما بعده تفسير له، وهو تفسير جيد))، أنظر:- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، مج4، م س، ص175.

2- للاستزادة حول النصوص الموضوعة بين قوسين راجع:- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، مج4، م ن، ص175-176.

قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ**﴾ (الأنعام: 159).

إذن التوحيد في القرآن الكريم، هو العلم بأن الله سبحانه وتعالى أحدٌ في ذاته وأسمائه وأفعاله، وتذوُّق حلاوة ذلك، ورؤيتِه في آيات الأنفس والآفاق، واستشعار رحمته وحكمته في كل صغيرة وكبيرة، وشكره على ذلك، بإخلاص الوجه له والاستمرار في عبادته والقصد له وطاعته والائتمار بما أمر والانتهاء عما نهى وزَجَرْ وإقامة شرع الله في كل شؤون الحياة، فالتوحيد في كلمة جامعة هو القرآن الكريم؛ فبما أن الإسلام يقرر أن الدين الحق واحد، هو وحي الله إلى جميع أنبيائه، وهو أصول لا تتبدل، ولا يختلف فيها الرسل، وبما أن الدين هو التوحيد، والشريعة تخرج من الدين، فلا مبرر لفصل الشريعة عن التوحيد، فالشريعة ما هي في الحقيقة إلا الجانب العملي من التوحيد، وبما أن الدين أكتمل بنزول القرآن، فإن الدين هو القرآن والسنة، وبما أن الدين يتمحور حول التوحيد فإن القرآن كله توحيد، ووحدة.

ب- التوحيد في اصطلاح بعض العلماء المسلمين: قال الله عز وجل: ﴿**إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ(62) فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ(63) قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (64) يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنجِيلُ إِلَّا مِن بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ(65) هَا أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ(66) مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ(67) إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ(68) وَدَّت طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّونَكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ(69) يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ (70)**﴾ (آل عمران)؛ هذه الآيات في يسرها وسهولة دخولها إلى العقل والقلب، هي حجّة دامغة، لأهل الكتاب، وأصحاب العقائد الفاسدة من عرب الجاهلية، حيث أخذت عليهم سبل الالتواء والمعارضة، فدخلوا

في دين الله أفواجا، وعرَّفهم المصطفىﷺ بالتوحيد، من خلال ما عرّف الله به نفسه، فلم يخبرنا التاريخ بأن أحدا[1] من صحابتهﷺ، سأل عن ذات الله وأسمائه وأفعاله، كما كانوا يسألونه عن أمور الصلاة والزكاة والصيام...، وهذا يدل دلالة قاطعة على البعد العملي للتوحيد.

لهذا كان العلماء الأوائل من السلف الصالح يدركون التوحيد من خلال كلمة: ((لا إله إلا الله)) ومستلزماتها من أخلاق وسلوك...((محمد رسول الله))؛ فالحسن البصري رحمه الله (21-110) هـــ، انتهل من موارد الفضل وارتوى، ونبَّه إلى ما يخدم التوحيد ويجعله واقعا عمليا، من خلال آدابه التي جمعها ابن الجوزي (510-597) هـــ[2]، يقول الحسن البصري: ((ليس الإيمان بالتحلِّي ولا بالتمنِّي، ولكن ما وقر في القلب وصدَّقته الأعمال، ومن قال حسنا وعمِل غير صالح، رد الله عز وجل على قوله، ومن قال حسنا وعمل صالحا، إلا ورفعه العمل، وذلك بأن الله عز وجل يقول: ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾ (فاطر: من الآية 10))[3].

عاش أصحاب رسول اللهﷺ التوحيد علما وعملا، لأنهم شهدوا النقلة الكبرى من الشرك إلى التوحيد، غير أن الفتن التي حصلت في صدر الإسلام، وحنين بعض المسلمين إلى العقائد التي كانت سائدة في الجزيرة العربية قبل ظهور الإسلام، خاصة الغنوص[•]

1- هذا الحكم نجده عند ابن قتيبة الدينوري المتوفى276هـــ ، والزمخشري المتوفى سنة 538هـــ، وابن تيمية المتوفى سنة 728هـــ ونجده أيضا عند ابن خلدون، وتقي الدين المقريزي المتوفى سنة 845هـــ في خططه، راجع:- مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، دط، مطبعة الجنة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (1383هـــ-1962م)، ص169-175.

2- يقول ابن الجوزي: ((حرصت على جمع ما هو مفترق في الكتب، من آداب الحسن البصري وزهده، ومواعظه ... وجمعت ما تيسر لي جمعه وأثبتُّ ما انتهت القدرة إليه)) أنظر:- ابن الجوزي: آداب الحسن البصري، تح سليمان الحرش، ط2، دار النوادر، دمشق، (1429 هـــ، 2008م)، ص21، والكتاب كله يدفع إلى العمل ويجعل التوحيد ممارسة عملية، يقول الحسن البصري: ((فضل الفِعال على المقال مكرُمة، وفضل المقال على الفِعال منقصة))، ويقول أيضا: ((ما يزال العبد بخير، ما إذا قال، قال الله، وإذا عمل، عمل لله))، طالع:- ابن سرور المقدسي: من أخبار الحسن البصري، تح محمد بن عبد الرحمن النابلسي، ط1، دار النمير للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق، (1417هـــ، 1996م)، ص20 وص28.

3- المقدسي: من أخبار الحسن البصري، م ن، ص28، وكيف لا يكون الحسن البصري، في هذه المرتبة وقد أرضعته أم سلمة ونشأ في بيت النبوة، وارتوى من معينها.

•- "الغنوص" أو "الغنوسيس" هي كلمة يونانية الأصل معناها "المعرفة"، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقا مباشرا، بأن تلقى في النفس إلقاء، فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية... ولا نعرف بالدقة أين ظهر... هل أتى من فارس أو من الهند؟، للاستزادة، طالع:- علي سامي النشار: نشأة الفكر

ودخول الفلسفات الشرقية والفلسفة اليونانية، التي تأثر بها البعض، حتى سيطرت على توجهاتهم الفكرية كلية.

كل هذا أدى إلى اضطراب المفاهيم خاصة التوحيد، الذي هو أصل الدين ودخلت الأمة في موجة من الفتن والانقسامات؛ فبينما اندمج الفلاسفة –مثل ابن سينا– كلية في فلسفة اليونان، وكان ذلك نشازا في نسق الفكر الإسلامي في أعماقه[1]، كرس المعتزلة جهودهم للدفاع عن التوحيد ضد الغنوصية والثنوية والمسيحية[2]، غير أن تطرفهم في استخدام العقل أدى إلى تجريد الإيمان من العمل، فانفصلت الألوهية عن التوحيد، وانتقل الانحراف الذي أصاب مفهوم الإيمان إلى مفهوم التوحيد، ثم إلى مفهوم الدين كله، حين انحرف المسلمون عن الاتِّجاه العملي، إلى الجدل العقيم[3].

فبينما حاول عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري المتوفى سنة 240هـ، إعادة بناء مفهوم الإيمان والتوحيد، وهيأ الجو المعرفي لمن جاء بعده، شهد ابن خزيمة: (223–311)هـ النيسابوري، انحصار مفهوم الخلافة، من الأمة الواحدة إلى حكم العباسين

الفلسفي في الإسلام، ج1، ط9، دار المعارف، القاهرة، (1416هـ-1995م)، ص186-187 والشهرستاني: الملل والنحل، ط8 تصحيح أحمد محمد فهمي، دار الكتب العلمية، بيروت، (1413هـ-1992م)،

وقد دخل الغنوص إلى العرب في الجاهلية لأنهم جاوروا الفرس وكانت بينهم الصلات والمعاهدات، وامتد تأثيرها في الحقبة الإسلامية، ومن أشهر الغنوصيين أبو سفيان بن حرب، فقد أُدخل إلى الإسلام عنوة وبقي يحقد عليه، إلى أن تولت الأسرة الأموية الحكم، وأظهرت نفثاتها المسمومة على الإسلام، ووظفت وهناك عنوصي آخر هو مسيلمة الكذاب، وهذه الزاوية تحتاج إلى دراسة ولفتة، ص268، وعلي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، م ن، ص198-199.

1- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، م س، ص184.

2- ((يقرر عالمنا الكبير محمد بن زاهد الكوثري أن سبب قيام المعتزلة، هو مدافعة الثنوية والزنادقة والرد عليهم)) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، م س، ص210. وكان يوحنا الدمشقي من أكثر خصوم المعتزلة فقد ((عمل طبيبا للأمويين وقد مُنح الحرية الفكرية الكاملة لمناقشة المسلمين في عقائدهم والدفاع عن المسيحية))، راجع: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، م س، ص93.

3- طالع:- النشار علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، م س، ص422-430، يرى النشار، أن ما نشره مقاتل بن سليمان عن الصفات، وما أعلنه الشيعة الأوائل والمسيحيين واليهود من التجسيم، والذي اكتملت صورته مع المذاهب الغنوصية ((واجه المعتزلة –وهم من خواص أهل العلم والنظر– واجهوا هذا الأمر الخطير، يستشري في عقائد المسلمين، فلجأوا إلى دلالة العقول وإلى القرآن وإلى السنة الصحيحة يتأولونها، ثم وضعوا فكرهم عن الله))، ص422، ورغم تأثرهم بالفلسفة اليونانية ((ولكن من العبث أن نقرر أنهم أخذوا أصولهم العامة من فلسفة اليونان)) ص428، ((فقد قام المعتزلة بصوغ العقائد الإسلامية على طريقتهم العقلية، مقابلة للثنوية الآخذين بالتجسيم، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا مع كل الملل والنحل من حولهم، وبخاصة اليهودية والمسيحية)) ص429، ((وقد لجأوا إلى رقيق الكلام ودقيقه، وغاصوا في كل جزئية فلسفية، لكي يتفحصوها ويعرفوا دقائقها، وفي كل ما فعلوا كانوا يصدرون عن جانب من جوانب الإسلام)) ص430، ورغم هذا لا يمكن إنكار جهودهم في الوقوف ضد أعداء الإسلام في عصرهم.

واستشعر انتقالها إلى العثمانيين لإلغائها، وأدرك أن الخلل يكمن في انحراف الأمة بمفهوم التوحيد، وفصله عن العبادات، مما أدى إلى تراجع الإيمان وانعكاس ذلك على جميع جوانب الحياة (الدينية والاجتماعية والسياسية...)، فكتب "كتاب التوحيد"[1]، وسار ابن جرير الطبري (224-310)هـ على دربه، فأكد: ((اعلموا –رحمكم الله- أن كل معلوم للخلق من أمر الدين والدنيا لا يخرج من أحد معنيين: (أ) من أن يكون إما معلوما لهم بإدراك حواسهم إياه، (ب) وإما معلوما لهم بالاستدلال عليه بما أدركته حواسهم.

ثم لم يعدو جميع أمور الدين مَعْنَيَيْنِ: أحدهما: توحيد الله وعدله، والآخر: شرائعه التي شرعها لخلقه، من حلال وحرام وأقضيَّةٍ وأحكام؛ فأما توحيده وعدله: فمدركة حقيقة علمه استدلالا بما أدركته الحواس، وأما شرائعه فمدركةٌ حقيقَةُ عِلم بعضها حسا بالسمع، وعلم بعضها استدلالا بما أدركته حاسة السمع))[2]، فالعلم بالتوحيد مصدره العبادات، ومن انحرف عن هذه الممارسة فقد ظل سعيه وخسر الدنيا والآخرة، واستدل بقوله عز وجل: **﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا، الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا، أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا﴾** (الكهف: 103-105).

وكرَّس أبو الحسن الأشعري المتوفى 324هـ جهده، للدفاع عن التوحيد[3] دفاعا مزدوجا؛ من خلال تصحيح ما أصاب العقيدة من انحراف داخل الحقل المعرفي الإسلامي نتيجة غلو المعتزلة في استخدام العقل، ونتيجة البدع التي جاءت بها المشبهة والمعطلة...[4]

1- أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة: كتاب التوحيد،ج1، ط1، دار الرشد للنشر والتوزيع، م ع السعودية، (1408هـ-1988م)، ص10-11، ذكر أسباب التأليف والمسار المنهجي للكتاب، لكن هناك نص لـعلي سامي النشار يؤكد أن ابن فورك المتوفى سنة 406هـ، قد عاصر ابن خزيمة ورد على كتابه التوحيد، ردا عنيفا، مما أدى إلى غضبه واعتباره كلابي وكاذب من أهل الضلالة كالجهمية، طالع:- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، م س، ص281.

2- ابن جرير الطبري: التبصير في معالم الدين، تح علي بن عبد العزيز بن علي الشبل، ط1، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، م ع السعودية، (1415هـ، 1995م)، ص112-113.

3-يرجع ابن خلدون الانحراف في مفهوم التوحيد إلى عدة أسباب منها: محاولة بعض من المبتدعة تأويل ما تشابه من الآيات المتعلقة بصفات المولى عز وجل، ((فكان ذلك سببا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد، دفعا في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري، إمام المتكلمين، فتوسط بين الطرق، ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف))، طالع:- ابن خلدون: المقدمة، دط، الطبعة الزهرية بجوار الأزهر، مصر، (1348هـ-1930م)، ص389-390.

4- ((لما وجه المذهب الأشعري نقده الشديد إلى المعتزلة هربت إلى رحاب المذهب الاثنى عشري واتحدت به))، راجع:- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، م س، ص415.

ودفع العقائد الوافدة من الغنوصية والثنوية والمسيحية واليهودية، وقد استخدم مصطلح "الإبانة" ليُظهر العقائد الفاسدة للمعتزلة، ويستبدلها بالعقائد الصحيحة، كما استخدم مصطلح "اللُّمع" ليُميِّز بين بريق الحقيقة وإشعاع نورها وسواد البدع والزيغ وظلمتها يقول ابن منظور: ((كلُّ لون خالف لوناً لُمعةٌ وتلميعٌ))[1]، بعد أن ((عكف في بيته مدة... وخرج إلى الناس يوم الجمعة بالمسجد الجامع بالبصرة، يعرِّفهم بمذهبه الجديد –بعد أن كان معتزليًّا–))[2]، وكشف بذلك عن جميع "مقالات الإسلاميين"، فاتضحت الصورة العلمية والعملية للتوحيد؛ فهو من الناحية العلمية أن تؤمن بـــ: ((**أن الله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له، وواحد في أفعاله لا شريك له فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له في أفعاله، ومحال وجود قديمين، وهذا هو التوحيد**))[3].

أما من الناحية العملية –وإن كانت، كتبه الثلاثة، كلها تَثْبيت للبعد العملي للتوحيد–، فإنه استخدم في كتابه: "اللُّمع" نوع من الاستقراء الحسي، الذي يدعو في جوهره إلى العمل، حيث يستهل الحديث فيه عن الله وصفاته، بطرح مسألة، ثم البرهنة عليها انطلاقا من الواقع[4]، وشرَح هذه العقيدة محدِّثا بها جمهرة المسلمين من خلال بيان "مقالات الإسلاميين"[5]، وكأنه يريد أن يقول لهم: بدل أن تُهدِروا وقتكم في الجدل للبحث في ذات الله، أعبدوا الله وستجدونه في أنفسكم، بهذا أعاد الأشعري توجيه التوحيد إلى الممارسة العملية الصحيحة، بعد أن حرفه أهل الزيغ والبدع.

1- ابن منظور: لسان العرب، م س، ص4075.

2- طالع:- محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، د ط، دار الفكر العربي، د ت، القاهرة، ص152، ستجد خطبة طويلة، بين فيها الأشعري عقائده الجديدة.

3- النشار علي سامي: نشأ الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، م س، ص430.

4- طالع:- أبو الحسن الأشعري: كتاب اللُّمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح حمودة غرابة، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية القاهرة، (1376هـ، 1955م)، ص17-18، والأكيد أن تجربة أبو الحسن الأشعري الفكرية مع المعتزلة، قادته إلى هذه النتيجة فقد كان معتزليا مبالغا في التجريد، ثم تحول كلية إلى العمل الشرعي.

5- طالع:- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج1، دط، تح محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت (1411هـ-1990م)، ص10-11، يتحدث عن بداية تحريف التوحيد عن بعده العملي بإثارة الجدل بين المسلمين حول ذات الله وصفاته وأفعاله، من شخصين هما؛ سوسن وابن سبأ (ابن السوداء)، والغريب في الأمر أن هذا الأمر قد تكرر عدة مرات في تاريخ المسلمين؛ فقد ظهر في المغرب الأوسط شخص اسمه أبو عبد الله الإيكجاني وتسبب في ظهور الشيعة وتأسيس الدولة الفاطمية وإسقاط ثلاث دول كبيرة؛ الادريسية والرستمية والزيانية.

((كان لأبي حنيفة[•] الفضل الكبير في وضع أسس القياس الأصولي))[1]، الذي هو أكبر معبِّر عن حضارة المسلمين وفكرهم المنبثق عن روح الإسلام، ومهَّد بهذا السَّبيل لمن أتوا بعده من علماء الأصول، ((ولذلك قرَّر العلماء أن آراء أبي حنيفة في العقائد هي الأصل الذي تفرَّعت منه آراء الماتريدي المتوفىً سنة 333 هـــ))[2].

عاش أبو منصور الماتريدي وأبو الحسن الأشعري في عصر واحد، وكلاهما كان يسعى للغرض الذي يسعى إليه الآخر[3]، غير أنَّ أراء الماتريدي أقرب إلى آراء المعتزلة منها إلى آراء الفقهاء والمحدِّثين؛ ((فالأشاعرة بين المعتزلة والمحدِّثين، والماتريديَّة بين المعتزلة والأشاعرة))[4]؛ فقد وُلد الماتريدي بماترید —وهي محلَّة بسمرقند فيما وراء النهر–، وقد كانت هذه البلاد موطن المناظرات الفقهية بين الحنفيَّة والشافعيَّة، وقد عاش الماتريدي في تلك الحلبة التي كان السباق فيها لنتائج الفكر والعقل، فكانت له جولات في الفقه وأصوله، كما كانت له جولات في أصول الدين، وبلغ في هذا العلم مبلغا يشار إليه بالأصابع فيه، وكانت له رحلات إلى البصرة للمناظرة في العقائد، بلغت نحو اثنين وعشرين مرة، كما يذكر الرواة، وذلك قبل أن ينصرف انصرافا كليا إلى الدراسة الفقهية[5]، لهذا توجَّه مفهوم التوحيد —في النهاية– توجُّها عمليًّا بعد أن كان محصورا في الجوانب الجدلية، "فالفقه الأكبر" للعقائد و"الفقه الأصغر" للعبادات التي ترسخ العقائد، يقول الماتريدي: ((**من عرف نفسه عرف ربّه، وذلك بما في النفس من نعم؛ السمع والبصر والفؤاد وغيرها، بإصلاح ما فسد منها... عن طريق العبادات...، فيتعلم من**

•– مع أبا حنيفة النعمان المتوفى سنة 150هـــ ومجموعة من العلماء ظهرت أول فرقة من أهل السنة، فمذهب أهل السنة والجماعة تكون من قديم، و لم يكن حادثا على يد أبي الحسن الأشعري أو أبي المنصور الماتريدي، وينبغي أن نلاحظ أن أبا حنيفة هو أول من استخدم مصطلح "الفقه الأكبر" للاعتقادات مقابلا "للفقه الأصغر" في العبادات، كما استخدم مصطلح "أصل التوحيد" طالع:– علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، م س، ص234، وأبو حنيفة كان أبعد الناس عن الضلع مع الأمويين أو مع العباسيين فيما بعد، ومن المسلَّم به أن الشيعة في عصور تالية، وخاصة حين اختلطت عقائدهم بعقائد المعتزلة، قد هاجموا المرجئة باعتبارهم الجماعة والسنة، ووجهوا هجماتهم العنيفة إلى أبا حنيفة، نفسه، ص243، أما عن أثره الكلامي فقد أثر أكبر التأثير في إمام الهدي أبي منصور الماتريدي، كما أثر في الإمام أبي جعفر الطحاوي، نفسه243.

1– علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، م س، ص243.

2– محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، م س، ص165.

3– محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، م ن، ص167.

4– محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، م س، ص 169.

5– محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، م ن، ص164.

ذلك أنه أمْلك الخلائق تدبيرا فيما يُحسّ، وأعلاهم إدراكا لحقائق ما يَلقى، وأسرعهم وقوفا على ما يَعلم ويذكر، من الأمور،... فيخرج من تدبير نفسه... إلى التَّدبُّر... فيعرف خالقه))[1].

وتقلب القاضي النعمان القيرواني المتوفى سنة 363هـ في الكثير من المذاهب وانتهى إلى ضرورة التكامل المعرفي، عن طريق العبادات، فكان: ((من أهل العلم والفقه والدين والنبل على مالا يزيد عليه))[2]، وجاء أبو بكر الباقلاني (338- 402)هـ ليستكمل السير[•] بالتوحيد نحو التوجه العملي، ويدفع عن الأمة أسباب الفرقة، فناقش المسيحية نقاشا شديدا[3]، وانتقد الغنوصية نقدا لاذعا[4] ليعيد التوحيد إلى أصله؛ فبدأ بتوضيح الفرق بين الإسلام والإيمان[5]، ثم أعاد بناء مفهوم الإيمان بإدخال العمل، وتنقيته من الشوائب، ((**أعلم أن حقيقة الإيمان هو: التصديق... وأعلم أن محل التصديق القلب... ومعنى ذلك: أن العبد إذا صدق قلبه بما قلنا (الله إله واحد) وأقر بلسانه وعملت جوارحه، فهو المؤمن الحقيقي عند الله وعندنا**))[6]، وحتى يكتمل مفهوم التوحيد نفى عنه التثنية والتثليث[7]، وأكد أن المصنوعات هي الطريق الوحيد لمعرفة ذات

1- أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد، تح بكر طوبال أوغلو، دار صادر، بيروت، (1422هـ-2001م)، ص169-170، تم التصرف في النص، بما لا يخرج عن روح النص، وحفاظا على الأمانة العلمية.

2- ابن خليكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح إحسان عباس، مج5، دط، دار صادر، بيروت، (1397هـ-1977م) ص415.

•- في الحقيقة لا توجد معركة بين الفرق الكلامية لأن الحق واحد، إنما عدم انضباط المفاهيم هي القضية الأساسية التي أنشبت بينها الاختلاف، والسبب هو تأثير الفلسفات الدخيلة، لأنها تحمل أصولها العقدية، التي أثرت على مرجعية هذه الفرق.

3- ((وقد ترك لنا الباقلاني صحائف من كتابه "التمهيد" يناقش المسيحيين فيها مناقشة دقيقة رائعة))، طالع:- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، م س، ص99. ((المناظرة التي حصلت بين الباقلاني وملك القسطنطينية وقسيسه، حول انشقاق القمر، وشخص المسيح عليه السلام، حين أرسله عضد الدولة في جواب رسالة)) طالع:- الباقلاني أبو بكر: إعجاز القرآن، تح السيد أحمد صقر، د ط، دار المعارف، القاهرة، دت، ص26-31..

4- ((فكتاب التمهيد موجه لنقد عقائد الغنوصية))، طالع:- علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، م س ص210.حركة الغنوص في عالمنا المعاصر تحتاج إلى بحث حقيقة.

5- يقول الباقلاني: ((يجب أن يعلم: أن كل إيمان إسلام وليس كل إسلام إيمانا، لأن معنى الإسلام الانقياد، ومعنى الإيمان التصديق ويستحيل أن يكون مصدق غير منقاد، ولا يستحيل أن يكون منقادا غير مصدق))، الباقلاني أبو بكر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، م ن، ص56.

6- الباقلاني أبو بكر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، م ن، ص52.

7- يقول الباقلاني: ((ليس يجوز أن يكون صانع العالم اثنين ولا أكثر من ذلك، والدليل على ذلك؛ أن الاثنين يصح أن يختلفا ويوجِد أحدُهما ضدَّ مراد الآخر، فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته لوجب أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما، ...

البارئ ﷻ[1]، فتأكد له بأن ((صانع العالم جلت قدرته واحد أحد؛ ومعنى ذلك: أنه ليس معه إله سواه، ولا من يستحق العبادة إلا إياه، ولا نريد بذلك أنه واحد من جهة (العدد) وكذلك قولنا أحد، وفرد وجود ذلك، إنما نريد به أنه لا شبيه له ولا نظير، ونريد بذلك أنه ليس معه من يستحق الإلهية سواه وقد قال تعالى: **﴿إنما الله إله واحد﴾** (النساء: 171)، ومعناه: لا إله إلا الله)) [2].

بهذا ارجع التوحيد إلى أصله، الذي قال عنه الجنيد البغدادي المتوفى 297هـ ﷺ: ((التوحيد إفراد القدم عن الحدوث، فأحكموا أصول العقائد بواضح الدليل ولايح الشواهد))[3]، وقال أيضا: ((أول ما يحتاج إليه المكلف من عقد الحكمة؛ أن يعرف الصانع من المصنوع، فيعرف صفة الخالق من المخلوق، وصفة القديم من المحدث))[4].

وقال عنه أبو محمد الحريري البصري المتوفى 516هـ، ﷺ: ((من لم يقف على علم التوحيد يشاهده من شواهده، زلت به قدم الغرور في مهواة التلف))[5].

وسئل أبو بكر الزاهد السامرائي المتوفى 334هـ، المكنى " الشبلي" ﷺ عن المعرفة ما هي؟ فقال: ((المعرفة اسم ومعناه؛ وجود تعظيم في القلب، يمنعك من التعطيل والتشبيه))[6].

وقيل لأبي الحسن البوشنجي الخراساني، المتوفى سنة 348هـ ﷺ: ما التوحيد؟ فقال: ((**أن تعلم أنه غير مشبه بالذوات ولا بنفي الصفات**))[7].

أما محمد بن إسحاق بن مندة المتوفى سنة 395هـ، فقد أخذه الحنين إلى الحقبة النبوية والخلافة الراشدة، فحاول -هو الآخر- التذكير بأهمية التاريخ[1]، وتفعيل

والقديم، الإله لا يجوز أن يكون عاجزا))، طالع:- الباقلاني أبوبكر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح عماد الدين أحمد حيدر، ط1 مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، (1407هـ-1987م)، ص45.

1- يقول الباقلاني: ((فإن موسى عليه السلام لما سأله اللعين فرعون عن ذات الله، أجابه بأن مصنوعاته تدل على أنه إله ورب قادر لا إله سواه... فمهما سأله عن الذات أجابه بالنظر في المصنوعات التي تدل على معرفته))، طالع:- الباقلاني أبو بكر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح الكوثري، ط2، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، (1421هـ-2000م)، ص28.

2-الباقلاني أبو بكر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، م ن، ص32-33.

3-الباقلاني أبو بكر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، م ن، ص31.

4-الباقلاني أبو بكر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، م ن، ص32.

5-الباقلاني أبو بكر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، م ن، ص32.

6-الباقلاني أبو بكر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، م ن، ص32.

7-الباقلاني أبو بكر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، م ن، ص32.

الإيمان[2]، والرجوع إلى التوحيد[3]؛ لأن المفاهيم الإسلامية، خاصة مفهوم الأمة الواحدة ومفهوم الخلافة ما تزال ماثلة في الأذهان.

وسار ابن فورك البصري البغدادي المتوفى سنة 406هـ، بالتوحيد نحو التوجه العملي نفسه؛ فبدأ في كتابه "رسالة في التوحيد"[4]، ببيان الفرائض وأهمية العبادات لترسيخ الإيمان الذي ((هو التصديق برسولهﷺ في أخباره، والانقياد له في أمره))، لإعادة بناء مفهوم التوحيد[5]، وجعله واقعا عمليا، في حياة العالِم والمتعلم[6]، لينعكس ذلك على سائر العباد.

وناقش ابن حزم الأندلسي[•] المتوفى سنة 456هـ، المذاهب المسيحية واليهودية نقاشا علميا، وكشف عن التناقضات الموجودة في الأناجيل الأربعة والتوراة[1]، فاستفاد

1- ألف ابن مندة كتاب التاريخ، لكنه لم ينشر بل بقي مخطوطا في الأدراج.

2- أراد ابن مندة أن يعود بالأمة إلى الإيمان الذي كان في عهد المصطفىﷺ، فقد كان الصحابة رضوان الله عليهم، يأخذون سلوكهم وأعمالهم، وعقائدهم منه؛ فقد نزل القرآن باللغة العربية، ففهموا دينهم، وما كان في حاجة إلى بيان، بينه الرسول الكريم في سنته طالع:- محمد بن إسحاق ابن مندة: كتاب الإيمان، تح الفقيهي، ج1+2، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1406هـ-1985م).

3- عجز أعداء الإسلام عن المواجهة بالسيف، فلجؤوا إلى وسائل أخرى لتحقيق مآربهم، ومن أهم ما سعوا إليه، تحريف التوحيد من خلال الطعن في كتاب الله وسنة رسوله، بإدخال الشكوك، حول توحيد الله سبحانه وتعالى في أفعاله وأسمائه...، طالع:- محمد بن إسحاق بن مندة: كتاب التوحيد، تح الفقيهي، ج3، ط1، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1413هـ، ص16.

4- "رسالة في التوحيد" هي رسالة نفيسة، يوجد الأصل المخطوط منها، في مكتبة عارف حكمت، بالمدينة المنورة، تحت رقم 47 بخط رقعي جميل، طالع:- أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك: الحدود في الأصول، تح محمد السليماني، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت (1420هـ-1999م)، ص23.

5- يقول ابن فورك: ((حد التوحيد: هو العلم بأن الله ﷻ واحد، موصوف بصفاته التي هو عليها، وأنه فاعل للعالم، لا ثاني له ولا شريك معه، فمن علم ذلك وصف علمه وخبره بأنه توحيد))، أنظر:- ابن فورك: الحدود في الأصول، م س، ص107، غير أن ابن فورك، في تفسيره وفي كتبه، يشتق التوحيد من وحد، وليس من أحد ويعطي لذلك مبررا لغويا هو الإبدال، فهل هو كاف؟

6- يقول في شرح كتاب "العالم والمتعلم" المنسوب إلى أبي حنيفة النعمان: ((وأنا تأملت ذلك الكتاب، فوجدته جامعا، للدلالة على وجوه، يعرف أصول الدين بحججه ودلائله، والنهي عن التقليد فيه، ومرشدا إلى كثير من الأصول، التي لا بد من الوقوف عليها ومعرفة حقيقتها، ليتميز بذلك العارف به عن جملة أهل الخطأ والتقليد))، طالع:- أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك: شرح العالم والمتعلم، تح محمد عبد الرحمن السايح، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (1430هـ-2009م)، ص34.

•- لم ينجو ابن حزم الأندلسي من تأثير الفلسفة اليونانية، فقد تأثر بنظرية أفلاطون في الحب، يقول: ((الحب هو اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة، من أصل عنصرها الرفيع (عالم المثل)))، طالع:- ابن حزم الأندلسي: رسائل ابن حزم (رسالة طوق الحمامة)، ج1، تح إحسان عباس، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص93، وربما طال هذا التأثير الكثير من أحكامه مما جعل تاج الدين السبكي الدمشقي المتوفى سنة 771هـ يقول: ((وهذا ابن حزم رجل جريٌّ بلسانه، متسرع إلى النَّقل بمجرد ظنه هاجِمٌ على أئمة الإسلام بألفاظه، وكتابه هذا "الملل والنحل" من شر الكتب، وما برح المحققون من أصحابنا، ينهون عن النظر فيه؛ لما فيه من الازدراء بأهل السنة، ونسبةِ الأقوال السخيفة إليهم من غير تثبت عنهم، والتشنيع عليهم بما لم يقولوه، وقد أفرط في كتابه هذا

الشهرستاني الخراساني المتوفى سنة 548هـ –رغم بعد الشقة– من أثره، وأدرك سبب الانفصال بين علماء الأصول والفقهاء، ورأى ضرورة التكامل بينهم، وذكّر الأمة بضرورة الرجوع إلى مفهوم التوحيد كما كان عند أهل السنة والجماعة[2].

ورغم تأثر[3] الجويني النيسابوري المتوفى 478هـ، بالقلانسي الرازي، وعبد الله بن سعيد بن كلاب البصري المتوفى سنة 240هـ، إلا أنه رجع بالتوحيد إلى التجريد[4] حين اعتبر ((أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدَّقه))[5] دون حاجة إلى العبادات، فكان أكثر اقترابا من غلاة المعتزلة، وابتعد عن مفهوم أصحاب الحديث الذين يعتبرون أن "الإيمان معرفة بالجنان، وإقرار باللسان وعمل بالأركان".

وخاض أبو حامد الغزالي الطوسي النيسابوري المتوفى سنة 505هـ، كل ما عرف العالم الإسلامي من علوم ومعارف، وتقلب فيها باحثا ومفسرا معلقا، وأعلن تجربته الأخيرة وهو في نهاية رحلته الدنيوية: ((**إذا قلت لا إله إلا الله، إن كان مسكنها منك اللسان لا ثمرة لها في القلب، فأنت منافق، وإن كان مسكنها منك القلب، فأنت مؤمن، وإن كان مسكنها منك الروح فأنت عاشق، وإن كان مسكنها منك السر فأنت مكاشف، فالإيمان الأول إيمان العوام، والثاني إيمان الخواص، والثالث إيمان**

في الغَضِّ من شيخ السنة أبي الحسن الأشعري، وكاد يصرح بتكفيره في غير موضع.))، طالع:– تاج الدين السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تح محمود الطناحي وعبد الفتاح محمد، ج1، د ط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دت، (1339هـ–1918م)، ص90.

1– يقول ابن حزم الأندلسي: ((وقد كنا نعجب من إطباق النصارى –واليهود– على تلك الأقوال الفاسدة، المتناقضة، التي لا يخفى فسادها على أحد به رمق))، طالع:– ابن حرزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، دط، مكتبة السلام العالمية، القاهرة دت، ص94.

2– طالع:– الشهرستاني: الملل والأهواء والنحل على هامش كتاب الفصل في الملل لابن حزم، ج1، م س، ص48.

3– وصف الجويني بن كلاب بأنه؛ إمام أهل السنة وإليه مرجعها وبأنه من أصحابنا، طالع:– السبكي: طبقات الشافعية، ج2، م س ص51. الباقلاني تأثر بابن كلاب وأبوذر الهروي، فنقل طريقة ابن كلاب والقلانسي والثقفي إلى الحرم، ثم أخذ طريقة الهروي القاضي أبو بكر الباجي عن القاضي الحنفي أبي جعفر السمنائي، ثم أبو بكر بن العربي عن الجويني، ونقل أبو بكر الباجي وأبوبكر بن العربي الكلابية إلى المغرب.

4– يقول الجويني: ((صانع العالم أزلي الوجود، قديم الذات لا مفتتح لوجوده، ولا مبتدأ لثبوته))، طالع:– الجويني أبو المعالي: لوامع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تح فوقية حسين محمود، ط2، عالم الكتب، بيروت، (1407هـ–1987م)، ص93. ويقول أيضا: ((الباري سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين؛ الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل الواحد هو الشيء لوقع الاكتفاء بذلك)) طالع:– الجويني أبو المعالي: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، دط، مكتبة الخانجي، مصر، (1369هـ–1950م)، ص52.

5– الجويني أبو المعالي: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، م ن، ص397.

خواص الخواص، فالأول ثمرة خبر صدق مجرَّد، والثاني ثمرة بصيرة وانشراح صدر والثالث ثمرة مكاشفة ومشاهدة))[1]، فأحيى الكليات الكبرى للدين (إحياء علوم الدين) وأرسلها في شعاب الحياة لتجعل من التوحيد واقعا عمليا، فكانت العبادات[2] هي طريق الارتقاء من رتبة التوحيد المجرد إلى رتبة "الرؤية التوحيدية"، وانتقل الغزالي إلى جوار ربه وصحيح البخاري على صدره.

شهد أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي المتوفى سنة 596هـ تفاعل الأمة مع "إحياء علوم الدين" الذي أعاد بناء الرؤية التوحيدية، فاتجهت أغلب مصنفاته إلى المجال التربوي[•]، فأضاف بذلك حلقة جديدة لتفعيل التوحيد وجعله واقعا عمليا، من خلال إعادة بناء المفاهيم التي دخل عليها التلبيس[3]، إلى جانب تفعيل العبادات وربطها بالواقع الحياتي للمسلم، ليصبح التوحيد إحساس قبل أن يكون اعتقاد.

وظلت مرشدة محمد ابن تومرت المغربي الموحدي المتوفى 549هـ، الإطار المرجعي في الأندلس والمغرب والجزائر وتونس وليبيا، حتى ظهور محمد بن يوسف

1- الغزالي أبو حامد: بغية المريد في رسائل التوحيد، دط، المطبعة المحمودية بميدان الجامع الأزهر، مصر، دت، ص23، وضع عشرة قواعد سماها؛ قواعد الاعتقاد التي هي أصل الإيمان، طالع:-ص2-6، وحدد ثمانية أمثلة اعتبرها السبب الأساسي في حب الدنيا وترك الآخرة، طالع:- ص14-16. ورد الغزالي على الغنوصية في كتابيه: (فضائح الباطنية) و(القسطاس المستقيم)، وأنقض على الفلسفة اليونانية انقضاضه الأكبر لتشهد موتتها الأخيرة في كتابه: (تهافت الفلاسفة)، وفي كتاب الشهرستاني (مصارعة الفلاسفة)، وجادل كل المذاهب المسيحية واليهودية وكشف عن تناقضاتها، وناقش كل الاتجاهات الكلامية.

2- يقول القاضي عياض: ((لا نزاع بين أهل السنة، أن الله تعالى أراد من عباده عمل الجوارح، بالإضافة إلى اعتقاد القلب ونطق اللسان... ويتفق جماهير السلف أن العمل داخل في مسمى الإيمان))، طالع:- القاضي عياض من إكمال المعلم بفوائد صحيح مسلم تح الحسين بن محمد شواط، ج1، ط1، دار الوطن اللنشر، الرياض، (1417هـ-1996م)، ص97-98.

•- لم نأخذ في الاعتبار النقد الذي وجهه ابن الجوزي لأبو حامد الغزالي- فهو في عبارة جامعة اتهمه بأنه (باع الفقه بالتصوف)- لأن الرؤية التوحيدية تستوجب التكامل المعرفي، وابن الجوزي تأثر بالاتجاه التربوي الإحيائي للغزالي وهذا بالضبط الذي يهم والذي يتجه بالتوحيد نحو الممارسة العملية، وقد لخص زبدة منهجيته في التربية في المصنف الذي كتبه لولده؛ أبا القاسم بدر الدين علي، ناصحا إياه طالع:- أبو الفرج بن الجوزي: لفتة الكبد إلى نصيحة الولد، تح أشرف بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، ط1، مكتبة الإمام البخاري مصر، (1412هـ-1991م)، ستجده يبدأ بالتأكيد على أهمية العقل ص28، ثم يبدأ بأول واجب وهو معرفة الله عز وجل عن طريق العبادة والفقه بها ص30، ولا يكون ذلك إلا بالهمة العالية ص31، فينتج عن ذلك العلم، فمن يتق الله يعلمه ص33، وأول شيء يتعلمه الإنسان؛ حفظ الأوقات واغتنام اللحظات، وهكذا نجد صورة لنموذج تربوي متكامل.

3- طالع:- أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي: تلبيس ابليس، تع زيد بن محمد بن هادي المدخلي، ط2، دار المنهاج، القاهرة (1436هـ-2015م)، ص63 تجد معنى التلبيس، وص65 تجد التلبيس في العقائد والديانات، وص163 تجد التلبيس على العلماء في فنون العلم، وص190 تجد التلبيس على الولاة والسلاطين، وهكذا في كل مرة يأخذ إبليس الذي يقوم بالتلبيس، صورة معينة عند ابن الجوزي؛ أحيانا يكون سفسطائيا، وأحيانا غنوصيا، وأحيانا معطلا... إلخ.

السنوسي صاحب العقائد الشهيرة المتوفى سنة 895هـ، بدأ ابن تومرت عقيدته بالحديث عن ضرورة العلم بالتوحيد[1]، لقوله تعالى: ﴿**فأعْلَمْ أنَّه لا إله إلاَّ الله**﴾ (محمد: 19) وختمها بقوله: ((وهو السميع البصير، بمن يأكل رزقه، ويعبد غيره ولا يعرفه بما يجب له وما يستحيل عليه، وما يجوز من أحكامه في خلقه))[2]، وهذه إشارة واضحة إلى ضرورة العمل بما علم الإنسان من التوحيد.

إلا أن شيخ الإسلام ابن تيمية النميري الحراني المتوفى سنة 728هـ، وتلميذه ابن القيم الدمشقي المتوفى سنة 751هـ، وابن أبي العز الدمشقي المتوفى سنة 792هـ اعتبروا التوحيد قسمين، قسم نظري هو التوحيد في المعرفة والإثبات؛ وهو توحيد الله في ربوبيته وأسمائه وصفاته، وقسم عملي هو التوحيد في الطلب والقصد، وهو توحيد الله في ألوهيته، قال ابن القيم رحمه الله: ((ملاك السعادة والنجاة والفوز بتحقيق التوحيدَيْن اللذَيْن عليهما مدار كتاب اللّه تعالى، وبتحقيقهما بعث اللّه سبحانه وتعالى رسوله ﷺ وإليهما دعت الرسلُ صلوات اللّه وسلامه عليهم من أوّلهم إلى آخرهم.

أحدهما: التوحيد العلمي الخبري الاعتقادي، المتضمن إثبات صفات الكمال للّه تعالى، وتنزيهه فيها عن التشبيه والتمثيل، وتنزيهه عن صفات النقص... وهو المعروف بتوحيد الربوبية والأسماء والصفات.

والتوحيد الثاني: عبادته وحده لا شريك له وتجريد محبته والإخلاصِ له، وخوفه ورجاؤه والتوكل عليه والرضى به ربا وإلهاً ووليّاً وأن لا يجعل له عدلاً في شيء من الأشياء... وهو المعروف بتوحيد الإلهية.

وقد جمع سبحانه وتعالى هذينِ النوعين من التوحيد في سورتَي الإخلاص وهما سورة: ﴿**قُلْ يَاْ أُيُّهَا الْكَافِرُون**﴾، المتضمنة للتوحيد العملي الإرادي، وسورة: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أحدٌ**﴾، المتضمنة للتوحيد العلمي الخبري.

1-طالع:- أبو عبد الله محمد بن خليل السكوني الاشبيلي: شرح مرشدة ابن تومرت، تح يوسف أحنانا، ط1، دار الغرب الإسلامي بيروت، (1414هـ-1993م)، ص9-10.

2- أبو عبد الله محمد بن خليل السكوني الاشبيلي: شرح مرشدة ابن تومرت، م س، ص21.

فسورة ﴿**قل هو اللّه أحد**﴾ فيها بيان ما يجب للّه تعالى من صفات الكمال وبيان ما يجب تنزيهه من النقائص والأمثال، وسورة ﴿**قل يا أيها الكافرون**﴾ فيها إيجاب عبادته وحده لا شريك له، والتبرؤ من عبادة كل ما سواه.

ولا يتمّ أحد التوحيدَيْن إلا بالآخر، ولهذا كان النبي ﷺ يقرأ بهاتين السورتين في سُنَّةِ الفجر والمغرب والوتر، اللتَيْنِ هما فاتحة العمل وخاتمته ليكون مبدأ النهار توحيداً وخاتمته توحيداً))[1].

فالرب في المعنى الشرعي؛ هو اسم من أسماء الله عز وجل، ((جامع لكل صفاته ذات العلاقة والأثر في مخلوقاته؛ إذ التربية الحقيقية لكل شيء في الوجود سوى الله عز وجل، هي صفة من صفاته، لذلك كان سبحانه هو رب العالمين))[2]، فالرب هو من له الخلق والأمر والملك.

فتوحيد الأسماء والصفات قائم على أصلين: الإثبات والنفي، كما قال الإمام أحمد بن حنبل البغدادي المتوفى سنة 241هـ رحمه الله: نَصِفُ الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، لا نتجاوز القرآن والحديث، وقال الأوزاعي البعلبكي ولد سنة 88هـ، رحمه الله: ندور مع السنة حيث دارت، أي: نفيا وإثباتا، فما ثبت في الكتاب والسنة أثبتناه، وما نفي في الكتاب والسنة نفيناه، فباب الأسماء والصفات هو باب إثبات ونفي، إثبات ما أثبته الله لنفسه، ونفي ما نفاه الله عن نفسه.

غير أن هذا التوحيد لا يكفي وحده لحصول الإسلام، إذ لا بد أن يدعم بتوحيد الألوهية قال شيخ الإسلام: ((توحيد الربوبية حق، وأمره عظيم، ولا يصح إيمان العبد إذا لم يؤمن به، ولكن هذا النوع من أنواع التوحيد ليس هو الغايةَ التي جاءت بها الرسل وأنزلت من أجلها الكتب، وليس الغايةَ التي من جاء بها فقد جاء بالتوحيد وكماله؛ ذلك أن الله أمر بعبادته التي هي كمال النفوس وصلاحها وغايتها، و لم يقتصد على مجرد الإقرار به كما هو غاية الطريقة الكلامية))[3].

1- الجوزية ابن القيم: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، ج1، ط1، ت عواد عبد الله المعتق، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، السعودية، 1988م، ص20-21.

2- محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، تصوير ط8، دار الفكر، دمشق، سوريا، (1417هـ- 1997م)،

3- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج2، ط3، ت أنور الباز وعامر النجار، دار الوفاء، 2005م، ص12.

وقد نشأ علم خاص بالتوحيد يسمى علم التوحيد: ((وهو العلم الذي يبحث في العقيدة الإسلامية كما جاءت بها تعاليم الوحي في القرآن والسنة))[1]، وإذا كانت العقيدة ما يطلب من المسلم عمله بالتصديق القلبي والشريعة ما يطلب منه تحمله بالعمل السلوكي فإن الصلة بينهما مكينة، مثل الصلة بين الأصل والفرع، والعقيدة ثابتة لاجتهاد معها يمكن حصرها في صفحات، كما هو الشأن في العقيدة الطحاوية للإمام الطحاوي، وجوهرة التوحيد لإبراهيم اللقاني، والمرشدة للمهدي بن تومرت، وشموس التوحيد للسنوسي ((والحق أن الإسلام لا يركز على الإيمان بوجود الله تعالى، لاعتباره ذلك ضرورة فطرية ولكنه يركز غاية التركيز على عقيدة أخرى، ضل الناس في شأنها ضلالا بعيدا، وتلك هي عقيدة التوحيد التي هي لب عقائد الإسلام، وروح الوجود الإسلامي: الإيمان بالله الواحد فوق هذا الكون، له الخلق والأمر وإليه المصير، هو رب كل شيء، ومدبر كل أمر، هو وحده الجدير أن يعبد ولا يجحد، وأن يشكر ولا يكفر، وأن يطاع ولا يعصى))[2]، قال الله تعالى: ﴿**ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إِلَهَ إِلا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ، لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾ (الأنعام: 102-103).

فلا حضارة إلا بالإسلام ولا إسلام إلا بالتوحيد، إذن فلا حضارة إلا بالتوحيد فالتوحيد جوهر الخبرة الدينية، ولباب الإسلام، ومنطلق الأسرة والأمة وجميع الأنظمة وحركة التاريخ وبناء المعرفة وإقامة الأخلاق والنظام الاجتماعي برمته[3].

أما استخدامنا للفظ "**التوحيدية**" في البحث فهو استخدام متداول خاصة عند علماء ومفكري المعهد العالمي للفكر الإسلامي، يعرفه الطيب برغوث: ((أما التوحيدية فهو جوهر البديل الحضاري معرفيا ومنهجيا وعمرانيا وسلوكيا، شهودا وشهادة؛ وهي المنهج المقابل للرؤية العلمانية الوضعية؛ حيث تكون الرؤية التوحيدية المؤطر العام لكل التجليات ولكل الأنساق الحياتية التي تحيط بها منظومة السنن الإلهية الأربعة))[4].

1- عبد المجيد النجار: الإيمان بالله وأثره في الحياة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م، ص9.

2- الشيخ يوسف القرضاوي: حقيقة التوحيد، دون ط، دار البعث للطباعة والنشر، 1986م، ص10.

3- إسماعيل راجي الفاروقي: التوحيد مضامينه على الفكر والحياة، تر: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، 2014م.

4- الطيب برغوث: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية، مصدر سابق، ص41.

التوحيد عند علماء الإسلام تغيرت مفاهيمه حسب الوضعية المعرفية التي فرضها التدافع الحضاري، فقد جرده المعتزلة من الجانب العملي، فماتت علوم الدين إلى أن قيض الله سبحانه وتعالى الذي أعاد إحياءها، وأعاد بالتالي بناء مفهوم التوحيد وإذ ذاك يمكن أن نخرج بمفهوم جامع؛ فالتوحيد هو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ثم إيقام الصلاة وأداء كل العبادات والمعاملات على أتم وجه، والائتمار بما أمر الله ورسوله والانتهاء عما نهى، وإتقان ذلك إلى أن يحصل الإيمان بالأركان الستة للإيمان، ثم الزيادة في العبادات بإضافة النوافل إلى أن يصل الإنسان إلى مرتبة الإحسان، فتحقق له الرؤية التوحيدية، حين ذلك يعرف الغاية الحقيقية من وجوده فتتحقق له الفاعلية، فيستطيع أن يحرك عجلة التاريخ.

ج- مفهوم التوحيد في المعاجم: تختلف اصطلاحات المعاجم باختلاف المرجعية التي اعتمدها، والأصول التي استَمدَّت منها، وسيقتصر البحث على ثلاثة معاجم؛ الكشاف للتهانوي، ومعجم جميل صليبا، ومعجم ألفاظ العقيدة لعبد الله فالح.

اقتصر محمد علي الفاروقي التهانوي الهندي المتوفى بعد 1158هـ في كشافه على المصطلح الصوفي، فالتوحيد عنده هو: ((معرفة وحدانيته الثابتة له في الأزل والأبد وذلك بأن لا يحضر في شهوده غير الواحد، جل جلاله))[1]، فالتوحيد -في نظره- هو المقصد الأقصى والمطلب الأعلى، يتم الوصول إليه عن طريق الإشارة، وليس العبارة ((لذلك عظم وقع هذه الكلمة عند الخائضين في بحار التوحيد))[2]، وجعل للتوحيد ثلاثة جوانب؛ جانب برهاني، وآخر وجداني، وثالث شهودي رحماني، يقول: ((فكما لليقين علمه ما ظهر بالبرهان، وعينه ما ثبت بالوجدان، وحقه ما اختص به الرحمن))[3]، نتجت عنها ثلاثة مراتب: **أولا: التوحيد العلمي:** وهو نوعان: تصديقي إذا كان نقليا، وهو **التوحيد العام**، وتحقيقي إذا كان عقليا وهو **التوحيد الخاص**.

1- محمد علي الفاروقي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تح علي دحروج، ج1، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت (1417هـ-1996م)، ص528.

2- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، م ن، ص529.

3- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، م ن، ص529.

ثانيا: التوحيد الوجداني: وهو أن يجد صاحبه بطريق الذوق والمشاهدة عين التوحيد، وهو ثلاثة مراتب: (أ)–**توحيد الأفعال:** وهو إفراد فعل الحق عن فعل غيره. (ب)– **توحيد الصفات:** وهو إثبات الصفة لله مطلقا ونفيها عن غيره. (ج)– **توحيد الذات:** وهو إثبات الذات لله تعالى مطلقا، ونفيها عن غيره.

ثالثا: التوحيد الشهودي: وهو أن يشهد الحق سبحانه على توحيد نفسه، بإظهار الوجود، إذ كل موجود مختص بخاصية لا يشاركه فيها غيره، وإلا لم يتعين، وهذه الوحدة فيه دليل على وحدانية موجدة، ففي كل شيء له آية تدل على أنه واحد[1].

أما جميل صليبا اللبناني المتوفى سنة 1397هـ، فاعتبر أن التوحيد هو: ((الإيمان بإله واحد لا شريك له، فإذا قلنا أنه تعالى واحد، عنينا بذلك أنه منفرد الذات في عدم المثل والنظير، وأنه لا يقبل التجزيء والانقسام والتكثير، وأنه لم يزل وحده و لم يكن معه آخر))[2]، ويرى أن أهل العربية يجوزون أن ينعت الشيء بأنه واحد، ولكنهم لا يجوزون أن ينعت بالأحدية غير الله تعالى لخلوص هذا الاسم الشريف له، دون أن يذكر الاختلاف الحاصل بينهم حول أصل اللفظ "توحيد".

واستنتج من ذلك معنيين للتوحيد؛ الأول: الله واحد في جميع الوجوه، والثاني: القول بإله واحد لا شريك له، فالتوحيد عنده في كلمة جامعة هو: ((معرفة الله بالربوبية والإقرار له بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة))[3]، وواضح أن هذا التعريف يقتصر فقط على الجانب النظري، فهو تعريف مجرد يشبه إلى حد كبير تعريف المعتزلة الذين استبعدوا العمل والعبادات.

وفي "معجم ألفاظ العقيدة"، اعتبر عبد الله فالح أن التوحيد: ((في اللغة العربية مصدر "وَحَدَ" يوحّد، أي جعل الشيء واحدا))[4]، وتبين له أنه لا يتحقق ذلك إلا بنفي وإثبات، أي لا يتم للإنسان التوحيد، حتى يشهد أن لا إله إلا الله، فينفي الألوهية عما سوى الله ويثبتها لله وحده.

1- طالع:- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، م س، ص529.

2- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (1403هـ-1982م)، ص360-361.

3- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، م ن، ص361.

4- عبد الله فالح: معجم ألفاظ العقيدة، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، (1417هـ-1997م)، ص103.

أما من الناحية الاصطلاحية فقد عرف التوحيد استنادا إلى بعده العملي، واعتبره: ((إفراد الله بالعبادة، أي نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا... محبة وتعظيما ورغبة ورهبة))[1]، ورأى –على طريقة ابن تيمية– أن التوحيد ثلاثة مراتب: الأول: توحيد الربوبية: وهو إفراد الله سبحانه وتعالى بالخلق والملك والتدبير، والثاني: توحيد الألوهية: وهو إفراد الله سبحانه وتعالى بالعبادة، والثالث: توحيد الأسماء والصفات: وهو إفراد الله سبحانه وتعالى بما سمى به نفسه، ووصف به نفسه، في كتابه أو على لسان رسوله، وذلك بإثبات ما أثبت، ونفي ما نفى، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل[2].

ثم جمع توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، في توحيد سماه التوحيد العلمي وتوحيد الألوهية سماه التوحيد الطلبي، تماما كما فعل ابن القيم الجوزية، وبالتالي فهو لم يجهد نفسه، بجمع التعريفات المختلفة وتطبيق طريقة التعريف وإعادة التعريف، للخروج بتعريف جامع مانع جديد.

1– عبد الله فالح: معجم ألفاظ العقيدة، م س، ص104.

2– عبد الله فالح: معجم ألفاظ العقيدة، م ن، ص104.

المبحث الثالث: التركيب بين الرؤية والتوحيد

أولا: حاجة الرؤية للتوحيد: تبين أن الرؤية في اللغة العربية هي طلب الشيء بالقلب للعلم به، فالرؤية ترتبط بالقلب والقلب مركز الإيمان، والإيمان يرتبط بالتوحيد، إذن فالرؤية ترتبط بالتوحيد.

كما تبين أن الرؤية في القرآن الكريم هي منتهى البصر، الذي يحدث من خلاله الإدراك والفهم، فالإدراك يحتاج إلى مرجعية معينة، فإذا كانت المرجعية هي التوحيد حصلت المعرفة والعلم، وكانت النجاة في الدنيا والآخرة، أما إذا كانت المرجعية غير ذلك حصل الجهل، وظل الإنسان سعيه وخسر الدنيا والآخرة وذلك هو الخسران المبين.

كما تبين أن الرؤية في التراث الإسلامي، لها ثلاثة معان كبرى؛ معنى له أصول في الفلسفة اليونانية، يحصر الرؤية في الجانب الحسي والعقلي –بالمعنى اليوناني (اللوغوس)–، أدى بأصحابه إلى التقليد والخروج عن جادة الصواب، فكان إنتاجهم المعرفي نشازا على الحقل المعرفي التوحيدي، وهذا يعني أنه ينتمي إلى الحقل المعرفي الشركي، لأن الرؤية عند اليونان مرتبطة بالوثن (الصنم).

ومعنى يناقضه تماما، قصر الرؤيا على القلب المجرد من نظر العقل والحواس، فسقط في الغنوص، فكان هو المرجعية والغاية، فكان الانحراف.

ومعنى ثالث يعكس عقيدة الوسطية في الإسلام، يجمع الأرضي بالسماوي وينبع من العقل والقلب ويفيد المعرفة والعلم، ويوجهه التوحيد عقيدة وعملا.

فالرؤية إذن؛ في الحقل المعرفي للأمة المسلمة تعني العلم، وتقتضي اجتماع الجانب المادي والروحي (الغرائز والحواس والعقل والقلب)، كما تقتضي وجود مرجعية هي التوحيد، وتهدف إلى غاية هي ربط جانبي التوحيد العلمي والعملي.

كما تبين أن الرؤية في الفلسفة القديمة تنطلق من مسلمة مضمونها؛ أن العالم لا يمكن أن يكون مخلوقا من العدم، وتنحصر في المعنى الحسي، الذي يقتصر على النظر بالعين المجردة، فتصبح الرؤية هي معرفة ناقصة ذاتية، ظنية، لا يمكن الوثوق بها، وتختلف اختلافا جذريا عن العلم والحقيقة، التي يتم الوصول إليها عن طريق اللوغوس، أما الرؤية فتوجهها الغرائز.

أما في الفلسفة الغربية الحديثة، فتستمد الرؤية جذورها من الفلسفة اليونانية، فهي لا تخرج في جوهرها عن المعاني التي وضعها فلاسفة اليونان، والتي تنحصر كلها في معنى أساسي هو الظن، لهذا استخدم مصطلح البراديغم، فالرؤية في الحقل المعرفي للأمة المسلمة تقابل البراديغم في الحقل المعرفي الغربي.

ثانيا: حاجة التوحيد للرؤية: فالتوحيد في اللغة العربية مشتق من "أَحَدَ" ومنه خرجت"وَحَدَ" بالإبدال –الكثير من علماء اللغة والكثير من الباحثين يرجعون أصل التوحيد إلى وحد- من فالأَحَدُ منفردٌ بالمعنى، والواحد منفرد بالذّات في عدم المِثل والنَّظير، لا يتَجزَّأُ ولا يُثَنَّى ولا يقبل الانقسام، ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله عز وجل.

فالتوحيد هو الانفراد في الذات والمعنى، وهو الإيمان بالله وحده لا شريك له، الوَاحِدُ الأَحَدُ: ذو الوحْدانيَّةِ والتَّوَحُّدِ.

إذن التوحيد في القرآن الكريم، هو العلم بأن الله سبحانه وتعالى أحدٌ في ذاته وأسمائه وأفعاله، وتذوُّق حلاوة ذلك، ورؤيتِه في آيات الأنفس والآفاق، واستشعار رحمته وحكمته في كل صغيرة وكبيرة، وشكره على ذلك، بإخلاص الوجه له والاستمرار في عبادته والقصد له وطاعته والائتمار بما أمر والانتهاء عما نهى وزَجَرْ وإقامة شرع الله في كل شؤون الحياة، فالتوحيد في كلمة جامعة هو القرآن الكريم؛ فبما أن الإسلام يقرر أن الدين الحق واحد، هو وحي الله إلى جميع أنبيائه، وهو أصول لا تتبدل، ولا يختلف فيها الرسل، وبما أن الدين هو التوحيد، والشريعة تخرج من الدين، فلا مبرر لفصل الشريعة عن التوحيد، فالشريعة ما هي في الحقيقة إلا الجانب العملي من التوحيد، وبما أن الدين أكتمل بنزول القرآن، فإن الدين هو القرآن والسنة، وبما أن الدين يتمحور حول التوحيد فإن القرآن كله توحيد، ووحدة.

التوحيد عند علماء الإسلام تغيرت مفاهيمه حسب الوضعية المعرفية التي فرضها التدافع الحضاري، فقد جرده المعتزلة من الجانب العملي، فماتت علوم الدين إلى أن قيض الله سبحانه وتعالى الذي أعاد إحياءها، وأعاد بالتالي بناء مفهوم التوحيد وإذ ذاك يمكن أن نخرج بمفهوم جامع؛ فالتوحيد هو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ثم إيقام الصلاة وأداء كل العبادات والمعاملات على أتم وجه، والائتمار بما أمر الله ورسوله

والانتهاء عما نهى، وإتقان ذلك إلى أن يحصل الإيمان بالأركان الستة للإيمان، ثم الزيادة في العبادات بإضافة النوافل إلى أن يصل الإنسان إلى مرتبة الإحسان، فتحقق له الرؤية التوحيدية، حين ذلك يعرف الغاية الحقيقية من وجوده فتتحقق له الفاعلية، فيستطيع أن يحرك عجلة التاريخ.

وبهذا فاستخدام المصطلح المركب "الرؤية التوحيدية"، يهدف إلى:

1-إحياء الجانب الحسي في التوحيد، الحس التوحيدي، الذي كان عند صحابة رسول اللهﷺ، فلم يخبرنا التاريخ بأن أحدا من الصحابة سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذات الله وأسمائه وأفعاله.

2- استعمال التوحيد بمثابة المرجعية والموجه والمسدد لبناء الرؤية، لأن الرؤية في النهاية هي العلم، لبث الروح في المفاهيم الإسلامية وإعطائها البعد العملي.

3- ربط التوحيد بالرؤية للدفع إلى العمل الصالح، والكف عن الجدل العقيم الذي لا يزيد القلب إلا إقفالا ولا يزيد الفكر إلا جمودا، ولا يزيد شبكة العلاقات الاجتماعية إلا تمزيقا، من جراء تحول الاختلاف إلى خلاف.

4- الرؤية التوحيدية هي التي ترى أن التوحيد والإيمان متكاملان، فالمنطلق هو التصديق بأركان الإيمان الستة، ثم العمل بأركان الإسلام الخمسة حتى يحصل علم اضطراري للنفس هو التوحيد، الذي تحصل به الرؤية والسعادة.

ثالثا: المصطلحات المقاربة: يمكن الإشارة إلى أن هذا المصطلح المركب "الرؤية التوحيدية" بهذه الصيغة، هو مصطلح جديد، فقد عرضناه "كمشروع دكتوراه" سنة 1425هـ، ضمن عنوان الأطروحة: (الرؤية التوحيدية في تفسير حركة التاريخ)، فلم يكن متداولا بهذه الصيغة إطلاقا، والمصطلح الوحيد الموجود حينذاك في الساحة المعرفية هو "الرؤية الكونية التوحيدية"، للمفكر الشيعي الإيراني مرتضى مطهري المتوفى سنة 1400 هـ.

1-الرؤية الكونية التوحيدية: انطلق المطهري في كتابه: ((الرؤية الكونية التوحيدية)) من مسلمة مضمونها: ((كل واحد من الأديان والشرائع والمبادئ والفلسفات

الاجتماعية يعتمد على رؤية كونية(•) معينة))[1]؛ فالاعتقاد يتأسس على مرجعية محددة، وهذا ما ينتج مبادئ معينة، تؤدي إلى طراز خاص من التفكير (النظر والتقييم والتفسير والتحليل)، هذه الأسس وتلك المرجعية أطلق عليها اسم "الرؤية الكونية"، وهكذا تقرر لديه: أن ((كل الأهداف التي يعلنها مبدأ ما، ويدعو الناس إلى الحرص عليها، وكل الأساليب التي يُعيِّنها، وكل الواجبات والمحرمات التي يُنشئها، وكل المسؤوليات التي يوجدها؛ ليست إلا نتائج لازمة وضرورية للرؤية الكونية التي تشكل القاعدة الأساسية له))[2].

وميز المطهري بين النظر والرؤية؛ فالنظر (الإحساس) الذي يشترك فيه الإنسان والحيوان يؤدي إلى "الإحساس بالكون" فقط، أما الرؤية التي يختص بها الإنسان لأنها تعتمد على قوة العقل والتفكير فتؤدي إلى "معرفة الكون"، بهذا ربط الرؤية الكونية بمشكلة المعرفة، وصنفها إلى ثلاثة أصناف؛ العلمية والفلسفية والدينية[3]، ووصل إلى تحديد معايير الرؤية الكونية الجيدة وهي: (((1)-إمكان إثباتها بالاستدلال، (2)- أن تعطي للحياة معنى وتجنب الإنسان من فكرة العبث، (3)- أن تكون قادرة على إحياء الآمال وتفجر الحماس وتبعث الطموح، (4)- أن تكون قادرة على منح الأهداف الإنسانية والاجتماعية؛ الحرمة والقداسة، (5)- أن تخلق الالتزام وتحقق الشعور بالمسؤولية.))[4]، فالمعيار الأول منطقي؛ يجعلها محل قبول جميع العقول ويمنحها الطابع الموضوعي، والثاني والثالث نفسي؛ يمنحها الجاذبية والقوة والحرارة والرغبة، والرابع أخلاقي؛ يدفع إلى تجاوز

•- تأكد لدى الباحث حاج دواق (جامعة الحاج لخضر باتنة الجزائر) أن مصطلح "الرؤية الكونية" من أصول ألمانية، طالع:- حاج دواق: في مفهوم الرؤية الكونية وضرورة مفهمة المعرفة المؤهلة نظريا، مقال نشره في الموقع:- http://www.mominoun.com/articles، وهو الحكم نفسه الموجود في الموسوعة الحرة ويكيبيديا، لمعرفة تاريخ المصطلح "الرؤية الكونية" أكثر، طالع:- https://ar.wikipedia.org/wiki .

1- مرتضى مطهري: الرؤية الكونية التوحيدية، تر محمد عبد المنعم الخاقاني، ط2، معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، الجمهورية الإسلامية في إيران، طهران، (1409هـ-1989م)، ص8.

2- مرتضى مطهري: الرؤية الكونية التوحيدية، م ن، ص8.

3- للاستزادة في معرفة خصائص مآخذ الرؤية الكونية العلمية والرؤية الكونية الفلسفية والرؤية الكونية الدينية، طالع:- مرتضى مطهري: الرؤية الكونية التوحيدية، م ن، ص11-19.

4- مرتضى مطهري: الرؤية الكونية التوحيدية، م س، ص19-20.

الذات والأنانية والتحلي بروح التضحية من أجل الأهداف السامية، أما المسؤولية؛ فإنها تنمي الشعور بالمسؤولية تجاه ذاته ومجتمعه في أعماق ضميره.

ثم استنتج أن كل هذه المعايير التي تجمعها الرؤية الكونية الجيدة تتوفر في الرؤية الكونية القائمة على التوحيد، ((ولا توجد رؤية غيرها جامعة لكل هذه الخصائص))[1]، والرؤية الكونية الإسلامية هي رؤية توحيدية، وهي أيضا رؤية واقعية، لأن مبدأ الوجود والواقع المطلق هو الله، وقارن بين اللاهوت والناسوت، وحدد درجات التوحيد ومراتبه، ثم بحث الطرق التي تُوصِل الإنسان إلى التوحيد، ففحص كل النظريات المادية والمثالية والواقعية، فتبين له أن هناك طريق واحد هو الرؤية الكونية التوحيدية، أما الطرق الأخرى فهي تؤدي إلى الشرك وعين مراتب الشرك، والحدود الفاصلة بين التوحيد والشرك[2].

غير أن المصطلح المركب "الرؤية الكونية التوحيدية" الذي نحته المطهري لا يستقيم للمبررات التالية:

أولا: التوحيد يتضمن البعد الكوني، فإذا قيل الرؤية التوحيدية، فهذا يقتضي أنها رؤية كونية بالضرورة.

ثانيا: المصطلح "الرؤية الكونية" هو مصطلح ذو أصول ألمانية، ويبدو أن المطهري استعاره من الحقل المعرفي الغربي، ونزَّله برسمه على الحقل المعرفي للأمة المسلمة دون الاحتراز إلى أصوله المعرفية وضوابطه المنهجية وانعكاساته الواقعية.

ثالثا: لو استبدلنا مصطلح المطهري بمصطلح "الرؤية التوحيدية" تصبح المضامين التي قدمها في كتابه أكثر أصالة وأكثر ارتباطا بالحقل المعرفي للأمة، وأصبحت الحدود واضحة بين هذه الرؤية وبين مرتبة الشرك، التي قد لا تنجوا منها حتى بعض المذاهب الإسلامية ذاتها.

2-الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: حمل عبد الحميد أبو سليمان السعودي المولود سنة 1378هـ، همّ تخلف الأمة المسلمة، وهالته حالة التردي والفوضى التي وصلت إليها، رغم إمكاناتها المادية والبشرية ورصيدها العلمي، وتتبَّع مسيرة الفكر

1- مرتضى مطهري: الرؤية الكونية التوحيدية، م ن، ص20.

2- طالع:- مرتضى مطهري: الرؤية الكونية التوحيدية، م ن، ص21-107.

الإسلامي المعرفية، ومساره المنهجي، فتبين له ضرورة الاهتمام بالجانب التربوي خاصة في مرحلة الطفولة، لإنتاج جيل معافى من الممارسات المشوهة، فلا تكفي معرفة الصواب والخطأ، بل لا بد من تنمية الإرادة والفكر والوجدان، لأن الأزمة الحقيقية هي أزمة إرادة وفكر ووجدان، قبل أن تكون أزمة منهجية، فتوجهت تصنيفاته في أغلب مراحل عمره إلى هذا المجال.

غير أنه أدرك في الآونة الأخيرة(•) حوالي سنة 1430هـ، أن مجرد معرفة منهج سليم للفكر، وأسلوب قويم في التربية، لا يكفي لحل أزمة تخلف الأمة، ((ولا لإخراجها من دائرة التهميش والسلبية، إلى دائرة الدفع والحراك والفعل والإيجابية، وإلى تحقيق الريادة الإنسانية الحضارية الإصلاحية؛ التي هي رسالتها، والتي هي أهل لها، وتمتلك كل وسائلها ومتطلباتها))[1]، فلا يكفي وجود الأدوات والوسائل، ((ولن تستقيم الأمور ويعتدل الميزان، إذا لم تكن هناك رؤية كونية حضارية، تعطي الإنسان المسلم معنى حقيقيا إيجابيا للوجود، وغاية وهدفا دافعا لهذا الوجود، تكون بمنزلة المحرك والدافع للفعل والعطاء والحركة الإعمارية الإصلاحية))[2]، فلن يتبدل الحال إلا بالرؤية الكونية الحضارية، التي تجمع شتات الأمة، وتعطي الإنسان الدفع ليحرك التاريخ ويبني الحضارة.

والرؤية الكونية الحضارية القرآنية حسب عبد الحميد أبو سليمان، منطلقها القرآن الكريم والعقيدة الإسلامية، لأنها هي القوة الدافعة التي تحدد طبيعة القوة الوجدانية المحركة للإنسان والمجتمع، وترسم وجهة مسيرتهم في الحياة، فهي البنية الأساسية لكل حركة إصلاحية.

وحتى يذكر الأمة بقوة الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، نبهها إلى ضرورة المقايسة بين ما كانت عليه في الحقبة النبوية، وصدر عهودها الحضارية، وبين الحال المؤسف، في عهدها اللاحق، وفي عالم اليوم، وحثها على ضرورة الكشف عن أسباب تشوه هذه الرؤية، من خلال ما حصل من تعارض بين العقل والنقل، ومن خلال تراوح الرؤية

•- قد صرح هو نفسه بهذا الأمر طالع:- عبد الحميد أبو سليمان: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، (1430هـ-2009م)، ص19-20.

1- عبد الحميد أبو سليمان: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، م ن، ص18.

2- عبد الحميد أبو سليمان: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، م س، ص19.

الإسلامية بين الأصحاب والأعراب[1]، ((فالرؤية الإسلامية الكونية، هي رؤية توحيدية غائية أخلاقية إعمارية خيرية حضارية تعبر عن الفطرة الإنسانية السوية، وهي بذلك وبالضرورة، رؤية علمية سننية تسخيرية، تهدف إلى جعل عناصر الفطرة الإنسانية السوية في بؤرة الوعي الإنساني؛ لتهدي مسيرة الحياة الإنسانية وترشدها؛ كي يحقق الغنسان ذاته السوية في أبعادها الفردية والجماعية ويستجيب في وسطية واعتدال لحاجاتها ومتعها، على مدى أفق الوجود الإنساني بكل أبعاده الروحية والإبداعية العمرانية))[2].

وبعد أن تبينت له حدود الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، فحص موقع الأنا والآخر في هذه الرؤية، وانتهى إلى حتمية السلام العالمي، إذا تبنت الإنسانية هذه الرؤية، وعرفت العلاقة القائمة بين الثابت والمتغير، وبين المثالية والواقعية[3]، وحتى تنضبط هذه الرؤية بشكل نهائي حدد المبادئ التي تتأسس عليها[4]، وهي نفسها المبادئ التي تصلح لتكون الأساس والمنطلق والدافع للإصلاح والإعمار، وإعادة بناء المفاهيم الإنسانية والأخلاقية، والاجتماعية.

غير أن هناك اضطرابا واضحا في استخدام المصطلح "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية"، فأحيانا يسميها الرؤية القرآنية وأحيانا أخرى الرؤية الإسلامية، وأخرى الرؤية الكونية، ورابعة الرؤية الحضارية...، وهذا الاضطراب ناتج أساسا من عدم انضباط المصطلح المحوري ذاته، فهناك خلل كبير يعتري المفاهيم، وهذا ناتج عن استعارة مصطلح "الرؤية الكونية" أو "رؤية العالم" من الحقل المعرفي الغربي وتوظيفه بالمقايسة، دون فحص الأبعاد المعرفية والمنهجية والواقعية.

ويرجع سبب الاضطراب في المصطلح أيضا، إلى التركيب بين أربعة ألفاظ كاملة لنحت مصطلح، لا يحتاج في الحقيقة أكثر من لفظين، فقد تبين أن التوحيد يقتضي الكونية، لأنه رسالة ليست موجهة إلى العرب وحدهم وإنما تحمل الطابع

1- للاستزادة طالع:- عبد الحميد أبو سليمان: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، م ن، ص23-53.

2- عبد الحميد أبو سليمان: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، م ن، ص54.

3- للاستزادة طالع:- عبد الحميد أبو سليمان: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، م ن، ص71-115.

4- المبادئ هي: التوحيد، الاستخلاف، العدل والاعتدال، الحرية، المسؤولية، الغائية، الأخلاقية، الشورى، الحرية، الشمولية العلمية السننية، العالمية، السلام، الإصلاح والإعمار، الجمال، للاستزادة، ومعرفة حددود وضوابط كل مبدأ، طالع:- عبد الحميد أبو سليمان: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، م ن، ص71-115.

الكوني، كما أنّه يقتضي الحضارة، لأنه جاء ليخرج الناس من ظلمات الجهل إلى نور الحضارة، كما أن القرآن الكريم كله توحيد، لهذا يمكن جمع المصطلحات الثلاثة (الكونية والحضارية والقرآنية) في مصطلح واحد هو (التوحيدية)، فيكفي أن يقال: "الرؤية التوحيدية" بدل "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية".

3- الرؤية الوجودية التوحيدية: استعمل الطيب برغوث المفكر الجزائري المولود بتاريخ 1372هـ، مفهوم الرؤية من خلال ربطها بالتوحيد والوجود، مصطلحا على ذلك بـ"الرؤية الوجودية التوحيدية"، والتي يعبر عنها بالاتجاه الإيماني التوحيدي التكاملي بقوله هو اتجاه: ((يتجاوز وعيه نطاق المادة المحسوس، إلى المعنى الروحي الكامن فيها، وإلى الانفتاح على كل أبعاد ومراحل ودلالات "الدورة الوجودية" للإنسان، فيعيش في تواصل حميم مع كل مفردات الكون ذات العلاقة التسخيرية به.

وبهذا تكون الرؤية الوجودية التوحيدية في مقابل الرؤى الأخرى كبديل حقيقي شامل وكلي ومنسحب على كل المستويات وعلى كل المفردات المعرفية والمنهجية والعُمرانية والسلوكية، شاملة لكل كلي وجزئي، ضابطة للعلاقات بين الله والإنسان عبادة، وبين الإنسان والكون تسخيرا وتمتعا واستفادة من خيرات الله، وبين الإنسان والإنسان محبة وتعاونا وتضامنا))[1].

ومن هنا فاستعماله لمفهوم "الرؤية" انطلق من مسلمة تؤمن بتعدد الرؤى لمفهوم القدوة؛ ليخلص في نهاية التحليل إلى تطبيق سنة التنوع التي يتبناها ويدعو إليها؛ في إطار التكاملية الاجتماعية والحضارية والاستقلالية الوظيفية.

والحقيقة أن أطروحة الدكتوراه الموسومة بـ"المنهج النبوي في حماية الدعوة ومنجزاتها في مرحلة بناء الدولة"، في جزئها التأسيسي، هي إعادة بناء الرؤية التوحيدية، التي شوهتها عوامل كثيرة.

بدأ الطيب برغوت بالحديث عن الميزانية التسخيرية الكونية الكبرى التي ((تجعل المرء يذهل مما وُضع بين يديه، من إمكانات تسخيرية كونية لا حد لها، وهو ما أفاض القرآن في التذكير به ولفت الانتباه إليه، والدعوة القوية إلى حسن استثماره، والتحذير من

1- الطيب برغوث: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية (قراءة في سنن التغيير الاجتماعي) سلسلة: آفاق في الوعي السنني، ط1، دار قرطبة، الجزائر، 2004م، ص41.

تبديده أو تعطيله))[1]، وأدرك أن المشكلة تكمن في مدى القدرة على استثمار هذه الميزانية الهائلة بصفة شاملة وفعالة وأصيلة، في تلبية حاجات حركة استخلافه في الأرض، ومواجهة تحدياته المتلاحقة، خاصة التأثير الحاسم للزمن، وهذا ما لمسه في سورة العصر، التي رأى أنها ((لخصت الفلسفة الكلية لحركة الاستخلاف البشري في الأرض، والسنن الكلية الكبرى التي تتحكم في صيروراتها التاريخية، سواء في اتجاهاتها البنائية التكاملية الصاعدة، أو في اتجاهاتها التنافرية الهدمية المتقهقرة، وقد بدأها الله سبحانه وتعالى بالقسم بالزمن إشعارا بأهميته الكبرى والحاسمة... فالقسم هنا ينبه إلى أن نوعية ومستوى الخلافة البشرية في الأرض، مرتبط سلبا وإيجابا، بمدى قدرة الإنسان على الاستفادة القصوى، من المعطيات التسخيرية التي وضعت بين يديه، قبل أن يفعل الزمن فعله الحاسم فيها))[2]، فتحددت له الأهمية المحورية للوعي بالدورة الوجودية للكون والإنسان، التي تقوم على مراحل أربعة؛ مرحلة وعي الإنسان بالماضي وبداية الكون عامة، ومرحلة وعيه بذاته وحقيقته وطاقته وموقعه في الكون ودوره فيه، ثم مرحلة وعيه بالحاضر والمستقبل.

فاستخلص بذلك الخصائص والمقومات المعيارية الكلية للرؤية الوجودية الحق، وذكر منها خاصية الربانية، وخاصية الشمولية، وخاصية الفطرية، وخاصية المعقولية وخاصية التوازن، فاتضحت له آثار أصالة الرؤية الوجودية على حركة الاستخلاف البشري، فاستخلص معالم الرؤية العقدية الإسلامية، لمعضلة الوعي بالدورة الوجودية الكبرى للإنسان[3].

وحتى لا يتلبس الأمر ويصبح معنى "الرؤية" يفيد التفاضل نظرا للتمايز والتباين الثقافي، استخدم الطيب برغوث مفهوم المنظور بدل التصور أو أي مفهوم آخر؛ لأنه يعتبر أن مفهوم المنظور عام جمعي يعبر عن تعدد زوايا النظر إلى المسألة المعروضة للبحث؛ للتساوق مع المنهج الكلي التكاملي الحضاري الذي يتبناه في تحليلاته[4].

1- الطيب برغوث: المنهج النبوي في حماية الدعوة ومنجزاتها في مرحلة بناء الدولة، رسالة دكتوراه، نوقشت في السنة الجامعية (1430هـ-1431هـ)، في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسم الدعوة، موجودة في قسم الدوريات تحت الرقم: 218.6.8، إشراف فضيل دليو، ص49.

2- الطيب برغوث: المنهج النبوي في حماية الدعوة ومنجزاتها في مرحلة بناء الدولة، م ن، ص52.

3-للاستزادة طالع:- الطيب برغوث: المنهج النبوي في حماية الدعوة ومنجزاتها في مرحلة بناء الدولة، م ن، ص74-86.

4- راجع:- مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية (قراءة في سنن التغيير الاجتماعي) سلسلة: آفاق في الوعي السنني، م س، ص41 و ص101.

غير أن اعتماد الطيب برغوث على توليد المصطلحات، واستعمال المتتالية الاصطلاحية، أدى إلى صعوبة تتبع المفاهيم، بل غموضها في أحيان كثيرة، فقراءة مصنفاته تحتاج إلى دليل اصطلاحي، أو معجم للمفاهيم التي يستخدمها، فبدل أن يلج القارئ إلى عمق النص ويقرأه قراءة وجدانية، تكشف له مضامين النص في صورتها المتكاملة، نجده مشتت الأفكار تسحبه المتوالية إلى الاصطلاحية إلى محاولة فك شيفرتها، فلا يستطيع أن يقرأ النص قراءة متسلسلة.

4-الرؤية التوحيدية وضرورة مراجعة الخطاب العقدي: أما عمار جيدل المفكر الجزائري المولود بتاريخ 1381هـ، فدعا إلى ضرورة إعادة بناء المفاهيم الإسلامية ونفث الروح فيها، من خلال صياغة خطاب عقدي جديد يحاول أن يستشرف الرؤية التوحيدية التي تغطي المعرفة وتغطي الاجتماع وتبعث على الحركية النوعية في المذاهب نفسها، خطاب يتبنى كل صحيح من شأنه أن ييسر للناس حياتهم؛ فأن ينظر الإنسان للملكية على أساس الرؤية الاستخلافية، ليس كأن ينظر إليها على أساس أنها حيازة مطلقة، وأن يعامل المؤمن أخاه على أساس صلة الرحم الإنسانية، تختلف عن معاملته إياه على أساس حاجة أو مصلحة عابرة.

ويرى أنه لا بد من مراجعات داخل منظومة صناعة الإيمان، لكي نستعيد الإيمان الذي هو صلة رحم بين المؤمنين قاطبة، فالخطاب الديني في حاجة إلى إصلاح، ويبدأ الإصلاح من استعادة مطالب الروح إلى مركزية درس العقائد، وإلى مركزية درس الفقه، أي إحياء علوم الدين، الذي هو الكليات الكبرى الباعثة على الحركة بالدين في شعاب الحياة، ((فنحن مدعوون إلى استعادة الصورة الإنسانية السامقة في إطار الرؤية التوحيدية، التي هي استعادة الأصل الباعث على نفث الروح في هذه المفاهيم والمذاهب ذاتها))[1].

رابعا: خصائص الرؤية التوحيدية والنظرة الوضعية: من المفهوم اللغوي والاستعمالات الاصطلاحية تتبين خصائص كل من الرؤية التوحيدية، والنظرة الوضعية.

أ-الرؤية التوحيدية وخصائصها: هي رؤية بالبصر والبصيرة، أي رؤية بالعين موجهة بالوحي تتميز بالخصائص التالية:

1- عمار جيدل: حصة تلفزية، قناة القرآن الكريم، بث مباشر، يوم: 31-05-2016م الساعة 20:30.

1-الرؤية التوحيدية مستمدة من علم الله الذي يعلو على الزمان والمكان: ويتجاوز العصر، فهو علم الله سبحانه وتعالى، بأبعاده الزمنية الثلاثة وببعدها الرابع، الذي يغوص في أعماق النفس الإنسانية، هذه النفس التي هي مصدر الفعل التاريخي، الذي يمنح حركة التاريخ أبعادها الحقيقية، فعلم الله سبحانه وتعالى، وسع كل شيء، فالله سبحانه وتعالى هو صانع الواقعة التاريخية، وهو الذي وضعها في مكانها المرسوم من خارطة التاريخ البشري، والكوني على السواء، فالرؤية التوحيدية رؤية ذات بعد غيبي كوني.

2- الرؤية التوحيدية رؤية منفتحة: على جميع الأحداث في الكون، وعلى كافة القوى الفاعلة في التاريخ المنظورة وغير المنظورة، العقلية والوجدانية، الروحية والمادية، الطبيعية والغيبية، دون فصل أو عزل أو تهميش لأي عنصر.

3- الرؤية التوحيدية رؤية شاملة وكلية: شاملة في امتداداتها الزمنية، الماضي والحاضر والمستقبل، وكلية من حيث أنها لا ترجع حركة التاريخ إلى عامل واحد، بل أنها تدرك بعمق، العلاقة بين الله والإنسان والكون، فحركة التاريخ هي لقاء خلاق بين الله والإنسان والطبيعة بما فيها الزمن.

4- الرؤية التوحيدية رؤية واقعية: تعترف بكل الحوادث التاريخية، مهما كانت ضآلتها فنجد هذه الرؤية مثلا: تعترف بالتمايز القومي، رغم عالمية الإسلام، واستعلائه على الكيانات المنغلقة، نجد الرؤية التوحيدية تؤكد ضعف الإنسان، وعجلته وتقلبه، رغم أنه خليفة الله في الأرض.

5- الرؤية التوحيدية، هي رؤية تستمد عناصرها من الوحي (القرآن الكريم): فهو يزودها بالسنن الأساسية لحركة التاريخ، وهذه السنن من صنع الله سبحانه وتعالى، إرادة وعلما ومصيرا، ((فجل سور القرآن الكريم لا تكاد تخلو من عرض لواقعة تاريخية أو إشارة سريعة لحدث ما أو تأكيدا على قانون أو سنة تتشكل بموجبها حركة التاريخ))"[1]، إضافة إلى أن القرآن الكريم ينقلنا بخفة وإبداع بين الأزمان الثلاثة، حيث تزول الحواجز وتذوب الفواصل وتسقط الجدران، فالرؤية المستمدة من القرآن الكريم تحيط بالماضي لكي تكثفه في قواعد وسنن، وتفاعله مع الحاضر والمستقبل، باعتبار أن الأزمان الثلاثة إنما هي وحدة

1- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، 1978م، ص5.

حيوية تحكمها سنن واحدة، تتعانق هذه الأزمان في الزمن الحاضر، فتزول الحدود بينها فتغدو حركة التاريخ واحدة، تبدأ يوم خلق الله السماوات والأرض، وتتجه نحو يوم الحساب.

6- الرؤية التوحيدية رؤية موضوعية حية: من حيث أنها تربط وتوازن، وتدرك العلاقة المتبادلة بين سائر القيم التي تصنع التاريخ، مادية وروحية، طبيعية وغيبية.

7- الرؤية التوحيدية ليست رؤية لاهوتية مجردة: بل هي رؤية قيمية ذات جذور عميقة بالعالم وتجربة التاريخ.

ب- النظرة الوضعية وخصائصها: هي نظرة تتم عن طريق البصر وما يتبعه من جملة دماغية وعقل، وهي نظرة مستقلة عن الوحي وتتميز بالخصائص التالية:

1-النظرة الوضعية نظرة إنسانية: بما تحمله هذه الرؤية من قصور، فالعقل محدود والحواس محدودة، فمجال الرؤية الإنسانية محدود، لا يتجاوز مجال الدراسة كما يسميه المؤرخون.

2- النظرة الوضعية نظرة منغلقة: مرتبطة بمجال محدد يسمى مجال الدراسة، و لا تتناول إلا جزءا من القوى الفاعلة في التاريخ، وهي القوى المادية المنظورة.

3- النظرة الوضعية نظرة جزئية: جزئية في امتداداتها الزمنية فهي تمتد إلى الماضي لتختار منه ما يعزز وجهات نظرها المذهبية المسبقة، وترغم بها الحاضر والمستقبل، وجزئية أيضا من حيث أنها ترجع حركة التاريخ إلى عامل واحد، وتلغي العوامل الأخرى إلغاءا (تفسير لاهوتي، تفسير فردي بطولي، تفسير نفسي مادي، تفسير جنسي) ولا تدرك، العلاقة بين الله والإنسان والكون، فحركة التاريخ عندها تتأثر دائما بعامل واحد.

4- النظرة الوضعية نظرة مجانبة للواقع: إذ يعمد المؤرخ إلى الكلام عن الواقع التاريخي وتفسيره، لكن بالصورة المرسومة في ذهنه مسبقا.

5- النظرة الوضعية نظرة مذهبية: مذهبية تقولب الوقائع التاريخية، وتصبها في هيكل مسبق، وتستبعد كل التفسيرات التي لا تنسجم مع هذا الهيكل المتصور، فهي تصيغ الحقائق التاريخية حسب المذهب المصنوع سلفا، فتنسج الوقائع نسجا، بما يوافق هذا المذهب.

6- النظرة الوضعية نظرة ذاتية ميتة: من حيث أنها لا تربط ولا توازن، ولا تدرك العلاقة المتبادلة بين سائر القيم التي تصنع التاريخ، مادية وروحية، طبيعية وغيبية، وإنما هي نظرة تنطلق من مسلمات مسبقة وضعها المؤرخ في ذهنه.

7- النظرة الوضعية نظرة مادية أحادية البعد أو نظرة لاهوتية مجردة: فإما أن تكون النظرة الوضعية نظرة لا تفارق الواقع المادي (ماركس، كارل بوبر)، وإما أن تكون نظرة لاهوتية مجردة، مجانبة للواقع.

الفصل الثاني

التفسير وأهميته لحركة التاريخ

الفصل الثاني: التفسير وأهميته لحركة التاريخ

مدخل

تبين في الفصل السابق أن القرآن الكريم كله توحيد، وأن الله ﷻ يسّر كل السبل لبلوغه، والتحقق به في الحياة الدنيا وفي الآخرة؛ فالمتدبر للقرآن الكريم يمكن أن يستخرج نظرية في السياسة، وأخرى في الاجتماع وثالثة في الاقتصاد وأخرى في التربية... غير أن هناك أسباب كثيرة —تم ذكرها في الفصل السابق- أدت إلى اختلاف المسلمين في التفسير —خاصة ما تعلق بنظرية الإمامة-، ونتج عن ذلك حروب دامية بينهم، تمخضت عنها الفرق السياسية والكلامية، واستخدمت كل فرقة جميع السبل المتاحة، في تصوير وتطوير مذهبها، فكَتَبَ التاريخ فلاسفة التاريخ، كل من وجهة نظره، وأنْتج الخوض في تفسير الظواهر الاجتماعية، علم العُمران البشري، وحاولت كل فرقة أن تنشئ جيلا يَخْلُفها فظهرت نظريات في التربية، كما حاولت كل واحدة أن تَفْهم الجانب النفسي للفرقة المناقضة لها، فظهرت أبحاث في النفس الإنسانية... فلو تم البحث في تراث الأمة المسلمة لوُجِدت جذور لكل العلوم، التي يعتقد الغرب بأنه السّباق في إنشائها.

فلا يمكن إذن قراءة المعارف والعلوم المتعددة من الفكر الإسلامي، في معزل عن المعرفة الدقيقة بالبنى الثقافية والفقهية والكلامية والسياسية والتاريخية والاجتماعية؛ إذ لا يمكن تفسير الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي ونظريته في السياسة، دون معرفة الفقه وتطوره، كما لا يمكن فهم الاعتصام للشاطبي بمعزل عن الحياة الاجتماعية والسياسية لعصره، ولا يمكن فهم مقدمة ابن خلدون أو الغوص في أعماقها، دون معرفة مصادرها ولواحقها، فهو أخذ مادته من تاريخ المسلمين ومن تاريخ غيرهم، كما استند بعمق، على البناء الفقهي والكلامي للفكر الإسلامي، فالفقه سجل اجتماعي لحياة المسلمين، يتميز بالتطور والحركية.

ولا بد أيضا من معرفة التاريخ، فهو مادة الباحث في الظواهر الذاتية والموضوعية، يلج إلى أعماق فكر المسلمين وما تُبطنه أنفسهم، كما يُصور حياتهم الخارجية، ويحتاج المفسر أيضا إلى معرفة اللغة، حتى يتمكن من النفاذ إلى أعماق المفاهيم السياسية والاجتماعية والتاريخية، وإدراك كنهها.

والفكر عند المسلمين يقابل رد فعل لفكر يوناني وفارسي وهندي، نُقل إلى العالم الإسلامي عن طريق الترجمة، وتأثر به الكثير، وأثروا في البنية الاجتماعية، فنتج تياران كبيران؛ تيار مسلم بحت، وتيار تأثر بالفكر الدخيل في أصوله العقدية وأطره المنهجية، كل تيار يفسر حسب مرجعيته المعرفية.

بهذا يمكن طرح الاستشكالات التالية: هل هناك محددات ضابطة لمعنى التفسير؟ وما أثر هذه المحددات على وجهته ومساره؟ وكيف يساهم التفسير في فهم سيرورة التاريخ وصيرورته؟

المبحث الأول: مفهوم التفسير

1-مفهوم التفسير في اللغة العربية: ((فسَّر: الفَسْرُ: البيان، فَسَر الشيءَ يفسرُه، بالكسر، ويَفْسُرُه، بالضم، فَسْراً و فَسَّرَهُ: أبانه، والتَّفْسِيرُ مثله... و التَّفْسير كَشف المُراد عن اللفظ المُشْكل، والتأْويل: ردّ أَحد المحتملين إِلى ما يطابق الظاهر، واسْتَفْسَرْتُه كذا أَي سأَلته أَن يُفَسِّره لـــي،... وكل شيء يُعْرفُ به تفسير الشيء ومعناه، فهو تَفْسِرَتُه))[1].

وفي القاموس المحيط، ((فسَّر (الفَسرُ)، الإبانة وكشف المغطى، والتفسير والتأويل واحد أو هو كشف المراد عن المشكل، والتأويل رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر))[2].

فالتفسير في اللغة العربية هو بيان الشيء وتوضيحه والكشف عن مراده، أما التأويل فهو رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر.

2- التفسير في القرآن الكريم: وردت في القرآن الكريم آية واحدة تحمل اللفظ تفسير، وهي قوله تعالى: ﴿**وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً**﴾ (الفرقان: 33)، قال ابن كثير: ((﴿**وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ**﴾ أي بحجة وشبهة ﴿**إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً**﴾ أي ولا يقولون قولا يعارضون به الحق، إلا أجبناهم بما هو الحق في نفس الأمر وأبين وأوضح وأفصح من مقالتهم))[3]، وقال ابن عجيبة: ((﴿**تفسيرا**﴾: أي بيانا

1- ابن منظور: لسان العرب المحيط، م س، ص3412-3413.

2- الطاهر أحمد الزاوي: ترتيب القاموس المحيط على طريق المصباح المنير وأساس البلاغة، ج3، ط3، الدار العربية للكتاب، ليبيا وتونس، 1980م، ص490.

3- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج3، مصدر سابق، ص324.

وتفصيلا، بمعنى أنه في غاية ما يكون من الحسن في حد ذاته، لا أن ما يأتون به حسن، وهذا أحسن منه، وإنما المعنى : لا يسألونك عن شيء غريب، إلا جئناك بما يبطله، وما يكشف معناه ويفسره غاية التفسير))[1].

فالتفسير في القرآن الكريم، لا يختلف كثيرا عما ورد في اللغة العربية، فهو الإفصاح عن الشيء و بيانه وإيضاحه حتى يصبح مفهوما ومقبولا.

3- مفهوم التفسير اصطلاحا: يقول الجرجاني: ((التفسير في الأصل: هو الكشف والإظهار، وفي الشرع: توضيح معنى الآية، وشأنها وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة))[2]، وهو أن يكون في الكلام لبس وخفاء، فيؤتى بما يزيل غموضه ويفسره، والفرق بينه وبين الإيضاح؛ أن التفسير أعم من الإيضاح، إذ هو يحصل بذكر المرادف إذا كان أشهر، وليس ذلك بإيضاح، لأن الإيضاح عند أهل المعاني، أن ترى في كلامك خفاء وإبهاما، فتأتي بكلام يبين المراد ويوضحه[3]، ويرى جميل صليبا أن الفرق بين التفسير والتأويل؛ أن أكثر استعمال التفسير في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني للتوفيق بين ظاهر النص وباطنه، أو لصرف النظر عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله[4]، يقول الباجي: ((التأويل صرف الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله، ومعنى ذلك؛ أن يكون الكلام يحتمل معنيين فزائدا، إلا أن أحدهما أظهر في ذلك اللفظ، إما لوضع أو استعمال أو عرف، فإذا ورد وجب حمله على ظاهره، إلا أن يرد دليل يصرفه عن ذلك الظاهر إلى بعض ما يحتمله، ويسمي أهل الجدل ذلك الصرف تأويلا))[5]، وغاية التفسير الفهم والإفهام ((وهو أن يصير الشيء معقولا وسبيله تعيين مدلول الشيء بما هو أظهر منه، حتى يصبح المجهول معلوما، والخفي واضحا، تقول: فسرت الكلمة، وفسرت النص، وفسرت المسألة، أي أوضحت دلالتها ومطالبها))[6]، ولا

1- ابن عجيبة: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، ج 4، م س، ص98.

2- الجرجاني: التعريفات، م س، ص56.

3- للاستزادة حول معنى التفسير والفرق بينه وبين التأويل، والاختلاف الحاصل بين الفقهاء والأصوليين في هذه المسألة طالع:- محمد علي الفاروقي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، م س، ص491-494.

4- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، م س، ص314،

5- الباجي: كتاب الحدود في الأصول، تح نزيه حماد، ط1، مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، بيروت، (1392هـ-1983م)، ص48.

6- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، م س، ص314.

يشترط أن تكون الحقائق المفسِّرة أعم من الحقائق المُفسَّرة، لأن تضمن القضايا شيء وعمومها شيء آخر.

والتفسير أعم من التعليل، لأن التعليل هو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر، أو إظهار علية الشيء، سواء كانت تامة أو ناقصة، فكل تعليل تفسير وتوضيح، وليس كل تفسير تعليلا[1].

والفرق بين التفسير والتعيين أو (التحديد)، أن المحمول الذي تضيفه على الموضوع البسيط، إذا لم يبدل مفهومه كان تفسيرا له، ولكنه إذا بدل مفهومه كان تعيينا، أو تحديدا أو تخصيصا[2].

فالتفسير هو توسيع للتحليل صوب الماضي والمستقبل، وهو يرتبط بالتطور الحاصل في مجال علوم الطبيعة والاجتماع والنفس والسياسة والاقتصاد، هذا التطور الزمني، يقدم للباحثين مزيدا من الأدوات، والحقائق لتفسير أقل صعوبة وأنفذ إدراكا[3].

هناك الكثير من الدراسات والأبحاث التي تناولت تفسير حركة التاريخ، غير أن الدراسات التي انطلقت من منطلقات معرفية قليلة؛ فالتفسير القديم في التراث الإسلامي كان يعتمد على المنهج السردي، الذي يقوم على عرض الأحداث التاريخية حسب تسلسلها الزمني، دون التحقق من الأخبار، ودون معايشتها، كما هو الشأن عند الطبري وابن كثير، أو على أساس التراجم الشخصية، كطبقات ابن سعد، أو يقوم على ذكر البلدان والأقاليم والعهود السياسية ونحو ذلك، مثل ما ورد في مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي. أما في التراث الغربي فيعتمد علماؤه على تفسير التاريخ من زوايا جغرافية إقليمية محدودة.

ويعتبر البيروني أبو الريحان (1048م) من الأوائل الذين فسروا التاريخ تفسيرا معرفيا بوضع أسس **الطريقة الظاهراتية**[4] في كتابه الفذ عن ديانة الهند وثقافتها. ثم جاء

1- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، م س، ص314.

2- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، م ن، ص314.

3- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، مرجع سابق، ص7.

4- هذه الطريقة تتطلب من المفسر أن يترك الظواهر تتحدث عن نفسها، دون أن يقحمها في إطار فكري مقرر سلفا، كما يدع صورة الجوهر الذهنية تنسق المعلومات أمام الفهم فتتعزز مصداقيتها بها. وقد تحولت هذه الطريقة إلى منهج في الفلسفة مع إيدموند=

ابن خلدون، ووضع منهجا يقوم على دراسة العلاقة بين الأسباب والنتائج، ليستنتج القوانين التي تحكم العمران البشري، لهذا يمكن الاستفادة من المداخل المعرفية التي لا تخلو من البعد العقدي.

أما مالك بن نبي، ففي خلال تحديده لشروط النهضة، فسر حركة التاريخ، واستفاد من مختلف النظريات في هذا السياق، وأدرك بعمق أن الدين هو منبع الحركة التاريخية، لهذا يمكن الاستفادة من اجتهاداته.

أما أنور الجندي، من خلال كتابه الإسلام وحركة التاريخ، فإن منطلقاته الأساسية لا تخلو من الأفكار التي حددها مالك بن نبي في شروط النهضة.

غير أن الدراسة التي تناولت الجانب المعرفي من عقيدة التوحيد، في سياق تفسير حركة التاريخ، بشكل أكثر تحديدا من الدراسات السابقة، ما قام به الأستاذ عماد الدين خليل، في أعماله التحليلية والتأصيلية خاصة كتابه "التفسير الإسلامي للتاريخ"، وإسماعيل راجي الفاروقي خاصة في كتابه "أطلس الحضارة الإسلامية" وعبد الحميد أبوسليمان في كتابه: "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني"، غير أن أفكار مالك بن نبي تبقى الإطار النظري العام الذي نستقي منه.

فالتفسير في جوهره لا يخرج عن الأصل اللغوي، وهو هنا في مجال الحركة التاريخية، محاولة فهم الحادثة التاريخية، وتوضيحها، وإثبات أنها متضمنة في غيرها من الحوادث، وأنها لازمة عن مبادئ وسنن ثابتة لا تتبدل، لزوما اضطراريا.

=هوسر وماكس شيلر، واستخدمها العلامة الشيخ إسماعيل راجي الفاروقي في بناء "أطلس الحضارة الإسلامية" راجع:- إسماعيل راجي الفاروقي ولمياء لوس الفاروقي: أطلس الحضارة الإسلامية، ط1، تر: عبد الواحد لؤلؤة، مكتبة العابيكان، الرياض، 1998م، ص25.

المبحث الثاني: مفهوم الحركة والتاريخ وحركة التاريخ

أولا: مفهوم الحركة

1-مفهوم الحركة في اللغة: الحركة في اللغة ((ضد السكون فيقال حرك يحرك حركة وحِراكا وحرّكه فتحرك وكذلك يتحرك والمِحراك الخشبة التي تحرك بها النار))[1]. حرك يحرك تحريكا ويعني النشاط[2].

فالحركة في اللغة العربية هي الفعل الذي ينقل الشيء من حالة السكون إلى حالة النشاط.

2- مفهوم الحركة في القرآن الكريم: ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ**﴾ (القيامة: 16) وحركة اللسان تنتج الكلام، وفي قوله تعالى: ﴿**الآن حصحص الحق**﴾ (يوسف: 51) والحصحصة حركة في الشيء حتى يستقر فيه ويستمكن منه، وفي قوله تعالى: ﴿**لا يسمعون حسيسها**﴾ (الأنبياء: 102) والحس من الحركة فيقال: ما سمعت لها حسا ولا جرسا، فالحس من الحركة والجرس من الصوت[3]، وفي قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا**﴾ (مريم: 83) وهي الحركة الشديدة.

والحول من الحركة حين يقال: ((لا حول ولا قوة إلا بالله)) ويعني لا حركة ولا استطاعة إلا به[4]، والزلزلة الحركة العظيمة والإزعاج الشديد يقول الله تعالى: ﴿**إذا زلزلت الأرض زلزالها**﴾ (الزلزلة: 1). ودرج أي دب وبدأ الحركة فيقال درج الصبي إذا دب وأخذ في الحركة، وكل هذا من النشاط.

والاستدراج وهو التحريك لغاية لا يعلمها إلا المحرك وقد ورد في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ**﴾ (الأعراف: 182).

والدبيب أيضا من الحركة الخفيفة التي لا تتضح معالمها إلا إذا اكتملت، لهذا سنستخدم المصطلحات التالية خلال البحث: حصحصة التاريخ إذا تعلق الأمر بالفعل

1- ابن منظور: لسان اللسان تهذيب لسان العرب، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م، ص184.
2- ابن منظور: لسان العرب، ج2، ص129.
3- كتاب العين: مصدر سابق، ج3، ص 13-15.
4- نهج البلاغة: ج11، مرجع سابق، ص184.

التاريخي الذي يكون مصدره من الخارج، والحس التاريخي، والزلزلة التاريخية، والاستدراج التاريخي ودبيب التاريخ، كل في مجاله.

غير أن هذه التعاريف، على الرغم من تعددها يمكن جمعها في مفهومين أساسيين كبيرين؛ حركة بمثابة النشاط الأرضي يمكن أن نصطلح عليها حركة مادية، وحركة معنوية هي حركة الروح في قول سيدنا إبراهيم عليه السلام في الآية الكريمة: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ (الصافات: 99).

3- مفهوم الحركة في الاصطلاح: أما من الناحية الاصطلاح فتتخذ الحركة عدة معاني حسب المجال الذي ترد فيه: ففي مجال الطبيعيات وحتى علوم الحياة، الحركة لا تخرج عن المفهوم اللغوي، إذ نجد في موسوعة مصطلحات جامع العلوم أن مفهوم الحركة لا يختلف كثيرا عما أورده محمد علي الفاروقي التهانوي، حيث تأخذ الحركة عدة مصطلحات تصب في مفهوم واحد، كالحركة الإرادية، الحركة الذاتية من غير واسطة، الحركة الأينية وهي الحركة الطبيعية كحركة الحجر، الحركة العرضية التي تتم بواسطة كركوب الإنسان السفينة، الحركة القسرية التي يكون فيها الأثر من الخارج، والحركة الكمية التي تكون بزوال كمية وحصول أخرى، والحركة في الكيف، والحركة المستديرة[1].

فالحركة بهذا المعنى هي الانتقال من نقطة إلى أخرى وهذا مفهوم نسبي لأنه يرتبط بمعلم معين، ومكان وزمان محددين، وفي ميدان الفيزياء الميكانيكية، يقال عن جسم صلب أنه في حالة حركة، إذا كان هذا الجسم يمتلك طاقة بموجبها يستطيع أن يتحرك، وتسمى هذه الطاقة بالطاقة الحركية، وهذا الجسم أثناء حركته يأخذ بالضرورة حيزا من الفضاء كما أن حركته تنجز في مدة زمنية محددة[2].

1- الأحمد نكري: موسوعة مصطلحات جامع العلوم، تقديم رفيق العجم، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1997م، ص358 إلى 361.

2- راجع:- مجموعة من المؤلفين: إينشطين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، ط1، تر ثامر الصفار، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1990م، ص7-35 و ص71-79، حيث تبين أن نسبية انشطين ونظرته للعالم وحركة الأجسام، نابعة أساسا من المادية الديالكتيكية.

أما في العلوم الإنسانية فقد ورد للحركة عدة مفاهيم؛ ففي موسوعة المصطلح الفلسفي عند العرب، الحركة هي ((تغير الهيولى إما في المكان أو الكيفية، وأما حد المتحرك فإنه المتغير في أحد هاذين من مكانه وكيفيته))[1]، ولا يختلف مفهوم ابن حيان عنه كثيرا فالحركة عنده هي: ((تغير الهيولى إما في المكان أو الكيفية))[2].

وأما الكندي فيعتقد أن: ((الحركة هي تبدل حال الذات))[3].

والغزالي أبو حامد يقول: ((أن الحركة كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة، وإن شئت قلت هو خروج من القوة إلى الفعل لا في آن واحد وكل تغير عندهم يسمى حركة))[4].

أما في اصطلاح الفلاسفة فالحركة عند الجرجاني هي: ((الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج. أما الحركة بمعنى التوسط هي أن يكون الجسم واصلا إلى حد من حدود المسافة في كل آن لا يكون ذلك الجسم واصلا إلى ذلك الحد قبل ذلك الآن وبعده))[5] وقد ميز بين أنواع عديدة من الحركة: كالحركة الإرادية والحركة الذاتية والحركة في الوضع.

كما نجد أن الحركة هي: ((كمال أول بالفعل لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة، لأن من كل وجه بل من وجه، وذلك كما في الانتقال من مكان إلى مكان والاستحالة من كيفية إلى كيفية)) ويقابله السكون وهو: ((عبارة عن عدم الحركة فيما من شأنه أن يمون عنه تلك الحركة))[6].

وقد وردت مفاهيم في موسوعة مصطلحات جامع العلوم لا تختلف في جوهرها عن المفاهيم التي قدمها الجرجاني[7].

1- عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب، دون ط، الدار التونسية للنشر، 1991م، ص207.

2- مجموعة من المؤلفين: رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، ط1، تر و تح؛ عبد الأمير الأعسم، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1993م، ص56.

3- نفسه، ص 64.

4- نفسه، ص196.

5- راجع:- علي بن محمد بن على الجرجاني: كتاب التعريفات، مصدر سابق، ص74.

6- عمار طالبي: اصطلاحات الفلاسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983م، ص49.

7- راجع:- الأحمد نكري: موسوعة مصطلحات جامع العلوم، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1997م، لفظ "الحركة".

أما محمد علي الفاروقي التهانوي فيعتبر الحركة: ((هي انتقال من مكان إلى آخر وهذه هي الحركة الآسنة المسماة بالنقلة))[1].

وتمثل الحركة إحدى المقومات الأساسية في تعريف المجتمع عند مالك بن نبي، فالمجتمعات الساكنة والراكدة لا تكتسب صفة المجتمع يقول: ((تكتسب الجماعة الإنسانية صفة (المجتمع) عندما تشرع في الحركة، أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها، وهذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة))[2].

ولكن ما طبيعة هذه الحركة؟ هل هي حركة ميكانيكية يفرضها الوسط الجغرافي أو الطبيعي كما هو الحال في الفيزياء؟ أم هي حركة جدلية تفرضها التناقضات الداخلية التي تحويها الظاهرة الاجتماعية في داخلها كما تذهب إلى ذلك الفلسفة الماركسية؟ أم أنها حركة لولبية خطية كما يزعم هيجل؟ أم أنها حركة تقوم على التحدي والاستجابة كما عند أرنولد توينبي؟ أم أنها حركة تحفزها الغريزة الجنسية كما يزعم فرويد؟ أم..

إن الحركة هنا ليست هي الحركة الميكانيكية أو الحركة الجدلية أو الحركة الغريزية، إنها الحركة القاصدة التي ينتجها المجتمع نفسه بوعي كامل، من خلال إنتاجه لوسائل التغيير مع العلم التام بالهدف الذي يسعى إليه من وراء هذا التغيير، إنها حركة الروح التي تنتج عن درجة معينة من التدين، إنها الحركة التي يكون الدافع الأساسي لها هو التوحيد. أما إذا إنقاد المجتمع وراء الغريزة فإنه حتما يؤول إلى الانهيار، يقول مالك بن نبي: ((فإن تطور الجماعة يؤدي بها إما إلى شكل راق من الحياة الاجتماعية وإما أن يسوقها على عكس ذلك إلى وضع متخلف، وعلى أية حال فإن أمام كل مجتمع غاية، فهو يندفع في تقدمه إما إلى الحضارة، وإما إلى الانهيار))[3]. فهناك علاقة عكسية بين قانون الروح وقانون الجسد سواء على المستوى الفردي أو الجماعي[4]، بهذا يمكن تصنيف الحركة إلى أنواع:

1- محمد علي الفاروقي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، تحقيق لطفي عبد البديع، مكتبة النهضة المصرية، 1963م، ص91.

2- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، إعادة ط3، تر عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2000م، ص18.

3- نفسه، ص18.

4- راجع:- مالك بن نبي: شروط النهضة، د ط، تر عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، 2009م، ص73-77.

أنواع الحركة: لما كان للإنسان جانبين: جانب اضطراري خاضع للسنن الكونية، وجانب إرادي خاضع للسنن النفسية والاجتماعية، ينتج عن هذه التعريفات الأمور التالية:

أن المتحركات لا بد لها من حركة تنقلها من حال إلى حال، وأن هذه الحركة بفعل فاعل، وأن هذا الفاعل مريد ومدرك لما يفعل، وأن هذه الحركة لها منطق يوجهها، وغاية تتغياها، وأن كل فعل ينتج عنه انفعال، وأن هذه الحركة ينتج عنها سلوك، فلنمضي في الحديث عن هذه المقتضيات.

فالمقتضى الأول: بما أن المتحركات أنواع فإن الحركة أنواع، فهناك حركة الأبدان والجوارح كالحج كما في قول سيدنا إبراهيم عليه السلام في الآية الكريمة: ﴿**وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ**﴾ (الصافات: 99). وهناك حركة الروح التي تحدث بالقلب، ولا تكتمل هذه الحركة إلا بعلم القلب وعمله، وهي حركة صاعدة إلى أعلى، تزداد كلما زاد القلب إيمانا ومعرفة.

وهذا ينقلنا إلى المقتضى الثاني والثالث، فلما كانت كل حركة بفعل فاعل، وكل فاعل مريد ومدرك لما يفعل، فإن هناك مريد ومدرك لغيره، وهو المخلوق، ومريد ومدرك لنفسه وغيره وهو الخالق، وهذا يقتضي وجود فاعلين فاعل بغيره وفاعل بنفسه، ولما كرم الله سبحانه وتعالى الإنسان بالنعم التي جعلته يدرك ويريد، فإنه يمكن تصنيف الحركة إلى ثلاثة مستويات:

الأول: حركة مصدرها الإنسان لقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ **إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ** وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ (الرعد: 11).

والثاني: حركة مصدرها المجتمع وهما حركتان متبادلتان، فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والعكس بالعكس صحيح لقوله سبحانه وتعالى: ﴿**إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ، وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا، فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا**﴾ (النصر)، وكلا هاتين الحركتين تابع لحركة مصدرها الله سبحانه وتعالى خالق كل شيء.

والثالث: يتمثل في حركة العقل التي تصبح غير محدودة، متى ارتبط العقل بالوحي، فالعقل محدود ويحصل له التجاوز في حالة واحدة، حين يكمله الوحي.

والمقتضى الرابع الذي ينص على أن لكل حركة منطلق وقوة جاذبة تنتج عنها غاية، فإن الإنسان تتجاذبه قوتان: قوة سفلى أرضية، وقوة عليا سماوية، تنتج عنهما غايتين، بل وقد نتج عن القوتين تيارين، التيار المادي، والتيار الغيبي، أو حركتين حركة متجهة نحو المادة ملتصقة بالأرض، وحركة روحية صاعدة، فالنبسط الكلام في الحركتين:

إن الغرائز إذا استخدمت في غير حدودها، تحرك الإنسان حركة الشهوة، بلا علم ولا إدراك، فينتهي إلى غاية لا يدري منتهاها، قوم لوط وأصحاب الرص وغيرهم، والمذاهب المادية والشيوعية.

أما إذا حدث توافق وتوازن بين مركبات الإنسان؛ الجسم والروح والعقل، ولا يحصل هذا التوافق إلا بالدين الحق، فإن غاية الإنسان دائما تكون نصب عينيه، ومسار حركة تاريخه يرتسم أمامه، وهكذا ينحسم الصراع وتتضح الرؤيا.

لهذا لقيت مسألة تفسير حركة التاريخ عناية كبيرة ومكانة بارزة عند مفكري الإسلام في مختلف الأزمنة الحديثة، وقد أرجع الأستاذ مصطفى كمال وصفي أسباب ذلك إلى أمرين:

أحدهما: ((أن هذه الفكرة هي جماع الأصول الماركسية ومنبع جميع نظرياتهم.

وثانيهما: أن بعض المتحدثين عن الإسلام، يحاولون إدخال فكرة التفسير المادي على القرآن الكريم، ويتأولون من نصوصه ما يحاولون به أن يصلوه بهذه الفكرة))[1]، ونموذجا لهؤلاء أخذ الدكتور راشد البراوي الذي وضع كتابا في هذا الصدد، رغم أنه يدرس ببعض كليات الأزهر الشريف للأسف الشديد، لهذا تبين له أن الأمر خطير جدا ((لأنه يؤدي إلى خلط الفكر الشيوعي بالفكر الإسلامي وبالتالي الوصول إلى إرساء أصول شيوعية في داخل البناء الإسلامي، وإلباسها ثوب الإسلام))[2] لتصبح مستساغة ومقبولة لديهم).

1- مصطفى كمال وصفي: دورية المسلم المعاصر، ع7 رجب- شعبان- رمضان، د ط، د دار نشر، 1396هـ، ص155.
2- نفسه، ص 156.

وقد بدأت مثل هذه المحاولات فيما شعر به المؤلف، منذ أوائل سنة 1954م، في زمن مقارب لفتنة الإيقاع بالإخوان وذلك بتحوير فكرة "أفيون الشعوب" إلى اتجاه جديد، يتمثل في حقن الدين بالتعاليم الشيوعية لهدمه من الداخل والبرهان على بطلانه وأنه يؤدي إلى أفيون الشعوب وأن معيار التطور والحقيقة هو المادة، ومن أبرز هذه الحقن دس التفسير المادي لحركة التاريخ على القرآن، وما يقال على الشيوعية ينطبق على المذاهب والتيارات الفكرية والسياسية الأخرى، فالعولمة المعاصرة التي هي في حقيقتها امتداد للمذهب البرجماتي تختزل جميع الأبعاد الإنسانية في بعد واحد هو البعد المادي، إذ أن معيار الحقيقة الوحيد هو المنفعة المادية.

ثانيا: مفهوم التاريخ

كثيرا ما يتم تداول كلمة "تاريخ" في الأوساط العلمية، دون تحديد دقيق لتعريفها، سواء من أهل الاختصاص (المؤرخين وفلاسفة التاريخ)، أو من غير أهل الاختصاص، الذين دفعتهم الضرورة إلى التعامل مع الحادثة التاريخية، ولعل أكثر المفاهيم شيوعا عند المؤرخين، هي أن التاريخ لا يخرج عن كونه مجموعة الوقائع والأحداث الماضية التي قام بها الإنسان، فرسخ في الأذهان أن التاريخ يستخدم لمعرفة الماضي وجعله في إطار زماني محدد، غير أن هذا المفهوم لا يرقى إلى درجة التعريف المنطقي الجامع المانع، الذي يشمل جميع الصفات الأساسية لمصطلح تاريخ، وعليه فمن الواجب المضي في تحديد حقيقة هذا المصطلح.

1- مفهوم التاريخ في اللغة العربية: قال ابن منظور: ((أَرخ التَّأْرِيخُ، تعريف الوقت، والتَّوْريخُ مثله، أَرَّخَ الكتابَ ليوم كذا، وَقَّته والواو فـــيه لغة، وزعم يعقوب أن الواو بدل من الهمزة، وقيل: إن التأْريخ الذي يُؤَرِّخُه الناس ليس بعربي محض، وإن المسلمين أخذوه عن أهل الكتاب، وتأْريخ المسلمين أُرِّخَ من زمن هجرة سيدنا رسول الله، كُتِبَ في خلافة عمر، رضي الله عنه، فصار تاريخاً إلى اليوم))[1].

وقال السخاوي في كتابه، "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم علم التاريخ": ((التاريخ في اللغة يعني الإعلام بالوقت، فيقال أرخت الكتاب وورخته، أي بينت وقت كتابته.

1- ابن منظور: لسان العرب المحيط، مصدر سابق، المادة "أرخ".

وقال الجوهري: التاريخ تعريف الوقت والتوريخ مثله، فيقال أرخت وورخت، وقيل اشتقاقها من الأرخ يعني بفتح الهمزة وكسرها وهو صغار الأنثى من بقر الوحش، لأنه شيء حدث كما يحدث الولد.

وقد فرق الأصمعي بين اللغتين فقال: بنو تميم يقولون ورخت الكتاب توريخا، وقيس تقول أرخته تأريخا.

وهذا يؤكد كونه عربيا، وقيل أنه ليس بعربي محض، بل هو معرب مأخوذ من "ماه روز" بالفارسية، "ماه" القمر و"روز" اليوم، وكان الليل والنهار طرفه.

قال أبو منصور الجواليقي في كتابه: "المعرب من الكلام الأعجمي" يقال أن التاريخ الذي يؤرخه الناس ليس بعربي محض، وإنما أخذه المسلمون من أهل الكتاب، وتاريخ المسلمين أرخ من سنة الهجرة، كتب في خلافة عمرﷺ فصار تاريخا إلى اليوم.

قال أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب في كتاب "الخراج": تاريخ كل شيء آخره، فيؤرخون بالوقت الذي فيه حوادث مشهورة.

ونحوه قول الصولي: تاريخ كل شيء غايته ووقته الذي ينتهي إليه زمنه، ومنه قيل لفلان تاريخ قومه، إما لكون إليه المنتهى في شرف قومه، كما قاله المطرزي، وذلك بالنظر لإضافة الأمور الجليلة، من كرم أو فخر أو نحوهما إليه، وأما لكونه ذاكرا للأخبار وما شاكلها، ومن يلقب بذلك أبو البركات محمد بن سعد بن سعيد البغدادي العسال المقرئ الحنبلي المتوفى سنة تسعة وخمسمائة هجرية))[1].

وعليه فإن المعنى الغالب لمادة تاريخ عند علماء اللغة لا يخرج عن تعريف الوقت، فالتاريخ هو الوقت. غير أن هناك من يرى بأن أصل الكلمة مأخوذ من الفارسية "ماء روز" التي تعني "ماء تعني القمر، وروز تعني اليوم"، أي بداية اليوم من ظهور الهلال، وفي المصباح المنير ما يؤكد ذلك: ((التاريخ بالليالي لأن الليل عند العرب سابق على النهار، لأنهم كانوا أميين لا يحسنون الكتابة ولم يعرفوا حساب غيرهم من الأمم، فتمسكوا بظهور الهلال ولما كان يظهر بالليل جعلوه ابتداء التاريخ))[2]. إلا أنه

1- محمد بن عبد الرحمن بن محمد شمس الدين السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م، ص 16-18.

2 - عاصم الدسوقي: البحث في التاريخ قضايا المنهج والإشكالات، ط1، دار الجيل، بيروت، 1991م، ص8.

تقرر لدى أغلب المؤرخين المعاصرين، بغض النظر عن اتجاهاتهم، أن كلمة تاريخ كلمة عربية الأصل.

2-أما في اللغات الأوروبية: قال عاصم الدسوقي: ((كلمة التاريخ مأخوذ من الأصل اليوناني(Historia)، التي تعني البحث والتقصي والمشاهدة))[1] لكن الدكتور عاصم الدسوقي انحاز في استخدام هذا التعريف، حيث أعطى لهيرودوت مكانة ابن خلدون، تأمل القول التالي: ((قبل هيرودوت كانت أعمال الكتاب القدامى، تقتصر على القصص، ولكنه عني بالكشف عن الحقيقة وما يتبعها من معان، مما جعله إماما للتاريخ، وتحولت الأساطير على يديه إلى تاريخ علمي، بل أصبح التاريخ في نظره دراسة اجتماعية تتميز عن دراسة الأساطير)) ثم أردف قائلا: ((إن اختلاف مفهوم التاريخ بين اللغة العربية واليونانية، ليس في الشكل فقط، وإنما في أسلوب الكتابة التاريخية، فبينما انحصرت كتابة التاريخ عند العرب على المنهج السردي، نجدها عند الأوروبيين تجاوزت إلى البحث والتقصي والمشاهدة))[2]، وكأن هذا الدكتور لا يعرف القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ولا يسمع تماما بمؤرخ اسمه ابن خلدون، وفي كلمة جامعة، هو مقطوع الصلة بالتراث تماما.

إلا أن عبد الله العروي رغم اتجاهه التغريبي الماركسي اعترف بشكل صريح بأصالة التاريخ عند علماء الإسلام: ((لقد فشلت كل المحاولات للعثور على مؤثرات خارجية، يونانية أو فارسية، على غرار ما كشف عنه المنقبون من مؤثرات أجنبية في الفلسفة وعلم الكلام.. ليس التاريخ الإسلامي نقلا أو اقتباسا أو استعارة من الغير، أن كلمة تاريخ كلمة عربية الأصل، والكلمة الأجنبية "أسطوريا" التي كان من الممكن استعارتها، استعملت فعلا لكن في معنى آخر، للتعبير عن القصص الخيالية الميثولوجية، التي لا تخضع لقوانين المراقبة والفحص والتحقيق لحوادث التاريخ القريبة والبعيدة، ولذلك سيعتقد العرب مدة طويلة، ويفخروا أنهم وحدهم شعب تاريخ، والشعوب الأخرى تملك فقط حكايات لا يجد اليقين إليها سبيلا))[3].

1- عاصم الدسوقي: البحث في التاريخ قضايا المنهج والإشكالات، م س، ص8.

2- نفسه، ص8.

3- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، دون ط، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، 1973م، ص45.

2-**مفهوم التاريخ في القرآن الكريم**: لا وجود لكلمة تاريخ لا في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية الشريفة، وغياب المصطلح لا يعني غياب المعنى، فلقد ورد في القرآن الكريم ما يدل على المعنى تاريخ، ((بل أن ثمة حقيقة أساسية تبرز واضحة في القرآن الكريم، تلك هي أن مساحة كبيرة في سوره وآياته قد خصصت "للمسألة التاريخية" التي تأخذ أبعادا واتجاهات مختلفة وتتدرج بين العرض المباشر والسرد القصصي "الواقعي" لتجارب عدد من الجماعات البشرية، وبين استخلاص يتميز بالتركيز والكثافة للسنن التاريخية التي تحكم حركة الجماعات عبر الزمان والمكان، مرورا بمواقف الإنسان المتغيرة من الطبيعة والعالم، وبالصيغ "الحضارية" التي لا حصر لها والتي تتأرجح بين البساطة وبين النضج والتركيب.. وتبلغ هذه المسألة حدا من "الثقل" و "الاتساع" في القرآن الكريم بحيث أن جل سوره لا تكاد تخلو من عرض لواقعة تاريخية، أو إشارة سريعة لحدث ما أو تأكيد على قانون أو سنة تتشكل بموجبها حركة التاريخ))[1]. وهناك من يرى أن لفظ "أسطور" "Histoire" أخذ من اللغة العربية وبالضبط من القرآن الكريم، ثم نسب إلى الثقافة الغربية وتم تجاهل أصله.

فلقد جاء في القرآن الكريم ما يدل على التاريخ وعلى ضرورة الاهتمام به، ويتضح ذلك من الآيات التي تحمل لفظ القصص، والذي معناه الأخبار المتتابعة، إذ أن القصص يعني إتباع الأثر.

التاريخ هو البحث عن الذات للعثور عن الهوية الضائعة في خضم هذا العالم المتصارع، والتاريخ الإسلامي يمتد خلال أربعة عشر قرنا، يبدأ بقيام البعثة المحمدية، أي الدعوة إلى الإسلام سرا ثم جهرا، حوالي عام 610م، وبلغت الدعوة بعد هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة، عام 621م حدا فاصلا في تاريخها، وهو التاريخ الذي اعتبره عمر الخليفة الثاني مبدأ التقويم الإسلامي، إذ فيه تكونت أول جماعة إسلامية مستقرة هي النواة الأولى للدولة الإسلامية.

1- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، م س، ص5.

لم يعنى المسلمون بتدوين أحداث هذا التاريخ، إلا منذ القرن الثاني الهجري، ومع ذلك كان التاريخ أو علم أخبار الماضي معروفا في بعض صوره عندهم، وإن لم يكن مدونا كأخبار الوقائع الحربية بين قبائلهم، وهي التي تعرف بأيام العرب، وكذلك سير الأبطال، فضلا عن عناية العرب بتقصي الأنساب.

3- مفهوم التاريخ في الاصطلاح: قبل الخوض في اصطلاحات العلماء تجدر بنا الإشارة منذ الوهلة الأولى إلى نقطة مهمة جدا، وهي أن لفظة تاريخ استعملت في الاصطلاح استعمالا مزدوجا، وقد تقرر عند كثير من المؤرخين هذا الازدواج:

قال عبد الله العروي: ((أما كلمة تاريخ فمن المعلوم عند الجميع أنها تحمل في كل اللغات العصرية، ومنذ القرن الثامن عشر على الأقل معنيين: تعني سلسلة الوقائع الماضية، مجموع الأحداث الواقعة فعلا، وتعني في نفس الوقت الكيفية التي تسرد فيها تلك الوقائع، ومن المحتمل بل من المؤكد أن الصعوبات التي تواجه المفكرين عندما يحاولون تحليل مغزى التاريخ، تنحدر كلها من هذا الازدواج في المعنى))[1].

ثم أكد على ضرورة هذا الازدواج ثم أحال القارئ على كتابين رأى بأنهما من الأهمية بمكان في هذا السياق، كتاب ريمون آرون "رسالة حول حدود الموضوعية في التاريخ"، وكتاب هـــ.بانرفيلد "الإنسان يبحث عن ماضيه"، وهذا يخدم مباشرة المفاهيم في سياقها الماركسي.

ثم تقرر لديه أن يتناول مفهوما أقل عمقا وأكثر فائدة، وميز بين التاريخ كتقنية من تقنيات المعرفة "وسائل التنقيب عن الوثائق طرق النقد والتحقيق فنون السرد"، وبين التاريخ كنظرة شاملة يلقيها مجتمع ما على مجموع حوادث الماضي، أي بين التاريخ كفن والتاريخ كوسيلة، لتقييم الحاضر وتحديد المستقبل عن طريق اختيار سياسة قومية[2]، وبهذا ميز بين "النظرة للتاريخ" وبين "فلسفة التاريخ"، واعتبر فلسفة التاريخ فردية بينما النظرة للتاريخ جماعية وغير واعية لأنها تعبر عن استمرار الماضي في حاضر الجماعة، ورأى بأن

1- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، م س، ص 43.

2- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، م ن، ص44.

التمييز بين التاريخ كفن والتاريخ كنظرة هو تمييز نظري فقط، أما في الواقع فهما لحمة واحدة.

قد يبدو هذا التصنيف بريئا وشيقا في نفس الوقت، لكنه ينطوي على أفكار وأحكام خطيرة انتهى إليها المؤرخ، قزَّم من خلالها علمين جليلين من أكبر أعلام الفكر التاريخي في العالم الإسلامي بل في العالم أجمع، تأمل قولته: ((قد يتعجب القارئ من سكوتي عن مؤلفين مثل ابن مسكويه وابن خلدون، حيث كلما ذكر التاريخ عند العرب، ذكر هذان المؤلفان، والواقع أن التاريخ المفلسف "تجارب الأمم" وفلسفة التاريخ "مقدمة كتاب العبر" يعبران عن نظرة فردية خاصة.. لكننا لا نجد فيهما النظرة العامة التي يلقيها مجتمع ما على ماضيه، والنظرة الجماعية لا تستنبط إلا من الرواية التاريخية ذاتها))[1].

ثم تقرر لديه أن يضع التاريخ في مقام النحو الذي أظهر فيه المسلمون أصالة، لكن وجد نفسه أمام سؤال: لماذا حدث الإبداع في هذين الميدانين النحو والتاريخ؟ وأجاب معتقدا أن الإجابة تمس صميم الموضوع، فالعلمين يخدمان شيء واحد هو شؤون الدين، وبعد تحليل طويل وصل إلى نتيجة هي: ((وهكذا يجد التدوين التاريخي في العقيدة الدافع الأول والعماد الأخير، يجد في الدين العلة والمبررات، منطق متكامل لا خلل فيه، إذا نحن وضعناه دائما في نطاقه الأصلي، فمضمون التأليف يحدد الأسلوب، والأسلوب يبرر المضمون))[2]. فالعامل الأول لكتابة التاريخ هو عامل عقدي، أما العامل الثاني فيرى بأنه سياسي قومي يهدف إلى إنقاذ الجماعة من التفكك نتيجة الحروب المختلفة، أو إثبات النسب لأنه شيء أساسي في المجتمع العربي.

وبعد فحص نظرة المؤرخين المسلمين القدامى للتاريخ، وبعد وصف وضع التأليف التاريخي في عهده تهجم على المؤرخين المسلمين القدامى والمحدثين وتقرر لديه الحكم التالي: ((الفلاسفة المحدثين يعرفون التاريخ بأنه الضرورة ومحكمة العقل، أين هذا التعريف من منظور المؤرخ العربي الذي يرى التاريخ كسلسلة أحداث متماسكة الحلقات بل كإعادة مستمرة لعهد النور والحقيقة))[3]. وفي نهاية التحليل يصل عبد الله العروي إلى

1- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، م س، ص54-55.

2- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، م ن، ص47.

3- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، م ن، ص54.

غايته المنشودة: ((علينا أن نقول بكل صراحة أن المجتمع الذي يتمشى على ضوء النظرة التاريخانية يسود العالم، ولم يستطع أي مجتمع كان المحافظة على مقامه وحقوقه إلا بالخضوع للمنطق الجديد.. فالوعي التاريخي هو منطق العمل والإنجاز، والأساتذة مثل الدكتور قسنطين زريق الذي يدعو إلى تبني الذهنية التاريخية لا يبررون دعواهم إلا بالقاعدة التي قررناها)). بعدها قرر عبد الله العروي النزول إلى الواقع السياسي، ووقع اختياره على قضية جوهرية هي قضية فلسطين، وراح ينتقد الدكتور زريق في اختياره لهذه القضية، وتقرر لديه أنه حصل له ما حصل للمؤرخين القدامى الذين ينتقلون من: ((الإيمان الأعمى إيمان من يعتقد أن وعد الله حق، الذي كان يسيطر على أذهان الأغلبية قبل عام 1967م، إلى يأس شامل، انتقالا يوازي ما لحظناه عند المؤرخين القدامى عندما يهوون من تاريخ نوراني يشع في دروبه الأمر الرباني إلى تاريخ حالك مهلهل ممقوت))[1].

منذ زمن ليس ببعيد ومسألة تفسير التاريخ تحظى بمكانة بارزة في الساحة الفكرية الإسلامية وغير الإسلامية، إلا أنه يلاحظ الاهتمام بحركة التاريخ هو جوهر الفلسفة الماركسية ومنبع جميع نظرياتهم.

إلا أن هناك الكثير من المؤرخين المحسوبين على الإسلام، الذين تجردوا من أصولهم، وأذعنوا للفكر الشيوعي، ولم يقفوا عند هذا الحد، بل راحوا يخلطون بين الفكر الشيوعي والفكر الإسلامي، محاولين إرساء أصول شيوعية داخل البناء الإسلامي، لتشتيت المسلمين والتلبيس عليهم، وزجهم في المزيد من الفرقة والتنابذ، ومن بين هؤلاء المؤرخين الدكتور المغربي عبد الله العروي، الذي انطلق من مسلمة ماركسية، مضمونها أن الدين يطفئ الثورة الشيوعية، ويؤخر صدورها، ويمنعها من التقدم، ويحد من حركة التاريخ، وذلك بالتهدئة والتسكين بالصبر والعقائد مثل الوعد والوعيد، والقضاء والقدر، لهذا فإن مجمل مشروع العروي، هو تقزيم التاريخ الإسلامي، واعتباره يدور في حلقة مفرغة، من خلال تفسير كل وقائع التاريخ بإرجاعها إلى حقبة زمنية واحدة هي الحقبة النبوية، فالتفسير الإسلامي في نظر العروي هو تفسير لاهوتي مجانب للواقع. ولم يتراجع العروي عن هذه الفكرة، إذ نجد الكثير من المفكرين الشيوعيين وجدوا أنفسهم في موقف حرج

1- نفسه، ص62.

حين تجلت لهم الحقيقة، إلا عبد الله العروي، ما يزال سائرا في طريقه بل ذهب إلى أخطر من ذلك، حين بدأ بإعادة صياغة المفاهيم المحورية، مثل مفهوم التاريخ[1] ومفهوم العقل، ومفهوم الحرية، صياغة لا تخرج عن المدار الشيوعي.

نرجع إلى الازدواج المفهومي لكلمة تاريخ التي تعني تارة محتوى المادة التاريخية، وتعني تارة أخرى طريقة التعامل مع هذه المادة، وقد أدت هذه الازدواجية إلى خلط في فهم معنى اللفظ، وهذا ما طرحه على شريعاتي في قوله: ((يوجد تناقض لفظي في موضوع التاريخ، كما هو الملاحظ في كل من اللغات الانجليزية والفرنسية والألمانية، مفهومان مختلفان عن بعضهما يستخدمان للدلالة على كلمة واحدة.. أما في التاريخ فالمفهومان "موضوع التاريخ" و"علم التاريخ"، اشتركا بلفظة واحدة وهي التاريخ لبيان مدلولاتهما))[2].

ولرفع هذا الازدواج في استعمال كلمة تاريخ، وجب تحديد المصطلح أكثر. إذ هناك عدة محاولات لضبط المصطلح وتخطي تلك الازدواجية، وهذه المحاولات تحقق شبه إجماع على أن كلمة تاريخ خاصة بالموضوع، أما طريقة التعامل مع المادة التاريخية فتبقى محل اختلاف واجتهاد، فما هو مفهوم التاريخ عند المؤرخين القدامى؟.

قال ابن خلدون: ((فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والإغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، وتتساوى في فهمه العلماء والجهال.

إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمي فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمرو الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال.

1- عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005م. هذا الكتاب هو مجهود ضخم جدا، لكن اتجاهه الماركسي حجب عليه الحقيقة وجعل المفاهيم والأصول كلها تدور في فلك المذهب الماركسي.

2- علي شريعتي: الإنسان والتاريخ، ط1، ترجمة خليل على، دار الصحف للنشر، طهران إيران، 1990م، ص10.

وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق))[1]، فمن هذا القول يتضح أن ابن خلدون حدد للتاريخ خصائص عامة، وخصائص ظاهرية وخصائص باطنية.

قال السخاوي: ((وفي الاصطلاح التاريخ هو التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال من مولد الرواة والأمة ووفاة وصحة وعقل وبدن وحج وحفظ وضبط وتوثيق وتجريح وما أشبه هذا مما مرجعه الفحص عن أحوالهم في ابتدائهم وحالهم واستقبالهم، ويلتحق به ما يتفق من الحوادث والوقائع الجليلة، من ظهور ملمة، وتجديد فرض، خليفة ووزير وغزوة وملحمة وحرب وفتح بلد، وانتزاعه من متغلب عليه، وانتقال دولة، وربما يتوسع فيه لبدء الخلق وقصص الأنبياء، وغير ذلك من أمور الأمم الماضية، وأحوال القيامة ومقدماتها مما سيأتي. أو دونها كبناء جامع، أو قنطرة أو رصيف أو نحوها مما يعم الانتفاع به مما هو شائع مشاهد، أو خفي سماوي، كجراد وكسوف وخسوف، أو أرضي كزلزلة وحريق وسيل وطوفان وقحط وطاعون وموَتان وغيرها من الآيات العظام والعجائب الجسام.

والحاصل انه فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت بل عما كان في العالم.

أما موضوعه فالإنسان والزمان، ومسائله وأحوالهما المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان))[2].

وهناك من يرى أن التاريخ يكون لمن دخلوا التاريخ، ولعبوا فيه دورا وحركوا مساره وأحداثه سواء من الناحية السياسية "التاريخ السياسي"، أو من القادة العسكريين "التاريخ العسكري"، أو لخلاصة فكر الأمة ممثلة في علمائها وفلاسفتها ومفكريها وشعرائها وفنانيها "التاريخ الحضاري"، وفي كلمة جامعة فالتاريخ هنا هو تاريخ الزعماء والأبطال، وقد لاحظت الباحثة عبد الرزاق سهام، أن السخاوي قد جمع بين التعريفين اللغوي والاصطلاحي.

1- عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، طبعة على نفقة ورثة المرحوم فضيلة الشيخ محمد عبد الخالق الهدى، المطبعة الأزهرية بجوار الأزهر، القاهرة، 1930م، ص2-3.

2- السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، م س، ص18-19.

وهناك من يرى أن التاريخ هو قصة المنجزات النوعية التي أحدثها الإنسان، والتي تميزه عن المادة الميتة والحيوان، فالتاريخ هو قانون لحركة البشر وليس للمادة والعضويات الحية التي تتنفس، أو للحيوانات، بل يعني بمنجزات الإنسان كشيء متميز عن كل هذه العوالم، بوصفه عالما لحيوانات منظمة تنظيما اجتماعيا))[1].

وقال علي بن الحسين المسعودي: ((فإنا صنفنا كتابنا في أخبار الزمان، وقدمنا القول فيه في هيئة الأرض، ومدنها وعجائبها، وبحارها...ثم أتبعنا ذلك بأخبار الملوك الغابرة...ثم أتبعناه بكتابنا الأوسط في الأخبار على التاريخ وما اندرج في السنين الماضية، ومن لدن البدء إلى الوقت الذي عنده انتهى كتابنا الأعظم وما تلاه من الكتاب الأوسط))[2] وهذا يعني أن التاريخ إضافة إلى الاهتمام بنشاط الإنسان ومنجزاته، يتسع ليشمل المعلومات التي يمكن معرفتها عن نشأة الكون كله، بما يحويه من أجرام وكواكب، ومن بينها الأرض وما جرى على سطحها من حوادث، وهذه النظرة من صلب العقيدة الإسلامية، لأن هدف الدين هو جعل الإنسان والعالم يتجهان بكليتهما إلى الله الواحد القهار.

وقال كروتشيه الإيطالي، بأن التاريخ بأجمعه هو تاريخ معاصر[3]، أي أنه يتألف بصورة أساسية من رؤية الماضي من خلال عيون الحاضر، وعلى ضوء مشاكله، وبالتالي فالعمل الأساسي للمؤرخ، ليس التدوين، وإنما التقييم الذي يساعده على معرفة قيمة الأشياء التي تستحق التدوين.

ويرى مؤرخو الأسر الملكية، ومبررو الحروب الاستعمارية، أن التاريخ سلسلة من الأحداث الممتعة التي غالبا ما تكون غير منطقية، وعلى شكل كوارث بالغة، وأنها لا تتبع طريق التطور المنطقي المنظم الذي يبدأ بالسبب وينتهي إلى النتائج الحتمية، ولهذا فإن

1- عاصم الدسوقي: م س، ص9.

2- علي بن الحسين المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، دون ط، ج1، تقدين محمد السويدي، موفم للنشر، الجزائر، 1989م، ص3-4.

3- عماد الدين خليل: مدخل إلى التاريخ الإسلامي، ط1، الناشران الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، بيروت، 2005م، ص7.

عملهم يقتصر على تأكيد وتثبيت هذه الأحداث الممتعة، ووصفها في تتابع زمني وبطريقة أدبية بارعة[1].

وهناك من لاحظ أنه منذ ظهور كلمة مجتمع[2] في عالم الفكر، تغير مفهوم التاريخ، حيث لم يعد التاريخ هو سرد أخبار البلاطات والمجالس الدولية، بل أصبح يتناول المجتمع في كليته، فمع مالك بن نبي أصبح التاريخ هو البحث في شروط ميلاد المجتمعات، فحين أراد مالك بن نبي أن يدرس قضية ميلاد مجتمع دراسة تاريخية، شعر بضرورة ضبط المفاهيم وتحديد الإطار النظري لهذا الميلاد، فميز بين المجتمع الطبيعي والمجتمع التاريخي، وتأكد له أن المجتمع الأول هو نموذج المجتمع الساكن ذي المعالم الثابتة، والمجتمع الثاني هو نموذج المجتمع المتحرك الذي يخضع لقانون التغيير، الذي يعدل معالمه من جذورها.

ثم تبين له أن هذا المجتمع التاريخي من حيث النشأة يمكن أن ينشأ بطريقتين، ومن حيث البنية يمكن أن يظهر في شكلين:

فمن حيث النشأة:

الطريقة الأولى: وهي طريقة النموذج الجغرافي، مجتمع تاريخي يتكون بشكل جديد من مواد جديدة، لم تتعرض لأي تغير تاريخي، وهي المجتمعات التاريخية الأولى إبان الثورة الزراعية في الحجري الجديد. وقد يتكون من عناصر استخدمت في مجتمع تاريخي سابق. وقد تكون الاستعارة في صورة هجرة تنتزع العناصر من المجتمع الأم. وقد تكون الاستعارة في شكل إعادة تركيب أنقاض مجتمعات اختفت. وهكذا استنتج مالك بن نبي أن ظهور مجتمع تاريخي هو نتيجة عملية تغيير مطردة تقوم على جوانب ثلاثة:

1-المصدر التاريخي لعملية التغيير المطردة.

2-المواد التي تم تغييرها من الحالة قبل الاجتماعية، إلى حالتها الاجتماعية الجديدة.

3-القواعد العامة والقوانين التي تتحكم في هذا التغير.

الطريقة الثانية: طريقة النموذج الفكري، وهو مجتمع ينشأ من جراء نداء فكرة.

1- عاصم الدسوقي: البحث في التاريخ قضايا المنهج والإشكاليات، م س، ص11.

2- هناك من يعترض عن وجود هذا اللفظ لأنه لا أصل له في القرآن الكريم، فالفظ الموجود في القرآن الكريم هو الطائفة.

أما من حيث البنية: فهناك مجتمع يقوم على عدة طوابق ومجتمع يقوم على الحجر الواحد.

((والمجتمع الإسلامي الذي يعد خاصة موضوع دراستنا، هو من النموذج ذي الحجر الواحد، أعني أن بناءه قد اتخذ صورة واحدة تتفق كثيرا أو قليلا مع الحديث المشهور "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا" وهو الحديث الذي يعطي الصورة الدقيقة التي كان عليها المجتمع الإسلامي في عهد النبي ﷺ))[1].

وهكذا تبين لمالك بن نبي بأنه مهما كان نموذج المجتمع التاريخي في نشأته أو في شكله، فهو ليس مجرد مجموعة من الأفراد تدعوهم غريزة الجماعة إلى أن يتكتلوا في جماعة معينة، فالغريزة وسيلة وليست سببا، فالمجتمع يضم مجموعة من الثوابت، التي يدين لها بدوامه وبتحديد شخصيته في صورة مستقلة عن الأفراد.

فقد يفقد مجتمع شخصيته ويمحى من التاريخ، ومع ذلك يبقى عدد أفراده لا يتغير، بل يحتفظ كل فرد بغريزة العيش في جماعة، فهم أنقاض مهيئون لأن يدخلوا في بناء حسد اجتماعي جديد.

وقد يختفي الأفراد ويبقى المجتمع محتفظا بشخصيته لا يمسها شيء، ويحتفظ بدوره في التاريخ، ويفرض على القادمين الجدد عبقريته وعاداته وتقاليده.

فالمجتمع يحمل في داخله الصفات الذاتية التي تضمن استمراره، وتحفظ شخصيته ودوره عبر التاريخ، وهذه الصفات تتجسد في شبكة العلاقات الاجتماعية التي تربط أفراد المجتمع فيما بينهم، وبداية تكوين شبكة العلاقات الاجتماعية هو الذي يعبر عن ميلاد مجتمع.

إذن لم يعد التاريخ مع مالك بن نبي هو جمع وتتبع الأحداث الفريدة من نوعها، وإنما هو تتبع شبكة العلاقات الاجتماعية، من حيث تماسكها وهشاشتها، بحسب ما يحمله المجتمع من رصيد القيم الأخلاقية.

وقال عماد الدين خليل: ((التاريخ محاولة للبحث عن الذات للعثور على الهوية الضائعة في هذا العالم، للتجذر في الخصائص، وتعميق الملامح والخصوصيات، إنه محاولة

1- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، إعادة ط3، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص12.

لوضع اليد على نقاط التألق والمعطيات الإنسانية والرصيد الحضاري من أجل استعادة الثقة بالذات، في لحظات الصراع الحضاري الراهن، التي تتطلب ثقلا نوعيا للأمم والشعوب.. التاريخ هو حركة حياة بكل ما تنطوي عليه الكلمة من معارف وخبرات.. التاريخ خبرة حضارية ومشروع للتعامل مع الإنسان، وفرصة لاختبار قدرة العقائد والأديان على التحقق في الزمان والمكان، وعلى تأكيد واقعيتها ومصداقيتها.. التاريخ هو توافق الظواهر والوقائع والأشياء، لأن هدف الدين هو جعل الإنسان والعالم يتجهان بنبضهما وحركتهما ومعطياتهما كافة إلى الله وحده.. وهناك محاولات بلغت أقصى حدتها في الاستشراف اللاهوتي ثم الماركسي لفك الارتباط بين الإسلام والتاريخ، بين العقيدة والتاريخ))[1].

فعلم التاريخ هو الذي ((يبحث في ماضي الشعوب وحاضرها، فيسرد الوقائع ويحللها، ويدرس حياة الأفراد وأحوال الجماعات))[2].

معظم تعريفات التاريخ تتفق على أنه معرض الأحداث الماضية وأن موضوعه الإنسان والزمان[3].

إذن فالتاريخ ليس هو جمع وتتبع الأحداث الفريدة من نوعها، وإنما هو تتبع شبكة العلاقات الاجتماعية، من حيث تماسكها وهشاشتها، بحسب ما يحمله المجتمع من رصيد القيم الأخلاقية، والكشف عن السنن الضابطة لسيره، واستشراف مصيره.

ثالثا: معنى حركة التاريخ

بعد أن أدرك مالك بن نبي القصور الذي يعتري العلوم الإنسانية من حيث ضبط مفاهيمها ومصطلحاتها، وبعد أن اجتهد في تحديد مفهوم المجتمع من الناحية التاريخية والبنائية، تبين له بأنه من الضروري أن يحدد المصطلح من الناحية الوظيفية، فأنطلق من المعنى الأدبي القاموسي البسيط لكلمة مجتمع، ((تجمع أفراد ذوي عادات متحدة، يعيشون في ظل قوانين واحدة، ولهم فيما بينهم مصالح مشتركة))، فتبين له أن هذا التحديد وصفي لا يعطي أدنى تفسير للوظيفة التاريخية، كما لا يفسر التنظيم الداخلي للمجتمع الذي يجعله أهلا لأداء هذه الوظيفة.

1- عماد الدين خليل: مدخل إلى التاريخ الإسلامي، م س، ص10-11.

2- جبران مسعود: الرائد معجم لغوي عصري، المجلد1، ط6، دار العلم للملايين، بيروت، 1990م، ص350.

3- قاسم عبده قاسم: الرؤية الحضارية للتاريخ، ط2، دار المعارف، القاهرة، دت، ص24.

وهكذا وجد نفسه أمام ضرورة تجاوز التحديد الوصفي إلى التحديد الجدلي في نطاق الزمن، وتبين له جانبين في المجتمع: العلاقات الداخلية "التوجيه الثقافي" وأشكال النشاط "الخصائص التكوينية"، فقرر: ((بأن كل جماعة لا تتطور ولا يعتريها تغيير في حدود الزمن، تخرج بذلك من التحديد الجدلي لكلمة مجتمع))[1]، واستنتج أن المجتمع هو جماعة إنسانية تتطور ابتداء من نقطة اصطلح عليها "ميلاد"، ونقطة الميلاد هذه يظهر فيها شكل من أشكال الحياة المشتركة "شبكة العلاقات الاجتماعية"، كما يسجل نقطة انطلاق لحركة التغيير التي تتعرض له الحياة، وفي نهاية التحليل توصل إلى أن المجتمع هو: ((الجماعة التي تغير دائما خصائصها الاجتماعية بإنتاج وسائل التغيير، مع علمها بالهدف الذي تسعى إليه من وراء هذا التغيير))[2]، فالمجتمع نظام يقوم على بناء تحكمه ثلاثة عناصر:

1-حركة يتميز بها المجموع الإنساني.

2-إنتاج لأسباب الحركة.

3-تحديد لاتجاهها.

فالحركة عنصر أساسي في تحديد معنى المجتمع، قال مالك بن نبي: ((تكتسب الجماعة الإنسانية صفة المجتمع، عندما تشرع في الحركة، أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها، وهذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة معينة)) ومع ذلك فإن هذه الغاية التي يندفع نحوها قد تؤدي به إلى الحضارة أو إلى الانهيار.

و لم يقف مالك بن نبي عند هذا الحد، وإنما ذهب يبحث في العلاقة بين الحركة وأسبابها، فتبين له بأن كل اتجاه في تفسير حركة التاريخ يرجع الحركة إلى أسباب محددة:

هيجل يرجع الأسباب إلى التعارض بين القضية والنقيض، والغاية هي الاندماج والتوحد، لكن تفسير فكرة التعارض هذه هو الميدان الذي اختلفت فيه المذاهب الفكرية، الحديثة: فكارل ماركس يرى أن الأسباب المتعارضة تؤدي إلى تغيرات اجتماعية ذات طابع اقتصادي، وهنتينجتون يقول بأن التعارض "الصراع الحضاري" يؤدي إلى زوال الحدود وتوحد العالم، وفرنسيس فوكوياما يرى بأن التعارض يؤدي إلى نهاية التاريخ وسيادة النموذج الأمريكي، والحقيقة كما قال عبد الوهاب المسيري: ((أن هيجلية

1- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، م س، ص16.

2- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، م ن، ص17.

ماركس وانجلز لا تختلف كثيرا عن هيجلية وهنتينجتون وأطروحة صراع الحضارات، و هيجلية فوكوياما وأطروحة نهاية التاريخ))[1].

أما أرنولد توينبي فيرجع أسباب الحركة إلى التحدي المناسب الذي يدفع إلى التغيير، وقد استنتج مالك بن نبي من هذه النظرية: ((ونحن يمكننا إلى حد ما أن نصوغ هذا الرأي الذي ذهب إليه المؤرخ، صياغة جديدة في ضوء القرآن الكريم، فقد نستطيع أن نفسر هذه الحركة بالعوامل النفسية التي حفزت القوة الروحية في هذا المجتمع، أعني شروط حركته عبر القرون.. فالوعيد هو الحد الأدنى الذي لا يوجد دونه حد مؤثر، والوعد هو الحد الأعلى الذي يصبح الجهد من ورائه مستحيلا، وذلك حين تطغى قساوة التحدي على القوة الروحية التي منحها الإنسان))[2]، وبين هذين الحدين تقف القوة الروحية متناسبة مع الجهد الفعال الذي يبذله مجتمع يعمل طبقا لأوامر رسالة "التوحيد" الذي هو غايته.

ورغم تعدد أسباب الحركة إلا أن مالك بن نبي يقرر الحكم التالي: ((ولكننا نجد في التحليل الأخير أن آلية الحركة التاريخية إنما ترجع في حقيقتها إلى مجموعة من العوامل النفسية التي تعد ناتجا عن بعض القوى الروحية، وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري للتاريخ الإنساني))[3] وهكذا توصل مالك بن نبي إلى رؤيته التركيبية التي سنعرض لها في أوانها.

غير ان مالك بن نبي أبهره التطور الغربي الحاصل في مجال العلوم الإنسانية فأعطى العامل النفسي أكثر من حقه، وقد انتبه الطيب برغوث لهذه القضية وحدد أركان الرؤية التوحيدية التي تتمثل في السنن الإلهية التسخيرية، سنن الآفاق وسنن الأنفس وسنن الهداية وسنن التأييد.

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م، ص90-91.

2- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص24.

3- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، م ن، ص24.

المبحث الثالث: التفسير وأهميته لحركة التاريخ

أولا: أبعاد التفسير وأهميته لحركة التاريخ: قسم مالك بن نبي أنواع التفسير حسب أبعاد التاريخ الثلاثة: البعد الفردي والبعد الحضاري والبعد الكوني.

1-البعد الفردي: ويكون هذا التفسير بالقياس إلى الفرد من حيث هو عامل نفسي زمني في بناء الحضارة، ويركز هذا التفسير على العوامل الداخلية العميقة، التي تؤثر في الفرد وتجعله محركا للتاريخ، أو مسكنا له، وترتبط هذه الحركة بالإيمان: دين، تجربة، قوة الإيمان، تصفية التراكمات الفكرية، ثم التركيب، فزيادة التدين عن طريق تزكية النفس، يؤدي إلى زيادة الإيمان، وبزيادة الإيمان تحصل عملية التطهير لكل التراكمات الفكرية والنفسية، الناتجة عن مرحلة الانحطاط، وهنا تكون القوة الدافعة وشرارة التركيب، فيحصل التطابق بين الجهد(التجربة)، وبين المثل الأعلى، فيكون المسلم ممثل وشاهد في الوقت نفسه، فيتحرك التاريخ، أما إذا فشلت التجربة الإيمانية فستطفو الأمراض والتناقضات والتراكمات الفكرية الموروثة، من عهود الانحطاط والاستعمار، فيكون تركيبا لا شكل له، فيركد التاريخ أو يتحرك على أيدي أمم أخرى.

إذن فهذه الحركة هي حركة بناء الإنسان، ولقد كان لنا في رسول الله أسوة حسنة، فمنذ اللحظة التي نزل فيها الوحي عليه السلام، نزلت أول الآيات من سورة العلق، فكانت البداية بفعل القراءة، ومباشرة الأعمال الشرعية حتى يثبت ويتقوى الإيمان في النفس، هكذا تكونت النخبة الأولى التي قاد الرسول ﷺ.

وقد تبلورت نظرية العامل الفردي البطولي في تفسير حركة التاريخ، في الحقل المعرفي الغربي، من خلال الأشكال التقليدية للحكم؛ القبيلة التي يحكمها القائد العظيم الذي تزداد قدسيته وولاؤه كلما حقق انتصارات عسكرية لقبيلته. والعشيرة التي يحكمها ذلك الشيخ الكبير الذي يتميز بالحكمة والوقار وحسن معالجة مشاكل القبيلة. ثم تحول الحكم القبلي إلى حكم إمبراطوري استبدادي مطلق، يمارس فيه الإمبراطور جميع السلطات، وتحولت العشيرة إلى حكم ملكي مطلق، يمارس فيه الملك كل السلطات إلى درجة التأليه. من هنا بدأ الاتجاه إلى توحيد القوة المحركة للتاريخ في عامل واحد هو العامل الفردي البطولي، فساد الاعتقاد بأن هؤلاء الحكام والمحاربين أسمى من عامة البشر،

وأنهم هم من يصنع أحداث التاريخ ويحرك عرباته، ونشطت الفنون كالفروسية والنحت والألعاب في هذا الاتجاه، وسادت الأنظمة الأرستقراطية. وتأسست حضارات كاملة؛ كالحضارة الفرعونية، وحضارة سومر وأكاد في بلاد ما بين النهرين، والحضارة الصينية..، وإذا كان الفرعون هو الذي حكم الدولة الفرعونية إلى درجة التأليه، والأباطرة حكموا الدولة الصينية، وحمو رابي وضع القوانين التي حكمت الدولة البابلية، فإن الإلياذة والأوديسة لهوميروس في الحضارة اليونانية نموذجا لتمجيد البطولة والأبطال، والإلياذة تعنى "قصة اليوم" أو "اليوس" واليوم أو اليوس هي طروادة، المدينة الآسيوية القديمة الواقعة على شاطئ البوسفور حيث وجدت خرائبها تحت تلال الرمال، بعد أن دمرتها القبائل الأيونية والايولية والدورية في حروب طويلة امتدت قرناً كاملاً، وأغلب الظن أن الحرب نشبت بسبب المنافسة على التجارة والسيطرة البحرية على جزر بحر إيجة وعلى سواحل الأناضول وشمال اليونان. أما هوميروس فقد زعم أن سبب الحرب اختطاف الملكة الإغريقية هيلين، وصور من خلال حبكة فنية كيف ولد "أخيل" وكيف تحول إلى فارس مغوار قاد الحرب وغير مجرى حركة التاريخ. أما الأوديسة فهي ملحمة شعرية مكملة للإلياذة[1].

أما هيرودوت (484–425) ق م المؤرخ الإغريقي، في كتابه "تاريخ هيرودوت". تحدث عن نشأة الإمبراطورية الفارسية، وغزوها لليونان والقتال البطولي للإغريق ضد الغزاة، ووصف بشكل تفصيلي معركة الماراتون وزرزيس التي انتصر فيها اليونانيون الانتصار النهائي على الفرس. وقد كتب هيرودوت التاريخ بطريقة شيقة. وضمنه الكثير من القصص البطولية التي لم يكن هو نفسه يؤمن بها لان هذه القصص تجعل وصفه أكثر شوقا ومتعة. والسبب الأساسي الذي يحرك التاريخ في نظر هيرودوت، هو بسالة الأبطال المحاربين، وقد كتب هيرودوت تاريخه على أمل أن يحفظ الأعمال العظيمة والمدهشة التي قام بها العظماء، من الملوك والمحاربين والكهنة، ومن هنا ظن هيرودوت أن السبب الأساسي الذي حرك التاريخ، هم أولئك الأبطال العظماء[2]. وبعد هيرودوت جاء المؤرخ اليوناني ثيوسيديس Thucydide (465-401)ق م ليضع نظرية "الرجل العظيم"، التي وضح فيها الدور الذي لعبه الأبطال في صنع التاريخ، لأن أعمال الأبطال من ملوك وقادة

1- http://www.rewity.com/vb/t154048.htm

2- سليم حسن: موسوعة مصر القديمة، ج1، د ط، هيئة الكتاب، القاهرة، 2000م، ص170.

عظام هي التي صنعت التاريخ وحركته. وكان موضوعه الرئيس هو حرب البلوبونيز بين أثينا واسبرطيا، والجديد الذي جاء به هو تجاوز المنهج الملحمي والتأثر بالتحليل الميتافيزيقي، ومحاولة تمحيص الخبر التاريخي واستقصاء الأسباب المعقولة لحدوثه، ورغم ذلك لم يحقق هذه الغاية ووقع في حبال الأسطورة[1]. ثم جاء بعده بلوتارخ Plutarch (46-125) ق م، وسار على نهج "نظرية الرجل العظيم"، بتأليفه كتاب "حياة العظماء"، ممجدا بذلك الشخصيات والأبطال الذين صنعوا الحضارة وحركوا التاريخ. ويمكن الجزم بأنه منذ العصر البرونزي، وعصور الملكيات الوثنية التي قامت في مصر والصين وبلاد الرافدين، حتى الحضارة اليونانية، كان الاعتقاد السائد هو أن الملك أو البطل هو العامل الوحيد الذي يصنع ويحرك كافة الأحداث التاريخية. ولم تتوقف نظرية "الرجل العظيم" عند بلوتارخ، بل سادت فيما سمي بالعصور الوسطى واستمرت حتى العصور الحديثة، وهذا ما جعل الفيلسوف الانجليزي هربرت سبنسر Herbert Spencer (1820-1903)م، يعتقد أن التاريخ الإنساني هو صيرورة من التأقلم، من خلاله تتغير الإنسانية بشكل تدريجي، لتقترب من نموذج معين للمجتمع. ففكرة التطور البيولوجي، التي كانت مطروحة مع Lamarck، أخذت قوتها الكاملة مع سبنسر[2]، فنظرية التطور ونظرية الانتخاب الطبيعي مستمدتان في أساسهما من "نظرية الرجل العظيم". وحين أراد جان جاك روسو Jean- Jacques Rousseau (1712-1788)، تنظيم المادة التاريخية حول الشخصيات التاريخية الغربية، وجد نفسه من جديد أمام نظرية الرجل العظيم التي ابتدعها اليونان وقلدهم فيها الرومان وسار على دربهم الأوروبيون[3]. وفي كتابه "الأبطال وعبادتهم" اعتبر توماس كارليل Thomas Carlyle (1795-1881)م من أشهر المنافحين عن الاتجاه البطولي في تفسير حركة التاريخ، وهذا الكتاب هو دراسة أدبية وتاريخية للبطولة، اختار كارليل لعرضها وتحليلها أرقى النماذج الإنسانية: البطل معبوداً في شخص أدون المعبود الاسكندينافي الأسطوري، والبطل نبياً في شخص النبي محمد صلى الله عليه وسلم، والبطل شاعراً في شخص دانتي وشكسبير، والبطل راهباً في شخص مارتن

1- للاستزادة راجع:- توكيديدس/http://www.marefa.org/index.php

2- صلاح علي نيوف: مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، ج1، مخطوط، ص132.

3- للاستزادة راجع:- جان جاك روسو /http://ar.wikipedia.org/wiki

لوثر زعيم الإصلاح الديني جون نوكس زعيم المطهرين، والبطل كاتباً وأديباً في شخص جونسون روسو وبرنز، والبطل ملكاً وحاكماً في شخص كروميل ونبليون الذي كان معاصراً لكارليل[1].

وأكثر الآراء رسوخا في الفكر الغربي، الرأي القائل بالجنس فالحضارات البشرية، والمدنيات الاجتماعية، تختلف بمقدار الثروة الكامنة في صميم الجنس، وما ينطوي عليه من قوى الدفع والتحريك، وطاقات الإبداع والبناء. فالجنس القوي النقي المحض، هو مبعث كل مظاهر الحياة في المجتمعات الإنسانية، منذ الأزل إلى العصر الحديث، وهو قوام التركيب العضوي والنفسي في الإنسان. وما التاريخ إلا سلسلة مترابطة من ظواهر الكفاح بين الأجناس التي تخوض معركة الحياة في سبيل البقاء، فيكتب فيها النصر للدم القوي النقي، وتضمحل الشعوب الصغيرة بسبب ما تفقده من طاقات في جنسها. وأكبر معبر عن هذا الموقف فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900)م صاحب فلسفة السوبرمان، وفي كتابه "هكذا تكلم زرادشت" الذي يعتبر أهم كتبه، يبدأ نيتشة بقصة زرادشت نسبة إلى الحكيم الإيراني القديم، الذي نزل من محرابه في الجبل، بعد سنوات من التأمل ليدعو الناس إلى الإنسان الأعلى المنحدر من الجنس الآري، وهو إنسان قوي التفكير والمبدأ والجسم.. إنسان محارب، ذكي والأهم من ذلك أنه شجاع ومخاطر[2]، وهو بذلك إنسان مؤهل لأن يقود جميع البشر. بهذا نادى نيتشة بفلسفة القوة ومجد الزعيم الكاريزماتي الذي يلهم الناس بالمحبة، وقدراته فوق قدرات البشر، وقد ظهرت آثار تلك الفلسفة عند هتلر ونداء الجنس الآري ذو الدم الأزرق النبيل وظهر ذلك في النشيد الوطني الألماني في تلك الفترة يقول: ألمانيا فوق الجميع، نساء ألمانيا ونبيذ ألمانيا من اجل الوحدة الألمانية.

غير أن المشكلة الحقيقية التي طالما عانقت هذه النظرية أو اعتبرت راسبا من رواسبها هي الإفراط في تقديس البطل، أو عبادة الفرد خصوصا لدى الدول الشمولية، فهناك من ينسب الظاهرة النازية، مثلا، إلى نيتشه، من خلال رفعه شعار

1- راجع:- كارليل http://ar.wikipedia.org/wik/

2- نفسه، فريديريك نيتشه.

الإنسان الأعلى وتمجيده لإرادة القوة وفى تصوره عن الإنسان المتفوق أو السوبرمان. إضافة إلى أن الفكر الاستدماري والاحتلال، فهو قائم في أساسه على فكرة الإنسان الأبيض الذي هو متفوق ومؤهل بقدرات تفوق قدرات البشر الآخرين، لهذا فلهذا الجنس الأحقية في استعمار وقيادة الأجناس الأخرى، وهذه الفكرة هي فكرة نابعة من العقيدة اليهودية، شعب الله المختار.

2- البعد الحضاري: وهذه الحركة يمكن أن نسميها حركة التاريخ بالقياس إلى الحضارة، أو الفعل الحضاري، ويكون تفسير التاريخ في هذا المجال بالقياس إلى المجتمع، بدراسة شروط نموه الأخلاقية والجمالية وكل المنتجات الصناعية، وهنا تكون الانطلاقة من الدورة الحضارية، ويكون المقياس الأساسي هو الأخلاق، فالحضارة من هذا الجانب تنمو وتذبل بالقياس إلى رصيدها من القيم الأخلاقية، وهنا يكون التفسير دراسة سببية[1]، والسبب في اللغة كل شيء يتوصل به إلى غيره[2]، وقد ورد في القرآن الكريم قوله سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا، فَأَتْبَعَ سَبَبًا**﴾ (الكهف: 84-85) ((قال: ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير وعكرمة والسدى وقتادة والضحاك، وغيرهم يعني علما، وقال: قتادة في قوله: ﴿**وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبا**﴾، قال منازل الأرض وأعلامها))[3]، وقد دل القرآن الكريم على أن كل شيء يحدث بسبب، سواء كان هذا الحدث يتعلق بالجماد أو النبات أو الحيوان أو الإنسان، أو الأجرام السماوية والظواهر الكونية المادية المختلفة، فقانون السببية أي ربط المسببات بأسبابها، والنتائج بمقدماتها، هذا القانون عام شامل لكل ما في العالم، ولكل ما يحصل للإنسان في الدنيا والآخرة، قال شيخ الإسلام رحمه الله: ((فليس في الدنيا والآخرة شيء إلا بسبب والله خالق الأسباب والمسببات"[4]، ومن الأسباب المادية قوله تعالى: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ**

1- راجع:- عبد الكريم زيدان: السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد، ط3، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، 2002م، ص21.

2- راجع:- كتابه: مفهوم السببية عند الغزالي، ط1، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، 1978م.

3- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، م س، ص106.

4- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، م س، ج11، ص80.

أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 22)، ومن الأسباب المعنوية قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾** (الأنفال: 28) وقوله أيضا: **﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾**(الطلاق: 2-3).

وقد اعتقد الفلاسفة خاصة الغربيين منهم، أن التاريخ لا تتحكم فيه الأسباب بقدر ما تتحكم فيه الصيرورة، وأن هذه الصيرورة هي من نتاج التاريخ الغربي، وهذا يقود إلى التفسير الخطي للتاريخ، كما نجد ذلك عند هيجل وحتى ماركس، حيث يبرز التحليل المادي للتاريخ في أقسى صوره[1]، فهذا التفسير يلغي تماما الحركة عن الإنسان، وعن الحضارة والتاريخ، ويرفع الأسباب، ويجعل الإنسان يتصور أنه لا حول ولا قوة له إلا الخضوع لصيرورة التاريخ الغربي، بينما لو تأملنا هذه الصيرورة في حد ذاتها، لوجدنا أنها تنطوي في داخلها على الأسباب والمسببات، وبالتالي على الحركة، وهذا الذي يمكن أن يسمى بالاستدراج التاريخي[2]، فلنضرب مثلا بالعولمة، فالعولمة ليست ظاهرة جديدة، وإنما هي ظاهرة طبيعية ملازمة للتاريخ الإنساني، فكلما اشتد عود أمة من الأمم وأخذت بأسباب القوة والتحضر، إلا وبسطت أيديها بالهيمنة والسيطرة على الأمم الأخرى، ولنا في الفراعنة مثال، فهذه الصيرورة التاريخية هي صيرورة متوهمة، فقد تدب فيها الحركة دون أن تشعر بذلك، تدبر قول الله سبحانه وتعالى: **﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ﴾** (الأعراف: 182).

وقد بين الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، جانبين أساسيين حددهما الله سبحانه وتعالى في هذا الكون، نظام الكون ومادته، فالمادة تحكمها الصيرورة، أما نظام الكون

1 - راجع:- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م، ص 16-17.

2 - راجع:- عبد الكريم زيدان: م س، ص231-235.

فيحكمه التشريع الإلهي، الذي يحدد العلاقة بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والكون، وبين الإنسان وربه[1].

فالتفسيرات الغربية للتاريخ، كتفسير هيجل أو ماركس، أو فرويد تتجه أساسا إلى مادة الكون، ولا تنطلق من نظام الكون الذي تحكمه التشريعات السماوية، بل أن هذه التفسيرات لا تؤمن بهذه التشريعات، لهذا فتفسيراتهم التاريخية عادة ما تنقلب إلى ضدها[2].

وبربط حركة التاريخ بالأسباب تتجلى أمثلة كثيرة، أهمها؛ قيام الدولة النبوية في المدينة وتأسيس الحضارة الإسلامية وتحرك التاريخ، وكيف أن الهجرة هي الفعل الحضاري الذي أدى إلى التأسيس.

لما كان النشاط البشري مرتبط أشد الارتباط بالمكان، فإن حدود هذه العلاقة هي الجغرافيا ومجالها هو التاريخ، فالأرض هي مسرح الوقائع التاريخية، ومعرفة جغرافيتها يمكِّن من فهم التاريخ. و يبلغ تأثير جغرافية الأرض في تحديد نشاط الإنسان وثقافته وشكله.. حدا جعل الكثير من العلماء وفلاسفة التاريخ، يذهبون إلى أن الإنسان وحضارته وجميع نشاطاته إنما هو نتاج للبيئة الجغرافية. فتفسير المكانة التي احتلها بلد معين عبر التاريخ، لن يكون موفقا، إذا لم يأخذ في الاعتبار الموقع الجغرافي الذي مكنه من ذلك.

لقد عَرف المسلمون الجغرافيا وانتبهوا منذ وقت مبكر لأهمية العوامل الجغرافية في صناعة التاريخ، ومن ضمن الذين اهتموا بهذا الموضوع؛ ابن المقفع الذي أشار في "كتابه كليلة ودمنة" وفي "الأدب الكبير والصغير" وحتى في "رسالة الصحابة" إلى أثر البيئة في جزالة اللغة العربية، ودور هذه الأخيرة في صقل طباع وسجايا العرب[3]، وأيده الفارابي في ذلك، حيث أرجع القيم كالمروءة والشجاعة والخصال الحميدة التي كان عليها العرب قبل الإسلام، إلى أثر البيئة والموقع الجغرافي، وما يتصل بذلك من خصائص طبيعية كالمناخ

1- محمد سعيد رمضان البوطي: يغالطونك إذ يقولون، ط2، دار اقرأ، سوريا، 2000م، ص77-83.

2- محمد باقر الصدر: السنن التاريخية في القرآن الكريم، دط، تعريب محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، سوريا، 1989م، 127-152.

3- راجع:- عبد الله بن المقفع: آثار ابن المقفع، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ، 1979م، ص245.

وطبيعة الهواء..[1]، وقد لاحظ المسعودي أهمية العوامل الجغرافية في التاريخ، فأشار إلى أن السمات الطبيعية والإمكانيات الفكرية تتأثر بالأوضاع الجغرافية والظروف المناخية، وأوضح أن مقومات الأمم في التاريخ تتأثر بثلاثة أمور هي شيمهم (طبيعتهم) وخلقهم الطبيعية وألسنتهم، وأعطى البيئة الجغرافية الدور الرئيسي مقارنة بالميزتين الأوليين[2]. وابن حوقل (أبو القاسم محمد العراقي) (ت362هـ) وذلك بحسب اختلافات الروايات في تعيين مسقط رأسه، وهو يعدّ واحداً من أشهر الجغرافيين والرحالة المشارقة الذين أفرزتهم العصور الإسلامية الزاهية.

وإذا رغبنا في الوقوف على رحلة من رحلات ابن حوقل، فلن نجد في الحقيقة أمتع ولا أطرف من رحلته إلى صقلية التي سجل خلالها انطباعاته عنها وعن أهلها، ثم ضمّنها كتابه "صورة الأرض"، ففي نطاق أسفاره الطويلة في أمصار العالم الإسلامي حطّ ابن حوقل رَحْله في جزيرة صقلية، فجال في مدنها الرئيسية جولات واسعة. ثم حين بدأ يسجل رحلاته ومذكراته وصفها وصف المشاهد المطلع. المعلومات القليلة المتوفرة عن ابن حوقل مستخلصة من كتابه الذي كان مراجعة وتطويرا لكتاب "مسالك الممالك" للإصطخري (521)، والذي كان بدوره مراجعة لكتاب "صور الأقاليم" لأحمد بن سهل البلخي (921)، كان ابن حوقل أكثر من محرر، فقد كان رحالة يمضي وقتا طويلا في الكتابة عن المناطق والأشياء التي يراها. أمضى آخر 30 عاما من حياته مسافرا إلى مناطق نائية في آسيا وأفريقيا[3].

والإدريسي الملقب بالشريف أبو عبد الله محمد بن أحمد المغاربي (1100-1166)م ابن مدينة سبتة في المغرب الأقصى، وأحد كبار الجغرافيّين في التاريخ العربي.. بله التاريخ البشري، ومؤسّس علم الجغرافيا في العالم، فالمعروف عن الإدريسي، أنه أوّل من رسم خريطة الوطن العربي للملك روجر الثاني، ملك صقلية في العام 1154م. وأوّل من حدّد اتجاهات الأنهار (وبخاصة منها نهر النيل في مصر) والبحيرات والصحارى

1- راجع:- خالد أحمد حربي: المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي(1) الكندي والفارابي رؤية جديدة، دط، ط الحضري للطباعة، ت منشأة المعارف، الإسكندرية، 2003م، ص69 وما بعدها حتى نهاية تصنيف العلوم.

2- المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج3، م س.

3- راجع:- مجلة التراث العربي-مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب-دمشق العدد 78 - السنة 20 - كانون الثاني "يناير" 2000 - رمضان - شوال 1420.

والمرتفعات والمناخات، مبيّناً تأثيراتها الدامغة على خصائص البشر، وفهم سلوكهم السياسي والنفساني والحضاري بوجه عام[1]، وجاءت نظرية العلامة ابن خلدون متفقة مع هذه الرؤية، حيث ترى وجود أكثر من عامل لتحديد أساس الأمة من ضمنها أثر البيئة الطبيعية، وتتناول أثر هذه العوامل في تحديد نوع المعاش وألوان البشر وسماتهم وعوائدهم وأخلاقهم، وأن ذلك التأثير يمتد إلى الأحوال الدينية[2]، غير أن هذا التراث استفادت منه الثقافة الغربية وأسست علم الجغرافيا، الذي لم يدخل الثقافة الإسلامية الحديثة إلا عن طريق الثقافة الغربية، إن الجغرافيا التاريخية، لا يمكنُ فصلُها عن تاريخ الجغرافيا، فالصلة بينهما مركبةٌ ومعقدة، فالإنسان يتحرك على الأرض، أي أن التاريخَ يسجِّل مشاهداته عليها وبدون ذلك لا تاريخ ولا جغرافيا، فالاثنان يحتاجان بعضَهما من أجلِ إظهارِ ذلكَ التراكم الحضاري، لقد اختبأ التاريخ في عمق الجغرافيا أي في باطن الأرض، فلا يمكن الوصول إلى التاريخ خاصة القديم منه إلا عن طريق ما في باطن الأرض وظاهرها من آثار، وإذا كان من السهولة تزوير التاريخ فإن تزوير الجغرافيا من طرف التاريخ أيضا أصبح أمرا ميسورا، فالبشرية تمتلكُ قُدرةَ محوِ بعضها حينما تمتلك شرَّ التسلّط، كما حدث مع الأميريكان الجدُد، الذين هم في الأصل أوروبيون، جلّهم إنكليز واسكتلنديون وأيرلنديون، عملوا على محو الجغرافيا الأساسيةِ للهنود الحمر، وتشييد الولايات المتحدة الأميركية، وأيضاً يحاولُ اليهودُ بصهيونيتهم تشييد كيان لدولة يهودية دينية على جغرافيةٍ كنعانيةٍ سوريةٍ فلسطينية.

التفاعل بين الإنسان القديم والجغرافيا كان بدرجة كبيرة، تمخضت عنها نواتج حضارية تاريخية يعجز العقل عن تحليلها؛ فبين قمة الجبل وذلك الوادي القابع في عمقه، سور الصين العظيم. يقف العقل حائرا.

إن الكثير من أحداث التاريخ الماضية ترجع في بعض جوانبها إلى الصراع على الجغرافيا، والآن ما بقي من جغرافيا حية تعبت كثيرا ولم تعد تحتملنا نتيجة النهب العشوائي لثرواتها، فقد تحول جزء كبير منها إلى جغرافيا ساكنة أو ميتة، فكلما تزايدت

1- الشريف الإدريسي: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، المجلد1، دط، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1422هـ 2002م، ص7. ويعتبر جمال حمدان من أكبر المفكرين والجغرافيين الذين ورثوا الإدريسي أنظر:- http://arabthought.org.

2- راجع:- ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص43 وما بعدها، حيث فصل الكلام في الجغرافيا وتأثيرا على باقي الأبعاد.

وتيرة النهب تسارع الموت إلى الجغرافيا. فعلاقة الجغرافيا بالتاريخ علاقة إنسانية بدونها لا تكون الحياة قال الله تعالى: ﴿**وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا، قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ، هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ، إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ**﴾ (هود: 61). لقد نشأت الكثير من الإمبراطوريات وتوسعت بفهم الجغرافيا، وانهارت بسبب ضعف فهمها لها، فالإنسان عدو ما يجهل.

وإذا كان ابن خلدون لم يهمل العامل الجغرافي في تفسير حركة التاريخ، وإنما اعتبره عامل من بين مجموعة من العوامل الدينية والاجتماعية والنفسية....

3- البعد الكوني الغيبي: وقد يكون التفسير التاريخي دراسة كونية غائية، تنصب على الصلات الضرورية مع بقية الإنسانية، وهنا يمكن استخراج السنن الكونية من القرآن الكريم، فعالمية الإسلام هي التي تدفع إلى كونيته[1].

فالتاريخ غائي، ووراء الفعل الإنساني هناك الفعل الإلهي ((فالمؤرخون حين يدرسون انهيار الإمبراطورية الرومانية، يتصورون الأسباب التي حتمت ذلك الانهيار على نطاق معين، ينطبق على رقعة تلك الإمبراطورية من ناحية، وعلى السهول الشمالية التي تدفقت منها القبائل الجرمانية، من ناحية أخرى خلال القرنين الرابع والخامس، هذا بالتحديد هو المجال الذي يرى فيه المؤرخون تأثير الأسباب التاريخية، التي حللت إمبراطورية روما، وهناك تكونت الموجة الجرمانية التي أطلق عليها المؤرخون الألمان هجرة الشعوب والتي تحطمت مرات على الحدود، إلى أن استطاعت أن تحطم كل شيء في طريقها.

(...) فمن هذا نرى أن الموجة التي أسقطت الإمبراطورية الرومانية، لم تتولد في النطاق الإمبراطوري، أو في النطاق الجرماني، بل هناك بعيدا في شمال آسيا.

وهكذا يتبن أن الأسباب الرئيسية التي أدت إلى نهاية الإمبراطورية الرومانية، تكمن وراء مجال الدراسة، تدبر قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**الم، غُلِبَتِ الرُّومُ، فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ، فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ**

1- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، المجلد الأول، ط2، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 1996م، بيروت، ص31-51.

الْمُؤْمِنُونَ﴾ (الروم: 1-4)، فهناك إذن خلف الأسباب القريبة أسباب بعيدة تخلع على تفسير التاريخ طابعا غيبيا))[1].

وخلاصة القول أن للتاريخ بعد كوني غائي، يتجاوز مجال الدراسة إلى أسباب أخرى، بعيدة جدا، ولنا في مثال الروم آية. وهذه الأسباب البعيدة هي التي تضفي على التاريخ هذا البعد الكوني. إذن فلا بد أن تجتمع التفسيرات الثلاثة السابقة، التفسير النفسي الفردي، يهتم بنفسية الفرد وحتى نفسية العالم الإسلامي بأسره، وفي هذا السياق تكون العلوم التي تدرس النفس الإنسانية من الأهمية بمكان، وكلما برزت تطورات في هذا السياق إلا وساعدت في فهم الإنسان، رغم أنه من الصعوبة سبر أغواره، إلا أن تزكية النفس وتطهيرها، وقوة الإيمان، يبقى العامل الحاسم في بناء الإنسان، وبناء الإنسان هي أول خطوة لتحريك التاريخ وبناء الحضارة.

أما التفسير الثاني، وهو الذي يراعي الجانب الاجتماعي والحضاري، وهو مكمل للتفسير الأول، فسند هذا التفسير هو العلوم الاجتماعية كلها، أما المعيار الذي يستند إليه فهو القيم الأخلاقية، فالنظر إلى المجتمع أو إلى التاريخ، بل قوة المجتمع وحركة التاريخ، تقاس بقدر ما بقي في هذا المجتمع من قيم أخلاقية، أي رصيد القيم الأخلاقية في مجتمع معين هو الذي يحدد حركة تاريخه[2].

أما علاقته بالتفسير الأول، فكلما كان بناء الإنسان متكاملا، أنتج إنسانا يحمل قيما أخلاقية، ومجتمعا متماسكا، وكلما كان المجتمع متماسكا استطاع أن يحرك التاريخ ويكون حضارة.

فالتاريخ في المرحلة الأولى، هو دراسة نفسية عميقة، أما في المرحلة الثانية فهو دراسة سببية، تتخذ مجالا معينا هو هذه الحضارة أو الحضارة المتاخمة لها، بفحص حركة التفاعل والتأثر والتأثير ثم الغلبة، ومن تسبب في حركة التاريخ أو سكونه، وسقوط أو

1- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، دط، ت عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1981م، ص21-23.

2- راجع:- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، م س، ص27.

نمو هذه الحضارة أو تلك، وكل هذه الدراسات لا تتجاوز الأسباب القريبة، التي تؤثر في الفعل الحضاري وفي حركة التاريخ، أما الأسباب البعيدة فهي تخرج تماما عن نطاق الدراسات الوضعية، وتتخذ جانبا آخر من التفسير هو التفسير الغيبي للتاريخ، وهذا يدفعنا نحن المسلمين إلى الرجوع إلى القرآن الكريم، لاستخراج السنن التاريخية التي تعيننا عن تفسير حركة التاريخ، فالقصص القرآني للاعتبار التاريخي، ولاستخراج السنن خاصة المتعلقة بالتاريخ من حيث هو دراسة كونية غيبية تتحكم فيه أسباب بعيدة.

ثانيا: ارتباط التفسير بالرؤية التوحيدية: إذا كانت الرؤية ثلاثة أنواع: رؤية توحيدية ورؤية اعتقاديه ورؤية وضعية، فإن التفسير أيضا يمكن تصنيفه إلى ثلاثة أنواع: تفسير توحيدي وتفسير وضعي قد يكون عقلي فقط، أو حسي فقط. وتفسير اعتقادي يتنوع بحسب تعدد العقائد والاديولوجيات. يهمنا فقط التفسير التوحيدي والتفسير الوضعي، وهنا تتضح العلاقة التي تربط الرؤية التوحيدية والتفسير، لأن التفسير سيعتمد مرجعية وهذه المرجعية تقدمها الرؤية التوحيدية.

ويستخدم الطيب برغوث مصطلح "القدوة النموذجية" في مقابل مصطلح البراديغم المستعار من النسق الثقافي الغربي، ويحدد له معالم في المنظور التوحيدي، وهذه المعالم هي:

معلم الرؤية التوحيدية والمشاركة الإنسانية، معلم الفهم الحضاري والمنطق العملي، معلم التأصيل والثقافة السنيتين والأداء المنهجي، معلم الاستقلالية الوظيفية والتكاملية الاجتماعية. يهمنا المعلم الأول الذي يعتبره من أهم معالم القدوة لأنها تحصر القدوة في زمرة الدعاة بالمفهوم التقليدي للداعية، الذي لا نجد له صورة إلا في رواد الجماعات الأوائل أو في بعض الأئمة المشهورين أو في بعض العالمين بالأحكام الشرعية، فأغلب المقولات تدور على عالم الأشخاص بمفهوم مالك بن نبي.

ويحدد الطيب برغوث أركان الرؤية التوحيدية التي تتمثل في منظومات السنن الإلهية التسخيرية منظومة سنن الآفاق، ومنظومة سنن الأنفس، ومنظومة سنن الهداية،

ومنظومة سنن التأييد، وبالفهم العميق لهذه السنن التي تشكل الرؤية التوحيدية تتحقق معالم القدوة النموذجية[1]. غير أنه لا بد ((أن يدرك جيدا (...) أن هذه المنظومات السننية الأربعة تعمل في ظل تناسق تكاملي دقيق فيما بينها، ويلحظ كيف يحترم كل منها سلطة الآخر وسلطانه بشكل فطري دقيق، ولا يستجيب للتسخير بصورة أصيلة وفعالة ومطردة إلا إذا استوفى طلب أو محاولة التسخير شروط المرحلة السابقة من "الدورة الإنجازية" ضمن سلطة المنظومة السننية المعنية بالتسخير في تلك المرحلة من دورة الفعل))[2].

فالقدوة عندما تستند إلى هذه الرؤية الوجودية التوحيدية، بأركانها تستطيع أن تتقدم كبديل للإنسانية لا من منظور غيبي لاهوتي كما ينظر إليها أصحاب الرؤية العلمانية الوضعية، ولكن كطوق نجاة بالنسبة للإنسانية جمعاء، فعندما نقدم قدوة معرفية نموذجية، وقدوة منهجية نموذجية، وقدوة عمرانية نموذجية، وقدوة سلوكية نموذجية، نجعل العالم من حولنا يسعى إلى قدواتنا النموذجية، لينقذ نفسه بها من غير حاجة منا لننقلها إليه، وهو مصداق قول الله تعالى: ﴿وَقُلْ جَاء الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً﴾ (الإسراء: 81)، فالحق إذا جاء فإن الباطل سيزهق من تلقاء نفسه، ولا يحتاج إلى من يزهقه.

1- الطيب برغوث: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية، م س، ص41.

2- الطيب برغوث: مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافية السننية ط1، سلسلة آفاق في الوعي السنني، دار قرطبة، الجزائر، 2004م، ص11.

الفصل الثالث

البراديغم الغربي وتفسير حركة التاريخ

الفصل الثالث: البراديغم الغربي وتفسير حركة التاريخ

مدخل

تبين في الفصل السابق بأن مفهوم التاريخ بالرغم من أنه لم ينضبط بشكل نهائي، لأنه من المفاهيم الرطبة التي تتدخل فيها العوامل الذاتية، إلا أنه علم له مسلماته وموضوعه ومناهجه وقواعده وأهدافه، وأكثر من هذا أصبح له أهمية كبيرة تستغرق مختلف النواحي المعرفية والمنهجية والواقعية، لأن رؤية المجتمع للتاريخ وتصوره العام لدور الإنسان، من خلال تتبع جذور الحاضر في الماضي لمعرفة أصوله، والنظر في التفاعلات التي جرت بين عوامله الثابت منها والمتغير، هي التي تحدد مجرى حركة التاريخ للأحداث التي شكلته، والوقوف أمام السنن التي تحكم هذه الحركة. و لم يقف الأمر عند هذا الحد بل تعدى إلى معرفة القيم التي جاءت من الماضي، والتعليل التاريخي لسبب وكيفية تأثر الناس بها، وأكثر من ذلك الاهتمام بتاريخ الأفكار التي تدفع الناس في اتجاه معين، هذا الاهتمام الذي حدد للتاريخ دور آخر يتمثل في صياغة الرؤية المثالية (العصر الذهبي)، التي على الأمة أن تستفيد منها وتقتدي بها من خلال إعادة صياغتها بما يتوافق ومتغيرات الواقع الجديد.

دخل المنتوج الفكري والفلسفي للحضارات القديمة إلى الحقل المعرفي الإسلامي من طريق الترجمة في حقبتيها؛ التي حصلت في الاسكندرية، والتي كانت في بغداد من بيت الحكمة، فيتفاعل الحقل المعرفي من خلال السجال الفكري الذي حصل بين التيار الفكري الإسلامي الأصيل والتيار المشائي الذي يمثله الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، فيطلق أصحاب التيار الأول اسم فلاسفة على أصحاب التيار الثاني، ويطلق هؤلاء اسم علماء الكلام على أصحاب التيار الأول، ويتمخض عن هذا السجال ثراء معرفي يؤدي إلى تغيير الكثير من المفاهيم التي فرضتها الفلسفة اليونانية، ويتشكل نسق متكامل من المفاهيم الجديدة أو (نموذج إرشادي) (براديغم) يوجه هذه الحقبة المعرفية "العالمية الإسلامية الأولى" فالاختلاف كان حينها يولد الثراء، ولا يولد الفرقة والتنابذ.

بذل علماء الغرب وفلاسفته كل جهودهم لنقل التراث الإسلامي إلى الحقل المعرفي الغربي فمن طريق البعثات العلمية الأولى إلى العالم الإسلامي، ثم المراحل الاستشراقية ينجح الغرب في نقل هذا التراث، تحصل ثورات من داخل الكنيسة ذاتها، في الفترة الممتدة من القرن الرابع عشر إلى

القرن الخامس عشر، فتكون البداية الحقيقية للنهضة التي حصلت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، ورغم ما قيل عن هذه الثورات، إلا أنها هدفت إلى تغيير الأسس الفكرية التي نظرت بها الكنيسة إلى الدين المسيحي، وتصرفت من خلالها بشكل خاطئ، لذلك ظهرت محاولات الإصلاح الديني، التي من خلالها أدرك رجال الدين والعلماء والمفكرون والفلاسفة أنهم أمام مستويين من الانحراف، السلوك الكنسي والأسس الفكرية المستمدة من أرسطو، فحاولوا تنقية الدين المسيحي من الشوائب الأرسطية، حتى ينعكس ذلك على الجانب السلوكي، إلا أن هذا الإصلاح انحرف عن مبادئه الداعية إلى العودة بالمسيحية إلى براءتها الأولى، وتحول إلى حركات ومذاهب فلسفية تبلورت في "نموذج إرشادي" أو "براديغم" جديد يغلب عليه الطابع المادي.

تفعل المفاهيم ويعاد بناؤها في هذه الحقبة، من بينها مفهوم "البراديغم" الذي كان له أهمية كبيرة في مختلف ميادين المعرفة، بما فيها ميدان تفسير حركة التاريخ.

يبدأ الفيلسوف الألماني **ماكس فيبر**[1] بإعادة صياغة هذا المصطلح اليوناني الأصل، وبناء مفهومه في ميدان تفسير الظاهرة الاجتماعية، ونظرا لأن التفسير لا يستقيم، إلا بضبط وتحديد المفاهيم، لأنها تساعد على فهم وتفسير الظواهر، بل تتحول إلى أدوات للتحليل، تُوَّجه نحو الظواهر التي تم إهمالها، فإن ماكس ڤيبر، يعتبر أن كل المفاهيم هي مفاهيم تحكمية لأنها لا تكفي في حد ذاتها، وإنما لا بد أن يستخدمها علماء الاجتماع في تجسيد البراديغمات المثالية لتفسير مشكلات اجتماعية ملموسة، بل الأكثر من ذلك أن هذه البراديغمات بدورها ليست غاية مطلقة ولكنها وسيلة للتفسير والتحليل المنطقي.

ينتج عن هذا منهجا جديدا، يقوم على ربط الظاهرة الاجتماعية بخصوصية المجتمع وأبعاده المختلفة، فيتجاوز بذلك النظرة التجزيئية التي لا يمكن أن تستغرق كل أبعاد الظاهرة الإنسانية، وبهذا يكون هذا الفيلسوف هو السباق إلى إعادة بناء مفهوم "البراديغم" الذي يقوم على التجريد، من خلال رصد مجموعة من الظواهر المهملة والمعزولة والغامضة أحيانا والتي يكثر تداولها، ثم جمعها

1- فيبر ماكس (1864-1920)م Weber Max فيلسوف وعالم اجتماع ألماني يرى أن الظواهر الاجتماعية ينبغي فهمها أكثر مما ينبغي تفسيرها. أهم مؤلفاته "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" و "المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع"، راجع:- محمود يعقوبي: معجم الفلسفة، ط2، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، 1998م، ص223.

وترتيبها، ثم تجريدها وتحويلها إلى لوحة متجانسة تصبح أداة للتفسير[1]. ثم جاء بعد ذلك الفيلسوف الأمريكي **توماس كون**[2] واشتغل بمفهوم "البراديغم" في مجال فلسفة العلوم.

وبما أن مسألة تحليل المفاهيم[3] كما تبين في الفصل السابق مسألة دقيقة وخطيرة في نفس الوقت، وخير مثال على ذلك، الدراسة المبكرة، التي قدمها مالك بن نبي رحمه الله، حول مصطلح "الديمقراطية" في محاضرة بعنوان: "الديمقراطية في الإسلام" ألقاها بنادي الطلبة المغاربة بالقاهرة سنة 1960م[4]. فإن مفهوم "البراديغم" paradigm من المفاهيم المركزية التي وفدت من الثقافة الغربية، والذي يشهد الآن تداولا كبيرا في مختلف الميادين المعرفية لثقافتنا، مما يدفع إلى محاولة البحث في سيرته الذاتية للكشف عن نشأته وتحديد طبيعته واستقصاء أصوله وجذوره وكيفية بنائه، وتاريخ دخوله إلى حقلنا المعرفي وكيفية ذلك، وما هي آثار تداوله سلبا وإيجابا؟ وما هو السبيل إلى تفكيكه وإعادة بنائه بما ينسجم والبناء المفاهيمي والخريطة المعرفية لثقافتنا؟ لتأصيله أو استبداله إذا تعذر التأصيل.

المبحث الأول: مفهوم البراديغم

1-الأصل اللغوي: لفظ "براديغم" paradigm مأخوذ من الكلمة اللاتينية paradigma أو paradeigma التي اشتقت من الأصل اليوناني paradeiknynai التي كانت تستعمل في مجال اللغة لتدل على معنيين: المعنى الأول يشير إلى الأعمال الأدبية التي نالت حضا من القَبُول والرواج، فأصبحت مثالا يقتدي به، وينسج على منواله، ويعتد به، وقد استخدمها أرسطو في فن الخطابة لتدل على المزيد من الإقناع، الذي يجذب المتلقي ويؤثر فيه.

1- عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ط1، مج1، دار الشروق، القاهرة، ص1، 15، 16، 25.

2- توماس كون (1922-1996)م Thomas Kuhn، فيلسوف أمريكي، درس فلسفة العلوم وتاريخ العلوم، من أشهر كتبه (**بنية الثورات العلمية**). لقد ولد توماس كون وعاش في لحظة "تعد من أكبر نقاط الفصل في التاريخ" راجع:- ألفين توفلر: **بناء حضارة جديدة**، ط1، تر، سعد زهران، مركز المحروسة للبحوث، القاهرة، 1996م، ص25. فهي فترة انتقلت فيها الولايات المتحدة الأمريكية و الدول الصناعية إلى مرحلة= =جديدة أطلقت عليها أسماء عديدة. فلقد جاءت هذه الحضارة بوعي مختلف؛ فمعها تواجه البشرية أكبر رخاء اقتصادي، مع أعمق غليان اجتماعي وانحطاط أخلاقي، وأشمل عملية إعادة بناء في التاريخ، راجع:- ألفين توفلر: حضارة الموجة الثالثة، ط1، تر: عصام الشيخ قاسم، الدار الجماهرية للنشر، ليبيا، 1993م، ص35. والسمة البارزة لهذه الحضارة الجديدة كما يرى (توفلر) ، هي "المعرفة" المعرفة بمعناها الواسع، راجع:- ألفين توفلر: خرائط المستقبل، ط1، تر، أسعد صقر، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1983م، ص252.

3- راجع:- علي جمعة وآخرون: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1998م، ص7.

4- مالك بن نبي: **تأملات**، ط5، دار الفكر، الجزائر، 1991م، ص63.

ثم انتقل هذا المصطلح إلى المجال الفلسفي وكان له شروط أخرى، غير أن معناه لم يبتعد كثيرا عن المعنى الذي استخدم في المجال الأدبي، فكان "البراديغم" هو المثال أو النمط الذي يعتد به وينسج على منواله ويحتذي به[1].

والمعنى الثاني يدل على مجموع الصيغ الصرفية لجذر معين، وبشكل خاص تصريف الأسماء والأفعال، وهو بهذا المعنى يقابل ميزان الصرف في اللغة العربية، وقد أشار (**كون**) إلى أنه استعار المصطلح من قواعد اللغة[2].

وأول استخدام لهذا المصطلح في الانجليزية كان في القرن الخامس عشر الميلادي، بالمعنى الثاني أي مجموع القواعد النحوية والصرفية التي تحكم لغة من اللغات، والتي تنضبط بها مختلف الكتابات الإنشائية[3]، وفي هذا السياق الخاص بعلوم اللغة، استخدم **فرديناند ديسوسير**[4] كلمة "باراديغم" لتشير إلى طائفة من العناصر ذات الجوانب المتشابهة، وهو المفهوم الذي كان له دور كبير في تبلور البنيوية واتجاهاتها، ذلك أنه انطلق من مسلمة يريد بها معالجة كل الناتج الإنساني في مجال اللغة، قال: "إن مادة اللسانيات تشمل كل مظاهر اللسان البشري سواء أتعلق الأمر بالشعوب البدائية أو الحضارية، أو بالعصور القديمة أو بعصور الانحطاط"[5]، فقاده ذلك إلى دراسة اللغة باعتبارها مجموعة من العناصر ـــ لا مجموعة من الكلمات ـــ التي تربطها عدة علاقات، بحيث تصبح هذه العناصر لا معنى لها في ذاتها وإنما معناها في ارتباطها ببعضها وكل تغيير يصيب عنصرا منها يظهر أثره على سائر العناصر الأخرى، بل على النظام كله، ذلك أن دي سوسير يعتبر اللغة بنية أو نظام أو هيكل.

1- منير البعلبكي: **قاموس المورد**، دط، دم، paradigme، ص656.

2- توماس كون: تركيب الثورات العلمية، ط 1، تر: ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية، بيروت، 1988م، ص57. أيضاً راجع:- شابير دالي: المعنى والتغير العلمي في الثورات العلمية، تر: السيد نفاذي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م.

2- http://www.merriam-webster.com/dictionary/paradigm

3- فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure (1857-1913)م عالم لغويات سويسري يعتبر الأب والمؤسس لمدرسة البنيوية في اللسانيات، ويعتبر من أشهر علماء اللغة في العصر الحديث حيث اتجه بتفكيره نحو دراسة اللغات دراسة وصفية باعتبار اللغة ظاهرة اجتماعية وكانت اللغات تدرس دراسة تاريخية، وكان السبب في هذا التحول الخطير في دراسة اللغة هو تبنيه لفكرة البراديغم واكتشاف اللغة السنسكريتية. راجع:- http://ar.wikipedia.org/wiki/

4-ferdinand de saussure: cours de linguistique générale, édition critique préparée par Tulio De Mauro, Payot; Paris, P20.

كما أن الأنتربولوجي البنيوي **كلود ليفي شتراوس**[1] قد اعتمد في تحليلاته البنيوية الأنتربولوجية للمجتمعات القديمة على فكرة "البراديغم" التي يتم تكوينها انطلاقا من مجال النماذج اللغوية[2].

تبني فردينان دي سوسير لمعنى "البراديغم" في أصله اليوناني هو الذي قاده إلى الفكر الثوري، الذي جر الدراسة اللغوية نحو نقطة اللارجوع، من خلال إنشاء علم اللسانيات الحديث، الذي يمثل مرحلة التأسيس التي من دونها تتعطل مسيرة الدراسات اللسانية اللاحقة، إضافة إلى إرساء قواعد البنيوية واتجاهاتها، وهكذا سيطر "البراديغم" اللغوي لديسوسير فغدت: "البنيوية في أساسها نظرية في المعرفة، تؤكد أهمية "البراديغم" ذو البناء في كل معرفة علمية وتجعل للعلاقات الداخلية والنسق الباطني قيمة كبرى في اكتساب أي علم"[3]، لا لشيء إلا لأن المصطلح "براديغم" الذي استخدمه ديسوسير لم يخرج عن النسق المفاهيمي والإطار المعرفي والواقعي لثقافته.

هذا الفكر الثوري الذي كان أيضا في المدرسة الألمانية مع **ماكس فيبير**، والمدرسة الأنجلوسكسونية مع **توماس كون**.

غير أن تبني (سوسير) للنظرة الثنائية التي ورثها من الفكر اليوناني عموما ومن أرسطو وديكارت[4] على الخصوص قادته إلى الاهتمام بالجانب الوصفي للغة وإهمال الجانب التاريخي، يقول عبد الكريم زكي حسام: "أن النظرة الوصفية في دراسة اللغة كما حددها ديسوسير ترفض التفسير التاريخي للظواهر اللغوية لأن الزمان ليس هو العامل الفصل في دراسة الأشياء، بل إن الزمان هو مجرد إطار لها، أما علة التغيير الذي يطرأ على هذا العنصر

1- كلود ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss (1908-2009)م عالم اجتماع فرنسي، بدأ ليفي ستروس تكوينه بدراسة الفلسفة، غير أن هذه النظريات المجردة الاعتباطية البعيدة عن الواقع الاجتماعي ما لبثت أن خيبت آماله، فسافر إلى البرازيل حيث درّس علم الاجتماع واكتشف أعمال علماء الإنسان الأميركيين (غير المعروفة في أوروبا آنذاك) مثل بواس وكروبر ولووي . وبعد عودته إلى فرنسا سنة 1948م قدّم أطروحته المتعلقة =بالمشاكل النظرية للقرابة (1949). انتخب أستاذًا في كوليج دو فرانس سنة 1959 وشغل كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي كان ل مارسيل موس من قبله، فكان لأعمال ليفي ستروس وتعليمه أثر بليغ في مجال علم الإنسان والتحقيق الإثنولوجي الميداني. راجع:- http://ar.wikipedia.org/wiki/.

2- زكرياء إبراهيم: **مشكلة البنية**، ط1، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1972م، صص79، 80.

3- وفاء محمد كامل: **البنيوية في اللسانيات**، مجلة عالم الفكر، المجلد 26 ، العدد2، أكتوبر – ديسمبر 1997 ،ص :221

4- راجع:- أحمد مومن: **اللسانيات النشأة والتطور**، دط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2002م، ص121.

أو ذاك من عناصر اللغة ذاتها، تكمن من جهة في طبيعة العناصر المركبة لها في لحظة معلومة، ومن جهة أخرى في العلاقات البينية القائمة بين تلك العناصر"[1]. وبهذا التبني لمصطلح "براديغم" انجر فكر ديسوسير نحو هوس التقسيم[2]، فقد بذل جهدا فكريا عميقا، وحاول أن يتصور النظرية اللسانية تصورا شاملا من أجل أن يستخرج أوجه التناقض في اللغة، ويجمع المفاهيم في أزواج متقابلة، وهذه هي مرحلة التجريد من مراحل بناء البراديغمات، أو ما سمي بالنماذج المعرفية التي سيأتي الحديث عنها فيما هو آت. وعموما فإن "البراديغم" في أصله اللغوي هو المثال الذي يقتدى به وينسج على منواله.

2- من حيث الاصطلاح: بدأ استعمال "البراديغم" بمفهومه الجديد، في الثقافة الألمانية، من طرف **ماكس فيبر**، حين شرع في دراسة المعاني الذاتية للظواهر الاجتماعية، وأسس تصوره على مفهومين: "البراديغم المثالي" و"نظرية التنظيم".

و"البراديغم المثالي" عنده هو المجموع الكلي للمفاهيم التي يضعها الباحث في العلوم الإنسانية بصورة موضوعية بعيدة عن التحيز-حسب اعتقاده الظاهر- لتحقيق أهداف البحث، فهو بناء عقلي لمفاهيم مجردة لا يوجد له نظير في الواقع التجريبي[3]. فالبراديغم إذن وسيلة لتحليل الأحداث التاريخية، أو فهم الواقع التجريبي للظواهر الاجتماعية، من خلال المقارنة بين المواقف الواقعية في الحياة والأفعال التي هي محل الدراسة، وبهذا يمكن الحصول على العلاقات السببية التي تحكم عناصر "البراديغم المثالي"، فهو ليس فرضاً بل إنه يوجه الباحث لوضع الفروض، وهو ليس وصفاً للواقع بل يستهدف توفير الوسائل للتعبير عن الواقع، وهذا يتطلب أن تكون المفاهيم محددة بدقة وواضحة إلى أبعد الحدود لكي تستطيع مواجهة البراديغمات المثالية الأخرى. غير أن هذه الأفكار لم يكتب لها الرواج والانتشار لعدة أسباب منها الظاهر ومنها الخفي، لا يتسع المجال لذكرها.

ولعل الزيارات المتكررة إلى أمريكا من طرف **ماكس فيبر**، هي السبب في انتقال مفهوم "البراديغم" إلى الثقافة الانجلوسكسونية، ففي أوائل الستينيات من القرن العشرين، استخدم

1- عبد الكريم زكي حسام الدين: **أصول تراثية في علم اللغة**، ط2، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1985م، ص54.

2- راجع:- أحمد محمد قدور: **مبادئ اللسانيات**، ط2، دار الفكر، سوريا، 1999م، ص20.

3- السيد الحسيني: النظرية الاجتماعية ودراسة التنظيم، د ط، دار المعارف، القاهرة، 1975م، ص141.

الفيلسوف الأمريكي **توماس كون** هذه الكلمة في فلسفة العلوم، غير أنه في كتابه (**بنية الثورات العلمية**) لم يحدد لها تعريفا منطقيا جامعا مانعا مما جعله مفهوم محاط باللبس والغموض، قال **دالي شابير**: "البراديغم مصطلح غامض وملتبس بحيث لا يمكن الإمساك به بسهولة، وعام جداً بحيث يصعب تطبيقه، ومبهم جداً بحيث لا يمكن تفسيره بسهوله"[1]، وقد اعترف توماس كون نفسه بأنه استخدم هذه الكلمة في معنى مبهم و غامض، في حاشية كتابه (بنية الثورات العلمية) طبعة عام 1970م، حين ميز بين معنيين: معنى عام أسماه "القالب الإنضباطي" أو "النظرية"، ومعنى خاص أطلق عليه لفظ "مثال".

وقبل البدء في ضبط وتحديد هذه المصطلحات التي تشكل مفهوم "البراديغم" يجدر بنا التحليل الوقوف عند الظروف والملابسات التي أدت بتوماس كون إلى استعارة مفهوم "البراديغم" من الثقافة الألمانية، وقد صرح بهذه الظروف هو نفسه في التصدير الذي كتبه في كتابه: (بنية الثورات العلمية) في 1962م. حيث لاحظ عن قرب، الاختلاف والجدل القائم بين مختلف الجماعات العلمية، خاصة علماء الاجتماع وعلماء الطبيعة حول المنطلقات والمسلمات العلمية والقضايا الأساسية الخاصة بالبحث، بمركز الدراسات العليا في قسم العلوم السلوكية، بعد دراسة تاريخ العلم، حيث قال: "وإن محاولتي الكشف عن مصدر ذلك الإختلاف قادتني إلى أن أدرك الدور الذي يلعبه في البحث العلمي ما سميته منذ ذلك الحين "بالبراديغمات"، وقد اعتبرت هذه انجازات علمية معترف بها عالميا، بحيث أنها وفرت ولمدة من الزمن مسائل براديغمية وحلولا لهذه الجماعة العلمية أو تلك"[2]، ومن هذا التصريح يمكن استخراج المقتضيات الأساسية التي دفعت إلى بناء هذا المفهوم: المقتضى الأول: الاختلاف والجدل القائم بين علماء العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية من جهة وعلماء العلوم الطبيعية من جهة أخرى، حول الأسس والمبادئ والمنطلقات الأساسية للبحث العلمي.

المقتضى الثاني: حتى لا يتحول هذا الاختلاف والجدل إلى خلاف ظهرت هناك ضرورة لوضع مرتكزات ونظريات تكون محل اتفاق خاصة ما يتعلق بالأسئلة الكبرى من أين؟ ولماذا؟ وإلى أين؟ وهذا ما أسماه (كون) "المسألة البراديغمية".

1- شابير دالي: المعنى والتغير العلمي في الثورات العلمية، تر: السيد نفاذي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م، ص35.

2- توماس كون: بنية الثورات العلمية، ط1، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007م، ص44.

المقتضى الثالث: تبلور هذه المرتكزات المتفق عليها وتحولها إلى "براديغم" مهمته قيادة الأبحاث في مختلف ميادين المعرفة.

المقتضى الرابع: ظهور مصطلح "الجماعة العلمية" التي تحولت إلى سلطة معرفية تمارس صلاحية الاتفاق وقبول البراديغم، حيث تتحول تلك المرتكزات والنظريات التي كانت محل اتفاق إلى بنيات في شكل براديغمات نظرية ينصاع لها الجميع.

فلقد حذا توماس كون حذو سابقه منطلقا من بناء المفاهيم، لأن تأسيس البراديغم في مجمله هو إعادة بناء المفاهيم.

3- بناء المفاهيم: إن أي ثورة فكرية تبدأ بإعادة تشكيل العقل وهذه الأخيرة تتطلب إعادة بناء مجموعة المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها النسق المعرفي للثقافة، ولتحقيق ذلك لابد من رصد المفاهيم السائدة والعمل على تحليلها وفهمها، ثم تفكيكها لمعرفة مواطن الخطأ والصواب فيها ومكامن القوة والضعف، ومنافذ التغيير في التركيب الفكري الذي يعبر عنه المفهوم، لأن هذا الأخير يمثل خلاصة الأفكار والنظريات والفلسفات والتجارب في النسق المعرفي الذي ينتمي إليه. والفكر الغربي بعد فشل المرحلة الهيلينية والصابئية استأنف حركته من داخل الكنيسة، فبعد توقف حركة التاريخ الإسلامي، وبعد سقوط القسطنطينية وطليطلة، انتقل جزء كبير من التراث الإسلامي إلى الغرب، ومن هذا التراث استعار الغرب مختلف العلوم كالفلك والرياضيات والتأثيل والفلسفة والبلاغة والطب والتشريح، والفيزياء الميكانيكية والعمارة والكيمياء والجغرافيا وعلوم النبات والحيوان، وخلال القرون التي امتدت من الثاني عشر حتى القرن الثامن عشر، شكلت الأديرة مراكز ثقافية للحركة الفكرية، وبنت الكنيسة الجامعات الأولى في العالم الغربي، وعمل العديد من الرهبان ورجال الدين المسيحيين في المجال العلمي وشغلوا مناصب عالية كأساتذة، وكان بعضهم مؤسسين وآباء لفروع علمية، لعل أبرزهم نيكولاس كوبرنيكوس، الذي يعتبر أول من صاغ نظرية مركزية الشمس، ومع ظهور حركة الإصلاح البروتستانتي تطورت مناهج الأبحاث العلمية. وقد أجمع العديد من المؤرخين وعلماء الاجتماع على أن ظهور البروتستانتية كان أحد أسباب نشوء الثورة العلمية، والثورة الصناعية.

وإذا كان التاريخ يخبرنا بأن النظرية ذات طبيعة مركبة، فإن الفلسفة تؤكد عدم ارتباط الملاحظة بها، والحقيقة أن المصطلحات الدقيقة والمفاهيم المرتبطة بالنظرية تمتلك دقة وقيمة إخبارية

مساوية للنظرية عندما تستخدم اللغة، وإذا كانت نظرية كوبرنيكوس هي لبنة أولى في صرح معرفي يتجاوز مرحلة أرسطو وبطلموس، فإن هذا الصرح لم يكتمل بشكل نهائي نظرا لاختلاف مجالات العلوم، فمفهوم نيوتن للكتلة أكثر دقة من مفهوم الديمقراطية لأنه ينتمي إلى نظرية محددة هي ميكانيكا نيوتن، أما مفهوم الديمقراطية فتتعدد النظريات التي ينتمي إليها مما يجعله أكثر تفرعا وغموضا، فهناك علاقة وطيدة بين المفهوم والوظيفة التي يؤديها داخل النظرية، وإذا أريد التعامل مع المفاهيم خارج هذه النظريات، لا بد من إتباع طرق جديدة كطريقة التعريف بالملاحظة المباشرة، التي قد يكتسب المفهوم من خلالها معنى جديدا. من هنا يتضح أن هناك ثلاثة طرق للتعريف:

الأول: التعريف استنادا إلى مفاهيم سابقة، تنتمي إلى حقبة معرفية مألوفة، وهذا يؤدي بصاحبه إلى الانسياق وراء النسق المعرفي التقليدي.

الثاني: التعريف استنادا إلى نظرية تم بناء مفاهيمها بشكل جديد، فنيوتن لم يعرِّف الكتلة استنادا إلى مفاهيم أرسطو أو بطليموس، وإنما تجاوز الحقل المعرفي القديم وطور نظاما جديدا بدأه علماء الإسلام واستمر عند كوبرنيكوس وكبلر.

الثالث: وهو التعريف بواسطة الملاحظة المباشرة، أو ما يسمى بالتعريف الإجرائي، غير أن هذه الطريقة لا تؤدي إلى كنه التعريف مهما كبرت وتعددت مجالاتها، لأنها تبقى دائما متفردة لا تنتمي إلى أي نسق معرفي. والنوع الثاني من التعريف هو الذي قاد توماس كون إلى الإعلان على أن العلم الناضج[1] يقاد ببراديغم وحيد.

أولا: مدلولات البراديغم واستعمالاته

بما أن توماس كون استخدم مفهوم البراديغم في كتابه: "بنية الثورات العلمية" بمعاني ودلالات مختلفة تفوق العشرين تعريفا، فإنه يجب إتباع طريقة التعريف وإعادة التعريف، وذلك

1- ميز توماس كون بين العلم المعتاد والعلم الناضج، فالأول هو الذي رسخ بنيانه على انجازات الماضي العلمية، مثل العلم الذي نتج عن تصور أرسطو وبطليموس، راجع:- توماس كون: بنية الثورات العلمية، سلسلة عالم المعرفة، مرجع سابق، ص41. والثاني هو العلم الذي نتج عن براديغم جديد، من جراء ثورة معرفية أدت إلى هدم العلم المعتاد، راجع:- المرجع نفسه، ص134، ولعل من الأفكار الأساسية التي جاءت في كتاب (كون) هو اعتقاده بأن النظريات التي تمثل براديغمات مختلفة تعيش في أكوان وعوالم منفصلة تماما، ومعزولة عن بعضها البعض، فليس هناك أي علاقات تواصل بينها، ولذلك لا توجد وسائل للمقارنة بينها، راجع:- زكريا بشير إمام: فلسفة العلم من منظور إسلامي دراسة نقدية لبعض النظريات الغربية في فلسفة العلم، دار السداد للطباعة، الخرطوم، 2002م، ص135.

برصد التعريفات المختلفة وتحليلها، ثم جمع الصفات المشتركة وتصنيفها في تعريف واحد جامع مانع إن أمكن ذلك. ومن هذه التعريفات:

أ- البارادیغم بمعنى المخطط الإدراكي: حين يقوم الباحث بصياغة مسلماته الأساسية، بقدر عال من التكامل والاتساق المنطقي الداخلي. ورسم خطة لرصد وتحليل الظواهر، يقال أنه شكل براديغم.

ب- البراديغم بمعنى الإجماع الذي يحصل بين العلماء: أدرك توماس كون خطورة وعمق الاختلاف بين العلماء في التخصصات المختلفة، حول المبادئ والمسلمات التي تتأسس عليها مختلف الأبحاث العلمية، مما دفعه إلى القول بضرورة الاتفاق على مبادئ مشتركة تكون هي الركيزة والمنطلق لبناء العلوم، وأطلق على هذه المبادئ المشتركة اسم البراديغم.

ج- البراديغم بمعنى حل المشكلة: والإشكالية هنا هي تفنيد نظرية، وحل المشكلة يعني بناء نظرية جديدة، وهذا يعني أن البراديغم هو بناء نظرية جديدة.

د- البراديغم بوصفه مفاهيم وقناعات مسبقة: كل حقبة علمية لها مفاهيمها، والكتب المدرسية هي التي تحول هذه المفاهيم إلى قناعات راسخة في أذهان الجيل الذي ينتمي إلى هذه الحقبة[1]، هذه القناعات المسبقة والاعتقادات سماها (كون) براديغم.

هـ-البراديغم بوصفه مجموعة من الآلات والمقاييس والأدوات: البراديغم هو مجموعة القوانين والتقنيات والأدوات المرتبطة بالنظرية العلمية، التي يهتدي بها الباحثون ويديرون من خلالها نشاطاتهم العلمية.

و- البراديغم بوصفه فلسفة أو مجموعة من الأسئلة الفلسفية: بما أن الفلسفة ابنة عصرها، وبما أن لكل عصر تحولاته ومشكلاته، فإن على الفلسفة أن تفهم هذه التحولات وتحل الإشكالات القائمة، فالفلسفة تظهر مكانتها من خلال الأجوبة التي تقدمها عن الإشكالات المطروحة في زمانها، لهذا اعتبر كون البراديغم فلسفة.

ز- البراديغم بمعنى التقليد لما هو سائد: حين يتحدث توماس كون عن العلم المعتاد، والذي يعني به البحث الذي رسخ بنيانه على انجازات الماضي العلمية، وهي انجازات يعترف مجتمع

[1]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، طبعة عالم المعرفة، ص 178 وما بعدها.

علمي محدد، ولفترة زمنية، بأنها تشكل الأساس لممارسته العلمية مستقبلا[1]، يسمي هذا التصور براديغم.

ح–البراديغم بمعنى النصوص الكلاسيكية والكتب المدرسية وكتب المنهجية: هذا المفهوم لا يبتعد كثيرا عن المفهوم الرابع، فما تتضمنه الكتب المدرسية والنصوص القديمة يشكل قناعات واعتقادات راسخة تسمى باراديغم[2].

ط– البراديغم بمعنى رؤية جديدة: ويظهر هذا المفهوم جليا حين تحدث توماس كون عن الانقطاعات والتحولات المعرفية، مثل التحول من الرؤية البطلمية إلى رؤية كوبرنيك، والتحول من فيزياء نيوتن إلى نسبية أنشطين.

يمكن جمع هذه التعريفات وتصنيفها في مفهومين أساسيين استنبطهما توماس كون ذاته في الاستدراك الذي قدمه في حاشية كتابه بنية الثورات العلمية الذي أعاد طبعه، والذي أكد فيه أن هناك صعوبات وسوء فهم، نتج عن الاستعمالات المتعددة للفظ براديغم، لهذا اقترح مصطلحين له، الاستعمال العام والاستعمال كمثال[3].

1–الاستعمال العام: ويمثل المشترك بين الجماعة العلمية بـــ"المصفوفة التأديبية"[4]، تتألف من عناصر منظمة تشكل براديغمات كاملة أو أجزاء من براديغم، أو ذات علاقة ببراديغم، وهي نظام خاص داخل الجماعة العلمية. وهذه المكونات والعناصر التي تشكل هذا المفهوم هي:

أ–العنصر الرياضي الرمزي: حيث أن عناصر البراديغم تشبه إلى حد كبير العلاقات الرياضية التي تستخدم لغة الرموز، مثل قوانين الحركة التي صاغها نيوتن صياغة رياضية دقيقة: كل جسم إذا لم يجبره مؤثر خارجي على تغيير حالته، يظل في حالة سكون دائم أو حركة دائمة في خط مستقيم استنادا إلى المعادلة **س=سر ز + سo** [5]. معدل التغير في العزم (كمية التحرك) يتناسب مع القوة المؤثرة في الجسم، واتجاه العزم هو نفسه اتجاه القوة المؤثرة **ق=ك تع**. لكل فعل

---

[1]– توماس كون: بنية الثورات العلمية، م س، ص41.

[2]– توماس كون: بنية الثورات العلمية، م ن، ص 178 وما بعدها.

[3]– اقترح توماس كون الفصل بين المعنيين العام والمعنى كمثال، ولولا هذا الفصل، لطابقنا بينهما وبين المعنيين السابقين. توماس كون: بنية الثورات العلمية، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ص289.

[4]– توماس كون: بنية الثورات العلمية، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ص 300.

[5]– هذا هو قانون الحركة المستقيمة المنتظمة، الذي يفترض أن الجسم يسير دون توقف وهذا يعني أن الجسم قاصر بذاته عن تغيير حالته، ولابد من مؤثر خارجي هو القوة، التي تؤدي إلى تغيير حالته واتجاهه.

رد فعل مساو له في المقدار، ومعاكس له في الاتجاه[1]، وهي تشبه قوانين الطبيعة، وأعضاء الجماعة العلمية يعرفون دلالات هذه الرموز: **ق، س، سر**[2]. وهذا العنصر هو الذي يعطي للبراديغم مشروعية التعميم، ويجعله يتضمن أدوات معيارية لتطبيق القوانين الأساسية على أوضاع كثيرة ومختلفة.

ب- العنصر الغيبي (الميتافيزيقي): ويمثل مجموع المبادئ والمعتقدات الميتافيزيقية التي يعتقد بها أعضاء الجماعة العلمية، والتي توجه عملهم، وتجيبهم عن الأسئلة الكبرى، فبراديغم نيوتن الذي كان يقود الأبحاث كان ينطلق من فرضية الكون الميكانيكي الذي يتحرك بتأثير قوى مختلفة، تستجيب لمتطلبات قوانين الحركة، وهذا العنصر الميتافيزيقي يتكامل مع العنصر الرياضي لأن نيوتن قام بصياغة قوانين الحركة صياغة رياضية دقيقة[3]. ويوضح توماس كون هذا العنصر الميتافيزيقي بالنظر إلى العالم في عهد الفيلسوف الفرنسي صاحب المذهب العقلي ديكارت[4] Réné Descartes (1596-1950)م، الذي افترض أن الكون مؤلف من جسيمات مجهريه دقيقة، وأن كل ظواهر الطبيعة يمكن تفسيرها بردها إلى مقدار هذه الجسيمات وحركتها وتفاعلها، وما تمخض عن هذا التصور من أبحاث وجهت العلماء نحو تصورات جديدة[5]، لأن هناك ضرورة منهجية لتحقيق التطابق بين البراديغم والطبيعة[6]، فقد وصف توماس كون العلم المعتاد بأنه العمل العمل الموجه نحو حل الأحجيات مسترشدا بقواعد البراديغم.

ج- العنصر الأخلاقي: ويتمثل في القيم التي يشترك فيها أعضاء الجماعة العلمية، وتظهر أهميته في النقاط المفصلية والحاسمة، مثل تحديد أزمة في براديغم معين أو علم، أو أثناء الاختيار بين طريقتين متناقضتين[7]، أو إذا تعلق الأمر بالتنبؤات الدقيقة والكمية[1]، أو أثناء الحكم على نظريات

---

[1]- يمنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين الأصول الحصاد الآفاق المستقبلية، عدد264، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000م، ص84-85.

[2]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ص 301.

3- غنيمة عبد الفتاح مصطفى: نحو فلسفة العلوم الطبيعية، جامعة المنوفية، مصر، دت، ص46.

[4]- يقول الفيلسوف الفرنسي ديكارت في المقال المشهور الذي أصدره تحت عنوان "مقال في المنهج": "إن المنهج هو طريق لإحكام العقل"، وتصوره الجديد الذي أنطلق من الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" ومن المسلمة أعلاه هو الذي وجه العلماء نحو البراديغم الجديد راجع:- قباري إسماعيل: الاتجاهات المعاصرة في مناهج علم الاجتماع، دط، دار طلبة العرب، بيروت، د س، ص16.

[5]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ص 108.

5- Alan, chalmers, Ibid, p153.

[7]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، م س، ص303.

نظريات بأكملها لأجل قبولها أو رفضها أو إعادة تنسيقها[2]، ومن التأكيدات العملية المهمة لتوماس كون في تحديد هذا العنصر، هو اشتراك العلماء في تبني هذه القيم، رغم اختلاف مشاربهم وتخصصاتهم، أكثر من تبني العناصر الأخرى التي تشكل مفهوم البراديغم[3].

ورغم ذلك يبقى لهذا العنصر الأخلاقي بعد فردي يرتبط بشخصية العالم وسيرته الذاتية، وتعتبر القيم المشتركة محددات مهمة لسلوك الجماعة العلمية حتى ولو لم يطبقها أعضاء المجموعة بالطريقة نفسها[4]، وتؤدي هذه القيم المشتركة إلى عدم التناقض الداخلي داخل البراديغم أو النظرية، والاختلاف في تطبيقها يخدم وظائف جوهرية للعلم، كحالات عدم التوقع وظهور نظريات جديدة.

د- العنصر التمثيلي: وهو الذي أدى إلى استخدام مصطلح براديغم، لأنه مناسب من ناحية الجذر اللغوي، ومن ناحية السيرة الذاتية للمفهوم تطورا وتاريخا ومآلا، ويتمثل هذا العنصر في الأمثلة التوضيحية التي تساعد الطلاب في حل مشكلاتهم المادية في بداية تربيتهم العلمية، سواء في المختبرات أو في الامتحانات أو من خلال كتبهم الدراسية[5]، والأمثلة التوضيحية هذه، هي التي تظهر للطلبة طريقة القيام بعملهم، فالبراديغم يمكن تحديديه بسهولة من خلال الكتب المدرسية، صور، أمثلة، دروس، تمارين .. ولولى هذه المعلومات المشتركة، لتعذر الحصول على تصور كامل، ومشترك، هذا الاشتراك الذي يجعل معنى البراديغم أكثر اتساعا، ويؤدي إلى سهولة التواصل بين الجماعة العلمية وتحقيق الإجماع بين عناصرها[6]، أما الاستعمال الضيق لمفهوم البراديغم[7]، فيجعل الجماعة العلمية تقبل الحلول المعينة قبولا مباشرا متآلفا دون اعتراض[8].

خلاصة: البراديغم بهذا المعنى الأول، هو مجموع العقائد التي تنشأ عنها القناعات والمفاهيم التي توجه الباحثين وتحدد رؤيتهم، وهو بهذا المعنى مطابق للمرجعية العقدية، التي تمثل

[1]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، م س، ص304.
[2]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، م ن، ص304.
[3]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، م ن، ص304.
[4]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، م ن، ص306.
[5]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، م ن، ص306.
[6]- يمنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، م س، ص419.
[7]- يقصد بالمفهوم الضيق الجذر اللغوي لمصطلح براديغم، راجع المعنى اللغوي.
[8]- يمنى طريف الخولي: م س، ص419.

البعد المعرفي الخفي الذي لا يمكن استبعاده أو تجاوزه، ويتمثل هذا البعد في معايير البراديغم الداخلية، التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلمات وإجابات عن الأسئلة الكبرى من أين؟ وإلى أين؟ وماذا؟، والتي تزود البراديغم ببعده الغائي، وتضبط سلوكه وتحدد حلاله وحرامه، فالبراديغم بهذا المعنى هو الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار، والركيزة النهائية الثابتة التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها (فهو البعد الغيبي)، فهو العقيدة أو الدين الذي لا يمكن أن يتخلله ريب أو شك، فهو الرؤية الكلية التي تحدد للإنسان مجال رؤيته لذاته وللكون، وهو لا يستخدم كأداة تحليلية، ونما تستخرج منه البراديغمات التحليلية، ويستخدمه كون بمعنى "مثال". ويمكن التمييز بين براديغمين مختلفتين ومتعارضتين، البراديغم الديني السماوي والبراديغم الوضعي الدنيوي.

2- البراديغم مستعملا كمثال: وهذا المفهوم يرتبط بالعنصر التمثيلي من المفهوم الأول، وذلك لأن ممارسة القواعد والنظريات في حل المشكلات دون استعمال الأمثلة التوضيحية، والتحقق التجريبي، يؤدي إلى مفارقة الفكر للواقع[1]، ولتوضيح هذا يعود توماس كون إلى العنصر الرمزي، من خلال قانون الحركة الثاني عند نيوتن **ق=ك تع**، فأعضاء الجماعة العلمية لا تعنيهم المفردات بقدر ما يعنيهم المعنى والتطبيق، لكن من حق المرء أن يتساءل من أين جاءوا بهذه المصطلحات، قوة، كتلة، تسارع، وكيف تعلموها وهم يواجهون موقفا تجريبا افتراضيا؟[2]. والصيغة الرياضية **ق=ك تع** هي قانون أو خطة عمل أولية لحل المشكلات، يمكن للباحث أن يستخرج منها قوانين جديدة، إذا واجهته مواقف إشكالية جديدة، ففي حالة السقوط الحر، يصبح القانون **ق=ك تع**، على النحو التالي: **تع=2/1ج ز^2**[3]، والفكرة الأساسية التي تعني توماس كون كون هنا، هي التسلسل في حل المشكلات، فالعلماء يحلون المشكلات الراهنة بقياسها إلى باراديغمات لمشكلات سابقة، وهذا يؤدي بهم إلى الوحدة البراديغمية، والانضباط بقواعد ومعايير واحدة أثناء الممارسة العلمية[4]. ويثير توماس كون إشكالية العلاقة بين الصيغة اللفظية للقانون،

[1]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ص308.

[2]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، م ن، ص309.

[3]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، م ن، ص309.

[4]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، م ن، ص310.

وبين الطبيعة، فالتعامل مع القانون في الأصل هو تعامل مع الطبيعة، ولا يكون للقانون معنى إلا بتقديم أمثلة مادية أو تجارب مخبريه، فالقانون والطبيعة لا ينفصلان[1]، فالتعلم يكون بممارسة العلم عمليا، أكثر من التحصيل النظري، والذي لا يربط بين القانون والطبيعة يبقى في مستوى رجل العلم العادي، مثل الذي يحتكم إلى براديغم بطليموس[2]. لأن المشاركة في براديغم، تعني المشاركة بالقواعد حتى ولو لم يتم التحقق منها أو تفسيرها، وهذا يؤدي إلى التقليد الأعمى، ومن هنا تأتي ضرورة التحري المباشر عن البراديغمات المستعملة[3]. وهذا اعتقاد صريح بالنسبية، فلا وجود لفكر صحيح بشكل دائم، وإنما يكتسب الفكر مشروعيته في مكان وزمان معينين وفي ظل ظروف محددة، فالفكر يخضع للقواعد الأخلاقية ولظروف الحياة المتغيرة، لأن تكوينه اجتماعي، وليس هناك أبنية عقلية منطقية هي التي تتحكم فيه. فهناك مخطط معرفي وضعه توماس كون في شكل متتالية حسابية، يبدأ بما قبل العلم ثم العلم المعتاد ثم الأزمة المعرفية ثم الثورة لتأسيس علم معتاد جديد، ثم أزمة جديدة تتلوها ثورة جديدة، وهكذا تختفي براديغمات لتظهر براديغمات جديدة، وهذه الحركية هي التي سنحاول من خلالها رصد جملة من خصائص المعرفة بطريقة البراديغمات.

والعلم المعتاد عند (كون) هو الذي تأسس على الانجازات العلمية السابقة التي تعتبرها الجماعة العلمية الأساس لممارستها العلمية اللاحقة[4]، فكتب العلوم الطبيعية القديمة ككتاب الطبيعيات لأرسطو، والمجسطي لبطليموس وغيرها، قامت بحل المشكلات في زمانها بطرق مشروعة، وهي كتب وضعت لتعمل بها الأجيال المقبلة: فهي تستقطبهم من جهة أنها كتب جديدة تحمل نظريات لا سبق لها في هذا الميدان أو ذاك، ومن جهة أخرى أن الباب بقي مفتوحا

---

[1]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، م س، ص312.

4- chalmers: Qu'est que la science?, p156.

[3]- يؤيد توماس كون ما ذهب إليه لودفيج فيتجنشتين Ludwig Wittgenstein (1889-1951) الفيلسوف النمساوي الذي اعتقد أن معظم الأخطاء الفلسفية تقع بسبب اعتقاد الفلاسفة أن معظم الكلمات أسماء. راجع http://ar.wikipedia.org . ويرفض فتجنشتين أن تكون ثمة ماهية شاملة للمعنى وراء كل الاستعمالات، والبحث عن عنصر مشترك بينها، قاده إلى تشبيه فهم الإنسان لتلك الاستعمالات المختلفة «بفهمه للقواعد التي لابد من مراعاتها في كل لعبة من الألعاب. فاللغة أشبه باللعبة، من حيث إنه لابد من التزام بعض القواعد في كل منهما.. ولبلوغ الوضوح المطلوب حول معنى أية كلمة، لابد من الرجوع إلى طرق استعمالها، والنظرية الأساسية عند فتغنشتين هي "نظرية المعنى في الاستخدام" وان أي فكرة، أو عبارة، لا تكتسب معناها إلا في السياق الذي ترد فيه والسياقات دائمة التغيير.. أنها دعوة إلى النسبية في المعرفة، وتوجيه ضربة قوية للمنطق والقواعد العقلية. فقد تبين لفتجينشتين أنه لا وجود لبنية منطقية أو عقلية تقبع خلف حياتنا وثقافتنا وعلومنا، راجع:- زكرياء إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، دط، ج1، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1968م، ص272.

[4]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ص63.

لحل كل أنواع المشكلات المستجدة، من هنا أطلق كون تسمية البراديغم على الإنجازات التي تتمتع بتينك الخاصيتين، فمن الممارسة العلمية الفعلية يخرج القانون والنظرية والتطبيق واستعمال الأدوات، وهي أمثلة تقدم نماذج تصدر عنها تقاليد للبحث العلمي متناسقة منطقيا"[1]، وهكذا تتضح خصائص النظرية التي تقبل أن تكون براديغما:

الخاصية الأولى: يجب على النظرية الجديدة أن تكون نسبية لا تشرح كل الوقائع التي تواجهها[2]، كما يجب أن تكون أفضل من النظريات الأخرى المنافسة لها، بقوة حجيتها، لأن البراديغم هو الرؤية التي تكتسب الحجة.

الخاصية الثانية: البراديغم الجديد يتضمن تعريفا جديدا لحقل البحث، أكثر دقة وصرامة من التعاريف السابقة[3].

الخاصية الثالثة: وجود العلم المعتاد مرتبط بمدى الانضباط بالبراديغم[4]، والجماعة العلمية تتخذ من البراديغم دليلا لأبحاثها[5].

الخاصية الرابعة: للبراديغم جانبين: الجانب النظري والجانب العملي، فالجانب الأول يوجه الباحث لرصد الواقعة ذات المعنى، والجانب الثاني يساعد في التحقق منها عمليا، وفي النهاية يجد الباحث نفسه أمام صياغة النظرية[6].

الخاصية الخامسة: يغلب على البراديغم بهذا المفهوم الثاني الطابع العملي، من حيث أن البراديغم أسبق في وجوده من القانون، وهو الذي يمكن من تحديد العلم العادي، ومن حيث أن النظرية الجديدة لا يتم الإعلان عنها ولا تكون مرشحة للقبول إلا من خلال تطبيقاتها العملية[7]، إضافة إلى ذلك فإن العلماء لا يقبلون النظريات والمفاهيم والقوانين، ولا يتعلمونها إلا بتطبيقاتها العملية[8].

---

[1]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، م س، ص64.

[2]- نفسه، ص74.

[3]- نفسه، ص76.

[4]- نفسه، ص190.

[5]- نفسه، ص80.

[6]- نفسه، ص96.

[7]- نفسه، ص86

[8]- يطلق كون على المفاهيم والقوانين والنظريات اسم الأدوات الفكرية.

الخاصية السادسة: مفهوم الثورة العلمية هو الانتقال من براديغم قديم إلى براديغم جديد[1].

الخاصية السابعة: إن البراديغمات هي التي تؤلف العلم[2]، والانتقال من براديغم قديم إلى براديغم جديد يعني تطور العلم، وهذا يعني الانتقال من معرفة خاطئة إلى معرفة صحيحة، وليس إلى معرفة غير متوافقة معها[3].

الخاصية الثامنة: رغم أن للبراديغم جانب عملي، إلا أن المرجعية الوحيدة عند توماس كون هي الجماعة العلمية، ففكرة البراديغم تتعارض مع التصور الواقعي الذي يعتبر الطبيعة هي المرجعية، والمعرفة العلمية متطابقة مع ما يوجد في الطبيعة[4]، فالنتائج البحثية التي تصل إليها الجماعة العلمية، يجب أن تكون محل إجماع بين أغلب أعضاء الجماعة، لأنهم العارفون الوحيدون بقواعد اللعبة[5].

خلاصة: البارادیغم بمعنى الرؤية الاجتهادية، أو الأداة التحليلية وهو تلك الصورة العقلية المجردة، التي تتمخض عن عملية تجريد عقلية مركبة (تفكيك وتركيب)، إذ يقوم العقل بجمع بعض المعطيات من الواقع، فيستبعد بعضها ويبقي البعض الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها، بطريقة تجعل العلاقات تشكل ما يتصوره العلاقات الجوهرية في الواقع، وهذا المعنى لا ينفصل عن المعنى الأول، لأن الموجه الحقيقي لعملية التجريد هو المرجعية العقدية. لهذا يعتبر البراديغم المعيار الذي يضفي الشرعية على النشاط داخل المجال العلمي، ينسق ويوجه عمل العاملين في العلم المعتاد، الذي يرتكز على حل المشكلات في المجال العلمي المعني.

[1]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، م س، ص177.

[2]- نفسه، ص203.

[3]- نفسه، ص184.

[4]- نفسه، ص341.

[5]- نفسه، ص282.

إن وجود البراديغم الذي يؤيد العلم التقليدي، هو الذي يميز العلم من اللاعلم، تشكل نظرية بطليموس وميكانيكا نيوتن براديغمات، لأنها تخضع لمعايير المنهج العلمي، أما التاريخ فيرى كارل بوبر أنه يستحيل أن يكون علما، نظرا لاستحالة تطبيق هذه المعايير عليه[1].

وبهذا فإن توماس كون اهتم بالبراديغم من حيث هو مجموعة من القوانين والتقنيات والأدوات المرتبطة بنظرية علمية والتي يهتدي بها الباحثون لممارسة نشاطهم، الذي ينتهي بنتائج تدرج ضمن العلم العادي[2]. ويستمر العلم العادي إلى أن يظهر خطأ هذه النظرية العلمية، فتحدث ثورة لتظهر نظرية جديدة، فـــ(كون) لا ينظر إلى المعرفة على أنها تراكمية بل ثورية تماما كما تحدث الثورة السياسية حين يشعر أفراد المجتمع أن المؤسسات القائمة لم تعد كافية ولا قادرة على حل المشكلات، والثورة العلمية تحدث نتيجة تغيرات لاستيعاب ظاهرة من نوع جديد، ظاهرة خلقت أزمة، وعن الأزمة تنبثق النظرية الجديدة التي تغير مقاليد البحث وأبعاد الرؤية الميتافيزيقية ومدلولات المفاهيم العلمية والوقائع التجريبية[3].

أدت كثرة الترجمات لكتاب كون "بنية الثورات العلمية" إلى التباس مفهوم البراديغم مع غيره من المفاهيم، كالمجتمع العلمي والنظرية والنموذج، والمصفوفة التأديبية، مما أدى إلى الخلط وعدم التمييز بينها من طرف قرائه ونقاده، فذهب البعض إلى أن البراديغم هو الذي يصنع المجتمع العلمي، وذهب البعض الآخر إلى المطابقة بينهما واعتبارهما شيء واحد. وأخلط الكثير في تسمية المبادئ التي يشترك فيها أعضاء المجتمع العلمي، هل تسمى مادة علمية، أو براديغم، أو نظرية؟. ولم يميز الكثير بين البراديغم والنموذج واعتقد أنهما مصطلحان متشابهان. وهذا ما يدفع إلى محاولة ضبط هذه المفاهيم

---

[1]- يحدد بوبر معايير المنهج العلمي في الخطوات التالية: 1- المشكلة: وهي رفض النظرية المألوفة، 2- الحل المقترح: ويتمثل في بناء نظرية جديدة، 3- استنباط القضايا القابلة للاختبار من النظرية الجديدة، 4- الاختبار أي محاولة التنفيذ بواسطة الملاحظة والتجريب، 5- الأخذ بأفضل نظرية من النظريات المقترحة. راجع:- كارل بوبر: عقم المذهب التاريخي دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، دط، تر عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1959م، ص104.

[2]- توماس كون: بنية الثورات العلمية، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ص340.

[3]- يمنى طريف الخولي: م س، ص417.

المبحث الثاني: الفرق بين البراديغم والنموذج، وكيفية صياغة النماذج وتشغيلها

أولا: الفرق بين البراديغم والنموذج

1-تعريف النموذج: يعرف مراد وهبة في معجمه الفلسفي مصطلح النموذج Exemplary قائلا: "إما أن يكون له وجود في الأعيان كالمثل الأفلاطونية، و إما أن يكون له وجود في الأذهان كالصور الفنية، والمصطلح الافرنجي نادر الاستعمال"[1]. ويعرفه لالاند في موسوعته: "نموذج قائم بذاته مثل الأفكار الأفلاطونية، أو يتصوره العقل كالمثال الفني، والذي بموجبه تقوم العلة الفاعلة باحداث معلولها. لفظ قديم وشبه مهمل"[2]، فواضح أن مراد وهبة لم يجهد نفسه كثيرا واكتفى بالنقل المباشر المصحوب ببعض التحريف في الألفاظ اللغوية، وهذا الحكم ينطبق على أغلب المصطلحات في معجمه.

أما مصلح الصالح فيماثل بين البراديغم والنموذج التحليلي والصيغة التحليلية، ويقدم أربعة مفاهيم؛

((الأول: البراديغم حالة تستخدم كمثال أو نموذج.

الثاني: البراديغم هو إطار من المفاهيم الأساسية والمسلمات التي يجري البحث ضمن نطاقها))، وهذا هو مفهوم توماس كون الذي يختلف عن النموذج، غير أن مصلح الصالح لم يشر إلى هذا.

((ثالثا: البراديغم هو نموذج أو مخطط نظري.

رابعا: البراديغم هو محاولة عرض تصنيف بالغ الدقة لمجال من مجالات التحليل السوسيولوجية، وينظر إلى النموذج التحليلي كإطار يتضمن المفاهيم والدعاوى والإجراءات والقضايا الكبرى والمشكلات المتصلة بمجال رئيسي للمـــــــدخل النظري في التحليل السوسيولوجي))[3].

ففي المفهوم الأول والثالث البراديغم والنموذج لهما المعنى نفسه، أما المفهوم الثاني فيمثل المفهوم الذي استعمله توماس كون بمعنى البراديغم الأول، وليس البراديغم، والمفهوم الرابع هو

1- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ط5، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م، ص656.

2- أندريه لالاند: المعجم الفلسفي، م س، ج1، ص385.

3- مصلح الصالح: الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية انجليزي عربي مع تعريف وشرح المصطلحات، ط1، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1999م، ص382.

مفهوم سوسيولوجي.

أما عبد الوهاب المسيري، فبالرغم من أنه أدرك بأن الجذر اللغوي لمفهوم النموذج من أصول فارسية[1]، لم يجد حرجا في استخدامه ليس بالمعنى العربي الذي نقل إليه، وإنما بالمعنى الغربي الذي ورد في موسوعة لالاند، والذي يجعل لفظ "نموذج" و"نسق" مترادفان تماما.

ولم يقف المسيري عند هذا الحد بل رصد مجموعة من المصطلحات العربية والغربية واعتبرها متقاربة في معناها العام من لفظ "نموذج" وتغطي رقعة مشتركة في حقل دلالي واسع ومتداخل، على الرغم من وجود إختلاف في مدلولاتها الضيقة، ومن المصطلحات العربية: نموذج ـــ نمط ـــ نسق ـــ هيكل ـــ نظرية ـــ فرض أو فرضية ـــ منطق ـــ منظور ـــ رؤية ـــ جوهر ـــ أصول ـــ منطلقات ـــ مرجعية ـــ إطار مرجعي. أما المصطلحات الغربية: باترن pattern - ستركتشر structure - تايب type - موديل model - سيستم system - كونستراكتيف تايب constructive type - أيديال تايب type ideal - باراديم paradigm - كونفيجوريشن configuration - ثيوري theory - هايبوثيسيس hypothesis - ثيسيس thesis - سينثيسيس synthesis - جنرال لو law general - فريم وورك framework - بيرسبكتيف perspective.

ومبرره في ذالك، أن هذه المفاهيم تشترك في أنها ذاتية مجردة، وموضوعية لها علاقة بالواقع في الوقت نفسه، وأن عنصر الزمان ضعيف يكاد يختفي فيها، وأن استخدامها حتمي، في المقاربات والمقارنات اليومية، لأجل التمييز بين ما هو ثابت وما هو متغير، وبين ما هو أساسي وما هو هامشي، وبين ما هو كلي وما هو جزئي.

وهكذا جاء استعماله لمفهوم "النموذج"، للإشارة إلى الحقل الدلالي المشترك بين هذه المفاهيم، نظرا لشيوع الكلمة في الأوساط العلمية، ونظرا لعدم ارتباطها بأي تعريف دقيق، فكان لزاما عليه أن يرصد مجموعة الصفات والخصائص التي تحدد التعريف النهائي للنموذج التحليلي، من خلال مقارنته بمجموعة من المفاهيم التي ستشكل تعريفه في النهاية، وهذه المفاهيم هي: التجريد، المعلومات، الواقع، المجال، المرجعية، فكان مفهوم النموذج عنده هو: "أداة تحليلية ونسقاً كامناً يدرك الناس من خلاله واقعهم ويتعاملون معه ويصوغونه. النموذج بنية فكرية تصورية يُجرِّدها العقل الإنساني من كم هائل من العلاقات والتفاصيل فيختار بعضها ثم يُرتبها ترتيباً

1- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م، ص956. النموذج مثال الشيء معرب "النموذه" بالفارسية.

خاصاً، أو يُنسقها تنسيقاً خاصاً، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض ترابطاً يتميَّز بالاعتماد المتبادل وتشكل وحدة متماسكة يُقال لها أحياناً "عضوية". وطريقة التنسيق والترتيب هي التي تعطي النموذج هويته المحددة، وفرديته وتفرُّده. ويتصور صاحب النموذج أن العلاقة بين عناصره تُماثل العلاقة الموجودة بين عناصر الواقع. ولذا، فهو يرى أنه يشكل الإطار الكلي الذي يُفسِّر تفاصيل الواقع وعلاقاته. وقد يتصوَّر البعض أن النموذج يُشاكل الواقع ولكنه في حقيقة الأمر لا يتطابق معه، فهناك فرق بين النموذج من ناحية والمعلومات والحقائق من ناحية أخرى"[1]. وقد صرح المسيري في عدة مواضع، بأن تصوره للنموذج يختلف عن التصور الغربي، إلا أنه في الحقيقة لا يخرج في أساسه عن هذه الرؤية الغربية البنيوية التي تقابل بين النموذج والنسق.

فلقد ميز توماس كون بوضوح بين البراديغم والنموذج في كتابه: "بنية الثورات العلمية"، واستخدم كل مصطلح في مكانه الصحيح. إلا أن المترجمين أخلطوا بين استخام المصطلحين، فاختلط الأمر على القارئ، مما جعل من الصعوبة فهم معنى البراديغم، فالنموذج يستعمله "كون" بما يشبه النسق الأكسيومي في الرياضيات لأنه يتكون من مجموعة محكمة البناء من الفرضيات والبديهيات والمفاهيم والنظريات، تهدف إلى الفهم والتبسيط. وهذا لأجل التعبير عن التحول الذي يطرأ على رؤية المجتمع العلمي الذي سيحصل بعد الثورة العلمية، فتلك الأمثلة والأنماط التي مهدت للثورة هي التي تسمى نماذج[2].

إذن فالمصطلحات الأخرى مثل المثال Exampler أو النمط Type وغيرها..، والتي اعتقد المسيري أنها مصطلحات مشابهة لمصطلح البراديغم، فقد استعملها كون لتوضيح معنى البراديغم، لا ليستعيض بهم عنه.

فالمثال Exampler أو النمط Type أو باترن pattern ستركتشر structure تايب type موديل model سيستم system كونستراكتيف تايب constructive type أيديال تايب type ideal كونفيجوريشن configuration ثيوري theory وغيرها، هي مصطلحات وظيفتها هي السماح بتوليد نسخ لأمثلة يمكن لها أن تحل محل بعضها مبدئيا. أما البراديغم بمفهوم كون قلما يكون قابلا للاستنساخ، لأنه يمثل قرار نهائي تمت الموفقة عليه من طرف الجماعة العلمية والهيئة القضائية التي

1- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الأول، نسخة pdf، المصدر: http:// arab-files.org.

2- Kuhn: The Road Science Structure, p298.

تمثل الحماية القانونية، تحت شروط أكثر صرامة[1]، **فالمجتمع العلمي في المرحلة السابقة للبراديغم، لديه نماذج، يمكن استبدالها أو التغيير فيها، أما البراديغم فلا يمكن أن يستبدل، إلا إذا حدثت ثورة أخرى أكدت بطلانه.**

2- تعريف النموذج عند عبد الوهاب المسيري: تبين فيما سبق أن عبد الوهاب المسيري رغم أنه أدرك أن مصطلح "نموذج" تمتد أصوله إلى الثقافة الفارسية، إلا أنه فضل أن يضعه مكان مصطلح "براديغم" ذو الأصل اليوناني، و لم يضع مصطلح جديد، مثل "الرؤية الوجودية التوحيدية" للطيب برغوث، أو "الرؤية الكونية الحضارية القرآنية" لـــ عبد الحميد أبو سليمان، وحتى يبين مفهوم النموذج، اتبع مجموعة من الخطوات المتداخلة، التي توحي للقارئ، بأنه في طريقه إلى التحديد المنطقي، من خلال دراسة مجموعة من المصطلحات المتقاربة ذات الحقل الدلالي المشترك والمتداخل، في المجالين المعرفيين العربي والغربي، واستخراج مجموعة من الخصائص الأساسية التي من خلالها يمكن تعريف النموذج وهذه الخصائص هي:

3- خصائص النموذج

أ-خاصية التجريد: التجريد في اللغة من جرَّد، التي تعني قشَّر وأزال ما عليه، ويقال جرَّد فلان الثوبَ من الثوبِ أي عرَّاه، والكتاب: عراه من الضبط، والجلد: نزع عنه الشعر، والسيف: من غمده أي سله، والقحط في الأرض: أي أذهب ما فيها[2].

أما من حيث الاصطلاح فهناك معاني وتعريفات كثيرة لهذا اللفظ، إلا أن معظمها متشابه ولا يخرج في أصله عن المعنى اللغوي، مما يدل على تماسك هذا المفهوم، حتى أنه كاد أن يقترب من المفاهيم الصلبة، فقد ورد في قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية مثلا، بأن المجرد والمحسوس مقولتان منطقيتان تستخدمان في تحليل نسبة المعرفة والحكم عليها، والتجريد يتم ذهنيا بعزل جزء من كل[3]. إذن فالتجريد، هو عملية الفصل بين ما هو رئيس، وما هو ثانوي عارض ومتغير. ويعد التجريد خطوة منهجية حاسمة، ينتقل فيها الباحث من المستوى الحسي التراكمي إلى المستوى

1- توماس كون: بنية الثورات العلمية، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، م س، ص81.

2- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، م س، ص115.

3- مصلح الصالح: الشامل، م س، ص22.

المعرفي النظري، أي مستوى المفاهيم والمبادئ والقوانين والنظريات، والتجريد درجات مختلفة حسب عمر الإنسان وحسب مركباته المعرفية؛ القلب والعقل والحواس[1].

والتجريد[2] هنا عند المسيري هو تحرير النموذج بشكل معقول من تفرد الظاهرة ومن عنصري الزمان والمكان، حتى يتميز بالبساطة والوحدة والاتساق الداخلي، ونظرا لأن النموذج يفتقد بعضا من قدرته التحليلية لغياب عنصر الزمان، يستخدم المسيري مصطلح "المتتالية النماذيجية" لإحياء مقولة الزمان.

ب- خاصية النمو والتطور: صياغة النموذج تبدأ من الاحتكاك بالمعلومات المأخوذة من الواقع، من خلال تنظيمها وتحديد أهميتها، حتى تتحول إلى أنماط متماسكة، وليس مجرد معلومات متناثرة، من خلال تجريدها. وهذه هي الصياغة الأولية للنموذج، وحتى ينمو ويزداد تركيبا وتفسيرا، يجب ربطه دائما بالمعلومات الجديدة، وكلما أتسع مجال المعلومات ازداد النموذج نموا، فالنموذج يفسر المعلومات (ظواهر) وقد يتنبأ بحدوثها. والمعلومات تختبر النموذج، وتساعد الباحث على اكتشاف علاقة الكل بالأجزاء، وتزيد النموذج قوة ومصداقية، فالمعلومات هي التي تغذي النموذج وتجعله ينمو ويتطور[3].

ج- خاصية التفسير: رغم أن النموذج يتميز بخاصية التجريد، إلا أن مهمته الحقيقية تكمن في فهم الظواهر وشرح علاقاتها الداخلية وتفسير أثرها المتبادل، والفصل والربط بينها على أساس قد يكون جديدا تماما، ببيان أن ما هو مشترك أهم مما هو مختلف أو العكس، وهذا لا يعني أن النموذج يذوب في الواقع ويفقد طابعه التجريدي، لأنه يقوم فقط بعملية تفسير الظواهر التي يوجد حد أدنى مشترك ومعقول بينها. والنموذج لا يتحقق إلا في لحظات نماذجية نادرة مثل النازية، يقول المسيري: "أما بخصوص النازية فهي ولا شك، لحظة نادرة في تاريخ الحضارة الغربية والبشرية، فلم يحدث فقط أن تم إبادة الملايين بهذه المنهجية وهذا الرشد والحياد من قبل ومن بعد، ومع هذا، يمكن أن تكون اللحظة النادرة هي أيضا اللحظة النماذيجية التي يكشف فيها النموذج الحضاري والمعرفي عن وجهه القبيح، ويمكن إنجاز هذا بالنسبة للنازية إن وضعت في إطار نظريات

1- ابن سينا: كتاب النجاة في المنطق والإلهيات، كتاب إليكتروني، to pdf: www.al-mostafa.com، ص135.

2- راجع:- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م، من ص387 إلى ص390.

3- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م ن ، ص388.

التفاوت العرقي والداروينية الاجتماعية التي شكلت الإطار العقائدي للتشكل الاستعماري الغربي، الذي حول العالم (الطبيعة والبشر) إلى مادة استعماليه، وإن وضعت في إطار عمليات الإبادة المنهجية التي قام بها الإنسان الأبيض في الأمريكيتين، وعمليات الاسترقاق في أفريقيا. إن فعلنا ذلك، فإن اللحظة النازية في الحضارة الغربية ستفصح عن هويتها الحقيقية وستظهر على أنها ظاهرة متواترة ... فهي لحظة عبر فيها النموذج المعرفي الغربي عن نفسه بدرجة حادة"[1]. فالنموذج بنية ذهنية تصورية اجتهادية تفسر الواقع ولا تذوب فيه.

د- خاصية الذاتية والمحدودية: بما أن النموذج بنية تصورية عقلية مجردة، فإنه مرتبط بالذات بكل أبعادها وخصائصها، لهذا فهو محدود ومحدوديته تكمن في أنه لا يستطيع أن يغطي كل أجزاء الواقع مهما بلغت شموليته، فهناك دائما مسافة بين الذات والموضوع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العناصر التي تشكل الذات والتي من بينها العقل والحواس محدودة أيضا، لهذا كان النموذج محدود[2].

هـ- الخاصية الاعتقادية: بما أن النموذج يحمل خاصية الذاتية، فإنه يرتبط ارتباطا ضروريا بمعتقدات الإنسان ومرجعياته، ويظهر هذا من خلال انتقاء الظواهر، ومن خلال التحيز أثناء التفسير، غير أن هذا التحيز لا يعني استحالة البلوغ إلى معرفة علمية، فقد يتعامل الباحث مع الواقع ويفهمه ويفسره ويقوم بالتنبؤ، وهذا بعملية الاختبار، حيث يستطيع أن يختبر النموذج خارج إطار ذاتيته، وهذا حين تتحول النتائج إلى نوع من العلاقات الثابتة التي تشبه العلاقات الرياضية[3].

و- خاصية الضرورة: يعتقد المسيري أنه يستحيل الوصول إلى المعرفة الموضوعية المطلقة، وهذا لأن العقل والحواس محدودين، مما يعني أن الإدراك الإنساني نسبي ومحدود، وهذا قاده إلى القول بحتمية النماذج يقول: "ونحن نذهب إلى أننا لا نستطيع كتابة أي شيء إلا قائمة المشتريات من البقال بدون نموذج"، فلا يمكن التعامل مع الواقع إلا من خلال خريطة إدراكية تنتقي؛ تبقي

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م س، ص94.

2- راجع:- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م ن، ص387-390.

3- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م ن، ص387-390.

وتستبعد، والنموذج مرتبط تمام الارتباط بأبسط العمليات الإدراكية، مما يؤكد حتمية استخدام النماذج، إلا أن المسيري في هذا التحليل أهمل البعد الوجداني، الذي يرتبط بالقلب[1].

إذن النموذج هو بنية تصورية جردها عقل الإنسان من ملاحظته للظواهر في نموها وتطورها عبر حلقات مختلفة. أو تطورها من خلال عملية عقلية تصورية، ويأخذ شكل متتالية متعددة الحلقات، تتحقق تدريجيا عبر الزمان، ويصل النموذج إلى أقصى درجات تحققه في آخر السلسلة، وهذه لحظة نادرة، يسميها المسيري، لحظة تعين النموذج وتبلوره، وهي لحظة تعبر عن جوهر النموذج، قد تحدث فجأة قبل أن تكتمل المتتالية، وقد لا تحدث أبدا، لكن افتراضها أمر ضروري. ويتكون النموذج من بعدين؛ بعد خفي يتمثل في المرجعية المعرفية التي يتأسس عليها النموذج، يسميه المسيري "النموذج الإدراكي"، وبعد ظاهر يتمثل في هذه البنية التي يجردها العقل من ملاحظته للظواهر، والتي تستخدم في التحليل والتفسير، يسميه "النموذج التفسيري التحليلي".

4- منطلقات يجب التسليم بها قبل بناء النموذج

أ-خصوصية الظواهر وتركيبيتها: يجب التسليم بأن كل ظاهرة لها خصوصيتها التي تجعلها مستقلة وليست منفصلة عن الظواهر الأخرى، بحيث أن تطبيق القوانين العلمية العامة لا يسجل هذه الخصوصيات، وإن سجلها لا يعدل نفسه، فالقانون لا مكان له هنا، لأنه يقوم على رد الجزء إلى الكل، ورد كل شيء إلى عنصر واحد أو بعد واحد أو سبب واحد، ويختزل الواقع إلى قسمات وملامح واحدة[2].

ب- التوفيق بين الذات والموضوع: إذا كانت النزعة العقلية تتأسس على أن العقل يأتي إلى الوجود مزودا بمبادئ فطرية، منها يبني جميع المعارف. وإذا كانت النزعة التجريبية تعتقد أن العقل صفحة بيضاء، والعالم الموضوعي هو مصدر المعرفة، فإنه يجب التسليم بأن المعرفة تحصل نتيجة التفاعل بين الذات المحدودة المبدعة وبين الموضوع المركب، تفاعل يحافظ فيه كل طرف على خصوصيته، فلا الموضوع يذوب في الذات، ولا الذات تتلاشى بوجود الموضوع.

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م ن، ص387-390.

2- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م ن ، ص391.

والنموذج[1] هو الذي يحل هذه المشكلة بافتراض وجود مسافة بين الذات والموضوع والجزء والكل، فلا يرد الجزء في كليته إلى الكل، لأن لكل ظاهرة مهما كانت جزئية خصائصها، فالنموذج يحاول أن يدرس الظاهرة في علاقتها بالظواهر الأخرى، دون أن يهمل استقلالها النسبي وشخصيتها المستقلة، وينجح النموذج في هذا عن طريق ما أسماه المسيري تعدد المستويات، وعن طريق ضبط المستوى التحليلي وعن طريق التعميم (التجريد) والتخصيص (التعَيُّن)، بحيث يتناسب المستوى التحليلي مع الظاهرة موضوع الدراسة.

ج- محدودية العقل: لا يجب اعتبار العقل جوهر قائم بذاته وغير محدود كما هو الشأن عند العقلانيون. ولا تعطيل العقل واعتباره غرفة سوداء لتخزين المعلومات، كما يعتقد التجريبيون، وإنما يجب التسليم بقدرات العقل المبدعة ومحدوديته في الوقت نفسه[2].

د- تكوثر العقل: يجب التسليم بأن العقل يتميز بخاصية التوليد، يقول ابن باديس رحمه الله تعالى: "يمتاز الحيوان عن الجماد بالإدراك، ويمتاز الإنسان عن سائر الحيوان بالعقل، وعقله هو القوة الروحية التي يكون بها التفكير، وتفكيره هو نظره في معلوماته التي أدرك حقائقها وأدرك نسب بعضها لبعض إيجابا وسلبا، وارتباط بعضها ببعض نفيا وثبوتا، وترتيب تلك المعلومات بمقتضى ذلك الارتباط على صورة مخصوصة ليتوصل بها إلى إدراك أمر مجهول.

فالتفكير اكتشاف المجهولات، من طريق المعلومات، والمفكر مكتشف ما دام مفكر"[3].

هـ- النسبية: يجب التسليم بنسبية العقل والظواهر لأنهما موجودين داخل الزمان والمكان[4].

و- الاختلاف بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية: يجب التسليم بوجود اختلافات أساسية بين الظاهرتين الإنسانية والطبيعية. فالنموذج التفسيري الذي يُستخدم لتفسير الظواهر الإنسانية يشبه الصور البيانية من بعض الوجوه في وظيفتها الإدراكية والتفسيرية، لأن الظاهرة الإنسانية تتميز بأنها ذاتية وقصدية، وتوجهها جملة من العقائد والقيم، وهي ظاهرة تتداخل فيها

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م س، ص91.

2- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م ن، ص91.

3- ابن باديس: تفسير ابن باديس، أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ط1، تح أبو عبد الرحمن محمود، دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم، الجزائر، 2009م، ص263.

4- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م س، صص91،92.

مختلف الأبعاد الاجتماعية والتاريخية والنفسية، مما يجعلها تختلف عن ظواهر الطبيعة المادية، فالظاهرة الإنسانية متصلة ببيئة الإنسان وأخلاقه وثقافته وعواطفه ومعتقداته[1].

ز- النموذج فرضية دائمة: النموذج فرض علمي دائم لا يمكن البرهنة عليه ولا رفضه، فهو تماما يشبه النسق الأكسيومي في الرياضياتالمعاصرة، فمثلا مجموعة الأعداد المركبة تقوم على مجموعة من الفرضيات تشكل نسقها الكسيومي أو البراديغم الخاص بها، وهذه الفرضيات هي: (كل عدد مركب ص= س+ ت ع بحيث أن "س" يمثل الجزء الحقيقي و "ت ع" يمثل الجزء التخيلي. كل "ت^2= -1" . كل عدد مركب له طويلة هي ص بار = الجذر التربيعي لـــ س^2+ع^2. كل عدد مركب له عمدة θ تحدد بـــ جب وتجب). فـــ ت^2= -1 إذا نظرنا إليه منفردا خارج النسق، يبدو غير معقول ولا منطقي، ولا يمكن البرهان عليه، أما إذا نظرنا إليه داخل النسق فهو منسجم وغير متناقض مع القضايا الأخرى، وهو منطقي ومعقول لأن تطبيقه أثناء البرهان لا يؤدي إلى أي خلل منطقي، هذا ما جعله فرض دائم لا يمكن رفضه[2].

5- وظيفة النموذج: للنموذج وظيفتين أساسيتين ربما تتفرع عنهما عدة وظائف أخرى ثانوية، تهمنا هنا الوظيفتين الأساسيتين؛ الوظيفة الفطرية اللاإرادية والوظيفة الإرادية التفسيرية التحليلية، ومن خلالها يمكن تصنف النماذج إلى نموذجين، نموذج خفي يسمى النموذج الإدراكي ونموذج ظاهر عملي يسمى النموذج التحليلي التركيبي:

أ-الوظيفة الفطرية اللاإرادية: يقوم بها "النموذج الإدراكي" النموذج كمرجعية اعتقاديه وثقافية، حيث يحتوي النموذج على رؤية الإنسان للكون، والإجابة على الأسئلة الكبرى، أو ما يسميه المسيري بالمرجعية والمسلمات النهائية، التي تُرتَّب الحقائق وتُنظَّم المعلومات على أساسها. تسمى هذه بالوظيفة الفطرية اللاإرادية ويسمى النموذج "النموذج الإدراكي" لأنها وظيفة غير تلقائية في الكثير من الأحيان، يوجهها العقل الباطن على حد تعبير ابن خلدون. فالنموذج الذي يبنيه المسيحي توجهه العقائد المسيحية، والنموذج الذي يبنيه الشيوعي توجهه العقائد الشيوعية وهكذا..

1- راجع:- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م ن، ص91 وما بعدها.

2- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م س، ص91.

ب–الوظيفة الإرادية العملية: يقوم الباحث بصياغة النموذج التحليلي التفسيري بشكل واع، ليدرس الظاهرة كما هي في الواقع، دون إجراء قطيعة معرفية مع المناهج القائمة، بحيث يتم الكشف عن شبكة العلاقات التي تشكل هذه الظاهرة أو النص، ثم يضع مقابل ذلك **البنية**، وهي النموذج كما يظهر في الظاهرة أو النص خارج عملية الإدراك، وهذه الوظيفة تشبه إلى حد كبير، وظيفة المنهج العلمي الذي يقوم على الملاحظة والفرضية والتجربة، وينطلق من مسلمات ثلاثة؛ الحتمية والاطراد والوصفية، غير أن الدراسة التي يقوم بها النموذج، أكثر اتساعا من خلال توسيع نطاق الأهداف، ووضع المسلمات وتفسيرها، بطريقة تسمح بالتمييز بين النماذج التي تستخدم لدراسة الظاهرة الإنسانية، والنماذج التي تستعمل لدراسة الظاهرة الطبيعية. فما عناه تطبيق المنهج العلمي، خلال التدرج من ظواهر الطبيعة الجامدة، إلى ظواهر الطبيعة الحية، إلى الظواهر الإنسانية، أصبح أمرا هينا، بالنسبة للدراسة من خلال النماذج[1].

6- **الفرق بين البنية والنموذج:** لا يوجد في القرآن الكريم مصطلح "بُنية"، وإنما يوجد مصطلحين "بِناء" في مثل قوله تعالى: **﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاء بِنَاء﴾** (البقرة: 22). و"بُنيان" في مثل قوله تعالى: **﴿لاَ يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْاْ رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ﴾** (التوبة: 110)؛ وهذين المصطلحين يشتركان في معنى المتانة والتماسك[2] ويختلفان في المعاني التالية: "بناء" لها معنيان؛ الأول: البناء هو المشروع الذي لم يكتمل. والثاني: البناء هو الذي ليس له أهمية تاريخية كبيرة. و"بنيان" كذلك لها معنيان؛ الأول: هو المشروع الذي اكتمل، والثاني: البناء هو الذي له أهمية تاريخية عظيمة. إذن مصطلح بُنية يمكن أن يُشتق من البُنيان وليس البناء، ويأخذ معناه، فتصبح البنية هي الشيء الثابت الذي اكتملت أركانه[3].

أما في اللغة العربية، فالبنية هي الهيئة التي بني عليها الشيء[4].

أما في اصطلاح المسيري فالبنية نوعان سطحية وعميقة؛

البنية السطحية: تمثل هيكل الشيء ووحدته المادية الظاهرة، إدراكها أمر سهل يتم بالحواس الخمس.

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م س، ص91.

2- الشيخ متولي الشعراوي: تفسير الشعراوي، دط، مجلد1، دار أخبار اليوم، القاهرة، 1991م، ص187.

3- الشيخ أحمد الكبيسي في تحديده للفرق بين البناء والبنيان في القرآن الكريم، المصدر؛ www.islamiyyat.com

4- ابن منظور: لسان العرب، دط، ج14، دار صادر، بيروت، دت، ص94.

البنية العميقة: وهي شبكة العلاقات القائمة في الواقع، التي قد يعقلها الإنسان ويجردها بعد ملاحظته للواقع في كل علاقاته المتشابكة، ويرى أنها القانون الذي يضبط هذه العلاقات، وقد لا يدركها على الإطلاق، فهي تتطلب استخدام الحواس وإعمال العقل والخيال والحدس، فقد يعيش إنسان داخل بنية ثقافية، تؤثر في سلوكه وتشكل رؤيته للكون وتحدد خطابه الحضاري دون وعي منه، فهناك فرق بين البنية والنية، إذ كثيرا ما يجد الإنسان نفسه يسلك سلوكا يختلف تماما عما نواه.

فالبنية هي تركيب الشيء في لحظة محددة، لهذا يرى المسيري؛ أن الفرق بينها وبين النموذج قد يكون طفيفا، وقد يتطابقان، وقد يفترقان، ولم يبين كيف يكون طفيفا وكيف يتطابقان، واقتصر على الافتراق، فقد يكون النموذج المعرفي لا علاقة له ببنية الواقع، فالصهيوني يعتقد الاعتقاد التالي: "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض"، وهو الذي دفعه إلى إعادة صياغة بنية الواقع حتى تتوافق مع النموذج المعرفي.

فالبنية بهذا المعنى تمثل شبكة العلاقات التي تحكم الظاهرة أو النص[1]، وإذا أقحمنا مالك بن نبي في هذا التحليل، تبين أن النموذج يكون في العوالم الثلاثة؛ عالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء، أما البنية فتتجلى في عالم الأشخاص وعالم الأشياء، وبهذا فالبنية هي انعكاس للنموذج على عالم الأشخاص وعالم الأشياء.

7- **النموذج والأقوال:** النموذج أداة تحليلية، يمكن من خلالها الاقتراب من جوهر الظاهرة، بمعرفة ما هو جوهري وما هو عرضي، وما هو عرضي يسمى أقوال، أي مجرد كلمات زخرفية لا تعبر عن حقيقة النموذج، وكثيرا ما تكون هذه الأقوال أو العناصر لا تتفق مع جوهر الظاهرة أو النص؛ فمثلا الكيان الصهيوني يقول: أنه يجب التعاون مع الإخوة العرب، من أجل تحقيق الحلم الصهيوني، الذي يتمثل في مساعدة الشرق على النهوض. ولتجاوز اللبس لا بد من التمييز بين جانبين:

أ-الجانب الداخلي: استبعاد كل ما لا يتفق مع مرجعية النموذج ومنطقه الداخلي الحاكم، من أقوال زخرفية وديباجات.

1- راجع:- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م س، في الإطار النظري، تجد كل ما يتعلق بالنموذج عند المسيري.

ب- الجانب الخارجي: الرجوع إلى تجليات النموذج وتحققه الفعلي في شبكة العلاقات، لأن هذا يؤدي إلى التمييز بين ما هو جوهري وما هو عرضي.

وهناك سببين لوجود الأقوال التي تتعارض مع النموذج:

الأول: قد يضطر صاحب النموذج إلى التلفظ بأقوال تتعارض مع النموذج، وهذا من أجل إخفاء المقاصد الحقيقية للنموذج حتى لا يدركها الآخر.

الثاني: قد يتلفظ بهذه الأقوال من أجل إخفاء بشاعة النموذج ووحشيته، وإضفاء المشروعية عليه[1].

ورد هذا التحليل في الإطار النظري لموسوعته الشهيرة؛ "اليهود واليهودية والصهيونية"، ورغم أن هذا المفكر لا يشق له غبار في مثل هذه الدراسات المتعلقة بالصهيونية والأبعاد المعرفية للثقافة الغربية، فأن هناك بعض الملاحظات التي لا يمكن المرور عليها مر الكرام، خاصة في استخدام بعض المفاهيم؛ فقد استغنى تماما عن المصطلح "ثقافة" وعوضه بمصطلح "الحضارة" في دراسته للثقافة الصهيونية، وقد سار على نهجه زميله في الدراسة سعد البازعي حيث يقول: "من هنا جاء اختياري للحضارة بدلا من الثقافة الغربية في العنوان: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، فالحضارة تضل الإطار الأوسع للمكون اليهودي باتساعه وعمق حضوره، فضلا عن أن من الصعب بغير قليل من التجوز أن نتحدث عن ثقافة غربية، فالغرب ميدان لتشكيلة واسعة من الثقافات، التي تلتقي في مشتركات كثيرة، لكن التمييز بينها ضروري. يضاف إلى ذلك أن حضور اليهود في الحضارة الغربية يعني أن تأثيرهم الفكري ليس مقتصرا على الغرب وإنما على كل مكان وصلت إليه تلك الحضارة في عالمنا المعاصر"[2]، فمفهوم الحضارة هنا مفهوم مركزي عند كليهما، تأسست عليه الكثير من الأحكام والمفاهيم، رغم أن هناك فرق جوهري بين الثقافة والحضارة، فالثقافة تصور وإرادة: فهي تُقَدَّم من الوجهة الفكرية، ومن الوجهة الخلقية، بينما الحضارة أثر ونتيجة، فالثقافة يغلب عليها الطابع المعرفي، بينما الحضارة يغلب عليها الطابع المادي المحسوس.

يقول سعد البازعي: "ثمة اختلاف مهم وجوهري في تصوري لتقدير كل منا لدور اليهود وطبيعته، ومكمن الاختلاف هو في أن المسيري يرى أن اليهود، لاسيما في مرحلة ما بعد الخلاص،

1- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، م س، في الإطار النظري.

2- سعد البازعي: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007م، ص22.

اليهود من أمثال ماركس وفرويد، ليسوا يهودا بقدر كونهم أوروبيين أو غربيين، وأن يهوديتهم، وإن بقيت، لم تكن فاعلة في تشكيل اسهاماتهم الفكرية والإبداعية؛ بينما أرى أن تلك اليهودية كانت حاسمة في ذلك التشكيل، وأننا بدون الوعي بالعنصر اليهودي، أو المكون اليهودي الجزئي، في أعمالهم، سنجد أن الكثير يستعصي على التفسير. تحليل المسيري لأولئك يرتكز على تحليله وفهمه للحضارة الغربية بوصفها حضارة كمونية (استبطانية immanent) حلولية ومادية، حضارة تسير باتجاه ما يسميه المسيري "العلمانية الشاملة" وليس الجزئية، الموجودة في كل التشكيلات الحضارية الإنسانية، وأن المفكرين والمبدعين اليهود يقدمون نتاجا لا يخرج عن تلك الصفات وذلك التوجه الذي يجعلهم غربيين في نهاية المطاف"[1]، يواصل البازعي: "ففي تقديري أن مفاهيم مثل المادية والعلمانية والحلولية غير كافية للوصول إلى فهم أكثر شمولية واستيعابا للمكون اليهودي بمختلف ممثليه وسماته الخاصة. أطروحة المسيري، على أهميتها، تقع في الاختزال بإسقاط بعض التفاصيل التي تميز كاتبا أو مفكرا عن آخر، ولا تفسح للبعد الإثني والأقلوي (من أقلية)، دورا كافيا في فهم الإسهام الفكري والإبداعي، وهذه مشكلة في معظم النظريات الكبرى، فهي بطموحها الرائع إلى مقولات شمولية وذات معدلات تفسيرية عالية قابلة للوقوع في التعميم المخل"[2].

فالمسيري في تطبيقه للنموذج الذي جرده والذي بنى عليه موسوعته، وقع في بعض الأحكام الخاطئة، خاصة في رؤيته للمكون اليهودي في الحضارة الغربية، فهو يرى أن فلاسفة يهود أمثال فرويد وبرغسون وماركس وغيرهم، ليسوا يهودا بقدر كونهم أوروبيين أو غربيين، مستبعدا أهم شيء عند اليهود وهو إخفاء العقيدة (التقية)، وواضح أن حكمه لا ينطبق على يهود أوروبا بقدر ما ينطبق على الأجناس الأخرى التي هاجرت إلى أوروبا، فكثيرا من المفكرين والكتاب العرب مثلا، يتبنون رؤى لا تختلف عن نظرائهم في الغرب.

ثانيا: الجانب التطبيقي للنموذج (صياغته وتشغيله)

يرى المسيري أن صياغة النموذج التفسيري التحليلي عملية مركبة وإبداعية تتضمن عمليات عقلية عديدة متنوعة ومتناقضة. وهو ثمرة فترة طويلة من ملاحظة الواقع والتفاعل معه

1- سعد البازعي: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، م س، ص26.

2- سعد البازعي: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، م ن، ص27.

ودراسته وتأمل ظواهره، ثم تجريده وبعد التوصل إلى نموذج يتم اختباره وإعادة اختباره إلى مالا نهاية.

النموذج يربط كما سلف بين الذاتي والموضوعي وبين الملاحظة الامبريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفي والقطيعة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف والاتصال والانفصال. وتقوم عملية صياغة النموذج على مجموعة من المسلمات ومجموعة من المراحل:

1-المسلمات: قبل الشروع في عملية صياغة النموذج يجب التسليم بالأمور التالية:

أولا: يجب التسليم بأن المعطيات الحسية في ذاتها لا تقول شيئا (الظاهرة، المعلومة، النص، القصيدة، الخبر الصحفي، الإعلان..)، بل هي بداية البحث وهي الإشكالية في حد ذاتها، لهذا يجب مَشْكَلَتُها، حسب فنون المَشْكَلة، لأن الرسالة التي تتضمنها ليست أمرا بسيطا يوجد في السطح وفي المعنى المباشر للكلمات، فالنص مثلا ليس مجرد كلمات مرصوصة جنبا إلى جنب، بل يتضمن مشكلة تختفي وراءها مواقف وأحكام وأدلة ومضامين منهجية ومعرفية منها الظاهر ومنها الخفي.

ثانيا: يجب التسليم بأن لكل باحث نموذجه الإدراكي، فهو لا يأتي إلى الظاهرة أو النص وعقله صفحة بيضاء، وإنما يأتي وهو مُحَمَّل بمرجعية، بعقل مثقل بالإشكاليات والأنماط والتساؤلات، عقل له مسلماته الكلية والنهائية، وله إجابته على التساؤلات الكبيرة؛ من أين؟ وماذا؟ وإلى أين؟. وهذا يجعله قادراً على الاحتفاظ بمسافة بينه وبين الظاهرة وإخضاعها للتساؤل وتجاوزها إن ظهر عجزها التفسيري. كما أن تسلحه بهذه المرجعية يمنعه من الانسياق وراء المقولات المهيمنة (العلمانية، التقدم، الهيمنة، الصراع..)، لأنها مقولات مستوردة من الثقافة الغربية، يجب إخضاعها للفحص والتمحيص، لهذا يجب على الباحث أن يتسلح بمرجعية قوية، تشكل نموذجه الإدراكي، وبرصيد قوي أيضا من الآليات التي تمكنه من فحص المفاهيم وتمحيصها للتأكد من إمكانية تأصيلها، أو تقويضها واستبعادها من ثقافته الأصل.

ثالثا: يجب التسليم بأن صياغة النموذج في جوهرها هي عملية تفكيك للظاهرة (أو النص) وإعادة تركيبها. وأن النص عادة يكون أكثر تماسكا من الظاهرة التي تتميز بقدر من التناثر، لهذا

فإن صياغة النموذج لدراسة الظواهر تختلف عن صياغة النموذج لدراسة النصوص، ومع ذلك فثمة وحدة أساسية بينهما، تتمثل في النمط الكامن وراء كل منهما[1].

2- مراحل بناء النموذج وصياغته: وتقوم بدورها على عدة مراحل هي: مرحلة التعامل المباشر مع الظاهرة، والتي تتضمن عدة خطوات منها: التفكيك ثم التجريد ثم الجمع والتركيب في مجموعات ثم تجريد المجموعات إلى أنماط، وأخيرا تأتي خطوة تجريد الأنماط.

ثم تأتي مرحلة يتحرك فيها الباحث خارج إطار النص أو الظاهرة، حيث يقوم بمقارنة الأنماط المجردة بأنماط أخرى خارج الظاهرة. وهنا يصل الباحث إلى خطوة اختبار الأنماط وترتيبها حسب درجة قوتها التفسيرية، إلى أن يصل إلى خطوة رصد وتصنيف الأنماط حسب متتاليات ثلاثة.

ثم تأتي مرحلة استخدام الصور المجازية للوصول إلى النماذج التحليلية (الكامنة).

ثم تأتي مرحلة القراءة التثقيفية من أجل الإحاطة بالظاهرة أو النص.

ثم تأتي مرحلة الاحترازات.

ثم تأتي المرحلة الأخيرة التي يحاول الباحث من خلالها اكتشاف الأبعاد المعرفية الكامنة وراء هذه الأنماط، ثم ترتيبها وتركيبها داخل منظومة متكاملة.

ولبيان تفصيل وتطبيق ذلك نأخذ المثال الذي قدمه المسيري، والذي يتمثل في حديثين شريفين صحيحين، حديث المرأة التي دخلت النار في هرة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((دخلت امرأة النار في هرة، فلا هي أطعمتها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض)). وحديث الرجل الذي دخل الجنة في كلب، ((حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ سُمَيٍّ مَوْلَى أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ السَّمَّانِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ فَوَجَدَ بِئْرًا فَنَزَلَ فِيهَا فَشَرِبَ ثُمَّ خَرَجَ فَإِذَا كَلْبٌ يَلْهَثُ يَأْكُلُ الثَّرَى مِنْ الْعَطَشِ، فَقَالَ الرَّجُلُ: " لَقَدْ بَلَغَ هَذَا الْكَلْبَ مِنْ الْعَطَشِ مِثْلُ الَّذِي كَانَ بَلَغَ بِي"، فَنَزَلَ الْبِئْرَ فَمَلَأَ خُفَّهُ ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِفِيهِ فَسَقَى الْكَلْبَ فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَغَفَرَ لَهُ.

قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ أَجْرًا فَقَالَ نَعَمْ فِي كُلِّ ذَاتِ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ))[2].

[1]- المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م س، ص391.

[2]- صحيح البخاري 2323، صحيح مسلم 2244.

أ-مرحلة التعامل المباشر مع الظاهرة: في هذه المرحلة يتحرك الباحث داخل حدود الظاهرة أو النص ولا يفارقهما، فهو يقوم بعمليات تجريد من الداخل. وتقوم هذه المرحلة على الخطوات التالية[1]:

أولا: التفكيك: تبدأ هذه العملية بأن يقسم الباحث الظاهرة أو النص إلى وحدات منفصلة بعضها عن بعض. فيقسم مثلا الحديث الأول إلى عناصره الأولية: امرأة. قط. جوع. زيادة الجوع. موت. جهنم. والثاني إلى عناصره الأولية: رجل. كلب. عطش. سُقيا. حياة. جنة.

عند هذه اللحظة، سيقف الحديثان كما لو كانا متناقضين، ففي الحديث الأول امرأة وفي الثاني رجل، وفي الأول هرة وفي الثاني كلب، وفي الأول جوع وفي الثاني عطش، وفي الأول بطش بالحيوان وزيادة الجوع، وفي الثاني رفق بالحيوان وري للعطش، وينتهي الحديث الأول بالموت وجهنم وينتهي الثاني بالحياة والجنة. وتحليل المضمون السطحي دائماً يقف عند هذا المستوى لا يتجاوزه وينهمك الباحث في إحصاء عدد الكلمات!

ثانيا: تجريد الوحدات: يقوم الباحث بتجريد الوحدات، أي عزلها إلى حد ما عن زمانها ومكانها المباشر وعن ماديتها المباشرة، لأن هذه الطريقة هي التي تسمح له بإمكانية ربط الوحدات ببعضها، وبغيرها من التفاصيل. مثلا في الحديث الأول المرأة تجرد إلى إنسان، والقطة تجرد إلى حيوان، والجوع يجرد إلى حالة طبيعية أو انفعال، والتجويع يجرد إلى الفعل الإنساني، والموت يجرد إلى النتيجة المادية، والنار إلى النتيجة الروحية

ثالثا: جمع الوحدات: يقوم الباحث بجمع تلك الوحدات الصغيرة في مجموعات أكبر.

مثلا: (المرأة والرجل) تشكلان مج1، و(القطة والكلب) مج2، (جوع وعطش) مج3، المنع وزيادة الجوع وسقيا وري العطش) مج4، (الموت والحياة) مج5، (النار والجنة) مج6.

رابعا: تجريد المجموعات: يقوم الباحث بتجريد هذه المجموعات الأكبر، ثم يقوم بالربط بينها، ثم وضع كل مجموعة من المجموعات المتشابهة داخل نمط مستقل، إلى أن يضع كل المجموعات بما تحتوي من وحدات وتفاصيل داخل أنماط مختلفة.

[1]- للاطلاع على هذه المراحل راجع:- المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م س، ص92 وما بعدها، وكذلك؛ المسيري: اليهود واليهودية والصهيونية، ج1، م س، الإطار النظري.

وهنا يزيد مستوى التجريد قليلا، بحيث تتجاوز عناصر كل حديث الفضاء الزماني والمكاني المباشر، حتى يمكن رؤيتهما في علاقة كل منهما بالآخر، وتأخذ عملية التجريد الصورة التالية: (المرأة والرجل) يجردان إلى إنسان. (القطة والكلب) يجردان إلى حيوان. (الجوع والعطش) إلى حالة طبيعية. (البطش بالحيوان وزيادة الجوع والرفق بالحيوان وري العطش) فعل إنساني. (موت القطة وحياة الكلب) نتيجة مادية. (الجنة والنار) نتيجة روحية.

خامسا: تجريد الأنماط: يقوم الباحث بتجريد هذه الأنماط نفسها، ويحاول من خلال عمليات عقلية استنباطية أن يدخلها في أنماط من التشابه والاختلاف أكثر تجريدا، عندئذ ستبدأ العبارات المحايدة والتفاصيل المتناثرة تكتسب معنى محدد وأبعاد أكثر عمقا وتبدأ ملامح النموذج في الظهور. مثلا يكون التجريد في الحديثين في هذه المرحلة على التالي: فاعل. مفعول. فعل. عاقبة. والإنسان هو الفاعل، والحيوان هو المفعول به، وثمة فعل يؤدي إلى نتيجة.

ب- مرحلة المقارنة بأنماط خارجية: ، في هذه المرحلة يترك الباحث تلك الحدود ويتحرك خارج إطار الظاهرة، لكي يرتفع بالعملية التجريدية إلى المستوى المعرفي ورؤية الكون، من خلال الخطوات التالية[1]:

أولا: المقارنة: لابد على الباحث أن يحاول المقارنة بين ما توصَّل إليه من أنماط (تفاصيل وإشكاليات) وأنماط مماثلة خارج الظاهرة نفسها، فهذا من أفضل السبل للتوصل إلى أنماط ذات مقدرة تصنيفية وتفسيرية عالية. ففي المثال السابق لابد من معرفة بعض المفاهيم الأساسية الحاكمة في الإسلام (الاستخلاف، الأمانة، وضع الإنسان في الكون، وضع الحيوان في الكون) التي تشكل أنماطا يجب مقارنتها بالأنماط التي توصل إليها من عملية التجريد.

ثانيا: تركيب الأنماط: هنا لابد على الباحث أن يُركِّب مجموعة من الأنماط الافتراضية ويجرب مقدرتها التفسيرية فيستبعد الأنماط ذات المقدرة التفسيرية الضعيفة ويُبقي الأنماط ذات المقدرة العالية إلى أن يكتشف الأنماط الأكثر تفسيرية فيُعدِّلها ويُكثِّفها. ففي المثال السابق ستساعد هذه الخطوة على الوصول إلى البُعد المعرفي وإلى تحديد العلاقة بين الإنسان (الفاعل) والحيوان (المفعول به).

[1]- المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م س، ص93.

ثالثا: رصد وتصنيف الأنماط: لابد أن يرصد الباحث الأنماط من خلال عدة متتاليات: متتالية مستقرة لها مقدرة تفسيرية عالية وتتعامل مع ما هو كائن، وأخرى احتمالية تتعامل مع ما هو كائن وما يمكن أن يكون، وثالثة مستحيلة بمعنى أن يكون جاهزاً لإدراك لحظات الانقطاع الكامل.

ملاحظة: في عملية البحث عن أنماط، على الدارس أن يبدأ بملاحظة ما يمكن تسميته "التفاصيل القلقة"، فهي غير مستقرة ولا تتبع نمطاً واضحاً، وبالتالي قد تقوده إلى أنماط جديدة. لهذا يجب أن يحترز منها، وذلك بتركها جانبا في انتظار ظهور تفاصيل تشابهها، أو إهمالها إذا رأى الباحث عدم أهميتها.

ج–مرحلة استخدام الصور المجازية: الصور المجازية منبع خصب للوصول إلى النماذج التحليلية أو الكامنة، فالصورة المجازية ترجمة مباشرة غير واعية أحياناً لطريقة تنظيم النص. ولذا، لابد وأن يحاول الباحث رصد التعبيرات المجازية وتحليلها لأنه سيصل من خلالها إلى الأنماط الكامنة في النص. ويكشف عن الأبعاد المعرفية الخفية، كما يكشف عن مرجعية صاحب النص ونواياه.

د–مرحلة القراءة والتثقيف: من المهم بمكان أن يدرك الباحث أن عملية صياغة الإشكاليات الأساسية والتوصل للنمط الأساسي الكامن وتصنيفه وإعطائه مضموناً متعيناً لا يمكن أن تتم من خلال تحليل داخلي بنائي محض وحسب، ولا يمكن أن تتم إلا من خلال معرفة الباحث بالأنماط (والإشكاليات) التاريخية والثقافية المحيطة بالظاهرة أو النص والتي تشكل مرجعيتها. ولذا، لابد أن يقوم الباحث بتثقيف نفسه فيما يتصل بالموضوع موضع الدراسة حتى يصبح أفقه وأكثر اتساعاً من أفق اللحظة المباشرة والإدراك المباشر للظاهرة.

احترازات[1]

أولا: أثناء عملية التجريد، يجب أن تظل عيون الباحث على التفاصيل حتى لا يتوه في الكل ويُهمل الجزئيات، وحتى لا يطفو على سطح العموميات، مُهمِلاً المنحنى الخاص للظاهرة (لابد من التحليق والتحديق، على حد قول جمال حمدان).

ثانيا: أثناء محاولة الوصول إلى الأنماط الكامنة، لابد أن تتضمن الأنماط والمتتاليات الافتراضية عناصر من الواقع كما هو في الحقيقة، وعناصر من الواقع كما يتخيله الآخر، ومن

[1]– المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م س، ص93.

الرموز التي يدرك الواقع من خلالها، ومن المعاني التي يُسقطها عليه، كما لابد أن تتضمن الحدود الواقعية المادية والإمكانيات الكامنة والطموحات المثالية، فبدون تضمين هذه العناصر في النمط الافتراضي ستُستبعَد العناصر غير المادية ولن يتم رصدها.

هـــ- مرحلة اكتشاف البعد المعرفي وتركيب الأنماط في نموذج: وتقوم هي الأخرى على خطوتين[1]:

أولا: اكتشاف البعد المعرفي: بعد هذه العملية، لابد أن يحاول الباحث اكتشاف البُعد المعرفي الكامن وراء كل هذه الأنماط، فهو وحده الذي سيحدد جوهر الرؤية الكامنة للكون وراء الأنماط (رؤية الإنسان والطبيعة والإله).

ثانيا: تركيب الأنماط في نموذج: عند هذه النقطة، يمكن للباحث أن يعيد ترتيب الأنماط وتركيبها حسب أهميتها، وأن يربط بعضها ببعض داخل منظومة متكاملة بطريقة تجعل العلاقات بينها تشاكل ما يُتصوَّر أنه العلاقات الجوهرية بين عناصر الواقع.

فمن المثال السابق يستنتج الباحث أن الحديثين يتحدثان عن علاقة الإنسان بالطبيعة وهي علاقة استخلاف واستئمان، فالإنسان يُوجَد في مركز الكون لأن الله كرمه وحباه عقلاً وحكمة. وقد أعطاه الله الطبيعة ولكنه ليس صاحبها فقد استخلفه الله فيها وحسب، وقد قَبل هو أن يحمل الأمانة، ولذا فلا يجوز أن يبددها وكأنه وحده في الكون: كائن لا متناه متأله. (لابد أن يشير الباحث إلى الفلسفة البنيوية التي ترصد الواقع من خلال نماذج رياضية ولغوية عامة وتظل تُصعِّد مستوى التجريد لتصل إلى ثنائيات متعارضة عامة أو قيمة لغوية لا تقل عمومية. وهذا المستوى من التجريد وهذا المفهوم للنموذج يختلف تماماً عما نطرحه هنا). لأن الباحث قد أحاط علما بالظاهرة في جميع أبعادها ونواحيها أثناء المرحلة التثقيفية.

مثال عن ظاهرة: وهي واقعة ضرب زيد لعمرو، حيث يمكن أن نرصد عدد المرات التي ضرب فيها زيد عمراً، ويمكن أن نسأل هل يضرب زيد عمراً أم أنه يضرب آخرين أيضاً؟ وما السمة الأساسية في هؤلاء الذين يضربهم زيد؟ ونبدأ في تجربة هذه العناصر ونسأل: هل من يضربهم زيد من الفقراء أم هم من الأغنياء؟ من السود أم من البيض؟ من الذكور أم من الإناث؟ وهل الضرب يتم كل يوم أم في فصول معيَّنة؟ ثم بعد قراءة كُتب التاريخ، نسأل: لم استولى جد زيد

[1]- المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م س، ص95.

على أرض عمرو؟ هل هناك علاقة بين الضرب والاستيلاء على الأرض؟ وما مصلحة زيد من الناس في عملية البطش المستمرة هذه؟ هل يدرك كل من زيد وعمرو طبيعة علاقتهما؟ هل يقبلانها، أم أن عمراً يرفضها ويتمرد عليها؟ ما الرؤية الكامنة للكون في هذه العلاقة؟ هل يريد زيد أن يجعل من عمرو مادة استعماليه يوظفها لحسابه؟ وهل يرى عمرو نفسه باعتباره مادة أم يرى نفسه باعتباره بشراً كاملاً؟[1]

و- مرحلة اختبار النموذج: بعد أن أسس الباحث مسلماته وتدرج في عمليات التجريد حتى اتضحت له الأنماط الأساسية، وبعد أن ربط هذه الأخيرة في منظومة متماسكة، وتحددت له معالم النموذج التحليلي، التي تمكنه من فهم النص أو الظاهرة، يجب أن يدرك أنه أمام مرحلة جديدة هي مرحلة إعادة الاختبار النموذج التي تحتاج إلى الخطوات التالية[2]:

أولا: الاختبار: يجب على الباحث أن يرجع إلى النص أو الظاهرة، لاختبار المقدرة التفسيرية للنموذج الذي صاغه، لأن هذه الخطوة من شأنها أن تكشف له عن العناصر والجوانب التي لم يتوجه لها النموذج، ومن هنا يحاول أن يوسع نطاقه حتى يستوعب هذه العناصر ويفسرها. ثم يعود الباحث بعد ذلك ليختبر النموذج مرة أخرى، فعملية الصياغة عملية حلزونية، لا نهائية، مستمرة مادامت التطبيقات ممكنة على حالات مختلفة، ولا شك في أن النموذج يزداد ثراء بتعدد تطبيقاته. بل قد تتغيَّر هويته تماماً بعد أن يحاول تفسير بعض الحالات التي تشكل انقطاعاً جذرياً.

ثانيا: تشغيل فعاليات العقل العليا: في هذه الخطوة يقوم الباحث بتشغيل بعض فعليات العقل العليا مثل الاستنباط والتخيل، فهذا يمكنه من تخيل أو اكتشاف مواقف مختلفة لم تتحقق في الواقع، فهذا من شأنه أن يزيد من ثراء النموذج وتماسكه وترابطه.

ملاحظات: أولا: يجب على الباحث أن يدرك أن طبيعة النموذج الذي سيتوصل إليه، تحددها عملية التجريد، فإن تمت في إطار اختزالي يكون النموذج اختزاليا، وإن تمت في إطار مركب يكون مركبا.

---

[1]- المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م س، ص96.

[2]- المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م ن، ص97.

ثانيا: إذا قام الباحث بعملية التجريد في إطار نماذج ومسلمات جديدة، فهذا يؤدي به إلى إعادة تفسير المعلومات تفسيرا جديدا، ومن ثم يعاد تصنيفها على أسس جديدة، وحينها يكون النموذج تأسيسيا.

أما إذا قام الباحث بعملية التجريد في إطار نموذج معروف ومستقر ومهيمن (النموذج الخلدوني مثلا) فيجب أن يدرك بأنه يقوم بعملية تطبيقية فقط، أي يطبق نموذج ابن خلدون مثلا في تفسيره للظواهر.

ثالثا: يجب أن يدرك الباحث أن الظاهرة أو النص هما في نهاية التحليل كل متماسك غير قابل للتجزيء، وأن عملية التجريد وبناء النموذج ما هي في الأخير إلا وسيلة لتفسير الواقع والوصول إلى حقيقته، فالنموذج لا يشبه الواقع ولا يحيط بكل تفاصيله. فعملية التجريد وصياغة النماذج هي عملية استنطاق الظاهرة أو النص من أجل الكشف عن ماهيته ونموذجه الكامن وراءه.

رابعا: يجب أن يدرك الباحث أنه إذا قام بعملية التجريد وصياغة النموذج، والكشف عن حقيقة الظاهرة أو النص، أي توصل إلى النموذج الكامن وحدد مفرداته ومفاهيمه الأساسية الكلية، بإمكانه إضافة مفردات ومفاهيم أخرى غير منظورة ولكنها متضمنة في النص، لملء بعض الفراغات التي قد توجد في النص أو الظاهرة، وبهذه الطريقة يحدد المعنى الدقيق لمفردات النص أو الظاهرة، عن طريق ربط الجزئي بالكلي والظاهر بالباطن. والنموذج بهذا يكشف عن المسلمات الكامنة في الخطاب الإنساني، كما يوضح المعنى المقصود من المفردات[1].

ج- مرحلة تشغيل النموذج[2]: يتم تشغيل النموذج من خلال عمليتي تفكيك وتركيب تشبه تماماً عملية صياغة النموذج.

[1]- المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م س، ص98.

[2]- المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م ن، ص99.

المبحث الثالث: نماذج من التفسير الغربي لحركة التاريخ

التدافع بين الحق والباطل في توجيه المعرفة والتاريخ مسألة قديمة بدأت مع سيدنا آدم عليه السلام وهو في الجنة، حين وسوس إليه الشيطان بغية إخراجه منها حسدا وغرورا، واستمر هذا التدافع طيلة الحقب التاريخية المتعاقبة ففي كل مرة ينجح الشيطان في تحريف المعرفة عن مسارها، يكرس الله سبحانه وتعالى من يرجعها إلى مسارها الصحيح بشرا كان أو وحيا.

والمتأمل للحضارات القديمة يلمس هذا التدافع حتى داخل الحضارة الواحدة، فالحضارة اليونانية بدأت صابئية وثنية ولم تقبل عقيدة الخلق من العدم فأنفق فلاسفتها الأوائل –ما سمي بالفلاسفة الطبيعيين– ردحا من الزمن يثبتون أن أصل الكون هو المادة؛ فطاليس أرجعه إلى الماء، وأنكسمنس إلى الهواء، وأنكسيموندريس إلى التراب وهيراقليطس إلى النار.

يستمر الحال هكذا إلى أن جاء فيثاغورس وبين للناس أن هذا الكون الفسيح خلقه الله تعالى من العدم، أسس فيثاغورس المدرسة التي سميت باسمه وكان له أتباع، ونظرا لأن هذه العقيدة تخالف عقيدة دولته الصابئية فقد حوصرت وقتل أغلب مريديها، لقد كان هذا الفيلسوف العظيم أول من نحت اللفظ "فلسفة" واستخدمها بمعناها الحقيقي وهو محبة الحكمة، المعنى الذي يضفي عليها البعد العاطفي والوجداني وليس كما يعتقد اليوم أنها بحث عقلي مجرد.

ثم جاء السفسطائيون وحرفوا المعرفة مرة أخرى عن مسارها الصحيح أرجعوا أصل الكون إلى المادة، وقضوا على كل ما يرتبط بالوحي والسماء، وجعلوا الإنسان مقياس الأشياء جميعا، وحتى يذيع صيتهم احترفوا مهنة التدريس ينشرون من خلالها أفكارهم التي تعتمد على التلاعب بالألفاظ ثم التلاعب بالعقول، وقد شجعتهم السلطة السياسية لتخدير عقول الناس وإرجاعهم إلى الصابئية الوثنية.

رجع سقراط من الشام وقد التقى بأصحاب داود وسليمان عليهما السلام، فوجد بلاد اليونان على هذه الحال، فراح يجوب الشوارع يعلم الشباب الحقيقة باستعمال منهجه الشهير (التهكم والتوليد)، وسعى جاهدا أن يهدم ما بناه السفسطائيون ويُرجِع المعرفة إلى

طريقها الصحيح، بنشر الفضيلة والعدالة وحثهم على التوحيد والعزوف عن عبادة الأصنام التي ينحتونها بأيديهم، فأستطاع أن يستقطب بدعوته هذه عقولا كبيرة أبرزها أفلاطون، الذي كان هو الآخر قد سافر إلى أرض الأنبياء، أسس أفلاطون نظرية في المعرفة تنطلق من عقيدة أساسية هي وجود عالمين الدنيا والآخرة، العالم الحسي والمثل. هذه النظرية التي تريد أن تبين للناس أن هذه الدنيا (العام الحسي) ما هي إلا محطة مؤقتة وأن العالم الحقيقي الذي يجب أن يعمل له الإنسان هو اليوم الآخر (المثل أو عالم التركيب). فالفلسفة عند أفلاطون: "هي البحث عن الحقيقة المطلقة المتسترة خلف ظواهر الأشياء"، وهذه الحقيقة ما هي في الحقيقة إلا التوحيد.

يُحكم على سقراط بالإعدام بتهمة إفساد عقول الشباب والكفر بآلهة أثينا، يدافع عن نفسه ويدحض حجج المحكمة، لكنها أصرت في النهاية على أن يُعدم، كان موقفا مهيبا حين التف حوله تلاميذه والساقي ينتظر الأمر بإعطائه السم، عرض عليه أحد تلاميذه الهروب فأصر على البقاء والامتثال لأمر المحكمة[1].

إنه موقف مهيب فعلا قَدِم السقاء وتجرع سقراط السم ولفظ أنفاسه الأخيرة، وقد قدر للمعرفة في اليونان أن تلفظ هي الأخرى أنفاسها الأخيرة بانحرافها عن طريقها الإسلامي الصحيح فقد جاء أرسطو وأرجعها إلى صابئيتها ووثنيتها القديمة، فأرجع أصل الكون إلى العناصر الأربعة؛ الماء والهواء والتراب والنار. وأسس مجموعة من التعاليم القياسية التي تصبوا إليها كل العقول، يقول ابن تيمية رحمه الله: "وسبب ذلك: ما ذكره طائفة ممن جمع أخبارهم، أن أساطينهم الأوائل كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون كانوا يهاجرون إلى أرض الأنبياء بالشام ويتلقون عن لقمان الحكيم، ومن بعده من أصحاب داود وسليمان، وأن أرسطو لم يسافر إلى أرض الأنبياء، ولم يكن عنده من العلم بإثارة الأنبياء ما عند سلفه، وكان عنده قدر يسير من الصابئية الصحيحة، فأبتدع لهم هذه التعاليم القياسية وصارت قانونا مشى عليه أتباعه"[2]، بهذه التعاليم الأرسطية في القياس وفي الطبيعة "الفيزياء"، حرف المعرفة عن الطريق الإسلامي الصحيح إلى الطريق الوثني

1- قصة إعدام سقراط أوردها أفلاطون في نثر جميل راجع:- ول ديورانت: قصة الفلسفة، ط6، تر:- فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، 1988م، ص16

2-ابن تيمية: مجموع الفتاوى "مفصل الاعتقاد"، م س، ص84،83.

الصابئي الذي أفرز فيما بعد "المدرسة الرواقية" و"المدرسة الأبيقورية" التين عبرتا بشكل صريح عن انحطاط الفكر اليوناني بركونه إلى الجبرية القاتلة واللذة الفانية، هذا الانحطاط الذي أدى إلى نهاية هذه الحضارة واندثارها بشكل نهائي.

والغريب في الأمر أن "البراديغم" أو النموذج الإرشادي الذي يوجه المعرفة داخل الحضارة الغربية سواء في ثورتها الأولى القائمة على مبدأ الحتمية، أو في ثورتها الثانية القائمة على النسبية واللاحتمية، يستمد جذوره الأساسية من الفلسفة السفسطائية وفلسفة أرسطو وفلسفة المدرستين الرواقية والأبيقورية، أي من تلك المحطات التي انحرف فيها الفكر اليوناني عن المسار الإسلامي الصحيح إلى مادية متطرفة "لا يوجد أي شيء في الحقيقة سوى الذرات والفراغ"[1].

هناك علاقة بين مصطلح الأسطورة بالمصطلح الغالب اليوم وهو "Histoire" والذي يترجم في اللغة العربية إلى تاريخ، فما هي الأسطورة؟ وما علاقتها بالمصطلح "التاريخ"؟

الأسطورة في القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿**ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ**﴾ (القلم:1)، ويسطرون بمعنى يكتبون[2]، فالأسطورة بهذا المعنى هي الكلام المكتوب. وقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾ (الأنفال: 31)، "ومعنى ﴿**أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾ وهو جمع أسطورة أي كتبهم"[3]. وقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ**﴾ (النحل: 24)، أي شيء كتبوه كذباً فيما زعموا، نحو قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا**﴾ (الفرقان: 5)، ومن هذا الباب أيضا يقال: "هو يُسطّر ما لا أصل له، أي يؤلف وسطر يسطر إذا كتب، وأسطورة على وزن أفعولة"[4].

1-ول ديورانت: قصة الفلسفة، م س، ص7.

2- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج4، م س، ص401.

3- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، م ن، ج2، ص307.

4- راجع:- الأزهري أبو منصور محمد: تهذيب اللغة، تح عبد السلام هارون، الدار القومية للطباعة، القاهرة، 1384 هـ، ص326.

الأسطورة في اللغة العربية: من (سطر)، فقد ورد في كتاب العين "سطر" يسطُر، إذا كتَب[1]. وفي القاموس المحيط: "سطر تسطيراً، ألف وعلينا أتانا بالأساطير"[2] ومنها "السطر: الصف من الشيء كالكتاب والشجر والنخل وغيره"[3]، والأساطير: جمع أسطورة نحو أرجوحة وأراجيح، وأثفية وأثافي، وأحدوثة وأحاديث.

فالكلمة عربية الأصل وجذرها من الفعل الثلاثي "سطر" وباعتبار أن لكل كلمة مشتقة (في العربية) جانبان: الأول مادتها، والثاني صيغتها أو وزنها، فمادة كلمة "أسطورة" مشتقة من الجذر الثلاثي "سطر"، أما وزنها فوجدناه كما سبق عند الأزهري على وزن "أُفعولة" كأحدوثة وألعوبة وغيرها وجمعها "أساطير" على وزن "أفاعيل" كأحاديث. وهذا ما يؤكد أن كلمة أسطورة هي أحد اشتقاقات الجذر الثلاثي (س ط ر) على وزن فعل، إذن؛ الكلمة عربية في أصلها عبرت إلى شبه الجزيرة اليونانية مع حركة القدماء العرب كغيرها من الكلمات العربية التي انتقلت إلى الثقافة اليونانية، والتي تأسست عليها الكثير من المفاهيم التي نسبت إلى الثقافة الغربية، وتم التجاهل التام لأصولها العربية، وأهم هذه المفاهيم، مصطلح التاريخ (Histoire).

فالمفاهيم والمرتكزات الأساسية لأغلب العلوم والمعارف أخذها الغرب من التراث الإسلامي، ثم جردها من قيمها ووجهها توجيها ماديا صابئيا، فماهي جوانب البراديغم الغربي في تفسير حركة التاريخ؟

أولا: الأمم القديمة والفهم الأسطوري للتاريخ

يقتصر البحث هنا على حضارتين بائدتين يُعتقد أن الحضارة الغربية القائمة تستمد أصولها منهما، وهاتين الحضارتين هما؛ الحضارة اليونانية التي زودتها بأصول العقيدة التوراتية الانطوائية النرجسية الصابئية. والحضارة الرومانية التي زودتها بأصول العقيدة الإنجيلية التبشيرية التوسعية الاستعمارية. والتركيب بينهما كان بالإصلاح الديني الذي تمخضت عنه العقيدة البروتستانتية الصهيونية المسيحية.

1- راجع:- الفراهيدي: كتاب العين، م س، ص 210.

2- راجع:- الفيروز: القاموس المحيط، م س، فصل السين باب الراء.

3- راجع:- الزبيدي محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دت، ص302.

1-الثقافة اليونانية

يعتقد الكثير من المؤرخين أن تاريخ اكتشاف الإنسان للكتابة[1] حوالي 3500 ق م، هو الحد الفاصل بين ما سمي بعصور ما قبل التاريخ والعصور التاريخية. ولعل نشأة الفكر التاريخي الغربي مرتبط بنشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ونشأة هذا الأخير مرتبط بترجمة التوراة من اللغة الآرامية القديمة إلى اللغة اليونانية، فقد تجاوز فلاسفة اليونان مرحلة التفكير الخرافي وبدؤوا يبحثون في أصل الكون والمادة الأولى التي خُلق منها، وتراوحت تفسيراتهم بين عناصر الطبيعة من ماء وتراب وهواء ونار كما نصت على ذلك التوراة، غير أن خلل التحريف حال بينهم وبين بلوغ الحقيقة، فلم يجدوا سبيلا سوى تلك النظرة الذرية، لأن العقل من طبيعته محدود لا يستطيع أن يبلغ الحقيقة الكلية بمفرده، وهكذا توالت التفسيرات الذرية وظهرت السفسطائية، إلى أن جاء سقراط وتلاميذه وحاول الرجوع بالفكر الفلسفي إلى النظرة الكلية، غير أن هذه الرؤية لم تكتمل وحدث لسقراط ما يعرفه الجميع. ثم انحط الفكر اليوناني وتراجع مع المدارس المتأخرة الأبيقورية والرواقية. إذن نشأة الفكر التاريخي عند الإغريق كان في البداية مكبلا بأغلال الأسطورة والخرافة والخيال، فهوميروس في ملحمتا "الإلياذة" و"الأوديسة" رغم أنه حاول كتابة تاريخ طروادة، إلا أنه ابتعد كثيرا عن الواقع التاريخي بما أورده من خرافات وأساطير. وهيرودوت (484-425)ق م Herodotus رغم أن الكثير ينسب إليه فن كتابة التاريخ حتى لقب بـــ"أب التاريخ"، لأنه استخدم طريقة جديدة اعتمد فيها على الوقائع المشاهدة، وعنون كتبه التسعة بـــ"Istoria"، فنقل التاريخ من عالم الآلهة المتعددة "البوليادية"، إلى علم يهتم بوقائع وأحداث البشر في الواقع المعيش. غير أنه لم يهتم بتفسير الأحداث التاريخية وفهمها واستنباط القوانين منها، كما أنه جمع الكثير من الخرافات والأحداث الخيالية في ثنايا كتبه. ورغم المحاولات النقدية لثيوسيديد Thucydides الذي عاصر

1- اتفق المؤرخون على أن الأسطورة تعود إلى أزمان سحيقة للتاريخ الإنساني قبل معرفة الكتابة بزمن طويل. راجع:- فراس السواح: مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة السورية وبلاد الرافدين، ط10، دار علاء الدين، دمشق، 1993م، ص14. أما متى بدأ عصر الكتابة الرمزية وأين فلا يُعرف حتى الآن، وفي التراث نجد أن "آنوش هو أول من خدش الخدوش". والخدش هو الجرح والأذى فيقال وقع في الأرض تخديش وهو القليل من المطر، وبقلبه خدشه وهي الشيء من الأذى. راجع:- الزمخشري جار الله أبي القاسم محمود: أساس البلاغة، ج1، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، ص218. وآنوش من سلالة آدم الإنسان الأول، اهتدى إلى النقش على الطين بعد أن لاحظ طباعة أقدامه على الأرض.

هيرودوت، خاصة في تدوينه لتاريخ الحرب "البلبونيزية" بين أثينا وإسبارطة، فقد حاول استبعاد الأساطير والخرافات إلا أنه لم يصل إلى مرتبة التفسير العلمي للأحداث التاريخية، التي يقال خطأ أن أرسطو Aristo قد بلغها حين ميز بين الكتابة الشعرية والتاريخ واعتبر التاريخ يسير في شكل حركة هندسية دائرية[1] تتحكم فيها العقول العشرة، **غير أن هذا التمييز لا يكفي ولا يبلغ بالتاريخ إلى المرتبة العلمية، كما أن مفهوم العقل عنده مفهوم خاطئ؛ فالعقل ليس جوهر مستقل بذاته، فقد تبين نقصانه وقصوره ومحدوديته عند أغلب العلماء. فالتاريخ في الحضارة اليونانية تغلب عليه الأساطير التوراتية المحرفة.**

2- الثقافة الرومانية

أما مساهمة الإمبراطورية الرومانية فكانت في البداية أقل أهمية من سابقتها، لأن أبرز مؤرخيها الذي هو "تاسيتوس" Tacitus (54-116)م ولد في مقاطعة شمال إيطاليا من أسرة فارسية الأصل، مثل جميع الكتاب اللاتنيين في العصور الذهبية والفضية، أهم كتبه "التاريخ" و"الحوليات"[2]. وفي كتابه الأخير تحدث عن حريق روما وولادة المسيحية، يقول: "ألصق نيرو التهمة (الحريق) بطبقة مكروهة، وأوقع بهم عذابا شديدا، وهذه الطبقة يطلق عليها عموما المسيحيين التي اشتقت من المسيح، الذي تألم أشد الألم في حكم طيباريوس على يدي وكيلنا بيلاطس بونتيوس (البنطي) في اليهودية. وتبعا لموت المسيح تأكد وانتشر معتقد خرافي شرير، وقد تم كبحه لفترة، ولكنه عاد للانتشار مرة أخرى ليس فقط في اليهودية أصل الشر (المعتقد الخرافي)، ولكن في روما أيضا..."[3].

يتبين من هذا النص أصل كلمة المسيحيين والتي اشتقت من christus اللاتينية أي المسيح وقد قاسى أشد أنواع التعذيب، ويقصد الصلب وهي الطريقة الرومانية الشهيرة، وحدد الفترة التي حدث فيها هذا الصلب، وأن هناك حركة تبشيرية قوية انتشرت في

1- يخالف أرسطو أستاذه أفلاطون، فبينما أفلاطون يميز بين عالمين؛ العالم الحسي وعالم المثل، يقتصر أرسطو على العالم الحسي فقط، ويتصور بأنه يتخذ شكلا هندسيا دائريا، لهذا كانت الحركة عنده دائرية. من المادة إلى الصورة ومن الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل وبالعكس تحدث الحركة الدائرية التي تسير بشكل آلي من طرف العقل الفعال وهو عقل مادي لا يفارق العالم الحسي.

2- في الصفحة الرئيسية من هذا الموقع يمكن قراءة جميع أعمال تاسيتوس باللاتينية والانجليزية www.sacred-texts.com/cla/tac/a15040.htm

2- Tacitus; Annals Book XV 15 Paragraph ne 44.

اليهودية وفي روما، هي التي تسببت في موت المسيح، ويرجح أن تاسيتوس جاء بهذه المعلومات من الأرشيف الروماني[1].

غير أن ما أورده مراد سلامة من حكم على هذا المؤرخ يتناقض مع ما هو شائع عند بقية الباحثين، فمراد سلامة يصف تاسيتوس بالدقة وتحري الخبر التاريخي، كما يصفه بأنه أبدع طريقة جديدة في التحري التاريخي.

بينما الشائع هو أن هذا المؤرخ اكتفى فقط بتقليد المؤرخين اليونان، ولما كان جمهوريا وعضوا في مجلس الشيوخ الروماني، فقد كرس كتاباته التاريخية لمناهضة الإمبراطورية. ولما كانت المسيحية هي التي نقلت روما من النظام الجمهوري إلى النظام الإمبراطوري بعقيدة التبشير، فإن هذا الانتصار ولد مفهوم لاهوتي صرف وخالص للتاريخ. بدأ يتراكم قرنا بعد قرن حتى عصر ديكارت وفرونسيس بيكون.

ثانيا: التفسير اليهودي المسيحي لحركة التاريخ

1-العقيدة اليهودية: يرى المسيري أن الرؤية اليهودية للتاريخ هي رؤية حلولية[2]، بمعنى أن الحاخامات كانوا يتصورون أن الإله قد حل في الشعب اليهودي فأصبح شعباً مختاراً، كل أفعاله، خيّرة كانت أم شريرة، أفعال مقدسة، وتاريخه أصبح تاريخاً مقدساً. ويحدد المسيري هذه الرؤية في النقاط التالية:

أ-الخلط بين التاريخ الزمني والتاريخ المقدس: وهنا يقارن المسيري بين التاريخ الذي ورد في القرآن الكريم والتاريخ الذي ورد فيالتوراة، ويكتشف أن القصص التي وردت في القرآن الكريم ليست تاريخا زمنيا، وإنما تاريخا يهدف إلى هداية الناس، وبالتالي لا يمكن الحديث عن تاريخ إسلامي وإنما تواريخ المسلمين، والتاريخ الزمني هو مجال الحركة في السقوط والنهوض، بينما التاريخ المقدس هو الذي يزود الإنسان بالمعايير التي يحكم بها على التاريخ الزمني. وعلى العكس من ذلك فإن القصص الذي ورد في العهد القديم (تاريخ الملوك والأسباط) هو تاريخ مقدس وزمني في ذات الوقت. ولذا نجد أن القصص التوراتي يرد كاملاً بكل وقائعه وتفاصيله. عكس القرآن الذي لا يسرد الوقائع

1- راجع:- مراد سلامة: السيد المسيح في كتابات المؤرخ تاسيتوس، www.coptic-apologetics.com

2- الحلولية هي أن يحل الإله في كل مخلوقاته أو في أحدها ويتماهى معها ليصبحا جوهراً واحداً، راجع:- موقع عبد الوهاب المسيري: http://www.elmessiri.com/articles_view.php?id=15

والتفاصيل. فهدف القصص التوراتي ليس الهداية وإنما رصد كل الوقائع لأنها موضع الحلول وهامة في حد ذاتها.

ب- يتحدث الصهاينة عن المسألة اليهودية كما لو كانت أمرا فريدا، وعن الدولة اليهودية كما لو كانت ليس كمثلها شيء، والهولوكوست باعتباره أمرا فريدا حدث لليهود وحدهم. وحتى يصلوا إلى هذه النتيجة يقومون بعزل هذه الوقائع التاريخية عن سياقها وإطارها بحيث تصبح ظواهر غير تاريخية يمكن للصهاينة أن يفرضوا عليها أي معنى يشاءون، ثم يوظفونها بالطريقة المناسبة لهم والتي تخدم مصالحهم ورؤيتهم الأيديولوجية. هذه الظاهرة سماها المسيري الأيقنة، أي أن تتحول الواقعة التاريخية إلى ما يشبه الأيقونة، يتعبد الإنسان أمامها لأنها أصبحت موضع الحلول، أي أن الإله حلّ فيها فتألهت. وحتى يوضح المسيري هذه الفكرة رأى بضرورة استرجاع البعد التاريخي والإنساني، لأن ذلك سيكشف بأن المسألة اليهودية لم تكن مسألة عالمية وإنما كانت مسألة يهود شرق أوروبا، وخاصة في روسيا، ولم تكن مسألة مقصورة عليهم وإنما كانت جزءا من مشكلة كل الأقليات في روسيا القيصرية التي كان يصفها لينين بأنها "سجن الأمم". أما الدولة اليهودية فلو قُورنت بالجيوب الاستيطانية الأخرى لوُجد أنها جيب استيطاني إحلالي لا يختلف في توجهه وسماته العامة عن الجيب الاستيطاني في جنوب أفريقيا. أما الهولوكوست فلابد من وضعها في سياق إنساني وزمني أوسع، وداخل نمط متكرر، وهي عمليات الإبادة التي قامت بها الحضارة الغربية الحديثة ابتداء بإبادة السكان الأصليين في الأمريكتين وانتهاء بعمليات الإبادة في فيتنام والشيشان والجزائر. وبذلك تكتسب الهولوكوست بعداً إنسانياً تاريخياً. ولعل السمة المميزة الوحيدة للهولوكوست والتى تفصلها عن وقائع الإبادة الأخرى أنها حدثت داخل أوروبا وضد المواطنين البيض، على عكس كل عمليات الإبادة الأخرى. النمط هنا لا يعني أنه كان من الحتمي أن تنشأ مسألة يهودية في روسيا القيصرية أو أن تغرس الدولة الصهيونية غرسا في وسط العالم العربي على أرض فلسطين، كما لا يعني أن الإبادة النازية ليهود ألمانيا مسألة حتمية لا مفر منها. رصد النمط وبلورته هو آلية لمحاولة فهم التاريخ لا كأحداث متفرقة وإنما كأحداث مختلفة تنتمي لنفس النمط. ولكي نصل إلى النمط المتواتر علينا أن نضع الأحداث التي تشبه بعضها البعض في إطار ونسميه

ونصنفه ونطلق عليه اسما، ونستخلص منه بعض التعميمات التي تساعدنا على فهم بعض أحداث التاريخ، وما يدور حولنا، وربما على التنبؤ ببعض جوانب المستقبل.

ج- تتبدى الحلولية بشكل مثير فيما سماه المسيري ظاهرة "الاستمرار اليهودي"، فإذا كان تاريخ الشعب اليهودي هو موضع الحلول لأن الإله قد حل فيه ويوجهه ويحوطه بعنايته (فالشعب اليهودي هو الشعب المختار)، فإن مسار هذا التاريخ معروف ومقرر مسبقا ويتبع نمطا واحدا وسينتهي نهاية سعيدة، مهما كانت الصعاب والمشقات التي يلاقيها الشعب المختار. وهذا النمط ثلاثي الإيقاع: شعب مختار مستقر في وطنه- قوة ظالمة تنفيه من وطنه- عودة إلى وطنه لبناء الهيكل، هذا النمط حتمي متكرر يأخذ شكلا هندسيا متسقا مع نفسه، منغلقا على ذاته، مكتفيا بها، لا علاقة له بالواقع التاريخي المتعين الحي، ويصل إلى درجة عالية من الاتساق العضوي مع نفسه، ولذا فهو يشبه الأساطير القديمة ولا يختلف عن الرؤية اليونانية القديمة للتاريخ باعتباره تاريخا دائريا يأخذ شكل حلقات متكررة، والتي أعجب بها نيتشه، ربما بسبب عبثيتها، ولذا كان يتحدث هو الآخر عن فكرة العود الأبدي eternal return. إن كل الحلقات التاريخية بكل تفاصيلها بعد أن تصل إلى نهايتها ستتكرر مرة أخرى بحذافيرها.

في هذا الإطار، وانطلاقاً من فكرة الاستمرار التاريخي يرى الصهاينة أن العبرانيين القدامى دخلوا كنعان واستقروا في أرض الميعاد، وتبع ذلك حكم القضاة والملوك وهذا هو الكومنولث اليهودي الأول أو الهيكل الأول. ثم جاءت الجيوش الأشورية ثم البابلية وتم نفي اليهود من وطنهم فيما يسمى السبي الأشوري والسبي البابلي، ثم عاد اليهود من بابل بأمر قورش إمبراطور فارس، وتم تأسيس الكومنولث اليهودي الثاني أو الهيكل الثاني. وبدأ الغزاة السلوقيون في مناوشة اليهود في وطنهم القومي (أي فلسطين) فقامت الثورة الحشمونية وانتهى الأمر بأن جاءت الجيوش الرومانية بقيادة تيتوس فهدم الهيكل الثاني ونفى اليهود. ولكن رغم هذا النفي، ظل الشعب اليهودي قابعا داخل تاريخه المقدس الذي حل فيه الإله ولم تكتمل الحلقة ثلاثية الإيقاع (وطن- نفي- عودة) إلا عام 1948م بعودة اليهود مرة أخرى إلى فلسطين. وبالتالي، فالاستيطان الصهيوني تعبير عن نمط متكرر ومستمر ومتوقع.

ويحاول بن جوريون تبرير عسكرة المجتمع الإسرائيلي باللجوء إلى أسطورة الاستمرار، فيقول: "إن جنود موسى ويوشع وداود لم يكفُّوا عن القتال... وكذلك جنود صهيون (أي دولة إسرائيل) لن يتوقفوا عن القتال". بل إن الصراع العربي الإسرائيلي بأسره ينظر إليه على أنه استمرارا لصراع العبرانيين مع الفراعنة والآشوريين والبابليين والفينيقيينن.

د- تتبدى الرؤية الصهيونية الحلولية للتاريخ فيما يسميه المسيري القياس التاريخي الزائف الذي يفترض أن الظواهر المحيطة بيهود اليوم تشبه في كثير من الوجوه الظواهر التي واجهها اليهود في ماضيهم السحيق وتنتمي لنفس النمط. فوجد، مثلاً، أن حاييم وايزمان يطالب العرب في خطابه أمام المؤتمر الصهيوني العشرين (1937)م بالتفاوض مع اليهود مذكراً إياهم بأنه، في الفترات العظيمة من التاريخ العربي، تعاون الشعبان معاً في بغداد وقرطبة على حفظ كنوز الثقافة العربية. فالعرب في نظره ما زالوا كما كانوا، واليهود أيضاً لم يتغيروا، أما الظروف التاريخية المتغيرة فهي أمر ثانوي يحسن التغاضي عنه كلية.

هـ- تشكل الرؤية الصهيونية الحلولية للتاريخ خريطة الصهاينة الإدراكية. فهم لا يمكنهم رؤية حقوق الآخرين، إذ كيف يمكن لشعب مقدس بل ومتأله أن يدرك هذه الحقوق. وهم يرون أن احتلالهم فلسطين ليس اغتصاباً وقيامهم بذبح الفلسطينيين هو مجرد دفاع عن النفس وعن الحقوق اليهودية المطلقة لشعب مقدس يعود إلى أرضه المقدسة. وهكذا يختفي عنف الصهاينة ودمويتهم وراء ستار القداسة والحلول الإلهي.

وقد تنبه الحاخامات القدامى لخطورة الرؤية الحلولية، فهي تصعد أوهام أعضاء الجماعات اليهودية وتؤدى إلى التفجيرات المشيحانية، نسبة إلى الماشيح (المسيح المخلص اليهودي) الذي سيأتي في آخر الأيام ويقود شعبه ويعود بهم إلى صهيون. فأكد الحاخامات أن عوده الماشيح (أي المسيح المنتظر اليهودي، أو المهدي المنتظر اليهودي) والعصر الماشيحاني لن يأتي إلا فى آخر الأيام (أي خارج التاريخ) وأنه لن يحدث إلا بأمر الإله، ولذلك حرموا العودة إلى فلسطين وطلبوا من اليهود الانتظار في صبر وأناه (داخل التاريخ) إلى أن يشاء الإله ويرسل بالماشيح فينهي التاريخ الزمني ويعود التاريخ المقدس. ومن يخالف الإرادة الإلهية ويعود بإرادته فإنه بذلك يكون قد ارتكب خطيئة الداحيكات هاكتس، أي

التعجيل بالنهاية، دون الانتظار لإرادة الإله. ولكن جاء الصهاينة فالغوا المسافة بين التاريخي والزمني، وأصبحوا هم موضع الحلول، أي أن إرادتهم تحب إرادة الإله، وأعلنوا أنه لابد من العودة دون الانتظار لمشيئة.

ويلاحظ أن المؤرخين الجدد وعلماء الاجتماع النقديين في إسرائيل بدءوا ينضجون الوعي التاريخي في الكيان الصهيوني. فالممارسة الصهيونية جعلتهم يكتشفون أن فلسطين ليست أرضا عذراء، وأن الشعب الفلسطيني ليس غائبا ولا بد من التعامل معه، ولذا فشعارات صهيونية معادية للتاريخ مثل "أرض بلا شعب" أو "من النيل إلى الفرات" تراجعت، والآن يتحدث الصهاينة أنفسهم عن تحديد الحدود. فكرة الحدود نفسها فكرة تاريخية أما "صهيون" التي تشكل حجر الزاوية في الرؤية الصهيونية فهي فكرة معادية للتاريخ. وقد بدأ كثير من الإسرائيليين ينظرون للدولة الصهيونية باعتبارها دولة تستند إلى حقائق سياسية وليس إلى حقوق مطلقة أو إلى الوعد الإلهي. وقد كتب زئيف هرتزوج، أحد المؤرخين الإسرائيليين، دراسة بيّن فيها أن الأساطير التوراتية ليس لها أي سند تاريخي. وحين سُئل: إذا كانت الأساطير التوراتية ليس لها أي سند تاريخي، فلماذا أنتم (أي الإسرائيليون) هنا؟! فكان الرد: نحن هنا لأننا هنا (أي أمر واقع)، وهو رد مهذب، فهو لم يتحدث عن السلاح الإسرائيلي أو البطش الإسرائيلي، ولكنه مع هذا أكد أن إسرائيل حقيقة سياسية تاريخية، لا تتمتع بأي قداسة، وهذا يشكل في تصوري خطوة إلى الأمام.

واصطبغت الصهيونية في الآونة الأخيرة بصبغة دينية فاقعة، وجعلت التوسع الصهيوني مصدر شرعيتها، والأرضية التي تستند إليها، ولكن تحت ضغط الواقع وبسبب المقاومة الفلسطينية التي لا تتوقف نجد أن ثمة محاولة لفصل التاريخ المقدس عن التاريخ الزمني حتى في الأوساط الدينية.فللمرة الأولي في تاريخ الصهيونية يعتزم الممثلون الرسميون لدولة إسرائيل التنازل رسميا عن سيادة الدولة اليهودية على جزء من أرض إسرائيل (التوراتية) أراض هي –في تصورهم- موضع الحلول الإلهي. ولذا يذهب بعض الصهاينة المتدينين إلى أن تنازل دولة إسرائيل عن السيطرة على "القلب التاريخي" لأرض إسرائيل

يقوّض الأرضية التي يستند إليها الشرعية الصهيونية، ويسقط عن دولة إسرائيل صفتها كتعبير عن الاستمرارية التاريخية لليهودية[1].

يستند إذن البراديغم المعرفي الغربي الحديث إلى مرجعية مادية (عقلانية مادية) تستبعد الغيب، فالإصلاح الديني البروتستانتي الذي ينطلق من العهد القديم يلغي تماما المسافة بين الخالق والمخلوق، المقدس والزمني، فيصبح التاريخ الذي ورد في الكتاب المقدس هو نفسه التاريخ الزمني، وما يحدث الآن هو ذاته ما جاءت نبوءاته في الكتاب المقدس، وهذا هو مجال الرؤية الصهيونية المسيحية، فكثير من المؤرخين الغربيين ينطلقون من التاريخ المقدس الذي ورد في التوراة، ثم يبحثون في الآثار (التاريخ الزمني) للبرهنة على ما جاء في التوراة (التاريخ المقدس)، غير أنّ هذه العقلانية المادية انقسمت على نفسها، فأنتجت براديغمين ماديين متصارعين؛ براديغم متمركز حول الإنسان سمي المذهب العقلاني. وبراديغم متمركز حول الطبيعة سمي المذهب التجريبي. لم يعمر صراعهما طويلا وحسم لصالح البراديغم الثاني الذي غيب العقل والغيب معا، ومن أخطر نتائج هذا الانتصار إلحاق الإنسان بالطبيعة وفصل النشاط الإنساني عن كل المعايير الأخلاقية، هنا برزت أفكار أوجست كونت Auguste Comte الذي تأثر بمناهج العلوم الطبيعية عامة وبفيزياء نيوتن خاصة، وبظهور موجة النسبية أنهدم البراديغمين معا ليتأسس براديغم ثالث جديد أهم رواده ألبرت أينشتاين Einstein Alber، وماكس بلانك Max Planck، وكارل هايزنبورج Heisenberg Karl، ويُعدُّ نيتشه Friedrich Nietzsche رائد الفلسفة المادية اللاعقلانية السائلة الجديدة، بإعلانه "موت الإله"، والتي قادت إلى نتيجة رآها ميشال فوكو Foucault Michel حتمية، وهي "موت الإنسان". ثم جاء رولان بارت Roland Barthes ليعلن "موت المؤلف"، وبعد كل هؤلاء، جاء جاك دريدا Jacques Derrida ليواصل تفكيكه لظاهرة الإنسان، ويعلن عن عدم إيمانه بأي شيء أصلاً وهذه هي التفكيكية في أقصى درجاتها. ومهما تعددت العقلانيات والاتجاهات الفلسفية إلا أن مرجعية الفكر الغربي واحدة هي مرجعية عقدية تستمد مفاهيمها الأساسية من الكتاب المقدس.

1- المسيري: موقع عبد الوهاب المسيري: http://www.elmessiri.com/articles_view.php?id=15.

2-العقيدة المسيحية: تولى رجال الإكليروس قيادة الحركة الفكرية، في الحقبة التي سميت بالعصور الوسطى الأوروبية، وعمل الرهبان على كتابة المؤلفات التاريخية بإضفاء البعد الذي كان غائبا في الحقب السابقة، وهو البعد الغيبي الذي لم يتضح بشكل جيد؛ ففي صدد الحديث عن البعد الغيبي في تحديد أسباب سقوط الإمبراطورية الرومانية أورد مالك بن نبي ما يلي: "ففي نص ساقه إلينا المؤرخ بيير ريشيه Pierre Richée، وصف القديس أمبرواز Ambroise الحالة التي نتحدث عنها كما رآها فقال: "انقضت قبائل الشعوب الهونية على القبائل الجرمانية القاطنة على حدود روسيا Les Alains وانقض هؤلاء على القوط، وحين جلا القوط عن بلادهم زحفوا علينا فأجبرونا على الهجرة إلى إقليم الليريا، وليس هذا هو كل شيء... الخ"... فهناك إذن خلف الأسباب القريبة أسباب بعيدة، تخلع على تفسير التاريخ طابعا ميتافيزيقيا أو كونيا أيا ذلك كان"[1]. وانحرف التفسير عن مساره العلمي، لأن علاقة التخاطب بين الله والإنسان هي التي تحدد الموقف من التاريخ، والمسيحية حلت هذه المشكلة بأن جعلت الواسطة هي شخص المسيح ابن الإله الذي نزل إلى الأرض ليفدي البشر بدمه، لكن هذا أدى إلى مشكلة بأن تحول اللاهوت إلى ناسوت، وتداخل التاريخ المقدس بالتاريخ الزمني. "وقد حاولت الكنيسة الكاثوليكية أن تحل هذه الإشكالية بأن جعلت الحلول يرتكز في فرد واحد وليس في جماعة بشرية هو المسيح، وهو حلول انتهى بالصلب وصعود المسيح وعودته إلى أبيه في السماء. لكن العقيدة المسيحية تستند إلى حادثة الصلب هذه، فجعلت الكنيسة من نفسها جسد المسيح وأصبح البابا هو صاحب العصمة بمعنى أنها أحاطت الحلول (والمقدس) بحواجز حتى لا يتداخل التاريخ المقدس بالتاريخ الزمني، كما أنها قسمت العالم إلى قسمين: قسم ديني يضم رجال الدين من كرادلة ورهبان وراهبات، وقسم علماني (وهذا أول استخدام للكلمة) يضم بقية البشر وبقية مجالات النشاط الإنساني. وهذا يفسر أنه لا يمكن أن يُعلن أي شخص قديسا canonization إلا بعد أن تعقد لجنة لدراسة الموضوع، حتى لا يختلط الحابل بالنابل وحتى لا يدعي أحد أنه موضوع الحلول. ولهذا يلاحظ أن الكنيسة الكاثوليكية عارضت عبر تاريخها الحركات الألفية التي تنادي بأن المسيح سيعود مرة

1- راجع:- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، م س، ص22.

أخرى ليحكم العالم لمدة ألف عام يسود فيها العدل والسلام، فهي عقيدة حلولية تنادي بنهاية التاريخ"[1]. لهذا فإن المعلم الأول للكنيسة الكاثوليكية القديس "أوغسطين" اعتبر اكبر مؤرخ لهذه الحقبة، فقد قسم تاريخ العالم إلى ستة عصور، قياسا على الأيام الستة التي خلق الله العالم فيها، وخصص يوم السبت للراحة، كما نص الإنجيل. فالتاريخ عنده تعبير عن الإرادة الإلهية فيما يسمى providential history. فقد اعتقد أوغسطين أن كل الفلسفات السابقة، يتخللها الكثير من الأخطاء، لأنها كانت تعتقد أن العقل جوهر قائم بذاته، وتعتمد عليه وتثق فيه، إلى أن جاء الوحي المسيحي وكشف عن هذا الخطأ[2]. فقد كان يهدف إلى وضع تاريخ عام للحضارة الإنسانية، من خلال نظرة شاملة لتاريخ البشرية بناءا على ما استقاه من العقيدة المسيحية، فقد تصور تاريخا للكون يبدأ بالخلق وينتهي بالدينونة، وقد جمع بين النزعة الصوفية والنزعة الفلسفية. فأهم ما جاء به أوغسطين هي النظرة الشاملة للتاريخ، مقابل النظرة الجزئية التي تهتم بتاريخ الأمم والإمبراطوريات. والغاية من التاريخ، هي غاية الإنسان الذي هو موضوع التاريخ، والتي تكمن فيما وراء الحياة الدنيا، مع التأكيد على أن الله يحيط بكل شيء علما، وأنه هو الخالق والمدبر للكون، والمشيئة الإلهية هي التي شكلت الوقائع التاريخية على ما هي عليها.

فالبشر يولدون ويحيون ويموتون من أجل غاية واحدة حيث يقول: "تعس الإنسان الذي يعرف كل ما في السموات والأرض ولا يعرفك أنت (الله)، وسعيد من يعرفك وإن كان لا يعرف هذه الأشياء"[3]، والعناية الإلهية هي التي تدبر شؤون الناس وتنير بصائرهم نحو الحق، فالمعرفة الحقة هي معرفة الله، بها يتم تدبير الأمور على الأرض والتمييز بين الخير والشر. فتفسير التاريخ عنده نظرية ارتقت إلى مرتبة العقيدة، فالتاريخ يتحرك بمشيئة إلهية، هي التي تسهر على تنظيم وقائع التاريخ كلها، وبما أن الإنسان عنصر من هذه الوقائع التاريخية، فإن مهمته الأساسية الإقرار بهذه المشيئة الإلهية، وبداية التاريخ هي الخلق ونهايته هي الدينونة، لهذا شرع أوغسطين في تأليف كتابة مدينة الله سنة 412م وأنهاه سنة 427م. وفي كتابه "المراجعات" بين الغرض من تأليفه يقول: "هز غزو القوط بقيادة

1- عبد الوهاب المسيري: الإنسان والتاريخ، http://www.elmessiri.com/articles_view.php?id=17

2- كاسيرر أرنست: فلسفة الحضارة الإنسانية، د ط، تر: إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، 1961م، ص43 .

1 ــ أوغسطين سان: اعترافات القديس أوغسطين، دط، تر: قزمان اليرموس، مطبعة النهضة، القاهرة، 1953م، ص76.

ألاريك[1] روما، فَشَعَرْتُ بأن هذا الغزو أكبر كارثة. وحين سعى الوثنيون إلى إلقاء المسؤولية على عاتق الدين المسيحي، وأخذوا يطعنون في حق الله بعنف وكراهية لم يسبق لهما مثيل، شرعت مدفوعا بالإخلاص لبيت الله، في كتابة كتاب (مدينة الله) لأرد فيه على التهم والضلالات".

قسم المدينة العالمية إلى مدينتين؛ مدينة الله هي المدينة السماوية وتمثل الخير والصلاح، ومدينة الأرض وهي مدينة الشر واللا صلاح والظلم، التي بلغت ذروتها أيام الرومان، والناس ينتمون إلى إحدى المدينتين بمحض إرادتهم. وبين المدينتين حرب هائلة، تجاهد مدينة الله في سبيل العدالة، وتجاهد الأخرى لتنصر الظالم، فتنعم مدينة الله بالسعادة الأبدية، وتلقى الأخرى جزاءها في النار التي لا تنطفئ. ومع انفصال المدينتين بدأ التمهيد لظهور المسيح. والدولة هي حلقة وسط بين المدينتين والتي تمثل (الصلاح النسبي)، ويجب لذلك أن تتصف بالسلام حتى تقترب من فهم سلام الله. وهذه الأخيرة يجب أن تكون دينية تسيطر عليها الكنيسة لتمكنها من تحقيق غرضها الأساسي وهو السلام الدائم. ويرى أوغسطين أن المدينتين مرتا بحقبتين زمنيتين: الأولى من عهد قابيل إلى عهد إبراهيم عليه السلام وفيها كانت المدينتان مختلطتان. والثانية: ما بعد إبراهيم عليه السلام، حيث انفصلتا المدينتين، المدينة السماوية تمثلت في اليهود، والأرضية تمثلت في باقي الإنسانية وكانت ذروتها الإمبراطورية الرومانية، والفاصل بين الحقبتين ظهور المسيح[2].

وبهذا يكون أوغسطين قد أسس اللاهوت التاريخي؛ فالإنسان جاء من الله وبنعمة منه يعود إليه. فالتاريخ يحركه الله حركة خطية بدايتها الخلق ونهايتها فوز مدينة الله.

غير أن هذه الفكرة (المدينتين) هناك من أرجعها إلى جمهورية أفلاطون، وهناك من أرجعها إلى التقابل التوراتي بين بابل والقدس، وهناك من أرجعها إلى العقائد المانوية.

1- ألاريك: قائد شاب ينتمي إلى القوط الغربيين، عاش في الفترة التي انقسمت فيها الإمبراطورية الرومانية إلى قسمين؛ شرقي عاصمته القسطنتينية. وغربي عاصمته رافانا، وبهذا القائد تغلب القوط على الرومان.

2- أنظر كتابه مدينة الله THE CITY OF GOD Book XIX. Chapter 17 P412

كما أن أوغسطين غيب العقل الإنساني تماما مثل نظرة المدرسة الجهمية. فهو قد ضيق تماما مساهمة الإنسان في الفعل التاريخي وحركته.

ثالثا: رؤية النظريات الغربية الحديثة لحركة التاريخ

أما ما سمي بعصر النهضة الأوروبية فقد تميز في البداية ببعث تراث الحضارة اليونانية والرومانية، ثم شكل كتاب "المطارحات" و"الأمير" لمكيافيللي منهجا جديدا في الفكر التاريخي، وكان لظهور علم الاجتماع الدور الأساسي في تطور الدراسات التاريخية، ورغم الهجوم الكاسح الذي شنه المؤرخون فيما سمي بعصر الأنوار على مناهج الكتابة اللاهوتية للعصور الوسطى، إلا أنهم لم يستطيعوا البلوغ بالدراسات التاريخية إلى مصاف الدراسة العلمية، وسبب ذلك يرجع إلى؛ حصر التاريخ في بلاط الأمراء ورجال الدولة باعتباره وسيلة للتربية والتدريب السياسي، وحرص المؤرخين على جمع المادة التاريخية دون تحليلها. من خلال الاستفادة من التطورات الحاصلة في العلوم الإنسانية. ومع ذلك استطاع الفكر الغربي في هذه الحقبة أن يطلع على التراث الإسلامي ويكتشف ابن خلدون، ويدرك العلاقة بين الفلسفة والتاريخ، وكان نتيجة لذلك أن فتح هاردر Harder الباب على مصراعيه بكتابه "أفكار في التاريخ الفلسفي للإنسان" الذي نشر في القرن الثامن عشر. ثم اختلط عليهم الأمر بإلغاء البعد الغيبي، فالتاريخ عند ابن خلدون من صنع الإنسان الذي يتحرك بهداية من الله، فهو عرضة للنجاح والإخفاق بحسب التدين الصحيح ودرجة القرب من الله. هكذا جاءت نظرية التقدم لـــ فيكو Vico، التي تقوم على المراحل الثلاثة لتطور العقل البشري، والتي طورها فيما بعد أوغست كونت. ليُؤخذ علم العُمران البشري ويجرد من أصوله وينسب إلى دوركايم وتؤخذ فلسفة التاريخ هي الأخرى لتنسب أول الأمر إلى فولتير. ثم حدثت تحولات فكرية واجتماعية واقتصادية في أوروبا خلال القرن التاسع عشر، دفعت النخب الفكرية إلى إعادة ضبط المفاهيم، تماشيا والتطورات الجديدة، مع تأصيلها بإرجاعها إلى الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد)، وكان لمفهوم التاريخ أهمية كبيرة، فتوسع وأصبح أكثر شمولية بعد أن كان محدود الرؤية والمنهج، وظهرت رؤى تاريخية متنوعة أهمها؛ المادية المثالية أو التفسير اللاشعوري

للتاريخ لهيجل، والمادية التاريخية لكارل ماركس، والمدرسة الوثائقية التي تأثرت بالنزعة الوضعية التي سادت أوروبا خلال هذا القرن، وكان شعارها "لا تاريخ بدون وثيقة"[1].

وبحلول القرن العشرين ظهر جيل جديد من الشباب الفرنسي، انتقد المدرسة الوثائقية، وتجاوز نظرتها الضيقة، بالدعوة إلى انفتاح الدراسة التاريخية على العلوم الأخرى[2]. مما مكن المؤرخون من التزود بآليات وأدوات جديدة غيرت نظرتهم إلى التاريخ تغييرا جذريا، تجاوزت الأحداث العسكرية والحروب وقيام الدول وسقوطها، إلى طرح مشكلات جديدة تتعلق بالمعرفة التاريخية، والقضايا الكبرى للإنسان. وتحوَّل التاريخ إلى دراسة كل ما له علاقة بالإنسان مع ظهور مدرسة الحوليات الفرنسية، التي أحدثت قطيعة ابستمولوجية مع الرؤية الحدَثَيَّة التقليدية، وأسست التاريخ الإشكالي الذي يقر بأهمية العوامل التركيبية في دراسة الظاهرة التاريخية[3]. فغدا كل بعد من أبعاد الواقع الاجتماعي يتفاعل مع باقي الأبعاد الأخرى باستثناء البعد الغيبي لصناعة حركة التاريخ، لأن الظاهرة التاريخية ظاهرة إنسانية، وهذه الأخيرة تتميز بالكثير من التعقيد، تتداخل في توجيهها عوامل كثيرة، يصعب حصرها وتحديد نصيب كل منها في توجيه الحادثة التاريخية. مما يجعل عمل المؤرخ لا ينحصر في معرفة الماضي فقط، وإنما لابد أن يسهم في فهم الحاضر الإنساني بكل أبعاده (الاقتصادية، النفسية...) وتعقيداته ومشكلاته، لهذا سيقف البحث عند أهم النظريات والمحطات التي حاولت تفسير التاريخ في الفكر الغربي.

1-نظرية العامل الجغرافي: فإن الفكر الغربي يتضمن تيار اعتمد العامل الجغرافي وحده، وبدأ هذا التيار في فرنسا حين كتب جول ميشليه Jules Michlet (1798 -

1- المدرسة الوثائقية مدرسة فرنسية ظهرت في بداية القرن التاسع عشر وامتدت حتى نهايته، رفعت شعار "لا تاريخ بدون وثيقة" أهم روادها لانجلو Lenglo وسينوبوس Sinopous اللذين أصدرا كتابا مشتركا يمثل أهم ما ألف في هذا القرن في مجال المعرفة= =التاريخية عنوانه "مدخل إلى الدراسات التاريخية" راجع:- J.Leduc, V.Marcos, J.Lepellc, construire l' histoire, coll. didactique, 1998, p37.

2- أهم رواد هذه الحقبة لوسيان فيفر L.Viver ومارك بلوك M.Block، اللذان استغلا مجلة التركيب التاريخي la revue de synthèses historique لنقد المدرسة الوثائقية،يقول فيفر: "سيساهم في كتابة التاريخ اللغوي والأديب والجغرافي والقانوني والطبيب وعالم الأجناس والخبير بمنطق العلوم...". راجع:- عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، م س، ص187.

3- المصطفى الخصاصي: قضايا ابيستيمولوجية وديداكتيكية في مادتي التاريخ والجغرافيا، ط1، السلسلة البيداغوجية، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2001م، ص44.

1874)م[1]، كتابه الشهير "تاريخ فرنسا"، الذي انتقل فيه من دراسة الأحداث إلى التطور الذي حصل فعلا على أرض فرنسا، وقد سار المؤرخون الفرنسيون على دربه وأصبحوا يتصدرون كتبهم التاريخية، بمقدمة جغرافية تشرح الأرض التي جرت عليها الأحداث وأثرت فيها. ثم أصدر بول فيدال دي لابلاش Paul Vidal de La Blach (1845-1918)م[2]، كتاب "الجغرافيا البشرية" الذي أصبح مقدمة للكتاب العظيم الذي أصدره ميشليه. وفي مجال تحديد حدود فلسطين والاستيلاء على أراضيها نجد أن أرثور ستانلي Arthur Stanley Jefferson (1890-1965)م، أصدر كتاباً عام 1856 بعنوان "سيناء وفلسطين" وأرفق به خريطة لكل فلسطين وشبه جزيرة سيناء، وابتداءً من مدينة صيدا على شاطئ البحر المتوسط حتى دمشق في الداخل حتى رأس محمد وخليج السويس في مصر[3]. ثم صدر كتاب "الجغرافيا التاريخية للأرض المقدسة" لـــ جورج آدم سميث George Adam Smith (1856-1942)م، الذي طبع أكثر من 25 مرة، وكان الغرض من تأليفه الكشف عن السر الذي تحمله الأرض التي كانت مهبط النبوات، وموطن أكبر الحضارات، ومسرح أهم أحداث التاريخ. وفي العصر الحديث ظهر كتاب "التاريخ الأمريكي وملابساته الجغرافية" وكتاب "أثر جغرافية البحر المتوسط في تاريخ العالم" للأمريكية مي سمبل الأولى Mss Symbl1 التي حاولت أن تظهر أهمية العوامل الجغرافية في

1- كاتب فرنسي، وأعظم مؤرخي المدرسة الرومنطيقية. عد نفسه نصير الشعب ضد مضطهديه. كان رئيس القسم التاريخي بإدارة الوثائق القومية، وأستاذ التاريخ بكوليج دي فرانس، وفقد منصبيه لرفضه أداء يمين الولاء للريس نابليون (نابليون3 فيما بعد). أعظم مؤلفات "تاريخ فرنسا" (17 مجلد ــ 1833). تعد كتاباته من روائع الأدب الفرنسي. ومن كتبه أيضاً "جان دارك" 1853، و "العصفور والبحر". وعند ميشليه الشعب هو العقل الحقيقي للتاريخ. وأجمل ما في تاريخه لفرنسا المجلدات التي خصصها للعصور الوسطى. أنظر:- http://encyc.reefnet.gov.sy/?page=entry&id=203097

2- جغرافي فرنسي كان له تأثير عظيم في تطوير الجغرافيا المعاصرة. درس فيدال التاريخ والجغرافيا في المدرسة العلية الطبيعية في باريس، ودرّس فيها من عام 1877 حتى عام 1898 عندما أصبح بروفيسوراً يدّرس مادة الجغرافيا في جامعة السوربون، وبقي يحاضر فيها حتى سنة وفاته عام 1918. البحوث التي أجرها فيدال عن العلاقات المتبادلة بين الناس وبيئتهم المادية جعلت منه مؤسس الجغرافية البشرية الفرنسية. وقد قال بأن دور البشر في محيطهم ليس سلبيا أو ساكنا فهم يستطيعون أن يغيروا ويحسنوا بيئتهم من أجل تحقيق أهدافهم وغاياتهم الخاصة. تتلمذ على يده أو على يد تلاميذه أبرز الجغرافيين الفرنسيين في القرنين السابقين، وكان فيدال القوة المحركة وراء سلسلة من الدراسات الإقليمية الهامة التي أجريت حول فرنسا ومناطق أخرى من العالم. أصدر منذ عام 1891 وحتى تاريخ وفاته دورية سنوية حول الجغرافيا. وفي عام 1950 جمعت أوراق فيدال في كتاب سمي مبادئ الجغرافيا البشرية. http://ar.wikipedia.org/wik

3- محمود عادل رياض: الفكر الإسرائيلي وحدود الدولة، د ط، معهد البحوث والدراسات العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 1989م، ص47.

حركة التاريخ، والتي اعتبرتها هي العوامل الوحيدة المتحكمة في التاريخ، إلا أن صدور كتاب "المؤثرات الجغرافية في التاريخ الأمريكي" سنة 1903م للجغرافي بريهام Bryham خفف من وطأة تغليب العامل الجغرافي في تفسير حركة التاريخ، ببيان أحداث التاريخ التي تتصل بالجغرافيا.

ورغم ذلك يبقى هذا النوع من التفسير هو تفسير أحادي الجانب، يفسر حركة التاريخ بعامل واحد هو العامل الجغرافي، حيث يرى أصحابه أن العوامل الجغرافية هي العوامل الوحيدة التي تتحكم في سيرورة التاريخ، وما اختلاف الحضارات والثقافات إلا باختلاف تأثير العوامل الطبيعية والجغرافية، فهذه الأخيرة هي التي تشق لهم طريق الحضارة الراقية، وتوفر لهم أسباب المدنية، وتفجر في عقولهم الأفكار البناءة أحيانا، وتوصد في وجوههم الأبواب، وتفرض عليهم السير في مؤخرة القافلة البشرية أحيانا أخرى. فالعامل الجغرافي هو الذي يكيف المجتمعات بما يتفق مع طبيعته ومتطلباته.

2- التفسير المادي لحركة التاريخ من هيجل إلى توينبي

أ-هيجل والحركة اللاشعورية للتاريخ (المادية الفلسفية)

ترجع جذور ما سمي بالمدرسة المثالية إلى الفيلسوف اليوناني أفلاطون (427-347 ق.م.) الذي يقر أن العقل الإنساني هو مصدر الوجود الحقيقي وأن المحسوسات هي مجرد انعكاس للوجود الحقيقي نفسه. وأخيراً تطورت هذه المفاهيم المثالية على يد الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل (1770-1183م) الذي يرى أن العقل الكامن في ظواهر الطبيعة هو الذي ينظم نواميسها الكونية، وأن التاريخ الإنساني[1] يبدأ بظهور الوعي[2] البشري الذي يجعل الإنسان قادراً على الاستقلال من هيمنة الطبيعة وفاعلاً في توجيه حركتها في إطار قوى النواميس الكونية التي تنظم تفاعلاتها الداخلية. وأن هناك

1- يرى هيجل أن التاريخ الحقيقي للإنسان لا يبدأ إلا مع ظهور الوعي، إذ أن الفكر الأسطوري للمجتمعات، ينتمي إلى ما قبل التاريخ الإنساني. لذلك كان انفصال الإنسان عن الطبيعة هو نقطة بدء التاريخ "الدراسة الفلسفية للتاريخ تعني إذن، دراسة التاريخ من خلال الفكر، لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان و الفكر جوهري بالنسبة إليه، فهو الخاصية التي تميزه عن الحيوان"، ف.ج.و هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ العقل في التاريخ: ج 1، ط2، تر إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، القاهرة، 2005م، ص41.

2- يرى هيجل أن الإنسان لا يمكن إلا أن يكون وعيا أو فكرا، "فالفكر مبثوث في كل ما هو بشري" راجع:- هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ط3، تر إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، القاهرة، 2007م،ص 24.

صراعاً دائماً بين العقل (الروح) والطبيعة (المادة)، وعبر هذا الصراع تتوحد العناصر المتناقضة فيما بينهما وتأتلف مكونة الأطروحة (thesis) أو ما يعرف بالموحد الأولي، ثم تندفع الأطروحة تجاه صراع جديد تأتلف عناصره "أ"و"ب" في الطباق (antithesis)، وأخيراً ينشب الصراع بين الطباق وعناصره المتناقضة وينتج عن ذلك انبثاق التركيب (synthesis) هكذا يتقدم الوعي الذاتي الإنساني عند هيغل- بخطي جدلية تجاه الحرية والتكامل الفكري، ثم يواصل سيره صوب الوجود المطلق الذي تختفي عنده التناقضات ويضحى التعايش سمة أبدية بين العقل والمادة، "فالأسباب التي تحكم كل حركة تاريخية، أعني كل تغيير إجتماعي —حسب هيجل- ترجع إلى مبدأ التعارض الذي يتكون من قضية ونقيضها.

فحينما تنشأ الحركة طبقا لهذه الأسباب المتعارضة، فإن غايتها تتمثل أ مامه في صورة إندماج أو تركيب"[1].

ومن خلال العرض المقتضب نحمل القول بأن هيغل يري التاريخ البشري عبارة عن تجليات للفكر الإنساني صوب "الكامل" الذي يحدث نتيجة التفاعل والصراع الجدلي بين الأفكار ونقائضها في سبيل الارتقاء إلى "الوجود المطلق" الذي تلتقي عنده جدلية الصراع وتسقط أقنعة النقائض نفسها[2].

1- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، إعادة ط3، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص21.

2- فمثلا "عملت النزعة السكولائية على عزل العقل عن الواقع و عن التجربة، بحيث لم تكن تسعى إلى إدراك الواقع المتحقق واستيعاب ضوابطه والوقوف عند خصائصه بقدر ما تجاهلته وطرحته جانبا، بل أنها احتقرته باعتبار أن العقل كان يجد تحققه في عالم مفارق للعالم الدنيوي، فنشبت بالتالي حملة على كل ضروب المعارف المتعلقة بإعمال الفكر واعتبار الواقع بالنظر العقلي". أنظر:- =H.G.W, Lecons sur la philosophie de l'histoire, traduit de l'allemand par J. Gibelin. Paris 1979. P1059= وإذا كانت المسيحية قد شكلت درجات متقدمة من درجات الوعي بالحرية، فإنها أثبتت حرية الإنسان على المستوى النظري أي في قلب الإنسان وإيمانه. لذلك كان لزاما أن تتعين الحرية وتتحقق قي القانون والأخلاق والعلم، وهذا ما سيتم مع الأمم الجرمانية التي ستقر أن الإنسان حر من حيث هو إنسان بغض النظر عن معتقده أو عرقه أو لغته وموطنه "هذا ما كان من شأن الأمم الجرمانية أن حققته، هي التي اجتازت عملية تثقيف الروح وتهذيب وتشذيب قاسية طويلة الأمد. والدليل على ذلك ما لاحظناه من أن الرق لم يختفي بعد ظهور المسيحية، وإنما حصل ذلك بعد زمن طويل. فالأمم الجرمانية هي التي أدخلت إذن مبدأ الحرية في مختلف العلاقات السائدة وفي العالم الفعلي" راجع:- هيجل: العقل في التاريخ، م س، ص82، 83، هكذا ستتجلى الحرية وتتجسد في الدولة المدنية الحديثة كتركيب عقلي يجمع بين النقيضين: الحرية الشخصية وحرية الجماعة، أي بين ما هو فردي وما هو كوني. تلك إذن الحرية الذاتية أو الحرية الأخلاقية بالمعنى الأوروبي للكلمة، والتي تمكن الإنسان من "أن يملك تصورا عن الفارق بين الخير والشر. كما أنه لا يلزم أن تكون التحديدات الأخلاقية والدينية تستلزم طاعته من حيث هي قوانين وتعليمات لسلطة خارجية مفروضة قسرا فحسب، وإنما تستوجب أن تجد قبولا واستعدادا داخليا في قلبه وضميره وعقله باعتبارها قناعة عقلية" أنظر:- Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques , 3 – philosophie de l'esprit , op, cit, p293- 294.

المنطق الفلسفي لتفسير حركة التاريخ عند هيجل، هو العقل أو الروح[1]، فالحركة تبدأ من صراع المتناقضات (فرضية + نقيض = الموحد)، ثم يندفع هذا الكل الموحد من جديد ويكون فرضية1، ثم يظهر نقيضها (فرضية1 + نقيض1 = موحد جديد)، وهكذا حتى بلوغ الموحد المطلق[2].

فهناك إذن صيرورة تحكم الحركة، لكن هذه الصيرورة ليست متروكة للصدفة، والأسباب العارضة، إنما هناك (إرادة مخططة) هي (روح العالم) التي تتجه دائما نحو غايتها وهي (تحقيق الذات). يقول هيجل: "هاهنا يتوجه الفكر نحو الروح، فيتأسس الحق والأخلاق على الإرادة الإنسانية كواقع متعين، بعد أن كان من قبل ينظر إليهما كوصية إلهية مدونة في العهدين القديم و الجديد (الإنجيل و التوراة)... أو مرقونة في صحف ذوي الامتيازات من نخبة القوم، أو في رفوف فقه القانون الخاص... وهكذا صار الواقع العيني الذي يأخذ بالاعتبار سلامة المواطن، و كذا مبدأ المصلحة العامة و مصلحة الدولة، هي المصادر التي يستند عليها الحق المدني و العمومي المتحققان"[3].

فهناك حركة فكرية متطورة ومتقدمة، ترسم الطريق المنطقي لبلوغ (روح العالم) "تلك الروح التي طبيعتها دائما واحدة لا تتغير، والتي تعرض هذه الطبيعة في ظواهر وجود هذا العالم"، لكن ما موقع الإنسان داخل هذه الصيرورة؟ يجيب هيجل: الإنسان ما هو إلا "مجموعة كبير من الرغبات والميول والنشاط، التي تؤلف أدوات ووسائل تستعين بها (روح العالم) لبلوغ غايتها، و(روح العالم) هي المسؤولية على أن ترقى بالإنسان إلى درجة الوعي

1- يفسر هيجل التاريخ بوصفه تجليا لحركة الروح "إن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم يمثُل أمامنا بوصفه مسارا عقليا" راجع:- c.r.mure.the philosophy of hegel, p176. "إن الروح تغتني و تصير أكثر امتلاءا، كلما عظم التعارض والتناقض الذي تعود من خلاله الى ذاتها. وهكذا تشكل مرحلة العقل الملاحظ اخر مراحل العقل الذي يكون رجوعه الى ذاته من خلالها شيئا ضروري التحقيق"، راجع:- هيجل: فينومينولوجيا الروح، تر: هيبوليت، دط، دم، ص282.

2- إذا كان العقل كما يقول هيجل يحكم العالم، و أن التاريخ الإنساني ما هو إلا نمو لهذا العقل الكوني، فانه سيجد تجسده الواقعي في الدولة المدنية الحديثة كتنظيم عقلاني متولد عن القانون المدني الذي تأسس على مبدأي "المعقولية" و"الحرية"، و هكذا سيحل مفهوم "الحق الوضعي" محل مفهوم "حق الملوك الإلهي" و ستستبدل أسماء "داوود و سليمان" كمشرعين لدولة الاستبداد الثيوقراطي بأسماء= =مفكرين من قبيل "هوبز" و"مونتيسكيو" و"روسو" كمنظرين "لدولة الحق" المستندة على الإرادة العامة، بمعنى آخر ستستبدل السلطة الدينية بالسلطة الزمنية، و الطاعة العمياء لولي الأمر باعتباره "ظل الله" على الأرض و خليفته، باحترام القانون الوضعي، فتتقيد بالتالي سلطة الحاكم المطلقة بموجب عقد اجتماعي Hegel, Leçons sur l'histoire de la philosophie Tome 6, p1252-1253.

3- G.W.F – Hegel, Leçons sur la philosophie de l'histoire, p366.

وهي التي تجعلها حقيقة في عالم الوجود"، فالإنسان في الحقيقة لا حرية ولا إرادة إنما يخضع كلية للصيرورة، فليس هو الذي يحرك التاريخ وإنما التاريخ هو الذي يحركه[1].

حتى الأبطال والزعماء والمصلحون، ليسوا أحرارا، فالفرق بينهم وبين الناس العاديين، أنهم يتميزون بصفاء النظر، فهم يسمعون بوضوح أكثر نداء (روح العالم)، وهم أكثر الناس فهما وتطبيقا وتقيدا بهذه الروح، لذا فهم وحدهم من يعرف الخير والشر، وأعمالهم تحمل ختم المصير المطلق. فهؤلاء الناس هم الوحيدون الذين يستطيعون أن يحققوا الهدف العظيم، وهو تحقيق غاية (روح العالم) أو (الروح المطلق)، لكن لا يتم ذلك إلا في إطار الدولة[2].

والدولة ليست هي السلطة الملزمة التي تكون قانونا فوق كل فرد أو جماعة وتكون جزءا من المجتمع، إنما هي في أساسها فكرة إلهية (روح العالم)، تمثل المطلق. وقد تجسدت تجسدا كاملا على أرض الواقع: فروح العالم التي تحرك البشر، وتدفعهم إلى النشاط، حتى يتحقق لهم (الوجود العملي) عن طريق حركة الفكر، لأن الفكرة هي المنبع الداخلي للعمل، وحتى تقترب هذه الحركة من (روح العالم أو الروح المطلق) تتجسد الدولة على أرض الواقع، فالدولة في الحقيقة هي فكرة الروح وقد تجسدت في المظهر الخارجي للإرادة الإنسانية[3].

تنطوي فلسفة هيجل في التاريخ على مجموعة من المصطلحات أهمها:

حركة التاريخ: تقوم هذه الحركة على صراع المتناقضات، فكل فترة تنمي فكرتها الرئيسية إلى الحد الأقصى، ثم تولد أضدادها أو نقائضها، ويستمر الصراع دائما، فتتحد المبادئ المتناقضة في وحدة عليا هي الموحد، وهذا الموحد يندفع مرة ثانية إلى الحد الأقصى

1- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، م س، ص22.

2- Encyclopédie des sciences philosophiques 3 –philosophie del'esprit , traduit de l'allemand par bernard bourgeois. Paris: Vrin, 1988, p279.

3- يرى هيجل؛ أن تجسد العقل في الدولة الحديثة هو بمثابة التركيب الذي تم من خلاله المصالحة والموائمة بين العالم الدنيوي والعالم الأخروي، بحيث سيتوقف "عالم الغيب" عن أن يكون قوة مخيفة ومتحكمة، وبالمقابل سيُعقلن العالم الدنيوي فيتطهر من الانفعالات والهمجية، فيخضع من ثمة للعقل الكوني فيكون "كل ما هو واقعي عقلي وكل ما هو عقلي واقعي". هكذا "بني العالم استقلاله في الفكر ومبدأ الوجود العقلي والمعرفة العقلية، أي عقلانية الحق والقانون... فتخلى الغيب عن قوته وتعسفه... كما أن الواقع نبذ بربريته ومزاجه الظالم" هيجل: أصول فلسفة الحق، د ط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجيلية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م، ص609.

وينشب صراع جديد، فيتولد حينئذ مرة أخرى موحد يحوي ما هو فعال، من كل من الفرضية ونقيضها، وبهذا الأسلوب الثلاثي تتقدم الفكرة، حيث يتم الوصول آخر الأمر إلى المطلق الذي يكون محل تأمل إلى الأبد دون العثور على تناقض فيه[1] .

حركة الأفكار: لما كان جوهر حركة التاريخ عند هيجل، إنما هو نتيجة صراع المتناقضات، على أساس أن كل ظاهرة تحتوي على تناقض داخلها، يدفعها إلى الأمام ويؤدي بها آخر الأمر إلى تحطمها وتحولها إلى شيء آخر، إلا أن تحطم ظاهرة ما، إنما هو الفرصة لانبثاق ظاهرة جديدة، تدفع بلا شك الظاهرة السابقة، ولكنها في الوقت نفسه تحتوي في داخلها، على كل عناصرها الفعالة، وبهذه الطريقة يتحول النظام الفلسفي إلى نظام آخر.

فكل نظام فلسفي هو خطوة في تطور الروح المطلق، وهذه الروح تتوصل إلى إدراك ذاتها في كل حقبة من حقب التاريخ، على شكل فلسفة محدودة، تتطابق المحتوى التاريخي لمرحلة التطور تلك[2].

الصيرورة: هدف حركة التاريخ عند هيجل هو تطوير روح العالم، التي تتجه نحو تحقيق الذات، فالحركة إذن تنطوي على صيرورة عقلية، فالتاريخ يتحرك بشكل آلي نحو المطلق الذي هو غاية (روح العالم).

تفسير التاريخ: هو بيان لعواطف البشر وعبقرياتهم وقواهم الفعالة التي تتمثل في مجموع رغباتهم وميولهم التي تقوم بدورها على مسرح العالم، ولما كان هذا الدور يقتصر على العظماء، والزعماء والأبطال لأنهم الوحيدون الذين يسمعون نداء(الروح المطلق) فإن التفسير يتجه إلى هؤلاء فقط[3].

روح العالم: قد يبدو أن الناس أحرار فيما يعملون، ولكن في الحقيقة كل الأفعال تتم بأمر من روح العالم، فالإنسان ما هو إلا مجموعة من الرغبات والميول التي تستعين بها روح العالم لتبلغ غايتها[4].

1- هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ العقل في التاريخ: م س، ص31.

2- هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ العقل في التاريخ: م س، ص32.

3- هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ العقل في التاريخ: م س، ص31.

4- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، م س، ص 26.

الدولة: هي روح العالم أو هي الروح المطلق حين تتجسد تجسدا كاملا على أرض الواقع المادي.

عيوب ومآخذ نظرية هيجل

1-رفع المذهب المثالي عن هيجل: منطق حركة التاريخ عند هيجل، الذي يفضي إلى الموحد الذي يجمع بين القضية ونقيضها، حتى يصل إلى الموحد المطلق، هو منطق ينطلق من عقيدة أساسية، هي القول بوحدة الوجود الروحية أو المادية (الواحدية)، التي تعني أن ثمة جوهر واحد في الكون، على الرغم من كل التنوع الظاهري، مما ينفي حرية الإنسان واستقلاله عن الطبيعة، ومن ثم فإن القوانين التي تسري على الطبيعة تسري على الإنسان "والوا حدية يمكن أن تكون واحديه مادية، بمعنى أن ترد كل الظواهر إلى عنصر واحد هو الطبيعة المادة، ويمكن أن تكون روحية، بمعنى أن ترد كل الظواهر إلى عنصر واحد غير مادي (هو إرادة الإله) أو(الحتمية التاريخية)"[1].

ومن هنا فإن هيجل في حقيقة الأمر ليس مذهبه مثالي كمذهب أفلاطون، الذي اقترب من معرفة الله سبحانه وتعالى، يقول ابن تيمية بصدد التفريق بينه وبين أرسطو المادي: "وسبب ذلك ما ذكره طائفة ممن جمع أخبارهم، أن أسا طينهم الأوائل؛ كفيثاغورث وسقراط وأفلاطون، كانوا يهاجرون إلى ارض الأنبياء بالشام، ويتلقون عن لقمان الحكيم ومن بعده من أصحاب داود وسليمان، وان أرسطو لم يسافر إلى ارض الأنبياء، ولم يكن عنده من العلم بأثرة الأنبياء ما عند سلفه، وكان عنده قدر يسير من الصابئة الصحيحة، فأبتدع لهم هذه التعاليم القياسية وصارت قانونا مشى عليه أتباعه"[2]، وإنما ينتمي إلى مذهب الحلول والكمون، القائل بأن كل ما في الكون: الإله والإنسان والطبيعة، مكون من جوهر واحد لأن الخالق (حل) في مخلوقاته وامتزج بها، وتوحد معها، كما تتوحد القضية ونقيضها، ومن ثم فإن نداء روح العالم الذي يتحدث عنه هيجل، ما هو إلا تحقق هذا الحلول والامتزاج بين الإله ومخلوقاته، حتى يصبح العالم مكون من جوهر

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م س، ص15.

2- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، كتاب مفصل الاعتقاد، المجلد4، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، د ت، ص136 .

واحد (المطلق)، ترجع إليه كل الظواهر مهما بلغ تنوعها وعدم تجانسها، وهذا المطلق هو المادة.

(فالحركة الفكرية المتقدمة نحو الأعلى)، و(حركة الروح) المتجهة نحو الإله، ما هي إلا حركة متجهة نحو المادة، وحركة التاريخ ما هي إلا حركة آلية تخضع لشروط مادية طبيعية صارمة، أما الإنسان فما عليه إلا أن يخضع لهذه الحركة ويستجيب لنداء المادة.

وقد تبين عند عبد الوهاب المسيري أن هيجل طور مفاهيم مذهب وحدة الوجود: "فتحدث عن (الروح المطلق أو روح العالم) وعن (روح التاريخ) فبدا وكأنه يتحدث عن أمور روحية مثالية، ولكنه في واقع الأمر، يتحدث عن عناصر مادية محسوسة"[1].

2- البعد السفسطائي في تفسير هيجل لحركة التاريخ: لاشك أن هيجل يؤمن بالمسلمات العقلية التي ينبني عليها الفكر الغربي منذ ولادته الأرسطية، وأبرز هذه المسلمات (مبدأ عدم التناقض) و (مبدأ الثالث المرفوع)، لكن هيجل جعل التفاعل بين المتناقضات أمر منطقي تماما، وتقوم على إنجازه الحكمة الواعية، التي يتمتع بها الأفراد، الذين كان من المفترض أنهم سيحركون التاريخ، لكن هيجل يعتبر الأفراد مجرد أدوات للصيرورة التاريخية اللاشعورية، ويتحدث عن حركة التاريخ كما لو أنها لم تكن من عمل القوى العقلية لأي شخص، وكأن الأفكار يمكن أن تؤدي عملها دون أن تكون في عقل أي شخص، وهذه الطريقة في الكلام ليست إلا نوع من أنواع السفسطة، وإضفاء الإبهام والارتباك على الكلمات.

3- مخالفة التفسير للشروط المنطقية التي تأسس عليها: إذا سلمنا بأن الموحد يتكون باجتماع.

هناك خلل في تصوره لخط سير التاريخ وهذا لعدم تمييزه بين الحضارة والمدنية، قال عماد الدين خليل: "الحضارة لا تمثل أحدث الأساليب المتبعة في الحياة العامة... إن

1- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، م س، ص16.

الحضارة تتعلق بحالة العقل لذا فليس لها صفة التراكم وتكديس الأشياء كالمدنية، بل أن على كل جيل أن يكتسبها من جديد"[1].

4- مفارقة تفسير هيجل للواقع: لم يدرك هيجل بأن الانحطاط الخلقي يسير جنبا إلى جنب مع التطور المادي، فهو يعتقد أن روح العالم تتجه نحو الكمال، والكمال لا يكون إلا بتمام القيم الأخلاقية، لكن ما يثبته الواقع هو العكس.

5- الأصول اليهودية لرؤية هيجل: لقد زعزع كانط Kant المبدأ العقلي من خلال كتابه الشهير "نقد العقل الخالص"، لكن هيجل اعتقد أن الصيرورة الكونية تسير وفق مبدأ عقلي: "كل ما كان معقولا فهو حقيقي، وكل ما كان حقيقي فهو معقول" وهذه النظرة تقود إلى أن كل التاريخ مقدس.

الصيرورة الجدلية[2] لهيجل علمت الناس عبادة القوة، يعتقد هيجل أن الانفصال شيء لا وجود له، وبهذا فالفرد لا يستطيع أن يحقق ذاته إلا كعضو من أعضاء الدولة، لأن الدولة هي التي تجسد الكل، وروح العالم يؤدي إلى أن يصبح العالم كله دولة واحدة، وما هذه الدولة إلا الدولة الصهيونية، التي هي راسخة في اعتقاد هيجل، الفيلسوف الأكثر يهودية بعد كانط: "الذي يعده بعضهم أكبر فيلسوف في الأزمنة الحديثة، فقد اجتمعت فيه كل أشكال التهويد وهي: التأثر بفلاسفة اليهود، والعقيدة البروتستانتية، والتماس المفاهيم من التوراة، والتوجه العقلاني المجرد... حتى أنه شُبِّه بالنبي موسى عليه السلام، ونعته هيجل باليهودي المخجل، كما انتقده هيجل على نزعته اليهودية، ولو أنه في مواضع أخرى يعلي من شأن اليهود ويجعلهم حفظة تاريخ اليونان وحضارتهم"[3].

6- الأصول الميكيافلية لتفسير هيجل: اعتقد هيجل أن الانفصال شيء لا وجود له، فالفرد لا يستطيع أن يحقق ذاته إلا كعضو من أعضاء الدولة، لأن الدولة هي التي تجسد الكل، وهذه فكرة نابعة في جوهرها من فلسفة ميكيافلي "الغاية تبرر الوسيلة"،

1- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، م س، ص33.

2- التفسير الخطي اللولبي للتاريخ عند هيجل مأخوذ في أساسه من الكتاب المقدس، فقد ورد عن القديس باسيليوس في كتابه "الهيكسلميرون" أي "ستة أيام الخليقة" قوله: "لا تظن يا إنسان أن العالم المنظور بلا بداية لمجرد أن الأجسام السماوية تتحرك في فلك دائري ويصعب على حواسنا تحديد نقطة البداية، أي متى تبدأ الحركة الدائرية، فتظن أنها بطبيعتها بلا بداية"(أم9: 10) (22).

3- طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002م، ص61.

فاللجوء إلى كافة الوسائل مهما كانت منافية للأخلاق يعتبر أمرا مشروعا إذا كان من أجل الدولة، ومن هنا تتجلى حقيقة فلسفته التي تسوي بين ما هو عقلي وما هو حقيقي.

7- جزئية التفسير الهيجلي: إن تفسير التاريخ عند هيجل تفسير جزئي، حيث أنه غض الطرف عن أهم الحقائق، فقد ركز على ثلاثة عوالم؛ العالم الشرقي والعالم اليوناني الروماني، والعالم الجرماني، وركز على ثلاثة مفاهيم الاستبداد والديمقراطية والملكية، وهذا لتأكيد نظريته التي هي راسخة في ذهنه قبل استقراء أحداث التاريخ وهذا يتنافى مع المنهج العلمي.

8- عقلانية هيجل عقلانية مادية: لقد شكل العقل منذ القرن السابع عشر "إله" الحضارة الغربية بعد قطع الصلة بـــ"إله" الكنيسة، وأحيط بقدسية لا مثيل لها، واعتبر هو ودينه الجديد: العلم، الوسيلة الوحيدة التي ستُمكِّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة ليكون سيد الكون، والمؤسسة الوحيدة المعترف بها بعد أفول مؤسسة الكنيسة الكهنوتية، وكذلك الطريق الوحيد الموثوق به المؤدي إلى المعرفة اليقينية، فتم حصر الوجود المعقول في الموجود الطبيعي، واستبعد الموجود غير الطبيعي باعتباره وجوداً غير معقول وخرافياً، لا سبيل إلى إدراكه وفهمه بوسائل البحث العلمي الحديث المستندة أساساً إلى التجربة المادية. يقول كرين برينتون Crane, Brinton: "فالمفكر العقلاني يميل إلى الموقف القائل بأن المعقول هو الطبيعي، ولا وجود لشيء خارق للطبيعة، وأقصى شيء يعترف به هو المجهول الذي قد يصبح يوماً ما معلوماً، ولا مكان في مخططه الفكري لقوى خارقة، ولا محل في عقله للاستسلام الغيبي لعقيدة ما... وهكذا تنـــزع العقلانية إلى إسقاط كل ما هو خارق للطبيعة أو غيبي من الكون، وأبقت فقط على الطبيعي، الذي يؤمن المفكر العقلاني أنه قابل للفهم في النهاية. وأنّ سبيلنا إلى فهمه -في الغالب الأعم- الوسائل التي يعرفها أكثرنا باسم مناهج البحث العلمي".

من هنا، استند فكر حركة الاستنارة إلى مجموعة من المبادئ، لعل أهمها ما يأتي:

1-الطبيعة تحكمها مجموعة من القوانين البسيطة الصارمة المطردة، وهو ما يساعد على ترجمتها إلى معادلات رياضية تسهل إدراكها وفهمها والتحكم فيها.

2- الطبيعة الإنسانية واحدة، وتتميز بأنها جوهرية وعاقلة، والقانون الذي يحكمها هو القانون الطبيعي المادي.

3- العقل الإنساني صفحة بيضاء، تتراكم عليها المعطيات الحسية والأفكار البسيطة لتصبح أفكاراً مركبة وثوابت ومطلقات.

4- قدرة العقل الإنساني على بلوغ الحقيقة المطلقة، وإدراك قوانين الطبيعة وفهمها دون حاجة إلى وحي، وكذا قدرته على حل جميع مشاكل الإنسان، وتحقيق التقدم اللامتناهي.

9- الدولة عند هيجل هي نفسها مدينة الله عند أوغسطين: إن أوغسطين كما تبين قسم العالم إلى مدينتين؛ مدينة الله، مدينة الصلاح والعدل، والتي هي مدينة اليهود شعب الله المختار. ومدينة الأرض، مدينة الظلم والفساد، والتي هي مدينة باقي البشر. والدولة التي يتغياها هيجل مطبقة تماما لمدينة الله كما تصورها أوغسطين.

ب- المادية التاريخية (ماركس وانجليز): إذا تأكد بأن الفكرة لا تنشأ من فراغ ولا تكون مقطوعة الصلة بما سبقها من أفكار، فإن المصادر تؤكد أن كارل ماركس Karl Marx (1818-1883م) لم يأتي بفكرة الجدلية المادية من الفراغ، وإنما أخذها ممن سبقه، وقولبها في الدياليكتيك الذي اقترحه هيجل Hegel. فقد اكتملت المادية التاريخية في بحث أعده هولباخ[1] Holbach وطبع قبل قرن من قدوم كارل ماركس، ثم أن هذه المادية مدينة للباروخ سبينوزا[2] Baruch Spinoza، وقد أعاد فيورباخ[3] صياغتها أيام كارل ماركس، ثم نضجت أكثر في عهد سان سيمون[4] Saint Simon، الذي حاول إسقاطها

1- بول هنري ديتريش هولباخ Paul- Henri Dietrich Holbach (1723 - 1789) فيلسوف وموسوعي ألماني - فرنسي، وواحد من أبرز فلاسفة المادية الملحدة في القرن الثامن عشر، وأشد فلاسفة حركة التنوير إنكاراً للدين وهجماً عليه. http://www.arab-ency.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display_term&id=162651

2- باروخ سبينوزا فيلسوف هولندي من أهم فلاسفة القرن 17.ولد في 24 نوفمبر 1632 في أمستردام، وتوفي في 21 فبراير 1677 في لاهاي. للاستزادة راجع:- باروخ سبينوزا /http://ar.wikipedia.org/wiki

3- لودفيج أندرياس فيورباخ فيلسوف ألماني ولد في 28 يوليو 1804م في مدينة لاندسهوت بولاية بافاريا الألمانية وتوفي في رايخنبرج في 13 سبتمبر 1872م في البداية كان تلميذا لهيجل ثم أصبح من أبرز معارضيه. للاستزادة أنظر:- /http://ar.wikipedia.org/wiki

4- سان سيمون هو الكونت كلود هنري دور فروا الباريسي النشأة، ولد عام 1760م، فيلسوف فرنسي يميل إلى مبدأ تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية توفي عام 1825م. للاستزادة راجع:- سان سيمون /http://ar.wikipedia.org/wiki

على تفسير حركة التاريخ بإرجاعه الحرب بين طبقات المجتمع إلى الصراع المادي، وقد تأثر الكثير من المؤرخين الفرنسيين أمثال؛ تيري ومشلييه وجيزو[1] بهذا التفسير.

ومن أبرز صور المادية التاريخية في جانبها الاقتصادي، النظرة العلمية لحتمية حدوث الأزمات الاقتصادية حدوثا منتظما التي وضعها سيموندي. وأما النظرة العلمية لظهور الطبقة الرابعة فقد اتخذها أوائل الشيوعيين، ودعا إليها في ألمانيا في أيام ماركس كل من فون شتاين وهين.

وأما التسلط المطلق للطبقة العاملة فقد وضع بابويف خطوطها الكبرى بشكل ظلال وذلك في آخر عقد من القرن الثامن عشر. وصاغ هذه الفكرة بشكل واضح في القرن التاسع عشر كل من فايتلينج وبلانكي، وقد زاد في إيضاح المركز الحاضر والمستقبل للعمال وأهميتهم في الدولة الصناعية لوي بلون، واشتراكيو الدولة الفرنسية بشكل أكثر تكاملا مما يوافق كارل ماركس على قراره.

أما نظرية القيمة المبنية على العمل فقد وضع أركانها جون لوك وآدم سميث والاقتصاديين القدامى المحافظين.

أما نظرية الاستغلال وقيمة الفائض ومعالجتها بسيطرة الدولة سيطرة مباشرة، فتوجد عند فورييه fourier وفي كتابات الاشتراكيين الأوائل مثل بري Bray وتومبسن Thompson وهولجسكن Hologskin[2].

ورأى عماد الدين خليل: "أن تاريخ الشرق له هو الآخر مساهمات في هذا السياق خاصة حركة مزدك وبابك الخزمي والقرامطة، ولاحظ أنه ليس المهم هو تنسيق الأفكار إنما مدى نجاحها تاريخيا واجتماعيا، ومدى قدرتها على إحداث تواؤم وتوازن في حياة المجتمعات البشرية، يمكنها بأن تحظى بأكبر قدر من السعادة، والقدرة على الانجاز والتطور الحضاري، وهذا هو ما يميز الإسلام في هذا الجانب بالذات عن سائر المحاولات الوضعية التي أخفقت أو التي هي في طريقها إلى الإخفاق. والارتداد صوب وضعية أكثر انسجاما وملائمة، وليست محاولات التأكيد على الحافز الفردي في الاتحاد السوفيتي، متمثلة في

1- هؤلاء من أبرز المؤرخين الفرنسيين الذين ظهروا في القرن التاسع عشر، وقد تم التعريف بمشلييه أثناء عرض التفسير بالعامل الجغرافي. راجع:- http://ar.wikipedia.org/wiki/

2- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، م س، صص40، 41.

تفاوت الأجور وتنظيم الادخار الفردي، وتنفيذ نظام الميراث... إلا بدايات فحسب ستعقبها إنشاء الله محاولات أخرى على نفس الطريق... كما أن التحليلات التي يطرحها الفكر الفرنسي (روجيه غارودي) وتلاميذه على مستوى التمايز القومي والحضاري بين الشعوب وضرورة عدم تجاهله في التعامل مع الماركسية، تقدم لنا محاولات أخرى على مستوى آخر، لإرغام الماركسية كنسق فكري نظري بحت، على أن تتلاءم مع الواقع البشري أكثر فأكثر"[1].

وقد أورد عماد الذين خليل هذا النص في الهامش، تعليقا على محاولات الشرق، ويقصد بالشرق هنا العالم الإسلامي، لكنه حين أراد التمثيل قدم النموذج الاشتراكي السوفيتي. ويسعى النسق الحضاري الإسلامي المتكامل من جميع النواحي والذي هو النموذج الأمثل، فالتكامل بين الجوانب المعرفية والمنهجية والواقعية تحقق فقط في الحضارة الإسلامية، ولنا في تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله النموذج الأمثل.

غير أن ماركس وانجليز وجد أن فلسفة هيجل واقفة على رأسها فأوقفاها على رجليها، فإذا كان هيجل ينطلق من الفكر إلى المادة، فإن ماركس ينطلق العكس من المادة إلى الفكر[2].

بدأ كارل ماركس في كتابه رأس المال بالسؤال: ما هو المبدأ الذي يحكم كل العلاقات بين البشر؟ وأجاب على ذلك بأنه الهدف المشترك الذي يسعى كل الناس لبلوغه، وهو إنتاج الوسائل التي يديمون بها حياتهم، وبعد الإنتاج يتبادل الناس الأشياء التي أنتجوها، فالإنسان عليه أن يعيش أولا ثم بعد ذلك يبدأ التفكير، لذلك فإن الأمر النهائي الذي يقرر التغيير الاجتماعي هو أسلوب الإنتاج والتبادل وليس الأفكار والعقائد، لهذا تطرح الماركسية الفرضيات التالية:

1-يندمج الناس في الإنتاج الاقتصادي والاجتماعي، فتنتج من خلال ذلك علاقات معينة، تضطرهم أن يعيشوا ظروفا محددة، وهذه الظروف تتفق مع مرحلة معينة من تطور القوى المادية.

1- نفسه، ص41.

2- بودوستنيك وياخوت: عرض موجز للمادية الديالكتيكية، تر: دار التقدم، موسكو، دت، ص21.

2- ظروف الإنتاج تلك تكون الكيان الاقتصادي للمجتمع، وهذه هي القاعدة المادية التي تقام عليها الأنظمة والقوانين، وهي التي تحدد الوعي السياسي.

3- ليس وعي الإنسان هو الذي يحدد أشكال الوجود، بل أن أشكال الحياة الاقتصادية والاجتماعية هي التي تحدد الوعي وتعينه.

4- بعد أن تبلغ قوى الإنتاج المادية مرحلة معينة من التطور، تصطدم مع ظروف الإنتاج الموجودة، أي مع نظام الإنتاج الذي تعمل في ظله.

5- إن تاريخ المجتمع منذ أن وجد حتى الآن، هو تاريخ صراع طبقات، كانت تقف موقف المعارضة الدائمة لبعضها، وتقوم بحرب لانقطاع لها، تختفي عن الأنظار حينا وتظهر حينا آخر. حرب تنتهي إما بإعادة المجتمع كليا بشكل أساسي، أو بتدمير الطبقات المتصارعة جميعا[1]...

وبتطبيق هذا الأسلوب في البحث، رأى عماد الدين خليل أن التاريخ يدل على أن تطور المجتمع الإنساني سار في نظام المشاعية البدائية، أو الجماعية، إلى نظام الطبقات متمثلا في انقسام المجتمع إلى سادة وعبيد في العصور القديمة، وإلى سادة وإقطاعيين وأقنان في العصر الإقطاعي، ورأسماليين وعمال أجراء في العصر الحديث، وأن هذا التطور يتجه بفعل القوانين التي تتحكم فيه إلى نظام جديد لم يصرح به وهو النظام الاشتراكي[2]. غير أن هذه الرؤية للفلسفة الماركسية ليست رؤية جديدة اكتشفها عماد الدين خليل، بل هي رؤية يعرفها كل دارس للفلسفة.

ومن هنا يمكن اختصار الفلسفة الماركسية فيما قاله انجليز: "إن الإنسان يجب أولا أن يأكل ويشرب، ويتخذ مسكنا ولباسا، قبل أن يستطيع أن يبحث عن سياسة أو دين أو علم أو فن وما سواها"[3]. لهذا اعتبر كارل ماركس أن الدين أفيون الشعوب[4]، فلو بدأ الإنسان بالدين والفكر لا يستطيع أن يحقق أي تطور أو تغير اجتماعي، فنمو الحياة الفردية والجماعية، يتوقف على الظروف المادية والاقتصادية، ودرجة الحضارة تقاس بدرجة الثروة

1- راجع:- كارل ماركس: رأس المال، ط2، ج1، تر: راشد البراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1947م، ص1-47

2- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، م س، صص44، 45.

3- حامد حمزة حمد الدليمي: فلسفة التاريخ والحضارة، كلية التربية، جامعة واسط، العراق، 2004م، ص188.

4- فتحي يكن: حركات ومذاهب في ميزان الإسلام، ط3، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1979م، ص15.

الزراعية والصناعية، ونوع الإنتاج في الحياة المادية شرط لتطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية[1]. فحركة التاريخ إذن تحددها أساليب الإنتاج والتبادل. ويتضح ذلك في المقدمة التي صدر بها كارل ماركس كتابه: "نقد للاقتصاد السياسي" حيث قال: "في الإنتاج الاجتماعي الذي يزاوله الناس، تراهم يقيمون علاقات محدودة لا غنى عنها، وهي مستقلة عن إرادتهم. وعلاقات الإنتاج هنا تطابق مرحلة محدودة من تطور قواهم المادية في الإنتاج، والمجموع الكلي في هذه العلاقات يؤلف البناء الاقتصادي للمجتمع، وهو الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه النظم القانونية والسياسية، والتي تطابقها أشكال محدودة من الشعور الاجتماعي، فأسلوب الإنتاج في الحياة المادية، يعين الصفة العامة للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية في الحياة.

ليس شعور الناس هو الذي يعين وجودهم، بل أن وجودهم هو الذي يعين شعورهم، وعند بلوغ مرحلة معينة من تطور قوى الإنتاج المادية في المجتمع نراها تصطدم مع علاقات الإنتاج القائمة أو علاقات الملكية بالتعبير القانوني، وبذا تتحول هذه العلاقات إلى أغلال تقيد تطور قوى الإنتاج وهنا تبدأ فترة انقلاب اجتماعي، وبتغير الأساس الاقتصادي، يتحول الصرح العلوي الهائل بأسره وذلك بدرجات متفاوتة في السرعة.

وفي بحث أمثال هذه التغيرات يجب دائما التمييز بين التغير المادي في أحوال الإنتاج الاقتصادي التي يمكن تحديدها وتعيينها بالدقة التي يتميز بها العلم الطبيعي، وبين الأشكال المذهبية (سياسية ودينية أو فلسفية) وهي التي يصبح الناس فيها على وعي وشعور بهذا الصراع ويتقاتلون من أجله. وكما أن رأينا عن شخص لا يرتكز على رأيه عن نفسه، كذلك لا نستطيع الحكم على فترة تحول كهذه بطريق ما تتميز به من وعي، إذ بالعكس يجب بالأحرى تفسير هذا الشعور عن طريق المتناقضات الموجودة في الحياة المادية، وعن طريق الصراع القائم بين قوى الإنتاج الاجتماعية وعلاقات الإنتاج. لا يزول أي نظام اجتماعي أبدا قبل أن تنمو كافة القوى الإنتاجية التي يكون لها فيه مجال النمو، ولا تظهر علاقات إنتاج أعلى مرتبة عن سابقتها قبل أن تنضج في طيات المجتمع القديم الأحوال المادية اللازمة لوجود هذه العلاقات. وعلى ذلك فالمجتمع يجعل دائما لنفسه من المشكلات

1- برتراند رسل: حكمة الغرب، دط، ج 2، تر: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1983م، ص234.

ما يستطيع حله. ولو أمعنا النظر في الأمر وجدنا أن هذه المشكلة لا تنشأ إلا إذا كانت الأحوال المادية اللازمة لحلها متوافرة أو على الأقل في طريق التكوين"[1].

وفي رسالة بعث بها ماركس إلى ف أنتكوف سنة 1846م، نفى فيها الحرية الإنسانية التي هي أساس كل حركة تاريخية وكل بناء حضاري قال في أحد مقاطعها: "... ما هو المجتمع أيا كان شكله؟ إنه وليد النشاط المتبادل الذي يقوم به الناس. وهل لهم حرية اختيار هذا الشكل أو ذاك من المجتمع لأنفسهم؟ لا بكل تأكيد. إذا فرضت وجود حالة معينة من التطور في القوى الإنتاجية، كان لديك شكل معين من أشكال التجارة والاستهلاك، يطابقه نظام اجتماعي وتنظيم للأسرة والطبقات، وبعبارة موجزة كان لديك مجتمع مدني يتفق وهذا الشكل. افترض قيام مجتمع مدني معين، فهنا تجد أحوالا سياسية معينة إن هي إلا التعبير الرسمي عن المجتمع المدني. ومن العبث أن نضيف أن الناس غير أحرار في اختيار قواهم الإنتاجية، وهي الأساس الذي يقوم عليه تاريخهم كله، لأن كل قوة إنتاجية قوة مكتسبة أي هي ثمرة فعل ونشاط سابق..."[2].

عيوب ومآخذ النظرية الماركسية

1-مادية التفسير الماركسي: تزامن ظهور الفكر الماركسي مع عصر يرى أن الثورة المادية هي الهدف الوحيد في الحياة، وقد جاء هذا التصور من جراء القوة الهائلة واستغلال الموارد المادية التي وضعها التقدم العلمي تحت تصرف الإنسان، والتي جعلته يتصور أنه لا يوجد شيء وراء المادة، حتى الضمير والعواطف والمشاعر وجميع القيم ما هي إلا منتجات ثانوية للمادة، إن فكر ماركس انعكاس لعصره، والأفكار هي انعكاس للواقع على الدماغ البشري[3].

2- الأصل الأرسطي لمفهوم الإنسان: يعرف أرسطو الإنسان بكليتي الجنس والفصل: "الإنسان حيوان ناطق"، فلا وجود لاختلاف جوهري بين الإنسان والحيوان سوى النطق، فالإنسان يستطيع أن يتكلم بينما الحيوان لا يستطيع، ولا تحمل اللغة أية

1- فريدريك انجليز: التفسير الاشتراكي للتاريخ، ط2، تر؛ راشد البراوي، دار النهضة العربية، بيروت، 1968م، صص119، 120.

2- انجليز: التفسير الاشتراكي للتاريخ، م س، صص120، 121.

3- إبراهيم ناصر: فلسفات التربية، ط2، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، 2004م، ص281.

علاقة بالفكر عند أرسطو، فهي مجموعة من الرموز الحسية الانفعالية التي لا ترقى إلى مرتبة الفكر، إلا في مرحلة متأخرة من تطور الإنسان. وهذا هو المفهوم الذي استعاره ماركس حتى يمكنه من تطبيق ماديته الجدلية، والفرق يكمن في استبدال كلية الفصل ناطق، بالعمل، فالإنسان عند ماركس حيوان عامل[1].

3- البعد الداروييني في تفسير كارل ماركس: لا يخفى على أحد ما أحدثته نظرية أصل الأنواع، ونظرية الانتخاب الطبيعي، لكل من لمارك Lamarck وداروين Darwin، من آثار سلبية على الثقافة الإسلامية، والثقافة الغربية على السواء، فقد أخذ ماركس مبادئ هاتين النظريتين وأسقطهما على الإنسان، فالإنسان في نظره، كان في الأصل حيوان، ثم تطور نتيجة لقوانين العالم المادي التي لا سبيل إلى تغييرها[2].

4- التسوية بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية: سوى كارل ماركس بين القوانين الاجتماعية والتاريخية والقوانين الطبيعية التي هي نتاج المنهج العلمي (التجريبي)، ولبلوغ هذه الغاية وتبريرها، قام بتحريف الحقائق، فقد كان في ذهنه تصور مسبق، يتمثل في أن أسلوب الإنتاج في الحياة المادية هو الذي يعين الطابع العام لطرق الحياة الاجتماعية والروحية والسياسية، فهو نظر إلى الإنسان نظرة آلية، تشبه تماما النظرة إلى الطبيعة الجامدة، فوسائل الإنتاج هي الفاعل الحقيقي الذي يقرر مصائر البشر.

5- إلغاء البعد الفردي: إن التصور السابق يؤدي إلى إلغاء الوجود المستقل للأفراد إلغاءا تاما، والإقرار بأن الجماعة هي وحدها الحقيقية، فالإنسان عبارة عن آلة اجتماعية، مجرد تماما من حرية الإرادة ومن الضمير، فهو يولد في وسط اجتماعي يتولى صنع شخصيته، ويوجهه بحسب ما تتطلبه وسائل الإنتاج والتطور المادي، وهذه الأفكار منعدمة

1- رغم أن إريك فروم حاول إعادة الاعتبار للمفاهيم الماركسة، إلا انه انتقد ماركس نقدرا لاذعا، خاصة فيما يتعلق بمفهوم الإنسان، فالعمل هو العنصر الوحيد الذي يميز الإنسان عن الحيوان عند ماركس، فالإنسان عنده حيوان عامل. راجع:- إريك فروم: مفهوم الإنسان عند كارل ماركس، ط1، تر: محمد سيد رصاص، دار الحصاد، ، 1998م، ص73.

2- راجع:- مقالة فريد البعلبكي: الماركسية والداروينية، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=166253، وكذلك مقالة لـــ هارون يحيى: الأصل الاديولوجي الحقيقي للإرهاب الداروينية والمادية، تعريب: مبارك بقنه، على الموقع، http://www.saaid.net/Minute/74.htm.

في شخصية ماركس، فهو كان منطويا على نفسه، وعاقا لوالديه، ويميل إلى القذارة وعدم العناية بتنظيف نفسه[1].

6- غياب البعد النفسي: لم يوضح كارل ماركس العلاقة بين التغير الاجتماعي وعملية التطور الاقتصادي، وكيف يحدث الانتقال ويكون التفاعل، لقد أكد ماركس أن الإنسان يستجيب للتغيرات التي تدخل في نظام الإنتاج، أما كيف تدخل فهو لا يقول شيئا، وكأن العملية تحدث بشكل آلي، فهو يتجاهل تماما الوظائف النفسية؛ كالعادة والنفور، فهو يختصر جميع العلاقات والقيم والأحوال النفسية في نظرة طبيعية مشابهة للعلاقات الطبيعية في علوم الطبيعة وعلاقات الإنتاج المادية في الاقتصاد[2].

7- بطلان النظرة العلمية الماركسية: انطلق كارل ماركس من مسلمة أساسية، هي أن أسلوب الإنتاج هو العامل الحاسم الذي يحدد نمط حياة الفرد والمجتمع، وهذا يؤدي إلى أن جميع الأشخاص والمجتمعات سيقومون بنفس التصرفات والإجراءات إتجاه المشاكل التي يواجهونها، لكن الذي حدث في التاريخ هو العكس تماما، والأمثلة كثيرة يقول عبد الحميد صديقي: "ففي الفترة الواقعة بين (733-325) ق م، كانت ولايات الاغريق تواجه مشكلة زيادة السكان، لكن الحلول اختلفت من ولاية إلى أخرى"[3].

8- جزئية التفسير الماركسي واقتصاره على الجانب الاقتصادي: إن تاريخ الإنسان تكونه عوامل كثيرة، ليس الإقتصاد إلا عاملا واحدا، بل إنه عامل ثانوي مقارنة بالعوامل الغيبية والحضارية والثقافية والسياسية وغيرها.

يعد البروفيسور (جي دي إيج كول) من أكثر الفلاسفة احتراما للفكر الماركسي، لكنه يعترف بأن الماركسية ركزت فقط على على العامل الاقتصادي، حيث يقول في كتابه (معنى الماركسية): " من السهل أن نتتبع التشابه الكبير بين الهياكل الاقتصادية التي تبنى عليها أنواع المجتمعات المختلفة، وتنظيمها السياسي وأجهزتها الاجتماعية، وأن نرى كيف كيفت الهياكل السياسية والاجتماعية في الماضي وفقا لتغير الظروف الاقتصادية

1- عباس محمود العقاد: الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، ط 2، دار الاعتصام للنشر والتوزيع، القاهرة، د ت، ص 24، 25، 28.

2- راجع:- أرشيف التاريخ العالمي والإسلامي، المدرسة المادية التاريخية، http://www.startimes.com/f.aspx?t=7993357.

3- عبد الحميد صديقي: تفسير التاريخ، ط2، تح كاضم الجوادي، الدار الكويتية للطباعة والنشر، الكويت، 1973م، ص96.

الأساسية، إلا أنه من الخطر أن نؤكد على هذا إلى حد مفرط في البعد. وليست الحال قط أن المجتمعات التي في مستوى واحد من ناحية أسلوب الإنتاج يجب أن يكون لها حتما نفس الأنظمة أو نفس الأشكال الإجتماعية للعائلة والعلاقات الجماعية والمنظمات السياسية والدينية، أو الأفكار الخاصة بالقيم والأخلاق، فلقد أظهرت بحوث علم الإنسان أشكالا حضارية مختلفة جدا لا يمكن قط أن تفسر تفسيرا اقتصاديا محضا. إن أقصى ما يثبته هذا التشابه الذي تبين لنا وجوده إنما هو مجرد الاقتناع بأن الانظمة الاجتماعية تتأثر بالظروف الاقتصادية، لا إنها تتعين بها وحدها، إن الأساس الاقتصادي للمجتمع عامل واحد فقط من عوامل تصوير الشكل العام للحضارة، حتى ولو كان أهم عامل"[1].

9- التفسير الماركسي تفسير مقلوب: الإنسان يتأثر بالبيئة التي يعيش فيها، إلا أن فكره هو الذي يعلمه كيفية تغيير البيئة كي تتلاءم مع حاجاته المختلفة، فالعالم المادي لا يقرر الوعي، وإنما الوعي هو الذي يقرر الوجه الذي تستخدم فيه الموارد المادية، فكل شيء يجب أن يكون موجود في الفكر، قبل أن يمكن وجوده في العمل، لهذا فإن قوى الإنتاج لا تصنع نفسها، وإنما يصنعها عقل الإنسان[2]. فالتاريخ لا يحرك نفسه وإنما يحركه عقل الإنسان.

10- تحريف الحقائق والوقائع لإثبات النظريات المقررة مسبقا: لكي يجعل كارل ماركس النظرية المقررة مسبقا في ذهنه مقبولة، قام بتحريف الكثير من الحقائق وتجاهل الكثير من الحوادث المهمة في التاريخ التي لا تساند ما ذهب إليه، ولكي يثبت نظرياته لجأ إلى الحوادث التي وقعت في الزمن الغابر البعيد جدا، ما قبل التاريخ مما لا يمكن التحدث عنه بشكل أكيد، ومما يمكن تفسيره بسهولة، وتجاهل أنه يستحيل الوصول إلى أي حقيقة على أساس هذه الحوادث فهي مغطات بحجاب كثيف من الزمن[3].

11- حصر مكانة المرأة في الجانب الاقتصادي: رأى ماركس أن القبائل التي كانت تعيش على الصيد تحتقر المرأة أشد الاحتقار، لأن لا فائدة منها في الصيد وتربية الماشية والحروب، لكن في القبائل التي تمارس الزراعة تحظى المرأة بالاحترام والتقدير لأنها

1- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، م س، ص55.

7- على ليلة: النظرية الاجتماعية المعاصرة دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1981م، ص65.

3- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، م س، ص56.

أصبحت ذات فائدة، تقوم بغرس الأشجار وجني الثمار. غير أن الواقع يؤكد بطلان هذا التحليل، فالكثير من المجتمعات الزراعية مثل الرومان والألمان القدامى، والكثير من الشعوب الرعوية مثل الهنود، تحظى فيها المرأة بأشد الاحترام والتقدير، إذن ليس العمل وحده هو الذي يحدد مكانة المرأة[1].

12- لا مجال إلا لعقيدة واحدة هي العقيدة اليهودية: يرى ماركس وزميله؛ أن الدين ما هو في الحقيقة إلا انعكاس خيالي لقوى خارجية تسيطر على الحياة اليومية، ولكن إذا كانت أساليب الإنتاج تعتبر حقا القواعد الحقيقية التي تقرر كل البنيان الذي يشاد عليها، فإن هذا يقتضي أن جميع الناس يؤدون نفس الحركات الروحية ويعتقدون بنفس الدين، وما هذا الدين في الحقيقة سوى العقيدة اليهودية، غير أن هذا يتنافى والواقع، ففي الهند وفي مجتمع واحد توجد آلاف العقائد. أما ماركس في نفسه فينفر من كل القيم الدينية مهما كان نوعها[2].

13- فساد رؤيته للقيم: رأى ماركس أن هناك تطور في الأنظمة الاقتصادية وقوى الإنتاج، فالنظام الاقتصادي الذي يوجد في حقبة معينة من التاريخ، يحل محله دائما نظام أرفع لأن القوى الإنتاج الجديدة قد نجحت في هدم النظام السابق، وهذا يؤدي إلى أن القيم الأخلاقية في كل حقبة تاريخية تالية لابد أن تكون أسمى من أخلاق العصر الذي سبقها، وهذا ما يخلف الواقع، فالواقع يؤكد أن هناك انحطاط للقيم الأخلاقية لم يشهد له التاريخ نظيرا، فقد أكد "اليكسيس كاريل" في كتابه " الإنسان ذلك المجهول"، التناقض الكبير بين فهم الإنسان للواقع الخارجي المحيط به وبين فهمه لنفسه، وبالتالي بين السيطرة على الطبيعة والسيطرة على الذات البشرية، وتوجيها صوب الحق والخير والسعادة والانسجام، فرغم التقدم في الميادين الاقتصادية والعلمية، إلا أن منحنى القيم الأخلاقية في انحطاط دائم، فالنموذج الغربية اليوم فقد السيطرة على الطبيعة والذات معا.

14- رؤية كارل ماركس رؤية عنصرية: يرى عبد الوهاب المسيري أن الكثير من المفكرين اعتقدوا أن الماركسية لها رؤية موضوعية، خاصة لما كان الاتحاد السوفيتي سابقا يؤيد حركات التحرر في العالم الثالث، وهذا يعني أن ماركس وزميله يؤيدان حركات

1- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، م س، ص57.

2- محمد على أبو ربان: الفلسفة ومباحثها، ط4، دار المعرفة الاجتماعية، الإسكندرية، 2001م، ص26.

التحرر ويناهضان الاستعمار، لكن القراءة المتفحصة لما كتبه هذان المفكران تستبين العكس تماما، إذ يتضح أن رؤيتهما عنصرية متمركزة حول الذات الغربية. وأرجع المسيري هذا إلى أسباب عديدة، منها؛ جهلهما التام بتاريخ المشرق وأفريقيا، واستدل بنص للمؤرخ الانجليزي "هويزيوم" الذي يلخص معرفة ماركس وزميله بالتاريخ حيث قال: "لقد كانت سطحية تماما حول مرحلة ما قبل التاريخ، وحول تاريخ أمريكا ما قبل التاريخ، وكانت معدومة تماما حول أفريقيا، ولم تكن مبهرة حول الشرق الأوسط خلال العصور الوسطى أو القديمة، لكنها أفضل بكثير حول بعض أجزاء آسيا خاصة الهند، ولم تكن كذلك فيما يخص اليابان، وكانت جيدة حول فترة العصور القديمة والعصور الوسطى في أوروبا"[1].

كما لاحظ المسيري أن معرفتهما عن يهود بولندا وروسيا الذين كانوا يشكلون الغالبية الساحقة من يهود العالم آنذاك منعدمة تماما[2]، وأن معرفتهما كانت محصورة فقط على يهود ألمانيا، وأن تعميماتهما التي تأثر بها البلاشفة كانت تستند بالدرجة الأولى والأخيرة إلى تجربتهما مع يهود ألمانيا، والوضع نفسه ينطبق على تعميماتهما بخصوص كل المجتمعات غير الغربية، فهما يقومان بإسقاط رؤيتهما وتحليلاتهما الغربية على المجتمعات الأخرى، وهذا ما جعل المسيري يحكم عليهما بالتعصب.

كما أرجع المسيري ذلك إلى أن ماركس وزميله قد استمدا معرفتهما التاريخية عن المجتمعات غير الغربية من منتسكيو وهيجل الذين كانا لا يعرفان بدورهما إلا القليل جدا عن العالم الشرقي. وكانت النتيجة أن أصبح العالم غير الغربي معلقا في فراغ غير تاريخي لعدة آلاف من السنين "ارض بلا شعب لشعب بلا أرض" وهكذا أصبحت هذه المجتمعات خالية من أية آليات داخلية للتغيير والتطور الاجتماعي. هذا ناهيك عن رؤية كارل ماركس وزميله العنصرية للرجل الأبيض الأوروبي التي تشكل الإطار المعرفي للفكر الغربي ككل وللغزو الامبريالي، ففي كتاب اينجلز "أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة"،

1- عبد الوهاب المسيري: الماركسية والتمركز حول الذات الغربية، مقالات، الموقع http://www.aljazeera.net

2- تبين في الفصل الثاني الفرق بين المسيري وسعد البازعي في هذه النقطة، فالمسيري يرى أن ماركس وغيره من الفلاسفة اليهود الذين عاشوا في أوروبا يخضعون للنموذج المعرفي الغربي، أما سعد البازغي فيرى أن هؤلاء الفلاسفة رغم عيشهم في كنف الحضارة الغربية إلا أنهم يخضعون في الحقيقة للنموذج المعرفي الصهيوني.

رأى أن الألمان يمثلون "فرعا آريا كثير المواهب" وحاول أن يفسر هذا تفسيرا علميا، ويضفي عليه صبغة مادية، حيث أرجع ذلك إلى الغذاء الوافر من اللبن واللحوم، وهكذا آمن ماركس وزميله بفكرة العرق التي نادى بها نيتشه.

15- تناقض نظرية ماركس "الجدلية المادية": رأى المسيري أن ماركس وزميله نظرا إلى التاريخ باعتباره حقبا متتالية، تتبع النظام نفسه في كل المجتمعات، كغيرهما من المؤرخين البرجوازيين الغربيين، وأن الغرب وحده هو الذي يستطيع اللحاق إلى مرحلة التطور النهائي، وهي نظرة كما سبق تحمل تعصبا، يتناقض مع ما تؤكده طبيعة المجتمعات الأخرى، ويتناقض أيضا مع النظرية التي يفسر من خلالها ماركس الأحداث التاريخية[1].

16- التشجيع على المد الاستعماري: معروف عند كارل ماركس نظرية الحقب التاريخية، التي تبدأ بالقطيع والإقطاع، وتنتهي بالاشتراكية والشيوعية، فقد رأى ماركس أن الشرق لن يصحو من غفلته وغبائه الموروث إلا من خلال الهيمنة والسيطرة الامبريالية الغربية وإدخال الرأسمالية، وهذا يؤدي في نهاية الأمر إلى المجتمع الاشتراكي، لهذا كان تأييد انجليز للاستعمار الفرنسي في الجزائر، وتأييد ماركس للغزو البريطاني للهند، وقد عرف عصرهما بعصر الحروب الاستدمارية العدوانية وتجارة العبيد والازدهار الكامل لنظام مزارع العبيد.

17- تناقض الفكر الماركسي في حد ذاته: يرى ماركس أن كل الأفكار والاتجاهات في عصر ما، ما هي إلا نتاج التطور الاقتصادي الذي توصل إليه ذلك العصر، فلا حقيقة مطلقة ولا قانون مطلق ولا أخلاق مطلقة في هذا العالم، فكل شيء نسبي لأنه انعكاس لأسلوب الإنتاج المتغير، وفي المقابل يعرض فكرته "الجدلية المادية" عن التاريخ على أنها فكرة مطلقة، وهذا تناقض لم يستطع أحد من تلاميذه أن يزيله. فإذا طبقنا منطق الماركسية فإن أفكار كارل ماركس لا يمكن أن تكون صحيحة ومنطبقة على كل الأزمنة، لأنها هي الأخرى انعكاس للعصر الذي عاش فيه ولأسلوب الإنتاج في ذلك العصر، فالفلسفة تتغير بتغير مشكلاتها التي تتغير بدورها من زمن لآخر. من هنا يتضح أن ماركس لا يطبق منطقه عن نفسه.

6- شيبتولين: الفلسفة الماركسية اللينينية، دط، تر: لويس اسكاروس، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د ت، ص113.

18- اندثار فلسفة العمل الماركسية: إذا كانت نتيجة التوسع في المجال الآلي في الصناع والخدمات معا، هي زيادة الثقافة الفنية لمواطني المجتمع المعاصر التكنولوجي، وبالتالي زيادة عدد الموظفين من العمال، وانكماش الثقافة العمالية التقليدية المحدودة، وبالتالي تقلص عدد العمال اليدويين... فإن ذلك ينذر ببدء انتهاء عهد النقابات العمالية التي جاء تأسيسها عقب الأزمات المتكررة بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال على عهد الثورة الصناعية منذ بداية القن التاسع عشر، ومعنى ذلك أن فلسفة العمل التي قامت عليها الفلسفة الماركسية، ونظام الحكم الماركسي اللينيني فيما بعد... ستفقد أهميتها في المجتمع المعاصر، وستنتهي قيمتها عند انتشار الآلية في الصناعة والخدمات في مجتمعات الغد، والاشتراكية في نظام الحكم التي تعطي السيادة للعمال التقليديين وتعدهم بالحكم في المجتمع... لا يصبح أمرها محتما ولا تصبح سيادتها ضربة لازب في المجتمع العالمي كما ترى الماركسية"[1].

19- مفارقة الفكر الماركسي للواقع التاريخي: المسلم لدى الماركسية أن تغير أسلوب الإنتاج يؤدي إلى تغير النظام، لكن الواقع التاريخي في العالم المعاصر يثبت غير ذلك، فالقوى المنتجة تغيرت في روسيا وأمريكا معا، فتغيرت في كل منها أدوات الإنتاج والخبرات الفنية، ولكن العلاقات في روسيا فقط تغيرت من علاقات فردية إلى علاقات جماعية، وأما في أمريكا فظلت العلاقات فردية.

20- الصراع الوهمي بين ماركس وهيجل: يظهر كارل ماركس (1818-1883م) وفردريك انجليز (1820-1895م) موقفاً رافضاً لما سمي تضليلا بالفلسفة المثالية الهيجلية، وحجتهما في ذلك أن نمط الحياة المادية هو الذي يتحكم في مسار الحياة الاجتماعية الذي يعتبرانه إفرازاً طبيعياً للوجود الاجتماعي الذي تحدده وسائل الإنتاج وجدلية الصراع بين هذه الوسائل وعلاقات الإنتاج والقوى المنتجة. وفي هذا يقول ماركس "إن أسلوب الديالكتيك ليس مجرد أسلوب مخالف لأسلوب المثالية، إنما هو عكسه تماما، لأن عملية التفكير عند هيغل هي خالقة العالم الحقيقي، والعالم الحقيقي ليس إلا

1- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، م س، ص60، 61.

الشكل الخارجي الذي تتخذه الفكرة، أما أنا فأرى أن الفكرة ما هي إلا العالم المادي بعد أن يعكسه ذهن الإنسان ويصوغه في شكل الأفكار".

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

ج- نظرية الرغبة الجنسية: تفسير فرويد للتاريخ هو صورة عن تفسير هيجل والاختلاف، يكمن في أن فرويد اختصر حركة التاريخ في حركة الذات وحركة الذات في حركة الرغبة الجنسية، التي هي السر الحقيقي الكامن وراء مختلف النشاطات الإنسانية، التي يتألف منها التاريخ والمجتمع فليست حياة الإنسان إلا سلسلة من الاندفاعات الشعورية، أو اللاشعورية عن تلك الغريزة. وتمتد جذور هذه الفكرة إلى الثقافة اليونانية، حيث كانت خصوصية علاقات الحب السائدة في ذلك المجتمع معروفة بتوجهاتها "المثلية"[1]، حيث أن "البريدستاربا" La pédérastie هي بالنسبة للرجال عامل

1- K. J. Dover, Homosexualité grecque. Traduit de l'anglais par Suzanne Said, Grenoble, Ed. La pensée sauvage, 1982, 287p., addenda, bibl., indices ("Bibliothèque d'ethnopsychiatrie"). (Isd ed.,

للاندماج الاجتماعي[1]، أما الممارسة الجنسية في إطار العلاقات الزوجية كانت ضرورية من أجل الإنجاب فقط[2]، وهذا يقدم تفسيرا لسقوط الحضارة اليونانية سقوطا لا نهوض بعده، لأن الخلية الأساسية في بناء المجتمع لم تكن مبنية على أسس صحيحة. وقد حاول أفلاطون برؤيته التي استقت مبادئها من الديانات السماوية، أن يعدل هذا الموقف، من أجل بناء جمهورية مثالية، فتخيل وجود أفروديتين مختلفتين، أحدهما ولدت من أورانوس (السماء) وهي أفروديت أورانيا إلهة الحب الخالص، وهناك ابنة أخرى لـــ ديوني Dioné وهي أفروديت البوندميان Aphrodite Pandémiènne أي إلهة الحب العامي"[3]، وهذه الأخيرة هي إفراغ للرغبة الجنسية موضوع العيان الحسي، أما أفروديت الأولى فهي أساس التطهير والعفة وكل تفكير فلسفي[4]، فالإنسان الذي أمضى حياته في التأمل يصل إلى عالم التركيب أين تكمن الحقيقة المطلقة[5]، ويتخلص من العالم الحسي الذي تسيطر عليه القوة الشهوانية[6].

والعهد القديم يعتبر المرأة ميراث[7]، والجنس "اليسود" أساس العالم، والزنا بغير اليهودي ذكورا وإناثا لا عقاب عليه[8]. والعهد الجديد يقدم يسوع المسيح كمقبل على حفلات الزفاف وذواق للخمر الجيد، والأناجيل لم تذكر ما إذا كان له زوجة وأولاد. والقديس أوغسطين استقى موقفه الصارم من الفلاسفة الوثنيين خاصة المدرسة الرواقية، التي تمنع مريديها عن المتع الجسمية، من أجل تحصيل السعادة الروحية الأبدية، ومن أفلاطون الذي جعل المرأة تابعة للرجل، مثل تبعية القوة الشهوانية والقوة الغضبية للقوة

London, Gerald Duckworth, 1978. Bernard Sergent, L'homosexualité dans la mythologie grecque. Paris, Payot, 1984, 330p., bibl., index (Bibliothèque Historique).

1- Sylvie Durup-Carré, L'homosexualité en Grèce antique : tendance ou institution ?. Revue l'Homme, Année 1986, Volume 26, Numéro 97. P371-377.

2- Claude Calame, L'Eros dans la Grèce. Paris, Berlin, 1996.

3- Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine – Pierre Grimal- PUF 14ème édition 1999, juillet. p 39

4- يمكن التأكيد هنا أيضا على الاختلاف الموجود بين أبلون وباخوس، من حيث أن الأول رمز الجمالية اللبقة (الرغبة) المعقلنة في حين أن الثاني هو رمز النشوة والسكر المفضوح (الحاجة).

5- Platon, Apologie de Socrate, Criton. Phédon – Traduit du Grec par: Léon Robin et M. -J Moreau. Préface de François Châtelet. Gallimard 1950, 1968 pour la préface, p112.

6- أفلاطون: محاورة فيدون "في خلود الروح"، ط3، تر: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، 2001م، ص132.

7- سفر التثنية (25/5-6).

8- ذكر هذا في التلمود القديم، وفي النسخ الجديدة المطبوعة في امستردام 1644 وسلزبورج 1765 وفرسوفيا 1846.

العاقلة[1]. ولقد رأى لوثر بعد ذلك أنه يجب على الإنسان أن "يتأله" ويتوقف على أن يكون إنسانا، ومن أجل أن يحصل ذلك، يجب على الإله أن ينزل ويحل فيه، لهذا أصبح الصليب هو اللاهوت في حد ذاته[2]. ويرجع الكثير النزعة الإنسانية المرافقة للنهضة الأوروبية، إلى تغي النظرة إلى المسيح، من المسيح المتعالي إلى المسيح المتألم الذي يحس به بقية البشر (اللذة والألم) وقد جاءت هذه الفكرة من البيقورية[3]. رغم هذه الإصلاحات، الإصلاحات، إلا أن التأثير الأفلاطوني قد إمتد إلى كثيرا من الأنساق الفكرية. وهو ما أدى بهيجل إلى التمييز بين "الرغبة" و"الاشتهاء"[4]، وقد كان لهذه القسمة تأثير كبير على على العلاقات الاجتماعية. مما دفع كانط إلى رفض التلقائية في بناء التجمعات البشرية، لأنها نتيجة تطور طويل ومفاوضات ومساومات، تحكمها العلاقات الجنسية التي تقوم على اللعب بالافتقاد والغياب، إستنادا إلى الحكمة التي تقول: "تعرف قيمة الأشياء بغيابها وافتقادها"[5]. ثم جاء فرويد ليضرب الضربة القاضية، من خلال إرجاعه القلق الموجود في في الحضارة، إلى تهميش الرغبة الجنسية لصالح القوى العقلانية التي تتوافق والتقدم التقني[6]. التقني[6]. وإذا كان الموت في نظر شوبنهور هو هدف الحياة، فإن الغريزة الجنسية في نظر فرويد تجسد إرادة الحياة[7]. إذن القلق الذي تعرفه الحضارة المعاصرة يرجع إلى سببين هما: هما: كبح الغرائز الجنسية لصاح استعمال العقل. وكبح العدوان من خلال محاصرة الفرد بالقوانين الوضعية، ووسائل المراقبة من أجل منعه من ممارسة العنف، الذي هو مصدر لانقطاع التواصل. فالحضارة تطالب الفرد بتضحيات متناقضة[8]، فهي تفرض عليه كبح الغرائز الجنسية وهذا يؤدي به إلى العنف والعدوان، ولكن الحضارة تقف بالمرصاد لهذا أيضا، فتقف بالتالي أمام سعادته[9]، فإحياء الغريزة الجنسية يعني التخفيف من وطأة العصاب والذهان وتحقيق السعادة.

1- Marie Gratton, Myriam, Christianisme, femmes et sexualité. Article paru dans " L'Autre Parole" n 87 automne 2000, Montréal.

2- Buhler Pierre, Luther Martin . Encyclopaedia Universalis (corpus14- L→m) Paris 1996, p117.

3- Le Goff, L'Europe est-elle née au moyen age. Op.cit, pp105, 106.

4- Renaud Sainsaulieu, L'identité au travail. Presse de la fondation nationale des sciences politiques. 3ème édition, Juin 1993, pp 320, 321.

5- Gérard Roulet , Kant: histoire et citoyenneté. PUF, 1er édition, septembre 1996, pp 68, 69.

6- Larousse (dictionnaire de la psychanalyse)- Pierre Fedida, Librairie Larousse, 1974. p119

7- Freud, Au-delà du principe de plaisir. Op.cit, pp 46, 51

8- Freud, Malaise dans la civilisation. Op.cit, p 40.

9- Ibid, p 45.

إن التصعيد من حدة الغريزة الجنسية وفك قيودها، يشكل الطابع الأكثر بروزا للتطور الحضاري وحركة التاريخ، فهو يسمح للنشاطات النفسية العليا والاديولوجية والعلمية والفنية بالانبثاق والتفتق، ويسمح بالتالي للفعل الإنساني أن يتجسد في الحضارة، فالامتناع الثقافي يتحكم في المجال الواسع للعلاقات الاجتماعية، مما يولد العدوان الذي تحاول كل الحضارات محاربته. والسر كل السر في سحر الأعضاء الجنسية للأنثى، وما تجلبه من إثارة جنسية، تدفع الإنسان إلى الحيوية والإبداع[1]. إن حركة التاريخ عند فرويد فرويد حركة لولبية خطية تبدأ بالغريزة الجنسية وتنتهي بها.

عيوب ومآخذ نظرية فرويد

1-تغييب دور العقل: يعتبر فرويد العقل جزيرة صغيرة في محيط كبير يتمثل في الدوافع اللاشعورية، التي ترجع في أساسها إلى تحكمات الغريزة الجنسية، وهذا يؤدي إلى إضعاف دور العقل والإرادة ، ووضع الإنسان في مرتبة أدنى من الحيوان.

2- هدم القيم الأخلاقية النبيلة: بهذه الرؤية للعقل، يكون فرويد قد أطلق العنان للغرائز الجنسية بشكل إباحي، وفك جميع حدودها وضوابطها، مما يعني هدم الأسرة والقيم الأخلاقية، وبالتالي هدم الحضارة، واختصار التاريخ الإنساني كله في الغريزة الجنسية.

3- اعتماد المنهج العيادي بدل المنهج العلمي: اعتمد فرويد في بناء رؤيته للتاريخ على المنهج العيادي "التداعي الحر" وعلى البيانات التي حصل عليها من معالجة المرضى، وعمم نتائجه على الأصحاء، وهذا خطأ، لأن المرض حالة خاصة، وشتان بين الصحة النفسية والمرض النفسي. كما أن معيار العلم هو المنهج التجريبي الذي يدرس الظاهرة النفسية، في صحتها ومرضها على حد سواء.

4- الاعتماد على الأسطورة لفهم الحياة النفسية: اعتمد فرويد على أسطورتين أساسيتين لفهم الحياة النفسية؛ أسطورة "الوليمة الطوطمية" الأبناء الذين قتلوا أباهم وأكلوه. وأسطورة "عقدة أوديب" الذي قتل أباه وتزوج أمه. وهذا يتنافى والتحليل العلمي.

1-Ibid, p47.

5-البعد الصهيوني لرؤية فرويد: تبين فيما سبق أن عبد الوهاب المسير وسعد البازعي قد كشفا عن الهوية الحقيقة للأفكار التي جاء بها فرويد.

د- مدرسة الحوليات الفرنسية: لما عجز المنهج المادي الغربي المتعلق بمعالجة الواقعة التاريخية والمسألة الحضارية، عن إعطاء قراءات كلية لحركة التاريخ البشري، نظرا للعيوب والمآخذ التي تم إيرادها فيما سبق، ونظرا لأنه مصر على إقصاء العناصر الغيبية من مراجع المعرفة التاريخية ومصادرها، وتأسيس الفرضيات على عناصر جزئية كالتجربة وحدها أو الجنس وحدة أو العامل الجغرافي.. ونظرا لفشل علماء الحداثة وما بعدها. كل هذا أدى إلى ظهور عدد من المداس التاريخية في الغرب، أشهرها مدرسة الحوليات الفرنسية، التي استمدت منهجها ومسارها المعرفي، من كتابات عدد من الباحثين[1] الذين كانوا ينشرون إصداراتهم العلمية في مجلة الحوليات الفرنسية "Annals".

وقد تمثلت الأفكار الرئيسة لهذه المدرسة في استبدال المنهج التاريخي التقليدي، الذي يهتم بالأحداث السياسية والعسكرية والدبلوماسية[2]، بمنهج جديد يقوم على؛ توسيع حقل المعرفة التاريخية بالانفتاح على مختلف العلوم الاجتماعية والاحتكاك المتواصل بها، والدعوة إلى تبني منهج شمولي تكاملي يجعل من هذه العلوم الاجتماعية علوماً مساعدة لعلم التاريخ في تحليل الوقائع التاريخية وأحداث الماضي البشري يقول لوسيان فيفر: "سيساهم في كتابة التاريخ اللغـــوي والأديب والجغرافي والقانوني والطبيب وعالم

1- أشهر هؤلاء الباحثين؛ لوسيان فيفر Lacien Febvre ومارك بلوك Mark Bloch، وبعد أن أعدم هذا الأخير في الحروب النازية تسلم فرناند بروديل Fernand Brudal (1902-1985) رئاسة مدرسة الحوليات، وهو أحد أشهر المؤرّخين الفرنسيين خلال القرن العشرين وأحد مؤسّسي مدرسة الحوليّات، التي تأسست في ثلاثينيات القرن العشرين. ظلّ مرتبطاً جدّاً بأصوله الفلاحيّة، وكان يُردد دائماً: "أنا مؤرّخ من أصل فلاحيّ". مارس بروديل مهنة تدريس مادّة التاريخ أوّلاً في الجزائر، سنوات 1924-1932، في مدينة قسنطينة، ثمّ في العاصمة الجزائر. نال شهادة الدكتوراه عن أطروحة موضوعها "البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطيّ في عهد فيليب الثاني"، وهو عنوان كتابه الشهير الذي يُعتبر أحد أهمّ الكتب التاريخيّة الصّادرة في القرن العشرين، والذي نقل إلى لغات عديدة. عيّن في سنة 1949 مديراً لمركز الدراسات التاريخيّة. أنظر:- http://ar.wikipedia.org/wiki/.

2- في العقدين الأخيرين من القرن العشرين حاول أنصار هذه المدرسة أن يعدلوا عن نظرتهم إلى التاريخ البشري باعتباره انعكاسات لتجليات الفعل السياسي، وتبنوا فرضية أخرى تقضي بأهمية التاريخ الثقافي-الاجتماعي في قراءة أحداث الماضي البشري، وبذلك حاولوا أن يتخلصوا من نقد خصومهم الذين وصفوهم بأنهم عبدة لآلة التاريخ السياسي وتاريخ السرد القصصي. ورغم هذه الانتفاضات إلا أن دعوتهم للاستئناس بالعلوم الاجتماعية في قراءة أحداث الماضي البشري مازالت موضع تقدير كثير من الباحثين في مجال الدراسات التاريخية.

الأجناس والخبير بمنطق العلوم.."[1]. والاهتمام بقضايا أساسية وجديدة تمس التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والديموغرافي والذهني. وإفراز أسلوب جديد في طرح الإشكاليات التاريخية[2] وتصور جديد لزمن التاريخ. فظهرت إشكالية التكميم والتنظير في التاريخ، وكتابة تاريخ الشعوب ذات الثقافة الشفهية... وبرزت مقاربات جديدة تعتمد على الطرق الإحصائية والرياضية المختلفة[3]. وظهرت مواضيع جديدة في مجال الكتابة التاريخية، كالجسد والموت والضحك والفيلم وكل ما له علاقة بالإنسان[4]، يقول الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو: "يتوفر المؤرخون على أدوات صاغوها بأنفسهم في جانب منها، وتلقوها في جانب أخر كنماذج النمو الاقتصادي، والتحليل الكمي ومنحى التغيرات الديمغرافية، ودراسة المناخ وتقلباته، ورصد الثوابت السوسيولوجية. لقد مكنتهم تلك الأدوات من أن يبينوا داخل حقل التاريخ طبقات رسوبية متباينة، فحلت مكان التعاقبات الخطية التي كانت حتى تلك الآونة تشكل موضوع البحث التاريخي عمليات سبر الأغوار وتعدد مستويات التحليل"[5]

إضافة إلى تحولين كبيرين في صناعة التاريخ الجديد هما؛ اتساع مفهوم الوثيقة الذي أدى إلى اتساع مجال التاريخ. وتغير مفهوم الزمن واتساعه، حيث قسم بروديل التاريخ إلى ثلاثة حقب؛ التاريخ البنيوي الجغرافي، وزمنه المدة الطويلة، يتميز بالبطء، ويتناسب والتغيرات الذهنية والجيولوجية. والتاريخ الظرفي السوسيولوجي، وزمنه المدة المتوسطة، ويهتم بدراسة التحولات الاجتماعية. والتاريخ الفردي وزمنه المدة القصيرة، التي تهتم بالأحداث الآنية، السياسية والعسكرية[6].

وتتضح معالم مدرسة الحوليات الفرنسية أكثر، من خلال بعض الإنتاجات التاريخية لروادها؛ إذ يرتبط النوع الأول بالأعمال النظرية والمنهجية، التي تسعى إلى الاستفادة من العلوم الإنسانية بهدف توسيع المعرفة التاريخية مثل كتاب "معارك من أجل التاريخ" لـــ

1- عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، ط3، ج1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م، ص187.

2- مسعود ضاهر: بروديل والنظرية المتوسطية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد43 ، 1987م، ص31.

3- اندري بورغير: الانتروبولوجية التاريخية، تر: محمد حبيدة، مجلة أمل، العدد5، 1994م، ص102.

4 -Poul Antoine Miquel, Epistémologie des sciences humaines, édit Nathan, 1991, p36.

5- مشيل فوكو: حفريات المعرفة، ط1، تر: سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، 1986م، ص5.

6 -F. Broudel, Ecrits sur l' histoire, Flammarion,1967, p11-13.

لويس فيفر. وكتاب "مهنة المؤرخ" لـــ مارك بلوك. أما النوع الثاني فيتمثل في الأبحاث العلمية التاريخية التي يتجلى فيها بوضوح رصيد العلوم الإنسانية، مثل كتاب "الأرض والتطور البشري"، لـــ لوسيان فيفر. و"الخصائص الأصلية للتاريخ القروي الفرنسي" و"المجتمع الفيدرالي" لـــ مارك بلوك. و"حركة الأسعار والمداخيل في فرنسا خلال القر 18م"، لـــ لابروس. يُعتقد أن رواد هذه المدرسة استطاعوا أن يؤسسوا منهجيات جديدة، ويبنوا مفاهيم جديدة. وعموما، فان مؤرخي مدرسة الحوليات أحدثوا قطيعة ابيستيمولوجية مع الاتجاه السابق في الكتابة التاريخية، فقد عملوا علـــى تجاوز التاريخ الحدثي، ودعوا إلى تاريخ إشكالي (Histoire-Problème) يقر بأهمية العوامل التركيبية في دراسة التاريخ[1].

عيوب ومآخذ مدرسة الحوليات الفرنسية

1-مدرسة الحوليات من نتائج المشروع الامبريالي: كانت عشرينيات القرن الماضي سنوات حاسمة على جميع الأصعدة، فقد ظهرت الأزمة الاقتصادية العالمية، ومدرسة الحوليات، والمدرسة المنهجية، وحركة الإخوان، وكانت هذه الأحداث معبرة عن آثار المشروع الأمبريالي، الذي تمكنت أوروبا بفضله من بسط سيطرتها على مختلف أطراف المعمورة بما في ذلك العالم الإسلامي[2].

2- مدرسة الحوليات مشروع استعماري: مدرسة الحوليات الفرنسية كانت مرتبطة مباشرة بالمشروع الكولونيالي، فقد استفاد لوسيان فيبفر ومارك بلوك اللذين ساهما في تأسيسها، من الاستعمار وعولمته للحيز الاجتماعي والجغرافيا السياسية، فإلى جانب سعيهم إلى النفاذ بشكل أعمق داخل النسيج الاجتماعي للدول المحتلة، وتفادي حياة الملوك والضباط، فإنهم حاولوا توسيع مدهم الأكاديمي أفقيا أيضا ليشمل أبعد زوايا المعمورة[3].

1- مصطفى الخصاصي: م س، ص44.

2- روجر هيوك وآخرون: البحث النقدي في العلوم الاجتماعية مداخلات شرقية- غربية عابرة للاختصاصات، ط1، تر: إليز أغزريان، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، جامعة بير زيت، فلسطين، 2011م، ص38.

3- نفسه، ص39.

لقد حاولت هذه المدرسة تحقيق أهداف عالمية في عالم يسير نحو العولمة القسرية، ومن المفارقة بمكان أن أعضاءها بتوجهاتهم المستنيرة، وبانتماءاتهم ما بعد الماركسية وما بعد الحداثية، كانوا يحملون نزعات استعمارية في الصميم، ولا يراعون الاعتبارات المعرفية فحسب أثناء تعاونهم مع المفكرين الآخرين، ولم يتوقف فيبفر عن النشاط حتى بعد إعدام رفيقه مارك بلوك من طرف النازيين خلال الحرب العالمية الثانية، وتسلُّم طالبه فاردیناند بروديل زمام الأمور، ولم يتوان هذا الخير بدوره في التحمس للإرث الكولونيالي.

رابعا: أرنولد توينبي والمدرسة الحضارية

ارتكز المسار الفكري لـــ للمؤرخ الانجليزي الكبير أرنولد توينبي Arnold Joseph Toynbee (1889-1975) على جانبين؛ جانب النقد والهدم وجانب التأسيس والبناء. فقبل أن يشرع في تأسيس نظرية التحدي والاستجابة، انتقد ثلاثة نظريات وقوض أسسها؛ نظرية وحدة الحضارة وعالميتها، ونظرية العامل الفردي البطولي التي تقوم في أساسها على نظرية الأجناس، ونظرية العامل الجغرافي.

هدم أسس نظرية وحدة الحضارة وعالميتها، والتي تعني أنه لا وجود إلا للحضارة الغربية، لأنها تقوم على وهم حب الذات الذي يرجع في أصوله إلى العقيدة اليهودية (شعب الله المختار)[1]. ووهم الشرق الراكد[2]، ووهم التفسير الخطي للتاريخ الذي يختصر حركة التاريخ في حركة مستقيمة بسطة.

كما قوض نظرية العامل الفردي البطولي، لأنها تقوم على الاعتقاد بأن التفوق الفكري مقترن بلون البشرة فالإنسان "النوردي" حسب نيتشه هو الجنس الوحيد المؤهل لبناء الحضارة، غير أن هذا الاعتقاد غير موضعي، لأن الواقع يؤكد أن الحضارة الواحدة أسهم في بنائها الكثير من الأجناس[3].

1- توينبي أرنولد: مختصر دراسة للتاريخ، ط1، ج1، تر: فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1960م، ص61.

2- يقصد بالشرق البلاد الواقعة بين مصر والصين، وهذا الوهم مضمونه، أن الغرب يسير نحو التحضر، الشرق تميز بالركود، أنظر:- م نفسه، ص62.

3- النشار مصطفى: فلاسفة أيقظوا العالم، ط3، دار قباء، القاهرة 1998م، ص364.

أما نظرية العامل الجغرافي التي تعتبر أن البيئة السهلة ذات المناخ الملائم للزراعة والاستقرار، والتي تتوفر على مصادر الرزق، هي الملائمة لبناء الحضارة وصناعة التاريخ، قد فندها بأدلة واقعية، من بينها أن هناك الكثير من الأنهار تشبه نهر النيل، لكن لم تقم حولها حضارة مثل الحضارة الفرعونية[1].

وفي رحلة النقد هذه تأثر توينبي بالكثير من الفلاسفة والعلماء أهمهم هيجل وأوغسطين والعلامة المسلم ابن خلدون والفيلسوف الألماني شبنغلر ودانيليفسكي، وكارل يونج، وألفريد أدلر إذ؛ أخذ من هيجل نظرية التعارض بين القضية والنقيض.

وجمع توينبي بين علم اللاهوت الذي أخذه من أوغسطين وبين التاريخ، ولم يبقى حبيس هذا التصور بل رأى أن للحضارات حركة شاملة مركبة متقدمة إلى الأمام وهي في الوقت نفسه حصيلة حركات دورية جزئية. أي أنه جمع بين معنى التقدم في التاريخ، وبين التكرار الدوري، وشبه ذلك بالدواليب التي تتحرك لتَسير العجلة في خط معين[2]. كما أخذ من ابن خلدون مفهوم الدولة وأطوارها، ونظرية التعاقب الدوري للحضارات، ونظرية العصبية التي غير اسمها إلى الأقلية المبدعة، وفكرة الرجوع إلى الدين الذي هو السبيل الوحيد لإنقاذ الحضارات من خطر الانهيار والانحلال.

كما اعتبر توينبي أن الأمة ليست هي الوحدة البسيطة للدراسة التاريخية، بل إن الحضارة هي الوحدة الأساسية والحقيقية. كما التقى توينبي معه في رفض فكرة وحدة الحضارة، والتي تعني بأنه لا وجود إلا لحضارة واحدة هي الحضارة الغربية[3]. وأما باقي الحضارات فما هي إلا توابع تدور في فلك الحضارة الغربية[4].

وعلى الرغم من تأثر توينبي الشديد بأفكار شبنجلر إلا أنه يوجد بينهما اختلافا كبيرا، فإذا كان شبنغلر يرى أن الحضارة هي وحدة الدراسة التاريخية، وكان لكل حضارة بنية مغلقة على ذاتها لأن لكل حضارة كيانها الخاص الذي تتفرد به عن الحضارات الأخرى فلا وجود للتفاعل الحضاري[5] فإن مسار حركة التاريخ مكون من مجموعة

4- محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، م س، ص269.

1- هنا غانم: فلسفة الحضارة، دط، مطبعة ابن حلدون، دمشق، 1982م، ص110.

2- إسماعيل محي الدين: توينبي منهج التأريخ وفلسفة التاريخ، دط، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1986 م، ص47،46.

3- عثمان محمد فتحي: مدخل إلى التاريخ الإسلامي، ط1، دار النفائس، بيروت، 1992م، ص476.

4- محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، م س، ص.220

حضارات تتعاقب بشكل دوري. تعاقبا ظاهره تبدو فيه الحضارات مندمجة متعاقبة، تشبه مراحل تطور الكائن العضوي أو الفصول الأربعة. وباطنه يحافظ على روح الحضارة الخاصة واستقلاليتها وطبيعتها المختلفة، عن الحضارات الأخرى.[1] ورغم ذلك فإن المظاهر المعبرة عن الحضارة عموما؛ مثل العلم والدين والفن والاقتصاد، تناظر (تعاصر) تلك التي تعبر عن خصوصيات الحضارة الواحدة[2]. ويلتقي توينبي مع شبنجلر حول هذه الفكرة التي اعتبراها ركنا أساسيا، للتعرف على أطوار الحضارات وتفسير حركة التاريخ للكشف على الماضي وفهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل[3]. ويقترب شبنجلر من البعد الغيبي مثل توينبي[4]. بفكرة المصير، الذي هو القلق الروحي الذي ينتاب الإنسان، حين يفكر في نهايته ويشعر بالتحدي الخارجي الذي يجعل من بقائه أمرا غير مضمون، وهذا يقوده إلى الاقرار بوجود الله[5]. وكل حضارة برأي شبنغلر إذا ما تعرضت لقوة خارجية أو ضغط بشري معاد، لابد أن تمر بإحدى الحالات الثلاثة التالية: حالة ولادة حضارية جديدة نتيجة استثارة قوى أجنبية معادية. وحالة التشكل الكاذب للحضارة عندما تلتقي حضارتان إحداهما قوية والأخرى عريقة تمتلك مقومات الابتكار والانطلاق. أما الحالة الثالثة فتحدث عندما تلتقي حضارة عريقة قوية قادرة على الابتكار مع حضارة لا زالت في المهد، فتقوم الحضارة الأولى بخنق الثانية. هكذا فسر شبنجلر حركة التاريخ تفسيرا بيولوجيا اتسم بكثير من التشاؤم، لأن الحضارة مثل الكائن الحي تولد وتنمو وتموت، وإذا ماتت فلا أمل في رجعتها. بينما توينبي يرى أن موت الحضارة ليس أمرا حتميا لأنها مرتبطة بالتحدي -كما سلف- فهي قد تتجمد إلى أن يشاء الله لها الحياة أو السكون أو الموت[6]، ومن هنا يتضح الموقف الإيجابي لتوينبي من الحضارة الإسلامية. وإذا كان توينبي يعطي دورا كبيرا للفاعلية الإنسانية في بناء الحضارة وحركة التاريخ، فإن شبينجلر يخالفه في ذلك. وعموما فإن شبينجلر جاء يتلو مراسيم تأبين الحضارة الغربية لأنه يعتقد أنها

5- بدوي عبد الرحمن: اشبنجلر، دط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1941م، ص126.

62- شبنغلر أوزوفلد: تدهور الغرب، دط، ج1، تر: أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964 م، ص226، 227 .

1- توينبي، أرنولد، الحضارة في التاريخ ترجمة : أحمد عصام الدين ، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1961 م، ص33.

2- نفسه، ص255.

3- محمود صبحي: م س، ص245 .

4- توينبي أرنولد: الفكر التاريخي عند الإغريق، ط3، تر: لمعي المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م، ص14.

ماتت منذ زمن بعيد، أما توينبي فهو بمثابة الطبيب الذي يبذل قصارى جهده لعلاج المريض الذي يرقد على فراش الموت. أما أدلر ويونج فقد أخذ منهما البعد النفسي، لفهم حركة الشعوب والحضارات.

وضع توينبي مجموعة من الأسس قبل أن تكتمل أركان نظريته "التحدي والاستجابة"، حيث أعتبر أن العامل الأساسي لنشوء الحضارة هو الدين. وأقر بوجود التفاعل الحضاري إلى جانب وجود الخصوصية الحضارية، فبعض الحضارات وليدة حضارات أخرى، فالحضارة الغربية الحديثة وليدة الحضارة اليونانية، والحضارة الإسلامية وليدة المجتمع السريالي، وبعض الحضارات ليست وليدة أحد مثل الحضارة الفرعونية[1]. كما قارن بين المجتمعات البدائية والمجتمعات الحضارية، فوجد بأنه لو اجتمعت كل المجتمعات البدائية، سوف لا تشكل إلا وحدة صغيرة مقارنة بالحضارات الخمس التي لا تزال حية[2]. وأعتبر فكرة الفوضى والاضطراب التي تأتي بين تآكل أحد المجتمعات وقيام مجتمع آخر، وهي الفترة الفاصلة بين اندثار حضارة وقيام أخرى. فعندما تفقد الفئة المبدعة صانعة الحضارة القدرة على الإبداع، وتتحول إلى صنع الإمبراطوريات (الدولة العالمية) عن طريق الحروب والتوسع الجغرافي على حساب الدول المجاورة، فهذا يعني أن هذه الحضارة في طور الاضمحلال. فالنزعة الحربية هي أكثر عوامل انحطاط الحضارات شيوعا في غضون أربعة آلاف سنة التي شهدت تحلل عشرين حضارة أو ما يقاربه مما أمكن تسجيله إلى الوقت الحاضر[3]. وفكرة الطبقات المحرومة التي لا تشعر بأي انتماء إلى مجتمعاتها اللهم إلا بأجسادهم فقط، والتي تتحول إلى قنبلة، تنقلب على الحضارة، حينما تصبح هي العنصر المهيمن في المجتمع[4]، وهذه الطبقة تشبه إلى حد ما طبقة العمال عند كارل ماركس. وفكرة البروايتاريا الخارجية، وهي التي انشقت على المجتمع، وتقاوم الاندماج فيه

1-الحضارت الخمسة هي: الحضارة المسيحية الغربية (دول أوربا الغربية وأمريكا) والحضارة المسيحية الشرقية (روسيا ودول البلقان) والحضارة الإسلامية (العربية والإيرانية) والحضارة الهندية (الهندوكية وبوذية الهينايانا) وحضارة الشرق الأقصى (اليابان وكوريا). راجع:- توينبي أرنولد: مختصر دراسة للتاريخ، ط2، ج4، تر: فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965م، ص255.

2- توينبي أرنولد: مختصر دراسة للتاريخ، ج1، م س، ص59.

3- محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، م س، ص286.

4- عبيد اسحق: معرفة الماضي من هيرودت إلى توينبي، د ط، دار المعارف، القاهرة، 1981م، ص123. وكذلك توينبي أرنولد: مختصر دراسة للتاريخ، ج1، م س، ص17.

وتتحين الفرصة للغزو، فالمكون الاجتماعي لحظة الانهيار كالتالي: أقلية مستبدة، طبقات محرومة، بروليتاريا خارجية تشبه الجيوش الحرة في الثورات العربية. إضافة إلى فكرة الدولة العالمية التي تظهر بعد انهيار حضارة ما[1]. وفكرة المجتمعات التي كانت متمدنة ثم بادت أو تحجرت كالحضارة السومرية والحضارة الحيثية والحضارة البابلية والحضارة الأنديانية والحضارة المكسيكية والحضارة المصرية[2].

إضافة إلى هذه العناصر، تبين أثناء عرض نظرية هيجل أن التعارض بين القضية والنقيض هو الذي يكون القوة التي تخلق الحركة التاريخية والتي من شأنها أن تصنع أسبابها. والتركيب هو الغاية المنشودة من هذا الكيان كله، ذلك الكيان الذي يجدد دورته، تَعَارض جديد يزلزل التعادل القائم المستقر. ويعد تفسير فكرة التعارض هذه هو الميدان الذي اختلفت فيه المذاهب الفكرية الحديثة[3].

لقد أسس توينبي نظرية التحدي والاستجابة، تنطبق في جانب منها على تخطيط هيجل، وذلك حين شبه فكرة التعارض بعقبة ذات طبيعة اقتصادية أو فنية عبر عنها بكلمة "التحدي". وفي رأيه أن هذا التحدي ينتج استفزازا يتجه إلى ضمير النخبة المبدعة، فتحصل المواجهة التي تتمخض عنها استجابة لتحريك أسباب التغيير. وتتعلق الاستجابة بطبيعة التحدي، فإذا كان ضعيفا، أو قويا إلى درجة معينة، استحال حدوث الاستجابة لأنها تصبح عديمة الجدوى، أما إذا توسط الحدين السابقين (الضعيف والقوي)، فإن الاستجابة تكون كافية لتحريك التاريخ، وهذا ما أطلق عليه توينبي "التحدي المناسب".

"وبهذه الطريقة يفسر توينبي أهم المراحل في التاريخ الإنساني، فهو يذهب إلى أن العلة في بقاء بعض الجماعات الإنسانية في حالة راكدة، لا تكون (مجتمعا) بالمعنى المقصود من هذه الكلمة، لا تخرج عن أحد احتمالين: فإما أن التحدي لم يكن كافيا لدفع طاقتها إلى إجابته، وإما أن هذه الجماعات قد عمدت إلى الفرار من طريقه؛ ثم إنه يسوق لنا أمثلة على ذلك حين يحدثنا عن الشعوب التي هاجرت إلى أعالي النيل إبان العصر الحجري الجديد، فلم تستطيع أن تحدث تغييرا ذا بال في شرائط حياتها منذ ذلك الحين، لأنها قد

5- غنيمي الشيخ: فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م، ص188.

6- نفسه، ص189 .

3- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، م س، ص21.

عمدت إلى الفرار من قسوة التحدي، أما إخوانهم الذين كانوا يعيشون في الوادي المنخفض، فقد آثروا مواجهة التحدي، الذي واجهتهم به الطبيعة والمناخ، فغيروا بذلك شروط حياتهم تغييرا تاما، ونجحوا في إقامة أول مجتمع متحضر شهده التاريخ.

كذلك يورد توينبي حالة الإسكيمو، الذين يعدون اليوم نموذجا للجماعة الإنسانية التي لا تغير شرائط وجودها، لأن تحدي الطبيعة لها –وقد أربى على إمكانياتها وقواها– جمدها في شكل من أشكال الحياة الساكنة"[1].

عيوب ومآخذ نظرية التحدي والاستجابة

قطع الغرب شوطا كبيرا في منهج الدراسة التاريخية، وما قدمه توينبي وغيره يشكل براديغما للتعامل مع الحضارات ورصد حركة التاريخ، لهذا فإن أية محاولة نقدية يجب أن تقترب بتأني وعمق، حتى تسلط الضوء على الدعائم الرئيسية والأفكار الأساسية لهذه النظريات، لترى مدى صلاحيتها لأن تكون وسيلة فعالة لقراءة الحضارات وتفسير حركة التاريخ، ومن ثم معرفة موضوعيتها ونزاهتها باعتبارها منهجا درس حضارات العالم ومنها الحضارة الإسلامية. وإذا كان النقد نوعان نقد من أجل البناء، ونقد من أجل الهدم، فإن هذا النقد يهدف إلى استخراج المنهجيات والآليات التي يمكن الاستفادة منها في بناء رؤية إسلامية متأصلة. ومن أوجه النقد هذه ما يلي:

1–الأصول اليهودية المسيحية لنظرية التحدي والاستجابة: قدم توينبي أفكارا روحية استمدها من الكتاب المقدس، والقديس أوغسطين، فوقع أسيرا لهذه العقائد المحرفة، وقرأ الحضارات وفسر التاريخ واستخلص نتائج على ضوئها؛ فسمى كل حضارة باسم الدين الذي نشأت في إطاره سواء اعتقدوا به أم لم يعتنقوه أصلا. وقرأ الحضارات وقاس الأديان بميزان المسيحية المحرفة. وحصر نشأة الحضارة في الدين وأهمل العوامل الأخرى. وقسم الحضارات على غرار رؤيته التاريخية المسبقة. وأهمل دور الجماهير العريضة، وحصر الفعل التاريخي في الصفوة كالقديسين والفلاسفة والقادة العظام. وأخطر شيء هو تعصبه للحضارة الغربية والدين المسيحي مما أفقده الموضوعية، وجعله يبتعد عن المنهج التجريبي

2– مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، م س، ص23، 24.

الذي زعم تطبيقه. وتطرف في غلبة الجانب الروحي على الجوانب المادية. وهذا ما أثر على جميع جوانب النظرية.

2- التعميم اللاعلمي لنظرية التحدي والاستجابة: قادته المقارنة إلى اعتبار جميع الحضارات متماثلة لدرجة التطابق، وبالتالي يمكن الاكتفاء بدراسة حضارة واحدة، ثم تعميم النتائج على باقي الحضارات. رغم أن فكرة التعاقب الحضاري هي فكرة غير قابلة للتعميم[1]، كما أن تسميته للحضارات الغربية الحديثة ليست دقيقة بالقدر الكافي[2].

3- عدم استكمال التحليل لأن النتائج تناقض عقيدته: يرى توينبي أن ظهور الفوضى والاضطراب داخل حضارة معينة، دليل على قرب انهيارها وزوالها، ولتجاوز هذه الحالة لابد من ظهور دين جديد، ينقذها ويضعها في المسار الصحيح. وهذه النتيجة تفيد بأنه لابد أن ينبثق دين جديد في الحضارة الغربية، ينقذها من الحالة التي هي عليها، وما هذا الدين إلا الدين الإسلامي لأنه هو الدين الوحيد الذي لم تحرف عقائده، وهذا ما لا يؤمن به توينبي.

4- تكييف الوقائع التاريخية بما يتوافق مع نظريته: زعم توينبي بأنه درس جميع حضارات العالم قديمها وحديثها، وتقرر لديه أنها 21 حضارة فقط، وهذا دليل على أنه استثنى من دراسته الوقائع التاريخية والحضارات التي لا تتوافق مع نظرياته، ومن هذه الحضارات على سبيل المثال لا الحصر، الحضارة العربية التدمرية في عهد الملكة زنوبيا، والحضارات العريقة التي وجدت في اليمن، كحضارة معين وسبأ وحمير[3]، وغيرها من الحضارات التي لا يعلم حقيقتها إلا الله سبحانه وتعالى.

5- غلبة النزعة التشاؤمية التي استقاها من شبينجلر: يرى توينبي مثل شبينجلر أن الانحطاط دب في الحضارة الغربية، لأنها فقدت القوة التي كانت تملكها في تحدي الوجود، وهذا لأن المقياس الذي يقيس به هو الجانب الروحي وحده. وهذا التحليل يقوده

1- راجع:- برينتون كرين: تشكيل العقل الحديث، د ط، تر: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984م، ص38.

2- محمود صبحي: م س، ص299.

1- ويدجري ألبان: التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، ط2، تر: عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996م، ص230.

إلى نتيجتين، التخلي عن الحرب والتدين، وهو ما لا يؤمن به هو وحضارته الغربية، مما جعله ينحاز نحو القول بانهيار الحضارة الغربية، لأنه لا يؤمن بتدينها.

6- تركيز مهمة البناء الحضاري على النخبة وتأليهها: جعل توينبي من النخبة الإله الذي يصنع الحضارة ويحرك التاريخ، واعتبر الشعب آلة لهذا الفعل، وهذا خطأ، لأن الشعب الذي ليس لديه الوعي الكافي وقابلية الاستجابة لأفكار المبدعين والرغبة في النمو والارتقاء، يكون عائقا بل مانعا للبناء الحضاري، ومعطلا لحركة التاريخ[1].

7- التعصب لعقيدته وحضارته: أدرك توينبي بنظرته الثاقبة أن الحضارة الغربية الحديثة في طرقها إلى الزوال، نظرا لما تعانيه من فراغ روحي نتيجة التراجع الديني وكثرة الحروب، إضافة إلى وجود التمييز العنصري والخمر كآفتين تفتكان بالمجتمع الغربي الحديث. ورغم ذلك يرى أنها الحضارة الوحيدة من بين الحضارات الخمسة الباقية القادرة على البقاء والاستمرار والمرشحة لقيادة العالم.

8- الانحراف عن المنهج العلمي: صرح توينبي بأنه استخدم المنهج التجريبي بخطواته المعروفة، وهذا يقتضي الاقتصار على الوقائع المدركة، لكن في الحقيقة لم ينضبط بهذا المنهج، بل استسلم للأساطير والقصص الواردة في كتابه المقدس المحرف، مما جعله ينحرف عن التحليل العلمي. رغم أنه انتقد شبينجلر في هذه النقطة[2].

9- الرؤيته المثالية المفارقة للواقع: أهمل علاقة النشاط الروحي بالحياة العملية للإنسان وما يربطه من علاقات وجودية وإنسانية وكونية، فالدين المعاملة، وهذا ما أضفى المثالية على تحليله؛ فالنشاط الروحي في رأيه يؤدي إلى تغيير إدراك العالم، وهذا يؤدي إلى التغيير الحضاري، مما يعني، أن حركة تاريخ الحضارة يحدد نفسه بنفسه في إطار النشاط الروحي وحده، وهي نظرة صوفية مثالية.

2- عبيد اسحق: معرفة الماضي من هيردوت إلى توينبي، د ط، دار المعارف، القاهرة، 1981م، ص135.

1- توينبي أرنولد: الحضارة في الميزان، م س، ص18.

الفصل الرابع

الرؤية التوحيدية وحركة التاريخ

الفصل الرابع: الرؤية التوحيدية وحركة التاريخ

مدخل: تبدأ بوادر العلاقة الجدلية بين المعرفة التاريخية وولادة المنهج منذ نزول الوحي؛ فالوعي الديني الحضاري الذي تراكم عند العرب قبل كمال الإسلام وتمام النعم، وإتقان اللغة العربية ولّد الوعي بضرورة حفظ الأحداث التاريخية (أيام العرب) وروايتها للأجيال الناشئة لاستمرار الشهامة والشجاعة ومختلف القيم الأخلاقية والاجتماعية، فينتج **منهج التدوين الإخباري**، وهذا المنهج بدوره يؤدي إلى زيادة الوعي بالخبر التاريخي وأهميته في حفظ الأنساب ووصف الأيام فينشأ منهج جديد تبلور من خلاله علم الأنساب، هذا المنهج هو **منهج الإسناد** الذي سينضج تماما –فيما بعد– مع علماء الحديث، وعلماء التراجم والمغازي.

يترل القرآن الكريم، ويُدوَّن الحديث النبوي الشريف والسيرة العطرة، فيندفع العالم الإسلامي دفعة قرآنية توحيدية، فتنضج المعرفة ويزداد الوعي التاريخي، ويزداد عدد المؤرخين وتتنوع طرقهم ورؤاهم؛ فيهتم البعض بجمع المادة التاريخية وتحقيقها ثم ترتيبها وتبويبها وعرضها عرضا علميا فينضج **المنهج الحولي الإسنادي** (الطبري).

يوجه البعض الآخر اهتمامه إلى ربط الخبر التاريخي بالعوامل الإقليمية والجغرافية فينضج **المنهج الجغرافي الموضوعي** (المسعودي).

ويترك البعض الآخر الظاهرة التاريخية تتحدث عن نفسها فيتبلور **المنهج الظاهراتي "الظواهري"** (البيروني).

فينتبه البعض إلى أهمية الملاحظة المباشرة والعيان ويضع اللبنات الأولى **للمنهج الاستقرائي الاختباري** في التاريخ، بمثابة المخبر الذي تُفحص فيه تجارب الأمم للاعتبار بها والاستفادة منها فيما هو آت (ابن مسكويه).

تبتعد الأمة عن التوحيد فتضعف الدفعة القرآنية فيصاب المسلم بالوهن فتتمزق وحدتها وتتبلور في مذاهب وفرق، فيبعث الله من يضمد جراحها ويلم شملها ويعيد بناءها، نخبة من العلماء يترأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، الذي ذَكَّرَ الأمة **بالمنهج النبوي** ووقف موقفا نقديا صارما من كل المدارس الفلسفية وكل الطرق الصوفية وكل الفرق الكلامية، منتجا بذلك منهجا علميا تجاوز به المنهج النظري الذي بدأه أرسطو.

يزداد الوعي، فيتفطن البعض إلى أن الحادثة التاريخية لها ظاهر وباطن فيوجه اهتمامه إلى التفسير ويستخرج القوانين والنظريات التي تحكم حركتها، فينضج **منهج النقد التاريخي** (ابن خلدون).

يجيء ابن الأزرق الأندلسي **بمنهج تحليلي تركيبي**، يقرأ مقدمة ابن خلدون قراءة أكاديمية نقدية، فيشرح ما هو مستغلق، ويوضح ما هو غامض، ويزيد ما هو ناقص، ويسند إلى أصحابه ما هو غير مسند.

غير أن وهن الأمة الإسلامية وسيرها نحو التدهور جعلها محل أطماع الطامعين، فتكالب عليها الاحتلال، حيث بدأ معرفيا قبل أن يكون عسكريا، فتوافد المستشرقون من كل حدب وصوب وراحوا ينهبون تراثها الفكري والثقافي، وينكبون على دراسته؛ يأخذون ما يفيد نهضتهم ويتلفون ما يرتبط بحضارة الأمة ودينها وهويتها، فأعادوا كتابة التاريخ الإسلامي بما يوافق أهدافهم التخريبية، فكانت القطيعة المعرفية التي أوقفت سيرورة الحركة الجدلية في تقدم الوعي المنهجي التاريخي.

تحارب الأمة الاحتلال بشتى أنواعه، بما بقي فيها من دفعة قرآنية محاولة الإقلاع لاستئناف الدورة الحضارية، التي كانت قد بدأتها ووصلت بها إلى مرتبة لا يُستهان بها، لكن أفلتت من يديها وانتقلت إلى غيرها ليغير أهدافها ويوجهها توجيها ماديا قاد البشرية جمعاء نحو طريق مسدود مآله الهلاك.

هي محاولات ترميمية تهدف إلى إصلاح ما أفسده الدهر، تحكمها هي الأخرى علاقة جدلية، تسير بها نحو الإقلاع الذي بقي يراوح مكانه قرنين من الزمان، محاولات تأخذ مسارين؛ مسار تغريبي يحمل لواء التجديد تبلور في مدارس تاريخية ذات توجهات إيديولوجية حاولت أن تقدم بعض النظريات، إلا أنها أخفقت لما تحمله من مفارقات معرفية ومنهجية وواقعية. ومسار إصلاحي يناقض المسار الأول، يدعو للرجوع إلى التراث والتحقق به في النهضة الحضارية.

يأتي مشروع "أسلمه المعرفة" عموما و"أسلمه علم التاريخ" على الخصوص، ويحاول أن ينطلق من المحطة التي وقف عندها ابن الأزرق وابن الخطيب، ويستفيد مما أنجزه الغرب، فيربط حلقات المعرفة بعضها ويعيد توجيهها توجيها إسلاميا، فكانت **منهجية**

القرآن المعرفية، هي المقترح الأساسي لإحياء الدفعة القرآنية وتفعيل الحركة التاريخية وتحقيق الإقلاع الحضاري.

ينطلق الفلاسفة الغربيون من تصور وضعي يلغي المطلق، بينما يستمد منظرو أسلمه التاريخ قيمهم المعرفية من تواصل كل من النسبي (عالم الأشخاص) مع المطلق (الله من خلال القرآن والسنة)، في ظل التفاعل مع المسخر (عالم الأشياء)، خاصة وأن القرآن الكريم خصص مساحات واسعة للمسألة التاريخية. فكيف تراكمت هذه الرؤى حتى شكلت رؤية توحيدية لها خصوصياتها المعرفية والمنهجية والواقعية؟ وهل للرؤية الجزائرية في تفسير حركة التاريخ خصوصية؟ وما هي الرؤى الجزائرية التي حركت التاريخ؟.

المبحث الأول: جدلية العلاقة بين الوعي التاريخي وولادة المنهج (العرب قبل كمال الإسلام وتمام النعم)

أولا: خصائص العرب قبل كمال الإسلام ونشأة الوعي التاريخي

يؤكد الشيخ عبد الحميد ابن باديس رحمه الله على ضرورة الاعتناء بتاريخ العرب قبل الإسلام: "حق على كل من يدين بالإسلام ويهتدي بهدي القرآن، أن يعتني بتاريخ العرب وما كان من دولهم وخصائصهم قبل الإسلام، وذلك لارتباط تاريخهم بتاريخ الإسلام، ولعناية القرآن بهم، ولاختيار الله لهم لتبليغ دين الإسلام وما فيه من آداب وحكم وفضائل إلى أمم الأرض"[1].

1-ارتباط تاريخ العرب قبل كمال الإسلام بالتاريخ الإسلامي

تُكَوِّن شبه الجزيرة العربية والهلال الخصيب رقعة واحدة من الناحية الجغرافية كما من الناحية السكانية واللغوية؛ فيما بين البحر الهندي في أقصى الجنوب إلى ما بعد دمشق في أقصى الشمال، وما بين بحر فارس ونهري دجلة والفرات في الشرق إلى البحر الأحمر بل إلى نهر النيل في الغرب، كانت تعيش هذه الأمة العريقة، في الأغوار والأنجاد، وفي السهول وفوق قمم الجبال وفي أجواف الصحاري وعلى سواحل البحار، وكان الأنبياء تترا، حتى أن الدفعة التوحيدية بقيت حية حتى في أحلك المراحل التاريخية؛ فعليها نزل جبريل من السماء، وفيها قام الرسل جميعا يدعون إلى التوحيد.

1-الشيخ عبد الحميد بن باديس: تفسير ابن باديس، م س، ص389.

يختص الله سبحانه وتعالى هذه الأرض الطيبة بفضله، فيجعل فيها حرمه الآمن، وبيته العتيق، فمكة أحب بقاع الأرض إلى الله، جعلها الله مناسك لعباده، وأوجب عليهم الإتيان إليها من كل فج عميق؛ فلا يدخلونها إلا خاشعين، متواضعين، كاشفين رؤوسهم، متجردين من لباس أهل الدنيا، ولا يخرجون منها إلا كيوم ولادتهم طاهرين مطهرين، إذا لم يرفثوا ولم يفسقوا، يقول المصطفى ﷺ: ((**من أتى هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق رجع كيوم ولدته أمه، ولم يرض لقاصده من الثواب دون الجنة**))[1].

تستحق لقب مركز العالم –حين ذاك- فهي تتوسط الشرق والغرب وتصل الجنوب بالشمال، تجتازها التجارة من الشرق والجنوب إلى الشمال والغرب، فتتلاقح الثقافات وتنمو الحرف والصناعات، ويتم تبادل المعارف والمعلومات، ورغم هذا التفاعل تحافظ على عناصر هويتها واستمرار كيانها.

يرسخ في الأوطان بما زرعه المستشرقون واليهود والنصارى والملحدون في الأذهان، أن القبائل العربية قبل كمال الإسلام، كانت جماعات من الأعراب البدائيين، يسكنون الخيام ويقطنون الصحاري، لا هم لهم إلا الغزو وانتجاع الكلأ[2]، وما يحصل من حركة نبوية وَهْمٌ بل أساطير وخيال، فتصور التوراة النبي الأواب داود عليه السلام الذي أتاه الله الحكمة وفصل الخطاب، زير نساء[3]، والحقيقة أن هذا الكلام يصدق على بعض القبائل، أما أغلبها فكان يسكن في الحواضر والقرى مستقرا ثابتا؛ فالأوس والخزرج كانتا تسكنان المدينة، وثقيف كانت تسكن الطائف، وقريش البطاح كانت تسكن بطحاء مكة، وتغلب وبكر وأياد كان بعضها حاضرة تسكن عمان والبحرين وغيرها من القبائل التي كانت تستوطن قرى اليمامة وقرى اليمن[4].

التنظيم القبلي وعلاقته بالبنية الحضارية عند العرب قبل كمال الإسلام يستحق فعلا دراسة مستقلة، يمهد لها التأكيد على انحدارها من منبعين؛ أولهما قديم يرجع في أصوله

1- أخرجه البخاري ومسلم في باب الحج.

2- راجع:- جمال عبد الهادي، وفاء محمد: جزيرة العرب، ج1، دط، الوفاء للطباعة والنشر، د ت، المنصورة، مصر، ص6 وما بعدها.

3- راجع:- محمد بيومي مهران: دراسات تاريخية من القرآن الكريم، ج1(بلاد العرب)، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، 1988م، ص64.

4-ناصر الدين الأسد: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ط7، دار الجيل، بيروت، 1988م، ص5-6.

إلى الإسلام ذاته فقد تداول المنطقة الكثير من الرسل والأنبياء عليهم السلام، وثانيهما حديث ناتج عن التفاعل مع الحضارات المتاخمة.

المنبع الأول: يتجلى في تلك القيم النبيلة التي تعبر عن بقايا الدفعة التوحيدية التي بدأها الأنبياء عليهم السلام، تظهر في المروءة والشجاعة والصدق والسعي إلى إقامة مجتمع عادل، وقراءة أيام العرب قراءة دينية أخلاقية تكشف بوضوح عن هذا البعد، يقول مالك بن نبي رحمه الله: "وكان الطابع الإبراهيمي ظاهرا بقدر في البيئة الجاهلية، في ذلك العصر، إذ كان يظهر هنا وهناك حنفي"[1] فتاريخ العرب قبل كمال الإسلام ليس أحداثا تقوم على الصراع المستمر بين القبائل، بل هو تأثير ما بقي من الدفعة التوحيدية التي بدأها الأنبياء عليهم السلام، هذا لا يعني تجاهل حالة العرب في الجاهلية إذ يصفهم جعفر بن أبي طالب، حين حواره مع ملك الحبشة: "أيها الملك! كنا قوما أهل جاهلية نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، يأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله عز وجل إلينا نبيا ورسولا منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله عز وجل 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 المحصنة، وأمرنا أن نعبد الله لا نشرك به شيئا، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام والحج من استطاع إليه سبيلا (...) ، فصدقناه، وآمنا به واتبعناه على ما جاء به، فعبدنا الله وحده" [2].

المنبع الثاني: يتبدى في التفاعل الحضاري الذي أنتج مجتمعا مركبا من طبقات متعددة بعقائد متنوعة تغلب عليها الوثنية، التي كانت قائمة على أساس قديم من التوحيد التقليدي يقول مالك بن نبي: "إننا نعلم من هذا العصر أن العادات الوثنية في المجتمع

1- راجع:- ملك بن نبي: الظاهرة القرآنية، إعادة ط4، تر:- عبد الصابور شاهين، دار الفكر، دمشق، 2000م، ص117.

2- راجع:- ابن قيم الجوزية: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تح:- محمد أحمد الحاج، ط1، دار القلم، دمشق، 1996م، ص259.

الجاهلي كانت قائمة على أساس قديم من التوحيد التقليدي، الذي ينعكس بوضوح في خطبة أبي طالب، ولكن هذا التوحيد اللاشعوري لا يستتبع أية شعائر خاصة"[1].

2-عناية القرآن الكريم بالعرب قبل الإسلام

يقول ابن تيمية رحمه الله: "القرآن ثلاثة أثلاث؛ ثلث توحيد وثلث قصص وثلث أمر ونهي، وثلث التوحيد أفضل من غيره"[2].

يستحيل أن يتحول القرآن الكريم –رغم كيد اليهود والنصارى والمستشرقين والملحدين- إلى كتاب تاريخ، يتحدث عن أخبار الأمم كما يتحدث عنها المؤرخون، إنما هو "كتاب حياة وكتاب نهضة وكتاب مدنية وعُمران وكتاب هداية للسعادتين"[3]، ومع ذلك فلا يجب أن يغيب علينا أن القصص القرآني هو القصص الحق، يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾(آل عمران: 62).

يقدم القرآن الكريم عن طريق هذه القصص معلومات هامة وصحيحة تماما، عن عصور ما قبل كمال الإسلام وأخبار دولها، أيدتها الكشوف الحديثة كل التأييد، وعلى سبيل المثال يقدم عن طريق قصة الكليم عليه السلام، كثيرا من المعلومات الملكية الإلهية في مصر الفرعونية[4]، وعن الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية فيها، والأمر كذلك بالنسبة إلى قصة الخليل صلوات الله وسلامه عليه، حيث يقدم الكثير من المعلومات عن العراق القديم، "ومن العجيب أن الكثير من المؤرخين المحدثين الأوروبيين منهم الشرقيين المسلمين وغيرهم، إنما ينظرون إلى التوراة على أنها المصدر الأساسي لدراسة فترات معينة من تاريخ الشرق الأدنى القديم رغم أنهم يجمعون أنها غير موثوقة السند"[5].

1- أورد مالك بن نبي نص هذه الخطبة فيما يلي: "أما بعد فإن محمداً ممن لا يوازن به فتى من قريش إلا رجح به شرفا ونبلا وفضلا وعقلا، وإن كان في المال قلا، فإنما المال ظل زائل وعارية مسترجعة، وله في خديجة بنت خويلد رغبة، ولها فيه مثل ذلك" وأشار المترجم إلى أن هذا النص أخذ من كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير، لكن بحثت لساعات طويلة و لم أجد النص، راجع: مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، م س، ص115-117.

2- ابن تيمية: مجموع الفتاوى كتاب المنطق، مج9، د ط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1425هـ، ص306.

3- ابن باديس: أثار الإمام عبد الحميد ابن باديس، ج4، ط1، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1985م، ص46.

4-راجع:- محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرون، مج1، دط، دار الفكر، بيروت، دت، ص15.

5- محمد بيومي مهران: دراسات تاريخية من القرآن الكريم، م س، ص7.

فالقرآن الكريم معجز في أسلوبه ونظمه، معجز في بلاغته، وبما فيه من علم الغيب، معجز في سلامته من الاختلاف، معجز لاشتماله على العلوم الإلهية وأصول العقائد الدينية وأحكام العبادات وقوانين الفضائل والآداب وقواعد التشريع السياسي والمدني والاجتماعي الموافقة لكل زمان ومكان، إعجاز القرآن يتجلى أيضا في عجز الزمان عن إبطال أي شيء منه، وبتحقيق مسائل كانت مجهولة للبشر[1]، وكتاب بهذا الإعجاز ألا يستحق أن يكون المصدر الرئيس للتأسيس التاريخي.

يتحدث القرآن الكريم عن مملكة سبأ في جنوب شبه الجزيرة العربية في موضعين: **﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لاَ أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ* لأُعَذِّبَنَّهُ عَذَاباً شَدِيداً أَوْ لأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ* فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾**(النمل: 20-22)

﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ* فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ العَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ* ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلاَّ الْكَفُورَ* وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ القُرَى الَتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ* فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ* وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلاَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ* وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِالآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾(سبأ: 15-22). وهي واحدة من أقدم الأمم، فهي أمة موغلة في التاريخ إلى حدود الألفية الثالثة قبل الميلاد 2500 ق م، يستعرض القرآن الكريم ما كانت فيه من نعيم مقيم، وكيف انحرفت غالبية أفرادها عن التوحيد ومنهج الله، وأشركت في عبادته؛ الشمس والقمر والكواكب فأرسل الله تعالى عليها سيل العرم، فدمر سدودهم، واغرق مزارعهم، وخرب ديارهم، وشتت شملهم، وجعلهم أحاديث في أفواه الناس، كل ذلك لم يدونه إلا القرآن الكريم؛ لأن ما جاء عن قوم سبأ في العهد القديم لا يتعدى ذكر الاسم

1- محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم (المنار)، ج1، ط2، دار المنار، القاهرة، 1947م، ص198-210.

فقط في كل من سفر التكوين (7/10)، وسفر أخبار أيام الأول (9/1)، وما جاء عنهم في كتابات الحضارتين اليونانية والرومانية القديمتين لا يتعدى وصف التجارة بين مملكة سبأ وأصحاب هاتين الحضارتين[1].

وينفرد القرآن الكريم دون غيره من الكتب المقدسة المتداولة اليوم، بذكر أقوام عربية بائدة، كقوم عاد وثمود وقصة أصحاب الكهف وقصة أصحاب الأخدود وقصة أصحاب الفيل، وهجرة الخليل وولده إسماعيل عليهما السلام إلى الأرض الطاهرة وإقامة إسماعيل هناك.

3- خصائص اللغة العربية وولادة الوعي التاريخي

يصف مالك بن نبي المجتمع العربي قبل كمال الإسلام بما يلي: "إن لكل شعب هواية يصرف إليها مواهبه الخلاقة، طبقا لعبقريته ومزاجه؛ فالفراعنة مثلا كان لهم اهتمام بفنون العمارة والرياضيات، يدلنا عليه ما بقي بين أيدينا من آثارهم العظيمة، تلك الآثار التي أثارت اهتمام رجال العلم، مثل الأب (مورو) الذي خصص أحد كتبه لدراسة تصميم الهرم الأكبر وما يتضمن من نظريات هندسية غريبة، وخصائص رياضية وميكانيكية عجيبة.

كما كان اليونان مغرمين بصور الجمال، على ما أبدعه فن (فيدياس)، وبآيات المنطق والحكمة على ما جادت به عبقرية سقراط.

أما العرب في الجاهلية، فقد كانت هوايتهم في لغتهم، فلم يقتصروا على استخدامها في ضرورات الحياة اليومية، شأن الشعوب الأخرى، وإنما كان العربي يتفنن في استخدام لغته، فينحت منها صورا بيانية لا تقل جمالا عما كان ينحته (فيدياس) في المرمر، وما كانت ترسمه ريشة (ليوناردو دوفانشي) في لوحاته المعلقة في متاحف العالم الكبرى... فالعرب كانوا عبده البيان قبل أن يكونوا عبده الأوثان، وقد سمعنا من استخف منهم بأوثانهم، ولم نسمع قط منهم من استخف ببيانهم"[2]، ولما كان العرب أصحاب شهامة وشجاعة، فقد استخدموا هذا البيان في وصف أنسابهم وأيامهم، فإذا كان النسب هو المحور الذي تقوم عليه القبيلة كوحدة اجتماعية وسياسية، فإن الأيام التي فرضتها الحياة

1- زغلول النجار: موقع الإعجاز العلمي في القرآن الكريم http://www.elnaggarzr.com.

2- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، م س، ص61.

العربية القبلية قبل الإسلام وما صاحبها من غزو وحروب خاصة مع الفرس والروم والأحباش، الوعاء الذي تحفظ فيه القبيلة ذكريات غزواتها، فتراكم إرث تاريخي انتقل عبر الأجيال عن طريق مجالس السمر في القبيلة، التي تهدف إلى غرس قيم الشجاعة والمروءة والبطولة.

في هذه الرقعة مترامية الأطراف متباعدة الأقطار، كانت تعيش لغات كثيرة ثم اضمحلت واندثرت وبقيت اللغة العربية تتمتع بحياة حقيقية يقول إسماعيل راجي الفاروقي: "لنا أن نستخلص إذن أن العربية التي نزل بها الوحي كانت لغة جميع العرب في شبه الجزيرة، وأن المكيين وعرب الجنوب قد اكتسبوها في الأزمنة الخوالي نتيجة لانتقال السكان إلى تلك المناطق، وأخيرا أن الصحراء هي المولد والمهد للقبائل الرحل، مثلما هي مهاد لغتهم العربية"[1].

فما هي أسباب الحياة في اللغة العربية التي أنتجت الوعي التاريخي؟

تتصف العربية بمجموعة من الخصائص ساهمت مساهمة كبيرة في ولادة الوعي التاريخي وبالتالي المعرفة التاريخية، وهذه الخصائص هي:

1-تستوعب العربية الخبرات الجديدة لأن الكثير من الألفاظ دخلت إليها واستوطنت وأصبحت عربية بالممارسة "فالعربية ليست بدعا من اللغات الإنسانية، فهي جميعا تتبادل التأثر والتأثير، وهي جميعا تقرض غيرها وتقترض منه، متى تجاورت أو اتصل بعضها ببعض على أي وجه وبأي سبب ولأي غاية"[2]. بل أن مقدرة لغة ما على تمثل الكلام الأجنبي تعد مزية وخصيصة لها، إذا هي صاغته على أوزانها وأنزلته على أحكامها وجعلته جزء لا يتجزأ من عناصر التعبير فيها.

2- تحتوي العربية تغيرات التاريخ؛ فالشعر الجاهلي يحمل الكثير من عناصر الوعي التاريخي التي دفعت إلى الاهتمام بالأيام والأنساب، "لأن ما لاحظه علماؤنا، مناسبة حروف العربية لمعانيها، وما لمحوه في الحرف العربي من القيمة التعبيرية الموحية، إذ لم يعنهم من كل حرف أنه صوت، وإنما عناهم من صوت هذا الحرف أنه معبر عن غرض، وأن

1-إسماعيل راجي الفاروقي ولويس لمياء الفاروقي: أطلس الحضارة الإسلامية، ط1، تر:-عبد الواحد لؤلؤة، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998م، ص60.

2- صبحي الصالح: دراسات في فقه اللغة، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، 2009م، ص315-315.

الكلمة العربية مركبة من هذه المادة الصوتية، التي يمكن حل أجزائها إلى مجموعة من الأحرف الدوال المعبرة، فكل حرف منها يستقل ببيان معنى خاص، مادام يستقل بإحداث صوت معين"[1]، هذا البحث في المناسبة الطبيعية بين حروف العربية ومعانيها في حالتي البساطة والتركيب، وطوري النشأة والتوليد، هو الذي ولد فيهم الوعي بالخبر التاريخي.

3- تتصف العربية بخاصية جوهرية تتمثل في ثلاثية الحروف، أي أن كلمات اللغة تتكون من جذور في كل منها ثلاثة حروف صوامت، منها تتكون الكلمات، بعملية تدعى "التصريف" أو "التوريق" أو "الاشتقاق"[2]، بتغيير حركات الصوامت الثلاثة حسب قاعدة معينة، أو بإضافة حرف صامت أو أكثر في شكل سابقة أو لاحقة أو داخلة، مع تغيير حركة الكلمة كذلك، وهذه العملية تشكل القلب واللب من اللغة كما تعكس صورة الوعي عند متكلميها، لهذا يربط الشاطبي بين اللغة والشريعة: "إذا كانت الشريعة عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سيان في النمط، ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئًا في فهمِ العربية فهو مبتدئ في فهم الشَّريعة، أو متوسطًا فهو متوسطٌ في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغْ درجةَ النهاية، فإذا انتهى إلى الغايةِ في العربية كان كذلك في الشَّريعة، فكان فهمه فيها حجة، كما كان فهمُ الصحابة وغيرهم من الفصحاءِ الذين فهموا القرآن حجةً، فمن لم يبلغ شأوهم، فقد نقصه من فهمِ الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يكن حجة، ولا كان قوله مقبولاً"[3].

يتولد الوعي التاريخي من جوهر العربية فتتولد معه بذور المعرفة التاريخية التي أدت إلى ظهور الاهتمام بالأيام والأنساب.

ثانيا: أيام العرب وولادة المنهج الإخباري: تحرص البلاد المتحضرة على تسجيل حياتها ومدنيتها وانجازاتها، لتشهد على حضورها في التاريخ، والبلاد العربية لم يتحقق لها ذلك؛ "بيد أن أيام العرب –قبل كمل الإسلام- على خطرها وجليل شأنها، ليس بأيدي الناس كتاب خاص بها، ينظم عقدها، ويجمع شتاتها ويسهل الانتفاع منها؛ نعم قد روى

1- نفسه، ص142.

2- الاشتقاق هو الانتقال من الدلالة الطبيعية (الجذر الثلاثي) إلى الدلالة الوضعية، راجع:- صبحي الصالح، م ن، ص174.

3- الشاطبي: الموافقات، ج5، ط1، دار بن عفان للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، 1997م، ص53.

صاحب كشف الظنون وغيره، أن أبا عبيدة قد ألف فيها كتابا صغيرا حوى خمسة وسبعين يوما، وآخر كبيرا جمع فيه ألفا ومائتي يوم، وأن أبا الفرج الأصفهاني ألف كتابا جمع فيه ألفا وسبعمائة يوم، ولكن شيئا من ذلك لم يقع إلينا، وكل ما عرفناه روايات منتثرة في كتب الأدب والتاريخ؛ ككتاب الأغاني والنقائض، والعقد الفريد ومعجم البلدان وابن الأثير والمسعودي ومعجم ما استعجم، وهي متفرقة لا يحدها نظام، ولا تجتمع في باب، هذا إلى اختلاف الرواية واضطراب الشعر وتحريف الأعلام"[1] وبالرغم من هذا، فإن الآثار الباقية في اليمن وشمال بلاد الحجاز وجنوبي الشام وكل البلاد العربية شاهدة على حضور العرب في التاريخ[2]، وما ذكره الطبري في تاريخه، وابن الأثير في كامله والمسعودي في مروجه وابن خلدون في مقدمته.. عن أيام العرب قبل الإسلام دليل على ذلك، والكامل في التاريخ لابن الأثير يستحق فعلا هذا الوصف، لأنه استكمل ما أسقطه الطبري، يقول: "لم يذكر أبو جعفر (الطبري) من أيام العرب غير يوم ذي قار وجذيمة الأبرش والزباء وطسم وجديس، وما ذكر ذلك إلا حيث أنهم ملوك، فأغفل سوى ذلك، ونحن نذكر الأيام المشهورة والوقائع المذكورة، التي اشتملت على جمع كثير وقتال شديد، ولم أعرج على ذكر غارات تشتمل على النفر اليسير، لأنه يكثر ويخرج عن الحصر"[3]، وراح يفصل في ذكر أيام العرب.

يعرف العرب نوع من التاريخ الشفهي؛ فقد كانت القبائل تروي أيامها؛ حروبها وانتصاراتها لتفخر بها على القبائل الأخرى سواء كان ذلك شعرا خالصا أو نثرا تتخلله الأشعار، ولم تكن الصلة واحدة دوما بين الشعر والنثر في الأخبار، فأحيانا يكون النثر شرحا للقصيدة، وأحيانا يكون الشعر مرتجلا على لسان أحد أبطال الخبر دون أن تربطه صلة بالخبر المنثور، وكان الشعر في كلتا الحالتين هو الذي يحافظ على تناقل الخبر وانتشاره

1- علي محمد البجاوي وآخرون: أيام العرب في الجاهلية، د ط، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د ت، ص: ك.

2- يعتقد حسين نصار أن سبب دخول الخرافات والأباطيل على تاريخ العرب قبل الإسلام يرجع إلى سببين: عدم توفر الوثائق التاريخية المكتوبة، وجهل المؤرخين العرب بالخط الحميري والخطوط الأخرى في بلاد العرب القديمة، يقول: "والشيء الوحيد الذي نسمع عنه هو تلك المدونات التاريخية المودعة في أديار الحيرة وكنائسها والتي اطلع عليها الكلبي فيما بعد وإن كنا لا نعرف عنها شيئا فيما عدا ذلك" ويحيلنا إلى تاريخ الطبري ج2 لكن بحثت فلم أعثر على هذا الكلام عند الطبري، راجع: حسين نصار: نشأة التدوين التاريخي عند العرب، ط2، منشورات إقرأ، بيروت، 1980م، ص11.

3- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ط1، ج1، تح:- أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص391.

"ولو نظرت إلى الشعر الجاهلي في جملته وتفصيله، وبخاصة ما كان في الفخر والحماسة، والرثاء والهجاء، فإنك تجده قد ارتبط بهذه الأيام، ارتباطا تاما، فبينما كان الفوارس يناضلون بسيوفهم ورماحهم، ويجودون بنفوسهم رخيصة في سبيل أقوامهم، كان الشعراء من ورائهم؛ يدفعون عن الأحساب بقصيدهم، ويطلقون ألسنتهم في خصومهم وأعدائهم، ويندبون بقوافيهم صرعاهم والقتلى من أشرافهم وزعمائهم، ترى ذلك ممثلا في شعر الأعشى وعنترة وابن حلزة وعامر بن الطفيل..."[1].

توضح أيام العرب إذن:

1-ما بقي في شبه الجزيرة العربية من فضائل التوحيد، التي تضرب جذورها في تاريخ جدهم إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام؛ كالدفاع عن الحريم، والوفاء بالعهد، وحفظ الأمانة وحماية الجار، والصدق عند اللقاء، والصبر في القتال، والتحلي بالمروءة والشهامة والشجاعة... وانعكاساتها على أحوال العرب وعاداتهم، وأسلوب الحياة الدائرة بينهم، وشأنهم في الحرب والسلم والاجتماع والفرقة، والفداء والأسر والنجعة والاستقرار.

2- تكشف عن جانب من حقيقة ما وقع بين العرب بعد كمال الإسلام، من خلافات وحروب؛ فالخلاف الحاصل بين العدنانيين والقحطانيين وبين العدنانيين أنفسهم، وما تراكم عنه من ضغائن وأحقاد، قبل تمام الإسلام رجع إليه العرب بعد وفاة الرسول ﷺ، كما تقدم صورة حقيقية عن البنية العميقة للمجتمع العربي اليوم.

3- توضح العلاقات التي كانت قائمة بين العرب والأمم المتاخمة لها؛ كالفرس والروم.

قراءة أيام العرب قبل كمال الإسلام، هو نفسه قراءة تاريخهم، وقراءة تاريخهم يكشف عن منهج إخباري، لولاه لما وصلتنا هذه الأخبار؛ فالشعر والمشافهة وبعض النقوش وما بقي من آثار مادية ووسائل، كلها أدوات أدت إلى ولادة هذا المنهج، الذي لولاه لما اضطرب الخبر التاريخي؛ فأغلب الروايات تكاد تكون متشابهة، خبر غزو أهل الفيل لمكة المكرمة واحد عند أغلب المؤرخين؛ "قام عبد المطلب، فأخذ بحلقة باب الكعبة،

1- علي محمد البجاوي وآخرون: أيام العرب في الجاهلية، م س، ص: ط-ي.

وقام معه نفر من قريش، يدعون الله ويستنصرونه على أبرهة، فقال عبد المطلب وهو آخذ بحلقة باب الكعبة:

يا رب لا أرجو لهما سواكا إن عدو البيت من عاداكـــــا

يا رب فأمنع منهم حماكـــا امنعهم أن يخربوا فناكـــــا

(...) فأرسل الله عليهم طيرا أبابيل من البحر أمثال الخطاطيف، مع كل طير منها ثلاثة أحجار تحملها؛ حجر في منقاره، وحجران في رجليه، فقذفتهم بها"[1].

يعتمد المنهج –إذن– على الأسلوب التقليدي الذي يتمثل في نقل الأخبار، وقد اختلط مفهوم التاريخ مع نقل الخبر في حقبة مفهوميه معينة، لكن لم يقف الإخباريين عند هذه الرؤية التقليدية، بل تجاوزوها إلى محاولة الإحاطة[2] بالحادثة التاريخية وذكر تفاصيلها، وإعطاء صورة كاملة عنها، واهتم هذا المنهج أيضا برواية الشعر وإلقاء الخطب خاصة السياسية منها، وأشهر أصحاب هذا المنهج بعد تمام الإسلام وكمال النعم: محمد بن شهاب الزهري، محمد بن إسحاق بن يسار أبو بكر(ت151)هـ من أقدم مؤرخي العرب، من أهل المدينة، أشهر مصنفاته: "السيرة النبوية" الذي هذّبه ابن هشام[3]، وأبو الحكم عوانة بن الحكم بن عوانة بن عياض (ت147)هـ علامة إخباري، أحد الفصحاء، له كتاب: "التاريخ"، وكتاب "سير معاوية وبني أمية"، وغير ذلك[4]، وسيف بن عمر الأسدي الكوفي (ت200)هـ من أصحاب السير، اشتهر وتوفي ببغداد، من كتبه: "الجمل" و"الفتوح الكبير"[5]، وأشهر هؤلاء كلهم المدائني أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الله[6] (135– 225)هـ رواية مؤرخ، كثير التصنيف، من أهل البصرة، من كتبه "أخبار قريش".

1– إبراهيم شمس الدين: مجموع أيام العرب في الجاهلية والإسلام، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م، ص9–10.

2– التحقق من صحة الحديث دفعت إلى البحث في الأسانيد، مما أدى إلى ضرورة الإحاطة بحياة الراوي في أخلاقه وصدقه وعلاقته بالرسول صلى الله عليه وسلم، وهنا ظهر علم التراجم وعلم الطبقات، فبينما يقوم علم التراجم برصد حياة الراوي، يقوم علم الطبقات بترتيب الرواة في طبقات، ثم ظهرت التراجم والطبقات في مجالات شتى.

3– ابن خليكان: وفيان الأعيان وأخبار أبناء الزمان، د ط، ج4، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ت، ص276.

4– الذهبي شمس الدين: سير أعلام النبلاء، د ط، ج7، تح: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، دت، ص201.

5– ابن حجر: م س، ص144.

6– الذهبي: م س، ص400 وما بعدها.

ثم ظهر الجمع بين المنهجين، وظهرت أساليب أخرى مثل؛ منهج كتابة السيرة النبوية ومغازي الرسول ﷺ، ومنهج الطبقات والتراجم، ومنهج كتابة الفتوح، ومنهج كتابة التواريخ المحلية والعامة، ونضوج منهج علم الأنساب الذي كان قد بدأ قبل كمال الإسلام، نذكر في هذا المقام هذا الأخير فقط؛

ثالثا: علم الأنساب وولادة المنهج ألإسنادي: يهتم العرب قبل كمال الإسلام وتمام النعم بحفظ أنسابهم وأعراقهم، ويتميزوا بذلك عن غيرهم من الأمم الأخرى؛ فالفرس والروم رغم تحضرهم إلا أنهم لا يعرفون لهذا العلم سبيلا، وقد أساءت جاهلية العرب إليه حتى كاد يندثر بسبب الإهمال وعدم التدوين، إلا أن فطنة البعض دفعتهم إلى الحفظ والمشافهة، فاشتهر بذلك عدد من أبناء العرب، ينقلون هذا العلم، وينقل عنهم إلى أن جاء عصر التدوين فأخذ عنهم علماء النسب الأوائل يقول ابن الأثير: "فإني رأيت العلم بالأنساب داثرا والجهل به ظاهرا، وهو مما يحتاج طالب العلم إليه، ويضطر الراغب في الأدب والفضل إلى التعويل عليه، وكثيرا ما رأيت نسبا إلى قبيلة، أو بطن، أو جد، أو بلد، أو صناعة أو مذهب، أو غير ذلك، وأكثرها مجهول عند العامة، غير معلوم عند الخاصة، فيقع في كثير من التصحيف، ويكثر الغلط والتحريف.

(...) فبينما أنا أحوم على هذا المطلب، ثم أجبن عن ملابسته، وأقدم عليه ثم أحجم عن ممارسته، إذ ضفرت بكتاب مجموع فيه ما صنفه الإمام الحافظ، تاج الإسلام سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني المروزي (...) فنظرت فيه فرأيته قد أجاد ما شاء، وأحسن في تصنيفه وترتيبه وما أساء"[1].

تنضبط الأنساب بجملة من القوانين، وتترتب في مجموعة من الطبقات؛ كالشعب والقبيلة والعمارة والبطن والفخذ والعشيرة والفصيلة، ولما كان كل علم يُعْرَف بموضوعه ومنهجه، فإن علم الأنساب موضوعه هو التّعرف على أنساب الناس، ومنهجه هو المنهج الإسنادي، يقول عبد الكريم السمعاني: "يطلق فن الأنساب على ما يذكر فيه أصول القبائل، وكيف تفرعت؟ كنسب عدنان؛ يذكر فيه أبناء عدنان، ثم أبناؤهم وهلم جرا،

1- عز الدين بن الأثير الجزري: اللباب في تهذيب الأنساب، تح:- إحسان عباس، ج1، دط، مكتبة المثنى، بغداد، دت، ص7.

ويطلق أيضا على جميع النسب اللفظية؛ كالأسدي والمقدسي والنجار ونحو ذلك، ويضبط كل منها ويبين معناها، ويذكر بعض من عرف بها"[1].

إذن فالافتخار بالنسب من السمات الحسنة عند العرب قبل كمال الإسلام وتمام النعم، وحين جاء الإسلام وجد المسلمون ما يعززه في القرآن والسنة، ففي القرآن الكريم قوله ﷻ: ﴿**يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾ (سورة الحجرات، من الآية13) "يقول تعالى مخبرا للناس أنه خلقهم من نفس واحدة وجعل منها زوجها، وهما آدم وحواء، وجعلهم شعوبا وهي أعم من القبائل، وبعد القبائل مراتب أخر كالفصائل والعشائر والعمائر والأفخاذ وغير ذلك، وقيل المراد بالشعوب بطون العجم، وبالقبائل بطون العرب، كما أن الأسباط بطون بني إسرائيل... فالتعارف يحصل بينهم حين يرجع كل إلى قبيلته ونسبه"[2].

وفي الحديث النبوي الشريف قوله ﷺ: "تعلموا من أنسابكم ما تصلوا به أرحامكم، فإن صلة الرحم محبة في الأهل مثارة في المال منسأة في الأثر"[3]، وأول من ضبط علم الأنساب هو الإمام هشام بن محمد السائب الكلبي (ت204)هـ فقد كتب فيه خمس مؤلفات؛ (المترلة والجمهرة والوجيز والفريد والملوك)، ثم تبعه كل من؛ أبي الحسن أحمد بن يحيى البلاذري في كتابه (أنساب الأشراف)، وعبد الملك بن هشام في كتاب (أنساب حمير وملوكها)، وأبي جعفر محمد بن حبيب البغدادي النحوي في كتابيه؛ (أنساب الرشاطي وأنساب الشعراء)، وزبير بن بكار القرشي في كتابيه (أنساب السمعاني التميمي و أنساب قريش)، والحافظ محب الدين محمد بن محمود بن النجار البغدادي في كتابه (أنساب القاضي المهذب)[4]، ويعتبر كتاب (جمهرة أنساب العرب) لابن حزم

1- أبي سعد عبد الكريم السمعاني: الأنساب، تح:- عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، ج1، ط2، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1400هـ، 1980م، ص7.

2- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، م س، ج4، ص215.

3- قال أبو عيسى الترميذي: حدثنا أحمد بن محمد، حدثنا عبد الله بن المبارك عن عبد الملك بن عيسى الثقفي، عن يزيد، مولى المنبعث، عن أبي هريرة، رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم..."، أورده النيسابوري في: المستدرك على الصحيحين، د ط، ج5، دار المعارف، بيروت، 1998م، ص224.

4- للاستزادة راجع:- ابن حزم القرطبي: جمهرة أنساب العرب، ج1، ص2، كتاب إليكتروني في الموقع: http://www.al-hakawati.net/arabic/civilizations/31.pdf. وكذلك محمد صديق حسن خان: لقطة العجلان مما تمس إلى معرفة حاجة الإنسان، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م، ص2 وما بعدها.

الاندلسي من أوسع الكتب وأدقها وأكثرها استيعابا[1] وهناك مناهج أخرى مثل؛ المنهج الحولي ألإسنادي، والمنهج الموضوعي والنسق الانتروبولوجي التاريخي.

يقسم المؤرخون المسلمون العرب إلى فئتين:

1–العرب البائدة: الذين انقرضوا ولا نعرف عنهم إلا ما ورد في القرآن الكريم والشعر الجاهلي مثل عاد وثمود.

2 العرب الباقية: وهم الذين سكنوا شبه الجزيرة العربية، وأدركوا الإسلام وقاموا بالفتوحات، وهم بدورهم ينقسمون فئتين:

أ–العرب العاربة: وهم القحطانيون أو عرب اليمن، أقاموا عدة ممالك أشهرها معين وسبأ وحمير، ثم هاجروا بعد انهيار سد مآرب، فأقام بعضهم ممالك في جنوب الشام والعراق، وبعضهم استوطن يثرب وكان من أبنائهم الأنصار.

ب–العرب المستعربة: وهم العدنانيون، الذين ينتهي نسبهم إلى جدهم إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام، والذين جاء منهم خاتم النبيين عليهم السلام، ونزار هو حفيد عدنان، وله ثلاثة أبناء إياد ومضر وربيعة، ولكل منهم تنتمي مجموعة من القبائل، فإلى مضر تنتمي قبائل: قيس وتميم وقريش، وإلي ربيعة تنتمي قبائل: تغلب وبكر وأسد[2].

تحمل هذه القبائل لواء الإسلام إلى الشام والعراق، وتلتقي بالقبائل القحطانية لتشكل قوة واحدة تنشر الإسلام إلى مختلف بقاع الأرض؛ مابين الهند والصين شرقا إلى جنوب فرنسا وشمال أفريقيا غربا.

تختلط هذه القبائل بعضها ببعض نتيجة التحالفات من جهة وتختلط بالأعاجم خاصة في مناطق التخوم من جهة أخرى، فيحصل التداخل بين بطون تلك القبائل وأفخاذها، فتبرز مشاكل لدى علماء الأنساب في العصر العباسي خصوصا مع تباعد الزمن بين التسجيل للأنساب وحدوث ذلك التداخل بين القبائل.

1– راجع:– ابن حزم الأندلسي: جمهرة أنساب العرب، تح:– عبد السلام محمد هارون، دط، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1382هـ، ص5 وما بعدها.

2– راجع:– إسماعيل راجي الفاروقي: أطلس الحضارة الإسلامية، م س، ص35 إلى 40.

يظهر عامل (الأشراف) الذي مضمونه القول بالانتساب إلى نسل المصطفى ﷺ، وهو باب عريض في الانتحال، كان ولا يزال شعارا للجاه الاجتماعي والاستغلال السياسي، والمكانة الدينية لدى الطوائف الشيعية والفرق الصوفية.

تتحكم سيرورة وضع الأمة الإسلامية في تقدم علم الأنساب كما تحكمت في المجالات المعرفية الأخرى، ففي القرن الأول للهجرة بدأ عدد النسابين بسبعة وأربعين، وصل إلى أوجه في القرن الخامس وبلغ ما يقارب المائة أو يزيد، ثم أخذ في الانحدار إلى أن بلغ سبعة عشر نسابا في القرن العاشر للهجرة[1]، وقد استغل المستشرقون هذا الوضع–الانحطاط بعد القرن العاشر للهجرة– للتأليف والتحقيق في هذا العلم[2]، ولم تستأنف الأمة الإسلامية حركتها العلمية إلا بعد القرن الرابع عشر للهجرة[3].

1- راجع:- بكر أبوزيد: طبقات النسابين، ط1، دار الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1408هـ-1987م، ص11-203. حيث عرض طبقات النسابين حسب التسلسل الزمني، كما فصل في أعدادهم وإنجازاتهم.

2- في سنة 1854م قام المستشرق الألماني فردناند وستنفيلد بطبع كتاب (الاشتقاق) لابن دريد، وهو كتاب في أنساب القبائل العربية. كما طبع في سنة 1899م كتاب (مختلف القبائل ومؤتلفها) تأليف: محمد بن حبيب. ووضع جداول مفصلة لأنساب القبائل العربية. وفي سنة 1883م قام المستشرق الألماني وليم اهلوارد (1828- 1909)م بطبع الجزء الحادي عشر من كتاب (أنساب الإشراف للبلاذري) على الحجر بخطه. وفي سنة 1936م قامت (الجامعة العبرية اليهودية) في القدس بطبع جزأين من الكتاب السابق، وفي سنة 1948م قام الفرنسي ليفي بروفنسال بطبع كتاب (جمهرة أنساب العرب) لابن حزم الأندلسي. في عام 1949م قام السويدي ك.و.سترستين بطبع كتاب (طرفة الاصحاب في معرفة الأنساب) إلخ. وقد شككوا في علم النسب وأثاروا شبهات كبيرة خاصة فيما يتعلق بأمهات الكتب؛ ككتاب الكلبي وابن حزم.

3- ظهرت بعض المحاولات المحدودة لبعض الباحثين العرب لطباعة بعض كتب الأنساب ونشرها أمثال: سليمان الدخيل (ت سنة 1364هـ)، الذي قام سنة 1332هـ بطبع كتاب: (نهاية الارب في معرفة انساب العرب) للقلقشندي. وطبع كتاب: (سبائك الذهب) للبغدادي. واحمد وصفي زكريا (ت1384هـ) الذي الف كتاب: (عشائر الشام)، وطبع سنة 1363هـ، كما قام رضا كحالة بتأليف كتاب: (معجم قبائل العرب)، وطبع بالشام سنة 1368هـ. ثم توالت بعد ذلك جهود نشر كتب الأنساب وتحقيقها في البلاد العربية، حيث ظهر اهتمام بعض الكتاب العرب بالتأليف في أنساب القبائل العربية، كما قام كل من محب الدين الخطيب سنة 1368هـ بطبع الجزء العاشر من كتاب (الإكليل). ثم محمد شاكر الذي حقق كتاب: (جمهرة نسب قريش) للزبير بن بكار، وصدر سنة 1381هـ. وفي العراق ألف عباس العزاوي كتاب (عشائر العراق)، وطبع سنة 1365هـ. وفي اليمن عُني العلامة محمد بن علي الأكوع بتحقيق كتاب (الإكليل) وطبع الجزء الأول سنة 1383هـ.

المبحث الثاني: جدلية العلاقة بين التوحيد والمنهج التاريخي

تنضج المعرفة التاريخية والمنهج التاريخي والكتابة التاريخية في الأمة المسلمة بعد كمال الإسلام وتمام النعم؛

أولا: المعرفة التاريخية: تكتمل المعرفة التاريخية للأمة من خلال عاملين؛ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

1-القرآن الكريم: يشرع المسلمون في تفسير آيات القرآن الكريم والقصص القرآني، فيجدوا أنفسهم أمام ضرورة البحث عن مواطن الأمم القديمة وأزمانها، لأن هذه القصص جاءت للعبرة والاتعاظ ولا تحوي التفاصيل الزمنية والمكانية، فيقودهم ذلك للرجوع إلى الإرث التاريخي "الأنساب والأيام" الذي تركه عرب الجاهلية، للكشف عن مواطن وأزمان هؤلاء الأنبياء والرسل وأقوامهم، فيصبح للتاريخ قيمة دينية[1] كبيرة عند المسلمين، لأنه يرتبط بتفسير آيات القرآن الكريم وتحديد أسباب نزولها، ولأن رسالة الإسلام هي امتداد للرسالات السابقة، والرسول ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين، ثم أن القرآن الكريم يحوي على كثير من الآيات التي تحمل مضامين تاريخية[2]، تقر بخلافة الإنسان في الأرض، وتحمله أمانة الدين لنشر قيم العدل والفضيلة وأعمار الأرض، وبهذا يدرك المسلم أنه محور ارتكاز الفعل التاريخي، القائم على التفاعل الجدلي بين عالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء، وفي ظل هذه الرؤية تحرر البحث التاريخي من قيود الأسطورة والخرافة، إلى رحاب الواقع الذي يعطي العوالم الثلاثة في تفاعلها وضعا متزنا متكاملا في تحديد مسار حركة التاريخ[3].

2- الحديث الشريف والسيرة النبوية: قال الله ﷻ: **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾** (سورة الأحزاب،

1- محمد عبد الكريم الوافي: منهج البحث في التاريخ والتدوين التاريخي عند العرب، ط1، جامعة قار يونس، بنغازي، 1990م، ص1.

2- يقول ابن تيمية رحمه الله: "القرآن ثلاثة أثلاث؛ ثلث توحيد وثلث قصص وثلث أمر ونهي، وثلث التوحيد أفضل من غيره".ابن تيمية: مجموع الفتاوى كتاب المنطق، مج9، د ط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1425هـ، ص306.

3- للاستزادة راجع:- عامر الكفيشي: حركة التاريخ في القرآن الكريم، ط1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2003م، ص33، ص93، ص171.

الآية21)، "هذه الآية أصل كبير في التأسي برسول الله ﷺ في أقواله وأفعاله وأحواله"[1]، فالرسول ﷺ هو المثال الأعلى لجميع المسلمين، لهذا برز الاهتمام بجمع كل ما يتعلق بحياته ﷺ فيما سمي بالسيرة النبوية العطرة، التي اتسع نطاقها بعد ذلك لتشمل ما عرف بـــ"المغازي" والتي استغرقت حتى الجوانب السياسية والعسكرية من حياته. كما ظهر تدوين الحديث النبوي الشريف وما رافقه من مناهج[2]؛ في الإسناد والجرح والتعديل، والتصنيف والتبويب وغير ذلك. فعلم الحديث كان عمدة في ضبط الروايات التاريخية، وذلك وفق منهج الجرح والتعديل الذي يستند إلى مفهوم الجدارة الخلقية للرواة، إلا أنهم لم يدركوا أهمية نقد المتن والتحقق من صحته، والذي استفاد منه فيما بعد ابن خلدون. كل هذا أدى إلى كثرة التأليف والتدوين في حقل التاريخ، فترعرع التاريخ ونضج في ظل القرآن والسنة، مما أعطاه قدرا كبيرا ومكانة عالية، وحصنه من مكائد الكائدين وضلال المضلين.

ثانيا– نشأة الكتابة التاريخية: بعد الفتوحات الإسلامية توسعت رقعة الدولة الإسلامية، فتعددت فيها الثقافات وتنوعت البيئات، فتراكمت المعرفة التاريخية عند المسلمين، مما أدى إلى ظهور أنماط متعددة وصور متنوعة من الكتابة التاريخية منها ما يلي:

1–الأنماط الأولى للكتابة التاريخية: في بداية الأمر ظهر أسلوبين للكتابة التاريخية عند المسلمين هما؛

أ–منهج المحدثين: نشأ هذا المنهج في المدينة المنورة، حين كتب المسلمون تاريخ السيرة النبوية والمغازي، وتفطنوا إلى تصنيف سيرة الرسول وتقسيم الرواة وكتبهم حسب تقدمهم الزمني إلى ثلاثة طبقات؛

الأولى: من أبرز رجالها عروة بن الزبير بن العوام (ت92)هـــ، وأبان بن عثمان بن عفان الأموي القرشي (ت105)هـــ، ابن الخليفة عثمان بن عفان مولده ووفاته في المدينة وهو أول من كتب في السيرة النبوية[3]، وشرحبيل بن سعد الخطمي المدني

1– ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج3، م س، ص480.

2– الكفيشي: م س، ص33.

3– ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، د ط، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، دت، ص54.

(ت123)هـ عالم بالمغازي والبدريين، كان يفتي ويروي الحديث، وفي روايته ضعف[1].

الثانية: محمد بن مسلم بن شهاب الزهري وهو أشهرهم.

الثالثة: محمد بن إسحاق الذي تنسب إليه أقدم كتب السيرة.

ب- منهج الإخباريين: وهو منهج يعتمد على الأسلوب التقليدي الذي يتمثل في نقل الأخبار، وقد اختلط مفهوم التاريخ مع نقل الخبر في حقبة مفهوميه معينة، لكن لم يقف الإخباريين عند هذه الرؤية التقليدية، بل تجاوزوها إلى محاولة الإحاطة[2] بالحادثة التاريخية وذكر تفاصيلها، وإعطاء صورة كاملة عنها. واهتم هذا المنهج أيضا برواية الشعر وإلقاء الخطب خاصة السياسية منها. وأشهر أصحاب هذا المنهج: محمد بن شهاب الزهري. محمد بن إسحاق بن يسار أبو بكر(ت151)هـ من أقدم مؤرخي العرب، من أهل المدينة، أشهر مصنفاته: "السيرة النبوية" الذي هذّبه ابن هشام[3]. وأبو الحكم عوانة بن الحكم بن عوانة بن عياض (ت147)هـ علامة إخباري، أحد الفصحاء، له كتاب: "التاريخ"، وكتاب "سير معاوية وبني أمية"، وغير ذلك[4]. وسيف بن عمر الأسدي الكوفي (ت200)هـ من أصحاب السير، اشتهر وتوفي ببغداد. من كتبه: "الجمل" و"الفتوح الكبير"[5]. وأشهر هؤلاء كلهم المدائني أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الله (135- 225)هـ رواية مؤرخ، كثير التصنيف، من أهل البصرة، من كتبه "أخبار قريش"[6].

ثم ظهر الجمع بين المنهجين، وظهرت أساليب أخرى مثل؛ منهج كتابة السيرة النبوية ومغازي الرسول ﷺ. ومنهج الطبقات والتراجم. ومنهج كتابة الفتوح. ومنهج كتابة التواريخ المحلية والعامة. ومنهج علم الأنساب نذكر فقط هذا الأخير؛

1- نفسه، ج2، ص157.

2- التحقق من صحة الحديث دفعت إلى البحث في الأسانيد، مما أدى إلى ضرورة الإحاطة بحياة الراوي في أخلاقه وصدقه وعلاقته بالرسول صلى الله عليه وسلم، وهنا ظهر علم التراجم وعلم الطبقات، فبينما يقوم علم التراجم برصد حياة الراوي، يقوم علم الطبقات بترتيب الرواة في طبقات، ثم ظهرت التراجم والطبقات في مجالات شتى.

3- ابن خليكان: وفيان الأعيان وأخبار أبناء الزمان، د ط، ج4، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ت، ص276.

4- الذهبي شمس الدين: سير أعلام النبلاء، د ط، ج7، تح: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، دت، ص201.

5- ابن حجر: م س، ص144.

6- الذهبي: م س، ص400 وما بعدها.

2- الطبري والمنهج الحولي ألإسنادي: توسعت كتابات المؤرخين في القرن الثاني للهجرة، وأبدعوا مناهج جديدة، فنشأت إلى جانب كتب الأنساب وكتب السير والتراجم مؤلفات أشمل سميت بالتواريخ العامة، التي تهتم بكتابة التاريخ مسلسلا وفق تعاقب السنين، منذ بدء الخليقة مرورا بالرسالات السماوية والتاريخ الجاهلي وعصر النبي ﷺ والخلفاء الراشدين إلى الأزمان اللاحقة، وخير نموذج عبر عن هذه الحقبة[1] واستخدم هذا المنهج، كتاب (تاريخ الرسل والملوك) لمحمد بن جرير الطبري (ت310هـ) الذي رصد فيه تاريخ الخليقة منذ هبوط سيدنا آدم عليه السلام، إلى سيرة الرسول ﷺ وما لحق بها من أحداث تاريخية حتى مطلع القرن الرابع الهجري، حتى قال فيه المسعودي علي بن الحسين (ت346هـ): "وأما تاريخ أبي جعفر محمد بن جرير الطبري الزاهي على المؤلفات، والزائد على الكتب المصنفات، فقد جمع أنواع الأخبار، وحوى فنون الآثار، وأشتمل على صنوف العلم، وهو كتاب تكثر فائدته، وتنفع عائدته، وكيف لا يكون كذلك؟ ومؤلفه فقيه عصره، وناسك دهره، إليه انتهت علوم فقهاء الأمصار، وحملة السنن والآثار"[2] وقد راعى في ذلك تسلسل الأحداث وفق تسلسل السنوات وهذا هو المنهج الكرونولوجي الذي كان يسمى حين ذاك المنهج الحولي. كما استخدم منهج الإسناد الموثق بالعنعنة حين يتعلق الأمر بروايات الإخباريين، وهنا تتضح الصلة الوثيقة بين منهج تدوين الحديث النبوي الشريف، ومنهج كتابة التاريخ. وليس هذا فقط وإنما شهدت الكتابة التاريخية تطورا ليس فقط في طريقة الكتابة وإنما في أسلوبها الذي أصبح مع الطبري أسلوبا بسيطا مستساغا واضحا[3]، فقد استفاد الطبري من دقة المتكلمين ومناهجهم، واتبع في تنظيمه الترتيب الزمني وسار على منهج الحوليات. أما المصادر التي اعتمدها في رصد معلوماته فتتمثل في الوثائق الرسمية، والكتب المقدسة والمشافهة والمعاينة.

1- السيد عبد العزيز سالم: مناهج البحث في التاريخ الإسلامي والآثار الإسلامية، د ط، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2010م، ص77

2- المسعودي: مروج الذهب، ج1، م س، ص10.

3- السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق.

3- المسعودي والمنهج الجغرافي الموضوعي: انتهج المسعودي نهجا جديدا في الكتابة التاريخية، فلم تكن رحلاته للنزهة أو للتجارة بل كانت لمشاهدة معالم البلاد ومعرفة أخبارها، وكتبه تدل على معرفة واسعة باللغات والعادات والتقاليد والأخلاق والأدب والسياسة وهو أكثر عمقاً ودقة من غيره من الرحالة والجغرافيين، ورغم ثنائه على الطبري، إلا أنه استبدل منهجه بمنهج موضوعي اعتمد في تحليلاته على عرض المادة التاريخية حسب موضوعاتها، ثم مناقشتها حسب الظروف الجغرافية التي شاركت في تكوينها، وظهر ذلك جليا في مقدمة كتابه (مروج الذهب ومعادن الجوهر) حيث قال: "صنّفنا كتابنا في أخبار الزمان، وقدمنا القول فيه، في هيئة الأرض، مدنها، وعجائبها، وبحارها، وأغوارها، وجبالها، وأنهارها، وبدائع معادنها، وأصناف منالها، وأخبار غياضها وجزائر البحار، والبحيرات الصغار، وأخبار الأبنية المعظمة، والمساكن المشرفة، وذكر شأن المبدأ، وأصل النسل، وتباين الأوطان، وما كان برّاً فصار بحراً وما كان نهراً فصار بحراً، وما كان بحراً فصار براً على مرور الأيام، وكُرُورِ الدهر، وعلة ذلك، وسببه الفلكي الطبيعي، وانقسام الأقاليم بخواص الكواكب، ومعاطف الأوتاد ومقادير النواحي والآفاق، وتباين الناس في التاريخ القديم، واختلافهم في بدئه وأوليته، من الهند وأصناف الملحدين، وما ورد في ذلك عن الشرعيين، وما نطقت به الكتب وورد على الديَّانيِّين"[1]. كما انتقد المناهج التي اتبعها المؤرخون الذين سبقوه[2]. وسار على نهجه كل من الاصطخري أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي رحالة من علماء الجغرافية المشهورين (ت347هـ)، وأبي الفداء إسماعيل الملك المؤيد أمير عربي مؤرخ وجغرافي (672-730)هـ. غير أن الذي تأثر أكثر بالمنهج الموضوعي الواقعي وأعطاه بعدا نفعيا يقوم على الاعتبار والاتعاظ كما نص على ذلك القرآن الكريم، هو ابن مسكويه (ت421هـ) في كتابه (تجارب الأمم وتعاقب الهمم)، فواضح من العنوان أنه يهدف إلى عرض تجارب الأمم والأمجاد وذلك لغرض الاستفادة منها في واقعهم الحياتي المعيش[3].

1- المسعودي: مروج الذهب، ج1، م س، ص3.

2- نفسه، ص7.

3- للاستزادة راجع:- ابن مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، ط1، ج1، تح: كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص59، 60.

4- البيروني والمنهج الظاهراتي: أبو ريحان محمد بن أحمد البيروني (362-440)هـ أهم مؤلفاته كتاب (الآثار الباقية عن القرون الخالية) الذي شذب فيه معارف من سبقوه وصهرها في منهج نقدي حضاري قائم على مقارنة مشاهداته ومعايناته الخاصة في شبه القارة الهندية التي عاش فيها، حيث تعلم لغة سكانها وأدرك قيمهم الاجتماعية وفهم سلوكياتهم وممارساتهم اليومية، ووقف على دقائق موروثاتهم المحلية التي تحكم حركة تاريخهم، وفي المقدمة بين الأسباب الدافعة إلى تصنيف كتابه في قوله: "وبعد فقد سألني أحد الأدباء عن التواريخ التي يستعملها الأمم والاختلاف الواقع في الأصول التي هي مبادئها والفروع التي هي شهورها وسنوها، والأسباب الداعية لأهلها إلى ذلك وعن الأعياد المشهورة والأيام المذكورة للأوقات والأعمال وغيرها مما يعمل عليه بعض الأمم دون بعض، واقترح عليَّ الإبانة عن ذلك، بأوضح ما يمكن السبيل إليه، حتى تقرب من فهم الناظر فيها، وتغنيه عن تدوخ الكتب المتفرقة وسؤال أهلها عنها، فعلمت أن ذلك أمر صعب التناول، بعيد المأخذ، غير منقاد لمن رام إجراءه مجرى الضروريات، التي لا يتخالج قلب الواقف عليها شبهة"[1]. ثم بين الأهداف والغايات التي من أجلها تم تأليف الكتاب، والمناهج والآليات التي سلكها في ذلك، في قوله: "وأبتدئ فأقول أن أقرب الأسباب المؤدية إلى ما سئلت عنه، هو معرفة أخبار الأمم السالفة وأنباء القرون الماضية، لأن أكثرها أحوال عنهم ورسوم باقية من رسومهم ونواميسهم، ولا سبيل إلى التوسل إلى ذلك من جهة الاستدلال بالمعقولات، والقياس بما يشاهد من المحسوسات، سوى التقليد لأهل الكتب والملل وأصحاب الآراء والنحل، المستعملين لذلك، وتصيير ما هم فيه أسا يبنى عليه بعده، ثم قياس أقاويلهم وآرائهم في إثبات ذلك بعضه ببعض، بعد تنزيه النفس عن العوارض المردِّئة لأكثر الخلق، والأسباب المُعمية لصاحبها عن الحق، وهي كالعادة المألوفة والتعصب والتضافر وأتباع الهوى والتغلب بالرئاسة وأشباه ذلك.

فإن الذي ذكرته أولى سبيل يسلك بأن يؤدي إلى حاق المقصود، وأقوى معين على إزالة ما يشوبه من شوائب الشُّبه والشكوك، وبغير ذلك لا يتأتى لنا نيل المطلوب، ولو بعد العناء الشديد والجهد الجهيد، على أن الأصل الذي أصَّلته والطريق الذي مهدته

1- راجع:- البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية/http://upload.wikimedia.org/wikisource/ar/f/f9، ص4. كتاب بصيغة pdf بدون معلومات النشر، وجد في الموقع المذكور.

ليس بقريب المأخذ، بل كأنه من بعده وصعوبته، يشبه أن يكون غير موصول إليه، لكثرة الأباطيل التي تدخل جمل الأخبار والأحاديث، وليست كلها داخلة في حد الامتناع، فتُميَّز وتهذب، لكن ما كان منها في حد الإمكان جرى مجرى الخبر الحق، إذا لم يُشهد ببطلانه شواهد أخر، بل قد يُشاهد وشُوهد من الأحوال الطبيعية ما لو حكي مثلها عن زمان بعيد عهدُنا به، لثبَّتنا الحكم على امتناعها، وعمر الإنسان لا يفي بعلم أخبار أمة واحدة من الأمم الكثيرة علما ثاقبا، فكيف يفي بعلم أخبار جميعها، هذا غير ممكن، وإذا كان الأمر جاريا على هذا السبيل، فالواجب علينا أن نأخذ الأقرب من ذلك، فالأقرب والأشهر فالأشهر، ونحصِّلها من أربابها، ونصلح منها ما يمكننا إصلاحه، ونترك سائرها على وجهها ليكون ما نعمله من ذلك معينا لطالب الحق ومحب الحكمة على التصرف في غيرها، ومرشدا إلى نيل ما لم يتهيأ لنا، وقد فعلنا ذلك بمشيئة الله وعونه، ويجب بحسب ما قصدنا أن نبين مائية اليوم والليلة ومجموعهما وابتداءه المفروض، إذ هما للشهور والسنين والتواريخ كالواحد للأعداد منه تتركب وإليه تنحل، وبإحاطة العلم بهما يَسْهُل السبيل إلى درك ما تركب منهما وبني عليهما"[1]. فكتاب (الآثار الباقية عن القرون الخالية) هو أشهر كتب البيروني وأغزرها مادة وأغناها ثقافة، فهو أشبه بالموسوعة الثقافية الجامعة، والتي من مشتملاتها البحوث الفلكية والتاريخية القيمة[2]. ويعد الأول من نوعه في الفكر العالمي، ويتمتع بقدر كبير من الأهمية في التاريخ، لهذا نقل إلى لغات عدة[3].

استفاد ابن حزم الظاهري (ت456)هـ مما تراكم عبر السنين في هذا المجال فـ"كانت حياته الفكرية سجلا حافلا بألوان متعددة من الثقافات المتشعبة، ولم يكن ابن حزم من ذلك النوع الذي تستبد به فكرة، أو تحجبه عن الحقيقة موروثات فكرية، قد يكون بعضها في حاجة إلى نقد تاريخي وعقلي، بل أنه كان ثورة على هذا الاستسلام للسهل المشهور والموروث من الآراء والأفكار، وخاصة إذا اصطدمت هذه الموروثات بالدلالة العقلية الظاهرية التي يوحي بها النص الشرعي المعقول"[4]. ورغم حدته إلا أنه

1- البيروني: م س، ص5.

2- أشرف صالح محمد سيد: الآثار الباقية عن البيروني، ط1، دار النشر الإليكتروني كتب عربية، القاهرة، 2007م، ص20.

3- نفسه.

4- عبد الحليم عويس: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ط2، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1988م، ص341.

أولى عناية خاصة للجوانب الأخلاقية في ضبط الرواية التاريخية، مما أضفى على التاريخ بعدا روحيا حضاريا إنسانيا، "لأن معظم تأثير ابن حزم لم يكن في (مادة) الفكر وإنما كان تأثيرا في (منهج) الفكر، و لم يكن أسلوبا جديدا في العرض، بقدر ما كان تجديدا شاملا في مضمون العرض، بل ثمة ميادين كان ابن حزم رائدا فيها و لم يسبق إليها بمثل المنهج الذي تناولها به"[1]. وتوحي هذه الفكرة بأن الاستقلال المنهجي عن العلوم الأخرى، وإبداع مناهج جديدة تتماشى والمصادر التاريخية الجديدة، والتي تجاوزت روايات الإخباريين إلى المصادر المكتوبة والنقوش والآثار والمعاينات الحية. هو السبب الرئيس الذي أدى إلى نضوج الدراسات التاريخية وبلوغها هذه المرتبة الأدبية.

5: ابن مسكويه والمنهج الاختباري الاعتباري: تتفاوت مدارس الكتابة التاريخية في مراحلها عبر القرون الثلاثة، وعبر الأماكن المختلفة في المدينة والكوفة والبصرة وبقية الأمصار وصولاً إلى القرن الرابع الهجري الذي نتوقف معه عند مسكويه وابن الخطيب وابن خلدون والمقريزي كأمثلة لأبرز المؤرخين أصحاب المنهج الواضح في الكتابات التاريخية.

يترك أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب المعروف بمسكويه الذي عاش قرنا كاملا من الزمان (320-421)هـ أكثر من أربعين كتاباً، أبرزها كتاب (تجارب الأمم وتعاقب الهمم) وكتاب (الأحكام السلطانية) وكتاب (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق) وقد اعتمد على الطبري بصورة واسعة، كما اعتمد على مشاهداته وتجاربه في حياته الطويلة، واطلاعه على علوم العصر من فلسفة وأديان وحديث ورواية.

ويمثل مسكويه خطوة متقدمة في الكتابة التاريخية الموضوعية، فإنه على الرغم من معاصرة السلاطين والوزراء البويهيين لا نجده يمدحهم أو يتملقهم في كتاباته، و لم يظهر ميلاً إلى تيار أو ملك أو اتجاه، بل حاول أن يرصد عصره ويحلل أحداثه بعقلانية، إلى درجة أنه لقّب بالمعلم الثالث نظراً لتمكنه من الفكر الفلسفي والإفادة منه في الكتابة التاريخية[2].

1- عبد الحليم عويس: م ن، ص369.

2- محمد قجة: www.manuscriptcenter.org/history/.../MohammedQijja.doc، مقال عنوانه: تطور المنهج العلمي في الكتابة التاريخية عند العرب.

يقول ابن مسكويه: "وإني لما تصفحت أخبار الأمم وسير الملوك وقرأت أخبار البلدان وكتب التواريخ، وجدت فيها ما يُستفادُ منه تَجرِبةٌ، في أمور لا تزال يُتكرر مثلها ويُنتظر حدوثُ شَبَهِهَا وشَكَلِهَا.

كَذِكْرِ مبادئ الدول ونشء الممالك وذكر دخول الخلل فيها بعد ذلك وتلافي من تلافاه وتداركه، إلى أن عاد إلى أحسن حالٍ، وإغفال من أغفله وأطرحه إلى أن تأدى إلى الاضمحلال والزوال وذكر ما يتصل بذلك من السياسات في عمارة البلدان وجمع كلم الرعية، وإصلاح نيات الجند وحيل الحروب ومكائد الرجال وما تم منها على العدو وما رجع على صاحبه.

وذكر الأسباب التي تقدَّم بها قوم عند السلطان، والأحوال التي تأخَّر لها آخرون، وما كان منها محمود الأوائل مذموم العواقب، وما كان بضدِّ ذلك، وما استمرَّ أوَّله وآخره على سنن واحد، وذكر سياسات الوزراء وأصحاب الجيوش، ومن أسند إليه حرب وسياسة، أو تدبير أو إيالة، فوفى بذلك وتأتَّى له، أو كان بخلاف ذلك.

ورأيت هذا الضرب من الأحداث، إذا عرف له مثال مما تقدم وتجربة لمن سلف، فأتخذ إماما يقتدي به، حذر مما ابتلي به، وتُمُسك عما سعد به قوم، فإنَّ أمور الدنيا مُتشابهة، وأحوالها متناسِبة، وصار جميع ما يَحفظه الإنسان من هذا الضرب كأنَّه تَجارب له، وقد دفع إليها، واحتنك بها، وكأنَّه قد عاش ذلك الزمان كله، وباشر تلك الأحوال بنفسه، واستقبل أموره استقبال الخبر، وعرفها قبل وقوعها، فجعلها نصب عينه، وقبالة لحظه، فأعدَّ لها أقرانها، وقابلها بأشكالها.

وشتان بين من كان بهذه الصورة وبين من كان غرا غمرا، لا يتبين الأمر إلا بعد وقوعه، ولا يلاحظه إلا بعين الغريب منه؛ يحيره كل خطب يستقبله، ويدهشه كل أمر يتجدد له.

ووجدت هذا النمط من الأخبار مغمورا بالأخيار التي تجري مجرى الأسمار، والخرافات التي لا فائدة فيها غير استجلاب النوم بها، والاستمتاع بأنس المستطرف منها، حتى ضاع بينها وتبدد في أثنائها، فبطل الانتفاع به، ولم يتصل لسامعه وقارئه إتصالا يربط

بعضه بعضا، بل تنسى النكتة قبل أن تجيء أختها، وتتفلت من الذهن قبل أن تقيدها نظيرتها، ويشتغل الفكر بسياق خبرها دون تحصيل فائدتها.

فلذلك جمعت هذا الكتاب وسميته تجارب الأمم"[1].

يدرس مسكويه الفلسفة ويشتغل بالكيمياء، فتظهر آثار ذلك على أغلب مؤلفاته؛ حتى المتعلقة منها بالأخلاق والأحكام السلطانية والتاريخ؛ فكما أن العناصر الطبيعية تستوجب الاختبار الكيميائي للنظر في سبل الاستفادة منها، فإن الحوادث التاريخية تقتضي الاختبار للاعتبار والاتعاظ بتجارب الأمم وتعاقب الهمم.

يتلخص منهج مسكويه من خلال النص السابق فيما يلي:

1-إن الأحداث التاريخية تمثل "ظواهر" بالمعنى العلمي للظاهرة، وبالتالي فهي تتكرر بشكل دوري، وبما أنها تتكرر يمكن الاستفادة منها حاضرا ومستقبلا.

2- هناك سنن وقوانين عامة تحكم أمور الدنيا، لهذا يمكن للإنسان أن يستفيد من التجارب الناجحة التي حصلت في التاريخ، بل يمكن تكرارها، فالتاريخ يعيد نفسه عند ابن مسكويه.

3- المقايسة والمقارنة والمقابلة عناصر مهمة للاستفادة من تجارب الماضي.

4- ضرورة غربلة الأخبار من الأساطير والأسمار والمعجزات.

5- محاولة تفسير أحداث التاريخ وفق منهج علمي تجريبي قائم على الحذر في تلقي الروايات، والدقة في تحليلها.

6- استفاد مسكويه من فكره الفلسفي في تفسير التاريخ. فهو بذلك أول من بدأ فلسفة التاريخ.

7- مسكويه موضوعي لا ينطلق من تصور مسبق، وحيادي في قراءة مصادره والإفادة منها

8- يعتبر كتابه : "تجارب الأمم" من أهم المراجع التاريخية لأنه سجل حي لأحداث القرن الرابع الهجري، وقد سجل مسكويه تلك الأحداث من أصحابها وقام

1-أبي علي محمد بن يعقوب مسكويه: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، ج1، ط1، تح:- كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، ص59-60.

بتفسيرها على أساس الاستدلال الفلسفي الواعي، والنظرة العملية، والذهن البنّاء المنظم، والنظرة المحايدة.

يدرس محمد أركون[1] ما أنتجه ابن مسكويه بعمق شديد لا لشيء إلا لأنه لم يؤرخ للأنبياء، –رغم أن كتابه من الناحية المنهجية مقسوم إلى قسمين، فترة ما قبل الإسلام والفترة الإسلامية– فقد حذف التاريخ الديني للمصطفىﷺ، وركز على التاريخ السياسي أما سبب ذلك فيوضحه في قوله: "ولهذا السبب بعينه لم نتعرض لذكر الأنبياء صلوات الله عليهم، وما تم لهم من السياسات بها، لأن أهل زماننا لا يستفيدون منها تجربة فيما يستقبلونه من أمورهم، اللهم إلا ما كان منها تدبيرا بشريا لا يقترن بالإعجاز".

ومن هنا، فإن التاريخ بنظر مسكويه، مسرح للنشاط الإنساني، ومستودع لتجارب العقل البشري على مر الأزمان.

1- محمد أركون نحى مسلك الاستشراق في دراسة التراث الذي أنتجته الأمة المسلمة، فهو يقف عند المزلات التي وقع فيها العلماء المسلمين، إما عن غير قصد أو نتيجة اختلاط المفاهيم التي كان سببها وفود التراث الفكري والفلسفي للحضارات القديمة خاصة اليونانية.

المبحث الثالث: نماذج من رؤية المسلمين لتفسير حركة التاريخ

أولا: رؤية ابن تيمية لحركة التاريخ (المنهج النبوي): يذهب ابن تيمية عكس مذهب مسكويه ويرى أن التاريخ هو سجل لأعمال الأنبياء والرسل، وأن الحضارات من صنعهم، وبقدر الاقتراب أو الابتعاد من تنفيذ الرسالات السماوية، التي نيطت بهم تنهض الحضارات الإنسانية أو تندثر، بل تتحقق سعادة البشر أو تشقى[1]، هذا لا لشيء إلا لأن ابن تيمية أدرك تمام الإدراك، أن المحرك الحقيقي للتاريخ هو الله سبحانه وتعالى، وتجسيد الأنبياء للرسالات، هو تطبيق للتشريع الإلهي، وبالتالي السير في الطريق الصحيح، الذي يوافق سنن الله في التاريخ.

فالتاريخ غائي، ووراء الفعل الإنساني هناك الفعل الإلهي "فالمؤرخون حين يدرسون انهيار الإمبراطورية الرومانية، يتصورون الأسباب التي حتمت ذلك الانهيار على نطاق معين، ينطبق على رقعة تلك الإمبراطورية من ناحية، وعلى السهول الشمالية التي تدفقت منها القبائل الجرمانية، من ناحية أخرى خلال القرنين الرابع والخامس، هذا بالتحديد هو المجال الذي يرى فيه المؤرخون تأثير الأسباب التاريخية، التي حللت إمبراطورية روما، وهناك تكونت الموجة الجرمانية التي أطلق عليها المؤرخون الألمان هجرة الشعوب والتي تحطمت مرات على الحدود، إلى أن استطاعت أن تحطم كل شيء في طريقها.

(...) فمن هذا نرى أن الموجة التي أسقطت الإمبراطورية الرومانية، لم تتولد في النطاق الإمبراطوري، أو في النطاق الجرماني، بل هناك بعيدا في شمال آسيا.

وهكذا يتبن أن الأسباب الرئيسية التي أدت إلى نهاية الإمبراطورية الرومانية، تكمن وراء مجال الدراسة، تدبر قول الله سبحانه وتعالى: ﴿**الم، غُلِبَتِ الرُّومُ، فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ، فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ**﴾ (الروم: 1-4)، فهناك إذن خلف الأسباب القريبة أسباب بعيدة تخلع على تفسير التاريخ طابعا غيبيا))[2].

1- مصطفى حلمي: بحوث في العقيدة الإسلامية، دط، مكتبة الزهراء، الجيزة، القاهرة، د ت، ص162.

2- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، دط، ت عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1981م، ص21-23.

يؤكد ابن تيمية أن مسار التاريخ يمضي على أقدام الأنبياء والرسل، فهم رسل الله إلى البشرية، خصهم بآيات ودلائل ومعجزات، ويسر معرفتهم على خلقه، بل أن طريق معرفة الأنبياء، كطريق معرفة نوع من الأديان، خصهم الله بخصائص يعرف ذلك من أخبارهم، واستقراء أحوالهم، كما يعرف الأطباء والفقهاء، مثال ذلك من رأى نحو سبويه وطب أبقراط وفقه الأئمة الأربعة ونحوهم كان إقرارهم بذلك من ابني الأمور، ومن هنا قرب الله تعالى في القرآن أمر النبوة واثبات جنسها بما وقع في العالم من قصة نوح وموسى وغيرهم[1].

فجميع ما ينتجه الإنسان من أنظمة وقيم، لا يتجاوز حدود عقله، أما التشريع الإلهي فله غايات بعيدة، قد لا يدركها عقل الإنسان، والشيء نفسه بالنسبة للتاريخ، فقد علمتنا فلسفة التاريخ الغربية، أن تفسير التاريخ استنادا إلى مجال معين، يسمى مجال الدراسة، وتُرجع ما يحدث من وقائع إلى الأسباب القريبة التي حصلت في هذا المجال، بينما هناك أسباب بعيدة تخرج عن نطاق المجال، وفي كلمة جامعة أسباب كونية، لهذا كلما انحاز التاريخ عن مساره الصحيح، بعث الله سبحانه وتعالى الأنبياء، وسائط بين الله وعباده، في تبليغ أمره ونهيه ووعده ووعيده[2]، وما يأتون به من رسالة غايته هو هداية البشر من الظلمات إلى النور، فالقرآن في نهاية التحليل هو كتاب هداية لإرشاد الإنسان إلى المسار الصحيح للتاريخ.

وقد بُعثوا صلوات الله عليهم لتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فأصبح أتباع الرسل أكمل الناس، وعلى العكس من ذلك فإن المكذبين للرسل، يتبعون المفاسد ويعطلون المصالح[3].

والحضارة المعاصرة، فيها الكثير من إهدار الطاقة، والكثير من فساد النظام الكوني، أو الطبيعي[4]، فكثير من الأعمال والانجازات والصناعات التي ينتجها الإنسان في هذه

1- ابن تيمية: النبوات، د ط، المطبعة السلفية، القاهرة، 1386هـ، ص26-27.

2- نفسه، ص35.

3- مصطفى حلمي: معرفة الله عز وجل طريق الوصول إليه عند ابن تيمية، ط1، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1995م، ص31.

4- محمد راتب النابلسي: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، آيات الله في الإنسان، ط1، دار المكتبي، سورية، 2004م، ص140.

الحضارة، ويعتقد في نفعها، سرعان ما يتبين أن لها أضرار تفوق بكثير تلك المنافع، لا لشيء إلا لمحدودية عقله، ورغم هذه السلبيات، فالإنسان الغربي يستمر في هذا المسار التاريخي، ولا يريد أن يعترف بالخطأ.

يقرر ابن تيمية، من خلال تفسيره للتاريخ، أن السعادة في إتباع الأنبياء والرسل عليهم السلام، أو بالأحرى إتباع الدين الإسلامي الحنيف، ومنهاجه، فالمنهاج الإسلامي، ومناهج الأنبياء، أدعى إلى الإقناع، ومخاطبة الكافة، ودليله في ذلك: أن البشرية لم تقطع صلتها بالأنبياء على طوال تاريخها، مع تواتر أخبارهم. فصار ظهور الأنبياء مما تؤرخ له الحوادث في العالم، لظهور أمرهم عند الخاصة والعامة، فإن التاريخ عند ابن تيمية، هو الحادث النبوي المشهور، الذي يشترك الناس فيه ليعرفوا كم مضى من الوقت قبله وبعده؟[1].

يدرك ابن تيمية في وقت مبكر، الفرق بين التفسير الغربي والتفسير الإسلامي، حين يقارن بين الأنبياء والفلاسفة: فالأنبياء يتبعون الشريعة سالكين بذلك أقرب طريق للوصول إلى الصلاح، أما الفلاسفة فيطيلون الكلام في الماهيات والجواهر دون أن يكون لهم جانب عملي فعال، وهذا ما يجعلهم لا يصلون. بصيغة أخرى فإن طريق الفلاسفة طويل ولا يؤدي إلى نتيجة. وبنفس القاعدة ينتقل إلى النظر في تاريخ المسلمين خاصة، فيبرهن على أن إتباع الرسول ﷺ أدعى إلى العلم والتوحيد والسعادة ويعين بذلك المقارنة بين الصحابة والتابعين لهم، وبين المتكلمين والفلاسفة المسلمين.

يعلل ابن تيمية الأحداث التاريخية، ويرجع سبب انحرافها إلى مخالفة الأصول الإسلامية في القرآن الكريم والحديث الشريف، وهكذا يرى بأن انقراض دولة بني أمية، سببه الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان، إلى جانب أسباب أخرى أوجبت إدبارها[2].

يبين بذلك أن العقيدة لما جمدت في النفوس، ظهر الضعف في الأمة، والحق أن العالم الإسلامي لم يقوى على البقاء إبان تلك الأزمة الأولى في تاريخه وبعدها، إلا ما تبقى فيه من دفعة قرآنية حية قوية، وكان سر تماسكه رجال من أمثال، عقبة بن نافع، وعمر بن عبد العزيز، والإمام مالك رضي الله عنهم أجمعين، لا لأن أولهم كان فاتحا كبيرا، والثاني

1- ابن تيمية: نقض المنطق، م س، ص15.

2- ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل، م س، ص122.

خليفة عظيما، والثالث إمام مدرسة كبرى في التشريع، بل لأن فضائل الإسلام الفطرية العظيمة قد تجسدت فيهم بصورة أو بأخرى[1].

يستخرج مالك بن نبي هذه الأفكار، من تراث ابن تيمية الذي يدرك تمام الإدراك دور العقيدة في دفع التاريخ نحو الحركة ((فإذا تحولت العقيدة الراسخة إلى قوة محركة، ناجمة عن إقناع عقلي ويقين قلبي، إلى مجرد أفكار جلية، تتطاول إلى الحديث عن الذات الإلهية، فقدت القلوب الهيبة، ولما تضاءلت العقيدة في النفوس وأصابها الوهن، وتحولت إلى مناقشات وجدل كلامي وفلسفي، وظهر النفاق والبدع والفجور، هان المسلمون على أعدائهم، فغزا الصليبيون أراضي الإسلام، واستولوا على بيت المقدس في أواخر المائة الرابعة))[2].

يفسر شيخ الإسلام الأحداث التاريخية وفقا لهذه القاعدة، فيذكر أن محنة القرآن الكريم، كانت بداية لتشجيع القرامطة الباطنية في إظهار آرائهم، بعد ترجمة كتب الفلاسفة، ولما رأت الفلاسفة أن القول المنسوب إلى الرسولﷺ، وأهل بيته هو هذا القول الذي يقوله المتكلمون الجهمية ومن اتبعهم، ورأوا أن هذا القول الذي يقولونه فاسد من جهة العقل، طمعوا في تغيير الملة، فمنهم من أظهر إنكار الصانع، وأظهر الكفر الصريح، وقاتلوا المسلمين، وأخذ قرامطة البحرين الحجر الأسود[3]، ولم يقتصر الأمر على هذا الجانب، بل امتد إلى مجال الفكر والعقيدة، لأن فتح باب القياس الفاسد في العقليات بواسطة المتكلمين، شجع الزنادقة على المضي في تنفيذ مخططاتهم، فانتهى بالقرامطة إلى إبطال الشرائع، فأسقطوا العبادات فلا صوم ولا صلاة[4].

وهكذا رغم تفاؤل شيخ الإسلام، خاصة حين يتعلق الأمر بفهمه للحديث الشريف، الذي مضمونه أن الله سبحانه وتعالى، يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد دين هذه الأمة[5]، فالغربة هي غربة الإسلام، والتجديد إنما يكون بعد الدروس

1- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، م س، ص26

2- ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل، م س، ص120.

3- ابن تيمية: شرح حديث النزول، م س، ص173.

4- نفسه، ص163-165.

5- راجع:- ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تقديم عبد السميع جباري، النشر الثاني، موفم للنشر، الجزائر، 1994م، ص50-65.

والعبر، وبعد هذه الغربة، إلا أنه يحذر من مخالفة الأوامر الإلهية، فجميع النكبات والهزائم إنما تأتي من هذه الناحية، حين يصاب المسلم بالوهن، والوهن ينتج أساسا من ضعف الإيمان في النفوس، فلما ابتعد المسلم عن دينه ضعف إيمانه فأصابه الوهن، وكلما وقع في هذه الحالة إلا وتكالبت عليه الأمم الأخرى، فخرج عن إطار التاريخ بل ركد تاريخه.

ثانيا: رؤية الفكر الشيعي (باقر الصدر أنموذجا).

تشكل المهدوية محوراً مركزياً في المنظومة الشيعية، سواء على الصعيد العقائدي أو على الصعيد السياسي، أو على صعيد الوعي التاريخي، أو على المستوى التربوي والسلوكي، ويتمحور الفكر المهدوي على الاعتقاد بقيام ثورة عالمية يقودها مصلح عالمي تنتهي بسيطرته على العالم كله، فيملأ الأرض عدلاً وقسطاً، بعدما مُلئت ظلماً وجوراً، وتترتب على هذا الإيمان مسؤوليات وآثار سلوكية وسياسية، بالإضافة إلى كونه يشكل مفردة عقائدية تصوغ الرؤية التاريخية للإنسان الشيعي. ولما تراوح هذا الفكر بين معتدل وتطرف في هذه الفكرة المحورية، فإن البحث حاول أن يقف عند أحد أقطاب الشيعة المعتدلين؛ محمد باقر الصدر، فما هي مضامين مشروعه لتفسير حركة التاريخ؟

رؤية باقر الصدر لتفسير حركة التاريخ نموذجا: تقوم رؤية محمد باقر الصدر على جانبين: جانب حاول أن يبدع فيه نوع جديد من التفسير للقرآن الكريم وهو التفسير الموضوعي. وجانب حاول قام فيه باستخراج السنن التاريخية من القرآن الكريم، لتشكيل رؤية تتوافق ومعتقداته الشيعية المهدوية في جوهرها، لتفسير حركة التاريخ.

أ-الانطلاق من التفسير الموضوعي للقرآن الكريم: بين باقر الصدر في كتابه السنن التاريخية في القرآن الكريم منذ البداية، بأن هناك اتجاهات كثيرة في تفسير القرآن الكريم، تفسير يهتم بالجانب اللفظي والأدبي والبلاغي في القرآن الكريم، وتفسير يهتم بالمحتوى والمعنى والمضمون، والتفسير بالمأثور والتفسير بالعقل والدراية إلى غير ذلك، لكن اختار أن يبين نوعين ويقارن بينهما، الاتجاه التجزيئي في التفسير والاتجاه الموضوعي؛ فالاتجاه التجزيئي: "هو المنهج الذي يتناول فيه المفسر القرآن الكريم، ضمن إطاره آية فآية،

وفقا لتسلسل تدوين الآيات في المصحف الشريف من الفاتحة إلى سورة الناس"[1] وقد بدأ هذا النوع من التفسير مع الصحابة والتابعين، لما عمدوا إلى شرح الآيات بشكل تجزيئي، فانتهى بهم الأمر إلى شرح القرآن بكامله، في أواخر القرن الثالث، وأوائل القرن الرابع، ومن بين هذه التفاسير تفسير الطبري وابن ماجة وابن كثير وغيرهم كثير.

إلا أن باقر الصدر أعاب على هذا النوع من التفسير، أنه يؤدي إلى تناثر المدلولات وتجزئتها، دون الحصول على نظرية قرآنية، لكل مجال من مجالات الحياة. ثم أن ظهور التناقضات المذهبية، دفع كل طائفة إلى انتقاء الآيات التي تبرر مذهبها.

أما الاتجاه التوحيدي الموضوعي: "تقوم فيه الدراسة القرآنية على أساس الموضوعات، في حقول العقيدة والاجتماع وغيرها" ويستهدف هذا النوع من التفسير تحديد الموقف النظري للقرآن الكريم من الموضوع المتعين (التاريخ مثلا)، وفي هذه الحالة قد يستند المفسر إلى الاتجاه الأول لأخذ المدلولات. وقد سار الفقه وعلم الحديث في هذا الاتجاه، حيث صنفت مواضيع الفقه، ورتبت الأحاديث حسب وقائع الحياة. ويرى باقر الصدر: "أن الهدف من هذا التفسير، هو رصد مجموعة من الأحكام، في مجال معين لاستنتاج نظرية، فالدراسة الموضوعية هي التي تطرح موضوعا من الموضوعات، في أي حقل من حقول الإنسان والكون والحياة، وتتجه إلى دراسته وتقييمه من زاوية قرآنية، بهدف الخروج من خلاله بنظرية قرآنية محددة إزاءه، في حين أن هذه الدراسات ليست في الحقيقة إلا تجميعا عدديا لقضايا من التفسير التجزيئي" فهذا التفسير يساعد على إثراء الدراسات القرآنية كما حدث في الفقه. ثم راح يقارن بين النوعين من التفسير، فتبين له أن التفسير التجزيئي عائق في النمو، بينما التفسير التوحيدي عامل أساسي في الإبداع، ذلك أن الأول يكون فيه للمفسر دور سلبي، لا يستخدم مرجعيته ولا يستند إلى الواقع، وإنما يستخرج المعنى المباشر من النص "المفسر يستمع والنص يلقن". أما في النوع الثاني، فالمفسر يبدأ عمله من واقع الحياة، ويركز نظره على موضوع من موضوعاتها؛ العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدمه من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة، ثم يأخذ آيات

[1] – محمد باقر الصدر: السنن التاريخية في القرآن الكريم، د ط، عربه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، وسوريا، 1989م، ص28.

القرآن الكريم، ويبدأ في الحوار معها، بتلك الخلفيات والمرجعيات، "فالمفسر يسأل والقرآن يجيب"، ومن هنا كانت نتائج التفسير الموضوعي، "نتائج مرتبطة دائما بتيار التجربة البشرية، لأنها تمثل المعالم والاتجاهات القرآنية، لتجديد النظرية الإسلامية بشأن موضوع من مواضيع الحياة"، فهو يقوم باستنطاق القرآن، ويجعل من الإنسان عنصرا فاعلا في عملية التفسير.

ب- التفسير السنني لحركة التاريخ

انطلق باقر الصدر لاستخراج السنن التاريخية من القرآن الكريم، وتساءل هل للتاريخ البشري سنن وقوانين في مفهوم القرآن الكريم تتحكم في مسيرته وفي حركته وتطوره؟ ما هي هذه السنن التي تتحكم في التاريخ البشري؟ كيف بدأ التاريخ البشري وكيف نما وكيف تطور؟ ما هي العوامل الأساسية في نظرية التاريخ؟ ما هو دور الإنسان في عملية التاريخ؟ ما هو موقع السماء أو النبوة على الساحة البشرية؟.

وبعد فحص طويل تبين له أن هناك فرق جوهري بين الساحة التاريخية والساحات الأخرى في القرآن الكريم، لأن القرآن كتاب هداية، والهداية هي التغيير من الظلمات إلى النور، ولهذا كان الارتباط وثيقا بين التاريخ والقرآن، ثم حدد باقر الصدر لعملية التغيير جانبين؛ جانب المحتوى الذي يتمثل في الشريعة وهو جانب رباني، والجانب العملي الذي يتمثل في الفعل البشري في التغيير الاجتماعي والسياسي، وهنا تتجسد سنن التاريخ، وهكذا استنتج الصدر:" إذن عملية التغيير التي مارسها القرآن ومارسها النبي ﷺ، لها جانبان من حيث صلتها بالشريعة وبالوحي، هي ربانية هي فوق التاريخ، ولكن من حيث كونها عملا قائما على الساحة التاريخية، من حيث كونها جهدا بشريا، يقاوم جهودا بشرية أخرى، تعتبر عملا تاريخيا، تحكمه سنن التاريخ وتتحكم فيه الضوابط التي وضعها الله سبحانه وتعالى، لتنظيم ظواهر الكون، في هذه الساحة المسماة بالساحة التاريخية، ولهذا نرى أن القرآن الكريم حينما يتحدث عن الزاوية الثانية، عن الجانب الثاني من عملية التغيير، يتحدث عن أناس بوصفهم بشر من البشر، تتحكم فيهم القوانين التي تتحكم في الآخرين"[1]، وأعطى مثالا عن أهم غزوات الرسول ﷺ بدر وأحد وانكسار المسلمين في

1- محمد باقر الصدر: السنن التاريخية في القرآن الكريم، م س، ص49.

احد، ثم تساءل؛ هل قال القرآن بأن رسالة السماء خسرت المعركة؟ ثم أجاب بالنفي مبررا إجابته، باعتبار أن الرسالة فوق مقاييس النصر والهزيمة، بالمعنى المادي، فالذي هزم أو انتصر هو الإنسان، فحتى لو كان مجسدا لرسالة الوحي، فإنه يخضع للسنن التاريخية ثم استدل بالآية الكريمة قال الله تعالى: **﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾** ﷺ (آل عمران 140)، وهكذا انتهى به الأمر إلى الحديث عن الشروط الموضوعية للتاريخ، وتأكد له أن النصر ليس حق إلهي وإنما هو حق طبيعي، بل أن الله ﷻ هدد الصحابة إن لم يكونوا في مستوى الرسالة واستدل بقول الله تعالى: **﴿إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا والله على كل شيء قدير﴾** (سورة التوبة، الآية39) وقوله تعالى: **﴿يأيها الذين آمنوا من يرتدد منكم عن دينه فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المومنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم، ذلك فضل الله يوتيه من يشاء، والله واسع عليم﴾** ﷺ (سورة المائدة، الآية54). وهكذا استنتج ارتباط سنن التاريخ في القرآن الكريم ككتاب هداية، بالتجربة التاريخية، إذ لا بد أن تستلهم هذه التجربة من القرآن الكريم السنن التاريخية، ثم راح يعرض أمثلة عن هذه السنن التاريخية في القرآن الكريم، مستخرجا إياها من ثنايا الآيات الكريمة، ومن بين هذه السنن:

قال الله تعالى: **﴿قل لا أملك لنفسي ضرا ولا نفعا إلا ما شاء الله، لكل أمة أجل، إذا جاء أجلهم فلا يستاخرون ساعة، ولا يستقدمون﴾** ﷺ (يونس49)، وقال أيضا: **﴿ولكل أمة أجل، فإذا جاء أجلهم لا يستاخرون ساعة، ولا يستقدمون﴾** ﷺ (سورة الأعراف، الآية34). وقال أيضا: **﴿ما تسبق من أمة اجلها وما يستاخرون﴾** ﷺ (سورة المؤمنون، الآية43) فتبين له من هذه الآيات **أجل الأمة؛ فهناك ولادة ونمو وحركة ثم موت.**

قال تعالى: **﴿وربك الغفور ذو الرحمة، لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب، بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلا﴾** ﷺ (سورة الكهف، الآية58)، وقال أيضا: **﴿ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة، ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى، فإذا جاء أجلهم فإن الله كان بعباده بصيرا﴾** ﷺ (فاطر 45). وتبين له

من هذه الآيات طبيعة **العقاب الدنيوي**، وتحدث عن التيه الذي أصاب بنو إسرائيل، وأصاب موسى معهم، وقد يخرج الله أصفياءه حتى لا يدركهم العذاب.

قال تعالى: ﴿**قد خلت من قبلكم سنن، فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين**﴾ ﷺ (سورة آل عمران، الآية137)، وقال أيضا: ﴿**سنة الله التي قد خلت من قبل، ولن تجد لسنة الله تبديلا**﴾ ﷺ (سورة الفتح، الآية23)، وتبين له من هذه الآيات أن هناك سنن تاريخية وتجارب سابقة يجب الاعتبار بها.

ثم أخذ الآية؛ قال تعالى: ﴿**له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله، إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له، وما لهم من دونه من وال**﴾ ﷺ (الرعد11)، وتحدث عن تغيير القاعدة الداخلي وتغيير البناء العلوي الخارجي، ثم استدل بالآية قال تعالى: ﴿**ذلك بأن الله لم يكن مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وأن الله سميع عليم**﴾ ﷺ (الأنفال53)، ثم تأكد لديه أنه لا نصر إلا بإتباع سنن التاريخ وأستدل بالآية الكريمة: ﴿**أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلو من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين ءامنوا معه متى نصر الله، ألا إن نصر الله قريب**﴾ ﷺ (البقرة214). وهي الآية التي افتتحنا بها هذا البحث. لكن نجد أن محمد باقر الصدر رفض الاستثناء في التاريخ.

أما السنة الموالية التي استخرجها من قوله تعالى: ﴿**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا**﴾ ﷺ (الاسراء16)، فهي أن الظلم دائما يتبعه الهلاك.

الاستقامة تنتج وفرة الخيرات وقد استخرج هذه السنة من الآية الكريمة، قوله تعالى: ﴿**ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم، منهم أمة مقتصدة، وكثير منهم ساء ما يعملون**﴾ ﷺ (المائدة66).

ثم رصد مجموعة من الآيات رأى أنها تحث على **الاستقراء التاريخي**، منها قوله تعالى: ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم دمر الله عليهم، وللكافرين أمثالها**﴾ ﷺ (محمد10)، وقوله تعالى: ﴿**وما أرسلنا من قبلك إلا**

رجالا يوحى إليهم من أهل القرى، أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم، ولدار الآخرة خير للذين اتقوا، أفلا تعقلون﴾ ﷻ (يوسف109).

ثم انتقل إلى فصل عرض فيه حقائق قرآنية حول السنن التاريخية، ومن خلال عرضه السابق استخلص ثلاثة حقائق أكد عليها القرآن الكريم حول سنن التاريخ وهي:

الحقيقة1: السنة التاريخية مطردة، وذات طابع علمي موضوعي **﴿لن تجد لسنة الله تبديلا﴾ ﴿لن تجد لسنة الله تحويلا﴾**.

الحقيقة2: السنة التاريخية ربانية مرتبطة بالله سبحانه وتعالى، فالقانون هو قرار رباني، لكن هذه الحقيقة قد تبعد عن التفسير الموضوعي، وتؤدي إلى نوع من التفسير اللاهوتي كما هو الحال عند القديس أوغسطين في كتابه مدينة الله. غير أن محمد باقر الصدر أنتبه إلى هذا وفرق بين التفسير اللاهوتي الذي يضع الله بديلا عن علاقة الحوادث ببعضها البعض، وبين التفسير الإسلامي في القرآن الكريم" فالقرءان لا ينزع الحادثة التاريخية من سياقها ليربطها مباشرة بالسماء، إنما القرءان يربط السنة التاريخية بالله"[1]، وأعطى مثالا بالمطر، أن تربطه مباشرة بالله أو أن تفسر السباب العلمية، ثم تقول أن هذا التسلسل حكمة من حكم الله، هكذا تبقى الصلة وثيقة بين العلم والإيمان، ويبقى الإنسان مشدودا إلى الله سبحانه وتعالى دائما، فالنصر مشروط بالسنة التاريخية، والطابع الرباني الذي يسبغه القرآن الكريم ليس بديلا عن التفسير الموضوعي، بقدر ما هو ربط للسنن الموضوعية، بالله سبحانه وتعالى.

الحقيقة3: السنن التاريخية لا تلغي حرية الإنسان، لأنها في رأيه تجري من تحت يد الإنسان لا من فوق رأسه قال تعالى: **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما أنفسهم﴾** ﷻ (الرعد11). وبعد أن بين هذه الحقائق راح يفحص السؤال؛ ما هو ميدان هذه السنن التاريخية؟ وهل السنة التاريخية جزء من الساحة التاريخية أو العكس؟ ثم أجاب أن هناك جزء معينا من الحوادث تحكمه سنن التاريخ أما الباقي فتحكمه الفيزياء والبيولوجيا والجيولوجيا والفلك وغيره، ثم أعطى عدة أمثلة حول موت عثمان علي وثورة الشيعة، ورأى بأن الموت فيسيولوجي لا يدخل ضمن سنن التاريخ، فالظاهرة التاريخية لا تحكمها

1- المرجع السابق، ص69.

علاقة المسبب والسبب إنما تحكمها علاقات جديدة، هي علاقة ظاهرة بهدف علاقة نشاط بغاية، وباصطلاح الفلاسفة العلة الغائية، فالعمل الذي تحكمه سنن التاريخ عمل هادف غائي، فالمستقبل هو غاية لنشاط التاريخ، وهكذا يستنتج:" إذن فالمستقبل أو الهدف الذي يشكل الغاية للنشاط التاريخي، يؤثر في تحريك هذا النشاط وفي بلورته من خلال الوجود الذهني، أي من خلال الفكر الذي تمثل فيه الوجود الذهني للغاية، ضمن شروط ومواصفات، حينئذ يؤثر في مواصفات هذا النشاط"[1]، فميزة الظاهرة التاريخية هي علاقة الفعل بالغاية، فهي نشاط بهدف، والمستقبل يعتبر المحرك لهذا الفعل من خلال الوجود الذهني، أي الفكر الذي يرسم للفاعل غايته. ولكن ليس معنى ذلك بالضرورة، أن يكون كل عمل له غاية عملا تاريخيا تجري عليه سنن التاريخ، بل يوجد بعد ثالث لا بد أن يتوفر لهذا العمل لكي يكون عملا تحكمه سنن التاريخ.

فإذا كان البعد الأول هو السبب، والبعد الثاني هو الغاية أو الهدف، فإن البعد الثالث هو أن يكون لهذا العمل أرضية تتجاوز ذات الفرد العامل إلى المجتمع الذي يكون هذا الفرد جزءا منه، **فالمجتمع وليس الفرد** هو أرضية العمل التاريخي، ولا يفوتنا هنا أن نكشف عن البعد الأرسطي في هذا التحليل، فقد استعان محمد باقر الصدر بمجموعة من المصطلحات، كالعلة الفاعلة والعلة الغائية والعلة المادية، رغم خطورة هذه الاستعارة، فالمصطلح مهما كانت بساطته، فهو يتميز بخاصية التحقيق وخاصية التقييد وخاصية الحفر، فكل مصطلح له أصوله وجذوره الدينية والثقافية، وكل مصطلح له مجال استعمالي معين، وكل مصطلح إذا نقل إلى نسق ثقافي غير ثقافته الأصل يقوم بعملية الحفر، لتخريب البنية المفهومية للثقافة المنقول إليها هذا المصطلح. وما الانزلاق الخطير الذي وقع فيه، وهو محاولة تفسير القرآن الكريم تفسيرا استقرائيا، أي الانطلاق من الواقع إلى القرآن الكريم، إلا سقوط في عقيدة أرسطو الصابئية الوثنية التي لا ترى من الوجود إلا جزئياته المحسوسة، فحركة التفسير الموضوعي لا يجب أن تنطلق من الواقع مباشرة لتصل بعد ذلك إلى القرآن الكريم، بل يجب أن تنطلق من القرآن الكريم، ثم تذهب إلى الواقع التاريخي، ثم ترجع إلى

1- المرجع السابق، ص75.

القرآن الكريم مرة أخرى، وهذا ينقلنا إلى ما تحدده صورة العلق، من أنواع القراءة، قراءة بسم الله، وقراء مع الله.

ثم ينقلنا محمد باقر الصدر إلى فكرة أخرى تتعلق بعلاقة عمل الفرد وعمل الأمة، فالعمل التاريخي قد باشره الفرد لكن يمتد موجه إلى الأمة: "وفي القرآن الكريم نجد تمييزا بين عمل الفرد وعمل المجتمع، ونلاحظ في القرآن الكريم أنه من خلال استعراضه للكتب الغيبية الإحصائية، تحدث عن كتاب الفرد، وتحدث عن كتاب للأمة، عن كتاب يحصي على الفرد عمله، وعن كتاب يحصي على الأمة عملها، وهذا تمييز دقيق بين عمل الفرد وعمل الأمة، أي العمل الذي له ثلاثة أبعاد والعمل الذي له بعدان، العمل الذي له بعدان لا يدخل إلا في كتاب الفرد، وأما العمل الذي له ثلاثة أبعاد فهو يدخل في الكتابين معا، باعتبار البعدين في كتاب الفرد، ويحاسب الفرد عليه، وباعتبار البعد الثالث يدخل في كتاب الأمة، ويعرض على الأمة وتحاسب الأمة على أساسه"[1]، ثم دعانا لملاحظة الآيات الكريمة؛ قوله تعالى: ﴿**وترى كل أمة جاثية، كل أمة تدعى إلى كتابها، اليوم تجزون ما كنتم تعملون۞ هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق، إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون**﴾ ﷺ (الجاثية29/28) وقوله تعالى: ﴿**وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا۞أقرا كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا**﴾ ﷺ (الاسراء14،13). ففي الآيات الأولى يتحدث عن كتاب للأمة، وفي الآيات الثانية يتحدث عن كتاب للفرد، هذا كتاب الأمة وذاك كتاب الفرد، وتأكد له بأن هذا تعبير آخر، من أن العمل التاريخي هو ذاك العمل الذي يتمثل في كتاب الأمة، العمل الذي له أبعاد ثلاثة أبعاد، ثم تبين له أن هناك آيات تدل على أن هناك إحضار للرفد وإحضار للأمة، فهناك إحضاران بين يدي الله سبحانه وتعالى، قال الله تعالى: ﴿**وكلهم ءاتيه يوم القيامة فردا**﴾ ﷺ (مريم 95)، وقوله تعالى: ﴿**يزم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن، ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا نكفر عنه سيئاته** ﴾ ﷺ (التغابن9)، وهكذا تأكدت له النتيجة التالية:" إذن فهناك سجلان، هناك سجل لعمل الفرد، وهناك سجل لعمل الأمة، وعمل الأمة هو عبارة عما قلناه من العمل الذي يكون له ثلاثة أبعاد، بعد من ناحية

1- المرجع السابق، ص78.

العامل وهو ما يسميه أرسطو "بالعلة الفاعلة"، وبعد من ناحية الهدف، وهو ما يسميه أرسطو بـــ" العلة الغائية" وبعد من ناحية الأرضية وامتداد الموج، وهو ما يسميه أرسطو" العلة المادية" هذا العمل ذو الأبعاد الثلاثة هو موضوع سنن التاريخ، وهو عمل المجتمع"[1]، وواضح من هذا النص، كيف أن محمد باقر الصدر، قد انطلق من مسلمات أرسطية بحتة، و أسقطها على القرآن الكريم، ليوهم القارئ بأنه استخرج السنن وأقام تحليلاته على القرآن الكريم، لكن المرجعية الأرسطية المركوزة في ذهنه، كانت بمثابة الخلفية الاديولوجية الحقيقية، التي توجه فكره وتحليلاته، ولهذا انتقل مباشر بعد هذا النص إلى نقد الحتمية التاريخية عند هيجل، اعتقادا منه أنه فيلسوف مثالي يفسر التاريخ تفسيرا مثاليا خطيا، وسيتضح في الفصل الثاني من الباب الثاني، أن هيجل ليس مثالي وأن تفسيره لا يخرج في حقيقته عن التفسير المادي.

ثم أن مصطلح مجتمع أو جماعة لا وجود له في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية الشريفة، لأن رسالة الإسلام تتجه أساسا إلى إخراج أمة، ولا تتجه إلى إخراج جماعة، أو مجتمع بعينه، وقد ورد في القرآن لفظ طائفة للتدليل على وحدة الأمة وتماسكها.

وقد قاده تحليله إلى استنتاج، أن موضوع السنن التاريخية هو العمل الهادف الذي يتخذ من المجتمع أو الأمة أرضية له على اختلاف سعة الموجة وضيق الموجة.

وفي الفصل الرابع صنف السنن التاريخية في القرآن الكريم، وحددها في ثلاثة أشكال:

الشكل الأول: "تأخذ السنة التاريخية شكل **القضية الشرطية**، حيث تربط بين حادثتين أو مجموعتين من الحوادث، على الساحة التاريخية، ويؤكد العلاقة الموضوعية بين الشرط والجزاء، وأنه متى تحقق الشرط تحقق الجزاء، وهذه صياغة نجدها في الكثير من القوانين والسنن الطبيعية، والكونية في مختلف الساحات الأخرى"[2]، ثم أسهب في إعطاء الأمثلة التوضيحية، كغليان الماء، وقضية التغيير التي رأى فيها تلازم التغيير الداخلي والخارجي، وقضية ارتباط وفرة الإنتاج بعدالة التوزيع، والتلازم بين الفسق والدمار، إلا

1- المرجع السابق، ص79.

2- نفسه، ص83.

أن المرجعية المنطقية الأرسطية، لم تفارق ذهنه، رغم ما يعاب على هذا المنطق من نقائص ومآخذ معلومة لدى الجميع.

الشكل الثاني: تأخذ السنة التاريخية شكل القضية الفعلية الناجزة المحققة، وهذا موجود في السنن الكونية الأخرى[1]، ثم أعطى أمثلة من علم الفلك عن الكسوف والخسوف والتنبؤ بهما، وأعتبرهما قضية ناجزة لا يملك الإنسان أن يغير من ظروفها، أو يعدل شروطهما، وهذا في رأيه ما جعل الفكر الأوروبي يتخذ موقفين متناقضين من الحرية الإنسانية، ولتجاوز هذا التناقض؛ ربط محمد باقر الصدر بين الشكل الأول والشكل الثاني.

الشكل الثالث: سنة مصاغة في صورة اتجاه طبيعي في حركة التاريخ، على شكل قانون صارم، ورأى باقر الصدر أن القرآن الكريم اهتم بهذه السنة اهتماما كبيرا، ولكي يوضح هذه الفكرة تحدث عن صرامة القانون العلمي:" الصرابة تأبى التحدي.. لكن ليس من الضروري كل سنة طبيعية موضوعية على هذا الشكل، بحيث تأبى التحدي من قبل الإنسان بهذه الطريقة، بل هناك اتجاهات موضوعية في حركة التاريخ وفي مسار الإنسان، لكن مع شيء من المرونة، بحيث تقبل التحدي ولو على شوط قصير، وإن لم تقبل التحدي على شوط طويل، وهذا يعني أنها ليست اتجاهات تمثل واقعا موضوعيا في حركة التاريخ، هي اتجاهات ولكنها مرنة تقبل التحدي، ولكنها مع ذلك قد تحطم هذا المتحدي بسنن التاريخ نفسها"[2] ثم أعطى مثالا بالأسرة وتحدي قوم لوط لها، والمجتمع الذي يتحدى سنة يكتب فناء نفسه بنفسه. ثم أعطى مثالا عن توزيع العمل بين الرجل والمرأة، فحين تأخذ المرأة مكان الرجل، ويأخذ الرجل مكان المرأة، يضيع جلد الرجل، وتضيع عاطفة المرأة، وهذا تحدي لسنة من سنن الله سبحانه وتعالى، وأهم مثال أعطاه هو تحدي الدين بالإلحاد، الذي يؤدي إلى عقاب الله بالسنن التاريخية ذاتها.

ج- نقد رؤية باقر الصدر

1- المرجع السابق، ص86.

2- نفسه، ص88،89.

وقد تبين خاصة عند طه عبد الرحمن وأنور الجندي، أن كل نظرية مهما حاولت أن تتستر بغطاء العلمية والموضوعية، فهي لا تخلو من البعد الديني و العقدي، فقد بين طه عبد الرحمن في كتابه؛ "الحق العربي في الاختلاف الفكري"، كيف تم رد الفلسفة الغربية إلى الأصول الصهيونية. أما أنور الجندي، في كتابه: "مفاهيم العلوم الاجتماعية والنفس والأخلاق في ضوء الإسلام"، فيقول: "وغاية القول في العلوم الاجتماعية، هو أنها عمل ماكر دقيق، موضوع في أسلوب علمي براق، يرمي إلى تحويل الأهداف الصهيونية المدمرة، إلى نظريات فلسفية مطروحة في مجال التعليم والصحافة والثقافة العصرية. ثم يجيء الخطر حين تنتقل هذه المفاهيم لتطرح نفسها، في أفق الفكر الإسلامي، وهي المرحلة الأخيرة في مؤامرة احتواء الفكر البشري، بعد أن سقط الفكر الغربي تماما في براثن التلمودية"[1].

وقد بين أنور الجندي في مدخل كتابه التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي في العصر الحديث، لإخراجه من أصالته وقيمه، ومن بين هذه التحديات؛ "محاولة تصوير الإسلام على أنه نظرية، بينما هو منهج متكامل، أما النظرية فهي عمل بشري، يخضع للتغيير والإضافة والحذف، بينما يقوم المنهج الرباني على أساس الثبات في دعائمه، مع اتساع آفاقه وأطره لتطور المجتمعات وتغير البيئات"[2]، هذا ما يجعل التفسير الموضوعي الذي عرضه باقر الصدر، والذي يهدف إلى بناء مجموعة من النظريات تحاكي النظريات الغربية، أمر غير مستحسن، فالأجدر به أن يكشف عن المنهج الرباني، الذي من خلاله يمكن فهم قضايا الحياة والواقع. ورغم أن الداعية السوداني حسن الترابي حاول أن يقوم بهذا النوع من التفسير إلا أنه توقف عند سورة التوبة[3]، ولم يكمل هذا التفسير، ولعل خرجاته الشاذة في مجال الاجتهاد دليل على أنه لم يستقر بعد على الطريق المستقيم. ثم أن هذا النوع من التفسير يعتبر استقراءا، ينطلق من جزئيات الواقع ليصل إلى كليات القرآن

1- أنور الجندي: مفاهيم العلوم الاجتماعية والنفس والأخلاق في ضوء الإسلام(الرد على فرويد وماركس ودوركايم)، دون ط، دار الكتب، الجزائر، د ت، ص22.

2- نفسه، ص13.

3- حسن الترابي: التفسير التوحيدي، ج1 من سورة الفاتحة إلى سورة التوبة، ط1، دار الساقي، بيروت، 2004م.

الكريم، وكأن القرآن نتيجة يصل إليها الباحث، وليس كتاب هداية يتضمن منهجا ربانيا يجب الانطلاق منه والاهتداء به في فهم الحياة والواقع.

ولعل أهم شيء قاد باقر الصدر إلى هذا التفسير الموضوعي هو سرعته، فهو لا يحتاج إلى جهد ووقت كبيرين مثل التفسير التجزيئي.

كما أن رؤية محمد باقر الصدر لحركة التاريخ يمكن تصنيفها ضمن التفسير البطولي، لأن التاريخ في نظره قد توقف عن الحركة منذ دخل المهدي في السرداب، ولا يتحرك إلا إذا رجع المهدي وأقام العدل وهدم الظلم. وهذه فكرة تشبه إلى حد كبير فكرة المخلص في العقيدة المسيحية

ثالثا: الرؤية المعرفية التاريخية لمشروع أسلمة المعرفة

1-الطبيعة الإسلامية للمعرفة: يخلق الله سبحانه وتعالى كل شيء، فهو واحد لا إله غيره، الفرد الصمد مطلق الكمال ليس كمثله شيء لا شريك له، وهو حق ومصدر كل حق، ومصدر كل شيء وغاية كل شيء، فوجود الله سبحانه وتعالى وإرادته وأفعاله هو الأساس الأول لبناء كل الكائنات وكل المعارف وأنظمتها، فالمعرفة الإنسانية لها نقطة بداية هي الإيمان بوحدانية الله تعالى، ولها مصباح يهديها إلى الطريق الصحيح الذي رسمه الوحي عن طريق الأنبياء عبر آلاف السنين، وأكتمل هذا الطريق واتضح بشكل نهائي باكتمال الدين مع سيد المرسلين وخاتم النبيين، لقد ترك صلى الله عليه وسلم نصا صريحا في خطاب حجة الوداع الذي وجه إلى الأمة الوسط، وإلى الناس جميعا: "تركت فيكم ما إن تمسكتم بهما لن تظلوا بعدي أبدا؛ كتاب الله وسنتي"، غير أن الإنسان عبر المسيرة التاريخية الطويلة يركن إلى الأرض ويحتكم إلى وساوس الشيطان، وأحيانا يعتقد في نفسه وعقله الكمال، ويرسم لنفسه طرقا تنتهي به إلى الهلاك.

فالله سبحانه وتعالى هو الذي خلق الإنسان، وجعل له أدوات المعرفة، وهو الذي خلق المعرفة وأنظمتها، إذن فالمعرفة إسلامية في منطلقها، إسلامية في منهجها، إسلامية في توجهها، وإسلامية في أهدافها وغاياتها.

2-التدافع بين الحق والباطل في توجيه المعرفة (الفكر اليوناني أنموذجا): التدافع بين الحق والباطل في توجيه المعرفة مسألة قديمة بدأت مع سيدنا آدم عليه السلام وهو في

الجنة، حين وسوس إليه الشيطان بغية إخراجه منها حسدا وغرورا، واستمر هذا التدافع طيلة الحقب التاريخية المتعاقبة ففي كل مرة ينجح الشيطان في تحريف المعرفة عن مسارها، يكرس الله سبحانه وتعالى من يرجعها إلى مسارها الصحيح بشرا كان أو وحيا.

والمتأمل في الحضارات القديمة يلمس هذا التدافع حتى داخل الحضارة الواحدة، فالحضارة اليونانية بدأت صابئية وثنية و لم تقبل عقيدة الخلق من العدم فأنفق فلاسفتها الأوائل –ما سمي بالفلاسفة الطبيعيين– ردحا من الزمن يثبتون أن أصل الكون هو المادة؛ فطاليس أرجعه إلى الماء، وأنكسمنس إلى الهواء، وأنكسيموندريس إلى التراب وهيراقليطس إلى النار. استمر الحال هكذا إلى أن جاء فيثاغورس وبين للناس أن هذا الكون الفسيح خلقه الله تعالى من العدم، أسس فيثاغورس المدرسة التي سميت باسمه وكان له أتباع، ونظرا لأن هذه العقيدة تخالف عقيدة دولته الصابئية فقد حوصرت وقتل أغلب مريديها، لقد كان هذا الفيلسوف العظيم أول من نحت اللفظ "فلسفة" واستخدمها بمعناها الحقيقي وهو محبة الحكمة، المعنى الذي يضفي عليها البعد العاطفي والوجداني وليس كما يعتقد اليوم أنها بحث عقلي مجرد.

ثم جاء السفسطائيون وحرفوا المعرفة مرة أخرى عن مسارها الصحيح أرجعوا أصل الكون إلى المادة، وقضوا على كل ما يرتبط بالوحي والسماء، وجعلوا الإنسان مقياس الأشياء جميعا، وحتى يذيع صيتهم احترفوا مهنة التدريس ينشرون من خلالها أفكارهم التي تعتمد على التلاعب بالألفاظ ثم التلاعب بالعقول، وقد شجعتهم السلطة السياسية لتخدير عقول الناس وإرجاعهم إلى الصابئية الوثنية.

رجع سقراط من الشام وقد التقى بأصحاب داود وسليمان عليهما السلام، فوجد بلاد اليونان على هذه الحال، فراح يجوب الشوارع يعلم الشباب الحقيقة باستعمال منهجه الشهير (التهكم والتوليد)، وسعى جاهدا أن يهدم ما بناه السفسطائيون ويُرجِع المعرفة إلى طريقها الصحيح، بنشر الفضيلة والعدالة وحثهم على التوحيد والعزوف عن عبادة الأصنام التي ينحتونها بأيديهم، فأستطاع أن يستقطب بدعوته هذه عقولا كبيرة أبرزها أفلاطون، الذي كان هو الآخر قد سافر إلى أرض الأنبياء، أسس أفلاطون نظرية في المعرفة تنطلق من عقيدة أساسية هي وجود عالمين الدنيا والآخرة، العالم الحسي والمثل. هذه النظرية التي

تريد أن تبين للناس أن هذه الدنيا (العام الحسي) ما هي إلا محطة مؤقتة وأن العالم الحقيقي الذي يجب أن يعمل له الإنسان هو اليوم الآخر (المثل أو عالم التركيب). فالفلسفة عند أفلاطون: "هي البحث عن الحقيقة المطلقة المتسترة خلف ظواهر الأشياء"، وهذه الحقيقة ما هي التوحيد.

حكم على سقراط بالإعدام بتهمة إفساد عقول الشباب والكفر بآلهة أثينا، فقد دافع عن نفسه ودحض حجج المحكمة، لكنها أصرت في النهاية على أن يُعدم، كان موقفا مهيبا حين التف حوله تلاميذه والساقي ينتظر الأمر بإعطائه السم، عرض عليه أحد تلاميذه الهروب فأصر على البقاء والامتثال لأمر المحكمة. إنه موقف مهيب فعلا قدم السقاء وتجرع سقراط السم ولفظ أنفاسه الأخيرة، وقد قدر للمعرفة في اليونان أن تلفظ هي الأخرى أنفاسها الأخيرة بانحرافها عن طريقها الإسلامي الصحيح فقد جاء أرسطو وأرجعها إلى صابئيتها ووثنيتها القديمة، فأرجع أصل الكون إلى العناصر الأربعة؛ الماء والهواء والتراب والنار. وأسس مجموعة من التعاليم القياسية التي تصبوا إليها كل العقول، يقول ابن تيمية رحمه الله: "وسبب ذلك: ما ذكره طائفة ممن جمع أخبارهم، أن أساطينهم الأوائل كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون كانوا يهاجرون إلى أرض الأنبياء بالشام ويتلقون عن لقمان الحكيم، ومن بعده من أصحاب داود وسليمان، وأن أرسطو لم يسافر إلى أرض الأنبياء، ولم يكن عنده من العلم بإثارة الأنبياء ما عند سلفه، وكان عنده قدر يسير من الصابئية الصحيحة، فأبتدع لهم هذه التعاليم القياسية وصارت قانونا مشى عليه أتباعه"[1]، بهذه التعاليم الأرسطية في القياس وفي الطبيعة "الفيزياء"، حرف المعرفة عن الطريق الإسلامي الصحيح إلى الطريق الوثني الصابئي الذي أفرز فيما بعد "المدرسة الرواقية" و"المدرسة الأبيقورية" التين عبرتا بشكل صريح عن انحطاط الفكر اليوناني بركونه إلى الجبرية القاتلة واللذة الفانية، هذا الانحطاط الذي أدى إلى نهاية هذه الحضارة واندثارها بشكل نهائي.

والغريب في الأمر أن "البراديغم" أو النموذج الإرشادي الذي يوجه المعرفة داخل الحضارة الغربية سواء في ثورتها الأولى القائمة على مبدأ الحتمية، أو في ثورتها الثانية القائمة

1-ابن تيمية: مجموع الفتاوى "مفصل الاعتقاد"، م س، ص83،84.

على النسبية واللاحتمية، يستمد جذوره الأساسية من الفلسفة السفسطائية وفلسفة أرسطو وفلسفة المدرستين الرواقية والأبيقورية، أي من تلك المحطات التي انحرف فيها الفكر اليوناني عن المسار الإسلامي الصحيح.

3-مراحل التقدم العلمي والمعرفي: يمكن تقسيم التقدم العلمي والمعرفي إلى خمسة مراحل:

أولا: الحضارات القديمة: تبدأ هذه الحقبة من سيدنا آدم عليه السلام إلى مختلف الحقب التاريخية، سواء تلك الأقوام البائدة أو الحضارات القديمة التي مازالت شواهدها المادية قائمة، ورغم ما قيل عن إنتاج المعرفة وبعض الجزئيات الخاصة بالعلم إلا أن الصورة العامة لهذه المرحلة التاريخية تميزت بالنمو البطيء للعلم والمعرفة؛ فالتدافع المعرفي لم يصل إلى درجة عالية من التقدم بل كان شبه ثابت، أما بالنسبة للتقدم في مجال العلوم فلم يسجل التاريخ نشأة علوم ناضجة بالشكل الذي تحقق عند علماء الإسلام، كل ما في الأمر شذرات لم ترقى إلى مرتبة العلم الموضوعي الدقيق، ولعل سبب ذلك يرجع إلى عاملين أساسيين: النماذج الإرشادية التي كانت توجه المعرفة في تلك الحقبة، وعدم اكتمال الدين.

ثانيا: العالمية الإسلامية الأولى: أو الثورة العلمية والمعرفية الأولى، في هذه الحقبة نضجت المعرفة باكتمال الدين فتأسست أغلب العلوم وكل الاتجاهات العقدية وكل المذاهب الفقهية وكل المدارس الفلسفية وكل الفرق الكلامية وكل الطرق الصوفية. تأسست إسلامية ونشأت إسلامية وتوجهت توجها إسلاميا، حوالي 06 قرون الهجرية الأولى نضجت المعرفة في حضن التوحيد ووصلت إلى أوجها ثم انحدرت حتى كادت تؤدي بالأمة إلى الاضمحلال حين وهنت الدفعة التوحيدية. بعدها

يبرز نخبة من العلماء الأفذاذ على رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم لإعادة بناء العالم الإسلامي بإعطاء دفعة قرآنية جديدة، كتب لها أن تبقى المصدر الأساسي لكل الدفعات التي ستأتي فيما بعد، فحركة محمد عبد الوهاب ومشروع إسلامية المعرفة ماهي في الحقيقة إلا قبس من تلك الدفعة التوحيدية الحية، وقد صرح بذلك الشهيد

الشيخ إسماعيل راجي الفاروقي نفسه بذلك حين سأله أحد الطلبة عن سر التوفيق بين ثقافته الإسلامية والثقافة الغربية.

يتوقف العالم الإسلامي بتوقف الدفعة القرآنية، كما يتوقف المحرك حين يستنفد آخر قطرة من البترين على حد تعبير مالك بن نبي رحمه الله، لأسباب داخلية أساسية وأخرى خارجية ثانوية.

ثالثا: الثورة المعرفية الغربية الأولى (براديغم الحتمية): ينتقل التراث الإسلامي إلى الغرب عن طريق الأجيال المتعاقبة من علماء الغرب الذين تلقوا علومهم في بلاد المسلمين خاصة تركيا والأندلس وبجاية في الجزائر،.. ثم عن طريق الحملات المتتالية للمستشرقين والمحتلين.

يأخذ الغرب هذا التراث ويقوم بتصفيته ليستفيد من العلوم الدنيوية والمناهج التي تخدمها، فلو أخذنا أي علم من العلوم أو أي منهج من المناهج وقمنا باستخراج العناصر الأساسية التي بني عليها سنجد أنها من انتاج المسلمين؛ فمنهج ديكارت ما هو إلا صورة مشوهة لمنهج السبر والتقسيم، والمنهج الظواهري لـــ(هوسرل) ما هو في الحقيقة إلا المنهج الظاهراتي الذي وضعه البيروني، والمنهج الاستقرائي عند فرونسيس بيكون ماهو في الحقيقة إلا المنهج التجريبي الذي مارسه ابن سينا وابن الهيثم وغيرهم، وقس على ذلك نظائره..

التوجه الدنيوي المادي للعلم دفع علماء الغرب إلى تلك الاكتشافات الطبيعية الكبرى التي رسخت اعتقادا جازما بإمكانية فهم جميع عناصر هذا الكون فهما مطلقا يؤدي إلى السيطرة عليه والتحكم فيه بشكل نهائي، لأنه كون ميكانيكي، وهذا هو النموذج الإرشادي القائم على مبدأ الحتمية، الذي انتج عصرا تحكمه فيزياء نيوتن.

رابعا: الثورة المعرفية الغربية الثانية (براديغم النسبية): تدرج علماء الغرب في تطبيق المنهج العلمي على الظواهر الصغيرة فأكتشفوا أنها لا تخضع لمبدأ الحتمية، بل تسير بشكل إحتمالي وهنا ظهرت النسبية، وأصبح النموذج الإرشادي الذي يوجه هذه الحقبة يقوم على الاحتمال والنسبية. والحقبتين الغربيتين في حقيقة الأمر تطرفتا كثيرا في التوجه المادي، أي أن البراديغم الحقيقي الذي يوجهها هو براديغم مادي دنيوي صرف.

ينحرف هذا النموذج الإرشادي الغربي عن مساره الصحيح الذي رسمه المسلمون، فيؤدي ذلك إلى سلبيات خطيرة جدا، أدت بالحضارة الإنسانية إلى طريق مسدود، رغم الجرعات المتتالية التي تحاول مواصلة دفعها إلى الأمام، بتلك المراجعات التي هي بمثابة مسكنات لمرض خبيث يفتك بجسد البشرية جمعاء؛ فمحاولة (إدغار موران) —مثلا– الإنقلابية على مبادئ ومسلمات ومفاهيم البراديغم الغربي ذاته لتجاوز التعقيد الموهوم بالتفكير في منهج المنهج وحياة الحياة.. ماهي في الحقيقة إلا محاولات يائسة تطفئ ظمأ الرمق الأخير.

خامسا: مشروع إسلامية المعرفة (العالمية الإسلامية الثانية): يدرك نخبة من العلماء المسلمون على رأسهم إسماعيل راجي الفاروقي وعبد الحميد أبوسليمان وغيرهم كثير، مرة أخرى —فقد أدرك ذلك ابن تيمية وابن القيم والشافعي والشاطبي وغيرهم رحمة الله عليهم جميعا...– خطورة المأزق الذي وُضعت فيه الحضارة الإنسانية من جراء توجيه النموذج الإرشادي الغربي (البراديغم)، وراحو يفكرون جديا في إرجاعها إلى مسارها الصحيح، فالمشروع إذن هو محاولة لبناء وتفعيل النموذج الإرشادي الإسلامي الذي يعيد حركة الحضارة إلى مسارها، من خلال بناء منهج معرفي قرآني، يحتوي ما أنجزه الغرب من إيجابيات ويتجاوز السلبيات منقذا بذلك الحضارة الإنسانية من الهلاك.

وقبل التعريف بالمشروع وقراءته قراءة تقييمية بغرض الاستفادة منه في الواقع الجزائري، يجدر بنا أن نعرف أولا بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

1–التعريف بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي: مشروع إعادة بناء المجتمع الإسلامي لأجل استئناف البناء الحضاري الذي بدأه العلماء الذين عاشوا بين القرن السابع والقرن الثاني عشر للهجرة، انتقلت فكرته الأساسية إلى نخبة من العلماء الذين هاجروا إلى الغرب خاصة أمريكا، وأدركوا حقيقة هذه الحضارة التي تدعي الحرية والديمقراطية والعدالة، وهي تقوم بأبشع عمليات الاستلاب، أدركوا حقيقة النموذج الارشادي الذي يوجهها، بل اتضحت لهم السيرورة الحقيقية للحضارة التي يمسك بزمامها الفكر الغربي.

فقد كان المشروع في بدايته تأملات متناثرة في المنهج والمعرفة والتصنيف المعرفي الإسلامي ثم تحول إلى كيان بتأسيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في أمريكا

1972م، ثم صار مؤسسة بحثية علمية علي أيدي الرواد الأوائل -على رأسهم الشيخ إسماعيل راجي الفاروقي- الذين أسسوا المعهد العالمي للفكر الإسلامي سنة 1981م.

فالمعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة ثقافية فكرية علمية خيرية مستقلة، تعمل في ميدان الإصلاح الفكري والمعرفي من خلال تنفيذ المشاريع البحثية وعقد المؤتمرات والندوات، ونشر الكتب والدوريات العلمية المحكّمة.

ويتعامل المعهد مع مصادر التراث الإسلامي والمعرفة الإنسانية المعاصرة، مقره العام في (هيرندن) من ضواحي العاصمة الأمريكية واشنطن، وله مقر في فرجينيا... وله فروع ومكاتب في عدد من العواصم الإسلامية؛ ففي القاهرة أنشئ مركز الدراسات المعرفية سنة 2009م، وفي بيروت تم الاتفاق مع جامعة بيروت الإسلامية كلية الشريعة سنة 2013م، وفي جامعة الجزيرة أنشئ معهد إسلام المعرفة (إمام) في الرابع والعشرون من ديسمبر من عام (1990م) بقرار من مجلس إدارة الجامعة... وفي ماليزيا الجامعة الإسلامية العالمية، وكذا بعض العواصم العالمية، في فرنسا والنرويج...

2-رؤية مشروع أسلمة المعرفة

يضطلع مشروع أسلمه المعرفة إلى مهمة تشبه إلى حد كبير المهمة التي قام بها أسلافنا، حين حصل التفاعل الحضاري بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية خاصة. وإذا كان الجيل الأول من علماء الإسلام الذين اتصلوا بالفكر اليوناني، قد ارتكبوا أخطاء معرفية كبيرة، لأنهم لم يدركوا تأثير الأبعاد الثقافية لهذه الحضارة، فإن جيل ابن تيمية قد أدرك هذه الأبعاد وتجاوز تلك الأخطاء، حين جعل المحور الأساسي الذي تدور حوله المعرفة الإنسانية هو التوحيد.

وإذا غشيت الرؤية التوحيدية برؤية أجنبية نقلها الاحتلال إلى أمتنا، رحل وترك من ينوب عنه من نخبة أبناء هذه الأمة، فكانوا أحسن خلف للغزاة، لأنهم جسدوا هذه الرؤية في الواقع، فلولا الآذان وبعض الشعائر الإسلامية لأعتقد الملاحظ أن هذه الأوطان بلاد إفرنجية، فإن مهمة مشروع أسلمه المعرفة هي مهمة تعليمية تربوية بالدرجة الأولى، تهدف إلى إعادة بناء العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية على أسس إسلامية، عبر محور أساسي هو التوحيد بأبعاده الثلاثة؛ وحدة المعرفة ووحدة الحياة، ووحدة التاريخ. وهذه

الوحدة الأخيرة هي التي يجب بمقتضاها أن تعترف كل العلوم بأن النشاط الإنساني كله ذو طابع اجتماعي مرتبط بالأمة، وأن تعمل على خدمة أهداف الأمة في التاريخ، وهذا من شأنه أن يقضي على تقسيم العلوم إلى فردية واجتماعية، مبرزا ارتباطها بالأمة، وهذا هو مشروع أسلمه علم التاريخ. وإذا لقي هذا المشروع اعتراضا؛ بالرفض كلية (بكر أبو زيد)، أو بنقد المصطلحات والمفاهيم التي بني عليها (المرزوقي والبوطي وطه عبد الرحمن)، فإن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، قائم على النقد الذاتي من خلال ما يتلقاه من انتقادات وردود أفعال مخالفة.

إذن مشروع أسلمة علم التاريخ هو جزء من مشروع كلي هو مشروع أسلمة المعرفة، برز في الربع الأخير من القرن العشرين نتيجة لدافعين؛ أحدهما داخلي عقائدي، والثاني خارجي إيديولوجي، تولاه مجموعة من العلماء، منهم عماد الدين خليل. فما هي مضامين رؤية عماد الدين خليل؟

رؤية عماد الدين خليل لتفسير حركة التاريخ نموذجا: رؤية عماد الدين خليل تنبني على دافعين؛ الأول دافع خارجي إيديولوجي، يتمثل في قصور الرؤية الغربية وجزئيتها، محاولا تجاوزها بتأسيس رؤية متكاملة مع الاستفادة من الآليات التي استعملتها في تفسير حركة التاريخ. والثاني داخلي عقدي نابع من طبيعة القرآن الكريم ذاته، ذلك أن مساحة كبيرة من سوره وآياته خصصت للمسألة التاريخية؛

أ–قصور الرؤية الغربية وجزئيتها: أدرك عماد الدين خليل قصور الرؤية الغربية عن إعطاء قراءة كلية لطبيعة العلاقة الجدلية بين عالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء، وضعف نظرياتها وجزئيتها وانفصالها عن الغيب وركونها للتجربة والعقل وفشلها في تقديم فهم موضوعي لدور العوالم الثلاثة في صياغة حركة التاريخ وتشكيل البناء الحضاري. لهذا ورد القسم الكبير من كتابه "التفسير الإسلامي للتاريخ" بمثابة عرض ونقد لأهم النظريات الغربية التي فسرت التاريخ.

يقترح عماد الدين خليل عدة حلول للخروج من هذه الأزمة التي انعكس وبالها على البشرية جمعاء، منها البحث عن منهج تتكامل فيه قيم الوحي مع الواقع ويتم فيه التوازن بين دور الإنسان وبين البيئة المحيطة به. من خلال رصد السنن القرآنية والاستفادة

من مختلف الآليات المنهجية الغربية بعد تجريدها من أبعادها الثقافية والمعرفية ومحاولة تأصيلها.

ب– القرآن الكريم والثقافة السننية: يرى عماد الدين خليل أن القرآن الكريم فيه من السنن التاريخية ما يكفي لتأسيس رؤية إسلامية كاملة لتفسير حركة التاريخ، تتجاوز إخفاقات الرؤية الغربية، بقراءة جديدة للعلاقة الجدلية بين عالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء[1]. ذلك أن القرآن الكريم خصص مساحة كبيرة من سوره وآياته للمسألة التاريخية، تراوحت بين العرض المباشر والسرد القصصي لبعض التجارب البشرية، وبين رصد السنن التاريخية التي تحكم حركة الجماعات، مرورا بمواقف الإنسان الحضارية من الطبيعة والكون. فبدأ بالبعد الغيبي المتمثل في الفعل الإلهي المباشر (المعجزات) الذي يتجلى فيما يعرف بخوارق السنن الكونية التي تكشف عن القدرة الإلهية اللانهائية. والفعل الإلهي غير المباشر المتمثل في الفعل الإنساني الذي يحدث عن طريق الحرية التي كرمه الله بها، بما منحه من نعم (الفؤاد والعقل والبصر والسمع والإرادة والحس والحركة..)[2] لأن ما يميز التفسير الإسلامي عن باقي التفاسير هو البعد الغيبي يقول: "إن إحدى الملامح الأساسية التي تميز التفسير الإسلامي عن سائر التفاسير أنه يفرد للبعد الغيبي ماضيا وحاضرا ومستقبلا مساحات واسعة، ويجعله أحد الشروط الأساسية للإيمان بل أهمها على الإطلاق، إذ بدونه لن تتحقق أية تجربة إيمانية"[3]. والنتيجة التي تتجلى في التجربة التاريخية التي تأتي متناسقة متناغمة مع الفعلين السابقين، فسنة الله في التاريخ ثابتة مهما كانت الأمة كبيرة أو صغيرة. كل هذا نقله إلى مسألة البناء الحضاري لفحص عوامل نشوئها وأسباب سقوطها، منطلقا من قضية خلق سيدنا آدم عليه السلام متعللا بأنها قضية أساسية لفهم الوجود الإنساني واستيعاب طبيعة هذا الصراع الحضاري، في بعديه المادي والروحي وحركته التي تجمع بين الصعود والهبوط، والتي تتخللها أفعال إلهية مباشرة تتجاوز قدرات الفعل الإنساني. وأفعال إنسانية تؤكد دوره الريادي في توجيه مسار حركة التاريخ في الوقت نفسه، من خلال تدينه وتأثيره في البيئة المحيطة به جغرافيا وثقافيا، وكيف لا وسيدنا آدم

1– استعار عماد الدين خليل هذه الفكرة من مالك بن نبي وبنى عليها أغلب تحليلاته دون أن يشير إلى ذلك.

2– عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي، م س، ص108.

3– نفسه، ص132.

ﷺ كان لا يستطيع القيام بالفعل التاريخي لولا تلقيه كلمات من ربه لأن إرادته غير مستقلة[1]. وهنا وجه سهام نقده إلى أهم النظريات الوضعية (ماركس وفرويد)، فإذا كان ماركس يعتقد أن الدين وسيلة يستخدمها البرجوازي لتخدير وإسكات العمال من خلال وعدهم بجنة أخرى موهومة غير جنة الأرض التي يملكها هذا البرجوازي، وإذا كان فرويد يرى أن الدين محاولة يغطي بها الإنسان عقدة أوديب، فإن الموت يجنب الإنسان الارتجال في تجربته الدينية اتجاه الغيب. فهناك إذن تقابل فعال بين الموت والخلود ورد بواقعية في القرآن الكريم منذ لحظة الخلق الأولى، ماذا كانت النتيجة يقول عماد الدين خليل: "ونحن نعرف جميعا ماذا كانت النتيجة، ألا يحصل آدم على الخلود إلا بعد اجتياز تجربة العمل والاختبار وإثبات الوجود في الأرض والتي لابد لها من نهاية، وإلا فقدت مبرراتها أساسا، ويأتي الموت بمثابة إنهاء للتجربة كي يهيئ الإنسان بعدها للحساب العادل على ما قدمت يداه هناك"[2]. إذن البحث في بدايات حركة التاريخ هو البحث عن نقاط أو تكون حالات الاهتزاز الدافع أو النقاط التي تحتوي على الاستفزاز ورد الفعل والمقاومة التي تدفع الإنسان إلى الحركة وهذه النقطة بالذات هي التجربة الإيمانية[3].

وفي الأخير يقول عماد الدين خليل: "إننا حيث تلفتنا، وجدنا كتاب الله يحدثنا عن الواقعة التاريخية التي يصوغ قطباها الأساسيان: الفرد والجماعة، البطل والجمهور، النبي والأمة، القلة المبدعة والكثرة المتبعة، لأن هذه الذي يحدث فعلا، والتفسير المنطقي العادل هو الذي يتحدث من خلال ما يحدث فعلا"[4] ومن هنا فالواقعة التاريخية هي مجموعة من الأحداث والأفعال التاريخية التي تصدر عن تعاضد الفرد والجماعة القلة المبدعة والجمهور المتبع، وقد أدرك عماد الدين خليل الفرق بين مفهوم الواقعة التاريخية في القرآن الكريم ومفهومها في الفكر الغربي، فهذا الأخير إما يرجع كل الدور للفرد وينفي الجماعة وأما العكس. أما القرآن الكريم فهو الوحيد الذي يحقق التوازن: "إننا نلمح هذا التوازن الواقعي في توزيع مساحات الفعل الذي يصوغ الواقعة التاريخية على الفرد والجماعة في خطابات

1- راجع:- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، م س، ص117- 125.

2- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، م ن، ص136.

3- هذا التحليل يشبه أيضا وإلى حد كبير تحليل مالك بن نبي الذي أورده في كتابه شروط النهضة.

4- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، م س، ص 165

القرآن الموجه للطرفين (يا أيها الإنسان)، (يا أيها الناس)، (يا أيها الذين آمنوا)، سواء في التكاليف العقائدية والأخلاقية والتشريعية التي أحيطت بهما أو في العروض التاريخية التي يبرز فيها دور الأفراد "الأمر الذي يبدو واضحا في التأكيد على أدوار الأنبياء عليهم السلام، أو دور الجماعات سلبا وإيجابا، الأمم والشعوب والجماعات والقرى التي آثرت الإيمان أو التي ظلت على كفرها"[1]. فمفهوم الواقعة التاريخية في القرآن الكريم لا تستثني طرفي المعادلة (الفرد والجماعة) لأنه يعلق المسؤولية الكاملة على كليهما، ثم يطرح القرآن قضية التميز البشري على مستوى الإنسان كفرد، وهو التميز الذي تقوم به حركة التاريخ وتتغاير وتتنوع وقائعه وأحداثه[2]. وللحرية دور في صياغة الواقعة التاريخية تتمثل في المنهجية التي كلف الإنسان بأدائها في الكون، فالإنسان هو محور هذا الكون ولكن يتحمل الأمانة وأداء العلاقة على أتم وجه وهذا يقتضي منه أن يكون حرا، فحريته هي التي ينجز بها الفعل التاريخي الذي يظهر في الواقعة التاريخية.

ج- نقد رؤية عماد الدين خليل: يمكن مناقشة ما قدمه عماد الدين خليل وتركيز نقده في النقاط التالية:

1-أستعار عماد الدين خليل الكثير من الآليات التحليلية وحتى بعض المضامين المعرفية والنتائج، من فكر مالك بن نبي في تحليله لمشكلات الحضارة، دون أن يصرح بذلك، وهذا يعتبر تجاوزا للأمانة العلمية. فحتى القارئ المبتدأ يدرك تمام الإدراك، كيف أن عماد الدين خليل، اتخذ من مسلمات مالك بن نبي في تفسير حركة التاريخ وتحليل مشكلات الحضارة سندا له، فلا نكاد نلمس إبداعا أو اجتهادا في مجهوده سوى ذلك السرد للآيات دون مرجعية تفسيرية ودون عمق في التحليل.

2- انتقد يوسف كمال محمد أطروحة عماد الدين خليل بحجة أن صاحبها قد طبق الصراع الجدلي بالمفهوم الهيغلي على حركة التاريخ. ولم يخالفه إلا في تحديد مسار التاريخ. وطبيعة الصراع الحضاري.

1- المرجع السابق، ص166.

2- نفسه، ص169.

3- انتقد عبد الحليم عويس أيضا أطروحة عماد الدين خليل بحجة أنه اعتمد على القرآن الكريم وأهمل السنة النبوية الشريفة، رغم أنها المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، كما أنها مصدر هام لتفسير القرآن الكريم، علاوة على ذلك فإنها أحاطت بالدقائق المختلفة للسيرة النبوية التي هي النموذج الأمثل لتفسير لحركة التاريخ. ولهذا السبب فقد طلب منه تغيير عنوان كتابه من "التفسير الإسلامي للتاريخ" إلى "التفسير القرآني للتاريخ"، لأنه يجب[1] أن يعطي للسنة النبوية الشريفة دورا أساسيا عند رسم أبعاد صورة التفسير الإسلامي للتاريخ

1- عبد الحليم عويس: نقد كتاب، التفسير الإسلامي للتاريخ، مجلة المسلم المعاصر، العدد 13، بيروت، 1978م، ص160.

الفصل الخامس

مساهمة علماء الجزائر في تفعيل الرؤية التوحيدية لتفسير حركة التاريخ

الفصل الأول: مساهمة علماء الجزائر في تفعيل الرؤية التوحيد وتفسير حركة التاريخ

مدخل: تمثل المفاهيم خلاصة عقائد الأمة وفكرها وفلسفتها وقيمها وسلوكها.. وفي كلمة جامعة هويتها، لهذا فالحديث عن شخصية الأمة وهويتها يقتضي الحديث عن تاريخها، "لأن التاريخ هو الذي يصنع المجتمع ويسير بركب التقدم نحو شكل من أشكال الحياة الراقية، هو ما نطلق عليه اسم الحضارة"[1]، وهذا يقتضي الحديث عن مساهماتها في إطار الرؤية التوحيدية، الجامعة للآصرة التي تربط صلة الرحم الإنسانية.

فتعطيل هذه المساهمات المعرفية يؤدي بالضرورة إلى إخراج الحقل المعرفي الجزائري من الحوض المعرفي للأمة المسلمة، وهذا بدوره يؤدي إلى غموض مفهوم الهوية وتعطيل دور الدين، نظرا لسيطرة الحقول المعرفية الأخرى، عن طريق الغزو المعرفي والثقافي والفكري، وهذا ما يجعل الأمة الجزائرية تركن في وضعية فراغ الزمان والمكان، ويتحول الإنسان فيها من دور الفاعل إلى دور المنفعل، ومن دور الباني إلى دور الجاني، ومن حالة التناغم والانسجام إلى حالة الاغتراب ومن سلوك التجاوب، إلى سلوك التنازع والاختلاف؛ فالعجز عن تفعيل الحقل المعرفي بما يتناسب والظروف الجديدة، والعجز عن إعداد الرجال الذين يحققون ذلك، يؤدي إلى استمرار حالة الفراغ الزماني والمكاني والشلل الحركي، فتنقطع الصلة بين الهويه الحضارية والدور الاجتماعي اليومي، فتفقد الأمة في هذه الحالة كل صلة بمرجعياتها العقدية والفقهية، وتتحول إلى مجرد مستوعب غير فاعل.

فهل استطاع علماء الجزائر أن ينتجوا خطابا عقديا، يستشرف الرؤية التوحيدية، التي تغطي جميع الميادين المعرفية؟ وتبعث على الحركة النوعية لكليات الدين في شعاب الحياة، وتدفع إلى الإيمان الذي يحمل على الشعور بالآصرة، الإنسانية؟

هل استطاعوا أن يتجاوزا الدائرة الفردية الذاتية، والتخندق في المذاهب، إلى التفكير في إطار حضارة؟

هل استطاعوا أن يساهموا في صناعة التاريخ؟ أم ركنوا ليُصنع بهم التاريخ؟

1- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، م س، ص19.

هل ساهموا في بناء الحضارة؟ أم كانوا مسامير في عجلة الحضارة يتحرك بهم التاريخ إلى حيث لا يعلمون؟

لا يختلف اثنان عن حالة الفوضى التي نعيشها، الفوضى في كل شيء، في أبسط الأشياء وفي أكثرها تعقيدا، وفي ظل هذه الأخيرة يفشل الإنسان في إنجاح برنامجه اليومي، أما البرنامج الأسبوعي أو الشهري أو السنوي فلا يمكن الحديث عنه، فيهدر الوقت وتهدر معه الطاقات التسخيرية.

فمن المفترض أن يجلس كل إنسان مساء ليرسم خطة لما سينجزه في الغد، لكن ما إن يأتي ذلك الغد إلا ويذهب المشروع هباء منثورا، ويخضع ذلك الغد لنوع من الفوضى الحتمية، التي تنتهي عادة إلى نتائج لم تكن في الحسبان، ولعل المثقف أكثر من يشعر بهذه الأزمة، ويدخل في صراع مرير مع الوقت.

لكن للشخص أن يتساءل عن هذه الحالة، أهي فردية تخص أشخاصا دون غيرهم؟ أم هي عامة تشمل كل الأمة؟ هل هي حالة يومية عابرة يمكن تداركها؟ أم هي أزمة تضرب بجذورها في أعماق التاريخ؟

حين يجلس الإنسان إلى نفسه، ويتدبر قليلا أو كثيرا، يجد أن هذه الفوضى التي تبدو في الوهلة الأولى حالة عابرة، يجدها أزمة موغلة في العمق بقدر درجة تدبره، فيكتشف أنها أزمة ثقافية أو أبعد من ذلك، وأنها أزمة الأمة الإسلامية قاطبة، تجسدت في بلده وفي شخصه كباحث ينتمي إلى ذلك الجيل.

إنها إذن أزمة أمة، هذه الأخيرة التي انفرط عقدها حين تم حصر مفهوم الخلافة في الخلافة العثمانية، ثم ألغيت تماما هذه الخلافة وتشتتت الأمة المسلمة إلى دويلات لكل دولة مرجعيتها وأهدافها، وتوافدت عليها مفاهيم كالوطنية والقومية أزاحتها عن مفاهيمها الأصيلة التي تتمثل في الأمة والحضارة، فكان نتيجة ذلك أن عجزت كل دولة عن رسم مشروع لها، يحتضن شبابها، ويجند طاقاتهم، للمشاركة في بناء الحضارة وتحريك عجلة التاريخ، مما تسبب في فوضى المفاهيم وسطحية الأفكار وأدى إلى اضطراب منظومة القيم العلمية والعملية، فانعدمت آلة الفرز الثقافي والعلمي، وأصبح من الصعوبة التمييز بين العالم والجاهل، بل أن الجاهل أصبح يحتل الصدارة نظرا لثقته بنفسه وإقدامه، أما طاقات

الأمة فقد شعرت بالفراغ الرهيب الذي دفعها إما إلى رمي نفسها في الحقل المعرفي الغربي طلبا للاحتواء، وكأن لسان حالها يقول: أمتي تركتني فهل من أمة أخرى تحتضنني، وتكتشف مواهبي، وإما أن تأوي إلى ركن شديد، وإما أن تندمج في الدهماء وتتخلى عن مبادئها رصيدها الثقافي والمعرفي.

لقد اكتشف المثقف، أنه نتيجة لفوضى كبيرة تعم العالم الإسلامي وتعم دولته على الخصوص، وحز في نفسيه حين أدرك أنه لا يصنع الظروف بل الظروف هي التي تصنعه بل أكثر من ذلك؛ أنه لا يصنع التاريخ بل يُصنع به التاريخ، ولا يساهم في تحريك التاريخ بل هو مسمار في عجلة يتحرك بها التاريخ، فقذف بنفسه في الحقل المعرفي للثقافة الغربية حتى يكون له قسط في الحضارة، ولم يدرك أن هذه الثقافة سترمي به يوما ما في مزبلة التاريخ؛ لأنه لم يسعى إلى تغيير نفسه ولم يحاول يوما إيجاد سبل لإيقاظ أمته، على سنة أجداده وما يقتضيه عصره، حتى تستعيد دورها في الحضارة والتاريخ.

فبعد أن انفرط عقد الأمة، أصبحت كل دولة تبحث عن سبيل لرسم طريقها وصناعة هويتها، فما كان لها إلا الاختيار بين طريقين؛ طريق صناعة الدولة على النمط الغربي وهذا هو الطريق الحاصل فعلا، أو طريق الحنين إلى الأمة وهو الطريق الذي بقي في مستوى التغني والتمني.

فلم يكتفي الاستدمار بتمزيق الأمة إلى دويلات، بل منع هذه الأخيرة من استكمال مكوناتها الذاتية التي رسمتها ثورات تحريرها، فالجزائر مثلا؛ عادت بعد الثورة إلى فترة الخمسينيات وجعلت الحاضر وحتى المستقبل تابع للماضي، فلم تغادر بعد مرحلة المطالب الوطنية، وأهملت تماما مشروع جيل المستقبل، فالثورة لم تواصل مسيرتها لتحرير الجزائريين من ذواتهم للمحافظة على كرامتهم من أنفسهم، لتخرج بهم من الدائرة الشخصية إلى الدائرة الوطنية ومنها إلى دائرة الأمة الإسلامية الواحدة، ثم الدائرة الإنسانية.

إذن المشكلة تكمن في الابتعاد عن الرؤية التوحيدية، التي ترجع بالإنسان الجزائري على الخصوص والإنسان المسلم على العموم، إلى التفكير في إطار حضارة.

ولتفعيل هذه الرؤية التوحيدية يبدأ البحث، بتجربة ابن خلدون لما لها من أهمية في إدراك أسباب التمزق، ولما لها من رصيد في تحقيق التكامل المعرفي، وتفعيل الرؤية التوحيدية.

المبحث الأول: ابن خلدون والثقافة السننية لتأسيس علم العُمران البشري

أولا: مفهوم الثقافة والسنن

1: مفهوم الثقافة

أ–في اللغة العربية: رصد محمد بن عبد الكريم الجزائري للثقافة في لغة العرب عشرة معان أساسية، حسب ما هو مدون في القواميس والمعاجم الموثوق بها عند علماء اللغة، يمكن إيجازها فيما يلي؛ الثقافة هي وجود الشيء ومصادفته. الظفر بالشيء على وجه الغلبة. العمل بالسيف. الخصام. شدة الحموضة. تسوية الشيء وتقويم اعوجاجه. سرعة وجود الشيء في الأذهان. الأسر والحبس. الحذق والمهارة في إتقان الشيء. الفهم والذكاء[1].

ب– في لغة الإفرنج: لفظة الثقافة (La Culture) مشتقة من لفظ (Couture) في لغتهم القديمة حوالي القرن الثاني عشر الميلادي، وهذه الأخيرة مشتقة من اللفظة اللاتينية (cultura) في القرون الوسطى، والمعنى الحقيقي لهذه الألفاظ الثلاثة، هو شق الأرض وفلحها وبذر الحبوب فيها وغرس أشجارها وجني الثمار وحصد الزرع وما إلى ذلك.

واشتق المعنى الاصطلاحي الأول للثقافة، في التداول الإفرنجي بالمقابلة بين الإنسان والأرض؛ فالأرض متى عُني بسقي تربتها وتسميدها، واختير مواسم فلحها، جادت بنباتات مغذية وثمار لذيذة، كذلك الإنسان، فمتى عني بتغذية عقله بالعلوم والمعارف وتنمية شعوره وعواطفه على حب الخير، حسنت أخلاقه واستقام سلوكه، وتبين له أن الحياة السعيدة، في اطمئنان الضمير وسلامة التفكير[2]. غير أن علماء الغرب بعد ق16م شرعوا في وضع معان مجازية للفظ "الثقافة" تمخض عنها تعريفات جديدة وكثيرة بكثرة الاختصاصات ومجالات الاستعمال نأخذ منها ثلاثة:

1– راجع:– محمد بن عبد الكريم الجزائري: **الثقافة ومآسي رجالها**، الجزائر، شركة الشهاب، دت، ص13،9.

2– محمد بن عبد الكريم الجزائري: م ن، ص14.

تعريف لالاند: ((الثقافة هي تنمية بعض القوى العقلية والجسمية بواسطة تمرين لائق))[1].

تعريف بول روبارت: ((الثقافة هي مجموعة من المعارف العامة في الآداب والفلسفة والفنون))[2].

تعريف قاموس أكسفورد: ((الثقافة هي تهذيب العقل والذوق والسلوك بالتربية والتعليم))[3].

بجمع الخصائص الجوهرية الموجودة في التعريفات السابقة ينتج لدينا التعريف التالي: ((**الثقافة هي وعي في القلب ونضج في العقل، ويقظة في الضمير، واستقامة في السلوك، وإرهاف في المشاعر والأحاسيس، وحذق في الأشياء علما وعملا**)).

2: مفهوم السُّنَنْ

أ–في اللغة العربية: في اللغة العربية السُّنَنُ جمع سُنَّة وهي مشتقة من الفعل الثلاثي المجرد "سَنَّ" أو "سَنَنَ" التي تحمل المعاني التالية:

المعنى الأول: جريان الشيء واطراده في سهولة ويسر[4].. ومما اشتق منه السُّنة وهي السيرة وسميت كذلك لأنها تجري جريا[5]. هذا المعنى يؤكد أن السنن تتميز بالخصائص التالية: الاطراد، السهولة واليسر.

المعنى الثاني: الرعي والتقوية والصقل والتحسين والتزيين، فيقال سَنَّ إبله إذا رعاها حتى حسنت بشرتها[6]، ويقال سنَّنَ المنطق؛ حسَّنه فكأنه صقله وزينه[7]، وهذه الألفاظ تحمل معان تربوية جليلة، فانضباط الأشياء بالسنن يؤدي إلى رعايتها وصقلها وتحسينها وتزيينها، ويمكن تسمية هذه الخاصية بالخاصية التربوية.

1- André Lalande. **Vocabulaire Téchnique et critique**. Paris- Presse Universitaire de France 1951. P199.

2- Paul ROBERT. Dictionnaire Alphabétique et Analogique de le longue Francaise. (Culture).

3– قاموس أوكسفورد: تر: الطاهر لخميري، تونس: سلسلة كتاب البعث، 1957، ص12.

4– أبو الحسن أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، دط، تح:– عبد السلام محمد هارون، ج3، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1979م، ص60.

5– معجم مقاييس اللغة، م س، ص61.

6– معجم مقاييس اللغة، م ن، ص61، ومثله في:– ابن منظور: لسان العرب، دط، تح:– عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، دت، ص2121.

7– ابن منظور: لسان العرب، م س، ص2123.

المعنى الثالث: تعيين الطريق وإبانته، فالسُّنَّة في الأصل سُنَّة الطريق[1]، وهذا المعنى يقتضي وجود المبادئ والمنطلقات كما يقتضي وجود المنهج والمسار، كما يتعين وجود الأهداف والغايات والمرامي، ويمكن الاصطلاح على هذا المعنى بالبعد المنهجي.

المعنى الرابع: السنة هي العادة[2] التي يسوي فيها بين الشيء وبين نظيره الماضي؛ فيقترن الطيب بالطيبة والخبيث بالخبيثة، ويصبح الذي يقتدي بالرسول ﷺ وصحابته والتابعين، منهم ويجري عليه ما يجري عليهم من الرضوان والجنة[3]، وهذا المعنى يقتضي الانضباط بالسببية (الحكم على أمور متماثلة بأحكام متماثلة) من جهة، والقدوة الحسنة من جهة أخرى؛ فمن تبع السابقين الأولين كان منهم، ومن جهة ثالثة ضرورة العودة إلى السنة والاستمرار عليها.

المعنى الخامس: السُّنَّةُ الوجه أو حُرُّهُ أو دائرته أو الصورة أو الجبهة والجبينان، والسيرة والطبيعة، وسنن الطريق نهجه وجهته[4]، وهذا المعنى يؤكد أهمية السنن بالنسبة للأشياء الأخرى، فهي بمثابة الوجه بالنسبة للجسم والنفس، فمن خلال ملامح وجه الإنسان وسَمَتِهِ تتحدد شخصيته.

جمع سنّة، وهي الطريقة والسيرة، حسنة كانت أو سيئة، وهي أيضًا العادة، والتي تتضمّن أن يفعل الذي نُسبت إليه السُنة في الثاني ما فعله في الأول، ولثباتها المشار إليه في التعريف أمر الله تعالى بأخذ العِبرة من السنن السابقة، ذلك أنّ السنة تعني وقائع سنّها الله في الأمم أو الكون، جارية على طريقة واحدة، هي عادة الله في الخلق؛ فهي تمثّل قانونه الذي يسير وفقه الكون، بصرف النظر عن الحُسن والقُبح المترتب عليها أو عدمه. فتشمل سنن الله بيان سنن صعود الحضارات ونكوصها، سواء تعلّق الأمر بالأوضاع العادية (السنن الجارية في العادة) أو الأوضاع غير العادية (خارقة للعادة) مثل (المعجزات)؛ فالأولى تمثّل القانون العام الذي يسير عليه الكون وفق تقدير مُنَظّمه، والثانية تمثّل سنّة الله

1- ابن منظور: لسان العرب، م س، ص2125.

2- يقول الجرجاني: "العادة هي ماستمر الناس عليه على حكم المعقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى"، من كتابه؛ التعريفات، ط ج، تح:- إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 2002م، ص120.

3- ابن تيمية: مجموع الفتاوى (كتاب مقدمة التفسير)، ج3، ط3، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 2005، ص16.

4- الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م، ص1207.

في تأييد أنبيائه، وهي بهذه السمة عادة سائرة جار بها العمل وفق قانون الله في خلقه. عبّر القرآن الكريم عن تلك الحقيقة بأساليب مختلفة تدلّ بمجموعها على عادة الله الجارية في الخلق.

ب–في القرآن الكريم: تنسب السنن إلى الله عز وجل، وهي مباشرة الخالقِ المدبّر في تنظيم خلقه، يشهد لهذا الاستعمال تعبير القرآن الكريم عنها بسنّة الله، من نحو قوله تعالى: ﴿**سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً**﴾ (الأحزاب: 62)، والمعنى كما ذكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير: "لن تجد لسنن الله مع الذين خلوا من قبل ولا مع الحاضرين ولا مع الآتين تبديلا"، وقوله تعالى: ﴿**وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً**﴾ (فاطر: 43)، وقوله تعالى: ﴿**سُنَّةَ اللهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ**﴾ (غافر: 85).

نسبة السنّة إلى الأنبياء، رغم كونها قانون الله في الخلق، يشهد لهذا الاستعمال قوله تعالى: ﴿**سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ**﴾ (الإسراء: 77)، ولا شك أنها تذكير بقانون الله في الخلق لمن يعرفها، وتعليم لمن جهلها.

نسبة السنّة إلى المباشرين لها، وإن كانت السنن نفسها من خلق الله تعالى، منها قوله تعالى: ﴿**فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الأَوَّلِينَ**﴾ (الأنفال: 38)، وقوله تعالى: ﴿**وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الأَوَّلِينَ**﴾ (الحجر: 13).. وأقوال المفسّرين تقتبس من القرآن معانيها الجلية. وفي هذا المقام يذكر العلامة جمال الدين القاسمي في تفسير قوله تعالى في سورة الأحزاب الآية (62) بـــ﴿**سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً**﴾ (الأحزاب: 62) فيقول: "أي لأنه لا يُبَدلها، أو لا يَقدر أحدٌ أن يُبدلها".

وتدل مجموع استعمالات مصطلح "السنن" على حقيقة واحدة، يجمعها الانضباط المعرفي والمنهجي، المفضي إلى تأسيس حقيقة المعرفة الثابتة بالسنن في القرآن الكريم، تفيد المتلقي في هيكلة فكره وتفكيره، كما تفيده في التحضير المنهجي لاستثمار تلك الحقائق في شعاب الحياة، وخاصة في ظل معرفة مستفادة من الوحي يؤيدها التاريخ البشري. وما دام القرآن الكريم هو كتاب الله المقروء، والكون هو كتاب الله المنظور، فلا تناقض بينهما. فكان الثاني بشواهده الواقعية المعاينة المتكررة، شاهدًا إضافيًّا على صحة ما جاء به

التنزيل، وكان النظر في سنن الله المبثوثة فيه (الكون كتاب الله المنظور) وفق أمر الله تعالى الوارد في التنزيل مؤكدًا لصحة السنن المبثوثة في الكتاب المسطور (الوحي). من هذا المنطلق كانت السنن المبثوثة في التنزيل قواعدَ عامة يحتكم إليها في تحليل الحاضر والتخطيط للمستقبل، وقد وضع القرآن الكريم خطة موضوعية ميسّرة لجميع الخلق، تأسيسًا للسنن في عقول وقلوب الخلق، فهمًا للماضي وتأسيسا للمستقبل. يشهد لهذا أن الله أمر بالسَير في الأرض، مع أن مطالعة الكتب قد تفيد شيئًا من هذه المعاني. والسَير أهم وأوضح في الدلالة على المراد من مطالعة الكتب على ما فيها من أهمية، ذلك أن السير يفيد البشر على تفاوت مستويات تحصيلهم، فتفيد المشاهدة مَن لم يقرأ علمًا أو تاريخًا، وتقوّي علم مَن قرأ التاريخ أو قُص عليه، بينما مطالعة الكتب لا تفيد إلا طبقة مخصوصة، والواقع المعاين شاهد على صحة تلك المعاني، وبمقدور كل الناس استيعاب ما يفيدهم في تقرير ثبات السنن.

مثلا، هل في البشر الأسوياء مَن شهد في تاريخ البشرية أن الظلم بكلّ تجلياته "المعرفية، السياسية، التربوية، الثقافية، الحضارية، الاجتماعية، الاقتصادية".. طويل العُمر مفضٍ إلى تفعيل دور المجتمع المظلوم؟ فالظلم المعرفي واضح النتائج، بيّن الأثر في الحاضر والمستقبل، والظلم السياسي أو الاقتصادي والاجتماعي واضح النتائج أيضًا، ذلك أن الظلم لا يتجزأ، فحيثما وُجد الظلم وُجدت نتائجه ضرورة، هذا قانون الله في الخلق ولن تجد له تبديلا، والتعمية عن نتائجه فتلوينها أو تلوين المقدمات (الظلم) بخلع صفة العدل عليها، لن يمنع ظهور نتائجه الوخيمة على الحاضر والمستقبل العاجل والآجل (الآخرة)، المتمثلة أساسًا في الكراهية والرغبة الجامحة في زوال ملك الظالم، هذا إن لم يفض طول عمره إلى اليأس الذي هو أخطر الأمراض المعنوية، ذلك أنه يدفع اليائس إلى الإهمال وفقد الحمية الدينية والوطنية، بل وفَقد الروح المعنوية. أليس في كل ما سبق عند التحقق به، صناعة معرفية واضحة جلية يستفاد منها في فهم الحاضر وصناعة المستقبل، من خلال الاعتبار بدروس الماضي القريب والبعيد، فالثقافة السننية صناعة معرفية.

ولكن فاعلية السير، ترجع في العُمق إلى الأساس الإيماني للأمر بالسير: ﴿**قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ**﴾ (النمل: 69)؛ وينفع الأساس الإيماني في الانضباط في السير في الكون، كما

يفيد ضبط السير بالمقصد منه، ومراعاة مقصد السير -أثناء السير نفسه- يفيد صاحبه تجربة ودُربَة على الفهم فيما عاينه، فلاحظ أن فاعلية السير ترجع إلى الأساس الإيماني للسير بغرض اكتشاف سنن الله في الخلق، والعمل على منوالها بعثًا للخير ودرءًا للشر.

ثانيا: تأسيس علم لتاريخ

يقول ابن خلدون: "إذ هو (فن التاريخ) في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول تنمي فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصَّها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق"[1]. فقد رأينا فيما سبق أن الشعر كان الوسيلة الغالبة لتدوين التاريخ، إلى أن جاء البيروني واستخدم النثر في اغلب كتاباته التاريخية، وعموما، فإن التاريخ بالرغم من استقلاله المنهجي الذي شهده مع البيروني، إلا أنه كان يعد من بين الفنون الأدبية مثل الشعر والأغاني، التي هي قص للأيام يغلب عليها الخيال الذي ليس له موضوع معين لذلك تساوى فيه العلماء والجُهَّال. وهذا هو ظاهر التاريخ الذي يعنيه ابن خلدون، من حيث أنه فن من الفنون الأدبية.

أما باطن التاريخ فهو من جنس فلسفي، يتجاوز ظاهر الأحداث لينفذ إلى أعماقها، ويقوم بتفسيرها وتعليلها وتحديد علاقتها بأحوال العمران البشري، واستنباط القوانين التي تتحكم في حركتها. فأصبح علم التاريخ يقوم على جانين؛ أحدهما ظاهري يتمثل في رواية الحادثة التاريخية كما هي في الواقع. والثاني باطني يقوم بالبحث عن أسبابها، والكشف عن القوانين الكلية التي تحكم حركة سيرها.

أما كيف تأسس فن فلسفة التاريخ؟ فقد استفاد ابن خلدون من ابن تيمية حين انتقد علم الكلام ونقله إلى الكلام في العلم. فزوده بالنظرة العلمية التي قادته إلى التمييز بين حالة البداوة التي يحكمها القانون الطبيعي، وحالة الحضارة التي يحكمها القانون التاريخي،

1- عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، طبعة على نفقة ورثة المرحوم فضيلة الشيخ محمد عبد الخالق الهدى، المطبعة الأزهرية بجوار الأزهر، القاهرة، 1930م، ص2، 3.

فأدرك بذلك أن الحادثة التاريخية والتاريخ عموما، له جانبين –كما سلف- جانب ظاهري هو الرواية، وجانب باطني هو القانون، لهذا اعتُبر مؤسس فلسفة التاريخ بلا منازع[1].

ثالثا: نظرة ابن خلدون لتراث أسلافه (الخطأ في كتابة التاريخ)

استبعد ابن خلدون الكثير من روايات أسلافه من المؤرخين أمثال؛ ابن اسحق (150هـ) والواقدي (ت 206)، وابن هشام (213 هـ) وابن الحكم (257 هـ) والبلاذري (279 هـ) والدينوري (ت 282) والطبري (310هـ) والمسعودي (346 هـ) بحجة "أن فحول المؤرخين في الإسلام، قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل ووهموا فيها وابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير من بعدهم واتبعوها، وأدوها إلينا كما سمعوها، و لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال و لم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب في الغالب كليل، والغلط والوهم نسبي للأخبار وخليل والتقليد عريق في الآدميين وسليل، والتطفل على الفنون عريض طويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل..."[2] كما أنهم اعتمدوا فيها "على مجرد النقل غثا أو سمينا، و لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط"[3]. وعلى ضوء هذه الاتهامات أرجع أبن خلدون المغالطات التي وقع فيها المؤرخون إلى الأسباب التالية:

أ-التشيع للآراء والمذاهب: في هذا يقول "فإن النفس إذا كانت على حال اعتدال من قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى يتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله".

1- زعم البعض أن ابن حزم الظاهري هو السباق إلى إبداع هذا العلم (فلسفة التاريخ)، لكننا لم نجد في هذا الزعم الحجج العلمية الكافية التي تؤكده.

2- ابن خلدون: المقدمة، م س، ص3.

3- ابن خلدون: المقدمة، م ن، ص7.

ب- الثقة المفرطة في الناقلين والرواة: وذلك دون التثبت من رواياتهم وفق معايير منهج الجرح والتعديل.

ج- الذهول عن المقاصد: ويقصد به ابن خلدون أن يكون الناقل صادقاً في روايته لكن "لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب".

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

إذن فالنقد الذي وجهه ابن خلدون لأسلافه نقدا منهجيا في أساسه، تمخض عنه بناء منهج جديد يقوم على ثقافة سننية استمدها من القرآن الكريم، فنقل التاريخ من النظرة الضيقة إلى الرؤية الشاملة، ومن الرواية إلى الدراية، ومن الاقتصار على سرد الأخبار إلى تعليلها واستنباط القوانين التي تفسر حركة التاريخ[1].

رابعا: الثقافة السننية وتفسير حركة التاريخ

يعيب الكثير من الباحثين على ابن خلدون عدم استناده لآيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ، في استدلالاته، وتحليلاته وتعليلاته التاريخية وبناياته النظرية، إلى درجة أن اتهمه البعض بعدم شرعية النتائج التي توصل إليها، وبلغ النقد بالبعض إلى درجة الإسقاط؛ فقد اعتمد محمد عابد الجابري لوصف المقدمة، عبارة (مكسيم رودينسن) التي وصف فيها تراث كارل ماركس في قوله: "ليس الشيطان وحده هو الذي يستطيع أن يجد في المقدمة، ما يرضيه أو يسخطه، بل أن المؤمن والملحد، والكاهن والمشعوذ، والفيلسوف والمؤرخ، ورجل الاقتصاد وعالم الاجتماع، وحتى كارل ماركس نفسه... كل أولئك يستطيعون أن يجدوا في "المقدمة" ما به يبررون أي نوع من التأويل يقترحونه لأفكار ابن خلدون"[2]. وليس هذا فقط، بل أن رؤيته للمقدمة بمنظار "رودينسون"، جعلته يصل إلى

1- راجع:- ابن خلدون، المقدمة، م س، ص29. ستجد النص الذي يدل على هذه المآخذ.

2- محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط6، مركز دراسات الوحدة الوحدة العربية، بيروت، 1994م، ص8.

نتائج تحاول هدم عقيدة التوحيد، فكيف لا وهو وقد اعتبر القرآن كتاب تاريخ، حيث قال: "على أن القرآن نفسه في معنى من المعاني كتاب تاريخ، فعلاوة على أنه حفظ للمسلمين كثيرا من تفاصيل الواقع التي شهدها عصر النبي، فهو يتضمن كثيرا من أخبار الأمم الماضية منذ الخليقة إلى بعثة الرسول وذلك إما على شكل إشارات مقتضبة أو على شكل قصص تاريخي مفصل"[1].

والحقيقة أن ابن خلدون وإن كان لا يستدل بآيات القرآن الكريم مباشرة، فإنه متشبع بثقافة سننية، شكلت فقها خلدونيا عمرانيا لما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، حول تداول الأيام بين الناس، وحول أثر الظلم والترف والكفر بأنعم الله في سقوط الدول والحضارات، قال تعالى: ﴿**إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ القوم قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الأيام نُدَاوِلُهَا بَيْنَ الناس**﴾ (سورة آل عمران، الآية140) وقال أيضا: ﴿**قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرّاً وَلاَ نَفْعاً إِلاَّ مَا شَاء اللّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاء أَجَلُهُمْ فَلاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ**﴾ (سورة يونس، الآية49)، وقال أيضا: ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ**﴾ (سورة النحل، الآية112). وقال أيضا: ﴿**قَالُوا أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَاص قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ**﴾ (سورة الأعراف، الآية129). وقال أيضا: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ**﴾ (سورة القصص، الآية59). فمثل هذه الآيات نلمسها في ثنايا النص الخلدوني وفي تحليلاته واستنتاجاته، مما يعني أنه على وعي تام بها وبالقصص القرآني والعبر المستخلصة منها، سواء في جانب الالتزام بالشريعة وما ينتج عنه من ثمار الإيمان؛ كالرخاء والنصر وغيرها. أم في جانب البعد عن الشريعة والكفر بأنعم الله وما يتمخض عنه من عواقب وخيمة، نهايتها اضمحلال الحضارة وتدميرها. كما أن استشهاداته واقتباساته من السيرة النبوية العطرة وقياساته عليها، توحي بأنه على وعي تام بها في شؤون الحياة كلها، فكيف لا وهو يجعل من الرسولﷺ ومن

1- محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، م س، ص90.

الدولة التي أقامها، الأسوة الحسنة والقدوة التي يجب على البشرية كلها أن تمتثل به، وتسير على منهجه. وإذا كان الشيخ الطيب برغوث حفظه الله يؤكد على عدم نضوج الوعي السنني عند علمائنا الأوائل، حيث قال: "فالوعي السنني بما هو استيعاب معرفي ومنهجي وتسخيري أو وظيفي متكامل.. للسنن الإلهية الفاعلة في الصيرورات الحضارية لحركة التاريخ، ظل يعاني في منظومتنا الثقافية من الجزئية والحدية والتنافرية والذاتية والاستئنافية والاستلابية المزدوجة.. ولم تتح له بشكل واسع ودائم، إمكانية التكامل والمراجعة والاستدراك والتجدد والتراكم.. الذي يبني ويعمق لدى الصفوة والمجتمع معا.. الإحساس بسلطان السنن الإلهية وهيمنتها المطلقة على الحياة البشرية، بلا محاباة لأحد، أو تحيز ضد أحد، فيتعزز الاهتمام بالثقافة السننية، بحثا واكتشافا وتوطينا من جهة، كما تتعزز الخبرات التسخيرية أو الاستثمارية بشكل فعال من جهة أخرى"[1]. فإن السؤال المطروح: هل تفطن علماؤنا الأوائل لهذه السنن الإلهية وتثقفوا بها وجسدوها في تحليلاتهم وتنظيراتهم ورؤاهم الواقعية؟ وهل استطاعوا أن يؤسسوا علما خاصا بذلك؟ أم أنهم اكتفوا فقط بالوعي بها؟ أم أنهم لم يتفطنوا لها إطلاقا؟ وهل هناك فرق بين سنن الآفاق والأنفس وآيات الآفاق والأنفس؟. أي بين السنن والآيات؟ لا شك أن هذه الأسئلة وغيرها تحيل إلى بحث معمق في ثنايا المقدمة وغيرها من التراث، لاكتشاف مؤشرات المنهج الخلدوني في تفسير حركة التاريخ، هذا الأخير الذي يُعتقد أنه مؤسس على سنن واضحة وقوانين راسخة، تشبه إلى حد كبير القوانين الطبيعية التي تتحكم في حركة المادة. فكيف لا وأبواب المقدمة وفصولها عبارة عن تقريرات سننية دقيقة جدا، بمثابة قوانين يمكن الوقوف عن بعض تفصيلاتها فيما يلي:

أ-سنة الأسباب: قال الله تعالى: ﴿**ويسألونك عن ذي القرنين، قل سأتلو عليكم منه ذكرا، إنا مكنا له في الأرض وآتيناه من كل شيء سببا، فأتبع سببا**﴾ (سورة الكهف، الآيات83،84،85). أدرك ابن خلدون بأن وقائع العُمران البشري تنضبط بمجموعة من السنن الثابتة التي تحكم مسار حركتها، وفق علاقة تفاعلية بين السبب

1- الطيب برغوث: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية (قراءة في سنن التغيير الاجتماعي) سلسلة: آفاق في الوعي السنني، ط1، دار قرطبة، الجزائر، 2004م، ص21-22.

والمسبب. والبحث في السبب هو الذي يكشف عن تجليات السنة وفاعليتها في البناء الحضاري.

ب- سنة التشابه: قال الله تعالى: ﴿**هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها**﴾ (سورة العراف، الآية189)، وقال أيضا : ﴿**يا أيها الناس أتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساءا**﴾ (سورة النساء، الآية1)، أدرك ابن خلدون أن هناك سنة تشابه، تسهم سلبا أو إيجابا في صياغة أحداث التاريخ، يحكمها سببين؛ أحدهما يتمثل في وحدة النعم البشرية (السمع والبصر والفؤاد والعقل..). وثانيهما يتمثل في التقليد الذي جبل عليه الناس؛ فالمغلوب مولع أبدا بتقليد الغالب، والخلف مجبول على تقليد السلف دون روية أو تمحيص.

ج- سنتة التباين والاختلاف: قال تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا، وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ۞ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ، إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ، إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ**﴾ (سورة فاطر، الآيات27،28)، أدرك ابن خلدون بعمق فكره أهمية سنة الاختلاف، ومن خلالها أدرك بأن هناك فروق بين الأفراد والجماعات حيث يقول: "أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال.

وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول: سنة اللّه التي خلت في عباده".

ولم يقف عند هذا الحد، بل اكتشف العلاقة الجدلية بين سنة التشابه وسنة الاختلاف والتباين، إذ أن التباين يدفع إلى التشابه، ثم تفضي محاولات تكرار التشابه نفسها إلى التباين، حيث يقول: " أهل الملك والسلطان إذ استولوا على الدولة والأمر فلا بد أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك. فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخرى من

بعدهم ومزجت من عوائدهم و عوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء، وكانت للأولى أشد مخالفة. ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة".

وتوجد عوامل أخرى إلى جانب هذه السنن، ينضبط بها العمران البشري، مما يجعلها فاعلة في تحديد مسار حركة التاريخ، ومن بين هذه العوامل ما يلي:

أولا-العامل الديني: يبدوا البعد الغيبي في ثنايا المقدمة وكتاب العبر أكثر وضوحا وجلاء من غيره، فالإنسان هو محور أحداث العمران البشري، وهو الفاعل الأساسي في حركة التاريخ، ذلك أن الله سبحانه وتعالى أشرف على خلقه بنفسه، ونفخ فيه من روحه وجعله خليفة في الأرض وحمله الأمانة، وكلما كان أكثر تمسكا بها وأكثر تدينا، كان أكثر فاعلية وحضورا على مسرح أحداث التاريخ. ويرى ابن خلدون أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية، من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة: "والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض؛ للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسَهُل انقيادهم واجتماعهم"[1].

ثانيا: العامل الجغرافي: تأثر ابن خلدون في رؤيته الجغرافية بما كان سائدا في عصره، من أفكار الفلسفة اليونانية، وأفكار المؤرخين المسلمين السابقين له، ورغم أن علم الجغرافيا لم يكن ناضجا بالقدر الكافي وما زالت تتخلله الكثير من الأخطاء، انتقلت إلى ابن خلدون ذاته، إلا أنه أدرك بعمق أهمية العامل الجغرافي في تحديد شكل العمران البشري، وتعيين مسار حركة التاريخ، فالموقع الجغرافي وطبيعة الأرض ودرجة خصوبتها ونوعية المحاصيل التي تنتجها وطبيعة المناخ، كلها عوامل تدخل في تحديد صفات الإنسان الجسمانية والنفسية، وتسهم في تحديد نوعية الكسب المرتبط بدرجة مشاركة الفرد والجماعة في بناء الصرح الحضاري. لذلك يصف ابن خلدون أهل الأقاليم المعتدلة بالتحضر واعتدال المزاج بينما يطلق على أهل الأطراف بعض صفات التوحش والخمول الذهني[2].

1- ابن خلدون: المقدمة، م س، ص126.

2- راجع:- ابن خلدون: المقدمة، م ن، ص37 وما بعدها.

ثالثا- العامل الاقتصادي: يرجع ابن خلدون جانبا من اختلاف العمران البشري وتطوره إلى البعد الاقتصادي، ذلك أن؛ اختلاف النحل والعادات والمهن وبالتالي اختلاف بنيات العمران البشري يرتبط في بعض جوانبه بأحوال المعاش، الذي بدوره يرتبط بقيم الأعمال البشرية.

هذه بعض الجوانب فقط، التي تميط اللثام عن الرؤية الخلدونية في تفسير حركة التاريخ، ولا يدعي هذا التحليل الاكتفاء بذاته وإنما هو اجتهاد يفتح المجال للبحث في الثقافة السننية عند ابن خلدون، فالمقدمة نموذج للتكامل بين الحقول المعرفية المختلفة، فقد أدرك ابن خلدون أنه لا يمكن فهم العمران البشري، إلا بفهم التطورات الفقهية والعقدية، والظروف الجغرافية والثقافية، والاقتصادية والسياسية... وهذا ما جعله يفكر في إطار الرؤية التوحيدية، التي تغطي جميع الجوانب المعرفية، وتحاول أن ترجع للدين بعده العملي، الذي يرقى بالإيمان، إلى فهم حقيقة العلاقات البشرية وعقيدة الاستخلاف، ومهمة عمارة الأرض، وكيفية استثمار القدرات التسخيرية الكونية التي وفرها الله سبحانه وتعالى لهذه المهمة.

المبحث الثاني: نماذج من مساهمات علماء الجزائر القدماء في البناء المعرفي وتفعيل الرؤية التوحيدية

يقول المؤرخ الجزائري أحمد توفيق المدني: "إن أبناء العربية في الجزائر، يجهلون عن الوطن الجزائري كل شيء، يجهلون تاريخه ونظمه وقوانينه، يجهلون عناصر سكانه، يجهلون حالته الأدبية وقوته الاقتصادية؛ فكأنهم بذلك يعيشون في ديار غير ديارهم، وأرض لم تنبت أبائهم وأجدادهم، وكأنهم خلقوا على أرض مبتورة الأصل، مجهولة النسب فاقدة كل مقومات الحياة؛ فهم لا يبحثون عن حوادث أمسها، ولا يهتمون لحالة يومها، ولا يتساءلون عن مستقبل غدها"[1]، هو خطاب موجه للشباب في عصره لكنه ينطبق أكثر على شباب اليوم.

تختلف صورة الجزائر اليوم عن صورتها في العشر قرون الماضية، فقد كانت جزء من الأمة المسلمة، تستقي منها هويتها ومختلف عناصر شخصيتها، مثقفة بثقافتها وقيمها وسلوكياتها وأكثر من هذا، كانت تؤدي دورها الحضاري المنوط بها في إطار الرؤية التوحيدية، فمنذ دخول الإسلام إليها، عرفت نشاطا معرفيا وعلميا حثيثا، ساهمت من خلاله، مساهمة رائدة في تأسيس معالم الحضارة الإسلامية، من خلال جهود نخبة كبيرة من العلماء والفقهاء والحكماء في تاريخها، لهذا يسعى البحث للكشف عن هذه المساهمات التي أماطت اللثام عن الرؤية التوحيدية وأدت إلى تفعيلها، لإرساء قواعد الحضارة الإسلامية، ورسم معالم حركتها التاريخية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية يسعى إلى الاعتبار بتجاربهم ومنهجياتهم التي سلكوها، رغم نوائب السنين، للإفادة منها في حاضرنا ومستقبلنا.

ونظرا لتعدد هذه المساهمات المعرفية العلمية الجزائرية وتنوعها فإن البحث سيقتصر على بعض النماذج منها، وقبل هذا، ما هي المحددات الضابطة لمفهوم المعرفة؟ وما المعالم التي تضفي على مساهمات علماء الجزائر في القديم الصبغة التوحيدية الحضارية؟ وكيف ساعدت هذه المساهمات في تفعيل الرؤية التوحيدية وربط المجتمع الجزائري بالآصرة الإنسانية؟

1- أحمد توفيق المدني: كتاب الجزائر، د ط، المطبعة العربية، دم، دت، ص2.

أولا: مفهوم المعرفة: في اللغة العربية: عَرَفَ الشيء: أدركه وعَلِمَهُ، وعرَّفه الأمر: أعلمه إياه، وعَرَّفَهُ بيته: أعلمه بمكانه[1]، فالمعرفة بهذه المعاني تدور في مجملها على الإدراك.

أما في الاصطلاح الفلسفي: "المعرفة هي ثمرة التقابل والاتصال بين ذات مدركة وموضوع مدرك، وتتميز من باقي معطيات الشعور، من حيث أنها تقوم في آن واحد على التقابل والاتحاد الوثيق بين هذين الطرفين"[2].

أما عند الجرجاني: "المعرفة هي إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهل، بخلاف العِلم، ولذلك يسمى الحق تعالى: بالعالِم دون العارف"[3].

أما محمد علي الفاروقي التهانوي فقد أورد في كشافه ثلاثة معان للمعرفة؛

الأول: المعرفة بمعنى الإدراك سواء كان تصورا أو تصديقا "ولهذا قيل كل معرفة وعلم فإما تصور أو تصديق".

الثاني: المعرفة تعني؛ "إدراك البسيط سواء كان تصورا للماهية أو تصديقا بأحوالها، أما إدراك المركب سواء كان تصورا أو تصديقا، على هذا الاصطلاح فيخص العلم، فبين المعرفة والعلم تباين بهذا المعنى، فمتعلق المعرفة هو البسيط واحد، ومتعلق العلم وهو المركب متعدد".

الثالث: المعرفة هي الإدراك الأخير من الإدراكين لشيء واحد، إذا تخلل بينهما عدم، بأن أدرك أولا ثم ذهل عنه، ثم أدرك ثانيا. فالمعرفة هي الإدراك الذي هو بعد جهل، ويعبر عنه أيضا بالإدراك المسبوق بالعدم والعلم. يقال للإدراك المجرد من هذين الاعتبارين، بمعنى أنه لم يعتبر فيه شيء من هذين القيدين[4].

وبالنظر إلى هذه المعاني الثلاثة يتبين أن المعرفة هي إدراك قائم على الاستدلال ومسبوق بالعدم وقابل للذهول، لهذا يقال: الله تعالى عالِم ولا يقال عارف، إذ ليس إدراكه تعالى استدلاليا ولا مسبوقا بالعدم ولا قابلا للذهول.

1- ابن منظور: لسان العرب، م س، ص2897.

2- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، دط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (1403هـ-1983م)، ص186-187.

3- علي بن محمد بن علي الجرجاني: كتاب التعريفات، ط ج، دار الكتاب العربي، بيروت، (1423هـ-2002م)، ص186.

4- التهانوي: المصدر السابق، ص1583-1584.

وفي مصطلح الصوفية: يعتقد المتصوفة أن هناك طريقين للمعرفة؛ الطريق الاستدلالي الغير مباشر والطريق الحدسي المباشر.

الطريق الاستدلالي: الاستدلال بفعل الله على صفته، وبصفته على اسمه، وباسمه على ذاته، أولئك ينادون من مكان بعيد. وهذه هي المعرفة الاستدلالية وهو الاستدلال بالآيات على خالقها، لأن منهم من يرى الأشياء فيراه بالأشياء، وهذه المعرفة على التحقيق إنما تحصل لمن انكشف له شيء من أمور الغيب حتى استدل على الله تعالى بالآيات الظاهرة والغائبة، فمن اقتصر استدلاله على ظاهر العَالَم دون باطنه فلم يستدل بالدليلين فتعطل استدلاله بالباطن وهي درجة العلماء الراسخين في العلم أو مقام التلوين.

الطريق الشهودي: تبدأ بمعرفة الله (الشهود) ومن خلاله يعرف أسماءه وصفاته، ومن هذه الأخيرة يعرف آياته الظاهرة يتعرف على كتاب الكون المنظور، فالمعرفة الشهودية تنطلق من باطن الآيات إلى الآيات، وهذه هي درجة الصديقين وهم أصحاب المشاهدة لهذا قيل "العجز عن الإدراك إدراك" وهي مرتبة الإحسان أو مقام التمكين[1]، فالشخص الذي له مقام التلوين يكون له معرفة الصفات، والشخص الذي له مقام التمكين يكون له معرفة الذات، مثال سيدنا موسى عليه السلام عندما كان في مقام التلوين تطاول وقال: ﴿رب أرني أنظر إليك﴾، فجاءه الجواب لن تراني.

وأما المصطفى صلى الله عليه وسلم، فكونه في مقام التمكين لم يتطاول بلسانه، و لم يطلب الرؤية، لهذا حظي بها.

يتضح مما سبق أن المعرفة عند المتصوفة هي العلم الذي لا يقبل الشك، إذا كان المعلوم ذات الله وصفاته، فهي حياة القلب في مشاهدة الله عز وجل[2]، فكل إنسان تعلق قلبه بالله عز وجل غير ناظر إلى ما سواه، يقال أنه كامل المعرفة، قال أهل الإشارات: العارف من لا يشغله شاغل عن ذكر الله طرفة عين، قال الجنيد[3]: العارف الذي نطق الحق عن سره وهو ساكت.

1- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، م س، ص1584.
2- نفسه، ص1584.
3- نفسه، ص1585.

ثانيا: مساهمات علماء الجزائر القدماء في تفعيل الرؤية التوحيدية: نبدأ بشيخ ابن خلدون محمد بن إبراهيم بن أحمد الآبلي التلمساني(•) المتوفى سنة 757هـ، شيخ العلوم العقلية والنقلية في عصره، وأشهر علماء المغرب الأوسط في المائة الثامنة هجرية، وأحد أساتذة ابن خلدون ولسان الدين الخطيب، رحل إلى المشرق في رحلته الصغرى (الحج)، فلقي الكثير من العلماء وتزود منهم بما ينمي رؤيته التوحيدية، استعدادا للرسالة الحضارية، التي أدرك أنها تبدأ من نفسه وموطنه، فعاد إلى تلمسان واندمج في نخبة العلماء، بمجلس السلطان أبي الحسن المريني بفاس، وظل هناك إلى أن وافته المنية.

أخذ عنه عدد من الأئمة؛ كابن الصباغ والمكناسي والشريف التلمساني، والشريف الرهوني، وابن مرزوق الجد وابن عرفة وأبي عثمان العقباني[1]، وكان من أكبر نتائج التعليمية عبد الرحمن ابن خلدون، الذي عبر تعبيرا واضحا عن وجهته التكاملية التوحيدية يقول الآبلي: ((لولى انقطاع الوحي لنزل فينا أكثر مما نزل في بني إسرائيل، لأنا أتينا أكثر مما أتوا))((يشير إلى افتراق هذه الأمة على أكثر مما افترقت عليه بنو إسرائيل، واشتهار بأسهم بينهم إلى يوم القيامة، حتى ضعفوا بذلك عن عدوهم، وتَعَدّد ملوكم لاتساع أقطارهم، واختلاف أنسابهم وعوائدهم، حتى غلبوا بذلك على الخلافة، فنزعت من أيديهم، وساروا في الملك بسيَّر من قبلهم؛ مع غلبة الهوى واندراس معالم التقوى، لكنا آخر الأمم أطلعنا الله من غيرنا على أقل ما ستر منا، وهو المرجو أن يتم نعمه علينا، ولا يرفع جميل ستره علينا))[2]، فهذا النص ليس في حاجة إلى تعليق، لما فيه من حياة، عبرت عن واقعه، وهي تعبر عن واقعنا، فما أشبه اليوم بالأمس، ووجهته واضحة المعالم في تفعيل الرؤية التوحيدية، سواء على مستوى العقيدة، أو على مستوى واقع الأمة المسلمة التي تمزقت أطرافها.

•- أنجز سيدي محمد نقادي، رسالة دكتوراه موسومة بالعنوان: ((الإمام الآبلي وإسهاماته في الحياة الفكرية للمغرب الكبير)) نوقشت في سنة 1432هـ، استطاع الباحث أن يستجلي بعض إسهاماته، رغم صعّوبة المهمة لأن الآبلي لم يترك تأليفا تُعرف من خلاله آراؤه وأفكاره، وله في عدم التأليف رأي غريب، حيث يعتبر كثرة التآليف مفسدة للعلم، وبنيان المدارس ذهابا له، وإن عللّ ذلك تعليلا فيه نوع من الوجاهة.. راجع:- أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ج1+2، ط1، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، (1398هـ-1989م)، ص414.

1- عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، ط2، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، (1400هـ-1980م)، ص12.

2- أحمد بابا التنبكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ج1+2، ط1، م س، ص415.

امتد النشاط المعرفي من تلمسان إلى منطقة الزاب، التي كانت حلقة وصل بين الشرق (الجزيرة العربية والمغرب الأدنى) والغرب (المغرب الأقصى)، مرورا بالقيروان حيث "دار الحكمة"، التي تمثل مدرسة عليا من أرقى مدارس ذاك العصر، تدرّس فيها العلوم النقلية والعقلية، ويخرّج منها العلماء الذين ينتشرون في أرجاء العالم، فالجغرافيا السياسية – حين ذاك– كانت متوافقة مع الرؤية التوحيدية، يتحرك العلماء فيها دون قيد وشرط، لأن الأمة مازالت تحافظ على حد أدنى من التماسك، بهؤلاء العلماء غدت الكثير من المناطق والبلدان في العالم، دور علم وآداب وتثقيف.

برز علماء مراجع كبار مثل الشيخ أبو القاسم يوسف بن علي بن جبارة الهذلي البسكري المتوفى سنة 465هـ[1]، النحوي المقرئ والنابغة في علوم العربية، الذي أدرك ما حل بالأمة من تشتت وتمزق، وكرس حياته وجهده المعرفي لأجل توحيدها.

لقد تفطن إلى أهمية اللغة كآسرة تجمع شتات الأمة، فخرج وهو شاب من بسكرة وطاف البلاد والأمصار ومسحها بلدا، بلدا ومجتمعا، مجتمعا، يجمع القراءات الشاذة، ليوحد اللسان عن طريق القرآن، فيُفَعِّل الرؤية التوحيدية ويرتفع بالإيمان إلى مستوى فهم معاني التآخي، والاستخلاف والتسخير...، ((فكان عالما رحالة وجغرافيا جوالا، وزار أكثر من أربعين مدينة عربية وإسلامية، جالس فيها العلماء والمشايخ والأئمة، وكان صاحب علم وهمة وشأن، ولأنه كان يمتلك مفاتيح الكثير من العلوم انفرد في عصره بكونه المصدر الوحيد آنذاك وإلى يومنا هذا، ممن يعرف ببراعة متناهية "مشهور وشاذ القراءات القرآنية"))[2].

مازال كتابه "الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها"[3] إلى يومنا هذا بلغته الأصيلة أو مترجما، لم تكتشف كنوزه، فهو إضافة إلى أنه مرجعا لا غنى عنه، لكل من له الرغبة في تعلم القراءات، وإتقان مختلف طرقها وتاريخ نشأتها، والإحاطة بمشهورها وشاذها، وأهم أسمائها ورجالها، أو معرفة تاريخ القراءات وأئمتها من الباحثين والدارسين،

1- راجع:- ابن بشكوال: الصلة، تح إبراهيم الأبياري، ط1، (دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني)، (القاهرة، بيروت)، (1410هـ-1989م)، في جزء أبي القاسم (الذين تحت مسمى أبو القاسم).

2- راجع:- سعيد عيادي: البراديغم الإسلامي وإعادة البناء الحضاري، ط1، دار قرطبة، برج الكيفان، الجزائر، 2009م، ص44-46.

3- طالع:- عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، م س، ص43.

يريد من خلاله صاحبه أن يجمع شتاة الأمة، عن طريق بيان ما في هذه القراءات من صلة، فإذا توحد اللسان توحدت القراءة، وإذا توحدت القراءة توحدت العقيدة، فترجع الأمة إلى رؤيتها التوحيدية، التي تبث فيها الروح من جديد، لتستأنف حركة التاريخ والبناء الحضاري، يقول الهذلي: ((هذا ما انتهى إلينا من السبعة، ورجالها، والاختيارات التي اختارها علماء الأمصار، ثم اتبعت أثرهم، فاخترت اختيارا وافق عليه السلف بعد نظري في العربية، والفقه والكلام والقراءات، والتفاسير، والسنن، والمعاني، أرجوا أن ينفع بعون الله وتوفيقه))[1]

تكمن أهمية هذا الكتاب النفيس إذن، في كونه يفعّل الرؤية التوحيدية، فقد تضمن خمسين قراءة مقروءة ومتداولة بألفين ومائتين وتسعين طريقا، وهذا يعكس بالفعل المجهود العظيم الذي بذله صاحبه في جمع فصول هذا الكتاب وتنظيمها، كما يدل على قدراته العلمية والقرائية والمنهجية، التي مكنته من ضبط هذا العدد الهائل من القراءات، في بلاد العرب والمسلمين رغم الفقر وقلة المال والمتاع والخوف أثناء السفر والترحال.

بعد وفاته عرفت الجزائر ميلاد عالم فذ آخر وهو الشيخ أبا يعقوب الورجلاني المتوفى سنة 527هـ، وهو مفكر اجتماعي مرموق وعالم في علوم وفنون شتى، تميز بعلم غزير متدفق، وعرف برحلاته المتواصلة إلى بلاد الشرق والمشرق العربي وبلاد المغرب والمغرب الإسلامي.

نزل واستقر مطولا ببلاد الأندلس، وطاف بمدارسها ومشائخها وعلمائها، ثم خرج منها باتجاه بلاد المشرق، فزار مدنها ومراكزها العلمية وتعرف إلى علمائها، وكانت آخر محطات رحلاته بلاد نجد والحجاز، حيث مكث فيها أيضا وأدى مناسك الحج، وقفل منها راجعا إلى بلده الجزائر، حيث سيمضي ما تبقى من حياته شيخا ومرجعا ومدرسا، صاحب سمعة وأثر في منطقة بسكرة، ويتفرغ لتكوين جيل متميز من العلماء والمشائخ في العلوم التي أتقنها وبرع فيها.

جمع الشيخ أبا يعقوب الورجلاني خام رحلاته وجلساته بهذه البلدان والمدن في كتاب سماه "كتاب الدليل والبرهان"، يعده أهل العلم الشرعي وعلماء الفكر الاجتماعي

1- أبو القاسم بن جبارة الهذلي: الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها، تح جمال بن السيد رفاعي الشايب، ط1، مؤسسة سما للنشر والتوزيع، القاهرة، (1428هـ-2007م)، ص9.

المحدثين والمعاصرين، بأنه كتاب نفيس، وفيه خيره عميم ويقع في عدة أجزاء، استحوذ عليه الفرنسيون عند احتلالهم الجزائر، وعنوا بدراسته وتدريسه، وقاموا بترجمة بعض أجزائه في بداية القرن العشرين.

هذا المؤلف المتميز عبارة عن كتاب يتضمن مجموعة من قواعد التكوين في الفكر الاجتماعي، ويتضمن موسوعة دقيقة من المعارف والأحداث والمجريات في شؤون المجتمعات التي عاصرها، وفيه أطياف نفيسة من العلوم العقلية والنقلية، وشذرات من علوم متفرقة في الاجتماع والأدب والتاريخ والفن والطب والصيدلة، وعادات الأمم وأخبارها وفي الفلسفة والمنطق والجبر والبلاغة.

يشير في هذا المؤلف النفيس أنه زار مناطق ومدنا تقع قريبة من خط الاستواء، ووجد سكان هذه المناطق يتوجسون خيفة من البشر بيض البشرة، وسبب ذلك اعتقاد شائع لديهم بأن هؤلاء ملائكة أو هم أجناس من الملائكة في صورة بشر، يتحركون في هذا العالم، وحكى عنهم وعن مدنهم بتفصيل علمي مسحي ممنهج[1].

الشيخ عبد الرحمن الأخضري البنطيوسي البسكري المتوفى سنة 953هـ ((أديب ومنطقي، له مشاركة في بعض العلوم، وله كتب في البيان والمنطق، عني بشرحها الأدباء، منها: "الجوهر المكنون في صدق الثلاثة فنون" في المعاني والبيان والبديع، أوجز فيه "التلخيص"، و"شرح الجوهر"، و"السلم المرونق" أرجوزة في علم المنطق))[2]، وقد شغله هو الآخر هم وحدة الأمة المسلمة، فلجأ إلى المنطق من أجل توحيد الفكر عن طريق توحيد الاستدلال، وإلى العبادات من أجل الارتفاع بالإيمان إلى درجة الحس التوحيدي الذي ينمي الشعور بالتراص، فاشترط تصحيح الإيمان قبل معرفة ما يُصلح به فرض عينه، يقول: ((أول ما يجب على المكلف: تصحيح إيمانه ثم معرفة ما يصلح به فرض عينه، كأحكام الصلاة والطهارة والصيام، ويجب عليه أن يحافظ على حدود الله ويقف عند أمره ونهيه،ويتوب إلى الله قبل أن يسخط عليه...))[3].

1- راجع:- سعيد عيادي في المصدرين السابقين، وكذلك، محمد رضوان الداية: أعلام المغرب والأندلس، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، (1407هـ، 1987م). وكذلك؛ عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، ط2، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، (1400هـ، 1980م).

2- عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، م س، ص14-15.

3- عبد الرحمن الأخضري: متن العبادات، د ط، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، د ت، ص2.

وصل الحس التوحيدي إلى عمق المغرب الأوسط، فبرز عبد الله بن محمد بن عبد الله بن علي الصنهاجي الأشيري، المتوفى سنة 561هـ، تحمل مهمة محاولة استعادة الصورة الإنسانية السامقة في إطار الرؤية التوحيدية، إلى الارتحال عن الديار طلبا للعلم، إلى المغرب والأندلس والشام والعراق، قال ابن الأبار: ((سمع أبا جعفر بن غزلون، وأبا بكر بن العربي بالأندلس وغيرهما، وكان كاتبا لصاحب المغرب، فلما توفي استسر، ونهبت كتبه فتوجه إلى الشام وقدم دمشق وأقام بها، وحدث بالموطأ وغيره))[1]، وذكره أبو بكر بن نقطة الحنبلي البغدادي فقال: ((سمع من أبي الحسن ابن موهب، وأبي بكر بن العربي، وأبي الحسن شريح بن محمد، وأبي جعفر بن غزلون، وأبي عبد الله بن أصبغ، وأبي الفضل بن عياض، وأبي الوليد بن الدباغ، ومحمد بن عبد العزيز الزغيبي، في آخرين، وحدث ببغداد وغيرها من البلاد، حدثنا عنه جماعة من أشياخنا وكان فاضلا، ثقة حافظا))[2]، ويستفاد مما ذكره ياقوت الحموي، أنه فاق جميع علماء الشام وحلب، وأن الناس تسابقوا إلى الأخذ عنه، وأن الملوك والوزراء تفاخروا بمجالسته والاسترشاد بعلمه وآرائه.

وفي منطقة تيهرت، كان قد بلغ النشاط المعرفي أوجه في ظل الرستميين، حيث سُمح حتى لليهود بمزاولة العلم كالمسلمين، والتبحر فيه، حتى نبغ من بينهم يهوذا ابن قريش، الذي ترك كتابا عجيبا لا يزال إلى اليوم موجودا بمكتبة أوكسفورد، وقد نظّر في كتابه هذا بين العربية والعبرية والأمازيغية، وأثبت أن أصلها واحد، وكان يتقن تلك اللغات الثلاثة علاوة على الفارسية، فكان هذا اليهودي التيهرتي، أول واضع لعلم النحو التنظيري[3]، وكان من علماء هذه المنطقة المحدث الأكبر إبراهيم بن عبد الرحمن التنسي المالكي، وقد أخذ العلم عن أبي علي القالي صاحب (كتاب الأمالي) الشهيرة.

وفي منطقة قسنطينة برز أبو علي حسن بن باديس القسنطيني المتوفى سنة 787هـ، من أهل قسنطينة تعلم بها وببجاية، ورحل إلى المشرق فسمع بالقاهرة، وغيرها، قال ابن قنفد القسنطيني في كتابه الوفيات: ((وأدرك في حداثة سنه، ولغلبة

1- عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، م س، ص16.
2- عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، م س، ص17.
3- أحمد توفيق المدني: كتاب الجزائر، م س، ص80.

الانقباض عليه قل النفع به لمن أدرك حياته))[1]، له شرح لكتاب: "أجر السير لخير البشر" لأحمد بن فارس القزويني الرازي.

وجد عبد المؤمن بن علي عند فتحه الجزائر وسطا علميا راقيا، وانتشارا للعلوم غريبا، عبد المؤمن الذي ولد في ندرومة وتلقى علومه في بجاية، وتعرف بها على المهدي ابن تومرت.

يذكر الغبريني في كتابه (عنوان الدراية) أخبارا جليلة عن حالة العلم والعلماء، ومجالسهم في ذلك الوسط الراقي، وكيف كانوا يتناظرون في منتدياتهم، وكان لهم ناد صغير يسمى "مدينة العلم"، هو عبارة عن دكان يجتمع فيه أمثال؛ أبو علي المسيلي وعبد الحق الاشبيلي.

امتد صدى الحس المعرفي التوحيدي في عصر الموحدين، إلى كل المساجد والحارات، وجل الكتاتيب والمؤدبين، فكان التعليم بكل درجاته موجودا وعاما ومجانيا[2].

تتوالى القرون وتعيش الجزائر في حالة من الاستقرار متصدية لكل الأخطار الخارجية والحملات الصليبية، وفي سنة 1251هـ ابتليت بأبشع احتلال عرفه التاريخ، فلقد كان الغزو الفرنسي لها حلقة من حلقات التوسع الامبريالي، ورغم اختلال موازين القوى عددا وعدة، إلا أن الأمة الجزائرية لم ترض يوما بهذا الاحتلال، واستخدمت كل ما لديها لصده وإخراجه، وبرز ذلك في شكل مقاومات شعبية (مقاومة الزعاطشة، الشيخ بوعمامة، المقراني..)، مقاومات غير منظمة ضد جيش عصري منظم، مقاومات كان ينقصها التأطير المعرفي الذي يتماشى وهذه الصدمة الجديدة، وبنهاية هذه المقاومات خاصة مقاومة المقراني، انبلج فجر علمي ومعرفي جديد، يحمل معه جيلا كاملا من العلماء، استطاع أن يحتوي تلك المقاومات، التي كان يقودها مجموعة من الوطنيين، الذين ضحوا بالنفس والنفيس من أجل إخراج المحتل، أساسا بهدف تحقيق عامل التوازن الحركي في سياق تصارعي شديد بين إدارة استعمارية حاقدة وبين مجهود جماعة من الوطنيين الجزائريين كانوا يسعون إلى الحفاظ على الهوية وترسيم معالمها وحفظها من الزوال والانطماس.

1- عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، م س، ص27.

2- راجع:- أحمد توفيق المدني: كتاب الجزائر، م س، ص73.

وبفضل جهودهم وتضحياتهم ومعاناتهم المتواصلة تم تفعيل الرؤية التوحيدية لإنقاذ بلدهم من السطوة الإستدمارية، وإرجاع هويتها إلى مركزها الحضاري العربي الإسلامي.

الشيخ عبد الرحمن الثعالبي في تفسيره كان شديد الاجتهاد لتكون مراجعه هي أدوات تحليلية، ولعل فضله كبير في جعل العرب والمسلمين والجزائريين على الخصوص لا ينسون علماؤهم، الذين حق لتاريخ الإسلام أن يمجدهم، ومن بينهم الشيخ الجليل أحمد بن نصر الداودي المتوفى سنة 432هـ، وهو أول من وضع شرحا كاملا لصحيح البخاري، وسمى هذا التأليف "كتاب النصيحة"، وله شرح من أقدم الشروحات العلمية، لموطأ الإمام مالك بن أنس وسمى هذا التأليف "كتاب النامي".

انتهج الشيخ الثعالبي في تفسيره "جواهر الحسان في تفسير آي القرآن" نهج ابن نصر الداودي، في تفسيره للقرآن الكريم بالإضافة لابن عطية الأندلسي، كما لا ينسى الشيخ الثعالبي أبدا شيخه وأستاذه أحمد النقاوسي الباتني المتوفى 828هـ، وهو فقيه بارع متكلم اشتغل في العلوم العقلية، وبرز فيها، واهتم بالعلوم النقلية، وترك آثارا نفيسة ومنها على الخصوص "أحكام صنعة الكلام"، و"الأنوار المنبلجة في بسط أسرار المنفرجة" و"الروض الأربض"، وأحمد بن عيسى الداودي الأوراسي المتوفى سنة849هـ، من أهل أوراس، كانت له مساهمات في المنطق والبيان، دخل القاهرة ولقي السخاوي[1]، فتوطدت علاقته بالرؤية التوحيدية حين عرف قيمة التاريخ.

لقد كان من العلماء الشيوخ الذين نشطوا ونشَّطو جماعة البسكرية: عبد الحليم بن سماية وعبد القادر المجاوي وآعمر بريهمات ومصطفى الوردة وعبد الرحمن بوغندورة.

هؤلاء العلماء التقوا في مدينة الجزائر، ونشطوا في نواديها ومساجدها وفي بعض المكتبات الخاصة التي كانت تضم علماء مدينة الجزائر، ولقوا دعما ماديا وماليا من قبل التجار، الذي كانوا يملكون مخازن ومحلات في حي المسمكة بالعاصمة La Pecherie وكان أغلبهم من بسكرة ووادي سوف، فجاءت التسمية تقديرا وتكريما لهم على مساهمتهم ووقوفهم إلى جانب العلماء[2].

1- عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، م س، ص24.

2- راجع:- سعيد عيادي: ترصيص القواعد الثقافية لإعادة البناء الحضاري، ط1، دار قرطبة، برج الكيفان، الجزائر، 2009م، ص176-178.

ورثت بجاية كل ما بقي من العصور السابقة؛ عصور الرستميين والأغالبة والفاطميين، من مدنية وعلوم وآداب.

فنبغ في هذه المنطقة، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم المهري البجائي المشتهر بالأصولي المتوفى سنة 612هـ، برز في علم الكلام وأصول الفقه، حتى أشتهر بالأصولي، وكان علم وقته في هذا الميدان، رحل إلى المشرق وأخذ على جمهرة من المحدثين، ولم يسمع إلا يسيرا بمصر، وحين اتضحت له الرؤية، ونضج عنده الحس التوحيدي، رأى ضرورة العمل من أجل لم الشمل، فعاد إلى بجاية وولى القضاء بها، لأنه أدرك أن العدل قوام العالمين.

((ولما امتحن ابن رشد سنة 593هـ محنته المشهورة، من أجل نظره في علوم الأوائل، امتحن معه المهري، ونُفي مثله من قرطبة إلى بعض الجهات، ثم عفي عنه، وقد تحدث الناس بصبره في ذلك المقام، وتجلده وثبوت جأشه، وكف بصره في أواخر حياته، وتوفي ببجاية))[1]، وإذا كان أبو حامد الغزالي قد أحيا علوم الدين -كما سلف- بإرسال كلياته في شعاب الحياة، وابن الجوزي كان ثمرة الإحياء المباشرة، فإن الأصولي (المهري) قد اعتنى بإصلاح "المستصفى في علوم الدين" للغزالي، وأزال ما كان فيه من تصحيف، وله عليه تقييد، وله تقييد في الشرفاء العمرانيين.

تحصل في هذا العصر الهجرة الإسلامية من صيقلية والأندلس، فيفد نخبة من العلماء يحملون معهم علوم بلادهم، وآدابها وفنونها وصناعتها ومدنيتها الراقية، فهضمت الجزائر عموما وبجاية على الخصوص كل ذلك.

ومن بين العلماء الذين وفدوا؛ محمد بن محمد بن أحمد الأموي، الذي كان علامة زمانه في علوم الطب والرياضيات، والذي نصب للتدريس بمسجد بجاية الجامع.

وكذلك أحمد بن خالد المهاجر من مالقة، والذي كان يحمل بين صدغيه، قاموسا محيطا من العلوم الدينية والدنيوية.

تركت لنا بجاية عددا من العلماء الأفذاذ في تاريخ الجزائر، الذين ساهموا بمعرفهم ومهاراتهم في تطوير المؤسسات العلمية والتعليمية في الجزائر وخارجها، ومن بين هؤلاء

1- عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، م س، ص18-19.

الشيوخ: يحى بن معطي الزواوي، أبو زكرياء يحى بن أبي علي الزواوي، منصور بن احمد بن عبد الحق ناصر الدين المشدالي، أبو العباس أحمد الغبريني، يعقوب بن يوسف المنقلاتي، ابراهيم بن قايد الزواوي[1].

1- راجع:عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، م س، وكذا، سعيد عيادي: ترصيص القواعد الثقافية لإعادة البناء الحضاري، م س، ص176-178.

المبحث الثالث: نماذج من مساهمات العلماء الجزائريين المعاصرين في البناء المعرفي وتفعيل الرؤية التوحيدية

أولا: ابن باديس والرؤية التوحيدية في بناء الإنسان

المتأمل في جهد جمعية العلماء المسلمين، خاصة أثار الشيخ عبد الحميد ابن باديس، يجده منصبا حول بناء الإنسان القرآني في مختلف صوره، الداعية، العالم، المجاهد، القاضي، التاجر..، المسلم الواعي الذي يذود عن أمته ودينه ضد الهجمة الاستعمارية الشرسة، هذا الإنسان المزود بالرؤية التوحيدية، المنسجم مع الخطاب الإلهي، هو الذي فجر ثورة التحرير، وهو الذي سيُرجع الجزائر إلى دائرتها الحضارية التوحيدية التي سعى الاستدمار جاهدا لطمس هويتها ومحو معالمها، فما هي المحددات الضابطة لمفهوم الإنسان؟ وكيف تتم إعادة بنائه واستعادة صورته الإنسانية في إطار الرؤية التوحيدية، التي هي استعادة الأصل الباعث على نفث الروح في أركانه؟

1- مفهوم الإنسان عند ابن باديس رحمه الله

يعرف ابن باديس رحمه الله تعالى الإنسان تعريفا كاملا؛ فهو من الناحية المنطقية، منضبط بكافة شروط التعريف، يقول ابن باديس: "فالإنسان إنما هو إنسان بفكره، وغرائزه، وعقائده، وأعماله، المودعة كلها في جزئه المحسوس الفاني وهو الجسد، وجزئه المعقول الباقي، وهو الروح، وبهذه الأصول الأربعة ينهض الإنسان أو يسقط"[1].

ففي محادثة ألقاها الشيخ عبد الحميد ابن باديس في نادي الترقي بالجزائر العاصمة بطلب من أعضاء النادي وعلى رأسهم توفيق المدني، الذي اقترح موضوع المحادثة **"بماذا تنهض الأمة؟"**، كان جواب الشيخ المعجل أنه لا تكون لنا نهضة دينية إلا بالقرآن، يقول ابن باديس رحمه الله: **"إن نهضة الأمة تكون اجتماعية، وتكون سياسية، وتكون دينية، ولا تطمعوا ـــ أيها السادة ـــ أن تسمعوا مني كلمة في النهضة الاجتماعية أو النهضة السياسية، فإني رجل من حظي ـــ ولا أقول من سوئه أو حسنه، فإن الأمور بعواقبها، وأنا عاقبته لا أعرف عنها الآن ـــ من حظي هذا أنني ما عرفت "باكولتية" ولا "إيكولا**

1- عبد الحميد ابن باديس: أثار الإمام عبد الحميد بن باديس، ط1، ج4، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1985م، ص46.

بوليتينيا" ولا "سانسيرا"، وإنما أنا رجل "طالب قرآن": حفظته في أول بلوغي وأنا لا أفهمه، لأنني ما سمعت يوما من أحد أن القرآن يقرا للفهم، ولا أكتمكم أنني أخذت شهادتي من جامع الزيتونة في العشرين من عمري، وأنا لا أعرف للقرآن أنه كتاب حياة، وكتاب نهضة، وكتاب مدنية وعُمران، وكتاب هداية للسعادتين، لأنني ما سمعت ذلك من شيوخي عليهم الرحمة ولهم الكرامة، وإنما بدأت أسمع هذا يوم جلست إلى العلامة الأستاذ محمد النخلي"[1] (...) **"فطالب القرآن اليوم لا يحدثكم أيها السادة إلا عن النهضة الدينية"** لهذا اقترح موضوع جديد للمحادثة وهو **"بماذا تنهض الأمة نهضة دينية؟"**. وكانت الإجابة المباشرة، تنهض الأمة بالقرآن، ثم أقام البرهان على هذا الجواب من وجهين؛ الوجه العلمي والوجه العملي، وكان منطلقه في ذلك مفهوم الإنسان، وقبل الخوض في تفصيل هذه الجوانب يجدر بنا التحليل الوقوف عند قضية فهم القرآن، لماذا نفهم القرآن؟ وكيف نفهم القرآن؟

2- لماذا نفهم القرآن الكريم؟

أكد الشيخ ابن باديس على أن فهم القرآن يستدعي المقتضيات التالية:

أولا: بما أن القرآن هو أساس الدين ومنبعه، وبه يكون صلاح الدنيا والآخرة، وبما أنه نزل على سيدنا محمد ﷺ منجما، لتأكيد العمل به في كافة مناحي الحياة، فإن الإنسان لا يمكن أن يعمل بشيء لا يفهمه، وعدم فهم القرآن يؤدي إلى هجره، وهذا يؤدي إلى مفارقة الإنسان لعقيدته وواقعه، والانسياق نحو عقائد غير عقائده وواقع غير واقعه، يقول ابن باديس: **"أما الإعراض عن أدلة القرآن والذهاب مع أدلة المتكلمين، ذات العبارات الاصطلاحية، فإنه من الهجر لكتاب الله، وتصعيب طريق العلم إلى عباده، وهم في أشد الحاجة إليه، وقد كان من نتيجة هذا ما نراه اليوم في عامة المسلمين، من الجهل بعقائد الإسلام وحقائقه"**[2].

ثانيا: قراءة القرآن وحفظه دون فهمه، يعني ارتفاع العلم، يقول ابن باديس رحمه الله تعالى: **"سلوك الإنسان في الحياة مرتبط بتفكيره ارتباطا وثيقا، يستقيم باستقامته،**

1- عبد الحميد بن باديس: الآثار، م س، ص46.

2- ابن باديس: تفسير ابن باديس، أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ط1، تح أبو عبد الرحمن محمود، دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم، الجزائر، 2009م، ص271.

ويعوج باعوجاجه، ويثمر باثماره، ويعقم بعقمه، لأن أفعاله ناشئة عن اعتقاداته، وأقواله إعراب عن تلك الاعتقادات، واعتقاداته ثمرة إدراكه الحاصل عن تفكيره ونظره"[1]، فتدبر القرآن وفهم آياته، ينتج العلم، وهذا يؤدي بالضرورة إلى العمل، لأن العلم لا قيمة له إلا بالعمل، فمتى توقف الفهم امتنع العمل وارتفع العلم.

ثالثا: الأجر العظيم والثواب الجزيل في فهم القرآن وتدبر آياته، فإذا كان تعلم العلم هو أفضل الأعمال وأحبها، وأشرفها وأرفعها، فأعلى درجات العلم هو معرفة كلام الله وفهمه؛ لأن شرف العلم من شرف المعلوم، وكتاب الله أشرف شيء في الوجود، فتعلمه أشرف شيء وأرفعه.

رابعا: يقول البشير الإبراهيمي رحمه الله تعالى: **"ما أشد شبه الإنسانية اليوم بالإنسانية قبيل نزول القرآن في جفاف العواطف وضراوة الغرائز وتحكم الأهواء والتباس السبل وتحكيم القوة وتغول الوثنية المالية"**[2]، ففهم القرآن حق فهمه يؤدي إلى الألفة واجتماع القلوب، وزوال الخلاف المذموم الذي يؤدي إلى إنتشار هذه الصفات الذميمة، ويؤدي إلى الفرقة والتنابذ والاقتتال، فكثير من المصائب والفتن التي حلت بالأمة، كان سببها الرئيس هو عدم فهم القرآن الكريم.

3- كيف نفهم القرآن الكريم؟

يقول البشير الإبراهيمي رحمه الله: **"ما أحوج الإنسانية اليوم إلى القرآن، وهي في هذا الظلام الحالك من الضلال، وقد عجز العقل عن هدايتها وحده، كما عجز قديما عن هدايتها، لولا تأييد الله له بالأمداد السماوية من الوحي الذي يقوي ضعفه إذا أدركه الوهن، ويصلح خطأه إذا اختل ميزانه.**

وكما أتى القرآن الأول نزوله بالعجائب والمعجزات في إصلاح البشر، فإنه حقيق بأن يأتي بتلك المعجزات في كل زمان، إذا وجد ذلك الطراز العالي من العقول التي فهمته، وذلك النمط السامي من الهمم التي نشرته وعممته، فإن القرآن لا يأتي

1- عبد الحميد ابن باديس: تفسير بن باديس، م س، ص266.

2- عبد الحميد ابن باديس: تفسير بن باديس، م ن، ص5.

بمعجزاته، ولا يؤتي آثاره في إصلاح النفوس، إلا إذا تولته بالفهم عقول كعقول السلف، وتولته بالتطبيق العملي نفوس سامية وهمم بعيدة كنفوسهم وهممهم.

أما انتشاره بين المسلمين بهذه الصورة الجافة من الحفظ المجرد، وبهذا النمط السخيف من الفهم السطحي، وبهذا الأسلوب التقليدي من التفسير اللفظي– فإنه لا يفيدهم شيئا، ولا يفيد بهم شيئا، بل يزيدهم بعدا عن هدايته، ويزيد أعداءهم استخفافا بهم وإمعانا في التكالب عليهم والتحكم في رقابهم وأوطانهم.

ولو فهمنا القرآن كما فهمه السلف، وعملنا به كما عملوا به، وحكمناه في نفوسنا كما حكموه، وجعلنا أهواءنا ومشاربنا تابعة له وموزونة بميزانه، لو فعلنا ذلك لكنا به أعزة في أنفسنا وأمة لغيرنا"[1].

لفهم القرآن الكريم لا بد من الأمور التالية:

أولا: قال الله تعالى: **﴿قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يومنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى﴾** (فصلت، الآية44)، **﴿ويترل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمومنين ولا يزيد الظالمين إلا خسارا﴾** (الإسراء، الآية 82)، لا بد أن يتوفر قارئ القرآن على حد ولو أدنى من الإيمان بالله سبحانه، وإلا استحال عليه إدراك القرآن الكريم، وكان له خسارا "فالكفار الظالمون الذين قابلوا بالكفر ما كان يجب أن يقابل بالإيمان، وقابلوا بالرد ما يجب أن يقابل بالقبول، فإن نزول تلك الآيات يكون سببا في زيادة خسارهم، وضياع الخير عليهم، إذ كل آية من تلك الآيات كانت كافية في استشفائهم لو استشفوا بها، ونزول الرحمة عليهم لو اهتدوا بها إلى الإسلام، لكنهم يقابلون كل آية بالكفر والجحود، فيخسرون في كل مرة كترا عظيما، وهكذا يزداد خسارهم بقدر كفرهم المتجدد بترول الآيات"[2]. القرآن الكريم ينتفع به المؤمن الطائع المخلص.

ثانيا: قال الله تعالى: **﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾** (الواقعة، الآية79)، القرآن الكريم لا يمنح قارئه معرفة وفهما، ولا يكشف له عن معانيه إلا إذا كان طاهرا، لهذا جاءت "لا"

1- عبد الحميد ابن باديس: تفسير بن باديس، م س، ص6.

2- عبد الحميد ابن باديس: تفسير بن باديس، م ن، ص354.

هنا نافية وليست ناهية، والطهارة هنا بمعناها العميق، الذي يشمل الجوارح والأعضاء، كما يشمل الجانب الروحي والنفسي، طهارة القلب والبصيرة وما إلى ذلك.

ثالثا: لفهم القرآن لا بد من إتباع الطريق السهل الصحيح الذي يقوم على ثلاثة أركان:

1-تفسير القرآن بالقرآن ثم بالسنة ثم بأقوال الصحابة رضوان الله عليهم.

2-معرفة أسباب النزول.

3-الإحاطة باللغة العربية وقواعدها ونحوها وصرفها وبلاغتها وبيانها، ومعرفة عادات العرب في أقوالهم وأفعالهم.

رابعا: التفكير في سبل الانتفاع بالقرآن وتجنب الخوض في الجدل العقيم في مسائل وتفاصيل جزئية لا تسمن ولا تغني من جوع، فإذا قرأت قصة من قصص القرآن الكريم مثلا، فلا تشغل بالك بالتفاصيل التي لم يذكرها مما لا فائدة منها، تأمل أولا ما في القصة من سنن وحكم ومواعظ، من قدرة الله وعجيب تصريفه للأمور، وحفظه لعباده المؤمنين ورفعه لدرجاتهم وما إلى ذلك، من فوائد القصة.

خامسا: تحريك القلب وشغله بالتفكير في ألفاظ القرآن ومعانيه، من خلال التأمل في الأوامر والنواهي والعبر.. وإقناع القلب بقبولها والعمل بها، والاستغفار عن التقصير في امتثالها، يجب أن يدرك قارئ القرآن بعمق معنى "آية"، ولا يمر عليها مر الكرام مهما قل حجمها. فالعقل يزداد إدراكا بحركة القلب والقلب يزداد طهارة بعمل الجوارح.

سادسا: عقد العزم، ورفع الهمة، على أن لا يفارقك القرآن الكريم، في كل عملك صغيرا أو كبيرا، كما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم الذي قيل عنه: أنه قرآن يمشي على الأرض، وما كان عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم.

سابعا: معرفة المقاصد الأساسية والأمور المهمة التي ركز عليها القرآن الكريم، وأكثر من بيانها، مثل التوحيد والشرك وما إلى ذلك.

ثامنا: السعي إلى اكتشاف العلاقة بين أسماء الله الحسنى والآيات التي وردت فيها، والاجتهاد في التحلي بهذه الصفات، عملا وقولا، ظاهرا وباطنا.

تاسعا: إذا فهمت معنى الآية فهمًا صحيحًا فتفكر في الأمور التي يتوقف عليها هذا المعنى، ولا يحصل بدونها، وما يشترط لها، وكذلك تفكر فيما يترتب على هذا المعنى، وما يمكن أن يتفرع منه، وينبني عليه، كما يجب التفكير في مقتضياته، ونظائره في الآيات الأخرى.

عاشرا: الإطلاع على المستجدات الخاصة بتفسير القرآن الكريم خاصة ما تعلق منه بالإعجاز العلمي، وهذا يكرس المزيد من فهم القرآن الكريم.

4- القرآن كتاب حياة وكتاب نهضة وكتاب مدنية وعمران وكتاب هداية للسعادتين.

أكبر تخريب قام به الاستدمار الفرنسي، هو التخريب الثقافي، الذي استهدف نظرة الأمة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فقد زَرَع في الأذهان أن القرآن كتاب تاريخ، والرسول صلى الله عليه وسلم شخصية تاريخية عظيمة، لا يمكن أن يتكرر لها مثيل، وهذا لاستبعاد القرآن والسيرة النبوية عن الحياة اليومية، بما فيها من مستجدات ومشكلات، وتحويلهما إلى تراث لا علاقة له بالواقع، يقول عبد الحميد بن باديس رحمه الله: "**كما أُدخِلَت على مذهب أهل العلم بدعة التقليد العامِّ الجامد التي أماتت الأفكار، وحالت بين طلاب العلم وبين الكتاب والسُّنَّة، وصيَّرتهما ــ في زعم قوم ــ غير محتاج إليهما من نهاية القرن الرابع إلى قيام الساعة، لا في فقه ولا استنباط ولا تشريع، استغناءً عنهما ــ زعموا ــ بكتب الفروع من المتون والمختصرات، فأعرض الطلاب عن التفقُّه في الكتاب والسُّنَّة وكتب الأئمَّة، وصارت معانيها الظاهرة ــ بَلْهَ الخفية ــ مجهولة حتَّى عند كبار المتصدِّرين**"[1].

لقد أدرك الشيخ خطورة الموقف، وبذل كل ما في وسعه أن ينزع هذا التصور من الأذهان، من خلال تربية الأجيال على القرآن، وتعليم أصول الدين وعقائده من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، إذ كان هو طالب قرآن، وهَمُّه تكوين رجال قرآنيين، يعيشون بالقرآن وللقرآن، ويغيرون الأمة ويوجهون التاريخ، يقول رحمه الله: "**فإننا والحمد لله، نربي تلامذتنا على القرآن من أول يوم، ونوجه نفوسهم إلى القرآن في كل**

1- عبد الحميد ابن باديس: آثار الإمام، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، م س، ص38.

يوم، وغايتنا التي ستتحقق أن يُكوّن القرآن منهم رجالا كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تُعَلّق الأمة آمالها وفي سبيل تكوينهم جهودنا وجهودها"[1].

غير أن الشيخ رحمه الله لم يدون تفسيره للقرآن الكريم، **وضاع على الأمة خير كبير[2]**. فلم يكن رحمه الله – عندما شرع في تفسير القرآن الكريم – يهدف إلى أن يضيف تفسيرا جديدا إلى التفاسير الكثيرة التي تزخر بها المكتبة الإسلامية وإنما كان هدفه إعادة الشعب الجزائري المسلم إلى القرآن بعدما أُبعد عنه بقوة الحديد والنار والغزو الثقافي، فاستطاع –بتوفيق الله- هو وإخوانه من العلماء المصلحين أن يشاركوا بقسط وافر في إحياء الشعب الجزائري ورفع وعيه بذاته وجعله يعيش القرآن عقيدة وفكرا وخلقا وعملا. وقد نجح في ذلك حيث أصبح الإنسان الجزائري حينها يفهم القرآن فهما يوميا، ويدرك تمام الإدراك أنه ليس تاريخا. والقصص الموجودة فيه ليست قصص تاريخية للتسلية بل هي قصص لأخذ العبرة واستنباط القيم والأحكام.

فالقرآن جاء بالعجائب والمعجزات عند نزوله، وهو حقيق أن يأتي بالمعجزات والعجائب في كل زمان ومكان، إذا وجد رجال من أمثال السلف الصالح، فالقرآن كتابنا في هذا الوقت، يجب أن نحيا به ونبحث فيه عن حلول لمشاكلنا.

5- أسس إعادة بناء الإنسان

أكد ابن باديس رحمه الله تعالى أن النهضة الدينية تكون بالقرآن الكريم، وأقام البرهان على ذلك من وجهة علمية ووجهة عملية:

5-أ-البرهان العلمي

لكي يقيم البرهان العلمي بدأ بمفهوم الإنسان الذي حدده من خلال أربعة أصول: الفكر والغريزة والعقائد والأعمال، ولإعادة بناء الإنسان لابد من إعادة بناء هذه الأصول، لأن نهضة الأمة تكون بالقرآن، والقرآن موجه للإنسان، إذن لا نهضة دون نهضة الإنسان، وهذه لا تكون إلا بالنهضة الفكرية والغريزية والعقائدية والعملية، لهذا نجده قد بسط الكلام فيها واحدة تلو الأخرى:

1- تركي رابح: ابن باديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم،دط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1969م، ص228.

2- راجع مقال الشيخ البشير الإبراهيمي الذي نشر في: ابن باديس: تفسير ابن باديس، أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ط1، تح أبو عبد الرحمن محمود، دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم، الجزائر، 2009م، ص5. وما بعدها.

5-أ-1-الفكر: يقول ابن باديس رحمه الله: "هذه هي القوة التي كان بها الإنسان سيد العالم، وسيطر على عناصر المادة وأنواع الأحياء، ونهضته بإطلاق النظر في جميع المحسوسات والمعقولات، والانتقال فيها من شيء إلى شيء لتحصيل المجهول من المعلوم، مع احترامه في ذلك النظر والانتقال، والقرآن في غير آية منه يعرض آيات الأكوان، وآيات البيان على الفكر الإنساني ويدعوه للنظر ويرغبه فيه ويحثه عليه، ويحترم هذا الفكر في الإنسان فلا يحتج عليه إلا به، ولا يخاطبه إلا من ناحيته **﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا﴾** (**سبأ، الآية46**)، وهذه جديرة بأن تدعى آية النهوض الإنساني.

وأنا وإن لم أكن في درس تفسير لا أحب أن يفوتكم التنبيه إلى قوله تعالى: **﴿تقوموا﴾** وأن القيام هنا هو النهوض بجميع وجوهه، لا القيام على الأرجل (لضرب الحضرة....) ولو كان هذا مرادا وفهمته العرب منه، لما سادوا المعمورة، ولما كنت أنا هنا بديني الإسلامي ولساني العربي.

وإلى قوله: **﴿لله﴾** فإن النهضة إذا كانت لغير الله لا تخلو من ضرر يعود على نوع الإنسان من وجهات شتى، وإن نفعت قوما من بعض الوجوه. ولما كانت نهضة العرب لله شهد لهم علماء الغرب بأنهم لم يعرف التاريخ فاتحا أرحم منهم.

وإلى قوله: **﴿مثنى وفرادى﴾** وما فيه من التنبيه على نهضة الفرد ونهضة الجمع.

وإلى قوله: **﴿ثم تتفكروا﴾** في هذا الأسلوب الذي أفاد أن أساس النهضة هو التفكير المتجدد، وضموا إلى قوله تعالى: **﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّـهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿219﴾ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ﴾** (البقرة، الآيتان219، 220). فجعل التفكير فيهما وقدم الدنيا على الآخرة لأنها الطريق إليها، وأبطلت الآية زعم كل مهون لأمر الدنيا وصارف للعقول عنها، ووالله أن لا كمال للإنسان إلا بالدنيا والآخرة"[1].

5-أ-2-الغرائز: يقول الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله :"لي الإنسان مطبوعا على الخير فقط، ولا على الشر فقط، ولا صقيلا غير مطبوع على شيء، بل هو بجزئه الروحي النوراني خير محظ، ولكن باتصال ذلك الجزء الروحي بهذا الجزء الترابي

1- عبد الحميد بن باديس: آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، م س، ص47، 48.

تكونت غرائزه، فكانت منها أصول خير وأصول شر، ونهضة هذه الغرائز بمقاومة ما فيه من أصول شر، وإنماء ما فيه من أصول خير، والقرآن معلم أخلاقي عظيم، فقد تضمنت آياته ذكر أصول الخير وما ينميها، وذكر أصول الشر وما يميتها وينجيها، وكل ما يزكي النفس ويدسيها، ببيان منافع طريقة تلك لتركب، ومضار طرائق هذه لتجتنب"[1].

5-أ-3-العقائد: يقول ابن باديس عليه الرحمة وله الكرامة: "لابد للإنسان من عقائد يعتقدها في أمر دينه أو أمر دنياه، وكثيرا ما تكون هذه العقائد متلقاة بطريق التسليم والتقليد وكثيرا ما تنطوي حينئذ على باطل وفساد.

والقرآن في غير موضع منه يدعو إلى العقد الحق المبني على العلم واليقين؛ المبني على المحسوس في باب المحسوس، وعلى المعقول في باب المعقول **﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾** (الإسراء، الآية36)، **﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾** (النجم، الآية 28)، وهكذا يَنهى عن الاكتفاء بالظن إلا حيث لا سبيل إلى غيره"[2].

5-أ-4-الأعمال: يقول ابن باديس رحمه الله: "وللإنسان أعمال؛ وهي مبنية على ما عنده من فكر وغرائز وعقائد؛ فإذا كانت هذه مستقيمة كانت أعماله مستقيمة؛ وإذا كانت معوجة كانت أعماله مثلها. ولكن القرآن لم يكتف في نهضة الأعمال بهذا الاستلزام؛ بل تتبع أصول الأعمال فوضع لها قوانينها على قواعد الحق والصدق، والرحمة والعدل والإحسان"[3].

"فالقرآن -بهذا البيان الموجز- بان لكم أنه كفيل بنهضة الإنسان نهضة حقيقية تبلغ به إلى بقاع السيادة والكمال".

5-ب-البرهان العملي

يقول ابن باديس رحمه الله تعالى: "أما البرهان العملي، فإن أمة كانت منحطة في أفكارها؛ فلا تعرف من الكون إلا البقعة التي تقلها من الغبراء، والرقعة التي تظلها من الجرداء، ولا من العلم إلا ما يناسب أميتها وبدويتها.

منحطة في غرائزها؛ تعيش على النهب والسفك والخمر والميسر وما إليها.

1- عبد الحميد ابن باديس: أثار ابن باديس، م س ، ص48.

2- عبد الحميد ابن باديس: أثار ابن باديس، م ن، ص49.

3- عبد الحميد ابن باديس: أثار ابن باديس، م ن، ص49.

منحطة في عقائدها؛ وكفى بعقيدة الشرك والوثنية قبحا وضلالا.

منحطة في أعمالها التي يعرب عنها بعض أمثالها؛ من (عز بر) أي من غلب استلب، فلا عدل ولا رحمة ولا نظام.

إن هذه الأمة جاءها رجل منها منشَئا ونسبا ولكنه فوق جميع الخلق عقلا وعلما وأدبا. هو محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم، جاءها بهذا القرآن ﴿**كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾ (إبراهيم، الآية1). كما وصفه الله، فأخرجها من ظلمة الجمود إلى نور التفكير. ومن ظلمة الوحشية إلى نور المدنية الراقية. ومن ظلمة الشرك إلى نور التوحيد، ومن ظلمة الفوضى إلى نور القانون والنظام. فلم تطو تلك الأمة عصر الصحابة حتى سادت العالم ديانة برهانية وملكا عادلا، ولم تطو عصر أتباع التابعين حتى سادته مدنية راقية وعلما زاهرا.

فكتاب نهض بتلك الأمة – وتلك حالها – هو هو والله الذي لا تكون لنا نهضة دينية إلا به"[1].

لكن قد يعترض معترض فيقول أننا نحفظ القرآن ونبني مدارس قرآنية، ولنا كل الوسائل لحفظه وفهمه، فلماذا لم ينهض بنا؟ يجيب ابن باديس رحمه الله مبينا بطلان ذلك في سببين:

الأول: يقول رحمه الله: "نعم فينا من يحفظه، ولكن مثل حفظي له يوم ختمته بلا فهم، وفينا من يفهمه، ولكن مثل ما كنت أفهمه بدون أن أعرف له هذه المنزلة التي بينتها لكم اليوم".

الثاني: "أن العرب لما آمنوا بالقرآن – وقد فهموه وعرفوا منزلته – لم يكن عندهم من يصرفهم عنه، لا بالمنع من تفهمه، ولا بالمشغلات عنه من أقوال وأعمال ربما ظن أقوام أنها تقوم مقامه وتكفي كفايته"[2].

1- عبد الحميد ابن باديس: أثار ابن باديس، م س، ص50.

2- عبد الحميد بن باديس: أثار ابن باديس، م ن، ص50.

ثانيا: أبو القاسم سعد الله والرؤية التوحيدية في بناء تاريخ الجزائر الثقافي

تبدأ الرؤية التوحيدية عند أبو القاسم سعد الله من عنوان مصنفه "تاريخ الجزائر الثقافي"، فهو ذهب مباشرة إلى قراءة التراث التاريخي قراءة ثقافية، تبحث عن الهوية الإسلامية الضائعة في معترك الصراع الحضاري، فلم يكتفي بسرد النصوص وترتيبها ترتيبا زمنيا، وحشرها في مصنفه، بل قام بتحليلها وتعليلها، بل صنف المنتجات العلمية وحدد قيمتها المعرفية وناقش آراء المؤلفين وصحح أخطاءهم، فهو ليس مؤرخ فقط بل فيلسوف للتاريخ.

فالمتصفح لثنايا "تاريخ الجزائر الثقافي" يكتشف الحس التوحيدي، الذي تجاوز العواطف الجهوية، والمشاعر الوطنية، والنزعات الدينية، إلى رسم أهداف أسمى من ذلك: ((فنحن إلى الآن لا نملك تاريخا لثقافتنا، يحدد معالمها، ويكشف عن قيمها، ويضبط علاقتنا بها، وقد كانت هذه الثقافة عربية إسلامية، اشترك فيها الجزائريون من شرق البلاد إلى غربها، ومن شمالها إلى جنوبها، وهي ثقافة مهما قيل أنها متقدمة أو منحطة، هي نحن في ماضينا، وهي التي نستمد منها اليوم ذاتنا وحقيقتنا، فالجزائري اليوم يجب أن يعتز بهذه الثقافة والانتساب إليها، لأن الشعوب التي ليس لها ثقافة ليس لها وجود، ولا يهم بعد ذلك أن يقال عنا أننا كنا سياسيا مستقلين أو مستعمرين، ما دام وجودنا الثقافي ثابتا لا يتزعزع))[1]، وقد كان الموقف، استكمالا للمسار الذي بدأه أحمد توفيق المدني في "كتاب الجزائر"، ومبارك الميلي في كتابه: "تاريخ الجزائر في القديم والحديث".

وقد اكتشف سعد الله تلك الآصرة الإنسانية التي جمعت الأمة الجزائرية في بنيان واحد، من خلال تحملهم للمتتركين العثمانيين (الأعلاج)، الذي حكموا الجزائر من القرن العاشر حتى القرن الثالث عشر، فهناك نوعين من الأتراك؛ الذين اعتنقوا الإسلام عن قناعة، والعلوج المتتركين المغامرين الذين كان همهم الوحيد هو مصالحهم المادية، ((فقد مكنوا طائفة اليهود في الاقتصاد، وكانوا يفضلون الأسيرة المسيحية على المرأة الجزائرية المسلمة))[2]، وقد كان من حظ الجزائر –السيئ– أن يحكمها هؤلاء العلوج، الذين شوهوا صورة الإسلام خاصة في منطقة القبائل الكبرى، وتراجعت الحركة العلمية والثقافية

1- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، (1419هـ-1998م)، ص25.
2- أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، م ن، ص15.

في عصرهم بشكل كبير، مما أدى إلى رحيل الكثير من علماء الجزائر إلى المشرق، إلا أن وجودهم باسم الإسلام جعل أهل المغرب الإسلامي يصبرون عليهم.

فالمصنف في كلمة جامعة مجهود جبار، وكنز ثمين، يجد فيه الباحث المادة العلمية الوفيرة، والنصوص التاريخية الثمينة، والمراجع المهمة، ويكتشف من خلاله أصول التوجهات الفكرية، ويقف عند أسباب الوحدة في الجزائر، التي هي حلقة ضمن العالم الإسلامي.

إلا أن اعتماده كثيرا على المستشرقين، والرواية الشفوية، يدفع الباحث إلى ضرورة التحقق مما يقول، ففي كتابه "تجارب في الأدب والرحلة"، تحدث عن رحلته إلى "خنقة سيدي ناجي" بمنطقة الزاب الشرقي "بسكرة"، وكان مجمل ما قاله، استند فيه إلى روايات شيوخ المنطقة –كبار السن– مثل الشيخ عبد الكريم دريدي والشيخ زروق، ولم يرجع إلى مخطوطات المنطقة، ولم يذكر الكثير من علمائها، رغم أنه يوجد أكثر من 5000 مخطوط سليم وقابل للقراءة والتحقيق، وأكثر المخطوطات أحرقت من طرف رواد وزوار زواية سي عبد الحفيظ الخنقي.

ومن جهة أخرى، بدأ دراسة "تاريخ الجزائر الثقافي"، من القرن التاسع والعاشر للهجرة، أي حقبة تواجد الحكم العثماني في منطقة المغرب العربي، وكان من الأجدر أن يبدأ من القرن الأول والثاني والثالث للهجرة حتى القرن الثامن، لأن هذه الحقبة توضح المعالم الأولى للهوية الجزائرية، والبداية بها، يعني وضوح ونضج الصورة الثقافية التي سيشكلها على المجتمع الجزائري، فتكون هذه الصورة دليلا لاكتشاف عناصر الهوية الحقيقية، وتوضح همة المجتمع الجزائري السامقة، وهو يعيش حالة التراص والتآخي في ظل الأمة المسلمة الواحدة.

ثالثا: ناصر الدين سعيدوني والرؤية التوحيدية في بناء مشروع النهضة

لا يمكن الشك بأي حال من الأحوال في ثورة التحرير التي خاضها أبطال الجزائر، حيث نقف وقفة إجلال وإكبار ترحما على أرواحهم الزكية الطاهرة، فكل شبر من تربة هذا الوطن المفدى يحكي ملحمة هذه الثورة الخالدة، لكن للباحث أن يقف وقفة تأمل، وينظر من زاوية أخرى، ماذا خسر الشعب الجزائري والأمة المسلمة من هذه الثورة؟ وماذا

ربحت فرنسا؟ بدل الحديث عن الربح الكبير الذي يتمثل في إخراج المحتل الغاشم، فجمعية العلماء المسلمين الجزائريين اهتمت بتربية الناشئة على العقيدة الإسلامية، وحب التراث الإسلامي، وبثت فيها أفكار الحرية والوطنية، لكن لم يكتمل هذا النشء حتى يصل إلى موقع القرار، قامت الثورة فطغت الأحداث على التفكير، وتقدمت السياسة على الثقافة، فنجحت الثورة سياسيا وعسكريا، لكنها لم تنجح ثقافيا، في حسم التوجهات الفكرية، وإعداد جيل يستطيع أن يحكم البلاد، بل فرنسا هي التي نجحت في وضع أذنابها في دواليب الحكم داخل الدولة، والقضاء على كل رجل توسمت فيه الخير واليقظة، وبقيت الجزائر تعاني أزمة حكم وأزمة هوية إلى اليوم، فما أشبه اليوم بالبارحة، حين تضعف الدولة، يستغل اليهود الفرصة للنفوذ إلى مراكز القرار، ودواليب الحكم ليتدخلوا في شؤون الدولة وإضعافها اقتصاديا، ثم نهب ثوراتها، لكن أن يصل الحال إلى درجة أن تتوزر فيها يهودية قطاع من أهم القطاعات الإستراتيجية في الدولة وهو قطاع التربية فهذا أمر خطير جدا، خاصة حين تضع صورتها مع مؤرخ يهودي من أصول جزائرية بن يامين سطورة، على موقع وزارة التربية الرسمي.

ثم من جهة أخرى ألم تكن أحداث 08 ماي 1945م استفزاز للشعب الجزائري الذي مارست عليه أبشع أنواع التعذيب والتجهيل والاستحمار، من أجل أن تقوده إلى الثورة حتى تقضي على كل الطاقات الحية الموجودة في الجزائر؟.

لقد نجحت فرنسا في إنتاج نخبة جزائرية مستلبة حضاريا، تتميز بالتبعية الثقافية والفكرية المطلقة لها، لتوظفها وقت الحاجة إليها[1]، منها مؤرخين مثل محمد حربي ومفكرين مثل محمد أركون، ومنها كتاب وأدباء وأساتذة وإداريين... شكلت توجها فعليا في الجزائر، يحن إلى فرنسا حنين الولد لأمه.

إلا أن الجزائر بقيت شامخة برجالها وعلمائها، فقد قيض الله سبحانه وتعالى لها من يعيد الحق إلى نصابه، فإضافة إلى أبو القاسم سعد الله نجد يحي بوعزيز وناصر الدين سعيدوني وغيرهم كثير، فقد كرس هذا الأخير حياته لكتابة تاريخ الثورة الجزائرية، ولم

1- ناصر الدين سعيدوني: الجزائر منطلقات وآفاق، ط2، عالم المعرفة، الجزائر، (1430هـ- 2009م)، ص75.

يكتفي هو الآخر برصد الأحداث بل تجاوز ذلك إلى التفسير التاريخي استنادا إلى الرؤية التوحيدية فاستحق فعلا لقب فيلسوف التاريخ.

وحتى لا نطيل الحديث في إبراز حسه التوحيدي نعرض مثالا عن اللغة العربية، التي سبق وأن بينا موقف الشاطبي منها، فالضعيف في اللغة العربية ضعيف في الدين، والمتوسط متوسط في الدين، والممتاز فيها ممتاز في فهم الدين، يقول ناصر الدين سعيدوني: ((ومما زاد في حقد الاستعمار الفرنسي على اللغة العربية، كونها من أمهات اللغات الناقلة للعلوم، والتي يمتد مجالها الحيوي من المحيط الأطلسي إلى المحيط الهادي، باعتبارها لغة العبادة لكافة المسلمين، كما أنها لغة وطنية ورسمية للكثير من الدول ابتداء من العراق وحتى المغرب الأقصى، ولعل أهم خصائصها أنها لغة مقدسة، فهي لغة القرآن ولغة الحضارة الإسلامية التي ساهمت فيها الجزائر طيلة خمسة عشر قرنا بقسط وافر... قبل أن تحل الضرة الدخيلة ألا وهي اللغة الفرنسية، لتفرق ما جمعه الله وربطه التاريخ وولدته المصلحة المشتركة))[1]، فالعربية والإسلام بمثابة الروح والجسد، فلا إسلام بدون عربية ولا عربية بدون إسلام.

وقد حاولت بن غبريط إحياء مشروع فرنسا بطمس اللغة العربية، من خلال التشجيع على اللهجات المحلية، لكن كل مشروع ضد الجزائر واللغة العربية والهوية الإسلامية لا يزيدها إلا قوة واستمرارا، فالضربة التي لا تقصم الظهر تقويه.

1- ناصر الدين سعيدوني: الجزائر منطلقات وآفاق، م س، ص76.

الخاتمة

تعتبر الرؤية التوحيدية من أهم الرؤى في تاريخ البشرية، فقد شهدت صراعا مريرا عبر التاريخ الطويل من أجل أن تثبت وجودها ضمن حقلها المعرفي، ضد التيارات والرؤى الشركية التي تريد أن تختصر الإنسان في البعد الغريزي، وتجعل منه كائنا لا يختلف عن البهيمة بل أظل منها سبيلا.

فكل حركة تاريخية أو مشروع بناء نهضوي وحضاري لا ينظر إلى الكون نظرة شمولية ولا يستغرق جميع أبعاد الإنسان سيؤول حتما إلى الفشل والانزلاق بالحضارة الإنسانية إلى الهاوية، ومن خلال ما تم عرضه ومناقشته في هذا البحث، الذي يطرح جانبا جوهريا من الرؤى الإسلامية والرؤى غير الإسلامية، توصلنا إلى استخلاص النتائج التالية:

أولا: إن النظرة المعرفية الغربية التي يختفي وراءها أهل الكتاب، سارت، ومازالت تسير قدما في اتجاه السيطرة على أغلب الساحات الثقافية، لتجميد حقولها المعرفية، ومحو قيمها، وسلب كل طاقاتها البشرية والمادية.

ثانيا: يمكن الإقرار بالاستحالة شبه التامة لإقامة أي مشروع حضاري إسلامي في ظل هيمنة النظرة المعرفية الغربية، فكل محاولات النهضة والإصلاح والتغيير ستبوء بالفشل ما دام الحقل المعرفي للأمة الإسلامية غير مُفَعَّل.

ثالثا: لتفعيل الحقل المعرفي للأمة المسلمة، ودفعها إلى البناء الحضاري ودفع التاريخ إلى الحركة يجب:

1- البداية ببناء الإنسان ثم بناء المجتمع ثم النهضة والبناء الحضاري.

2- التخلص من كل الاختلافات المذهبية، والالتفاف حول القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

3- توفير شروط قراءة القرآن الكريم، والشروع في قراءته فعلا، وعدم الاستعجال في انتظار إعجازه ووحيه.

4- الاستفادة من منجزات الحضارة المعاصرة، وما توصلت إليه الخبرة الإنسانية في المجالات العلمية والمنهجية والتقنية.

رابعا: انطلاقا من الحقل المعرفي يتم بناء الإنسان والمجتمع ويحصل التراص والانسجام، وبواسطته يكون احتواء جميع طاقات الأمة وابتكاراتها، ومنه تنتج الرؤية التوحيدية التي تتولى مهمة البناء الحضاري وتحريك عجلة التاريخ والإمساك بزمام المسيرة الحضارية.

وفي ختام هذه الدراسة لابد من الإقرار بأن ما قمت به من بحث وما توصلت إليه من نتائج ليس سوى محاولة واجتهاد تحتاج إلى المناقشة والإثراء، لا لقصور مني ولكن لقلة حيلتي ونقص خبرتي في ميدان البحث والتنقيب، وهي عقبة ليست سهلة باعتراف كبار المؤرخين والباحثين. فإن وفقت فالحمد لله، وإن أخفقت فالحمد لله أيضا وكفاني أجر المحاولة. والله ولي التوفيق.

ملخص البحث

يرتبط الوجود الحضاري بمعاملات المعادلة التاريخية التي هي الدين والإنسان والثقافة والجغرافيا والمعرفة، وبما أن هذه الأخيرة هي المعامل الوحيد المتغير الذي يساهم في تغيير المعاملات الأخرى، فإن التاريخ لا يتحرك إلا إذا تم تفعيل الحقل المعرفي في محيطه الثقافي إلى درجة بناء إنسان يحمل صفة الفاعل الحضاري واحتوائه، وتحصين الأمة كلها من هيمنة الثقافات المُتغوِّلة، فالحقل المعرفي هو البوتقة التي تنصهر فيها معاملات المعادلة التاريخية، فإذا انعدم أو كان غير مفعَّلا تصاب الأمة بالسكتة المعرفية، فيتوقف تاريخها عن الحركة، ويجد علماؤها أنفسهم في غربة، وتحتكم الأمة إلى غيرهم من أراذل القوم، فيكثر الترف والفسوق فيصيبهم الوهن، فتتداعى عليهم الأمم كما تتداعى الأكلة على قصعتها، فالحقل المعرفي يقود إلى إنتاج رؤية معرفية "براديغم"، وهذا الأخير تتولد عنه صيغ مختلفة بحسب التنوع الثقافي والرؤى الاجتهادية، فيحصل التراص للأمة وتشرع في البناء الحضاري.

والمجتمع الغربي شرع في استصلاح وبناء حقله المعرفي انطلاقا من كتبه المقدسة المحرفة، ومختلف الاجتهادات الفلسفية التي أبدعتها العقول الإغريقية، ولم ينضج إلا بعد أن أخذ من الثقافة الإسلامية مختلف إبداعاتها المعرفية والعلمية والمنهجية، وأنتج رؤى متعددة حركت التاريخ والحضارة انطلاقا من النقطة التي توقفت عندها حين تلاشت الحياة الروحية في العالم الإسلامي، وتعطل حقله المعرفي، لأن الرؤية التوحيدية بدأ يغشى عليها، وتفقد فاعليتها وقيمتها الروحية حين أفضت المغالبة الحضارية والتدافع إلى سقوط دولة الخلافة، ووجد المسلمون أنفسهم ينتظمون في دويلات تحتكم في جميع جوانبها إلى "البراديغم" الغربي، أما المحاولات الفردية والحركات التي تدعو إلى التغيير لا يقبلها هذا البراديغم، ولا تجد مكانتها في الحقل المعرفي الإسلامي المشلول، شلل الأمة التي تركت الاحتكام لدينها الحنيف.

وفي خضم هذا التدافع الحضاري يجد الباحث نفسه في معمعة الصراع المعرفي، معمعة ترافقها نشوة الانتقال بين الحقول المعرفية وفحص البراديغمات التي تولدت عنها، والأبعاد العقدية التي تحكمها والمسلمات الظاهرة والخفية التي تنطلق منها والصياغات المتعددة التي تأخذها والتجليات الواقعية التي تعكسها، والكشف عن تأثير ذلك في معاملات المعادلة التاريخية وحركة البناء الحضاري، من أجل بناء رؤية توحيدية، تفعل الحقل المعرفي الإسلامي، وتضم جميع أطياف الأمة ومذاهبها وتحقق لها التراص والوجود الحضاري.

Research Summary

Associated with the presence of civilization transactions equation historical are religion and the rights and culture, geography and knowledge, including that of the latter is the laboratory only variable that contributes to change other transactions , history does not move unless you activate the field of knowledge in the surroundings cultural to the point of building a person holds a recipe actor civilizational and containment , and fortify the whole nation of the dominance of cultures Almtgoulh , Valhakl knowledge is the crucible that are fused coefficients equation historical , if the disappearance or is enabled become the nation's stroke knowledge , depends history of the movement , and finds scientists themselves in weird , and governed the nation to the other Erazl folk , Frequently luxury and debauchery Faisibam asthenia, Vttdaay them Nations as crumbling eaters on Bowl , Valhakl knowledge leads to the production of vision of knowledge " paradygm , " the latter generated by the different versions , according to cultural diversity and visions discretionary , Faihsal stacking of the nation and embark on cultural building.

And Western society began to reclaim and build his field of knowledge from books sacred truth, and different interpretations philosophical Creativity minds Greek , and did not ripen until after that was taken from the Islamic culture different creations cognitive and scientific methodology, and produced multiple perspectives stirred history and civilization from where it left off when faded spiritual life in the Muslim world , and the disruption of his field of knowledge , because the vision monotheistic began collapses on them, and lose their effectiveness and value of spirituality while leading Defeated civilization and scramble to the fall of the Caliphate , and found the Muslims themselves attending states governed in all respects to the " paradygm " Western attempts individual and movements that calls for change is not accepted by this paradygm , and can not find its place in the field of Islamic knowledge crippled , paralyzed the nation that left the resort to the true religion.

In the midst of this stampede of civilization finds researcher himself in the midst of conflict, cognitive, turmoil , accompanied by euphoria transition between fields of knowledge and examination Albaradigmat generated them, and dimensional nodal governed by men and women overt and covert from which the formulations multi you take and manifestations realism reflected , and disclosure of its impact on the equation coefficients historical and cultural building movement , in order to build a unifying vision , do the field of Islamic knowledge , and includes all spectrums of the nation and its doctrines and check stacking and cultural existence.

قائمة المصادر والمراجع

1-القرآن الكريم

2- الحديث النبوي الشريف

3- ابن باديس: تفسير ابن باديس، أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ط1، تح أبو عبد الرحمن محمود، دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم، الجزائر، 2009م.

4- ابن باديس: آثار عبد الحميد بن باديس، ط1، ج4، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1985م.

5- أبي الفداء إسماعيل بن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج2، ط3، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، 2002م.

6- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج2، ط3، ت أنور الباز وعامر النجار، دار الوفاء، 2005م.

7- ابن تيميه: كتاب الإيمان، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995م.

8- ابن تيميه: الإيمان الأوسط، ط1، تحقيق أبو يحي محمود أبوسن، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1422هـ.

9- ابن تيمية: النبوات، د ط، المطبعة السلفية، القاهرة، 1386هـ.

10- ابن تيمية: مجموع الفتاوى، كتاب مفصل الاعتقاد، المجلد4، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، د ت.

11- ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تقديم عبد السميع جباري، النشر الثاني، موفم للنشر، الجزائر، 1994م.

12- البغدادي: الفرق بين الفرق، دط، تح محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، د ت.

13- إبراهيم ناصر: فلسفات التربية، ط2، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، 2004م.

14- أبوبكر الباقلاني: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة و الخوارج والمعتزلة، دط، تحقيق رتشرد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، 1957م.

15- أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، دط، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، مصر، 1977م.

16- أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد، ط2، تحقيق فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1986م.

17- أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي: الاعتصام، ج1، ط2، ت عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1998م.

18- ابن سينا: كتاب النجاة في المنطق والإلهيات، كتاب إليكتروني، to pdf: www.al-mostafa.com.

19- أوغسطين سان: اعترافات القديس أوغسطين، دط، تر: قزمان اليرموس، مطبعة النهضة، القاهرة، 1953م.

20- أحمد مومن: اللسانيات النشأة والتطور، دط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2002م.

21- أحمد محمد قدور: مبادئ اللسانيات، ط2، دار الفكر، سوريا، 1999م.

22- اندري بورغير: الانتروبولوجية التاريخية، تر: محمد حبيدة، مجلة أمل، العدد5، 1994م.

23- النشار مصطفى: فلاسفة أيقظوا العالم، ط3، دار قباء، القاهرة 1998م.

24- إسماعيل محي الدين: توينبي منهج التأريخ وفلسفة التاريخ، دط، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1986 م.

25- أفلاطون: محاورة فيدون "في خلود الروح"، ط3، تر: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، 2001م.

26- إريك فروم: مفهوم الإنسان عند كارل ماركس، ط1، تر: محمد سيد رصاص، دار الحصاد، ، 1998م.

27- الأزهري أبو منصور محمد: تهذيب اللغة، تح عبد السلام هارون، الدار القومية للطباعة، القاهرة، 1384 هـــ.

28- الأحمد نكري: موسوعة مصطلحات جامع العلوم، تقديم رفيق العجم، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1997م.

29- الأحمد نكري: موسوعة مصطلحات جامع العلوم، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1997م.

30- البغدادي: أصول الدين، ط1، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1981م.

31- الجوزية ابن القيم: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، ج1، ط1، ت عواد عبد الله المعتق، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، السعودية، 1988م.

32- الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، دط، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت لبنان، 1985م.

33- الزمخشري جار الله أبي القاسم محمود: أساس البلاغة، ج1، ط3، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م.

34- الطاهر أحمد الزاوي: ترتيب القاموس المحيط على طريق المصباح المنير وأساس البلاغة، ج3، ط3، الدار العربية للكتاب، ليبيا وتونس، 1980م.

35- الطيب برغوث: مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية (قراءة في سنن التغيير الاجتماعي) سلسلة: آفاق في الوعي السنني، ط1، دار قرطبة، الجزائر، 2004م.

36- الطيب برغوث: مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافية السننية، ط1، سلسلة آفاق في الوعي السنني، دار قرطبة، الجزائر، 2004م.

37- المصطفى الخصاصي: قضايا ابيستيمولوجية وديداكتيكية في مادتي التاريخ والجغرافيا، ط1، السلسلة البيداغوجية،

38- السيد الحسيني: النظرية الاجتماعية ودراسة التنظيم، د ط، دار المعارف، القاهرة، 1975م.

39- ألفين توفلر: بناء حضارة جديدة، ط1، تر، سعد زهران، مركز المحروسة للبحوث، القاهرة، 1996م.

40- ألفين توفلر: حضارة الموحة الثالثة، ط1، تر: عصام الشيخ قاسم، الدار الجماهرية للنشر، ليبيا، 1993م

41- ألفين توفلر: خرائط المستقبل، ط1، تر، أسعد صقر، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1983م.

42- الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، دط، دار المعرفة، بيروت، د ت.

43- الشيخ يوسف القرضاوي: حقيقة التوحيد، دون ط، دار البعث للطباعة والنشر، 1986م.

44- الشريف الإدريسي: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، المجلد1، دط، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1422هـ 2002م.

45- القشيري: الرسالة القشيرية، دط، تحقيق زكرياء الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د ت.

46- باشلار غاستون: تكوين العقل العلمي، ط2، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1982م.

47- بدوي عبد الرحمن: اشبنجلر، دط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1941م.

48- بودوستنيك وياخوت: عرض موجز للمادية الديالكتيكية، تر: دار التقدم، موسكو، دت.

49- برتراند رسل: حكمة الغرب، دط، ج 2، تر: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1983م.

50- برينتون كرين: تشكيل العقل الحديث، د ط، تر: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984م.

51- جبران مسعود: الرائد معجم لغوي عصري، المجلد1، ط6، دار العلم للملايين، بيروت، 1990م.

52- هايزنبرغ فيرنر: الجزء والكل حوارات في الفيزياء الذرية، ترجمة وتحقيق: محمد أسعد عبد الرؤوف، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 1986م، ص138.

53- هنا غانم: فلسفة الحضارة، دط، مطبعة ابن حلدون، دمشق، 1982م.

54- هيجل: أصول فلسفة الحق، د ط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المكتبة الهيجيلية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م.

55- هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ط3، تر إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، القاهرة، 2007م.

56- وفاء محمد كامل: البنيوية في اللسانيات، مجلة عالم الفكر، المجلد 26 ، العدد2، أكتوبر – ديسمبر 1997م.

57- ويدجري ألبان: التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، ط2، تر: عبد العزيز جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996م.

58- زكرياء إبراهيم: مشكلة البنية، ط1، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1972م.

59- زكرياء إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، دط، ج1، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1968م.

60- زكريا بشير إمام: فلسفة العلم من منظور إسلامي دراسة نقدية لبعض النظريات الغربية في فلسفة العلم، دار السداد للطباعة، الخرطوم، 2002م.

61- حامد حمزة حمد الدليمي: فلسفة التاريخ والحضارة، كلية التربية، جامعة واسط، العراق، 2004م.

62- طه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002م.

63- يمنى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين الأصول الحصاد الآفاق المستقبلية، عدد264، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000م.

64- كارل ماركس: رأس المال، ط2، ج1، تر: راشد البراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1947م.

65- كارل بوبر: عقم المذهب التاريخي دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية، دط، تر عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1959م.

66- كاسيرر أرنست: فلسفة الحضارة الإنسانية، د ط، تر: إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، 1961م.

67- لؤي صافي: العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1416هـ، 1996م.

68- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، دط، ت عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1981م.

69- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، إعادة ط3، تر عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2000م.

70- مالك بن نبي: شروط النهضة، د ط، تر عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، 2009م.

71- مالك بن نبي: تأملات، ط5، دار الفكر، الجزائر، 1991م.

72- مجموعة من المؤلفين: إينشطاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، ط1، تر ثامر الصفار، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1990م.

73- مجموعة من المؤلفين: رسائل منطقية في الحدود والرسوم للفلاسفة العرب، ط1، تر و تح؛ مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 2001م.

74- محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، المجلد الأول، ط2، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1996م.

75- محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، طبعة جديدة، تر عباس محمود، دار آسيا للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1985م.

76- محمد باقر الصدر: السنن التاريخية في القرآن الكريم، دط، تعريب محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، سوريا، 1989م.

77- محمد بن عبد الرحمن بن محمد شمس الدين السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م.

78- محمد سعيد رمضان البوطي: المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، 2008م.

79- محمد سعيد رمضان البوطي: يغالطونك إذ يقولون، ط2، دار اقرأ، سوريا، 2000م.

80- محمد سعيد رمضان البوطي: كبرى اليقينيات الكونية، تصوير ط8، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1417هـ- 1997م.

81- محمد يعقوبي: معجم الفلسفة، ط2، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، 1988م.

82- محمد على أبو ربان: الفلسفة ومباحثها، ط4، دار المعرفة الاجتماعية، الإسكندرية، 2001م.

83- محمد علي الفاروقي التهانوي: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، ط1، تح علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.

84- محمد راتب النابلسي: موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، آيات الله في الإنسان، ط1، دار المكتبي، سورية، 2004م.

85- محمود عادل رياض: الفكر الإسرائيلي وحدود الدولة، د ط، معهد البحوث والدراسات العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 1989م.

86- مسعود ظاهر: بروديل والنظرية المتوسطية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد43 ، 1987م.

87- مصطفى حلمي: بحوث في العقيدة الإسلامية، دط، مكتبة الزهراء، الجيزة، القاهرة، د ت.

88- مصطفى حلمي: معرفة الله عز وجل طريق الوصول إليه عند ابن تيمية، ط1، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، 1995م.

89- مصطفى كمال وصفي: دورية المسلم المعاصر، ع7 رجب- شعبان- رمضان، د ط، د دار نشر، 1396هـ.

90- مصلح الصالح: الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية انجليزي عربي مع تعريف وشرح المصطلحات، ط1، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1999م.

91- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ط5، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م. مشيل فوكو: حفريات المعرفة، ط1، تر: سالم يافوت، المركز الثقافي العربي، الدارالبيضاء، 1986م.

92- متولي الشعراوي: تفسير الشعراوي، دط، مجلد1، دار أخبار اليوم، القاهرة، 1991م.

93- ناصر بن عبد الكريم العقل: مباحث في عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الحركات الإسلامية المعاصرة منها، ط1، دار الوطن للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1412هـ.

94- سليم حسن: موسوعة مصر القديمة، ج1، د ط، هيئة الكتاب، القاهرة، 2000م.

95- سعد البازعي: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2007م.

96- عاصم الدسوقي: البحث في التاريخ قضايا المنهج والإشكالات، ط1، دار الجيل، بيروت، 1991م.

97- عباس محمود العقاد: الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، ط 2، دار الاعتصام للنشر والتوزيع، القاهرة، د ت.

98- عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب، دون ط، الدار التونسية للنشر، 1991م.

99- عبد الأمير الأعسم، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1993م.

100- عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006م.

101- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط1، مج1، دار الشروق، القاهرة، د ت.

102- عبد الحليم عويس: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، كتاب الأمة، العدد 50 ذو القعدة 1416 هـــ السنة الخامسة عشر، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1996م.

103- عبد الحميد صديقي: تفسير التاريخ، ط2، تح كاضم الجوادي، الدار الكويتية للطباعة والنشر، الكويت، 1973م.

104- عبد الكريم زكي حسام الدين: أصول تراثية في علم اللغة، ط2، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، 1985م.

105- عبد الكريم زيدان: السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد، ط3، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، 2002م.

106- عبد الله بن المقفع: آثار ابن المقفع، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـــ، 1979م.

107- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، دون ط، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، 1973م.

108- عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، ط3، ج1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م.

109- عبد اللطيف مطلب محمد: الفلسفة والفيزياء، دط، ج 2، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1985م.

110- عبد المجيد النجار: الإيمان بالله وأثره في الحياة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م.

111- عبد المجيد عزيز الزنداني: كتاب التوحيد، ط4، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م.

112- عبد الرحمن ابن سعدي: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ط1، ت عبد الرحمن بن معلى اللويحق، مؤسسة الرسالة، الرياض، السعودية، 2000م.

113- عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، طبعة على نفقة ورثة المرحوم فضيلة الشيخ محمد عبد الخالق الهدى، المطبعة الأزهرية بجوار الأزهر، القاهرة، 1930م.

114- عبد الرزاق العباد: الشيخ عبد الرحمن بن سعدي وجهوده في توضيح العقيدة، ط2، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، 1993م.

115- عبيد اسحق: معرفة الماضي من هيردوت إلى توينبي، د ط، دار المعارف، القاهرة، 1981م.

116- علي بن الحسين المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، دون ط، ج1، تقدين محمد السويدي، موفم للنشر، الجزائر، 1989م.

117- علي بن محمد بن علي الجرجاني: التعريفات، د ط، دار الكتاب العربي، بيروت، 2002م.

118- علي جمعة وآخرون: بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1998م.

119- على ليلة: النظرية الاجتماعية المعاصرة دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1981م

120- علي شريعتي: الإنسان والتاريخ، ط1، ترجمة خليل على، دار الصحف للنشر، طهران إيران، 1990م.

121- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ط2، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1978م.

122- عماد الدين خليل: مدخل إلى التاريخ الإسلامي، ط1، الناشران الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، بيروت، 2005م.

123- عمار طالبي: اصطلاحات الفلاسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983م.

124- عثمان محمد فتحي: مدخل إلى التاريخ الإسلامي، ط1، دار النفائس، بيروت، 1992م.

125- ف.ج.و هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ العقل في التاريخ: ج 1، ط2، تر إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، القاهرة، 2005م.

126- فراس السواح: مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة السورية وبلاد الرافدين، ط10، دار علاء الدين، دمشق، 1993م.

127- فريدريك انجليز: التفسير الاشتراكي للتاريخ، ط2، تر؛ راشد البراوي، دار النهضة العربية، بيروت، 1968م.

128- فتحي يكن: حركات ومذاهب في ميزان الإسلام، ط3، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1979م.

129- صلاح علي نيوف: مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، ج1، مخطوط.

130- قاسم عبده قاسم: الرؤية الحضارية للتاريخ، ط2، دار المعارف، القاهرة، دت.

131- قباري إسماعيل: الاتجاهات المعاصرة في مناهج علم الاجتماع، دط، دار طلبة العرب، بيروت، د س.

132- روجر هيوك وآخرون: البحث النقدي في العلوم الاجتماعية مداخلات شرقية- غربية عابرة للاختصاصات، ط1، تر: إليز أغزريان، معهد إبراهيم أبو لغد للدراسات الدولية، جامعة بير زيت، فلسطين، 2011م.

133- شابير دالي: المعنى والتغير العلمي في الثورات العلمية، تر: السيد نفاذي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1996م.

134- شبنغلر، أوزوفلد: تدهور الغرب، دط، ج1، تر: أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1964 م.

135- شيبتولين: الفلسفة الماركسية اللينينية، دط، تر: لويس اسكاروس، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، د ت.

136- توينبي، أرنولد، الحضارة في التاريخ ترجمة : أحمد عصام الدين ، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1961 م.

137- توينبي أرنولد: الفكر التاريخي عند الإغريق، ط3، تر: لمعي المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1990م.

138- توينبي أرنولد: مختصر دراسة للتاريخ، ط2، ج4، تر: فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965م.

139- توينبي أرنولد: مختصر دراسة للتاريخ، ط1، ج1، تر: فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1960م.

140- توماس كون: بنية الثورات العلمية، ط1، تر: حيدر حاج إسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007م.

141- توماس كون: تركيب الثورات العلمية، ط 1، تر: ماهر عبد القادر محمد، دار النهضة العربية، بيروت، 1988م.

142- خالد أحمد حربي: المدارس الفلسفية في الفكر الإسلامي(1) الكندي والفارابي رؤية جديدة، دط، ط الحضري للطباعة، ت منشأة المعارف، الإسكندرية، 2003م.

143- غنيمي الشيخ: فلسفة التاريخ، دط، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988م.

144- غنيمة عبد الفتاح مصطفى: نحو فلسفة العلوم الطبيعية، جامعة المنوفية، مصر، دت.

مجلات ودوريات

مجلة التراث العربي-مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب-دمشق العدد 78 - السنة 20 - كانون الثاني "يناير" 2000 - رمضان - شوال 1420.

المعاجم والقواميس

1-ابن منظور: لسان اللسان تهذيب لسان العرب، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.

2- ابن منظور: لسان العرب المحيط، دون ط، المجلد الأول من أ إلى ر، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرغشلي، دار لسان العرب، بيروت، لبنان، د ت.

3- الفيرزبادي: القاموس المحيط، ط8، ت: مكتب التحقيق في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005م.

4- الخليل بن أحمد الفراهيدي: كتاب العين، ج2، ط1، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003م.

5- أحمد عطية الله: القاموس الإسلامي، مجلد1، د ط، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1963م.

6- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ط2، م3، ترجمة وتحقيق خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001م.

7- الزبيدي محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دت.

8- محمود يعقوبي: معجم الفلسفة، ط2، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، 1998م.

9- مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م.

10- منير البعلبكي: **قاموس المورد**، دط، دم.

11-Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine – Pierre Grimal- PUF 14ème édition 1999, juillet.

12- Larousse (dictionnaire de la psychanalyse)- Pierre Fedida, Librairie Larousse, 1974.

مواقع الانترنت

http://s1.islamhouse.com
http:// arab-files.org
www.islamiyyat.com
www.sacred-texts.com/cla/tac/a15040.htm
http://www.elmessiri.com/articles_view.php?id=15
www.coptic-apologetics.com

http://www.elmessiri.com/articles_view.php?id=17
http://arabthought.org
http://encyc.reefnet.gov.sy/?page=entry&id=203097
http://ar.wikipedia.org/wik
http://www.rewity.com/vb/t154048.htm
http://ar.wikipedia.org/wiki/
http://www.arab-ency.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display_term&id=162651
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=166253.
http://www.saaid.net/Minute/74.htm
http://www.startimes.com/f.aspx?t=7993357.

مراجع أجنبية

1-ferdinand de saussure: cours de linguistique générale, édition critique préparée par Tulio De Mauro, Payot; Paris.

2- Kuhn: The Road Science Structure.

3- Masterman Margaret: "The Nature of a Paradigm" in Criticism and The Growth of Knowledge, Lakatos and Musgrave, (Eds), Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

4- http://www.en. Wikipedia .org/ ,The Structure of Scientific Revolutions, From Wikipedia, the free encyclopedia.

5- Sarkar Sahotra: Decline and Obsolescence of Logical Empiricism, Carnap vs. Quine and The Critics,Taylor & Francis(Eds), Garland Publishing, INC.New York&London, 1996.

6- http://www.en. Wikipedia .org/ ,The Structure of Scientific Revolutions, From Wikipedia, the free encyclopedia.

7- Tacitus; Annals Book XV 15 Paragraph ne 44.

8- THE CITY OF GOD Book XIX. Chapter 17.

9- J.Leduc, V.Marcos, J.Lepellc, construire l' histoire, coll. didactique, 1998.

10- H.G.W, Lecons sur la philosophie de l’histoire, traduit de l’allemand par J. Gibelin. Paris 1979. P1059

11- Hegel, Encyclopédie des sciences philosophiques , 3 – philosophie de l’esprit , op, cit.

12- c.r.mure.the philosophy of hegel.

13- Hegel, Leçons sur l’histoire de la philosophie Tome 6.

14- G.W.F – Hegel, Leçons sur la philosophie de l’histoire.

15- Encyclopédie des sciences philosophiques 3 –philosophie del’esprit , traduit de l’allemand par bernard bourgeois. Paris: Vrin, 1988.

16- Dover, Homosexualité grecque. Traduit de l'anglais par Suzanne Said, Grenoble, Ed. La pensée sauvage, 1982.

17- Sylvie Durup-Carré, L'homosexualité en Grèce antique : tendance ou institution ?. Revue l'Homme, Année 1986, Volume 26, Numéro 97.

18- Claude Calame, L'Eros dans la Grèce. Paris, Berlin, 1996.

19- Platon, Apologie de Socrate, Criton. Phédon – Traduit du Grec par: Léon Robin et M. -J Moreau. Préface de François Châtelet. Gallimard 1950, 1968 pour la préface.

20- Marie Gratton, Myriam, Christianisme, femmes et sexualité. Article paru dans " L'Autre Parole" n 87 automne 2000, Montréal.

21- Buhler Pierre, Luther Martin . Encyclopaedia Universalis (corpus14- L→m) Paris 1996.

22- Le Goff, L'Europe est-elle née au moyen age. Op.cit.

23- Renaud Sainsaulieu, L'identité au travail. Presse de la fondation nationale des sciences politiques. 3ème édition, Juin 1993.

24- Gérard Roulet , Kant: histoire et citoyenneté. PUF, 1er édition, septembre 1996.

25- Freud, Au-delà du principe de plaisir. Op.cit.

26- Freud, Malaise dans la civilisation. Op.cit.

فهرس الآيات والأحاديث

الرقم	الآيـــة	الصفحة
1	﴿قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلاَمِ بِعَالِمِينَ﴾ (يوسف، 44)	6
2	﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾ (الصافات، 102)..	7-6
3	﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ (يوسف 4)..	7
4	﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾ (يوسف، 43)..	7
5	﴿لترونَّ الجَحِيم﴾ (التكاثر، 6)..	7
6	﴿قالَ رَبِّ أَرِني أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تراني﴾ (الأعراف: 143)................	8
7	﴿وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا، وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف، 198)..	8
8	﴿وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾ (الأعراف، 108)......................	8
9	﴿إِنَّهُ يَراكُم هوَّ وقبيله منْ حيثُ لا تَرونَهُم﴾ (الأعراف، 27)................	9
10	﴿ولو ترى إذْ يتوفّى الّذِين كَفَرُوا الملائِكة﴾ (الأنفال، 50)................	9
11	﴿وقال إني بريء منكم إنيِّ أرَى مَا لا تَروْن إني أخاف الله﴾ (الأنفال، 48).....	9
12	﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ، ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ (الملك، 3-4)..	9
13	﴿ولَقَد رَآهُ نَزْلَة أُخْرى﴾ (النجم، 13)..	9
14	﴿أفرَأيْتُم الماء الّذِي تَشْربُون﴾ (الواقعة، 68)........................	10
15	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ﴾ (آل عمران: 23)...............	10

16 ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَشْكُرُونَ﴾ (البقرة: 243)..... 10

17 ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (آل عمران: 23)..... 10

18 ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ (النساء: 105)..... 11

19 ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر، 9)..... 13

20 ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: 1-5)..... 23

21 ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة، 3)..... 23

22 ﴿الحمد لله ربِّ العالمين الرحمن الرحيم﴾..... 24

23 ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات: 56)..... 24

24 ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: 25)..... 24

25 ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ (النور: 55)..... 24

26 ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: 41)..... 25

27 ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ (الحج: 31)..... 25

28 ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ، اللهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾..... 25

29 ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ﴾ (الزمر: 6)..... 26
30 ﴿وَإِلَـــهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لاَّ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: 163)..... 26
31 ﴿ألا إنهم من إفكهم ليقولون، ولد الله وإنهم لكاذبون﴾ (الصافات: 151-152)..... 26
32 ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله﴾ (التوبة:30).... 26
33 ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الرعد: 3)..... 27
34 ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 22)..... 33
35 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (الأنفال: 28)..... 33
36 ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾(الطلاق: 2-3)..... 33
37 ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: 182). 34
38 ﴿الم، غُلِبَتِ الرُّومُ، فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ، فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (الروم: 1-4)..... 35
39 ﴿الم، غُلِبَتِ الرُّومُ، فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ، فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (الروم: 1-4)..... 35
40 ﴿وَقُلْ جَاء الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً﴾ (الإسراء: 81)..... 38

41 ﴿لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (القيامة: 16)..... 39
42 ﴿الآن حصحص الحق﴾ (يوسف: 51)..... 39
43 ﴿لا يسمعون حسيسها ﴾ (الأنبياء: 102)..... 39
44 ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾ (مريم: 83)..... 39
45 ﴿إذا زلزلت الأرض زلزالها﴾ (الزلزلة: 1)..... 39
46 ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: 182). 39
47 ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ (الصافات: 99)..... 39
48 ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ (الصافات: 99)..... 43
49 ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ (الرعد: 11)..... 43
50 ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ، وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا، فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ (النصر)..... 43
51 ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (سورة القلم، الآية1)..... 114
52 ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (سورة الأنفال، الآية31)..... 114
53 ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (سورة النحل، الآية24). 114
54 ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (سورة الفرقان، الآية5)..... 114
55 ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا، قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ، هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ، إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ (سورة هود، الآية61)..... 132
56 ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (سورة الأحزاب، الآية21)..... 132
57 ﴿إن هذا لهو القصص الحق﴾ (آل عمران: 62)..... 181

58 ﴿وتفقد الطير فقال...﴾ (النمل: 20-22)..... 182
59 ﴿لقد كان لسبإ في مساكنهم...﴾ (سبأ:15-22)..... 182
60 ﴿يايها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى...﴾ (الحجرات: 13)..... 197
61 ﴿لقد كان لكم في رسول الله﴾ (الأحزاب: 21)..... 193
62 ﴿الم غلبت الروم...﴾ (الروم:1-4)..... 204
63 ﴿إن يمسسكم قرح...﴾ (آل عمران: 140)..... 217
64 ﴿قل لا أملك لنفسي ضرا...﴾ (يونس: 49)..... 217
65 ﴿وضرب الله مثلا قرية...﴾ (النحل: 112)..... 217
66 ﴿قالوا أوذينا من قبل...﴾ (الأعراف: 129)..... 217
67 ﴿وما كان ربك مهلك...﴾ (القصص: 59)..... 217

الرقم الحـــــــــــــــــــــــديـــــــــــــث الصفحة

1 ((مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الأعضاء بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى))..... 3
2 ورد في حديث جبريل عليه السلام حين سأل رسول الله ﷺ عن الإيمان فأجاب: (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره).... 10و 24
3 "المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا"..... 60
4 "من أتى هذا البيت و لم يرفث و لم يفسق....."..... 179
5 الحديث النبوي الشريف قوله ﷺ: "تعلموا من أنسابكم ما تصلوا به أرحامكم، فإن صلة الرحم محبة في الأهل مثارة في المال منسأة في الأثر"..... 197

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة.....	أ-ز
الفصل الأول: مفهوم الرؤية التوحيدية.....	1
مدخل.....	2
المبحث الأول: مفهوم الرؤية	3
1- مفهوم الرؤية في اللغة العربية.....	3
2- مفهوم الرؤية في الاصطلاح.....	5
المبحث الثاني: مفهوم التوحيد.....	21
1-مفهوم التوحيد في اللغة العربية.....	21
2-مفهوم التوحيد في الاصطلاح.....	23
المبحث الثالث: التركيب بين الرؤية والتوحيد.....	46
أولا: حاجة الرؤية للتوحيد.....	46
ثانيا: حاجة التوحيد للرؤية.....	47
ثالثا: التركيبات المصطلحية المقاربة.....	48
1- الرؤية الكونية التوحيدية (مرتضى مطهري).....	48
2- الرؤية الكونية الحضارية القرآنية (عبد الحميد أبو سليمان).....	50
3- الرؤية الوجودية التوحيدية (الطيب برغوث).....	53
4- الرؤية التوحيدية وضرورة مراجعة الخطاب العقدي (عمار جيدل).....	55
رابعا: خصائص كل من الرؤية التوحيدية والنظرة الوضعية.....	55
الفصل الثاني: التفسير وأهميته لحركة التاريخ.....	59
مدخل.....	60
المبحث الأول: مفهوم التفسير.....	61
المبحث الثاني: مفهوم الحركة والتاريخ وحركة التاريخ.....	65

أولا: مفهوم الحركة..... 65
ثانيا: مفهوم التاريخ..... 71
ثالثا: معنى حركة التاريخ..... 83
المبحث الثالث: التفسير وحركة التاريخ..... 86
أولا: أبعاد التفسير وأهميته لحركة التاريخ..... 86
ثانيا: ارتباط التفسير بالرؤية التوحيدية..... 97
الفصل الثالث: البراديغم الغربي وتفسير حركة التاريخ..... 99
مدخل..... 100
المبحث الأول مفهوم البراديغم..... 102
مدلولات البراديغم واستعمالاته..... 108
المبحث الثاني: الفرق بين البراديغم والنموذج وكيفية صياغة النماذج وتشغيلها..... 118
أولا: الفرق بين البراديغم والنموذج..... 118
ثانيا: الجانب التطبيقي للنموذج صياغته وتشغيله..... 130
المبحث الثالث: نماذج من التفسير الغربي لحركة التاريخ..... 139
أولا: الأمم القديمة والتفسير الأسطوري لحركة التاريخ..... 142
ثانيا: التفسير اليهودي والمسيحي لحركة التاريخ..... 145
ثالثا: رؤية بعض النظريات الغربية لحركة التاريخ..... 154
الفصل الرابع: الرؤية التوحيدية وحركة التاريخ..... 194
مدخل..... 195
المبحث الأول: جدلية العلاقة بين الوعي التاريخي وولادة المنهج..... 197
أولا: خصائص العرب قبل كمال الإسلام ونشأة الوعي التاريخي..... 197
ثانيا: أيام العرب وولادة المنهج الإخباري..... 204
ثالثا: علم الأنساب وولادة المنهج الاسنادي..... 208
المبحث الثاني: جدلية العلاقة بين التوحيد والمنهج التاريخي..... 212

أولا: المعرفة التاريخية..... 212
ثانيا: نشأة الكتابة التاريخية..... 213
المبحث الثالث: نماذج من رؤية علماء الإسلام لتفسير حركة التاريخ..... 223
أولا: رؤية ابن تيمية لحركة التاريخ..... 223
ثانيا: رؤية الفكر الشيعي لحركة التاريخ..... 227
ثالثا: الرؤية المعرفية التاريخية لمشروع أسلمة المعرفة..... 238
الفصل الخامس: مساهمة علماء الجزائر في تفعيل الرؤية التوحيدية لتفسير حركة التاريخ..... 250
مدخل..... 251
المبحث الأول: ابن خلدون والثقافة السننية لتفسير حركة التاريخ..... 254
أولا: مفهوم الثقافة السننية..... 254
ثانيا: تأسيس علم التاريخ..... 259
ثالثا: نظرة ابن خلدون لتراث أسلافه..... 260
رابعا: الثقافة السننية وتفسير حركة التاريخ..... 261
المبحث الثاني: نماذج من مساهمة علماء الجزائر القدماء في البناء المعرفي وتفسير حركة التاريخ..... 267
أولا: مفهوم المعرفة..... 268
ثانيا: مساهمة علماء الجزائر القدماء في تفعيل الرؤية التوحيدية..... 270
المبحث الثالث: نماذج من مساهمة علماء الجزائر المعاصرين في البناء المعرفي وتفعيل الرؤية التوحيدية..... 279
أولا: ابن باديس والرؤية التوحيدية في بناء الإنسان..... 279
ثانيا: أبو القاسم سعد الله والرؤية التوحيدية في بناء تاريخ الجزائر الثقافي..... 289
ثالثا: ناصر الدين سعيدوني والرؤية التوحيدية في قراءة أحداث 08 ماي 1945..... 76
الخاتمة.....
قائمة المصادر والمراجع..... 271

فهرس الآيات والأحاديث..... 286
فهرس الموضوعات..... 292