منظومة المعرفة الإنسانية
مجلة علمية دورية محكمة

كلمة التحرير

البحوث والدراسات

* مفهوم الحضارة ومكوناتها في ضوء المقاربة الحضارية: إسهامات مالك بن نبي
* دور ابن عباس في نظرية الاحتجاج اللغوي (الاستدلال بالشعر)
* ملامح البعد الحضاري وآثاره في الفكر السياسي التجديدي لمحمد إقبال
* Time Crossroads in Nağīb al-Kīlānī's Historical Novel
* Internationalizing the Islamization of Knowledge of International Islamic University Malaysia (IIUM) in the Globalized World Based on MoUs and MoAs

قراءة ومراجعة

* عرض كتاب صندوق التمويل الأصغر الوقفي

السنة الأولى – العدد الأول
محرم ١٤٤٤هـ- آب ٢٠٢٢م

منظومة المعرفة الإنسانية
السنة الأولى – العدد الأول
محرم ١٤٤٤هـ- آب ٢٠٢٢م

مجلة علمية دورية محكمة

تصدر عن جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية

عمان – المملكة الأردنية الهاشمية

العدد الأول محرم ١٤٤٤هـ- آب ٢٠٢٢م

جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية

قامت الجمعية لتكون ميداناً للقاء الطاقات الفكرية والعلمية في فروع المعرفة المتعددة، عندما تداعى عدد من العلماء والمفكرين في الأردن إلى الالتقاء تحت مظلة الجمعية، وعملوا على تأسيسها وإطلاق نشاطها حتى أصبحت أكبر ملتقى فكري وعلمي تطوعي في الأردن.

لقد ترسخت العلاقة بين رجال العلم والفكر في إطار الجمعية من خلال النشاطات العلمية والبحثية التي تقوم بها الجمعية، حتى تكونت رابطة علمية بحثية عميقة بين المتخصصين على تنوع تخصصاتهم سواء في العلوم الشرعية أو الإنسانية أو العلوم الكونية والتطبيقية. ويمكننا القول أن الجمعية أصبحت تشكل مجتمعاً علمياً وفكرياً للدراسة والبحث في الأردن، سجلت له إنجازات علمية وبحثية متميزة عبر السنين.

تحرص الجمعية باستمرار على تفعيل دور هذا المجتمع العلمي من خلال طرح القضايا العلمية والبحثية التي تخدم الأمة الإسلامية بعامة والمجتمع الأردني بخاصة، حتى يكون البحث العلمي موجهاً لخدمة الإنسانية وقضايا الأمة والمجتمع، وتنأى به أن يصبح ترفاً فكرياً بعيداً عن معالجة القضايا الواقعية والمشاكل التي تعرض للأمة

مجلة منظومة المعرفة الإنسانية

مجلة منظومة المعرفة الإنسانية مجلة بحثية علمية عالمية محكمة، تصدر فصلياً باللغتين: العربية والإنجليزية عن جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية (عمّان-الأردن)، وتُعنى بنشر البحوث في الإنسانيات على اختلاف فروعها وتخصصاتها، وفق معايير مؤسسات البحث العلمي المعتمدة.

تنتهج المجلة منهجية سبر غور التخصصات التي اهتم بها التطور العلمي والبحثي المستمر؛ سعياً للتعرف على دور هذه العلوم في واقع المجتمعات الحالي، واستكشاف الآفاق المستقبلية لها، مثل: علم الاجتماع، وعلوم الأديان، وعلم التربية وعلم الاقتصاد، وعلم السياسة، وعلم التاريخ، والعلوم الشرعية، والعلوم الإدارية والمالية، والدراسات الأدبية والفنية والفلسفية، على سبيل المثال لا الحصر. وتُطرح الموضوعات بأسلوب علمي ومنهجي، يُمثّل تكاملاً معرفياً شاملاً بين الدراسات النظرية والدراسات التطبيقية. وتهدف المجلة إلى إثراء المعرفة والفكر الإنساني بالدراسات والأبحاث الأصيلة، وتقديم وجهات النظر المتعددة إزاء القضايا المطروحة.

رئيس التحرير
الأستاذة الدكتورة سميرة فياض الخوالدة
Editor@hks-journal.net

مدير التحرير
الدكتور ماجد فوزي أبوغزالة
Admin@hks-journal.net

هيئة التحرير

أ.د. إبراهيم الكوفحي (الأردن) — أ.د. أكرم خضر (العراق)
أ.د. بدران بن لحسن (الجزائر) — أ.د. زيد أبوالحاج (الأردن)
أ.د. خلود العموش (الأردن) — أ.د. عبد العزيز برغوث (ماليزيا)
أ.د كمال حطاب (الأردن) — د. جميلة الرفاعي (الأردن)
د. عمر الطالب (أمريكا) — د. سمية بوعصيدة (الجزائر)
د. زينة الطباع (الأردن) — د. صائم قايادييي (تركيا)

الهيئة الاستشارية

أ.د. أحمد أغرقجا (تركيا) — أ.د. إيمان بدران (الأردن)
أ.د. داوود الحدابي (اليمن) — أ.د. ذوالكفل يوسف (ماليزيا)
أ.د. زغلول النجار (مصر) — أ.د. سعاد عبد الوهاب (الكويت)
أ.د. صالح الزهراني (السعودية) — أ.د. ضمير محيي الدين (روسيا)
أ .د.عبد الناصر أبو البصل (الأردن) — أ.د عدنان العساف (الأردن)
أ.د. عليان الجالودي (الأردن) — أ.د. مصطفى البشير (السودان)
أ.د. مصطفى العلواني (العراق) — أ.د. هاني الضمور (الأردن)

أمين التحرير: أحمد الحمد — **التحرير اللغوي: د. زكي العوضي**

www.hks-journal.net

رخصة هيئة الإعلام رقم: مطبوعة متخصصة/ ٢٠٢٢/٨٢
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية: د/١٥٠١/٢٠٢٠

يكون الباحث مسؤولاً مسؤولية تامة عما يرد في بحثه، ولا تتحمل المجلة أية مسؤولية بهذا الخصوص

المحتويات

كلمة التحرير ٥

مفهوم الحضارة ومكوناتها في ضوء المقاربة الحضارية: إسهامات مالك بن نبي ٩
عبد العزيز برغوث ووهيبة سعودي

دور ابن عباس في نظرية الاحتجاج اللغوي (الاستدلال بالشعر) ٤٧
عبد الكريم مرداوي

ملامح البعد الحضاري وآثاره في الفكر السياسي التجديدي لمحمد إقبال ٧٣
مصطفى جابر العلواني

عرض كتاب صندوق التمويل الأصغر الوقفي ١١٣
ماجد أبو غزالة

Time Crossroads in Nağīb al-Kīlānī's Historical Novel 1
Samira al-Khawaldeh

Internationalizing the Islamization of Knowledge of International Islamic University Malaysia (IIUM) in the Globalized World, Based on MoUs and MoAs 23
Saim Kayadibi and Khaliq Ahmad

كلمة هيئة التحرير

نتقدم اليوم بعون الله إلى الباحثين في عالم العلم والمعرفة بمجلتنا هذه التي اخترنا لها عنواناً هو مجلة "منظومة المعرفة الإنسانيَّة"، آملين من الله التوفيق، وعاقدين العزم على أنْ تكون مساهمة فاعلة في جهود البحث العلمي في النطاق الوطني والإقليمي والعالمي. إنَّ النهضة العلميَّة الحديثة تعتمد بشكل أساسي على التقدُّم في مجال البحث العلمي؛ وتعدُّ الجامعات بشكل عام والمراكز البحثية بشكل خاص الحاضن الأساسي لإجراء البحوث العلميَّة. ومن الطبيعي أنْ ترسم كلُّ جامعة أو مؤسسة أكاديمية استراتيجيتها في أولويَّات البحث العلمي، لكنَّ المهم هو أنْ تكون هذه الاستراتيجيات متناسقة مع الاستراتيجية الوطنيَّة ومع الاهتمامات الإنسانيَّة العالميَّة.

ومن هذا المنطلق تجيء مجلة "منظومة المعرفة الإنسانيَّة" صادرة عن جمعيَّة البحوث والدراسات الإسلاميَّة في الأردن، وهي جمعيَّة –كما يفهم من اسمها– معنيَّة بالبحث العلمي والإنتاج الفكري، وقد تميّزت بأنشطتها في هذا المجال. وأنشأت الجمعيَّة هذه المجلة لتحقق أهدافها في خدمة العلم والمعرفة، ولتكون متّسقة مع الاستراتيجيَّة الوطنية والاهتمامات الإنسانيَّة، ولتوفر للباحثين آفاقاً يلتمسون منها الثغرات البحثية المفتوحة، وينشئون العلاقات اللازمة بين العلوم والمعارف في مختلف التخصصات. وهدف المجلة الأوَّل هو خدمة الأمَّة والمجتمع الإنساني، والسعي للنهوض الحضاري المنشود من خلال تلمس مشكلات الواقع، والبحث بأساليب علميَّة وتفكير إبداعي عن الإجابات والحلول لهذه المشكلات.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هناك حاجة إلى المزيد من المجلات العلمية مثل مجلتنا "منظومة المعرفة الإنسانية"؟ لا شك لدينا في ذلك؛ فالأصل في الإنسان أنْ يكون دوما في حالة من التساؤل والاستقصاء ومحاولة الكشف عن الخفايا والغوامض من حوله. وقد أكّد القرآن الكريم هذا الجانب من حياة البشرية بقوله تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ﴾ (سورة العنكبوت: الآية ٢٠)؛ وبقوله تعالى ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ ﴾ (سورة الغاشية: الآيات ١٧–٢٠)، وغير ذلك من الآيات الكريمة؛ فجاء الخطاب جمعيّاً لكل البشر في دعوتهم إلى النظر والتبصّر.

إنَّ المأمول من مثل هذه المجلة أنْ تضيفَ قناة أخرى لتأطير خلاصات علميَّة لـِ"نظر" الباحثين والدارسين وطالبي العلم في الدراسات الإنسانيَّة خاصة. لقد كان مفهوم النظر هذا هو الروح التي قامت عليها الحضارة العربية الإسلامية؛ حيث أبدع العلماء والمفكرون في إنتاج معرفة بُنيت على أسس من الحرّيّة وسعة الأفق والانفتاح على حضارات العالم، كما التزمت معرفتهم بالصدق والعدل وتحرّي الحقيقة ونبل المقاصد، ممّا ميّزها بين الحضارات وشهد لها به القاصون والدانون. حين حاور المسلمون مَن سبقهم من علماء الشعوب ونقدوا فكرهم وفلسفتهم وعلمهم، خصّوا بالذّكر أعلامهم كلاً باسمه معترفين بفضلهم، دون أن يسلِّموا بمقولاتهم أو يكونوا تابعين مقلّدين لهم، ضاربين بذلك مثلاً في الأمانة وحسن الجدال. لقد كانت لديهم معايير واضحة ثابتة في الأخذ والترك، والتطوير والتغيير، بنوا على ما وجدوه صالحاً، خاصّة في العلوم الطبيعيَّة، وزادوا عليها بعد أنْ أخضعوها إلى المنهج التجريبي القويم، والذي عليه بالذات قامت النهضة العلمية التي نشهدها في عالم اليوم. نرجو ونطمح أن يرقى مشروعنا إلى مثل هذا المستوى الرفيع.

إنَّ البحث العلمي إنَّما يستمدُّ قيمته من المنهجيَّة التي يتّبعها، والمقاصد التي يسعى لتحقيقها، والإضافة التي يقدّمها في مجال العلم والمعرفة، فإذا ما استوتْ هذه العناصر جميعاً فقد بلغ البحث مبلغا من الجودة؛ فالمصلحة المنشودة لدينا في البحث العلمي تقوم على إعمال العقل في تتبع الصالح من الموروث والجديد على السواء. وقد يفقد البحث قيمته بسبب بعض الممارسات السلبية مثل الانتقائيَّة، والجموح والانحسار، وغياب الانصاف والموضوعيَّة وكلُّها تنتج من اتباع الميل القلبي والهوى. أمَّا الانتقائيَّة فيقصد بها الاختيار غير المنطقي الذي يفتقر إلى الأمانة العلميّة، مما يترك الدراسة لا فائدة منها ولا طائل، وتصير راكبة مراكب سوء النيَّة، صارفة أبصارها إلى القصد الفاسد؛ فتضيع الحقيقة، وتغيب الموضوعيَّة، ولا تنتصر الدراسة ولا المدروس. أمَّا الجموح فهو خاصية لافتة للأنظار في كثير من البحوث المعاصرة؛ وهو من نتاج الحداثة التي لا تعترف لممثلها بكونه باحثاً عالي الكعب، ضليع المعرفة، واسع الثقافة، إلا إذا خاض في القضايا الشائكة خوضاً لا يريده من أجل العلاج.

إنَّ واقع البحث العلمي في العالم العربي الحديث خاصّة في حاجة ماسَّة إلى ثورة فكريَّة تردّ المياه إلى مجاريها، وتحرّره من بلاءات أشدّها الخوف والهزال الفكري والسطحية في التناول. يجب أنْ يتحرر البحث العلمي من الخوف الذي يمنعه من دخول معترك الفكر بشجاعة واستقلاليَّة

فلا يجرؤ على اختيار موضوع هو حديث الساعة جبناً وهرباً. ثم لا بدّ أن يرتكز البحث على خلفيّة علميَّة يعتدّ بها، فيبتعد عن الهزال الفكري وقصر باع الباحث في العلم والمعرفة، فتجده يتناول القريب السهل ولا يرقى بالبحث إلى مستوى الأفكار الجادّة التي تثري مجال الاختصاص وتضيف جديدا إليه. كما أنَّ السطحية لا تُغفر في الدراسات العلميَّة، حين يضمحلّ مستوى التحليل والتعليل؛ بحيث يمسي الوصف والتلخيص هو السّمة الغالبة في منهجيَّة البحث، وكم من وصف قد شابَهُ القصور.

جاءت هذه المجلة إذاً لتؤكّد على أهمية وضع ضوابط لأولويَّات البحث العلمي، تأتي ضمن رؤية كلّيّة تسعى للنهوض بالأمة والمساهمة في إثراء الحركة البحثيَّة المعاصرة بمنهجيَّة وأهداف ترقى بحياة الإنسان وتسعى لإعمار الأرض بالخير. ومن هنا كان ضرورياً أنْ تنسجم رؤية الباحث مع مبدأ التكامل المعرفي بين العلوم الطبيعيَّة والإنسانيَّة والدينيَّة نظريَّاً وتطبيقيَّاً؛ بالإضافة إلى الحاجة لترسيخ مبدأ تبادل الخبرات والتشاركيّة في المعرفة المستجدّة التي تتوصل إليها فرق بحثية تشكلت – في أحسن الحالات – على مستويات عدَّة وطنيَّة وإقليميَّة وعالميَّة، بحيث تتكامل الكفاءات وتتعاون، كما لا بدّ أن تسود المنهجيَّة العلميَّة المتخصصة والمنضبطة بالمعايير المتفق عليها في جميع المجالات المعنيّة بالبحث.

وهذه المجلة، وهي تؤكّد التزامها بالضوابط الإسلاميَّة في تحصيل العلم ونشره، وأهمُّ هذه الضوابط الحرص على الجانب الأخلاقي في إجراء البحوث وتوظيفها سعيا وراء الحقيقة والسعادة وعمارة الأرض، تسعى إلى المساهمة في بناء المناهج للتعامل مع الخبرة البشريَّة المعاصرة في فئات علوم الإنسانيَّات النظريَّة والعمليَّة بوصفها نتاجات الوعي والجهد البشريين، وشرطا لازدهار العمران في الأرض. إنَّنا نؤمن أنَّ المعرفة تراكمٌ للكسب البشري، ومشعلٌ شاركت في حمله الأمم والشعوب عبر القرون، لا يكتفي المرؤ بالاستفادة منه وتوظيفه وإنما يسهم في اختباره وتطويره وتقدّمه.

هيئة التحرير

مفهوم الحضارة ومكوِّناتها في ضوء المقاربة الحضاريَّة؛ إسهامات مالك بن نبي

عبد العزيز برغوث[1]
سعودي وهيبة[2]

الملخص

يقدِّم هذا البحث تحليلاً لإسهامات مالك بن نبي في تطوير "المقاربة الحضاريَّة" في الفكر الإسلامي المعاصر، مُعرِّجاً على بيان مفهوم "الحضارة" الذي تفرّد به، وميّز فكره وأطروحاته. وينطلق البحث من تساؤلٍ محوريٍّ هو: إلى أيِّ مدى تُسهم جهود مالك بن نبي في بناء نسق منظوميّ للتفكير الحضاريّ الإسلاميّ؟ ويحاول البحثُ تسليط الضوء على جانبٍ مُهِمٍّ من جهوده في تطوير هذا الفكر التكامليّ، بالإضافة إلى توضيح تميز مفهومه للحضارة وأهميته العمليَّة. واتبع البحث في هذا المسعى المنهج الاستقرائيّ، وتحليل النصوص المتعمِّق لاستخلاص التوجُّهات الكبرى لهذه المقاربة ومبادئها الرئيسة. وخلُصَ إلى أنَّ مالك بن بني قدّم تصوُّراً منهجيًّاً للمقاربة الحضاريَّة، مكّنته من تقديم تحليلٍ عميقٍ ومتقدِّمٍ لوضع الأمة الحضاريّ، مُوصِياً بضرورة أنْ يُعمِّق المشتغلون بالفكر الحضاري دراستهم وتطويرهم لمنظومة مالك بن نبي الحضارية، وتطبيقاتها العملية الملائمة لواقعنا المعاصر.

الكلمات المفتاحية: الحضارة، المقاربة الحضارية، مالك بن نبي، الفكر الإسلامي المعاصر

---

[1] أستاذ بقسم المعارف الأساسية والدراسات البينية، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. berghout@iium.edu.my

[2] محاضرة بقسم المعارف الأساسية والدراسات البينية (النظام الجزئي)، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. ouahibasa@gmail.com

تم استلام البحث في ٢٠٢١/٣/٢١م، وقُبل للنشر في ٢٠٢١/١٠/٤م

المقدِّمة

يتناول هذا البحثُ بالتحليل مفهوم الحضارة ومكوِّناته في ضوء "المقاربة الحضاريَّة" وفقما تطوّرت في فكر مالك بن نبي (١٩٠٥-١٩٧٣م)، مؤكِّداً فرادة منهجه بين المفكِّرين الذين تعاطَوْا مع سؤال النهضة والتحضُّر بشكل منهجيٍّ نسقيٍّ. وتتسم جهوده الفكريَّة بنوعٍ من التميّز، ولا سيّما في تناوله لمشكلة الحضارة الإسلاميَّة ومسيرتها: من الانطلاق إلى مرحلة القوّة والفعالية الحضاريَّة النموذجيَّة، ومنها إلى الضعف والتخلف والتراجع الحضاري. وهناك عوامل متعدِّدة تُفسِّر هذا التميّز والعُمق الذي اتسمت به أطروحاته؛ من بينها: تطويرُه وتبنّيه لـــــ"المقاربة الحضاريَّة" في الفهم والتحليل والتفسير والتوجيه لمسيرة هذه الحضارة من القوَّة إلى الضعف، ومِن ثَمَّ يحاول البحث الإجابة عن سؤال: ما المقاربة الحضاريَّة؟ وكيف وظّفها مالك بن نبي في دراسة الحضارة الإسلاميَّة ومسيرتها؟

ويهدف البحث إلى تسليط الضوء على جانب مهم من إسهامات ابن نبي في تطوير الفكر الحضاريّ الإسلاميّ المعاصر من خلال تطويره للمقاربة الحضارية، بالإضافة إلى توضيح تميز مفهومه للحضارة وعمليّـــــتـــه من خلال تقديم تصوّر متكامل للمقاربة، تجعلها في متناول الباحثين الراغبين في فهم فكره وتطويره. وتوسّلَ البحثُ في هذا المسعى بالمنهج الاستقرائيّ، وتحليل النصوص المتعمِّق؛ لاستخلاص التوجُّهات الكبرى لهذه المقاربة ومفرداتها الرئيسة.

وكما هو معلوم عند المشتغلين بشؤون النهضة، والتجديد والإحياء الإسلامي المعاصر، بأنَّ مسألة الرؤية والمنهج من أهم القضايا الملحَّة التي ينبغي أن تستقر وتتوطّن في فكر الأمة ووَعيها، وبدون ذلك فإنَّ الأمل في إعادة الأمة الإسلاميَّة إلى حيويّتها الحضاريَّة سيأخذ مساراتٍ متعددة متشعِّبة قد لا توصل إلى الغايات العليا المنشودة. ولما كان موضوع المنهج التكامليّ النسقيّ بهذه القيمة المعرفيَّة والتحليليَّة والتطبيقيَّة في سياق جهود النهوض والتنمية، فإنَّ إعطاءها الأولويَّة أصبح من الضروريات في وعينا المعاصر، وفي محاولاتنا التجديديَّة.

ومن ثَمَّ يؤكد البحث بأنه بدون تطوير مناهج التفكير الحضاريّ المنظوميّ وقدراته، واستخدام أدوات التحليل الحضاري، فإنَّه سيكون من الصعب فهم مشكلات العالم الإسلامي المتعددة، ومعالجتها بالطريقة المنهجيَّة العلميَّة المناسبة. ومما لا شك فيه أنّ "المقاربة الحضاريَّة" أو "الرؤية الحضاريَّة" في التفكير تعدّ رؤية متكاملة ومتوازنة وشاملة، تعالج القضايا والمشكلات الاجتماعيَّة والثقافيَّة بطريقة أكثر تكاملاً وعِلميّة، وتستخدم أدوات ومناهج مستقاة من مختلف المناهج والمقاربات الاجتماعيَّة والإنسانيَّة، وتستفيد من توجيهات الدين والقيم، وتعمل على تقديم تحليلات شموليَّة لظاهرة التحضُّر والتغيير الاجتماعي.

وقد أسهم الكثير من علماء ومفكري الإسلام، القدماء والمعاصرين، في تطوير هذه المقاربة الحضارية. وفي هذا السياق يمكن ذكر جهود عبد الرحمن بن خلدون من القدماء، وجهود مالك بن نبي، والطيب برغوث من المعاصرين. ويهدف البحث إلى إبراز بعض أطروحات مالك بن نبي في تطوير "المقاربة الحضاريَّة"، وتطبيقها في تحليل مشكلات العالم الإسلاميّ، واقتراح الحلول المنهجيَّة العلميَّة لها من خلال استخدام المنهج الاستقرائيّ، وتحليل النصوص؛ للوصول إلى عُمق أفكاره وآرائه.

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أنّ هناك مقاربات متعددة في دراسة قضايا النهوض والتجديد وتناولها، وحلّ مشكلات العالم الإسلاميّ، منها: المقاربة السياسيَّة، والمقاربة الاجتماعيَّة، والمقاربة الفكريَّة، والمقاربة التربويَّة، والمقاربة الاقتصاديَّة، وغيرها من المقاربات المتناثرة في أدبيّات الحركات النهضويَّة والتجديديَّة، والإحيائيَّة، والإصلاحيَّة. وقد أثبتت العديد من الدراسات والتحليلات العلميَّة أنّ واحدة من نقائص هذه المقاربات: رؤيتها التجزيئيَّة والتبعيضيَّة لِعمليّة "النهوض"؛ بحيث ظهرت رؤى أُحاديَّة تركّز على مجالٍ واحدٍ من مجالات العمليَّة النهضويَّة ومتطلّباتها، ونتيجة لهذا التجزُّء لعملية النهوض تخلّف الجهد النهضويّ والتجديديّ عن المرحلة، وعن التحديَّات الكبرى للعالم الإسلاميّ اليوم.

بناءً على هذه المقدِّمات الأساسيَّة، يتناول البحث مسألة الحضارة، مبيِّناً أهمية المقاربة الحضاريَّة عند مالك بن نبي، من خلال تقسيم الورقة إلى: مقدِّمة، وثلاثة مباحث رئيسة، وخاتمة. وقد ركَّزت المباحث على النقاط الآتية:

أولاً: الإطار العامّ لدراسة المقاربة الحضاريَّة عند مالك بن نبي

ثانياً: المقاربة الحضاريَّة وتعدُّد مداخل تناول الحضارة

ثالثاً: الحضارة بوصفها وحدة لتحليل مشكلات المجتمع

أولاً: الإطار العامّ لدراسة المقاربة الحضارية عند مالك بن نبي

يقدّم هذا الإطار العامّ مدخلاً للتعاطي مع مفهوم المقاربة الحضارية الذي يعدّ أساسيّاً في فهم فكر مالك بن نبي ومنهجه الحضاري، واقتراح شكل توضيحيّ عامّ يُبيِّن طبيعة المقاربة الحضاريَّة ومكوِّناتها عند ابن نبي. ويساعد هذا الشكل الأخير في تثمين القيْمة المعرفيَّة والمنهجيَّة للجهد الذي قدّمه هذا المفكِّر في وقت مبكر من تطوّر الفكر الإسلامي المعاصر في القرن العشرين.

١- المقاربة الحضارية: محاولة للتعريف

تعبِّر كلمة "المقاربة" بصورة عامّة عن أسلوبٍ منهجيّ لمعالجة قضيَّة أو ظاهرة معيَّنة. وعادة ما يُنظر إليها على أنَّها نوع من التفكير المنظّم والمنهجي الذي يسمح بفهم موضوع أو قضيَّة ما تكون قيد الدراسة وتحليلها وتفسيرها وتوجيهها. ومفردة "المقاربة" هي في الأساس عبارة عن بنية، أو تصوّر، أو نوع من التأطير المنهجي، يوضّح طريقة أو أسلوب أو عمليَّة تناول الظواهر بالدراسة المنظَّمة. ومن الناحية المنهجيَّة يتطلَّب الأمر أنْ يكون لأيِّ مقاربة علميَّة إطار تنظيريّ، وأهداف، ومناهج، وأدوات تحليلية وتطبيقات عمليَّة. ومِن هنا يمكن القول: إنّ التفكير عن

طريق "المقاربات" مِن أهمِّ أنواع الطرق والمناهج التي يستخدمها العلماء والمفكِّرون في مختلف العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة والسلوكيَّة وغيرها في تناول القضايا بشكل أكثر عِلميّة.

وترِدُ هذه المفردة في قواميس اللغة العربيَّة المتعددة بمعانٍ كثيرة، وأقرب هذه المعاني إلى هذه المفردة هو ما ذُكر في "معجم المعاني الجامع": "مُقارَب: اسم مصدر قَارَبَ، مُقَارَبَةُ نَصٍّ: النَّظَرُ فِيهِ، تَحْلِيلُهُ لِمَعْرِفَةِ أَوْجُهِهِ... مُقارَبةً، فهو مُقارِب، والمفعول: مُقارَب...قَارَبَ نَصّاً أَدَبِيّاً: تَنَاوَلَهُ بِالتَّحْلِيلِ وَالتَّفْسِيرِ...". (معجم المعاني الجامع، موقع إلكتروني) وورد كذلك مفهوم "مقاربة مندمجة للمجال" بمعنى "منهجيَّة التعامل مع المجال الجغرافي على مستوى تدبيره واستعماله بشكلٍ يُراعي الانسجام والتفاعل بين مختلف مكوِّناته. وكذلك معنى المعجم "المقاربة النسقيَّة" على أنَّها: "منهجيَّة لمعالجة موضوع، أو دراسة ظاهرة أو مشكلة ما بشكلٍ يُبرزُ الترابط والتفاعل بين مختلف مكوناتها (عناصرها)". (معجم المعاني الجامع، موقع إلكتروني) وفي السياق نفسهِ ذهبَ صاحبُ معجم (الرائد) إلى أنّ "المقاربة" تعني: "معالجة موضوع أو دراسة ظاهرة أو مشكلة ما بشكل يبرز الترابط والتفاعل بين مختلف مكوِّناتها" (جبران، ١٩٩٢).

وجاء كذلك في معجم (المغني) بأنَّ "المقاربة" تعني: "كيفية معالجة الموضوع؛ أي عالج المشكلة، وتناولها بالتحليل والنظر والدراسة بمقاربة منطقية" (أبو العزم، ٢٠١١). ومن هنا يمكن القول: إنّ بعض الدلالات اللغويَّة لمفردة (مقاربة) تتماشى ومفهومها في البحث. وفيها تركيز على أبعاد مهمَّة في تعريف "المقاربة"، منها: أنَّها طريقة أو منهجيَّة للتعامل مع قضيَّة ما، وأنَّها كذلك تعبِّر عن تدبير واستعمال يكون فيه انسجام وتناسق وتفاعل بين أجزائه ومكوِّناته. والمقاربة في هذه الدلالة اللغويّة الأوليّة تركّز على النظر والتحليل المتكامل، والتفسير المنظَّم لموضوع أو مسألة ما؛ مِن أجل التعرّف على جوانبها وأوجهها المتعددة.

وعلى مستوى التعريف الاصطلاحيّ، تتعدّد التعريفات لمصطلح "المقاربة"؛ فمثلاً في المجالات التربوية تعرِّف المقاربة على أنها:" مجموعة التصوّرات والمبادئ والاستراتيجيات التي يتم من خلالها تصوّر منهاج دراسيّ، وتخطيطه، وتقييمه" (وزارة التربية الوطنية، ٢٠١٣، ١١)،

وكذلك على أنها: "تصوُّر نظريّ مُكوَّن من مجموعة مبادئ يتأسس عليها برنامج دراسيّ معيَّن" (اللحية، ٢٠٠٥، ٢٩).

وعلى هذا الأساس يمكن تأكيد أنّ مفهوم "المقاربة" يدور حول الطريقة أو الأسلوب الذي يُتّبع في تناول موضوع ما، بالتركيز على تقديم معالجة أو تصوّر أو تحليل أو تفسير منهجي للظاهرة أو المشكلة محلّ الدراسة. ومِن ثَمَّ فإنّ هذا البحث يعتبرها الطريقة المنظَّمة في تناول موضوع الحضارة بصورة تكامليَّة، من خلال وضع إطارٍ منهجيٍّ، ومداخل أساسية مُوجّهة، تساعد على التحليل والفهم والنقد والتقويم والاستفادة منه (برغوث، ٢٠٢٠، ٨-٩).

وأمّا بالنسبة لمصطلح "الحضاريَّة" فيُعنى بالنظرة الكلية الشمولية لظاهرة الحضارة، وليس فقط إلى بُعد أو مكوِّن من مكوِّناتها. وفي سياق البحث يعني الإطار التحليلي الأشمل الذي يجمع ويكامل بين عناصر متعددة تسمح بالنظرة الكليَّة القيمية الشموليَّة للمشكلات والظواهر، وتوضح الأبعاد المتداخلة التي تؤثر في تحليل الظواهر والمشكلات. ومن جهة أخرى، يركّز مفهوم "الحضارية" على منظومة القيم التي ينبغي أنْ تحكم عمليَّات التحليل والتفسير للظواهر، وكذلك المقاصد والأهداف التي ينبغي ترسيخها في التحليل، بالإضافة إلى استدعاء الرؤية البينية المتداخلة بين العلوم والمعارف، واستخدام معطيات علوم متعددة لتحليل ظاهرة اجتماعيَّة معينة (برغوث، ٢٠٢٠، ٩).

وبعبارة أكثر دلالة: أنْ نعالج القضايا في إطار الحضارة بأكملها وليس بُعداً أو منتوجاً من منتوجاتها الاجتماعيَّة أو السياسيَّة أو الاقتصاديَّة أو العلميَّة أو الماديَّة أو الروحيَّة أو العسكريَّة، إلخ، وهذا الذي عناه مالك بن نبي بقوله:" فإذا ما درسنا أوجه النشاط في بلد معيَّن، وجب علينا لكي نفهمَها أنْ نردّها إلى إطار حضارة" (ابن نبي، ١٩٨٦، ٣٥). وبعبارة أخرى: إنّ "المقاربة الحضاريَّة" هي التي تتصوّر المشكلات في إطارها الحضاري الشامل، وتتعامل مع مختلف مستويات التحليل المؤثِّرة فيها، وتأخذ بعين الاعتبار مختلف الأبعاد "ضمن حدود حضارة معيَّنة" (ابن نبي، ١٩٩١ أ، ٤٩)؛ ذلك لأنّ "مشكلة كلِّ شعبٍ هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا

يمكن لشعب أنْ يفهم أو يحلّ مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانيَّة، وما لم يتعمَّق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها...". (ابن نبي، ١٩٧٩، ١٩)

ويُقدم المفكر الجزائري الطيب برغوث[٣] تصوّراً عميقاً لمفهوم "المقاربة الحضاريَّة"، رابطاً إياها بالسُّنن الإلهية مِن جهة، وبالفعل الحضاريّ الإنجازيّ الاستراتيجيّ من جهة أخرى، بقوله: "إنّ ميزة المدرسة الحضارية في الفكر الإسلامي تكمُن في التركيبة التكامليَّة أو البنائيَّة المتوازنة للمعرفة التي تفضي إلى استخلاص الأنساق السُّننيّة المنتظمة في الظواهر الكونيَّة والنفسيَّة والاجتماعيَّة، وجعل ذلك أساس الموقف المعرفي أو السلوكي أو الاجتماعي. بعد ذلك، انطلاقاً من وعيها بكون الفعل المعرفي أو الفعل السلوكي أو الفعل الاجتماعي هو - باستمرار - كُلٌّ تكامليٌّ مُركّب، وفق نسق منهجيّ مُعيّن، يتولّى بناء (الدورة الإنجازيَّة) للفعل، من بداياتها الذريَّة المتناثرة إلى نهاياتها التركيبيَّة المتلاحمة، التي نراها ونلمسُها نحن في نهاية الدورة، كياناً كلياً متكاملا، ولا نحسُّ فيه أثراً مباشراً منظوراً للعناصر الجزئيَّة الكثيرة المركِّبة له، بعد أنْ انصهرت في مُركَّب معرفيٍّ أو سلوكيٍّ أو اجتماعيٍّ جديد" (برغوث، ٢٠٠٤، ٤٢). وبهذا العمق تصبح المقاربة الحضاريَّة منظومة وعي وتحليل وتفسير وتوجيه للظواهر الإنسانية من منظور استراتيجي كُلّيّ متكامل، مؤسَّس على مرجعية قيميَّة، وعلى نسقٍ معرفيّ منهجيّ متقدِّم.

من هذا التحليل نستنتج بأنَّ "المقاربة الحضاريَّة" لها أهميَّتها في توجيه الباحثين إلى النظرة الكليَّة الشموليَّة المتكاملة للظواهر والمشكلات، كما تسمح بالانتقال من النظرة التجزيئيَّة للظواهر والمشكلات إلى التحليل الكلي مُتعدِّد الأبعاد، والمتداخل بين العلوم والمعارف والخبرات

---

[٣] أنصح الباحثين والمفكرين المشتغلين بالرؤية الحضارية وبالمنهج الحضاري أن يطلعوا على كتابات الطيب برغوث، صاحب كتاب (نظرية الفعالية الحضارية والثقافة السُّننية)، وكتاب (نظرية الصيرورة الاستخلافية) وهما كتابان أسَّس فيهما هذا المفكر الكبير رؤية حضارية سُننية لقيام الحضارات وتطورها وسقوطها.

المختلفة. وهذا الانتقال سيكون له تأثير على طريقة تناول المشكلات ومنهجها؛ ولهذا السبب ينبغي أن يكونَ واضحاً بأنّ تبني المقاربة الحضاريَّة يستدعي استخدام المنهج الحضاري في التحليل، وهذا الذي يقدِّمه لنا مالك بن نبي في تجربته كما سيتبيّن لاحقاً.

٢- تصوّر عامّ للمقاربة الحضارية ومكوِّناتها المحورية عند مالك بن نبي

بدأ مالك بن نبي تحليله لمشكلات الحضارة الإسلامية بتوضيح "وحدة التحليل" التي اتخذها أساساً لمعالجة سؤال النهضة والتحضُّر، ومن المعلوم لدى المشتغلين بفكره، أنَّه وظّف "الحضارة" بوصفها وحدة للدراسة، ومن هذه الوحدة التحليلية استطاع بعبقريّته أن يُثريَ الفكر الإسلامي الحضاري المعاصر بأطروحات فكريَّة تكاد تكون فريدة في دراسة مسائل النهضة والتخلف والتجديد الحضاري من منظور منهجيّ.

ومن هنا ينبغي التأكيد بأنه – ومنذ المنطلق – رفعَ ابنُ نبي سقفَ التحليل إلى مستوى "المقاربة المنظومية الحضارية" في معالجة سؤال النهضة في العالم الإسلامي؛ بحيث وضع المشكلات على مستوى الحضارة، وليس على أيٍّ مِن منتوجاتها الجزئيَّة، مثل: الاقتصاد، أو السياسة، أو الأسرة، أو الاجتماع. ومن ثَمَّ جاءت أطروحاته تجسيداً لعمل عِلميّ منهجيّ خاضع لإطار نظري ورؤية متكاملة. ثم أتبع هذا الإطار النظري وهذه الرؤية المتكاملة بالمنهج والأدوات التحليليَّة اللازمة "للدراسة العِلميَّة"، وقدّم تطبيقات نموذجيَّة متميِّزة عن الحضارة الإسلاميَّة والحضارة الغربيَّة، وأعقبها بمقترحات عميقة كانت وستكون ذات أثر وشأن في نهضة العالم الإسلامي لو أنَّنا أدركناها وطبّقناها مُبكِّراً في مسيرة النهضة والتجديد الحضاري المعاصر. وعليه يؤكد هذا البحث أنّ قوَّة فكر مالك بن نبي الأساسيَّة تكمن في "الرؤية الحضاريَّة" التي طوَّرها، وفي "المنهج الحضاري" المتكامل الذي استخدمه، وفي "منظومة الأدوات التحليليَّة" والمفردات المنهجيَّة التي أبدعها بشكل متميِّز للغاية.

وعندما بدأ مالك بن نبي يعالج مسألة التخلّف والنهضة وجدَ نفسَه أمام حالة ضعف في رؤية وتناول هذه المسألة، والمناهج المتَّبعة من حركات الوعي الإسلامي المعاصرة؛ بما في ذلك الإصلاحيَّة والتجديديَّة والتنويريَّة، وكذلك الحركة القوميَّة والعلمانيَّة، وسائر الحركات الأيديولوجيَّة التي تناولت سؤال النهضة والتجديد بالتحليل.

قدّم ابن نبي دراسة تحليليَّة لمختلف هذه التوجّهات وتناولاتها لمسألة التخلف والنهضة في العالم الإسلامي في كتابه (وجهة العالم الإسلامي)، وتوصّل إلى خلاصة أساسيَّة، مفادُها أنّ هناك قصوراً في المقاربة أو الرؤية المتبعة في تناول هذه المسألة، ومن ثمّ فإنّ القصور لحِقَ كذلك المنهج المستخدَم، والأدوات التحليليَّة الموظّفة، مما أثَّر سلباً في تطوير الحلول المناسبة لحلّ هذه المشكلات بطريقة علميَّة، حتى أصبحنا على حدٍّ تعبيره نعالج الأعراض بدلاً من أصل الداء، وقد بيَّن ذلك في كتابيه: (شروط النهضة) و(مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي)، ولم يكتفِ ابن نبي بذلك، بل إنَّه بعدَ أنْ حلّل المشكلة حاول تقديم العلاج والمقترحات الملائمة لوضع العالم الإسلامي وحاله كما تصوَّره في وقته، وفي الأوضاع التي كان يواجهها آنذاك، ونجد بعض هذه الحلول والمقترحات مبثوثاً في كتبه، مِن مِثل: (مشكلة الثقافة)، و(ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية)، و(فكرة كومنويلث إسلاميّ)، و(فكرة الإفريقية الآسيوية)، و(المسلم في عالم الاقتصاد)، وغيرها.

ومن أهمَّ ما يميِّز فكر مالك بن نبي أنَّه – ومنذ انطلاقته – حسَمَ مسألة الرؤية المرجعيَّة والإطار المنهجيّ الذي تبنّاه في دراسة قضايا العالم الإسلامي، وقد ظهر ذلك في كتبه، مِن مِثل: (الظاهرة القرآنية)، و(مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي)، و(شروط النهضة). لقد كان واضحاً تماماً عنده بأنّ الإسلام ورؤيته الكونيَّة الشاملة المتكاملة هي أساس الإطار المرجعيّ للتحليل، وأنّ العامل الدينيّ جوهريّ في تحليل حركة التاريخ، وميلاد ظاهرة الحضارة وأفولها، وأنّ الرؤية

الحضاريَّة ينبغي أنْ تكون هي أساس مقاربة ظواهر الاجتماع الإنساني المركَّبة، وأنّ "الحضارة" ذاتها يجب أن تكون وحدة التحليل الرئيسة، وأنّ الاستفادة من معطيات ومناهج وأدوات العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة، والعلوم الرياضيَّة والطبيعيَّة أمرٌ مُهِمّ في تطوير مقاربة منهجيَّة حضاريَّة لدراسة مشكلات العالم الإسلامي.

ولأنّ مالك بن نبي كان حاسماً على مستوى المرجعيَّة والرؤية والمقاربة والمنهج كانت أطروحاته أكثرَ عِلميَّة ومنهجيَّة من غيره الذين اشتغلوا بشأن النهضة والإصلاح والتجديد في العصر الحديث.

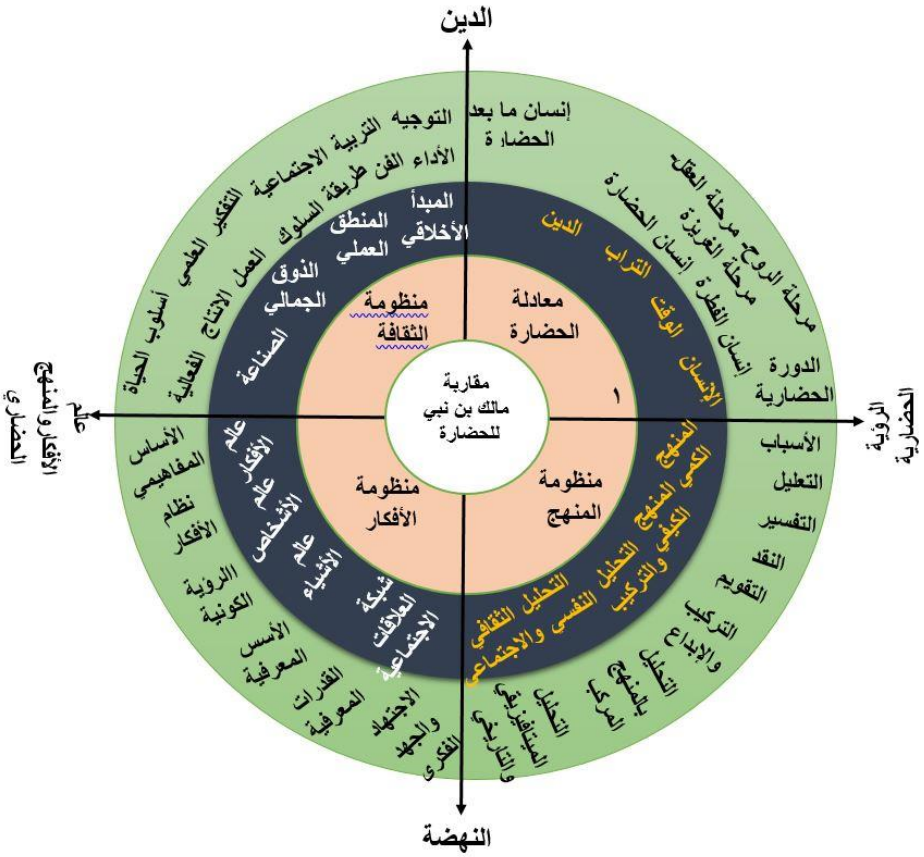
ويمكن القول بصورة عامة: إنّه مِن أكثر المفكرين المسلمين المعاصرين الذين استفادوا ووظّفوا أدوات التحليل الاجتماعي والحضاري الحديثة في دراسة الظاهرة الحضارية بشِقّيْها: الإسلاميّ، والغربيّ بشكلٍ خاصّ. ومن أبرز ما أبدع فيه مالك بن نبي تطويرُه لمنظومة تحليلية متكاملة في دراسة ظاهرة النهضة، حيث تضمّنت هذه المنظومة إطاراً نظريّاً، ورؤية حضاريَّة، وجملة أدوات تحليليَّة، وتطبيقات عمليَّة، ومقترحات مبتكرة.

ومِن بين الأدوات التحليليَّة التي تشكِّل أساس رؤيته ومنهجه، أذكر هنا: فكرة الدورة الحضاريَّة، والحضارة بوصفها وحدة للتحليل، وفكرة الأطوار الثلاثة للمجتمع: ما قبل الحضارة، والحضارة نفسها، وما بعد الحضارة، وفكرة العوالم الثلاثة للحضارة: عالم الأفكار، وعالم الأشخاص، وعالم الأشياء، وفكرة الأعمار الثلاثة للمجتمع: عمر الفكرة، وعمر الشخص، وعمر الشيء، وشبكة العلاقات الاجتماعيَّة، وفكرة مراحل الحضارة: الروح، والعقل، والغريزة، وفكرة رباعيَّة النظام الثقافي: المبدأ الأخلاقي، والذوق الجمالي، والمنطق العمليّ، والصناعة، وفكرة الحضارة العالميَّة، وغيرها كثير.

وفي السياق نفسه حينما اعتبر ابن نبي "الحضارة" بوصفها وحدة للتحليل أغنى قاموس التحليل الحضاري الإسلامي بجملة مهمة من المصطلحات والمفاهيم والمفردات، مثل: القابلية للاستعمار، والأفكار المطبوعة، والأفكار الموضوعة، والأفكار المنتقمة، والأفكار المخذولة، والحضارة الشيئية، والتكديس، واختلال التوازن، والنهضة، والتخلف، والمجتمع البدائي، والمجتمع الحضاري، والمجتمع التاريخي، والإنسان التاريخي، وسوسيولوجيا التخلّف، ومركّب الحضارة، والنزعة الذريَّة، والتربية الاجتماعيَّة، والتوجيه، والاستثمار الاجتماعي، والاستثمار المالي، والزيّ، والذوق، والنزعة الجماليَّة، ورأس المال الاجتماعي، والتربية الاجتماعيَّة، إلخ.

وبناءً على ما سبق من التحليل يتضح بأنَّ جهود ابن نبي في مجال بناء المقاربة الحضاريَّة لمشكلات العالم الإسلامي قدّمت لنا ثروة غنية من الأفكار، والتوجيهات، والآراء، والتطبيقات التي يمكن الاستفادة منها في فهم واقعنا، وتحليل مشكلاتنا، وتقديم الحلول الإبداعيَّة التي تسمح باسترجاع الفعالية الحضاريَّة المطلوبة للتطوّر والتنمية والتقدم الحضارة والمستقبلي المنشود.

ويعطينا الشكل التوضيحي الآتي تصوّراً عامّاً لأهم مكوِّنات المقاربة الحضاريَّة، والأدوات المنهجيَّة التي اعتمد عليها ابن نبي في تحليله لمشكلات العالم الإسلامي، واقتراح بعض الحلول من خلال جهوده وكتاباته المعروفة:



الشكل التوضيحي رقم ١: تصور للمقاربة الحضارية عند مالك بن نبي ومكوناتها الرئيسية

بناءً على ما سبق فنحن نتعامل مع ابن نبي المفكر، وليس مجرد المؤلف والكاتب؛ بمعنى: الحديث هنا عن صاحب منظومة أو نظام خاص للتفكير (system builder). وإذا لم نفهم هذه المنظومة، ومفرداتها، وآلياتها، وضوابطها، وتطبيقاتها، فإنَّه من المرجّح ألَّا نفهمَ فكرَهُ، أو أنْ نختزلَه في موضوعات أو قضايا متنوعة ومتعددة قد لا يكون بينها رابط في كثير من الأحيان، ولربما يكون هذا هو أحد أسباب قلة انتشار فكره والاستفادة منه في داخل الدوائر العملية والأكاديمية الرئيسة؛ ذلك لأنّ قصور النظر إلى جهوده بوصفها منظومة متكاملة، بدلاً من النظر إليها باعتبارها موضوعات وقضايا مجزأة، هو العائق أمام فهمه، والاستفادة منه، وتطبيقه ونقده وتطويره. ولهذا وجب أنْ يعملَ المختصون في فكره على طرحه، وعرضه بوصفه منظومة متكاملة

مترابطة؛ لكي يتيحوا للباحثين والقُرّاء والمشتغلين بفكره فرصة الرؤية الكلية الشاملة له، وبدون هذه النظرية المنظوميَّة لفكر مالك بن نبي فقد يكون من الصعوبة فهم فكره ونقده وتطويره بما يتناسب والوضع الحالي للعالم الإسلامي.

ثانياً: المقاربة الحضارية وتعدُّد مداخل ابن نبي لمفهوم "الحضارة"

يقدِّم لنا مالك بن نبي تصوّراً متكاملاً للحضارة وأبعادها المختلفة، ويكاد يكون متفرّداً في تناوله لهذه الظاهرة في العالم الإسلامي. وربما يرجع السبب في هذا الإثراء والغنى والتعدّد المنهجيّ في دراسته للحضارة إلى تبنّيه للمقاربة الحضارية وللمنهج الحضاري كما سبقت الإشارة.

وفي إطار المقاربة الحضاريَّة التي صاغها، يتحوّل موضوع دراسة الحضارة إلى قضية واقعيَّة، تُمّ بالدرجة الأولى تطوّر الوعي، والفكر، والنضج، والذكاء، والعلاقات الإنسانيَّة، وتهمّ كذلك وجود الإنسان، وثقافته، وتاريخه، وحاضره، ومستقبله، وصيرورته. فعنده يُطرح مفهوم الحضارة على مستويات، وفي دوائر متكاملة ومتنوِّعة منها:

- دائرة النظر إلى الحضارة وحدة للتحليل التاريخي والحضاري.
- دائرة النظر إلى الحضارة منظوراً لدراسة مشكلات المجتمع الإسلامي خاصة، والمجتمع الإنساني عامّة.
- دائرة النظر إلى الحضارة مشروعاً للتغيير والتَّجديد الحضاري.
- دائرة النظر إلى الحضارة قدرة ووعياً وإمكاناً للفعل المنظّم.
- دائرة النظر إلى الحضارة فعلاً إنسانيّاً، تتوازن به القوى المادية والمعنوية لجماعة إنسانية معينة، وتحقق بذلك الشروط والضمانات المعنويَّة والماديَّة لأفرادها؛ كي يحققوا وجودهم مجتمعاً متحضراً.

- دائرة النظر إلى الحضارة معالجة لمشكلات القابليَّة للاستعمار، ومشكلات الإنسان والمجتمع، ومشكلات المنهج والفعل، ومشكلات السياسة والأخلاق، ومشكلات العلم والضمير، ومشكلات الأصالة والفاعليَّة، ومشكلات التراث والمعاصرة، ومشكلات الاقتصاد والحركة الاجتماعيَّة، ومشكلات القوَّة والبقاء...ولكي نفهم هذه الصياغة الشموليَّة لقضيَّة الحضارة عند ابن نبي ينبغي لنا أنْ نعرض أفكاره، ونحلل جملة المفردات والمفاهيم التي طوَّرها للتعامل معها.

والجدير بالذكر أنّ ابن نبي لم يضع تعريفاً واحداً للحضارة، ولكنَّه نظر إليها من زوايا مختلفة، وناقشها في مضامين وسياقات متنوِّعة ومتعدِّدة. وهذا في حدِّ ذاته نوعٌ من الحيوية التحليلية للمسائل والإشكالات المرتبطة بقضية الحضارة. وعلى الرغم من هذا التعدد في تعريفات الحضارة إلَّا أنه يمكن التمييز بين: التعريفات العامّة، والتعريفات التحليليَّة، والتعريفات الإجرائيَّة الوظيفيَّة. ولغرض التحليل والبيان سنحاول إيراد بعض التعريفات التي قدّمها ابن نبي للحضارة.

١- الحضارة: مرض الاستيراد والتكديس ومنطق البناء والهندسة الاجتماعيَّة

من التعريفات العامَّة التي أوردها للحضارة قوله:" إنّ الحضارة لا تصنعها كومة من الأشياء المستوردة، وإنما هي بناء تطبعه فكرة معينة" (ابن نبي، ١٩٩١ ب، ١١٧). ففي هذا التحديد للحضارة يشير إلى ذلك الاتجاه الفكري والعقلي الذي ينحو منحىً تكديسيّاً في فهمه للحضارة؛ فبالنسبة إلى هذه النزعة الاستيراديَّة، يرى بعض الباحثين أنّه من الممكن تشكيل حضارة من خلال استيراد الأشياء والوسائل والتقنيات والتكنولوجيات من البلدان والمجتمعات المتقدِّمة؛ ظناً منهم أنّ هذا الفعل التكديسيّ سينتهي إلى بناء حضارة، كما يركز كذلك أصحاب هذه النزعة على اعتبار الحضارة كومة من الأشياء المادية، وكأنَّ الحضارة عبارة عن جسد بلا روح، وأداة بلا معنى.

ويردّ ابن نبي هذا الزعم، ويتحدَّث عن الحضارة على أنَّها بناء وتشكيل أصيل في ذات الفرد، وفي عمق المجتمع، وأنَّ هذا البناء يعبِّر عن عمقٍ فكريٍّ مُستندٍ على فكرة أو رؤية حضارية عميقة. والحضارة فكرة تطبع مضمونها ودلالاتها في الوعي والسلوك، وفي كامل البناء الاجتماعي، وهي ليست مجرد تكديس، أو مجرد أشياء ماديَّة، وهي ليست بالضرورة نقل لمنتجات مجتمعات أخرى، ولكنَّها في عمقها هندسة، وتشكيل، وبناء متناسق للوعي، والفكر، والسلوك، والعلاقات الاجتماعية، والنظم الحضاريَّة؛ "إذ ليست الحضارة تكديساً للمنتجات، بل هي بناء وهندسة" (ابن نبي، ١٩٨٦، ٦٩).

والحضارة ليست مجرد تلفيق للأشياء وتجميع لها، كما أنَّها ليست بتزويقٍ خارجيٍّ يُحسِّن مظهرها وصورتها الخارجية، وليست الحضارة كذلك مجرد أشتات من المنتجات والأعمال المبعثرة هنا وهناك، بل إنَّ الحضارة بناء وتنظيم كامل متكامل، ينظِّم المجتمع وكُلَّ أفكاره، فيقوم هذا البناء بتوجيه الأفكار والأشياء والأشخاص، وكامل طاقات المجتمع بحيث يسلكها في عمل منهجي منظَّم يتحرك بصورة متناغمة ومتناسقة لتحقيق غايات وأهداف سامية، ترفع وعي الفرد، وتنسِّق حركة المجتمع؛ فتتيح لهما فرصة أداء دور تاريخي يثري مسيرة هذا المجتمع، ويسهم في إثراء مسيرة الحضارة الإنسانيَّة في عمومها.

وبهذا المعنى فالحضارة فعل تاريخيّ، وعمل عميق، يصبُّ في تنظيم الطاقات الفاعلة للفرد والمجتمع وتوجيهها، ويصوغها في صورة بناء وفعل تاريخي يسمح بصناعة التاريخ، وتشكيل الاجتماع الإنساني المتحضِّر. " إنّ الحضارة ليست أشياء مبعثرة ملفقة، ولا مظاهر خلابة، وليست الشيء الوحيد، بل هي جوهر ينتظم جميع أشيائها وأفكارها وروحها ومظاهرها، وقطب يتجه نحوه تاريخ الإنسانيَّة" (ابن نبي، ١٩٧٩، ١٥٩). وعليه فالحضارة إذن جوهر ومعنى وقيمة، تنتظم وعي الإنسان وحياته، وتقودها باتجاه صناعة التاريخ.

٢- الحضارة: إرادة صناعة التاريخ والقدرة عليها وإعادة تركيب المجتمع

عندما يتحدَّث ابن نبي عن الحضارة فإنَّه لا يقصد بها أيَّ تجمّع إنسانيّ، أو أيَّ نمط أو نسق من أنساق الحياة، بل يعدّها شكلاً نوعيّاً من الحياة والسلوك والفعل والأداء والتفاعل مع الواقع والمشكلات؛ فليس كل مجتمع إنسانيٍّ يتمتَّع بوضع الحضارة، ويعيش حالة تحضّر، لكنّ الحضارة نوع من التجمِّع والتنسيق والتنظيم للوعي والسلوك والفعل بصورة فاعلة ومتناغمة، تؤدِّي إلى تحريك الطاقات الاجتماعيَّة، وتفعيل الإمكانات البشريَّة والفكريَّة والماديَّة بصورة تولِّد منها أفعال منتجة ومؤثرة تسهم في إنتاج الأفكار، وتغيير الشخصيات، وتطوير الوسائل والتقنيات اللازمة لتحضّر المجتمع.

والحضارة بهذا المعنى النوعي ليست تكديساً، ولا تلفيقاً، ولا تزويراً، ولكنها رغبة، وقدرة، وإرادة، وفعل متماسك ومتوازن، يأتي نتاجاً طبيعياً لبناء الإنسان، وتسخير التراب، وتفعيل الوقت. فخلق المركّب اللازم لبناء التفاعل الضروري بين الإنسان والتراب والوقت في محصلته يعطينا مفهوماً أولياً لمعنى الحضارة واقعاً اجتماعياً يهدف إلى تحضير الإنسان، ومواجهة ظروف بناء حياة متوازنة ومتطوِّرة. يقول ابن نبي: "فالحضارة ليست كلّ شكل من أشكال التنظيم للحياة البشرية، في أيِّ مجتمع كان، لكنَّها شكل نوعي خاص بالمجتمعات النامية، بحيث يجد هذا الشكل نوعيته في استعداد هذه المجتمعات لأداء وظيفة معينة ليس المجتمع المتخلف في حالة تكيف معها، لا من حيث رغبته، ولا من حيث قدرته، وبعبارة أخرى: لا من حيث أفكاره، ولا من حيث وسائله. وأنَّ هذه الرغبة وهذه القدرة لدى المجتمع المتحضر نابتتان ليس عن تكديس منتجات الحضارة، ولكن عن تركيب أصيل لعناصر: الإنسان، والتراب، والوقت" (ابن نبي، ١٩٨٦، ٦٧).

وإذا كانت الحضارة هي الواقع الحيوي الذي يخلق الرغبة والقدرة، ويولد الأفكار والوسائل اللازمة للتطوُّر والتّقدم، فإنّ هذا المعنى للحضارة متصل بتعليم الإنسان، وتأهيله الشامل المتكامل لوظيفة اجتماعيَّة حضاريَّة، باعتباره عضواً في جماعة بشريَّة معنيَّة. وصياغة الشخصيَّة البشرية صياغة تسمح لها بالعيش في مجتمع، وتأهيل الإنسان عموماً ليبنيَ علاقاته وصِلاته الاجتماعيَّة المتوازنة والسويَّة مع أفراد المجتمع هو في جوهره تأهيل لهذا الإنسان، وتحضير له بالكيفيَّة التي تجعله عضواً فاعلاً في مجتمع معيّن.

وعندما يدمج الفرد في شبكة علاقات اجتماعية، ويتحوَّل إلى فرد داخل نظام اجتماعي، فإنَّه يتحوَّل إلى قوَّة وإمكان حيويّ داخل هذا المجتمع؛ بحيث تُكيَّف سلوكيَّاته، وأفكاره، ومواقفه بالصورة التي تتماشى فيها مع النظام الاجتماعي. وبهذه الصورة يصبح هذا الفرد جزءاً لا يتجزأ من هذا المجتمع، وبهذه الصورة كذلك تصبّ طاقات الفرد، وتنظم إمكاناته لتصبحَ بدورها إمكاناً حيوياً.

وبهذا المعنى تصبح الحضارة في عمقها: أنْ يتعلمَ الفرد كيف يعيش في جماعة، وكيف يشكل جملة صِلاته الاجتماعيَّة مع المجتمع الذي يعيش فيه، بحيث تنظَّم حياته بصورة تتيح له فرصة أداء دور تاريخي، ورسالة حضاريَّة. "إنَّ المعنى الأوليّ للتحضّر: أنْ يتعلم الإنسان كيف يعيش في جماعة، ويدرك في الوقت ذاته الأهمية الرئيسية لشبكة العلاقات الاجتماعيَّة في تنظيم الحياة الإنسانيَّة من أجل وظيفتها التاريخيَّة" (ابن نبي، ١٩٧٧، ٨٨). وعندما يدرك الفرد أهميَّة شبكة العلاقات ودورها في صناعة التاريخ وبناء الحضارة يصبح هذا الفرد مُدركِاً للمعنى العميق للتحضّر.

وبهذا المعنى تصبح الحضارة مسألة صميمة في البناء الاجتماعي كله؛ لأنَّها تتَّصل بجوهر المجتمع، ألا وهو شبكة العلاقات الاجتماعيَّة (ابن نبي، ١٩٧٧، ٨٨ وما بعدها) التي تؤهِّل

الأشخاص للقيام بفعلٍ حضاريّ تاريخيّ. والحضارة بهذا المعنى: بناء وهندسة، وعمل منظَّم، وتوجيه مركّز للطاقات، كما أنها مناخ ووظيفة، يقوم بها مجتمع وفّر شروط التحضّر، مِن: رغبة، وإرادة، وقدرة، وأفكار، ووسائل، وتنظيم اجتماعي للطاقات. والحضارة كذلك هدف رئيس، وقطب مركزيّ، تتجه إليه البشرية، وتسعى إلى تحقيقه وتحصيله.

كما أنَّ الحضارة هي الاقتدار الجماعي على أداء وظيفة اجتماعية معينة ذات أبعاد تاريخية. وهي كذلك تعكس لنا في جوهرها قدرة الشخص واستعداده ليتعلم كيف يتعامل مع الآخرين، وكيف يتفاعل معهم، وكيف يشكِّل معهم الصِّلات الضروريَّة للتطوّر والتّقدّم.

ومن ثَمَّ يمكن القول: إنَّ الحضارة لا يمكن أنْ تكون بأيِّ حال من الأحوال شيئاً يُستورد أو يُستنبت في واقع ثم ينقل إلى واقع آخر، وليست بنوع من التكديس لمنتجات حضارة أخرى، لكنَّ الحضارة بالدرجة الأولى – كما أكّد ابنُ نبي في الكثير من أطروحاته وكتبه –: بناء وهندسة وتنظيم، وتخطيط وتوجيه، وفعل منهجيّ، وقدرة وإرادة ورغبة في الفعل، وتعلم وتفاعل، وعلاقات وصِلات.

وما دامت الحضارة بهذا المعنى العميق، وبهذه الأبعاد المتعددة والمتنوعة، فهي تركيب وتشكيل وبناء إنساني مفتقر في وجوده إلى الفعل والجهد البشري المركّز والمنظّم. ومِن ثَمَّ فلِكي نبنيَ حضارة لابد لنا أنْ نصوغها في صورة مشروع، وفي صورة مخططٍ يُبيِّن لنا: حقيقة الحضارة، وأهدافها، ووسائلها، وشروطها، وقيمها، ومناهجها، وأبعادها، والعوامل الأساسية الداخلة في هذا البناء.

٣- الحضارة: صناعة الإنسان وتفعيل النظام الثقافي

وفي سياقٍ آخر، يضعُنا ابن نبي أمام مفهومٍ للحضارة مُكمِّلٍ للأوّل، ومُوضِّحٍ لبُعدٍ آخر من أبعاد دراسة هذا المفهوم. وفي هذا البُعد من أبعاد معالجة مفهوم "الحضارة" نجدُ تركيزاً واضحاً

على ربط موضوع الحضارة برُمَّتِهِ بالإنسان، وبالعوامل البشريَّة، وبشكلٍ خاصٍّ بالمنظومة الثقافيَّة؛ إذ إنَّ التفكير في مشكلات الإنسان: الاجتماعيَّة، والثَّقافيَّة، والسياسيَّة، والاقتصاديَّة، والأدبيَّة، والماديَّة، والفنيَّة، إنما هو في جوهره وأصله تفكير في مسألة الحضارة، ومادامت مسألة الإنسان متصلة بالحضارة فهي بالضرورة متَّصلة بالثقافة التي يعيش فيها الإنسان، بما في ذلك نمط حياته، وطرائق سلوكه، ومناهج تفاعلاته، وصور علاقاته، وغيرها.

ومن هنا فنحنُ عندما ندرس مسألة الحضارة، ونحاول تعريفها ينبغي ألَّا تغيبَ عن أذهاننا هذه الصلة الوثيقة بين الإنسان، والثقافة، وتعريف الحضارة. وبهذا المعنى فإنّ الحضارة ما هي في عمقها إلا تلك الجملة من القيم الثَّقافيَّة الأخلاقية والجمالية والعملية التي يُجسِّدُها المجتمع، ويسلكُ على وفقها الإنسان في مختلف نشاطاتِ حياته. فابن نبي يرى"أنّ كلّ تفكير في مشكلة الإنسان هو تفكير في مشكلة الحضارة، ولو أردنا محاكاة هذه الجملة بصورة أخرى، مع اعتبار ما بين الحضارة والثقافة من ربط وثيقٍ لقلنا: أيُّ تفكير في مشكلة الحضارة هو في جوهره تفكير في مشكلة الثقافة، وبذلك تكون الحضارة في جوهرها عبارة عن مجموع من القيم الثَّقافيَّة المحقَّقة؛ وإذاً فمصير الإنسان رَهْنٌ دائماً بثقافته" (ابن نبي، ١٩٨٤، ١٠٠-١٠١). إنَّ هذا التعريف للحضارة يبيِّن لنا بعض الأبعاد المهمة التي ينبغي أن نراعيَها ونحن ندرسُها، وهي:

- مسألة الحضارة بوصفها مشكلة الإنسان الكبرى:" إنَّ كل تفكير في مشكلة الإنسان هو تفكير في مشكلة الحضارة ".
- مسألة العوامل الثَّقافيَّة في الحضارة:" الحضارة في جوهرها عبارة عن مجموعة من القيم الثَّقافيَّة).
- مسألة مصير الإنسان مرهون بثقافته:" فمصير الإنسان رهنٌ دائماً بثقافته ".

وإذاً، فإنَّ هذا التعريف يوضِّح لنا الحضارة في صِلتها مع الإنسان من جهة، وفي صِلتها مع الثقافة من جهة أخرى، ومِن ثَمَّ فدراسة الحضارة ينبغي ألَّا تُغفِلَ قضية الإنسان، وقضية الثقافة، معاً.

٤- الحضارة: الوظيفة الاجتماعية وتوفير الحاجات المادية والمعنوية للجميع

ويأتي ابنُ نبي في سياقٍ آخر بتعريفٍ وظيفيٍّ للحضارة، وذلك عندما يربطُها بالمجتمع بأكمله، وبالوظيفة الأساسيَّة لهذا المجتمع، وما ينبغي أن يضطلع به من المهَامِّ التي تصُبُّ في تقديم كلِّ الضمانات، والمساعدات الماديَّة، والأخلاقيَّة، والمعنويَّة، والنفسيَّة التي يحتاجها أفرادُه لكي يعيشوا حياة متوازنة، ويُسهِموا مساهمة فاعلة في تطوّرهم الذاتي، وفي تطوّر مجتمعِهم؛ فالحضارة من "وجهة نظر وظيفيَّة: هي مجموع الشروط الأخلاقيَّة والماديَّة التي تتيح لمجتمع معين أنْ يُقدِّمَ لكلِّ فردٍ من أفراده، في كلِّ طورٍ من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضروريَّة له في هذا الطوْر أو ذاك من أطوار نموِّه" (ابن نبي، ١٩٩١ أ، ٤٣).

إنَّ هذا التحديد للحضارة يربطها بوظيفتها الواقعيَّة العمليَّة، والحضارة هي هذه القدرة التي يملكها المجتمع ليساعد بها أفراده ليحققوا أوَّلاً التوازن والتكامل في ذواتهم، ثم ليحققوا التوازن الاجتماعي المطلوب في حاجاتهم الماديَّة والمعنويَّة، بحيث يحصل التعادل والتوازن في سَيرهم ونموِّهم الماديّ والأخلاقيّ، فلا تتغلب عوامل معيَّنة على عوامل أخرى؛ بحيث مثلاً يتضخم الجانب المادي في وعي الإنسان وسلوكه على الجوانب الأخلاقيَّة، أو العكس، أو تلغى كلّ هذه العوامل تاركة مكانها للفوضى والتبعية والسَّيْر غير الموجَّه، والاتباع للأهواء والإيديولوجيات والاتجاهات المختلفة.

وهنا نجد ابن نبي يُصرِّح أنّه "ما كان لحضارةٍ أنْ تقومَ إلَّا على أساسٍ من التعادل بين الكَمِّ والكيف، بين الروح والمادة، بين الغاية والسبب، فأينما اختلّ هذا التعادل، في جانبٍ أو في آخر ،كانت السقطة رهيبة قاصمة" (ابن نبي، ١٩٨٦، ١٦٩). ففي هذا التحديد للحضارة، وهو تحديد وظيفيٌّ إجرائيٌّ، يركّز ابن نبي على المسائل الآتية:

- مسألة العوامل الأخلاقيَّة والماديَّة.
- التوازن والتعادل بين الْكَمِّ والكيف، والروح والمادة.
- مسألة أسبقيَّة المجتمع ودوره الحيوي في مفهوم الحضارة.
- مسألة الضمانات أو المساعدات الضرورية اللازمة لتطور أفراد المجتمع.
- مسألة ضرورة استمراريَّة المجتمع في مَدِّ المساعدات، وتقديم العون اللازم لأفرداه في كلِّ مراحل حياتهم، وليس على وفق الظروف والأهواء.

ووَفقاً لهذا التحديد، تعدُّ الحضـــارة واقعاً مشـــروطاً بتوفّر العوامل المعنويَّة والماديَّة، وبتحقيق التعادل والتوازن بين الكَمِّ والكيف، والمادة والروح. وهنا يؤدي المجتمع دوراً حاسماً في تحقيق هذا التوازن، وتوفير الـ ضمانات لأفراده، ومِن ثمَّ يمكن ملاحظة الـ صِّلة التي تقوم بين الحـ ضارة، وبين مفهوم المجتمع، وإذاً، فدرا سة الحـ ضارة ينبغي أن تركِّزَ على العوامل الأخلاقية والمادية، وكذلك معالجة كيف يتاح للمجتمع توفير الضمانات أو المساعدات التي تحقق التَّطوُّر لأفراده.

٥- الحضارة وأهميَّة نظام الأفكار والرؤية الحضاريَّة

وفي سياقٍ آخر، يركِّز ابن نبي على بُعدٍ مُهِمٍّ للحـ ضارة، وذلك عندما يربطها بالأفكار، ويجعل الأفكار مُكوِّناً أســـاســـياً للحضـــارة، ودافعاً قوياً لها، ومُوجِّهاً لازماً لميلادها ونموها وتطورها في كل أطوارها. والفكرة في الحقيقة ســـواءً أكانت فكرة دينية، أم مبدأً أخلاقياً، أم شـــرارة روحية، هي التي تمِدُّ الحضـــارة في ميلادها بالزاد، وهي التي تخرجها إلى حيِّز الفعل. وعندما نعرِّف الحضارة ينبغي لنا أن نحدِّدَ بدقّة موقع الأفكار في ميلادها، وتشكُّلها، ووظيفتها. والأفكار تأتي بمثابة الموجِّه والمر شِد الذي يُحدِّد للحـ ضارة نظامَها الفكريّ، وتـ صوّرها الحياتيّ، ونماذجَها السلوكيَّة، وأنساقَها المعرفيَّة والعمليَّة.

وعندما تبدأ الفكرة في عمليَّة توجيه المجموعة الإنسانيَّة للدخول في فعلٍ حضاريٍّ فهي تطبع هذا المجموع البشري بنظامٍ فكريٍّ يصبح بمثابة الصبغة الأساسيَّة، والنموذج الأصلي الذي يتحكم في سلوكيَّات ومواقف هذا المجتمع في مراحله اللاحقة.

والحضارة – في الحقيقة – هي النتاج، والمحصِّلة الفكريَّة أو الاجتماعيَّة أو التربويَّة أو العلميَّة أو السياسيَّة أو الأدبيَّة أو العمرانيَّة لفكرة منظّمة ذاتِ أبعادٍ حضارية وإنسانية. وهذه الفكرة أو النظام الفكريّ هو في الحقيقة الذي يُعطي للمجتمع كلَّ خصائصه، وصفاته النوعيَّة التي تميِّزه عن غيره من المجتمعات والثقافات. في هذا الشأن يؤكِّد ابن نبي أنَّ "حضارةً ما هي نتاجُ فكرةٍ جوهريَّةٍ تُطبَع على المجتمع في مرحلةِ ما قبل التحضّر التي تدخل بها التاريخ. ويبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقا للنموذج الأصلي لحضارته. إنَّه يتجذَّر في محيط ثقافي أصلي يحدد سائر خصائصه التي تميزه عن الثقافات والحضارات الأخرى" (ابن نبي، ١٩٨٨، ٤١). في هذا التحديد للحضارة يمكن أنْ نلاحظ المسائل الآتية:

- مسألة الصِّلة بين الحضارة والأفكار.
- مسألة الصِّلة بين الحضارة والتاريخ.
- مسألة الصِّلة بين الحضارة والنموذج الأصلي أو المرجعيَّة الأصليَّة للمجتمع.
- مسألة الصِّلة بين الحضارة والمحيط الثقافي وخصائص المجتمع.
- مسألة الحضارة وأوضاع المجتمع ومرحلة تطوره.

٦- الحضارة: معادلة الكيمياء الاجتماعية لتركيب: الإنسان، والتراب، والوقت

يتحدَّث ابنُ نبي كذلك في سياقٍ آخر عن الحضارة من وجهة نظر تركيبيَّة تحليليَّة في صورة معادلة، وهنا نجدُه يرجع إلى أصول الأشياء، أو إلى الصياغات المبدئيَّة لتشكيل الحضارة، ويرجع بنا إلى العوامل والعناصر الأوليَّة التي تشكِّل الأساس الأوّليّ للحضارة، وكأنَّه يريد أن يُبيِّن لنا

المركّب الأساس الذي به نستطيع أن نصِلَ إلى بناء حضارة. ولكي نشكِّل حضارة، أو نصِلَ إلى بناء هذا الواقع الذي يسمى حضارة، ينبغي أنْ نقومَ بتركيبٍ أوّليٍّ وجوهريٍّ للعناصر الأولية للحضارة، وهي: الإنسان، والتراب، والوقت، والفكرة الدينية أو المبدأ الأخلاقي أو المفهومية التي تقوم بتركيب هذه العناصر في شكل حضارة؛ يقول ابن نبي: "حضارة = إنسان + تراب + وقت".

وتحت هذا الشكل تشير الصيغة إلى أنَّ مشكلة الحضارة تنحلُّ إلى ثلاث مشكلات أوَّلية: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت. ولكي نُقِيمَ بناء حضارة لا يكون ذلك بأن نُكدِّسَ المنتجات، وإنما بأنْ نَحُلَّ المشكلات الثلاث من أساسها" (ابن نبي، ١٩٧٩، ٤٥). فابن نبي، إذاً، يرى أنَّ بناء الحضارة الحقيقية لا يتمُّ إلَّا عن طريق حلٍّ هذه المشكلات الأربع: مشكلة الإنسان، ومشكلة التراب، ومشكلة الوقت، ومشكلة المركّب الديني. وبعبارة أخرى: ينبغي حلّ هذه المشكلات القاعديَّة، أي "مشاكل البنية القاعديَّة، أعني مشاكل: الإنسان، والتراب، والزمن. وأنَّها هي التي يجب أن تثار قبل غيرها؛ كما يجب أن نوجِدَ "القاسم المشترك" لحلولها؛ وهذا القاسم المشترك إنَّما يتمثَّل في المفهوميَّة التي يجب أن تكون "حلفاً" بين الأشخاص، و"فنا" صياغياً تجاه الأشياء، و"منهجا" على صعيد الأفكار" (ابن نبي، ١٩٩١ أ، ١١٨).

في هذا السياق تظهر لنا شروط الحضارة، والمشكلات الأساسيَّة التي ينبغي أن نتعاملَ معَها إذا أردنا معالجة مشكلات المجتمع. وابنُ نبي يركّز على مسألة: الإنسان، والتراب، والوقت، والمفهوميَّة بوصفها: منظومةً، وفناً، ومنهجاً. وفي مكانٍ آخر، نجدُه ينظر إلى الحضارة باعتبارها واقعاً اجتماعيَّاً يُصوِّر لنا حقيقة هذه الحضارة عندما تتحوَّل إلى واقعٍ وقيمٍ ثقافيَّةٍ عمليَّةٍ، تطبع أسلوبَ حياة الإنسان، ونمط تفكيره، وطرائق سلوكه؛ فالحضارة "هي مجموعة الشروط التي تكون في المكان وفي الزمان حضارة معينة، أي الحضارة التي تطبع جميع حقائقها الثَّقافيَّة،

وخصائصها الأخلاقيَّة والجماليَّة والصناعيَّة في أسلوب حياة يشمل المنظر الإنسانيّ، ويحدِّد سلوك النموذج الاجتماعيّ الذي يتحرَّك فيه. وعليه، فكُلُّ تفكير في مشكلة الإنسان بالنسبة إلى حظِّه في الحياة، هو في أساسه تفكير في مشكلة الحضارة" (ابن نبي، ١٩٩١ ب، ١١٤). وهنا تركيز على المسائل الآتية:

- الحضارة واقعاً محكوماً بقوانين الزمان والمكان.
- الحضارة حقيقة ثقافيَّة متجسدة في واقع إنساني.
- الحضارة وحقيقتها الأخلاقيَّة والجماليَّة والصناعيَّة.
- الحضارة وأسلوب حياة المجتمع، ونظرته إلى الأشخاص والأفكار والأشياء.
- الحضارة نموذجاً للسلوك والفعل والتفاعل مع الواقع والأشخاص.
- الحضارة تفكير متعمق في مشكلة الإنسان وما يتصل بها من قضايا ومسائل.

إنَّ نظرة متعمِّقة إلى هذه الجملة من التعاريف، والسياقات المختلفة التي أورد فيها ابنُ نبي قضيَّة الحضارة تُبيِّن لنا عُمق فهمِه، وشموليّته، وسَعته؛ فليست قضيَّة الحضارة قضية جزئيَّة، أو سطحيَّة، أو ارتجاليَّة، ولكنّها بناءٌ، وتنظيمٌ، وهندسة، وفِعلٌ منهجيٌّ مُركّز.

ومن هنا نجده في دراسته للمشكلة الإسلاميَّة خصوصاً، وللمشكلة الإنسانيَّة عموماً، يركز على الحضارة بوصفها وحدة لتحليل هذه المشكلة؛ فيرفض كل نظرة جزئية إلى مشاكل المجتمع، ويردُّها كلّها إلى المشكلة الحضاريَّة. والحضارة كوحدة للتحليل ينبغي أن تهيمنَ على مناهج التحليل؛ حتى نتمكَّنَ من رؤية المشكلة في شموليَّتها، وتكاملها، وعمقها.

ثالثاً: الحضارة بوصفها وحدة لتحليل مشكلات المجتمع

بعدَ الاستعراض السَّابق للمفاهيم الديناميكية المتنوّعة للحضارة كما وردت في بعض جهود ابن نبي، مِن المفيد الآن أنْ نُعرِّجَ على تحليل الحضارة وحدة للتحليل الاجتماعي والتاريخي؛ لأنَّ ذلك سَيُعِينُ على اكتشاف بعض الأفكار العامّة التي تصلح أن تعدَّ قوانين أساسية في دراسة قضية الحضارة، وبالأحرى في تطوير نظرية إسلامية واضحة في دراسة الحضارة. وكما سبقت

الإشارة، فإنَّ الحضارة مسألة مهمة، ومتصلة في الوقت ذاته بالإنسان والثقافة ونظام الأفكار والقيم، وما يرتبط بها من شؤون الاقتصاد، والسياسة، والتربية، والعلوم، والمعارف، والقيم، والأخلاق، والوسائل، والتقنيات المتنوِّعة.

١- مفهوم وحدة التحليل وأهميتها في المقاربة الحضاريَّة

المقصودُ بوحدة التحليل – بصورة عامة – ذلك الإطار النظريّ العامّ بكل مفرداته، وقواعده، ومبادئه، وضوابطه، ومفاهيمه، ونواظمه، والذي يستخدم من أجل معالجة الإشكالات والتساؤلات التي تطرح في سياق الورقة في قضايا: التَّجديد، والمجتمع، والإنسان، والحضارة، وغيرها.

وكما هو معلوم عند المتخصصين فإنَّ وحدة التحليل الاجتماعي والتاريخي التي استخدمها ابن خلدون (الخطيب، ١٩٩٣، ٤٣ وما بعدها) – مثلاً – في دراسته لحركة المجتمع والتاريخ والعمران البشري هي "الدولة"[٤] بوصفها إطاراً تحليلياً ناقش ضمنه هذا العبقريُّ[٥] كثيراً من قوانين العمران ومبادئ الاجتماع الإنساني، وسنن الحركة الاجتماعيَّة والتاريخيَّة؛ " فقد رأى ابن خلدون أنّ التاريخ عبارة عن سلسلة من الدول تسير كلٌّ منها في حلقات متتابعة، وتتشابه هذه الدول في مراحلها المختلفة، وفي أعمارها، وتقوم الواحدة على أنقاض الأخرى، وهكذا" (خضيري، ١٩٧٩، ٦٩ وما بعدها). واستطاع ذلك العلَّامة المسلم أنْ يدلَّنا على كثير من قوانين الاجتماع البشريّ، على الرغم من تركيز إطاره التحليليّ، أو وحدته التحليليَّة المنهجيَّة، على مسألة "الدولة"، كما يرى بعض العلماء، ومنهم مالك بن نبي (خضيري، ١٩٧٩، ٥٣ وما بعدها) كما سيأتي توضيحه. ثمَّ أتى مفكِّرون ومنظِّرون آخرون، نظروا إلى وحدة التحليل هذه في نطاق أوسع وأشمل من قضية الدولة وإطارها التحليلي، ومفرداتها وأدواتها التحليلية.

---

[٤] يقول ابن خلدون: "إن الدولة – في الغالب – لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل عمر شخص واحد من العمر المتوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء" (ابن خلدون، د.ت، ١٢١)..

[٥] للاطلاع على رأي ابن خلدون راجع: (الحصري، ١٩٦٧، ٢٦٠ وما بعدها؛ وافي، ١٩٧٥)؛ الوردي، ١٩٦٢، ٨٠ وما بعدها؛ أومليل، ١٩٨٠، ص ٣٧ وما بعدها).

وتحدّث – مثلاً – في إطار التصوّر الإسلامي مالك بن نبي – رحمه الله –، وتحدّث توينبي (خضيري، ١٩٧٩، ٤٨) في سياق التصور المسيحي الغربي عن "الحضارة"[٦] بوصفها وحدة لتحليل التاريخ وحركة المجتمعات، وكإطار أشمل وأوسع لدراسة قوانين العمران وسنن الفعل الحضاري وتطور المجتمعات. وهنا أصبحت الحضارة بمفرداتها، ومفاهيمها، ونظريَّاتها، وأدواتها، ومناهجها، وأساليبها، ووسائلها، وأسسها إطاراً تحليلياً علمياً منهجياً لدراسة قضايا التاريخ والثقافة والاجتماع والإنسان والعمران والمدنية وغيرها.

ولهذا السبب نجد ابنَ نبي يردُّ المشكلة الإسلاميَّة في أساسها إلى مشكلة الحضارة، ويقترح علينا أنْ نتجنّبَ الرؤية الجزئيَّة في معالجة مشكلات المجتمع المسلم، وألَّا نضيِّعَ وقتنا، ونبدِّد جهدنا في دراسة الأعراض والمظاهر، متغافلين عن المسألة الحقيقيَّة التي ترتدُّ إليها كلُّ المشكلات الجزئيَّة المتصلة بالسياسة، والاقتصاد، والتعليم وغيرها؛ ولهذا فهو يقترح ضرورة إرجاع كلِّ مشكلاتنا إلى إطار الحضارة[٧]؛ حتى نتمكَّنَ من رؤية أبعاد الأزمة وشموليتها وجوهرها الحقيقيّ، لا أعراضها وتجلياتها.

ولهذا ينبغي أن تُعَدَّ الحضارة[٨] بمثابة الوحدة الأساسيَّة التي ندرس في إطارها مشكلات المجتمع الإسلاميّ، أو المجتمع الإنسانيّ؛ بمعنى أننا في دراستنا لمشكلات المجتمع ينبغي أنْ ننظر إليها

---

[٦] وقد استخدم كذلك صاموئيل هانتنغتون نموذج الحضارة كوحدة للتحليل، يقول هانتنغتون: "فإن نموذج الحضارة هذا يفسر كثيراً من التَّطوُّرات المهمة في الشؤون الدولية في السنوات الأخيرة" (هانتنغتون، ١٩٩٤، ٤٦-٥٥).

[7] قال أحمد محمود صبحي: "فدراسة الحضارات توسع نطاق الدراسة التاريخية لما هو أهم من أخبار المعارك، وسِيَر الملوك، إنها دراسة الفكر الإنساني ممثلاً في شتى مناحي النشاط البشري، ولقد رضي المؤرخون أخيراً أن يجعلوا الحضارات، لا الأفراد، هي موضوع دراستهم واهتمامهم" (صبحي، د.ت، ٥-٦).

[8] قال أرنولد توينبي: "إنَّ المجتمعات الأعظم اتساعاً في الزمان والمكان من الدول القومية، أو دول المدن المستقلة، أو أية جماعة سياسية أخرى، هي المجالات المعقولة للدراسة التاريخية؛ فالمجتمعات، لا الدُّوَل، هي الوحدات الاجتماعية التي يجب أن يُعنى بها دارسو التاريخ" (الخطيب، ١٩٩٣، ٤٨).

بصورة شمولية متكاملة غير مجزأة. وفي هذا السياق نرى ابنَ نبي يضع القاعدة الآتية في التعامل مع مشكلات المجتمع وفق المنظور الحضاري: "إنَّ مشكلة كلِّ شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته" (ابن نبي، ١٩٧٩، ١٩).

ولكي نتعامل بصورة موضوعية مع مشكلة أيِّ مجتمع أو جماعة بشريَّة، ينبغي لنا أن ندرسَ مشكلات هذه الجماعة بوصفها مشكلة كليّة متصلة بحضارته؛ فوحدة التحليل التي ينبغي أن نستخدِمَها في دراسة المشكلات هي الحضارة ــ أيّ ــ علينا ألَّا نجزّئ المشكلة إلى أجزاء متفرقة كأنْ نقولَ: إنَّ المشكلة سياسية، أو اقتصادية، أو اجتماعية، أو أخلاقية، أو روحية، أو عِلمية، أو فكرية، أو منهجية، ولكن أنْ نقول: إنَّ المشكلة الحضارية تنتظم سائر المشكلات الجزئية التي يمكن أن نتصوَّرَها.

ومشكلة كلّ مجتمع إنسانيّ يعيش في طور ما قبل الحضارة، أو في طور ما بعد الحضارة، هي مشكلة الحضارة – أي كما سبقت الإشارة إليه – مشكلة الإنسان، ومشكلة ثقافته التي لم تصبح قادرة على الممارسة الحضاريَّة، والتفعيل الحضاري. وكلّ الأعراض والأمراض التي نراها في ميدان السياسة والاقتصاد والأخلاق والتربية والتعليم والاجتماع عموماً، ليس مَردُّها إلى العوامل السياسية أو الاقتصادية فحسْب، بل ترجع إلى العوامل الحضاريَّة التي تتضمن كل أنواع المشكلات الجزئية، وأن المشكلة الحضاريَّة في أساسها ترتدُّ إلى الإنسان والثقافة بالمفهوم الشموليّ الواسع. ولهذا وجدنا ابن نبي يُصرِّحُ بشكلٍ واضح: "هذه الأمّة أصبحت تعاني الأزمات المتنوِّعة التي قد نجمعُها في كلمةٍ واحدة نسميها "الأزمة الحضاريَّة" (ابن نبي، ١٩٧٨، ٤٦).

٢- المقاربة الحضارية وإلزامية بناء الإنسان الحضاري

إنَّ تحليل الأزمة الحضاريَّة وفق المنظور الحضاري[٩] معناهُ: أنْ نُرجِعَ كلَّ أزماتِنا وأمراضِنا الجزئية المنتشرة في كامل الجسد الاجتماعي إلى إطارها الحضاريّ؛ أي بربطها بالإنسان، وثقافته،

[٩] كتب عبد الحليم عويس: "لم يكد يظهر فقه مو ضوعي للتاريخ يعتمد على منهجية علمية دقيقة إلا في العـ صر الحديث عندما بدأ المـ سلمون يفيقون إلى موقعهم في الحـ ضارة بعد غفلة طالت، ويعتبر العلامة

سواءً أكان هذا الإنسان رئيساً، أم عالماً، أم اقتصادياً، أم سياسياً، أم رجلَ دين، أم إنساناً عاديّاً. ومن ثمَّ، فنحن عندما نحاول معالجة مشكلات الأمَّة المتنوِّعة ينبغي ألَّا نذهبَ إلى تجليَّات الأزمة ومظاهرها وأعراضها، ولكن ينبغي الرجوع إلى الإنسان نفسِه، وإلى ثقافته المتفكِّكة المتحلِّلة المريضة؛ أي أنْ نعودَ إلى دراسة الأزمة الحضاريَّة في عمقها الإنساني والثقافي. وهنا تتجلى أمامنا ضرورة إعادة بناء الإنسان الحضاري شرطاً جوهريَّاً أصيلاً في تجديد الفعاليَّة الحضاريَّة للمجتمع المسلم وحضارته.

وبهذا المعنى ينبغي أنْ نرتفعَ بوعينا، وفكرنا، ورؤيتنا، ومناهجنا إلى مستوى إدراك المشكلة في إطارها الحضاري[١٠] العامّ، وليس فقط في أطُرها الجزئيَّة. ودراسة مشكلات المجتمع ينبغي أن تُردَّ إلى إطارها الحضاريّ الشَّامل لكلِّ النشاط البشريّ الجزئيّ، ولا يتِمُّ ذلك إلَّا بالنظر إلى الإنسان في كُلِّه الحضاريّ الذي يتضمَّن أبعاده الروحية والعقديَّة والنفسيَّة والوجدانيَّة والفكريَّة والعقليَّة والمعرفيَّة والسلوكيَّة والأخلاقيَّة والمعنويَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والماديَّة والسياسيَّة والثقافيَّة، إلخ.

ويوضِّح ابنُ نبي هذا الأمر بقوله: "إذا ما درسنا أوجه النشاط في بلد معين، وجبَ علينا لكي نفهمَها أنْ نردَّها إلى إطار حضارة تستمدُّ منها الحياة أشكالها، ويشكل الفرد دائماً أفكاره وضروب نشاطه على المنوال الذي صنعته القرون والأجيال" (ابن نبي، ١٩٨٦، ٣٥). ولما كان

المهندس مالك بن نبي أبرز معلم في هذا المنعطف الجديد الذي يمثل الطريق الصحيح لفقه هذا الركن الأساسي في القرآن الكريم، وهو فقه الحياة والتاريخ على ضوء التصور الإسلامي الصحيح" (عويس، ١٩٨٦، ١٢).

[١٠] ذكر فهمي جدعان ما مفاده أنَّ مسألة الحضارة شغلت الوعي العربي منذ وقت مبكر، حيث يقول: "إنّ إشكالية ابن خلدون الحضاريَّة قد مثلت الهاجس الرئيسي عند المفكرين العرب المحدثين، منذ أن اتصل الإسلام بالغرب، فباتت القضية الجوهرية هي القضية التي تدور حولها المقدمة: قيام الحضارات وانهيارها، صورة الأمة أو الدولة المثلى التي يمكن لقيامها، تجنب استمرار التقهقر، والخروج من حالة الانحطاط، والتقدم نحو المستقبل بأكثر فعالية" (جدعان، ١٩٨٥، ١٢٥ وما بعدها).

هذا هو موقع الحضارة، فإنَّ ابن نبي عدَّها[11] وحدة أساسيَّة لتحليل مشكلات المجتمع، وخصَّص لها حيِّزاً كبيراً ضمن اهتماماته وجهوده.

ومن ثَّمَ فإنَّ اعتبار الحضارة بوصفها وحدة لتحليل مشكلات الإنسان والمجتمع يتطلب – أوّلاً وقبل كل شيْءٍ – التعرُّفَ على الأبعاد الشاملة لمسألة الحضارة، أي تلك الصِّلة القائمة بين مفهوم الحضارة، والإنسان، والثقافة، والمجتمع، والمفهومية، والمنهج، والأفكار، وغيرها. وإذا أردنا تحليل مشكلات المجتمع وفق هذه الوحدة التحليلية ينبغي أنْ نكونَ قادرين على تطوير منظور تحليليّ حضاريّ يساعد على رؤية كلِّ المشكلات الجزئيَّة مرتبطة بالإطار الحضاريِّ الكليِّ.

ومن هنا، تصبح قضايا الثقافة والمجتمع والتربية والسياسة والاقتصاد والفكر والمعرفة غير منفصلة عن بعضها البعض، وغير مجزأة فعلياً، وتصبح صادرة مباشرة عن الإنسان ورؤيته الكونيَّة الشاملة. وثانياً: لابدَّ من تأكيد أنّ مفهوم الحضارة يجعلنا نثير تساؤلات عن نظامها، والقانون الذي تسير على منواله؛ إذْ علينا إذا ما أردنا أن نبنيَ حضارة أن نعرف مضمونها، ونظامها، وقانونها الذي تتبعه في ميلادها، وظهورها، وتطورها، وفي أفولها، وتراجعها كذلك.

وهذا المفهوم للحضارة – وحدةً لتحليل مشكلات المجتمع، ونظاماً خاضعاً للسنن والقوانين – يقودُنا إلى الحديث عن العناصر المكوِّنة للحضارة، بوصفها مشروعاً للتغيير، والبناء، والتوجيه للمجتمع؛ كي يحقق أقصى مستويات الفاعلية والإنتاجية الحضاريَّة. فابن نبي يقول عن الحضارة: "من الوجهة العملية التطبيقية فإنها كمشروع لعمل مخطط تحرِّك أقصى ما يمكن من الطاقات

[1] "فقيمة الدراسات الحضاريَّة أنها لا تنهج منهج التاريخ في تصوّر الماضي وتفسير الأحداث، وهي تجمع بين العنصر التاريخي والعنصر الفلسفي، وتهتم قبل كل شيء بما بين الاتجاهات الاجتماعية من وجوه التفاعل والارتباط، فلا تُعنى دراسة الحضارة بالتفصيلات أو الجزئيات، وإنما تُعنى بالنظرة الكلية التي تتضح من خلال شخصية المجتمع الحضاريَّة، وملامح النشاط الإنساني في كل اتجاهٍ من اتجاهاته" (الشريف، ١٩٨١، ٢٧).

الاجتماعيَّة لمواجهة أكثر ما يمكن من المشكلات الحيويَّة المتصلة بواقع النموذج الاجتماعي" (ابن نبي، ١٩٩١ ب، ١١٦). فإذا ما أردنا تطويراً للمجتمع المسلم، وتفعيلاً لقدراته وإمكاناته توجَّبَ علينا الأمرُ أنْ نواجهَ مشكلة الحضارة، وذلك بأن نعيدَ بناء الإنسان وتأهليه ليدخل في فعلٍ حضاريٍّ جديدٍ، يجعله في مستوى التَّجديد والتغيير للواقع والثقافة المتخلِّفة.

الخاتـــمـــة

تبيّن لنا من هذا الاستعراض العامّ لمسألة "المقاربة الحضاريَّة"، بوصفها أساساً مُهِمَّاً من أسُس المنهج الحضاريّ عند ابن نبي، أنَّ تغييرات جذرية ينبغي أن تُخطط، وتُطبق في وعينا وثقافتنا، وطرائق تفكيرنا وأنماط تعايشنا الحضاري، ومناهجنا التربوية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية والتقنية. وهذا الأمر سيُمكِّننا من بناء إنسان وثقافة وحضارة التفاعل والسلام والتعايش والتوازن والرحمة، والنفع الحضاريّ العامّ للبشرية. ويوصي هذا البحث بضرورة تعزيز اهتمام الباحثين والمشتغلين بفكر مالك بن نبي، ولا سيَّما بموضوع المقاربة الحضاريَّة، وبمسألة وحدة التحليل، وبمسألة "الدراسة المنظومية الحضارية" لفكرهِ؛ حتى نتمكنَ من تقويمه، والاستفادة منه، وتطويره.

ومن الواضح أنه على الرغم من وجود الكثير من الأعمال والأطروحات في مجال دراسة مشكلات الأمَّة الإسلامية إلَّا أنَّ الواقع يدلُّ على أنَّه لا يوجد تطوّر نوعيّ في مناهج التحليل الحضاريّ الإسلاميّ المتقدمة منذ جهود مالك بن نبي المنظوميَّة النسقيَّة. ومِن ثمَّ، علينا الاشتغال أكثر على تطوير النماذج والأنساق، والمقاربات التحليليَّة التي تستفيد من مقاربته، وتطوّرها، وتجدّدها، وتتجاوزها، لكنْ على مستوى العمل المنظوميّ والنسقيّ، وتطوير النماذج المركبة لتحليل مشكلات الحضارة الإسلاميَّة والإنسانيَّة في عصر العالميَّة.

وأخيراً، يمكن القول – بكل ثقة –: إنَّ فكر مالك بن نبي فكرٌ سُنِنيٌّ، والكثير من أطروحاته مازالت صالحة للتطبيق في واقعنا، وخير مثال على ذلك ما أشارت إليه هذه الورقة. والمقاربة الحضاريَّة المنظوميَّة من أولويَّات ما نحتاج إليه الآن في دراسة العالم الإسلامي، ومستقبل حضارته

ووجوده. ويبقى الآن أنْ تنبريَ المؤسَّسات العِلميَّة والجامعات والمراكز المتخصصة للاستفادة من هذا الفكر، والمقاربة، والمنهج الحضاري الرصين، وكذلك أنْ تعملَ الدُّوَل والحكومات على تبنّي أطروحات هذا المفكِّر الكبير، وتسهيل تطبيقها؛ خدمة للعالم الإسلامي والإنساني.

Definition of Civilization and Its Components: A Civilizational Approach, Malik Bennabi's Contributions

Abstract

This article presents an analysis of the contributions of Malik Bennabi in developing the "Civilisational Approach" in contemporary Islamic thought. Furthermore, it explains the concept of "civilisation" that was unique to him, and distinguished his ideas and contributions. The article starts from a central question: to what extent do Malik Bennabi's efforts contribute to building a systemic analysis of Islamic civilisational thinking? This article aims to shed light on an important aspect of Bennabi's contributions to the development of this integrative thought. Additionally, it seeks to clarify the uniqueness of his concept of civilisation and its practical implications. In this endeavor, the article follows the inductive approach and in-depth textual analysis to extract the major foundations of this approach and its main principles. It arrives at the concludion that Bennabi presents a systematic conception of the civilisational approach, which enabled him to present a deep and advanced analysis of the situation of the Islamic society. The article recommends that more efforts be undertaken by scholars to deepen, develop and implement what is relevant of Bennabi's civilisational approach in our contemporary context.

Keywords: Civilisation, Civilisational Approach, Malik Bennabi, contemporary Islamic thought

المراجع

ابن خلدون، عبد الرحمن (د.ت). **المقدمة**، القاهرة: الطبعة البهية بالأزهر.

ابن نبي، مالك (١٩٧٧). **ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية**، دمشق: دار الفكر.

ابن نبي، مالك (١٩٧٨). **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، دمشق: دار الفكر.

ابن نبي، مالك (١٩٧٩). **شروط النهضة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، وعمر كامل مسقاوي، دمشق: دار الفكر.

ابن نبي، مالك (١٩٨٤). **مشكلة الثقافة**، دمشق: دار الفكر.

ابن نبي، مالك (١٩٨٦). **وجهة العالم الإ سلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر.

ابن نبي، مالك (١٩٨٨). **مشكلة الأفكار في العالم الإ سلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر.

ابن نبي، مالك (١٩٩١ أ). **القضايا الكبرى**، بيروت: دار الفكر.

ابن نبي، مالك (١٩٩١ ب). **تأملات**، دمشق: دار الفكر.

أبو العزم، عبد الغاني (٢٠١١) . **معجم المغني**، على الرابط:
https://shamela.ws/rep.php/book/2236

أومليل، علي (١٩٨٠) . "م صادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير"، **مجلة الحياة الثَّقافيَّة**، العدد9، تونس.

الحصري، ساطع (١٩٦٧) . **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، ط3، القاهرة: مؤسسة الخانجي.

الخطيب، سليمان (١٩٩٣) . **فلسفة الحضارة عند بن نبي مالك: دراسة في ضوء الواقع المعاصر**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر.

الشريف، أحمد إبراهيم (١٩٨١). **دراسات في الحضارة الإسلاميَّة**، ط2، القاهرة: دار الفكر العربي.

اللحية، حسين (٢٠٠٥). **نهاية المدرسة: الشغل والكفاءات والمعارف**، المغرب: مكتبة توبا يدسون.

الوردي، علي (١٩٦٢) . **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته و شخصيته**، القاهرة: منشورات جامعة الدول العربية.

برغوث، الطيب (٢٠٠٤). **مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية – قراءة في سنن التغيير الاجتماعي**، الجزائر: دار قرطبة.

برغوث، عبد العزيز، وإسماعيل، حسنين (٢٠٢٠) . "أهمية المقاربة الحضارية في تفعيل التراث"، **مجلة الإسلام في آسيا**، العدد ١٧ رقم ٤ ، ماليزيا: مركز الأبحاث بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.

جبران، مسعود (١٩٩٢) . **معجم الرائد**، لبنان: دار العلم للملايين.

جدعان، فهمي (١٩٨٥) . **نظرية التراث**، عمان: دار الشروق.

خضيري، زينب محمود (١٩٧٩). **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، القاهرة: دار الثقافة.

صبحي، أحمد محمود (د.ت). **في فلسفة الحضارة**، الإسكندارية: مؤسسة الثقافة.

عويس، عبد الحليم (١٩٨٦) . **فقه التاريخ**، القاهرة: دار الصحوة.

معجم المعاني الجامع، https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%85%D9%82%D8%A7%D8%B1%D8%A8%D8%A9/

هانتنغتون، صاموئيل (١٩٩٤) . "إن لم تكن الحضارة فماذا يكون: نماذج من عالم ما بعد الحرب الباردة"، **شؤون الأوسط**، العدد ٣٠، لبنان: مركز الدراسات الإستراتيجية.

وافي، علي عبد الواحد (١٩٧٥) . **ابن خلدون**، سلسلة أعلام العرب، هيئة الكتاب.

وزارة التربية الوطنية (٢٠١٣) . **الوثيقة المرافقة لمنهاج اللغة العربية**، الجزائر: الديوان الوطني للموضوعات المدرسية.

References

‘Uwais, ‘A. (1986). *Fiqh Al-Tārīkh*. Cairo: Dār Al-Ṣaḥwah.

Abu Al-‘Azm, ‘A. (2011). Mu‘jam Al-Mughnī. From URL.

Al-Ḥuṣarī, S. (1967). *Dirāsāt ‘an Muqaddimat Ibn Khaldūn* (3rd ed.). Cairo: Mu’assasat Al-Khanjī.

Al-Khaṭīb, S. (1993). *Falsafat Al-Ḥaḍārah ‘ind ibn Nabī Mālik: Dirāsah fi Ḍaw’ Al-Wāqi‘ Al-Mu‘āṣir*. Beirut: Al-Mu’assasah Al- Jāmi‘iyyah li Al-Dirāsāt wa Al-Tawzī‘ wa Al-Nashr.

Al-Liḥyah, Ḥ. (2005). *Nihāyat Al-Madrasah: Al-Shughl wa Al-Kafā’āt wa Al-Ma‘ārif*. Morocco: Maktabat Tūbā Yadsūn.

Al-Sharīf, A. (1981). *Dirāsāt fi Al-Ḥaḍārah Al-Islāmiyyah* (2nd ed.). Cairo: Dār Al-Fikr Al-‘Arabī.

Al-Wardī, ‘A. (1962). *Manṭiq Ibn Khaldūn fi Ḍaw’ Ḥaḍāratih wa Shakhṣiyyatih*. Cairo: Manshūrāt Jāmi‘at Al-Duwal Al-‘Arabiyyah.

Barghūth, A. & Ḥasanaīn. I. (2020). Ahammiyyat Al-Muqārabah Al-Ḥaḍariyyah fi Taf‘īl Al-Turāth. *Majallat Al-Islām fi Āsyā*, 17 (4). Malaysia: Markiz Al-Abḥāth bi Al-Jāmi‘ah Al-Islāmiyyah Al-‘Ālamiyyah Malīzyā.

Barghūth, A. (2004). *Madkhal ilá Sunan Al-Ṣayrūrah Al-Istikhlāfiyyah – Qirā’ah fi Sunan Al-Taghyīr Al-Ijtimā‘ī*. Algeria: Dār Qurṭubah.

https://shamela.ws/rep.php/book/2236

Huntington, S. (1994). In lam Takun Al-Ḥaḍārah fa Mādhā Yakūn: Namādhij min ‘Ālam mā ba‘d Al-Ḥarb Al-Bāridah. *Shu’ūn Al-Awsaṭ*, 30. Lebanon: Markiz Al-Dirāsāt Al-Islāmiyyah.

Ibn Khaldūn, ‘A. (n.d.). *Al-Muqaddimah*. Cairo: Al-Maṭba‘ah Al-Bahiyyah bi Al-Azhar.

Ibn Nabī, M. (1977). *Mīlād Mujtama‘: Shabakat Al-‘Alāqāt Al-Ijtimā‘iyyah*. Damascus: Dār Al Fikr.

Ibn Nabī, M. (1978). *Dawr Al-Muslim wa Risālatuh fi Al-Thulth Al-Akhīr min Al-Qarn Al-‘Ishrīn*. Damascus: Dār Al-Fikr.

Ibn Nabī, M. (1979). *Shurūṭ Al-Nahḍah* (Shāhīn, ‘A. & Masqāwī, ‘U. Trans.). Damascus: Dār Al-Fikr.

Ibn Nabī, M. (1984).*Mushkilat Al-Thaqāfah*. Damascus: Dār Al-Fikr.

Ibn Nabī, M. (1986). *Wujhat Al-‘Ālam Al-Islāmī* (Shāhīn, ‘A. Trans.). Damascus: Dār Al-Fikr.

Ibn Nabī, M. (1988).*Mushkilat Al-Afkār fi Al-‘Ālam Al-Islāmī* (Shāhīn, ‘A. Trans.). Damascus: Dār Al-Fikr.

Ibn Nabī, M. (1991). *Al-Qaḍāyā Al-Kubrá*. Beirut: Dār Al-Fikr.

Ibn Nabī, M. (1991). *Ta’ammulāt.* Damascus: Dār Al-Fikr.

Jad‘ān, F. (1985). *Naẓariyyat Al-Turāth*. Amman: Dār Al-Shurūq.

Jubrān, M. (1992). *Mu‘jam Al-Rā’id*. Lebanon: Dār Al-‘Ilm li Al-Malāyīn.

Khaḍīrī, Z. (1979). *Falsafat Al-Tārīkh ‘ind Ibn Khaldūn*. Cairo: Dār Al-Thaqāfah.

Mu‘jam Al-Ma‘ānī Al-Jāmi‘ https://www.almaany.com/ar/dict/arar/%D9%85%D9%82%D8%A7%D8%B1%D8%A8%D8%A9/

Ṣubḥī, A. (n.d.). *Fi Falsafat Al-Ḥaḍārah*. Alexandria: Mu’assasat Al-Thaqāfah.

Umlīl, ‘A. (1980). Maṣādir Ibn Khaldūn fi Al-Ma‘rifah wa Al-Tanẓīr. *Majallat Al-Ḥayāt Al-Thaqāfiyyah*, 9. Tunisia.

Wāfī, ‘A. (1975). *Ibn Khaldūn*. Silsilat A‘lām Al-‘Arab, Hay’at Al-Kitāb.

Wizārat Al-Tarbiyah Al-Waṭaniyyah. (2013). *Al-Wathīqah Al-Murāfiqah li Minhāj Al-Lughah Al-‘Arabiyyah*. Algeria: Al-Dīwān Al-Waṭanī li Al-Mawḍū‘āt Al-Madrasiyyah.

دور ابن عبَّاس في نظريَّة الاحتجاج العربيَّة
(الاستدلال بالشعر)

عبد الكريم مجاهد مرداوي[1]

الملخَّص

درس هذا البحث منهج ابن عبَّاس في الاستدلال بالشعر وأثره في تفسير القرآن، وفي الاحتجاج في النظرية اللغوية العربية وتجلياتها في الدرس الصوتي والصرفي والنحوي، وكذلك في البحث الدلالي والمعجمي قديما وحديثاً؛ حيث مثل الشاهد الشعري المحور الأساس في عملية الاحتجاج. وتتمثَّل مشكلة الدراسة في الكشف عن منهج ابن عبَّاس وريادته في الاستدلال بالشعر في جوانب الاستدلال اللغوي جميعها، ورصد أثر هذا المنهج في الدرس اللغوي وعند المفسِّرين. وتكمن أهميتها في تجلية دور الشاهد الشعري في عملية الاستدلال اللغوي وفقا للمنهج الذي خطه ابن عبَّاس، وهو أمر يتصل بأصول نظرية الاحتجاج في العربية من جهة، وبحيوية الاستعمال الواقعي للغة كما تظهر عند مستعمليها الأوائل. واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي؛ إذ وقفت عند منهج ابن عباس في الاستشهاد بالشعر في تفسير القرآن كما ظهر في إجاباته على ما عرف بـــ "سؤالات نافع بن الأزرق"، واستقرت أثر هذا المنهج لدى المفسِّرين وعلماء النحو والصرف وفي الدرس المعجمي منذ بواكيره وحتى العصر الحاضر، وأبانت عن تجليات هذا المنهج في الدرس اللغوي عموماً، مع استحضار الأمثلة المناسبة على كل تجلٍّ منها. وخلصت الدراسة إلى عدة نتائج لعل أبرزها ريادة ابن عباس في مسألة الاستشهاد بالشعر في مسائل اللغة وفي تفسير القرآن الكريم، حتى غدا هذا الاستشهاد منهجا متبعا لدى المعجميين قديماً وحديثاً، وكانت له الأولوية في استنباط قواعد اللغة وتقنين نظمها.

---

[1] أستاذ اللغويّات العربية – الجامعة الهاشميَّة

تم استلام البحث في ٢٠٢١/١٠/٦م، وقُبل للنشر في ٢٠٢٢/١/٣م.

الكلمات المفتاحيّة: ابن عبّاس، الاستدلال بالشعر، سؤالات نافع بن الأزرق، نظرية الاحتجاج في العربية، تفسير القرآن الكريم

المقدمة

يعدُّ الاستدلال بالشعر من أهم أبواب الاستشهاد في نظريَّة الاحتجاج العربيَّة في تجلِّياتها المختلفة، ولعلَّ صنيع ابن عبَّاس (رضي الله عنه) المتوفَّى سنة ثمان وستين للهجرة في جواباته عن سؤالات نافع بن الأزرق التي احتفظت بها المصادر العربية القديمة يمثِّل بواكير هذا الاستدلال، وتَرَكَ بصمةً واضحةً في درسيِّ اللغةِ والتفسيرِ في جوانب متعددة.

وتتمثَّل مشكلة الدراسة في الوقوف على ريادة ابن عبَّاس في الاستدلال بالشعر في نظريَّة الاحتجاج العربيَّة، وأثرها في مجمل عملية الاستدلال بالشعر في تفسير القرآن الكريم لدى المفسِّرين القدامى، وفي درس اللغة في حقوله المختلفة؛ في الأصوات والصرف والنحو وفي الدرس الدلالي والمسيرة المعجميَّة العربيَّة قديما وحديثا، وفي رصد تجلِّيات منهجه في عمليَّة الاستدلال الشعري، وأهميَّته في استحضار الواقع اللغوي في بيئته العربيَّة الأولى التي بُنِيَ على استعمالها اللغوي قواعد العربيَّة جميعها.

وتكمن أهمية الدراسة في تجلية دور الشاهد الشعري في عملية الاستدلال اللغوي وفقا للمنهج الذي خطَّه ابنُ عبَّاس، وهو أمر يتَّصل بأصول نظريَّة الاحتجاج في العربيَّة من جهة، وبحيويَّة الاستعمال الواقعي للغة كما تظهر عند مستعمليها الأوائل. كما أنَّها تسلِّط الضوء على أصالة المسلك المنهجي الذي اختطَّه ابن عباس ووجد صداه بقوَّة في مؤلفات تفسير القرآن الكريم منذ بواكيرها، وهو يعكس حيويَّة العلاقة بين القرآن الكريم واللغة العربيَّة التي تُظْهِرُ معنى نزول القرآن الكريم على سنن العربيَّة.

واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، أمَّا في الإجراءات المنهجيَّة فقد وقفت عند منهج ابن عبَّاس في الاستشهاد بالشعر في تفسير القرآن كما ظهر في إجاباته عما عرف بـــ "سؤالات نافع بن الأزرق"، واسْتَقْرَتْ أثر هذا المنهج لدى المفسِّرين وعلماء النحو والصرف وفي الدرس المعجمي منذ بواكيره وحتى العصر الحاضر، وأبانت عن تجلِّيات هذا المنهج في الدرس اللغوي عموماً، مع استحضار الأمثلة المناسبة على كلِّ تجلٍّ منها.

ومن الدراسات السابقة لهذه الدراسة دراسة حمدي الشيخ الصادرة عام (٢٠٠٧)، وجاءت بعنوان: "التفسير اللغوي لغريب القرآن بالشعر العربي عند ابن عبَّاس"، وهو كتاب منشور صادر عن مكتبة وهبة للطباعة والنشر، وتناول فيه مؤلِّفه طريقة ابن عبَّاس في تأويل غريب القرآن بالشعر العربي ولغات العرب، مع تركيزه على فكرة الغريب باعتبارها موضوعا رئيسا من موضوعات علم التفسير وعلوم القرآن.

وتفترق الدراسة الحالية عن هذه الدراسة بأنها ركَّزت على الجوانب اللغويَّة في منهج ابن عبَّاس، وأثر هذا المنهج في الدرس اللغوي قديما وحديثا.

وتسعى هذه الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما ملامح منهج ابن عباس في الاستدلال بالشعر؟
- ما أثر منهج ابن عبَّاس في الاستدلال المعجمي بالشعر عند المفسرين؟
- ما أثر منهج ابن عبَّاس في الاستدلال بالجوانب اللغويَّة الأخرى عند المفسِّرين؟
- ما أثر ابن عبَّاس في الاستدلال بالشعر في المعاجم قديما وحديثاً؟
- ما أثر ابن عبَّاس في الاحتجاج بالشعر في الدرس النحوي والصرفي؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة ائتلف هذا البحث من المفردات الآتية:

- مقدمة.

- منهج ابن عبَّاس في الاستدلال بالشعر.
- الاستدلال المعجمي بالشعر عند المفسِّرين.
- الاستدلال بالجوانب اللغويَّة الأخرى عند المفسِّرين.
- الاستدلال بالشعر في المعاجم اللغويَّة العربيَّة قديما وحديثاً.
- الاحتجاج بالشعر في الدرسين النحوي والصرفي.
- الخاتمة والنتائج.

منهج ابن عبَّاس في الاستدلال بالشعر:

لم يكن المنهج الذي سلكه ابن عبَّاس (ت ٦٨هـ) دخيلاً ولا مستوردًا ولا مصطنعًا، بل كان إبداعًا أصيلاً بتعويله في تفسير اللفظ القرآني على دلالة هذا اللفظ في الاستعمال اللغوي الشعري العربي الفصيح، بما روي عنه في المصادر الموثوقة (كإيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل لابن الأنباري ت ٣٢٨هـ، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي ت ٩١١هـ) من أجوبته عن سؤالات نافع بن الأزرق وصاحبه عن ألفاظ قرآنية بيَّن معناها هذا الحَبْر؛ مستدلاً على هذه المعاني بما جاء في شعر العرب.

وتنبع أصالة هذا المسلك في التفسير بأنَّه ترجمة منهجيَّة حقيقيَّة وعلميَّة، لما ورد في عدَّة آيات من القرآن الكريم، بأنَّه قرآن عربي وبلسان عربي مبين؛ فهو عربي بألفاظه ومحتواه، والاستدلال بالشعر على ذلك مما يمكن عدُّه آليَّة من آليَّات تحديد العلاقة بين القرآن الكريم واللغة العربيَّة والثقافة العربيَّة الأدبيَّة.

وتثبت أصالة هذا المسلك المنهجي كذلك في أنَّه أصبح مدرسة في التفسير القرآني التزم بها مفسرو القرآن الكريم قديمًا وحديثًا؛ فلا تجد مفسِّرًا بالنقل أو العقل تخلى عن هذا المنهج في الاستدلال اللغوي بالشعر، ومجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ) أنموذج متقدّم على ذلك؛ فقد استدلّ في جُزئيه بما ينوف على الألف من القوافي الشعرية.

وتكتمل الأصالة لهذا المنهج الاستدلالي بالاستعمال اللغوي، بجعل الشعر العمود الأساس في نظرية الاحتجاج اللغوي العربيَّة، بإجماع اللغويين العرب؛ بحيث يمكننا القول إن ابن عبَّاس هو المعجمي الأول باقتداء المعجميين له؛ باستقائهم معاني مداخلهم المعجمية من شعر العرب، وعلى رأسهم الخليل بن أحمد في معجم العين.

وأما النحاة، متقدِّمين ومتأخِّرين، فقد كانوا أكثر وفاءً لابن عبَّاس بما جعلوا للشعر من صدارة في الاستشهاد على قواعد النحو والصرف، وقننوا للاستشهاد به، ورسموا للاحتجاج به حدودًا زمانيَّة ومكانيَّة، وبالغوا في الأمر حتى عِيبَ عليهم؛ بوصف القرآن الكريم وقراءاته والحديث الشريف ورواياته أولى بذلك، حتى وصلنا إلى المقولة التي توجز النحو في القاعدة والشاهد، وهو ما وصفه سعيد الأفغاني في كتابه "الموجز في النحو".

ولا أبالغ إنْ قلت إنَّ الشاهد الشعري الذي تقاس به معياريَّة فصاحة اللفظ الدلاليَّة قد أصبح له المقام الأول في التقعيد اللغوي نحوًا وصرفًا عند اللغويين، حتى لو كانت الشواهد مجهولة القائل أو موضوعة أو مهجورة أو مبتورة أو منحولة أو شاذة.

وهكذا يكون ابن عبَّاس – رضي الله عنه – قد أسند إلى الشعر وظيفة علميَّة منهجيَّة ومعياريَّة أقيمت عليها نظرية الاحتجاج العربيَّة في بحوث علوم اللغة الدلاليَّة والمعجميَّة والنحويَّة والصرفيَّة، إضافة إلى أغراضه التقليديَّة المعهودة عند العرب، بوصفه فنًا أدبيًا وجدانيًا.

إنَّ ما سأقوم ببيانه في هذه الورقة من دور ريادي لابن عبَّاس في الثقافة العربيَّة، في علم التفسير وعلم العربيَّة لم يأتِ من فراغ؛ فهو الذي دعا له رسولنا الكريم سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم – بقوله: "اللهم فقِّهه في الدين وعلِّمه التأويل" (القرطبي، ١٩٦٧، ٥٠)؛ فكان من بركات هذه الدعوة أنَّه تتلمذ على يدي أمير المؤمنين سيدنا علي بن أبي طالب، (رضي الله عنه) (القرطبي، ١٩٦٧، ٥١، ٥٢)؛ فهو صدر المفسِّرين والمُؤَيَّد فيهم كما يقول مفسر القرآن الكريم

ابن عطيَّة (ابن عطيَّة، المحرر الوجيز، ٢٢)وهو أمر قرَّره ابن عبَّاس نفسه بقوله: "ما أخذت من تفسير القرآن فعن علي بن أبي طالب" (القرطبي، ١٩٦٧، ٥١، ٥٢).

ومما يجدر ذكره أنّه قد عُني بالتفسير نفرٌ غير قليل في ذلك الوقت بعد وفاة الرسول (صلّى الله عليه وسلم)، أحصى منهم السيوطي عشرة بقوله: "اشتهر بالتفسير من الصحابة عشرة: الخلفاء الأربعة، وابن مسعود، وابن عبَّاس، وأُبَي بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن الزبير، أمَّا الخلفاء فأكثر من روي عنه منهم عليٌّ بن أبي طالب..." (السيوطي، ١٩٩٥، ج١، ٤١٢). لكنَّ أكثرهم اشتهارًا واشتغالاً بالتفسير هو ابن عبَّاس، وهو الذي أخذ على عاتقه تفسير ما يُشْكِل أو يُستَغْرَب من ألفاظ القرآن الكريم بقوله: "إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر؛ فإنَّ الشعر ديوان العرب" (القرطبي، ١٩٦٧، ٤٢)، وبلفظ آخر نقله ابن الأنباري في إيضاح الوقف والابتداء، "قال ابن عبَّاس: الشعر ديوان العرب، فإذا خفي عليهم الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعوا إلى ديوانها فالتمسوا معرفة ذلك منه" (ابن الأنباري، ٢٠١٠، ٦٥، ٦٦). وفي صفحة تالية من الكتاب نفسه ينقل المعنى نفسه لابن عبَّاس بلفظ يتَّفق في معناه مع القول السابق: "إذا أعيتكم العربيَّة في القرآن فالتمسوها في الشعر؛ فإنَّه ديوان العرب" (ابن الأنباري، ٢٠١٠، ٦٥، ٦٧). ويجمع ذلك كلّه السيوطي ويؤكده في الإتقان بقوله: "قال ابن عبَّاس: الشعر ديوان العرب، فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه... عن ابن عبَّاس قال: إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر؛ فإنَّ الشعر ديوان العرب" (السيوطي، ١٩٩٥، ج١، ٢٥٥).

ويمكنني أنْ أخْلُصَ مما قاله ابنُ عبَّاس إلى أنَّ بدايات علم التفسير كان المقصود منها بيان معاني ما أطلق عليه غريب القرآن الكريم، الذي أَسَّسَ لحركة علميَّة معجميَّة ناشئة من القرآن الكريم بوصفه نصًا عربيًا، موضوعها علم غريب القرآن، أضيفت فيه كتب غريب القرآن، التي كانت وما زالت في نظري معاجم، انصبَّ الاهتمام فيها على بيان معاني مفردات السور القرآنية،

بوصفها وحدات معجميَّة قرآنيَّة، يقوم ترتيبها في نسق معجمي هجائي أو موضوعي، ويبدو أنَّ هذا الأمر قد حظي باهتمام حَبْر الأمَّة ابن عبَّاس (رضي الله عنه).

وانبثق عن الحقيقة العلميَّة التاريخيَّة السابقة، التي بيّنت موضوع علم غريب القرآن ونشأته، حركة علميَّة معجميَّة تقوم بخدمة المفردة القرآنية قوامها ثلاثة وخمسون كتابًا أو رسالة في تفسير غريب القرآن الكريم (إقبال، ١٩٨٧، ٥، ١٦)، أمَّا محقق غريب القرآن للسجستاني (السجستاني، ١٩٩٣، ٤٣-٦١) فقد ذكر أنَّها بلغت من الكتب (٢٠٥)؛ ما بين مطبوعة ومخطوطة ومجهولة المؤلف، قديمًا وحديثًا، وأقدمها كتاب "غريب القرآن" لابن عبَّاس.

أمَّا الخلاصة الأخرى فهي ما يمكن أنْ أطلق عليه المنهجية العلميَّة في بيان معاني المفردات القرآنية؛ باعتماده على دلالات هذه المفردات في شعر العرب، وهو مسلك منهجي دقيق ربط فيه تفسير اللفظ القرآني بمفهومه في الاستعمال العربي الأدبي. وتنبع أصالة هذا المنهج من كونه ترجمة حقيقيَّة ودقيقة لقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ (يوسف — ٢٠)، وقوله تعالى: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾ (الشعراء — ١٩٥)؛ فعربيَّة القرآن بلفظه ومدلوله، والشعر هو قمَّة الإبداع الأدبي عند العرب الذي يعبِّر عن حياتهم العقلية والوجدانيَّة وبيئتهم البدويَّة، ويصوِّر قيمهم الاجتماعيَّة بصدق وصراحة؛ وبذلك يكون ابن عباس قد وظَّف الشعر العربي وظيفة علميَّة إضافة إلى أغراضه التقليديَّة المعهودة، وهو ما جعل السيوطي يصف ما أخذه ابن عبَّاس بأنَّه "يستوعب تفسير القرآن بالأسانيد الثابتة الصحيحة" (السيوطي، ١٩٩٥، ج١، ٢٤٥).

لم يكتفِ ابن عبَّاس بالإشارة والتنبيه والتنظير، بل قام بالتطبيق العملي في أجوبته عن أسئلة في ألفاظ غريب القرآن وجَّهها إليه نافع بن الأزرق، ورد ذكرٌ لبعضها في كتاب "الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل" لابن الأنباري (ت ٣٢٨هـ) (ابن الأنباري، ٢٠١٠، ٤٨-٦٥)، بينما جمعها السيوطي كلَّها في المجلَّد الأول من كتاب الإتقان (السيوطي، ١٩٩٥، ج١، ٢٥٥-٢٨٢). وورد ذكرٌ لبعضها في مقدِّمة الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (القرطبي، ١٩٦٧، ٤٢-٤٣). وقام بنشرها حديثًا الدكتور إبراهيم السامرائي في رسالة بعنوان: "سؤالات نافع بن الأزرق" في مجلة رسالة الإسلام (السامرائي، ١٩٦٩). وطبعت أيضًا في رسالة بعنوان: "غريب

القرآن في شعر العرب"، بتحقيق محمد عبد الرحيم وزميله (عبد الرحيم ونصر الله، د.ت)، وهو غير مرتب بحسب الحروف الهجائيَّة؛ أي يمكن أنْ يأتي لفظ (قَسْوَرة) قبل كلمة (رَيْب)، مع أنَّ الراء في الترتيب الألفبائي قبل القاف. ويحسن أن نقتطف بعضًا من هذه السؤالات وأجوبتها، مقتبسة من المصادر التي وردت فيها، وأبدأ بكتاب الوقف والابتداء وهو أقدمها، ويحسن أن أسرد الخبر الذي كان سببًا لإيراد السؤالات والأجوبة عنها، والحكاية كما أوردها ابن الأنباري في كتابه الوقف والابتداء (ابن الأنباري، ٢٠١٠، ٤٨-٤٩)، وهي الرواية نفسها التي أوردها السيوطي في الإتقان (السيوطي، ١٩٩٥، ج١، ٢٥٥-٢٥٩): ((دخل نافع بن الأزرق إلى المسجد الحرام فإذا هو بابن عبَّاس جالسًا...، وإذا الناس قيام عليه يسألونه عن التفسير، فإذا هو لا يحبسهم بتفسيره، فقال نافع: تالله ما رأيت رجلاً أجرأ على ما تأتي به منك يا ابن عبَّاس... يا ابن عبَّاس أريد أن أسألك عن أشياء فأخبرني بها. قال: سل عمّا شئت... قال: فأخبرني عن قول الله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾(البقرة – ٢٥٥)، ما السِّنَة؟ قال: النعاس. قال زهير بن أبي سلمى في (القرطبي، ١٩٦٧، ٤٢-٤٢):

لا سِنةٌ في طَوالِ الدَّهرِ تأخذُه ولا ينامُ ولا في أمره فَنَدُ

ومما ورد في الإتقان (السيوطي، ١٩٩٥، ج١، ٢٥٥-٢٥٩): قال (السائل): أخبرني عن قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ سَٰمِدُونَ﴾ (**سورة النجم – ٦١**). قال السمود: اللهو والباطل. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت قول هذيلة بنت بكر وهي تبكي قوم عاد:

ليت عادًا قبلوا الحـ ـقَّ ولم يُبْدوا جُحودا
قيل قم فانظر إليهم ثم دَعْ عنك السُّمودا

ومن يقرأ السؤالات وإجاباتها وشواهدها التي بلغت ١٩٥ كما جاءت في الإتقان، فلابدَّ أن تصيبه الدهشة والإعجاب بهذه الإجابات الحاضرة والذاكرة الحادة والبديهة المواتية.

الاستدلال المعجمي بالشعر عند المفسرين:

لا غرابة إذا لَقي منهج ابن عبَّاس، استجابة تلقائيَّة مبكرّة من مفسِّري القرآن الكريم خاصة اللغويين منهم؛ فلا نجد كتابًا في معاني القرآن وتفسيره تخلى عن الاستدلال بالشعر في بيان معاني المفردة القرآنية؛ فقد استشهد أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت٢١٠هـ) بنحو ألف بيت من الشعر في كتابه "مجاز القرآن" (ابن المثنى، د.ت، ج١، ٣١)، وفيه ﴿ **وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞ** ﴾(**سورة البقرة – ٧**)؛ أي غطاء، قال الحارث بن خالد بن العاص بن هشام بن المغيرة:

تَبِعْتُك إذ عيني عليها غِشاوة فلما انجلت قطَّعتُ نفسي ألومها

وفي الجزء الثاني (ابن المثنى، د.ت، ج٢، ٢٤٩) "**وَلَا يُترِفُونَ**" (**الواقعة – ١٩**) لا يسكرون قال الأبيرد:

لعمري لئن أُنزِفْتم أو صحوتمُ لبئس الندامى كنتُمُ آل أَبْجَرا

وفي جامع البيان للطبري ((وأما معنى الكفر في قوله: ﴿ **إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ** ﴾(**البقرة – ٦**) فإنه الجحود ... وأصل الكفر عند العرب تغطية الشيء....، قال لبيد بن ربيعة في (الطبري، ٢٠٠٥، ج١، ١٤٩):

في **ليلة كَفَرَ النجومَ غَمَامُها**. يعني غطَّاها.

وفي موطن آخر من تف سير الطبري في قوله تعالى: "**قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا**" (**البقرة – ٦٧**) والهزؤ اللعب والسخرية كما قال الراجز:

قد هَزِئَتْ مني أُمُّ طِيْسَلَه قالتْ أَراه مُعْدِما لا شيءَ له

يعني بقوله: قد هزئتْ: قد سَخِرَتْ ولَعِبَتْ (الطبري، ٢٠٠٥، ج١، ٤٣٦).

وجاء في تف سير القرطبي قوله تعالى: ﴿ **فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا** ﴾ (**البقرة – ٢٢**) أي أكفاء وأمثالاً ونظراء.. (القرطبي، ١٩٦٧، ٢٢٩-٢٣٠) قال الشاعر:

نحمدُ اللهَ ولا نِدَّ له عنده الخيرُ وما شاءَ فَعَلْ

وقال حسَّان:

أتهجوهُ ولَسْت َله بندٍّ فشرُّكما لخيرِكما الفِداء

وفي موطن آخر جاء في تفســـير القرطبي (القرطبي، ١٩٦٧، ج٢، ٢١)[1]: قوله تعالى: ﴿تُفَـٰدُوهُمۡ﴾(البقرة – ٨٥) والفداء: طلب الفدية في الأ سير الذي في أيديهم ... وأنـ شد الأصمعي للنابغة:

مهلاً فداءً لكَ الأقوامُ كلُّهم وما أُثَمِّرُ من مالٍ ومن وَلَدِ

ويفسِّر الزمخشري (الزمخشري، ١٩٩٥، ج١، ٣٦٥) وجه النهار بأوله، في قوله تعالى: ﴿ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجۡهَ ٱلنَّهَارِ﴾(**آل عمران – ٧٢**). وجه النهار في أوّله، قال الشاعر:

من كان مسرورًا بمقتلِ مالكٍ فليأتِ نِسوتنا بوجه نَهارِ

وفيه أيضًا يفسِّر (الزمخشري، ١٩٩٥، ج١، ٥٢٢) قوله تعالى: ﴿فَلۡيُقَـٰتِلۡ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يَشۡرُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا بِٱلۡأٓخِرَةِ﴾ (**النساء – ٧٤**) يشرون بمعنى يشترون ويبيعون، قال ابن مفرِّغ:

وشَرَيْتُ بُردًا ليتني من بَعْدِ بُرْدٍ كنتُ هامَه

وفي البحر المحيط (الأندلسي، د.ت، ج١، ٨٣) في تفسير صيِّب في قوله تعالى: ﴿أَوۡ كَصَيِّبٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَـٰتٞ وَرَعۡدٞ وَبَرۡقٞ﴾ (**البقرة – ١٩**): الـ صيِّب المطر، يقال: صاب يصوب فهو صيِّب إذا نزل والسحاب أيضًا، قال الشاعر:

حتى عفاها صيِّبٌ وَدْقُهُ داني النواحي مُسْبلٌ هاطلُ

---

(١) وفي رواية ديوان النابغة: فِداءٌ. وقد ساق القرطبي البيت شاهدًا على جواز كسر فداءٍ بالتنوين بقوله: ((فداءٍ لك؛ لأنه نكرة يريدون به معنى الدعاء..)) وأنشد بيت النابغة برواية الأصمعي.

الاستدلال بالشعر على الجوانب اللغوية الأخرى عند المفسرين:

لم يكتفِ المفسِّرون عند حدِّ الاحتجاج بالشعر على دلالة المفردات القرآنية، وإنما انتقلوا إلى جوانب اللغة الأخرى الصوتية والنحوية والصرفية في المفردات القرآنية، ولدينا ثلاثة نماذج من التفسير عنيت بالشواهد الشعرية للاستدلال على القضايا اللغوية وهي: معاني القرآن للفراء (ت ٢٠٧هـ)، ومعاني القرآن للأخفش (ت ٢١٥هـ)، وتفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي (ت ٧٥٤هـ).

وأبدأ بالآية الكريمة ﴿ **وَلَا تَلْبِسُواْ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُواْ ٱلْحَقَّ** ﴾ (**البقرة – ٤٢**)، حيث قال الفراء (الفراء، د.ت، ج١، ٣٣-٣٤): "إنْ شئت جعلت (ولا تكتموا) في موضع جزم ... وإنْ شئت جعلت الأحرف المعطوفة بالواو نصبًا على ما يقول النحويون من الصرف..." كقول الشاعر:

لا تنهَ عن خُلق وتأتيَ مثلَه عارٌ عليك إذا فعلت عظيمُ

ألا ترى أنه لا يجوز إعادة (لا) في (تأتي مثله)؛ "فلذلك سمي صرفًا إذ كان معطوفًا". وإذا غلب الاحتجاج بالشعر على الأحكام النحويَّة في معاني القرآن للفرَّاء، فإنَّ الأخفش الأوسط توزَّعت استشهاداته الشعرية على الجوانب اللغويَّة الصوتيَّة والصرفيَّة والنحويَّة، وندر استشهاده به على المعاني المعجميَّة. ومن أمثلة الاستشهاد بالشعر على الجانب الصوتي في قوله تعالى: ﴿ **يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ** ﴾(**البقرة – ٢٠**) ... ومنهم من قال: "يَخِطِّفُ"، كَسَرَ الخاء لاجتماع الساكنين ثم كسر الياء، أتبع الكسرة الكسرة وهي قبلها، كما أتبعها في كلام العرب، كثيرًا يُتْبِعون الكسرة في هذا الباب الكسرة، يقولون: قِتِّلوا وفِتِّحوا، قال أبو النجم (الأوسط، ١٩٨١، ج١، ٥١):

تَدافُعَ الشيبِ ولَمْ يَقِتِّلِ

وأورد الأخفش في الجانب الـ صرفي قوله تعالى: ﴿ **مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا** ﴾(**البقرة – ٢٦**)، فيكون "ذا" بمنزلة "الذي"، ويكون "ماذا" اسمًا واحدًا إن شئت بمنزلة ما ... ويدلك على أنَّ "ماذا" اسم واحد، قال الشاعر (الأوسط، ١٩٨١، ج١، ٥٣):

دَعي ماذا عَلِمَتْ سأَتَّقِيهِ ولكن بالمُغَيَّب نبِّئِيني

وأمَّا في الجانب النحوي فيورد الأخفش: "وأما ﴿ **حَوْلَهُۥ** ﴾ (**من الآية ١٧ في سورة البقرة**) [٢] فانتصب على الظرف.. كما قال الشاعر:

هذا النهارَ بدا لها من همِّها ما بالُها بالليل زال زوالها

نصب النهار على الظرف... (الأوسط، ١٩٨١، ج١، ٤٩).

ومن البحر المحيط وقد غلب عليه التفسير اللغوي الذي يهتم بالقراءات القرآنية وتعليلها ففي قو له تـ عالى: ﴿ **وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ** ﴾(**البقرة – ١٠٢**) يقول أبو حـ يَّان (الأندلـ سي، د.ت، ج١، ٣٢٧): "وقرئ ولكنَّ بالتـ شديد فيجب إعمالها ... قال الكـ سائي والفراء الاختيار التـ شديد إذا كان قبلها واو، والتخفيف إذا لم يكن معها واو..."، ثم يقول أبو حيان متابعًا: "وأمَّا إذا جاءت بعدها الجملة فتارة تكون بالواو وتارة لا يكون معها الواو، كما قال زهير في: (الأندلسي، د.ت، ج١، ٣٢٧):

إنَّ ابنَ ورقاء لا تُخْشى بوادره لكنْ وقائعه في الحرب تنتظر"

وعُني أبو حيان بالتعليل الصوتي للهجات في القراءات، وساق الشواهد الشعريَّة، ومن ذلك ما جاء في قراءة "هُدَاي" في قوله تعالى: ﴿ **فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ** ﴾(**البقرة – ٣٨**)؛ حيث يقول أبو حيّان: "وقرأ عاصم الجحدري وعبد الله بن أبي اسحق وعيسى بن أبي

---

(٢) من قوله تعالى: ﴿ **مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ** ﴾ (**البقرة – 17**).

عمر "هُدَيَّ" بقلب الألف ياء وإدغامها في ياء المتكلم إذ لم يمكن كسر ما قبل الياء لأنه حرف لا يقبل الحركة، وهي لغة هذيل يقلبون ألف المقصـــور ياء ويدغمونها في ياء المتكلم، وقال شاعرهم: (الأندلسي، د.ت، ج١، ١٦٩):

سبقوا هَوَيَّ وأعنقوا لهواهم فتُخُرِّموا ولكلِّ قومٍ مصرع"

الاستدلال بالشعر في المعاجم، قديمًا وحديثًا:

لا أفارق الحقيقة إذا قلت إنَّ ما فعله ابن عبَّاس في الاستدلال بالشعر على معاني المفردات القرآنية، هو عمل معجمي في شكله ومضمونه، فكُتُب غريب القرآن الكريم والحديث الشريف ما هي إلا معاجم خاصة بمفردات القرآن الكريم والحديث الشريف، وهذه المفردات لا تعدو أن تكون وحدات معجميَّة دالَّة ذاتيًا ووظيفيًا يقوم المؤلف بترتيبها في نسق معجمي هجائي ألفبائي أو معجمي موضوعي، حسب ترتيب السُّور في القرآن الكريم. وقد مارس مؤلفو معاجم الغريب هذين الترتيبين، وسلكوا مسلك ابن عبَّاس في الاستدلال بالشعر عند حاجتهم لذلك. وقد أحصى صاحب معجم المعاجم أحمد الشرقاوي إقبال (إقبال، ١٩٨٧، ٥-١٦) ثلاثًا وخمسين رسالة أو معجمًا في غريب القرآن الكريم، وأوَّلها غريب القرآن لابن عبَّاس؛ وبناء عليه يرى الشرقاوي (إقبال، ١٩٨٧، ٥) أنَّ "المعجميَّة العربيَّة بدأت انطلاقًا من غريب القرآن". وقد أصبح هذا النهج معهودًا ومشهورًا شهرة ابن عبَّاس لدى العلماء مفسِّرين ولغويين؛ وفي مقدمتهم الخليل بن أحمد، الذي يبدو أنَّه قد أدرك بعبقريَّته أنَّ معاجم الغريب القرآني والحديثي والرسائل اللغوية تقتصر على غريب اللغة، وأنَّها لم تتسع حتى تحيط بكلام العرب؛ وأخذ على عاتقه أن يجمع شتات اللغة المدوَّن وغير المدوَّن في أوَّل معجم عربي شامل يستوعب مفردات العربيَّة استيعابًا منظَّمًا يُؤْمَن فيه الإهمال والتكرار، تعتمد فيه المفردة أو الوحدة المعجمية على ثلاثة أبعاد: صوتيَّة وصرفيَّة وآليَّة تقليبيَّة توليديَّة رياضيَّة "تستوعب كلام العرب الواضح والغريب، ويكتب مستعملها ويلغى مهملها" (الفراهيدي، ١٩٦٧، ج١، ٦٦، ٦٧) على حدِّ تعبير الخليل

نفسه؛ فكان معجم العين الذي كانت الغلبة فيه للشعر في احتجاجه واستدلاله على معاني المفردات؛ وهي الظاهرة التي كان مبدعها ومؤسسها الأوَّل ابن عبَّاس، وشاعت وانتشرت على يد المشتغلين بعلوم اللغة والتفسير، وفي المقدِّمة منهم أصحاب المعاجم وعلى رأسهم الخليل في العين؛ فلا تكاد تخلو مادة لغويَّة فيه من الاحتجاج بشاهد شعري في الدرجة الأولى، ولا أبالغ أو أتعدَّى الحقيقة إذا قلت إنَّه لا تخلو صفحة من صفحات العين من شاهد شعري أو أكثر؛ فقد طغت الشواهد الشعرية على غيرها من الشواهد، فقد تجد في الصفحة الواحدة ثلاثة أو أربعة شواهد شعريَّة؛ ففي باب العين والراء (جذر ع ر) مثلاً يحتج الخليل بثمانية شواهد شعريَّة في الصفحات ٩٧، ٩٨، ٩٩ من الجزء الأول حسب الاستعمالات اللغوية لهذه المادَّة، ويحسُن أنْ أسوقَ شاهدًا لكلِّ استعمال منها، وأبدأ بـــــ((العَرُّ والعُرُّ والعُرَّة: الجَرَب))، قال النابغة: (الفراهيدي، ١٩٦٧، ج١، ٩٧)

فَحَمَّلَتْني ذَنْب امرئٍ وتركتني كذِي العُرِّ يُكْوَى غيرُه وهو راتِع

العَرْعَر: شجر لا يزال أخ ضر، يـ سمى بالفار سية سروًا، والعُرار نبت قال الـ شاعر: (الفراهيدي، ١٩٦٧، ج١، ٩٨):

لها مُقلتا أَدْماءَ ظلَّ خميلها من الوحشِ ما تَنْفَكُّ تَرْعى عَرارَها

والعُراعِر: الرجل الشريف، قال الكميت: (الفراهيدي، ١٩٦٧، ج١، ٩٩):

خلعَ الملوكَ وسارَ تحتَ لوائِه شجرُ العُرا وعَراعِرُ الأَقوامِ

وإذا قفزنا زمنيًا إلى معجم لسان العرب الذي جمعه صاحبه ابن منظور (ت ٧١١هـ) من خمسة مصادر وأصول كانت صدارة الاحتجاج والاستدلال فيها للشعر، وهي تهذيب اللغة الأزهري (ت ٣٧٠هـ)، وتاج اللغة وصحاح العربية للجوهري (ت ٣٩٣هـ)، والمحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (ت ٤٥٨هـ) وحواشي ابن بري (ت ٥٧٦هـ) على تاج اللغة وصحاح

(٣) والأدماء هي الظبية، وقد تكون الناقة، وهي البيضاء مع سواد المقلتين.

العربيَّة، والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، وكانت الغلبة فيه للاستشهاد بالشعر من مختلف عصوره، والحديث الشريف، اقتباسًا مما جاء في النهاية في غريب الحديث؛ بوصفه أحد مصادر المعجم.

وتنوَّع الاحتجاج بالشعر عنده، وكان الحظّ الأوفر للاستدلال به على معاني الألفاظ؛ وأَضرِبُ مثالاً لذلك مادة "أرب" (ابن منظور، ١٩٩٤، ج١، ٢٠٨-٢٠٩) التي ورد لها في لسان العرب أكثر من معنى حسب استعمال العرب في حياتهم، تدل على ذلك أشعارهم التي ساقها صاحب اللسان لكل معنى كما في قوله: "قد أَرِبَ الرجلُ إذا احتاج إلى الشيء وطلبه يأرَب أَرَبًا"، قال ابن مقبل:

وإنَّ فينا صبوحًا، إن أَرِبْتَ جمعًا بهيًا، وآلافًا تمانينا

... وأرِبَ الدَّهرُ: اشتدَّ، قال أبو دؤاد الإيادي يصفُ فرسًا:

أَرِبَ الدهر فأعددت له مُشرفَ الحارك، محبوكَ الكَتَدِ(٤)

... وأرِبَ بالشيء: صار فيه ماهرًا بصيرًا؛ فهو أرِب، قال أبو عبيد:

ومنه الأريب أي ذو وَهَيْ وبَصَر قال قيس بن الخطيم:

أَرِبْتُ بدفع الحَربِ لَّما رأيتُها على الدفع لا تزداد غيرَ تقارُبِ

وأَرِبْتُ بالشيء أي كلِفْتُ به، وأنشد لابن الرِّفاع:

وما لامرئٍ أرِبٍ بالحيا ة عنها مَحيصٌ ولا مَصْرِفُ

أي كَلِف.

ولم يقف الأمر في المعاجم عند حدِّ الاستدلال بالشعر على معاني الوحدات المعجميَّة، وهذا هو جوهر العمل المعجمي وأساسه، بل تعدَّاه إلى أغراض أخرى: منها ما يحتجُّ بالشعر

(٤) **المحبوك: الشديد الخَلْق، والكَتَد: الكاهل، والحارك: أعلى الكاهل.**

للاستدلال على صيغ صرفيَّة كصيغة الجمع بِطَاء جمع بَطِيء (ابن منظور، ١٩٩٤، ج١، ٣٤) في قول زهير:

فضل الجيادِ على خيلِ البِطاءِ، فلا يعطي بذلك ممنونًا ولا نَزِقا

وقد يحتجّ بالشعر على صيغة نحويَّة أقصد تركيبًا له دلالة خاصة نحو ما جاء في اللسان (ابن منظور، ١٩٩٤، ج١، ١٨٩) "يا هَيْءَ ما لي؟ كلمة أَســـَفٍ وتَلَهُّف، قال الجُمَيْحُ بن الطمَّاح الأسدي:

يا هَيْءَ ما لي؟ مَنْ يُعَمَّره يُفْنِهِ مرُّ الزمان عليه، والتقليبُ

وقد يحتجُّ بالشعر أيضًا للا ستدلال على عَلَم جغرافي، كما جاء في اللسان الاحتجاج على وجود ثلاثة جبال: أَجَأَ وســـَلمى والعَوْجاء (ابن منظور، ١٩٩٤، ج١، ٢٣) كقول الشاعر:

إذا أجأ تلفَّعَتْ بشعافها عليَّ وأَمْسَتِ بالعَماءِ مُكلَّله
وأصبحت العَوْجاء يهتزُّ جيدها كجيدِ عروسٍ أَصبحت متبدَّله

والحقيقة إنَّ الاستدلال بالشعر في اللسان قد تنوَّع؛ فهناك استدلال على أسماء النبات، والأزمان، والأعلام، وأسماء الأصوات، والظواهر اللهجيَّة وغير ذلك.

وإذا انتقلنا إلى المعاجم الحديثة، ومن أحدثها المعجم الوسيط، وتأليفه جماعي وليس فرديًا كالمعاجم القديمة، وهو معجم صادر عن مجمع اللغة العربيَّة بالقاهرة، وجدنا أنَّه اشتمل على ثلاثين ألف كلمة أو وحدة معجميَّة، ومن أهمِّ عناصر التجديد فيه إطلاق الاحتجاج بشعر العرب ونثرهم القديم والحديث دون التزام بقيود الزمان والمكان، ومن احتجاجه لدلالة المفردات ما جاء في مادَّة "أتا، أتوًا: وشى"، قال الشاعر: (مجمع اللغة العربيَّة، ١٩٩٤، ج١، ٦)

وإنَّ امرءًا يأتو بسادة قومه حريٌّ لعمري أنْ يُذَمَّ ويُشْتَما

ومن استدلاله النحوي في "إذ" ورد فيه أنها قد تكون للتعليل وشاهده من شعر الفرزدق قوله:

فأصبحوا قد أعاد الله نعمتهم إذ هم قريش، وإذ ما مثلَهم بشر

الاحتجاج بالشعر في الدرسين الصرفي والنحوي:

وإذا انتقلنا إلى الدرس النحوي الصرفي عند العرب، فسنجد أنَّه قد ارتقت القيمة اللغويَّة للشاهد الشعري، ولا أبالغ إذا قلت إنَّه قد أصبح له الصدارة في تقعيد نحو العربيَّة، وضبط أبنيتها الصرفيَّة ونظمها الصوتيَّة، بعد أن تمَّ استظهار معاني مفرداتها ودلالاتها في معاجمها وكتب التفسير فيها؛ وتقرر لدى علماء اللغة أنَّ الشعر هو الذخيرة اللغويَّة، مع اعتدادهم بمصادر الاحتجاج النقليَّة أو السماعيَّة الأخرى وعلى رأسها القرآن وقراءاته، والحديث الشريف من بعده، حتى علماء القراءات والمصنِّفون فيها وفي مقدِّمتهم أبو بكر أحمد بن مجاهد (ت ٣٢٤هـ) في كتابه السبعة في القراءات استعان بالشواهد الشعريَّة على صحَّة الوجوه النحويَّة والعلل الإعرابيَّة والتصريفيَّة.

ونظرًا للقيمة الثقافيَّة والحضاريَّة للشعر عامة والقيمة العلميَّة اللغويَّة للشواهد الشعريَّة، بخاصَّة في تقعيد العربيَّة نحوًا وصرفًا؛ قامت حركة علميَّة حول الشواهد اللغويَّة النحويَّة والصرفيَّة، وأوَّلها شواهد كتاب سيبويه التي بلغت ألفًا وخمسين بيتًا حسب رواية أبي عمر الجَرمي؛ شرح منها ابن السيرافي (ت ٣٨٥هـ) أبو محمد يوسف بن أبي سعيد السيرافي سبعمائة وخمسة عشر شاهدًا (السيرافي، ١٩٩٦، ٣٧)، بعد أن قام السيرافي (الأب ت ٣٦٨هـ) أبو سعيد بشرح كتاب سيبويه. ويذكر أن أبا عمر الجَرْمي قد نسب ألفًا من هذه الشواهد لأصحابها أو قائليها. فقد ورد في خزانة الأدب (البغدادي، ١٩٨٩، ج١، ١٧)، قال الجَرْمي: نظرت في كتاب سيبويه فإذا فيه ألف وخمسون بيتًا، فأما الألْف فقد عرفت أسماء قائليها فأثبتُّها، وأما الخمسون فلم أعرف أسماء قائليها.

وأصبح التصنيف في جمع الشواهد الشعريَّة وشرح ما جاء منها في الكتب النحوية جزءًا من الحركة العلميَّة في التأليف النحوي؛ كالذي فعله السيوطي في شرح شواهد مغني اللبيب عن كتب الأعاريب في كتاب خاص سمّاه شرح شواهد المغني (السيوطي، ١٣٢٢هـ). وأبرز من اعتنى بالشواهد الشعرية عبد القادر ابن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ) في موسوعته اللغوية والأدبية التي سمّاها "خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب"(٥) الذي شرح فيها، أي الخزانة، شواهد الرضيّ على كافية الحاجب التي بلغت ٩٥٧ شاهدًا من شواهد العربيَّة (البغدادي، ١٩٨٩، ج١، ١٩). وفي تقديمه للخزانة تحدَّث عن الكلام العربي الذي يصحُّ الاستشهاد به في اللغة، والنحو، والصرف. وقام بالتنظير لنظريَّة الاحتجاج العربيَّة، وذكر من يستشهد بشعرهم من الشعراء حيث قسمهم إلى أربع طبقات (البغدادي، ١٩٨٩، ج١، ٥-٨):

الطبقة الأولى: الشعراء الجاهليّون: وهم قبل الإسلام.

الطبقة الثانية: المخضرمون: وهم الذين أدركوا الجاهليَّة والإسلام.

الطبقة الثالثة: المتقدِّمون: ويقال لهم الإسلاميّون وهم الذين كانوا في صدر الإسلام.

الطبقة الرابعة: المولَّدون، ويقال لهم المُحْدَثون كبشَّار بن برد، وأبي نواس.

وأجاز الاحتجاج والاستشهاد بشعر الطبقات الثلاث الأولى؛ وبذلك يكون البغدادي قد أضاف حدودًا زمانية للاحتجاج إلى الحدود المكانيَّة التي حصرها الفارابي (الفارابي، د.ت، ١٤٧؛ الأندلسي، ١٩٨٦، ٥٧٤؛ السيوطي، د.ت، ج١، ٢١٢) (ت ٣٣٩هـ) "في سكان البراري... من كان في أوسط بلادهم (أي العرب) من أشدهم جفاء... وهم قيس، وتميم، وأسد، وطيء ثم هذيل، فإنَّ هؤلاء معظم من نُقِل عنهم لسان العرب.."؛ مما يعني حصر الاحتجاج في البيئات الوَبَريّة أو القبائل البدويّة التي تقيم في وسط الجزيرة العربيَّة؛ ممَّا يُفْتَرَض

(٥) بتحقيق وشرح: عبد السلام هارون.

أنَّهم حافظوا على فصاحة لغتهم لعدم اختلاطهم بالأمم الأخرى، فلم تفسد سليقتهم اللغويَّة، بعكس سكان الحَضَر الذين عاشوا في مدن أطراف الجزيرة؛ فكان استثناؤهم حاضرًا فيما نقل الفارابي، وكان من الطبيعي ألاّ يرتضي مجمع اللغة العربيَّة في القاهرة مثل هذا التضييق؛ لما بين أيدي علمائه ممَّا ورد في كتب اللغويين والنحاة من شواهد لشعراء من سكان الحَضَر أو المَدَر، وممَّن عاشوا في بيئات حضريَّة كحسَّان، وأبي دؤاد الأيادي، وعديّ بن زيد العبَّادي، وعمر بن أبي ربيعة، والأخطل، ودعبل الخزاعي وغيرهم؛ وعليه أصدر هذا المجمع قراره الذي بيّن فيه الحدود الزمانيَّة للاحتجاج في المدر والوَبَر ونصُّه: "إنَّ العرب الذين يوثق بعربيَّتهم ويستشهد بكلامهم هم عرب الأمصار إلى نهاية القرن الثاني، وأهل البدو من جزيرة العرب إلى آخر القرن الرابع" (حسن، ١٩٦٦، ٢٤).

وظلَّت العناية قائمة بالشواهد الشعريَّة إلى أيَّامنا هذه، وجُمِعتْ في معاجم خاصة بها نحو: معجم شواهد العربيَّة للأستاذ عبد السلام هارون الذي صدر في جزئين عام ١٩٧٢م، وجمع فيه شواهد النحو والبلاغة واللغة، وتبعه الدكتور حنا حدّاد الذي صنَّف معجم شواهد النحو الشعرية إذ جمع فيه شواهد النحو والصرف الشعريَّة. وبلغت ذروة التصنيف في هذا الباب على يد الدكتور إميل بديع يعقوب في مصنفه "المعجم المفصَّل في شواهد اللغة العربيَّة" في أربعة عشر مجلدًا من ضمنها الفهارس.

خاتمة البحث ونتائجه:

وهكذا وجد ما بذره ابن عبَّاس (رضي الله عنه) باستشهاده بالشعر العربي للاستدلال على المعنى القرآني، أرضًا خصبة واستجابة واثقة من علماء العربيَّة ومطمئنة لصلاحيتها للتطبيق والتطوير، وأخذ مفسِّرو القرآن الكريم والمعجميّون ينظرون إلى ما يحمله البيت الشعري من مقاصد دلاليَّة اهتدى إليها ابن عبَّاس وأدركها بحسِّه اللغوي مبكرًا، حين أجملها في مقولته: "الشعر ديوان العرب"؛ فالشعر عنده بمضامينه سجلٌّ لحياة العرب الاجتماعيَّة، والثقافيَّة، وآمالهم، وآلامهم، وهو الوجه الناصع للحضارة العربيَّة الإسلاميَّة بعد القرآن الكريم والحديث الشريف،

وهذا ما فهمه المفسِّرون من مقولة ابن عبَّاس ومن تذييله لها بقوله: "فإذا خفي الحرف (يعني الكلمة هنا أو اللفظ) من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعوا إلى ديوانها فالتمسوا معرفة ذلك منه"، بالتزام هؤلاء المفسرين في كتبهم بمنهج ابن عباس في الإجابة عن سؤالات نافع بن الأزرق كأبي عبيدة في مجازه، والفراء، والأخفش في معاني القرآن، والطبري في جامع البيان، والقرطبي في جامع أحكام القرآن إلى يومنا هذا.

أمَّا علماء اللغة من نحويين وصرفيين وبلاغيين؛ فقد اتَّسعت نظرتهم إلى بيت الشعر العربي وتعمَّقت؛ إذ أصبح يُنْظَر إليه عندهم، على أنَّه مجموعة من التكوينات الصوتيَّة والصرفيَّة والنحويَّة والبيانيَّة الجماليَّة؛ جعلت منه قاعدة للعربيَّة الفصيحة، وجرى الاعتماد عليه بتوسع من اللغويين في استظهار أحكام هذه النظم أو التكوينات؛ بحيث أصبح للشاهد الشعري الأولويَّة في استنباط قواعد اللغة وتقنين نظمها. وهو منهج علمي يصعب فيه تزييف الواقع اللغوي، كان الفضل الأول في انتهاجه، كما رأينا، لابن عبَّاس رضي الله عنه؛ وهو نهج يثبت أنَّ أصول العربيَّة وقواعدها وظواهرها وليدة بيئتها العربية، والعقل العربي هو المبدع لها؛ مما يشكِّل دليلاً قاطعًا على أصالة نشأة علوم العربية وبنائها وتطوّرها، ويدحض أصحاب نظرية التأثيرات الأجنبية في نشأة النحو العربي.

Ibn Abbas' Role in the Arabic Argumentation Theory: Poetry as Evidence

Abdul Karim Mujahid Mardawi

Abstract

This article examines Ibn Abbas' approach to using poetry as evidence and its impact on Qur'anic exegesis and argumentation in Arabic linguistic theory as discernible in phonetic, morphological, and syntactic analysis, as well as in semantic and lexical research; where poetic citation represents the core axis in the argumentation process. The problem of the study is to unveil Ibn Abbas' pioneering approach in utilizing poetry for evidence in all facets of linguistic inference, and trace the impact of this approach on linguistic studies and exegesis of the Holy Qur'an. The significance of the study lies in demonstrating the role of poetic citation in the process of linguistic inferencing, which relates to the basic principles of the Arabic argumentation theory on one hand, and to the vitality of the realistic usage of language as evinced by its early users. Hence, the study adopts a descriptive and analytical methodology. It relies mainly on Ibn Abbas' answers to "Nafi' Ibn al-Azraq's questions." Also, it examines the impact of this approach upon the interpreters of the Qur'an, lexicon and morpho-syntax scholars, as well as upon linguistic analysis in general. The conclusion reasserts Ibn Abbas' foundational role in utilizing poetic inference, and his precedence in eliciting and codifying Arabic grammar.

Keywords: Ibn Abbas, poetry as evidence, Nafi' Ibn al-Azraq's questions, Arabic argumentation theory, Qur'anic exegesis

المراجع

ابن الأنباري، أبي بكر محمد بن القاسم (٢٠١٠). **إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل**، تحقيق: أحمد مهدلي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن المثنى، أبو عبيدة معمر (د.ت). **مجاز القرآن**، عارضه بأصوله وعلّق عليه: فؤاد سزكين، مصر: مكتبة الخانجي.

ابن عطيَّة الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب، (٢٠٠١)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ج١.

ابن منظور (١٩٩٤). **لسان العرب**، دار صادر، بيروت: دار الفكر.

إقبال، أحمد الشرقاوي (١٩٨٧). **معجم المعاجم**، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

الأندلسي، أبو حيَّان (١٩٨٦). **تذكرة النحاة**، تحقيق: عفيف عبد الرحمن، ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الأندلسي، أبو حيَّان (د.ت). **البحر المحيط**، دار الفكر.

الأوسط، الأخفش (١٩٨١). **معاني القرآن**، تحقيق: فائز فارس، ط٣، دار البشير، دار الأمل.

البغدادي، عبد القادر عمر (١٩٨٩). **خزانة الأدب**، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي.

الزمخشري (١٩٩٥). **تفسير الكشَّاف للزمخشري**، ترتيب وضبط وتصحيح: محمد عبد السلام شاهين، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

السامرائي، إبراهيم (١٩٦٩). "سؤالات نافع بن الأزرق"، **مجلّة رسالة الإسلام**، العددان ٥ و٦، السنة الثانية، بغداد: مطبعة المعارف.

السجستاني، أبو بكر (١٩٩٣). **غريب القرآن على حروف المعجم**، تحقيق: أحمد عبد القادر صلاحية، دمشق: دار طلاس.

السيرافي، أبو محمد يوسف (١٩٩٦). **شرح أبيات سيبويه**، تحقيق: محمد الريِّح هاشم، بيروت: دار الجيل.

السيوطي، جلال الدين (١٣٢٢هـ). **شرح شواهد المغني**، تصحيح: محمد محمود الشنقيطي، دار مكتبة الحياة.

السيوطي، جلال الدين (١٩٩٥). **الإتقان علوم القرآن**، ط٣، بيروت: دار الكتب العلمية.

السيوطي، جلال الدين (د.ت) **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق: جاد المولى والبجاوي وأبي الفضل، بيروت: دار الجيل.

الطبري، ابن جرير (٢٠٠٥). **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار.

الفارابي (د.ت). **الألفاظ والحروف**، تحقيق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد (١٩٦٧). **العين**، تحقيق: عبد الله درويش، بغداد: مطبعة العاني.

الفرّاء (د.ت). **معاني القرآن**، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، بيروت: دار السرور.

القرطبي، محمد بن أحمد (١٩٦٧). **الجامع لأحكام القرآن للقرطبي**، تحقيق: عماد زكي البارودي، وخيري سعيد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ج١.

حسن، عبَّاس (١٩٦٦). **اللغة والنحو**، مصر: دار المعارف.

عبد الرحيم، محمد، ونصر الله، أحمد (د.ت). **رسالة غريب القرآن في شعر العرب**، ط١، مؤسسة الكتب الثقافيَّة.

مجمع اللغة العربية (١٩٩٤). **المعجم الوسيط**، ط٦، القاهرة، قام بإخراجه إبراهيم أنيس ورفاقه.

References

‘Abd Al-Raḥīm, M. & Nasr Allah, A. (n.d.). *Risālat Gharīb Al Qur’ān fi Shi‘r Al-‘Arab* (1st ed.). Mu’asasat Al Kutub Al-Thaqāfiyyah.

Al Farrā’. (n.d.). *Ma‘ānī Al Qur’ān* (Najātī, A. & Al-Najjār, M. Ed.). Beirut: Dār Al-Surūr.

Al-Andalusī, A. (1986). *Tadhkirat Al-Nuḥāt* (1st ed.) (‘Abd Al-Raḥmān, ‘A. Ed.). Beirut: Mu’ssasat Al-Risālah.

Al-Andalusī, A. (n.d.). *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ*. Dār Al-Fikr.

Al-Awsaṭ, A. (1981). *Ma‘ānī Al Qur’ān* (3rd ed.) (Fāris, F. Ed.). Dār A- Bashīr, Dār Al-Amal.

Al-Baghdādī, A. (1989). *Khazānat Al-Adab* (Hārūn, ‘A. Ed.) Cairo: Maktabat Al-Khānjī.

Al-Fārābī. (n.d.). *Al-Alfāẓ wa Al-Ḥurūf* (Mahdī, M. Ed.). Beirut: Dār Al-Mashriq, Al-Maṭba‘ah Al-Kāthūlīkiyyah.

Al-Farāhīdī, A. (1967). *Al ‘Ayn* (Darwīsh, ‘A. Ed.). Baghdad: Maṭba‘at Al-‘Ānī.

Al-Qurṭubī, M. (1967). *Al-Jāmi‘ li Aḥkām Al-Qur’ān li Al-Qurṭubī* (1) (Al-Bārūdī, ‘I. & Sa‘īd, Kh. Ed.). Cairo: Al-Maktabah Al-Tawfīqiyyah.

Al-Sajastānī, A. (1993). *Gharīb Al-Qur’ān ‘lá Ḥurūf Al Mu‘jam* (Ṣalāḥiyyah, A. Ed.). Damascus: Dār Ṭallās.

Al-Sāmirrā’ī, I. (1969). Su’ālāt Nāfi‘ bin Al-Azraq. *Majallat Risālat Al-Islām*, 2(5-6). Baghdad: Maṭba‘at Al-Ma‘ārif.

Al-Sayūṭī, J. (1322 AH; (1904CE)). *Sharḥ Shawāhid Al-Mughnī* (Al-Shanqīṭī, M. Ed.). Dār Maktabat Al Ḥayāt.

Al-Sayūṭī, J. (1995). *Al-Itqān fi ‘Ulūm A- Qur’ān* (3rd ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah.

Al-Sayūṭī, J. (n.d.). *Al-Muzhir fi ‘Ulūm Al-Lughah wa Anwā‘ihā* (Al Mawlā, J. et al, Ed.). Beirut: Dār Al-Jīl.

Al-Sīrāfī, A. (1996). *Sharḥ Abyāt Sībawayh* (Hāshim, M. Ed.). Beirut: Dār Al-Jīl.

Al-Ṭabarī, I. (2005). *Jāmi‘ Al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi Al-Qur’ān* (Al-‘Aṭṭār, Ṣ. Ed.).

Al-Zamakhsharī. (1995). *Tafsīr Al-Kashshāf li Al-Zamakhsharī* (1st ed.) (Shāhīn, M. Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah.

Hasan, ‘A. (1966). *Al-Lughah wa Al-Naḥū*. Egypt: Dār Al-Ma‘ārif.

Ibn ‘Aṭiyyah, A. ‘A. B. (2001). *Al-Muḥarrar Al-Wajīz fi Tafsīr Al-Kitāb Al-‘Azīz* Vol. 1 (1st ed.) (Muhammad, ‘A. ‘A. Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah.

Ibn Al-Anbārī, M. (2012). *Īḍāḥ Al-Waqf wa Al-Ibtidā' fi Kitāb Allāh 'Azza wa Jall* (Mahdalī, A. Ed.). Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah.

Ibn Al-Muthannā, A. (n.d.) *Majāz Al-Qur'ān* (Sezgin, F. Ed.). Egypt: Maktabat Al-Khānjī.

Ibn Manẓūr. (1994). *Lisān Al-'Arab*. Dār Ṣādir, Beirut: Dār Al-Fikr.

Iqbāl, A. (1987). *Mu'jam Al Ma'ājim* (1st ed.). Beirut: Dār Al-Gharb Al-Islāmī.

Majma' Al-Lughah Al-'Arabiyyah. (1994). *Al-Mu'jam Al-Wasīṭ* (6th ed.) (Anīs, I. et al, Ed.). Cairo.

ملامحُ البعدِ الحضاريِّ وآثارُه في الفكرِ السياسي التجديديِّ لمحمد إِقبال

مصطفى جابر العلواني[1]

ملخّص البحث

دفعَ تردِّي حال المسلمين-والاضطهاد الهنديِّ لهم-إقبالاً للعناية بالنهوض الحضاريِّ، بتصويب مسار منهجيَّة التجديد الحضاريِّ، وإصلاح الفكر بوعي الذات أوَّلاً، وضرورة تحريك التفكير الدينيّ في الإسلام، بالاستئناس بالازدهار العقلي، الذي بلغه الفكر الأوربي، مع الحذر من: مظاهر الثقافة الغربية الماديَّة البرَّاقة، ومن نزعات محاربةِ الدين، من منحرفي المسلمين. وتتحدَّدُ أبعادُ الحضارة الدينية بثلاثة: الله، والكون، والإنسان؛ تحدِّد المجال الحضاريّ، ومقاصدَه، لتكون عاملَ مقارنة بين رؤية الأمَّة الإسلاميَّةِ وبين الرؤى الغربيَّة، والتمييز بين ما هو حضاريٌّ عمَّا هو مدنيٌّ، وبيان مكانة الإنسان في الرؤيتين، وصفاته، لمعرفة مهمته الحضاريَّة وصبغتها، ومكانة الأرض؛ فالإنسانُ في الرؤية الغربيَّة حبيس معصية آدم، ووجوده موضع غفران، أمَّا في الرؤية الإسلاميَّة فالأرض ميدانٌ لفاعليَّةٍ حضاريَّةٍ ترتقي بالإنسان إلى استحقاقه الجنَّةَ. وثمَّة تمييز بين "الذات الجمعيَّة" للأمة، وبين الجامع الوطني للانتماء للدول القومية، والجامع التوحيديِّ للأمة، وأثره في نمط البناء الحضاري، وسماته، الذي يبقي عوامل النهوض كامنةً في الأمَّة.

الكلمات المفتاحية: محمد إقبال، التجديد الحضاري، مقاصد التجديد الحضاري، مقارنة بين الرؤية الإسلامية والغربية، مكانة الأرض

---

١ متخصص في العلوم السياسية، أستاذ في كلية القانون والعلوم السياسية في جامعة الأنبار، العراق
تم استلام البحث في ٢٠٢١/١/١٦، وقُبل للنشر في ٢٠٢١/٥/١٦

المقدِّمة

قدْ أتمَّ اللهُ للناسِ نعمته بكمال الدين–فسما فوق مستوى النقص، وتبرَّأَ من الاختلاف–فارتضاه ربُّ العزَّة لعباده المسلمين؛ قال تعالى: "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً"؛(المائدة:٣). فإنَّ "التجديد في الإسلام لا يعني تغيير الإسلام، وإنما يعني العودة إليه، بالعمل بما جاء في الكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما، وإزالة ما يعلق بهما مما ليس فيهما، وما يصيبُ الأمة من تهديدٍ لوجودها، وتحريفٍ لسماتِها، وخللٍ في فاعليَّتِهَا؛ وبهذا يتحقق التجديد بمفهومه الإسلاميِّ" (زيدان، ٢٠١٠، ٣–٤).

مشكلة البحث:

شهد الفكر الإسلاميُّ ارتباكاً وحيرةً إزاءَ تحديد"أبعاد أنموذج الإسلام الحضاريّ"؛ لانحسار "الإنجاز الحضاريُّ للمسلمين" أمام تحدِّيات استتباع أمَّتنا وشعوبها؛ فبلغ الأمرُ حَدَّ تقبُّل الانقياد، وتذويب كياناتنا، وإفقادنا هويَّتنا، وإخضاعها لمشاريع التقسيم والتجزيء فإحكام الاستتباع.

فرضيَّةُ البحث:

أوَّلاً: التجديد أمر يستدعيه واقعان–وفقَ فكرِ إقبال بوصفه أنموذجاً للبحث في موضوع التجديد–: واقع الأمّة وقد غثت، وواقع العالم وأممه، ممَّن يسعى لإصابتها في تدينُّها، وفي خيراتها.

ثانياً: ثمَّةَ جدلٌ–في إطار المنظومة المعرفيَّة الإسلاميَّة–حول تحديد صياغة التجديد وآليَّاته:

١– بتأثيرِ اعتقاد بعض المعنيين بالتجديد، أنَّه لا يتحقَّق إلاَّ بالانفتاح على الأنموذج الغربيّ، والتجربة الغربيَّة، التي قامت على العلمانيَّة والديمقراطيَّة.

٢- ويعتقد بعض آخر، أنَّ ذلك الانفتاح يُفقِدُ الهويَّة الإسلاميَّةَ: خصوصيَّةً، وانتماءً.

٣- الشروع في المشروع الحضاريّ التجديديّ أمرٌ يدعو إليه الإسلام، وقد يوجبه.

ثالثاً: انقسم المعنيون بآليَّاتِ التجديد، إلى أصنافٍ؛ أوضحهما صنفان: (الدسوقي، ٢٠١٠، ٣):

١- يرى التجديد العودة إلى ما كان من سلف الأمّة، بكلِّ ما عاشوه: اعتقاداً وفقهاً وممارسةً، بفضل ما حقّقوه من استقامة تمثَّلتْ في الشهود الحضاريِّ حينها.[١]

٢- وآخر يرى التجديد بتحقُّقُ بتفعيل مقاصد الثوابت والكلِّيات وفق أصول الإسلام؛ وذلكَ بإنزال الثابت على الواقع. وأبرز سمات هذا الصنف التغيُّر، والحاجة إلى تجديد القراءة حتَّى يعيدَ إلى الأمَّةِ فاعليَّتها.

أهداف البحث:

أوَّلاً: بيان فاعليَّةِ الأمة في واحدٍ من سماتها، وهو التجديد، ومحاولة استيعاب الواقع، وتجاوز إشكاليَّاتِه.

ثانياً: معرفة أبرز ملامح الفكر السياسي التجديديّ لمحمَّد إقبال، إزاء ما تعرَّض له المسلمون من اضطهاد وسلبٍ لحقوقهم في الهند تحديداً.

أهميَّةُ البحث:

بيان ملامح وعي إقبال "لتردِّي حال الأمَّة، وتدنِّي موقعها الحضاري"، وما يحقِّقُ تبوُّءَ الأمة مكانة الشهود بدل التبعية والاضطهاد؛[٢] بدعوته المسلمين لمعرفة الذات، بما

---

[١] لمزيد من الاطلاع على الشهود الحضاري. ينظر: (النجار، ١٩٩٩).

[٢] لمحمَّد إقبال آثار مطبوعة، أبرزها: دواوين شعريَّة قارب عددها العشرةَ، تأتي وكأنَّها مجموعةٌ بمنظومة

يؤهِّلها لإحداث التجديد فيما اتَّصل بجهدها العقليّ وبنتاجاته، بدءاً بتفكيرها الديني على هدي القرآن، في إطار أقوميَّة منهجه–منهج التوحيد–الذي يستلزم من الأمَّة أن تجدِّد قراءتها.

مناهج البحث:

استعان الباحثُ بالمنهج التحليلي، والاستنباطي، وسواه من المناهج التي تحقِّقُ غايات البحث، وتثري معالجاته.

تقسيم البحث:

قُسِّمَ البحثُ، لتحقيق أهدافه، إلى أربعة مباحث رئيسة؛ تناول المبحث الأوَّل العوامل الموضوعية الممهِّدة لفكرة التجديد عند إقبال، وتناول المبحث الثاني أسسَ منهج التجديد ومقدِّماتِه، وتناول المبحث الثالث الأسس الفلسفيَّة لتجديد التفكير الديني، وتناولَ المبحث الرابع فاعليَّة النقد في التجديد. وضمَّت المباحثُ مطالبَ، تلبِّي متابعةَ تفاصيلها.

أولاً: العوامل الموضوعية الممهِّدة لفكرة التجديد عند إقبال:

ما جاء به إقبال، في إطارِ فلسفة التجديد، وفي نتاجه الأدبيِّ، يتوافقُ مع قضايا موضوعيَّة، شهدها المجتمع الهنديّ، وعانى منها المسلمون فيه؛ فجهودُه التجديديَّة شكَّلت حلقةً في سلسلةِ الجهود المتعاقبة التي أنجزها سابقوهُ.

١– واقع المسلمين في الهند:

تُعدُّ أوضاع مسلمي الهند–أواخر القرن الثامن عشر، وبدايات القرن التاسع

واحدة بفصول متعدِّدة، أو تأتي بأكثر من منظومة في كلِّ ديوان تجمعها الوحدة الموضوعيَّة. وله من الكتب ستَّة؛ إذ ألف في تجديد الفكر الديني، وفي الاقتصاد، وفيما وراء الطبيعة في فارس، فضلا عن رسائله، وبياناته، ومراسلاته،...ينظر: (إقبال،٢٠١٣، ١١–١٢).

عشر- أقصى ما وصلوه من التردِّي والانكسار، لفشل محاولات التحرُّر الإسلامي في جنوب الهند، وانتهاء حكمهم فيها، واستشهاد "السلطان تيبو" بميسور في العام ١٧٩٩م، وهيمنة البريطانيين المحتلِّين وحلفائهم: الهندوس، والسيخ، والمراهتا.

إلاَّ أنَّ ذلكَ التاريخ عينَهُ، شكَّلَ بدايةً ليقظة مسلمي الهند، تستحثُّ وَعْيَهُم بحالِهم، وفهمهم معاناتِهم؛ فالشدائدُ والمِحَنُ تقويَّ الذاتَ، وتسهم في رفع همَّتها (إقبال، ٢٠١٣، ١٥)؛ فقد عُدَّ السيخُ محتلِّين، لمناطق المسلمين، في لاهور وما جاورها، وتفاقمَ اضطهادُهُمُ المسلمينَ، باستغلالهم وإذلالهم، وبمنعهم إقامة بعض شعائرهم؛ مثل حظر رفعِ الأذان للصلاة بالصوت، والتضييق عليهم، بتحريم ما أُحلَّ لهم؛[٣] حتَّى بلغ الأمرُ قتلَ آلاف المسلمينَ ظلماً وعدواناً.[٤]

٢- مواقف من اضطهادِ مسلمي الهند:[٥]

أولاً: من أبرز ردود أفعال المسلمين إزاء ذلك الاضطهاد، الجهادُ والمقاومةُ المسلَّحةُ ضدَّ البريطانيين وحلفائهم السيخ، ولاسيَّما ما قام به الشيخان: السيد أحمد بن عرفان البريلوي، والشاه إسماعيل بن عبد الغني بن وليّ الله الدهلويّ، ومن رافقهما في جهادهما، بدءاً بالعام ١٨٢٧، وحتَّى استشهادهما العام ١٨٣١،[٦] وما أعقبها من جهاد مسلَّح في ظلِّ أحداث الثورة المعروفة "بحركة تحرير الهند" عام ١٨٥٧، وانتهت بقتل رموز الثورة وقياداتها، وأدَّت لإحكام السيطرة على المسلمين وإخضاعهم (عبد الرحمن، ١٩٨٨، ٣٠-٣٢).

ثانياً: مظاهر الإصلاح الدينيّ العقديّ والفكريّ، وما أثمره باتِّجاه الرغبة في

---

[٣] ممثلةً في أمور منها منعهم من ذبح البقر.

[٤] هو جزء من بيان أصدره السيد"أحمد عرفان البريلوي". (عبد الرحمن، ١٩٨٨، ٣٠-٣١).

[٥] عن: المودوديّ، تجديد الدين وإحياؤه، تعريب: محمد كاظم، ص١٠٧-١٠٨.

[٦] بمساعدة بعض مسلمي أفغانستان، بما يفسِّرُ بدوره اندفاع بعض مفكري مسلمي الهند إلى الحلِّ القوميّ.

التجديد، وتركّز الإصلاح في أبهى صوره في: تأسيس المعاهد والمؤسسات الإسلاميَّة؛ كمعهد دار العلوم بديوبند، العام ١٨٦٦، أسَّسه "المصلح الإمام محمد قاسم النانوتوي"، ثمَّ "معهد مظاهر العلوم" بمدينة سهارنبور لتدريس العلوم وإعداد الدعاة، وما سيثمره من حفظ وجود المسلمين، وتدعيم انتمائهم لإسلامهم، وما يثمره من التصدِّي لمحاولات طمس هويَّتهم المستهدفة من لدنِّ المحتلِّ البريطاني بالغزو الفكريِّ، ومن لدنِّ حلفائه ومعاونيه من الهنود بالاضطهاد، والإخلال بأصول التعايش الوطنيّ، وشكَّل المعهدان نواة لتأسيس كثير من المعاهد والمؤسسات التعليمية الإسلامية[٧] بأنحاءَ كثيرةٍ من الهند (عبد الرحمن، ١٩٨٨، ٣٤-٣٨).

إلاَّ أنَّ تلكم المعاهد لم تتجاوز ثمراتها الأولى مستوى الإسهام بحفظ وجود المسلمين، وتأكيدِ هويَّتهم، والتهيئة لمحاولات الإصلاح، وبلوغ دعوات التجديد؛ فتلكم المعاهد كانت تقليديَّةً في مناهجها ومقرّراتها؛ مما ولَّد دعوةً لتدريس ما يُحدِثُ التحديث والتغيير، فتبلورت مواقف متعارضة ولَّدت وعياً بخلافٍ قائم بين دعاة المحافظة على موروث الفكر الإسلامي ودعاة دراسة الفكر الغربيّ، وأدى هذا بدوره إلى تولِّد الرغبة-لدى تيار ثالث-للمزج بينهما؛ فكانت "حركة ندوة العلماء" مثالاً للتوسُّط والاستقامة في هذا المزج، وصارت مثالاً يُقتفى أثره، سواءٌ في الهند أو خارجها (عبد الرحمن، ١٩٨٨، ٦٩-٧٠).

ومن مظاهر الإصلاح: إصدار "مجلة لسان الصدق" التي أصدرها "الشيخ أحمد بن خير الدين الكلكوتي"، ثمَّ ولّاه "شبلي آزاد" إدارة "مجلّة الندوة"، وهي لسان ناطق باسم "ندوة العلماء" (عبد الرحمن، ١٩٨٨، ٤٢-٤٣).

ثالثاً: إعادة الحكم الإسلامي، في نطاق أجزاءٍ جدّ محدودةٍ، ولفترات محدودةٍ كذلك.

---

[٧] ومن تلكم المؤسَّسات: مدرسة العلوم بعليكرة، ودار العلوم، وندوة العلماء بلكنؤ.

٣- المؤثّرون في تأسيس فكر إقبال وفي اتجاهه:

أدرك إقبال بعضاً من الشخصيَّات البارزة من المفكرين، والأدباء والعلماء، وتَأَثَّر ببعضهم، وأبرزهم: العلامة "شبلي بن حبيب الله البند وليّ النعمانيّ"(١٨٥٧-١٩١٤)،"وخواجة ألطاف حسين حالي الباني بتي"(١٨٣٧-١٩١٤)،"وأكبر حسين بن تفضيل حسين إله آبادي" (١٩٢١-١٨٤٦)، وقد مهَّدوا له: في اللغة، والأسلوب، والأفكار، والاتِّجاه، يمكن تفصيله بالآتي:

أ- من المرجَّح أنَّ إقبالاً أخذ فكرة "نقد الحضارة الغربيَّة" بأسلوب بليغٍ كتبهُ شعراً، عمَّا اطَّلع عليه من شاعريَّة "أكبر إله آبادي"، المعروفِ بموقفه المعارض لاقتفاء أثر الغرب، ومخالفته لدعاة التغريب؛ من أمثال "سيد أحمد خان"،[٨] وكان ممَّن يسخرُ منهما شعراً تداوَلَه الناسُ، وشاعَ بينهم. (عبد الرحمن، ١٩٨٨، ٤١-٤٢)

ب- ويمكن أن يكون إقبال تأثَّر بأفكار "الشيخ شبلي"، في مسألة الاتجاه الإسلاميّ العالميّ، الذي يَعُدُّ الإسلامَ ديناً مؤهَّلاً لمكانته العالميَّة، وبفكرة "تفوُّق العنصر الإسلاميّ على سواه" (الغوري، ٢٠٠٧، ٩٣).

ج- همُّه بترك الشعر ليركِّزَ على الفلسفة، عندما لاحظ فارق الحال بين ضعف المسلمين وبين انفعالهم تحت إرادات سواهم، وازدهار الغرب ووفرة إنجازه المدني والمعرفي، وكأنَّ إقبالاً يستبطئ ثمرات ما كرَّسه من جهود الاستنهاض في شعره وسابقيه، إنْ لم يكن ظنَّ أنَّ ما تحتاجه الأمةُ جهوداً فلسفيَّة ومحاولاتٍ معرفيةً وفق المنهج التجريبيّ، كتلك التي وظَّفها الغرب، فأثمرت ما أثمرته في حقل المعرفة، ومجال الإنجاز المدنيّ. ثمَّ تراجعَ إقبال عن هجر كتابة الشعر

[٨] له علاقة بالبريطانيين، ومنح أوسمةً في بريطانيا، وهو مؤسس كلية عليكرة، التي تطوَّرت لتصبح جامعة عليكرة الإسلامية، في العام ١٩٢٠.

استجابةً لمشورة صديقه السير عبد القادر مدير مجلة "المخزن"، ولرأي أستاذه "توماس آرنولد"، الذي أكَّد لإقبال أنَّ شعره يؤدِّي دوره في استنهاض الهمم، وأنه ليس مجرد أخيلة بعيدة عن الواقع؛ فلا بدَّ من مواصلة مسيرته الشعرية، ليدعو الناس للكفاح، ففعل (عبد الرحمن، ١٩٨٨، ٧٢-٧٣).

٤- محاولات التحرُّر والإصلاح في العالَم الإسلاميِّ:

إنَّ ما عانته الأمَّةُ، هو ما أصابها من الوهن الذي أدخلها في حالة الذلِّ الذي حذَّرهم القرآن الكريم منه، ممَّا يدخلهم في إطار "الحال الحماريَّةَ"، التي ذكرها أمثال القرآن الكريم بحقِّ مَنْ فَسَقَ من بني إسرائيل، في إطارٍ تحذيريٍّ (العلواني، ٢٠١٢، ٢٢٤)، بقوله تعالى: "مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّورَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ القَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لا يَهْدِي القَوْمَ الظَّالِمِينَ" (الجمعة:٥). والآية تكشف حقيقة ما أصاب الأمة من الوهن، وفيها بيان أسبابه، ممثلا بهجر العمل وفقاً لمنهج القرآن الكريم، والتراخي في حمله حقَّ حمله، وهو مفتاح المراجعات، وما يستدعيها، وبيان سرِّ الاستعمار بوصفه من نتائج الغثائيَّةِ ومن عواقبها الحتميَّة؛ فواقع الأمة، في ظلِّ واقع يُوصَفُ بأنّه إطار كلّيّ يدعم الفرض بوجوب تجدّد الأمّة، يستدعيه الواقعان: واقع الأمّة من كونها غثّت، وواقع العالم وأممه المتداعي على الأمّة لتمزيقها والاستفراد بخيراتها، وجمعه الحديث الشريف في دلالاته، بقوله عليه الصلاة والسلام: "يوشك أنْ تداعى عليكم الأمم من كلِّ أفق كما تداعى الأَكَلَةُ إلى قصعتها، قيل: يا رسول الله فمن قلة بنا يومئذ؟ قال لا، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، يجعل الوهن في قلوبكم، ويترع الرعب من قلوب عدوكم، لحبكم الدنيا وكراهتكم الموت" (الهندي، ١٩٨١، ج١١، ٥٨، حديث٣٠٩١٠)؛ فالأمة قد خُلِعَ عنها ثوب التمحور حول التوحيد والانتساب إليه، وتمحورت حول تلوّنات ما قبل التوحيد: مِللاً، ونحلاً، ما جعلها لقمة سائغة (العلواني، ٢٠١٥، ٢٦٠).

ويمكن تلخيص احتكاك المسلمين بالفكر الغربيِّ، وبالثقافة الغربية، وبالمعرفة الغربيَّة، في ثلاث مراحل: (العلواني، ١٩٩٤، ١٩-٢٢)

أ- مرحلة الذهول، الذي أصابَ المسلمين نتيجة انهزامهم الداخلي؛ فزُلزِلَت مواقعهم، وفُقِدَتْ ثقتهم في الذات وفي التراث، وبلغ الأمر ذروته بوضع الإسلام محلَّ الاتهام؛ فقبلوا البديل الغربيَّ؛ بإرسال البعثات العلمية للغرب، وإنشاء مؤسسات تربوية وأكاديمية على وفق نمط الغرب، واعتماد ما درج عليه الغرب في القضاء وفي الإدارة.

ب- مرحلة المواجهة بتفعيل: المراجعة، والمقارنة، والموازنة، وولَّدت اتجاهين: الاتجاه التجديديّ "انبعاثي"، والاتجاه التطبيعي "تقليدي".

ج- مرحلة تَحقُّق الصحوة: باستحضار مزايا الإسلام، وتفوق عقيدته وثقافته ونظامه، وتتبُّع ثغرات الفكر الغربي وثقافته ومعرفته، أثمرت كلُّها "إقرار صلاحيَّة الأنموذج الإسلامي.

أمَّا المرحلة التي تولَّدت عن تلكم النتائج المتعاقبة، فهي مرحلةٌ استقلَّت عن الاحتكاك بالغرب، بما مثَّلته من مرحلة اكتشاف الذات، وبالتالي استوجبت بلورة الأنموذج الحضاريّ الإسلاميَّ البديل، ببنائه على: فكرٍ سليمٍ ينطلق من مصادر المعرفة الثابتة، ووصف منهجيَّةٍ تمكِّنُ من تحقيق ذلك في إطار المشروع الحضاريّ الإسلامي.

٥- واقع الأنموذج الفلسفي الغربي:

ويأتي في اتِّجاهين، يفصّلان أثرهما:

أ- إقرار تفوُّق الغرب وتطوُّره المعرفيّ، ولهذا عُدَّ استيعاب هذا التطوُّر من أدوات إعادة قراءة الإسلام، بعد أن عُدَّت مخرجاتُ الغربِ ممَّا أسَّسَ له التراث الإسلاميُّ قَبْلاً.

ب- نقد إقبال للمنهج الماديّ الغربي، وأنَّهم في وهمٍ إزاء ما يرونه حقيقةً، وأنَّ حضارة الغرب تنفصم عن الأسس المتينة؛ فهي لا ترعى القيم، بل تقوم على المنفعة، وقد تنبَّأ لحضارتهم بالاحتضار القريب، وأنَّ عوامل موتها من داخلها، وسجَّل رأيه شعراً.[٩]

ومن الجدير بالذكر أنَّ ملامح التجديد، ولا سيّما في شعر إقبال، وَجَدَتْ طريقها لأسماع محبيه قبل أن ينتقل إلى أوروبا للدراسة؛ يبرؤه ومقاصد التجديد في فكره عن انبهارٍ بالحضارة الأوربية، أو أنَّها مبنيَّةٌ أساساً على أسس منهجية نقديَّة عايش روَّادها، وواكب بوادر ظهورها بأوروبا وبريطانيا وألمانيا تحديداً؛ بوصفهما مكاني دراسته، وامتداداتهما في فرنسا؛ وذلك لا ينفي إلمامه بما بلغه الفكر فيها، ولا يخفي تأثُّره بمناهجها، ولا سيَّما النقدية، بعد تَلمُّسِ آثارها في تصويب مسار الفلسفة الغربيَّة.

ثانياً: أسسُ منهج التجديد ومقدِّماتُه:

ويكمن البحث في جملةِ محاور، أبرزها:

١- سماتُ قراءة التجديد، وآلياتُه:

من متابعة ما كتبه إقبال بشأن آليات التجديد، يمكن إجمالها في الآتي:

أ- المنطلق الاعتقاديّ للتجديد:

ويثمرُ تجديد: طبيعة علاقة الإنسان بالحضارة وبالدين، ويكشف عن موقع الإنسان الحضاريّ، يمكن وصفه "بكمال التديُّن"، "وتمام نعمة الدين"؛ ويكون بأمرين

---

[٩] جاء في إحدى مقطوعاته الشعرية في العام ١٩٠٧:"يا ساكن ديار الغرب، ليست أرض الله حانوتاً فإنَّ الذي توهمتموه ذهباً خالصاً سترونه زائفاً. ولسوف تنتحر حضارتكم بخنجرها لأنَّ العشَّ الذي يبنى على غصن ضعيفٍ لا يكون ثابتاً ومستقراً". (الكيلاني، ١٩٨٠، ٣٠؛ عبد الرحمن، ١٩٨٨، ٧٢-٧٣) في تقييم ما كان من التحوُّل في شعر إقبال، بما يلامس البعدَ الحضاريَّ وتأليب النفوس.

هما: تأكيد أهميَّة الأصول الإسلاميَّة، وأنَّها المادَّة الأساس، التي تنطلق بالتأسيس عليها أيُّ قراءة للتديُّن وللتحضُّر. وتأكيد دور الأصول الإسلاميَّة الحاسم، في تحديد أبعاد الكون الثلاثة؛ ممثَّلةً: بالله، والكون، والإنسان، ويُحدَّد مسار الإنسان الحضاريِّ وفقها.

ب- الموقف من تراث القراءات الحضاريَّة:

بكونه محاولةً تقويميَّةً لجهود الإنسان المسلم المعرفيَّة لقراءة الأصول الإسلاميَّة، وهل بلغت فهم الإسلام: حقيقةً، ومنهجاً، ومساراً حضاريًّا، أم أنَّها أخفقت؟ ويكون بنقدها باتجاهين:

- بيان مواضع الخلل والقصور في القراءات المنحرفة:

وعقب بيانها الشروع في عمليَّة الإصلاح بالتصدِّي لها؛ بالتخلية-عن الفكر المنحرف- تلك العملية التي أثمرتها القراءة. وبالتصدّي لآثارها السلبية في المسلمين، سواءٌ بالتعامل في إطار التديُّن، أو التحضُّر.

- بيان مواضع الصواب والإحسان في القراءات الكاملة:

محاولة الانتفاع منها فيما يثمرُ تراكماً معرفيًّاً، يسهمُ بدوره في تنمية فقه التديُّن، وفقه التحضُّر. وتأكيد أنَّ من سمات التجديد، معرفة صواب القراءة وإثمارها، وإقرار خصوصيَّة ارتباطها بعواملها، وببيئتها، وبكلِّ ظروفها؛ التي لا تجعلها في مستوى الإطلاق في الإحسان الحضاريّ، بل تبقى في إطار الصواب النسبيّ.

ج- الموقف من أصول الديانات الأخرى "غير الإسلام":

كان النهي وفقاً للسنَّة المطهَّرة مما لا يختلف عليه اثنان، ومنه نهي الرسول الكريم- عليه الصلاة والسلام-المسلمينَ عن قراءة أسفار بني إسرائيل، والاطلاع على تلكم الأصول، أو ما بقي منها، بهدف تمحيصها، بتحكيم القرآن الكريم في صدقيِّتها؛ فهي تعبِّر عن أصول معتبرة في قراءات الأمم السابقةٍ، يمكن أن يثمرَ نقدُهَا ما يوفِّرُ مادَّةً معرفيَّةً، ولاسيما ما جاء خَبَرُهُ في إطار ما عرف "بالقصص القرآنيّ".

ج- الموقف من تجارب الإنسانية المواكبة، ممَّا عاصر تجارب القراءات الحضاريَّة للمسلمين:

- في مجال التديُّن:

وما يترتَّب عليه، من جعلها مجالَ القراءة الحضاريَّة التي ينجزها المسلمون، في إطار: واجبهم الدعويّ، وواجبهم الحضاريّ؛ فهم مسؤولون عنه في إطار: مسؤوليَّة بيان بالبحث المعمَّق في تجارب الأمم، وعرضها على أصول الإسلام، وبيان ما فارق منها الكليَّات، التي لا يختلف عنها دين، ومعياره: الشرع، والعقل. ومهمَّةَ تذكير: بالإشارة لما هو من الفطرة الإنسانيَّة التي لا تبلى ولا تتبدَّل، ويكون التذكير: بمحاكاة مكنونات التوحيد في النفس البشرية، بكشف آثار القهر، وبيان حقيقة القاهر، وبما في الفطرة من معرفة حقيقة التوحيد، بكشف نوازع الميل لعبادة ما سما عن الزوجيَّة.

- في مجال التحضُّر:

وما يترتَّب عليه من استقراء نماذج المعرفةِ التي صاغها الآخرون، أو اقتفوا آثارها، وما يبنى على استرشاد نموذجهم المعرفيِّ؛ من بيان مواضع الخلل والقصور، بدءاً بالمنطلق الفلسفيِّ المعنيِّ بتحديد أبعاد الرؤية الكونيّة. واستقراء مناهج المعرفة، والأدوات المعرفيَّة، ومنه الاسترشاد بالعقلانيَّة، وما أثمرته بعد مسيرة التصويب والتمحيص، بما أثمرت بإحسان التعامل مع البيئة الكونية، ومقياسها سيطرة الإنسان الواضحة، وقدرته على تسخير ما سواه لمنفعته هو؛ وفي المسألة آراء ومواقف متباينة.

٢- مقاصد التجديد عند إقبال ومجالاته:

يمكن تحديد مقاصد التجديد ومجاله في نقاط:

أ- نقده للحركات والفرق، وأنَّها أساءت فهم الدين؛ فالتجديد عنده يستهدف فهم الدين فهماً صحيحاً، والفهم منطلق البناء وأساسه وضابطه.

ب- في بحثه عن الذات: يكشف استهداف بعض المسلمين، في إطار مسؤولية الانتماء إليهم، وللشرق تحديداً، بوصفه مادَّة التصويب، ومنطلق الدعوة وقتها.

ت- بحثه عن الذات، ولا يكلَّل بالنجاح بغير معرفة الإنسان: مكانته الحضارية من معادلة الكون؛ ليفقه مهامَّه التجديدية، والعقل فيها أداة التفكير ووسيلة التجديد. وبناء الحضارة، انطلاقاً من خارطة فكرية تحدِّد أبعاد منهج التجديد.

ما يريده إقبال من التجديد إعادة الربط السليم بين ثوابت الإسلام والإنجاز الحضاريِّ للمسلمين؛[١٠] فهو مشروع يخصُّ المسلمين، ضمن وجهتين:

أ- "البناء الذاتي" بمعرفة المسلم ذاته، برفع معاناته الحضاريَّة، بوصفه إنسانَ التجديد، ببناء النفس بثوابت الإسلام.

ب- "الإخراج الإنسانيّ" بمعرفة المسلم موقعه من الآخرين، باتِّخاذه المكانةَ المرسومة له بينهم؛ ليسهم في تقديم الإسلام، ومنهجه الحضاريّ للآخرين، وتحقيق فاعليَّته الحضاريَّة.

٣- الدافع الحضاري لمعرفة الذات:

ما وصلَ إليه فِكرهُ، لا غرابةَ في تحقُّقهِ؛ إذ لهُ-فيما تلقَّاهُ في تعليمِهِ-ما يبرِّرُهُ، ليكون "ذاتاً" احتوت العالمَ الأكبَرَ، ساعةَ وجدَهَا صاحبُهَا بعدَ شغفٍ معرفيٍّ، وطُول تأمُّلٍ وبحث.[١١]

---

[١٠] النجار، فهمي قطب الدين. مرتكزات الصحوة الإسلامية عند إقبال، شبكة الألوكة، ww.alukah.net ، (عن) الفكر الإسلامي الحديث وصِلته بالاستعمار الغربي؛ البهي، محمد، ص٣٦٧.

[١١] محمد إقبال أتقن اللغات: الأُرديَّةَ، والفارسيَّةَ، والعربيَّةَ، ثمَّ الإنجليزية، والألمانية، وهي لغاتٌ لها ألفاظها الغزيرة، ومعانيها المتشعِّبة، ولعلَّ الانتقال من لفظ النفس والذات من لغة إلى أخرى توخِّياً لبلوغ معانيها، يدفع إلى مجالٍ لا تكون مغادرته إلى سواه أمراً هيِّناً، إذْ سيجد الباحث عن مرادفات لفظةٍ مثل: النفس، أو الذات، ما يستهويه للغوص فيما تولِّده من مركبات لفظية،

وتحقُّقَ معرفةِ الذات، جوهر العلمِ ومبلغه، ودليل سلامةِ وجهة المعرفة، وصحَّةِ مناهجِها التي يتحقَّق بها العلم نفسه، وينتفي بذلك الجهلُ كلُّه، وتُرفَعُ-ولاشكَّ عن الأمَّةِ-آثارُهُ ونتائجه،[١٢]إذا سارتْ بهديه، تطبيقاً بعد علم؛ ولهذا جُعِلَ وعي الإنسان لذاته، محورَ الحضارة الإسلاميَّة، بإيقاظ الحسِّ الباطنيّ لها، وبتفعيل الدور التربويّ إزاءَها (ابن عاشور، ٢٠٠٥، ٢٣).

ولهذا، كان إقبال من كبار الروَّاد الباحثين عن "الإنسان الكاملِ" (الندوي، ١٩٦٠، ٥١-٥٢)، ويطابق كثيراً من علماء الأمَّةِ الساعين في إخراجها من الغثائيّة؛ فقرأ بعضُهم هبوطَ الإنسانِ رفعةً، بقولهم: إنَّ الله ما أنزلَ آدمَ إلى الأرض ليُنْقَصَه، بل ليُكَمِّلَه (العلواني، ٢٠١٢، ١٦٠؛ السكندري، د.ت، ٦٩-٧٠)؛ فبحثُ إقبال عن الإنسانِ المتَّصف بصفاتِ الكمالِ؛ فماذا يعنيه؟

تفحَّصَ إقبالُ حالَ الأمَّةِ، وقدْ أصيبتْ بصنوفِ الداءِ؛ فمنها ما يرزحُ تحتَ الاحتلالِ، ومنها ما يعاني انحرافَ العقيدةِ، ومنها ما عانته باستحْداثِ الفِرَق، ومنها ما عانى من استتباعِهِ ومن استنفاد بيئته كالعرب، ومنها من عانَى من تعطيلِ فاعليَّتِهِ

واشتقاقات بنائية، ومعانٍ دلالية؛ وبالتالي تفسِّر جانباً ممَّا استهوى إقبالاً في التمسُّك بألفاظ جعلها مجالات معرفية مولدة للأفكار، ومستدعية للاهتمام وللبحث. ولهذا التعدُّد الثقافي معانيه ودلالاته؛ فقد "اتسم المسلم في الهند بالتسامح مع اتباع الديانات في موطنه، وكان أكثر استعداداً لقبول الآخر، والتعايش معه في ذلك العالم الذي يضجُّ بالاختلاف والتنوع. من هنا لم يجد محمد اقبال ما يحول بينه وبين الإفادة من المعارف الإنسانية بغض النظر عن مصدرها، سواء كانت غربية ام شرقية، ولم يصدر في مواقفه الفكرية من معايير عقائدية او أيديولوجيا اصطفائية تنفي الآخر. وهذه ميزة لا تنفرد فيها آثار محمد اقبال، وانما طبعت الإنتاج الفكري للإسلام الهندي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين". (الرفاعي، ١٩٩٢) عن: اجناس جولد تسيهر. العقيدة والشريعة في الاسلام. ترجمة: محمد يوسف موسى وصاحباه. القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٤٦، ص٢٥١، وص ٣٤٧-٣٤٨.

[١٢] أعني من كل ما عاناه المسلمون، وأدركه محمد إقبال، من التبعيةِ، الغثائية، والاستعمار، والاستضعاف.

القوميَّةِ، وحقوقها الإنسانيَّة، فضلاً عن إقصائها دون إبداءِ فاعليَّتها الحضاريَّةِ، ممثَّلاً بمسلمي الهند؛ وبهذا قدْ أدركَ إقبالُ ضياعَ المسلمِ الكاملِ، في غياهب المسلمِ التائه عن ذاته؛ ويكون البحثُ عن الذات بحثاً عن الإنسانِ الكاملِ، ممثَّلاً بالمسلمِ الكاملِ، كونه يتمتَّع بوجودين: إنسانيّ كالآخرين، وحضاريّ لحمله رسالةً خالدة، ويحتضن أمانةً خالدةً، وكونُه عضواً في أمَّةٍ لها خصوصيَّتها، التي تبني منه شخصاً متميِّزاً في موقعه من السلطان والمال، وعن كلِّ ما يسمو به؛ ليكون أنموذجاً حيَّاً لخليفةِ الله في أرضه (الندوي، ١٩٦٠، ٥٢-٥٥)، وكأنَّ الله قد خلق العالَمَ لأجله؛ ليكون قدوةً وقائداً للتصويب (الندوي، ١٩٦٠، ٥٥-٥٧).

وإقبال يؤمن بأنَّ الحلَّ للمأزق الحضاريِّ الذي يعيشهُ المسلمون كامنٌ في إسلامهم، شرطَ أن يتجدَّدَ لهم دينُهم، ويتطلَّبُ الأمرُ سعيَاً بعدَ وعيٍ لهذه الحقائق المترابطة، بما يمثِّلُه عند إقبال البحثَ عن الذات، ليكونَ عنوانَ فلسفةٍ تجديديَّةٍ إصلاحيَّةٍ، وشرطاً يتقدَّم تفصيلات أركانها.

ولعلَّه أدرك أنَّ معرفة الذات هي تحوُّلٌ عن الجهل إلى العلم؛ ما دفعَه للسعي وراء معرفة الذات، ومعرفة الذات، وترويضها انتصارٌ تعقبهُ انتصارات أخرى.

٤- اكتشاف مكانة النفس حافز عقليّ:[١٣]

أكّد إقبال أهميَّة التراكم المعرفيّ، والاستعانةِ بما وصله الغربُ بمنهجهم التجريبيِّ، لكنَّه أكَّد قصورَ المنهج العقليّ الذي أثَّرَ في الثقافة الإسلاميَّة من قبلُ، فيمن استلهم الفلسفة اليونانيَّة، التي إنْ أثمرت توسيعاً لآفاق النظر العقليّ، إلاّ أنَّها أثَّرتْ سلباً على المتأثرين من المسلمين بتلك الفلسفة، التي لم تتخطَّ حدود الإنسان باهتمامها، كما فعل سقراط، عندما عدَّ المعرفةَ الحقَّةَ تقصر النظر إلى الإنسان؛ فأثمرت الفلسفة اليونانية غشاوةً للنظر العقلي للمسلمين، دون فهم حقيقة الإسلام، ودون أن يتحقَّقَ لمن تأثَّر بها

[١٣] للاستفاضة في هذا الموضوع، انظر البدري، (١٩٨١).

بناء نسق معرفيّ كلّي؛ لإساءة النظر إلى القرآن الكريم (إقبال، ١٩٦٨، ٨-١٠).

فمن يقرأ القرآن يجدْ أنَّ العنايةَ تتركَّزُ لا على الإنسان وآفاقه النفسيَّةِ وحسب، بل تتجاوزه إلى الآفاق الكونيّة، والنظر العقليّ إليها وإليه، باستخدام أدوات السمع والبصر، وتوجيه كلِّ الأدوات الحسيَّة لبلوغ المعرفة التي تمكِّنُ من معرفة حقيقة الإسلام، ومعرفة المنهج المعرفيّ الذي يرتضيه الإسلام، وإدراك أبعاد الرؤية الكونية التي غابت معالمها عن أفلاطون، وهو ملتزم بما قاله سقراط، ساعة عدَّ الإحساسَ لا يفيد اليقين، ولا يبلغه (إقبال، ١٩٦٨، ٨-١٠). وهو أمرٌ يخالف الآيات الواردة في القرآن لتأكيد أهمية النظر والتدبُّر.

وفسَّرَ إقبال دعوة الرسول (عليه الصلاة والسلام) ربَّه بأن يهديه؛ فقد" كَانَ نَبِيُّ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) يَفْتَتِحُ صَلَاتَهُ بقول معين إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ؛ قالتْ"راوية الحديث": كَانَ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ افْتَتَحَ صَلَاتَهُ "اللَّهُمَّ رَبَّ جَبْرَائِيلَ، وَمِيكَائِيلَ ، وَإِسْرَافِيلَ، فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ، عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ، اهْدِنِي لِمَا اخْتُلِفَ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِكَ، إِنَّكَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" (مسلم، حديث١٢٩٥)، يراد من ورائها تحصيل الأسس العقليَّة للإسلام لبلوغ الحقِّ، الذي لا يكون حالَ تحصيله اختلاف.

٥- علاقة الإنسان بالطبيعة منطلق البعد الحضاري للتجديد:

يَعدُّ إقبال ما حقَّقه الغربُ- بالانتقال من البحث المثاليّ في غياهب النفس، بالنظر العقليِّ إلى ما حقَّقه بفلسفته التجريبيّة-إدراكاً لأبعادٍ غائبةٍ عن الفلسفة الغربيَّة، قرَّبها إلى الصواب الحضاريِّ، بتثبيت علاقة الإنسان بالطبيعة، أو لنقل علاقة الإنسان ببيئته، وما أثمرته من ثمرات حضاريَّة، ووفَّرته من إنتاج، ودفعته لمزيد من الكشوف التي تضمن للإنسان مكانته العلويَّة فوق بيئته.

فالعناية ببيئة الإنسان بالنظر للطبيعة، هو ثمرة منهجيَّة تجديديَّة للفكر الغربي،

استلهمها العقل الغربيُّ من المحاولات الفكرية التي أنتجتها الحضارة الإسلامية، من حقائق ونظريَّات سوَّغت ما وصله الغرب، وكأنَّه استثمر ما كان ينبغي أنْ يصله المسلمون، بما بنوه من حضارة استلهموها من قراءتهم الصحيحة للقرآن ولتأريخ الحضارة من قبل؛ وكأنَّ ما وصله الغرب أقصى ما يمكن الوصول إليه من لدن المسلمين، لو دأبوا على مواصلة جهودهم العقلية، وفق منهج معرفيّ سليم، يتّصل بتلكم المحاولات الحضارية الرائدة.

إنَّ الإشكاليَّة التي تستحقُّ الوقوف لمعالجتها، تتمثَّل في: الوصف الدقيق لحقيقة ما وصله الغرب من معرفة، علاوةً على تقييمها بدقَّة، ونقدها بعناية، ومن ثمَّ التمييز: بين عدِّها جزءاً من المعرفة الإنسانيَّة، وبين ما يعدُّهَا خلاصة التجربة الإنسانيَّة الصائبة، في الفكر والحضارة، وَعَدِّ تجربةَ الغرب مولِّدةً للمنهج المعرفيِّ، الأصوب في الحياة، والأشدّ حرجَاً عدُّها الأقدر على توصيف المنهج لفهم الإسلام، وقراءة منهجه.

إلاَّ أنَّ إقبالاً وطَّدَ علاقة الإنجاز الحضاريّ بالرؤية الكلّيَّة، التي تكشف عن أبعاد الكون، وسيرورة الحياة فيه، ما يضبط بالتالي ما حقَّقه الغربُ، في إطار الانسجام بين حركة الإنسان الحضاريَّة، وانتظام الكون، ودلالات سننه (ابن عاشور، ٢٠٠٥، ٢٧-٢٩)؛ ما يجعل الانسجام بين الملاحظات المادّية والتجارب الطبيعية، وبين الحقيقة الدينيّة، أمراً يبعث على الاطمئنان ببلوغ يقين الاعتقاد (ابن عاشور، ٢٠٠٥، ٢٨).

ويؤكِّدُ إقبال أنَّ المحسوس المنضبط بسلطان العقل عليه يفضي-في المعرفة-لبلوغ اللامحسوس، وهو ممَّا يُستأنَسُ به من محتوى العلم، ممثَّلاً بالقرآن الكريم، في قوله تعالى: "يا معشر الجنِّ والإنسِ إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلاّ بسلطان" (الرحمن:٣٣). يستدعي استحضارَ الغيبِ بناءً على عالَمِ الشهادة؛ فهو إقرار تسليم العقل السليم بوجود خالق مهيمن عليه بسلطانه، لا ينبغي للعقل بلوغه حسًّا؛ ليمهِّدَ لضرورة اعتبار النصِّ المقدَّس مصدراً معرفيًّاً معتبراً في الحضارة الإسلاميَّة (إقبال، ١٩٦٨، ١٥١).

ثالثاً: الأسس الفلسفية لتجديد التفكير الديني:

التجديد الديني يقوم على التفكير، وهو يحقّقه؛ فهو ما أثَّر في تأريخ الأمة، لكن ليس أيُّ تفكير يسمو لمستوى التجديد، بل ما كان مستلهماً مما وصلته التجارب العقلية، ويؤكِّد إقبال أنَّ التطوُّرَ سمةٌ أساسٌ في التجديد، بتأثُّره بمن عاصره من الفلاسفة الغربيين؛ فعدَّ ما يبلغه العقل المسلم في إطار التجديد اليوم قابلاً للتجاوز، ليكون صحيحاً ممهِّداً للأصحِّ منه، بالتسليم بتقدُّم الفكر الإنسانيِّ؛ فكثيراً ما يذكر "هنري بركسون"، وهو فيلسوف فرنسي، ١٨٥٩-١٩٤١، "يقوم مذهبه على أنَّ الصيرورة أو التغيير هو الحقيقة، وانَّ الحياة لها تلقائيَّة خاصة بها" (إقبال، ١٩٦٨، ٩).[١٤]

١- التوافق بين الحضارة والإسلام في إطار إنسانيّ عالمي:

ويَعُدُّ إقبال قراءة مبادئ الإسلام، وأصول الإسلام، قراءةً فلسفيَّةً، الخطوةَ الأولى في الاتجاه الصحيح، لينتج ذلك فهماً صحيحاً للإسلام؛ فبما أنَّ للإسلامِ وجهةً عالميَّةً، لا بدَّ أنْ يتحقَّقَ-بتلك القراءة- فهم رسالته فهماً صحيحاً.

ويؤكِّد إقبال أنَّ ما يحرِّكَ التفكير الدينيّ في الإسلام من ركوده، هو النزوع نحو ما تركه الغرب من ثقافة في الجانب العقلي، للازدهار العقلي الذي بلغه الفكر الأوربي، هو من آثار ما تلقَّاه عن الإسلام من وحي النهضة؛ فهو يُعزي ما عليه الغربُ من ثمرات التفكير والتجربة، عقب العصور الوسطى، إلى ما عُنُوا به من تَمثُّلِ حقيقة هيمنة الإنسان على الطبيعة، فمضى في تسخيرها، زيادةً على ما استجدَّ من ناحية النظر إلى الكون، من قبيل النظرية النسبيَّة، التي أثَّرت بشكل واضح في مسائل عُني بها الدينُ والفلسفةُ معاً (إقبال، ١٩٦٨، ١٣-١٤).

فمن المهم إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، بقراءة نتائج الفكر الأوربي؛

---

[١٤] الهامش، عن: تأريخ الفلسفة الحديثة ص٤١٧-٤٢٧.

لإعادة بناء التفكير الديني من جديد، باستثمار يقظة المسلمين، مع الحذر من مظاهر الثقافة الغربية البرَّاقة، ومن نزعات محاربةِ الدين، من بعض منحرفي المسلمين (إقبال، ١٩٦٨، ١٣-١٤).

ويؤكِّدُ إقبال على أبعاد الدين، وعلى أبعاد الحضارة، فيحدِّدها في ثلاثة: الله، الكون، والإنسان؛ هي التي تحدِّد-في علاقاتها التفاعليّة-معالم المجال الحضاريّ، الذي تنطلق منه محدِّداتُ الرؤية الكلِّيَّة للحياة، وتحدِّدُ مقاصدَها، وتبني منظومات قيمها كذلك (إقبال، ١٩٦٨، ١٥).

وبعد: فركَّز إقبال على "قصَّة الحضارة الإنسانيَّة"، لتكون عاملَ مقارنة بين رؤية الأمَّة الإسلاميَّةِ، وبين الرؤى الغربيَّة، سواء منها ما بُني على رؤية دينيَّة، أو على الرؤى الفلسفيَّة، ونركِّز معه على قضيَّتين آتيتين.

٢- الرؤية الغربية للحياة الإنسانيَّة (إقبال، ١٩٦٨، ٩٧ وما بعدها):

وتعدُّ الإنسانَ وريثاً للخطيئة الآدميَّة التي جعلت الأرض ملعونةً، لطرد آدم من جنَّة عدن؛ فالإنسان ورث خطيئةَ أبيه؛ فهو في إطار الغضب الإلهيِ عليه، ولعنة الأرض بصفتها منفىً لآدم، وكأنَّ الحياة مجالٌ للقصاص الإلهيِّ للخطيئة الآدميَّة، وعقابٌ عليها، فأبلغ ما يبلغه الإنسان في الأرض: نيل الغفران؛ وهذا التصوُّر لا يجعل الأرض مجالاً للفعل الحضاريّ الإنسانيّ.

يتحدَّث إقبال عن أصلِ قصَّة الهبوط الأرضيّ-في العهد القديم-مرجِّحاً مرجعها لتعاسة الإنسان البدائيّ، لعمق شعوره التشاؤميِّ، لانعدام أمله في النجاة من المرض والموت، وافتقاره لما يعينه على مغالبة قوى الطبيعة (إقبال، ١٩٦٨، ٩٦).

وينقل إقبال عن بعض المعنيين بدراسة الأمر ما يكشف إشكاليةً يعاني منها الغرب: اعتقاداً وفلسفةً، تتمثَّلُ في تصوُّر المكانة الإلهية، واضطراب الرؤية إلى علاقة الإله بالإنسان، وعجزهم عن تصوير العلاقة الكونية السليمة بين أبعاد الرؤية الكونية،

ويستشهد إقبال بما قاله "نومان" في كتابه "رسائل عن الدين"...إذ قال: "إنَّ لنا معرفة بالكون، ترينا إله قوة وقدرة، يبعث الحياة والموت متلازمين تلازم الظلِّ والنور، وتعلّمنا كذلك عقيدة النجاة والخلاص؛ إذ تقرِّر أنَّ هذا الإله نفسه أب للبشر؛ فالتأسّي بإله العالم يولّد خلق الكفاح في سبيل الوجود، وعبادة أبي يسوع(والقول لنومان)تبعث خلق الرحمة. ومع هذا فهما ليسا إلهين، لابل هما إله واحد، تتشابك ذراعاهما بطريقة ما، غير أنّه لا يستطيع مخلوق أنْ يقول أين، وكيف يحدث ذلك؟" (إقبال، ١٩٦٨، ٩٥).

وينتقل إقبال لينقل صوراً أخرى؛ منها تفاؤليَّة، مثل ما يراه "براوننج"،[١٥] الذي يعتبر العالم في أحسن حال، ثمَّ يعرض رأياً متشائماً لـِ "شوبنهاور"، يرى فيه العالَمَ شتاءً تتصرَّف فيه إرادة عمياء، تسوق الناس من حياة المعاناة إلى الفناء بموتهم (إقبال، ١٩٦٨، ٩٥).

٣- الرؤية الإسلاميَّة للحياة:

يجعل القرآن الأرضَ-وفق ما يذكره إقبال-مُسْتَقَرَّاً ومُسْتَمْتَعاً، يوجِبُ على الإنسانِ شكرَ الله تعالى عليه، في إطار ما سخَّره فيها إليه، وفق قوله تعالى: "ولقدْ مكَّنَّاكم في الأرضِ وجعلنا فيها معايشَ قليلاً ما تشكرون" (الأعراف:١٠).

أكَّد إقبال نفي كون الجنَّة التي هبط منها آدم وزوجه هي جنَّة المأوى، مؤوِّلاً أنَّها حديقة، وقد يكون وراء سعيه هذا، إثبات أنْ ليس ثَمَّةَ حقيقةٍ للهبوط من جنَّة المأوى إلى الأرض، دعماً لما أبداه في تفسير هبوط آدم وزوجه، في كونه لا صلةَ له بوجود الإنسان الأول على كوكب الأرض؛ وهو أمرٌ، لا نجد ما يسمح بتأييده في إطار قراءة الوحي، وقد يكون لما قيل من الاكتشافات الغربية لآثار الحياة الممتدَّة إلى ملايين السنين التي سبقت أثر في تأويله الهبوط على شاكلته.

---

[١٥] شاعر إنجليزي ذو نزعة دينية فلسفية ١٨١٢-١٨٨٩. (إقبال، ١٩٦٨، ٩٥).

ويؤوِّل إقبال–بطريقةٍ معمَّقة–الهبوط بكونه تحوُّلاً عن حال الشعور بالشهوة، يريد بها ساعة تذوُّق الشجرة، إلى حال إدراك معالم الذات البشريَّة في قابليَّتها للطاعة والمعصية؛ فيكون الإنسان أدرك قابليته للاختيار، ممثَّلاً بتجربته المعصية، (إقبال، ١٩٦٨، ٩٨–٩٩) وإلى مثل ذلك، ويتَّصل به ما قاله محمد الفاضل بن عاشور، وسواه (ابن عاشور، ٢٠٠٥، ٢٣–٢٥).

أمَّا علاقة فعل المعصية، وانعكاساته وآثاره، فإنَّ الله تعالى يثق بقدرة الإنسان، ليكون واقعاً في فعله الحضاري بالابتلاء، الذي من أوِّل شروطه: قابلية الاختيار للفعل، وتحديد وجهته، وفقاً لمؤهِّلات إحسان التقويم، ممثَّلاً بقدرة الإنسان على التمييز بين المتناقضات، وبناءً على إلهام النفس الإنسانيَّة، فجورَها وتقواهَا (ابن عاشور، ٢٠٠٥، ٩٩).

وترتبط قضيَّةُ وعي الإنسان المعرفيّ بخلقته، في قوامه الحسَنِ الأحسن؛ لتتولَّد قدرةُ الوعي عنده في اللحظة التي زانت فيه روحُهُ جَسَدَه؛ فتحوَّل جسدُهُ ذاتاً عاقلةً، تدركُ قدراتها في التفاعل مع محيطها، بما يشكِّلُ قدرةَ الإنسانِ على العطاء الحضاريّ، إذا توفَّرت لوازمُها (ضنَّاويّ، ١٩٨١، ٤٠–٤١).

وبهذا؛ فالأرض ليست سجناً، بل وفقاً للرؤية الإسلاميَّة مجالٌ للفعل الإنسانيّ المختار، الذي سيرتقي به إلى ما يحقِّق له السعادة بإنجازه، في إطار علاقته بأبعاد الرؤية الكونية المتَّجهة إلى الله تعالى، والكون، الذي وهب اللهُ الإنسانَ قدرةَ الاستجابة لفعله، وسخَّره له بما فضَّله الله عليه، بالقدرة على التمييز، بامتلاكه الأدوات العقلية، بمنحه قابلية الاختيار لأفعاله.

ويقارن إقبال بين نظرة الغرب الدينية للأرض، كونها مجالاً لتحقيق الغفران، ويؤكِّد أنَّ النظرة الإسلاميَّةَ للأمر تجعل تحقُّق الغفران لآدم دليلَ تكليفه المكانة المكينة في الأرض، وإيذاناً ببدء الفاعلية الحضارية للإنسان في الأرض (إقبال، ١٩٦٨، ٩٩).

وتوضِّح قضيَّة الهبوط الأرضي جملةً من سمات الذات الإنسانيَّة، تقبل التعميم على كلِّ بني آدم؛ ما يجعلها سماتٍ للفاعلية الحضارية ولوازمها، تبرِّر استخلافَ الإنسانَ، وتكشف تطلُّع الإنسان لمهامِّهِ، يسهم في تحقيقها بفطرته، وبقدراته العقلية، ولعمليات "التنمية الحضارية"؛ ومنه: السعي "لِمُلكٍ لا يبلى" وراء أكل الشجرة، الذي يُعَدُّ دافعاً رئيساً، يتمثَّل بالرغبة في الحياة بالبحث عن أسباب الخلدِ، ويكشف تفصيلاً عن أمور، كالسعي لتحقيق المعرفة، مدفوعاً بالفضول المعرفيّ، والميل للتكاثر ولوازمه، والسعي لحيازة عوامل القوة (إقبال، ١٩٦٨، ١٠٠ وما بعدها).

وممَّا يمكن الاسترشاد به، الحذر من إغواء المناهج المنحرفة التي يمكن أن يتعرَّض لها الإنسان في مسيرته الحضارية، منوَّهاً عنها بعداوة الشيطان ومحاولاته استزلال الإنسان، بهجر مقتضيات منهج التوحيد؛ وما التجارب الإنسانيَّة في التاريخ إلاَّ مجالات للنظر والاعتبار، في ظلِّ نقد التأريخ، إلى الحدِّ الذي اعتبر معه إقبال أنَّ مَنْ ينكرُ وجود بذور المذهب التاريخي في القرآن يكون ضالاً عن الحقِّ الذي جاء به القرآن الكريم، من أهميَّة الاعتبار بالتجارب الإنسانيَّة التي شهدها التأريخ، الذي يشكِّلُ مصدراً معرفيَّاً للمسلمين، واعتبر منهج ابن خلدون التاريخي الاجتماعي تأسَّس على هدي القرآن الكريم، فيما أخبر عن الأمم السابقة (إقبال، ١٩٦٨، ١٥٩-١٦١).

ومن بين ما يستحقُّ الوقفةَ، وربَّما الحذرَ، باسترداد تجارب الأمم السابقة وسننهم، مع ضرورة التمييز بين: السنن الجارية، والسنن الخارقة؛ فالجارية: تقتضي اقتفاء أسبابها ومقدِّماتها، وارتباط نتائجها بها، ولا يكون ذلك ممكناً مع الخارقة منها، التي ينبغي ربطها بالإرادة الربَّانيَّة، وبمقاصدها منها (حسنة، ١٩٩٤، ١٣-١٥).

٤- الجامع والفاعل الحضاريِّ الإنسانيّ:

يميز إقبال بين الأمَّة والوطن، ويؤكِّد اختلاف بين ما عليه أمَّة المسلمين، بجامعهم العقديّ، عن الجوامع الوطنية لدول أوروبا، تفضي لضرورة التركيز على الفاعل

الحضاري، وسماته وجوامعه التي تشكِّل جزءاً من مؤهِّلات الإنجاز الحضاريّ، بوصفه جزءاً من ممارسات الأمَّة في إطار "ذاتها الجمعيّة".

يقول إقبال: "إنَّ الأمَّةَ الإسلامية لم تقم على أساس الوحدة الوطنية، بل إنَّ مؤسِّسها العربي (عليه الصلاة والسلام) قد أقامها على أساسٍ يختلف عن الأسس المألوفة لدى العالم" (عبد الرحمن، ١٩٨٨، ٧١).

وهو أمر يهوِّن ما يوجَّه لإقبال من نقد حول دعوته لاستقلال مسلمي الهند؛ فيفوِّتُ على المسلمين واجبَ دعوة مواطنيهم من: السيخ، والهندوس، وسواهم؛ فيضيِّق على المسلمين سعةً، ويفوِّت عليهم فرصةً لم تزل في حينها سانحةً؛ كونه يرى أنَّ الأمَّةَ، وجامعها التوحيد، تتجاوز الوطنية، التي يكون جامعها المعايشة في مكان ما، وأنَّ فرض اعتبار الجامع الوطني من لدنِّ الغرب على أمَّتنا، هو ممَّا أريدَ به تمزيق المسلمين، وتقويض وحدتهم، وهدم جوامع أمَّتهم (عبد الرحمن، ١٩٨٨، ٧١).

إنّ البحث في قضيَّة الأمة، وما يميِّزُها على سواها من الكيانات الإنسانيَّة الاجتماعيَّة، إنّما أُريدَ به الناسُ كلّهم وتحقيق خيرهم، بأداةٍ يوفّرها تميُّز الأمّة، لينحصر في غايات خدمة الإنسان حيث كان، ولا تفضي قضيّة تَمايز الأمّة لعلويّة مرفوضة في معيار الإنسانيّة؛ فهي أداة تكريس الإنسانيَّة وتفعيلها.

وتَمايُز الأمَّة يأتي لكونها كياناً فاعلاً، حضاريَّاً في حركته، ويشكل شخصُها في انتمائه لكيانها وحدةً أساساً في العلاقات، تتميّز على الكيانات الاجتماعيَّة الأخرى من ناحية فاعليتها، ويكون معيار التفاضل بينهما: بمستوى الخير الذي تقدّمه الأمَّة على سواها لصالح الإنسان كلّ الإنسان (العلواني، ٢٠١٥، ٢٣٠).

لم يكن غائباً عن إقبال حالُ الأمَّة من التردِّي، بتراجعها عن مكانتها في الفعل الحضاري؛ فقد نقل عنه ما قاله شعراً–ساعةَ مرَّ بجزيرة صقليةَ، التي كانت تحت الفتح الإسلامي قبلاً، في طريق عودته من رحلة دراسته في أوروبا في العام ١٩٠٨، مطلعه:

"ابكِ ايَّتُها العينُ قدرَ ما تستطيعين، دماءً، لا دموعاً؛ فها هو مدفِنَ الحضارة الحجازيَّة أمامك" (عبد الرحمن، ١٩٨٨، ٧٣-٧٤)، لكنَّه أمام تَكَشُّفِ حقيقة الفلسفة الغربيَّة، وتفوُّقها المدني، وتطوِّرها المعرفيّ الذي لم يُزِنْهُ تفوُّقٌ في القيم، الذي تعرِّيه علاقته بسواه من الشعوب في ظلِّ الاستعمار والاستتباع، وتأمَّلَ وثبة الأمَّة، فقالَ شعراً معناه: "لقد سمعتُ من أصحاب المعرفة والكرامة أنَّ ذلك الأسد، الذي قَلَبَ حكمَ الروم، وقضى على حضارتها في السابق، عقبَ خروجه من الصحراء، سوف يصحو من نومه من جديد" (العلواني، ٢٠١٥، ٧٢).

إنَّ حضارة الإسلام "إنسانيَّةُ الخطاب، ميدانها العقلُ البشريُّ، وعطاؤها الفعل الإنسانيّ،...دافعُها تحصيلُ الحكمةِ أنَّى كان وِعَاؤهَا؛ لذلك جاء نسيجها وإنجازها إنسانيَّاً من الناحية التاريخيَّة، وبُعدها عالميَّاً من الناحية الجغرافيَّة، ومحلُّها الإنسان من الناحية الفكرية، حيث تعتبر بمصدريَّة الخلقِ، وظروف المصير؛ فهي أوَّل من دعا إلى "المواطن العالميّ" في تشكيل الأمَّة، ودولة الفكرة، بعيداً عن كلِّ الحدود والسدود والفوارق؛ حيث جعلت ميزان الكرامة، ومعيار التفاضل والارتقاء فيها كسبَ الإنسان، وفعلهُ المختار، المتَّسق مع الطبيعة، وفطرة الخلق،..." (ابن عاشور، ٢٠٠٥، ٦). بمثل ما يؤسِّسُ لهذا الكلام، قال إقبال في وصفه المسلمَ، ومهامَّه الحضاريَّة، وكأنَّه في عالميَّته شمسٌ لا تغيب (الندوي، ١٩٦٠، ٥٩-٦٢)؛ ولذلك كان المسلم خطراً داهماً للشيطان وأتباعه (الندوي، ١٩٦٠، ٦٣-٦٦).[١٦]

٥- أبعاد القراءة الحضارية وهوية قارئها:

إنَّ الربطَ بين المجال الحضاريِّ الإنساني والفاعل الحضاريِّ الإنسانيّ له دلالاته الحضاريَّة الحاسمة؛ لتؤكِّدَ سلامة المنهج الحضاريّ، بدلالة صواب تقييم الحضارة وأبعادها الكونيَّة، ويكون عامل حسمٍ لمعرفة الأجدر بتحضُّر الذات، والأقدر على بناء الحضارة

[١٦] ينظر: ديوان إقبال، أرمغان حجاز (هدية الحجاز).

الإنسانيَّة؛ فكان من نصيب الأمَّة المسلمة، كونها تتمتَّع بأمرين:

أ- أنَّها وعاءٌ منهج التوحيد ومجال نزوله.

ب- أنَّها صاحبة الامتياز بالشهادة، في توسُّطها؛ بجعل التوحيد معتقداً لها، ويمكن التمييز بين مستويين للقراءة: مستوى القراءة القادرة على معرفة المنهج الحضاري، ومستوى القراءة القادرة على تنفيذ المنهج لبلوغ الحضارة.

إنَّ افتراض أن يكون القارئ المسلم، المستعين بالمنهج الغربي، مؤهلاً لاكتشاف المنهج القرآني، ومعرفة حقيقة الإسلام، يجعلنا أمام تساؤل: هل إنَّ إسلامَ قارئِ القرآنِ شرطٌ معرفيّ؟ أم هو شرطٌ منهجي؟ أم هو شرط معرفيٌّ منهجيّ؟

إنَّ اعتبار الإسلام شرطاً معرفياً ومنهجياً، يتَّصل بقضية التوحيد، وبمنهج التوحيد وآثاره التوجيهية؛ فأوَّل ما يحدثه التوحيد: الثقة بوجود ملامح المنهج الحضاريّ في القرآن بوصفه هادياً للاستقامة، أمَّا الحديث عن منهج القراءة، فإنَّ في القرآن الكريم ملامحَه ومؤسساتِه، مثلما كانت قراءة الرسول (عليه الصلاة والسلام) باسم ربِّه الذي خلق، أمَّا قراءة منهج الحضارة وبنائها، فيأتي باليقين بأنَّ منهج التوحيد وحده القادر على بناء الحضارة، بأبلغ ممَّا بلغته العمارة من قبل، والتي تناظر في علوِّها ما بلغه الغرب.

رابعاً: فاعليَّة النقد في التجديد:

يُرجِعُ إقبال أسباب النهضة، إلى التحول الفلسفي؛ من الفلسفة الإلهيَّة الماورائيَّة، إلى الاشتغال بعلوم الطبيعة، التي أخرجتها إلى القدرة على الإنجاز الحضاريّ، لكنَّه يتنبَّأُ بإمكانيَّة نكوصها نتيجةَ انحراف مختلف أنظمته (الندوي، ١٩٦٠، ٦-٧).

ويرجِعُ ما كانَ عليه المسلمون من نهضة حضاريَّة، لفاعليَّة منهج التوحيد، بتمثُّلهم حقيقة الدين، ومنهج التديُّن.

١- مشروعيَّة التفكير الفلسفي الديني:

يؤكِّدُ إقبال أهميَّةَ التفكير الفلسفيّ، ودوره في تحقيق غايات مركَّبةٍ، تأتي بوصفها ثمرات لما يأتي: (إقبال، ١٩٦٨، ١-٣)

أ- فالتفكير الفلسفيّ يكشف مواضع الحقِّ؛ ما يجعل التفكير الفلسفيَّ الدينيَّ أمراً تقبله المعرفةُ الإنسانيَّةُ، التي عنيت بالواقع وطُبِعَتْ بالواقعيَّةِ، في إطار الفكر النقديّ لأسس الفلسفة الدينيَّةِ، والتثبُّت من صدقيَّةِ منهجها.

ب- إنَّ فلسفةَ الدينِ نفسَهَا تجعلُ التفكير في فلسفة الدين رياضةً تأمُّليَّةً؛ بحثاً عن حقائقَ جديدة، تبديها الآفاق.

ت- قابليَّة التراكم المعرفيِّ، الذي يتَّخذُ من نتائج تلكما التجربتين وآثارهما، فتحاً لمسالك فكريّة ومجالات معرفيّة، تجد ما يربطها بالتأسيس على ما كان، وبالإعداد لما سيكون.

ث- يميِّزُ إقبال بين فاعليَّتين: فاعليَّة التديُّن، وفق منهج التوحيد، في إطار الواجبات الجسديَّة. وفاعليَّة التفكير في مسوِّغاتِ التديُّن، في إطار الرياضات العقلية.

ج- وممَّا قاله إقبال، التفكير الفلسفي الديني، القادر على إحداث التجديد، يتمازج فيه أمران: متابعة الجهود التجديدية السابقة، بالمراجعات لتراث المسلمين؛ فالتفكير الدينيّ له أثره في تشكيل تأريخ الأمَّة، ودليله: تنوُّع ما شهدته الأمَّة من الفرق والاتجاهات (إقبال، ١٩٦٨، ٦)، وما ينتجه العقل الحديث من تجارب العصر.

وعقب الحديث عما حملته أبعاد التجديد عند إقبال، تثور قضيَّةٌ مهمَّةٌ، تتَّصل بتساؤله عن إمكانيَّةِ تناول مواضيع الدين والإيمان بحقائق الدين، باستخدام المنهج العقليّ للفلسفة، في البحث الحرِّ عن القيود، الذي يُخضِع كلَّ شيءٍ-في طريق إثباتِهِ-للشكِّ؛ فينتهي البحث لإدراك الحقيقة الكبرى، أو يعجز عن إدراكها، خلافاً لإيمان القلب الذي

يسير في هدي التلقائيَّة التصديقيَّة، تدعمها سكينة القلوب (إقبال، ١٩٦٨، ٥-٦).

ويمازج إقبال بين الدين والعقل؛ بتأكيده حاجة الدين إلى أسس عقلية لمبادئه الأساس؛ ويؤكِّدُ انَّ الدين-وإن تناوله المنهجُ العقليُّ بالبحث- لا ينبغي أنْ يخضع للفلسفة، على كونه أمراً جزئيَّاً مجرَّداً؛ فالدين-بوظائفه التوجيهيَّة الحاسمة- له شانه الجوهريّ (إقبال، ١٩٦٨، ٦-٧).

٢- آثار تحوُّل فاعليَّة الأمَّة بين الجذب والتبعيَّة:

يدرك إقبال أنَّ الأمَّةَ اتَّسَعَتْ مساحاتها، وتعدَّدتْ شعوبُهَا، وتراخي جامعتهم، التي شكَّلتْ في زَهوِ تنوُّعِهَا، أنموذجاً جاذباً، يستوعبُ العَالَمَ كلَّهُ. وينظر حالَ الأمَّةِ بالنقد التفكيكيِّ، الذي يشخِّصُ حالَ كلِّ مكوِّنٍ من مكوِّنات الأمَّةِ، للقول بوجود "سمات قوميّة" تعبِّر عن خصوصيَّات ثقافية، تتبعها استعدادات فاعليَّة إنجازيَّة، لكنَّها تركَّزت فيما يخبره الرجل من مكوِّنات الأمَّة.

ففيما يخصُّ المكوِّن العربيّ: يعتقد أنَّ العقل العربيَّ حاملٌ لخطاب الرسالة بخطابه العربيّ (الندوي، ١٩٦٠، ٧، ٦٨)، قدَّمَ الإسلام، بما انعكس في إنجازهم الحضاريّ، وأنظمته في مجتمعهم؛ فكان الإسلام طابعاً حضاريَّاً جاذباً، لكنَّه يشيرُ ضمناً إلى أنَّ من سمات العرب التراخي، ما يجعله يشخِّصُ حاجةَ العربِ إلى ما يجدِّدُ لهم قدرة الإنجاز الحضاريّ.

ومع أنَّ إقبال يَعُدُّ الصوفيَّة علماء نفس مسلمين (عزَّام، ٢٠١٢، ١٤)، إلا أنَّه يؤكِّد أنَّ الإنجاز الحضاريّ، الذي فشلت في إحداثه الأمَّة، تتحمَّلُ جزءاً من مسؤوليَّته بعضُ الاتجاهات الصوفيَّة لانحسارها في حلقات الذكر، أو اعتزال الناس، بعيداً عمَّا يعطي للذات فاعليَّتها، ويمكِّنُ من إحداث التجدُّدُ.

وفيما يخصُّ المكوِّنَ الفارسيّ، وقد خبر لغته وخصوصياته، ومدى ذوبانها في الثقافة الإسلاميَّة، فإنَّه لم يعد قادراً على أنْ يكون الأنموذجَ الأمثل، لحمل دعوة الإسلام

للآخرين، فضلاً عن تقديم الأنموذج الحضاريّ القادر على الإنجاز (عزّام، ٢٠١٢، ١٤). وأدرك إقبال حال مسلمي الهند، الذي أوشك على الذوبان في الثقافة الهنديَّة، بدلَ أنْ يقدِّمَ الإسلامَ أنموذجاً ثقافياً قادراً على الإنجاز الحضاري، ومن ثمَّ يستقطبُ الآخرين.

وتأكَّدَ هذا الاتّجاه، بما تحقَّقَ في الرؤية المنهجيَّة، لدور الأمَّة-إزاء المهامّ الدعويَّة- للعالم وأشخاصه الاعتباريّين، فيما سطَّره الفكر، بدراسة "الأمَّةُ القطبُ" (أبو الفضل، ١٩٩٦)؛ فكأنَّ الأمَّة مفاعلٌ قطب جاذب.

٣- عوامل بعث الدور الحضاري للأمة:

قد يأتي مكون جزئيَّ الفاعليَّةِ النهوضَ الكلِّي ممثَّلاً بالإنجاز الحضاريّ، بتمكُّنه من الفعل الاستنهاضيّ، الذي يجذب مكوِّنات الأمة، ويزيد فرص نهوضها، بتمثُّلِ قيم الإسلام، ليحفظ خصوصيَّته الحضاريَّة القابلة للتعميم، وإنْ كانت له خصوصيَّة قوميَّة، خضعَ نتيجةً لها لتحدِّياتٍ خاصَّةٍ كذلك، دفعته لبناء نماذج فكريَّة تجديديَّة، ولَّدت مراجعات، وممارسات فاعلة؛ ولهذا أشار إلى محاولات التجديد والإصلاح التي حفظت لمسلمي الهند خصوصيَّتهم، التي مازجت بين الثقافة الإسلامية والرغبة في الإنجاز- بفعل عمليَّات التجديد والإصلاح الفكريين، ممثَّلةً بجهود الشيخ أحمد السرهنديّ، والشيخ وليّ الله الدهلويّ، والسلطان محي الدين أورنك- بتغليبهم رغبتهم في قطع الصلة، دون القبول بالاندماج في إطار مجتمع غير مسلم، لن يشكِّلَ فيه المسلمون سوى أقليَّةٍ هُمِّشت في توزيع الوظائف العامَّة وسواها.

وإزاءَ التخوُّف من ذوبان الأقليَّة المسلمة في الهند، فإنَّ أظهر مظاهر الإنجاز الحضاريّ للمسلمين في الهند، هو مقاومة الذوبان في الثقافة الهنديَّة، بإنشاء باكستان، إلى جانب اعتقاد إقبال أنَّ أيَّ تجديد يستهدف تحقيق الإنجاز الحضاريّ، لا يكون إلاَّ بإقليم تمارَسُ فيه السيادة المسلمة، ومن أظهر مظاهرها تشكيل حكومة إسلاميَّة، تتجاوز معاناة التهميش وآثار الإقصاء؛ فيكون الإنجاز الحضاريّ مرعيَّاً بحكومةٍ لها مؤسساتها

وسلطتها، وقدراتها التوجيهية بما يحقِّقُ فرصةَ الشروعِ بالإنجاز، وأن تسهمَ-الحكومةُ- في حلِّ مشكلاتهم الاقتصادية، وترفعُ مستوياتهم المعاشيَّة، التي كان من بين أهمِّ أسبابِهَا إغلاق المجالِ أمامَ المسلمينَ في الحصول على الوظائف العامّة.[١٧] والدولة بتفعيلها التوحيد لا تكون ثيوقراطيَّةً، بقدر ما تبثُّ في رعاياها روح التوحيد من مساواة واتحاد وحرية (إقبال، ١٩٦٨، ١٧٨).

ويحدِّدُ بعضاً من واجبات الحكومات الإسلامية بأمور منها:

أ- نشر ما يبني الثقافة الإسلامية، لتميزهم عن الأمم غير المسلمة؛ كنشر الثقافة والآداب الإسلاميَّة، وإحياء علوم اللغة العربيَّة.

ب- نشر الإسلام بالدعوة إليه.

ج- إنشاء وسائل إعلام ناطقة باللغات الأجنبيَّة؛ لتدافع عن المسلمين، وتكون لسان حالهم، وتدعم كيانَهُم، وتصون حقوقهم.

يرى إقبال إمكانيَّةَ تحوُّلِ مركز الحضارة الإسلامية، ببلوغِ بعض شعوبها كمالَ الذاتِ بتكميلها، وهو أمرٌ شاخصٌ عقبَ نقده أحوال الأمة، بعلاج حال مسلمي الهند، وبنجاعةِ أثر مصلحيهم في حفظ الخصوصيَّةِ الإسلاميَّةِ دون ذوبانها في الخصوصيّة الهنديَّة، وكأنَّه يعوِّل عليهم ليكونوا المركز القادم للإشعاع الحضاريِّ، الذي يستنهضُ الهممَ في الأمّة المسلمةِ كُلِّهَا.

٤- الإنجاز الحضاري، ومكانة الشهود الإخراجيّ:

إنَّ موضوع التجديد في الفكر الإسلامي حاضرٌ أمام محاولات فقه الإسلام، وفق الواقع، ودور الإنسان الحضاري التجديدي بمزج الأبعاد الحضارية: الوحي الموجِّه والضابط، والواقع الجاذب والمحفِّز بالعقل الفاعل، والرابط والمنسِّق بينها.

---

[١٧] وربَّما في عرقلةِ الترخيص لهم في الأعمال الخاصَّةِ "على ذمَّةِ هذا البحث".

والوحي مادّة التجديد المعرفيَّة، والضابط التجديدي بقيم التجديد، والدافع إليه، والضابط له، أمَّا الواقع ففيه مجال التجديد المعرفي، أي أنَّه مجال تطبيقي للتجديد؛ ليتحوَّل إلى ملامح حضاريَّة، أمَّا العقل فهو المجدِّدُ في إطار مسؤوليته الحضاريَّة الابتلائيَّة المسؤولة.

٥- أنماط الفعل الحضاري التجديدي وثمراته:

أ- الشامل المتكامل: يرعى المعادلةَ الثلاثيَّة وتفرُّعاتها المعرفيَّة، وفقَ المجالات المتولّدة في كلِّ بُعدٍ، ويراعي التخصُّص المعرفيّ، ومحاولة "التركيب المعرفيّ" المستحضِر للمعادلة الحضارية الثلاثية.

ب- المجتزأ العضينيّ: الذي إنْ أفلح، فلا يتجاوز تحقيق ثمرات لا تقبل التركيب القادر على تحقيق التجديد، في مستواه الكلي النسقي؛ فالمجتزأة وإنْ بدتْ متقدِّمةً، وفق معايير الفحص المعرفيّ الحضاريّ، الذي يُستحضَر في تقييم المحاولة المعرفيَّة، بين: ثمراتها على المستوى الجزئي، وعلى مدى إمكانيَّة ربطه بالتركيب المعرفي، بما يجعل ثمراته مؤثِّرةً في مجالات أخرى، تجعل هذا الأثر الأخير سمةً حضاريةً.

فالمعرفة التركيبيَّة والمعادلة الحضاريَّة تَستحضِران المنهج المنطلق منه، والمنهجيَّة التي تنعكس منه في الفعل المعرفي، والمقاصد، والأدوات.

ما الدافع للتجديد إذن؟

سؤال يطرحُه العقل المسلمُ، مدفوعاً بما يراه الإنسان من مظاهر الاختلاف، وأمارات الاختلال، في الفاعليَّة النسقيَّة التي ترسم حدودها ومستوياتها ووجهاتها المعادلة الحضاريَّة الثلاثية.

فإذا استأنسنا بالمنظومة الثلاثيّة المقاصديّة العليا، ممثَّلةً: بالتوحيد، والتزكية، والعمران (العلواني، ٢٠٠٣). نجد أنَّ العقلَ المسلمَ لا يستدعي التجديد إلَّا إذا لامست

أدواتَه مستشعرات: القصور، أو التقصير، المرصودَيْن في تقييم فعل الأمَّة الحضاريّ؛ فتكون المقاصد العليا الثلاثة الحاكمة المنطلقَ الأساسَ لنقد التراث، وتصويب مسار الفقه، وإعادة بناء أصوله بإخضاعها كلِّها لهيمنة القرآن الكريم، الذي أسَّسَ منظومة المقاصد العليا نفسها، بما ستوجده من حاسَّة النقد لدى علماء الأمَّة (العلواني، ٢٠٠٨، ٦٣-٦٥).

ومع أنَّ مبادرات التجديد جاءت بعد الاستشعار بوجود مشكلة، لكنَّه لم يمنع من تبني استراتيجية معرفيَّة، تبحث التجديد الحضاري بصفته الكلِّيَّة، ليثمر إنجازاً حضاريًّاً، يجعل الأمَّةَ في شهود حضاري. أمّا التجديد الذي يبحث الكشف عن عوامل التردِّي في إطار جزئي معين؛ كمجال العلاقة بالآخرين، ومعاناة الأمَّة حال التبعية، والاستغفال، والاستهدار، والاستنفاد بالاستعمار؛ فقد يكون مركِّزا على "آليَّة الخروج من نمط علاقة التردِّي والتبعية، إلى علاقة التساوي والندِّيَّة، وبالتالي تأتي ثمراته في تحقيق التحرُّر، لكنَّها ليست قادرة على إحداث النهوض الحضاريِّ الكلِّي، وليس شرطاً أنْ تحقق التجديدَ الشاملَ المعادلةُ الثلاثيَّةُ الحضاريَّةُ.

الخاتـــمـــة

يتَّصلُ التجديد في فكر إقبال بالحياة الإنسانيَّة الحضاريَّة، بوصفها:

أ- معالم الرؤية الكونيَّة للحياة، وأبعادها: الله، والإنسان، والكون؛ بوصفها مرجعيَّةٌ ضابطةٌ لحركة التجديد.

ب- لا بدَّ من تجديد قراءة منهج الحقِّ، بقراءةٍ متجدِّدة، ليضمن تجدُّدُها التطوُّرَ الحضاريَّ الشرعيِّ.

ج- إمعان النظر بمعرفة الذات، ومعرفة حقيقة الإنسان، ومهمَّته الحضاريَّة؛ لتكشف حدود دائرة الإنجاز الحضاريّ الإنساني، ومقاصدها، وتفاعلاتها، ومآلاتها، وعواقبها.

ويمكن إجمال ما اتَّصل بأدوات التجديد–وفقاً لمعالجات إقبال–في:

أ- قراءة الأصول الإسلاميَّة ممثَّلةً بالقرآن الكريم وبالسنَّةِ المطهَّرة[١٨]، بوصفها محتوى المنهج الحضاريّ الكفيل ببيان منهج الحقِّ، بتغليب الحقِّ، وإظهار الحقائق، وأنَّ الخلافة مجال الحضارة.[١٩]

ب- مراجعة تراث الأمَّة المسلمة، ونقد مناهج قراءاتها لأصول الإسلام، وكيف نظرت للتوحيد، والاستئناس بما أحسنته، وتطويره وفقَ ما يستدعيه الواقع المتطوِّرُ.

وألمح إقبال لدور الإجماع، في ضبط الفكر الإسلامي، وتوجيه النظام السياسي، بما يمنع استبداده، بعد حكم الخلافة الراشدة. (إقبال، ١٩٦٨، ٢٠٠)

ج- السعي لتصويب مساراتها، عقب دراسة واقع العلاقات الإنسانيَّة، بإرجاع أسسها ومفاهيمها الأساس التي تعتبرها وفق منهج الحقِّ، الذي يراعي أمرين في الناس: تآخيهم لأصلهم الواحد وتناسلهم عنه، وتمايزهم على أساس التفاوت الإنجازيِّ الحضاريّ المؤهِّل لقيادة ركب الحضارة.

د- قراءة العطاء الفكريّ لشعوب العالم من غير المسلمين، وتركُّز عند إقبال بدراسته حضارة الغرب، ولا يُستثْنَى منها شعبٌ ولا ملَّة، وتحكيم أصول الإسلام فيها.

أمَّا موقف إقبال من الحضارة الغربيَّة، فتجمله النقاط الآتية:

أ- نقده للمعتقد الدينيّ الموروث، وما اتَّصل بمكانة أصولهم، والنظرِ للرؤية الكونيَّة الكلِّيَّة، التي جعلت الحياة الإنسانيَّةَ حبيسةَ السعي وراء تحقُّق الغفران، أسَّس لتغوُّل الكنيسة، واستبداد رجالاتها، وجعل الإنسانَ في معزلٍ عن مهامِّه

---

[١٨] يجمل إقبال أصول الفقه المعتبرة في أربعة: القرآن، الحديث، الإجماع، والقياس. (إقبال، ١٩٦٨، ١٩٩-٢٠٠).

[١٩] ثمة دراسات فكريَّة معاصرة مقدَّرة اتّخذت من خلافة الإنسان منطلقاً حضارياً ومجالاً حضارياً، وينظر على سبيل المثال: (النجار، ٢٠٠٥؛ السامرائي، ١٤٢٢هـ).

الحضاريَّة، ومسؤوليَّاته في خلافته؛ ثمَّ أثمرت الحداثة.[٢٠]

ب- سَجَّل لصالح الفكر الغربيّ سمته النقديَّة، التي لا تتفلَّتُ عنه حتَّى الذات، والاستئناس بأسس المنهج النقديّ الذي لا يترك نتاجاً عقليَّاً إلاَّ ونقده، باليقين بقابليَّته للنقد وللتقويم، وللتطوير، بعيداً عن تقديس ما ينتجه العقل، الذي يكون بين الصواب والخطأ، مع اليقين بأنَّ ما كان صائباً بالأمس لا يعني صوابه اليوم.

ج- وتناول إقبال فيما خصَّ الغربَ إدراكَهم—وإنْ جزئيَّاً-لموقعهم من الكونِ، ومكانتهم من البيئة، وأنَّ الإنسانَ فوق الطبيعةِ، وأنَّها مسخّرةٌ له، مع أنَّهم جعلوا الإنسان مستنفداً لكلِّ ما يمكنه بلوغه في الكون، بتغييبهم المقاصد الحضاريَّة التي تحدِّد علاقة الإنسان بالكون، بكلِّ أبعاد الرؤية الكونيَّة.

د- ومن ناحية علاقات الغرب ببني الإنسان، فقد تلمَّس شراهتهم لاستنفاد ما في الكون من منافع ماديّة، وقد تنكَّر الغرب لحقوق ملكيَّة الشعوب، وجعلوا أنفسهم فوق مستوى الناس، حتَّى في الكرامة.

والحمد لله من قبل ومن بعد.

---

[٢٠] الحداثة: مجموعة الجهود التي قام بها أدباء ومفكرون وفنانون وعلماء وفلاسفة أوروبيون أو سواهم، تمَّ بمقتضاها التأسيس للعقلانية، ووضع حدٍّ فاصل مع تأريخها، في القرن ١٦ وما تلاه للتخلص من استلاب الكنيسة اللاهوت، بتجاوز المقدس والمدنس معاً. ينظر ملخص بحث "الفقه الإسلامي بين الأصالة والحداثة" (العلواني، ٢٠٠٩، ٧).

The Characteristics and Impact of the Civilizational Dimension in the Revivalist Political Thought of Muhammad Iqbal

Abstract

The dilapidation of Muslims' state of affairs and the Indian persecution of Muslims pushed Iqbal to pay more attention to the advancement of civilization. He advocated emending the methodology of civilizational rejuvenation and the reconstruction of religious thought through self-realization first and the necessity of stimulating religious thinking within Islam by drawing on the intellectual prosperity attained in Europe, while warning against the attractive materialism of Western culture and the anti-religious tendencies among mislead Muslims. Iqbal defines religious civilization by three dimensions: God, the universe, and man; dimensions that outline the scope and objectives of that civilization. They also act as standards for the comparison between the Islamic vision on one side and Western visions on the other; between civilization and technology; between man's place and characteristics within these two different visions in order to know man's civilizational mission and its nature. There is also the position of Earth. Man in the Western vision is confined by Adam's disobedience and his existence is the subject of forgiveness. Howbeit, in the Islamic vision, earth is a space for a civilizational effectiveness that elevates man so as to attain paradise. Furthermore, there is a difference between the "collective self" of the nation, *Ummah*, and the sense of belonging to a national state. The former is a unifying bond of the nation that keeps the factors of progression inherent in it, and has its impact on the pattern and topographies of the civilization structure.

Keywords: Muhammad Iqbal, civilizational rejuvenation, objectives of civilizational rejuvenation, comparison between Islamic and Western visions, Earth position

المراجع

ابن عاشور، محمَّد الفاضل (٢٠٠٥). **روح الحضارة الإسلاميَّة**، ضبط وتقديم: عمر عبيد حسنة، ط٤، بيروت: الدار العربية للعلوم.

أبو الفضل، منى (١٩٩٦). **الأمة القطب، نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

إقبال، محمد (١٩٦٨). **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

إقبال، محمد (٢٠١٣). **بيام مشرق (رسالة الشرق)**، ترجمة: عزّام عبد الوهاب، القاهرة: مؤسسة هنداوي.

البدري، مالك (١٩٨١). **التفكُّر من المشاهدة إلى الشهود**، فرجينيا: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الدسوقي، محمد سيد (٢٠١٠). الصفة الشرعية للتجديد الديني، المؤتمر الدولي الثامن لرابطة الجامعات الإسلامية حول التجديد في الفكر الإسلامي، جامعة صنعاء، صنعاء.

الرفاعي، عبد الجبار (١٩٩٢). "محمد عبده ومحمد اقبال: رؤيتان في تحديث التفكير الديني". مقال منشور على الإنترنت، الحوار المتمدن، تاريخ الزيارة: ٢٠٠٧ / ٧ / ٣٠ – ١٢:٣٩.

السامرائي، نعمان عبد الرزاق (١٤٢٢هـ). **نحن والحضارة والشهود**، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العددان ٨٠، ٨١.

السكندري، بن عطاء الله (د.ت). **التنوير في إسقاط التدبير**، تحقيق وتعليق: موسى محمد علي وأحمد عرابي، القاهرة: دار التراث العربي.

العلواني، طه جابر (١٩٩٤). **الأزمة الفكريّة المعاصرة**، ط٤، جدة: الدار العالمية للكتاب.

العلواني، طه جابر (٢٠٠٣). **التوحيد والتزكية والعمران**، محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة، بيروت: دار الهادي.

العلواني، طه جابر (٢٠٠٨). **نحو التجديد والاجتهاد؛ مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية**، ثانياً: من التعليل القرآني إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة، القاهرة: دار تنوير.

العلواني، طه جابر (٢٠٠٩). "الفقه الإسلامي بين الأصالة والحداثة"، مؤتمر الهيئة العالمية للفقه الإسلامي الثاني، استانبول.

العلواني، مصطفى جابر (٢٠١٢). **عالمية الخطاب القرآني**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

العلواني، مصطفى جابر (٢٠١٥). **القيم السياسية العالمية في الخطاب القرآني: مدخل منهاجي لدراسة العلاقات الدولية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الغوريّ، سيّد عبد الماجد (٢٠٠٧). **ديوان محمد إقبال**، تعريب وصياغة: عزام والصاوي شعلان، ج١، ط٣، دمشق–بيروت: دار بن كثير، ديوانه الأول صلصلة الجرس.

الكيلاني، نجيب (١٩٨٠). **إقبال الشاعر الثائر**، ط٣، بيروت: مؤسسة الرسالة.

النجار، عبد المجيد عمر (١٩٩٩). **فقه التحضر الإسلامي؛ وعوامل الشهود الحضاري؛ ومشاريع الإشهاد الحضاري**، ط١، دار الغرب.

النجار، عبد المجيد عمر (٢٠٠٥). **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل؛ بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، ط٣، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الندوي، أبو الحسن علي الحسني (١٩٦٠). **روائع إقبال**، ط١، دمشق: دار الفكر.

الهندي، علاء الدين (١٩٨١). **كنز العمال**، تحقيق: بكري حياني، ط٥، مؤسسة الرسالة.

حسنة، عمر عبيد (١٩٩٤). مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، ط٢، جدَّة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والدار العالمية للكتاب الإسلامي.

زيدان، عبد الكريم (٢٠١٠). نظرية التجديد في الفكر الإسلامي، المؤتمر الدولي الثامن لرابطة الجامعات الإسلامية حول التجديد في الفكر الإسلامي، جامعة صنعاء، صنعاء.

ضنَّاويّ، محمد علي (١٩٨٣). **مقدّمات في فهم الحضارة الإسلاميَّة**، رقم ٣٨، بيروت: دار القرآن الكريم، الاتحاد الإسلامي العالمي.

عارف، نصر محمد (د.ت). **نظريات التنمية السياسية المعاصرة**، فرجينيا–القاهرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار القارئ العربي.

عبد الرحمن، خليل الرحمن (١٩٨٨). **محمَّد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية**، ط١، مكة المكرمة: دار حراء.

عزَّام، عبد الوهاب (٢٠١٢). **محمَّد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، القاهرة: مؤسسة هنداوي.

مسلم، **صحيح مسلم**، صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل.

References

‘Abd Al-Raḥmān, Kh. (1988). *Muḥammad Iqbāl wa Mawqifuhu min Al-Ḥaḍārah Al-Gharbiyyah* (1st ed.). Makkah Al-Mukaramah: Dār Ḥirā’.

‘Azzām, ‘A. (2012). *Muḥammad Iqbāl Sīratuh wa Falsafatuh wa Shi‘ruh.* Cairo: Mu’assasat Hindāwī.

‘Ārif, N. (n. d.) *Naẓariyāt Al-Tanmiyah Al-Siyāsiyyah Al-Mu‘āṣirah*. Virginia, Hendon: Al-Ma‘had Al-‘Ālamī li Al-Fikr Al-Islāmī; Cairo: Dār Al-Qāri’ Al-‘Arabī.

Abu Al-Faḍl, M. (1996). *Al-Ummah Al-Quṭb, Naḥwa Ta’ṣīl Minhājī li Mafhūm Al-Ummah fi Al-Islām*. Cairo: Al-Ma‘had Al-‘Ālamī li Al-Fikr Al-Islāmī.

Al Ghūrī, S. (2007). *Dīwān Muḥammad Iqbāl* (1) (3rd ed.) (‘Azzām & Sha‘lān, A. Trans.). *Diwān Ṣalṣalat Al-Jaras*. Damascus-Beirut: Dār bin Kathīr.

Al-‘Ulwānī, M. (2012). *‘Ālamiyyat Al-Khiṭāb Al-Qur’ānī*. Virginia, Herndon: Al-Ma‘had Al-‘Ālamī li Al-Fikr Al-Islāmī.

Al-‘Ulwānī, M. (2015*). Al-Qiyam Al-Siyāsiyyah Al-‘Ālamiyyah fi Al-Khiṭāb Al-Qur’ānī: Madkhal Minhājī li Dirāsat Al-‘Alāqāt Al-Dawliyyah*. Virginia: Al-Ma‘had Al-‘Ālamī li Al-Fikr Al-Islāmī.

Al-‘Ulwānī, Ṭ. (1994). *Al-Azmah Al-Fikriyyah Al-Mu‘āṣirah* (4th ed.). Jeddah: Al-Dār Al-‘Ālamiyyah li Al-Kutub.

Al-‘Ulwānī, Ṭ. (2003). *Al-Tawḥīd wa Al-Tazkeyah wa Al-‘Umrān, Muḥāwalāt fi Al-Kashf ‘an Al-Qiyam wa Al-Maqāṣid Al-Qur’āniyyah Al-Ḥākimah*. Beirut: Dār Al-Hādī.

Al-‘Ulwānī, Ṭ. (2008). *Naḥwa Al-Tajdīd wa Al-Ijtihād; Murāja‘āt fi Al-Manẓūmah Al-Ma‘rifiyyah Al-Islāmiyyah. Min Al-Ta‘līl Al-Qur’ānī ilá Al-Maqāṣid Al-Qur’āniyyah Al-‘Ulyā Al-Ḥākimah*. Cairo: Dār Tanwīr.

Al-‘Ulwānī, Ṭ. (2009). Al-Fiqh Al-Islāmī bayna Al-Aṣālah wa Al-Ḥadāthah. *Mu’tamar Al-Hay’ah Al-‘Ālamiyyah li Al-Fiqh Al-Islāmī Al-Thānī*. Istanbul.

Al-Badrī, M. (1981). *Al-Tafakkur min Al-Mushāhadahāh ila Al-Shuhūd*. Virginia: Al-Dār Al-‘Ālamiyyah li Al-Kitāb Al-Islāmī, Al-Ma‘had Al-‘Ālamī li Al-Fikr Al-Islāmī.

Al-Dasūqī, M. (2010). Al-Ṣifah Al-Shar‘iyyah li Al-Tajdīd Al-Dīnī. *Al-Mu’tamar Al-Dawlī Al-Thāmin li Rābiṭat Al-Jāmi‘āt Al-Islāmiyyah ḥawla Al-Tajdīd fi Al-Fikr Al-Islāmī*. San‘ā’: Jāmi‘at Ṣan‘ā’.

Al-Hindī, ‘A. (1981). *Kanz Al-‘Ummāl* (5th ed.) (Ḥayyānī, B. Ed.). Mu’assasat Al-Risālah.

Al-Kīlānī, N. (1980). *Iqbāl Al-Shā‘ir Al-Thā’ir* (3rd ed.). Beirut: Mu’assasat Al-Risālah.

Al-Nadwī, A. (1960). *Rawā’i‘ Iqbāl* (1st ed.). Damascus: Dār Al-Fikr.

Al-Najjār, ‘A. (1999). *Fiqh Al-Taḥḍīr Al-Islāmī; wa ‘Awāmil Al-Shuhūd Al-Ḥaḍārī* (1st ed.). Dār Al-Gharb.

Al-Najjār, ‘A. (2005). *Khilāfat Al-Insān bayn Al-Waḥy wa Al-‘Aql; Baḥth Jadaliyyat Al-Naṣ wa Al-‘Aql wa Al-Wāqi‘* (3rd ed.). Virginia: Al-Ma‘had Al-‘Ālamī li Al-Fikr Al-Islāmī.

Al-Rifā‘ī, ‘A. (1992). “Muḥammad ‘Abduh wa Muḥammad Iqbāl: Ru’yatān fi Taḥdīth Al-Tafkīr Al-Dīnī.” *Al-Ḥiwār Al-Mutamaddin*. Retrieved July 7, 2007, from URL.

Al-Sakandarī. (n.d.). *Al-Tanwīr fi Isqāṭ Al-Tadbīr* (‘Alī, M. & ‘Urābī, A. Ed.). Cairo: Dār Al-Turāth Al-‘Arabī.

Al-Sāmirā’ī, N. (1422 AH). *Naḥnu wa Al-Ḥaḍārah wa Al-Shuhūd*. Doha: Wizārat Al-Awqāf wa Al-Shu’ūn Al-Dīniyyah, 80 – 81.

Ḍannāwī, M. (1983). *Muqaddimāt fi Fahm Al-Ḥaḍārah Al-Islāmiyyah* (38). Beirut: Dār Al-Qur’ān Al-Karīm, Al-Ittiḥād Al-Islāmī Al-‘Ālamī.

Ḥasnah, ‘U. (1994). *Murāja‘āt fi Al-Fikr wa Al-Da‘wah wa Al-Ḥarakah* (2nd ed.). Jeddah: Al-Ma‘had Al-‘Ālamī li Al-Fikr Al-Islāmī, Al-Dār Al- ‘Ālamiyyah li Al-Kitāb Al-Islāmī.

Ibn ‘Āshūr, M. (2005). *Rūḥ Al-Ḥaḍārah Al-Islāmiyyah* (4th ed.) (Ḥasnah, ‘U. Ed.). Beirut: Al-Dār Al-‘Arabiyyah li Al-‘Ulūm.

Iqbāl, M. (1968). *Tajdīd Al-Tafkīr Al-Dīnī fi Al-Islām* (Maḥmūd, ‘A. Trans.). Cairo: Maṭba‘at Lajnat Al-Ta’līf wa Al-Tarjamah wa Al-Nashr.

Iqbāl, M. (2013). *Biyām Mashriq (Risālat Al-Sharq)* (‘Abd Al-Wahhab, ‘A. Trans.). Cairo: Mu’assasat Hindāwī.

Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Ṣalāt Al-Musāfirīn, Bāb: Al-Du‘ā’ fi Ṣalāt Al- Layl.

Zaydān, ‘A. (2010). Naẓariyyat Al-Tajdīd fi Al-Fikr Al-Islāmī. *Al-Mu’tamar Al-Dawlī Al-Thāmin li Rābiṭat Al-Jāmi‘āt Al-Islāmiyyah ḥawla Al-Tajdīd fi Al-Fikr Al-Islāmī*. Sana‘ā’: Jāmi‘at Ṣan‘ā’.

.

قراءة ومراجعة في كتاب
صندوق التمويل الأصغر الوقفي[1]

تأليف: أ.د. أسامة بن عبد المجيد العاني[2]

د. ماجد فوزي أبوغزالة[3]

تنبيهاً من المؤلف على حيثيات البحث، يقرع وجدان القارئ بعدد من الأسئلة التي تجعله في حالة تفاعلية مع القضية المبحوثة. ومن هذه الأسئلة: هل يمكن للوقف أن يسهم في تمويل المشاريع الصغيرة والمشاريع متناهية الصغر؟ وهل هناك تأصيل شرعي للمشاريع الصغيرة والمشاريع متناهية الصغر؟ وهل يمكن للوقف المؤقت أن يسهم في تمويل المشاريع الصغيرة والمتناهية الصغر؟ وهل يمكن تأسيس صندوق وقفي لتمويل المشاريع الصغيرة والمتناهية الصغر؟ هذه هي الأسئلة التي يجيب عليها الكتاب. ومن هنا تكمن أهمية هذا الانجاز العلمي للمؤلف ودوره في تفعيل الدور الاجتماعي للوقف، وتحفيز المؤسسات والأمانات الوقفية والواقفين للنهوض بتمويل المشاريع الصغيرة والمتناهية الصغر، وحثّ الجهات المختصة للتعاون مع المؤسسات والأمانات الوقفية من أجل توفير التمويل اللازم للنهوض بالتمويل الأصغر.

سعى المؤلف للربط بين الوقف المؤقّت والصناديق الوقفية من جهة، وكذلك ربط ما بين الصناديق الوقفية ووسائل تمويلها عن طريق الأسهم والصكوك الوقفية من جهة أخرى. كما وضح الآلية التي يمكن بموجبها تأسيس الصناديق الوقفية لإثبات فرضيته باستخدام المنهج الاستقرائي من أجل الوصول إلى عموميات متفق عليها قدر الإمكان، كما استخدم المنهج الاستنباطي من أجل استنباط الأحكام اللازمة لبيان المفردات المطلوبة.

---

[1] كتاب (صندوق التمويل الأصغر الوقفي)، من سلسلة إصدارات ساعي العلمية، مؤسسة ساعي لتطوير الأوقاف، العدد17، الرياض، 2019.

[2] أستاذ الاقتصاد الإسلامي، الجامعة العراقية ببغداد، أستاذ في قسم العلوم المحاسبية والمصرفية في كلية الفارابي الجامعية، ببغداد.

[3] دكتوراة إدارة من جامعة ملايا، باحث ومفكر في قضايا التنمية البشرية ومنها تنمية اموال الاوقاف واستثمارها واستدامتها، ويعمل حالياً في المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

خصائص ومفهوم وأهمية الوقف جاءت مفصلة في الكتاب مع الوقوف على الأهمية الاقتصادية والاجتماعية للمشروعات الصغيرة ومتناهية الصغر، فكما تشير تقديرات منظمة التعاون والتنمية، أن المؤسسات الصغيرة والمتوسطة تستحوذ على ٩٠% من إجمالي المؤسسات في العالم، وتوظف ٦٣% من مجموع القوى العاملة على المستوى العالمي، في حين شكلت المشاريع متناهية الصغر ما مقداره ٩٣% من مجموع المؤسسات العاملة في الاتحاد الأوروبي، وأسهمت في تحقيق ٢٠،٨% من إجمالي القيمة المضافة، واستخدمت ٢٩،٤% من إجمالي القوى العاملة، وذلك في عام ١٩١٧.

ويلفت المؤلِّف إلى المعوقات التي تواجه تنمية وتطوير المشروعات الصغيرة والمتناهية الصغر، نحو: زيادة المنافسة، ودرجة المقدرة على التكيف مع التغير سريع الطلب في السوق، والتغير التكنولوجي، والقيود المفروضة على القدرات المتعلقة بالمعرفة والابتكار والإبداع. كما أنه لم تتحقق بالنسبة للعديد من المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في كثير من الأحيان القدرة على النهوض بدورها، نظراً لعوامل تتعلق بحجمها الصغير، من مثل: نقص الموارد المائية والتكنولوجيا والأيادي العاملة الماهرة والوصول إلى السوق ومعلومات السوق. ونقص وجود وفورات الحجم، وارتفاع تكاليف التحول بالمقارنة بالشركات الكبيرة، وزيادة منافسة السوق والتركيز من الشركات الكبيرة المتعددة الجنسيات الناجمة عن العولمة والتكامل الاقتصادي.

ويشير المؤلف إلى أنَّ التمويل يعتمد على ثلاثة أمور: مصادر الأموال، وكلفة الأموال، وكيفية استخدام الأموال. ويفسِّر المؤلف كيفية إسهامات المشاريع متناهية الصغر في المتغيرات الاقتصادية، والحدِّ من شرورها، كما هو الحال في الحدِّ من البطالة، من جهة أنَّ الوطن العربي يحتاج إلى حوالي ٣٥ مليون فرصة عمل، أي أكثر من ثلث عدد العاملين الموظفين حالياً في كل الوطن العربي، لتخفيض معدلات البطالة إلى النصف مع حلول عام ٢٠٢٠ م، كما بلغت نسبة البطالة بين الشباب ١٥_٢٥ سنة، ٤٨% في عام ٢٠١٠.

ويتوقف المؤلف عند التحديات التي تواجه التمويل الأصغر، من نحو ضعف استيعاب الفئات الأشد فقراً؛ إذ استفادت طبقة الفقراء الذين ينتمون إلى الشريحة العليا والوسطى بدرجة أكبر من شريحة الفقراء الأشد فقراً. ثمّ أشار إلى ارتفاع أسعار الفائدة، منوّهاً أنَّ القروض متناهية الصغر تبدو وكأنها عبء لا نهاية له لغالبية المقترضين، لكونهم يدفعون فوائد تتراوح ما بين ١٠-

١٥% وأحياناً تصل إلى ١٨.%. فالتمويل الصغير- وفق المؤلف- يعاني من مشكلة ارتفاع تكلفة التمويل من(٣٠%) إلى (٧٠%) في نظام التمويل الصغير القائم على الفائدة. وهذا ما جعل شح مصادر التمويل مشكلة صعبة الحل ما لم يندمج قطاع التمويل الصغير مع البنوك التجارية، التي لا تقرض عادة صغار المقترضين، لما يرتبط به هذا التمويل من ارتفاع المخاطر والتكاليف.

وكان من الضرورة بمكان أن يتمَّ التأشير على التأصيل الشرعي لمفهوم المشاريع متناهية الصغر؛ فقد أورد المؤلف الأفعال التي وردت في السنة النبوية المطهرة بوصفها أشكالاً تشابه المشروعات المتناهية الصغر، والاستفادة من الإجراءات التي طبقتها السنة في تمويل وإدارة تلك المشاريع. ولتحقيق هذا الهدف أورد البحث الأحاديث المتعلقة بإدارة الأعمال الصغيرة وطرق تمويلها، واستنباط أهم الأسس التي يمكن إسقاطها على واقعنا المعاصر. فوقف البحث على توجيه السنة النبوية للعاطلين عن العمل وتمويل وإدارة المشروعات متناهية الصغر، إذ لم يغفل الإسلام وعلماؤه عن خطورة البطالة، لأن البطالة تؤدي إلى فساد المجتمع واضطرابه، بل يعدها الراغب الأصفهاني موتاً للمجتمع، ومن هنا يتأكّد حث السنة النبوية على العمل، وحرص الشريعة الإسلامية على تعزيز كرامة الإنسان، وتحقيق استقلاليته فكرياً واقتصادياً واجتماعياً، فتقاعس الفرد عن العمل تجعل يده سفلية، وتجعل دوره سلبياً في المجتمع، وبالتالي يكون عالة عليه، لذا حث الإسلام من خلال السنة النبوية المطهرة إلى محاربة هذه الظاهرة ابتداء، من خلال إرشاد العاطلين عن العمل، فجعل من واجبات الدولة الإسلامية توفير فرص العمل لهم.

ونجد في الحديث الشريف إلى جانب أمر الرسول صلى الله عليه وسلم للعاطل عن العمل، وتوجيهه إلى عمل محدد كالآتي:

١- حق العاطل على الدولة في توفير فرص العمل.

٢- السعي لتوفير آلة العمل المناسبة للعاملين، مع محاولة إيجاد مصادر التمويل لتلك الآلة.

٣- الإعداد النفسي للعاطل عن العمل، فالنبي صلى الله عليه وسلم أهَّل العاطل تأهيلاً نفسياً ومادياً للعمل.

ونوه المؤلف لاتباع السنة النبوية سياسة تدرجية في إيجاد مصادر التمويل للمشاريع الصغيرة، على مستوى الفرد وأسرته، وعلى مستوى العشيرة.

ولم يكتف الإسلام بتلك المصادر لتمويل المشاريع متناهية الصغر فحمل المجتمع بأكمله مسؤولية الفقراء ومن ضمنهم العاطلين عن العمل، وبهذا حرص الإسلام على تنظيم مسؤولية المجتمع، فلم يتركها لأهواء الأغنياء، بل شرع آليات تجاه المحتاجين، منها فرض الزكاة وسُنَّة الوقف.

ويُشفع المؤلف كل هذا بما أصدره مجلس الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي من فتوى جواز الاستثمار الزكوي في المشروعات الإنتاجية التنموية، وذلك في مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره الثالث بعمان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من ٨ـ١٣ صفر ١٤٠٧ه، الموافق ١١-١٦ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٦م، وقد نص على: "يجوز من حيث المبدأ توظيف أموال الزكاة في مشروعات استثمارية تنتهي بتمليك أصحاب الاستحقاق للزكاة، وتكون تابعة للجهة الشرعية المسؤولة عن جمع الزكاة وتوزيعها، على أن تكون معدَّة لتلبية الحاجة الماسَّة الفورية للمستحقين وتوافر الضمانات الكافية للبعد عن الخسائر".

أمّا أنواع الوقف بحسب المضمون الاقتصادي، فقسمها المؤلف إلى: الأوقاف المباشرة، والأوقاف الاستثمارية: وهي تلك الأوقاف الموقوفة على استثمارات صناعية أو زراعية أو تجارية أو خدمية، والتي لا تقصد بالوقف لذواتها، وإنما يقصد منها إنتاج عائد إيرادي صافي يتم صرفه على أغراض الوقف، فالأملاك الاستثمارية في هذه الحالة يمكن أن تنتج أية سلعة أو خدمة مباحة تباع لطالبيها في السوق، وتستعمل إيراداتها الصافية في الإنفاق على غرض الوقف. من خلال أهداف ثانوية مؤدية له، هي:

١- تفعيل دور الوقف في عصرنا الحالي.
٢- إبراز دور الوقف النقدي والمؤقت في حياتنا المعاصرة.
٣- توفير تمويل ملائم للمشاريع الصغيرة والمتناهية الصغر.

وقد حدد المؤلف في كتاب له بعنوان "دور الوقف في إحياء التنمية" من سلسلة كتاب الأمة، العدد١٣٥، أهداف الصناديق الوقفية، المتمثلة في:

١- إحياء سنة الوقف بالدعوة إلى مشروعات تكون أقرب إلى نفوس الناس وأكثر.
٢- تجديد الدور التنموي للوقف.
٣- تطوير العمل الخيري من خلال طرح نموذج جديد يحتذى به.
٤- تلبية احتياجات المجتمع والمواطنين في المجالات غير المدعومة بالشكل المناسب.
٥- إيجاد توازن بين العمل الخيري الخارجي وبين العمل الخيري الداخلي.
٦- تحقيق المشاركة الشعبية في الدعوة للوقف وإدارة مشروعاته.
٧- انطلاق العمل الوقفي من خلال تنظيم يحقق المرونة مع الانضباط في آن معا.

وبهذا يتأكّد دور الأوقاف في الوقت الراهن للإسهام في مواجهة المشكلات الاجتماعية المتكاثرة والمشاركة في الجهود في جهود التنمية من خلال التسلح بالإدارات الكفؤة الحديثة وتحسين علاقتها مع الدولة.

وينوّه المؤلف مقترِحاً الأسلوب المتبع في تكوين صندوق الوقف عن طريق الدعوة الاكتتاب العام، وأنَّ هناك عدداً من الأشكال المقترحة لتمويل الصناديق عن طريق الاكتتاب العام منها: الأسهم الوقفية، وسندات الأعيان المؤجرة، وأسهم التحكير، وسندات المقارضة (الصكوك الوقفية) التي تصب في تأسيس الصناديق الوقفية.

و لم يغفل المؤلف في خاتمة الكتاب من التطرّق إلى عملية إصدار الصكوك الوقفية، ومنها: تحديد قيمة الموجودات أو الأصول السائلة التي يحتاج إليها لتنفيذ المشروع الوقفي (صندوق التمويل الأصغر)، والتعاقد أو إنشاء شركة متخصصة مهمتها إصدار الصكوك الوقفية، وإدارة محفظة الصكوك والمشروع الوقفي نيابة عن المؤسسة الوقفية " وزارة الأوقاف"، وتكون في الوقت نفسه وكيلاً عن الواقفين وهم حملة الصكوك الوقفية.

Endowment (Waqf) Microfinance Fund
Author: Usama A. Alani
Reviewer: Majed F. Abughazalah

Abstract:

Microfinance suffers from various problems, especially financing aspects, as there is a limited number of allocations compared to the real needs; also, the problems related to lending and interest rates. Therefore, the problem Alani's book tackles can be formulated in the following question: Can Waqf contribute to microfinance? Subsequent to this question, we can ask the following subquestions: Is there any Islamic legalization to small and microenterprises? Can temporary waqf contribute to the financing of microenterprises? Can we establish a waqf-fund to finance microenterprises? The book aims to crystallize the concept of small and micro enterprises; demonstrate the legality of small projects; present the Waqf as a mechanism for financing micro projects; highlight the role of temporary waqf in funding; striving to establish an endowment (waqf) fund to finance small and micro enterprises. The importance of this book lies in highlighting the social role of Waqf, stimulating institutions of Waqf to promote the financing of small and microenterprises, urging the concerned authorities to cooperate with foundations and trusts in order to provide funding for the promotion of microfinance, by knowing their rights and duties to establish small projects.

Keywords:Waqf fund, waqf management, Usama A. Alani, Endowment (Waqf) Microfinance Fund, Waqf stocks and bonds.

Time Crossroads in Nağīb al-Kīlānī's Historical Novel

Samira al-Khawaldeh[1]

Abstract

This study explores Najib al-Kīlānī's historical novel and his theorization on the subgenre. He stipulates that any significance it can attain arises from its potential to transform the past into an interactive component of the present. Al-Kīlānī's historicism is preoccupied with the sociopolitical context of colonialism and postcolonialism; as literature of engagement his work endeavours to perform the double task of critique and reform, or at least to indicate some guidelines for reform. The fictitious characters in the historical novel become avatars for the reader to visit that spatiotemporal world that has acquired a different dimension of reality. Al-Kīlānī believes that history can be reframed and re-interpreted with laying emphasis on different aspects each time; the novelist deals with it with his eye on the present; for in history there are treasures of human experience, it is the reality of yesterday. The study presents his novel *The Eternal Call* as a case study, while referring to several of his other works, reaching the conclusion that al-Kīlānī's narrativization of pivotal historical events is an attempt to humanize it by portraying individuals' thoughts and feelings, unlike the historian who seeks to attain a pseudoscientific methodology.

Keywords: Nağīb al-Kīlānī, historical novel, postcolonial literature, historicization, *Al-Nidā' al-ẖālid* (*The Eternal Call*)

Introduction: Historical Fiction

To Nağīb al-Kīlānī (1931-1995), the Egyptian novelist, as to other writers of historical fiction, history is a spatialised reality, visited and revisited mostly for the education of the mind. The past and the present form one chain of locked links, not absolutely linear; for seminal episodes in a nation's life always have the potential to become a "source of light, experience and moral edification for decades, even centuries, to come" (al-Kīlānī, 1985a, 62).[2] Historical fiction is the most obvious form of the

[1] Samira al-Khawaldeh is professor of English literature and Islamic studies at the University of Jordan. Email: s.khawaldeh@ju.edu.jo; s.khawaldeh@gmail.com

[2] All quotations from al-Kīlānī are translated from Arabic by the present author.

Received: 8 Jan 2021, Accepted:18 Feb 2022

utilization of history, as the author casts away all pretentions of scientific objectivity assumed by the historian. Although history, as al-Kīlānī (1984) sees it, is "a peg on which the author hangs his paintings," historical fiction to him must preserve for history its integrity; fusing it with art should be a process of delicate and meaningful balance (3). Edification is fulfilled when a message is subtly introduced in the literary work; but the primary step betraying the edification intention is the original selection of a particular moment in history as a structural device. Al-Kīlānī explains,

> Fiction, technically speaking, is an art while history is a science. … The amalgam produced from mixing historical events with the conventions of fiction demands the attentiveness and the accuracy of the pharmacist; otherwise, it either turns into a history text, or inversely, it may distort and spoliate history. (5)

Writing historical fiction is already complicated and is further made so by al-Kīlānī's insistence on the author's obligation to simultaneously convey universal values and a national sense, which can only be achieved through the portrayal of major episodes in the national struggle (6); thus, linking the absolute with the contingent. A historical novel has the advantage of standing at a three-fork time crossroads: its past, its present, and the way it sees itself in the future. Every time a novelist revives the past, he does so in a process of selection, most probably based on that past's relevance to his present. Such relevance could be to critique, correct, recast, inspire or, simply, to analogically echo the present. History hence can always be reframed and reinterpreted under new light and with different emphases. Al-Kīlānī finds it a rich mine of plots and characters, ready for art to excavate guided by human values and a sense of a spatio-temporal unity of mankind (1984, 5). It is not a simple form of escape:

> An Islamic writer cannot withdraw from his time and escape to the past, and when Islamic literature deals with (ancient) history it does not actually run away from confrontation with society or contemporary life; he deals with history with his eye on the present, for history contains precious treasures of common and comprehensive human experience that does not die with the passage of time. … the writer produces a role model or a living, noble example symbolizing a value of truth, good and virtue, or … he portrays the conflict between good and evil, justice and injustice … History is the reality of yesterday. **(**103)

Al-Kīlānī expresses the Islamic truth that human nature is perennial, its essence does not evolve or change: "Who says," he asks, "that war and

peace, good and evil, love and hate, belong to one particular age? The content is the same, though the presentation methods differ" (103).

Previous time, that is, - history or "reality of the past," to borrow al-Kīlānī's phrase, is not less important or less superb than our here and now. In fact, historical reality consists of a fusion of past events reflecting on and interacting with the present, exemplified, according to al-Kīlānī, in the way the wave of national liberation movements (after the Second World War) based itself on and was nourished by yesterday's lessons and tomorrow's hopes (4).

Al-Kīlānī builds his theorisation and literary writing in general and his historical fiction in particular on certain literary principles he discerns in the Qur'an. Foremost among such principles is the view that the reconstruction of past events, regarded by the believer as true beyond doubt, is "story narrating", *qaṣṣaṣ*, meant to impact one's mind and worldview. What needs to be addressed is not the compilation of historical data or the exact recording of details, but the teleological frame in which such elements are presented; the 'why' as equal to the 'which elements'. The significance of the past is realized only when it reflects on the affairs of the living. "Tell them stories so that they may give thought" (*Qur'an*, VII, 176). In the Qur'anic context, the dynamics of the narrativisation of history is not to dwell on the indiscriminate transmission of 'facts', but on the deliberate selection of those details that best serve the purpose assigned.

This perspective is not a stranger to the recent history of ideas. In his *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Hayden White (1978), states that, confronted with a chaos of "facts,"

> the historian must "choose, sever and carve them up" for narrative purposes. In short, historical facts, originally constituted as "data" by the historian, must be constituted a second time as elements of a verbal structure which is always written for a specific (manifest or latent) purpose. (55-56)

In a chapter significantly entitled "The Historical Text as Literary Artifact", White goes on to elucidate a conception of history as "verbal fiction" having more in common with literature than with science (82); following in this approach Nietzsche and Hegel, who, according to him, have "placed historiography among the literary arts and sought to ground the historian's insights into reality in a poetic intuition of the particular" (283). White also discusses R. G. Collingwood's concept of "constructive imagination" as the faculty that enables the historian and the detective to fill in gaps and provide a cosmetically treated, coherent version made up of fragments of

facts and "possibilities," in a blaring act of falsification, collapsing the boundaries separating science from fiction. This conception of history seems to be quite the opposite of what al-Kīlānī demands in his earlier statement concerning the matter, but it does not contradict the Qur'anic identification of human efforts towards meaningful reconstruction of the past. How can this contradiction between the three approaches be demarcated
then?

To begin with, White here is delineating the spirit of postmodernism: history is just another mythology that needs to be deconstructed or rewritten possibly in the form of historiographical metafiction, postmodernism's own brand of historical novel. Al-Kīlānī, on the other hand belongs to an opposite camp where history along with grand narratives still live and can have truth depending on the conveyer. Second, al-Kīlānī's earlier statement unequivocally classifies history as science, based on factualness not fictionality, and that a historian's responsibility is to detect, investigate and find facts. White's keywords, on the other hand, are "invent and find" so as to fill in the gaps and determine the past's relationship to the present (82). Hence, when White expects the historian to have a 'nose' "for the 'story' contained in the evidence or for the 'true' story that was buried in or hidden behind the 'apparent' story" (84), al-Kīlānī sees this activity as archeological excavation rather than a creative exercise of the imagination. In other words, authenticity belongs to the 'buried' evidence that we should be after. Maybe historians should not attempt to tell stories, or even use the conspicuously literary term.

Third, al-Kīlānī, as well as the majority of Muslim people of letters, asserts that the Qur'an is not presenting history as facts and figures; but as past human experience that should be a source of intellectual enrichment and wisdom for present and future generations. Poet/philosopher Muhammad Iqbal (1930), al-Kīlānī's spiritual and poetical role model, explicates that history is set in the *Qur'an* as teleological; it is one of three epistemological paths leading to true knowledge of God and His Creation; the other two being inner, mystic experience and the world of nature (141).

Umar Ubaid Hasanah (1987), another contemporary man of letters, reiterates in his introduction to al-Kīlānī's *Madkhal ila al-Adab al-Islāmī* that narrating historical incidents is just one of many linguistic forms the *Holy Qur'an*, "Muslims' eternal source of inspiration," employs in order to achieve its objective of setting guidance for mankind. Such *forms* made

available for human beings, "are unlimited and improvable; the constriction is to preserve the essential values" (14).

Following these principles, we may cite here an example for illustration. Relating the story/history of the "People of the Cave" (the Seven Sleepers in Christian tradition), the exact number of that particular group is rendered irrelevant:

> "They will say 'Three and their dog was the fourth of them.' They will say, 'Five; and their dog was the sixth of them', guessing at the Unseen. They will say, 'Seven; and their dog was the eighth of them.' Say: 'My Lord knows very well their number, and none knows them, except a few.'" (*Qur'an* XVIII: 21-22)[3]

"They" denotes multiplicity of reporters, here referring to the historians, who are dealing with possibilities, guessing at the Unseen, though at the same time the door to true knowledge is not completely closed. 'Unseen' indicates the pseudo-metaphysical nature of history. The focus here should be on the many themes essential for religious growth, such as the reversal of fortunes, divine intervention and the limitations of human knowledge, recognized in this context as perpetually in process, summed up in the recurrent conclusive phrase Muslim scholars often use: "And God knows better," the historian's apology for allowing gaps and multiplicities of narratives rather than of asserting truths. It is for the *meaning* of events for the reenactment of a process of interpretation, of offering new perspectives on past events, thus bestowing presentness on them, that people write and read historical fiction.

Georg Lukács (1971), on the other hand, takes the historical elements beyond being mainly the ornament on a tale of 'timeless' morals, but from the angle of its own distinct significance as the necessary and comprehensible prelude to the present (102). Such significance could be, according to Lukács, whose views coincide with those of al-Kīlānī indicated above, the appeal to national independence and national character which "is necessarily connected with a re-awakening of national history, with memories of the past, of past greatness, of moments of national dishonor, whether this results in a progressive or reactionary ideology" (26). Perhaps this could well explain why postcolonial writers favor the historical novel; to them it is a mechanism that can "preserve lost

[3] Translated by Arthur J. Arberry in his *The Koran Interpreted*.

knowledge or challenge the reductive views of colonisers" (Dalley, 2014, 5).

Endorsing Lukács's views, Edward Said (1993) elevates the rank of the historical novel to be "part of a public history;" attributing this to both Stendhal and Scott, who have also "democratize[d] the accessibility of history" (92). In contemporary Arabic novel, al-Kīlānī upholds that same tradition when he illuminates certain phases of Egyptian history as well as that of other countries such as Nigeria, Indonesia and Bosnia, mostly with focus on their pre- and post-independence struggles. This also forms part and parcel of his concept of commitment: in order for literature to function, it has to be linguistically accessible to the general public (Al-Kīlānī, 185a, 59), - another reminder of Lukács. Besides, if writing about the "British polity" in the domestic scene, in foreign space and remote time is the cohesive element binding Scott's fiction (Said, 1993, 92), the unifying element in al-Kīlānī's fiction historical or otherwise, is the ontological plight engulfing the contemporary Muslim. In the selected elements of time and geography and behind the many dramatic masks he employs lies the figure of the contemporary Muslim in confrontation with colonialism, oppression, and the anxiety of identity disintegration. In his fiction al-Kīlānī tries to capture the continuous struggle in which the desire for land, identity, and power is the central player.

Said's juxtaposition of "historicisation of the past" and "narrativisation of society" (1993, 93) may be elaborated on by rephrasing the latter as *historicisation of the present*. The realistic novel stands as a historicized reading of the now; a first-hand knowledge of it. We can also say that even the historical novel per se is a historicized allegorisation of the present; it issues from a living consciousness and is laden with the burdens of the moment. In an article entitled "Nağīb al- al-Kīlānī and the Islamic Storyteller" Samira al-Khawaldeh (2017) explores the other functions the historical novel serves for al-Kīlānī in particular:

> It acts as a strategy of evading the suffocating censorship of the Egyptian political regime, especially under British control, and its biased media. His debut in the historical novel *Ṭalā' i' al-fağr* (*Dawn Break*, published from jail probably in 1958) is set against the background of the 1807 British campaign into Egypt known as the Fraser Expedition, casting a heavy shadow on Egypt's situation in the twentieth century. Al-Kīlānī's reconstruction of plots from history centres on historical knots that echo present realities; significant moments of confrontation with foreign invasion, as well

as of internal political turmoil, not just in Egypt but also in other parts of the world, such as Turkistan and Ethiopia. 'When burdened with pain and crushed by tyranny,' he writes in the introduction to his *Iqbāl: Al-šāʿir al-ṯāʾir* (Iqbal: The Revolutionary Poet) (1980), 'people dream of the past, of their glorious history, trying to find comfort, consolation, hope, and the possible motivation to push them forward' (8). (24)

Historicization of the Present

In his *The Historical Novel*, Lukács (1963) writes of eighteenth-century English novels, "Their broad, realistic portrayal of the present takes in here and there important events of contemporary history which it links with the fortunes of the characters" (20); a view sustained and pushed further by Edward Said (1993) in his *Culture and Imperialism* where he asserts that the novel per se is historical, "shaped by the real history of real nations" (92). He examines Jane Austen's *Mansfield Park* where history creeps in a minor detail on slavery. Austen's heroine unanswered, extremely brief interrogation of slavery and her mention of the Antigua plantation hinge the novel to its historical context, but remain in the background. In his analysis of the novel, Said asserts that perhaps "Austen, and indeed, pre-imperialist novels generally, will appear to be more implicated in the rationale for imperialist expansion than at first sight they have been" (100). Based on this, it becomes possible to describe such novelists as *reluctant historians*, or *historians unaware*.

Birthed by its milieu and through entering an inevitable dialogue with it, the novel automatically becomes a record of human consciousness at that moment in that place. The literary text captures wittingly or unwittingly the surrounding reality, especially when failed by history proper. "Historians? Where are they?" al-Kīlānī (1985) wonders, "In times like this there is no correct history" (57). Proposing the realistic novel as a possible replacement, he suggests that the genre can go much further than history; it becomes a genuine narrative of "the pulse of human feelings" (1984, 5). In his social realistic novel, al-Kīlānī seems to deliberately graft incidental mentions of surrounding national and international political, social and cultural occurrences, anchoring his work with full awareness in its immediate context. Such mentions are very important to al-Kīlānī as they broaden and deepen the scope of his novel. Interspersing names like Jamal al-Din al-Afghani and Qasim Amin in the surroundings, dialogues, and thoughts of his characters loads unwritten pages of intellectual,

political and social references into the text; casual historical portals with potential dynamic function. Qasim Amin, for instance, represents a social stand, which is the sum total of his historical value. Thus, al-Kīlānī recognizes and utilises the reciprocal relation between the novel and history.

Critics argue that "while postcolonial metahistory clearly announces itself as a critique of the West from outside its political, epistemological, economic, or cultural borders, postmodernist metahistory is an inquiry from within the First World frame, an insider's reevaluation of Western historiographical politics" (Elias, 2001, xiv). Al-Kīlānī's historical novel is postcolonial *par excellence*; written in the 1950s and afterwards, it occupies a middle ground, seeking to connect and control an inspiring past of struggle and victories with a distressing present of foreign occupation and domination, with the aim of making a difference and impacting the way things go.

However, in his historical novels such as *Al-Nidā' al-ẖālid* (*The Eternal Call*), al-Kīlānī (1962) narrativises the 1919 revolt against the British, going back to its roots in the latter's brutal treatment of the common Egyptians during the First World War. In it we find one of the rare appearances in al-Kīlānī's fiction of the British coloniser, an army officer whose physical description is abbreviated in one term, "red-faced" (23). The officer arrives at the village to gather 'volunteers' ("in fact men driven into forced labour" (26)), cattle and crops to support the British army, and to order, for the same purpose, the cultivation of grain in substitution of cotton, which is economically essential for the fellahin (27); a miniscule picture exemplifying British policy in Egypt on a larger scale. Those peripheral territories in Africa and Asia had to "furnish Europe with man power and resources for a war of little concern" for them (Said, 1993, 237). Ahmad the young protagonist resents the fact that his father was taken by the British

> to send him to the battle front to do slave work, building roads and canals for the British army in their new campaign against the Turks. … "What for would he fight? Will the British be kinder to us than the Turks? … [Then addressing men around him] When you too go, no one will come back. They all die in the desert heat." (Al-Kīlānī, 1962, 9-10)

The British are also accused of being responsible for the removal of the khedive and the appointment of a new sultan, together with the suppression of all opposition and robbing the people of their livelihood (43). One

character standing as an avatar of Jamal al-Din al-Afghani and his thought is Shaykh ʻInaba. We are told he attended Afghani's lectures in Cairo, which explains why he keeps quoting him all the time in the way a sufi quotes his shaykh.

> My beloved says, 'Who fears sultans for no crime is contemptible'; we do not fear the Sultan or the [British] High Commissioner. Our real enemy is fear, and we have conquered that. Our real shackles are not these manacles; my beloved says, 'Iron shackles are less evil than restraining the mind with delusions.' (169)

Afghani here epitomizes the spirit of anti-imperialist resistance, who might be included (though an Afghan) in what Said (1993) describes as "the reserves in Indian and Arab culture that *always* resisted imperialism" (240); Said is responding here to the misconception in the West that its own ideas of freedom were responsible for the colonised's fight against colonial rule; yet Afghani is the only external link the resistance depicted in the novel has. Curiously, the Shaykh quotes Afghani's rational wisdom instead of resorting to the usual religious discourse; still, Afghani's rationalism can be regarded as another manifestation of Islamic thought, - an activist's reworking of philosophy perhaps.

In the same novel al-Kīlānī records an actual and a very interesting incident that forms part of the 1919 revolt. In 1919, Zifta, a town near al-Kīlānī's own village Shirshaba and the district capital where he himself went to school, declared itself an autonomous republic in protest against British rule, publishing its own newspaper and electing Yusuf al-Jundi (a historical figure) for its president. All al-Kīlānī does, while narrating the curious facts, is mixing his own imagined freedom fighters, Ahmad Shalabī and Shaykh ʻInaba with the historical ones, al-Jundi and ʻAjīna the publisher and print-house owner. Zifta was a town with no army, rising against the immense imperial power that has just emerged victorious from the Great War. When the Empire sends an Australian brigade to crush the insurgency, the Egyptian district governor saves the town from bloodshed by negotiating with the officers, explaining that it was simply a precautionary measure on the part of the citizens to avoid chaos in wartime (226).

Al-Kīlānī presents this incident only as a glimpse of the dream and possibility of self-rule conducted successfully by the less urbanized Egyptians. The lack of aptitude for self-government, as Said points out, has always been one of the excuses the British announce to legitimize their occupation of many lands; as in Balfour's rationale quoted by Said,

> It is not a question of superiority and inferiority. I suppose a true Eastern sage would say that the working government which we have taken upon ourselves in Egypt and elsewhere is not a work worthy of a philosopher – that it is the dirty work, the inferior work, of carrying on the necessary labour. (33)

Ironically, it is the common Egyptians who see British policy as "dirty work," with different connotations of course.

The eternal recurrence of the rhetoric of power, the lies and pretenses of Europeans such as Napoleon's proclamation to Egyptians that he has come to deliver them from tyranny do not succeed to deceive the natives. In fact Napoleon's tactics are so flagrant that the simplest fellahin could not but laugh with bitterness and disbelief as al-Kīlānī (1997) writes in *Mawākib al-aḥrār* (*Processions of the Free*): "'Shaykhs, judges, imams and national dignitaries! Tell your people that the French too are sincere Muslims! Is that so? Can deception reach such low level in its audacity?" (40). The natives could not help but think that probably in the past mankind was more honest in its ways; colonisers would wage brutal war but at least without lying; language was not a tool of power. "The more civilization and science progress, the more artistic in hiding their malicious goals are the aggressors" (40).

Another anti-imperialist narrative delving into the contemporary history of Egypt is al-Kīlānī's *Ra's al-shaytan* (*Satan's Head*) (1962), seems like a second episode, a sequel to *Al-Nidā'*. It tackles the next phase in the country's struggle for independence, the 1930-35 period that witnessed the conflict arising when the Egyptian government, still controlled by the British, attempted to abolish the 1923 constitution. One character, the newspaper's editor-in-chief warns one of his journalists, a beautiful and sincere young woman, in these words,

> I think you understand now why your report 'The Cat's Claws' has not been published; you consider the pashas of Cairo as thieves and traitors. Too far! Have you forgotten? Sidqi Pasha has cancelled the 1923 Constitution and replaced it with a new one. From now on no one can even think of impeaching the [government] ministers. (29)

In the rural world of al-Kīlānī, British imperialism, like the king of Egypt and his government, constitutes a remote yet powerful reality. It is the structure of power where a certain class of the natives collaborates with the imperialist powers. Said (1993) specifically elaborates on the role the

pashas and the Khedive of Egypt played during British occupation (316); a theme anticipated in al-Kīlānī's novels written in the late 1950s and early 1960s. When the young protagonist in *Al-Nidā'* calls the village chief a "dirty instrument" in the hands of oppression, Shaykh 'Inaba corrects him:

> "No, the Sultan who betrayed us is the dirty instrument. He does not object, or confront the British with a single word of resistance. …" Ahmad protests: "Why do we always deceive ourselves? Why always blame the British and the Sultan? … The truth is that our acquiescence and submissiveness are the real disaster. … What if every official disobeyed the orders of the Sultan and the English? Imagine what would happen if the village chiefs, the senates, the district governors and the [common] Egyptians all over the country declared general disobedience, then everything would stop and the oppressors would wake up. (18-19)

In a tragicomic scene where the dialogue subtly illustrates the hierarchical layers of power, beginning with the British officer, who seems helpless, out of place; then the Egyptian district governor, an accomplice to the brutality and tyranny of the colonial power, then the village chief and ending with the oppressed and enraged villagers, all gathered as the officer comes into the sad and angry village. The district governor and the village chief represent the privileged native elite that support the occupation machinery while the downtrodden and the poor, the majority of the population, have to deal with the double plight of persecution and economic deprivation. Young Ahmad suddenly shouted in Arabic, "Down with oppression":

> The British officer turned to the governor questioningly. The latter answered in correct English, "It is a welcoming call, Sir." … Then without any warning, in the midst of the crowd's anguish a man broke into a roar of laughter, for the fat village chief had tripped and fallen in a humiliating manner.
>
> > The governor interpolates, "I swear to you, Sir, this man who laughs in this way is mad."
> >
> > The officer, "It is a funny scene. Why doesn't everybody laugh?"
> >
> > The governor, "Yes, why don't they?" and he himself started laughing hysterically. Then he suddenly stopped, recovered his wits and stammered, "Now I get it. They do not laugh out of respect for your excellency" (23-24).

It is an absurd situation where the representatives of colonialism do not recognize or understand the attitude of the natives, expecting roses and phrases of welcome, as if those representatives are the only ones who are willing to accept their leaders' rhetoric about coming to strange lands for the good of their inhabitants. The farcical incident also symbolizes the humiliation of the traitors and the confusion and breaking of communication between the natives and those intrusive visitors. It also makes one think that "The land is never neutral. Whether it is deviled by aggressors or yearned for by the native, it has a meaning and an impact on the lives of others" (Musawi, 2003, 35).

Al-Kīlānī recreates a case where conflict on the microcosmic level between the villagers (representing the dignity of the common people) and the village chief, *'umdah* (representing the corrupt ruling class in the country) becomes entangled in the macrocosmic (national and international war and politics). Even the economic domination as another symptom of imperialism is represented by the rich Greek businessman, who persistently reminds the destitute villagers of the bitter facts of their inescapable reality, always trying to convince them that the Great War is there to liberate them.

The novel concludes with another equally significant piece of history: introducing the anti-imperialist British diplomat Wilfrid Scawen Blunt (1840-1922), described by Shaykh 'Inaba as "our dear friend." Shaykh 'Inaba repeats Blunt's address to the Egyptians in which he candidly warns them against his government's intentions:

> We [the British] do not wish you well; we will not give you the constitution, the freedom of education, or individual freedom. As long as we are in Egypt, our aim is to stay, to exploit it for our cotton industry in Manchester, and to use its wealth to develop our African kingdom in the Sudan. …. Things are very clear now; there will be no excuse for you if you deceive yourselves concerning our intentions." (234)

If we take for granted that allowing voice to characters in fiction signifies presence and, if they are truly given the chance to speak for themselves, essence, Blunt's is the strongest British voice recorded by al-Kīlānī. It is the only voice of Britain the Egyptians would like to hear. The characters' representational power is measured by their speech, which in turn is deliberately managed by the author. In this case, al-Kīlānī's behavior is the opposite of Conrad's, criticized for the conspicuous muteness of his

Africans in *Heart of Darkness*. Dehumanized, the Africans there move stealthily in the jungle like the wild beasts of Africa. One may argue that Marlow, the main narrator and a de facto colonizer just for his Europeanness, though not wholeheartedly into Europe's imperialist project, sometimes even critical of it, is merely reflecting the status quo. As someone who has just arrived at the African scene, he is more of an observer than a manager of affairs. On the other hand, Defoe's Friday makes sense, and ultimately acquires civilization, only when he learns to speak Crusoe's language. In a parallel, though oppositional consciousness, al-Kīlānī's objection to the British occupation of his country motivates the banishment of their imperialist voices from his fictitious space. Only the freedom-friendly, extremely rare, can speak.

Zifta's dream of the republic seems to have come true many years later, as the novel concludes with the 1952 revolution:

> The flood goes on for decades, tirelessly and relentlessly. It has its goal which must be fulfilled. Powers of evil and treachery oppose it, terrible battles take place. The flood does not reach its true channel except in 1952, where it is transformed into a river of life, giving the good earth growth, fertility and freedom. (235)

Ironically this 'republic' on the national scale, hailed for three years as a dream come true, fails in the eyes of al-Kīlānī to bring the freedom and democracy he was yearning for; for soon after the military had come to power, he found himself in jail while still a student of medicine at Cairo University. Al-Kīlānī's novels of the seventies, in his self-exile in the Arab Gulf, fall into a trend noticed in the Arabic novel in general as discussed by Muhsin Jassim al-Musawi (2003) in his *The Postcolonial Arabic Novel: Debating Ambivalence*. "An emerging consciousness," he writes, "since, perhaps, the 1967 defeat and failure of nationalist ideology alerts writers to new ways and methods of looking upon the present in its past and burgeoning future" (69). It is a state of existence where a sense of impotence and frustration dominates.

> With its bare narrative, the novel, through the anonymous protagonist as narrator, offers a compelling reading of the protagonist's utter helplessness in the face of the post-independence state machinery with its coercion and absurdity, especially during the 1970s. (31)

One such novel, al-Kīlānī's *Riḥla ilā Allāh: Qiṣṣat al-iḫwān al-muslimīn al-dāmiya* (A Journey to God: The Tragic Story of the Muslim Brotherhood) first published in 1978, narrates life in the aftermath of what was thought to be complete liberation from colonization and a tyrannical monarchy, as the state fell into a much worse nightmare of corruption, dictatorship and persecution of opponents and dissenters. The private in the prison director's office ruminates,

> He saw many like 'Atwa Beg [the prison director in Nasser's, republican time], serving in the palaces of princes and the royal entourage. Nothing has changed, the same kind of people, all from the old regime itself. Today is like yesterday, and tomorrow is not likely to be any different, if not worse. (2012, 60)

The Novelist as a Free Historian

The writer of historical fiction in general and al-Kīlānī in particular assume the role of the historian while at the same time evading the accountability of the historian. The historian's anxiety to ease "the tension between the impulse to *explain* on the one side and *to convey information* on the other" (White, 1978, 289; original italics) does not apply to the writer of historical novel, who is expected to do both. Although al-Kīlānī insists on the author's obligation to combine personalization, i.e., explaining and being objective in conveying information (1981a, 7), his historical novel quite often turns to be a process of engineering the past to become a service facility for the present and the future.

Unfettered by judgments of truth/falsity, a novelist exploits his gained freedom by using, or, not less frequently, abusing history. For al-Kīlānī, historical fiction serves the function of allegory where political patterns repeat themselves. *Al-Yawm al-mawʿūd*, (first published in 1959?), for instance, reconstitutes the events of the Seventh Crusade in an analogical enactment of twentieth-century monarchic Egypt under British imperialism. It is one of those memorable milestones in the national history of Egypt, where victory was achieved through unity and determination of the people.

In his introductory note to this novel, al-Kīlānī explains that he has tried to discuss through the characters' dialogues important issues such as religion, war, greed, ambition, the quest for glory, and the meaning and objectives of life; all represented in Egypt's struggle against its external and internal enemies: The Seventh Crusade and Turan Shah the local

corrupt dictator. Al-Kīlānī adds, "Egypt was not fighting just one battle, that against the invaders; it was simultaneously fighting on the internal front as well, against dictatorship. … Turan Shah was the epitome of tyranny" (8).

A distinctive feature of al-Kīlānī's historical novel is that he approaches history from the margins. His main players are not the archetypal figures of Saladin and Khalid Ibn al-Walid, or even Hamza, the heroic figure in Muslim history and Prophet Muhammad's (pbuh) uncle; he rather chooses as his protagonist Wahshi, the man who killed Hamza treacherously in battle. By doing this, a critic comments, al-Kīlānī allows himself total freedom in the manipulation of an imagined character, creating dialogues, setting relationships and various imaginary situations, - something unthinkable of if the protagonist was a historical figure with an image too well known and defined to tamper with (Hathout, 1970, 128).

Yet behind this quest for valuable freedom, there is a strong democratic sense. Almost completely absent in his work is the image of the superhero, like Saladin in Scott's *Talisman*, or his other reasonably heroic protagonists, though not princes or lords. The majority of al-Kīlānī's heroes are close to the description of the common man, quite often the underdog: the ordinary villagers, the poor, the oppressed, the persecuted, prisoners of conscience, political prisoners, ex-slaves and slave women.

> Our ancient historians focused on the news of kings and leaders, with passing mentions of the peoples, … So, in order to express the people's struggle, we have to choose from among them a representative character whose name is not recorded in history, and set them beside those recorded. (1981b, 7)

Al-Kīlānī is consistent in his adherence to this principle. In *Al-Yawm al-mawʿūd*, Zumurruda (alias Yaquta), a recently liberated slave woman, assumes a leading role in the plot, a gesture not totally approved by some critics who find it implausible and far-fetched; but it is a choice that challenges the treble bind of slavery, patriarchy and foreign occupation. Once freed from one form of oppression, the others fall too.

The artist will naturally always avoid the dry and doubtful tone of the historian, anxious to furnish the vast emptiness of historical space with fictionalized life. Al-Kīlānī provides the reader with two lists presented at the beginning of *Al-Yawm al-mawʿūd*: one with the historical figures and the other with the imagined ones. Although we meet the first as people of flesh and blood, it is to the second group that al-Kīlānī gives agency for the action and its development in the novel. Inventiveness and creativity cannot

do much to inscribed history; nevertheless, the latter is simply required to act as metaphoric setting for the present.

In *Qātil Ḥamza* (*The Slayer of Hamza*) (1983), al-Kīlānī draws a psychological profile exploring the inwardness of a man known in history for two diametrically opposed acts: the killing of Hamza, Muhammad's young and beloved uncle, and the killing, after he embraced Islam, of Musailimah the False Prophet and the archenemy of the emerging Muslim state, who started an apostate movement after the Prophet's death. How can an Islamic storyteller ever think of attaining the sympathy of the Arab reader for the slayer of Hamza? Only towards the last pages of the text, after closely observing the slayer's mind in his long journey searching for freedom, for he is a slave and freedom is the reward promised to him for taking Hamza's life by Muhammad's enemies, that the reader may visualize the human face and the legitimate quest.

Equally unusual in its point of view is the narrativisation of the Muslim Brotherhood's plight in the prisons of Egypt's military junta. In his *Riḥla ilā Allāh*, we witness the events in the novel through the narrator's probing of the consciousness of the prison director who personifies evil in the extreme, as well as his fiancé, and their hope for redemption. Even the following conclusion, quoted above, apparently an authorial viewpoint, comes from a servant in the prison director's office:

> Having served in the palaces of princes and the royal entourage, he saw many like 'Atwa Beg [the prison director in Nasser's republican time]. Nothing has changed, the same kind of people, all from the old regime itself. Today is like yesterday, and tomorrow is not likely to be any different, if not worse. (2012, 60)

In his *Riḥlatī maʿ al-adab al-Islāmī* (*My Journey with Islamic Literature*) (1985a), al-Kīlānī refers to this particular character as a sort of a study of evil, explicating that he has been

> aiming to produce an anatomy of the prison director's personality, its abnormalities, power and tyranny, putting him in an axial position round which many things happen. That tyrant was not a mere jailer, but an image embodying the corruption everywhere: in government, administration, education and policy. In him are reflected all the sins of the age. (111)

Then, quoting Samuel Johnson, he adds that the point is not how much you write to depict an adverse situation; it is how you formulate it to bring about the feeling of repulsion in your audience (112).

This representation of a dialogical world with no heroes of the classical type and no hero-worship reveals al-Kīlānī's keenness on advocating some sort of a democratic spirit. Usually present in his work is a group of actors, all important to the plot and equal in status. In his *Ṭalā' i' al-fağr*, set during the British Expedition of 1807, which was forced to evacuate due to Egyptian resistance, al-Kīlānī states in his preface as well as in the narrative itself that it was the common people defending their land that achieved victory over the much more technically advanced invading power. Additionally, this emphasis on the common people signifies a feeling that colonialism is essentially a self-inflicted disease; the decisive factor in colonialism is not the will and power of the colonizer, but the submissiveness and passivity of the native sons of the land, as spelled out in Ahmad's objection in *Al-Nidā'* cited above.

One problem seems to have occurred when al-Kīlānī applies this democratic principle to the great historical figure, one of the founders of the Muslim order, Umar Ibn al-Khattab, the second Rightly Guided Caliph. Transforming a man of such a stature into an ordinary, common man is certainly missing on a very valuable occasion for creating a work of epical stature. *'Umar yaẓ har fī al-Quds* (*Omer Appears in Jerusalem*) (1970) is a novel structured in the fantasy genre within the dream framework, where the dreamer meets the Caliph in the Jerusalem of the twentieth century. The magnificent statesman, spiritual leader, recognized by Prophet Muhammad as of "prophetic calibre," appears a mere preacher, a man of words, albeit true, harsh words criticizing modern civilization and Muslims' apathy in particular (Al-Khawaldeh 2007, 86).

The subtle balance between art and history, personalization and objectivity required in al-Kīlānī's conception of historical fiction, does not seem to be realized in the work of the pioneer of the Arabic historical fiction, Jurjī Zaydān (1861-1914) as al-Kīlānī explains. Having written many historical novels about Islamic history, Zaydān is in the position of precursor to al-Kīlānī. However, al-Kīlānī discredits his work, though not for the commonly pronounced criticism of Zaydān's utter reliance on sheer coincidence in the construction of his plots. Al-Kīlānī has his own specific issues with Zaydān. His criticism centres on the "soulless and dry portrayal" of Islamic history. According to al-Kīlānī, Zaydān's series of novels offers badly painted pictures of the Caliphs and liberation leaders of Islam, "missing the one essential component of their existence" by which he means "spiritual illumination." He also criticizes the contrived fictional elements that attempt to add a 'realistic' touch to the facts of history, but

end up twisting that history, or inventing motives for those events that turn them into erotic or spy stories (Al-Kīlānī, 1962, 25).

In fact, if we examine Zaydān's interpretation of his own work and his aims for writing such fiction we can understand al-Kīlānī's point. Zaydān describes most of his novels as "novels on the history of Islam" and "historical love stories" simultaneously (1900, 188); an extremely unorthodox approach that turns the pivotal moments in Islamic history, even the assassination of Ali Ibn Abi Talib, the third Rightly Guided Caliph of Islam, from political and national crises into romantic private affairs. Describing this particular one, titled *17 Ramadan*, Zaydān (1900) writes, "This is the fourth in the series of the History-of-Islam novels. It is a historical love story that deals with the assassination of Imam Ali, explaining the Khārijī affair and the transfer of the Caliphate to the Umayyads" (188). Zaydān's three other novels prior to this are structured so as to systematically narrate the history of Islam from its beginnings, even from pre-Islamic time, and together with *17 Ramadan*, continue till the end of the Rightly Guided Caliphate. Significantly,

> some of the titles al-Kīlānī chooses for his novels strongly remind us of Zaydān's project; such as *ʿAḏrāʾ Jakarta* (*The Virgin of Jakarta*) and *Ramaḍān ḥabībī* (*Ramaḍān, My Beloved*) which echo Zaydān's *ʿAḏrāʾ Quraysh* (*The Virgin of Quraish*) and *17 Ramaḍān*; a point that can be interpreted as a deliberate, 'corrective' move. (AL-Khawaldeh, 2017, 24)

But the depth one finds in al-Kīlānī's treatment of his subject is lacking in Zaydān's; for instance, in *17 Ramadan*, Said the protagonist kills Caliph Ali for the sake of a woman, though under the cover of politics. Even if on principle one allows this, a momentous action like this requires an equally momentous motive such as a great love story, yet what we sense is mere physical desire and infatuation on the assassin's side, and no warm feelings at all on the vengeful woman's side. On the other hand, in al-Kīlānī's *Slayer of Hamza* the slave kills Hamza for the promise of freedom made by Hind, a real, historical aristocratic Qurayshi woman; a true story recorded by historians; thus, history is kept intact. Anxious to preserve the integrity of history, al-Kīlānī quotes passages from original books of history, such as Jabarti in *Mawākib al-aḥrār* (253) or supplementing indexes with historical references as in *Al-Yawm al-mawʿūd* (245).

Conclusion

To conclude, one can say that al-Kīlānī's novels cited here convey his keen awareness of the upheavals in the contemporary history of Egypt and other parts of the world. His narrativization of major events in that history in his work is an attempt first to position them in the site of human context, depicting as much as possible individual feelings and reflections towards them; and secondly to create a diversion from the historians' cold and dry pseudo-scientific presentation of events. The novelist delivers his own experiences in the larger context, describing their taste in his mouth and their reflection in his mind. In many cases it is a strategy that supersedes the simple linearity of historical accounts, for it turns the abstract into the tangible, the public into the intimate.

This is just a glimpse into al-Kīlānī's endeavor to tell his own story of what he has been through, for that was a part of the entire nation's story. His personal predicament was a national one: British occupation, despotic monarchy, military dictatorship, political imprisonment, etc. Even when he resorts to ancient times, it is only to echo similarities and analogies of these predicaments. The Seventh Crusade, the 1807 French campaign, and the 1882 British occupation are all variations on a single theme: colonization and oppression.

His novels are densely populated with common people and their concerns, reflecting the fact that they have been written for the common people addressing their concerns. Still, his other novels on the struggle of other nations in different geographies such as Nigeria, Indonesia, and Bosnia, against colonial rule, foreign intervention and despotism, need to be further studied and analysed.

الملخّص

تستكشف هذه الدراسة رواية نجيب الكيلاني التاريخية ونظريته في هذا النوع الفرعي للرواية. يرى الكيلاني أن أهمية هذا النوع تكتسب من قدرته على تحويل الماضي إلى مكوِّن تفاعلي في الحاضر. تأريخانية الكيلاني مشغولة بالسياق السياسي الاجتماعي للاستعمار وما بعد الاستعمار؛ و يسعى الكيلاني كأديب ملتزم إلى القيام بوظيفة مزدوجة في النقد والإصلاح، أو على الأقل رسم خطوط عريضة للإصلاح. تصبح الشخصيات الخيالية في روايته التاريخية أقنعة للقارئ تمكنه من

زيارة العالم الزمكاني الذي أضفى عليه بعداً مختلفاً من الواقع. يرى الكيلاني أن التاريخ يمكن إعادة تأطيره وتفسيره مع التأكيد على جوانب جديدة منه، وفي ذلك يتعامل الأديب مع التاريخ وعينه على الحاضر، إذ في التاريخ كنوز من الخبرات الإنسانية، إنه "واقع الأمس". تحلل الدراسة رواية "النداء الخالد" كعيّنة مستشهدة بعناصر من عدد من روايات الكيلاني الأخرى. وتخلص إلى أن سرد الأديب لأحداث هامة في التاريخ هو محاولة لوضعها في سياق إنساني يصور أفكار الأفراد ومشاعرهم إزاءها، مبتعدا بها عن منهج المؤرّخ الذي يطمح إلى كتابة "شبه علمية".

كلمات مفتاحية: نجيب الكيلاني، الرواية التاريخية، أدب ما بعد الاستعمار، التأريخ، **النداء خالد**

References

Arberry, A. J. (1964). *The Koran Interpreted*. London: Oxford University Press.

Al-Khawaldeh, S. (2017). Nağīb al-Kīlānī and the Islamic Storyteller. *Arabica, 64,* 1- 36.

----------. (2007). Woman in Nağīb al-Kīlānī's Novel. In *Adab al-mar'ah: Dirāsāt naqdiyyah*. Riyadh: Maktabat al-'Ubaikan, 61-104. (In Arabic)

Al-Kīlānī, N. (1970). *'Umar yaẓhar fī al-Quds*. Cairo: Kitāb al-muḫtār.

----------. (1979). *Ra's al-shaytān*. Beirut: Mu□assasat al-risāla.

----------. (1980). *Iqbāl: Al-Šā□ir al-ṯā□ir*. 3rd print. Beirut: Mu□assasat al-risāla.

----------. (1981). *Al-Islāmiyya wa-l-maḏāhib al-adabiyya*. 2nd print. Bierut: Mu□assasat al-risāla.

----------. (1981). *Al-Nidā' al-ḫālid*. 4th print. Beirut: Mu□assasat al-risāla.

----------. (1983). *Qātil Ḥamza*. 7th print. Beirut: Mu□assasat al-risāla.

----------. (1984). *Ṭalā□i□ al-fağr*. 4th print. Beirut: Mu□assasat al-risāla.

----------. (1985a) *Riḥlatī ma□ al-adab al-Islāmī*. Beirut, Mu□assasat al-risāla.

----------. (1985b). *Riğāl wa-ḍi□āb*. Beirut: Mu□assasat al-risāla.

----------. (1987). *Madḫal ilā l-adab al-Islāmī*. Dawḥah: Ri□āsat al-maḥākim al-šar□iyya (Kitāb al-umma, No. 14).

----------. (1994). *Al-Yawm al-maw□ūd*. 5th print. Beirut: Mu□assasat al-risāla.

----------. (1997). *Mawākib al-aḥrār*. 6th print. Beirut: Mu□assasat al-risāla.

----------. (2012). *Riḥla ilā Allāh: Qiṣṣat al-iḫwān al-muslimīn al-dāmiya*. Cairo: Dār al-ṣaḥwa.

Al-Musawi, M. J. (2003) *The Postcolonial Arabic Novel: Debating Ambivalence*. Leiden: Brill.

Dalley, H. (2014). *The Postcolonial Historical Novel*. Palgrave Macmillan.

Elias, A. (2001). *Sublime Desire: History and Post-1960s Fiction.* The Johns Hopkins University Press.

Hathut, M. (1970). Qātil Ḥamza. *Al-Balağ al-Kuwaytiyya*. Number 94. Reprinted in Nağīb Al- al-Kīlānī, *Riḥlatī ma□ al-adab al-Islāmī*. Beirut, Mu□assasat al-risāla (1985), 127-133.

Iqbal, M. (1930). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Dodo Press, online http://www.archipress.org/docs/pdf/iqbalreconstruction.pdf

Lukács, G. (1963). *The Historical Novel*. Tr. Hannah and Stanley Mitchell. Boston: Beacon Press.

----------. (1971). *Theory of the Novel*. Tr. Anna Bostock. London: Merlin Press.

Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.

----------. (2003). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

White, Hayden. (1978). *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore The John Hopkins University Press.

Zaydān, J. (1900). *17 Ramadān*. Cairo: Dār al-hilāl.

Internationalizing the Islamization of Knowledge of International Islamic University Malaysia (IIUM) in the Globalized World, Based on MoUs and MoAs[4]

Saim Kayadibi[5]
Khaliq Ahmad[6]

Abstract

This paper explores the role of International Islamic University Malaysia (IIUM) in the development of Islamization of knowledge since 1983. Since its establishment, many significant students have graduated embracing the holy objectives. The idea of Islamization of knowledge spread out all over the world through well-equipped scholars of the International Islamic University Malaysia. A significant amount of research has been carried out in many academic areas in terms of Islamization of knowledge. Unfortunately, there is no single research on Internationalizing the Islamic Project of IIUM based on MoUs & MoAs between IIUM and other Institutes. Besides the great success of the Islamization project itself, the internationalization of the Islamization needs to be investigated. A well-known method of Memorandum of Under-standing (MoU) and Agreement (MoA) would help in this matter. Therefore, analyzing MoU and MoA relationships of (IIUM) would be a significant contribution for the researchers and academicians in terms of internationalization of the Islamization project.

---

[4] This paper was presented at 1st World Congress on Integration & Islamicisation of Acquired Human Knowledge, 23-25 August 2013, Prince Hotel & Residence, Kuala Lumpur.

[5] Prof. Dr. Saim Kayadibi, Department of Finance and Banking, Faculty of Business Administration, University of Karabuk (UNIKA), Turkiye. Email: saimkayadibi@karabuk.edu.tr ; The authors would like to thank Kadra Ismail Mohamed (G1121232), Arphan Ali and Mahmudul Haque for their significant contribution to this project.

[6] Prof. Dr. Khaliq Ahmad, Kulliyyah of Economics and Management Sciences (KENMS), International Islamic University Malaysia (IIUM), Malaysia. Email: khaliqahmad@iium.edu.my

Received: 18 Jan 2021, Accepted:15 Feb 2022

Keywords: Internationalization, Islamization of Knowledg,، Higher Education, International Islamic University Malaysia (IIUM), Memorandum of Understanding (MoU)

Objectives: To investigate the role that the International Islamic University Malaysia (IIUM) has been playing since 1983 in terms of internationalization of the Islamization of knowledge. To explore the University's MoU and MoA relationship made with other world universities and academic institutions. To highlight the types of methods which were used to Internationalize the Islamization project of the IIUM. To advice to make MoU protocols with potential universities which might promote the IIUM to the World Higher Education Rankings. To provide scientific, analytic sources, materials and ideas. To enhance collaborations between the World academic institutions in order to Internationalize the Islamization project.

Research Questions: What role the International Islamic University (IIUM) has been playing since 1983 in terms of internationalization of the Islamization of knowledge? With which universities did the IIUM proclaim the MoU and MoA relationships and what kind of methods have been used? How the great scholars and successful students of IIUM can contribute to the success of the ummah through the Islamization project?

Research Methodology: This research took the following methods to arrive at concrete results. Data collections mainly from the International Cooperation and Exchange Office of IIUM; Library research of the related topic and documents, curriculum, materials of the Universities that made MoU and MoA with IIUM; Interviews with the lecturers, deans, rectors, as well as suggested academic departments and organizations have also been accomplished; The collected data statically been analyzed using the Statistical Product and Service Solutions (SPSS); Qualitative research methodology and quantitative techniques have been engaged especially some tables and bars were involved. The analysis consists of descriptive statistics and correlation. Hence, the research focused on analyzing variables of the data besides writing the observation of the visit carried out to needed institutions for educational and cultural collaboration. It is expected that the analysis of MoU and

MoA relationships will be able to underline trends, effectiveness, concentrating on most which areas, which periods, countries were the most active years of the University since its establishment.

Research outputs and conclusion: An expected result of this research would provide a possible discretion to Muslim educators, leaders, academicians in order to achieve the Mission and Vision of the University as to be a leading International University in the World in terms of internationalization of Islamization of knowledge; To increase the awareness of sharing the experiences between IIUM and the other Universities; To promote the IIUM to other countries; and let them aware the importance of internationalization dimension of the University in order to compete with other world universities as well as the Malaysia's objective as to play a central role for the development of Muslim Ummah.

Introduction

With the initiation of modern science, the central theological problem that Islamic scholars were confronted with was "the question of the validity of the knowledge derived from external sources to Islam and the methodological adequacy of the four traditional sources of jurisprudence that are the *Qur'an*, the dicta attributed to the Prophet (*pbuh*) (*hadith*), the consensus of scholars (*ijma*), and juristic reasoning by analogy (*qiyas*)" (Moaddel & Talattof, 2000, p.1).

Allah (SWT) made clear that the creation of the heavens and the earth; the alternation of the night and the day; the sailing of the ships through the ocean for the benefit of mankind; the rain which Allah sends down from the skies and the life which He gives therewith to an earth are Signs for a people that are wise (*Qur'an* 2:164). Therefore, human being is motivated to study, comprehend and analyze the natural forces for its own well-being. It is worth to note scientific attitude of the *Qur'an* that engendered in its followers a feeling of reverence and thus made them founders of an enlightened society (Iqbal, 1986, p.4). This view of nature inspired the scholars of 'Golden Age of Islam' to initiate scientific activities that resulted in the massive corpus of scientific discipline. In addition, the *Qur'an* considers 'hearing' and 'sight' as valuable tool in the process of learning. Islamic science developed through scientific inquiry of the method of observation and experimentation (Faruqi, 2007,

p.646). Hence, the experimental method that developed in "Islam was not due to a compromise with Greek thought but to a prolonged intellectual warfare with it" (Kamali, 2003, p. 115). This resulted in the progress in science during the period from the twelfth to the fifteenth centuries in the various territories of the Islamic lands, Baghdad, Andalusia, and Sicily, Anatolia (Faruqi, 2006).

Since the current advance in knowledge is done by the westerners, the West has made spectacular progress in the physical sciences. The results of this progress, in the form of cars, aero planes, refrigerators, trains, rockets, skyscrapers, computers, etc. are plainly visible for all to see. The prestige of Western physical science has led Muslims to give Western social science the same respect. However, social science is the study of humans and society. Western denial of God, spirituality, and morality has led to many errors in their formulation of the social sciences. Brilliance in understanding worldly affairs, accompanied by blindness in understanding humans is a common phenomenon (Zaman, 2011, p.13). Thus, what we are witnessing today is advance in technical aspect or material, but the most important element of human civilization which is human values is absent.

Civilization is defined as "the comprehensive development of the human potential in all its dimensions in terms of physical, intellectual, spiritual, moral and psychological. To achieve this potential, civilizations strive to develop, utilize, and conserve the natural resources, the benefits of which should fairly reach the whole society, and bring about positive effects on the whole world" (Osman, 2003, p.1). From above definition we can visualize that the civilization has many prerequisites to earn the title. The most important condition that the benefit must not be confined to certain group. In addition, the values, moral, spiritual consideration and preservation of the natural resource should be given higher weight to insure continuity and persistency of particular civilization.

Therefore, as Muslim, we have to revive the civilization to safe the mankind. This is because, the content of divine *amanah,* and the role of *khilafah,* is the main tools of progressing the culture and civilization. To set up peace and to assure the protection of the seven essential values of the shari'ah, the establishment of a rightly governed *khilafah* system is essential. The *Qur'an* repeatedly calls the *khilafah* as with political power (7:128; 10:14; 10:73) (Faruqi, 1982, p. 32).

Current knowledge lacks Islamic values, and it has been claimed to be a value free system. Nonetheless, Contemporary Muslim and non-Muslim scholars have come to the agreement that scientific knowledge is not essential to be neutral. Yet it carries values and concepts that are not implicit to modern Western culture (Rehman, 2003, p. 12). Consequently, this has caused contemporary Muslim scholars to call for an 'Islamic science' or the Islamization of knowledge (IOK) to be considered. Islamization has come up with an idea that it would consolidate the conflict between existing knowledge and Islamic principles. This is because after the demise of Islamic civilization, colonization has destroyed the structure of knowledge and initiated new framework and ideology to construct the knowledge itself. Nevertheless, after the independence of Muslim thinkers from the colonized mindset, they had fellow different approach and ways to revive the Ummah in term of social political and economy. The main concern of the scholars was their supremacy in knowledge that they must not do so at the expense of their religion. Thus, some of the leading personalities and institutions of the Ummah took initiatives to restore the pervious glorious days without compromising the Islamic worldview, Islamic principles and Islamic ideology through Islamizing the knowledge.

A well-known scholar, Al-Attas, defines Islamization as the liberation of man from magical, mythological, animistic, national, cultural tradition (opposed to Islam), and from secular control of his reason and language (Attas, 1978, p. 84). Muslim scholars also proposed different work plan to accomplish the IOK through a work-plan suggested by Faruqi was the first to master the modern discipline. Second to master Islamic legacy. Third to establish the specific relevance of Islam to each area of modern knowledge. Fourth to seek ways for creative synthesis between legacy and modern knowledge. Fifth to launch Islamic thought on the trajectory which leads to the fulfilment of divine pattern of Allah (Haneef, 2009, pp.11-24). They further rationalize that the task of Islamizing the society had been a major task of every prophet of Allah (swt). The final Islamization process was carried out by the Prophet Muhammad (*pbuh*) that the Islamization of knowledge could be said to be as old as mankind. The return of mankind from the state of Islam had been the major initiative of Muslim individuals to call for a change in the

journey of Muslim education even before the colonial conquest of the Muslim world (Adebayo, 2012, p.92).

Background of the study

The urge to restore a pure Islamic education system became a global issue since 1977 when the First World Conference on Muslim Education was held in Makkah, Saudi Arabia. Six other conferences of this nature had been organized in Islamabad (1980), Dhaka (1981), Jakarta (1982), Cairo (1987), Cape Town (1996) and Malaysia (2009). Consequent upon these, some major international conferences on Islamization of knowledge were organized. The first International Conference on Islamization of Knowledge was held at Lugano, Switzerland in 1977. In 1982, the second of its kind was organized in Pakistan, while in 1984 Kuala Lumpur Malaysia hosted the third conference. In January 1987, the fourth series of it was held in Sudan. Recently there was a conference which was held in Kuala Lumpur in 23rd of August in 2013, where it was "the first world conference on integration and Islamization of human knowledge". The main focus of this conference was "Integration and/or Islamization of Human Knowledge: Constructing Pillars of a God-Fearing Culture and Civilization." Therefore, this conference invites scholars, academics, educationists, writers, intellectuals, teachers, professionals and researchers from all over the world who have been working, contributing or are developing their areas of specialization on the basis of Integration and/or Islamisation of Human Knowledge in accordance with the worldview / paradigm / epistemology / principles / norms / values / ethics of Islam to participate in the Congress. This conference was considered as the first step to push Islamization and the second step which was Internationalization.

Vadosek (2002) simply described internationalization as "better knowledge of each other; reciprocal recognition of professional qualifications and degrees; international exchange and cooperation; and internationalization of content" (Vadosek, 2002, pp.10-15). Internationalization is not a new concept in Islam rather it is the mission of the Prophet Muhammad (*pbuh*). Therefore, it is wrong to argue that the internationalization did not begin until the recent period. Islam

always have an international scope. The Islamic empires that succeeded the Prophet (*pbuh*) and his four caliphs (*al- Khulafa al-Rashidun*) or the "Rightly Guided" (632-61) have had a great impact on the international system. Nonetheless, the current interest is more in internationalization of Islamization of knowledge. Many efforts have been made to introduce the Islamization project from outside and inside. Normally there are two approaches to internationalization; they are internationalization at home and a cross-border approach. The former stressed on the international and intercultural aspect of curriculum, such as teaching and research. Therefore, globalization or internationalization of knowledge becomes a part of a process and professional work in wider and within horizon of global society. Program of higher learning, therefore, must fit these requirements. The demand for internationalization is increasingly becoming significant in higher education. New scope and frameworks are needed to strategize and integrate efforts to ensure internationalization embraces and functions entirely for the benefit of its adherents (Abdi O. & Abdi, S., 2011).

The concept of internationalization is a vision of the world that can advance inseparable relationships among the whole world interchangeably contributing to each other; mainly the position of Islamic world towards other nations would increase the worldwide cooperation and strengthen the sense of sharing common values among them that can be worked simultaneously within the global society. It is not an unfamiliar concept to Muslim intellectuals since it is mentioned in the holy *Qur'an* that God created human beings from Adam and Eve and considered all nations as brothers and sisters. Then it distributed them into different groups, male and female, tribes and nations for the purpose of knowing their cultures, values and lifestyles *(Qur'an* 49: 13). Given the fact that no serious consideration was given by Muslim intellectuals to identify issues of internationalization and its reflection from the Islamic perspective. Yet it was misunderstood by some scholars that it is western imperialistic approach which dominates other cultures, values and religions (Roubaie, 2002, p.10). However, in the modern understanding, the expansion of economic activities across the political boundaries of nation states is simply called globalization. In addition to that "globalization introduces a new set of human relations causing changes in the worldviews of various groups and nations" (Roubaie, 2001). The idea, that the internationalization is an ignorance of other cultures, nations, religions, enforced only by the colonial expansion in

various parts of the world through European cultures, languages, religions and as well as making the world one global society formed one culture, should be opened for discussion because it does not indicate a true sense. The reality of internationalization, in our perspectives, is not an outcome of imperialistic, secularist, or other reasons. It is a natural outcome of the reality of technological, scientific and militarily advancements of a nation or a certain part of the world. Every scientific invention brings its culture, language and religion to establish its civilization. Hence, which nation or people invented it, naturally become an authority on that invention over the other nations (Kayadibi & Buang, 2011).

There is no doubt that the Muslim nation had been a superpower in the world in scientific, art, and military advancements for centuries, made undeniable contribution to the development of the humanity conveying its identity, culture, and even its language. Muslim Spain (Andalusia), East Europe, Ottoman Turkey, Asian Countries, Far East, North African Countries are good example for this reality. Even in many European, Asian, African, American universities scholars were using the treasure of Muslim knowledge with Islamic terms which were invented by Muslims. Unfortunately, after ignoring the enhancements of scientific developments, extent of political, social and national reasons, in the other part of the world, Muslim nation logically became lag behind.

The concept of internationalization is not a foreign concept to Muslim intellectuals, when we look at the context of *ummah* (Unity of Muslim Nation) we see many indications referred to the whole nation as "One Ummah" perspective. Quoting a verse from the *Qur'an* may shed light on the modern understanding of the concept of globalization, as Allah (swt) says "*O mankind! We created you from a single(pair) of a male and a female, and made you into nations and tribes, that you may know each other*" (*Qur'an* 49: 13). The concept of knowledge (*'ilm*) is not confined to specific matters like other civilizations and cultures applied. Al-Attas (1979) indicates that "the term knowledge (*'ilm*) has been applied in Islam to encompass the totality of life – the spiritual, intellectual, religious, cultural, individual and social- means that its character is universal, and that it is necessary to guide man to his salvation" (Al-Attas, 1979, p.12). The modern paradigm of globalization process in legal education reached the current time passing two other

evolutional passages: internationalization and it can be simply defined as the integration of countries and peoples brought about by deep reductions in the costs of transport and communication, and the dismantling of barriers to the flow of goods services, capital knowledge and people (Joseph, 2002).

International relationships, trades, politics, economics, social and cultural aspects as well as higher education institutions, including Islamic studies, as a focal point of this study, are bound to face the unavoidable paradigm. Regardless of its origin, the globalization should be welcomed after harmonizing it with the culture, language, and religious expectation of the society. What has been concluded in this paper through the investigation is that the globalization is an inevitable reality of the modern time incorporating countries and dismantling barriers to interact each other via the fast developing communication apparatus. Although it brings some negative results, many positive accomplishments cannot be disregarded. Advancing the mobility of knowledge across the globe took form in exchanging academics and academic materials, students, institutions and programs in Islamic studies as well as all higher education systems. The scholars of Islamic studies from different parts of the world have extraordinary chance to share their opinions about new occurrences and to evaluate weak and strong part of their fields through interrelationships between other experts (Jah, 2001).

Memorandums of Understanding (MoU) with International Islamic University Malaysia

Based on the recommendations of the First World Conference on Muslim Education held in Makkah in 1977, IIUM's ultimate aim was to produce well-rounded professionals imbued with Islamic values and ethics who would develop the Muslim *ummah* and achieve progress that should be in harmony with Islamic ideals. In order to achieve the stated objective, the IIUM adopted a unified philosophy of education approach of integration and Islamization of knowledge. Hence, teaching and education are related to the concepts of *ta'dib*, *ta'lim* and *tarbiyah*, making the program unique in its curriculum, syllabus, and pedagogy (Ruzita & Haneef, 2011). After more than 27 years of that mission, it is good to test how far IIUM has advanced that mission.

IIUM has conducted several memorandums with several universities and associations to actualize the vision and mission of the university. International Islamic University Malaysia (IIUM) signed Memorandum of Understanding (MoU) with Mehran University of Engineering &Technology Pakistan (MUET) on 27th July 2012. The purpose of the MoU is to enhance the academic and research excellence. This can be done by cooperation between the two universities. IIUM was represented by its Rector Prof. Dato' Sri Dr. Zaleha Kamaruddin while MUET by its Vice- Chancellor Prof. Dr. A.Q.K Rajput. IIUM signed Memorandum of Understanding (MoU) with Ministry of Higher Education and Scientific Research, and Ministry of Planning both from the Republic of Iraq at Banquet Hall, IIUM on 26th January 2012. IIUM Rector, Prof. Dato's Sri Dr. ZalehaKamaruddin signed on behalf of the University. While Mr. Ali Mohammed Ali Al-Adeeb and Prof. Dr. Ali Y. Al-Shukri represented Ministry of Higher Education and Scientific Research, and Ministry of Planning respectively. University Moulay Ismaïl (Moulay Ismaïl University), Morocco signed a MOU with IIUM on November 1st, 2011. The ceremony was held at its campus in Meknes, 130 km from Rabat, the capital city of Morocco. IIUM was represented by Rector, Prof. Dato' Sri Dr. Zaleha Kamaruddin and signing on behalf for the former, is the President, Prof. Dr. Ahmed Lebrihi. The occasion was graced by the Malaysian Ambassador to Morocco, His Excellency M. Jamal bin Hassan. In addition, IIUM also signed two other MOUs with Moroccan Universities namely Al-Akhawayn University in Ifrane and University Sidi Mohamed Ben Abdellahin in Fez (http://www.iium.edu). Moreover, the International Islamic University Malaysia (IIUM) has hosted a conference on Islamic Economics and Economies of the Organization of Islamic Cooperation Countries (ICIE2) in January 2013, aimed at helping developing Islamic countries to overcome economic problems. ICIE2 co-chairman Prof Mohamed Aslam Haneef said that the conference would also provide a solution to economic problems that had engulfed developing countries, especially Islamic countries from the Islamic perspective. Currently, Islamic economic discussions are at the theory level. What is needed now is to transform the theory into policies that can be used by Islamic countries, as he told reporters after the signing of a memorandum of agreement (MoA) between IIUM and the Islamic Research and Training Institute (http://finance.bernama.com).

In addition to that the International Islamic University Malaysia (IIUM) have signed a memorandum of understanding with the Higher Institute of Automotive and Transport System (ISAT) of University of Burgundy, France to develop cooperation in automotive research and training. Both universities agreed to progress a research partnership, organize student exchange and training programs, and train Malaysian engineers specializing in automotive and transport. Officials from both institutions also met immediately after the event where numerous issues were discussed, including the formulation of a new master's degree in mechanical program to be taught in English and offered by ISAT. However, the total number of MoU signed from the starting year until 2012 were analysed in details below by using grapes and table based on the data collected.

FINDINGS AND DISCUSSIONS

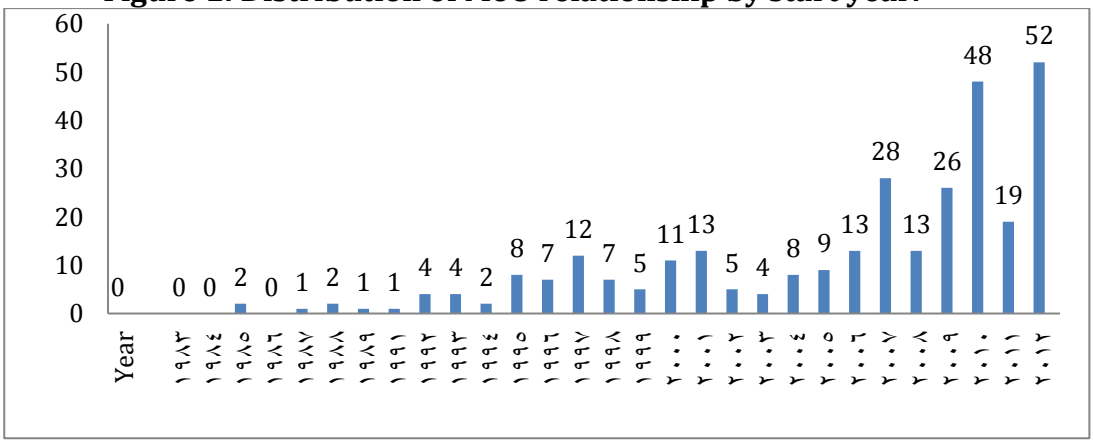
Distribution of the MoU Relationship by Start Year

Among many universities, International Islamic University Malaysia is one which dedicates to internationalize the Islamization project for the past of two to three decades. Since its first MoU relationship with International Islamic University Islamabad in Pakistan in 1985, IIUM has created strong successful connections with 305 different universities, faculty and other organization in 50 different countries across the world for 27 years.

The figure 1 displays the distribution of MoU relationship by starting year and quantity of relationships with each year. It clearly shows that the total amounts of greetings were resulted in 149 and the number of handshakes per year varies from 1 to 52. While the figure 1 also shows that the rapid increase of the relationship of IIUM with other universities started in 1995, whereby 8 universities had signed the MoU. In the meantime, the highest growth of the relationship occurred in 2012 in which 52 greetings were made and following by 2010, 2009, and 2007 respectively. The lowest greetings were made in these years like 1985, 1987, 1988, 1989, 1991, 1992, 1993, 1994, and if 2002 by January is considered, then it is also included within the lowest list. The figure 1

also shows that from 1995 to 2006. the amounts of greetings were remained some slight fluctuations. In contrast to that from 2003 to 2007 there were gradual increases if the years of 2008, 2009 and 2011 are not counted. But it was increased significantly in the year of 2012. In addition to those following years, there was no single relationship made according to the figure 1: 1983, 1984 and 1986.

Figure 1: Distribution of MoU relationship by start year.



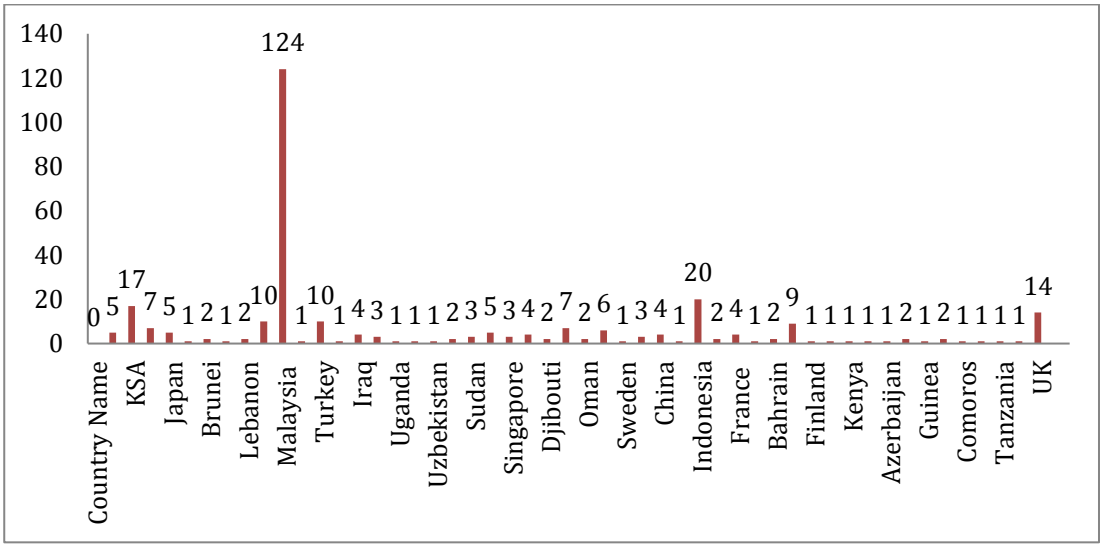
Source: International cooperation and exchange office of IIUM

Distribution of the MoU Relationship by Country

The figure 2 indicates the distribution of countries MoU relationship with International Islamic University Malaysia which includes various countries and regions. Out of the 305 MoU relationships, the majority were in Malaysia with 124 MoUs of 40.66% followed by Indonesia with 20 of 6.5%, King of Saudi Arabia (KSA) with 17, UK with 14, Turkey with 10, Yemen with 9, and Jordan with 7, Bangladesh with 10, Nigeria with 7, Pakistan with 5, Japan with 5 and so on. However, with the variety of the numbers of MoUs, there is also same attention given to the Philippines, Qatar, the Netherlands, Dubai, Uganda, Bosnia, Uzbekistan, Sweden, Thailand, Djibouti, Oman, Syria, Finland, Sri Lanka,

Azerbaijan, Russia and so on with 1 and 2 MoUs relationship. In another words, IIUM's both relationships local and international were highly increased, whereas local relationship took place only 40.66 % of the total, international relationships took 59.34 %. This indicates that IIUM focuses on most international relationships rather than locals. It does not mean that the locals were ignored although the local percentage is lower. Consequently, it may be said that IIUM's local and international MoUs are not too little to undervalue.

Figure 2: Distribution of MoU relationship by country.



Source: International cooperation and exchange office of IIUM

Regional and Geographical Distribution:

From the table 1, it is clear that out of 305 MoU relationships 157of 51.5 %, were signed by Southeast Asian countries, 52 of 17%, were signed by Middle East countries, and the third biggest agreements were

made by Europe with 32 of 10.5 %. In other words, 157 of 51.5 %, out of 305 MoUs were signed by Southeast Asian countries which mean that more than half of the agreements were occupied by them. Meanwhile the lowest portion was taken by Australia with 6 MoUs as equal to 2 %, America 7 of 2.3%. Figure 3 obviously indicates that the highest number of MoU were signed in Southeast Asia followed by the Middle East and

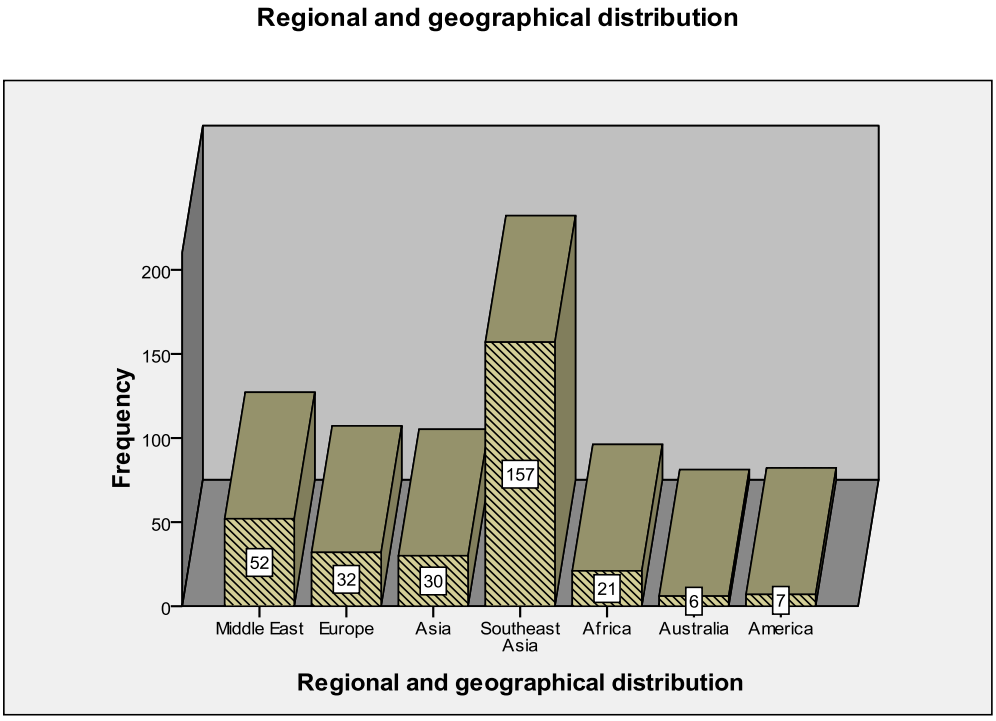
Table 1: Regional and geographical distribution

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Middle East	52	17.0	17.0	17.0
	Europe	32	10.5	10.5	27.5
	Asia	30	9.8	9.8	37.4
	Southeast Asia	157	51.5	51.5	88.9
	Africa	21	6.9	6.9	95.7
	Australia	6	2.0	2.0	97.7
	America	7	2.3	2.3	100.0
	Total	305	100.0	100.0	

that the lowest were in Australia and America. It is a reality that most relationships were made with neighbouring countries although some substantial amounts were taken by the Middle East.

Source: International cooperation and exchange office of IIUM

Figure 3:



Duration of the MoU Relationship:

It is obvious that most of the agreements made by two parties seem to be of fixed time duration unless a special circumstance is involved. According to my investigation, the maximum time agreed upon is five years followed by six years. There is no single agreement made more than six years. Hence it may be concluded that the first proposed time limit for both parties must be for five years. The duration has been accepted according to both parties' willingness and for their interest. Table 2 presents the variation of the time limit. However, less than one year and 4 year duration is the lowest as illustrated in figure 4. From Table 2 we see that 155 institutions have signed 5 year contracts which

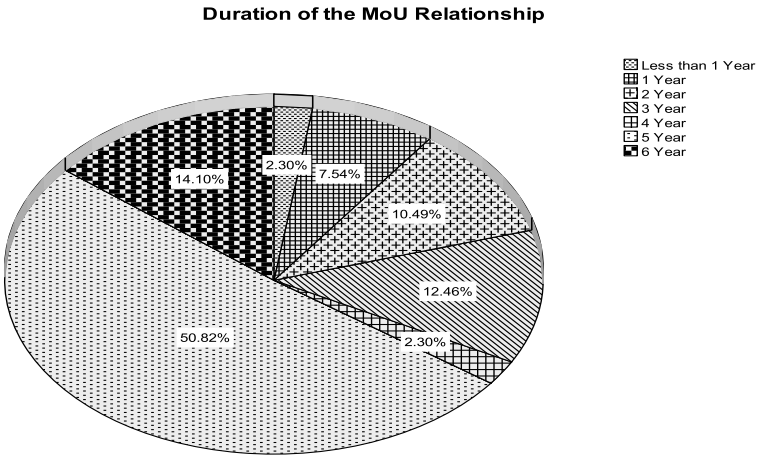
allocate the biggest number of institutions, while figure 4 shows clearly that 50.82% of the total agreements were signed by the institutions for five-year period. Therefore, it allocates the biggest portion of the pie chart.

Table 2: Duration of the MoU Relationship

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	Less than 1 Year	7	2.3	2.3	2.3
	1 Year	23	7.5	7.5	9.8
	2 Year	32	10.5	10.5	20.3
	3 Year	38	12.5	12.5	32.8
	4 Year	7	2.3	2.3	35.1
	5 Year	155	50.8	50.8	85.9
	6 Year	43	14.1	14.1	100.0
	Total	305	100.0	100.0	

Source: International cooperation and exchange office of IIUM

Figure 4:



The Most Fruitful Years

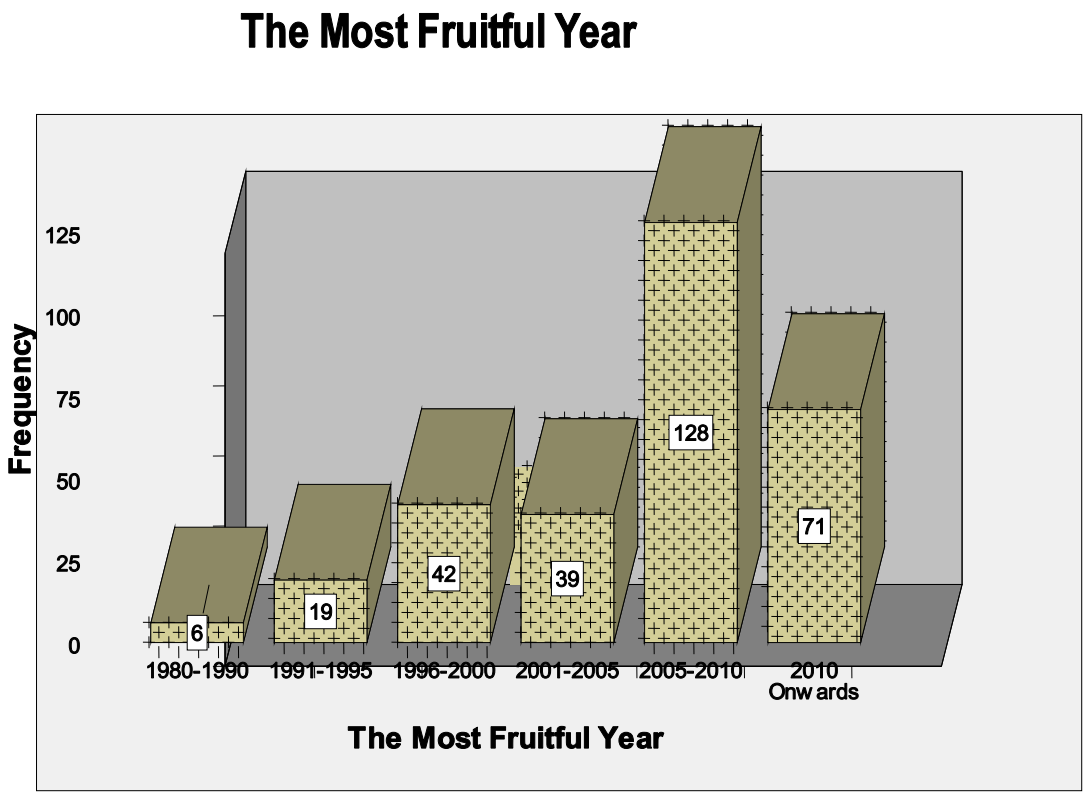
Table 3 shows the ranking of the most fruitful periods which MoU relationships made among the six periods. According to this study, the most productive years between 30 years-time from the six periods is the second last period (2005-2010). Within the second last period MoU relationship amounted to 128 agreements which take 42 % of the total agreements. The second highest period was the last period (2010-onwards) with 71 agreements (23.3 %) followed by the third period (1996-2000) with 42 agreements (13.8 %) and the poorest period was the first period (1980-1990) with only 6 agreements (2. %). Figure 5 clearly demonstrates that there is a slight increase in the third period, while from the third period to last period there is a sharp increase from 2 % to 13.8 %; a dramatic increase that is highly significant. Nevertheless, these periods tell us that the beginning of the new millennium ignited the MoU relationships of the International Islamic University Malaysia because of the new paradigm, globalization and internationalization process, which reflects obvious competitions of the world universities.

Table 3: The Most Fruitful Year

		Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Valid	1980-1990	6	2.0	2.0	2.0
	1991-1995	19	6.2	6.2	8.2
	1996-2000	42	13.8	13.8	22.0
	2001-2005	39	12.8	12.8	34.8
	2005-2010	128	42.0	42.0	76.7
	2010 Onwards	71	23.3	23.3	100.0
	Total	305	100.0	100.0	

Source: International cooperation and exchange office of IIUM

Figure: 5



Internationalizing Higher Education:

From its establishment in 1983, IIUM has been committed to the integration of Islamic values and internationalization with the modern fields of knowledge.[7] This later became the core of its vision and mission.

[7] From its inception, the International Islamic University Malaysia was intended to respond to the crisis in knowledge as outlined in the Makkah conference of 1977. For a

By 2013, Islamization and Integration of knowledge have emerged as the niche areas that distinguish IIUM from other universities in Malaysia and in other parts of the world. An added international element in the sector's teaching, learning, research and networking activities; also a significant potential in national and institutional building.

Globalization and Internationalization of Higher Education in Malaysia is a timely and much awaited collection of thought-provoking and well researched academic articles by renowned academics in higher education institutions in Malaysia. Authors of each chapter skilfully contemplate and effectively discuss various issues and challenges surrounding the landscape of public and private higher education in Malaysia. The in-depth discourses on the topics are wide ranging enough to appeal to all readers yet carefully structured to also suit specialized readers. Topics range from understanding undergraduate student experience, empowering learners with literacy skills, grooming 'resistant' readers, tackling employability concerns, internationalizing university curriculums, understanding authentic assessments to handling the linguistic and cultural diversity of international students, understanding university rankings and enhancing quality university teaching through the use of ICT and blended learning.

For the first time in Malaysian higher education, finally a truly comprehensive and well-focused book that can help provide a much-needed platform for other academics to strengthen their understanding on the literature on global and market forces and increase their understanding of how Malaysian public and private institutions are responding and reacting to higher education demands in today's increasingly globalised and worldwide interconnectedness (Kaur et al., 2008). Most of the respondents proudly noted that success has been achieved in a number of important areas of internationalization. These

detailed discussion of this crisis see S. S. Husain, and S. A. Ashraf, (eds.) Crisis in Muslim Education Jeddah: King Abdulaziz University, 1979.

include, the vision and mission of IIUM, highly qualified academicians, Islamic curricula, students, research and publications.

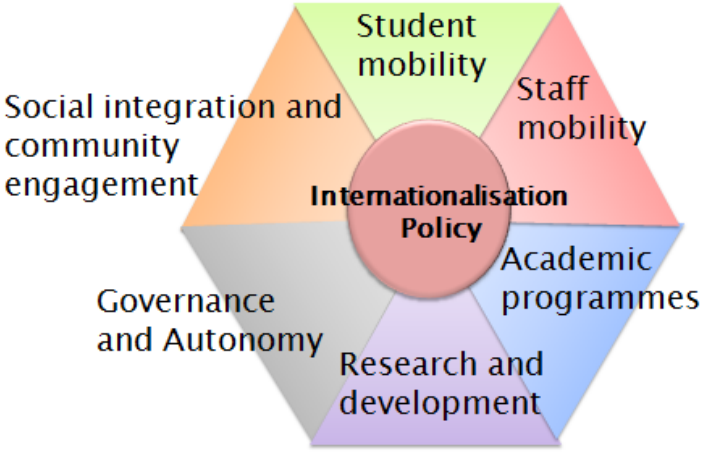
International student mobility:

- Australia (2010):
  - International education: AUS$18.3 billion in export income
  - AUS$10.4 billion from higher education
- Canada (2008):
  - Education services import: South Korea (22.1%), Saudi Arabia (14.3%), China (12.4%), India (9.3%), Taiwan (8.2%), France (8.1%) and Hong Kong (7.2%).

Internationalization Global perspective in IIUM (Markwell, 2007):

1. Setting high international standards in everything.
2. Encouraging international, intercultural and inter-faith awareness throughout the university community.
3. Ensuring a culture in which people of all backgrounds feel equally welcome.
4. Seeking faculty and students from around the world.
5. Encouraging language studies.
6. Encouraging international experience by students and staff alike, and a curriculum that genuinely reflects international experience and global issues.
7. International community service projects.
8. Alumni activities around the world and more.

Covering 6 critical aspects of internationalization for Malaysian higher education for 2011-2020:



On another dimension, the success of internationalization should also imply the ability of the local institutions to establish branch campuses off-shore. MSU has done so and it has been six years since it has begun the first off-shore campus operations in Bangalore, India. To help facilitate this development MOHE should give room to more creativity and be a partner to this venture for promoting Malaysian education overseas. The internationalization of Malaysian higher education needs a breath of fresh air.

There should exist smart partnerships between the IIUM and foreign institutions. Such partnerships should be more than mere students' transfer or faculty exchanges. Critical areas of research, mutual development of learning technologies, and development of international internships are areas that must be given serious thought. Perhaps it might be appropriate to establish a monitoring system along the standards set by MQA and MOHE in order to ensure the effectiveness of this kind of partnership. The credibility and reputation of the local institutions will reach new heights if this were to be done effectively.

Conclusion

From the above discussion, it clearly shows that IIUM has drastically improved the MoU relationships with other universities since her first handshake. To internationalize Islamization of knowledge, IIUM not only focuses on Muslim countries but also non-Muslim countries like UK, US, Australia and so on. However, to promote the concept of internationalizing Islamization of knowledge project, IIUM started her first journey of shake hands with the International Islamic University Islamabad in Pakistan. This visit was organized in order to promote the name of the IIUM as well as to make a fruitful relationship with Pakistani universities. Basically, that visit paved a way for the memorandum of understanding (MoU) with the IIUI and other universities from across the world. The purpose of the first visit was to focus on the academic cooperation such as exchange of faculty members, exchange of information, exchange library facilities and Joint research programmes.

The analysis of the MoU relationships of the International Islamic University Malaysia for 30 years-time with 305 universities and institutions attempts to highlight that the IIUM's strengths in relationships with other world universities reflect its place in the paradigm of internationalization of Islamization and globalization. The distribution of countries MoU relationship with the international Islamic university Malaysia which includes various countries and regions. Out of the 305 MoU relationships, the majority were in Malaysia with 124 MoUs of 40.66% followed by Indonesia with 20 of 6.5%, Kingdom of Saudi Arabia (KSA) with 17, UK with 14, Turkey with 10, Yemen with 9, and Jordan with 7, Bangladesh with 10, Nigeria with 7, Pakistan with 5, Japan with 5 and so on. However, a variety of the numbers of MoUs with the Philippines, Qatar, the Netherlands, Dubai, Uganda, Bosnia, Uzbekistan, Sweden, Thailand, Djibouti, Oman, Syria, Finland, Sri Lanka, Azerbaijan, Russia among others, were shown with 1 and 2 MoUs relationship. We can say that out of 305 MoU relationships 157 of 51.5 %, were signed by Southeast Asian countries, 52 of 17%, were signed by

Middle East countries, and the third biggest number of agreements were made by Europe with 32 of 10.5 %. In other words, 157 of 51.5 %, out of 305 MoUs were signed by Southeast Asian countries.

It can be concluded that the International Islamic University Malaysia has played an enormous role in the region to develop its quality to make the university well known among world universities. However, the IIUM also should strengthen its relationships with other world countries from different regions. It should widen its vision to cover African and Middle Eastern countries where they have deep history and connection with Malaysia in order to enhance their range of collaborations. This kind of relationships will open a significant avenue for academic collaboration in terms of writings, publications and exchange of intellectuals.

دور الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا في عولمة أسلمة المعرفة عبر الاتفاقيات

الملخّص

تستكشف هذه الدراسة دور الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا في تطوير أسلمة المعرفة منذ عام ١٩٨٣. فقد خرّجت الجامعة عددا مهمّا من الطلبة منذ تأسيسها ممن تبنّوا أهدافها بهذا الصدد. وقد انتشرت فكرة أسلمة المعرفة في العالم بوساطة علماء الجامعة المؤهلين جيدا. كما أن أعدادا كبيرة من البحوث تم إنجازها في الجامعة في مجالات عدّة معنيّة بأسلمة المعرفة. وللأسف لا توجد دراسات تبحث في جهود الجامعة لنشر مشروعها في أسلمة المعرفة على نطاق دوليّ من خلال مذكرات التفاهم والاتفاقيات بين الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا والمؤسسات الأكاديمية الأخرى. وبالنظر للنجاح الكبير لمشروع أسلمة المعرفة ذاته، لا بد كذلك من دراسة تدويل هذا المشروع، وقد يسهّل ذلك اعتماد الدراسة منهج تحليل نصوص المذكرات والاتفاقيات المعقودة بين الجامعة والمؤسسات الأخرى. وبهنا تأمل الدراسة أن تسهم في تلبية هذه الحاجة وتقدّم للباحثين والدارسين صورة واضحة لجهود الجامعة في هذا المجال.

كلمات مفتاحية: العولمة، أسلمة المعرفة، التعليم العالي، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، مذكرة تفاهم، مذكرة اتفاقية

References

Abdi O. & Abdi, S. (2011). International of Islamic higher learning institution in the Muslim world. *Journal of Emerging Trends in Educational Research and Policy Studies (JETERAPS),* 2(1), 67-73.

Adebayo, R. I. (2012). Survey on the global success of the Islamization of knowledge program with particular reference to Nigeria. *Jurnal Al-TamaddunBil,* 7(1), 91-105.

Al-Attas, S. M. N. (1979). *Aims and objectives of Islamic education*. London: Hodder & Stoughton.

Al-Attas, S. M. N. (1978). The Dewesternization of knowledge. In *Islam secularism, Muslim youth movement of Malaysia*. Pulau Pinang: Citizens International.

Faruqi, I. R. (1982). *Islamization of knowledge: general principles and plan*. VA, Hendon: International Institute of Islamic Thought (IIIT).

Faruqi, Y. M. (2006). Contributions of Islamic scholars to the scientific enterprise. *International Education Journal,* 7(4), 391-399.

Faruqi, Y. M. (2007). Islamic view of nature and values: Could these be the answer to building bridges between modern science and Islamic science? *International Education Journal,* 8(2), 461-469.

Haneef, M. A. (2009). *Critical survey of Islamization of knowledge.* IIUM Press.

Husain S. S., & Ashraf, S. A. (Eds.). (1979). Crisis in Muslim education. Jeddah: King Abdulaziz University.

http://www.usc.edu/schools/college/crcc/private/cmje/pluralism_cont/Toward_a_Muslim_Constructive_Role_in_Contemporary_Society.pdf 2/10/2012

http://registry.kingsu.ca/Calendar/CalendarPDF/Internationalization.pdf 1/10/2012

http://www.iium.edu.my/news/iium-signs-mou-preston-university-uae date 27/10/2012

http://finance.bernama.com/news.php?id=690628 date: 27/10/2012

http://www.iium.edu.my/news/iium-signs-mou-preston-university-uae date 27/10/2012

Iqbal, M. (1986). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. *Pakistan: Institute of Islamic Culture.*

Jah, O. (2001). *Globalization and socio-cultural changes in the Muslim world*. Paper presented at the Seminar the Impact of Globalization on the Islamic World: Issues and Challenges in the 21st Century, Organized jointly by the Ministry of Foreign Affairs, Malaysia and the Institute of Diplomacy and Foreign Relations. Kuala Lumpur, 11-13 June.

Joseph, S. E. (2002). Globalization and its discontents. New York: W.W. Norton & Co.

Kamali, M. H. (June 2012). Islam, rationality and science. In *Contemporary Issues in Islam and Science.* Routledge.

Kaur, S., Sirat, M. & Azman, N. (2008). *Globalisation and internationalisation of higher education in Malaysia*. Pulau Pinang : Penerbit Universiti Sains Malaysia.

Kayadibi, S. & Buang, A H. (2011). The role of Islamic studies in Muslim civilization in the globalized world: Malaysian experience 85. *Journal Hadhari,* 3(2), 83-102.

Markwell, D. (7 February 2007). Speech. Attributes of international excellence: issues in global higher education. University of Western Australia.

Moaddel, M., & Talattof, K. (Eds). (2000). Contemporary debates in Islam: An anthology of modernist and fundamentalist thought. New York: St. Martin's Press.

Osman, F. (2003). Towards Muslim constructive role in contemporary world civilization. Retrieved 27/10/2012 from http://www.usc.edu/schools/college/crcc/private/cmje/pluralism_cont/Toward_a_Muslim_Constructive_Role_in_Contemporary_ Society.pdf

Rehman, J. (2003). Searching for scientific facts in the Qur'an: Islamization of knowledge or a new form of scientism?" Islam & Science Thomson Gale. Flinders University Library.

Roubaie, A. (2001). *The impact of globalization on the Islamic world: Issues and challenges in the 21st century*. Kuala Lumpur: IDFR.

Roubaie, A. (2002). *Globalization and the Muslim world*. Kuala Lumpur: Malita Jaya.

Ruzita, S. & Haneef, M. A. (2011). The Case of the international Islamic University Malaysia. 8th international conference on Islamic economics and finance.

Vadosek, P. (2002). Internationalization of LIS education : Premises, conditions, and chances, In Proceedings of the 10th International Bobcatsss Symposium on Library and Information Science, Portoroz, (Slovenia), 10-15.

Zaman, A. (2011) The Origins of Western Social Sciences. *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance,* 5(2), 9-22.

Editorial

This new journal, the Journal of Human Knowledge System (JHKS), is issued by the Islamic Studies and Research Association, with the aim of contributing to scientific research at the local, regional, and international levels. Advancement of life and humanity depends on the progress made in academic research, which is expected, in turn, to cohere with national strategies and respond to international concerns. The journal seeks to provide yet another forum for intellectuals to enrich knowledge, answer significant questions, offer intelligent solutions, and establish the necessary connections between different disciplines and branches of knowledge.

Nevertheless, the question that presses for an answer here is: Is there a real need for yet another academic journal like JHKS? We have no doubt about that; as the natural state of human existence is to be always searching, questioning, and investigating the unknown and the mysterious in the world. The Holy Qur'an repeatedly confirms this principle, "Say: "Travel throughout the land and see how He originated the creation" (29:20) and "Do they not ever reflect on camels—how they were ˹masterfully˺ created; and the sky—how it was raised ˹high˺; and the mountains—how they were firmly set up; and the earth—how it was levelled out?" (88:17-20). These verses urge all mankind to reflect and explore. Hence, this journal intends to provide another channel for the scientific findings resulting from such reflection and exploration in the field of humanities, specifically.

This concept of reflection and investigation is the spirit of Arab-Islamic civilization, in which creative scholarship is produced on bases of freedom, broadmindedness, and minds open to interaction with other civilisations. An aspect of its commitment to scientific objectivity is the search for truth, justice and noble goals; which have become its own hallmark. Entering dialogues with other scholars, ancient and contemporary, they have meticulously documented ideas and references; acknowledging the precedence of others when that is the case, and acting not as mere receivers and followers; rather, as critics, interpreters and objectors, and setting their own brand of the empirical experimentation method, and creating the entirely new discipline algebra, to which modern technology owes so much. They possessed clear standards of selection from other civilisations: what needs to be taken and developed and what needs to be totally rejected. Current scientific research in the

Arab World in particular requires serious reconstruction to reacquire the qualities indicated above, liberating itself of fear, lack of both depth and creativity. It should regain its courage and independence so as to tackle the tough issues in modern life, relying on and supported by adequate amounts of knowledge. This is what JHKS hopes to achieve, adhering to the highest standards, academic and moral, which make knowledge an effective element of realizing the happiness and welfare of humanity. We believe that knowledge is an accumulation of mankind's continuous efforts, - a torch upheld by nations and peoples throughout the centuries. One does not only benefit from it, but participates in testing, developing and advancing it.

Table of Contents

Editorial **49**

Time Crossroads in Nağīb al-Kīlānī's Historical Novel **1**
Samira al-Khawaldeh

Internationalizing the Islamization of Knowledge of International Islamic University Malaysia (IIUM) in the Globalized World, Based on MoUs and MoAs **23**
Saim Kayadibi and Khaliq Ahmad

مفهوم الحضارة ومكوناتها في ضوء المقاربة الحضارية: إسهامات مالك بن نبي ٩
عبد العزيز برغوث ووهيبة سعودي

دور ابن عباس في نظرية الاحتجاج اللغوي (الاستدلال بالشعر) ٤٧
عبد الكريم مرداوي

ملامح البعد الحضاري وآثاره في الفكر السياسي التجديدي لمحمد إقبال ٧٣
مصطفى جابر العلواني

عرض كتاب صندوق التمويل الأصغر الوقفي ١١٣
ماجد أبو غزالة

Editor in Chief
Prof. Samira al-Khawaldeh
Editor@hks-journal.net

Managing Editor
Dr. Majed Fawzi Abughazaleh
Admin@hks-journal.net

Editorial Board

Akram M. Zeki	Ibrahim Mohammad Kofahi
Zaid Saleh Abu Elhaj	Badran M. Benlahcene
Kholoud Ebrahim Al-Omoush	Jamileh Abedalqader Refa'i
Saim Kayadibi	Zeena Hamdi Tabbaa
Omar Hisham Altalib	Abdulaziz Barghouth
Soumaya Daif Bouacida	Kamal Tawfiq Hattab

Advisory Board

Prof. Ahmad Agirakca	Prof. Iman Badran
Prof. Dawood Al Hudaib	Prof. Zulkifli Hasan
Prof. Zaghlool Al Najjar	Prof. Suaad Abdel Wahab
Prof. Saleh Al Zahrani	Prof. Damir Mukhetdinov
Prof. Abed Al-Naser Abu Al-Basal	Prof. Adnan Alassaf
Prof. Elian Jaloudi	Prof. Mustafa Al Bashir
Prof. Mustafa Alwani	Prof. Hani Al-Dmour

www.hks-journal.net

Description

The Journal of Human Knowledge System (JHKS) is an international peer-reviewed journal in Arabic and English, published annually online (open space) by the Islamic Studies and Research Association. The aim of the journal is to publish high quality research in the field of humanities to contribute to the enrichment and enhancement of knowledge.

ISLAMIC STUDIES AND RESEARCH ASSOCIATION

Islamic Studies and Research Association was established in 1977 to be a field for meeting intellectual and scientific energies in the various branches of knowledge when a number of scholars and thinkers in Jordan called to meet under the umbrella of the association until it became the largest voluntary Islamic intellectual and scientific forum with scientific and financial independence from governmental and official institutions. The relationship between the men of science and thought has been established in the framework of the association through the continuous scientific and research activities of the association, until a deep scientific research link has formed between the specialists in the diversity of their specialties, whether in Sharia, humanities, or global and applied sciences, so that we can say that the association has become a society Scientifically and intellectually, to study and research in Jordan, he has scored distinguished scientific and research achievements over the years. The association is constantly keen to activate the role of this scientific community by presenting scientific and research issues that serve the Islamic nation in general and Jordanian society in particular, so that scientific research is directed to the service of humanity and the issues of the nation and society, and distributes it to become an intellectual luxury away from addressing real issues and problems that are presented to the nation**.**

The Journal of Human Knowledge System

(JHKS)

International refereed journal

Published by

Islamic Studies and Research Association

Amman – Hashemite Kingdom of Jordan

Vol .1 August 2022