

## الدراسات والأبحاث

الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني  
دراسة تأصيلية وتطبيقية على سورة النور  
د. إبراهيم بن عباس بن ناصر الشغدري

مداخل تطوير منهاج مادة التربية الإسلامية في ضوء حاجيات  
المتعلم ومطالب المجتمع  
رؤية تأسيسية  
د. ربيع حمو

أركان النظرية الأخلاقية عند محمد عبد الله دراز  
عيسى بن بها

رؤية طه عبد الرحمن للقراءات الحداثية للقرآن الكريم  
قراءة نقدية للأسس المرجعية والمنهجية  
د. سمير فريدي

## مراجعات كتب

السعادة من وجهة نظر فلسفية  
قراءة في كتاب «أجمل قصة في تاريخ الفلسفة»  
عبدالله بوسنيّة

## ترجمات

الحداثة والغنوص (Gison) نقاش  
فكري ألماني بعد الحرب  
حول العلمنة والدين و«التغلب» على الماضي  
يوتام جوتام  
ترجمة  
مصطفى منادي إدريسي

علو الإله وتجزئه: عقلانية  
رد ابن تيمية على النفي  
الأشعري للجسمية عند  
فخر الدين الرازي  
جون هوفر  
ترجمة  
ناصر النعيمي

## تقارير

قضايا المصطلح بين التأويل والتوظيف  
والترجمة  
زكرياء عريف

ورشة خبراء لإعداد دليل منهجية التكامل  
المعرفي  
بتأثير الخبير الدولي الدكتور فتحدي حسن ملكاوي  
يوسف عكراش

## حوارات

حوار القراءات الحداثية للنص القرآني  
مع أ.د. إلياس قويسم  
يحاووه:  
يوسف عكراش

دورية  
نماء

فصلية محكمة متخصصة في  
علوم الوعي والدراسات الإنسانية



# الفهرسة والتصنيف الدولي





## مركز نماء للبحوث والدراسات

مؤسسة بحثية، تعنى بإعداد ونشر وترجمة البحوث والدراسات في مجال الدراسات الإسلامية والإنسانية، تأسست عام 2010م/1432هـ.

يهدف إلى تطوير البحث في حقول الدراسات الإسلامية والإنسانية، وتعزيز التكامل المعرفي بينهما.

يستهدف الباحثين وطلبة الدراسات العليا، وعموم المثقفين وصناع القرار المهتمين بالدراسات الإسلامية والإنسانية.

يشغل لتوصيل رسالته عبر إصدار البحوث والدراسات، والنشر الإلكتروني، والدورات الأكاديمية وحلقات النقاش، والاستشارات البحثية.

التدقيق اللغوي بالعربية: سعد خضر

التدقيق اللغوي بالإنجليزية: أ.د. عبد الحميد الشجاع

## هيئة تحرير المجلة

رئيس التحرير: د. سعيد بنتاجر  
أستاذ المنطق بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، (المغرب)

مدير التحرير: د. عبد الغني سلطان الفقيه  
دكتوراه في الفقه وأصوله وفقه السياسة الشرعية،  
(اليمن)

### هيئة التحرير

أ. د. أحمد محمود إبراهيم  
أستاذ التاريخ، بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة (مصر)

أ.د. عبد الرحمن بودرع  
أستاذ لسانيات النص وتحليل الخطاب بجامعة عبد  
المالك السعدي، كلية الآداب، تطوان، (المغرب)

أ.م.د. عصام واصل  
أستاذ الدراسات الأدبية المشارك، قسم اللغة  
العربية، كلية الآداب، جامعة ذمار (اليمن)

أ.د. يوسف الكلام  
أستاذ مقارنة الأديان بمؤسسة دار الحديث الحسنية  
جامعة القرويين (المغرب)

أ.د. نورة بوحناش  
أستاذة فلسفة الأخلاق بجامعة قسنطينة 2  
(الجزائر)

د. أحمد ذيب  
أستاذ مشارك بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم  
الإسلامية (الجزائر)

د. محمد الريوش  
دكتوراه في الدراسات الإسلامية (المغرب)

سكرتير المجلة: سعد خضر (مصر)



الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات:  
دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مجموعة باحثين  
316 ص. (مجلة دورية محكمة؛ المجلد 7، العدد2). 17 × 24  
١. علوم الوحي. ٢. العلوم الإنسانية. أ. العنوان.

ISSN: 2785-9746

تصميم وإخراج: آيم الحسيني

# الهيئة الاستشارية

## لدورية نهاء المهكمة (\*)

د. الطاهر سعود  
أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع بجامعة  
محمد لمن دباغين سطياف ٢ (الجزائر)

د. الطيب بوعزة  
أستاذ التعليم العالي - تخصص فلسفة (المغرب)

د. عبد الرحمن عزي  
أستاذ الإعلام والاتصال بكلية الاتصال  
بجامعة الشارقة بالإمارات (الجزائر)

د. فريدة زمرد  
أستاذ التعليم العالي - تخصص تفسير وعلوم  
القرآن بجامعة القرويين (المغرب)

أ.د. محمد محمد أبو موسى  
أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بجامعة الأزهر  
وعضو هيئة كبار العلماء بمصر (مصر)

البروفيسور محمد فاضل  
أستاذ القانون بجامعة تورونتو (كندا)

د. هاني الجبير  
دكتوراه في الفقه وأصوله وقاض بالمحكمة  
العامة بمكة المكرمة (السعودية)

د. هبة رؤوف عزت  
أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم  
السياسية بجامعة القاهرة سابقًا (مصر)

البروفيسور وائل حلاق  
أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة كولومبيا  
بالولايات المتحدة الأمريكية (كندا)

د. أبو بكر باقادر  
أستاذ علم الاجتماع والأنثربولوجيا السابق  
بجامعة الملك عبد العزيز (السعودية)

د. إدريس نخس  
أستاذ الفلسفة وتاريخ العلوم (المغرب)

د. بدران مسعود بن الحسن  
أستاذ مقارنة الأديان بجامعة حمد بن خليفة  
بقطر (الجزائر)

أ.د. بشار عواد معروف  
أستاذ التاريخ السابق بجامعة المستنصرية (العراق)

أ.د. حاتم بن عارف العوني  
أستاذ الشريعة الإسلامية بقسم الكتاب والسنة  
بجامعة أم القرى بمكة المكرمة (السعودية)

أ.د. حسن عبد اللطيف الشافعي  
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم  
ورئيس مجمع اللغة العربية السابق

أ.د. حمو النقاري  
أستاذ المنطق بجامعة محمد الخامس (المغرب)

د. خالد المزيني  
أستاذ الفقه بجامعة الملك فهد للبترول  
والمعادن (السعودية)

د. خالد حاجي  
أستاذ اللغة الإنجليزية ورئيس مجلس إدارة  
المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة (المغرب)

أ.د. رضوان السيد  
أستاذ الدراسات الإسلامية السابق بجامعة  
هارفارد (لبنان)

د. صالح بن طاهر مشوش  
أستاذ مساعد بقسم الدراسات العامة بالجامعة  
الإسلامية العالمية بماليزيا (الجزائر)

(\*) مرتبة أضيائية.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## Editorial

By Editor:

Said Bentajar ..... 12

## افتتاحية العدد

بقلم رئيس التحرير:

د. سعيد بنتاجر

## Research Papers

Creation and Elimination in Quranic legislation

An original and applied study on Surat Al-Nur

Dr. Ebrahim bin Abbas Nasser Al-Shaghdari ... 20

## الدراسات والأبحاث

الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني

دراسة تأصيلية وتطبيقية على سورة النور

د. إبراهيم بن عباس بن ناصر الشغدري

The Development of Islamic Education  
Curriculum in Light of the Learner's Needs  
and the Demands of Society

A Foundational View

Dr. Rabii Hammou ..... 68

مداخل تطوير منهاج مادة التربية الإسلامية  
في ضوء حاجيات المتعلم ومطالب  
المجتمع

رؤية تأسيسية

د. ربيع حمو

The pillars of the ethical theory of  
Muhammad Abdullah Daraz

Aissa benbaha ..... 98

أركان النظرية الأخلاقية عند محمد عبد الله دراز

عيسى بن بها

Taha Abd Arrahman's vision of the modernist  
readings of the Holy Qur'an

A critical reading of the reference and  
methodological foundations

Dr. SAMIR FARIDI ..... 122

رؤية طه عبد الرحمن للقراءات الحداثية

للقرآن الكريم

قراءة نقدية للأسس المرجعية والمنهجية

د. سمير فريدي

### Translations

Gnosis and Modernity – a Postwar German Intellectual Debate

concept, attributes, characteristics and issues

YOTAM HOTAM

Translated by:

Mostafa Mounadi Idrissi..... 163

God Spatially Above and Spatially Extended: The Rationality of Ibn Taymiyya's Refutation of Faḥr al-Dīn al-Rāzī's Aṣ'arī Incorporealism

Jon Hoover

Translated by:

Nasser Alnaimi ..... 190

### الترجمات

الحداثة والغنوص (Gnison) نقاش فكري  
ألماني بعد الحرب  
حول العلمنة والدين و«التغلب» على  
الماضي

يوتام هوتام

ترجمة:

مصطفى منادي إدريسي..... 163

علو الإله وتحيزه: عقلانية رد ابن  
تيمية على النبي الأشعري  
للجسمية عند فخر الدين الرازي

جون هوفر

ترجمة:

ناصر النعيمي ..... 190

### Book Reviews

Happiness from a Philosophical point of view: a reading in a book:

(The most beautiful story in the history of philosophy). Luc Ferry

Abdellah BOUSNINA ..... 238

### المراجعات

السعادة من وجهة نظر فلسفية

قراءة في كتاب "أجمل قصة في تاريخ  
الفلسفة"

عبدالله بوسنينة..... 238

Reports

Issues of Terminology: Between Interpretation, Utilization, and Translation

Zakaria Arif..... 252

Expert workshop to develop a guide to knowledge integration methodology under

the Supervision of International expert Dr. Fathi Hassan Malkaw

by: Youssef Akrache..... 266

Dialogues

Dialogue modernist readings of the Quranic text

With Prof. Dr. Elias Qwesim

by: Youssef Akrache..... 280

التقارير

قضايا المصطلح بين التأويل والتوظيف والترجمة

زكرياء عريف

ورشة خبراء لإعداد دليل منهجية التكامل المعرفي

بتأطير الخبير الدولي الدكتور فتحي حسن ملكاوي

يوسف عكراش

الحوارات

حوار القراءات الحداثية للنص القرآني..

مع أ.د. إلياس قويسم

يداوره: يوسف عكراش



# الافتتاحية

## Editorial

## افتتاحية العدد

### Editorial

بقلم رئيس التحرير: د. سعيد بنتاجر

By Editor: Dr. Said Bentajar

رغم أن التفكير في مستقبل الذكاء الطبيعي ومنتجاته في سياق تطور الذكاء الاصطناعي قد كان موضوعاً للكثير من الجدل الفلسفي والثقافي في الغرب وبين المتخصصين، فإن هذا التفكير بدأ أكثر إلحاحاً بعدما خرجت إلى الاستعمال الجماهيري لبعض المنتجات المعتمدة على صياغة اللغات الطبيعية، وما تبع ذلك من اهتمامٍ تخصصي وعمومي بأثار استعمال أمثال هذه المنتجات من جهة؛ وبعد المنافسة الشرسة بين الشركات في تطوير هذه الأنظمة والذهاب بها إلى أبعد الحدود. وبما أن أثار بعض هذه المنتجات قد وصل فعلياً ومنذ مدة إلى مجال البحث العلمي؛ إذ نشرت مقالاتٌ وكتبٌ صاغتها أنظمة ذكاءٍ اصطناعي، صار ممكناً أن نساءل: ما الذي سيبقى من البحث العلمي في العلوم الإنسانية والإسلامية في عصر الذكاء الاصطناعي؟ وقبل أن نقول شيئاً في الجواب عن هذا السؤال الشائك هل يحق لنا طرح هذا السؤال أصلاً؟ هل هناك تهديد فعلي؟ ما طبيعته؟ ونماذجه؟

في الواقع وعلى ضوء التطور الحالي والمنتظر في السنوات القادمة وبالنظر إلى إمكانات التعلم الآلي والعميق الذي صارت تتسم به أنظمة الذكاء الاصطناعي الذي تطوره بعض الشركات أو التي قد تطوره أخرى لاحقاً، يحق لنا أن ندق جرس التنبيه بأن عصر الأبحاث السائدة في الكثير من المجالات في العلوم الإنسانية والإسلامية قد ولى، ونقصد بوجه خاص تلك الأبحاث التي تعتمد على تحليل البيانات والنصوص وعلى تلخيصها وإعادة صياغتها بأساليب مختلفة. سيكون بمقدور نظام ذكاء صناعي جرى تدريبه وتعليمه استناداً إلى نصوص العلماء والمفكرين وعموم الكتاب أن يكتب مقالات فيها «تحاليل» و«مقارنات» و«ملخصات» و«تعاليق» وغيرها. وقد يعمد بعض الكتاب، قبل ذلك، إلى التوسل بهذه

الأنظمة لكتابة مقالاتهم وترجمة أخرى وتقديمها للنشر، كما بدأ الأمر فعلاً في الأنظمة المتاحة الآن باللغة الإنجليزية وبغيرها.

على هذا سيكون الجواب على سؤالنا الأول هو أن الكثير مما يسمى عندنا بحثاً علمياً سيكون قابلاً للإنجاز من قبل أنظمة الذكاء الاصطناعي بطريقة أكثر دقة وربما أكثر شمولية. قلنا الكثير؛ لأن هذا لا يعني أبداً القضاء على البحث العلمي الذي يتكلف به الإنسان في مجالات العلوم الإنسانية والإسلامية. ثمة مشكلات ستحد من قدرة الذكاء الاصطناعي، مؤقتاً على الأقل، على إبعاد الإنسان عن البحث العلمي في العلوم الإسلامية والإنسانية، بعضها مشكلات جزئية سيجري التغلب عليها مع الوقت وأخرى جوهرية لا يمكن التغلب عليها على ضوء ما عندنا من معطيات الآن. يتمثل النوع الأول من المشكلات في ضعف التدريب على بيانات باللغة العربية، لذلك بدت لغة المنتجات الحالية من هذه الأنظمة ركيكة وضعيفة، لكن هذا لن يدوم إذا جرى تطوير طرق المعالجة الآلية للغة العربية، من جهة؛ وتدريبها على بيانات عربية أكثر من جهة أخرى. ويدخل ضمن ذلك ضعف تدريبها على النصوص في العلوم الإنسانية والإسلامية المكتوبة باللغة العربية. وهذا يبقى أمراً كمياً، ولا شك أن حلّه سيكون مسألة وقت وجهد. فلنتخيل نظام ذكاء اصطناعي جرى تدريبه على كل ما كتب في أصول الفقه الموجودة إلى يومنا، وكان هذا النظام مبنياً بطريقة التعلم الآلي العميق، وبرمج على الصياغة باستعمال اللغة العربية، كيف ستكون المقالات والكتب والرسائل المعاصرة ستبدو ضعيفة أمام ما ستنتجه مثل هذه العلم على الأقل في المجالات والكتب والرسائل المعاصرة ستبدو ضعيفة أمام ما ستنتجه مثل هذه الأنظمة. كذلك الأمر في مختلف العلوم الإسلامية والإنسانية، فإذا كانت أنظمة الذكاء الاصطناعي قد نجحت في مجارة إبداعات الفنون، فكيف ستصعب عليها النصوص المنظمة والممنهجة. ستبقى المسألة متعلقة أساساً بالتدريب وبالبيانات المتاحة لهذه الأنظمة.

أما النوع الثاني من المشكلات التي ستجعل قدرة الذكاء الاصطناعي محدودة في الإمساك بقيادة البحث العلمي في العلوم الإنسانية والإسلامية فهي متعلقة بآليات الفهم والتأويل وتسييق الأفكار والأحكام بالوقائع والنظر الحر في المنطلقات وإلى المآلات والمقاصد. في هذه وفي جوانب أخرى من العمليات الذهنية الموجهة التي يقوم بها الإنسان في التعرف على المشكلات والتفكير في الحلول بالاستناد إلى النصوص والمواد المتاحة يتميز الإنسان بقدرة على الانتباه إلى أمور ليس الانتباه إليها من

جنس الأفعال الآلية التي يمكن أن تتعلمها الآلة. عندما وصلت إلى هذه النقطة قررت أن أسأل النظام المشهور (ChatGPT) السؤال التالي: «هل يمكن للذكاء الاصطناعي أن يتولى أمر كتابة المقالات العلمية في العلوم الإنسانية بدل الإنسان؟» فكان الجواب:

«نعم، يمكن للذكاء الاصطناعي (AI) أن يساهم في كتابة المقالات العلمية في العلوم الإنسانية. في السنوات الأخيرة، شهدنا تقدمًا ملحوظًا في تطوير التكنولوجيا التي تستخدم الذكاء الاصطناعي في مجالات مختلفة، بما في ذلك مجال الكتابة الآلية. يمكن للذكاء الاصطناعي أن يتعلم من البيانات والمعلومات المتاحة عبر الإنترنت ومن المصادر الأكاديمية الأخرى، ويستخدم هذه المعلومات لإنتاج مقالات علمية في العلوم الإنسانية. يعتمد نجاح هذا النهج على جودة البيانات التي يتم تقديمها لنماذج الذكاء الاصطناعي، حيث يجب أن تكون المعلومات دقيقة وموثوقة.

ومع ذلك، ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار أن الذكاء الاصطناعي لا يمكنه تعويض البحث والتحليل العميق الذي يقوم به الباحثون والعلماء البشريون في العلوم الإنسانية. فالقدرة على فهم السياق الثقافي والاجتماعي والتفاعل مع البشر وتطبيق النقد والتمييز الفكري هي مهارات تميز الإنسان وتجعل البحث العلمي في هذه المجالات أكثر تعقيدًا. بالتالي، يمكن للذكاء الاصطناعي أن يكون أداة مفيدة للمساعدة في كتابة المقالات العلمية في العلوم الإنسانية، ولكنه لا يستبدل الإنسان بل يعمل بجانبه لتعزيز الإنتاج العلمي وتسهيل بعض العمليات الأساسية».

ووقوفًا عند هذا الجواب المتفائل، نثق مؤقتًا في مسألة المشاركة والمساعدة المقترحة هذه، على أن ثمة حاجة ملحة وجديّة للتفكير ليس فقط في مسألة إمكانية استئثار الذكاء الاصطناعي بمسألة البحث هذه، بل أيضًا في الآثار المتعددة لذلك على المعرفة والفكر والوعي والإنسان في عالمنا العربي والإسلامي.

في انتظار ذلك لا زالت دورية نماء، رفقة غيرها من المجالات الفكرية تشجع الباحثين على الاجتهاد والإبداع في إجراء الدراسات الرصينة والترجمات الجيدة، ويضم العدد الذي بين أيدينا مقالات متنوعة التخصصات ومختلفة المشارب. فقد خصص د. إبراهيم بن عباس الشغدري دراسته لمسألة

«الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني» واقفًا عند نموذج سورة النور. وقد اجتهد الباحث في تطوير فكرتي الوجود والعدم في التشريع كما عبّر عنهما الشاطبي في كتاب «الموافقات» لتكونا علم إيجاد وإعدام في التشريع القرآني، وقد عرف الباحث الإيجاد بأنه «إيجاد القرآن الكريم مقومات التشريع التي من شأنها حفظ الشريعة وثبتت قواعدها، بحيث تدعم التشريعات الجزئية منها، التشريعات الكلية المتمثلة في الضروريات الخمس: حفظ الدين والنفس والعرض والعقل والمال»<sup>(1)</sup>، والإعدام بأنه «سن القرآن الكريم ما يمنع ويدفع عن التشريعات الجزئية والكلية الاختلال الواقع أو المتوقع حصوله فيها؛ بغية وقايتها وضمان تطبيقها وتنفيذها على أكمل المصالح والمنافع»، وقد حاول الباحث تقوية حجته باعتبار الإيجاد والإعدام علمًا، وفصل الكلام في ذلك بوصله بالمقاصد القرآنية، وتطبيق ذلك على سورة النور.

أما في دراسة أخرى موسومة بـ«مداخل لتطوير منهاج مادة التربية الإسلامية في ضوء حاجيات المتعلم ومطالب المجتمع: رؤية تأسيسية» قام الباحث ربيع حمو بتقديم تصوره لكيفية تطوير مادة التربية الإسلامية بالانطلاق من الحاجة الثقافية المجتمعية والتعليمية الفردية. وقد ردّ الباحث الخلل الموجود في التنظير للكيفية المثلى لتدريس التربية الإسلامية إلى خلط مفهومي متعدد الأوجه، تمثل في الخلط بين التربية الإسلامية بمفهومها العام والتربية الإسلامية بمعناها الخاص كمادة تعليمية؛ وإشكالية الجمع بين البعد العلمي المعرفي والبعد القيمي التربوي؛ وأخيرا مسألة الوصل بين الرباني والوضعي في النظر إلى تدريس التربية الإسلامية. وقد كان لذلك آثارًا سلبية في طبيعة المادة المقدمة للمتعلمين، التي أجملها الباحث في مشكلات تمثلت في غياب الانسجام بين عناصر المادة وغياب المناسبة مع الفئة المستهدفة وضمور البعد القيمي وغياب المقاربة الكلية لصالح تدريس جزئيات منفصلة دون الصورة الكلية. وبدلًا من اقتراح تصور لمنهاج موحد يحقق الشروط المرجوة، ارتأى الباحث اقتراح مدخلين لكل رغبة في إصلاح وتطوير مادة التربية الإسلامية، وهما: التدريس بالمفاهيم لتجميع المعارف المنفصلة المجزأة في ذهن المتعلم؛ والتوسل بالمنهج التكاملي في هندسة منهاج مادة التربية الإسلامية يكون

(1) هذا تعريف إجرائي من الباحث. بناء على شرح للشاطبي رحمته الله لجانبي الوجود والعدم في كتابه الموافقات (2/ 17-18). وكلامه مذكور في المتن.

جامعاً بين مختلف المعارف المناسبة. وفصل الكلام في كليهما بما يفيد تحقيق الغايات المرجوة وتجنب المشكلات المذكورة في التنظير لمادة التربية الإسلامية.

وسعى الباحث عيسى بن بها، في دراسته الموسومة بـ«أركان النظرية الأخلاقية عند محمد عبد الله دراز»، إثبات أن هذا الأخير قد نجح في تأسيس نظرية أخلاقية إسلامية معاصرة، مؤصلة في القرآن الكريم، وجامعة بين الأخلاق النظرية والعملية. وقد ارتكزت هذه النظرية، حسب الباحث، على خمسة أركان هي: الإلزام الأخلاقي، الذي يفيد أن الأخلاق (القرآنية) قائمة على فكرة الواجب الذي يخاطب فينا ملكات النفس المسؤولة عن تخليق ذاتنا وتزكية قلوبنا وتحمل فيها ذاتها إلزاماً؛ لأنها صادرة الشرع الإلهي؛ والمسؤولية الأخلاقية، ومدارها على الاستعداد الفطري لإلزام النفس والقدرة على الالتزام بواسطة الجهود الخاصة للفرد المسؤول، وهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإلزام الأخلاقي وبالجزاء؛ والجزاء الأخلاقي ويقصد به تحقق الشعور الداخلي بالمتعة أو الألم بفضل التقويم الأخلاقي المستند على الإلزام والمسؤولية الأخلاقيين؛ والنية باعتبارها دافعاً باطنياً نحو العمل الأخلاقي، وهو الوجه الداخلي للضمير الأخلاقي؛ والجهد المبدع، وهو العمل الذي فيه عزم لتحقيق كمالات الأخلاق ويكون موضوعه مقاومة قوة أو قهر مقاومة. وقد اجتهد الباحث في استخراج العناصر التفصيلية والإشكالات المتعلقة بكل واحد من هذه الأركان الخمسة. ولم يغفل الباحث الإشارة إلى مؤاخذات تبين حدود نظرية دراز الأخلاقية.

واتخذ الباحث سمير فريدي نقدَ طه عبد الرحمن للقراءات الحدائثة للقرآن الكريم موضوعاً لدراسته، وقد تولى فيها الباحث استجلاء ماهية هذه القراءات وحدودها بالاستناد إلى التحليل والنقد اللذين قام بهما طه عبد الرحمن لعدد من هذه القراءات. وقد لخص الباحث الأسس المرجعية والمنهجية للقراءات الحدائثة كما صنفها طه عبد الرحمن والانتقادات التي وجهها إليها والآفاق التي يقترحها.

واستعرض الباحث عبد الله بوسنينة بعضاً من أفكار لوك فيري كما كتبها في كتاب «أجمل قصة في تاريخ الفلسفة». وقد خصص الباحث المقالة للتعريف بتصور لوك فيري للحياة الطيبة أو الحياة السعيدة. وقد تابع الباحث عودة فيري إلى تاريخ الفلسفة ليجعل على رأس كل مرحلة أفقاً للحياة الطيبة أو السعيدة: ففي المرحلة اليونانية كانت السعادة تكمن في تناغم الإنسان مع الكوسموس

بواسطة التأمل؛ وفي المرحلة المسيحية، كان الخلاص الديني جعل السعادة الفعلية تكون في حياة ما بعد الموت؛ وفي المرحلة الحديثة، صارت السعادة أكثر ارتباطًا بالكائن الإنساني في ذاته، خاصة باعتباره كائنًا عاقلًا، لا في علاقته مع الكوسموس ولا مع حياة ما بعد الموت؛ وقد مثلت المرحلة اللاحقة انقلابًا نقديًا على المتعاليات بكل أشكالها، دينية كانت أو أخلاقية أو عقلانية، فصارت الحياة الطيبة السعيدة مرتبطة بمشروع الحياة الحرة، فتكون بذلك اختيارًا حرا غير مشروط بأي شيء يتجاوزها؛ لينتهي في الأخير إلى التصور الذي اقترحه فيري نفسه، وهو أن الحب هو مفتاح السعادة، لأنه يتيح تبادل المشاعر بعيدًا عن حياة الانحياز والتعصب، وقريبًا من الاهتمام بالنوع الإنساني وعموم الكائنات.

وفي محور الترجمة، تولى الباحث مصطفى منادي إدريسي بترجمة الدراسة الموسومة بـ«الحدائث والغنوص (Gnosis): نقاش فكري ألماني بعد الحرب حول العلمنة والدين والتغلب على الماضي» ليوتام حوتام. وقد خصصت الدراسة لبحث التفاعل الفلسفي الفكري لمفكرين ألمان كبار (هم بلومنبورغ وشولم ويوناس وفوجلن) مع أزمة الحدائث التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية والتي تطلبت من الفلسفة الألمانية إخضاع التراث الحدائث التنويري في أبعاده المختلفة للتشريح والنقد. وقد انتهى الباحث إلى أن الجامع بين المفكرين الأربعة هو توسلهم بمفهوم الغنوص في مدارس الحدائث وإبراز الحضور الديني الخفي له في تشكيلها. وانطلاقًا من ذلك، اتخذ كل واحد منهم مواقف مختلفة عن الآخر إزاء الحدائث، بين سعي إلى إنقاذها (يوناس وشولم) واتهام لها (فوجلن) والدفاع عنها (بلومنبورغ).

اختار الباحث ناصر النعيمي ترجمة نص جون هوفر المعنون بـ«علو الإله وتحيزه: عقلانية رد ابن تيمية على النفي الأشعري للجسمية عند فخر الدين الرازي». وهو النص الذي حاول فيه صاحبه بيان عقلانية الرد التيمي المثبت للجسمية في مقابل النفي الأشعري الذي عبّر عنه الفخر الرازي في إطار النقاش الكلامي المشهور حول صفات الله. وقد كان على الباحث قبل ذلك إعادة النظر في تقسيم المقالة الكلامية بخصوص هذه المسألة إلى عقلانية، كلما كانت تأويلية اعتزالية، وتقليدية، كانت حرفية تستند على ظاهر النصوص. وقد سمح له ذلك الكشف عن عقلانية القول التيمي رغم أنه يدخل في التصنيف السابق من القول التقليدي. واستند الباحث في ذلك إلى استكشاف ما كتبه في كتاب «بيان التلبس» من دفاع عن تحيز الإله في المكان ودحض لبراهين الفخر الرازي التي حاول فيها إبطال الجسمية والتحيز.

وفي سياق متابعة الأنشطة العلمية التي تقوم بها الجامعات والمؤسسات البحثية، حوى هذا العدد تقريرين لنشأطين علميين منفصلين انعقدوا معًا بالمملكة المغربية، يتعلق الأول ب«الندوة العلمية الثالثة في موضوع: قضايا المصطلح بين التأويل والتوظيف والترجمة» الذي نظمه مختبر الفكر الإسلامي والترجمة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن مسيك، بتعاون مع المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وذلك يومي 09 و10 مايو 2023، بفضاء عبد الله العروي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك، جامعة الحسن الثاني/ الدار البيضاء، المغرب، وتولى الباحث زكرياء عريف مشكورًا بصياغة هذا التقرير؛ بينما تعلق الثاني الذي تولى إعداده الباحث يوسف عكراش ب«ورشة خبراء لإعداد دليل منهجية التكامل المعرفي» أطرها الدكتور فتحي حسن ملكاوي، ونظمها فريق تكوين الدكتوراه «الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا المجتمع والبيئة في العالم المتوسطي» والماستر المتخصص «الاجتهاد في قضايا الأسرة وتحليل الخطاب» بشراكة مع المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي يوم 21 شوال 1444هـ/ الموافق لـ 11 ماي 2023م بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

ويُختم العدد بحوار مع فضيلة الأستاذ الدكتور إلياس قويسم، نائب رئيس جامعة الزيتونة، وأستاذ علوم القرآن والتفسير بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية، حول موضوع القراءات الحداثية للنص القرآني، أجاب فيها فضيلته على أسئلة الباحث يوسف عكراش.

# الدراسات والأبحاث Research Papers

## الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني دراسة تأصيلية وتطبيقية على سورة النور

د. إبراهيم بن عباس بن ناصر الشغدري<sup>(1)</sup>

[ebrahim.alshagdaree@tu.edu.ye](mailto:ebrahim.alshagdaree@tu.edu.ye)

### ملخص:

البحث دراسة تأصيلية أصَّل الباحث فيها موضوع الإيجاد والإعدام كعلم من علوم القرآن، وطَبَّق الدراسة على سورة النور باعتبار أنَّ موضوع سورة النور حفظ العرض والنسل وهو إحدى الكليات التي يتعلق بها علم الإيجاد والإعدام، وأجاب البحث عن تساؤلات أهمها الإجابة عن معنى: الإيجاد والإعدام كعلم من علوم القرآن، والإجابة عن علاقة الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني بالمقاصد القرآنية، وأنواع الإيجاد، العلاقة بين الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني، وقسَّم الباحث البحث إلى قسمين: القسم الأول: الدراسة النظرية: الإيجاد والإعدام: الماهية، والعلاقة، والمجالات، والخصائص. والقسم الثاني: الدراسة التطبيقية: الإيجاد والإعدام في سورة النور. وتوصل الباحث إلى نتائج من أهمها: تعريف جامع مانع للإيجاد والإعدام، وأن بابَ الإعدام أوسع من باب الإيجاد، وأن العلاقة بين الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني علاقة تبادلية تكاملية.

### الكلمات المفتاحية:

التشريع القرآني، الإيجاد والإعدام، مقاصد القرآن، الضروريات الخمس، سورة النور، حفظ العرض والنسل.

(1) أستاذ التفسير وعلوم القرآن المساعد - قسم الدراسات الإسلامية - كلية التربية - جامعة ذمار - الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: الشغدري، إبراهيم بن عباس بن ناصر، الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني؛ دراسة تأصيلية وتطبيقية على سورة النور، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 2، 2023، 20-67.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (NC 4.0-CC BY) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصريف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

## OPEN ACCESS

Received : 2023-2-9  
Accepted : 2023-4-16

## Creation and Elimination in Quranic legislation

### An original and applied study on Surat Al-Nur

Dr. Ebrahim bin Abbas Nasser Al-Shaghdari<sup>(2)</sup>[ebrahim.alshagdaree@tu.edu.ye](mailto:ebrahim.alshagdaree@tu.edu.ye)

### Abstract

This is a rooting study in which the issue of creation and elimination is presented as a discipline of the Qur'an sciences, and was applied to Surat An-Nur considering that the subject of Surat An-Nur is the preservation of honor and progeny, which is one of the five necessities to which the science of creation and elimination is related. The study provided answers to a number of questions, including the meaning of creation and elimination as a Qur'anic science; the relationship of creation and elimination in the Qur'anic legislation to the Qur'anic purposes; the types of creation; and the relationship between creation and elimination in the Qur'anic legislation. The study is divided into two parts: theoretical part and practical part. The former presented the meaning of creation and elimination, relationship, fields, and characteristics. The latter covered creation and elimination in Surat An-Nur. The study revealed a number of findings: a comprehensive definition of creation and elimination was provided; the scope of elimination is wider than that of creation; and that the relationship between creation and elimination in the Qur'anic legislation is mutual and complementary.

### Keywords:

Qur'anic legislation, creation and elimination, purposes of the Qur'an, the five necessities, Surat An-Nur, preservation of honor and progeny.

(2) Assistant Professor of Exegesis and Qur'anic Sciences, Department of Islamic Studies, Faculty of Education, Dhamar University, Republic of Yemen.

Cite this article as: Al-Shaghdari, Ebrahim bin Abbas Nasser, Creation, prevention and removal in Quranic legislation, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 2, 2023, 20-67.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

## المقدمة:

إن التشريع القرآني تشريع رباني يتَّسم بالشمولية، والاتزان في تحقيق مصالح الفرد والجماعة، والتوافق مع الفطرة وحاجة الناس واستطاعتهم، كما يتسم بالوسطية والثبات والأبدية، والانسجام، والعصمة من التناقض.

وقد قصد التشريع القرآني حفظ الضروريات الخمس: حفظ الدين، والنفوس، والعرض والعقل، والمال.

وهذه التشريعات التي حفظت الضروريات الخمس بُنيت على دعامين أساسيتين: الأولى: الحفظ من جانب الوجود، والثانية: الحفظ من جانب العدم.

والعلاقة بين الإيجاد والإعدام علاقة تكاملية وتبادلية، حيثُ توجد الشريعة لتعدم وتعدم لتوجد، وعندما اجتمع الوجود مع العدم في التشريعات ضمنت تحقيق مقاصدها وتحقيق حكمها من خلال ما أوجدته من التشريعات، كما ضمنت منع ما يخل بها أو يمنع تحقيقها من خلال إعدامها للمعيقات والمخلات.

وفي هذا البحث حاول الباحث إبراز هذا العلم الذي يعتبر من علوم القرآن ولم ينلُ حظُّه بالاهتمام على الأقل بإفراده بالتأليف، وذلك بغية تحديد معالم هذا العلم وبيان فضائله، وتطبيق ذلك على سورة النور التي محور حديثها إحدى الكليات الخمس وهو: (حفظ العرض والنسل)، وقد سميت هذا البحث:

### [الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني - دراسة تأصيلية وتطبيقية على سورة النور]

وفيما يلي بيانٌ لحدود البحث، وأسئلته، وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، والجديد الذي تضيفه هذه الدراسة، ثم خطة البحث.

## أولاً: حدود البحث:

البحث دراسة تأصيلية أصلت فيها الإيجاد والإعدام كعلم من علوم القرآن، وطبقت الدراسة على سورة النور باعتبار أنَّ موضوع سورة النور حفظ العرض والنسل وهو إحدى الكليات التي يتعلق بها علم الإيجاد والإعدام.

## ثانيًا: أسئلة البحث:

1. ما هو الإيجاد والإعدام باعتبارهما علمًا من علوم القرآن؟
2. ما علاقة الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني بالمقاصد القرآنية؟
3. ما أنواع الإيجاد
4. ما العلاقة بين الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني؟
5. ما مجالات الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني؟
6. ما خصائص الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني؟
7. ما المقصد العام لسورة النور؟
8. كيف بُنيت التشريعات في سورة النور على الإيجاد والإعدام، وكيف تحقق بذلك حفظ النسل والعرض؟

## ثالثًا: أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

1. تعلق الموضوع بكتاب الله تعالى ثم تعلقه بعلم من علوم القرآن.
2. قلة الكتابات في هذا العلم حتى إن كتب علوم القرآن لم تعده علمًا، ويظهر من هنا أهمية إبرازه كعلم ببيان ماهيته ومحدداته وخصائصه.
3. في الموضوع إبراز لوجه من وجوه إعجاز التشريع القرآني.
4. تعلق الموضوع بالضروريات الخمس ولا يخفى أهميتها.
5. تعلق الإيجاد والإعدام بعلم المقاصد الشرعية وهو علم عزيز ومهم.
6. خدمة المكتبة القرآنية بإضافة الجديد إليها.

## رابعًا: أهداف الموضوع:

1. التأصيل للإيجاد والإعدام في التشريع القرآني، كعلم من علوم القرآن.
2. بيان علاقة الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني بالمقاصد القرآنية.
3. بيان العلاقة بين الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني.
4. بيان خصائص الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني
5. تطبيق علم الإيجاد والإعدام على سورة النور.

## خامسًا: الدراسات السابقة:

بعد البحث والنظر في المواقع المختلفة بشبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)، وفي قواعد البيانات المختلفة، والمكتبات العامة، تبين لي أنّ هذا الموضوع لم يُدرس من قبل، وأنّه بحاجة إلى خدمةٍ ودراسةٍ، أما الدراسات السابقة التي يحسن بيانها فهي الدراسات التي تحدثت عن مقاصد القرآن أو عن الضروريات الخمس ومنها:

1. الضروريات الخمس وأثرها في سورة العنكبوت، د. علي دريول محمد الجامعة العراقية- مركز البحوث والدراسات الإسلامية (مبدأ).
2. عظمة التشريع القرآني في حفظ الضروريات الخمس المؤلف: عبوره، رفعت حسين محمد المصدر: مجلة الدراسات الاجتماعية، مج23، ع1 الناشر: جامعة العلوم والتكنولوجيا تاريخ: 2017م نوع المحتوى: بحوث ومقالات الصفحات: 75 – 96.
3. الكليات الخمس في آيات الوصايا العشر: دراسة مقاصدية معاصرة المؤلف: الفروجي، ميلود المصدر: مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، ع3 الناشر: جامعة بن يوسف بن خدة الجزائر 1 - كلية العلوم الإسلامية - مخبر الشريعة تاريخ: 2007 نوع المحتوى: بحوث ومقالات الصفحات: 115 – 153.
4. كليات الدين في القرآن الكريم المؤلف: أمحزون، محمد المصدر: البيان، ع409 الناشر: المنتدى الإسلامي تاريخ: 2021 نوع المحتوى: بحوث ومقالات الصفحات: 20 – 22.
5. الكليات الخمس في القرآن الكريم: دراسة تحليلية موضوعية المؤلف: محمد، الجزولي الأمين معلي تاريخ: 2000 الدرجة العلمية: رسالة دكتوراه الجامعة: جامعة أم درمان الإسلامية.
6. نظرية حفظ الكليات في الواقع المعاصر دراسة مقاصدية المؤلف: شهيد، الحسان المصدر: الإحياء، ع36، الناشر: الرابطة المحمدية للعلماء تاريخ: 2012 نوع المحتوى: بحوث ومقالات الصفحات: 84 – 99.
7. المقاصد الشرعية لآيات القرآن الكريم: اعتبار الأولويات في الأحكام الشرعية أنموذجا المؤلف: سالم، جمعة عبد الحميد سعيد المصدر: مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، ع85، مج3 الناشر: جامعة المنيا - كلية الآداب تاريخ: 2017، نوع المحتوى: بحوث ومقالات الصفحات: 87 – 103.

8. المقاصد الشرعية في القرآن الكريم: نماذج مختارة من سورة الأحزاب: دراسة تطبيقية المؤلف: عبد الله، جسام محمد المصدر: مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، مج26، ع2 الناشر: جامعة تكريت - كلية التربية للعلوم الإنسانية تاريخ: 2019، نوع المحتوى: بحوث ومقالات الصفحات: 21 – 40.
9. مقاصد القرآن في السبع المثاني المؤلف: الطيب، الجنيد تاريخ: 2005 الدرجة العلمية: رسالة دكتوراه الجامعة: جامعة الخرطوم.
10. المقاصد العامة للقرآن الكريم: بحث مقدم لاستكمال الحصول على درجة الماجستير المؤلف: موسى، مصطفى موسى السيد المصدر: مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، ع91، مج3 الناشر: جامعة المنيا - كلية الآداب تاريخ: 2020م نوع المحتوى: بحوث ومقالات الصفحات: 193 – 210.
11. المقاصد العامة للقرآن الكريم المؤلف: القحطاني، عبد الرحمن حمد عبد الله المصدر: مجلة كلية دار العلوم، ع134 الناشر: جامعة القاهرة - كلية دار العلوم تاريخ: 2021 نوع المحتوى: بحوث ومقالات الصفحات: 281 – 305.
12. بحوث ومقالات المقاصد العامة للقرآن المكي المؤلف: سرطوط، يوسف المصدر: مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، ع21 الناشر: جامعة زيان عاشور بالجلفة تاريخ: 2015، نوع المحتوى: بحوث ومقالات الصفحات: 179 – 190.
13. مقاصد السبع الطوال المؤلف: الربيعة، محمد بن عبد الله، المصدر: حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالزقازيق، ع8، ج1 الناشر: جامعة الأزهر - كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالزقازيق تاريخ: 2018، نوع المحتوى: بحوث ومقالات الصفحات: 549 – 594.

## الفرق بين هذه الدراسة والدراسات السابقة:

تتمثل الفروق بين هذه الدراسة والدراسات السابقة فيما يلي:

1. أنّ هذه الدراسات تخصصت واهتمت بدراسة الكليات والضروريات والمقاصد، بينما موضوعي تخصص في الإيجاد والإعدام، وهو وإن كان له علاقة بالضروريات والمقاصد، لكنّه علمٌ بحدِّ ذاته، وقد أصلّته بوصفه علمًا، وبينت علاقاته ومحدداته.

2. أن الإيجاد والإعدام في التشريع لم ينل حظه التخصصي في هذه الدراسات بينما تخصصت دراساتي فيه بما جلاه وأظهره بصورته العلمية الخاصة.

### سادسًا: الجديد الذي تقدمه الدراسة:

1. عرفتِ الدراسةُ بالإيجاد والإعدام كمصطلح على علم مخصوص.
2. أصلتِ الدراسةُ للعلاقة بين الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني.
3. بيّنتِ الدراسةُ خصائص الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني.
4. إضافة دراسة جديدة إلى الدراسات المتعلقة بسورة النور.
5. بيّنتِ الدراسةُ من خلال التطبيق كيف بُنيت التشريعات في سورة النور، على الإيجاد والإعدام والحكم التشريعية من وراء ذلك، وكيف انعكس ذلك على حفظ العرض والنسل وهو الموضوع العام لسورة النور.

### سابعًا: خطة: تشتمل خطة البحث على مقدمة، وتمهيد، وقسمين، وخاتمة، على النحو التالي:

المقدمة: وتتضمن: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وحدود البحث، وأهدافه، والدراسات السابقة، والجديد الذي ستقدمه الدراسة، وخطة البحث، ومنهجه.

التمهيد وفيه: لمحة موجزة عن إعجاز التشريع القرآني:

القسم الأول: الدراسة النظرية: الإيجاد والإعدام: الماهية، العلاقة، المجالات، والخصائص:

### وفيه خمسة مباحث:

- المبحث الأول: ماهية مصطلحي الإيجاد والإعدام.
- المبحث الثاني: علاقة الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني بالمقاصد القرآنية.
- المبحث الثالث: أنواع الإيجاد، والعلاقة بينه وبين الإعدام في التشريع القرآني.
- المبحث الرابع: مجالات الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني.
- المبحث الخامس: خصائص الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني:

## القسم الثاني: الدراسة التطبيقية: الإيجاد والإعدام في سورة النور:

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: التعريف بسورة النور، وموضوعها.

المبحث الثاني: الإيجاد والإعدام لحفظ النسل والعرض في سورة النور.

ثم الخاتمة.

ثم المصادر والمراجع.

### ثامناً: منهج البحث:

سلكتُ في هذا البحث المنهج التأصيلي الوصفي والاستقرائي، وفق ما يلي:

1. استقراء موضوع الإيجاد والإعدام، والتأصيل له باعتباره مصطلحاً على علم مخصوص.
2. الرجوع إلى المصادر القديمة الأصيلة، والمراجع الحديثة التي لها علاقة بالموضوع.
3. اعتمدت في البحث على مصادر موثوقة، وتركت الرجوع لكتب المبتدعة وتفسير أهل الأهواء؛ لأنَّ القصد التأصيل الصحيح لهذا العلم.
4. كتبتُ الآيات بالرسم العثماني برواية حفص عن عاصم، ورقمتُ الآيات، وعزوتها إلى السور الواقعة فيها.
5. خرَّجتُ الأحاديث والآثار الواردة في البحث، من مصادرها الأصلية، فإن كانت في الصحيحين أو أحدهما اكتفيتُ بذلك، وإن كان في غيرهما حققت صحته باستخدام منهج البحث في دراسة الأسانيد، وربما اكتفيت ببيان درجته عن طريق نقل كلام العلماء المعتبرين في الحكم عليه.
6. وثقتُ النقل وعزوته إلى من نُقل عنه.
7. لم أترجم للأعلام؛ لما تقتضيه طبيعة البحث من الاختصار.
8. رسمتُ رسوماً بيانية لتقريب الفهم للقارئ الكريم.
9. وضعتُ خاتمة تتضمن أهم النتائج التي توصلتُ إليها من خلال البحث.

## التمهيد: لمحة موجزة عن إعجاز التشريع القرآني:

القرآن الكريم جاء بهدايات كاملة تامة، تفي بحاجات جميع البشر في كل زمان ومكان؛ لأن الذي أنزله هو العليم بكل شيء، خالق البشرية والخبير بما يصلحها ويفسدها، وما ينفعها ويضرها، فإذا شرع أمراً جاء في أعلى درجات الحكمة والخبرة، والمصالح والمقاصد: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» [المك: 14]، وجاء في تشريعاته بما هو أسد وأعدل وأصوب كما قال تعالى: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّيْلِ هِيَ أَقْوَمٌ» [الإسراء: 9]<sup>(3)</sup>.

التشريع القرآني الذي يتميز بالديمومة والشمولية لكل زمان ومكان لا تتعدل أحكامه ولا تتغير مقاصده، بل هو ثابت في تحقيق مصالح العباد، بخلاف القوانين والأنظمة البشرية التي يظهر عجزها في معالجة المشكلات البشرية ومسايرة الأوضاع والأزمات والأحوال مما يضطر أصحابها إلى الاستمرار في التعديل والزيادة والنقص، فيُلغونَ غداً ما وضعوه اليوم؛ لأنَّ فهم الإنسان محلُّ النقص والخطأ، والجهل بتقدير المصالح والمفاسد، كما يجهلون المستقبل وما يحصل فيه من النتائج، فيظنون أنهم أصابوا فيما سنوا من قوانين ثم يتبين لهم خلاف ذلك بما يظهر من مفساد.

ومن أمثلة ذلك ما سنته إحدى الدول العربية من منع لتعدد الزوجات، واستخدمت القوة في منع ذلك، ثم شاءت إرادة الله أن تدخل في حرب دامت 8 سنوات يموت فيها عدد كبير من الرجال في الحرب، وبعد ذلك يتغير القانون عندهم فعادوا يرغبون بتعدد الزوجات، بل رصدوا جوائز وإعانات لمن يتزوج (أرملة شهيد)، وهذا مثال واقعي لضعف إدراك القوانين البشرية بمصالح الناس، مما يدعوها إلى التراجع. ودليل أيضاً على أنَّ القرآنَ كلامُ الله سليم من كل عيب، كفيل برعاية مصالح العباد، وهدايتهم إلى كل ما يصلح أحوالهم في الدنيا والآخرة إذا تمسكوا به واهتدوا بهديه<sup>(4)</sup>.

ويظهر الإعجاز التشريعي للقرآن الكريم حيث أعدم المفساد وأوجد المصالح، متوافقاً مع العدل والإنصاف ومكارم الأخلاق.

## فيكون قد بُني على أربعة محاور:

**المحور الأول:** درء المفساد عن خمس ضروريات هي: حفظ الدين، والنفوس، والعقل، والنسب

والعرض، والمال.

(3) انظر: الثعلبي، الكشف والبيان (6/86)، ومحمد المنصورفوري، رحمة للعالمين (ص: 287).

(4) انظر: محمد المنصورفوري، رحمة للعالمين (ص: 288).

المحور الثاني: جلب المصالح بما يحقق هذه الضروريات.

قال ابن تيمية رحمته الله: «الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها فهي تُحصِّلُ أعظم المصلحتين بفوات أدناهما، وتدفع أعظم الفسادين باحتمال أدناهما»<sup>(5)</sup>

المحور الثالث: انسياب تشريعات القرآن مع العدل ومكارم الأخلاق ومحاسن العادات.

المحور الرابع: توافق تشريعاته مع الفطرة السليمة<sup>(6)</sup> وحاجات البشر، حيث حلَّ جميع المشاكل العالمية التي عجز عنها البشر، ولم يترك جانباً من الجوانب التي يحتاجها البشر في الدنيا والآخرة إلا وضع لها القواعد، وهدى إليها بأقوم الطرق وأعدلها<sup>(7)</sup>.

## المبحث الأول: ماهية مصطلحي الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني

الإيجاد لغة: من الفعل: (وجد): وجد يجد وجوداً، وهو الشيء يلفيه<sup>(8)</sup>.

الإيجاد اصطلاحاً، كمصطلح على علم مخصوص: هو: إيجاد القرآن الكريم مقومات التشريع التي من شأنها حفظ الشريعة وتثبيت قواعدها، بحيث تدعم التشريعات الجزئية منها، التشريعات الكلية المتمثلة في الضروريات الخمس: حفظ الدين والنفس والعرض والعقل والمال<sup>(9)</sup>.

الإعدام لغة: من مادة: (عدم)، وهي: أصلٌ واحد يدل على فقدان الشيء وذهابه. من ذلك العدم وعدم فلان الشيء، إذا فقده. وأعدمه الله - تعالى - كذا، أي أفاته. والعديم: الفقير الذي لا مال له<sup>(10)</sup>.

الإعدام اصطلاحاً، كمصطلح على علم مخصوص: هو: سن القرآن الكريم ما يمنع ويدفع عن

(5) ابن تيمية، الاستقامة (1/ 288).

(6) بلغ من عظيم توافق الفطرة مع الشريعة أن يطلق أحدهما على الآخر، قال تعالى: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» [الروم: 30].

وعن البراء بن عازب رضي الله عنه، قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا أتيت مضجعك، فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن، وقل: اللهم أسلمت نفسي إليك، وفوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رهبة ورغبة إليك، لا ملجأ ولا منجأ منك إلا إليك، أمنت بكتابتك الذي أنزلت، وبنبيك الذي أرسلت، فإن من منة منة على الفطرة فاجعلن آخر ما تقول». متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب: الدعوات، باب: إذا بات طاهراً وفضله (8/ 68)، رقم: 6311، ومسلم في كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: ما يقول عند النوم وأخذ المضجع (4/ 2082) رقم: 2710.

قال ابن تيمية في القواعد النورانية (ص: 61): «الفطرة، والسنة» في كلامهم هو: الدين والشريعة".

(7) انظر: محمد المنصور فورني، رحمة للعالمين (ص: 288)، والشافعي، أحمد محمود، الوافي في كيفية ترتيب القرآن الكريم (ص: 225).

(8) انظر: ابن فارس، مقاييس اللغة (6/ 86)، والجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة (2/ 547)، مادة: وجد.

(9) هذا تعريف إجرائي من الباحث. بناء على شرح للشاطبي رحمه الله لجانب الوجود والعدم في كتابه الموافقات (2/ 17 - 18).

وكلامه مذكور في المتن.

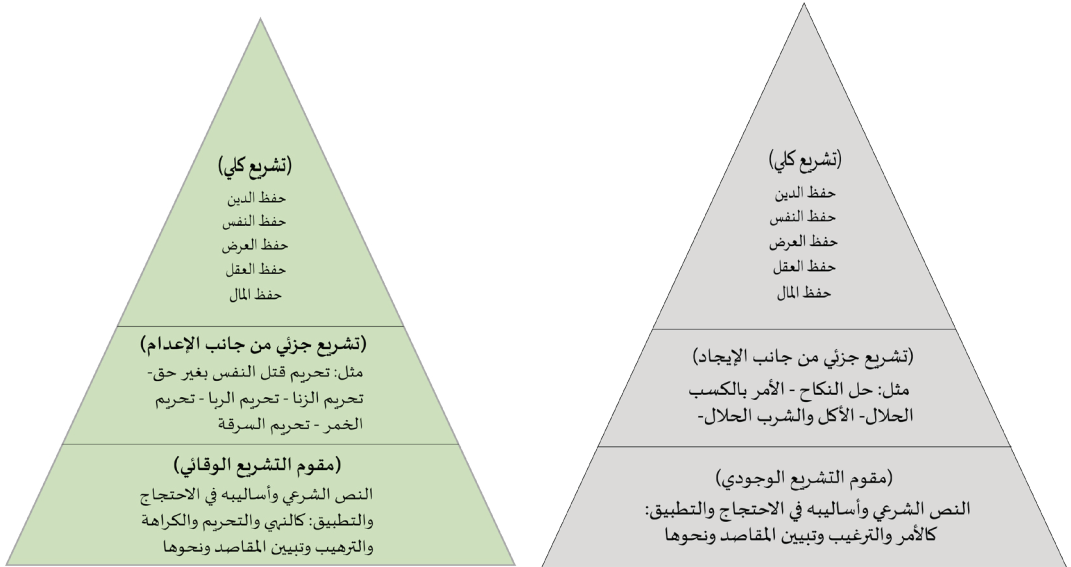
(10) انظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة (5/ 1982)، وابن فارس، مقاييس اللغة (4/ 248)، مادة: عدم.

التشريعات الجزئية والكلية الاختلال الواقع أو المتوقع حصوله فيها؛ بغية وقايتها وضمان تطبيقها وتنفيذها على أكمل المصالح والمنافع، وهو جانب وقائي يتوازى في التشريع مع جانب الإيجاد في تثبيت قواعد الشريعة وحفظها<sup>(11)</sup>.

قال الشاطبي رحمه الله بعد شرحه لأهمية الضروريات الخمس لحفظ الدين وصيانة المصالح: «والحفظ لها يكون بأمرين:

أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم»<sup>(12)</sup>.



الشكل (ب): جانب العدم  
(هذا الشكل من صنع الباحث)

الشكل (أ): جانب الوجود  
(هذا الشكل من صنع الباحث)

(11) هذا تعريف إجرائي من الباحث بناء على شرح للشاطبي رحمه الله لجانبي الوجود والعدم في كتابه الموافقات (2/ 17 - 18). وكلامه المذكور في المتن.

(12) الشاطبي، الموافقات (2/ 17 - 18).

## المبحث الثاني: علاقة الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني بالمقاصد القرآنية

أوجدَ التشريع القرآني ما يثبت قواعد الشرعية ويحفظها ويحقق المصالح والمقاصد، ويدفع المفاسد، وفي الوقت عينه أعدم ما يؤدي إلى الخلل أو الفساد في تحقيق المقاصد الشرعية. وكل تشريع قرآني فهو محفوظ بالأمرين معاً: الإيجاد والإعدام.

وهذه التشريعات القرآنية يكمل بعضها بعضاً في بناء واحد حتى يبلغ غايتها المقاصدية في تحقيق حفظ الضروريات الخمس وهي مجالات الإيجاد والإعدام حيث يندرج تحتها سائر التشريعات الأخرى.

### أولاً: الإيجاد والإعدام لحفظ الدين:

الدينُ أهمُّ المهمات في حياة الإنسان لأنَّه غاية وجوده، وبه نجاته، وقد حفظته الشريعة من جانب الوجود: في ترسيخ اليقين بأصول الإيمان وأركانه، وإقامة هذا الإيمان على البرهان العقلي والحجة العلمية، والقيام بأصول التوحيد والعبادات وأركان الإسلام من صلاة وزكاة وصوم وحج، والدعوة إلى الله، والأمر بالمعروف.

قال الشاطبي: «فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك»<sup>(13)</sup>.

وحُفِظَ من جانب العدم أيضاً: حيثُ أعدمَت الشريعةُ مظاهرَ الشرك وسدَّت ذرائعَهُ، وترتبت العقوبات كعقوبة المرتد حماية لجدية الاعتقاد وحرمة الدين، وكذلك عقوبة مانع الزكاة ونحو ذلك كما نهت الشريعة عن البدع والإحداث والنفاق والكفر وأسباب ذلك كلها.

### ثانياً: الإيجاد والإعدام لحفظ النفس:

حفظ النفس يلي حفظ الدين في المرتبة من حيث الأهمية<sup>(14)</sup>، وقد سعت الشريعة إلى تحقيق حفظ النفس من جانبين:

(13) الشاطبي، الموافقات (2/ 18 - 19).

(14) هذا الترتيب هو ما يقرأ في النصوص الشرعية؛ حيث جعلت النفس أهم ما يحفظ بعد الدين، وقد يرى بعض العلماء أنَّ حفظ العرض مقدم على حفظ النفس بدليل أن كثيراً من الناس يضحى بالنفس لحماية العرض، قال الشوكاني في إرشاد الفحول (2/ 130): "عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدي بالضرورة أولى، وقد شرع في الجنابة عليه بالقذف الحد، وهو أحق بالحفظ من غيره، فإنَّ الإنسان قد يتجاوز عن جنى نفسه أو ماله، ولا يكاد أحد أن يتجاوز عن جنى على عرضه". قلت: هذا قول حسن، لكن حفظ النفس في النصوص الشرعية مقدمٌ في الأهمية، كما أنَّ حفظ العرض جزء من حفظ النفس، فإذا حفظ النسل حفظت النفس، والكل في الأهمية مقدم على الجزء، كما أنَّ ما في الجزء من الأهمية يكون في الكل؛ لأنَّه بعضه.

جانب الوجود: حيث أمرت الشريعة بالأكل والشرب واللباس والعلاج، والسكن وما يفيد النفس البشرية ويحقق لها المنفعة والحفظ<sup>(15)</sup>.

وجانب العدم: حيث حرمت قتل النفس البشرية إلا بالحق، والاعتداء عليها بأي حال، وأوجدت القصاص لردع من تُسول له نفسه قتل النفس التي حرم الله، وتوعدت إلى جانب الردع الديني بعقوبة الجناة في الآخرة، وشرعت ما يتعلق بالقتل الخطأ والجنايات ونحوها، مما يضمن حفظ النفس البشرية وحفظ أعضائها وحواسها<sup>(16)</sup>.

### ثالثاً: الإيجاد والإعدام لحفظ العرض والنسل:

حفظت الشريعة العرض والنسل من جانبيين:

جانب الوجود: حيث أوجدت النكاح وله أغراضه في قضاء الغرائز في الحلال، وضمن استمرار الجنس البشري، وبناء الأسرة والمجتمعات.

جانب العدم: حيث حرّمت الشريعة اللواط والسحاق والشذوذ والزنا الذي فيه ضياع الأنساب، والأنسال، وتفكك المجتمعات والأسر، وأوجدت الحدود الرادعة لمنع من تسول له نفسه هتك الأعراض، ومنعت قذف الأبرياء، ورتبت حدًا لذلك نحوها من التشريعات.

### رابعاً: الإيجاد والإعدام لحفظ العقل:

حفظت الشريعة العقل من جانبيين:

جانب الوجود: حيث أمرت الشريعة بالتفكير والتفكير واستعمال العقل وعدم مصادرته؛ لأنّ ذلك في تعاليم القرآن يؤدي إلى حسن التقدير ومعرفة الحق والرشد.

قال تعالى: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾﴾ [المدثر: 18-20]،

لم يذمه على التفكير، بل على سوء التقدير؛ لأن التفكير السليم لا بد أن يصحبه حسن التقدير.

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِيَلِكُمْ وَمَا تَدْرِكُونَ لَكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ: 46].

جانب العدم: حيث حرّمت الشريعة الخمر والحشيشة وكل مسكر ومفتر، وحرّمت القليل من

المسكر وإن لم يسكر، ورتبت الحد الشرعي كعقوبة في الدنيا لردع من يتعاطى الخمر.

(15) انظر: الشاطبي، الموافقات (2/19).

(16) انظر: الشاطبي، الموافقات (3/237).

كما حرّمت الشريعة ومنعت كل ما يغيب العقل ويسبب له الضرر كالسحر والشعوذة والكهانة وغيرها مما يتلاعب بالعقل والفكر ويزدريه ويعطل طاقاته<sup>(17)</sup>.

## خامساً: الإيجاد والإعدام لحفظ المال:

حفظت الشريعة المال من جانبيين:

جانب الوجود: حيث شرعت الشريعة البيوع والمعاملات العادلة بكل أشكالها، وأباحت الملكية الفردية، وتداول المال والاستثمار، مما ساهم في وجود حياة مالية منافية بين الناس، تقضى فيها الحاجات ويتحقق فيها التملك بطريقة رضائية تصان فيها الحقوق والأموال. وأمرت الشريعة بحفظ أموال القصر والذين لا يحسنون التصرف في أموالهم، من يتامى وصغار حتى يبلغوا سن الرشد، ومن النظم التي وضعها لأجل ذلك نظم الزكاة والإرث والضمان الاجتماعي.

جانب العدم: حيث أعدمّت الشريعة التبذير بالمال، ومنعت إهداره، وحجرت على السفيه ماله حتى لا يهلكه فيما لا ينفع، كما حرّمت الشريعة الاعتداء على أموال الغير، فحرّمت السرقة والحراقة، ورتبت حدوداً وعقوبات شديدة: حد السرقة بقطع يد السارق، وحد الحراقة ردعاً لمن تسول له نفسه الاعتداء على الغير.

## المبحث الثالث: أنواع الإيجاد والعلاقة بينه وبين الإعدام في التشريع القرآني

### أولاً: أنواع الإيجاد في التشريع القرآني:

النوع الأول: الإيجاد المقاصدي: مثل إيجاد النكاح لأجل حفظ النسل:

النوع الثاني: الإيجاد الوقائي: مثل إيجاد الاستئذان لحفظ العورات:

النوع الثالث: الإيجاد العلاجي: مثل إيجاد اللعان؛ حيث أوجد التشريع القرآني اللعان ليعدم

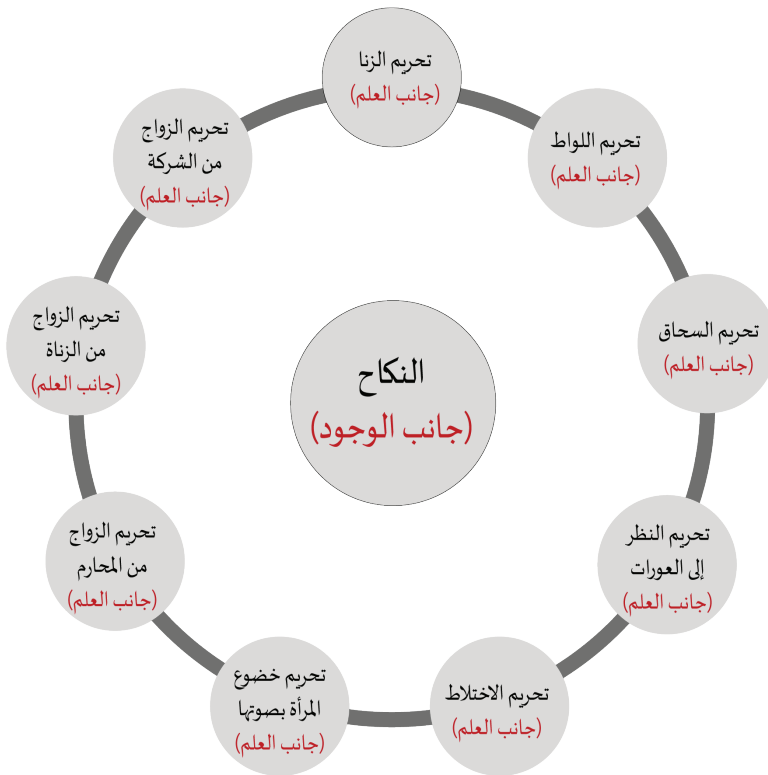
النكاح إذ لم يعد صالحاً، نكاحاً يهتم فيه الزوج زوجته بالزنا.

(17) انظر: عطية بن محمد، محاسن الشريعة (ص: 24)، وأحمد حاج، المسكرات والمخدرات (ص: 30).

## ثانيًا: العلاقة بين الإيجاد والإعدام:

### 1- باب الإعدام أوسع من باب الإيجاد:

باب الإعدام أوسع من باب الإيجاد، وذلك أن التشريع يحيط به كثير من المخالفات التي تعرقل تمامه وتمنع مقاصده؛ فأعدمت الشريعة كل تلك المخالفات حتى يستقيم التشريع وتتحقق مقاصده، فمثلاً: أوجدت الشريعة النكاح وفي الوقت نفسه أعدمت الزنا واللواط والسحاق والنظرة الحرام والاختلاط والسفر بدون محرم، والخلوة المحرمة، وخضوع المرأة بصوتها، والزواج من المحارم، والزواج من المشركة، والزواج من الزناة، وغير ذلك من التشريعات التي أعدمته الشريعة لحماية تشريع النكاح؛ لأن هذه المعدومات تعيق تحقيق مقاصد النكاح الشرعي وحفظ العرض والنسل البشري.

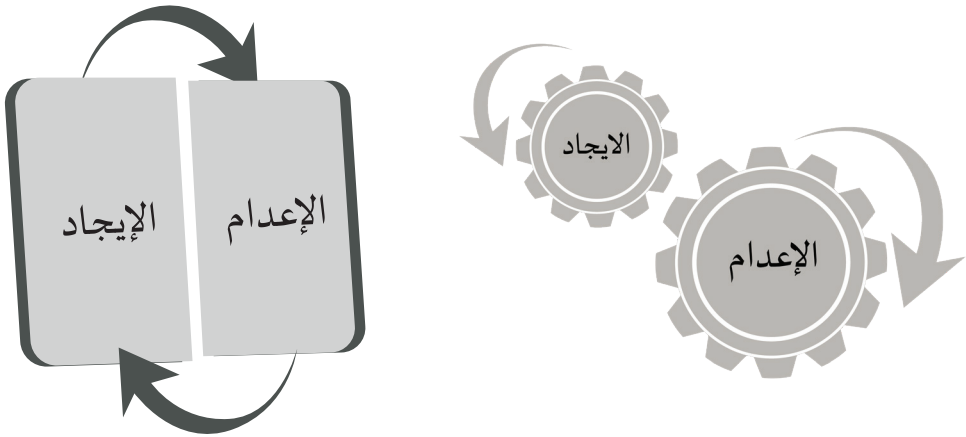


الشكل: (ج): مثال يبين أن باب الإعدام أوسع من باب الوجود في التشريع  
(هذا الشكل من صنع الباحث)

ولذا كانت دائرة الإعدام أوسع من دائرة الإيجاد، فالتشريع الواحد من جانب الوجود يحتاج إلى إعدام عدد من المعينات المخالفات لمقاصده.

## 2 - العلاقة بين الإيجاد والإعدام علاقة تبادلية تكاملية:

العلاقة بين الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني علاقة تبادلية تكاملية: تبادلية: فالتشريع القرآني يوجد ليعدم ويعدم ليوحد فمثلاً: أوجد الاستئذان ليعدم النظر إلى الحرمات، وأعدم قذف المحصنة ليوحد حفظ السمعة والسيرة. وتكاملية: حيث يقيم أحدهما الآخر ويكملان بعضهما، ولا بد لأحدهما من الآخر، وهما مرتكزان تقوم عليهما جميعا الكليات والمقاصد الشرعية العامة.



الشكل (هـ): العلاقة بين الإيجاد والإعدام علاقة تبادلية حيث تعدم الشريعة لتوجد وتوجد لتعدم (هذا الشكل من صنع الباحث)

الشكل (د): العلاقة بين الإيجاد والإعدام علاقة تكاملية حيث يقيم أحدهما الآخر (هذا الشكل من صنع الباحث)

## المبحث الرابع: مجالات الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني

للإيجاد والإعدام في التشريع القرآني مجالاته المتنوعة في حفظ المقاصد والأحكام الشرعية الكلية منها والجزئية وهذه المجالات من الجانبين: جانب الإيجاد وجانب الإعدام:

## أولاً: مجالات جانب الإيجاد:

### المجال الأول: العبادات:

في هذا المجال أوجدت الشريعة العبادات لحفظ الدين من جانب الوجود، فكل عبادة من التوحيد، والصلاة والزكاة والصوم والحج وغير ذلك يقصد به إقامة الدين والتمكين له. قال الشاطبي: «... أصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك»<sup>(18)</sup>.

### المجال الثاني: المعاملات:

في هذا المجال أوجدت الشريعة المعاملات لحفظ العرض والنسل والمال، بتشريع النكاح والمعاملات الاقتصادية والمالية التي تضمن صلاح حياة الناس وقيام معيشتهم. قال الشاطبي: «والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود... والمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبخاع»<sup>(19)</sup>.

### المجال الثالث: العادات:

في هذا المجال أوجد التشريع القرآني ما يحفظ النفس والعقل من العادات كالمأكل والمشرب والملبس. قال الشاطبي: «والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً، كتناول المأكولات والمشروبات، والملبوسات، والمسكنات، وما أشبه ذلك»<sup>(20)</sup>.

## ثانياً: مجالات جانب الإعدام:

### المجال الأول: المنهيات:

تعدم الشريعة بالنهي فتمنع به ما يعيق أو يخل بالتشريع الإيجادي أو بالمقاصد الكلية، والمتقي يكفيه خوفه من سخط الله، وخوفه عقوبة الله في الآخرة؛ ليترك المنكرات، وانتهاك الحرمات، فما إن يسمع النهي في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ حتى يقول: «انتهينا انتهينا».

(18) الشاطبي، الموافقات (2/18 - 19).

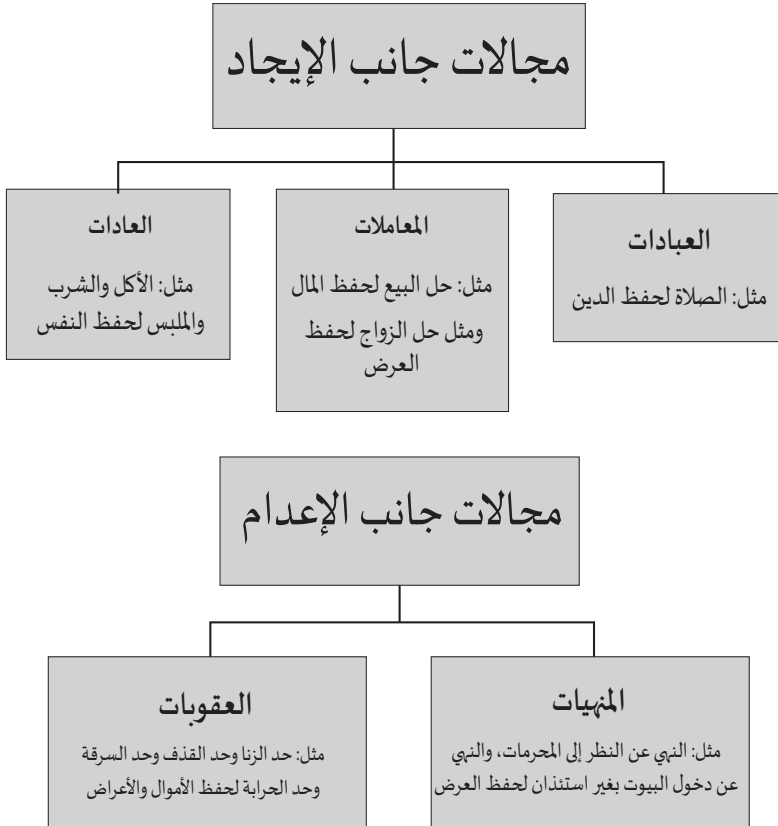
(19) الشاطبي، الموافقات (2/19 - 20).

(20) الشاطبي، الموافقات (2/19).

وهذا أسهم في تحصين طائفة ليست قليلة في المجتمع المسلم، فإنَّ كثيرًا من المسلمين لا يرتكبون الفاحشة حتى وإن غابت العقوبة الدنيوية، وغاب القانون والقضاء؛ ذلك لخوفهم من الله تعالى، وخوف عقابه في الآخرة.

## المجال الثاني: العقوبات:

وذلك في الحدود الشرعية، والعقوبات التعزيرية، وهي: عقوبات تردع الجناة الذين لم يرتدعوا بالوعظ والنهي القرآني والوعيد الأخروي، فهؤلاء تردعهم العقوبة المعجلة: الحدود الشرعية والعقوبات التأديبية. وهذان المجالان يمثلان الإعدام؛ حيث أعدم التشريع القرآني ومنع ما يلحق الخلل بوجود التشريع أو يعيق تطبيقه وتنفيذه. وهذا المجال يرجع إلى كل أنواع التشريعات الكلية (الضروريات الخمس). قال الشاطبي: «والجنايات... ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم»<sup>(21)</sup>.



الشكل: (و): مجالات الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني

(هذا الشكل من صنع الباحث)

## علاقة الإيجاد والإعدام بمقاصد الشريعة

الإيجاد والإعدام لحفظ المال	الإيجاد والإعدام لحفظ العقل	الإيجاد والإعدام لحفظ العرض	الإيجاد والإعدام لحفظ النفس	الإيجاد والإعدام لحفظ الدين
-----------------------------------	-----------------------------------	-----------------------------------	-----------------------------------	-----------------------------------

الشكل: (ز): علاقة هذا العلم بمقاصد الشريعة

(هذا الشكل من صنع الباحث)

## المبحث الخامس: خصائص الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني

للإيجاد والإعدام في التشريع القرآني خصائص أصلية وفرعية كما يلي:

### 1- ربانية المصدر:

مما يميز الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني أنَّهما ربانيا المصدر، فهما بما فيهما من تشريع منزَّلان من الله تعالى خالق- الخلق الأعلَم بمصالحهم وما يقيم حياتهم، وهذا أكسب الإيجاد والإعدام خاصية الكمال والإتقان، والصلاحية لكل زمان ومكان. وأكسبهما أيضًا العدل والرحمة واللفظ بالخلق؛ إذ صدرت عن اتصف بصفات الكمال، والعدل، واللفظ، والإحسان. قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: 50].

### 2- التوافق مع الفطرة وحاجة الناس واستطاعتهم:

التشريع القرآني متوافق مع الفطرة وحاجة الإنسان؛ لأنَّه جاء عن معرفة بمطالب النفس البشرية وقدراتها وطاقتها، فلا يوجد القرآن للإنسان تشريعًا لا يقع في مصلحته، أو هو فوق طاقته. ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]. ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ [الطلاق: 7]. وفي التشريع القرآني جعلت الاستطاعة مناط التكليف، قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: 16].

وكذلك لا يعدم التشريع القرآني ما يحتاجه الإنسان مما لا تستقيم حياته إلا به، أو يؤدي تركه إلى هلاكه، بل أوجد البدائل في كثير من المُعَدَمَات، فلَمَّا حرم الخمر الذي يذهب العقل ويوهن البدن، أبدل عنه المشروبات الطيبة التي تحفظ العقل وتصلح البدن، ولما حرّم الزنا الذي يضيع النسل ويهتك العرض، أباح النكاح الذي به تقضى الغرائز وتحفظ الأعراض والأنسال.

### 3- الاتزان في تحقيق مصالح الفرد والجماعة:

يحقق الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني مصالح الفرد والمجتمع باتزان، حيث تعطي الفرد مصالحه التي لا تضر بالجماعة، وتعطي الجماعة مصالحها في إطار مصالح الفرد، وعندما تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة تقدم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، ويتخذ التشريع القرآني في جانب العدم عقوبة الفرد الذي يخل بمصلحة الجماعة ردعاً أن يقتدي به غيره في الإفساد والإضرار، ويتخذ التشريع القرآني في جانب الوجود تحقيق مصلحة الفرد التي تتماشى مع المصالح العظمى للجماعة المسلمة، ولا تعارضها أو تخل بها.

### 4- الوسطية بين الإفراط والتفريط:

يتسم التشريع القرآني بالوسطية فيما يوجد ويعدم؛ لذا فإن أوامر التشريع القرآني فضائل بين رذيلتي الإفراط والتفريط، والمعنى: أنه لا يمكن أن يكون الإيجاد في التشريع القرآني غلوًا ولا تفريطًا، ولا يمكن أيضًا أن يعدم شيئًا غلوًا وإسرافًا، بل يحقق مصالح الناس، ويدفع المفساد، بما يسعهم استطاعة وقدرة، وبما يصلح آخرتهم، ويرتب حياتهم وتعاملاتهم، وينظم غرائزهم، بحيث كانت دائرة الحلال التي حدّه الشارع كافية لقيام الحياة البشرية، ضامنة سيرها وفق منهج وسطي عادل لا إفراط فيه ولا تفريط، ولا ضياع فيه للحقوق والواجبات.

### 5- خاصية الثبات والأبدية:

الإيجاد والإعدام يعتبران من التشريعات الجزئية، ويقصدان -متضافران- إقامة أو حماية التشريعات والمقاصد الكلية، والتشريعات بما فيها الإيجاد والإعدام تشريعات ربانية متسمة بالثبات فهي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، فلن يكون النكاح مثلاً حلالاً في عهد دون آخر، ولن يكون الزنا حراماً في زمن وحلالاً في زمن آخر. وهذه الخاصية تقتضي حفظ النصوص والتشريعات من التحريف؛ لذلك تكفل الله تعالى بحفظها جميعاً كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9].

## 5- خاصية الشمولية:

يتسم جانباً الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني بالشمولية، حيث لم يترك التشريع لبنة بناء يحتاجها الناس إلا بناه وشيده من جانب الوجود، ولم يترك ثغرة تؤتى منها مصالح الناس إلا سدّها، ومنعه من جانب العدم.

ومن معاني شموليته أيضاً أنّه يحقق المصالح لجميع نواحي الحياة الدينية والاجتماعية والأسرية والفردية، وشموليته للقضايا الكبرى والصغرى، فنراه يوجد العدل في قضايا الأمة العامة، ونرى التشريع القرآني يوجد العدل بين الزوجات، ونراه يعدم الفساد في الأرض في أمور كبرى كالبغي والحراية، ويعدم كذلك السرقة الفردية، في تنوع بين القضايا الكبرى والصغرى، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89].

## 6- خاصية الانسجام، والعصمة من التناقض:

يتسم جانباً الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني بالتوافق والعصمة من الاختلاف، في الأمر والنهي والتشريعات، وكذلك في المقاصد الناتجة عن التشريعات، حيث تتألف فيما بينها ويكمل بعضها بعضاً. يعود ذلك إلى أنّ تشريعات القرآن وما تضمنته من إيجاد أو إعدام من الله تعالى، فهو سالم من التناقض والتصادم؛ تبعاً لصفات الكمال والعدل والصدق قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: 115].

## 7- خاصية قصد المصلحة مطلقاً من جانب الإيجاد، ودفع المفسدة مطلقاً من جانب الإعدام:

معنى ذلك: أنّ الإيجاد في التشريع القرآني لا يمكن أن يوجد مفسدة أو يؤدي إليها، فهو أبداً يوجد المصالح وليس غيرها.

وكذلك الإعدام في التشريع القرآني من حيث العموم لا يمكن أن يعدم مصلحة أو يؤدي إلى إعدامها، فهو أبداً يعدم المفساد وليس غيرها، وإن أعدم مصلحة في الظاهر فهي مفسدة بما آلت إليه. وهذه نتيجة مقاصدية تتحصل في نهاية التشريع القرآني ونظرتة المقاصدية العظمى، وإن كانت أحياناً قد تمنع مصالح فردية فتعدمها عند الأفراد؛ لتحقق مصالح عظمى تتعلق بالأمة.

## 8- خاصية الاحترام والقداسة.

يتسم الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني بالاحترام والقداسة وذلك أنّها من الله تعالى لا تقبل النقاش، ولا النقد، ولا التغيير، ولا التبديل، كما هو حال التشريعات التي يضعها البشر. كما أنّها أيضاً لا تقتصر على تحصيل المصالح الدنيوية فقط، بل يتوصل بها للفوز بالآخرة ورضاء الله تعالى.



الشكل: (ح): خصائص الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني

(هذا الشكل من صنع الباحث)

## القسم الثاني: الدراسة التطبيقية الإيجاد والإعدام في سورة النور

### المبحث الأول: التعريف بسورة النور، وموضوعها

#### المطلب الأول: التعريف بسورة النور:

##### أولاً: اسم السورة:

اسمها سورة النور لوروده في السورة في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: 35].  
«وهذا هو اسمها في المصاحف وكتب التفسير والسنة ولا يعرف لها اسم آخر»<sup>(22)</sup>.  
وهي نور لاشتمالها على نور الهدى والرشاد، الذي تمثل في تشريع الأحكام والآداب، والفضائل والأخلاق<sup>(23)</sup>، ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾ [النور: 35].

##### ثانياً: عدد آياتها:

عدد آياتها اثنان أو أربع وستون آية 62 في العد المدني والمكي و64 في عد الباقيين<sup>(24)</sup>.

##### ثالثاً: نزولها:

سورة النور مدنية بإجماع العلماء، ونزلت بعد سورة الحشر<sup>(25)</sup>، في أعقاب غزوة بني المصطلق التي وقعت فيها حادثة الإفك، بعد ورمي أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها بالزنا، من قبل الخائضين في حديث الإفك وعلى رأسهم المنافق عبد الله بن أبي بن سلول، سنة 6هـ<sup>(26)</sup>.

##### رابعاً: فضلها وأثرها:

1- قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «علموا نساءكم سورة النور»<sup>(27)</sup>.

(22) ابن عاشور، التحرير والتنوير (18/139).

(23) انظر: نخبة من الباحثين، إشراف مصطفى مسلم، التفسير الموضوعي لسور القرآن (5/165).

(24) انظر: الداني، عثمان بن سعيد، البيان في عد الآي (1/193).

(25) انظر: السخاوي، جمال القراء (ص: 45)، والزركشي، البرهان في علوم القرآن (1/194) والفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز (99/1).

(26) انظر الرواية بتمامها في مسند البزار (14/334) رقم: 8011، من حديث أبي هريرة t.

(27) أخرجه عبد الرزاق الصنعاني مصنفه (1/295)، رقم: 1133، وسعيد بن منصور في تفسيره (5/231) رقم: 1003، والبيهقي =

- 2- عن عائشة، أنها قالت: نعم النساء نساء الأنصار لم يكن يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين، وأن يسألن عنه، ولما نزلت سورة النور شققن حواجز<sup>(28)</sup> أو حجز مناطقهن<sup>(29)</sup> فاتخذنها خمراً<sup>(30)</sup>.
- 3- عن أبي وائل، قال: «استعمل علي بن أبي طالب رضي الله عنه عبد الله بن عباس على الموسم، فخطب خطبة لو سمعتها الديلم<sup>(31)</sup> لأسلمت، ثم قرأ عليهم سورة النور<sup>(32)</sup>. وفي لفظ، عن أبي وائل: «قرأ ابن عباس سورة النور، وجعل يفسرها، فقال رجل: لو سمعت الديلم هذا لأسلمت<sup>(33)</sup>».
- وفي رواية: «فافتتح سورة النور، فجعل يقرأ ويفسر»، فجعلت أقول: ما رأيت ولا سمعت كلام رجل مثله، لو سمعته فارس والروم لأسلمت<sup>(34)</sup>.

## المطلب الثاني: المقصد العام لسورة النور:

كل سورة من سور القرآن الكريم لها موضوع تدور حوله آياتها ومحاورها، لكن تحديد ذلك لا يظهر للمفسر إلا بعد جهد ونظر.

وبعد التأمل في آيات السورة وسياقاتها، تبين لي أنّ موضوع سورة النور هو:

[حفظ العرض والنسل]

وهذا ظاهر في أوامر السورة ونواهيها ومقصدها، وتوجيهاتها.

والمقصود أنّ السورة قصدت تحقيق هذه الكلية والضرورية من الضرورات الخمس، حيث

= في شعب الإيمان (82/4) رقم: 2213، وروي مرفوعاً عند البيهقي في شعب الإيمان (4/77) رقم: 2205، عن مجاهد بن جبر مرسلاً والصحيح وقفه.

(28) جمع حجزه، وأصل الحجة موضع شد الإزار، ثم قيل «للإزار حجة للمجاورة» انظر: ابن منظور، لسان العرب (5/332)، مادة «حجز».

(29) جمع نطاق، ويقال: منطلق ونطاق بمعنى واحد كما يقال: مئزر وازار، وهو أن تلبس المرأة ثوبها ثم تشد وسطها بشيء، وترفع وسط ثوبها، وترسله على الأسفل لثلاث تعثر في ذيلها. انظر: ابن منظور، لسان العرب (10/355)، مادة: «نطق».

(30) أخرجه عبد الرزاق الصنعاني في مصنفه (1/314 - 315)، رقم: 1208، وأحمد في المسند (42/355) رقم: 25551، وأبو داود في سننه (4/61) رقم: 4100، والأثر حسن بمجموع طرقه.

(31) الديلم: من العجم، كانوا يسكنون نواحي أذربيجان. انظر: الحموي، معجم البلدان (2/128)، وإبراهيم مصطفى وآخرين، المعجم الوسيط (1/294).

(32) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن (ص: 250).

(33) أخرجه أبو عبيد في فضائل القرآن (ص: 250).

(34) أخرجه الحاكم في المستدرک (3/618) رقم: 6290، وأبو نعيم في حلية الأولياء (1/324)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (1/467)، رقم: 731.

جاءت التشريعات في السورة أمرًا ونهيًا لتحقيق هذه الغاية، وأكدت السورة التربية الأخلاقية والآداب الاجتماعية للفرد والمجتمع.

فالسورة بتشريع العقوبات والأحكام تحفظ العرض والنسل، وتضمن طهارة المجتمع وتحقق العفة، ومن هذه الأمور التي أعدمتها السورة الزنا، وشرعت العقوبة لردع الزنا، وحد القذف لصيانة أعراض المحصنين، والمحصنات، واللعان لعلاج اتهام الرجل لزوجته، ثم عرضت السورة حديث الإفك كمثال من واقع الحياة وعالجت السورة هذه الظاهرة مبينة كيفية التعامل مع الاتهامات والإشاعات، وكيف يحسن المؤمن الظن بأخيه المؤمن.

ثم عرضت السورة المباركة وسائل الوقاية والحماية لتحصين المجتمع من الفواحش والإشاعات، والشبه، ومنها وجوب الاستئذان، وغيض البصر والحجاب والأمر بالزواج بحيث لا يبقى أحد بدون زواج إن استطاع ذلك، حيث حثت الأولياء بتزويج من وُلوا عليهم من النساء، حتى أمرت بتزويج العبيد والإماء، وأمرت أيضا بتزويج الفقراء والمقلين.

لذا كانت سورة النور مدرسة توجد مجتمعًا يتصف بمكارم الأخلاق، محصنًا عن الرذائل، ويظهر بديع هذه التشريعات في تنوعها في الأمر والنهي والإيجاد والإعدام والوقاية والعلاج فالسورة متنوعة التوجيهات، بحيث سدت كل الذرائع وأعدمت كل ما يؤدي إلى الإخلال بنقاء المجتمع وعفته، كما نظمت الغريزة في النكاح الشرعي كبديلٍ لقضاء الشهوة الغريزية، وبما يحفظ الأنسال فلا تختلط، وحفظت حق الرجال والنساء والأطفال، مقدمة في ذلك كله المصلحة العامة التي ينعم فيها المجتمع والأفراد بحياة الفضائل والأخلاق، متوافقة في ذلك مع حاجات الفرد والمجتمع والفترة والعقل والمصلحة الراجعة.

## المبحث الثاني: الإيجاد والإعدام لحفظ النسل والعرض في سورة النور

### المطلب الأول: الإعدام في سورة النور:

حفظت سورة النور العرض والنسل من جانب العدم، حيث اشتملت على عدد من أوامر النهي والتحريم والعقوبات والحدود والتي تؤدي مجتمعة إلى تحقيق حفظ هذا التشريع بصورة تامة من جانب العدم.

## أولاً: المحرمات والمنهيات:

### 1- تحريم الزواج بالزانية والمشاركة:

حفظت سورة النور النسل والعرض من جانب الإعدام بتحريم نكاح الزناة؛ لأنه يؤدي إلى ضياع النسل وهتك الأعراض؛ فالزناة رجالاً ونساء مدعاة لخيانة الزوج وهتك حرمة الزوجية بالخيانة والتعدي، وذكر ابن تيمية أن من علل هذا الحكم عقوبة الزناة بالهجر وهو نوع من الزجر<sup>(35)</sup>. قال تعالى: «الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» [النور: 3]. قيل: النكاح في الآية الجماع، وقيل: عقد النكاح<sup>(36)</sup>. والراجع عموم المعنى للعقد والجماع، كما جاء في الحديث: «لا ينكح الزاني المجلود إلا مثله»<sup>(37)</sup>.  
ومنه إجازة ابن عباس رضي الله عنه تزويج الزاني بمن فجعَ بها، فقال: «أُولُهُ سَفَاحٌ، وَأَخْرُهُ نِكَاحٌ، لَا بَأْسَ بِهِ»<sup>(38)</sup>.

وقال تعالى: «الْحَبِيبَتُّ لِلْحَبِيبَتِّ وَالْحَبِيبُ لِلْحَبِيبِ وَالطَّيِّبَتُّ لِلطَّيِّبِ وَالطَّيِّبُ لِلطَّيِّبِ أُولَاتِكَ مُبْرَأُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ» [النور: 26]. «أي: الخبائث يتزوجن الخبث وبالعكس»<sup>(39)</sup>.

والمقصود أن منع الزواج من الزناة في التشريع أدى إلى فرزهم وهجرهم، زجرًا لهم، ومنعًا لتسبيهم في إهدار النسل وهتك العرض، وهو أحد التشريعات الجزئية من جانب الإعدام التي قام عليها كلية حفظ النسل.

### 2- النهي عن اتباع خطوات الشيطان:

من التشريعات التي حفظت به السورة النسل والعرض النهي عن اتباع خطوات الشيطان؛ فإن كثيرًا من فواحيش الزنا تبدأ بلحظة عابرة، ونظرة خاطفة ثم يتدرج الشيطان بأصحابها حتى يوقعهم في

(35) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (15/ 315).

(36) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (6/ 9)، وابن عادل الحنبلي، الباب في علوم الكتاب (6/ 271)، والشنقيطي، أضواء البيان (5/ 421).

(37) أخرجه أحمد في المسند (14/ 52) رقم: 8300، وأبو داود في السنن (2/ 221) رقم: 2052، والحاكم المستدرک على الصحيحين (2/ 180) رقم: 2700، عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا.

(38) أخرجه البيهقي في السنن الصغير (3/ 37) رقم: 2429.

(39) البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل (4/ 103).

الخلوة المحرمة والزنا، فينتهي بما يخربون به البيوت، ويضيعون به النسل. قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [النور: 21]. أي: من يتبع خطوات الشيطان فإنه يأمر بالزنا والمنكر من القول<sup>(40)</sup>.

ذلك أنّ خطوات الشيطان من النظرة المحرمة، والخلوة المحرمة، واختلاط الرجال بالنساء في الاحتفالات والمناسبات وغيرها، كل ذلك أمر مؤد إلى فاحشة الزنا لذا منعت الشريعة ما يفضي إلى الحرام من الخطوات. هذا الإعدام والمنع لكل الخطوات الأولية المؤدية إلى الفاحشة أعطى المجتمع المسلم حصانة ووقاية، فإنّ الوقاية خير العلاج.

### 3- تحريم سوء الظن بالمؤمن، والنهي عن تصديق الإشاعات فيه:

الأصل في المسلم حسن الظن به، وحمله على البراءة والنظافة من أدران الشبه والاتهامات والإشاعات.

وهذا الأصل تؤكد عليه سورة النور فيقول تعالى: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ [النور: 12]. يعني: ظننا بأهل دينهم من المؤمنين والمؤمنات خيراً.

وجاء اللفظ القرآني بالأنفس: لأنّ المؤمنين كنفس واحدة، فلا يرضى المسلم لأخيه المسلم الإشاعات والقذف كما لا يرضها لنفسه<sup>(41)</sup>.

ثم قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: 16]، «فعدل من الخطاب الى الغيبة؛ مبالغة في التوبيخ وإشعاراً بأنّ الإيمان يقتضي حسن الظن بالمؤمنين والكف عن الطعن فيهم وذب الطاعنين عنهم كما يذبون عن أنفسهم»<sup>(42)</sup>.

فأعدمت الآيات سوء الظن ومنعت المؤمن من سماع الإشاعات في أخوته المسلمين والمسلمات، وأمرت بحملهم على السلامة والنقاء، ولا شك أنّ هذا التشريع له دوره البارز في حفظ أعراض المسلمين، وكف دعايات الأشرار الذين يشيعون الفاحشة والكذب في المجتمع، وإبطال لأغراضهم الفاسدة.

(40) انظر: مكي بن أبي طالب، الهداية الى بلوغ النهاية (8/ 5049).

(41) انظر: المظهري، محمد ثناء الله، التفسير المظهري (6/ 475 - 476).

(42) المظهري، محمد ثناء الله، التفسير المظهري (6/ 476).

#### 4- النهي عن دخول البيوت بغير استئذان:

ومن المنهيات التي حفظت سورة النور بها العرض والنسل النهي عن دخول البيوت بدون استئذان، قال تعالى: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَيَّ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» [النور: 27].

هذه الآية جاءت بعد الآيات التي تحدثت عن القذف والزنى، والرابط بينهما: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا ذَكَرَ الْقَذْفَ وَالزَّنَى وَهُمَا خَصْلَتَانِ لَا يَلِيقَانِ بِخَلْقِ الْمُسْلِمِ عَدْلًا عَنْ ذَلِكَ إِلَى مَا يَلِيقُ وَهُوَ الْعِفَّةُ وَالسُّتْرُ وَحِفْظُ الْعَوْرَاتِ بِالْأَمْرِ بِالِاسْتِئْذَانِ؛ لِأَنَّ أَهْلَ الْإِفْكِ وَالْمِهْتَانِ إِنَّمَا وَجَدُوا السَّبِيلَ إِلَى مِهْتَانِهِمْ مِنْ حَيْثُ اتَّفَقَتِ الْخُلُوةُ فَصَارَتْ كَأَنَّهَا طَرِيقُ التَّهْمَةِ؛ لِذَا وَجِبَ الْاسْتِئْذَانُ لِتَسَدِّ ذِرَاعِ الْخُلُواتِ الْمُحْرَمَةِ، وَتَبَعْدِ التَّهْمَةِ، وَتَحْفَظِ الْعَوْرَاتِ، فَالْبَيْوتُ أَسْرَارٌ، وَقَدْ تَقَعَّ الْأَنْظَارُ عَلَى مَا يَثِيرُ الشَّهَوَاتِ، أَوْ يَصَادَفُ وَقْتًا يَقَعُ فِيهِ الْإِنْحِرَافُ وَيُرْتَكَبُ فِيهِ الْحَرَامُ<sup>(43)</sup>.

وهذا التشريع له مقاصد متعددة في حفظ النسل والعرض، فمنها: منع الريبة والتهمة بالخلوة المحرمة التي تحدث جراء دخول البيوت دون إذن. ومنها: منع وقوع النظر على العورات وكشف أسرار البيوت.

وهذا التشريع حفظ النسل والعرض من جانبي الإعدام والإيجاد:

أَمَّا جَانِبُ الْإِعْدَامِ: فَبِمَنْعِ دُخُولِ بَيْوتِ الْغَيْرِ.

وأما جانب الإيجاد: ففي إيجاد الاستئذان والاستئناس، بحيث تحصل منافع زيارة الناس بعضهم لبعض ودخول بيوت الغير لكن مع حفظ البيوت وصيانة الأعراض.

وهذا يبين ما ذكرته لك سلفاً في التأصيل: أَنَّ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الْإِعْدَامِ وَالْإِجَادِ وَالْعِلَاقَةَ تَكَامِلِيَّةٌ يَكْمَلُ فِيهَا أَحَدُ الْجَانِبَيْنِ الْآخَرَ فَيُؤَدِّي هَذَا التَّكَامِلُ إِلَى تَشْرِيعِ مَكْتَمَلِ الْمَقَاصِدِ وَالنَّوَاحِي.

#### 5- تحريم النظر إلى العورات:

مما حفظت به السورة المباركة العرض والنسل من جانب الإعدام تحريمها النظر إلى العورات، حيث أوجدت في الوقت ذاته غض البصر؛ منعاً لوصول البصر إلى المحرمات، وأمرت أيضاً بحفظ العورات، وأمرت النساء بالتستر ونهت عن إبدائهن الزينة الخلقية والمكتسبة على الأجانب، كما في قوله تعالى: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَرَدْتُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا

(43) انظر: الرازي، التفسير الكبير (23/ 356).

يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّبَاعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْطِفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنَ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿النور: 31-30﴾.

والمقصود بحفظ الفروج حفظها عن الزنا، وقيل: حفظها بسترها عن الأبصار<sup>(44)</sup>. وكل هذا يحتمله النظم. فهذا التشريع أيضاً حفظ العرض والنسل من جانبي الإعدام والإيجاد، فجانب الإعدام في منع النظر إلى العورات، وجانب الإيجاد: إيجاد غض البصر كوقاية يقي بها المكلف نفسه من النظرة المحرمة، بالإضافة إلى الأمر بحفظ الفروج، وإيجاد الحجاب والتستر كوسائل وقائية تعين على كف النظرة المحرمة ومنعها، وتشارك الجانبان الإعدام والإيجاد في تحقيق هذا المقصد الذي يخلص من خلاله لتحقيق كلية حفظ العرض والنسل.

قال ابن القيم: «أمر الله سبحانه الرجال والنساء بغض أبصارهم لما كان النظر ذريعة إلى الميل والمحبة التي هي ذريعة إلى موقعة المحذور»<sup>(45)</sup>.

العقوبة من أهم وسائل الإعدام في التشريع القرآني، وبهذا جاء حفظ العرض والنسل في سورة النور، وهي نوعان:

### الأول: العقوبة الأخروية:

المتقي يكفيه خوفه من سخط الله، وخوفه عقوبة الله في الآخرة؛ ليطرك المحرمات وانتهاك الحرمات، وهذا أسهم في تحصين طائفة ليست قليلة في المجتمع المسلم، فإن كثيراً من المسلمين لا يرتكبون الفاحشة حتى وإن غابت العقوبة الدنيوية، وغاب القانون والقضاء؛ ذلك لخوفهم من الله تعالى وخوف عقابه في الآخرة.

لذلك يحرص التشريع القرآني على تحصين المجتمع من خلال تخويف أفرادهم وترهيبهم من عاقبة الفاحشة في الآخرة، ويدعوهم إلى تركها ذاتياً، مراقبةً لله تعالى وخوفاً من عقابه.

وجاء هذا الترهيب من العقوبة الأخروية - لغرض حفظ العرض والنسل - في مواضع من سورة النور:

(44) انظر: الماوري، النكت والعيون (4/89 - 90).

(45) ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصاديق الشيطان (1/364).

## 1- لعن الله قاذف زوجته افتراء، وغضب الله على المرأة الكاذبة في نفي دعوى زوجها فيها:

قال تعالى في شأن الملاعنة بين الزوجين: ﴿وَالْخَمِيْسَةُ اَنْ لَعَنَتَ اللّٰهُ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ ۝۷ وَيَدْرُؤُاْ عَنْهَا الْعَدَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهَدٰتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهُ لَمِنَ الْكٰذِبِيْنَ﴾ [النور: 9-7].  
جعل للرجل المفترى على زوجته اللعن، وهو الطرد من رحمة الله وللمرأة الكاذبة في الملاعنة وقد اقرت الزنا جعل لها غضب الله. قيل: لَأَنَّ النِّسَاءَ يَكْتُمْنَ اللِّعْنَ فَرِيْمًا يَجْتَرُّنَ عَلَى التَّفْوِءِ بِهِ لِسُقُوْطِ وَقَعِهِ عَن قُلُوْبِهِنَّ بِخِلَافِ غَضَبِهِ. وقيل: الغضب أغلظ من اللعن فجعل في المرأة لأنها مادة الفجور<sup>(46)</sup>. وهذه العقوبة في هذا التشريع ردع للرجال من الوقوع في أعراض زوجاتهم بالباطل، وردع للمرأة أنها إن نجت من الحد في الدنيا فلن تنجو من غضب الله وعقابه في الآخرة إن أمت بالفاحشة. ولهذا وذاك علاقته بحفظ العرض والنسل.

## 2- العذاب العظيم في الآخرة لمن تولى كبر حديث الإفك، وترهيب من جاء بالإفك من تبعات الإثم في الآخرة:

قال تعالى: ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ جَاؤُاْ بِالْاِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوْهُ شَرًّا لَّكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ اَمْرٍ مِّنْهُمْ مَّا اَكْتَسَبَ مِنَ الْاِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ۝۱۱﴾ [النور: 11].  
﴿لِكُلِّ اَمْرٍ مِّنْهُمْ مَّا اَكْتَسَبَ مِنَ الْاِثْمِ﴾، أي: من إثم الإفك وهو: رمي أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها بالزنا، لكل من خاض في حديث الإفك مقدار خوضه فيه؛ لأن بعضهم ضحك وبعضهم سكت وبعضهم تكلم وعقاب كل منهم بحسب حاله<sup>(47)</sup>.  
﴿وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ﴾، أي: عظم الإفك، تولاه عبد الله بن أبي رأس المنافقين<sup>(48)</sup>، ﴿لَهُ عَذَابٌ عَظِيْمٌ﴾  
توليه عظم الإفك وطعنه في عرض رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وفي هذا ردع لمن يقذف أمهات المؤمنين وتحذير لعاقبة هذا الإفك. وهذا مدعاة للإقلاع عندما يعرف القاذف عظم تبعات هذا القذف، وفيه صيانة لأعراض المؤمنين والمؤمنات فإنَّ السورة جعلت من حديث الإفك منطلقاً لحفظ المجتمع المسلم من إشاعات الأفاكين والمنافقين.

(46) انظر: النسفي، مدارك التنزيل (2/490)، وأبو السعود، إرشاد العقل السليم (6/159).

(47) انظر: النسفي، مدارك التنزيل (2/491)، وأبو حيان، البحر المحيط (8/20)، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم (6/25).

(48) انظر: أبو حيان، البحر المحيط (8/20)، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم (6/25).

## الثاني: العقوبة الدنيوية:

أعدمت سورة النور الفاحشة أيضاً بالعقوبة المعجلة وهي العقوبة الدنيوية، ولهذا حكمة في التشريع، فمن لم تردعه تقواه وخوفه من ربه عن الوقوع في الفاحشة، ولم يرتدع بالوعيد الأخروي، تردعه العقوبة المعجلة، وهي: الحدود الشرعية والعقوبات التأديبية، وهذا ما وضعته السورة المباركة تكميلاً للتشريعات الرادعة لأصحاب الفاحشة، وهذه العقوبات هي:

### 1- عقوبة الزناة الأبقار:

قال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابُهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: 2].  
هذه الآية في عقوبة الزناة الذين لم يسبق لهم الزواج، ومقصدها ردعهم وإرساء رسالة مجتمعية تتضافر فيها الجهود لردع الزناة؛ لذا أمر فيه بالعقوبة العلنية التي يسمع بها المجتمع ويشهدها طائفة من المؤمنين، وجعل هذه الشهادة جزءاً من إتمام الحد الشرعي، يتعظ به الحاضرون، ثم ينقلونه للغائبين فيزدجرون<sup>(49)</sup>. فكانت هذه العقوبة مما قصد الشارع بها إعدام جريمة الزنا، حيث ترتب عليها من الأمور العقاب الجسدي بالجلد والنبد الاجتماعي لمرتكبها؛ إذ العقوبة علنية، هذا إضافة إلى تحريم الزواج بهم؛ لأن الزاني لا يليق إلا بمثله من الزانيات.

وكل هذه دواع لتلاشي الفاحشة، وسبب يقتنع به حتى من قلَّ تقواه وخوفه من الله؛ لأنه يخسر بذلك أموراً من دنياه، ويتحاشى هذا النبد المجتمعي له، كما يحترس من الفضيحة؛ إذ العقوبة علنية.

### 2- عقوبة قذف المحصنات

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفٰلسِقُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾﴾ [النور: 4-5].

رتبت سورة النور ثلاث أنواع من العقوبة على قاذف المحصنات:

الأول: الجلد ثمانين جلدة.

الثاني: عدم قبول شهادتهم:

(49) انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير (18/151).

### الثالث: الحكم عليهم بالفسق:

وهذه عقوبات رادعة تُعدم انتهاك العرض؛ فالأولى منها تضمنت الألم الجسدي والنفسي للجاني، والثانية والثالثة: تضمنتا الردع النفسي للجاني عن طريق النبذ المجتمعي له. وواضحة تلك العلاقة بين منع أسنة القاذفين من الطعن في أعراض الأبرياء من الناس، وبين حفظ النسل، فإنه لو ترك للقاله حريتهم في الأعراض لفشت الفاحشة، وظلم البريء واستسهل العصاة الفاحشة، فإن قذف الأعراض عمل سهل، لكن تأثيراته على المجتمع هدامة. والتشريع في سورة النور منع الفاحشة وأعدم دواعيها بسده كل الثغرات المؤدية إليها من جميع الأطراف، فمنع ذات الفاحشة بردع مرتكبيها، ومنع كذلك مدعي وقوع الفاحشة دون برهان ليمنع الخوض في الأعراض.

كما أن الآيات فتحت أمام المخطئين باب الإصلاح، وتعديل السلوك وتغيير المسار الخاطئ، وأمرت بالعتو عنهم إن تابوا وأصلحوا كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: 5] <sup>(50)</sup>.

وهذا مثال لما ذكر من اقتران الإعدام بالإيجاد حيث يكمل بعضهما الآخر، لتتحقق المصلحة الكبرى في النهاية وهي هنا إيجاد مجتمع خال من الفاحشة والرذيلة، متوسم بالقيم والفضيلة.

## الثالث: الجمع بين العقوبة الدنيوية والأخرية:

### 1- العذاب الأليم في الدنيا والآخرة لمن يشيعون الفاحشة في المجتمع المسلم:

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُشِيعُونَ أَنْ تُشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النور: 19].

إشاعة الفاحشة وسيلة من وسائل نشر الرذيلة وزعزعة الأمن الاجتماعي، وهذه الآية جمعت لهم بين العقوبة في الدنيا والآخرة؛ ردعاً لهم ولكل من يسعى في الشائعات التي تمس الأعراض بقذفهم

(50) قيل إصلاحهم، بإظهار التوبة وتبينها للناس في الظاهر، ومدة ذلك سنة. وقيل: بإصلاحهم أعمالهم. انظر: البقاعي، نظم الدرر (13/216)، والشريبي، السراج المنير (2/599)، والقاسمي، محاسن التأويل (7/327).

وقال طاووس: «توبة القاذف أن يكذب نفسه». أخرجه الطبري في تفسيره (19/108).

قلت: الذي يظهر لي أن إكذابه لنفسه داخل أكثر في لفظ الإصلاح في الآية، فالإصلاح يقتضي إظهار التوبة، كما يقتضي أيضاً إصلاح الفساد الذي وقع جراء القذف، فيكذب نفسه فيما قذف به، ويطلب المسامحة ممن أساء إليهم.

الأبرياء ونقلهم الأخبار دونما تثبت وترو<sup>(51)</sup>.

فقال تعالى: ﴿لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ عذاب الدنيا حد القذف والتأديب والبلايا التي يصابون بها في الدنيا جزاء أعمالهم. وعذاب الآخرة: عذاب النار وغير ذلك مما يعلمه الله ﷻ، ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فلذلك علمكم، وبين لكم ما تجهلون<sup>(52)</sup>.

## 2- لعن قاذف المحصنات المؤمنات في الدنيا والآخرة، واستحقاقه العذاب العظيم:

قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغُفْلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾<sup>(53)</sup> يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٥٤﴾ يَوْمَئِذٍ يُؤْفِكُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقِّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾ [النور: 23 - 25].  
هذه الآيات جمعت العقوبة الدنيوية والأخرية كما في قوله تعالى: ﴿لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾، أي: عذبوا في الدنيا بالحد وفي الآخرة بالنار<sup>(53)</sup>. وقيل: أبعدوا من رحمة الله في الدنيا والآخرة إن لم يتوبوا<sup>(54)</sup>.

## المطلب الثاني: الإيجاد في سورة النور:

الجانب الآخر الذي حفظت سورة النور به العرض والنسل هو جانب الإيجاد حيث أوجدت السورة المباركة البديل عن الفاحشة، وأوجدت التشريعات المعينة على الالتزام بالفضيلة والبعد عن الرذيلة. وهذا الإيجاد جاء في نوعين:

## الأول: الإيجاد الوقائي في سورة النور:

الوقاية خير من العلاج، لذا التشريع القرآني يحرص أن يكون للوقاية مكانتها المهمة والتمكينة في تحقيقه مصالح العباد، وهكذا نجد في سورة النور عددًا من التشريعات الوقائية لحفظ العرض والنسل وهي:

(51) انظر: الخازن، لباب التأويل (3/ 288)، أبو السعود، إرشاد العقل السليم (6/ 163).  
(52) انظر: أبو السعود، إرشاد العقل السليم (6/ 164)، والسعدي، تيسير الكريم الرحمن (ص 564).  
(53) انظر: الشريبي، السراج المنير (2/ 611)، والبننتي، مراح لبيد (2/ 107).  
(54) انظر: تفسير الطبري (19/ 138-140)، ومكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية (8/ 5052).

## 1- إيجاد النكاح:

الزواج أهم الوسائل الوقائية التي تمنع حصول الفاحشة في المجتمع، فهو البديل الحلال الذي تقضى به الغرائز وتنظم. ويحفظ به العرض والنسل؛ لذا حثت الآيات في سورة النور على النكاح بأبلغ معاني الأمر، قال تعالى: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [النور: 32].

في هذه الآية الكريمة يأمر الله تعالى بتزويج الأيما، والأيام من لا زوج له ذكرًا كان أو أنثى<sup>(55)</sup>. وهذه الآية أجمع آية في الأمر بالنكاح في القرآن الكريم؛ حيث أمرت بتزويج كل فرد في المجتمع لا تستثني أحدًا من ذلك حتى الفقراء رغبت الآية في تزويجهم، فلا يكون الفقر سببًا في ردهم. وحتى الرقيق من الفتيان والفتيات أمرت الآية بتزويجهم.

والخطاب على الأرجح يعم الأولياء وطالبي الزواج ومن له علاقة بعقود الزواج كالقضاة ونحوهم؛ المقصود ترك العضل والمنع والسعي في إزالته فيما يتعلق بالقضاة<sup>(56)</sup>.

وهذا الإيجاد بهذه الصورة الواسعة، يؤصل لمبدئ إسلامي وهو: ألا يبقين أحد في المجتمع بدون زواج ما أمكنكم ذلك، وليس بخافٍ أثر ذلك في حفظ العرض والنسل.

## 2- العفاف لمن لا يستطيع النكاح:

أمرت الآيات الكريمة بالعفاف وتحقيق أسبابه عند عدم الاستطاعة على النكاح لسبب ما، قال تعالى: ﴿وَلَيْسَتَعَفِيفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ﴾ [النور: 33]. العفة في العرف الامتناع من كل فاحشة، أي: ليمتنع عن الحرام الذين لا يجدون ما ينكحون حتى يوسع الله عليهم من فضله، من المهر والنفقة وتكاليف الزواج<sup>(57)</sup>.

وهنا حرص التشريع على تثبيت مبدأ العفاف؛ لأنَّ المكلف قد لا يستطيع مؤنة النكاح، وهنا يجب عليه أن يلتزم العفاف ويسعى في تحصيل أسبابه، كغض البصر وترك الاختلاط، وعدم الدخول على

(55) انظر: الطبري، جامع البيان (165/19)، والخازن، لباب التأويل (294/3)، والسمين الحلبي، الدر المصون (400/8).

(56) اختلف المفسرون فيمن المخاطب بهذه الآية: فقيل: الأولياء. وقيل: كل أحد كان وليًا أو مأذونًا له. وقيل: الحاكم. وقيل: أنه خطاب للأزواج أن يتزوجوا الأيما عند الحاجة. انظر هذه الأقوال في: الماوردي، النكت والعيون (98/4)، وابن الفرس، أحكام القرآن (373/3).

(57) انظر: مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية (5081-5082)، والماوردي، النكت والعيون (99/4).

النساء، والصيام الذي أرشد إليه الرسول ﷺ بقوله: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»<sup>(58)</sup>. ونحو ذلك.

وهذا مثال لما يوجده التشريع من البدائل التي تحل محل التشريعات الجزئية في حالة عدم توفرها أو عجز المكلف عن القيام بها، وفيه أيضاً أن التشريعات في جانب الإيجاد كما أنه يكمل بعضها بعضاً، فإن بعضها ينوب عن بعض.

### 3- إيجاد الاستئذان قبل الدخول إلى المنازل المسكونة:

من التشريعات الوقائية من جانب الإيجاد ما أوجده السورة المباركة من تشريعات تتعلق بالاستئذان لدخول المنازل المسكونة في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» [النور: 27]. وفي قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَيْسَتْ ذُنُوبُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّفُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»<sup>(59)</sup> وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»<sup>(60)</sup> [النور: 58 - 59].

### 4- إيجاد الإشهاد على إثبات جريمة الزنا:

أوجدت السورة المباركة شرط الإشهاد لإقامة الحد على المقذوف، ولدرء العذاب عن القاذف وذلك حفظاً للأعراض ووقاية للكرامات، حتى لا يفتح الباب للكاذبين الخائضين في أعراض الناس بالباطل. قال تعالى: «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» [النور: 4]. وقال تعالى: «لَوْ لَا جَاءُ وَعَلَيْهِ بِأَرْبَعَةٍ شُهَدَاءَ فإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَٰئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ» [النور: 13].

(58) متفق عليه: أخرجه البخاري في كتاب: النكاح، باب: قول النبي ﷺ: «من استطاع منكم الباءة فليتزوج...» (3/7) رقم: 5065، ومسلم في كتاب: النكاح، باب: استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه (2/1018) رقم: 1400، عن عبد الله بن مسعود ؓ.

## 5- إيجاد الحجاب:

شرعت السورة المباركة وجوب الحجاب على النساء كتشريع وقائي يقي المجتمع والأفراد من الوقوع في الفاحشة، فإن التبرج وهو ضد الحجاب يؤدي إلى إثارة الغرائز والشهوات.

والحجاب يقلل الشهوات والميول، ولهذا أمرت السورة به في قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ خُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنَاتِ أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّبِيعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [النور: 31].

ولهذا التشريع فوائد وقائية كثيرة منها: أن في الحجاب طهارة لقلب المؤمن والمؤمنة. وفيه ما يمنع إيذاء المؤمنات بقصد أو بغير قصد. ولأن الحجاب أمام الرجل دليل على الهيبة والتوقير. والمحافظة على الحجاب والدعوة إليه دليل على عفة النفس، ومظهر من مظاهر التقوى وتعظيم حرمان الله (59) ﷻ.

## الثاني: الإيجاد العلاجي في سورة النور:

الإيجاد العلاجي: تشريع أوجده الشريعة معالجة للمشكلة بعد حصولها، وهو ثنائية مع الإيجاد الوقائي يتم بعضهما الآخر.

وفي سورة النور بدا هذا الجانب في حل المشكلات التي تقع إما بالطعن في الأعراس، أو ارتكاب الفاحشة، حيث أوجدت السورة المباركة علاجاً لكل ذلك. ومن هذه الإيجاد العلاجي:

### 1- إيجاد اللعان بين الزوجين لحل العلاقة الزوجية وقد حصل الاتهام:

قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٦﴾ وَالْخَمِيسَةَ أَنْ لَعْنَتُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٧﴾ وَيَذَرُوهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٨﴾ وَالْخَمِيسَةَ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [النور: 6 - 9].

(59) انظر: عدد من المختصين، بإشراف ابن حميد، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم (4/ 1528).

أوجدت الشريعة علاجًا لطعن الرجل في عرض زوجته، فهو حالة خاصة من القذف، فالزوجة عرض لزوجها، فكيف يطعن الرجل في عرضه؟ هذا غالبًا مستبعد، لكن هذه الحالة لا تخلو من صورتين:

**الصورة الأولى:** أن يكون الزوج صادقًا في قذفه زوجته بالزنا.

**الصورة الثانية:** أن يكون الزوج كاذبًا في قذفه زوجته بالزنا.

وصعب معرفة كذبه من صدقه؛ لأنَّ الرجل غالبًا لا يطعن في عرضه، كما يصعب استمرار الزوجية مع وجود هذا القذف؛ لذا أوجدت الشريعة حلًّا لذلك ينهي هذه الزوجية؛ إذ لا سبيل لاستمرارها وفي نفس الوقت، يفرج عن الزوج الصادق في القذف تبعات هذا القذف، كما قال الرسول ﷺ لهلال بن أمية بعد نزول آيات اللعان: «أبشر يا هلال، قد جعل الله لـك فرجا ومخرجا»، قال هلال: قد كنت أرجو ذلك من ربي»<sup>(60)</sup>. وكان لما قذف زوجته قال له الرسول ﷺ: «البينة أو حد في ظهرك»<sup>(61)</sup>.

## 2- إيجاد الحدود الشرعية لردع الجناة على الأعراض:

أوجدت سورة النور الحدود الشرعية لردع من تسول له نفسه الاعتداء والمخالفة، ولم يردعه إيمانه عن الكف عن الزنا أو قذف المحصنات. وهذه الحدود هي: حد الزنا، وحد قذف المحصنين والمحصنات.

فهذا الأمر من جانب الإيجاد من حيث أوجدت الشريعة هذه الأحكام والحدود، وهو أيضا من جانب العدم حيث أعدمت به الشرعية الزنا وقذف المحصنين والمحصنات. وهذا يبين ما ذكرته سلفا أن العلاقة بين الإيجاد والإعدام علاقة تكاملية، فالشرعية تعدم لتوجد، وتوجد لتعدم، فأعدمت الزنا لتوجد النكاح وحفظ النسل، وأوجدت النكاح لتعدم الزنا وضياع العرض والنسل وهكذا.

وإيجاد الحدود الشرعية إيجاد علاجي؛ لأنَّ الشرعية أوجدته لحل المشكلة بعد وقوعها، فالزنا قد حصل من الزاني، والتشريع وإن كان علاجياً فإن له أثرا وقائيا، فالحد يردع الزاني ويردع غيره، حيث تجتنب الفاحشة في المستقبل خوفاً من العقوبة.

(60) أخرجه أبو داود في سننه (2/ 277) رقم: 2256. عن ابن عباس رضي الله عنهما، وفي إسناد: عباد بن منصور الناجي، أبو سلمة البصري، قال ابن حجر في تهذيب التهذيب (5/ 105): «صدوق روى بالقدر وكان يدلس وتغير بآخرة». وقال الذهبي في ديوان الضعفاء (ص: 208): «ضعفوه». لكن أصله في الصحيحين.

(61) أخرجه البخاري في كتاب: الشهادات، باب: إذا ادعى أو قذف، فله أن يلتمس البينة، وينطلق لطلب البينة (3/ 178)، عن ابن عباس رضي الله عنهما.

## الخاتمة:

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

1. الإيجاد كمصطلح على علم مخصوص: هو: إيجاد مقومات التشريع التي من شأنها حفظ الشريعة وتثبيت قواعدها، بحيث تدعم التشريعات الجزئية منها، التشريعات الكلية المتمثلة في الضروريات الخمس حفظ الدين، والنفس، والعرض، والعقل، والمال.
2. الإعدام كمصطلح على علم مخصوص: هو: سن ما يمنع ويدفع عن التشريعات الجزئية والكلية الاختلال الواقع أو المتوقع حصوله فيها؛ بغية وقايتها وضمان تطبيقها وتنفيذها على أكمل المصالح والمنافع، وهو جانب وقائي يتوازي في التشريع مع جانب الإيجاد في تثبيت قواعد الشريعة وحفظها.
3. يتنوع الإيجاد في التشريع القرآني إلى ثلاثة أنواع: الإيجاد المقاصدي، والإيجاد الوقائي، الإيجاد العلاجي.
4. أنّ باب الإعدام أوسع من باب الإيجاد.
5. أنّ العلاقة بين الإيجاد والإعدام في التشريع القرآني علاقة تبادلية تكاملية:
6. أنّ للإيجاد والإعدام في التشريع القرآني مجالتهما المتنوعة في حفظ المقاصد والأحكام الشرعية الكلية منها والجزئية وهذه المجالات من الجانبين: جانب الإيجاد وجانب الإعدام.
7. أنّ الإيجاد يكون في ثلاث مجالات: العبادات، المعاملات، والعادات.
8. أنّ الإعدام يكون في مجالين: المنهيات والعقوبات.
9. أنّ للإيجاد والإعدام في التشريع القرآني خصائص منها: ربانية المصدر والتوافق مع الفطرة وحاجة الناس واستطاعتهم، والاتزان في تحقيق مصالح الفرد والجماعة، والوسطية بين الإفراط والتفريط، والثبات والأبدية وخاصة الشمولية، وخاصة الانسجام، والعصمة من التناقض، وخاصة قصد المصلحة مطلقاً من جانب الإيجاد، ودفع المفسدة مطلقاً من جانب الإعدام، وخاصة الاحترام والقداسة.
10. الموضوع العام لسورة النور «حفظ العرض والنسل».
11. حفظت سورة النور العرض والنسل من جانبين: جانب الإيجاد وجانب الإعدام.

## قائمة المصادر والمراجع

- إبراهيم مصطفى/ أحمد الزيات/ حامد عبد القادر/ محمد النجار، المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة. (د.ن).
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، (د.ن).
- ابن عادل، عمر بن علي بن عادل، اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية - بيروت/ لبنان الطبعة الأولى، 1419 هـ - 9819 م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير: «تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر - تونس، 4198 هـ.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، دمشق، 1979 م.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420 هـ - 1999 م.
- أبو السعود، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1990 م.
- أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت، 9919 م.
- أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام، فضائل القرآن، دار ابن كثير (دمشق - بيروت)، الطبعة الأولى، 1415 هـ - 9519 م.
- أحمد بن حنبل مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001 م.
- الأزرق، أحمد حاج علي، المسكرات والمخدرات، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة الطبعة، - العدد الرابع والخمسون، 1414 هـ .
- الأصبهاني، أبو نعيم، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، السعادة - مصر، 1394 هـ - 1974 م.

- الأندلسي، ابن الفرس، أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم، أحكام القرآن، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1427هـ - 2006م.
- الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، جوامع السيرة النبوية، دار الكتب العلمية - بيروت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
- البزار، أحمد بن عمرو، مسند البزار (البحر الزخار)، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة، الأولى، 0920م.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
- البنتي، محمد بن عمر، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة، الأولى، 1417هـ.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 9719م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان - الدار السلفية ببومباي - الهند، الطبعة الأولى، 1423هـ - 0320م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الصغير للبيهقي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي. باكستان الطبعة الأولى، 1410هـ - 1989م.
- الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2002م.
- الجوزجاني، سعيد بن منصور، التفسير من سنن سعيد بن منصور، دار الصميعة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1417هـ - 9719م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين - بيروت الطبعة، الرابعة 1407هـ - 1987م.
- الحراني، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، القواعد النورانية الفقهية، دار ابن الجوزي بلد النشر، المملكة العربية السعودية الطبعة، الأولى، 1422هـ.
- الحراني، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، مجموع الفتاوى، الناشر، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م.

- الحراني، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الاستقامة، جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة الطبعة الأولى، 1403هـ.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، بيروت الطبعة، الثانية، 1995م.
- الخازن، علي بن محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.
- الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان، البيان في عدّ آي القرآن، مركز المخطوطات والتراث - الكويت الطبعة الأولى، 1414هـ- 1994م.
- الذهبي، محمد بن أحمد، ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجهولين وثقات فهم لين، مكتبة النهضة الحديثة - مكة، الطبعة الثانية، 1387 هـ - 1967م.
- الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير - مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 9919م.
- الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه. الطبعة الأولى، 1376هـ- 1957م.
- السخاوي، علي بن محمد، جمال القراء وكمال الإقراء، الناشر، دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت، الطبعة، الأولى 1418 هـ - 1997م.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1999م.
- السمرقندي، نصر بن محمد، بحر العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
- السمعاني، منصور بن محمد، تفسير القرآن، دار الوطن، الرياض، 1997م.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، 9619م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، أسرار ترتيب القرآن، دار الفضيلة للنشر والتوزيع.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ- 1997م.
- الشافعي، الحفيان، أحمد محمود عبد السميع، الوافي في كيفية ترتيل القرآن الكريم (شرح واف لمنني الجزرية وتحفة الأطفال)، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ- 0020م.
- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، مطبعة بولاق (الأميرية) - القاهرة عام النشر، 5128هـ.

- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان، عام النشر، 1415 هـ - 1995 م.
- الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى 1419 هـ - 9919 م.
- الصنعاني، أبو بكر، عبد الرزاق بن همام، المصنف، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية، 0314 هـ.
- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000 م.
- عدد من المختصين بإشراف الشيخ/ صالح بن عبد الله بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، الناشر، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة الطبعة، الرابعة. (د.ن).
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، تهذيب التهذيب، الناشر، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، 1326 هـ.
- عطية بن محمد سالم، محاسن الشريعة ومساوئ القوانين الوضعية، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة الطبعة، العدد الأولي - السنة السادسة - 1393 هـ - 1973 م.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1996 م.
- القاسمي، محمد بن محمد، محاسن التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، 9819 م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر - بيروت الطبعة، الثالثة - 1414 هـ.
- الماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، (د.ن).
- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- المظهري، محمد ثناء الله، التفسير المظهري، مكتبة الرشدية - باكستان، الطبعة الأولى، 2141 هـ.
- مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه، وجمل من فنون علومه، مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة - جامعة الشارقة، الطبعة الأولى، 1429 هـ - 2008 م.
- المنصورفوري، محمد سليمان، رحمة للعالمين، دار السلام للنشر والتوزيع - الرياض الطبعة الأولى.

- نخبة من الباحثين، إشراف مصطفى مسلم، التفسير الموضوعي لسور القرآن، جامعة الشارقة، 1431هـ-1020م.
- النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ - 9819م.
- النمري، ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى، 1414هـ - 4199م.

### Arabic References:

- Ibrāhīm Muṣṭafá / Aḥmad al-Zayyāt / Ḥāmid ‘Abd al-Qādir / Muḥammad al-Najjār, Al-Mu‘jam al-Wasīṭ: Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah bi-al-Qāhirah, Dār al-Da‘wah. (D. N).
- Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr, Aghāth al-lahfān min maṣāyid al-Shayṭān, Maktabat al-Ma‘ārif, al-Riyāḍ, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, (D. N).
- Ibn ‘Ādil, ‘Umar ibn ‘Alī ibn ‘Ādil, Al-Lubāb fi ‘ulūm al-Kitāb, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah-Bayrūt/ al-St1, 1419 1998-.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad, Al-Taḥrīr wa-al-tanwīr: «taḥrīr al-ma‘nā al-sadīd, wa-tanwīr al-‘aql al-jadīd min tafsīr al-Kitāb al-Majīd», Al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr-Tūnis, 1984.
- Ibn ‘Aṭīyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib ibn ‘Aṭīyah, Al-muḥarrir al-Wajīz fi tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah-Bayrūt, St1, 1422.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris, Mu‘jam Maqāyīs al-lughah, Dār al-Fikr, Dimashq, 1979.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr, Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm, Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, St2, 1420 1999-.
- Abū al-Sa‘ūd, Muḥammad ibn Muḥammad, Irshād al-‘aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-Karīm, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1990.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf, Al-Baḥr al-muḥīṭ fi al-tafsīr, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1999.

- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath, Sunan Abī Dāwūd, Al-Maktabah al-‘Aşrīyah, Şaydā-Bayrūt.
- Abū ‘ubayd, al-Qāsim ibn Sallām, Faḍā’il al-Qur’ān, Dār Ibn Kathīr, Bayrūt, St1, 1415 1995-.
- Aḥmad ibn Ḥanbal, Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, Mu’assasat al-Risālah, St1, 14212001-.
- Al-Azraq, Aḥmad Ḥājj ‘Alī, al-muskirāt wa-al-mukhaddirāt, Al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah bi-al-Madīnah al-Munawwarah al-Ṭab‘ah, - al-‘adad al-rābi‘ wa-al-khamsūn, 1414.
- Al-Aşbahānī, Abū Na‘īm, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh, Ḥilyat al-awliyā’ wa-ṭabaqāt al-aşfiyā’, al-Sa‘ādah-Mişr, 13941974-.
- Al-Andalusī, Ibn al-Furs, Abū Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im ibn ‘Abd al-Raḥīm, Aḥkām al-Qur’ān, Dār Ibn Ḥazm lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, Lubnān, St1, 14272006-.
- Al-Andalusī, ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd ibn Ḥazm, Jawāmi‘ al-sīrah al-Nabawīyah, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah – Bayrūt.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, Şaḥīḥ al-Bukhārī (al-Jāmi‘ al-Musnad al-şaḥīḥ al-Mukhtaşar min umūr Rasūl Allāh r wsnnh wa-ayyāmuh), Dār Ṭawq al-najāh, St1, 1422.
- Al-Bazzār, Aḥmad ibn ‘Amr, Musnad al-Bazzār (al-Baḥr al-zakhkhār), Maktabat al-‘Ulūm wa-al-Ḥikam-Al-Madīnah al-Munawwarah, St1, 2009.
- Al-Biqā‘ī, Ibrāhīm ibn ‘Umar ibn Ḥasan, Naẓm al-Durar fī tanāsib al-āyāt wa-al-suwar, Dār al-Kitāb al-Islāmī, Al-Qāhirah.
- Banten, Muḥammad ibn ‘Umar, Marāḥ Labīd li-kashf ma‘nā al-Qur’ān al-Majīd, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah-Bayrūt, St1, 1417.
- Al-Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, Anwār al-tanzīl, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1997.
- Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn, Sha‘b al-īmān-al-Dār al-Salafiyah bbwmbāy – al-Hind, St1, 14232003-.

- Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn, Al-sunan al-Ṣaghīr lil-Bayhaqī, Jāmi‘at al-Dirāsāt al-Islāmīyah, Karātshī Bākistān, St1, 14101989-.
- Al-Tha‘labī, Aḥmad ibn Muḥammad, Al-kashf wa-al-bayān ‘an tafsīr al-Qur‘ān, Dār lhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 2002.
- Aljwzjāny, Sa‘īd ibn Maṣṣūr, Al-tafsīr min Sunan Sa‘īd ibn Maṣṣūr, Dār al-Ṣumay‘ī lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, St1, 14171997-.
- Al-Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād, Al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn-Bayrūt, St4, 14071987-.
- Al-Ḥarrānī, Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd al-Salām, Al-qawā‘id al-nūrānīyah al-fiqhīyah, Dār Ibn al-Jawzī balad al-Nashr, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdiyyah, St1, 1422.
- Al-Ḥarrānī, Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, Al-Istiḳāmah, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd-al-Madīnah al-Munawwarah, St1, 1403.
- Al-Ḥamawī, Yāqūt ibn ‘Abd Allāh, Mu‘jam al-buldān, Dār Ṣādir, Bayrūt, St2, 1995.
- Al-Khāzin, ‘Alī ibn Muḥammad, Lubāb al-ta‘wīl fī ma‘ānī al-tanzīl, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1994.
- Al-Dānī, ‘Uthmān ibn Sa‘īd ibn ‘Uthmān, Al-Bayān fī ‘add āy al-Qur‘ān, Markaz al-Makḥṭūṭāt wa-al-Turāth-al-Kuwayt, St1, 14141994-.
- Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, Dīwān al-ḍu‘afā’ wa-al-matrūkīn wa-khalq min almjhwlyn wthqāt fihim Limīn, Maktabat al-Nahḍah al-ḥadīthah-Makkah, St2, 13871967-.
- Al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar, Al-tafsīr al-kabīr-Mafātiḥ al-ghayb, Dār lhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1999.
- Al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Bahādur, Al-burhān fī ‘ulūm al-Qur‘ān, Dār lhyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-shurakā’ih. St1, 13761957-.
- Al-Sakhāwī, ‘Alī ibn Muḥammad, Jamāl al-qurrā’ wa-Kamāl al-iqrā’, Dār al-Ma‘mūn lil-Turāth- Bayrūt, St1, 1418 1997-.

- Al-Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir, Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Man-nān, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1999.

Al-Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad, Baḥr al-‘Ulūm, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1992.

Al-Sam‘ānī, Maṣṣūr ibn Muḥammad, Tafsīr al-Qur‘ān, Dār al-waṭan, Al-Riyāḍ, 1997.

- Al-Samīn al-Ḥalabī, Aḥmad ibn Yūsuf, ‘Umdat al-ḥuffāz fī tafsīr Ashraf al-alfāz, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1996.

Al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Asrār tartīb al-Qur‘ān, Dār al-Faḍīlah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.

- Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā, Al-Muwāfaqāt, Dār Ibn ‘Affān, St1, 14171997-.

Al-Shāfi‘ī, al-Ḥafyān, Aḥmad Maḥmūd ‘Abd al-Samī‘, Al-Wāfi fī kayfiyat trtyl al-Qur‘ān al-Karīm (sharḥ wāfin lmtny al-Jazariyah wṭḥfh al-aṭfāl), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah – Bayrūt, St1, 14212000-.

- Al-Shirbīnī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Khaṭīb, Al-Sarrāj al-munīr fī al-i‘ānah ‘alā ma‘rifat ba‘ḍ ma‘ānī kalām Rabbinā al-Ḥakīm al-khabīr, Maṭba‘at Būlāq (al-Amīriyah) - Al-Qāhirah ‘ām al-Nashr, 1285.

- Al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Mukhtār, Aḍwā‘ al-Bayān fī Ḍāḥ al-Qur‘ān bi-al-Qur‘ān, Dār al-Fikr lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ Bayrūt, ‘ām al-Nashr, 1415 1995-.

- Al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī, Irshād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-Ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, St1, 14191999-.

- Al-Ṣan‘ānī, Abū Bakr, ‘Abd al-Razzāq ibn Hammām, Al-muṣannaf, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, al-St2, 1403.

- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmi‘ al-Bayān, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2000.

‘adad min al-mukhtaṣṣīn bi-ishrāf al-Shaykh / Ṣāliḥ ibn ‘Abd Allāh ibn Ḥamid Imām

wa-khaṭīb al-Ḥaram al-Makkī, Naḍrat al-Na‘īm fi Makārim Akhlāq al-Rasūl al-Karīm, Dār al-wasīlah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, Jiddah, St4, (D. N).

- Al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar, Tahdhīb al-Tahdhīb, al-Nāshir, Maṭba‘at Dā‘irat al-Ma‘ārif al-nizāmīyah, al-Hind, St1, 1326.

- Sālim, ‘Aṭīyah ibn Muḥammad, Maḥāsin al-sharī‘ah wmsāw’ al-qawānīn al-waḍ‘īyah, Al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah bi-al-Madīnah al-Munawwarah al-Ṭab‘ah, Issue1-al-Sunnah al-sādisah1973-1393-.

- Al-Firūzābādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb, Baṣā‘ir dhawī al-Tamyīz fi Laṭā‘if al-Kitāb al-‘Azīz, al-Majlis al-A‘lá lil-Shu‘ūn al-Islāmīyah-Lajnat lḥyā’ al-Turāth al-Islāmī, Al-Qāhirah, 1996.

- Al-Qāsimī, Muḥammad ibn Muḥammad, Maḥāsin al-ta‘wīl, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1998.

- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-‘Arab, Dār Šādir, Bayrūt, St2, 1414.

- Al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad, Al-Nukat wa-al-‘uyūn, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah-Bayrūt, (D. N)

- Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Dār lḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt.

- Al-mẓhry, Muḥammad Thanā’ Allāh, Al-tafsīr almẓhry, Maktabat al-Rushdīyah – Bākistān, St1, 1412.

- Makkī ibn Abī Ṭālib, Al-Hidāyah ilá Bulūgh al-nihāyah fi ‘ilm ma‘ānī al-Qur‘ān wa-tafsīruh wa-aḥkāmuhu, wa-jumal min Funūn ‘ulūmuhu, majmū‘ah Buḥūth al-Kitāb wa-al-sunnah-Kullīyat al-sharī‘ah-Jāmi‘at al-Shāriqah, St1, 2008.

- Al-mnṣwrfwry, Muḥammad Sulaymān, Raḥmah lil-‘ālamīn, Dār al-Salām lil-Nashr wa-al-Tawzī‘-al-Riyāḍ, St1.

- Nukhbah min al-bāḥithīn, ishrāf Muṣṭafá Muslim, Al-tafsīr al-mawḍū‘ī li-suwar al-Qur‘ān, Jāmi‘at al-Shāriqah, 14312010-.

- Al-Nasafī, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Maḥmūd, Madārik altnzyl wa-ḥaqā’iq al-ta’wīl, Dār al-Kalim al-Ṭayyib, Bayrūt, St1, 14191998-.

- Al-Nimrī, Ibn ‘Abd al-Barr, Jāmi‘ bayān al-‘ilm wa-faḍlihi, Dār Ibn al-Jawzī, al-Sa‘ūdīyah, St1, 14141994-.



## OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2023-2-17

تاريخ القبول: 2023-4-29

## مداخل تطوير منهاج مادة التربية الإسلامية في ضوء حاجيات المتعلم ومطالب المجتمع رؤية تأسيسية

د. ربيع حمو<sup>(1)</sup>[rahammou@gmail.com](mailto:rahammou@gmail.com)

## ملخص:

يسعى هذا البحث إلى النظر في التطورات المعرفية والقيمية والاجتماعية المتسارعة التي يعرفها المجتمع المعاصر، التي تقتضي من المناهج التعليمية مراجعة وتطويرا دائمين من أجل الاستجابة لحاجات المتعلمين من أجل النجاح في حياتهم، وتلبية انتظارات المجتمع من المدرسة باعتبارها من أهم المؤسسات الاجتماعية. وقد تناول البحث المداخل الكفيلة بأن تجعل عملية تطوير مادة التربية الإسلامية مستجيبة لحاجيات المتعلم ومطالب المجتمع، فحددها في مداخل ثلاثة: المدخل الإيستمولوجي وأثره في تحديد ماهية مادة التربية الإسلامية، والمدخل القيمي والمفهومي وأثره في تطوير بنية منهاج المادة. وقد خلص البحث إلى أن مادة التربية الإسلامية باعتبارها استجابة لحاجات المتعلمين والمتعلمات ومطلب أصيل للمجتمع، يجب أن يترقّع التداول في تعديلها وتطويرها عن مختلف المقاربات الإيديولوجية، وأن تكون الاختيارات المنهجية ضمن دائرة المتفق عليه مجتمعيًا؛ أن مادة التربية الإسلامية مادة دراسية تهل من المعرفة الشرعية المستمدة أساسًا من الوحي والتراث الإسلامي، لكنها مادة تعليمية لها برنامجها ومفرداتها وتدريسياتها ومنهجيتها التي تتميز بها.

## الكلمات المفتاحية:

مادة التربية الإسلامية، تطوير المنهاج، بناء المفاهيم، القيم.

(1) أستاذ التعليم العالي مساعد - مقاصد الشريعة - جامعة ابن طفيل بالقنيطرة - المغرب.

للاقتباس: حمو، ربيع، مداخل تطوير منهاج مادة التربية الإسلامية في ضوء حاجيات المتعلم ومطالب المجتمع: رؤية تأسيسية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع2، 2023، 68-97.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (NC 4.0-CC BY) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبه إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

## OPEN ACCESS

Received: 17-2-2023

Accepted: 29-4-2023



## The Development of Islamic Education Curriculum in Light of the Learner's Needs and the Demands of Society

### A Foundational View

Dr. Rabii Hammou<sup>(2)</sup>[rahammou@gmail.com](mailto:rahammou@gmail.com)

#### Abstract:

This study intended to investigate the rapid cognitive, value and social developments that are common in contemporary society, which require the educational curricula to be constantly revised and developed in order to respond to the learners' needs so as to succeed in their lives, and to meet society's expectations of the school as one of the most important social institutions. The study focused on the principles that would make the developing of Islamic education subject responsive to the learner's needs and the demands of the community. These principles are: epistemology and its impact on determining what the Islamic education subject is, and the conceptual and value principle and its impact on developing the structure of the subject syllabus. The study concluded that the subject of Islamic education, as a response to the needs of learners, both male and female, and a principal demand of society, the discussion of modifying and developing it must be beyond the various ideological trends, and that the curricular choices be within the common agenda agreed upon by the community. The subject of Islamic education is an academic subject that draws from Sharia knowledge derived mainly from Islamic revelation and heritage, but it is an educational subject that has its own program, vocabulary, teaching and methodology that distinguishes it.

#### Keywords:

Islamic education, curriculum development, conceptual approach, values.

(2) Assistant Professor of Higher Education (Maqāsid ash-Shari'ah) - Ibn Tofail University - Kenitra (Morocco).

Cite this article as: Hammou, Rabii, The Development of Islamic Education Curriculum in Light of the Learner's Needs and the Demands of Society : A Foundational View, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 2, 2023, 68-97.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

## مقدمة:

إن التطورات المعرفية والقيمية والاجتماعية المتسارعة التي يعرفها المجتمع المعاصر تقتضي من المناهج التعليمية مراجعة وتطويراً دائمين من أجل الاستجابة لحاجات المتعلمين من أجل النجاح في حياتهم، وتلبية انتظارات المجتمع من المدرسة باعتبارها من أهم المؤسسات الاجتماعية.

وتعد مادة التربية الإسلامية من المواد الدراسية التي تكتسي أهمية وحساسية بالغتين، تتجلى فيما يلي:

- إسهام مادة التربية الإسلامية في بناء مكون رئيس في الهوية المجتمعية للبلدان الإسلامية؛
- تلبية حاجات المتعلم والمتعلمة الدينية والتي تعد من حقوقه الأساس التي ينبغي أن تُلبَّها له المدرسة بشكل علمي مأمون وآمن؛
- أفرز الواقع المعاصر أفهاماً منحرفاً عن قيم الدين الإسلامي ومقاصده وأحكامه، وقد أسهمت الثورة الرقمية في نشر تلك التصورات عبر المنصات والمنتديات الإلكترونية، مما يقتضي تحيينا للناشئة والشباب المسلم بالفهم السليم للدين المؤسس على الوحي والفكر النقدي والمرتكز الحجاجي.

تكتسي المادة، إذن، أهمية كبرى ضمن المنهاج الدراسي باعتبارها تلبية حاجة ملحة للمتعلمين والمتعلمات نظراً لما تُشكِّله من إشباع روحي للمتعلمين وإسهام في بناء شخصية متوازنة تمتلك رؤية متكاملة حول حقيقة الوجود والحياة والمصير، وتجب عن تساؤلاتهم الرئيسية. كما أن غيابها قد يدفع إلى إشباع تلك المطالب بطرق غير علمية، تفتقر إلى الصدقية والموثوقية.

## إشكالية البحث:

وإذا كان مطلب التطوير مطلباً مشروعاً وعلمياً، فإنه غالباً ما يتم التعامل معه بتوجس كبير من قبل المجتمع وبعض مكوناته اعتباراً لسياقات محلية ودولية، كما أن الخطاب الإيديولوجي بمختلف ألوانه يتحول إلى عائق أمام نقاش علمي وتربوي يثمر مراجعة ناجعة يجني ثمارها الوطن.

- ما هي أهم المداخل الكفيلة بأن تضع قاطرة تطوير مادة التربية الإسلامية على

سكة الاستجابة لحاجيات المتعلم ومطالب المجتمع؟

وعن الإشكالات السابق تتفرع التساؤلات الآتية:

- كيف يمكن لهذا التطوير أن يراعي خصوصيتها الإستراتيجية لمادة التربية الإسلامية، ويجعل مقصد حفظ النسيج الاجتماعي والأمن الروحي مطلباً أساسياً لمراجعتها؟
- ما هي العوائق التي تعترض تدريسية مادة التربية الإسلامية والمتعلقة بهويتها المعرفية، وتمثلات الأساتذة والفاعلين تجاهها؟
- ما هي مختلف المقاربات المتعلقة بتطوير منهاج المادة تطويراً يحافظ على علميتها دون أن يخل بوظيفتها وأبعادها التربوية القيمة؟
- ما هي الهندسة المنهجية والنموذج البيداغوجي الذي يمكن من تجاوز الكم المعرفي الذي تقتضيه المادة دون تفريط في تلبية حاجات المتعلم الدينية؟

يسعى البحث للإجابة عن تلك الأسئلة من خلال مبحثين اثنين، الأول يتناول المدخل الإستراتيجي وأثره في تحديد هوية المادة، أما الثاني فيسائل مدى نجاعة المدخل القيمي والمفهومي في تطوير بنية منهاج مادة التربية الإسلامية وتجاوز الإشكالات السالفة.

## أهداف البحث:

يسعى البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- 1- تحديد الخصائص الإستراتيجية لمادة التربية الإسلامية وإبراز أثرها في صياغة منهاج مادة التربية الإسلامية وتشكيل تمثلات الأساتذة حول المادة.
- 2- دراسة وتقييم بعض مناهج التربية الإسلامية بالدول العربية الإسلامية لتصورها لمادة التربية الإسلامية.
- 3- تقديم بعض المداخل الكفيلة بتطوير منهاج مادة التربية الإسلامية من أجل تلبية انتظارات المجتمع وحاجات المتعلمين.

## الدراسات السابقة:

لقد تناولت بعض الدراسات موضوع تطوير منهاج مادة التربية الإسلامية، لكن مقارباتها كانت إما جزئية أو متعلقة بالبعد التدريسي فقط دون المضموني. ومن أهم تلك الدراسات ما يلي:

• منهاج التربية الإسلامية بين المرجعية الأكاديمية والظرفية الاستعجالية<sup>(3)</sup>:

وهي دراسة أنجزها الأستاذ الباحث محمد أحمد، وهي دراسة مقارنة سعت لاستخلاص مستجدات منهاج مادة التربية الإسلامية المغربي، المعتمد منذ سنة 2016، وقد مهد لدراسته بمدخل مفاهيمي وقدم بعض المحطات التاريخية لمنهاج التربية الإسلامية في المغرب من 1956 إلى 2016، واستقرأ بعض مستجدات منهاجها الجديد 2016. كما قدمت الدراسة بعض الرؤى والتوجهات الأساسية لبناء أو تطوير المناهج التعليمية وادعت رصد تجلياتها في منهاج التربية الإسلامية (الرؤية كمنشأ تعليمي/ كإنشطة تفاعلية/...) لكنها لم تستطع أن تقدم رؤية واضحة تبرز كيفية تنزيل تلك المبادئ العامة المتعرضة على منهاج مادة التربية الإسلامية.

ومن أهم ما قدمته الدراسة اقتراح شبكة تقييمية لسيورة بناء المناهج التعليمية وتطويرها، مما سيمكن من رصد مدى حضور أو غياب بعض الخطوات الأساسية لبناء المناهج التعليمية في هذا المنهاج الجديد 2016، لكن الباحث لم يعملها في منهاج مادة التربية الإسلامية المغربي. عموماً هي دراسة أثارت عدداً من القضايا والإشكالات، لكنها لم تبلغ درجة العمق الذي يراعي في تناول الخصوصية المعرفية والمنهجية لمادة التربية الإسلامية، مما جعل الخلاصات تتسم بالعمومية، والاقتراحات تغيب عنها الإجراءات التنفيذية.

• تطوير منهج التربية الإسلامية للمرحلة الثانوية في ضوء معايير الجودة<sup>(4)</sup>:

استهدف البحث الحالي تطوير منهج التربية الإسلامية للمرحلة الثانوية في ضوء معايير الجودة، وقد أظهرت نتائج هذا البحث ضعف مناهج التربية الإسلامية في فلسطين، وأهمية معايير الجودة الشاملة في تطويرها. وقدمت الباحثة مقترحاً مطوراً لمنهج التربية الإسلامية للمرحلة الثانوية في ضوء معايير الجودة والذي يمكن الاستفادة منه في تطوير مناهج التربية الإسلامية في المراحل الأخرى. لكن المقترح لم يمس هندسة منهاج مادة التربية الإسلامية أو بنيته، وإنما تناول طرق التدريس والوسائل التعليمية، والممارسات التدريسية.

(3) أحمد، محمد، منهاج التربية الإسلامية بين المرجعية الأكاديمية والظرفية الاستعجالية، مجلة الإدارة التربوية، العدد: 239-10، 2021، 22.

(4) الأغا، ثماني دياب شاكر، منهاج التربية الإسلامية بين المرجعية الأكاديمية والظرفية الاستعجالية، مجلة البحث العلمي في التربية، ع. 16، ج. 1، 2015.

• منهاج مادة التربية الإسلامية في منظومة التربية والتكوين: مداخل ومقاربات لتطوير<sup>(5)</sup>:

تناولت أبحاث أعمال هذا اليوم الدراسي استعراضاً لسيورة تطور منهاج مادة التربية الإسلامية في المنظومة المغربية وتقويماً لمضامينه، كما تطرقت بعض الأبحاث لتشخيص تمثيلات أفراد المجتمع والفاعلين التربويين تجاه مضامين المادة. وقد تضمنت خلاصات أعمال اليوم الدراسي اقتراحات مفيدة لتطوير منهاج المادة على مستوى المنهجية والمضامين والمقاربات. لكن لم يقترح هندسة لتطوير منهاج المادة انطلاقاً من خصائصها الإستمولوجية.

## تصميم البحث:

من أجل معالجة إشكالية البحث وتحقيق أهدافه اعتمد الباحث الخطة الآتية:  
مقدمة: تضمنت إشكالية البحث وأهدافه والدراسات السابقة والخطة المعتمدة في إنجازه.

## المبحث الأول: المدخل الإستمولوجي وأثره في تحديد ماهية مادة التربية الإسلامية

1. عدم التمييز بين التربية الإسلامية بمفهومها العام والتربية الإسلامية باعتبارها مادة تعليمية.
2. تنازع هوية المادة بين البعد العلمي المعرفي والبعد التربوي القيمي.
3. مادة التربية الإسلامية بين البعد الرياني والبعد الوضعي.

## المبحث الثاني: المدخل القيمي والمفهومي وأثره في تطوير بنية منهاج مادة التربية الإسلامية

1. التدريس بالمفهوم وأثره في الارتقاء بتدريسية مادة التربية الإسلامية.
2. مبدأ التكامل وأثره في تطوير هندسة منهاج مادة التربية الإسلامية.

(5) أعمال اليوم الدراسي: منهاج مادة التربية الإسلامية في منظومة التربية والتكوين: مداخل ومقاربات لتطوير، تنسيق: ربيع حمو، من تنظيم المركز الدولي للأبحاث والدراسات التربوية والعلمية، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين - فرع القنيطرة: 30 أبريل 2016.

## خاتمة: تضمنت أهم الخلاصات والنتائج.

### المبحث الأول: المدخل الإيستمولوجي وأثره في تحديد ماهية مادة التربية الإسلامية

ترتهن مادة التربية الإسلامية في منهاجها المعلن أو الخفي لتمثلات مختلف الفاعلين والمؤثرين، من تصورات واضعي السياسة التعليمية إلى منفذي وظيفة تدريسها داخل الفصول الدراسية. فما هي أهم تلك التمثلات المهمة؟ وما مدى ملاءمتها وانسجامها مع الخصوصية الإيستمولوجية للمادة باعتبارها مادة دراسية مُستمددة من الوحي قرآناً وسنة، ومُوجَّهة لفئة من المتعلمين والمتعلمات في مراحل عمرية لها خصوصيتها السيكلوجية، ساعيةً لتحقيق عدد من الحاجيات والمتطلبات الفردية والمجتمعية؟

### في مفهوم مادة التربية الإسلامية:

لا تخفى أهمية مادة التربية الإسلامية اعتباراً لتلبية حاجات ملحة للمتعلمين والمتعلمات، وتحقيق مطلب مجتمعي يتغيّر بناء الهوية الحضارية للبلدان المسلمة؛ لكن يلاحظ أن المادة تثير نقاشات وسجلات بين من يدعو إلى تعزيز مكانتها، ومن يدعو إلى ضرورة تحجيم دورها ومراجعة مناهجها، بل إلى اجتثاثها من المنهاج الدراسي.

فإذا كان اجتثاث المادة من المنهاج الدراسي للبلدان الإسلامية يُعدُّ خياراً مستبعداً اعتباراً لمآلاته الخطيرة، إذ حرمان المتعلمين والمتعلمات من تلبية حاجاتهم الدينية في فضاء تعليمي تربوي يُعدُّ عدواناً على حقٍّ أصيل من حقوق المتعلمين والمتعلمات التي أقرتها التشريعات الربانية والوضعية كذلك، كما أنه سينجّ بهم إلى إشباع تلك الحاجة عبر وسائل ووسائط غير مأمونة منهجياً أو معرفياً، قد تؤدي إلى تهديد الأمن الروحي واستقرار المجتمع. لكن الحاجة ماسة، عند أي سعي موضوعي لتعديل منهاج المادة وتطويره، إلى الحسم في تحديد مفهوم المادة وطبيعتها الإيستمولوجية بما يمكننا من تحديد وجهة المراجعة والتعديل ولتطوير الخاص بها. لكن واقع الحال يثبت أن فوضى مفهومية كبيرة تعترى مفهوم المادة، ويمكن أن نختصرها في ملامح ثلاثة:

## 1. عدم التمييز بين التربية الإسلامية بمفهومها العام والتربية الإسلامية باعتبارها مادة تعليمية:

من الشائع لدى عدد من الباحثين والدارسين للتربية الإسلامية الحديث عنها من منظور عام دون التمييز بين ذلك وبين معناها الخاص الذي يحيل على المادة المدرسة ضمن المنهاج المدرسي. ويُعتبر هذا المنظور التربوي الإسلامي تربية شاملة ذات أهداف كبرى نظريًا مثل إصلاح الأمة والمجتمع، ومحاربة الظلم والافات الاجتماعية. وهذا الفهم يجعل مدرّسي المادة يقبلون على فصولهم التربوية بغايات كبرى لا تستوعبها وظيفتهم المهنية، ولا تحتملها رسالتهم القيمية، ولا يمكن أن يُوفّيَ بها مجهودهم الفصلي، «لذلك نجد كثيرًا من مدرّسي المادة يستطردون في عدة قضايا من باب الوفاء بالمسؤولية، مع شعور دائم بالتقصير لعدم القدرة على تحقيق التصور الذي يتمثلونه حول المادة، فتبقى مردودية إنتاجهم داخل الفصل جد محدودة؛ لأنها لا تحصر مجال اشتغالها، وقد تهمل عناصر أساسية من مفردات المنهاج على حساب جزئيات أو قضايا من خارج المنهاج»<sup>(6)</sup>.

وهناك من يعتبر المادة تلك المنظومة النسقية، التي تسعى لبناء الإنسان، باعتبارها جملة «المفاهيم التي يرتبط بعضها ببعض في إطار فكري واحد يستند إلى المبادئ والقيم التي أتى بها الإسلام، التي ترسم عددًا من الإجراءات والطرائق العملية يؤدي تنفيذها إلى أن يسلك سالكها سلوكًا يتفق وعقيدة الإسلام»<sup>(7)</sup>. لكن هذا التصور يتحدث عن التربية الإسلامية باعتبارها فعالاً نابغاً من المرجعية الإسلامية دون تحديد الفئة المستهدفة، مما يجعل مدلولها يشمل مختلف الممارسات التربوية التي تقوم بها المؤسسات الاجتماعية (الأُسرة-المسجد-الإعلام ...) والفاعلون التربويون (أئمة-خطباء-مصلحون اجتماعيون ...).

وقد كثر التأليف في هذا النوع من الكتابات، ومنه كتابات محمد قطب، وماجد عرسان الكيلاني، وعبد الرحمن النحلاوي ...، وسمات هذه الكتابات الحديث عن التربية الإسلامية في إطارها العام، باعتبارها أسلوبًا لتزكية النفس والمجتمع والأمة، وأنها مجال واسع تتدخل فيه مختلف المؤسسات

(6) حمو، ربيع. دليل الأستاذ في تدريس مادة التربية الإسلامية بالتعليم الابتدائي، الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، ط1: 2017، ص12.

(7) علي، سعيد إسماعيل. أصول التربية الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1987، ص22.

التربوية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهذا التصور يجعلها ذات رسالة عامة وأهداف فضفاضة ومتعددة بتعدد فئات المجتمع ومكوناته<sup>(8)</sup>؛ مما يجعل إفادتها في بناء منهاج تعليمي لمادة التربية الإسلامية محدودًا لعدم استحضارها خصوصيات المؤسسة التعليمية والفئة المستهدفة. وقد بذلت منظومات تعليمية مجهودات معتبرة لبلورة تصورات تنسجم مع البيئة المدرسية، وتقدم مادة التربية الإسلامية باعتبارها مادة تعليمية دراسية لها منهاج خاص بها يلبي حاجات مخصصات وفق مقاربة بيداغوجية ومنهجيات وتمشيات محددة منسجمة مع الخصوصية الإستمولوجية للمادة والخصوصيات النفسية والسيكولوجية للمتعلمين، والاختيارات المجتمعية. وسنقدم لذلك نموذجين: **التعريف الأول:** يعرف المنهاج التعليمي الجزائري مادة التربية الإسلامية بأنها «التربية على الدين الإسلامي الحنيف، على أخلاقه ومعاملاته، على عقيدته وكتابه. تربية تسهم بشكل فعال في تنمية استعدادات المتعلم الفطرية في المجالات الفكرية والخلقية والاجتماعية، تماشيًا وخصائص نموه العقلي والنفسي في كل مستوى، وتنشئته تنشئة قائمة على مبادئ العقيدة الصحيحة، والسلوك القويم»<sup>(9)</sup>. وقد تنبه هذا التعريف إلى ضرورة ملاءمة المضامين التربوية للتربية الإسلامية مع الخصائص النفسية والعقلية لمستوى المتعلمين، كما أشار إلى المرجعية الربانية للمادة ومجالاتها الثلاثة: المجال الفكري والوجداني والاجتماعي.

لكن ما يلاحظ على هذا التعريف غياب محدد «المادة الدراسية» الذي يقيد بها بغلاف زمني وأهداف دقيقة وبرنامج محدد، وباعتماد مقاربة تدريسية لها طرقها ومعالمها الخاصة بها. **التعريف الثاني:** عرّف المنهاج التعليمي المغربي مادة التربية الإسلامية بأنها «مادة دراسية تروم تلبية حاجات المتعلم<sup>(6)</sup> الدينية التي يطلبها منه الشارع حسب سنه وزمانه ونموه العقلي والنفسي والسياق الاجتماعي. ويبدل هذا المفهوم على تنشئة الفرد وبناء شخصيته بأبعادها المختلفة الروحية والبدنية وإعدادها إعدادًا شاملاً ومتكاملاً، وذلك استنادًا إلى:

- المبدأ: ضرورة الاستجابة للحاجات الدينية الحقيقية.
- الغاية: اكتساب القيم الأساسية للدين المتمركزة حول قيمة التوحيد.

(8) يقول محمد منير مرسي منتقدًا هذا النوع من الكتابة: «الكتابة في التربية الإسلامية قد يغلب عليها الأسلوب الإنشائي أو الخطابي أو أسلوب الوعظ والإرشاد. وهو أسلوب وإن كان له استخداماته فإنه لا يصلح للمعالجة الموضوعية والدراسة العلمية للتربية الإسلامية بمفهومها المهني الذي يفهمه المربون وأساتذة التربية وليس بمعناها العام كما أسلفنا ويتصل بذلك الخلط الذي يحدث كثيرًا بين مفهوم التربية ومفهوم التعليم». مرسي، محمد منير. التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية، عالم الكتب، مصر، 2005، ص9.

(9) اللجنة الوطنية للمناهج، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مناهج مرحلة التعليم الابتدائي، 2016، ص79.

• المداخل: التزكية والافتداء والاستجابة والقسط والحكمة»<sup>(10)</sup>.

إن هذا التعريف للمادة قد حدد موقعها في المنهاج ووظيفتها ومنطلقات تدريسها، «ومن تلك المحددات:

أ. كونها مادة دراسية: أي أنها مادة تعليمية ضمن منهاج دراسي، تشغل حيزاً محدداً من زمن التعلم، ولها مفردات محددة ينبغي التزام المدرس بها؛ كما أنها تتميز عن باقي أنواع الخطاب الذي يستقي من التصور الإسلامي (مثل الموعظة- دروس المساجد- خطب الجمعة...)، فهي مادة تعليمية تجعل المتعلم في صلب الاشتغال متوسلة بطرق ووسائل ومنهجيات ملائمة لطبيعة مفاهيمها وفق المقاربات البيداغوجية التي تتبناها المنظومة التعليمية من أجل بلوغ أهداف المنهاج. وهذا المحدد من شأنه أن يوجه مجموعة من التمثلات السائدة حول المادة لدى الفاعلين، ويُسدّد الجهود بأقصى فاعلية من أجل البلوغ بالمتعلم إلى مقاصد المنهاج.

ب. تلبية حاجات المتعلم (ة) الدينية: أي أن وجود هذه المادة ضمن مواد المنهاج يستند بالأساس إلى حاجة لدى المتعلم المسلم ينبغي إشباعها لكن مع مراعاة مجموعة من الضوابط منها:

• حاجاته الأنبية: إن مبدأ الوظيفية يقتضي أن يتم التركيز على القضايا التي يحتاج إليها في ممارساته التعبدية وفي معاملاته، فحاجاته إلى تعلم الطهارة والصلاة أولى من تعلم أحكام الحج أو غيرها. وهذا مقتضى المبدأ الذي نص عليه التعريف بـ«ضرورة الاستجابة للحاجات الدينية الحقيقية»<sup>(11)</sup>.

• الجانب السيكوبيداغوجي في انتقاء مفردات المنهاج: فلا تثار معه إلا القضايا التي له قدرة على استيعابها واكتسابها، وهذا يقتضي نقلاً ديداكتيكياً للقضايا والأحكام التي يدرسها، فتؤجل إلى حين بلوغه مرحلة عمرية تمكنه من تعلم تلك المفاهيم.

• المقاربة البيداغوجية: إن تناول قضايا مادة التربية الإسلامية ينبغي أن يراعي النمو العقلي للمتعلم، فقضايا العقيدة مثلاً تتسم بمستوى من التجريد، ولكن نظراً لحاجة المتعلم الحقيقية لها فينبغي تدريسه إياها لكن من خلال مقاربة تنسجم مع عمره، فالإيمان بالله يدرسه من خلال مدخل محبة الله تعالى الخالق والمنعم؛ أي من خلال تعرف عظمة الله في

(10) منهاج التربية الإسلامية لجميع المستويات الدراسية بالتعليم الابتدائي العمومي والخصوصي، مديرية المناهج لوزارة التربية الوطنية والتكوين المهني، 11 يونيو 2016، ص: 2.

(11) منهاج التربية الإسلامية، ص: 2.

مخلوقاته، ومن خلال تعرف أفضل الله تعالى على المتعلم المحسوسة لديه.

أ. غاية مادة التربية الإسلامية ومقاصدها: مادة تروم بناء القيم، وهو محدد غائي يبين أن الغاية من دروس المادة ليس حفظاً ولا شحناً معرفياً، ولا اكتساب مهارات فقط، بل مستوى أرقى من ذلك، وهو بناء القيم الأساسية للدين المتمركزة حول قيمة «التوحيد» التي تسعى إلى تحقيق كمال حرية الإنسان من خلال إخلاص العبودية لله وحده. وهذا المحدد يعصم تدريس المدة من الخوض في جزئيات وتفصيل تُغَيَّب مقاصد الدين الكبرى.

ب. مداخل بناء مادة التربية الإسلامية: إذا كان المنهاج السابق للمادة (قبل 2016) يتأسس على مكونات القرآن الكريم، والعقيدة والعبادات، والحديث والآداب الإسلامية، والسيرة النبوية؛ فإن المنهاج الجديد 2016 قد قطع مع هذا المنظور وحاول أن يتجاوز سلبياته من خلال اعتماد خمسة مداخل متكاملة يتأسس حولها منهاج المادة وهي: التزكية والافتداء والاستجابة والقسط والحكمة<sup>(12)</sup>.

## 2. تنازع هوية المادة بين البعد العلمي المعرفي والبعد التربوي القيمي:

يعرف عبد الرحمن النحلاوي التربية الإسلامية بأنها: «ما يدرس في مختلف المراحل الدراسية من قرآن وتوحيد، وحديث، وفقه وتهذيب، وثقافة إسلامية، وسيرة نبوية، وقد وضعت هذه المواد لتكتمل تربية الناشئ على الإسلام من جميع جوانبه النفسية، والاجتماعية، والروحية، والسلوكية، والعقلية وعلى تحقيق العبودية لله جل جلاله، بكل ما في هذه الغاية من معنى ومدلول...»<sup>(13)</sup>. كما يقول الباحث في التربية الإسلامية ماجد زكي الجلاّد: «ونظراً لاتساع دائرة المعارف والحقائق التي تغطيها العلوم الشرعية روعي في تصميم مناهج التربية الإسلامية تقسيمها إلى فروع عدة: هي التفسير، والتلاوة والتجويد، والحديث النبوي الشريف، والعقيدة، والفقه، والسيرة النبوية، والنظم والأخلاق، على أن يشمل كل فرع منها الحقائق والمفاهيم والمبادئ والنظريات الأساسية التي يحتاجها المتعلمون لفهم الإسلام وإقامة شرائعه»<sup>(14)</sup>.

(12) حمو، 2017، ص13-14.

(13) النحلاوي، عبد الرحمن. أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، دار الفكر، الطبعة: الخامسة والعشرون: 2007، ص105.

(14) الجلاّد، ماجد زكي، أثر استخدام خرائط المفاهيم في تحصيل المفاهيم الشرعية وتنمية مهارات التفكير الناقد لدى الطلبة في مادة التربية الإسلامية، مجلة جامعة الملك سعود، مجلد18، (607-653)، 2012، ص609.

إن المستقرئ لبعض مناهج التربية الإسلامية، التي تجسد التصور الذي أورده النحلوي والجلاد، يجد أن كثيراً منها تنحو منحنى تدريسي العلوم الشرعية، إذ يتصور كثير من الفاعلين أن الأصل هو تدريس علم الفقه والعقيدة والسير والتجويد...، فيتم إقحام المتعلم في «معرفة عاملة» وبنيتها الخاصة بها.

وإذا كانت بعض المناهج خففت من حدة هذا الاختيار مُعتمدة على مقاربات بيداغوجية في تحويل المادة عبر آلية النقل الديدانكتيكي (أو تقريب المفاهيم) إلى معرفة قابلة للتدريس لمختلف فئات المتعلمين والمتعلمات، فإن تمثيلات المدرسين ظلت المتحكمة في تنفيذ المنهج حقيقةً داخل الفصول الدراسية؛ فبعضهم يرى أن المادة مادة علمية، لن تؤدي وظيفتها ولن تحقق غاياتها إلا إذا تملك المتعلم معرفة علمية أكاديمية متخصصة في مختلف العلوم الشرعية وبذلك يتم إقحام المتعلمين في معارف جزئية وتخصصية وإشكالات قد لا تنتمي لاهتماماته ولا توافق متطلبات تنمية شخصيته، وهنا يضيع مبدأ وظيفية التعلّمات وتلبية حاجات المتعلم ومراعاة قدراته.

كما أن اعتبار المادة مجموعة مكونات متناثرة من مفردات العلوم الشرعية قد يفقدها النسقية، بل تكون أشبه بجزر متفرقة لا رابط بينها؛ بالإضافة إلى ما تذكره لدى المدرسين من توجه نحو مقارنة مضمونية معرفية لا تراعي مستوى المتعلمين ولا حاجياتهم ولا المسارات النفسية والعقلية في اكتساب المعرفة.

وبالموازاة نجد تصوراً يرى أن المادة مادة قيمية يكفي أن يكتسب فيها المتعلم بعض القيم والأخلاق التي تفيده في تواصله مع الآخرين، ولا حاجة لامتلاكه أية معرفة شرعية متخصصة، فهذا التصور نجده غالباً ما يستبعد طبيعة مفاهيم المادة وما يقتضيه من تناول ديدانكتيكي في تدريسها، فنجد لدى أصحاب هذا التصور منهجية واحدة يطبقونها على جميع مفاهيم المادة بنمطية دون تمييز. كما يهمل أحياناً حاجات للمتعلمين في تعرف الممارسات التعبديّة، وبعض معالم منهج التشريع الإسلامي في بعده العقدي والفكري. إن هذا الإهمال سيجعل تكوين المتعلم ضعيفاً، ويُلقئته لتبني تصورات مقتبسة من فضاءات غير تعليمية وغير موثوقة ولا آمنة معرفياً وقيماً.

إن البعد القيمي في مادة التربية الإسلامية مركزي، إذ لا يمكن تقديم أي حكم من أحكام الإسلام في بعده العقدي أو التشريعي - مفصولاً عن البعد الأخلاقي القيمي لأن الأخلاق غاية البعثة المحمدية لما جاء في مدلول الحديث الصحيح: (إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق)<sup>(15)</sup>، الذي يفيد «أنه حيثما وُجد

(15) الحاكم، أبو عبد الله، المستدرک على الصحیحین، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، کتاب: آیات رسول الله التي هي دلالة النبوة، حديث رقم: (44221)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990، 2/260. وقال فيه الحاكم: صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي.

حكمٌ من الأحكام التي جاءت بها البعثة النبوية، فلا بُد أن يتضمن خلقًا أو أخلاقًا صالحة ينبغي التحلي بها، كما يستفاد من هذه الأداة أن هذه البعثة لا تأتي إلا بمثل هذه الأحكام ذات الآثار الخلقية»<sup>(16)</sup>. كما أن المتدبر للخطاب القرآني في تأسيسه للأحكام الشرعية يجد عمارتها تتشكل من وجهين مندمجين اندماجا كليًا متلازمًا، وجهٍ حُكْمِيٍّ ووجهٍ أخلاقيٍّ، فأما الأول فيبرز الوجه السلوكي للعمل ووجه إتيانه، أما الثاني فيجلب أخلاقية ذلك الحكم وحكمة تشريعه؛ وبالتالي فاعتبارًا للخصوصية الإستمولوجية للمادة والتي تمتح من معين الوحي قرآنًا وسنة، ينبغي الجمع في تقديم المادة بين البعد القيمي للمادة ومفاهيمها، مع تقديمها معرفة علمية شرعية صحيحة للمتعلمين تلي حاجياتهم، وفق آليات النقل الديدكوتيكي التي تجعل من تلك المعرفة في متناولهم.

### 3. مادة التربية الإسلامية بين البعد الرباني والبعد الوضعي:

إذا كانت مادة التربية الإسلامية مادة تمتح في أصولها من رسالة الإسلام، فهي مادة إذن لها خصوصيتها خصائصها الإستمولوجية، فهي وإن كانت مادة تدرّس الدين، فباعتبار خصوصية رسالة الإسلام، ومنها ربانية مصدر رسالة الإسلام المتجلية في الوحي، ثم شمول توجهات رسالة الإسلام ومبادئها الكلية لمختلف مناحي الحياة، وبذلك لا يمكن تجاوز هذه الخصائص ومحاولة إسقاط رؤى منهجية تتعلق بتدريس أديان أخرى لها خصوصيتها. كما أن السياق الاجتماعي لا يمكن تجاوزه، ف«الإسلام» وفق تعاقد مجتمعي وبعد حضاري هو الدين الرسمي للبلدان الإسلامية، فلا يمكن تجاوز هذا المعطى وفق تأويلات لا تشكّل محطّ إجماع وطني، ومن ذلك الدفع بالمادة نحو الاتجاه الوضعي، تقول سلوى العباسي: «فالتعليم الدينيّ إن صحَّ اعتباره موجودًا في منظومتنا التربويّة، فهو واقع في منزلة بين المنزلتين: التعليم المدنيّ الوضعي/تعليم الدّين المجتمعيّ (معتقدًا شائعًا أو غالبًا) بما هو شكل من أشكال التربية على المواطنة جعل المادّة منذ تدريسها تنضوي ضمن شبكة المواد الاجتماعية الإنسانيّة»<sup>(17)</sup>.

إن هذه الرؤية تسعى أن تخرج المادة من طبيعتها المعرفية إلى قراءة وضعيّة للدين تمتح من مرجعيات أخرى، فتستنكر استمداد التصورات العقديّة من المرجعية القرآنية بدعوى التعدد، فالإيمان بأن

(16) طه، عبد الرحمن. طه، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، عدد 103، يناير-فبراير-مارس 2002 (41-64)، ص52.

(17) العباسي، سلوى. التعليم الديني في أفق الإصلاح التربوي بالمنهاج: التربية الإسلامية وضرورات التّششنة الاجتماعية على قيم المواطنة المتأصلة، ضمن أعمال ندوة «التعليم الديني في تونس» الثلاثاء 25 ديسمبر 2018، ص 64.

محمدًا خاتم الرسل - في نظر بعضهم- تصور يخالف قبول الاختلاف والتعدد، يقول عبد المنصف عبد الجليل منتقدًا على الكتاب المدرسي للسنة التاسعة من التعليم الأساسي في تونس تناوله في درس «حقيقة الدين» أن الإسلام هو خاتم الأديان وآخر الرسالات وأن محمدًا خاتم النبيين، فيقول: «والطريف أيضًا أن هذا المحور من الدرس قد جاء مُتممًا لمحور مهم هو الإيمان بالرسالات السماوية مع التنصيص على الوحدة والتنوع بينها. ولكن لم يتدرج التفكير نحو تأسيس فكرة التعدد بقدر ما عادت الرؤية إلى الاعتقاد في الختم، وترديد ما جاء في القرآن من أن الرسالات السابقة حق، على أن يكون محمدًا أولى بها من غيره ممن يدّعيها، أمثال اليهود والنصارى. تبقى الرؤية إذن رؤية لاهوتية، لا تؤسس للتفكير التعددي النقدي. أما الجانب الثاني فيتمثل في استناد هذه الرؤية إلى فكرة شمولية الدين. وأن الأصل والأصوب ما كان بأمر من الدين ومناسبًا له، وما كان خارج ذلك كان فاسدًا. هذا الجمع والتماهي بين الدين والحياة، بين الاعتقاد الأنطولوجي والحادث الثقافي سيمنع كل تفكير خارج اللاهوت»<sup>(18)</sup>.

ولا يخفى كيف يريد صاحب هذه الدعوى أن ينتقل بتدريس التربية الإسلامية من الاعتقاد إلى الانتقاد، بل إنه يتخذ من مرجعيات وضعية غير قابلة للنقد، بينما يجعل من حقائق الوحي معطيات نسبية لا ينبغي تقديمها باعتبارها مسلمات؛ كما يظهر لديه التباس في تصور هذه المادة إذ يخلطها بمقارنة الأديان كما نشأ في الغرب في الدراسات العليا الأكاديمية وليس المدرسية، وهذا ينبئ عن ضعف في إدراك حقيقة تدريس الدين - كما هو متعارف عليه في جميع المنظومات التعليمية<sup>(19)</sup>؛ فلا توجد منظومة -تدرّس الدين باعتباره من حقوق المتعلم وضرورة من ضرورات حفظ الهوية المجتمعية والثقافية- تسعى إلى تفكيك التصورات والمعتقدات الثابتة والتي يقع إجماع مجتمعي حول دلالاتها. ومثال ذلك مسألة الرسالة الخاتمة، فهل يوجد من علماء الإسلام من أنكر هذه الحقيقة أو قال غيرها؟ وهل يُعدّ هذا التّصوّر سليماً من الزاوية البيداغوجية؟

كما نجد هذا التصور يستنكر تضمّن المنهاج الدراسي للمادة هدفَ التعبد والبناء الوجداني الإيماني فيقول صاحبه: «الهدف التعليمي متمخّض ليكون هدفًا تعبديًا، لا هدفًا معرفيًا تفهيميًا ونقديًا. ومعناه

(18) عبد الجليل، عبد المنصف. تدريس الدين بتونس بين 2011 و2016، ملاحظة أولية، أشغال ندوة: «التعليم الديني والثقافة الدينية في المدرسة، دراسات لتجارب عربية وأوروبية» المنظمة من قبل مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية يومي 23-24 شتنبر 2016، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود -الدار البيضاء-، الدار البيضاء: 2018، (19) -55)، ص24.

(19) يقول محمد فاعور: «تدريس الدين قد يتعلّق حكما بتدريس الحقائق المطلقة والمسائل التي لا جدال فيها في نظر المؤمنين»، فاعور، محمد، التعليم الديني والتعددية في مصر وتونس، أوراق كارنيغي، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، 2012، ص4.

أن تدريس الدين مرّة أخرى لا ينحو نحو التحصيل المعرفي الذي ينأى عن البعد الإيماني ليعتبر الدين ظاهرة جديرة بالدراسة والتحقيق النقدي»<sup>(20)</sup>.

بالموازاة نجد تصوّرًا آخرَ على طرف نقيض، يحمل تمثلاً آخر عن المادة؛ إذ يحصرها في تلقين مسلمات مع تغييب للارتقاء بمهارات المتعلمين في تدبر الوحي والاستمداد منه واكتساب القوة الحجاجية والتعليلية في تفهم معقولية البعد الفكري والتشريعي للتصور الإسلامي، وهذا التمثل يعطل طاقات المتعلمين في التعامل مع المعرفة الشرعية ويحصر المادة في أساليب الوعظ والتلقين المباشر، ويقف حجابًا دون الإدراك الصحيح والفهم السليم للدين، وتبين مواطن القطع من مجال الاجتهاد. إن التصور البيداغوجي لتدريس مادة التربية الإسلامية، وفق النظريات التربوية المعاصرة، يرى أن تناول مختلف المقولات المخالفة لها أهمية في بناء التعلّمات الصحيحة لدى المتعلمين وتملكهم للقدرة الحجاجية على محاوره مختلف الآراء والتصورات محاوره علمية هادئة، وذلك ما يمكّن المتعلم من بناء شخصية قوية لها جذورها الحضارية الممتدة لتسهم في بناء وطنها ونفع الإنسانية. لذلك فليس مستنكرًا تناول مختلف المقولات المخالفة، بل الإشكال اتخاذها مُسَلِّمة، أما اتخاذها أرضية لبناء تصورات سليمة متماسكة فهذا من مرتكزات التصور العقدي الإسلامي الذي يمتح من معين القرآن الكريم الذي أورد مختلف الاعتقادات وحاورها مبينًا تهافتها.

إن مثل هذين التصورين السابقين لا يمكن أن يسهما في إغناء نقاش تطوير مادة التربية الإسلامية وتدريسيتها بقدر ما يسهم في إذكاء نقاش إيديولوجي يضعف حجة أية مراجعة وتطوير، بل من شأنه أن يغذي نقاشًا متطرفًا متقابلًا. لذلك وجب تحييد البعد الإيديولوجي المتعلق بمشروع التطوير، ومناقشة الهواجس التي تنم عنه بعقلانية وموضوعية مع تجنّب مختلف أشكال التطرف.

إن المنهاج التربوي ليس مقارنة تعليمية منعزلة عن سياقها الاجتماعي وظرفها الزماني وتحدياته، فكل مشروع تربوي يحمل تصورا حول الكون والإنسان، فتشكل القيم والمعتقدات مرجعية للممارسات التربوية التي تستهدف بناء الإنسان (المتعلم) وتصرفاته وتفاعله مع الكون؛ كما أن المدرسة ترتبط بطموحات يلقيها على عاتقها المجتمع لمواجهة مختلف تحدياته، وكل ذلك يجعل الحاجة ماسة إلى مشروع مجتمعي واضح الاختيارات يكون محط توافق مجتمعي تعمل المنظومة التعليمية على تصريفه وتنزيله؛ لأن المجال التربوي على مستوى صناعة المناهج والبرامج لا يحتمل أن يكون محلًا للتنازع على

(20) المرجع السابق، ص 41.

مستوى الاختيارات أو فرض بعضها وتأويل بعض المفاهيم؛ لأن ذلك يسيء إلى المنظومة ويفقد الثقة لدى الفاعلين، ويهدر مقدرات الوطن وفرص بناء أجيال قوية راشدة.

## المبحث الثاني: المدخل القيمي والمفهومي وأثره في تطوير بنية مناهج مادة التربية الإسلامية

إن الاضطراب المفهومي المتعلق بمادة التربية الإسلامية في ملامحه الثلاثة، والذي تناوله المبحث الأول، كان له تأثير كبير في بنية مناهج التربية الإسلامية، فنجد بعضها لا زال يحتفظ ببنية العلوم الشرعية فيجعل المادة مجموعة مكونات من فقه، وعقيدة، وقرآن أو تفسير، وحديث، وسيرة؛ دون أن يوجد بينها رابط ينتظمها (مناهج دولة قطر)<sup>(21)</sup>؛ أما مناهج أخرى فاعتمدت بنية الوحدات التربوية أو التعليمية، وتغطي تلك الوحدات مختلف مجالات النشاط الإنساني في المجال الاعتقادي والتعبدي والتواصلي والبيئي... (المناهج المغربي قبل 2016)، وهي مقارنة تركز على البعد القيمي للمادة؛ أما بعض المناهج فاعتمدت مناهج ميزت بين أسلاك التعليم، فاعتمدت التربية الإسلامية في الابتدائي والإعدادي؛ والتفكير الإسلامي أو العلوم الإسلامية في الثانوي (تونس)<sup>(22)</sup> والجزائر<sup>(23)</sup> نموذجًا.

لكن من أهم الإشكالات التي اتسمت بها كثير من هذه البرامج والمناهج أنها:

- لم تقدم المادة بصفحتها بنيةً منسجمةً، مما يجعل من الصعوبة بمكان إكسابها هوية المادة التعليمية التربوية كما تحددت في المبحث الأول؛
- لم يتحقق إبداع في إعادة صياغتها صياغة تراعي طبيعة الفئة المستهدفة وانشغالها وسياقاتها، بل أبقت على الاصطلاحات العلمية لعناوين الدروس دون نقل ديداكتيكي (أو تقريب) لها، وهذا ما يُفقد للمادة معناها ووظيفتها لدى المتعلمين والمتعلمات؛
- ضمور البعد القيمي أمام الزخم المعرفي وهذا ما يتنافى مع خصوصية المادة ووظيفتها المركزية

(21) الخطة الفصلية لمادة التربية الإسلامية الصف الثالث، إدارة التوجيه التربوي، قسم التربية الإسلامية، الفصل الدراسي الأول: 2019-2020.

(22) برامج التفكير الإسلامي - التعليم الثانوي، إدارة البرامج والكتب الدراسية، وزارة التربية والتكوين، الجمهورية التونسية، سبتمبر 2008.

(23) مناهج مرحلة التعليم الابتدائي 2016، وزارة التربية الوطنية، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، اللجنة الوطنية للمناهج، المجموعات المتخصصة للمواد، ص 78 وما بعدها، الوثيقة المرافقة لمناهج التربية الإسلامية في مرحلة المتوسط، وزارة التربية الوطنية، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، اللجنة الوطنية للمناهج، اللجنة المتخصصة لمادة التربية الإسلامية، ص 8.

في بناء الإنسان والقيم، ويتضارب مع المقاربات البيداغوجية المعتمدة من طرف جل هذه المنظومات التعليمية (وهي المقاربة بالكفايات)<sup>(24)</sup>؛

- عدم استثمار العلوم المعرفية المعاصرة، التي أكدت أن الدماغ البشري لا يشتغل بالمعارف الجزئية، وإنما يفكر ويمارس مهاراته العليا بعد اكتسابه للمفاهيم التي تكسبه القدرة على معالجة مختلف المواقف الجزئية واللامتناهية التي تعترضه.

إن تحليل كثير من برامج مادة التربية الإسلامية يكشف إغراقها في التفاصيل المعرفية الجزئية، وجعل المادة جزءاً من مواد العلوم الشرعية ومفرداتها والتي تفتقد في كثير من الأحيان إلى الرابط بينها.

- فكيف يمكن استثمار خلاصات العلوم المعرفية وأثرها في تطوير المناهج التعليمية عبر اعتماد المدخل المفهومي في بناء المناهج، من أجل تكوين عقل واعٍ ناضج قادر على التحليل والتعليل والنقد من خلال المفاهيم التي اكتسبها والتي يستطيع توظيفها في مختلف المواقف والوضيعات؟

- وكيف يمكن للمدخل القيمي أن يسهم في تطوير هذه المادة الحاملة للقيم من أجل الاستجابة للتحديات القيمة والأخلاقية الراهنة؟

إن تعدد المعارف المقدّمة في مادة التربية الإسلامية، والتباين بين الخصائص الإيستمولوجية لكل نوع منها<sup>(25)</sup>، يجعل المنهاج الدراسي لهذه المادة يتميز بتعدد المفردات وطغيان اكتساب المعرفة على بنائها وتوظيفها بضغط عامل الزمن المحدود، والإمكانات المعرفية للمتعلمين والمتعلمات؛ وإن المستقرئ لكثير من برامج مادة التربية الإسلامية يلحظ هذا الكم الهائل من الدروس والمفردات، مع تعدد روافدها المعرفية التي تجعل المتعلم يخوض في حقول معرفية عدة، أو مواد عدة تنتمي لمسمى مادة التربية الإسلامية.

(24) المقاربة بالكفايات مقارنة بيداغوجية تتأسس على النظرية السوسيوثقافية، وترى أن فعل التعلم يبني داخل الذات المتعلمة وانطلاقاً من تمثلاته، وفي سياق وضعيات قريبة من الواقع، وفي ظل تفاعل مع الراشد (المدرس)، والأقران (المتعلمون)، وتتيح للمنظومة التربوية فرصة تمكين التلاميذ من تنمية كفايات توهمهم ليصبحوا فاعلين في حياتهم، وقادرين على مواجهة وضعيات ملموسة وواقعية، عن طريق تعبئة الموارد المكتسبة في المدرسة أو خارجها. إنها مقاربة تجعل المتعلم ينخرط في بناء تعلم ذي معنى من أجل أداء يتسم بالنجاعة والملاءمة. من أجل مزيد من التفصيل، انظر: حمو، ربيع. التقويم الإشهادي في ضوء المقاربة بالكفايات، دار القلم: الرباط، ط1: 2016، 17-25.

(25) المعرفة الفقهية تتسم بالعملية، والمعرفة العقدية تتسم بالتجريد، أما السيرة النبوية فهي مفاهيم تاريخية، والمعرفة الأخلاقية معرفة وجدانية بالأساس. هذه السمات البارزة لكل نوع من المعرفة، ويوجد سمات أخرى فرعية تتيح التمييز بين الخصوصية الإيستمولوجية لكل معرفة من المعارف المقدمة في مادة التربية الإسلامية.

وهذا الإشكال يجعلنا نسائل المادة: أهي مادة واحدة لها مفاهيمها الخاصة بها؟ أم أنها مجموعة مواد منفصلة؟ وهل الطبيعة الإستمولوجية لمكونات المادة مناسبة للمستوى العمري للمتعلمين - في الابتدائي والإعدادي خصوصا، في ظل ما تختزنه من تمثيلات لدى الأساتذة تحيل على المعرفة العالمية المؤسسة لحقولها المعرفية (العقيدة - الفقه- السيرة...) (26)؟

وإذا كانت حاجيات المتعلمين من هذه المادة متنوعة (حاجة لتلاوة القرآن وفهمه، والإدراك الصحيح لمفهوم الإيمان، وإقامة العبادات بشكل صحيح...) فهل من سبيل لبناء منهاج دراسي يخفف من تعدد المفردات والدروس؟ وهل من سبيل تجسير بين مكونات المادة من أجل الحفاظ على وحدتها ونسقية بناء مفاهيمها عند المتعلمين؟

إن اقتراح نموذج منهاج موحد تعتمده مختلف المنظومات التعليمية في مادة التربية الإسلامية، قد يبدو صعب التحقق؛ لأن كل منظومة تحكمها مجموعة من المحددات المتعلقة بالسياق الاجتماعي وخصوصيات التعددية الدينية، وخيارات السياسة التعليمية، والهندسة المهاجية التي المعتمدة في بناء منهاج مختلف المواد، وتختلف أيضا في تصورها للكفايات العرضانية ومقاربة تنزيلها في مختلف المواد. واعتبارا لما سبق فسنعتمد إلى اقتراح مبادئ موجّهة يمكن أن تسهم في تطوير مادة التربية الإسلامية، والتي توفر قدرا من المرونة لاعتمادها في مختلف المنظومات التعليمية.

## 1. التدريس بالمفهوم وأثره في الارتقاء بتدريسية مادة التربية الإسلامية:

يعتبر تجزيء المعرفة وتضخم المحتوى من المشكلات التي تعانيها المادة خصوصا وأنها تلقي عبئا كبيرا على كل من المدرس والمتعلم اعتبارا لكثرة الحقائق والمعلومات وصعوبة حفظها واسترجاعها، فبالأحرى توظيفها. وهذا الاعتبار هو الذي دعا بعض الباحثين يدعون لتبني مقاربة التدريس بالمفهوم، إذ «تبني التدريس بالمفهوم يسهل التقليل من نسبة المحتوى في الكتاب المدرسي، ويسهل بناء الأنشطة التعليمية التي يمكن للمتعلمين الاشتغال عليها لتحقيق الأهداف وتنمية القدرات، وخاصة من خلال تحديد الأمثلة واللاأمثلة، وبناء أنشطة تعليمية مناسبة» (27).

(26) حمو، ربيع. دليل الأستاذ في تدريس مادة التربية الإسلامية بالتعليم الابتدائي، الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، ط1: 2017، ص8.

(27) أيت إغزة، أحمد. مشكلات تدريس التربية الإسلامية بالسلك الابتدائي، منشورات TOP EDITION، ط1: 2009، ص37-38.

يُعرّف المفهوم بأنه «فكرة مجردة يمكن تطبيقها على تجارب وموضوعات متنوعة لها خصائص مشتركة، وهو شبيه بفئة من العناصر ذات خصائص مشتركة دون اعتبار الاختلافات التي يمكن أن توجد بينها. ويقوم المفهوم على خاصيتين هما التجريد والتعميم. فالتجريد هو انتقال من الملموس إلى المفهوم، وأما التعميم فهو عملية جمع خصائص مشتركة بين موضوعات داخل مفهوم واحد وسحبها على فئة لا متناهية من الموضوعات الممكنة المشابهة لها (Galisson,R.Coste,D.1976)»<sup>(28)</sup>.

إن المنهاج الذي يتخذ من بناء المفاهيم غاية يسعى إلى تجميع عدد من المعارف في مفهوم؛ فيخلصنا من التكرار الذي يحدث في تدريس المناهج المجزأة كما يساعد التلميذ ويعينه في ممارسته لعمليات التفكير العلمي، فيجعل التعلم أكثر بقاءً وأقل عرضة للنسيان.

إنه خيار يقلص من المضامين الفرعية مقابل بناء المفاهيم، التي تُملِّك المتعلم القدرة على حسن التصرف في مواقف جزئية كثيرة مندرجة تحت المفهوم؛ كما أنه يتيح التدريس الفاعل الذي ينمي ممارسة عمليات التفكير العليا.

من خلال ما سبق يمكن أن نخلص إلى أن المقاربة المفهومية في بناء منهاج مادة التربية الإسلامية تتجلى في كونها:

- تنظم المعلومات وتزود المتعلم ببناء معرفي منظم يستخدمه في تمييز أمثلة جديدة وتفسير مواقف عديدة؛ وتنتقل التعلم من معارف تسترجع إلى أدوات للفهم والتفسير والتحليل وممارسة مهارات التفكير العليا.
- تسهم في انتقال أثر التعلم؛ فإذا كان الانتقال يعني القدرة على إدراك العناصر المشتركة في مواقف متنوعة، وتحت ظروف مختلفة وربطها ببعضها البعض ربطاً له معنى؛ فإن اكتساب المفاهيم يساعد المتعلم في تمييز أمثلة جديدة وتفسير مواقف عديدة مرتبطة بالمفهوم المُدرّس.
- تساعد المتعلم على حل المشكلات وتقتصد في زمن التعلم؛ وذلك لأنه حينما يتعلم المفهوم يطبقه في كل مرة دون حاجة إلى تعلم جديد.
- لا تقتصر فائدة تعلم المفاهيم على المتعلم فحسب، بل تتعداه إلى المعلمين ومخططي المناهج ومؤلفي الكتب المدرسية المختلفة؛ إذ تُسهل عملية اختيار محتوى المنهج المدرسي وتطويره؛

لأنها تشكل محور الأنشطة التعليمية، كما تعد وسيلة فعالة لربط المواد الدراسية المختلفة، وتندرج بالمرونة التي تسمح بإضافة واستيعاب حقائق تطبيقية جديدة مرتبطة بالواقع ومستجداته، دون أن يختل التنظيم المعرفي.

إن الاشتغال بالمفاهيم سيمكن من بناء ونماء متدرج للمفاهيم تراعي خصوصيات المتعلمين وقدراتهم، فمفهوم الإيمان يؤسس في مرحلة الطفولة المبكرة بمقاربة تناسب الفئة المستهدفة فينبثق البناء من المحسوس والذي يتجسد في ملاحظة عظيمة صنع الله وتذوق فضل نعمه من أجل تنمية حبّ الله تعالى، فالمدخل الوجداني ملائم في هذه المرحلة لبناء مفهوم عقدي؛ بخلاف المتعلمين في مرحلة المراهقة الثانوي فيتم تناول مفهوم الإيمان من مدخل إشكالي يتناول المفهوم بمستوى من التجريد، وهذا ما يصطلح عليه برونر Bruner بالتكوين اللولوبي للمفاهيم، فهو يرى أن اكتساب المفاهيم يمر من تمثّل إلى تمثّل أرقى عبر مداخل مختلفة وسياقات متباينة، فينمو التفكير نحو مستوى أكثر تجريدًا<sup>(29)</sup>. إن سمة امتداد مفاهيم مادة التربية الإسلامية عبر مختلف المستويات والأسلاك التعليمية هو الذي يتيح البناء اللولوبي والحلزوني للمفاهيم ويعمقه بما يناسب خصائص كل فئة عمرية واهتماماتها.

إن تقديم مفهوم الصدقة -مثلا- يمكن من تناول عدة مفردات تدرج تحت مسمى الصدقة وتشترك معها في الخصائص العامة، فعند تكوين المفهوم فإن المتعلم يوظفه في مواقف لا متناهية كما يجعله قادرا على حسن التصرف واتخاذ المواقف المناسبة، ففي المستوى الأول يكتسب المفهوم بمدلول بسيط انطلاقا من تصرف ملاحظ ومشخّص، لينمو تباعًا فيتعرف المتعلم الصدقة الواجبة: الزكاة وأحكامها الأساس، ثم الصدقة المندوبة. ويمكن في الثانوي أن يتناول العقود التبرعية ومقاصدها وكيف تسهم في حل المشكلات الاجتماعية وتحقيق التنمية الاقتصادية.

يكتسي بناء المفاهيم أهمية كبرى تستدعي استراتيجيات فعالة لتشكيل الترميز الذهني عند المتعلم، وذلك من خلال الاشتغال على وضعيات مشكلة وإدماجية وتقويمية مرتبطة بالسياق الواقعي والاجتماع للمتعلم بما يتيح التكوين الوظيفي للمفهوم، والاشتغال بشكل بنائي على موارد مناسبة من نصوص شرعية وموارد رقمية ملائمة وغيرها، والأمثلة المطابقة وغير المطابقة. وهذه المقاربة تتطلب تجديدًا على مستوى مكونات الكتب المدرسية والموارد الرقمية المعتمدة.

(29) Barth Britt-Mari. Jérôme Bruner et l'innovation pédagogique. In: Communication et langages, n°66, 4ème trimestre 1985. pp. 46-58. p53.

## 2. مبدأ التكامل وأثره في تطوير هندسة منهاج مادة التربية

### الإسلامية:

تدعو كثير من التصورات التربوية إلى اعتماد مبدأ التكامل في بناء المناهج الدراسية فتُعرفه بأنه «تقديم المعرفة في نمط وظيفي على صورة مفاهيم متدرجة ومترابطة تغطي الموضوعات المختلفة دون أن يكون هناك تجزئة أو تقسيم للمعرفة إلى ميادين مفصلة»<sup>(30)</sup>. ومن هذا التعريف تتجلى أهمية مبدأ التكامل في كونه يحترم سيرورة اشتغال العقل البشري، والذي يشغل بنيات مترابطة، ويقيم شبكات مترابطة من التمثيلات التي بناها عن طريق خبراته؛ وهذا ما يجعل المعرفة المكتسبة غير مفصولة، بفضل الآليات التي تحكم منطق بناء المواد الدراسية وفق الحقل المعرفية المرتبطة بها. ففي مادة التربية الإسلامية لا يمكن الفصل بين مختلف المكونات التي تشكل منها المادة، فمكون دراسة القرآن أو الحديث فهما وتدبراً أو تفسيراً واهتداء، لا يمكن فصله عن بناء مختلف المفاهيم والأحكام المنتظمة لمختلف مكونات المادة من عقيدة وفقه وأخلاق؛ كما أن بناء حكم فقهي لا ينفصل عن الأساس الاعتقادي الذي يدفع المكلف للاستجابة له، ولا يستقل عن الحكم الأخلاقي والمقصد الذي يؤسسه ذلك الحكم. ومن هنا يتجلى أهمية اعتماد مبدأ التكامل في بناء منهاج المادة.

إن مبدأ وحدة المعرفة الشرعية يقتضي معالجة مفاهيم المادة مع استحضر مختلف أوجه التكامل بين مكوناتها، فتتمثل أحكام العبادات والمعاملات هي من آثار عمق الإيمان بالله تعالى، وهذا يقتضي في دروس العقيدة أنشطة ووضيعات إدماجية متعلقة بالأخلاق وأحكام المعاملات باعتبارها المجال الذي يتجلى فيه أثر تزكية النفس بالاعتقاد الصحيح وأثره في بناء قيم ومواقف سديدة. كما أن درس السيرة النبوية فرع عن أصل الإيمان برسول الله ﷺ والاقتران به، ولا تخفى الوظيفة التشريعية والتخليقية لأحداث السيرة في بناء قيم أخلاقية والحث إلى الاقتداء بصاحب الخلق العظيم عليه السلام.

إن التكامل الذي ندعو إليه ينسجم مع المقاربة «التي يتم فيها طرح المحتوى المراد تدريسه ومعالجته بطريقة تتكامل فيها المعرفة، من مواد أو حقول دراسية مختلفة سواء كان هذا المزج مخططاً ومجدولاً بشكل متكامل حول أفكار وقضايا وموضوعات متعددة الجوانب، أم تم تنسيق زمني مؤقت بين المدرسين الذين يحتفظ كل منهم بتخصصه المستقل أم بدرجات بين ذلك»<sup>(31)</sup>.

(30) الخياط، عبد الكريم عبد الله (2001). آراء معلمي وموجهي المواد الاجتماعية حول استخدام الأسلوب التكامل في بناء وتدريس منهج المواد الاجتماعية للصفين الأول والثاني في المرحلة الثانوية بدولة الكويت، المجلة التربوية، العدد 61، (98-134)، ص 101.

(31) المعقل، عبد الله بن سعود (2001). المنهج التكامل، مستقبل التربية العربية، القاهرة، العدد 22، ص 43-79، ص 48.

إن تطبيق التكامل في منهاج المادة يمكن أن ينفذ من خلال مستويين: المستوى الأول من التكامل يتجسّد في تتبّع مواطن التقاطع لإقامة جسور تكامل بين مختلف مكونات مادة التربية الإسلامية، واعتماد أنشطة دمج وتطبيق تنغيًا استثمار مكتسبات مختلف المكونات، مع احتفاظ هذه الأخيرة ببنيتها. أما المستوى الثاني من التكامل الذي ندعو إليه هو اعتماد «المنهج الذي يعتمد في تخطيطه وطريقة تنفيذه على إزالة الحواجز التقليدية التي تفصل بين جوانب المعرفة»<sup>(32)</sup>، بحيث يعاد النظر في المنهاج المؤسس على المكونات من أجل إبداع تنظيم جديد، يركّز على مختلف الخبرات التي تسعى المادّة لتعليمها للمتعلّمين والمتعلّقات ويستهدف تجاوز الإشكالات السابقة، وهنا نقترح اعتماد نظام الوحدات الدراسية، فما هي الوحدة الدراسية؟ وما هي أشكال الوحدات الدراسية التي تلائم خصوصية مادة التربية الإسلامية؟ وكيف يمكن انتظام مختلف حاجات المتعلّمين في سياقها؟

تُعرّف الوحدة بأنها «تنظيم خاص في المادة التدريسية وطرق التدريس، يضع التلاميذ في موقف تعليمي متكامل يثير اهتمامهم، ويتطلّب منهم نشاطًا متنوعًا يناسبهم، ويراعي ما بينهم من فروق فردية، ويتضمن مرورهم في خبرات تربوية معينة ويؤدي بهم إلى فهم وتبصر في ميدان أو أكثر من ميادين المعرفة، وإكسابهم مهارات وعادات واتجاهات وقيم مرغوب فيها (قرفال، أ.ر. 1986)»<sup>(33)</sup>.

ومن خلال التعريف السابق سنستعرض مختلف محددات الوحدة ونفحص مدى تلاؤمها مع الطبيعة الإستمولوجية لمادة التربية الإسلامية، تتميز الوحدة بما يلي:

- الحرص على وحدة المعرفة اعتبارًا لوحدة المعارف وتكاملها، وهي بذلك تجاوز لمقاربة تفتتت المنهاج والمواد الدراسية وتجزئتها، بل تحرص على إقامة الروابط الموجودة بين مختلف المعارف على اختلافها وتنوعها؛ ولما كانت المعرفة الشرعية تتسم بالوحدة المصدرية وتتميز بنفس السمات وتكامل مكوناتها والفروع العلمية المنبثقة منها في تسديد الإنسان فإن منطق الوحدة يتوافق مع طبيعتها؛
- إكساب المتعلّمين خبرات عابرة لعدة مجالات وحقول، لذلك فنجاح المنهاج الدراسي في إقامة هذا النوع من التكامل له أثر كبير في رفع منسوب الاكتساب في المادة لما للربط بين النص الشرعي والأبعاد العقدية والتشريعية والأخلاقية للمعرفة، كما يسهم ذلك في حسن تمثّل

(32) الشربيني، فوزي، والطنناوي، عفت (2001). *مداخل تربوية في تطوير المناهج التعليمية*، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ص211.

(33) غريب، عبد الكريم. *المهمل التربوي*، منشورات عالم التربية، مطبوعات النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1: 2006، ج2، ص969.

مفاهيمها من قبل المتعلمين واستشعار الانسجام الواقع بين مكوناتها، حيث تتكاثف مختلف تلك المداخل في بناء تعلمات المادة. ومثال ذلك أن مفهوم الإحسان لذوي الحاجات الخاصة تتكامل فيه سورة الضحى عند الأمر بحسن معاملة اليتيم والسائل، وأحكام الزكاة والصدقة، وخلق العطف والجود على تلك الفئات المحتاجة، والأساس العقدي الذي يتجلى في امتثال أمر الله تبارك وتعالى ورجاء ثوابه ونواله في اليوم الآخر، أما السيرة النبوية فتمدنا بمواقف من أجل الاقتداء والاعتبار في تمثل تلك القيم؛

• إن مقارنة الوحدة في بناء التعلّات ترتكز على انخراط المتعلمين في أنشطة ذات دلالة ومعنى، تجعلهم فاعلين في بناء كفايات المادة وما يتعلق بها من موارد (مهارات، قيم، مواقف، ...)، وبذلك ستستجيب المادة لخصيصة الوظيفة التي تتميز بها المعرفة الشرعية والتي لا تتغيى الحفظ فقط ولا التلقي السلبي، بل هي نور يكتسبه المسلم ليعيش به ويمشي به في الناس، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ الأنعام: 122، وهذا ما جعل الإمام الشاطبي رحمه الله يقرر قاعدة ذهبية مُحدّدة للعلم النافع، والتي استقرأها من طبيعة الخطاب الشرعي إذ قال: «كل مسألة لا يبني عليها عمل؛ فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي، وأعني بالعمل: عمل القلب وعمل الجوارح، من حيث هو مطلوب شرعا. والدليل على ذلك استقراء الشريعة»<sup>(34)</sup>، وهذه السمة للوحدة الدراسية تجعل المادة متصلة بالحياة، ويكون المتعلم في سياقها بصدد تأهيل مناحي شخصيته للحياة وليكون عنصرا فاعلا؛

• تنوع طرق الاشتغال وإيقاعاته بما يتيح لمختلف المتعلمين من الانخراط بفاعلية مع مراعاة الفروق الفردية بينهم؛

يتخذ تنظيم الوحدة الدراسية في مادة التربية الإسلامية أشكالا عدة ترتب لفلسفة المنهاج

الدراسي، ويمكن أن تتخذ الأشكال الآتية:

• التمرکز حول النص القرآني، واعتباره مهيمنا على بناء المفاهيم، فمثلا انطلاقا من سورة قريش، يتم بناء مفهوم العبادة، والمفهوم العقدي: نِعَمَ الله، والتعرف على الكعبة ومكة مكان ميلاد النبي ﷺ ونشأته.

(34) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط 1: 1997، ج 1، ص 47.

- التمرکز حول القيم اعتباراً لمركزيتها، فقيمة الإحسان والرحمة، يمكن أن تكون سياقاً لدراسة سورة البلد وما تضمنته من اقتحام للعقبة بالإطعام والإحسان للمسكين واليتيم والتواصي المجتمعي بالرحمة، ثم دراسة مواقف من سيرة الرسول ﷺ في الإحسان لليتيم والمسكين.
- التمرکز حول المجال، مثل اعتماد الوحدة التعبدية، والوحدة البيئية، والوحدة الفكرية، والوحدة التواصلية؛ فيصير المجال هو السياق الذي يكتسب فيه المتعلم مختلف الخبرات من خلال الاشتغال حول وضعية تتعلق مشكلتها بموضوع المجال، لكن حلها يستدعي موارد مختلفة من نصوص شرعية وغيرها، وتتكاثر مفاهيم عقدية وتعبدية وأخلاقية وسيرية في حلها.

## خاتمة:

- في ختام هذه الورقة أقدم أهم الخلاصات والنتائج التي أفرزتها:
- إن مادة التربية الإسلامية باعتبارها استجابة لحاجات المتعلمين والمتعلمات ومطلب أصيل للمجتمع، وجب أن يترفع التداول في تعديلها وتطويرها عن مختلف المقاربات الإيديولوجية، وأن تكون الاختيارات المنهجية ضمن دائرة المتفق عليه مجتمعياً؛
  - مادة التربية الإسلامية مادة دراسية تنهل من المعرفة الشرعية المستمدة أساساً من الوحي والتراث الإسلامي، لكنها مادة تعليمية لها برنامجها ومفرداتها وتدرسياتها ومنهجيتها التي تتميز بها،
  - مادة التربية الإسلامية مادة قيمية لا تستقل فيها المعرفة دون بعدها القيمي التخليقي، مما يستدعي أن تتبوأ القيم مكانة متميزة داخل المادة ومختلف دروسها، وليس فقط في أحد مكوناتها؛
  - استمداد مادة التربية الإسلامية من مفاهيمها من المعرفة الشرعية يستدعي أخذ طبيعة تلك المفاهيم في منهجية تدرسياتها، فالمفاهيم العقدية لها خصوصيتها التي تتميز عن الفقهية أو السيرية.
  - تطوير منهاج مادة التربية الإسلامية ينبغي أن يتأسس على وحدة المادة، وتعدد مداخل بنائها، وهذا يستلزم اجتهاداً يستثمر المقاربات التكاملية في بناء المنهاج، واعتماد التدريس بالمفهوم، ونظام الوحدات التدرسية، والارتكاز على بناء القيم؛ فهي مقاربات يمكن أن تتكاثر في بناء منهاج دراسي رائد.

## قائمة المصادر والمراجع:

### المراجع العربية:

- أحمد، محمد، منهاج التربية الإسلامية بين المرجعية الأكاديمية والظرفية الاستيعالية، مجلة الإدارة التربوية، العدد: 10، 2021.
- الأغا، تهناني دياب شاكر، منهاج التربية الإسلامية بين المرجعية الأكاديمية والظرفية الاستيعالية، مجلة البحث العلمي في التربية. ع. 16، ج. 1، 2015.
- أيت إغزة، أحمد. مشكلات تدريس التربية الإسلامية بالسلك الابتدائي، منشورات TOP EDITION، ط1: 2009.
- برامج التفكير الإسلامي – التعليم الثانوي، إدارة البرامج والكتب الدراسية، وزارة التربية والتكوين، الجمهورية التونسية، سبتمبر 2008.
- الجراد، ماجد زكي، أثر استخدام خرائط المفاهيم في تحصيل المفاهيم الشرعية وتنمية مهارات التفكير الناقد لدى الطلبة في مادة التربية الإسلامية، مجلة جامعة الملك سعود، مجلد 18، (607-653)، 2012.
- الحاكم، أبو عبد الله، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.
- حمو، ربيع، التقويم الإلهادي في ضوء المقاربة بالكفايات، دار القلم: الرباط، ط1: 2016.
- حمو، ربيع، دليل الأستاذ في تدريس مادة التربية الإسلامية بالتعليم الابتدائي، الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، ط1: 2017.
- الخطة الفصلية لمادة التربية الإسلامية الصف الثالث، إدارة التوجيه التربوي، قسم التربية الإسلامية، الفصل الدراسي الأول: 2019-2020.
- الخياط، عبد الكريم عبد الله (2001). آراء معلمي وموجهي المواد الاجتماعية حول استخدام الأسلوب التكاملي في بناء وتدريس منهج المواد الاجتماعية للصفين الأول والثاني في المرحلة الثانوية بدولة الكويت، المجلة التربوية، العدد 61، (98-134).
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1: 1997.

- الشربيني، فوزي، والطناوي، عفت (2001). *مداخل تربوية في تطوير المناهج التعليمية*، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- طه، عبد الرحمن. عبد الرحمن طه، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، عدد 103، يناير-فبراير-مارس 2002 (41-64).
- العباسي، سلوى، التعليم الديني في أفق الإصلاح التربوي بالمناهج: التربية الإسلامية وضرورات التنشئة الاجتماعية على قيم المواطنة المتأصلة، مشاركة في ندوة «التعليم الديني في تونس» الثلاثاء 25 ديسمبر 2018.
- عبد الجليل، عبد المنصف. تدريس الدين بتونس بين 2011 و2016، ملاحظة أولية، أشغال ندوة: «التعليم الديني والثقافة الدينية في المدرسة، دراسات لتجارب عربية وأوروبية» المنظمة من قبل مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية يومي 23-24 شتبر 2016، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود -الدار البيضاء-، الدار البيضاء: 2018، (19-55).
- علي، سعيد إسماعيل. أصول التربية الإسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1987.
- غريب، عبد الكريم. المنهل التربوي، منشورات عالم التربية، مطبوعات النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1: 2006.
- فاعور، محمد، التعليم الديني والتعددية في مصر وتونس، أوراق كارنيغي، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، 2012.
- مرسي، محمد منير. التربية الإسلامية أصولها وتطورها في البلاد العربية، عالم الكتب، 2005.
- المعقل، عبد الله بن سعود، (2001). المنهج التكاملي، مستقبل التربية العربية، القاهرة ، العدد 22.
- مناهج مرحلة التعليم الابتدائي 2016، وزارة التربية الوطنية، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، اللجنة الوطنية للمناهج، المجموعات المتخصصة للمواد.
- مناهج التربية الإسلامية لجميع المستويات الدراسية بالتعليم الابتدائي العمومي والخصوصي، مديرية المناهج لوزارة التربية الوطنية والتكوين المهني، 11 يونيو 2016.
- النحلاوي، عبد الرحمن. أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، دار الفكر، الطبعة: الخامسة والعشرون: 2007.

- الوثيقة المرافقة لمنهاج التربية الإسلامية في مرحلة المتوسط، وزارة التربية الوطنية، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، اللجنة الوطنية للمناهج، اللجنة المتخصصة لمادة التربية الإسلامية.  
- أعمال اليوم الدراسي: منهاج مادة التربية الإسلامية في منظومة التربية والتكوين: مداخل ومقاربات التطوير، تنسيق: ربيع حمو، من تنظيم المركز الدولي للأبحاث والدراسات التربوية والعلمية، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين - فرع القنيطرة: 30 أبريل 2016.

### • Arabic References:

- Aḥmīd, Muḥammad, Minhāj al-Tarbiyah al-Islāmīyah bayna al-marji‘īyah al-Akadīmīyah wālzrfyh alāst‘jālyh, Majallat al-Idārah al-Tarbawīyah, Issue: 10, 2021.
- Al-Aghā, Tahānī Diyāb Shākīr, Minhāj al-Tarbiyah al-Islāmīyah bayna al-marji‘īyah al-Akadīmīyah wālzrfyh alāst‘jālyh, Majallat al-Baḥth al-‘Ilmī fi al-Tarbiyah. ‘Issue. 16, V. 1, 2015.
- Ayt i‘zh, Aḥmad. Mushkilāt tadrīs al-Tarbiyah al-Islāmīyah bālsk al-ibtidā‘ī, Manshūrāt TOP EDITION, St1 : 2009.
- Barāmij al-tafkīr al-Islāmī – al-Ta‘līm al-thānawī, Idārat al-barāmij wa-al-kutub al-dirāsīyah, Wizārat al-Tarbiyah wa-al-takwīn, al-Jumhūrīyah al-Tūnisīyah, Sibtambr 2008.
- Al-Jallād, Mājīd Zakī, Athar istikhdām kharā‘iṭ al-mafāhīm fi taḥṣīl al-mafāhīm al-shar‘īyah wa-Tanmiyat mahārāt al-tafkīr al-nāqid ladā al-ṭalabah fi māddat al-Tarbiyah al-Islāmīyah, Majallat Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd, mjl18, (6072012), (653-).
- Al-Ḥākīm, Abū ‘Abd Allāh, Al-Mustadrak ‘alā al-ṣaḥīḥayn, Ed: Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, St1, 1990.
- Ḥammū, Rabī‘, Al-Taqwīm al’shhādy fi ḍaw’ al-muqārabah bālkfāyāt, Dār al-Qalam : al-Rabāṭ, St1 : 2016.
- Ḥammū, Rabī‘, Dalīl al-Ustādh fi tadrīs māddat al-Tarbiyah al-Islāmīyah bi-al-ta‘līm

al-ibtidā'ī, al-Dār al-‘Ālamīyah lil-Kitāb, al-Dār al-Bayḍā', St1: 2017.

- Al-khiṭṭah alfṣlyh Imādh al-Tarbiyah al-Islāmīyah al-ṣaff al-thālith, Idārat al-Tawjīh al-tarbawī, Qism al-Tarbiyah al-Islāmīyah, al-faṣl al-dirāsī al-Awwal : 20192020-.

- Al-Khayyāt, ‘Abd al-Karīm ‘Abd Allāh (2001). Ārā’ Mu‘allimī wmwjhy al-mawādd al-ijtimā‘īyah ḥawla istikhdām al-uslūb al-Takāmulī fi binā’ wa-tadrīs Manhaj al-mawādd al-ijtimā‘īyah llṣfyn al-Awwal wa-al-thānī fi al-marḥalah al-thānawīyah bi-Dawlat al-Kuwayt, al-Majallah al-Tarbawīyah, al‘ dd61, (98134-).

- I-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā ibn Muḥammad al-Lakhmī al-Gharnāṭī al-shahīr bālshāṭby (al-mutawaffā: 790h), al-Muwāfaqāt, taḥqīq: Abū ‘Ubaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, Dār Ibn ‘Affān, St1 : 1997.

- Al-Shirbīnī, Fawzī, wālṭnāwy, ‘Iffat (2001). madākhil tarbawīyah fi taṭwīr al-Manāhij al-ta‘līmīyah, Al-Qāhirah: Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah.

- Ṭāhā, ‘Abd al-Raḥmān. ‘Abd al-Raḥmān Ṭāhā, Mashrū‘ Tajdīd ‘Ālamī lmbḥth Maqāsid al-sharī‘ah, Majallat al-Muslim al-mu‘āṣir, ‘adad 103, ynāyr-fbrāyr-mārs 2002 (4164-).

- Al-‘Abbāsī, Salwā, Altt‘lym alddyny fi ufuq al-iṣlāḥ alttbwy bi-al-manāhij: alttbyh al’slāmīyyh wa-ḍarūrāt alttsh’h alājtmā‘yyh ‘alā Qayyim al-muwāṭanah almt’ṣṣlh, Mushārakat fi Nadwat «al-Ta‘līm al-dīnī fi Tūnis» al-Thulāthā’ 25 Dīsimbir 2018.

- ‘Abd al-Jalīl, ‘Abd al-Munṣif. tadrīs al-Dīn bi-Tūnis bayna 2011 ,2016, mlāḥẓh aw-walīyah, ashghāl Nadwat: «al-Ta‘līm al-dīnī wa-al-Thaqāfah al-dīnīyah fi al-Madrasah, Dirāsāt li-tajārib ‘Arabīyah w’wrwbyh «al-Munazzamah min qabla Mu’assasat al-Malik ‘Abd al-‘Azīz Āl Sa‘ūd lil-Dirāsāt al-Islāmīyah wa-al-‘Ulūm al-Insānīyah yawmay 2324-Shutanbir 2016, Mu’assasat al-Malik ‘Abd al-‘Azīz Āl Sa‘ūd – al-Dār albyḍā’, al-Dār al-Bayḍā’: 2018, (1955-).

- 'Alī, Sa'īd Ismā'īl. uṣūl al-Tarbiyah al-Islāmīyah, Dār al-Thaqāfah lil-Ṭībā'ah wa-al-Nashr, al-Qāhirah, 1987.
- Gharīb, 'Abd al-Karīm. al-Manhal al-tarbawī, Manshūrāt 'Ālam al-Tarbiyah, Maṭbū'āt al-Najāh al-Jadīdah, al-Dār al-Bayḍā', St1 : 2006.
- Fā'ūr, Muḥammad, Al-Ta'lim al-dīnī wa-al-ta'addudīyah fī Miṣr wa-Tūnis, Awraq kārnyghy, Markaz kārnyghy lil-Sharq al-Awsaṭ, 2012.
- Mursī, Muḥammad Munīr. al-Tarbiyah al-Islāmīyah uṣūluhā wa-taṭawwuruhā fī al-bilād al-'Arabīyah, 'Ālam al-Kutub, 2005.
- Alm'yql, 'Abd Allāh ibn Sa'ūd, (2001). al-manhaj al-Takāmuli, Mustaqbal al-Tarbiyah al-'Arabīyah, Al-Qāhirah, al' dd22.
- Manāhij marḥalat al-Ta'lim al-ibtidā'ī 2016, Wizārat al-Tarbiyah al-Waṭanīyah, al-Jumhūrīyah al-Jazā'irīyah al-Dīmuqrāṭīyah al-sha'bīyah, al-Lajnah al-Waṭanīyah lil-manāhij, al-majmū'āt al-mutakhaṣṣīshah lil-mawādd.
- Minhāj al-Tarbiyah al-Islāmīyah li-jamī' al-mustawayāt al-dirāsīyah bi-al-ta'lim al-ibtidā'ī al-'umūmī wālkḥwṣy, Mudīriyat al-Manāhij li-Wizārat al-Tarbiyah al-Waṭanīyah wa-al-takwīn al-mihnī, 11ywnyw 2016.
- Al-Naḥlāwī, 'Abd al-Raḥmān. uṣūl al-Tarbiyah al-Islāmīyah w'sālybhā fī al-Bayt wa-al-madrasah wa-al-mujtama', Dār al-Fikr, al-Ṭab'ah: al-khāmisah wa-al-'ishrūn : 2007.
- Al-wathīqah al-murāfiqah lminhāj al-Tarbiyah al-Islāmīyah fī marḥalat al-Mutawasīṭ, Wizārat al-Tarbiyah al-Waṭanīyah, al-Jumhūrīyah al-Jazā'irīyah al-Dīmuqrāṭīyah al-sha'bīyah, al-Lajnah al-Waṭanīyah lil-manāhij, al-Lajnah al-mutakhaṣṣīshah lmadh al-Tarbiyah al-Islāmīyah.
- A'māl al-yawm al-dirāsī : Minhāj māddat al-Tarbiyah al-Islāmīyah fī manzūmat al-Tar-

biyah wa-al-takwīn: madākhl wa-muqārabāt al-taṭwīr, tansīq: Rabīʿ Ḥammū, min tanzīm al-Markaz al-dawlī lil-Abḥāth wa-al-Dirāsāt al-Tarbawīyah wa-al-ʿilmīyah, al-Markaz al-jahawī lmhn al-Tarbiyah wa-al-takwīn-Farʿ al-Qunayṭirah : 30 Abrīl 2016.

### المراجع بالفرنسية:

- Barth Britt-Mari. Jérôme Bruner et l'innovation pédagogique. In: Communication et langages, n°66, 4ème trimestre 1985.



فصلية محكمة متخصصة في  
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2022-7-5

تاريخ القبول: 2023-5-1

## أركان النظرية الأخلاقية عند محمد عبد الله دراز

عيسى بن بها<sup>(1)</sup>

[benbaha1918@gmail.com](mailto:benbaha1918@gmail.com)

### ملخص:

يتناول هذا البحث النظرية الأخلاقية عند أحد المفكرين الأخلاقيين المعاصرين؛ وهو محمد عبد الله دراز، ويهدف البحث إلى تسليط الضوء على مقارنة دراز الأخلاقية في الدرس الأخلاقي المعاصر؛ وقد تجلّت ملامحها في الانتقال من مجرد الاشتغال بالأخلاق العملية فقط كما هو السائد عند الأخلاقيين القدامى، إلى الاشتغال بالأخلاق النظرية والعملية معاً. وقد سلّكت في هذه الدراسة منهجية التحليل والمناقشة. وأما نتائج البحث فكان من أهمها؛ إبراز القوة التنظيرية لدراز في القدرة على تأسيس نظرية أخلاقية إسلامية معاصرة، تلخصت مبادئها في خمسة أركان وهي: الإلزام الأخلاقي، المسؤولية الأخلاقية، الجزاء، النية والدوافع، الجهد المبدع. إضافة إلى طرح سؤال الإطار النظري للفكر الأخلاقي الإسلامي المعاصر؛ وقد أبدع دراز في مقارنة هذا السؤال، حيث أنتج نظرية متكاملة في الأخلاق النظرية؛ جديرة بأن تكون أساساً معرفياً، وإطاراً نظرياً للدراسات الأخلاقية في الفكر الإسلامي المعاصر. وقد عرض الشيخُ دراز مجملَ أفكارِ نظريته الأخلاقية في كتابه "دستور الأخلاق في القرآن". وقد صاغ دراز أسس نظريته من النص القرآني، دون أن يكون أسيراً للمقاربات الأخلاقية اليونانية والفارسية كما حصل مع الكثيرين من القدامى والمعاصرين.

### الكلمات المفتاحية:

الإلزام الأخلاقي، المسؤولية الأخلاقية، الجزاء، النية والدوافع، الجهد المبدع.

(1) باحث في سلك الدكتوراه، قسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة ابن زهر (المغرب).

للاقتباس: بن بها، عيسى، أركان النظرية الأخلاقية عند محمد عبد الله دراز، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع2، 2023، 98-121.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (NC 4.0-CC BY) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

## OPEN ACCESS

Received: 2022-7-5

Accepted : 2023-5-1



## The pillars of the ethical theory of Muhammad Abdullah Daraz

Isa benbaha<sup>(2)</sup>[benbaha1918@gmail.com](mailto:benbaha1918@gmail.com)

### Abstract

This study aimed to investigate the ethical theory of a contemporary thinker of ethics, Muhammad Abdullah Daraz, in order to shed light on his ethical approach in the contemporary ethical theory, which is characterized by the transition from merely focusing on practical ethics only, as was prevailing among the ancient moralists, to dealing with both theoretical and practical ethics. To achieve this objective, the method of analysis and discussion was followed. This resulted in a number of findings. Highlighting Daraz's theoretical strength in the ability to establish a contemporary Islamic ethical theory, whose principles are summarized in five pillars: moral obligation, ethical responsibility, penalty, intention and motives, and creative effort, in addition to raising the question of the theoretical framework of contemporary Islamic ethical thought. Daraz excelled in approaching this question, as he produced an integrated theory of theoretical ethics, which is worthy of being an epistemological basis and a theoretical framework for ethical studies in contemporary Islamic thought. Sheikh Daraz presented all his ideas of his ethical theory in his book: "The Constitution of Ethics in the Qur'an". He developed the principles of his theory from the Qur'an, without being influenced by Persian and Greek theories, as was the case with ancient and modern theoreticians.

### Keywords:

ethical obligation, ethical responsibility, Penalty, Intention and motives, Creative effort.

(2) PhD researcher, Department of Islamic studies, Faculty of Arts and Humanities, Ibn Zohr University (Morocco).

Cite this article as: Benbaha, Isa, The pillars of the ethical theory of Muhammad Abdullah Daraz, Journal of Namaa, Namaa Center, Egypt, V 7, issue 2, 2023, 98-121.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

## مقدمة:

إن عناية المسلمين بالبحث والدراسة في مجال الأخلاق ليست وليدة اليوم، بل هي قديمة قدم العلوم الإسلامية؛ حيث ألف بعض العلماء المتقدمين في الأخلاق مؤلفات قيمة؛ سواء في الجانب النظري أو في الجانب العملي؛ كالأصفهاني في «الذريعة إلى مكارم الشريعة»، والماوردي في «أدب الدنيا والدين»، والغزالي في موسوعته الأخلاقية «إحياء علوم الدين»، والعز بن عبد السلام في كتابه «شجرة المعارف والأحوال» وغيرهم..

وهذه العناية راجعة إلى كون الأخلاق مقصد عظيم للقرآن والسنة؛ قال الله تعالى: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (سورة الجمعة الآية:2). قال أبو الحسن الندوي: «مهمة تهذيب الأخلاق، وتركيب النفوس تشغل مكانًا كبيرًا في دائرة الدعوة النبوية ومقاصد البعثة المحمدية؛ وفي القرآن ما يدل على أن الأخلاق الفاضلة والآداب الإسلامية هي من أهم مظاهر الحكمة»<sup>(3)</sup>، وقد أكد النبي ﷺ هذا الغرض الأخلاقي بقوله: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»<sup>(4)</sup>. فالأخلاق تستأهل اهتمامًا خاصًا بدراستها والتوسع في بحث أسسها ومبادئها وآليات بحثها.. من أجل تأسيس إطار نظري للأخلاق أولاً، ومن أجل تحقيق التخلق العملي للإنسان المعاصر ثانياً؛ الذي أصبح يعيش وضعاً أخلاقياً مأساوياً، يوصف بمرحلة ما بعد الأخلاق.

و«لا شيء يمنعنا من الحديث عن ضروريات أخرى منفردة أو مجتمعة، مما له شأن وخطر في مجمل الحياة البشرية؛ كالأخلاق... وأن نعطيها من العناية ما تستحقه شرعاً وواقعاً»<sup>(5)</sup>. وبالنظر إلى الوظيفة الكبرى التي تؤديها الأخلاق في حياة الإنسان؛ فإنها «تستحق بكل جدارة أن تضاف إلى الضروريات الخمس، سواء كانت السادسة أو قبل ذلك»<sup>(6)</sup>.

لكن الملاحظ على غالب التأليف والكتابات في الأخلاق – خاصة لدى السابقين - أنها:

(3) أبو الحسن الندوي، العقيدة والسلوك في ضوء الكتاب والسنة والسير النبوية، الكويت، دار القلم، الطبعة الثانية 1403هـ/1983م، ص134.

(4) البخاري، صحيح الأدب المفرد، باب حسن الخلق، تحقيق الألباني، السعودية، دار الصديق للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة 1418هـ/1997م، ص118.

(5) أحمد الريسوني، دراسات في الأخلاق، مصر، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2016م، ص60.

(6) المرجع نفسه، ص59.

-تهتم بدراسة الأخلاق العملية غالباً باعتبارها؛ «نصائح عملية، هدفها تقويم أخلاق الشباب، حين توجي إليهم بالاعتناع بالقيمة العليا للفضيلة»<sup>(7)</sup>، وتغفل بقصد أو بدون قصد الجانب التنظيري لمنظومة الأخلاق الإسلامية.

-تتسم بقصور شديد في الجانب النظري للأخلاق (الأخلاق النظرية)، وحتى الإنتاجات التي حاولت أن تلامس الجانب النظري فقد جاءت محدودة؛ فلا تعدو أن تكون محاولات وصفية «لطبيعة النفس وملكاها، ثم تعريف للفضيلة وتقسيم لها، مرتب في غالب الأمر بحسب النموذج الأفلاطوني، أو الأرسطي»<sup>(8)</sup>؛ حيث تأثرت مبادرات الكتابة الإسلامية في الأخلاق في غالبيتها بالمرجعيات النظرية الأخلاقية الوافدة كالمرجعية اليونانية والفارسية، وقد تم «تهميش المرجعية القرآنية في التأسيس لعلم أخلاقي إسلامي»<sup>(9)</sup>. والظاهر أنه «حتى النص القرآني فهم في ضوء تلك المرجعية الأخلاقية اليونانية، ويبدو أن الراغب الأصفهاني كان سبباً إلى ذلك حين استعار النموذج الأفلاطوني في تقسيم النفس، وحصر الفضائل الخلقية في أربعة وهي: العفة والشجاعة والحكمة والعدل»<sup>(10)</sup>، ثم اقتدى به غيرُه فيما بعد؛ فأصبح الإنتاج الأخلاقي في دائرة الفكر الإسلامي حينها مفتوحاً على الفكر الأخلاقي اليوناني، «وفي هذا الاتجاه سار الغزالي سواء في كتابه الذي حذو الأخلاق اليونانية... والذي جعل عنوانه ميزان العمل، أو في كتابه الشهير إحياء علوم الدين الذي تبني فيه هيكل الأخلاق اليونانية»<sup>(11)</sup>.

وقد لاحظ الدكتور محمد عابد الجابري أيضاً أن بعض الأقلام الإسلامية في مجال الأخلاق استعارت بعض خصائص التفكير الأخلاقي الخاص بالنظام الأخلاقي الفارسي، ويُذكر أن ممن ركنوا إلى المرجعية الفارسية في بحث الأخلاق -خاصة في جانب الأخلاق السياسية- الإمام الماوردي في كتابه: «نصيحة الملوك» و«تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك»؛ حيث «كان يفكر من منظور ينتمي في هذا المجال إلى الموروث الفارسي»<sup>(12)</sup>، وسيلحظ قارئ هذين الكتابين أن ثمة استعارة أخلاقية واضحة من النموذج الفارسي، و نجد أن الكتابين يكشفان «بحق مدى تغلغل القيم الكسروية حتى في أوساط كبار الفقهاء»<sup>(13)</sup>.

(7) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة 1998، ص 4.

(8) المرجع نفسه، ص 4.

(9) معتز الخطيب، «آيات الأخلاق»، مجلة الأخلاق الإسلامية، الدوحة، قطر، مركز دراسات التشريع والأخلاق، العدد 1، ص 115.

(10) المرجع نفسه، ص 109.

(11) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2001م، ص 50.

(12) المرجع نفسه، ص 47.

(13) المرجع نفسه، ص 232.

ومن خلال تأمل الملاحظتين أعلاه ينبري سؤال مهم: هل يمكننا الحديث عن نموذج نظري أخلاقي -معاصر- تابع من القرآن الكريم يشكل نسقًا معرفيًا أخلاقيًا يصلح أن يكون نظرية أخلاقية قرآنية خالصة؟ وماهي أركان هذا النموذج وأسسها؟

وللإجابة على هذا السؤال، أبادر إلى القول بأن الدكتور محمد عبد الله دراز، (ت 1958م) قد أبدع في هذا المجال، وأنتج نظرية متكاملة في الأخلاق النظرية، جديرة بأن تكون أساسًا معرفيًا وإطارًا نظريًا للأبحاث والدراسات التي يمكن أن تُنجز في مجال الفكر الأخلاقي الإسلامي المعاصر؛ وقد أودع الشيخ دراز مجمل أفكار نظريته في الأخلاق كتابه المتفرد في مجاله، والموسوم بـ«دستور الأخلاق في الإسلام». فإذا «يمكن القول دون مجازفة إن دراز أسسَ علمَ أخلاق القرآن...وقد أدرك...أنه يسلك دروبًا غير مطروقة»<sup>(14)</sup>؛ وبذلك يكون المؤلف رحمه الله قد أضاف لمسة متميزة في الفكر الأخلاقي إلى المكتبة الإسلامية؛ من خلال دراسته للأخلاق في جانبها النظري دراسة جديدة جديرة بأن تكون أرضية صلبة للنقاش الأخلاقي الإسلامي المعاصر، وقد اعتمد في دراسته على مرجعية القرآن الكريم.

ولم يسقط عمل دراز في الأخطاء المنهجية التي سقطت فيها أغلب الإنتاجات الأخلاقية قبله؛ حيث لم «يظهر فيها النص القرآني كلية، أو هو لا يكاد يظهر إلا بصفة ثانوية»<sup>(15)</sup>، وقد اعتمد دراز منهجية قائمة على القراءة السياقية للنصوص الأخلاقية في القرآن، بالنظر إلى سياقاتها الكلية؛ باعتبارها آلية لاستخلاص النظرية الأخلاقية، دون العناية الكبيرة بالظروف التاريخية التي نزل فيها القرآن الكريم، حيث يجعل النص القرآني ذاته نقطة انطلاق، يستخرج منه الإجابة عن كل مسألة، بالرجوع المباشر إلى إليه<sup>(16)</sup>. وقد لوحظ أن مثل هذه المنهجية قد تبناها غيره من الأخلاقيين المعاصرين كـ«داود زهبر» الذي وظّفها في مجال بحث الأخلاق الإلهية، مبرهنًا بواسطتها على أن الباعث الأخلاقي في القرآن هو العدل الإلهي الصارم<sup>(17)</sup>.

وبناء على تلك المنهجية؛ استخلص دراز من القرآن الكريم نسقًا معرفيًا في الأخلاق النظرية، فاستطاع بذلك أن يصوغ نظرية أخلاقية تأسست على خمسة أركان رئيسة -كما سنرى- وهي: الإلزام الخلقى، المسؤولية الأخلاقية، الجزاء، النية والدوافع، الجهد الأخلاقي. لكن قبل الخوض في تناول هذه الأركان يجدر بنا أن نُعرّف كلا من مفهوم الأخلاق، ومفهوم النظرية الأخلاقية، على أن نخصص في الأخير محورًا تعقيبيًا؛ لإبداء وجهات نظر نقدية أو مخالفة لنظرية دراز.

(14) محمد المختار الشنقيطي، «خبرة العقول المسلمة في القرن العشرين»، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016م، ص 29.

(15) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 4.

(16) المرجع نفسه، ص 13.

(17) Rahbar, Daud. «God of justice: A study in the ethical doctrine of the Qur'an». Leiden: E. J. Brill, 1960, page(4-6).

## أولاً: التحديد المفاهيمي

### الأخلاق:

الأخلاق جمع خُلُق ويعني في اللغة العربية: «السجية والطبع والمروءة والدين»<sup>(18)</sup>، وقد عرّف مجمع اللغة العربية الخُلُق بأنه: «حال للنفس راسخة، تصدر عنها الأفعال من خير أو شر، من غير حاجة إلى فكر وروية»<sup>(19)</sup>، فالخُلُق بفتح الخاء يختلف عن الخُلُق بضم الخاء؛ فالأول مختص «بالهينات والأشكال والصور المدركة بالبصر»<sup>(20)</sup>، والثاني مختص «بالقوى والسجيا المدركة بالبصيرة»<sup>(21)</sup>. قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (سورة القلم: الآية 4)، فالأخلاق بهذا المعنى اللغوي تدور حول الصفات الباطنية الداخلية للإنسان؛ من حيث كونها صفات راسخة في الباطن؛ توجه السلوك في الظاهر. وأما المعنى الاصطلاحي للأخلاق لدى المشتغلين بالأخلاق في التراث الإسلامي، فنجد أغلبهم لا يخرجون كثيراً عن المعنى اللغوي؛ فهذا ابن مسكويه يعرف الخُلُق بقوله: «حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكرٍ ولا روية»<sup>(22)</sup>، وذهب الغزالي إلى تبني المعنى نفسه؛ حيث عرّف الخُلُق بأنه: «هيئة للنفس راسخة؛ عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر، من غير حاجة إلى فكر وروية»<sup>(23)</sup>، وعلى نفس المعنى الاصطلاحي سار الماوردي<sup>(24)</sup> وغيره... ويلاحظ على هذه التعريفات أنها تعريفات «وصفية لا معيارية»<sup>(25)</sup>.

وأمام هذه التعاريف الوصفية، يرى الدكتور محمد عبد الله دراز، أنها تعريفات لم تف بالغرض التعريفي لمفهوم الأخلاق؛ وهو ما دفعه إلى إعادة صياغة تعريف جديد لمفهوم الخُلُق؛ وذلك بإدخال قيد دقيق على التعريف الأخلاقي الموروث؛ وهكذا اعتبر أن الأخلاق تصدر عن قوة الإرادة وليس عن مطلق النفس فجاء تعريفه كالآتي: «الخُلُق هو قوة راسخة في الإرادة تنزع بها إلى اختيار ما هو خير

(18) أبو البقاء الكفوي، «الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية»، بيروت، مؤسسة الرسالة، ص 429.

(19) «المعجم الوسيط» مجمع اللغة العربية، مصر، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، 2004م، ص 252.

(20) الراغب الاصفهاني «المفردات في غريب القرآن»، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، بيروت - دمشق، دار القلم، الدار الشامية، 1412هـ، ص 297.

(21) المرجع نفسه، ص 297.

(22) ابن مسكويه، «تهذيب الأخلاق»، تحقيق ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت)، ص 41.

(23) أبو حامد الغزالي، «إحياء علوم الدين»، بيروت، دار المعرفة، 53/3.

(24) انظر الماوردي، أدب الدنيا والدين، بيروت، دار اقرأ، الطبعة الرابعة 1985م، ص 23.

(25) معتز الخطيب، «آيات الأخلاق» مرجع سابق، ص 84.

وصلاح (إن كان الخلق حميداً)، أو إلى اختيار ما هو شرٌّ وجورٌ (إن كان الخلق ذميماً)»<sup>(26)</sup>.  
ويبدو أن علة قصره صدور الأخلاق عن قوة الإرادة فقط، دون كِلِّ النفس؛ هي أن «لنفس قوى مختلفة ووظائف متعددة. فهناك ملكات الإدراك، والتفكير، والحكم، والتخيل، والتذكر...»<sup>(27)</sup>، ولا يمكن للنفس عبر هذه القوى المتعددة الوظائف أن تشتغل كلها بالأخلاق، وإنما الجزء المختص بها في النفس هو قوة الإرادة دون غيرها.

## النظرية الأخلاقية في القرآن:

هي نسق معرفي نظري جامع لمبادئ وقواعد النظام الأخلاقي في القرآن الكريم في شكل بناء متماسك يصلح أن يكون إطاراً معيارياً تُبنى عليه الممارسات والأنشطة الأخلاقية للإنسان وتقوّم بقواعده. وقد اجتهد الدكتور محمد دراز فأبدع نظرية أخلاقية متماسكة من منظور قرآني، وبذلك ملأ فراغاً لم ينهض أحدٌ من المسلمين أو المستشرقين قبله بملئه، ولم يسبق لأحدٍ قبله أن قام باستخلاص الشريعة الأخلاقية من القرآن في مجموعته<sup>(28)</sup>، وقد بسط دراز أسس هذه الشريعة الأخلاقية وأركانها في كتابه القيم «دستور الأخلاق في القرآن». وكان عمله متفرداً في بابِه، جاعلاً من القرآن الكريم مرجعه الرئيس، يستخلص منه «الإجابة عن كل مسألة، بالرجوع المباشر إلى النص. وهنا تكمن الصعوبة؛ فإن النصوص المتعلقة بالنظرية الأخلاقية ليست بالكثيرة والوضوح اللذين تمتاز بهما الأحكام العملية»<sup>(29)</sup>. إن نظرية الأخلاق في القرآن كما صاغها دراز تناولت الجانب النظري للأخلاق بكيفية شمولية، تجاوز فيها مجرد وصف ملكات النفس ومراتها؛ إلى وضع إطار نظري جامع يدرس الجوانب الكلية والقضايا الجامعة لعلم الأخلاق في القرآن، ولكي «تتكون لدينا فكرة دقيقة عن الطريقة التي ينبغي أن نتصور بها معنى الأخلاق من أين تأتي القاعدة الأخلاقية؟ وبأي الشروط تُفرض نفسها؟ وما النتائج التي تترتب على موقفنا منها؟ وما المبدأ الذي يجب أن يلهم سلوكنا؟ وبأي وسيلة تُنال الفضيلة؟ والإلزام، والمسؤولية، والجزاء، والنية، والجهد، تلکم هي العُمد الرئيسة لكل نظرية أخلاقية واعية بمرامها»<sup>(30)</sup>.

(26) محمد عبد الله دراز، كلمات في مبادئ الأخلاق، المطبعة العالمية، 1953م، ص 4.

(27) يوسف القرضاوي، «أخلاق الإسلام»، القاهرة، دار المشرق، 2017م، ص 2.

(28) محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، الإسكندرية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 1996م، ص 1.

(29) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق ص 13.

(30) المرجع نفسه، ص 675.

## ثانياً: أركان وأسس النظرية الأخلاقية

### الإلزام

الإلزام ركن أساسي تنبني عليه الأنظمة الأخلاقية في المجتمعات البشرية، فلا بُدَّ أن «يستند أي مذهب أخلاقي جدير بهذا الاسم على فكرة الإلزام obligatio، فهو القاعدة الأساسية، والمدار، والعنصر النووي الذي يدور حوله كل النظام الأخلاقي، الذي يؤدي فقده إلى سَحَقِ جوهر الحكمة العملية ذاته؛ وفناء ماهيتها؛ ذلك أنه إذا لم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك مسؤولية، وإذا عدت المسؤولية، فلا يمكن أن تعود العدالة؛ وحينئذ تتفشى الفوضى، ويفسد النظام، وتعم الهمجية، لا في مجال الواقع فحسب، بل في مجال القانون أيضاً»<sup>(31)</sup>.

إن الإلزام الأخلاقيّ مبدأ يستند إلى القرآن الكريم؛ باعتباره كتاب إلزام وتكليف نظراً لكثرة واجباته الإلزامية، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (سورة النحل: الآية 90)، وقوله أيضاً: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (سورة النساء: الآية 58). «فالأخلاق في الإسلام ليست منحصرة في أبواب الآداب وحسن السلوك، وإنما هي سارية في جميع الأبواب وجميع الأحكام وجميع التكليف الشرعية... فكل ذلك مطبوع بطابع الأخلاق ومؤسس عليها ومحكوم بها»<sup>(32)</sup>.

يتبين من الأوامر القرآنية ذات الطابع الأخلاقي؛ أن الأخلاق القرآنية لدى دراز قائمة على فكرة الواجب الذي يخاطب فيها ملكات النفس المسؤولة عن تخليق ذواتنا وتزكية قلوبنا، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَقَهَا ۙ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا ۙ﴾ (سورة الشمس: الآيتان 9، 10)، فالخطاب القرآني «لم يقتصر على الملكات العقلية وحدها، فلقد عني في الوقت نفسه عناية كبيرة بإيقاظ أشرف مشاعرنا وأزكاها، بيد أنه لم يحرك هذه إلا تحت رقابة عقلنا، فهو يتوجه إلينا دائماً، أعني: يتوجه إلى ذلك الجانب المضيء من أنفسنا... ومن المشاعر السامية التي حركها القرآن الكريم فينا-نذكر على سبيل المثال ما جاء فيه دعماً لسائر واجباتنا الاجتماعية، بالمعنى الأوسع للكلمة (مجتمع)، ألا وهو الشعور بالأخوة الإنسانية، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ

(31) المرجع نفسه، ص 21.

(32) أحمد الريسوني، دراسات في الأخلاق، مرجع سابق، ص 12.

وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (سورة الحجرات: الآية 13)، ولقد تجلى هذا الشعور حين قدّم لنا القرآن في صورة عاطفية مؤثرة مشهد الفزع الذي ينبغي أن يزعنا عن اغتياب الآخرين، فشبهه المغتاب بمن «يَأْكُلُ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا» ثم يضيف «فَكَرِهْتُمُوهُ»<sup>(33)</sup>.

فإذن لا نتصور قاعدة أخلاقية بدون إلزام، ومن مميزات القواعد الأخلاقية أن الشرع الإلهي يأمرنا بها، والبصيرة الخلقية بداخلنا تحثنا عليها باستمرار وتلومنا في حال عدم احترامها، قال الله تعالى: «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ» (سورة القيامة: الآيتان 14، 15)، إن الفضيلة الخلقية «بالإضافة إلى جمالها الذاتي مؤثرة ومُحرّكة بطبيعتها، تدفعنا إلى العمل لكي نجعل منها حقيقة فعلية؛ لأن الخير الأخلاقي يتميز بتلك السلطة الأمرة تجاه الجميع، وتلك الضرورة التي يشعر بها كل إنسان بوجوب تنفيذ نفس الأمر، مهما كانت حالته الشعورية، مما يجعل مخالفة ذلك بغيضة ومستهجنة»<sup>(34)</sup>.

ينبها دراز إلى أن الواجب الأخلاقي الذي يدعو إليه القرآن يختلف عن الواجب الأخلاقي لدى الفيلسوف الألماني (كانط) الذي اتسمت نظريته في الأخلاق بالشكلية المحضة، فقد ربط كانط أخلاق الواجب ب«سلطة عليا تفصل في الأمر (هذه السلطة ليست المجتمع على كل حال؛ لأن الموضوع يتعلق بالسلوك الأخلاقي لا بالتشريع...) واعتقد أنه وجدها في العقل في صورته الصافية المجردة؛ برغم اعترافه بعجز العقل عن التوصل إلى تحديد الواجبات الإنسانية»<sup>(35)</sup>، أما الواجب الأخلاقي في القرآن -حسب دراز- فإنه لا يقدم واجباته الأخلاقية شكلية محضة؛ بل يوردها وهي تتسم بالموضوعية والشمولية فهو جامع بين الخلق الفطري والأمر الإلهي في تناغم وانسجام فهو -أي القرآن الكريم- «لا يقدم لنا الأمر الإلهي كسلطة مطلقة -مكتفية بذاتها كسلطة- لتكون في نظرنا أساس سلطان الواجب على ضمائرنا، بل إن مما يثير العبرة حقًا أن نلاحظ -على عكس ذلك- كيف أن هذا الكتاب الكريم يعنى عناية فائقة بأن يقرن كل حكم في الشريعة بما يُسوغه، ويربط كل تعليم من تعاليمه بالقيمة الأخلاقية التي يتأسس عليها»<sup>(36)</sup>؛ و قد ساق دراز أمثلة للأمر الأخلاقي القرآني المقرون بقيمته الأخلاقية؛ من ذلك أن القرآن الكريم عندما «يدعونا أن نتقبل من أهلينا كل تسوية للصالح، حتى ولو كانت في غير

(33) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق ص 29-30.

(34) محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 8.

(35) المرجع نفسه، ص 11.

(36) المرجع نفسه، ص 17.

صالحنا يؤيد دعوته بتلك الحكمة: (والصلح خير)... ولكي يُسوغ قاعدة الحياء، التي تطلب من الرجال أن يعضوا ألبصاهم، ويحفظوا فروجهم نجده يسوق هذا التفسير ﴿ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ﴾.. فالأمر الإلهي يسوغ في نظرنا بتطابقه مع تلك الحقيقة الموضوعية، وهو بهذا التطابق يستحوذ على قبولنا؛ كما أنه يقيم على هذا القبول سلطانه الأخلاقي»<sup>(37)</sup>.

## المسؤولية الأخلاقية

فكرة المسؤولية عنصر جدّ مهم في النظرية الأخلاقية؛ فهي ترتبط بشكل وثيق بفكرة الإلزام، وفكرة الجزاء، «والواقع أن هذه الأفكار الثلاثة... لا تقبل الانفصام، فإذا ما وجدت الأولى تتابعت الآخرين على إثرها؛ وإذا اختفت ذهبنا على الفور في أعقابها. فالإلزام بلا مسؤولية يعني القول بوجود إلزام بلا فرد ملزم، وليس بأقل استحالة من ذلك أن نفترض كائنًا ملزمًا ومسؤولًا بدون أن تجد هذه الصفات ترجمتها وتحققها في جزاء مناسب، فإن معنى ذلك تعرية الكلمات من معانيها»<sup>(38)</sup>، وهذا المعنى اللزومي بين المسؤولية والإلزام هو سر التزام الفاعل الأخلاقي بالخلق الحميد ونبذ الخلق الذميم؛ فيلتزم بالأخلاق ويُعد للحساب والمساءلة، وينتظر الجزاء. «فما لم يكن الإنسان مسؤولًا، وما لم يكن محاسبًا على أفعاله يغدو التشكيك لا مهرب منه.. فالحساب أو تحقق المسؤولية شرط لازم للالتزام الأخلاقي والإلزام الأخلاقي»<sup>(39)</sup>.

من هذا المدخل فإن المسؤولية في إطار نظرية دراز تعني؛ «استعداد فطري، إنها المقدرة على أن يُلزم المرء نفسه أولًا، والقدرة على أن يفي بعد ذلك بالتزامه بواسطة جهوده الخاصة»<sup>(40)</sup>، والقرآن الكريم يحصر المسؤولية في ثلاثة أنواع «المسؤولية الدينية والمسؤولية الاجتماعية والمسؤولية الأخلاقية الخالصة، ذكرها القرآن في آية واحدة بنفس الترتيب؛ قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحُونُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ وَتَحُونُوا أَمَانَتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأنفال/ الآية: 27)»<sup>(41)</sup>.

(37) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق ص 51-52.

(38) المرجع نفسه، ص 136.

(39) إسماعيل الفاروقي ولياء الفاروقي، «أطلس الحضارة الإسلامية»، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، الرياض، مكتبة العبيكان، 1998م، ص 134.

(40) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 137.

(41) المرجع نفسه، ص 38.

وكما أكد القرآن على مسؤولية الإنسان الدينية أمام خالقه يوم القيامة: «فَوَرَّبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٢﴾ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سورة الحجر: الآيتان 92 و93)، فقد أكد أيضا على مكانة المسؤولية الأخلاقية، «وكيف أنه-حتى في ذلك اليوم الحاسم- يدفع محكمة الضمير إلى الأمام لإعداد وتبرير الحكم الأخير: «أَقْرَأُ كِتَابِكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيَّكَ حَسِيبًا» (سورة الإسراء: الآية 14)»<sup>(42)</sup>. ولتلخيص الدور الإيجابي للمسؤولية في جمل مفيدة فلن نجد أحسن من بيان رسول الله ﷺ في قوله: «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته؛ الإمام راع ومسئول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيته، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيته»<sup>(43)</sup>، وللإشارة فإن المسؤولية الأخلاقية والدينية مشروطتان بشروط<sup>(44)</sup> لا بُدَّ منها وهي:

-الطابع الشخصي للمسؤولية: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ» (سورة فاطر: الآية 18).

-الأساس القانوني للمسؤولية: يعلمنا القرآن أن أحداً لن يحاسب على أفعاله ما لم يكن قد علم بالأحكام مسبقاً، ويكون هذا الإعلام بطريق خارجي وهو الشرع الإلهي، وطريق داخلي وهو قواعد القانون الأخلاقي ففي أكثر صورها شمولاً مُسجلة في نفوسنا بشكل ما.

-أن يكون العمل الإرادي متصوراً في ذهن صاحبه بالطريقة نفسها وبوجهة النظر التي تصورها عنه الشرع-الحرية:

وبالإجمال فإن «المبدأ القرآني للمسؤولية ذو نزعة فردية، يستبعد كل مسؤولية مورثة أو جماعية بمعناها الحقيقي»<sup>(45)</sup>. لكن إذا سلمنا بأن الفقهاء قد فصلوا وأبدعوا في بيان ودراسة المسؤولية الدينية لارتباطها الشديد بالأحكام الفقهية، فهل يمكن القول إن الدكتور دراز قد كفانا عناء مواصلة البحث والدراسة في جوانب المسؤولية الأخلاقية؟

أعتقد أن دراز له فضل السبق في تأسيس أرضية قرآنية للمسؤولية الأخلاقية من حيث التنظير، لكن يظل توطين فكرة المسؤولية الخُلقية في الممارسات الأخلاقية المرتبطة بالعديد من مجالات الحياة المعاصرة المتطورة كالطب والفرن مثلاً... في حاجة إلى المزيد من الاجتهاد والنظر.

(42) المرجع نفسه، ص 40-41.

(43) البخاري، الصحيح، تحقيق جماعة من العلماء (كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن)، بيروت، دار طوق النجاة، 1422هـ، (2/5) (رقم الحديث: 893).

(44) محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص 41-45-48.

(45) المرجع نفسه، ص 68.

## الجزاء

بعد دراسة دراز لركني الإلزام والمسؤولية بالنظر إلى كونهما جوهر النظرية الأخلاقية، ينتقل بنا إلى ركن مهم وهو بمثابة ضابط لعلاقة الإنسان بالقانون الأخلاقي ألا وهو عنصر الجزاء.

فالقانون الأخلاقي يتوجه بقواعده الخلقية إلى إرادتنا الطيبة فهو بذلك يُلزمنا بأن نستجيب لدعوته، وبمجرد ما نجيبه نتحمل مسؤولياتنا، وأخيراً يقوم القانون مواقفنا حياله، فهو يجازينا<sup>(46)</sup>؛ فالعملية إذن ثلاثية الأطراف متناغمة فيما بينها، وتكشف معنى جامعاً للمسارات الأخلاقية التي يقطعها الفاعل الأخلاقي. ويقصد بالجزاء الأخلاقي؛ «تحقق الشعور الداخلي بالمتعة أو الألم»<sup>(47)</sup>، وهنا نشير إلى أن الجزاء القانوني يختلف عن الجزاء الأخلاقي؛ فالأول ذو أثرٍ ماديٍّ خارجيٍّ بينما الثاني يعمل في الجانب الشعوري الباطني، «فالمتعة والألم اللذين نحس بهما بعد أن نفعل خيرًا أو شرًا، هما رد فعل لضميرنا على ذاته أكثر من أن يكون رد فعل للقانون علينا»<sup>(48)</sup>.

وبالعودة إلى النصوص الشرعية نجد أنها تؤصل لهذه العلاقة الجزائية بين الفعل الأخلاقي وبين رد فعل الضمير؛ فالنفس تغمرها سعادة روحية عند أدائها لواجب خلقي، و تشعر بلومٍ باطنيٍّ عندما تقترفُ عملاً غيرَ أخلاقيٍّ؛ وقد استشهد دراز بنص حديثي، يبيّن من خلاله أن درجة شدة هذا اللوم الباطن تعكس صدق إيماننا، وتقيس درجته قياساً دقيقاً؛ فنحن نشعر فعلاً بجسامة ذنبنا وخطورته على نحو متفاوت، تبعاً لدرجة شعورنا الحي بالتكليف<sup>(49)</sup>، وهو حديث ابن مسعود: «إن المؤمن يرى ذنوبه كأنه قاعد تحت جبل يخاف أن يقع عليه، والفاجر يرى ذنوبه كذبابٍ مر على أنفه»<sup>(50)</sup>، وقد ساق القرآن عدة أمثلة من ممارسات الخير والشر والتي تُحدث أثرها في النفس الإنسانية ومنها ما يلي: -محاسن الفضيلة: كالصلاة فهي ذات وظيفتين أخلاقيتين؛ فهي لا تقتصر على كونها (تنهى عن الفحشاء والمنكر) ولكن (ولذكر الله أكبر)؛ فهي تجعلنا روحياً على اتصال بالمنبع الشامل لجميع الكمالات... وكالحكمة أيضاً فإن الأداء الدائم للأفعال الفاضلة يجعل الإنسان حكيمًا، شجاعًا في

(46) المرجع نفسه، ص 245.

(47) مصطفى بن محمد حلمي «دستور الأخلاق في القرآن: الكتاب الأم في علم الأخلاق القرآني»، ضمن مؤلف جماعي بعنوان «محمد عبد الله دراز: دراسات وبحوث»، الكويت، دار القلم للنشر، 2007م، ص 138.

(48) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 248.

(49) المرجع نفسه، ص 249.

(50) البخاري في الصحيح: كتاب الدعوات، باب التوبة (8/67) (رقم الحديث: 6308).

خصومته، كريماً في روائه<sup>(51)</sup>، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا الْمُصَلِّينَ﴾ (سورة المعارج: الآيات 19-20-21-22)

- فُجِح الرذيلة: فالرذيلة -حسب دراز- وتبعاً لقانون الجزاء الأخلاقي، وفوق أنها تؤلم النفس فإنها تدفع الإرادة لتتخلق بتخلقات أسوأ من سابقتها، ومثّل لذلك بأمثلة: كالكذب فهو رذيلة خلقية خصبة في الشر الأخلاقي؛ بحيث تنتج عنها رذائل أخرى أسوأ منها يقول سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ﴾ (سورة النحل: الآية 105). والقرآن يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فهو لا يكتفي بأن يخبرنا بأن الكذب هو رأس الفساد، بل يقدمه على أنه صفة النفس الكافرة من حيث كان متنافراً مع الإيمان الأخلاقي، وكالسُّكْر والميسر فهما رذيلتان تزرعان العداوة والبغضاء وتمنعان من ذكرِ الله<sup>(52)</sup>.

فليس يكفي أن يُقال إن الخير يُطَهِّر القلب ويقوي الإرادة ويدعمها، وإن الشرَّ يفسد النفس ويدنسها؛ ذلك أن أثرهما يذهب إلى ما هو أبعد بما لهما من انعكاسات وأصداء على قوى النفس، فكل قوة من قوانا النفسية تتلقى نصيبها من الجزاء الأخلاقي؛ حتى على مستوى الذكاء؛ فإن اضطراب الهوى يصدئ مرآة الفكر، ويشوه إدراكها للحقيقة، قال الله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (سور المطففين: الآية 14)، في حين أن التوازن الناشئ عن فعل الخير الأخلاقي يجعل الإنسان قادراً على تمييز الحق والباطل، والحسن والقبح<sup>(53)</sup>، قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ (سورة الأنفال: الآية 29).

وفي كلمة مختصرة يمكن القول بأن الجزاء الأخلاقي؛ «يتمثل في الحسنه والسيئة، أي في كسب القيمة أو خسارتها»<sup>(54)</sup>، قال الله عز وجل: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾ (سورة المطففين: الآية 7)، وقال أيضاً: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ﴾ (سورة المطففين: الآية 18).

## النية والدوافع

النية ركن مهم في النظرية الأخلاقية؛ باعتبارها دافعاً باطنياً نحو العمل الأخلاقي، وهو الوجه

(51) انظر محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص 258.

(52) المرجع نفسه، ص 259.

(53) المرجع نفسه ص 260.

(54) المرجع نفسه ص 261.

الداخلي للضمير الأخلاقي؛ ولأجل هذا الدور جاء التأكيد على عنصر النية في العديد من النصوص الشرعية، منها؛ قول الله تعالى: «هذا ما توعدون لِكُلِّ أَوَابٍ حَفِيظٍ مَن حَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ» (سورة ق: الآيتان 32، 33)، وقوله أيضا: «وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ ﴿٧٧﴾ يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ» (سورة الشعراء: الآيات 87 و88 و89).

هذا الركن يتضمن ثلاثة أجزاء أساسية وهي: «إدراك ما يجري عمله، إرادة إنجاز العمل، استهداف ذات العمل من حيث إنه مأمور به وواجب»<sup>(55)</sup>.

وقد ميّز دراز في النية بين نوعين من النية؛ نيةً أخلاقية غائبة، ونيةً نفسية موضوعية بمعناها العام، فالأولى يكثر بحثها ودراستها لدى الأخلاقيين خاصة، والثانية يشتغل بها علماء النفس والفقهاء وغيرهم<sup>(56)</sup>. والفرق بين القسمين من النية، أن «النية النفسية لا تفعل أكثر من أن تمنح العمل حق الحياة... والنية الحسنة أخلاقياً تجلب إليه ما يناسبه من القيمة»<sup>(57)</sup>. وفي سياق تحليل دراز لركن النية والدوافع عالج جملة من القضايا والإشكالات نعرض لها هنا بشكل سريع:

- النية كشرط لصحة الفعل الأخلاقي: فالقانون الأخلاقي يقرر أن أعمالنا لا تنسب إلينا إلا بما يتناسب مع درجة النية التي نؤديها بها، فمن الناحية الأخلاقية لا يدخل في باب الأخلاق أي عمل لا يكون في آنٍ واحدٍ إرادياً وشعورياً ومعقوداً عليه النية، خلافاً للقانون الاجتماعي الذي يكتفي في العمل أن يستوفي بعض الشروط الموضوعية البحتة، والتي تتعلق بالمكان والزمان والكم والكيف بصرف النظر عن النشاط الإرادي وأثره<sup>(58)</sup>.

- النية وطبيعة العمل الأخلاقي: وهنا بحث دراز «الدور الإيجابي للنية؛ أي درجة فاعلية وجودها. أي ما إذا كانت النية تُحدث أثراً في طبيعة العمل ذاتها. وبعبارة أخرى، ما إذا كان العمل السيء الذي يقع بحسن نية يكتسب قيمة أخلاقية ويصبح عملاً فاضلاً، وما إذا كان العكس صحيحاً»<sup>(59)</sup>.

- فضل النية على الفعل: الجانب القلبي له تأثير فعال بالخير والشر على الجانب الحسي من الإنسان، فسلامة العنصر المادي (البدن) رهين بسلامة العنصر الأخلاقي (القلب) قال النبي ﷺ: «ألا

(55) محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، مرجع سابق ص 132.

(56) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق ص 422.

(57) المرجع نفسه ص 423.

(58) محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص 133-134.

(59) المرجع نفسه، ص 136.

وإن في الجسد مضغة: إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»<sup>(60)</sup>.  
 - هل تكتفي النية بذاتها؟: وهي الحالة التي تكون فيها النية الأخلاقية وحدها غير مترجمة إلى العمل.  
 فهل بمقدور النية بنفسها ولوحدها أن تؤدي دور فعل أخلاقي متكامل<sup>(61)</sup>؟ وقد سبق للأخلاقيين المسلمين أن طرحوا مثل هذا السؤال؛ فهذا الحارث المحاسبي يجيب عن هذا السؤال قائلاً: «ذلك من وجهين؛ أحدهما: قد نويتَ أن تخلص، وألا تريد شيئاً مما تفعله إلا لله وحده. ونويتَ أن تقوم فتصلي وأن تصبح صائماً.. فتلك الإرادة التي هي نية لك هي نية الله عز وجل. ومعنى آخر؛ هو أن تريد أو تحب أن تكون مخلصاً وأنت مُضِيع للإخلاص، وتحب أن تكون صائماً ومن نيتك الإفطار، وتحب أن تدع المعاصي من خوف الله ﷻ، والنفوس لا تسخو بالتوبة، فتلك إرادة محبة منك الشيء»<sup>(62)</sup>.

- إخلاص النية واختلاط البواعث: القرآن الكريم حسم أمر النية الخالصة لدى العبد، وحصرها في التوجه القلبي الخالص إلى عبادة الله ﷻ: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (سورة الذاريات: الآية 56)، وبناء عليه فإن «كل البواعث التي تضاف إلى إرادة الطاعة تفسد قيمة العمل وتحرمه من رضا الله تعالى»<sup>(63)</sup>. هذا التوجه المطلق هو المطلوب لكي نقول عن النية إنها حسنة. لكن دراز أثار في هذا المقام تساؤلات كانت موضوع نقاش لدى بعض الأخلاقيين المسلمين السابقين كالغزالي والمحاسبي، من قبيل: هل هذا التوجه الخالص للنية هو واجب صارم لا يشتمل على درجات؟ هل الفطرة الإنسانية قادرة دائماً على تحقيق هذا النوع من التجرد؟ يعتقد دراز أن مبادئ القرآن الكريم تستميلنا لتكون أقل تشدداً في النقاط الوسط، عن النقاط التي في أقصى النقيض؛ فإذا لم يكن الشيء في حدود استطاعتنا، وما دام أن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها، فيجب أن نؤول النصوص التي تطالبنا بهذا التجرد المطلق على أنها تحدد نقطة الذروة للقيمة الأخلاقية كي تتجه جهودنا نحوها دون أن تبلغها؛ وبذلك يكون الابتعاد عنها عيباً وليس ذنباً، وعدم كمال وليس فجوراً<sup>(64)</sup>.

(60) البخاري في الصحيح: كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه (1/20) (رقم الحديث 52).

(61) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق ص 462.

(62) الحارث المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، بيروت دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة ص 246-247.

(63) محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص 183.

(64) المرجع نفسه، ص 184-185.

## الجهد الأخلاقي

بعد أن درس دراز العلاقة الوثيقة بين ركنين مهمين في نظريته الأخلاقية وهما عنصري النية والعمل، وبعد أن حدد الدور الإيجابي لعنصر النية في إصلاح الضمير الأخلاقي؛ انتقل لبيان الدور الفائق الذي يؤديه العنصر الثاني «العمل» باعتباره «السلاح الوحيد، الهجومى والدفاعى في معركة الفضيلة»<sup>(65)</sup>.

في نظر دراز «كائن أخلاقي»<sup>(66)</sup>؛ قد خلق ناقصاً لكنه قابل لبلوغ الكمال في الوقت نفسه. قال الله تعالى: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (سورة النحل: الآية 78)، وقال أيضاً: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (سورة الشمس: الآيات 7، 8، 9، 10).

فالجهد في نظر دراز «لا يعرف بأنه العمل بصفة عامة، وإنما العمل بالعزم، ويكون موضوعه إما مقاومة قوة أو قهر مقاومة»<sup>(67)</sup>، إلا أنه يوجد فوق هذا الجهد الطبيعي الذي تفرضه الغريزة جهد آخر يفرضه العقل وينبغي أن يوضع في خدمة مثل أعلى، هذا النوع من الجهد هو الذي عكف دراز على تحليله في الأخلاق الإسلامية<sup>(68)</sup>، فالقرآن يدعونا في العديد من أوامره إلى تحريك إرادتنا الأخلاقية نحو تحقيق القيم العليا، ففي كل موضع منه نستمتع دعوة إلى الجهاد الثابت المستمر؛ من أجل فعل الخير ومقاومة الهوى والشور، وكظم الغضب... وقد مضى القرآن الكريم إلى حد أن أدخل فكرة هذا الجهد في تحديد عناصر الإيمان الصادق نفسه<sup>(69)</sup>. قال الله تعالى: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِأَيْلَةٍ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» (سورة الحجرات: الآية 15)، وقد اكتشف دراز بفضل تعمقه في دراسة آيات الأخلاق النظرية في القرآن الكريم نوعين من الجهد الأخلاقي:

(65) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 585.

(66) المرجع نفسه، ص 585.

يبدو أن دراز هو من أسس هذا التصور: «الانسان كائن أخلاقي»؛ وقد طوره طه عبد الرحمن فيما بعد حتى اشتهر به.

(67) محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، مرجع سابق ص 190.

(68) المرجع نفسه، ص 191.

(69) انظر: محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق ص 588.

-جُهد مدافعة: ويقصد به تلك «العملية التي نعارض بها الميول السيئة التي تحثنا على الشر باستخدام قوة مقاومة كفيلة باستبعاد هذه الميول. ولا يستطيع أحد أن ينازع في لزوم هذه العملية في كل مرة نواجه فيها قوة معادية تحاول أن تسيطر، فيكون واجبنا العاجل في هذه اللحظة هو كبت هذه الأهواء»<sup>(70)</sup>، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ فَيَإِنِّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (سورة النازعات: الآيات 39، 40).

-الجهد المبدع: وهو عملية تعقب النوع الأول، فبعد تخليص الإرادة الأخلاقية من الميول السيئة؛ فإن الفاعل الأخ لاقى ببدع في المقابل ميولاً نافعة حسنة، ويسعى إلى زرعها في إرادته الحرة، «وقد التقط دراز كلمات الجهد والجهاد من القرآن مقترنة بالأمر الإلهي في الآيات الأمرة بالعمل الفعال مصوراً ما يكابده الإنسان في الحياة متحملاً للمسؤولية لتحقيق ما أسماه الإبداع الخيّر أي: أن يبدع أعمال الخير ما استطاع الى ذلك سبيلاً.. ومهما قبله من عقبات»<sup>(71)</sup>. ولعل مقصد التزكية كمقصد أخلاقي عظيم في القرآن الكريم يتوقف تحققه على الجهد الأخلاقي وخاصة جانبه المتعلق بالإبداع الخير، وقد اختص الصوفية بتناول مبحث الجهد وفاعليته تنظيراً وتزيلاً أكثر من غيرهم<sup>(72)</sup>. «والقرآن.. يستثير همتنا دون تحديد، مستعملاً فعل (عَمِلَ) في حالة اللزوم، ويصوغ لذلك أوامر وعظات»<sup>(73)</sup>، قال الله تعالى: ﴿وَقُلِ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ (سورة التوبة: الآية: 105)، وقال أيضاً: ﴿وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَمَلِينَ﴾ (سورة آل عمران: الآية: 136).

### ثالثاً: وجهات نظر نقدية

على الرغم من وجهة الدرس الأخلاقي القرآني، الذي قدّمه دراز في شكل نظرية أخلاقية قرآنية معاصرة، وُصفت بالفراة والجدة، في مجال الفكر الأخلاقي الإسلامي المعاصر في نظر البعض<sup>(74)</sup>، إلا

(70) محمد عبد العظيم علي، مختصر دستور الأخلاق، مرجع سابق ص 193.

(71) مصطفى بن محمد حلبي «دستور الأخلاق في القرآن: الكتاب الأم في علم الأخلاق القرآني»، ضمن مؤلف جماعي بعنوان «محمد عبد الله دراز: دراسات وبحوث»، الكويت، دار القلم للنشر، 2007م، ص 141.

(72) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص 5.

(73) المرجع نفسه، ص 614.

(74) د أحمد عبد الحليم عطية، «من أهم رواد البحث في الأخلاق القرآنية»، ضمن مؤلف جماعي بعنوان «محمد عبد الله دراز: دراسات وبحوث»، الكويت، دار القلم للنشر، 2007م، ص 142.

أن ثمة وجهات نظر أخرى معاكسة لنظرية دراز، أو منتقدة لها، نورد بعضها من خلال العناصر الآتية:

## النص القرآني بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية.

إذا كان دراز يرى إمكانية استخلاص أخلاق نظرية من النص القرآني، إلا أن «صالح الشّما»<sup>(75)</sup> يخلص في دراسته الموسعة للأخلاق في القرآن، إلى أن أخلاق القرآن لا يمكن إلا أن تكون أخلاقاً عملية، ولا مجال للحديث عن أخلاق نظرية في القرآن، ويبرر رأيه بأن النسق الأخلاقي العملي في القرآن يظهر في السلوك والممارسة الأخلاقية العملية، ويستند الفاعل الأخلاقي في تطبيقه الأخلاقي إلى السلطة الإلهية الأمرة، دون الحاجة إلى الاستناد إلى قواعد أخلاقية نظرية<sup>(76)</sup>. وهذا ما يعني أن هذه مقارنة الشّما مناقضة تماماً لمقاربة دراز ذات الأسس النظرية.

## الخلط بين المرجعيات النظرية التأسيسية

يرى الجابري أن نظرية دراز الأخلاقية ليست قرآنية بالأصالة، وإن وصفها صاحبها بذلك. وصنّف الجابري رسالة دراز بأنها تبنت القضايا التي تشغل الفكر الأوربي في مجال الأخلاق، وهي القضايا التي تجد مرجعيتها في الأخلاق الكانطية، فلا يعدوا أن يكون منهج دراز منهجاً تقريرياً؛ يجتهد في قراءة أخلاق الغرب في القرآن، وليس قراءة أخلاق القرآن في القرآن، وقد كانت فكرة الواجب الأخلاقي الكانطي بمثابة قطب الرّحى في رسالة دراز<sup>(77)</sup>.

## إهمال السنة النبوية

يلاحظ على عمل دراز اقتصره على القرآن الكريم دون السنة النبوية إلا في النزر اليسير، «ولو بذل الشيخ... جهده لاستخلاص الأصول النظرية للأخلاق من الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة معاً، لكان أجدى وأنفع، لكن الشيخ آثر الاقتصار على القرآن الكريم وحده»<sup>(78)</sup>، ويبدو أن تأثر دراز بمنهاج الفلاسفة الغربيين في دراسة الأخلاق؛ هو الذي دفعه إلى الاستغناء عن كتب الحديث رغم

(75) مفكر أخلاقي عراقي.

(76) Al-shamma, salih, « the ethical system underlying the quran: a study of certain negative and positive notions ». TubingenM : hopfer. 1959. Page :138139-.

(77) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، بيروت لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2001، ص14-15.

(78) الدكتور محمد عبد الله الشرفاوي، الفكر الأخلاقي مقارنة، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، 1990م، ص180.

غناها الوافر في المواضيع الأخلاقية<sup>(79)</sup>، ولعل هذا النقص على مستوى المصدر هو ما أدى بدراز إلى عدم الفصل الجيد بين الأخلاق العملية والأحكام العملية، وتلك إشكالية أخرى، ومعلوم أن التجسيد العملي للأخلاق الإسلامية، كان في مجالي السنة النبوية العملية والسيرة النبوية. وتظل أخلاق السنة النبوية في حاجة ماسة إلى دراسة أخلاقية معاصرة على غرار دراسة دراز الأخلاقية للقرآن الكريم.

## إهمال المفاهيم الأخلاقية

اعتنى دراز في عمله التنظيري الأخلاقي، بتأسيس أسس النسق الأخلاقي القرآني، دون أن يوجه عنايته إلى دراسة المفهومات الأخلاقية التي يعج بها القرآن الكريم، مع إدراكه أن المفهومات الأخلاقية ذات أهمية في بناء أي نظرية أخلاقية، واقتصر فقط على الدلالات لأخلاقية الإجمالية المفترضة. صحيح أن دراز ينطلق من البنية الحجاجية للخطاب القرآني في التحليل، إلا أن المفاهيم الأخلاقية تعتبر لبنات لا يمكن تجاوزها في تأسيس أي نظرية في الأخلاق<sup>(80)</sup>.

## حاجة نظرية دراز إلى إضافات معرفية

لاحظ الدكتور يوسف القرضاوي أن نظرية دراز، وإن جاءت متينة من حيث الأسس إلا أنها في حاجة إلى «أن نضيف إليها بعض العناصر أو الجزئيات، التي يمكن أن تدخل في بعض هذه الأصول الأساسية»<sup>(81)</sup>؛ لتكتمل الرؤية الأخلاقية في التصور الإسلامي وتستوعب كافة الجوانب الأخلاقية، ومن تلك المبادئ الجزئية: العلم والإرادة أساس الأخلاق، العقل له مكانة في الأخلاق<sup>(82)</sup>.

## خاتمة:

بهذه الكلمات المختصرة نكون قد قربنا للقارئ المعالم الكبرى لأركان النظرية الأخلاقية عند الدكتور

79) mutaz al-khatib, « Hadith-Based Ethics » in book « Hadith and Ethics through the lens of interdisciplinarity » leidenboston, brill, 2023, Pag 21.

(80) سامر رشواني، الدرس الأخلاقي للقرآن، مجلة الأخلاق الإسلامية، الدوحة، مركز دراسات التشريع والأخلاق، العدد 1، 2017م، ص167.

(81) يوسف القرضاوي، أخلاق الإسلام، القاهرة، دار المشرق، الطبعة الأولى، 2017، ص427.

(82) المرجع نفسه، ص427-429-430-432.

محمد عبد الله دراز، حيث حاولنا إبراز مدى التأصيل القرآني لأركان نظريته الأخلاقية، ومدى التماسك في البناء الأخلاقي الذي ميز النظرية الخماسية الأركان (الإلزام، المسؤولية، الجزاء، النية، الجهد). وأما وجهات النظر النقدية في حق عمل دراز الأخلاقي، فمهما بلغت حدتها فلن تنقص من مكانة نظرية دراز الأخلاقية، خاصة وأنها نظرية حرّكت المياه الراكضة في حقل الفكر الأخلاقي الإسلامي المعاصر، فضلاً عن كونها فتحت آفاقاً جديدة في البحث الأخلاقي المعاصر من قبيل: «فكرة الحاسة الخلقية: من حيث يقظتها، ونموها، وتأثيرها بأخلاق الجماعة...»، وكذا تطوير الجانب النظري للأخلاق الاجتماعية، خلافاً للصوفية الذين قصروا جهودهم في دراسة الأخلاق الدينية فقط. إضافة إلى أن نظرية دراز قد أجابت عن كثير من الإشكالات التي قد تعيق الممارسة الأخلاقية في ظل الحقبة الراهنة التي سُميت بـ «ما بعد الأخلاق»<sup>(83)</sup>.

كما أرى أن الإضافة العلمية إلى نظرية دراز الأخلاقية أمر طبيعي في البحث الأخلاقي الأكاديمي، لا سيما وأن هذا الحقل الأخلاقي، ما يزال لم يشهد بعد استقراراً في مفاهيمه النظرية، وليس ذلك نقصاً في قيمة نظرية دراز، بل ينبغي أن يظل مجال البحث والإضافة في حقل علم الأخلاق مفتوحاً ومستمراً.

## قائمة المصادر والمراجع:

- الندوي، أبو الحسن، العقيدة والسلوك في ضوء الكتاب والسنة والسيرة النبوية»، الكويت، دار القلم، الطبعة الثانية، 1403هـ - 1983م.
- البخاري، صحيح الأدب المفرد، تحقيق الألباني، السعودية، دار الصديق للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، 1418هـ - 1997م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، بيروت، دار الطوقان، الطبعة الأولى 1422هـ.
- الريسوني، أحمد، دراسات في الأخلاق، مصر، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2016م.
- دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة، 1998م.

(83) المسألة الأخلاقية منذ بداية منتصف القرن العشرين، تحولت إلى وضع جديد قائم على ترجيح العلم على الأخلاق، واعتبار الأخلاق دون معنى، وقصّورها في الجانب الفردي فقط. انظر «ما بعد الأخلاق...» للدكتورة نورة بوحناش، مجلة نماء، القاهرة، مركز نماء للبحوث والدراسات، العدد-5، سنة 2018م، ص143-144.

- الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، بيروت- لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2001م.
- الشنقيطي، محمد المختار، خيرة العقول المسلمة في القرن العشرين، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى 2016م.
- الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش-محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1998م.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة 2004م.
- الراغب، الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دمشق-بيروت، دار القلم، الدار الشامية، الطبعة الأولى، 1412هـ.
- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، تحقيق: ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى.
- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة.
- الماوردي، أبو الحسن، أدب الدنيا والدين، بيروت، دار اقرأ، الطبعة الرابعة، 1985م.
- دراز، محمد عبد الله، كلمات في مبادئ الأخلاق، القاهرة، المطبعة العالمية.
- القرضاوي، يوسف، أخلاق الإسلام، القاهرة، دار المشرق، الطبعة الأولى، 2017.
- دراز، محمد، مختصر دستور الأخلاق، تلخيص وترجمة: محمد عبد العظيم علي، القاهرة، دار الدعوة، الطبعة الأولى، 1996م.
- الفاروقي، إسماعيل، الفاروقي، لمياء، أطلس الحضارة الإسلامية، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 1998م.
- دراز، محمد عبد الله، دراسات وبحوث، مؤلف جماعي بأقلام تلامذته ومعاصريه، جمع وإعداد: الشيخ أحمد مصطفى فضلية، الكويت، دار القلم، الطبعة الأولى، 2007م.
- المحاسبي، أبو عبد الله الحارث، الرعاية لحقوق الله، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الرابعة.
- مجلة الأخلاق الإسلامية، الدوحة، مركز دراسات التشريع والأخلاق، العدد 1، 2017م.

- دورية نماء، القاهرة، مركز نماء للبحوث والدراسات، العدد4-5، سنة 2018م.  
- الشرقاوي، محمد عبد الله، الفكر الأخلاقي: دراسة مقارنة، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، 1990م.

## -Arabic reference

- Al-Nadwī, Abū al-Ḥasan, Al-‘aqīdah wa-al-sulūk fī ḍaw’ al-Kitāb wa-al-sunnah wa-al-sīrah al-Nabawīyah », al-Kuwayt, Dār al-Qalam, St2, 14031983-.
- Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-adab al-mufrad, Ed: al-Albānī, al-Sa‘ūdīyah, Dār al-Ṣiddīq lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, St4, 14181997-.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ed: Muḥammad Zuhayr al-Nāṣir, Bayrūt, Dār al-Ṭwqān, St1, 1422.
- Al-Raysūnī, Aḥmad, Dirāsāt fī al-akhlāq, Miṣr, Dār al-Kalimah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, St1, 2016.
- Derāz, Muḥammad ‘Abd Allāh, Dustūr al-akhlāq fī al-Qur’ān, tr: ‘Abd al-Ṣabūr Shāhīn, Bayrūt, Mu’assasat al-Risālah, St10, 1998.
- Al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid, Al-‘aql al-akhlāqī al-‘Arabī, byrwt-Lubnān, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, St, 2001.
- Al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Mukhtār, Khayrah al-‘uqūl al-Muslimah fī al-qarn al-‘ishrīn, Bayrūt, al-Shabakah al-‘Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, St1, 2016.
- Al-Kaffawī, al-Kullīyāt, Ed: ‘Adnān drwysh-mḥmd al-Miṣrī, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, St2, 1998.
- Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, Al-Mu‘jam al-Wasīṭ, Maktabat al-Shurūq al-Dawliyah, St4, 2004.
- Al-Rāghib, al-Aṣfahānī, al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān, Ed: Ṣafwān ‘Adnān al-Dāwūdī, dmshq, Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmīyah, St1, 1412.

- Ibn Miskawayh, Tahdhīb al-akhlāq wa-taṭhīr al-aʿrāq, Ed: Ibn al-Khaṭīb, Maktabat al-Thaqāfah al-dīnīyah, St1.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Iḥyāʿ ʿulūm al-Dīn, Bayrūt, Dār al-Maʿrifah.
- Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan, adab al-Dunyā wa-al-dīn, Bayrūt, Dār Iqraʿ, al-Ṭabʿah al-rābiʿah, 1985m.
- Derāz, Muḥammad ʿAbd Allāh, Kalimāt fi Mabādīʿ al-akhlāq, Al-Qāhirah, al-Maṭbaʿah al-ʿĀlamīyah.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, Akhlāq al-Islām, al-Qāhirah, Dār al-Mashriq, St1, 2017.
- Derāz, Muḥammad, Mukhtaṣar Dustūr al-akhlāq, tr: Muḥammad ʿAbd al-ʿAzīm ʿAlī, al-Qāhirah, Dār al-Daʿwah, St1, 1996.
- Al-Fārūqī, Ismāʿīl, al-Fārūqī, Lamyāʿ, Aṭlas al-Ḥaḍārah al-Islāmīyah, Maktabat al-ʿUbaykān, al-Riyāḍ, St1, 1998.
- Derāz, Muḥammad ʿAbd Allāh, Dirāsāt wa-buḥūth, muʿallif jamāʿī bi-aqlām talāmīdhātihi wa-muʿāshirih, jamʿ wa-iʿdād: al-Shaykh Aḥmad Muṣṭafā Faḍlīyah, al-Kuwayt, Dār al-Qalam, St, 2007.
- Al-mḥāsby, Abū ʿAbd Allāh al-Ḥārith, al-Riʿāyah li-Ḥuqūq Allāh, Ed: ʿAbd al-Qādir Aḥmad ʿAṭā, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, St4.
- Majallat al-akhlāq al-Islāmīyah, al-Dawḥah, Markaz Dirāsāt al-tashrīʿ wa-al-akhlāq, Issue 1, 2017.
- dawriyah Namāʿ, al-Qāhirah, Markaz Namāʿ lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, Issue 42018 ,5-.
- Al-Sharqāwī, Muḥammad ʿAbd Allāh, Al-Fikr al-akhlāqī : dirāsah muqāranah, Bayrūt, Dār al-Jīl, St1, 1990.

## المراجع الأجنبية:

- « The ethical system underlying the quran: a study of certain negative and positive notions ». Al-shamma salih. TubingenM : hopfer,1959.
- «Ḥadīth and Ethics through the lens of interdisciplinarity» mutaz al-khatib. leiden boston, brill, ,2023.
- «God of justice: A study in the ethical doctrine of the Qur'ān» Rahbar Daud. Leiden: E. J. Brill, 1960 .

## رؤية طه عبد الرحمن للقراءات الحداثية للقرآن الكريم قراءة نقدية للأسس المرجعية والمنهجية

د. سمير فريدي<sup>(1)</sup>

samirfaridi@ium.edu.so

### ملخص:

يسعى البحث إلى إعادة النظر في القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، من خلال نقد أسسها المرجعية والمنهجية، مع تقديم الأسس النظرية والمعرفية التي ينبغي أن تنطلق منها كل قراءة معاصرة للقرآن الكريم، مع مراعاة أن تكون هذه القراءة بأعيننا ووحيينا، أي أن تكون موصولة بالفكر الإسلامي لا مفصولة عنه؛ حيث إن الحداثة الغربية قامت بتزليل آياتها ونتائجها على النصوص الدينية المسيحية واليهودية، مما جعل هاته الصيحات تنتقل إلى المجال التداولي الإسلامي، دون النظر إلى التباينات بين المجالين، خصوصاً فيما يتعلق بالنصوص الدينية. لذا فإن هدف البحث يتمثل بالكشف عن أبعاد تطبيق الآليات الحداثية على القرآن الكريم، فضلاً عن إبراز النتائج المترتبة عن ذلك التقليد، وأخيراً بيان اجتهاد طه عبد الرحمن في هذه المسألة، عن طريق الاعتماد على المنهج التحليلي النقدي. وقد خلص إلى نتيجة مفادها أن القراءة التي أسس لها طه تتصل بالتراث التفسيري والثقافي ومقتضيات المجال التداولي الإسلامي، بينما القراءات الحداثية المقلدة انفصلت عن هذه المقتضيات، واتجهت إلى النقل من واقع الحداثة الغربي الذي يختلف كلياً عن السياق الإسلامي.

### الكلمات المفتاحية

القراءات الحداثية، القراءات المعاصرة، الحداثة، طه عبد الرحمن، النقد.

(1) أستاذ جامعي بالجامعة الإسلامية بمينيسوتا قسم الدراسات الإسلامية باللغة الإنجليزية – الولايات المتحدة الأمريكية. دكتوراه في الفكر الإسلامي.

للاقتباس: فريدي، سمير، رؤية طه عبد الرحمن للقراءات الحداثية للقرآن الكريم: قراءة نقدية للأسس المرجعية والمنهجية، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 2، 2023، 122-160.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (NC 4.0-CC BY) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص بتزليل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية

## OPEN ACCESS

Received: 2023-2-4

Accepted: 2023-4-28



## Taha Abd Arrahman's vision of the modernist readings of the Holy Qur'an

### A critical reading of the reference and methodological foundations

Dr. SAMIR FARIDI<sup>(2)</sup>[samirfaridi@ium.edu.so](mailto:samirfaridi@ium.edu.so)

#### Abstract

The study aimed to review the contemporary readings of the Holy Qur'an, by criticizing their reference and methodology foundations, and to present theoretical and knowledge foundations for any contemporary reading to start, taking into consideration that this reading should remain within the Islamic thought, and not beyond that. Western modernity applied its mechanisms to the Torah and the Bible, which made them transmit to Islamic pragmatic field, without considering disparities between the two cultures, especially religious texts. The study also aimed to reveal the dimensions of the application of modernist mechanisms to the Holy Qur'an, as well as to highlight the consequences of that imitation. It finally demonstrated the opinion of Taha Abd Arrahman in this issue, by using the analytical-critical approach. The study concluded that the reading that Taha established is related to the interpretive and cultural heritage and the requirements of the Islamic pragmatic field, while the imitative modernist readings separated from these requirements and tended to imitate Western modernity, which is completely different from the Islamic context.

#### Keywords:

modernist readings, contemporary readings, modernity, Taha Abd Arrahman, criticism

(2) Professor at the Islamic University of Minnesota, Department of Islamic Studies in English - United States of America.

Cite this article as: FARIDI, SAMIR, Taha Abd Arrahman's vision of the modernist readings of the Holy Qur'an: A critical reading of the reference and methodological foundations, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 2, 2023, 122-160.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

## مقدمة:

تسعى القراءات المعاصرة للقرآن الكريم إلى إعادة صياغة المفاهيم الدينية وتفسير النصوص بما يتناسب مع العصر، من خلال منحها روحاً جديدة تناسب والسياقات الإنسانية المعاصرة، لذلك تعتمد على المنهج الهرمنيوطيقي في دراسة وتحليل النصوص الدينية والمفاهيم الكبرى التي تتضمنها هذه النصوص، من قبيل مفهوم «الله» و«الدين» و«الأخلاق» و«الأخرة».. لفتح آفاق بديلة لإنتاج المعنى وإثراء الدلالة، وفهم القرآن العظيم فهماً حداثياً.

من هذه المشاريع التي أعلنت إعادة قراءة القرآن المجيد في ضوء ما استجد من مناهج وآليات، نجد المحاولة الهرمنيوطيقية<sup>(3)</sup> لنصر أبو زيد<sup>(4)</sup>، والمحاولة اللغوية في ضوء اللسانيات الحديثة لمحمد شحرور<sup>(5)</sup>، ومحاولة محمد أركون<sup>(6)</sup> التي طبق فيها مناهج اللسانيات والسيميائيات ومناهج العلوم الاجتماعية، ومشروع حسن حنفي من النقل إلى العقل، وهناك مشاريع أخرى قاربت النص القرآني بمنهج معرفي جدلي، كما هو الشأن بالنسبة لمحاولة أبو القاسم حاج حمد<sup>(7)</sup>، ومحاولة طه جابر

(3) Grant Robert M. A short history of interpretation of the bible. The macmillan company. New York, 1963.

Peter Szondi. Introduction to library Hermeneutics. In New Library, University of Virginia, 1978.

(4) خصوصاً في الكتب الآتية:

- نصر أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط:7، 2005.
- نصر أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
- نصر أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، ط:1، 1983.
- نصر أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط:1، 1995

(5) تطرق إليها في الكتب الآتية:

- محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر، سورية - دمشق.
  - محمد شحرور، الإسلام والإيمان: منظومة القيم، الأهالي للطباعة والنشر، سورية - دمشق، ط:1، 1996.
- (6) يتضح ذلك بالخصوص في:
- محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق، دار الطليعة، بيروت، ط:2، 2005.
  - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط:1، 1999.

- محمد أركون، الفكر العربي، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط:3، 1985.

(7) تتضح ملامح ذلك في:

- أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي، ط:1، 1425هـ - 2004م.
- أبو القاسم حاج حمد، إبستمولوجيا المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، ط:1، 1425هـ - 2004م.
- أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، ط:1، 2004م - 1425هـ.

العلواني<sup>(8)</sup>، وبديع الزمان النورسي<sup>(9)</sup>، وغير ذلك من المحاولات الأخرى التي تعاملت مع القرآن الكريم من زوايا متعددة، ومن منطلقات ومجالات تداولية أخرى، نذكر على سبيل المثال لا الحصر عمل توشيهيكو إيزوتسو<sup>(10)</sup>، الذي قارب القرآن الكريم انطلاقاً من علم الدلالة (semantics)، فضلاً عن محاولة موريس بوكاي التي أبرز فيها انسجام القرآن الكريم مع علوم ومستجدات العصر الحديث، لكن لم تصل إلى المستوى العملي، ولا يمكن أن ننسى في هذا المقام جهود مدرسة الرباط، خصوصاً مشروع محمد عابد الجابري ومشروع طه عبد الرحمن المناقض له.

## إشكالية البحث:

إن الحداثة الغربية قامت بتنزيل هذا الاتجاه التأويلي على نصوص الكتاب المقدس، حيث أعلنت انفصالها التام عن كل التفسيرات التراثية باعتبارها تقف حاجزاً أمام إنتاج معاني جديدة، ومع تزايد الأبحاث الغربية في هذا الاتجاه، عمد بعض المفكرين من داخل المجال التداولي الإسلامي إلى نقل الآليات المنهجية الهرمنيوطيقية كما طبقتها الحداثة الغربية ثم قاموا بتنزيلها على نصوص القرآن العظيم، وهو ما يعتبر تطبيقاً مباشراً للحداثة في السياق الغربي، أو بعبارة طه عبد الرحمن «تقليد

(8) يظهر ذلك في الكتب الآتية:

- طه جابر العلواني، أفلا يتدبرون القرآن: معالم منهجية في التدبر والتدبير، دار السلام، القاهرة ط1 2010م - 1431هـ.
- طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، مكتبة الشروق الدولية، ط2، 1429هـ - 2008م.
- طه جابر العلواني، لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، ط1 - القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م.
- طه جابر العلواني، معالم في المنهج القرآني، دار السلام، ط1، 1431هـ - 2010م.
- طه جابر العلواني، نحو منهجية قرآنية معرفية، دار الهادي، ط1، 1425هـ - 2004م.
- طه جابر العلواني، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، مكتبة الشروق، ط1، 1427هـ - 2006م.

(9) تتضح أبعاد مشروعه في الكتب الآتية:

- إشارات الإعجاز، بديع الزمان سعيد النورسي، تحقيق إحسان قاسم صالح، دار النيل، ط3: 1434هـ - 2013م.
- صيقل الإسلام أو آثار سعيد القديم، بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط3 مصر 2002.
- المثنوي العربي النوري، بديع الزمان سعيد النورسي، تحقيق إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط1، 1415هـ - 1995م.
- المكتوبات، بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط3 مصر 2001.
- الملاحق في فقه دعوة النور، بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط3 مصر 1999م.

(10) إيزوتسو توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: د هلال الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط1: 2007. عنوان الكتاب الأصلي «GOD AND MAN IN THE QUR'AN»، حيث اعتمد على علم الدلالة (semantics) وعلم اللغة الحديث.

واقع الحداثة»، ومن المعلوم أيضاً أن هذا الواقع تتداخل في تركيبه سياقات عدة، أبرزها أن الحداثة الغربية قطعت صلتها بأسباب الماضي فضلاً عن آثاره، فكان هروب أصحابها من هذا الماضي يضاهاى فرارهم من الموت، نظراً لما ترسخ في أذهانهم من أشكال التخلف الذي تشهد عليه قرونهم الوسطى، وعلى الرغم من أن الواقع لا ينطبق على ذاكرة المسلمين، حيث إن حالهم في تلك القرون يشهد على تحضرهم ولو أنهم انحدروا بعدها، إلا أن ذلك لم يمنع بعض المفكرين من الحدو في تعاملهم مع القرآن الكريم حدو تعامل الغرب مع تاريخهم وتراثهم الديني، فظهرت قراءات بدعية جديدة للقرآن الكريم قطعت صلتها بالتراث التفسيري الإسلامي تقليداً للغير لا اجتهادا من عنديهم، ولئن تضمنت تلك القراءات عناصر من الإبداع والابتكار، إلا أنه إبداع مفصول وابتكار مزيف، لذا فإن البحث جاء ليعالج إشكالية كبرى تتمثل في نقد الأسس المرجعية والمنهجية التي انطلقت منها هذه القراءات، وإقامة الموازنة بينها من أجل الوقوف على قيمتها الإبداعية.

إن أهم شرط في الإبداع الحقيقي أن يكون موصولاً ولا ينقل من واقع الحداثة وإنما ينبثق من روحها<sup>(11)</sup>، وهذا ما يدفعنا للتساؤل عن المناهج الهرمنيوطيقية التي تبناها العقل الغربي، وكيف وظّفت في مجالنا التداولي؟ وما هي الأسس المرجعية والمنهجية التي أسست المخيال العام لهذه المشاريع؟ وهل بإمكان هذه القراءات أن تنتج قراءة حداثية مبدعة للقرآن المجيد؟

## أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تدقيق النظر في ما يعرف بالقراءات الحداثية للقرآن الكريم، وذلك من خلال النقد الطهائي لأسسها المنهجية والمعرفية، ويبقى الهدف الأسمى من البحث طرح مجموعة من القضايا الإشكالات المعاصرة أمام الباحثين، التي تدور حول موضوع القرآن الكريم ومحاولة تجديد فهمه وفقهه، قصد الجواب عن سؤاله الأهم، وهو: هل يمكن قراءة القرآن الكريم قراءة حداثية؟

## منهج البحث:

انطلاقاً من عنوان البحث يتضح أن المنهج الذي ينبغي أن يهيمن على البحث هو المنهج التحليلي والمنهج النقدي، وذلك لأن الدراسة تهتم بالنقد أساساً للخلفيات والإيديولوجيات التي بنت عليها

(11) يميز الفيلسوف طه عبد الرحمن بين مفهومين: «روح الحداثة» و«واقع الحداثة» حيث إن الأول جملة من القيم والمبادئ من شأنها أن تبني حضارة الإنسان في مختلف الأزمنة والأمكنة، بينما الثاني فهو أن هذه القيم والمبادئ من شأنها أن تبني الحضارة في سياق زمكاني مخصوص.

القراءات المعاصرة صرحها، وهذا لا يمنع من التوسل في بعض الأحيان -حسب الحاجة- بالمنهج التاريخي أو غيره من المناهج المعروفة في مجال البحث العلمي.

## الدراسات السابقة:

من الدراسات السابقة الرصينة-التي وقفت عليها- المرتبطة بموضوع البحث نذكر على سبيل المثال مساهمة احميدة النيفر<sup>(12)</sup> التي حاول فيها الوقوف على المناهج التي استخدمها أصحاب القراءات المعاصرة، لكنها لم تركز بالأساس على نقد المحددات المنهجية والمعرفية، ومساهمة الدكتور سعيد النكر التي طرح فيها مسألة المنهج والإيديولوجيا في القراءات المعاصرة<sup>(13)</sup>، والمساهمة العميقة الدقيقة التي قام بها صاحب النظرية الانتمانية في نقده للخلفيات الفكرانية التي أطرت مسيرة ومسار القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، خصوصا في كتاب روح الحداثة.

## المبحث الأول: نقد الأسس المرجعية والمنهجية للقراءات الحداثية للقرآن الكريم

سعت القراءات الحداثية إلى تجاوز القراءات التراثية للقرآن الكريم، سواء القراءات التأسيسية التي يمثلها المفسرون المتقدمون باختلاف اتجاهاتهم في التفسير (الفقهي، الكلامي، الصوفي...)، أو القراءات التجديدية التي تمثلها المدرسة السلفية الإصلاحية والمدرسة السلفية الأصولية والمدرسة الإسلامية العلمية؛ وذلك لأنها قراءات ذات صبغة اعتقادية حيث تضع للإيمان أسسه النظرية أو تُقوّي أسبابه العملية، بينما القراءات الحداثية<sup>(14)</sup> تتسم بصبغة انتقادية لبعض الآيات القرآنية، فحداثية القراءة هي أن تكون انتقادية لا اعتقادية بالاعتماد على آلية تنسيقية وعمليات منهجية.

(12) احميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، دمشق، ط:1، 2000.

(13) يظهر عمق طرحه لهذا المسألة في مجموعة من الأعمال:

• سعيد النكر، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، دار السلام، ط:1، 2013.

• سعيد النكر، قراءة النص القرآني النظرية والمنهج.

• سعيد النكر، نظرية النص: أو التعدد المنهجي في قراءة النص القرآني، المركز الثقافي العربي.

(14) تجدر الإشارة إلى أن طه عبد الرحمن يفرق بين القراءة الحداثية والقراءة العصرية؛ لأن الحداثة عنده غير المعاصرة، فالحداثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي، ومن الأمثلة عليها قراءة محمد أركون وعبد المجيد الشرفي ويوسف صديق وطيب تزيني ونصر حامد أبو زيد، أما المعاصرة فلا يجب فيها مثل هذا الارتباط، فالقارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسبابا تاريخية أخرى تخص مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها، ومن الأمثلة على هذه القراءة قراءة محمد شحرور في مؤلفه «الكتاب والقرآن» وقراءة عبد الكريم سروش في كتابه «القبض والبسط في الشريعة». ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 177.



### 3-1 التفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي

يعمد القارئ الحدائي إلى التفريق بين «القرآن» و«المصحف» وبين «القرآن الشفوي» و«القرآن المكتوب» أو بين «الوحي في اللوح المحفوظ» و«الوحي في اللسان العربي»، أو يفرق بين «الوحي» و«التنزيل» وبين «الوحي والمصحف»، ونجد هذه التفرقة مثلاً عند أركون أثناء تمييزه بين الوحي قبل «المصحف الرسمي المغلق» وبين الوحي بعد «المصحف الرسمي المغلق»<sup>(17)</sup>.

### 4-1 المماثلة بين القرآن الكريم والنبي عيسى عليه السلام

إن القارئ الحدائي يسلم بالدعوى التشبيهية التالية: «كما أن كلمة الله تجسدت في عيسى بن مريم، فكذلك كلام الله تجسد في القرآن»، ومن ثم يبنى عليها الحكم التالي: «لما كان المسلمون ينفون عن السيد المسيح الطبيعة الإلهية ويثبتون له الطبيعة الإنسانية، وجب عليهم أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهية ويثبتوا له هو الآخر الطبيعة البشرية»، وقد صرح نصر أبو زيد بهذه المماثلة حيث قال: «والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة «نزول» الأول وطبيعة «ميلاد» الثاني تكشف عن وجوه التشابه بين البنية الدينية لكل منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه، ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إنهما ليستا بنيتين، بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكونة لكل منهما، فالقرآن كلام الله وكذلك عيسى عليه السلام: رسول الله وكلمته»<sup>(18)</sup>، وقد سلك أركون نفس المسلك حيث أقام مطابقة بين المكانة الإلهية للقرآن الكريم وبين المكانة النسبية لعيسى ابن مريم، حيث يرى أن الذي يقابل المسيح لدى المسلمين ليس هو النبي محمد، وإنما هو القرآن، وذلك لأن المسيح في الاعتقاد المسيحي أكثر من نبي على عكس محمد الذي هو نبي فقط، بل وبشر، فيسوع تجسدت فيه كلمة الله، أو الأب والروح والقدس، من هنا يستنتج أركون أن المسيح له طبيعة فوق بشرية، أي إلهية، تماماً كالقرآن، فالله بحسب زعمه تجسد لدى المسيحيين في شخص بشري هو عيسى ابن مريم، وتجسد لدى المسلمين في نص لغوي هو القرآن<sup>(19)</sup>.

(17) ينظر: نفسه، ص9.

(18) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط:4، 2003، ص204-205.

(19) ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص23.

## 1-5 التسوية بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني في رتبة الاستشهاد

من الأمثلة التي تدل على أن القارئ الحداثي لا يجد حرجاً في يسوي بين الأقوال البشرية والآيات القرآنية ما نجده عند محمد أركون حينما قرن بين آيتين من سورة الشورى بقول لـ«كلود ليفي ستروس» في تصديره للفصل المعنون بـ«المكانة المعرفية والوظيفية للوحي»، وقام بتكرير نفس الصنيع في مواطن أخرى بالجمع بين آيات من القرآن الكريم وأقوال لباحثين غير مسلمين، بل غير مؤمنين<sup>(20)</sup>، وفي ذلك إشارة إلى التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي المطلق وبين الكلام الإنساني النسبي.

## 2- نتائج تطبيق المنهجية التأسيسية

أفضت المنهج التأسيسي المطبق من طرف مقلدة الحداثة إلى النتائج الآتية<sup>(21)</sup>:

### 2-1 السياق الثقافي للنص القرآني

يؤدي تطبيق المنهجية التأسيسية إلى اعتبار القرآن الكريم مجرد نصٍ أنتجَ وفقاً للمجال الثقافي الخاص به والذي تنتمي إليه لغته، ومن ثمَّ فإن تأويله يستدعي الرجوع لهذا المجال الثقافي الخاص، ويؤكد هذا الكلام ما ذهب إليه نصر حامد أبو زيد حيث قال: «إن النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة أُنتجتُ طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي»<sup>(22)</sup>، ولا شك أن هذا الطرح يُفقد للنص الديني رتبته القدسية، بحيث يُنزله من رتبة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنسبي، وهذه العملية التي حاول أبو زيد أن يرسخها في الأذهان هي نفس العملية التي طبقها مفكرو الحداثة على نصوصهم الدينية الموروثة، مما يبرهن أن هذا الطرح مجرد تقليد للآخر وليس إبداعاً ينطلق من الذات.

### 2-2 تقيد القرآن المجيد بسياقه الثقافي

أراد مقلدة الحداثة أن يصبح القرآن المجيد نصاً إشكاليّاً ينفتح على احتمالات متعددة، وإجمالاً يقبل تأويلات غير متناهية، من غير أن يكون هناك تفاضل بين تأويل وآخر، وهو ما يجعل الانفراد

(20) ينظر: نفسه، ص 11، وص 145.

(21) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 180-181.

(22) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 204-205.

بمعرفة المدلول الأصلي لآية ما أمراً غير ممكن، ومن ثم فإن الوصول إلى حقيقة النص الديني يبقى مفتوحاً أمام قراءات متعددة، وبذلك ندخل في دوامة يمكن تسميتها بفوضى التأويل، ويُصر طيب تيزيني على فتح النص القرآني على مختلف التأويلات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية.. حيث يظهر ذلك من قوله: «إن الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي بما انطوت عليه من سمات ومطالب اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية... إلخ هي التي تدخلت في عملية خلخلة النص القرآني وتشظييه وتوزيعه بنيويًا ووظيفيًا في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية إثنوية متعددة. وقد أتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النص معاداً بناؤه وفق قراءات متعددة محتملة تعدد تلك الاتجاهات وحواملها المجسدة بالوضعيات المذكورة إياها»<sup>(23)</sup>، وعلى الرغم من أن القرآن الكريم هو خطاب مفتوح صالح لكل زمان ومكان باعتبار محدد خاتمته وهيمنته، إلا أن هذا الطرح يبقى مجرد حق أريد به باطل، إذ هو محاولة تنزيل آلي لمقتضيات الحداثة الغربية على القرآن الكريم كما تمت إعادة قراءة الكتاب المقدس، من دون أن يكون فيه استفادة من روح الحداثة، فلا إبداع في القراءة إن كانت بعيون الغير وبآلياتهم، حتى ولو ادعى المقلدة أن في ذلك تجديدًا لتأويل الخطاب القرآني.

### 3-2 الفصل بين النص القرآني ومصدره

سعى مقلدة الحداثة إلى فصل القرآن المجيد عن مصدره المتعالي وربطه كلياً بالقارئ الإنساني، وليس في ذلك تنقيص من رتبته فحسب وإنما إخضاعه إلى مرجعية القارئ الثقافية وخلفيته المعرفية والاجتماعية، حيث انطلق هؤلاء من دعوى أن المقاصد الحقيقية المكتنزة في النص القرآني لا يمكن استكناها في ظل غياب المتكلم المتعالي، وهو ما يستوجب ضياع المقاصد، ومن هنا فإن حصيلة فهم النص القرآني تكون من خلال عملية الاستنطاق التي يمارسها القارئ انطلاقاً من ظروفه ومتغيراته الثقافية والفكرانية، فلا يتحصل من ذلك إلا مضامين إنسانية صريحة تنفصل عن كل المتكلم المتعالي فضلاً عن تغييب قدسية النص الإلهي.

### 3-4 النقص والزيادة في النص القرآني

جاءت القراءة المعاصرة المقلدة بافتراء صريح موجه للنص القرآني يعتبر أنه غير مكتمل، حيث تقوم هذه الدعوى على أن هناك احتمال وجود نقص فيه عن طريق حذف بعض الكلام الإلهي عند

(23) طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار البناييع، دمشق، 1997، ص 256-257.

التدوين أو عند وضع المصاحف، كما قد تكون فيه زيادة منسوبة إلى مصدر غير إلهي تخدم فئات مخصصة على حساب فئات أخرى، ويصرح طيب تيزيني بهذا الادعاء حيث يقول: «فإننا في الاختراق الحالي نواجه المسألة من حيث هي مسألة حول تمامية المتن القرآني وكما هو بين فإن إجماعاً على هذه التمامية يغدو، والحال كذلك، أمر خارج المصدقية التاريخية التوثيقية»<sup>(24)</sup>، ومنبع هذا الشك عند المقلدة نابع من قياسهم القرآن العظيم على نصوص الكتاب المقدس التي لحقها تغير وتحريف بحيث لم تعد تمثل النص الإلهي المنزل، وهذا القياس في غاية الفساد، بالإضافة إلى تأثرهم بنظريات المستشرقين حول توثيق القرآن الكريم، وقد فند طه عبد الرحمن هذه الدعوى اثمانيًا حيث قال: «يسعى الباحث المؤرخ -بدعوى القيام بشرط الموضوعية- إلى معاملة الشواهد والآثار على أنها وثائق، أي إفادات تنحصر قيمتها في أوصافها الثقافية، وأسبابها التاريخية. ولما كان الأصل في التعامل مع الوثيقة الشك فيها بوجه أو بآخر، حتى تثبت بالدليل صحتها، لزم أن يُفرض البناء على هذه الشكوك الأصلية إلى افتراضات وادعاءات واستنتاجات متضاربة متساقطة، لذلك لم يكن بد من أن تتعرض الوثائق الخاصة بجمع القرآن لابتلاءٍ شكيٍّ واسعٍ، ولئن كان هذا الابتلاء الشكي لم ينل من اتفاق الأمة على نص قرآني واحد، بحكم تولي الحقِّ سبحانه وتعالى حفظ هذا النص، فإنه ورثها، في مسألة جمع هذا النص، من متناقض الآراء ومتباين الدعاوى ما جعل تحصيل وحد قراءتها لا ينفع في تحصيل أو في تحقيق وحدة سلطانها. أما الائتماني<sup>(25)</sup> فليس موثِّقًا كالمؤرخ، بقدر ما هو واثق، فلا يتعامل مع جمع القرآن على أنه عملية توثيق شاك، وإنما على أنه عملية تحصيل ثقة لا شك معها، والثقة التي لا شك معها عبارة عن ائتمان، لذلك صحَّ أن نسمي تعامل الائتماني مع جمع القرآن باسم «التفكير» الذي يكون أساسه مبنيًا على اليقين، تمييزًا له من «التفكير» الذي يكون مبنيًا أساسًا على الشك»<sup>(26)</sup>، وهنا يرى طه أن الائتماني ينظر إلى القرآن العظيم على أساس أنه تابع لميزان الموثيق لا على أساس ميزان الوثائق، وهي تلك الموثيق الثلاث التي تنبني عليها النظرية الائتمانية: ميثاق الإسهاد وميثاق الائتمان وميثاق الإنزال، وبلا شك فإن العقل المجرد الذي لا يتجاوز نطاق الحس لا يمكنه إدراكها، وإنما تدرك بطريق العقل المؤيد الذي يرتقي من البعد الملكي إلى البعد الملكوتي.

(24) طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص 405.

(25) نستعمل هنا مفهوم الائتماني ضد منطوق تاريخ أفكار طه عبد الرحمن؛ حيث إن النظرية الائتمانية ظهرت فيما بعد، ويأتي استعماله هنا في صدد التفريق بين المنهج التاريخي والمنهج الائتماني.

(26) طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، (1/241).

## المطلب الثاني: منهج التعقيل ونزع الغيبية

إن القراءة المعاصرة المقلدة اعتمدت على منهج ثانٍ لتحقيق أهدافها، وهو منهج التعقيل (أو العقلنة)، حيث تبين أنه يستهدف في الأصل رفع عائق آخر وهو عائق الغيبية، حيث يتمثل هذا العائق في نظرهم أن القرآن وحي ورد من عالم الغيب، ولإزالة هذا العائق فإن القارئ الحداثي المقلد يحاول أن يتعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر التي خلصت إليها المنهجيات والمقاربات والنظريات الحديثة، وهو ما دفع أركون إلى أن يقول: «لكننا نعتقد أن أي نقدٍ حقيقيٍّ للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولية والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الإبيستمولوجي الخاص بالروح الدوغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يفتتحها الآت العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق حديثاً»<sup>(27)</sup>، ولتحقيق هذا الغرض فقد اتبعت هذه القراءة على عدة عمليات منهجية خاصة لتحقيق نتائجها، نعرضها كالآتي<sup>(28)</sup>:

### 1- عمليات خطة العقلنة

#### 1-1 نقد علوم القرآن

يرى أصحاب القراءة الحداثية للآيات القرآنية أن علوم القرآن تشكل وسائل معرفية متحجرة تصرف القارئ عن الرجوع إلى القرآن الكريم رجوعاً مباشراً، كما لا تخول الأخذ بالأسباب العقلية الصريحة، لهذا اندفعوا بقوة إلى نقد علوم القرآن باعتبارها علوماً نقلية مبنية على التكرار والاجترار، ومن أمثال هؤلاء نصر أبو زيد الذي يقول: «إن الدراسة الأدبية –ومحورها مفهوم «النص» هي الكفيلة بتحقيق «وعي علمي» تتجاوز به موقف «التوجيه الأيديولوجي» السائد في ثقافتنا وفكرنا. والبحث عن هذا المفهوم وبلورته وصياغته لا يمكن أن يتم بمعزل من إعادة قراءة «علوم القرآن» قراءة جديدة منقبة. إن موقف الخطاب الديني المعاصر من «علوم القرآن» ومن «علوم الحديث» كذلك هو موقف التردد والتكرار، إذ يتصور كثير من علمائنا أن هذين النمطين من العلوم يقعان في دائرة العلوم التي «نضجت واحترقت» حتى لم يعد فيها للخلف ما يضيفه إلى السلف»<sup>(29)</sup>.

(27) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 58.

(28) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 181-183.

(29) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص 13.

## 1-2 التوسل بالمناهج المقررة في علوم الأديان

بما أن القراءة الحداثيّة المقلدة تنبني على الاستيراد من الآخر آليات ومناهج، فإن ذلك جعلها لم تتردد في أن تنقل مختلف مناهج علوم الأديان المتبعة في تحليل ونقد التوراة والإنجيل إلى مجال الدراسات القرآنيّة، حيث يعتبر أصحابها أن المقتضيات الدينيّة للكتب المنزلة واحدة.

## 1-3 الاستعانة بالنظريات الفلسفية والنقدية الحديثة

استعان القارئ الحداثي بمختلف النظريات الفلسفية والنقدية المستحدثة ولم يتحرج من ذلك وغير مكترث بمآلاتها أو بتجاوز بعضها لبعض، أو بأقول بعضها، ومن هذه النظريات التي انكب عليها القارئ الحداثي مختلف اتجاهات تحليل الخطاب ومختلف الاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي المتمثلة في الحفريات والتفكيكيات والبنويّات والتأويليات.

## 1-4 الاستعانة بالمناهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع

أخذ القارئ الحداثي المقلد بالنظريات الفلسفية والنقدية وتوسل أيضًا بالمناهج المقررة في علوم الإنسان والمجتمع ولم يتحرج من تنزيلها على النص القرآني كما يتم تنزيلها على مختلف النصوص البشريّة، ومن هذه العلوم: اللسانيات والسيميّيات وعلم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم الإناسة وعلم النفس.

## 1-5 إطلاق العنان لسلطة العقل

أعطى القارئ الحداثي للعقل سلطة أقوى من سلطة النص القرآني ذاته، ذلك أن يعتقد بأنه لا توجد آية قرآنيّة يستعصي على العقل المحض الاجتهاد فيها، كما لا توجد حدود بينة يقف عندها، فإن كان هذا هو تعامله مع الآيات القرآنيّة فإنه حاله مع التفاسير المتقدمة سيكون أقل اهتمامًا في أحسن الأحوال، هذا إذا لم يُثّر شهبات حولها أو يدعو إلى تجاوزها بالكلية.

## 2- نتائج تطبيق المنهجية التعقيلية

ترتب عن توسل القارئ الحداثي المقلد بالمنهج التعقيلي عدة نتائج، يمكن إجمالها فيما يلي<sup>(30)</sup>:

(30) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص183-184.

## 2-1 تغيير مفهوم الوحي

إن القارئ الحدائي أراد تجاوز مفهوم «الوحي» المتداول والموروث عن التصور الديني التقليدي والسبب في ذلك أنه لم يعد بالإمكان قبوله، لهذا ينبغي استبداله بمفهوم تأويلي جديد يرتضيه العقل، حتى يمكن تجاوز ما لا يعقل من الأخبار باعتبارها أساطير غابرة، بل ينبغي صرف ما لا يعقل من العبادات باعتبارها طقوساً جامدة، ولم يتحجج أركون في التصريح بهذا الأمر حيث قال: «نحن نهدف من خلال هذه الدراسة كلها إلى زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه. أقصد زحزحة وتجاوز التصور الساذج والتقليدي الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه. نحن نريد أن نزحزحه باتجاه فهم أكثر محسوسي، وموضوعية، ولكن ليس اختزالياً»<sup>(31)</sup>، فهذا الاختزال يؤدي إلى حصر مضمون المفهوم في جوانب ضيقة.

## 2-2 المساواة بين القرآن والتوراة والإنجيل

يعتقد القارئ الحدائي المقلد أن الأوصاف والأحكام والحقائق المتعلقة بالتوراة والإنجيل، يمكن أيضاً أن تثبت بصدد القرآن؛ لأن ما ثبت للشيء ثبت لمثله، كما أن التبدل الذي لحق التوراة والإنجيل يمكن بحسب اعتقاده أن يلحق القرآن، ومن هنا لا يرى أية أفضلية للقرآن على غيره من النصوص الدينية، لهذا يرى أركون أنه يتعين استبدال مفهوم «أهل الكتاب» لأنه يخرج أهل القرآن منه، بمفهوم جديد يدخلهم فيه وهو «مجتمع الكتاب»، حتى يؤكد على تساوي الأديان الثلاثة سواء من حيث النشأة أو التأثير أو المصير، كما يرى نصر أبو زيد أن «كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة؛ لأنه، حين يفعل ذلك، يحكم على نفسه على أنه خطاب زائف»<sup>(32)</sup>، وكل هذا يؤكد على محاولة القارئ الحدائي أن يساوي بين القرآن والتوراة والإنجيل وأن ينزع منه أفضليته.

## 2-3 انتفاء الاتساق في النص القرآني

إن القارئ الحدائي المقلد جاء بدعوى أخرى لا تقل ضرراً في النص القرآني عن مثيلاتها، وهي أن ترتيب سور القرآن الكريم وآياته وموضوعاته يخلو من أي اتساق منطقي، مما يفضي إلى تناقضات في

(31) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 76-77.

(32) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط: 4، 2000، ص 8.

فهم مقاصده، كما تخلو من الاتساق التاريخي، مما يفضي إلى اختلالات في مسار الأحداث، ويقول طيب تيزيني في هذا الصدد: «فمما لا شكَّ فيه أنه تبرز افتراضات كثيرة من شأنها أو من شأن بعضها الإعلان عن أن غياب حجم النص الحقيقي الكامل لا بُدَّ أن يكون قد ترك آثارًا فيه من طراز تلك النتائج، التي تواجهنا الآن: غياب الاتساق التاريخي والبنوي المنطقي في ترتيب سوره وآياته وموضوعاته»<sup>(33)</sup>.

## 2-4 غلبة الاستعارة في النص القرآني

من النتائج المترتبة عن خطة العقلنة أن القارئ الحدائي لاحظ أن الاستعارات والمجازات تطغى في النص القرآني على الأدلة والبراهين، ومن هؤلاء محمد أركون<sup>(34)</sup> حيث استنتج أن العقل الذي ينبني عليه النص القرآني هو أقرب إلى العقل الأسطوري منه إلى العقل الاستدلالي المنطقي.

## 2-5 تجاوز الآيات المصادمة للعقل

قرر القارئ الحدائي المقلد أن تجاوز كل ما يصادم العقل والمنطق في النص القرآني من قضايا أو أخبار؛ لأنه يمثل فقط شواهد تاريخية تدل على طور من أطوار الوعي الإنساني تم تجاوزها من قبل العقل المعاصر، وقد صرح نصر أبو زيد بأن «السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني»<sup>(35)</sup>، فكل هذه المفردات وغيرها من المفردات التي لم يعد العقل الحدائي يستسيغها ينبغي وضعها في سياقها الأصلي وعدم تعدية مدلولاتها إلى أطوار أو حقب تاريخية أخرى، خصوصاً إن كانت تفوقها عقلانية (أو باصطلاح طه عبد الرحمن معقولة).

## المطلب الثالث: منهج التاريخ ونزع الحكمية

توسلت القراءات الحدائية بمنهج ثالث يعرف باسم منهج التأريخ (أو الأرخنة)، ويستهدف أساساً رفع عائق الحكمية، ويتمثل في الاعتقاد بأن القرآن الكريم جاء بأحكام ثابتة وأزلية، ولتجاوز هذا العائق قاموا بوصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفة، يقول نصر أبو زيد: «نكتفي هنا بالتوقف عند عدة مستويات السياق المشتركة والعامة جداً مثل السياق الثقافي الاجتماعي والسياسي الخارجي

(33) طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ص 253.

(34) ARKOUN Mohammed, Lectures du coran, Maisonneuve et larose, paris, 1982, p10111-.

محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ دار الطليعة، بيروت، 1998، ص 283.

(35) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 212.

(سياق التخاطب) والسياق الداخلي (علاقات الأجزاء) والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيراً سياق القراءة أو سياق التأويل<sup>(36)</sup>، وقد بين فيلسوف الانتمانية العمليات المنهجية لتحقيق ربط الآيات بسياقاتها وظروفها المختلفة، ومنها ما يلي<sup>(37)</sup>:

## 1- عمليات خطة الأرخنة

### 1-1 توظيف المسائل التاريخية المسلم بها في تفسير القرآن

استعان أصحاب القراءة الحدائرية في خطة الأرخنة بتلك المسائل التي اشتغل بها قدماء المفسرين، كأسباب النزول والمكي والمدني والتنجيم والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه، حيث وجدوا فيها ضالهم لتحصيل المشروعية لممارسة النقد التاريخي وتقرير البنية التاريخية الجدلية للآيات القرآنية، دون أن يقفوا عند الحدود التي وقف عندها المفسرون، بل إن أصحاب هذه القراءة سعوا جاهدين لإبراز تناقضات مختلف التفاسير لكي يمهدوا الطريق لأنفسهم لفتح النقد التاريخي لتلك التفاسير، بل وحتى الآيات القرآنية.

### 1-2 تعميم الصفة التاريخية على العقيدة

يعتقد أهل القراءة الحدائرية المقلدة أن التاريخية تدخل على آيات الحدود والقصاص والمعاملات فضلاً عن آيات العبادات، لاعتقادهم بأن العقائد التي جاءت بها تلك الآيات تنتمي إلى المستوى المعرفي الذي يخص العصر المعرفي التي نزلت فيه، فالقرآن -حسب زعمهم- اعتمد تصورات مرتبطة بدرجة الوعي لأولئك الذي وجه إليهم خطابه، ومن ثم فإنهم يرون أن مرتبة الوعي عند المخاطبين في تلك المرحلة أقل درجات من مرتبة الوعي النقدي، لهذا ادعوا بأن بعض التصورات التي يحملها الخطاب القرآني ذات صبغة أسطورية تراعي بنية الوعي للمخاطبين في تلك المرحلة.

### 1-3 تغميض مفهوم الحكم

اعتبر أهل القراءة الحدائرية المقلدة أنه لا يمكن المطابقة بين «آية الحكم» وبين «القاعدة القانونية»، ويعلل الصادق بلعيد<sup>(38)</sup> هذا الأمر بأن القاعدة القانونية عبارة عن أمر صريح يتبع سلوك

(36) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 96.

(37) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحدائرية، ص 184-186.

(38) ينظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، قراءات جديدة في آيات الأحكام، مركز النشر الجامعي، تونس، ط: 2، 2000، ص 50-62.

محدد في ظروف معينة تؤدي مخالفته إلى إنزال عقاب مخصوص بمخالفه، بينما يرى بأن الحكم الذي تتضمنه الآية القرآنية قد يأتي أحياناً بصيغة الأمر، أحياناً بصيغة الخبر بحيث لا يمكن معرفة مضمونه التشريعي على وجه اليقين، فضلاً عن أنه يتردد بين أن يكون قراراً عاماً أو يكون قراراً خاصاً، أو بين أن يكون قراراً ناسخاً أو قراراً منسوخاً، وهذا يؤدي عند أصحاب القراءة الحداثيّة المقلّدة إلى اختلاف شديد في القيمة التشريعية لآيات الأحكام وطبيعتها الإلزامية.

## 1-4 تقليل عدد آيات الأحكام

إذا كان الفقهاء قد توسعوا في عد آيات الأحكام فإن أصحاب القراءة الحداثيّة المقلّدة اعتبروا أنها لا تمثل إلا نسبة قليلة من جملة الآيات القرآنية، فضلاً عن تأثرها بالأحوال والأوقات الخاصة التي نزلت فيها، بل إن أكثرها عندهم إما أنه نسخ أو تجاوزه التاريخ بغير رجعة، وهو ما جعل بعضهم ينادي بالاختصار على أقل عدد ممكن من هذه الآيات قد لا يتجاوز ثمانين آية<sup>(39)</sup>، لاعتقادهم بأن التاريخ قد تجاوز هذه الآيات.

## 1-5 إضفاء النسبية على آيات الأحكام

يرى أهل القراءة الحداثيّة المقلّدة أن آيات الأحكام لا تتعلق بمعانيها بأسباب نُزولها فحسب، بل إنها تحيل أيضاً على تاريخ تفسيراتها المتعددة، حيث إن المفسرين والفقهاء قد فهموها فهوماً اختلفت باختلاف مشاغلهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهذا ما جعل القارئ الحداثي يستنتج أن المعاني التي تحملها آيات الأحكام غير مستقرة، وبالتالي فإن صفة الإطلاق تنتفي عنها.

## 2- نتائج تطبيق المنهجية التاريخية

إن تطبيق المنهجية التاريخية على القرآن المجيد تجعله عبارة عن أي نص تاريخي آخر، ويترتب عن ذلك عدة نتائج من أهمها ما يلي<sup>(40)</sup>:

(39) ينظر: محمد سعيد العشماوي، معالم الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، 1989، ص 99.

(40) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 186-188.

## 1-2 إبطال مسلمة "القرآن فيه بيان كل شيء"

بما أن أهل القراءة الحدائرية المقلدة رأوا أن عدد آيات الأحكام ضئيل جداً بالمقارنة مع غيرها، فإنهم اعتبروا أيضاً أن كثيراً منها جاء خاصاً أو مقيداً، سواء بأشخاص أو حوادث أو ظروف محددة يلزم إسقاط العمل بها<sup>(41)</sup>، كما أن اجتهادات الفقهاء المستنبطة من النص القرآني تدل على أنه لا يتضمن تمام التشريع الإسلامي، والآية التي يستشهد بها لهذا الغرض وهي قوله جل جلاله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ﴾ المائدة:3، فلا تدل عند أهل القراءة الحدائرية المقلدة على تمام التشريع، وإنما تدل على تمام التنزيل، ومن ثم أبطلوا مسلمة أن القرآن فيه بيان كل شيء.

## 2-2 إنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها

قام القارئ الحدائري المقلد بإفراغ آيات الأحكام من مدلولاتها الأصلية، وصارت عنده عبارة عن توصيات وعظية، لا قوانين تنظيمية، حيث يمكنه الاستعانة بها في حل مشاكله اليومية والأسرية، وأثناء قيامه ببعض المعاملات الاقتصادية<sup>(42)</sup>، من دون أن تكون فيها صيغة الإلزام.

## 3-2 حصر القرآن في الأخلاق الباطنية الخاصة

يعتبر أهل القراءة الحدائرية المقلدة أن «الصبغة الإجمالية الكلية التي يظهر فيها النص القرآني في صوغ مبادئه ومعظم أحكامه، وكذلك نمط خطابه، جعلته يبدو بمنزلة «كتاب هداية» و«كتاب بشري» و«كتاب رحمة» للمؤمنين، وليس من حيث هو كتاب قانوني تعليمي يحتوي على كل صغيرة وكبيرة»<sup>(43)</sup>، وحتى التوجيهات القرآنية فيعتبرونها موجّهة بالأساس إلى ضمائر المسلمين وسرائرهم، فضلاً عن عدم تنصيب آيات الأحكام على الجزاء الأخروي، وحتى تلك التي نصت على الجواز الديني مثل الحدود، فإنها فتحت باب التوبة<sup>(44)</sup>، باعتبار أن التوبة في الأصل هي عمل أخلاقي من أعمال القلب، وليست عملاً قانونياً من أعمال الجوارح، ومن ضيقوا واسعاً فحصروا القرآن العظيم في الأخلاق الباطنية الخاصة.

(41) ينظر: الصادق بلعيد، القرآن والتشريع، ص 297.

(42) ينظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحدائرية، دار الجنوب، تونس، ط: 3، 1998، ص 14.

(43) طيب تيزيني، النص القرآني أما إشكالية البنية والقراءة، ص 184.

(44) ينظر: بلعيد الصادق، القرآن والتشريع، ص 301-306.

## 2-4 الدعوة إلى تحديث الدين

أرادت القراءة الحداثية المقلدة أن تستخلص من القرآن الكريم تديناً ينسجم مع فلسفة الحداثة، ويتجاوز كبح حرية الأفراد وقسرية الشعائر الدينية وما تضمنه من أساطير غابر لا تطيقها عقول أهل الحداثة، بحيث يقوم هذا التدين على الإيمان الشخصي، كما أبرز أن هؤلاء جاؤوا بتصوير غريب للإيمان، يختلف كلياً عن المرجعية الدينية للأديان المنزلة، فإذا كان الإيمان في هذه الأديان يورث الطمأنينة في الجوانح ويتقوى بأعمال الجوارح، فإن الإيمان في التصور الحداثي يورث التوتر في النفس، لإثارته الأسئلة، كما يضعف بالمماسمة التعبدية، لهذا فتحديث الدين أصبح في نظر هؤلاء ضرورة ملحة.

### المبحث الثاني: نقد وترشيد القراءات المعاصرة للقرآن المجيد

#### المطلب الأول: أزمة التقليد في القراءات الحداثية

نحت مناهج القراءة الحداثية لآيات القرآن الكريم منحى التطبيق الغربي لروح الحداثة دون الالتفات إلى خصوصيات المجال التداولي الإسلامي، فإذا «صح أن الواقع الحداثي الغربي -أو قل التطبيق الغربي لروح الحداثة- يتميز بقطع الصلة بكل ماضٍ وقديم، صحَّ معه أيضاً أنه يفتح آفاقاً مستقبلية ويترك أبواباً جديدة لا يمكن أن يتطلع إليها من يبقى متمسكاً بما مضى وما قدّم؛ ومن هنا، يكون الواقع الحداثي ممارسة إبداعية مستمرة وشاملة ولو أنها ممارسة إبداعية تخصُّ أهل الغرب ولا تُلزم غيرهم من الأمم؛ وإذا نحن تأملنا هذه القراءات في ضوء هذه الحقيقة، تبين لنا أن أصحابها لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته، ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي كما حصل في تاريخ غيرهم مقلدين أطواره وأدواره»<sup>(45)</sup>.

هكذا يتضح أن السمة المميزة لهذه القراءات ليس هي الإبداع، وإنما هي في الحقيقة التقليد، ويتمثل في كون المناهج التي توصل بها مقلدة الحداثة (أي المنهج التأنيسي والتعقلي والتأريخي) مستمدة في الأصل من واقع الصراع الذي خاضه الأنواريون مع السلطة الكنسية، وأبرزَ فيلسوف الاتماتانية أن هذا الصراع قد أفضى بهم إلى تقرير ثلاثة مبادئ وهي كالآتي<sup>(46)</sup>:

(45) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 188-189.

(46) ينظر: نفسه، ص 189.

المبدأ الأول: يقتضي أنه يجب الاشتغال بالإنسان وترك الاشتغال بالإله.

المبدأ الثاني: يقتضي أنه يجب التوسل بالعقل وترك التوسل بالوحي.

## المبدأ الثالث: يقتضي أن يجب التعلق بالدنيا وترك التعلق بالآخرة.

فكل مبدأ من هذه المبادئ تمّ به إبطال وصاية معينة، فالمبدأ الأول تصدى للوصاية الروحية للكنيسة، والمبدأ الثاني تصدى للوصاية الثقافية للكنيسة، والمبدأ الثالث تصدى للوصاية السياسية للكنيسة، وليس هذا فحسب بل خلص النقد الائتماني إلى أن المناهج النقدية التي توسل بها أهل القراءة الحداثية هي في الأصل مأخوذة من هذه المبادئ، فالمنهج التأسيسي متفرع على المبدأ الأول الذي يقتضي الاشتغال بالإنسان دون سواه، والمنهج التعقيلي متفرع على المبدأ الثاني الذي يقتضي التوسل بالعقل دون سواه، والمنهج التاريخي متفرع على المبدأ الثالث الذي يقتضي التعلق بالدنيا دون سواها. استنادًا إلى هذا التحليل الطهائي يتبين أن أهل القراءة الحداثية تهافتوا بشكلٍ عجيبٍ على المناهج والآليات والنظريات الغربية، من أجل إسقاطها بشكلٍ حر في على الآيات القرآنية، متبعين في ذلك خطى علماء الغرب في قراءتهم للتوراة والإنجيل، ومما يدل على هذه المسألة قول صالح هاشم في مقدمته للترجمة التي وضعها لكتاب أركون «قضايا في نقد العقل الديني»: «إن ما يفعله أركون بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوربا ومفكروها بالنسبة للمسيحية»<sup>(47)</sup>، بل إن النتائج التي توصل إليها هؤلاء هي عينها النتائج التي خلص إليها المقلدة، وهذا ما يوضح أن شعارات التجديد والإبداع التي يرفعونها في كل مناسبة وفي غير مناسبة، هي في الحقيقة مجرد شعارات زائفة تحمل في طياتها التقليد الحر في للحداثة الغربية، من دون أن يكون هناك أدنى مراعاة لخصوصيات المجال التداولي الإسلامي، وقد حذر طه عبد الرحمن من الوقوع في الخلط المنهجي بقوله: «يجب التنبيه إلى مفاهيم «الدين» و«الله» و«الوحي» و«الآخرة» تختلف في سياق التفاعل الديني الإسلامي عنها في سياق الفعل الحداثي الغربي؛ فأهل القراءة غفلوا عن هذا الاختلاف الذي لا يقف عند حد التصور العقلي لهذه المفاهيم، بل يتعداه إلى الممارسة التاريخية لها؛ واستعملوها على الوجوه التي وردت بها في السياق الحداثي الغربي، فجاء نقدهم لها في غير محله أو غير ذي موضوع، مفلّتين بذلك على أنفسهم فرصة الإسهام في إعادة النظر فيما تقرر في هذا السياق الحداثي بصددتها، تقويمًا لمسار الفعل الحداثي

(47) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص15.

الغربي وتقريباً له من سياق التفاعل الديني الإسلامي»<sup>(48)</sup>، وهو ما يسمح لنا بالقول إن هذه القراءات الحداثية المقلدة مجرد إسقاطات اندفاعية وليست اجتهادات إبداعية.

## المطلب الثاني: العيوب المنهجية والتزيلية للقراءات الحداثية المقلدة

### 1- العيوب المنهجية للقراءات الحداثية المقلدة

من العيوب المنهجية التي تضمنها القراءات الحداثية المقلدة للآيات القرآنية ما يأتي<sup>(49)</sup>:

#### 1-1 الحرص على العمل بالآليات المتجاوزة

بعد أن تبني أهل القراءة الحداثية المناهج الغربية صاروا ينعنون مخالفهم بـ«التراثية» و«السلفية» و«الجمود» و«التقليد»، وبعد أن ظهرت الحاجة إلى تجاوز هذه المناهج المنقولة عن الغرب في البيئة الأم ذاتها، أصرَّ المقلدة على العمل بتلك الآليات المتجاوزة، ولم يقوموا بمراجعة طريقتهم الإسقاطية أو يشككون في فوائد تلك الآليات، دون أن يلتفتوا إلى تأريخيتها أو تجاوز الزمن لها، وبالتالي فإنه ينطبق عليهم تلك النعوت والتهم التي كانوا يرمون بها مخالفهم.

#### 1-2 ضعف استعمال الآليات المنقولة

إن القارئ الحداثي المقلد يتَّسم استعماله للآليات المنقولة بالضعف من عدة وجوه:

- عدم إحاطتهم بالأسباب النظرية والقرارات المنهجية التي انبنت عليها تلك الآليات.
- عدم تمكّنهم من ناصية استعمالها.
- نقلهم لنظريات أو منهجيات لم تكتمل صبغتها العلمية في الأصل، هي أقرب إلى الموجات الفكرية الزائلة منه إلى المنجزات العلمية الراسخة.

وقد جعلهم هذا النقص في التكوين يلجؤون إلى التشغيب ببعض المفاهيم قصد إخفائه، مثل مفهوم «الانغلاق (أو الإغلاق)» أو مفهوم «التلفظ» (أي فعل القول) أو مفهوم «النصية» أو مفهوم «التنصص».. إلى غير ذلك من المفاهيم التي استعملوها لتغطية النقص الحاصل في استعمال الآليات المنقولة.

(48) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص196، إحالة رقم (41).

(49) ينظر: نفسه، ص190-191.

### 1-3 فقدان القدرة على النقد

إن إسقاط أية وسيلة على أي موضوع يحتاج إلى مشروعية تقوم في التحقق من وجود مناسبة بين الوسيلة والموضوع، وشرط المناسبة أن تحافظ الوسيلة على إجراءاتها بعد نقلها من مصدرها، وأن يحافظ الموضوع على خصوصيته بعد إنزالها عليه، لكن اتضح أن أهل القراءة الحداثية اتجهوا إلى ممارسة الإسقاط مباشرة على مجالهم التداولي، وهذا ما جعل طه عبد الرحمن يقرُّ بأنهم يفتقدون القدرة على نقد تلك الوسائل المنقولة من جهة تحصيلها للمناسبة، مع العلم أن ممارسة هذا النقد هو شرطٌ مهمٌّ في تحققهم بالحداثة، لكن الافتقار إلى النقد جعلهم يضيعون إجراءات الأداة المنقولة فضلاً عن تشويه خصوصية المجال التداولي الذي قاموا بتنزيلها عليه.

### 2- العيوب التنزيلية للقراءات الحداثية المقلدة

بما أن أهل القراءة الحداثية المقلدة قاموا بإسقاط الآليات المنقولة على مجالهم التداولي الخاص دون نقدٍ أو تمحيصٍ، فإن ذلك أدى إلى بزوغ مجموعة من العيوب التنزيلية يمكن تلخيصها فيما يلي<sup>(50)</sup>:

#### 1-2 تعميم الشك على كل مستويات النص القرآني

إن أهل القراءة الحداثية سعوا جاهدين إلى تنزيل آية الشك على نص لم توضع له في الأصل، وعلى الرغم من عجزهم على تقويمها في سياقها الجديد، إلا أنهم قاموا بتنزيلها زاعمين أن الشك يكشفُ خبايا النص القرآني وخفايا آياته، وقد أفضى بهم الحال إلى اعتبار الشك بمثابة قانون شامل أرادوا من خلال تقرير الارتياب في أصل النص القرآني وقدسيتها وتمايمته وصلاحيته، كما أبرز صاحب النظرية الائتمانية أن المقلدة حين نقلوا آية التشكيك على علائها، أفضى بهم الأمر إلى اضطراب في التحليل والتباس في النتائج والأحكام، حيث أوضح أنهم لو تغلغلوا في تأمل هذه الآلية واستقلوا بنظرهم فيها لتبينوا أنها على خلاف ما يزعم الآخر الذي قلدوه؛ إذ لا توصل إلى الحقيقة في كل شيء، حيث إن فائدتها تقتصر على مجال محدد، وهو بالتحديد مجال الظواهر، وبما أن الآيات القرآنية لا تندرج في هذا المجال، وإنما تنتمي إلى مجال مغاير له، وهو مجال القيم، فإنه لا يمكن الوصول إلى حقيقتها إلا بسلوكٍ يضادُّ طريق الشك، وهذا الطريق هو طريق الإيمان، فكلما زاد الإيمان بالقيمة، زاد انكشافها للمؤمن بها، وكلما نقص إيمانه بها، نُقصَ انكشافها، حتى يضمحل عند تمام الارتياب فيها،

(50) ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 191-192.

ومنه يتبين أن طريق الشك لم يوضع في الأصل لتحليل النص القرآني؛ لأنه ينبني في الأصل على طريق يخالفه تماماً وهو طريق الإيمان.

## 2-2 قلب ترتيب الحقائق الخاص بالقرآن

بما أن أهل القراءة الحداثية المقلدة قاموا بإسقاط الأدوات المنقولة على موضوعات غير الموضوعات التي وضعت لها في الأصل، فقد أدّى ذلك إعادة ترتيب أوصافها وأحكامها ترتيباً يخالف ما أقرّه التداول الإسلامي، فأنزلوا الأدنى منزلة الأعلى والأعلى منزلة الأدنى، وأخروا ما ينبغي تقديمه وقدموا ما ينبغي تأخير، كما جعلوا ما هو أصلي فرعياً وما هو فرعي أصلياً، بل إن قلب الحقائق زاد على هذا الحد حيث التمسوا ما أدرجه قدماء المفسرين ضمن الآراء الشاذة فصيروا منه حقائق جوهرية وبنوا عليه أحكاماً زوجت بين الفساد في الاستنتاج والإغراب في المضمون.

## 2-3 تهويل النتائج المتوصل إليها

- إن عجزَ القارئ الحداثي عن نقد الآليات المنقولة، فضلاً عن عجزه عن ابتكار آليات تظاهرها، أفضى إلى تضخيم فوائدها التحليلية والنقدية، ويظهر ذلك بزعمهم أن الاستنتاجات التي توصلوا إليها بلغت الغاية القصوى في تحديث قراءة النص القرآني، لكن التتبع الطهائي جعلها لا تكاد تتعدى ثلاث حالات: إما أنها ترديد لنتائج علماء الغرب، وإما أنها ترديد لنتائج علماء المسلمين، وإما أنها بضاعة مزجاة لا ترقى إلى استنتاجات هؤلاء ولا استنتاجات أولئك، أضف إلى ذلك ما أئسمت به أفكارهم من غرابية وعباراتهم من ركاقة.

## المطلب الثالث: الترشيح الديني والتجديد الحداثي في قراءة النص القرآني

إذا كان طه عبد الرحمن قام بنقد القراءات الحداثية المقلدة التي وقعت في أخطاء منهجية وتنزيلية عديدة، فإنه بالمقابل يرى أنه لا دخول للمسلمين إلى عالم الحداثة إلا بحصول قراءة جديدة للقرآن الكريم؛ ذلك أن القرآن العظيم هو الذي يصنع للأمة تاريخها ومجدها، لهذا فهو يدعو إلى تدشين الفعل الحداثي الإسلامي الثاني وتجديد الصلة بينه وبين الفعل الحداثي الإسلامي الأول الذي ابتداء مع البيان النبوي (أو القراءة النبوية بتعبير طه)، كما يشترط لهذه القراءة الثانية أن تكون قادرة على توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر كما أورتها القراءة المحمدية في عصرها، فالحداثة على مقتضاها

الإسلامي تضاد الحداثة على مقتضاها الغربي، ذلك أن الحداثة الغربية قامت على أصل التصارع مع الدين، بينما الحداثة الإسلامية لا تقوم إلا على أصل التفاعل مع الدين، سواء في الطور النبوي الأول أو في الطور الإبداعي الثاني، وهكذا يتضح أن الإبداع في الحداثة الغربية من جنس الإبداع المفصول، بينما الإبداع في الحداثة الإسلامية من جنس الإبداع الموصول، وهو ما يبرزُ عِظَمَ شناعة خطأ أهل القراءة الحداثية المقلدة عندما ظنَّوا أن الفعلَ الحداثي لا يتحقق إلا بقطع الصلة بالدين، فكيف يمكن أن يستعيد العقل المسلم ملكته الإبداعية للنظر في النص القرآني؟ وما الشروط الائتمانية والمحددات الإيمانية التي تحقق التفاعل الإبداعي مع القرآن الكريم بموجب الحداثة الإسلامية؟ يرى طه عبد الرحمن أن القراءة الحداثية المبدعة بحق لا يمكن أن تتحقق حتى تستوفي شرطين اثنين:

«أحدهما، «رعاية قوة التفاعل الديني مع النص القرآني»، أو، بعبارة أدق، «ترشيد التفاعل الديني». والآخر، «إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول» أو قل «تجديد الفعل الحداثي»<sup>(51)</sup>.  
لكن كيف يمكن ترشيد التفاعل الديني وتجديد الفعل الحداثي؟

قد لا يكون السؤال غريباً بقدر ما أن جواب الفيلسوف طه عبد الرحمن يظهر غريباً لفتنين عظيمتين من المقلدين على الرغم من كونهما على طرفي نقيض: «فئة الترائويين» و«فئة الحداثويين»؛ وذلك لأن ترشيد التفاعل الديني في القراءة يحصل عنده بواسطة الفعل الحداثي نفسه، عن طريق التوسل بالمناهج الانتقادية، وتجديد الفعل الحداثي يحصل بواسطة التفاعل الديني نفسه، فإذا كان الهدف في القراءات الحداثية المقلدة يتخذ صبغة سلبية (أو هدمية) باعتباره عائقاً ينبغي رفعه، فإن تجديد الفعل الحداثي في المنظور الطهائي يحصل باستبدال هدف ذي صبغة إيجابية (أو بنائية) مكان الهدف السلبي، أي إحلال هدف يجلب قيمة معينة مكان الهدف الذي يدفع عائقاً معيناً، وتتجلى أهمية هذا الاستبدال في المنظور الائتماني في كون جلب القيمة أخص من دفع العائق، فيكون مبدأ البناء في القراءة المبدعة مقدم على مبدأ الهدم في القراءة المقلدة<sup>(52)</sup>.

لكن هنا سيصيرُ الهدف الذي يطلب اعتقادياً وليس انتقادياً كما تجلى في الفعل الحداثي عند المقلدة، وهذا يتفتح أمامنا إشكالاً آخر وهو أنه غلب على الفكر الحداثي إقامة التضاد بين الانتقاد والاعتقاد، فكيف يمكن دفع هذا الاشكال ائتمانياً؟

(51) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص195.

(52) ينظر: نفسه.

إن القوة النقدية التي تتسم بها الفلسفة الائتمانية استطاعت أن تبطل الكثير من المسلمات الحداثية، ومن أبرزها المقابلة بين الانتقاد والاعتقاد، حيث اعترضت عليها من الوجوه الآتية: «أولها، أن التضاد الذي يقيمه بعضهم بين «الانتقاد» و«الاعتقاد»، حتى اختزل الحداثة في القوة النقدية واختزل الدين في القوة العقديّة، باطل؛ وبيان بطلانه أنه لا بُدَّ للمنتقد، أيا كان، أن يعتقد شيئاً يتأسس عليه اعتقاده، ابتداءً من انتقاده نفسه؛ وهذا الاعتقاد وإن لم يكن اعتقاداً دينياً، فإنه يظل من جنسه، حيث إنه هو الآخر لا يستند إلى دليل نقدي، وإلا دار الأمر وتسلسل. والثاني، أن الخاصية الانتقادية المطلوبة في الفعل الحداثي ينبغي أن توجد أساساً في المناهج والآليات التي أخذت بها القراءة المبدعة التي تقترحها المقاربة الائتمانية<sup>(53)</sup>، أما نقدية الهدف، فهي تابع لنقدية هذه الآلية.

والثالث، أننا نجد من الاعتقادات الدينية ما يحثُّ على ممارسة النقد، بل يوجب وجود هذه الممارسة، حتى إن تاركها يتعرض للعقاب ومانعها ينال عقاباً أشد؛ وقد لا تكتفي هذه الاعتقادات بإيجاب الممارسة النقدية، بل أيضاً تُرشد إلى الطريق الذي ينبغي من جهته الدخول فيها، حتى لا تؤول إلى مجرد القدر والإنكار ونسبة المخالفين إلى الباطل<sup>(54)</sup>.

بعد أن تبين كيف يتم ترشيد التفاعل الديني مع النص القرآني، فإنه يتعين الوقوف على المناهج التي يتوسل بها العقل الائتماني، مع إبراز عملية الاستبدال التي يتم فيها إحلال الهدف الذي يجلب قيمة معينة مكان الهدف الذي يدفع عائقاً معيناً، أي الانتقال من هدمية القراءة الحداثية المقلدة إلى بنائية القراءة الحداثية المبدعة.

## المبحث الثالث: تصور طه عبد الرحمن لمناهج القراءة الحداثية للقرآن الكريم

### المطلب الأول: منهج التأسيس المبدع وتكريم الإنسان

إذا كان منهج التأسيس عند العقل الحداثي يقصد رفع القدسية، فإن هذا المنهج عند العقل الائتماني يقصد تكريم الإنسان؛ لأن التكريم يقتضي إلغاء كل تقديس في غير محله، بدءاً من تقديس

(53) سيفصلُ فيها في المبحث القادم.

(54) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 196 بتصرف.

الفرد أو تقديس الذات، ومنهج التأنيس المبدع حسب فيلسوف الائتمانية هو «عبار عن نقل الآيات القرآنية من وضعها الإلهي إلى وضعها البشري، تكريماً للإنسان»<sup>(55)</sup>.  
أبدى صاحب النظرية الائتمانية مجموعة من الملاحظات حول هذا الحد نجملها فيما يلي<sup>(56)</sup>:

### 1- آلية النقل ليست إضعافاً للتفاعل الديني

بما أن القرآن المجيد وحى نزل بلغة العرب على مقتضى أساليبها في التخاطب، وموجه إلى الإنسان عامة، فقد استمد طه عبد الرحمن من ذلك أن الوحي قد اتخذ في شكل تبليغه وتحققه اللساني وضعاً إنسانياً، وخرج عن وضعه الإلهي الذي لا تُكَيِّفه ولا تحدُّه لغة.

### 2- آلية النقل ليست إخلالاً بالفعل الحداثي

بيّن طه عبد الرحمن أن إعادة الاعتبار للإنسان لا تكون بانتزاع نفسه من سلطة الإله كما هو الشأن بالنسبة لخطة التأنيس عند المقلدة، وإنما بموافقة إرادة الإله، حيثُ أشارَ إلى أنَّ الاعتبار الذي يكون موافقاً للإرادة الإلهية خير من الاعتبار الذي يكون مخالفاً لها، فالإله هو الذي يضمن استمراره واستكمالها، ولا ضمان فوق ضمانه، بل إنه الإله أراد أن يكون الإنسان خليفة له في تدبير شؤون العالم، وليس الاكتفاء بتدبير شؤونه الخاصة، معلوم أن الذي يكون خليفة للإله الحق يفوز بغاية التكريم. ويظهر أن منهج التأنيس المبدع يعيد وصل الإنسان بخالقه، وصلاً يعلي مكانته ويحقق كرامته، وهو ما لا يتحقق في منهج التأنيس المقلد الذي يفصل الإنسان عن خالقه، حتى ولو أنزل هذا الإنسان نفسه منزلة الألوهية، فهذه المنزلة تستحيل في حق الإنسان.

### 3- آلية النقل تحقق الإبداع الموصول

إذا كان منهج التأنيس المقلد يسعى إلى رفع القدسية عن النص القرآني، الذي تبين أنه لا يحقق إلا إبداعاً مفصلاً، فإن منهج التأنيس الإبداعي يشتغل ببيان وجوه تكريم الإنسان في هذا النص، بل إنَّ تكريم الإنسان يعد من الأصول القيمة للنص القرآني، وهكذا يتبين أن آلية النقل تحقق الإبداع الموصول.

(55) طه عبد الرحمن، روح الحدائث، ص 197.

(56) ينظر: نفسه، ص 197-198.

وبناء على هذه الملاحظات توصل فيلسوف الائتماني أن الانشغال بالإنسان في منهج التأسيس المبدع أكثر منه في منهج التأسيس المقلد، ذلك أن «التأسيس المقلد يتولى دفع ما يُتوهم أنه يضر بالأصالة الإنسانية- أي القدسية- في حين أن التأسيس المبدع يتولى جلب ما ينفع هذه الأصالة؛ ومتى تحقق جلب هذه الأصالة، اندفع بالضرورة ما يضرها من القداسة الزائدة...وعلى هذا، يكون التأسيس المبدع أكثر تغلغلاً في الحداثة من التأسيس المقلد بموجب المبدأ الحداثي الأول الذي يقرر العناية بالإنسان.

وهكذا تتولى العمليات المنهجية في التأسيس المبدع الكشف عن مظاهر هذا التكريم وأسبابه ومواضعه ومراتبه في الآيات القرآنية، مستخرجة منها مختلف الأدلة التي تثبت «مبدأ الاستخلاف» الذي جاءت به هذه الآيات؛ ويتجلى هذا الإثبات في توضيح كيف أن الاستخلاف علاقة تمثيل يكون فيها الطرف الممثل أدنى من الطرف الممثل بما لا يتناهى من الدرجات؛ وكيف أنه يحقق للإنسان بذلك أسى مراتب التكريم؛ إذ ليس بعدها إلا مرتبة الألوهية؛ وإذ ذاك، تكون عبارات التعظيم التي يستعملها الإنسان في حق هذه الآيات وفي حق منزلها، جلّ وعلاً، دليل على الوعي بهذا التكريم»<sup>(57)</sup>.

وهكذا تبطل المماثلة التي أقامها أهل القراءة الحداثية المقلدة بين النص القرآني ومختلف النصوص البشرية، من خلال محاولتهم صرف قدسيته، فالقرآن المجيد ليس أشكالاً تعبيرية فحسب، وإنما مضامين عقدية يتعين طلبها وفهمها، لاختصاصها بإحداث تثوير عقدي لا يمكن أن يبلغه أي كلام آخر ما ارتقى في مراتب الكمال، وما ذلك إلا لأن القرآن العظيم يرفع مفهوم «التوحيد» إلى أعلى درجات التجريد اعتباراً لوصف «التعالى المطلق» الذي يقوم بالذات الإلهية<sup>(58)</sup>.

ويتضح مما سبق أن العقل الائتماني أبدع منهجاً تأسيسياً يضاد المنهج التأسيسي عند المقلدة، حيث لا يعتمد إلى رفع القدسية، وإنما يقصد تكريم الإنسان، وبدهي أن التكريم الإلهي للإنسان تضمنه آيات عديدة، وهو ما يسمح لنا بالقول إن التأسيس المبدع أكثر تغلغلاً في الحداثة من التأسيس المقلد بموجب مقتضيات الحداثية التي تدعو إلى العناية بالإنسان، ولا أدلّ على ذلك من أن الائتماني يستعمل عبارات التعظيم والتقديس دلالة على الوعي بهذا التكريم الإلهي.

(57) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص198.

(58) ينظر: نفسه، ص199.

## المطلب الثاني: منهج التعقيل وتوسيع العقل

إذا كان منهج التعقيل عند المقلدة يسعى إلى محور الغيبية، فإن التعقيل المبدع عند العقل الائتماني يسعى إلى توسيع العقل، حيث يرى طه عبد الرحمن أن توسيع العقل يتضمن إلغاء كل غيبية في غير موضعها، بدءاً من الغيبية التي يضيفها بعضهم على المعرفة بظواهر معينة من ظواهر العالم الخارجي، وقد حدّد منهج التعقيل بكونه «عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة، توسيعاً لنطاق العقل»<sup>(59)</sup>.  
وكما أنه أبدى مجموعة من الملاحظات حول منهج التأسيس الإبداعي، فإنه أبدى أيضاً مجموعة من الملاحظات حول منهج التعقيل الموسع، نعرض مقتضياتها على الشكل الآتي<sup>(60)</sup>:

### 1- التعامل العلمي مع القرآن العظيم لا يُضعف التفاعل الديني معه

يسعى منهج التعقيل حسب فيلسوفنا الائتماني إلى تجاوز الإسقاط الذي تبناه أهل القراءة الحدائرية المقلدة أثناء استعانتهم بالمنهجيات والنظريات العلمية الحديثة؛ إذ في هذه الحال يمكن الظفر فيها بأسباب منهجية مختلفة يمكن بواسطتها استكشاف بعض المعالم المميزة للعقل الذي يختص به القول القرآني، وهو بالذات عقل القيم والآيات، وليس عقل النّسب والآيات.

### 2- التعامل العلمي مع القرآن المجيد لا يخل بالفعل الحدائي

إذا كان منهج التعقيل المقلد يسعى إلى انتزاع العقل من عالم الغيب، فإن منهج التعقيل الإبداعي يقصد توسيع آفاقه بما يجعله قادراً على إدراك أسرار التوجهات القيمية للإنسان، بالإضافة إلى الأسباب الموضوعية للوقائع، لهذا فالعقل الموسع كما حدّده طه يسهم في الارتقاء بالفعل الحدائي نفسه، عن طريق إخراجها من الطور المادي المحض إلى طور يزدوج فيه ما هو مادي بما هو معنوي، متجاوزاً بذلك الأخطاء السابقة التي وقع فيها.

### 3- التعامل العلمي مع القرآن الكريم يحقق الإبداع الموصول

قصد منهج التعقيل عند المقلدة إلى رفع الغيبية عن النص القرآني ولم يحصل في نهاية الأمر إلا

(59) طه عبد الرحمن، روح الحدائرية، ص 199.

(60) ينظر: نفسه، ص 200-201.

إبداعاً مفصلاً، إلا أن منهج التعقيل الموسع مكن من بيان وجوه توسيع العقل في النص القرآني، فهذا التوسيع شرطاً في إدراك القيم التي ينبنى عليها الوجود الإنساني، فيكون بذلك التعامل العلمي مع القرآن الكريم يحقق الإبداع الموصول لا الإبداع المفصول.

وقد أفضت هذه الملاحظات بصاحب النظرية الائتمانية لاستنتاج في غاية الأهمية، وهو أن الانشغال بالعقل في منهج التعقيل المبدع أكثر منه في التعقيل المقلد؛ والسبب في ذلك أن «التعقيل المقلد يشتغل بدفع ما يُتوهم أنه يضر بالفكر العقلاني-أي الغيبية- في حين أن التعقيل المبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذا الفكر؛ ومتى تحقّق جلب الفكر العقلاني، اندفع بالضرورة ما يضره من الغيبية الغالبة؛ ومثل هذه الغيبية المندفعة نجدها في اعتقاد بعضهم أن كل أحداث المستقبل غيب لا يمكن أن يحيط ببعضه الإنسان، مع أن الإله علمه ما لم يكن يتصور أن يعلمه وما زال يعلمه ما ليس في حسبانته»<sup>(61)</sup>.

من هنا أبرز طه أن التعقيل المبدع أكثر تغلغلاً من التعقيل المقلد، بموجب المبدأ الحداثي الذي يقر العناية بالعقل، «وهكذا، تتولى العمليات المنهجية في التعقيل المبدع تعقّب مظاهر توسيع العقل في الآيات القرآنية ومواطنه وأقداره، مستخرجة منها مختلف الأدلة التي تثبت «مبدأ التدبر» الذي دعت إليه هذه الآيات؛ ويتمثل هذا الإثبات في بيان كيف أنّ العقل القرآني يصل الظواهر بالقيم ويصل الأحداث بالعبير، وأيضاً كيف أنه يرتبط بالقلب ارتباطاً خاصاً، وأخيراً كيف أن القلب في القرآن ليس، كما ساد الاعتقاد بذلك، ملكة جزئية تنحصر أفعالها في العواطف والمشاعر، وإنما ملكة جامعة هي مصدر كل الإدراكات الإنسانية في تداخلها وتكاملها، عقلية كانت أو حسية أو روحية، بحيث يكون أفق الإدراك الحسي موصولاً بأفق الإدراك العقلي وأفق الإدراك العقلي موصولاً بأفق الإدراك الروحي»<sup>(62)</sup>.

هكذا أبطل طه المماثلة الدينية التي أقامها منهج التعقيل المقلد بين النص القرآني والنصوص الدينية الأخرى، ويظهر بطلانها من وجهين اثنين<sup>(63)</sup>:

الوجه الأول: يكشف عن أنّ العقل الذي يتضمنه النص التوحيدي يرتقي درجات تختلف باختلاف الأديان المنزلة على النص الوثني الذي ينحط عن العقل المادي درجات تختلف باختلاف الأديان غير

(61) نفسه، ص 201.

(62) نفسه.

(63) ينظر نفسه، ص 201-202.

المنزلة، ويلزم من هذا أن العبادات والشعائر الدينية المتضمنة في النَّصِّ التَّوْحِيدِيِّ تشير إلى وسيلة لممارسة عقل أعلى، بينما في النص الوثني تشير إلى وسيلة لممارسة عقل أدنى.

الوجه الثاني: إذا تَمَّ التسليم بأن النصوص الدينية المنزلة عبارة عن تجليات لوحي واحد، كل تجلٍ يصدّق التجلي الذي سبقه ويهيمن عليه، فإنّه يلزم من ذلك أن يكون القرآن الكريم مهيمناً على جميع الكتب السابقة، فيفضلها عقلاً، ولا أدل على ذلك من عناية القرآن الكريم بالعقل بلغت مراتب عليا فاق بها غيره من النصوص المنزلة، حيث نبذ كل ما يخالف العقل كالخوض في الأساطير والاشتغال بالسحر، كما نص على توجيهه إلى سداه، كأن يرتقي بالعبادة إلى رتبة الإحسان، أو يقتنص المعاني والقيم من العلامات الكونية.

يتضح مما سبق أن طه أبداع منهجاً تعقيلياً موسعاً يضاد المنهج التعقلي عند المقلدة، حيث لا يعمد إلى رفع الغيبية وإنما يقصد توسيع العقل، فهذا العقل يربط بين مختلف الإدراكات الإنسانية في تداخلها وتكاملها، عقلية كانت أو حسية أو روحية، وهو ما يبرز أن القرآن المجيد لا نظير له في حدائته الدينية، وقد عرف هذا العقل الأعلى المستوعب للعقول التي تأتي تحته في المنزلة بالعقل المؤيد في فلسفة طه.

## المطلب الثالث: منهج التاريخ وترسيخ الأخلاق

إذا كان منهج التاريخ عند أهل القراءة الحدائية المقلدة يسعى إلى نزع الحكمية عن النص القرآني، فإن منهج التاريخ المبدع في الفلسفة الائتمانية يقصد ترسيخ الأخلاق، فترسيخ الأخلاق يتضمن بالضرورة إلغاء كل حكمية في غير موضعها، بدءاً من الحكمية الجامدة التي تضر ببعض القيم الإنسانية الأساسية، وقد عرفه طه عبد الرحمن بكونه «عبارة عن وصل الآيات القرآنية بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة، ترسيخاً للأخلاق»<sup>(64)</sup>. وقد أبدى مجموعة من الملاحظات حول هذا التعريف، يمكن إبراز مقتضياتها على الشكل الآتي<sup>(65)</sup>:

### 1- وصل الآيات القرآنية بالسياق والظرف لا يضعف التفاعل الديني

تعتبر السياقات والظروف الخاصة التي وردت فيها الآيات القرآنية بمثابة التحقق الأول والأمثل للمقاصد أو القيم التي تحملها هذه الآيات، ومن هذا استنتج فيلسوف الائتمانية أنه كلما تجددت

(64) نفسه، ص202.

(65) ينظر: نفسه، ص202-203.

الظروف والسياقات، يمكن أن يتجدد تحقق هذه القيم ويتجدد الإيمان بها، ومن ثم تكون الآيات القرآنية محفوظة بحفظ قيمها في مختلف الأطوار والأحوال.

## 2- وصل الآيات القرآنية بالسياق والظرف لا يضر بالفعل الحدائي

إذا كان التاريخ يستعيد اعتباره بإزالة الحكمية كما هو الشأن في منهج التأريخ المقلد، فإن منهج التأريخ المبدع يرتقي بمفهوم الحكم، حيث لم يعد مضمون الآية ينحصر فيما تأتي به من ظاهر التشريع، وإنما يتسع لما يرمي إليه هذا التشريع من تخليق للسلوك، بحيث يصير لآية الحكم وجهان: وجه قانوني ووجه أخلاقي، وبما أن الأخلاق في الفلسفة الائتمانية ضرورات يضر تركها ويأثم تاركها وتختل الحياة بفقدائها، فإن الوجه القانوني تابع للوجه الأخلاقي، وبذلك تُقدَّر الأحكام بقدر الأخلاق التي تورثها.

## 3- وصل الآيات القرآنية بالسياق والظرف يوصل إلى الإبداع الموصول

ترتب عن رفع الحكمية من الآيات القرآنية في منهج التأريخ المقلد حصول إبداع مفصول، لهذا فالتأريخ المبدع ينشغل أساساً ببيان وجوه ترسيخ الأخلاق في هذه الآيات، باعتباره الغاية الأولى من البعثة المحمدية، وهو ما يجعل وصل الآيات القرآنية بظروفها وسياقاتها يوصل إلى تحقيق الإبداع الموصول. ويتحصل من ذلك أن الانشغال السلوك في الحياة في منهج التأريخ المبدع أكثر منه في منهج التأريخ المقلد، «ذلك أن التأريخ المقلد يشتغل بدفع ما يُتوهم أنه يضر بالسلوك -أي الحكمية- في حين أن التأريخ المبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذا السلوك؛ ومتى تحقق جلب هذا السلوك الخلقي، اندفع بالضرورة ما يضره من الحكمية الجامدة»<sup>(66)</sup>.

بناء على هذا، يكون التأريخ المبدع أكثر تغلغلا في الحدائية من التأريخ المقلد بموجب المبدأ الحدائي الذي يقرر العناية بالسلوك الدنيوي، وهكذا فإن منهج التأريخ المبدع يتولى الكشف عن أشكال التخليق ومواضعه ونماذجه ودرجاته في الآيات القرآنية، مستخرجا منها مختلف الأدلة التي تثبت «مبدأ الاعتبار» الذي حثت عليه هذه الآيات، وقد بين طه عبد الرحمن أن هذا الإثبات في أن الأحداث التاريخية التي تذكرها الآيات ليست مجرد وقائع منضبطة بأسباب موضوعية، وإنما وقائع

(66) نفسه، ص203-204.

موجهة لتحقيق مقاصد وقيم مخصوصة، بحيث تنزل هذه الوقائع منزلة علامات كونية، تشكل عبرها تجعل العامل بها يغير نمط سلوكه ومجرى حياته<sup>(67)</sup>.

أبطلَ طه المماثلة التاريخية التي أقامها منهج التأريخ المقلد بين النص القرآني وبين النصوص التاريخية، فالنص القرآني هو النص الديني الخاتم الذي لا يضاهيه أي نص آخر، حيث يمتد زمنه إلى ما بعد نزوله، وبذلك يتعين أن لا نبحت في القرآن الكريم عن علامات الماضي حتى نتوقف على صلاحيتها، وإنما نبحت فيه عن علامات الحاضر، حتى نستمد منها معالم الاهتداء، وعندها نتجاوز التاريخية إلى الماضوية لصنع تاريخية مستقبلية، ومما يدل على راهنية النص الخاتم أنه اختص بقيم أخلاقية عليا، ومعلوم أن القيم لا ينال منها الزمن كما ينال من الوقائع، بل من القيم ما تنال من الزمن ولا ينال منها، لأن إرادة تطبيق هذه القيم تكون هي السبب في صنع التاريخ والحضارة، وهذا ما يبرز أن النص القرآني لا نظير له في أحداثه التاريخية<sup>(68)</sup>.

يتضح مما تقدم أن طه أبداع منهجاً تاريخياً يُضاد المنهج التأريخي عند المقلدة، حيث لا يعتمد إلى رفع الحكمية وإنما يقصد ترسيخ الأخلاق، عن طريق وصل الآيات القرآنية بظروفها وسياقاتها المختلف، الأمر الذي يترتب عنه تخليق السلوك الإنساني وترسيخ القيم التي تحملها هذه الآيات، إذ الأحداث التي أشار إليه النص القرآني ليس مجرد وقائع منضبطة بأسباب موضوعية، وإنما وقائع موجهة لتحقيق قيم مخصوصة، بحيث إنَّ القيم لا تتقادم ولا ينال منها الزمن، بل منها ما ينال من الزمن، وهو ما يبين انفراد النص القرآني بأحداثه التاريخية من خلال محدد الختم.

## النتائج

يمكن أخيراً أن نجمل أهم خلاصات واستنتاجات البحث، ويمكن عرضها على الشكل الآتي:  
- حاولت القراءات الحدائية المقلدة إزالة عائق القدسية وعائق الغيبية وعائق الحكمية عن النص القرآني، عن طريق التوسل بما أنتجه واقع الحدائة في المجتمع الغربي من آليات ومناهج ونظريات، حيثُ ساهم هذا الواقعُ أثناء صراعه مع الدين إلى استبدال «الألوهية» بـ«الإنسانية» و«الوحيانية» بـ«العقلانية» و«الأخروية» بـ«الدينيوية».

- تعرّضت القراءات الحدائية لعدة آفات منهجية وتنزيلية بسبب التقليد الآلي للغير، حيث قاموا بتطبيق منهجيات ونظريات على القرآن المجيد لم تطبق عليه من قبل، بل لم توضع في الأصل لتحليل

(67) ينظر: نفسه ص204.

(68) ينظر: نفسه.

النص القرآني الذي ينتمي إلى مجال القيم، وإنما وضعت لتحليل مجال واحد بعينه، هو مجال الظواهر.

-بما أن القراءات الحداثية المقلدة تعدّ إسقاطاً آلياً لواقع الحداثة الغربي، فإنه لا يمكن اعتبارها إبداعاً، ذلك أنه لا إبداع مع الإسقاط، فضلاً عن أن التمسك بالتقليد أرجح هذه القراءة إلى مرحلة ما قبل الحداثة، وهي بالذات مرحلة الوصاية التي انتفضت الحداثة عليها فأعلنت صراعها مع الدين، وهذا يبين أن أهل القراءة الحداثية المقلدة اختاروا وضع أنفسهم تحت وصاية صناع الحداثة الغربية، وهو الأمر الذي يجعل قراءاتهم تندرج ضمن قراءات القاصرين وليس في قراءات الراشدين، ومعلوم أن قراءات القاصرين لا إبداع فيها.

-يحتاج الإبداعُ الموصولُ إلى الأخذ بأسباب تراثنا التفسيري والثقافي، وتمثل شروطه في شرطين أساسيين: أحدهما، ترشيد التفاعل الديني مع النص القرآني بواسطة الفعل الحداثي، والآخر تجديد الفعل الحداثي بواسطة التفاعل الديني.

-تزاوج القراءة الحداثية المبدعة للقرآن العظيم بين التفاعل الديني الراشد والفعل الإبداعي الجديد، أما مناهجها المبدعة فتختلف عن مناهج القراءة الحداثية المقلدة، حيث يقصد منهج التأنيس تكريم الإنسان بدل نزع القدسية، عن طريق رفع الكرامة الإنسانية إلى رتبة التمثيل الإلهي، تحققاً بمبدأ الاستخلاف، ويقصد منهج التعقيل توسيع العقل بدل رفع الغيبية، عن طريق رفع إدراك الوقائع إلى رتبة إدراك القيم، تحققاً بمبدأ التدبر، ويقصد منهج التأريخ ترسيخ الأخلاق بدل إسقاط الحكمية، عن طريق رفع مفهوم الحكم إلى رتبة الخلق، تحققاً مبدأ الاعتبار، وبذلك تسقط كل المماثلات التي أقامت القراءات الحداثية المقلدة، ويتضح أن القرآن العظيم لا نظير في حدائته اللغوية وحدثه الدينية وحدثه التاريخية.

-تمتاز القراءة الحداثية المبدعة للقرآن الكريم التي أسسها طه عن القراءة الحداثية المقلدة المنقولة، فالأولى عبارة عن إبداع موصول بالتراث التفسيري والثقافي ومقتضيات المجال التداولي الإسلامي، بينما القراءة الثانية عبارة عن إبداع مفصول، حيث إنها عبارة عن نقل من واقع الحداثة الغربي الذي يختلف كلياً عن السياق الإسلامي، ويتجلى خللها في تلك الإسقاطات التي مارسها على النص القرآني، متبعةً حذو أهل الحداثة في تنزيل تلك الآليات المنهجية على نصوص التوراة والإنجيل، دون مراعاة خصوصيات النص القرآني الخاتم، وهو ما يجعل هذا الإبداع الموصول في حقيقة أمره عبارة عن تقليد مفصول.

## قائمة المصادر والمراجع:

### المصادر والمراجع العربية:

- أبو زيد، نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2000.
- أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط4، 2003.
- أبو زيد، نصر، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيوت، ط7، 2005.
- أبو زيد، نصر، النص، السلطة، الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995.
- أبو زيد، نصر، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير، ط1، 1983.
- أبو زيد، نصر، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
- أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساق، ط:1، 1999.
- أركون، محمد، الفكر العربي، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط:3، 1985.
- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، 2001.
- أركون، محمد، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005.
- أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ دار الطليعة، بيروت، 1998.
- النورسي، بديع الزمان سعيد، إشارات الإعجاز، تحقيق إحسان قاسم صالح، دار النيل، ط3، 1434هـ - 2013م.
- إيزوتسو، توشيهيكو، الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم، ترجمة وتقديم: د هلال الجهاد، المنظمة العربية للترجمة، ط:1، 2007.

- بلعيد، الصادق، القرآن والتشريع، قراءات جديدة في آيات الأحكام، مركز النشر الجامعي، تونس، ط:2، 2000.
- تيزيني، طيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، 1997.
- حاج، حمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية الإسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي ط1، 1425هـ - 2004م.
- حاج، حمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، ط1، 2004م - 1425هـ.
- حاج، حمد أبو القاسم، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي، ط1، 1425هـ - 2004م.
- شحرور، محمد، الإسلام والإيمان: منظومة القيم، الأهالي للطباعة والنشر، سورية - دمشق، ط:1، 1996.
- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، الأهالي للطباعة والنشر، سورية - دمشق.
- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، دار الجنوب، تونس، ط:3، 1998.
- طه، عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين بين الائتمانية والعلمانية-1 المفاهيم الائتمانية، دار الأمان الرباط، ط1، 2021.
- طه، عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م.
- العشماوي، محمد سعيد، معالم الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، 1989.
- العلواني، طه جابر، أفلا يتدبرون القرآن: معالم منهجية في التدبر والتدبير، دار السلام، القاهرة، ط1، 2010م - 1431هـ.
- العلواني، طه جابر، الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، مكتبة الشروق الدولية، ط2، 1429هـ - 2008م.
- العلواني، طه جابر، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، مكتبة الشروق، ط1، 1427هـ - 2006م.
- العلواني، طه جابر، لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، ط1 - القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م.
- العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، دار السلام، ط1، 1431هـ - 2010م.
- العلواني، طه جابر، نحو منهجية قرآنية معرفية، دار الهادي، ط1، 1425هـ - 2004م.

- النكر، سعيد، سؤال المعاصرة والشرعية في قراءة النص القرآني، دار السلام، ط1، 2013.
- النكر، سعيد، نظرية النص: أو التعدد المنهجي في قراءة النص القرآني، المركز الثقافي العربي.
- النورسي، بديع الزمان سعيد، المثنوي العربي النوري، تحقيق إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط1، 1415هـ - 1995م.
- النورسي، بديع الزمان سعيد، المكتوبات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط3، مصر 2001.
- النورسي، بديع الزمان سعيد، الملاحق في فقه دعوة النور، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط3 مصر 1999م.
- النورسي، بديع الزمان سعيد، صيقل الإسلام أو آثار سعيد القديم، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، الناشر شركة سوزلر، ط3، مصر، 2002.
- النيفر، احميده، الإنسان والقرآن وجهًا لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000م.

## Arabic References:

- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, Al-naṣṣ wa-al-sulṭah wa-al-ḥaqīqah, irādat al-Maʿrifah wa-irādat al-haymanah, Al-Markaz al-Thaqāfi al-ʿArabī, Bayrūt, St 4, 2000.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, Mafhūm Al-naṣṣ dirāsah fī ʿulūm al-Qurʾān, al-Hayʾah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 1990.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, Naqd al-khiṭāb al-dīnī, Maktabat Madbulī, Al-Qāhirah, St4, 2003.
- Abū Zayd, Naṣr, Ishkāliyat al-qirāʾah wa-ālīyāt al-taʾwīl, Al-Markaz al-Thaqāfi al-ʿArabī, Buyūt, St7, 2005.
- Abū Zayd, Naṣr, Falsafat al-taʾwīl: dirāsah fī Taʾwīl Al-Qurʾān ʿinda Muḥyī al-Dīn ibn ʿArabī, Dār al-Tanwīr, St1, 1983.
- Abū Zayd, Naṣr, Mafhūm al-naṣṣ, dirāsah fī ʿulūm al-Qurʾān, al-Hayʾah al-Miṣrīyah al-ʿĀmmah lil-Kitāb, 1990.

- Arkūn, Muḥammad, Al-Fikr al-uṣūlī wa-istiḥālat al-taʿsīl: Naḥwa Tārīkh ākhir lil-Fikr al-Islāmī, tr: Hāshim Ṣāliḥ, Dār Al-Sāqī, St1, 1999.
- Arkūn, Muḥammad, Al-Fikr al-ʿArabī, Manshūrāt ʿUwaydāt, Bārīs, St3, 1985.
- Arkūn, Muḥammad, Al-Qurʾān min al-tafsīr al-mawrūth ilá taḥlīl al-khiṭāb al-dīnī, Dār al-Ṭalīʿah, Bayrūt, 2001.
- Arkūn, Muḥammad, al-Qurʾān min al-tafsīr al-mawrūth ilá taḥlīl al-khiṭāb al-dīnī, tr: Hāshim Ṣāliḥ, Dār al-Ṭalīʿah, Bayrūt, St, 2005.
- Arkūn, Muḥammad, Qaḍāyā fi Naqd al-ʿaql al-dīnī, Kayfa nafhamu al-Islām al-yawm? Dār al-Ṭalīʿah, Bayrūt, 1998.
- Al-Nūrsī, Badīʿ al-Zamān Saʿīd, Ishārāt al-iʿjāz, Ed: Iḥsān Qāsim Ṣāliḥ, Dār al-Nīl, 13, 1434h2013-m.
- iyzwtsw, twshyhykw, Allāh wa-al-insān fi al-Qurʾān: ʿilm Dalālat al-ruʿyah al-Qurʾānīyah lil-ʿālam, tarjamat wa-taqdīm : D Hilāl al-jihād, al-Munazzamah al-ʿArabīyah lil-Tarjamah, 1 : 1, 2007.
- Balʿīd, al-Ṣādiq, Al-Qurʾān wa-al-tashrīʿ, qirāʿat jadīdah fi āyāt al-aḥkāṁ, Markaz al-Nashr al-Jāmiʿī, Tūnis, St2, 2000.
- Tizīnī, Ṭayyib, Al-naṣṣ al-Qurʾānī amāma Ishkālīyat al-binyah wa-al-qirāʿah, Dār Al-Yanābīʿ, Dimashq, 1997.
- Ḥājj, Ḥamad Abū al-Qāsim, Abstmwlwjyā al-Maʿrifah al-kawnīyah Islāmīyah al-Maʿrifah wa-al-manhaj, Dār al-Hādī, St, 14252004-.
- Ḥājj, Ḥamad Abū al-Qāsim, Al-azmah al-fikrīyah wa-al-ḥaḍārīyah fi al-wāqīʿ al-ʿArabī al-rāhin, Dār al-Hādī, St1, 20041425-.
- Ḥājj, Ḥamad Abū al-Qāsim, Jadaliyat al-ghayb wa-al-insān wa-al-ṭabīʿah al-ʿĀlamīyah al-Islāmīyah al-thānīyah, Dār al-Hādī, St1, 14252004-.
- Shaḥrūr, Muḥammad, Al-Islām wa-al-Īmān: manzūmat al-Qayyim, al-Aḥālī lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, Dimashq, St1, 1996.

- Shaḥrūr, Muḥammad, Al-Kitāb wa-al-Qurʾān: qirāʾah muʿāṣirah, al-Aḥālī lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr, Dimashq.
- Al-Sharafī, ʿAbd al-Majīd, Al-Islām wa-al-ḥadāthah, Dār al-Janūb, Tūnis, St3, 1998.
- Ṭāhā, ʿAbd al-Raḥmān, Al-mafāhīm al-akhlāqīyah bayna bayna al-ʾitimānīyah wāl ʾalmānyh 1-al-mafāhīm al-ʾitimānīyah, Dār al-Amān al-Rabāṭ, St1, 2021.
- Ṭāhā, ʿAbd al-Raḥmān, Rūḥ al-ḥadāthah, al-Madkhal ilā taʾsīs al-ḥadāthah al-Islāmīyah, al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, St1, 2006.
- Al-ʿAshmāwī, Muḥammad Saʿīd, Maʿālim al-Islām, Sinā lil-Nashr, al-Qāhirah, 1989.
- Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, Afa-lā yatadabbarūna al-Qurʾān: Maʿālim manhajīyah fī al-tadabbur wa-al-tadbīr, Dār al-Salām, al-Qāhirah, St1, 20101431-.
- Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, Al-jamʿ bayna alqurʾān qirāʾah al-waḥy wa-qirāʾah al-kawn, Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, St2, 14292008-.
- Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, Al-Waḥdah al-bināʾīyah lil-Qurʾān al-Majīd, Maktabat al-Shurūq, St1, 14272006-.
- Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, Lisān al-Qurʾān wa-mustaqbal al-ummah al-Quṭb, ST1 – al-Qāhirah: Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, 2006.
- Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, Maʿālim fī al-manhaj al-Qurʾānī, Dār al-Salām, St1, 14312010-.
- Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, Naḥwa manhajīyah Qurʾānīyah maʿrifīyah, Dār al-Hādī, St1, 14252004-.
- Alnkr, Saʿīd, suʾāl al-muʿāṣirah wa-al-sharʿīyah Y qirāʾah al-naṣṣ al-Qurʾānī, Dār al-Salām, St1, 2013.
- Alnkr, Saʿīd, Naẓarīyat al-naṣṣ: aw al-taʿaddud al-manhajī fī qirāʾah al-naṣṣ al-Qurʾānī, Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.
- Al-Nūrsī, Badīʿ al-Zamān Saʿīd, Al-Mathnawī al-ʿArabī al-Nūrī, Ed: Iḥsān Qāsim al-Ṣāliḥī, Sharikat Sūzlar, St1, 14151995-.
- Al-Nūrsī, Badīʿ al-Zamān Saʿīd, Almktwbāt, tr: Iḥsān Qāsim al-Ṣāliḥī, al-Nāshir Shari-

kat Sūzlar, St3, Mişr, 2001.

- Al-Nürsī, Badī' al-Zamān Sa'īd, Al-malāḥiq fi fiqh Da'wat al-Nūr, tarjamat Iḥsān Qāsīm al-Şāliḥī, Sharikat Sūzlar, St3, Mişr, 1999.

- Al-Nürsī, Badī' al-Zamān Sa'īd, şyql al-Islām aw Āthār Sa'īd al-qadīm, tr: Iḥsān Qāsīm al-Şāliḥī, al-Nāshir Sharikat Sūzlar, St3, Mişr, 2002.

- Al-Nayfar, Iḥmīdah, Al-insān wa-al-Qur'ān wjhan li-wajh (al-tafāsīr al-Qur'ānīyah al-mu'āşirah) qirā'ah fi al-manhaj, Dār al-Fikr, Dimashq, St1, 2000.

### المصادر والمراجع الأجنبية:

- ARKOUN Mohammed, Lectures du coran, Maisonneuve et larose, paris, 1982.
- Grant Robert M. A short history of interpretation of the bible. The macmillan company. New York, 1963.
- Peter Szondi. Introduction to library Hermeneutics. In New Lirary, UUniversity of Verginia, 1978.

# ترجمات Translations



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 27-3-2023

تاريخ القبول: 20-5-2023

## الحدائثة والغنوص (Gnosis) نقاش فكري ألماني بعد الحرب

### حول العلمنة والدين و«التغلب» على الماضي<sup>(1)</sup>

يوتام جوتام

ترجمة: مصطفى منادي إدريسي<sup>(2)</sup>[mostafamounadi@gmail.com](mailto:mostafamounadi@gmail.com)

### ملخص:

يهدف هذا البحث إلى بناء موضوع يجمع اهتمامات أربعة مفكرين ألماني عظام في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، بالرغم من اختلاف تخصصاتهم (الفلسفة، النظرية السياسية، التصوف، تاريخ الأفكار)، وهم بلومنبورغ وشولم ويوناس وفوجلن. يتعلق الأمر بالأزمة الأخلاقية الحادة التي تلت الحرب، التي بحثها الأربعة انطلاقاً من التقليد الفكري الألماني عبر توظيف مفهوم الغنوص. وظف البحث منهجاً بسيطاً فيه السياق الفكري للمسألة (السياق الفكري الألماني الذي كان منشغلاً منذ نهاية القرن التاسع عشر بأزمة الثقافة الألمانية، التي كانت مرتابة من التنوير والحدائثة، والذي سبق أن بحث مفهوم الغنوص أوائل القرن العشرين)، والسياق السياسي المتصل بالتداعيات الكارثية للحرب. كما بسيط البحث حجج الدارسين الأربعة بسيطاً يراعي خصوصية كل دارس ويراعي هدف البحث في الوقت نفسه. وقد انتهى البحث إلى أن ما جمع الدارسين الأربعة هو بحثهم الأزمة الأخلاقية التي تلت الحرب، وتوظيفهم مفهوم الغنوص واعتمادهم على الخلفية الثقافية الألمانية، وذلك من أجل تشكيل ما يشبه محكمة فكرية تحاكم الحدائثة. كانت النتيجة النهائية إدانة الحدائثة من قبل فوجلن، والدفاع عنها لا بل تبرئتها من قبل بلومنبورغ، والسعي إلى إنقاذها من عدميتها ومن نفسها عموماً من قبل يوناس وشولم. وهو ما يؤكد، على غير المعتاد، أن عنصرًا دينيًا معينًا ما فتى يمارس تأثيره في الحدائثة العلمانية هو الغنوص.

### الكلمات المفتاحية:

الغنوص، الحدائثة، العلمنة، الثيولوجيا، الأزمة الأخلاقية.

(1) العنوان الأصلي للمقالة:

Gnosis and Modernity – a Postwar German Intellectual, Debate on Secularisation, Religion and 'Overcoming', the Past, Totalitarian Movements and Political Religions, Vol. 8, Nos 3–4, 591–608, September–December 2007, Routledge

(2) باحث ومترجم (المغرب).

للاقتباس: جوتام، يوتام، الحدائثة والغنوص: نقاش فكري ألماني بعد الحرب حول العلمنة والدين والتغلب على الماضي، ترجمة: مصطفى منادي الإدريسي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع 2، 2023، 162-189.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية

## OPEN ACCESS

Received: 2023-3-27

Accepted: 2023-5-20



## Gnosis and Modernity – a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion and ‘Overcoming’ the Past<sup>(3)</sup>

YOTAM HOTAM

Mostafa Mounadi Idrissi <sup>(4)</sup>[mostafamounadi@gmail.com](mailto:mostafamounadi@gmail.com)**Abstract:**

This paper aims to formulate a topic that combines the interests of four German thinkers (Blumenberg, Jonas, Scholem and Voegelin) after World War II, despite their different disciplines (philosophy, political theory, mysticism, and the history of ideas). The severe moral crisis that followed the war was the subject they discussed in the context of the German intellectual tradition by employing the concept of Gnosis. This paper adopts a method by which it presents the intellectual context of the issue (the German intellectual context that has, since the end of the nineteenth century, been engaged in the crisis of German culture which is associated with questioning the Enlightenment and modernity, and the concept of Gnosis), and the post-war political context. The paper presents the arguments of the four scholars in a way that takes into account their differences and the purpose of the paper as well. The paper concludes that discussing the moral crisis that followed the war, through the concept of Gnosis and the German cultural background, is what united them for the trial of modernity. Voegelin denounced modernity, Blumenberg defended it, even exonerated it, and both Jonas and Scholem sought to save it. This, unusually, confirms that a religious element, the Gnosis, still exists within secular modernity

**keywords:**

Gnosis, modernity, secularization, theology, moral crisis.

(3) The original title of the article: Gnosis and Modernity – a Postwar German Intellectual, Debate on Secularisation, Religion and ‘Overcoming’ the Past, Totalitarian Movements and Political Religions, Vol. 8, Nos 3–4, 591–608, September–December 2007, Routledge.

(4) Researcher and translator (Morocco).

Cite this article as: Gnosis and Modernity – a Postwar German Intellectual Debate on Secularisation, Religion and ‘Overcoming’ the Past, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 2, 2023, 162-189.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

## موجز

يدرس البحث التالي بإسهاب السمة المركبة لنقاش فكري يهتم الحدائثة والعلمنة (secularisation) والثيرولوجيا، ويدرس أيضاً أهمية هذا النقاش. يتعلق الأمر بنقاش احتدم بين جماعة من الدارسين الألمان خلال الخمسينيات والستينيات، وهم هانز يونا (1903) - Hans Jonas (1993) وهانز بلومبورغ (1920) - Hans Blumenberg (1996) وغيرشم شولم (1897) - Gershom Scholem (1982) وإيريك فوجلن (1901) - Eric Voegelin (1985). إنه بحث يؤكد أن هؤلاء الدارسين كانوا متحدّين من الناحية الخطابية (discursively) بسبب ظهور مفهوم الغنوص في نقاشهم الذي تلا الحرب. لقد تحدوا دعوى كارل لوفيث (1897) - Karl Löwith (1973) التي عرف فيها الحدائثة بأنها ثيولوجيا مسيحية معلمنة (secularised)، وربطوا الحدائثة مع الثيولوجيا الغنوصية. ومن خلال العودة الخلاقة إلى القدماء (antiquity) المتأخرة وعبر تقديم الثيولوجيا الغنوصية الغامضة من جديد، مزج هؤلاء الدارسون النقاشات الفكرية من الفترة المبكرة في القرن العشرين - التي أعيد تعريف مفهوم الغنوص فيها. مع الأزمة الأخلاقية الحادة التي تلت عام 1945، وذلك إما من أجل بناء قضية ضد الحدائثة أو لصالحها.

## مقدمة:

إن تزايد الانتباه الأكاديمي في الآونة الأخيرة إلى العلاقة بين «العلماني» و«الديني» والسياسي والثيرولوجي، بين السياسة والثيرولوجيا، بين الإيمان والفعل السياسي، يعد استجابة لانبعاث الدين على المستوى العالمي وفي جميع الجهات. وكما يشير إلى ذلك المؤرخ ديفيد سوركين David Sorkin قائلاً «إن توقعات علماء الاجتماع الأوائل التي تقول إن الدين سيختفي... لم يتم انتهاكها انتهاكاً خشناً فقط من قبل الثبات العنيد للدين، أو إن شئت الدقة، من قبل قوته الثابتة، بل إن هذه التوقعات باتت مشوبة الآن بشائبة السذاجة نفسها التي عزاها مؤلفوا هذه التوقعات، بثقة عالية في النفس وبطريقة سلطوية، للمناصرين للدين»<sup>(5)</sup>.

(5) David Sorkin, "Between Messianism and Survival: Secularisation and Sacralisation in Modern Judaism", Journal of Modern Jewish Studies 3/1 (2004), pp.73-86

(\* قدمت نسخة أبكر من هذا البحث في معهد البحث في الإنسانيات (Institute for Research in the Humanities) بجامعة ويسكونسن في ماديسون. أوجه شكري إلى ستانلي باين Stanley Payne وديفيد سوركين Stanley Payne وجون تورتوريس John Tortorice، من جامعة ويسكونسن في ماديسون (University of Wisconsin at Madison)، وأشكر ستيف أشهايم Steve Aschheim وأوفر نور Ofer Nur وأفيمو زكاي Avihu Zakai وموشي زمرمان Moshe Zimmerman من الجامعة العبرية في القدس (Hebrew University of Jerusalem)، وشولا فولكوف Shula Volkov من جامعة تل أبيب (Tel Aviv University)، ودورك موسى من جامعة سيدني (University of Sydney)، وشاخار رهف Shakhar Rahav من جامعة كليفورنيا في بيركلي (University of California at Berkeley)، من أجل تعليقاتهم النقدية وملاحظاتهم الثاقبة وتوجيههم. وأود أن أشكر دان دينر Dan Diner وغبريل موتسكين Gabriel Motzkin وكريستوف شميدت Christoph Schmidt من الجامعة العبرية بالقدس من أجل المناقشات الرائعة المتواصلة حول الفكر الأوروبي الحديث..

انطلاقاً من هذه الخلفية استعادت نقاشات الماضي، المتعلقة بالعلاقات بين العالم العلماني الحديث وماضيه الديني أهميتها. احتدم هذا النقاش المتعلق بالحدثة وبسيرورة العلمنة وعلاقتها بالثيولوجيا بين جماعة من الدارسين الألمان في الخمسينيات والستينيات. أما الشخصيات الرئيسية في هذه الجماعة من الدارسين فهم الفيلسوف هانز يونس وهانز بلومنبورغ ودارس التصوف اليهودي غيرشتم شولم، وكل هؤلاء كانوا من أصول يهودية، فضلاً عن الفيلسوف السياسي الكاثوليكي إيريك فوجلن<sup>(6)</sup>.

تفيد الحجة الأساسية لهذا البحث أن بلومنبورغ ويونس وفوجلن وشولم كانوا متحدين من الناحية الخطابية بسبب ظهور مفهوم الغنوص ومركزيته (وهو المفهوم الذي يقتضي وجود ثنائية بين الإله المتعالي والعالم، بين السمة الخفية للإله وغربة الإنسان عن هذا العالم) في أبحاثهم التي تلت الحرب. وفضلاً عن ذلك، يؤكد هذا البحث أن هؤلاء الدارسين ورثوا هذا المفهوم عن النقاشات الفكرية التي جرت باكراً في القرن العشرين، وأنهم أثاروه، متعقبين أزمة أخلاقية حادة تلت الحرب، وذلك من أجل بناء قضية للدفاع عن العالم العلماني الحديث أو ضده.

وبشكلٍ ملموسٍ أكثر، يبين هذا البحث أن التاريخ الألماني الحديث زوّد هؤلاء الدارسين بمعيارٍ لفهم الحدثة بشكلٍ عام. هكذا فكروا في تاريخ الحدثة، أولاً وقبل كل شيء، باعتباره سيرورة تغيرٍ إبستمولوجي أفرزت إيماناً غير متحفظ بالتقدم، وبالعلم، وبالقدرة المطلقة للعقل والعقلانية؛ وقد ربطوا هذا التغير بمفهوم العلمنة. وفي تحدي هذه المجموعة لدعوى كانت قد وضعت من قبل المفكر اليهودي الألماني كارل لوفيث، وهو تلميذ سابق لهيدغر Martin Heidegger، في كتابه الذي صدر عام 1949 بعنوان المعنى في التاريخ (Meaning in History)، الذي عرّف فيه الحدثة بأنها ثيولوجيا مسيحية معلمنة، عزت هذه المجموعة (وإن بطرق مختلفة) إلى الحدثة معنى غنوصياً داخلياً. كان مفهوم الغنوص، الذي ظهر بشكل صريح في كتابات المجموعة من الخمسينيات إلى الستينيات، موضوعاً جديداً بالنسبة إلى فوجلن وبلومنبورغ، وتوسيعاً لاهتمام سابقٍ ظهر بين العشرينيات والثلاثينيات لدى شولم ويونس. وفي سياقٍ ما بعد الحرب، ربط الدارسون الأربعة جميعاً بين الغنوص والحدثة ليس فقط بهدف طرح تساؤلات تعيد النظر من قبيل «ما الحدثة؟» أو «ما العلمنة؟»، وإنما أيضاً بغاية تشكيل «محكمة» فكرية تسائل بالتحديد مشروعية (legitimacy) الحدثة. يتعلق الأمر بمفهوم أوجزه بلومنبورغ إيجازاً بسيطاً بقوله «تصبح المشروعية موضوعاً للنقاش فقط حين تصير موضوع

(6) لدى فوجلن موقف فريد من نوعه في هذا السياق بسبب أصوله الكاثوليكية. ولا بُدَّ من الانتباه إلى أن بلومنبورغ، وهو الأصغر في المجموعة (ولد عام 1920)، لديه موقف فريد بشكل مشابه، لأنه لخص النقاش الفكري، الذي شارك فيه أيضاً، وأعاد التأكيد عليه في كتاباته.

خلاف<sup>(7)</sup>. فعلاً، وبالنظر إلى الأحداث الكارثية للحرب العالمية الثانية والهولوكوست، فإن مشروعية الحدائفة كانت موضوع خلاف لدى هؤلاء المفكرين. هكذا أصبحت الغنوصية الخصم الثيولوجي الذي لا بُدَّ من مواجهته، كما في محاولة فوغلن الرامية إلى إدانة الحدائفة، وفي محاولة بلومنبورغ التي تمجدها، وفي محاولتي يوناك وشلوم المختلفتين، الساعيتين إلى إنقاذ الحدائفة (أو إلى إنقاذ الحدائفة اليهودية في حالة شولم) من نفسها. تعكس هذه المحاولة الساعية إلى مواجهة الجذور الغنوصية للحدائفة الجو السياسي الألماني الذي تلا عام 1945، الذي أصبح فيه التصالح مع الماضي، أو التغلب عليه إن شئت صياغة أفضل، (Vergangenheitsbewältigung)، يحتل مركز النقاشات.

من المهم أن نلاحظ أن كل واحد من هؤلاء المفكرين الألمان الأربعة، الذين هم موضوع النقاش، كان ذائع الصيت في تخصصه. كان شولم، الذي هاجر من ألمانيا إلى فلسطين أواسط العشرينيات، المؤسس للبحث الحديث في التصوف اليهودي، وكان يعتبر «الكاهن الأكبر» للدراسات اليهودية<sup>(8)</sup>. وفي الوقت نفسه، كان واحداً من أشهر المفكرين الصهيونيين قبل تأسيس دولة إسرائيل وبعده. أما إيريك فوغلن، الذي هرب من النمسا النازية ووجد الملاذ في جامعة ولاية لويزيانا (Louisiana State University)، فكان، إلى جانب ليو ستروس (Leo Strauss)، أحد مؤسسي النزعة المحافظة الجديدة (neo-conservatism)<sup>(9)</sup>. وكان يوناك، الذي هرب من النازية أوائل الثلاثينيات؛ فذهب أولاً إلى فلسطين ثم إلى كندا وبعدها إلى الولايات المتحدة الأمريكية أوائل الخمسينيات، قد كتب الكتاب العمدة في الثيولوجيا الغنوصية، وكان واحداً من المنظرين الأوائل للنزعة البيئية (environmentalism) الأوروبية في فترة ما بعد الحرب<sup>(10)</sup>. كان بلومنبورغ الوحيد الذي ظل في ألمانيا خلال الحرب (والذي أوقفه النازيون أخيراً

(7) Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, MA: MIT Press, 1983), p.97.

(8) Steven E. Aschheim, *Scholem, Arendt, Klemperer: Intimate Chronicles in Turbulent Times* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2001), p.9.

وفيما يتعلق بمركزية شولم، انظر أيضاً:

Steven E. Aschheim, "The Metaphysical Psychologist: On the Life and Letters of Gershom Scholem", *Journal of Modern History* 76/12 (2004), pp.903-33; Paul Mendes-Flohr (ed.), *Gershom Scholem: The Man and his Work* (New York: State University of New York Press, 1994).

(9) انظر:

Ted V. McAllister, *Revolt against Modernity: Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order* (Lawrence, KS: University Press of Kansas, 1996), pp.3-5.

(10) انظر مراجعة يوناك لعمله الخاص في:

= Hans Jonas, *Erinnerungen* (Leipzig: Insel, 2003), pp.310-38.

عام 1944 نظرًا؛ لأنه كان «نصف يهودي»، وهو يعد اليوم أحد أعظم الفلاسفة الألمان في النصف الثاني من القرن العشرين، وقد ترك بصمته في الفكر القاري المعاصر من خلال دراساته وكذا من خلال مشاركته في سلسلة المنشورات الألمانية (1) (Suhrkamp Theorie) مع مفكرين ألمان آخرين بارزين مثل يورغن هابرماس Jürgen Habermas وديتير هاينريش Dieter Heinrich)، ومشاركته في مجموعة البحث (poetik und hermeneutik) في غيسن (Giessen) (إلى جانب كلينمس هيزلهابوس Clemens He-selhaus وفولفغانغ إيسر Wolfgang Iser وهانز روبرت يابوس Hans Robert Jauss)<sup>(11)</sup>.

وبدعم من موقفهم المركزي في تخصصاتهم البحثية، كان هؤلاء الدارسون الأربعة أعضاء بارزين فيما سمه مؤرخ الفن النمساوي اليهودي إرنست غومبريش Ernst Gombrich (1909 - 2001) بـ «جمهورية الآداب» (res publica litterarum)، وهي عبارة تحيل على جماعة «عابرة للأطلسي» من المهاجرين الألمان المغتربين بعد الحرب العالمية الثانية.<sup>(12)</sup> وعلى الرغم أن الدارسين الألمان كانوا مبعثرين في عالم ما بعد الحرب، فإنهم ظلوا متصلين اتصالاً عميقاً عبر العلاقات الشخصية والمراسلات الكثيفة، وأيضاً من خلال طرق التفكير والتعبير. وقد زودهم التراث الألماني، بطريقة من الطرق، بالمرسة التي احتاجوها لمواجهة تفكك المنفى والخسارة. «لم يكونوا في المنزل» (مستعملين اصطلاح هيدغر)؛ ومن هنا ميلهم القوي، وأحياناً الملزم، بعد هجرتهم إلى الانسحاب إلى جوٍ فكريٍّ ألماني حميمي كان بمثابة الأساس بالنسبة إلى جماعتهم «العابرة للأطلسي».

= وانظر أيضاً

Christian Wiese's "Nachwort", in: Jonas (note 6), pp.407–16.

وأيضاً:

Christian Wiese, "For a Time I was Privileged to Enjoy his Friendship ...: The Ambivalent Relationship between Hans Jonas and Gershom Scholem", The Leo-Baeck Institute Year Book 49 (2005), pp.25–58.

(11) نشرت مجموعة البحث (Poetik) و(Hermeneutik) عملهما في مجلدات متتالية بدءاً من عام 1963 فصاعداً، وأصبحت لقاءاتها ميداناً محورياً للنشاط الفكري. انظر:

Elizabeth Briant, The Immanence of the Infinite: Hans Blumenberg and the Threshold to Modernity (Washington, DC: The Catholic University Press, 2002), p.5.

وبخصوص تفاصيل السيرة الذاتية لبيلومنيورغ، انظر أيضاً:

David Adams and Peter Behrenberg, "Bibliographie Hans Blumenberg zum 70. Geburtstag", Zeitschrift für Philosophische Forschung 44 (1990), pp.647–9.

(12) Ernst Gombrich, "Austria Later Awarded Me all Sorts of Orders ...", in Friedrich Stadler and Peter Weibel (eds), Vertreibung der Vernunft: The Cultural Exodus from Austria (New York: Springer, 1995), p.333.

انظر أيضاً الإحالة في:

Malachi Haim Hacoen, "Dilemmas of Cosmopolitanism: Karl Popper, Jewish Identity and 'Central European Culture'", The Journal of Modern History 71 (1999), pp.105, 109.

تكمُن أهمية هذه الجماعة من الدارسين في تأثيرها الهائل في فكر ما بعد الحرب في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. يتعلق الأمر إذن بموضوع اجتذب انتباهًا أكاديميًا كبيرًا، وهو موضوع يوجد في كثير من الأعمال التي تركز على أعضاء مختلفين في جماعة الدارسين الألمان، فضلًا عن وجوده في أوجه مختلفة من فكرهم. ولهذا نجد، على سبيل المثال، أن «مدرسة فرانكفورت» وممثلها مثل هوركهايمر Adorno أو أدورنو أو Marcuse، ما تزال تجتذب الانتباه بسبب تأثير هؤلاء على اليسار السياسي الأوروبي فضلًا عن اليسار السياسي الأمريكي<sup>(13)</sup>. ويعد كارل بوبر Karl Popper مثالًا آخر على تأثير هذه الثقافة، منذ أن نشر كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه» (The Open Society And Its Enemies) الذي أثر تأثيرًا كبيرًا في الفكر الليبرالي لفترة ما بعد الحرب<sup>(14)</sup>.

ومع ذلك فإن هذه الجماعة الخاصة من المفكرين البارزين، الذين يحيل عليهم هذا البحث (هانز بلومنبورغ وهانز يوناك وغيرهم شولم وإيريك فوجلن) لم تتم دراستهم مجتمعين معًا، كما لم يتم النظر إليهم باعتبارهم مجموعة تستحق انتباهًا خاصًا<sup>(15)</sup>. والسبب الذي جعل هؤلاء المفكرين لا ينظر إليهم باعتبارهم جماعة متميزة يقع على الأرجح في الواقعة التي تفيد أنهم لم يكونوا ممثلين لمدرسة فكرية معينة، ولا هم كانوا مؤيدين لبرنامج سياسي معين، مثلما فعل هوركهايمر وأدورنو مع «مدرسة فرانكفورت»<sup>(16)</sup>. إن نقاشهم الفكري - الذي يحيل فيه هؤلاء الدارسون الأربعة على بعضهم البعض، صراحة أو ضمناً - لنقاش مهم مع ذلك؛ لأنه يقدم تبصرًا جديدًا في مقاربة ثيولوجية - سياسية شائعة في الإرث الفكري الألماني، كما في تعافي هذه المقاربة الذي تلا الحرب. إن تأثيرهم الفكري الذي تلا

(13) بخصوص تأثير «مدرسة فرانكفورت» انظر:

Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950* (London: Heinemann Educational Books, 1973), p.XV.

(14) انظر مثلًا الدعوى التي وضعت من قبل هوكوهين Hacoen (الإحالة رقم 8)، ص، 109. وانظر أيضًا

David Weinstein and Avihu Zakai, "Exile and interpretation: Popper's re-invention of the History of Political Thought", *Journal of Political Ideologies* 11/2 (2006), pp.185–209.

هناك دارسون ألمان آخرون من المهاجرين، وهم نقطة محورية لدراسات جديدة، كما في عمل كرسستن وايز عن العلاقة بين شولم ويوناك، وتحليل بين ليزيير Ben Lazier للعلاقات الفكرية بين يوناك وبلومنبورغ، ودراسة مكاليستر McAllister عن فوغان وستروس، ووضع بريندت Brient المشاريع الفلسفية لحنّا أرندت وبلومنبورغ جنبًا إلى جنب. انظر

Wiese (note 6); McAllister (note 5); Brient (note 9); Ben Lazier, "Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World", *Journal of the History of Ideas* 64/4 (2003), pp.619–37.

(15) ربما يعمل تحليل ليزيير الأخير للعلاقات الفكرية بين يوناك وبلومنبورغ كمثل. يشرح ليزيير الحوار الفلسفي بين الإثنين، إلا أن هذا الحوار كان في الواقع جزءًا من نقاش أوسع احتدم بين مجموعة من الدارسين، بما في ذلك يوناك وبلومنبورغ. انظر ليزيير (الإحالة رقم 11).

(16) وفي الوقت نفسه لم يقفوا تحت تصنيف متعلق بالجيل (بسبب وجود بلومنبورغ بينهم) أو تحت تصنيف ديني (ظنًا لوجود فوجلن). =

الحرب ليحوي المزيد من المقاومة الضمنية للأساس الثيولوجي الذي يتخفى داخل أشكال مختلفة من الفكر السياسي المعاصر.

## من الأزمة إلى الغنوص

بالنسبة إلى فوغلن وبلومنبورغ وشولم ويوناس، فإن الأحداث الكارثية والصادمة التي كانت ألمانيا والعالم بأسره مسرحًا لها بسبب ألمانيا، كانت أمارة على أزمة حادة في العالم الحديث وبعبارة المؤرخ دان دينر Dan Diner. كانت «كسرًا حضاريًا» (civilisational break) عميقًا<sup>(17)</sup>. لقد كانت هذه المقاربة مألوفة بالنسبة إلى الدارسين الألمان، والسبب بالنسبة إليهم أن الثقافة الألمانية والتاريخ الألماني والإرث الثقافي الألماني كانت تقدم معيارًا لفهم الواقع. نتيجة لذلك، لم تكن الحداثة الألمانية استثناء، وإنما كانت بالأحرى بارادايما (paradigm) لفهم الحداثة بشكل عام. وفي الوقت نفسه، وكما أشارت إلى ذلك الفيلسوفة السياسية آن نورتون Ann Norton، «كانت كل الأحداث السياسية، بالنسبة إليهم، ترى في صلتها بصعود ألمانيا النازية وانهيارها»<sup>(18)</sup>. لقد أدت الثقافة الألمانية، بكل بساطة، إلى كارثة فرضت عليهم أن يعيدوا التفكير في جوهر الحداثة وجذورها. كان المشكل الذي واجهوه مرتبطًا بعالم ما بعد عام 1945، إلا أن الإطار الذي عالجوا ضمنه هذه المشكلة والآليات التحليلية التي اعتمدوا عليها كانت من إنتاج ألمانيا خلال العقود الأولى من القرن العشرين. داخل هذا السياق، قدمت النقاشات الفكرية خلال هذه السنوات المبكرة للمجموعة الخاصة من الدارسين الذين هم قيد المناقشة (يوناس، شولم، فوغلن، بلومنبورغ) إطارًا للإحالة يوصف على نحو أفضل بـ«من شعور بالأزمة إلى أفكار حول الغنوص». والقسم الموالي سيكون توسعًا في هذه النقطة الأخيرة.

عند نهاية القرن التاسع عشر، وبشكل أكثر حدة خلال العقود الأولى في القرن العشرين، أصبح المفكرون الألمان مقتنعين بأن الثقافة الألمانية الحديثة، التي توصف بأنها «ليبرالية» و«علمانية» و«عقلانية» كانت تعاني من أزمة عميقة، وبأن الحداثة نفسها كانت هي المشكل<sup>(19)</sup>.

(17) Dan Diner, *Beyond the Conceivable: Studies on Germany, Nazism, and the Holocaust* (Berkeley, CA: University of California Press), p.3.

(18) Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire* (New Haven, CT: Yale University Press, 2004), p.24.

تحليل نورثون بشكل خاص على ليو ستروس وحنا أرندت باعتبارهما مثالًا على حالة الذهن لدى مجموعة من المهاجرين الألمان كان الاثنان جزءًا منها.

(19) انظر على سبيل المثال:

= Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins 1890–1933* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969),

وقد أثر هذا الشعور بالأزمة على مناحي مختلفة من الحياة. فعلى سبيل المثال، انتقد جورج زيميل (1858) Georg Simmel - 1918 ثقافة «عبادة المال» (Mammon) في الحياة الحديثة، واعتبرها بارادايما لتلاشي القيم والأزمة الثقافية<sup>(20)</sup>. أما آخرون، مثل ماكس فيبر (1864) Max Weber - 1920، فأروا في الوضع المتدهور للنظام التعليمي الألماني فسادًا يطال الميراث المتعلق بـ«الثقافة» (Kultur) وبـ(قولية شخصية الفرد من خلال التعليم) (Bildung)، وانعكاسًا للأزمة ذات الجذور العميقة نفسها<sup>(21)</sup>. وقد انتشرت أفكار مشابهة لهذا داخل الفضاء الثقافي الألماني ككل، لا سيما بين مفكرين في مدن مثل برلين وفيينا وبراغ<sup>(22)</sup>.

وعلى الرغم من أن هذه الفكرة عن «أزمة الثقافة» كانت مرتبطة بعدد لا حصر له من أوجه الحياة الاجتماعية، فإن المفكرين الألمان سعوا إلى تحديد جذور الأزمة وإيجاد حل شامل لها. كان هذا السعي يعني، من الناحية النظرية، التفكير في المشكلة، بينما يجري العمل، مع ذلك، من أجل استنتاج التداعيات السياسية والثقافية انطلاقًا من التأمل النظري. والطريقة الأفضل لتوضيح هذه المقاربة الشائعة هي أن نتذكر ذهاب هوركهايمر وإيابه بين «النظرية» و«التطبيق» في سياق «نظريته النقدية». وكما بين مارتن جاي (Martin Jay)، فإن «الممارسة» (Praxis) بالنسبة إلى هوركهايمر - باعتبارها تتعارض مع مجرد الفعل (action) - كانت على دراية بالاعتبارات النظرية التي، (بتعبير هربرت ماركوز) «تحافظ على الحقيقة». إلا أن نظرية كهذه لا بُدَّ أن تكون راسخة في الشروط الاجتماعية؛ فهي ذات أهمية فقط ما دامت مرتبطة بالنتائج التطبيقية (practical)<sup>(23)</sup>. وعلى الرغم من أن هوركهايمر صاغ رؤاه داخل

p.254; Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair: A Study in the Rise of the Germanic Ideology* (New York: Doubleday, 1965), p.21; Ulrich Sieg, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg* (Berlin: Akademische Verlag, 2001), p.133.

وانظر أيضاً التأكيد الوارد في البحث التاريخي الرائد، المتعلق بتلك الحقبة:

Carl Schorske, *Fin de Siècle Vienna* (New York: A.A. Knopf, 1979); Hans-Ulrich Wehler, *The German Empire 1871–1918* (Leamington Spa: Berg Publishers, 1985); Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (Cambridge, MA: MIT Press, 1988).

(20) Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* (Munich: Duncker & Humblot, 1922).

(21) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: J.C.B. Mohr 1973), p.585.

بخصوص منظور تاريخي عن التغيير الجذري داخل الجامعات الألمانية، انظر

Wehler (note 16), pp.12425 – .

(22) انظر على سبيل المثال أعمال:

Schorske (note 16) p; George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich* (New York: Grosset and Dunlap, 1964). See also Mikulás caor[n] Tiech and Roy Porter (eds), *Fin de Siècle and Its Legacy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Steven Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890–1990* (Berkeley, CA: California University Press, 1992).

(23) Jay (note 10), pp.4, 63–4.

استراتيجية سياسية وفلسفية ماركسية مخصصة، فإنه باتباعه هذه المقاربة كان يردد صدى طريقة التفكير المعاصرة الشائعة، التي وفقها لها ينتهي التفكير نظرياً في مشكلة ما دائماً، بطريقة أو بأخرى، إلى نتائج سياسية واجتماعية.

داخل هذا الإطار النظري طرّح سؤالان أساسيان من قبل المفكرين الألمان فيما يخص أزمة الثقافة التي شعروا بها جميعاً: ما هو جوهر الأزمة؟ وما هي جذورها؟ لقد وصف المفكرون الألمان الأزمة بأنها تمزق داخل الروح (ethos) العقلاني للتنوير، الذي كان يعد بمثابة قلب للثقافة العلمانية الحديثة. لقد وقعت السلطة المطلقة للعقل على الحياة الإنسانية وهي أساس الروح العقلانية. تحت طائلة الشك. وكما أشار إلى ذلك راينباخ Rabinbach، فإن مفكري ذلك الزمن «تخلوا عن» التنوير؛ لأنهم كانوا في ريب من القدرة المطلقة للعقل<sup>(24)</sup>. بعبارة أخرى، كانوا يؤكدون على حدود العقل بدلاً من سلطته. والنتيجة أن المفكرين الألمان في العقود الأولى من القرن العشرين عرفوا أزمة الثقافة بأنها صدام انشقاقي (schismatic conflict) بين العقل والفرديانية -وعلى نحو أدق، فإن هذين الوجهين اللذين كانا في السابق متحدين تحت الإرث الفلسفي الكانطي- كانت نتيجته النظرية ثنائية جديدة (القانون ضد الفرديانية) (Law vs Individuality)، وظهور ميدان غير عقلاني خفي يقع خلف العقلانية وسلطتها<sup>(25)</sup>. غير أن البحث عن جذور الأزمة كان قد أنبأ عنه وعيٌ تاريخيٌ أعمق وأطول من التمزق داخل إرث التنوير، فالمفكرون الألمان في ذلك الوقت كانوا جميعاً، على وجه التقريب، يفكرون، بطريقة أو بأخرى، في الدين والبيولوجيا، ويفكرون في الأصول البيولوجية المسيحية أو اليهودية -المسيحية للثقافة الحديثة العلمانية. لقد كان هذا الأمر صحيحاً بالنسبة إلى شخصيات فكرية بارزة، مثل ماكس فيبر وهيرمان كوهن Herman Cohen وفرانتز روزنزايفغ Franz Rosenzweig، وصحيحاً بالنسبة إلى ذوي السمعة السيئة، مثل كارل شميت Carl Schmitt ولودفيغ كلاغس Ludwig Klages، وبالنسبة إلى المغموين، مثل هوغو بايل Hugo Ball.

يقدم عمل هؤلاء الدارسين مثلاً على الطريقة التي فهم من خلالها المفكرون الألمان البيولوجيا في العلاقة مع مفهومهم عن «العلمنة» (Säkularisierung / Verweltlichung) وأهمية هذه الأخيرة في فهم الحداثة.

(24) Anson Rabinbach, In the Shadow of Catastrophe (Berkeley, CA: University of California Press, 1997), p.29.

(25) Christoph Schmidt, Der häretische Imperativ. Überlegungen zur theologischen Dialektik der Kulturwissenschaft in Deutschland (Tübingen: Aisthesis, 2000), pp.7-12.

فبالنسبة إليهم، من المؤكد أن الحدائفة تميزت بالمجتمع الضخم، والتصنيع، والتغيرات السريعة في البنية الاجتماعية، وظهور إيديولوجيات جديدة، وكما يؤكد المؤرخ فريتز رينجر Fritz Ringer، [تميزت الحدائفة] بخسارة النخب المثقفة لسلطتها ولتأثيرها السياسي<sup>(26)</sup>. ومع ذلك، فإن معنى الحدائفة يقع في مستوى أعمق من هذه الظواهر المتشعبة: تعني الحدائفة، أولاً وقبل كل شيء، سيرورة تغير إبستمولوجي، وهذا يعني تغييراً في الوعي والإدراك البشريين استلزم إيماناً صريحاً بالتقدم وبالعلم وبالقدرة المطلقة لعقل الإنسان وعقلانيته. لقد كان هذا التغير الإبستمولوجي يعكس، من وجهة نظرهم، سيرورة العلمنة، أو «تخليص العالم من السحر» (disenchantment of the world) بتعبير ماكس فيبر. لقد كانت هذه الفكرة عن العلمنة هي ما أثار انتباه الدارسين في نقاشهم لأزمة الحدائفة<sup>(27)</sup>.

لقد رأى بعض المفكرين في العلمنة سيرورة تحرير متواصلة من الإرث الثيولوجي، كما في محاضرة ماكس فيبر الشهيرة عام 1918 «العلم باعتباره مهنة» (Science as a Vocation) في حين مال آخرون إلى تأويل العلمنة باعتبارها استمرارية للإرث الثيولوجي نفسه. وكان عمل كارل شميت الثيولوجيا السياسية (Theology-Political)، الذي نشر عام 1922 العمل الأكثر تأثيراً والأكثر تجذراً في هذا المضمار، وهو العمل الذي أكد أن جميع أشكال الفكر السياسي الحديث نتيجة لمفاهيم ثيولوجية أولية<sup>(28)</sup>. يقع الأساس المشترك لكتلنا المقاربتين في أهمية الثيولوجيا بالنسبة إلى فهم العلمنة، وبالتالي فهم أزمة الحدائفة. وسواء أكانت أصلاً للعالم العلماني الحديث أم قاعدة أساسية داخل المنظور «العلماني للعالم»، فإن الثيولوجيا، بالنسبة إلى المفكرين الألمان خلال الفترة المبكرة من القرن العشرين، وكما عبر عن ذلك كارل بارث Karl Barth، «تألف من تأمل يتجدد دائماً» في الواقع<sup>(29)</sup>. وهكذا فإن الأسئلة المتعلقة بجوهر المسيحية وجوهر اليهودية كسبت من جديد الأهمية بسبب تضميناتها بالنسبة إلى معنى الحدائفة.

لقد ازدهر الاهتمام بثيولوجيا [القديس] بولس Paul في هذا الجو الفكري؛ لأنه كان يعتبر مؤسس المسيحية. وقد انعكس هذا الاهتمام المتزايد في العدد الهائل من الأعمال التي نشرت عن الأوجه المختلفة لتعاليمه<sup>(30)</sup>. داخل هذا الإطار (وفي ارتباط دائم بالاهتمام بالثيولوجيا البولسية) نسبة

(26) Ringer (note 16), pp.254–6.

(27) Weber (note 18), pp.600–5.

(28) Carl Schmitt, Politische-Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (Munich: Duncker & Humblot, 1922).

(29) Karl Barth, Die Protestantische Theologie in 19. Jahrhundert (Zurich: Evangelischer Verlag, 1947), p.2.

(30) انظر على سبيل المثال أعمال:

= Arnold Meyer, Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus? (Tübingen: Mohr, 1907); Eberhard Vischer, Der

إلى بولس))، تلقت الثيولوجيا الغنوصية، وهي الصيغة الأقدم والأكثر جذرية للهرطقة الثيولوجية (حسب التقليد المسيحي واليهودي)، اهتمامًا متزايدًا وأعيد تعريفها داخل إطار النقاش الفكري الذي يهتم بجذور الحداثة. ومن بين الأعمال الكثيرة التي كتبت عن الغنوص في هذه الفترة، كانت هناك منشورات مجددة مثل عمل أودلف فون هارناك Adolf von Harnack عام 1920 عن «مركيون» Mar-cion وبحث ريتشارد رايتزنشتاين Richard Reitzenstein عام 1921 عن لغز الخلاص الإيراني (Iranic Salvation Mystery)<sup>(31)</sup>. كان كل من هارناك ورايتزنشتاين ثيولوجيين بروتستانتيين رائدين، وكانا في الوقت نفسه مفكرين بارزين<sup>(32)</sup>. ومع ذلك، فإن أطروحة هانز يونس عام 1928 الغنوص وروح القدامة المتأخرة (Gnosis and the Spirit of Late Antiquity) التي كتبت تحت إشراف مارتن هيدغر ورودلف بولتمان Rudolf Bultmann، ونشرت عام 1934 باعتبارها المجلد الأول من مجلدين مبرمجين، كانت العمل الأهم عن الغنوص<sup>(33)</sup>. ولا جدال في أهمية مساهمة يونس في إعادة تعريف الغنوص، فكتابه ذاك ما يزال مصدرًا ذا موثوقية.

وعلى الرغم من أنهم يختلفون بخصوص أصول الغنوص باعتباره ظاهرة تاريخية وبخصوص تداعياته الأخيرة، فإن يونس ورايتزنشتاين وهارناك يتفقون جميعًا فيما يتعلق ببنية الفكر الغنوصي. فبالنسبة إليهم، يتمثل المظهر الأول للفكر الغنوصي في الثنائية بين (الإله) المتعالى الخير والعالم الشرير، وهذا يعني ثنائية (الإله) المتعالى والمحايثة (immanence) (الموجودة في هذا العالم). تعني هذه

Apostel Paulus und sein Werk (Leipzig: Teubner, 1910); Alfred Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus (Halle: Niemeyer, 1904–19); Robert Saitschick, Paulus (Berlin: Fährmann, 1926); Otto Schmitz, Die Bedeutung des Wortes bei Paulus (Gütersloh: Bertelsmann, 1927); Hans Wirtz, Paulus im Umbruch der Zeit (Frankfurt am Main: Michael, 1940); Albert Schweitzer, Mystik des Apostels Paulus (Tübingen: Mohr, 1930).

(31) Adolf von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (Leipzig: Mohr, 1920); Richard Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium: religionsgeschichtliche Untersuchungen (Bonn: A. Marcus & E. Weber, 1921).

(32) كانت أعمال هارناك عن: "What is Christianity" (Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902)) and "The History of the Dogma" (Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte (Tübingen: Mohr, 1894)). مثلاً، علامات مرشدة ليس فقط بالنسبة إلى الثيولوجيين البروتستانتيين الألمان وإنما بالنسبة إلى المفكرين الأوروبيين عموماً. انظر أيضاً التفاعلات مع هارناك من قبل ليو بايك Leo Baeck، وهو دارس يهودي بارز ومدافع عن «Wissenschaft des Judentums» في عمله «Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums», Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums September 1901، الذي فتح فيه نقاشه المستمر مع هارناك؛ وكذلك ألفريد لوازى Alfred Loisy الذي يتحدث في عمله «L'évangile et l'église (Paris: A. Picard et fils, 1902)» «دعوى هارناك المتعلقة بجوهر المسيحية من وجهة نظر كاثوليكية».

(33) Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist (Tübingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934/54).

وقد أصبح كتاب عام 1934 في النهاية المجلد الأول من مجلدين، إلى جانب المجلد الثاني من عمل يونس حول الغنوص الذي نشر عام 1954.

الثنائية انقسامًا بين «الأبدي» (eternal) و«الزمني» (temporal). والنتيجة أن التفرع الثنائي «الإله الحق ضد العالم الشرير» (أو بين «الأبدية» و«الزمنية») يقع عند جذر التأمل الثيولوجي الغنوصي. وقد جعلوا من ابتعاد الإله المتعالى عن العالم كما نعرفه مظهرًا ثانيًا للفكر الغنوصي. فالإله المتعالى الحق إله خفي ومحتجب. ولهذا يبين الغنوص أن الإله الحقيقي ليس هو خالق العالم؛ فالمعتقد أن العالم من خلق قوة إلهية شريرة ومن درجة أدنى، وهي دومًا في خلاف مع القوة الإلهية المتعالية الحقيقية الواحدة. أما المظهر الثالث الذي لاحظوه في الغنوص فهو جوهر الكائن البشرى باعتباره كيانًا ممزقًا بين وجود دنيوي وجوهر داخلي خفي وإلهي؛ إنه ممزق بين المتعالى والمحايث، بين «الأبدي» و«الزمني». ودور الكائن البشرى في الغنوص هو أن يستعيد الألوهية عن طريق التحرر الذاتى (emancipation-self) من النظام الدنيوي. وهذا يعني أيضًا أن دور الكائن البشرى في الغنوص هو ببساطة توحيد الوجود الحاضر مع الزمن الأبدي. بعبارة أخرى، [سيتمثل] هذا الدور في استعادة زمنية «الحضور الأبدي» (eternal present). وفي غضون ذلك، عدم الإيمان بزمنية هذا العالم، الذي قام عليه التاريخ والذاكرة والوعي<sup>(34)</sup>. إن عدم الإيمان بهذا العالم والابتعاد عنه هما رمز الحالة الوجودية الغنوصية للذهن في سعيه إلى الإلهام والخلص الذاتيين<sup>(35)</sup>.

إن التأمل في بنية الفكر الغنوصي، كما عُرِف في أوائل القرن العشرين، لأمر مهم من أجل فهم نشأة الاهتمام بالغنوص، وتبعًا لذلك، من أجل مجرد تعريف الغنوص خلال تلك الحقبة من الزمن. وهو تعريف ما يزال صحيحًا اليوم. فالغنوص، كما جرى تعريفه في ذلك الوقت، يبدو مجرد رمز تركيبى تم تطبيقه من أجل الجمع بين الوجه الثيولوجي للنقاش المتعلق بجذور الأزمة وبين التحليل النظري للأزمة، الذي يدافع (تماشياً مع القطيعة مع التقليد الكانطى) عن الثنائية بين العقلانية (rationality) والفردانية (individuality)، فضلاً عن دفاعه عن طبقة داخلية جديدة مخفية داخل الفرد. بعبارة بسيطة، تمت إعادة صياغة مفهوم الغنوص وإعادة ابتداعه، من أجل حاجات النقاش المتعلق بأزمة الحدائفة.

(34) هذا الجانب من الغنوص يمكن أن يوصف بأنه «نزعة هيغلية في الاتجاه العكسي». فهو «نزعة هيغلية»، والسبب، كما لا حظ لوفيت، أن «الأبدية باعتبارها حضوراً دائماً» كانت أيضاً مفهوم هيغل للزمن (انظر

Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought* (trans. David E. Green, New York: Holt, 1991), 208).

لكونها هيغلية «في الاتجاه العكسي»؛ لأن هذا الحضور الدائم، في الغنوص، ليس عقلانية تنكشف من خلال تقدم التاريخ، أو بطريقة ما داخل الزمان. المكان العادي، كما أكد هيغل، وإنما هو بالأحرى لاعقلانية (irrationality) انفصلت عن التاريخ، إنه لاعقلانية تقدم واقعا خفياً يقع خلف حدود فهمنا.

(35) Jonas (note 30), pp.1-5, 88-9, 96-114.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن معظم الأعمال عن الغنوص في ذلك الوقت تقاسمت رؤية إيجابية ومستحسنة للثيولوجيا الغنوصية بسبب تضميناتها بالنسبة إلى الحداثة. فعلى سبيل المثال، اعتبر أودلف فون هارناك مرقيون مؤسسًا لمنظور مسيحي - غنوصي هليستي جديد للعالم، واعتبره التابع الحقيقي لبولس الرسول، متجاهلاً حرم (excommunication) مرقيون من قبل الكنيسة المسيحية<sup>(36)</sup>. وبالنسبة إلى هارناك، كان الغنوص مسيحية حقيقية. لذلك اعتبر أن أزمة الحداثة نتيجة لمسيحية انحرفت وأنتجت العلاج في المرقيونية - الغنوصية.

وظَّف هانز يوناك استراتيجية شبيهة باستراتيجية هارناك في تحليله للغنوص. كان يوناك مهتمًا بالغنوص من حيث هو تأمل ثيولوجي في الأسئلة الحداثيّة، وبشكل أخص، في الأسئلة اليهودية التي كان مهتمًا بها باعتباره شابًا صهيونيًا متحمسًا<sup>(37)</sup>. كان يوناك، بحسب كلماته الخاصة، يبحث عن ذاته اليهودية الحقيقية والأصلية من خلال فعل الإلهام (revelation) قاصداً بذلك تجربة داخلية لـ «روح الإنسان»، وهذا بالتحديد هو النمط الذي حدده على أنه المنظور الغنوصي للعالم<sup>(38)</sup>. وقد أصبح هذا المنظور للعالم إطارًا ميتافيزيقيا مهماً للتعريف الذاتي اليهودي الحديث الذي كان يبحث عنه. وكما عكس ذلك في مذكراته، كان موضوع أطروحته «عن «الغنوص» على الأرجح سياسيًا أكثر بألاف المرات من عمل حنا أرندت Hannah Arendt»<sup>(39)</sup>.

اتبع دارس ألماني يهودي، وصهيوني متفان آخر، وهو غيرشم شولم، مقارنةً مشابهة. عبر شولم عن اهتمامه بالغنوص للمرة الأولى في مقالته عام 1933 الخلاص من خلال الخطيئة (Redemption through Sin)، التي أحالت على أفكار يوناك، وعبر عنه لاحقًا في عمله العمدة عام 1940 اتجاهات كبرى في التصوف اليهودي (Major Trends in Jewish Mysticism)<sup>(40)</sup>. كان شولم، مثله مثل يوناك، مهتمًا بالتضمينات الغنوصية في سياق يهودي حديث مخصوص، وقد بين الجوهر الغنوصي للهرطقة السبتائية (Sabbatical Heresy)، وهي حركة مسيانية (messianic) يهودية من القرن السابع عشر، ادعت أن سبطاي تسييفي (Shabtai Zvi) هو المسيح. ومع ذلك، فإن اهتمام شولم بالغنوص لم يكن

(36) Harnack (note 28), pp.1–10.

(37) Jonas (note 6), pp.67–8:

Wiese (note 6), pp.25–6.

(38) Jonas (note 6), p.68

(39) Ibid., p.124.

(40) Gershom Scholem, "Redemption through Sin", Kneset 1937, pp.347–92 (Hebrew); idem., Major Trends in Jewish Mysticism (New York: Schocken Books, 1940).

بخصوص أهمية النزعة الصهيونية بالنسبة إلى يوناك انظر أيضًا:

مقتصرًا على تأثيره على السبطنائية (Sabbatianism)، وإنما كان مكرسا بالأحرى إلى تضميناته بالنسبة إلى الإحياء القومي. وهذا ما سيتم تأكيده في القسم الموالي في هذه البحث<sup>(41)</sup>.

## التغلب على الماضي

قدم هذا الميراث من أوائل القرن العشرين، والذي حدد سابقا باعتباره يستتبع تحولا «من شعور بالأزمة إلى أفكار حول الغنوص» للدارسين الألمان الذين يقفون في مركز هذه البحث، أعني بلومبورغ وفوجلن ويوناس وشولم، إطارا فكريا للإحالة بعد عام 1945. فانطلاقا من إحساسهم الخاص بوجود أزمة حادة كنتيجة للحرب، وانطلاقا من تجاربهم الخاصة المتعلقة بالاضطهاد، شرعوا في جولة ثانية بهم النقاش ذاته عن الحدائث والعلمنة والثيرولوجيا.

كانت الشرارة التي أطلقت هذا النقاش هي الدعوى التي وضعت عام 1949 من قبل الدارس الألماني. اليهودي كارل لوفيث، وهو تلميذ سابق لمارتن هيدغر، الذي جرى هجرته القسرية من ألمانيا النازية ووجد الملاذ في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي في مدينة نيويورك<sup>(42)</sup>. في كتابه الذي نشر في تلك السنة، المعنون بعنوان «المعنى في التاريخ»، عرف لوفيث الحدائث بأنها ثيرولوجيا معلمنة<sup>(43)</sup>. يؤكد لوفيث أن العلمنة تقع في قلب الحدائث؛ إنها ليست تحررًا من المنظور المسيحي للعالم، وإنما هي استمرارية أو تكيف له فقط. ولهذا فإن مفهوم التقدم، حسب لوفيث، الذي يعد مفهوما مركزيا في الوعي الحديث، هو «النتيجة البعيدة، لكنها النتيجة القوية، للأمل المسيحي والتوقع اليهودي»<sup>(44)</sup>. وفضلاً عن ذلك، فإن الإيمان الحديث بالتقدم، بالنسبة إلى لوفيث، امتداد مباشر للأخريات الوسطوية المتأخرة، وبشكل ملموس أكثر، إنه استمرارية لفلسفة التاريخ الأخروية لصاحبها يواكيم

(41) من المثير للاهتمام مقارنة منظور يوناس وشولم الوضعي للثيرولوجيا الغنوصية مع منظور ليو بايك. فقد أثبت بايك مقارنته المعادية للغنوص في مقالته «الدين الرومانسي» (The Romantic Religion)، التي كتبت في العشرينيات. في هذه المقالة، كيف بايك ببساطة فهم هارنالك للايمان المسيحي. الغنوصي من أجل بناء قضية لصالح إيمان يهودي «أصلي» معارض ومعادي للغنوص. انظر Leo Baeck, "The Romantic Religion" in idem., Judaism and Christianity, trans. Walter Kaufmann (New York: Harper Torchbooks, 1966), pp.189–292.

(42) Karl Löwith, My Life in Germany before and after 1933 (Chicago, IL: Chicago University Press, 1994, p.162).

غادر لوفيث ألمانيا إلى إيطاليا أولاً ثم إلى اليابان لاحقاً. وقد دخل الولايات المتحدة الأمريكية عام 1940 وعاد إلى ألمانيا عام 1952.

(43) Karl Löwith, Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History (Chicago, IL: Chicago University Press, 1949), p.19.

عبر لوفيث أولاً عن تأويله للفكر العلماني الحديث في عمله «من هيغل إلى نيتشه» (From Hegel to Nietzsche) (انظر الإحالة رقم 31) المنشور في سويسرا عام 1940. في الوقت الذي كان فيه لوفيث في طريقه من اليابان، وهي محطته الأولى بعد الهروب من ألمانيا النازية، إلى الولايات المتحدة. ومع ذلك، فإنه باشر نقده الشامل للحدائث، واصفاً إياها بأنها «مسيحية معلمنة» فقط في كتابه «المعنى في التاريخ» (Meaning in History).

(44) Löwith (note 40), p.61.

الفيوري Joachim of Flora. كرس يواكيم الفيوري، وهو راهب من القرن الثالث عشر كان منتمياً إلى رهبنة السيسترسية (Cistercian)، كتاباته لتأويل المعنى الخفي للكتاب المقدس، وكانت نتيجة ذلك هي مفهومه الأخرى للتقدم في التاريخ صوب عودة المسيح. وفي تحديه لفصل القديس أوغسطين الصريح بين العالم التاريخي للنوع البشري وبين العالم المتعالي للإله، كان يواكيم الفيوري، حسب لوفيث، أول من نسب الغاية الخلاصية (redemptive) للتقدم التاريخي في حد ذاته. وبالنسبة إلى لوفيث، فإن المفهوم الحديث العلماني للتقدم مشتق من الإيمان الأخرى اليواكيمي بالتقدم. وفي فهمه العلمنة باعتبارها استمرارية للأخريات الوسطوية، يرفض المفهوم المتعلق بـ «حقبة حديثة مبكرة». ونتيجة لذلك يرفض أية فكرة عن حقبة حديثة متفردة<sup>(45)</sup>.

كانت دعوى لوفيث، بالنسبة إلى فوغلن وشولم ويوناس وبلومبرغ، حاسمة؛ لأنها جعلت من تاريخ الحداثة أمارة على العجز البشري عن التغلب على الثيولوجيا ليس فقط؛ لأن الأزمنة الحديثة انبثقت من الحقبة الوسطوية كما اقترح لوفيث، بل لسببٍ أعمق، وهو أنه داخل النماذج العلمانية الحديثة للفكر تخفي الحياة السياسية (أي داخل «الفعل البشري في التاريخ») طبقة تحتية ثيولوجية أولية، وهذا بالتحديد ما عبر عنه مفهوم كارل شميت للثيولوجيا السياسية بدءاً من العشرينيات. وهذا بالتحديد هو السبب في أن دعوى لوفيث كانت مهمة: إنها تحدد بكلمات بسيطة النظرية التي أخذوا بها جميعاً. وفي الوقت نفسه، قدمت دعوى لوفيث الحافز لإحياء نقاش حول الحداثة والثيولوجيا، وهو نقاش كان يمثل بالنسبة إليهم خلاصة الميراث الفكري لأوائل القرن العشرين. والنتيجة أن لوفيث بينما كان يرى في العلمنة تجلياً (transfiguration) للثيولوجيا المسيحية في الحقل الحديث للمعاني، عاد بلمنبورغ وفوغلن ويوناس وشولم إلى مفهوم الفترة المبكرة من القرن العشرين عن الغنوص، الذي رأوا فيه البنية التحتية الثيولوجية للعالم الحديث<sup>(46)</sup>.

وهكذا، حين دعي إيريك فوغلن عام 1951 لإلقاء سلسلة من ست محاضرات في شيكاغو، والتي نشرت تحت عنوان العلم الجديد للسياسة (New Science of Politics) عام 1952، أقام دعواه على حجة واحدة: الغنوصية هي «طبيعة الحداثة» والحداثة هي حقبة الإحياء الغنوصي<sup>(47)</sup>. وقد كتب فوغلن إلى زميله ليو ستراوس بينما كان يحضر محاضراته قائلاً «تقع الجذور [جذور الحداثة] في

(45) Löwith (note 40), pp.145–8, 156.

(46) بخصوص تعريف الحداثة بأنها «تجل» للثيولوجيا، انظر

Taubes, Jacob, *The Political Theology of Paul* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2004), p.55.

(47) Eric Voegelin, *The New Science of Politics* (Chicago, IL: Chicago University Press, 1952), pp.107–32.

غنوصية العصور الوسطى وفي محاولة إعطاء معنى للمسار المحدث للتاريخ، كما في أعمال يواكيم الفيوري مثلاً»<sup>(48)</sup>.

لم يكن فوغلن يخفي حقيقة أن إحالته على أعمال يواكيم الفيوري، باعتبارها جذورا للمفهوم الحديث للتقدم، كانت مؤسسة على دعوى لوفيث، وعلى الدور الذي عزاه إلى كتابات يواكيم في تشكيل المنظور الحديث للعالم. والحقيقة أن هذه الواقعة كان ليو ستروس قد أقر بها في رده<sup>(49)</sup>. ومع ذلك فإن فوغلن تحدى تأويل لوفيث لنصوص يواكيم، مدافعا عن سمتها الغنوصية بدلا من السمة المسيحية. فحسب فوغلن، المفهوم الحديث للتقدم مفهوم غنوصي، لأن العلمنة حولت المفهوم الغنوصي عن واقع حقيقي وخفي داخل الكيان البشري إلى الواقع الدنيوي الجديد. بعبارة أخرى، تعتبر العلمنة تضخيما (inflation) للمفهوم الغنوصي المتعلق بحيز إلهي خفي وداخلي داخل الكائن البشري، وهو تضخم جعل العلمنة تصل إلى درجة جعلت منه الواقع الجديد للوجود البشري. يصف فوغلن هذه السيرورة بأنها «إضفاء طابع المحايثة (immanentisation) على المتعالى»، وهو يقصد بذلك إسناد خصائص وسمات ما هو إلهي ومقدس إلى ما هو أرضي ودنيوي، وإلى الكائن البشري في النهاية. وحسب فوغلن، فإن نتيجة هذا العبور بين ما كان إلهياً وخفياً، وبين ما كان دنيوياً وواقعياً، كانت انبثاق الكائن البشري باعتباره الإله الجديد، وهي سيرورة أطلق عليها فوغلن «إعادة إضفاء الطابع الإلهي (divinisation-re) على [الإنسان و المجتمع]»<sup>(50)</sup>.

ووفقاً لهذه الصياغة المفهومية، يعد الغنوص بنية تحتية ثيولوجية لطريقة حديثة في التفكير، وللحياة الحديثة، وللإيمان الحديث بالتقدم وبالعلم والنظام السياسي. وهذه نقطة أعاد غوغلن التأكيد عليها في عمله العلم والسياسية والغنوصية (Science, Politics and Gnosticism)، الذي نشر أولاً باللغة الألمانية عام 1959<sup>(51)</sup>. بعبارة بسيطة، ليست الحدائفة مسيحية معلمنة كما ادعى لوفيث، بل هي بالأحرى هرطقة غنوصية معلمنة. فعلى الرغم من أن الحقبة الحديثة بدأت بأخرويات يواكيم الفيوري (وهو أمر أكده لوفيث بالطريقة ذاتها)، فإنها دخلت طورها الثاني مع القرن الثامن عشر

(48) Peter Emberley and Barry Cooper (eds), Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934–1964 (Columbia: University of Missouri Press, 2004), pp.72–4.

الرسالة مؤرخة بتاريخ الرابع من ديسمبر عام 1950. في هذه الرسالة إلى ستروس عرض فوغلن بإيجاز الموضوع الذي سيشغله في العقد التاليين.

(49) Emberley (note 45) pp.75–6.

(50) Voegelin (note 44), p.124.

(51) Eric Voegelin, Wissenschaft Politik und Gnosticismus (Munich: Beck, 1959), pp.3–6.

الموسوم بـ «ظاهرة الوجود بين العوالم (intermundane) بشكل تام، من دون إعاقات متعالية»<sup>(52)</sup>. يلعب هذا المفهوم للغنوص دورًا حاسمًا في إطار «ثورة فوغلن ضد الحداثة»<sup>(53)</sup>. وفي الواقع، تقع أهمية مفهوم فوغلن للغنوص في تقديم أسس لمقارنته المعادية للحداثة عداء صريحًا. فمن خلال وصفه للحداثة بأنها غنوصية، لم يكن فقط يرفض دعوى لوفيث التي تقول إن الحداثة مسيحية معلمنة، وإنما كان يدين كذلك النظام السياسي الحديث، والسبب بالتحديد هو الأسس الغنوصية لهذا النظام<sup>(54)</sup>. فبالنسبة إلى فوغلن، كانت كارثة القرن العشرين التي نتجت عن الغنوص الحديث قابلة للتوقع، الذي [الغنوص الحديث] يصبح فيه الكائن البشري هو الإله الجديد. والذي نتيجته الأخلاقية هي العدمية (nihilism). وفي الوقت نفسه، كان «التغلب على الماضي»، الذي شغل النقاش السياسي الألماني بعد الحرب، يعني بالنسبة إلى فوغلن التغلب على الغنوص بالمعنى الثيولوجي العميق. والنتيجة أن دور النظام السياسي والاجتماعي الجديد في فترة ما بعد الحرب، يجب أن يكون، حسب فوغلن، تغلبا على الغنوص، والتغلب، بعد ذلك مباشرة، على النظام الليبرالي الحديث، بالإضافة إلى مكافحة الاشتراكية والشيوعية والفاشية. وهي كلها نتائج للمقاربة الحديثة نفسها.

وعلى العكس من ذلك، اعتقد بلومنبورغ أن الحداثة لم يكن بها أي خطب. يدافع عمله الكبير مشروعية العصر الحديث (The Legitimacy of the Modern Age)، المنشور أولاً باللغة الألمانية عام 1966، عن الحقبة الحديثة ذاتها التي هاجمها لوفيث. ومن أجل هذه الغاية اختلف عمل بلومنبورغ مع دعوى لوفيث المتعلقة بالحداثة. فبالنسبة إلى بلومنبورغ «كان لكتاب كارل لوفيث المهم «المعنى في التاريخ»... تأثير ذو طبيعة دوغمائية طويل الأمد في ألمانيا منذ ظهوره الأول عام 1949»<sup>(55)</sup>. يعبر بلومنبورغ عن رغبة في تحدي دعوى لوفيث «وتأثيرها الدوغمائي» من خلال إعادة تقييم القضية التي تقول إن «العالم الحديث يمكن أن يفهم على نطاق واسع باعتباره نتيجة لعلمنة المسيحية»<sup>(56)</sup>. بالنسبة إلى بلومنبورغ، يعد المنظور الحديث للعالم، الذي ظهر عند «عتبة الحداثة» (threshold of)

(52) Voegelin (note 44), p.119.

(53) McAllister (note 5).

(54) قارن: فوغلن (الإحالة رقم 44)، ص. 110؛ لوفيث (الإحالة رقم 40)، ص. 145 – 159.

(55) بلومنبورغ (الإحالة 14)، ص. 27. لخص هذا الكتاب الذي ظهر عام 1966 أفكار بلومنبورغ في العقدين الذين سبقوا نشره، بدءًا من تأهيله (Habilitation) ابتداء من عام 1950.

(56) بلومنبورغ (الإحالة 14)، ص. 26. يرى بلومنبورغ في الحداثة «محاولة ثانية للتغلب على الغنوص»، تلت فشل المحاولة الأولى، التي كانت بالنسبة إليه تفسير أوغسطين الثيولوجي للشعر بأنه من أصل إنساني.

(القرن السادس عشر) دافعًا خلأً بالنسبة إلى «تأكيد- ذاتي» إنساني (-Selbstbeauptung) ويقصد بذلك فهمًا جديدًا للعلاقات بين الكائن البشري والعالم، الذي يتحمل فيه البشر المسؤولية عن مصيرهم الخاص. وبالرغم من هذا الدافع، فإن المنظور الحديث للعالم ليس متجذرًا في المسيحية كما ادعى لوفيث، بل متجذر بالأحرى في الغنوص، فهو «المحاولة الثانية للتغلب على الغنوص»<sup>(57)</sup>.

ومن خلال فهم الحدائثة باعتبارها حقبة ل«تغلب» على الغنوص، يحيل بلومنبورغ بشكل صريح على نقد فوغلن، فهو يقتبس دعوى فوغلن التي تؤكد أنه «سيكون من الأفضل تلقيب العصر الحديث بلقب «عصر الغنوص»، إلا أنه يفعل ذلك من أجل أن يقلب معناه الأصلي.<sup>(58)</sup> لذلك يستنتج في تلخيصه لدليله المجمع ضد لوفيث وفوغلن قائلاً إن «الدعوى التي قصدت أن أذاع عنها تبدأ بالموافقة على وجود رابطة بين العصر الحديث والغنوصية، لكنها مؤولة بالمعنى العكسي: وهو أن العصر الحديث هو التغلب الثاني على الغنوصية»<sup>(59)</sup>.

في حالة بلومنبورغ يصبح مفهوم الغنوص مهما بسبب الثنائية التي تفسر وجود الشر في العالم، أو إن شئنا أن نكون أدق، [تفسر] الشر من حيث إنه هو العالم. إن التأكيد - الذاتي الإنساني الحديث ليس نتيجة للمنظور الغنوصي للعالم بالمعنى البسيط، كما تؤكد دعوى فوغلن، بل هو بالأحرى جواب على التحدي الكسمولوجي الغنوصي (أي الثنائية الغنوصية) الذي شغل الفكر الوسطوي المتأخر. ليس العالم بالنسبة إلى الوعي الحديث غريبًا ولا شريئًا، بل يمكن بالأحرى أن يصبح مألوفًا وخيرًا من خلال أفعال الكائنات البشرية.

وباعتماده على فهم الحدائثة باعتبارها سعيًا ناجحًا إلى «التغلب على الغنوص»، واجه بلومنبورغ تحديًا مزدوجًا. فعلى المستوى التاريخي، يرد بلومنبورغ على لوفيث بتأكيدده تأكيدًا صريحًا أنه كانت هناك حقبة متميزة تدعى «العصر الحديث»، التي بالرغم من أنها كانت مرتبطة بكل من الإرتين الكلاسيكي والوسطوي، إلا أنها لم تكن استمرارية لهما ولا عودة إلى أي منها<sup>(60)</sup>. وبشكل أكثر تحديدًا، يعترف بلومنبورغ بـ «العصر الحديث المبكر» ذاته الذي رفضه لوفيث<sup>(61)</sup>. ومع ذلك فإن التحدي الأهم

(57) Ibid.

(58) Ibid.

(59) Ibid.

(60) Ibid., pp.125-6.

(61) في الإحالة على القرن السادس عشر باعتباره «عتبة الحدائثة»، يعيد بلومنبورغ بناء مفهوم عن عصر حديث مبكر من دون أية إحالة، مع ذلك، على ظهور البروتستانتية، وهي الحدث التاريخي الحاسم للغاية لذلك القرن. وفيما يتعلق بهذه الفكرة =

كان يهتم الكيفية التي يحقق بها رغبته في إنقاذ الحداثة. أي الكيفية التي يضيفي بها المشروعية على الوعي الحديث وثماره. والثقافة والبنية الاجتماعية والنظام السياسي. إن الوعي الحديث، المؤسس على «تأكيد- الذات»، يكافئ بشكل جوهري مفهوم المسؤولية الإنسانية تجاه العالم، ولذلك فهو ظاهرة تاريخية وأخلاقية إيجابية. وفي سياق ألمانيا ما بعد 1945، لم يكن «التغلب على الماضي»، بالنسبة إلى بلومنبورغ، يقتضي معارضة الحداثة، كما فهمها فوغلن، بل كان يقتضي بالأحرى الحفاظ على دافعها الأخلاقي في ألمانيا جديدة.

كانت هذه الرؤية مفاجئة في سياق الخمسينيات والستينيات. إذ كيف أمكن لبلومنبورغ أن يحتفي بحقبة احتوت، على الأقل، على البؤس والدمار والإبادة، هذا إذا لم تكن قد انتهت بهذه الأمور؟ كيف أمكن لبلومنبورغ أن يتحدث عن كونه «طوى صفحة الماضي [النازي]» مثلاً، باعتباره استراتيجية سياسية واستراتيجية فكرية عميقة أيضاً، وذلك بعد أن أمكن تسمية ذلك الماضي على هذا النحو بعد عقد من الزمن فقط؟<sup>(62)</sup> وكما أشارت إلى ذلك الفيلسوفة إليزابيت برنت Elizabeth Brient، فإن هذه الرؤية الإيجابية التي لا تشوبها شائبة تجاه الحداثة هي ما كان موضوع اعتراض من قبل دارسين مثل حنا أرندت، ليس باعتبارها ثمرة خلاف فلسفي، وإنما بسبب ما يمكن أن يرى على أنه إخفاء من قبل بلومنبورغ للوعي فيما يتصل بنتائجه<sup>(63)</sup>.

خلافًا لبلومنبورغ، كان لدى هانز يوناس وغيرشم شولم مقارنة أكثر حذقًا بالفعل للدفاع عن الحداثة، أو، في حالة شولم، [الدفاع عن] الحداثة اليهودية. ففي سياق نقاش ما بعد عام 1945، أضاف الاثنان متغيراً يهودياً واعياً، كل واحد من زاويته. لم يعتبرا أن تحديهما الأكبر يوجد في إنقاذ الحداثة كما دافع عنها بلومنبورغ. وعلى غرار أرندت، وجدا نفسيهما غير قادرين على تبني موقف إيجابي غير متحفظ تجاه الحقبة الحديثة بعد أوشفيتز (Auschwitz). كانت مقاربتهم الحذقة تستهدف إنقاذ الحداثة من نفسها.

كانت العلاقات الشخصية بين بلومنبورغ ويوناس تعكس الاحترام المتبادل بينهما، فضلاً عن أنها كانت تعكس خلافهما الفكري. وقد كتب يوناس إلى بلومنبورغ عام 1976 يقول «من بين جميع

= العميقة، أشكر غابرييل موتسكين من الجامعة العبرية في القدس.

(62) بالنسبة إلى الاقتباس من رسالة بلومنبورغ إلى يوناس، انظر لازبير (الإحالة 11)، ص. 622.

(63) Brient (note 9), p.80.

المتفلسفين المعاصرين في ألمانيا: [إنه] أنت من أقدره تقديراً كبيراً للغاية»<sup>(64)</sup>. من ناحيته كان بلومنبورغ يأمل في إقناع يوناس بالعودة إلى التراب الألماني كي يبقى بشكل دائم، وقد خصص سلسلة من المحاضرات لفكر يوناس<sup>(65)</sup>. وفي الوقت نفسه، أدت معرفة يوناس الشخصية بفوغلن إلى جدال فكري شديد حول القدامة والحدائفة<sup>(66)</sup>.

يتفق يوناس مع بلومنبورغ وفوغلن بخصوص الجذور الغنوصية للحدائفة، وهذا ما شكّل رده أيضاً على دعوى لوفيث<sup>(67)</sup>. وبشكل أدق، يوافق على أن الغنوص هو الخصم الثيولوجي الذي يحتاج إلى الاستئصال، من أجل تشكيل نظام سياسي واجتماعي حديث جديد. ففي مقالته الغنوصية والعدمية الحديثة (Gnosticism and Modern Nihilism)، وفي الفصل الأخير من عمله الدين الغنوصي (The Gnostic Religion) المنشور عام 1958، الغنوصية والوجودية والعدمية (Gnosticism, Existentialism and Nihilism)، يؤكد يوناس أن الثنائية الغنوصية والمفهوم الغنوصي للإنسان والاعتراب الغنوصي عن العالم، تمثل البنية التحتية الثيولوجية للعدمية الحديثة التي أدت إلى النازية. ويؤكد يوناس أن هذه الرابطة مثلتها تمثيلاً موجزاً حماسة المشرف السابق على يوناس؛ أي هيدغر، للنازية<sup>(68)</sup>. ووفقاً لخطاب عصره، انقلب يوناس – من الناحية الثيولوجية – ضد المنظور الغنوصي للعالم، الذي كان يوناس نفسه مسؤولاً عن تعريفه في عمله المبكر من العشرينيات، من أجل أن يدين العدمية الحديثة أخلاقياً وسياسياً.

وعلى وجه التحديد، قام الجهد الفكري ليوناس الساعي إلى إنقاذ الحدائفة من إيمانها العدمي، بسبب هذه الرابطة بين الغنوص والعدمية الحديثة، على الرد على الثنائية الغنوصية. كان الرد على الثنائية الغنوصية هدف عمله ظاهرة الحياة: نحو بيولوجيا فلسفية (The Phenomenon of Life: Towards)

(64) Lazier (note 11), p.622.

(65) Ibid.

(66) انظر على سبيل المثال: يوناس (الإحالة 6)، ص 13 – 14. في عام 1983 كان يوناس أول من تلقى «زيارة فوغلن الأستاذية» في جامعة لودفيغ ماكسيميليان بميونخ (Ludwig Maximilian University in Munich).

(67) التقى يوناس بلوفيث بدءاً في الحلقة الدراسية لهيدغر في بداية العشرينيات، وأكد أنه «الأكثر موهبة بين تلامذة هيدغر». عندما استلم يوناس منصبه في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي (New School for Social Research) بنيويورك، كان لوفيث إلى جانب حنا أرندت، من ساعدا يوناس على دخول المجتمع المحلي والحلقات الدراسية المحلية. انظر يوناس (الإحالة 6)، ص. 16، 83، 120-122، 276-278.

(68) Hans Jonas, "Gnosticism and Modern Nihilism", Social Research 19 (1959), pp.430–52. Hans Jonas, The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity (Boston, MA: Beacon Press 1958), pp.320–40.

(a Philosophical Biology) الذي فكر فيه في نمو الوعي البشري من شكل الحياة العضوية<sup>(69)</sup>. توجد أفكار مماثلة في تأملات يوناس حول وجود إله «ذي قدرة غير كلية» (omnipotent-non)، وهي تأملات بنى عليها محاضراته مفهوم الله بعد أوشفيتز: صوت يهودي (The Concept of God after Auschwitz: A Jewish Voice)<sup>(70)</sup>. فحسب يوناس، هذا الله الذي لم يمنع أوشفيتز؛ «ليس لأنه لم يرد ذلك، وإنما لأنه لم يستطع» هو نمط من القوة المتعالية التي يمكن أن تفسر وجود الشر في العالم، من دون الرجوع إلى الثنائية الغنوصية أو العودة إلى إله الخلق اليهودي - المسيحي<sup>(71)</sup>.

لقد كانت تأملات يوناس الفلسفية، المعادية للغنوصية هي إسهامه في النقاش الألماني الذي تلا الحرب المتعلق بـ «التغلب على الماضي». وكما أن المحاولة الرامية إلى «التغلب» على الغنوص كانت مثلاً دقيقاً على مفهوم بلومنبورغ للحدثة، كانت تأملات يوناس مثلاً على تعقيد هذا المفهوم. فالإله «ذو القدرة غير الكلية»، مثلاً، الذي بني من أجل رفض الثنائية الغنوصية من ناحية، ومن أجل إفساح المجال أمام منظور علماني للعالم من ناحية ثانية، هو، في الحقيقة، إله الخلق الغنوصي الأدنى منزلة وقد تمت ترقيته ليلعب دور قوة متعالية لا جدال فيها. بعبارة أخرى، لا يعد انقلاب يوناس ضد الثنائية الغنوصية رفضاً للنموذج الكسمولوجي الغنوصي، بل هو بالأحرى تحسين للنموذج الغنوصي، أو هو ما سماه يوناس نفسه «طريق ثالث... بواسطته يمكن تبادي الصدع الثنائي، لكن قدرًا كافيًا من النظر الثنائي تم الإبقاء عليه من أجل دعم إنسانية الإنسان»<sup>(72)</sup>. وهذا بلا مواربة إعادة بناء للمنظور الغنوصي للعالم من أجل إنقاذ الحدثة من نفسها. ليس نقد يوناس للحدثة مقارنة معادية للحدثة مثل مقارنة فوغلن، ولا هي قبول فج للحدثة كما في حالة بلومنبورغ، إنه بالأحرى أمر يلخص تلخيصًا أفضل على النحو التالي: إذا كنت تريد إنقاذ الحدثة، قم بتحسين مقاربتك الغنوصية.

(69) Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Towards a Philosophical Biology* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1966).

كان هذا التخمين المتعلق بظهور الوعي الإنساني انطلاقًا من شكل الحياة العضوية ردًا من يوناس على ثنائية بين الحياة (Leben) والروح الإنسانية (Geist) تم الدفاع عنها بواسطة «فلسفة الحياة» (Lebensphilosophie)، وهي بنية تفكير ما بعد نيتشوية ازدهرت عند بداية القرن العشرين (أثرت على مجموعة كبيرة من المفكرين الألمان بدءًا من هيدغر ووصولًا إلى هوركهيمر)، التي وصفها أحد مناصريها، وهو لودفيغ كلاغس Ludwig Klages، بأنها منظور غنوصي للعالم. انظر Ludwig Klages (ed.), Alfred Schuler. *Fragmente und Vorträge aus dem Nachlaß* (Leipzig, 1940), pp.93-6.

بخصوص حوار هوركهيمر مع فلسفة الحياة، انظر جاي (Jay) (الإحالة 10)، ص. 48. وحول هيدغر وفلسفة الحياة، انظر

David Farrell Krell, *Daimon, Life: Heidegger and Life-Philosophy* (Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press, 1992).

(70) Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (Tübingen: Suhrkamp, 1984).

(71) يوناس (الإحالة 66)، ص. 33، 39 - 40. وبخصوص اعتماده مقالته عام 1984 على مفاهيم أبكر، صيغت فعليًا في أوائل الستينيات، انظر يوناس (الإحالة 6)، ص. 342 - 343.

(72) Jonas (note 65), *The Gnostic Religion*, p.340.

انطلاقاً من وجهة نظر سياسية وأخلاقية، عملت تأملات يوناكس الثيولوجية في فترة ما بعد الحرب كأساس لوعي علماني- حديث في فترة ما بعد الهولوكوست، وهو الأمر الذي كافح من أجل تحقيقه. لهذا اعتبر أن تأملاته التي تلت الحرب متماهية (identical) مع مساهمته اليهودية في النقاش، كما اعتبرها صوتاً أخلاقياً وكونياً، نظراً لمركزية أوشفيتز في أي خطاب أخلاقي بعد الحرب<sup>(73)</sup>. يبين عنوان محاضراته مفهوم الله بعد أوشفيتز: صوت يهودي إلى أية درجة يرتبط الأمران<sup>(74)</sup>. كانت النتيجة الأخلاقية الأكثر واقعية لتحسين يوناكس للغنوص عبارة عن فهم جديد للمسؤولية الإنسانية تجاه العالم. وعلى الرغم من أن هذه النتيجة تشبه نتيجة بلومنبورغ، فإن يوناكس كان أكثر صراحة فيما يتعلق بتطبيقاتها السياسية. فبالنسبة إلى يوناكس، تعني المسؤولية الإنسانية تجاه العالم، بالمعنى الثيولوجي، المسؤولية الإنسانية تجاه البيئة بالمعنى السياسي، وبالفعل، اعتبر يوناكس نفسه أحد المنظرين المدافعين عن البيئة بعد الحرب<sup>(75)</sup>. أما غيرشم شولم، وهو صهيوني متفان غادر ألمانيا إلى فلسطين قبل مدة طويلة من الاستيلاء النازي على السلطة، فكانت لديه حجة تتماشى مع يوناكس بخصوص مفهوم الغنوص، وهي حجة بدأت في وقت مبكر من العشرينيات عندما شرع هذان الدارسان في معالجة هذا الموضوع للمرة الأولى. وفيما يتعلق بنصف قرن من نقاشهما الفكري حول مصطلح «الغنوص»، كتب شولم إلى يوناكس قائلاً: «إن تعريفك للغنوص ليس هو تعريفي، وجعل هذا الأمر موضوعاً للنقاش سيكون بلا جدوى تماماً. فالغنوص بالنسبة إلى بنية تكرر نفسها باستمرار داخل التفكير الديني، أما بالنسبة إليك، فهو ظاهرة فلسفية - تاريخية فريدة، لا تفهم معها البنيات المتوازية (Strukturparallelen) باعتبارها متماهية وإنما باعتبارها متماثلة»<sup>(76)</sup>.

ومع ذلك فإن عدم اتفاق شولم مع يوناكس في سياق ما بعد الحرب كان أكثر من مجرد نقاش مفهومي ضيق. لم يكن لدى شولم أي اهتمام برد الوجود اليهودي إلى صوت أخلاقي كوني، كما أنه لم يكن مهتماً بالنزعة البيئية الجديدة التي شغلت يوناكس. كان شولم، باعتباره صهيونياً ملتزماً يعيش

(73) بخصوص العلاقة بين فلسفته عن العضوي (organic) والأخلاق، انظر مثلاً يوناكس (الإحالة 6)، ص. 316.

(74) انظر على سبيل المثال

Hans Jonas, "Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht", Scheidewege 24 (1994/95), pp.3-15.

(75) Jonas (note 6), pp.326, 337.

(76) يمكن العثور على الرسالة الأصلية باللغة الألمانية في:

'Scholem to Jonas' (14 November 1977). Correspondence with Jonas, Scholem's Archive, [Israel] National Library, Jerusalem.

وقد نشرت أيضاً في:

Shedlezki, Itta, Gershom Scholem Briefe. Band III, 1971-1982 (Munich: Beck, 1999), p.160. For the English translation of the letter, on which I rely, see Wiese (note 11), p.56.

في القدس، مهتمًا اهتمامًا حصرًا بالإحياء القومي اليهودي الحديث، وقد عمد إلى تكييف النقاش المتعلق بالحدثة والعلمنة والغنوص مع مجال اهتمامه الخاص المتعلق بالحدثة اليهودية. بعبارة أخرى، على الرغم من أن عمل شولم وأهميته يقعان داخل الدراسات اليهودية، فإن جداله مع يوناس يعكس الطريقة التي شارك بها في النقاش الذي احتدم بين أنداده من مفكري أوروبا الوسطى، أولاً في العشرينيات والثلاثينيات، ولاحقًا في نقاشات الجولة الثانية خلال الخمسينيات والستينيات. كانت نتيجة هذا التركيب هي وضع شولم، بطريقة حذقة، صلة بين الغنوص والسبطائية والإحياء القومي اليهودي، وهو أمر يوضحه ما يلي:

خلافًا ليوناس، كان شولم يرى في الغنوص ظاهرة يهودية داخلية، وهي الطريقة ذاتها تمامًا التي كان يرى بها أدولف فون هارناك في الغنوص ظاهرة هيلينستية - مسيحية. لقد تبنت مقارنة شولم، مركزة على هذا التقليد الغنوصي اليهودي الداخلي، نموذج هارناك المتعلق بـ «إضفاء الطابع الهلينيستي (Hellenisation) بشدة على الغنوص»، (كما سماه يوناس)، لكنه حول جوهره إلى ما يمكن أن يوصف بـ «إضفاء الطابع اليهودي (Judaisation) بشدة على الغنوص». داخل هذا الإطار، أكد شولم أن الدافع المسياني السبطائي من القرن السابع عشر لم يكن شيئًا «أقل من صيغة جديدة من الثنائية الغنوصية المتعلقة بالإله الخفي والإله الذي يعد خالق العالم».<sup>(77)</sup> وفي عمله الغنوصية اليهودية وتصوف المركبة والتقليد التلمودي (Jewish Gnosticism, Merkkabah Mysticism, and Talmudic Tradition) المنشور عام 1960، أعاد شولم التأكيد على الأفكار المتعلقة بالغنوص اليهودي وأهميته التاريخية، التي سبق أن عبر عنها في العشرينيات والثلاثينيات، وذهب أبعد من ذلك ليطبق الثنائية ذاتها التي وجدها في السبطائية على الصلاة اليهودية التقليدية<sup>(78)</sup>.

ومع ذلك، لم يكن اهتمام شولم بالسبطائية مقتصرًا على دراسة السمة الثيولوجية لتلك الظاهرة. كان شولم مهتمًا في المقام الأول بالتاريخ اليهودي من القدماء إلى الحدثة، وداخل هذا السياق كان الدافع السبطائي يمثل لحظة حاسمة في الزمن. كان شولم مهتمًا بالاستمرارية اليهودية التاريخية إلى درجة أن رؤاه عن السبطائية كانت مرتبطة، وإن بشكل ضمني، بفهمه للوجود القومي اليهودي الحديث. وهو الظاهرة الخاصة بعصره، التي كانت تمثل بالنسبة إليه لحظة حاسمة ثانية في الزمن.<sup>(79)</sup> وهكذا

(77) Scholem (note 37), Major Trends, p.322.

(78) Scholem, Gershom, Jewish Gnosticism, Merkkabah Mysticism, and Talmudic Tradition (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1965), p.27.

(79) انظر أيضًا:

فإن لب الدافع السبطائي الغنوصي، حسب شولم، هو مفهوم التعافي الذاتي (recovery-self) الذي يعني عودة اليهودي (ة) إلى ذاته<sup>(1)</sup> الحقيقية، كما يعبر عن ذلك شولم نفسه. كانت الصهيونية، التي يعتبرها شولم الظاهرة اليهودية الحديثة الأهم، بالنسبة إليه حركة علمانية ذات برنامج متيافيزيقي، لا يعود فيه اليهودي إلى وطنه فقط بالمعنى السياسي، وإنما يعود، بشكل أعمق، إلى جوهره الحقيقي وجوديًا، بعد «انفصال اليهود عن أنفسهم» خلال المنفى اليهودي<sup>(80)</sup>. فبالنسبة إليه «لم يكن [الإحياء القومي اليهودي] قرارًا سياسيًا بقدر ما كانت قرارًا أخلاقيًا» وفي الوقت نفسه «لم يكن شيئًا غير قرار بالعودة إلى نفوسنا... باعتبارنا يهودًا وباعتبارنا يهودًا وحيدين»<sup>(81)</sup>. وما لم تقرأ هذه الأفكار عن «العودة [الصهيونية] إلى الذات اليهودية» في معزل عن اهتمام شولم البحثي بالمفهوم السبطائي المتعلق بـ«التعافي الذاتي»، فإنه يبدو أن شولم كان يعني ضمناً أن المنظور الغنوصي للعالم هو الأساس الميتافيزيقي للإحياء الصهيوني. وقل بتعبير آخر، إن فهم شولم للدور الميتافيزيقي للدافع الصهيوني هو بالتحديد نمط التعافي الذاتي، الذي وجد أولاً في الهرطقة الغنوصية السبطائية. وكما في حالة يوناس في العشرينيات، أصبح المنظور الغنوصي للعالم، تبعاً لذلك، إطاراً ميتافيزيقياً مهماً بالنسبة إلى التعريف الذاتي (definition-self) اليهودي الحديث الذي كان شولم يبحث عنه باعتباره صهيونياً متحمساً.

لقد لعبت السبطائية، بالنسبة إلى شولم، دوراً ميتا-تاريخياً (historical-meta) في التاريخ اليهودي من لحظتها في الزمن وصولاً إلى الحدائثة وليس فقط في التاريخ اليهودي قبلها. ولهذا فإن تسييفي سبطاي يكافئ لدى شولم يواكيم الفيوري لدى لوفيث. فكلاهما يلعبان دور شخصيتين ابتدأتا الحدائثة، أو الحدائثة اليهودية في حالة السبطائية. ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ، مع ذلك، أن هذه الصلة بين الغنوص والسبطائية، والحدائثة اليهودية، والصهيونية في النهاية لا تقتضي بالضرورة أن شولم كان يعتبر الصهيونية مجرد استمرارية للهرطقة الغنوصية السبطائية. فدعوى من هذا القبيل تبدو تبسيطاً مفرطاً بالنظر إلى التعقيد الذي يسم عالم شولم الفكري. و عوضاً عن ذلك، تثبت [الصلة السابقة] السمة المركبة للعلاقة بين الهرطقة السبطائية والإحياء اليهودي. بالنسبة إلى شولم، يمثل الإحياء اليهودي، من ناحية أولى، تكييفاً علمانياً للهرطقة الغنوصية السبطائية في ثورتها ضد الحياة اليهودية تحت القانون

Christoph Schmidt, "Gershom Scholem's Political-Theology", Teoria u'Vikoreth (Hebrew) 6 (1995), pp.149–59.

(80) Scholem, Gershom, On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays (New York: Schocken Books, 1976), p.82.

(81) Scholem, Gershom, On the Possibility of Jewish Mysticism in our Time and Other Essays (Philadelphia, PA: the Jewish Publication Society, 1997), pp.35–6.

الديني (Halacha). غير أن الإحياء الصهيوني في الوقت نفسه، من حيث إنه «ليس حركة مسيانية» حسب شولم، ينقلب ضد الدافع الهرطوقي السبطائي، الذي قاد إلى المسيانية في القرن السابع عشر<sup>(82)</sup>. بعبارة أخرى، تقتضي العلاقة، المنسوبة هنا إلى منظور شولم للعالم، بشكل ضمني صلة دقيقة بين الهرطقة الغنوصية والحادثة اليهودية، التي يعد فيها الإحياء القومي اليهودي الحديث امتدادًا لدافع هرطوقي يهودي- داخلي، وفي الوقت نفسه، تعد تحسينًا. أو تصحيحًا (Tikkun) في الباثوس (pathos) الصوفي اليهودي، وهو مفهوم تم تعريفه من قبل شولم بأنه «استعادة التناغم الكوني من خلال وسيلة أرضية»<sup>(83)</sup>. لهذا الميراث التاريخي نفسه، وهو تحسين انحراف من خلال المسيانية. والنتيجة أن «التغلب على الماضي» يعني، بالنسبة إلى شولم، أولاً وقبل كل شيء، تحسينًا لميراثٍ تاريخي يهودي داخلي.

هكذا كان فهم شولم للغنوص وتضميناته مختلفًا عن فهم يوناس، إلا أن دفاعه عن الحادثة (اليهودية) كان مشابهًا لدفاع يوناس في بنيته. فبالنسبة لكليهما، يمر إنقاذ الحادثة من خلال تحسين دفاعها الغنوصي الداخلي. تمثل محاولتهما الساعية إلى إنقاذ الحادثة «من الداخل» المحاولة الفكرية الأكثر إثارة للاهتمام، وهي محاولة تتحرك بعيدا عن رفض فوغلن للحادثة أو عن احتفال بلومنبورغ الفج بها، صوب قبول حاذق بالرابطة الأساسية بين الوعي العلماني- الحديث وطبقته التحتية الأسطورية. إنها، في الوقت نفسه، مقارنة للحادثة شبيهة بمقاربة هوركهايمر الفلسفية، باعتبارها تعبر دائمًا عن «نبرة حزن لا يمكن تفاديها من دون الخضوع للاستسلام»<sup>(84)</sup>.

## خاتمة

في سياق التحديات الأخلاقية والسياسية لفترة ما بعد الحرب، وبشكل ملموس أكثر، مع الإشارة إلى الوضع السياسي الذي كان فيه «التغلب على الماضي» موضوعًا مركزيًا، كان شولم ويوناس وفوغلن وبلومنبورغ متحدين من الناحية الخطابية من خلال تأكيدهم الصريح على الغنوص باعتبارها حجر الأساس في الدفاع عن الحادثة أو مهاجمتها (أي الإيمان الحديث بالتقدم والعلم وبتفوق العقل والعقلانية وبثماره الاجتماعية والثقافية والسياسية). إن انصرافهم إلى الغنوص، الذي أجمته دعوى كارل لوفيث عام 1949، التي أكدّت أن الحادثة مسيحية معلّنة، انصراف كان قائمًا على ميراث

(82) Scholem (note 76), p.116.

(83) Scholem (note 73), Major Trends, p.287.

(84) Jay (note 10), p.47.

فكري يرجع إلى بدايات القرن العشرين، إلا أنه كان يمثل في الوقت نفسه قطيعة مع ذلك التقليد؛ لأن هؤلاء المفكرين عادوا، بطريقة أو بأخرى، إلى رؤية سلبية عن الغنوص. فبالنسبة إلى هذه المجموعة من الدارسين الألمان في فترة ما بعد الحرب، أصبح الغنوص العدو الثيولوجي الذي يجب أن يكافح أو يحسن على الأقل، في المساعي المختلفة لهذه المجموعة الرامية إلى إصدار حكم على الحدائفة. لقد تصرف هؤلاء المفكرون كما لو أنهم «محكمة» فكرية تهتم بمشروعية الحدائفة، ولم يرغبوا في رفض «الحقيقة الأخلاقية» كما في حالة ما بعد البنيوية المتأخرة، بل رغبتوا بالأحرى في إعادة تأكيد هذه الحقيقة من جديد.<sup>(85)</sup> ولم يستطيعوا التوصل إلى حكم بالإجماع.

وعلى الرغم من مقاربتهم المشتركة التي تطبق فهما معينا للغنوص باعتباره وسيلة لبحث الحدائفة، فإن هؤلاء المفكرين اختلفوا في كل شيء آخر اختلافاً كبيراً. هكذا بينما أدان فوجلن العالم العلماني- الحديث بسبب جذوره الغنوصية، احتفل بلومنبورغ به باعتباره محاولة ناجحة للتغلب على الغنوص. أما دفاع شولم ويوناس عن الحدائفة فكان متشابهاً فقط في بنيته، من حيث إنه تحسين للرابطة الأساسية بين الوعي العلماني- الحديث وجذوره الغنوصية، ومن حيث إنه يمثل مقارنة ثالثة تسيير بين تبرير بلومنبورغ غير المتحفظ للحدائفة وإدانة فوجلن لها.

ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الاختلاف في نتائجهم وتشعب استراتيجياتهم السياسية فتح باب الإمكان فعلا أمام تلق واسع لأفكارهم في فكر ما بعد الحرب في أوروبا وفي أمريكا أيضا. فعلى سبيل المثال، قدم الأمر الأخلاقي ليوناس بعد الحرب، المتعلق بمسؤولية الإنسان تجاه الطبيعة، الأساس النظري للنزعة البيئية الأوروبية بعد الحرب، وهو ما يزال يلهم الناشط السياسي حتى اليوم. وفي دفاعه عن أن الحدائفة دفعة (impulse) جديدة، وهي دفعة بالرغم من ارتباطها بماضها التاريخي، إلا أنها ليست مؤسسة على الماضي، قدم بلومنبورغ أساسا نظريا لتأكيد أن ألمانيا الغربية يمكن أن تكون تلك البداية الجديدة. بتعبير بسيط، أضفى تحليل بلومنبورغ الفلسفي لـ «عتبة الحدائفة»، باعتبارها بداية جديدة، المشروعية على المفهوم السياسي لما بعد الحرب المتعلق بـ «ساعة الصفر» (zero hour)، الذي يقصد به بداية ألمانية جديدة. وقد زود فوجلن، جنبا إلى جنب مع ليو ستروس والدارس الأمريكي للأرثوذكسية الجديدة رينهولد نيبور Reinhold Niebuhr، الفكر السياسي الأمريكي الذي تلا الحرب بالأسس الفلسفية من أجل فهم متشائم للتاريخ (أي التاريخ الحديث) وللطبيعة البشرية فضلا عن

(85) بخصوص ما بعد البنيوية انظر:

Martin Jay, Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique (New York and London: Routledge 1993), p.38.

عدم الثقة في التقدم. وهذا ما قدم خدمة لظهور نقد محافظ - جديد للمكونات العميقة فيما اعتبروه تقليدا ليبراليا مهيمنا. وفي الوقت نفسه، قدمت مقارنة شولم، في العقود التي تلت إقامة دولة إسرائيل، الأساس للزعة القومية اليهودية الحليفة، وهي مقارنة أدركت مخاطر الدافع الديني المتنامي الذي أضفى على النهضة القومية طابع المهمة «المسيانية». وهو مركب سياسي ما يزال صحيحا في إسرائيل حتى اليوم.

لكن وعلى الرغم من وجود اختلافات في السياقات، فإن نمط النقاش السياسي - الثيولوجي الذي تقاسمه هؤلاء المفكرون يلقي الضوء ليس فقط على الأهمية العميقة للثيولوجيا بالنسبة إلى فهم التراث الفكري الألماني الحديث، فالأهم أنه يثبت الطرق التي تم من خلالها الحفاظ على التراث من قبل دارسين، كثير منهم من أصول يهودية، بعد هجرتهم من ألمانيا، مؤثرين في الفكر الذي تلا الحرب بطرق مختلفة. ومن ثم، يبدو أن الأمر يوحي بوجود مثابرة من قبل طبقة - تحتية ثيولوجية في السياسة المعاصرة بدلا من إشارته إلى اختفائها.



## OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 20-5-2023

تاريخ القبول: 6-6-2023

**علو الإله وتحيزه: عقلانية رد ابن تيمية على النفي الأشعري للجسمية عند فخر الدين الرازي<sup>(1)</sup>**جون هوفر<sup>(2)</sup>[jon.hoover@nottingham.ac.uk](mailto:jon.hoover@nottingham.ac.uk)ترجمة: ناصر النعيمي<sup>(3)</sup>[nasser.alnaimi@qu.edu.qa](mailto:nasser.alnaimi@qu.edu.qa)**ملخص:**

كتب ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م) بيان تلبيس الجهمية ردًا على براهين إبطال الجسمية والجهة والتحيز في حق الإله التي سطرها المتكلم الأشعري فخر الدين الرازي (ت. 606هـ/1210م) في تأسيس التقديس. بيان التلبيس هو أوعب رد معلوم على مبدأ نفي الجسمية الكلامي في التراث الإسلامي، كما أن التأسيس للرازي هو العمل الأكثر تطورًا في نوعه والأشهر في الوسط العلمي المملوكي زمن ابن تيمية. يفكك بيان التلبيس براهين الرازي ويطرح بوضوح رؤية كلامية مغايرة حول نسبة الإله إلى المكان. فبواسطة ترجمة مقتضيات القرآن والسنة إلى المصطلح الكلامي، والاعتماد على المفهوم الرشدي الأرسطي للمكان: السطح الباطن من الحاوي= يتصور ابن تيمية الإله في بيان التلبيس على أنه موجود كبير جدا، وغير منقسم، ومتحيز فوق العالم محيط به.

**الكلمات المفتاحية:**

التشبيه، الأشعرية، الصفات الإلهية، فخر الدين الرازي، الحنبلية، ابن رشد، ابن تيمية، نفي التجسيم، الكلام، المكان، اللاهوت.

(1) العنوان الأصلي للمقال:

God Spatially Above and Spatially Extended: The Rationality of Ibn Taymiyya's Refutation of Faḥr al-Dīn al-Rāzī's Aṣḥār Incorporalism, Arabica, 69(6), 626-674. doi: <https://doi.org/10.1163/15700585-12341641>.

(2) جامعة نوتنغهام-المملكة المتحدة.

(3) مساعد تدريس في قسم العقيدة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-جامعة قطر.

للاقتباس: هوفر، جون، علو الإله وتحيزه: عقلانية رد ابن تيمية على النفي الأشعري للجسمية عند فخر الدين الرازي، ترجمة: ناصر النعيمي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع2، 2023، 190-236.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (NC 4.0-CC BY) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

## OPEN ACCESS

Received: 2023-5-20

Accepted: 2023-6-6



## God Spatially Above and Spatially Extended: The Rationality of Ibn Taymiyya's Refutation of Faḥr al-Dīn al-Rāzī's Aš'arī Incorporalism

Jon Hoover<sup>(4)</sup>[jon.hoover@nottingham.ac.uk](mailto:jon.hoover@nottingham.ac.uk)Nasser Alnaimi<sup>(5)</sup>[nasser.alnaimi@qu.edu.qa](mailto:nasser.alnaimi@qu.edu.qa)

### Abstract:

Ibn Taymiyya (d. 728/1328) wrote his tome *Bayān talbīs al-ḡahmiyya* to refute Aš'arī kalām theologian Faḥr al-Dīn al-Rāzī's (d. 606/1210) argument in *Ta'sīs al-taqdīs* that God is not corporeal, located, or spatially extended. *Bayān talbīs al-ḡahmiyya* is the largest known refutation of kalām incorporealism in the Islamic tradition, and al-Rāzī's *Ta'sīs al-taqdīs* was apparently the most sophisticated work of its kind circulating in Ibn Taymiyya's Mamlūk scholarly milieu. Ibn Taymiyya in *Bayān talbīs al-ḡahmiyya* deconstructs al-Rāzī's rational arguments and explicates an alternative theology of God's relation to space. Translating his understanding of the meaning of the Qur'ān and the Sunna into kalām terminology and drawing on Ibn Rušd's (d. 595/1198) Aristotelian notion of place as the inner surface of the containing body, Ibn Taymiyya envisions God in *Bayān talbīs al-ḡahmiyya* as a very large indivisible and spatially extended existent that is above and surrounds the created world in a spatial sense.

### Keywords:

Anthropomorphism, Aš'arism, divine attributes, Faḥr al-Dīn al-Rāzī, God, Ḥanbalism, Ibn Rušd, Ibn Taymiyya, incorporealism, *kalām*, space, theology

(4) University of Nottingham, United Kingdom.

(5) Teaching Assistant of Aqeedah and Dawa, College of Sharia and Islamic Studies, Qatar University.

Cite this article as: Hoover, Jon, God Spatially Above and Spatially Extended: The Rationality of Ibn Taymiyya's Refutation of Faḥr al-Dīn al-Rāzī's Aš'arī Incorporalism, trans: Nasser Alnaimi, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 2, 2023, 190-236.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة<sup>(6)</sup>

تثير بعض الآيات القرآنية مثل ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل:50] و﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه:5] أسئلة مهمة حول علاقة الإله بالجسمية والجهة والمكان. سوف أفرق بين أربع مقاربات في هذه الأسئلة بين علماء المسلمين الأوائل والوسيطيين حتى أمهد المقالة للتركيز على المتكلم الحنبلي ابن تيمية (ت. 728هـ/1328م). نُحلل هذه القضايا عادة من خلال العدسات الإبيستمولوجية: العقلانية والتقليدية، تحدد فيها العقلانية بالميل الاعتزالي إلى نفي الجسمية، والتقليدية بالفهم الظاهر. وهذه الثنائية تلغي بادئ الرأي عقلانية الآراء المعارضة للاعتزال، ويعتريها خلل في إدراك عقلانية الكلام التيمي «التقليدي». ومن ثم، فإن التقسيم التالي يركز على النهج الاعتقادي لكل مقاربة عوضاً عن الحد الذي يمكن أن تعتبر فيه عقلانية أو تقليدية<sup>(7)</sup>.

أول هذه المقاربات الأربع هو الموقف غير الإدراكي (noncognitive stance) لأهل الحديث مثل غلام خليل (ت. 275هـ/888م)، والحنابلة مثل ابن قدامة (ت. 620هـ/1223م)<sup>(8)</sup>. تُتصور النصوص المتعلقة بأسماء الله وصفاته على أنها خالية من معنى معقول. ليس هناك ما يقال عن مكان الإله أو جسميته، لا نفيًا ولا إثباتًا، ويُجتنب أي تفسير لمعاني الصفات الإلهية. وهذه النصوص المشيرة لأسماء الله وصفاته تُثبت لفظًا وتُمر بلا تفسير ولا سؤال عن كيفيةها. وينبغي أن يتمحض الجهد الفكري في فهم الفقه دون الاعتقاد.

\* لقد تفضل جون هوفر (Jon Hoover) بإبداء بعض الملاحظات النقدية على مواضع من مسودة الترجمة. كذلك فقد ساهم في تطوير المسودة إفادات وتصويبات الباحث المتخصص في تراث ابن تيمية سامي بن صالح السميري. وقد استفاد المترجم من تصويبات عبدالله بن عبدالعزيز الغزي الباحث في التاريخ الفكري الإسلامي، التي قد بلغت الغاية في الإفادة والتفصيل والإفادة. وغني عن القول أن أي قصور أو خلل في العمل فإنه يقع على عاتق المترجم حصراً. [المترجم]. (6) مول أصل هذه الورقة البحثية زمالة (Leverhulme Trust).

(7) في محدودية ثنائية عقلاني-تقليدي انظر:

Sherman A. Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abū Ḥamid al-Ghazālī's Faṣal al-Tafrīqa Bayna al-Islām wa al-Zandaqa*, Karachi, Oxford University Press ("Studies in Islamic Philosophy," 1), 2002, p. 16-29.

ولتوظيف أحدث لهذه الثنائية:

Livnat Holtzman, *Anthropomorphism in Islam: The Challenge of Traditionalism (700-1350)*, Edinburgh, Edinburgh University Press ("Edinburgh Studies in Classical Islamic History and Culture"), 2018.

(8) Maher Jarrar and Sebastian Günther, *Doctrinal Instruction in Early Islam: The Book of the Explanation of the Sunna by Ghulam Khalil (d. 275/888)*, Leiden-Boston, Brill ("Islamic History and Civilization," 174), 2020, p. 129-133, 156, 161-162, 186; George Makdisi, *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology*, London, Luzac ("E.J.W. Gibb Memorial Series. New Series," 23), 1962; Ayman Shihadeh, "Three Apologetic Stances in al-Tūfi: Theological Cognitivism, Noncognitivism, and a Proof of Prophecy from Scriptural Contradiction," *Journal of Qur'anic Studies*, 8/2 (2006), p. 1-23, here p. 3-5.

المقاربة الثانية تذهب صراحة إلى أن الإله جسم. يُنقل أن مقاتل بن سليمان (ت. 150هـ/767م) -أحد المتكلمين الأوائل- يرى أن الإله جسم في صورة إنسان، إلا أنه ليس يشبهه شيء آخر. كما نُقل أن هشام بن الحكم (ت. 179هـ/795-796م) -أحد متقدمي الشيعة- يثبت جسمية الإله مع الأبعاد، «بتألاً كاللؤلؤة المستديرة»<sup>(9)</sup>. ويثبت الكرامية -نسبة إلى أبي عبدالله محمد بن كرام (ت. 255هـ/869م) - كون الإله جسمًا مباينًا للخلق فوق العرش. وقد ازدهرت الكرامية بشكل ملاحظ في القرن السابع/ الثالث عشر<sup>(10)</sup>.

المقاربة الثالثة تتصور الإله فوق العالم ولكنها تتجنب إطلاق الجسمية عليه تصريحًا. سوف أسي هذه المقاربة «مكانية» (spatialism) لتمييزها عن التجسيم في المقاربة الماضية. وتلتفك بين هاتين المقاربتين يتكون ما أُطلق عليه في بعض الأدبيات البحثية «التشبيه المتجاوز» (-transcendent anthro-pomorphism)<sup>(11)</sup>. أحد الأمثلة الأساسية للرؤية «المكانية» هو المحدث الدارمي (ت. بين 280هـ/893م- 282هـ/895م) والذي يظهر للوهلة الأولى متبنيًا للموقف غير الإدراكي؛ إذ يرى أن الإله لا يوصف إلا بما وصف به نفسه في القرآن من غير خوض في كيفية أسمائه وصفاته<sup>(12)</sup>. ولكن موقفه غير الإدراكي هذا لا يعدو أن يكون جزئيًا؛ لأنه يتصرف في تفسير معنى علو الإله. يشنع الدارمي على جهنم بن صفوان (ت. 128هـ/746م) في قوله «ليس لله حدٌ ولا غاية ولا نهاية»<sup>(13)</sup>، ويرد عليه بأن كل شيء له غاية وحد. ورفضُ الجهنم كون الإله محدودًا مساو لنفيه الشيثية عنه، وهذا الرأي يساوي [=عند الدارمي] القول بنفي الإله. ومن ثم فإن الدارمي يزعم أن الإله شيء وله حد، بل حدين. الحد الأول لا يعلمه إلا هو،

(9) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتز، إسطنبول، مطبعة الدولة، 1929-1930م، 1، ص 31-33، 209.

(10) الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1416هـ/1995م، ص 21-23. Aron Zysow, "Karrāmiyya," in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford, Oxford University Press ("Oxford Handbooks"), 2016, p. 252-262, especially p. 256-257; id., "Karrāmiyya," *Encyclopedia Iranica*, XV, p. 590-601.

وانظر الموضوع نفسه في الترجمة الإنجليزية لنص الإرشاد:

*A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, transl. Paul E. Walker, Reading, Garnet ("Great Books of Islamic Civilisation"), 2000, p. 24-26.

(11) Wesley Williams, "A Body Unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and Early Islam," *Journal of the American Oriental Society*, 129/1 (2009), p. 19-44; and Aydogan Kars, *Unsayng God: Negative Theology in Medieval Islam*, Oxford, Oxford University Press ("Academy Series"), 2019, p. 195-212.

تعرض هذا الأخير للخلط الحاصل في عبارة «بلا كيف»، ويوضح التمايز بين الموقف غير الإدراكي و«التشبيه المتجاوز».

(12) عثمان بن سعيد الدارمي، نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افتراه على الله عز وجل من التوحيد، تحقيق راشد بن حسن الألمي، الرياض، مكتبة الرشد، 1998، ص 218، 301، 689.

(13) المرجع السابق، ص 223.

والحد الآخر هو مكانه فوق العرش والسموات<sup>(14)</sup>. ويمضي الدارمي قدما فيوضح أنه ليس هناك شيء مع الإله فوق العالم المخلوق، وليس هناك سماء أخرى فوق الإله، كما أنه لا يشمل ولا يحويه شيء<sup>(15)</sup>. النص الحنبلي المنتمي لأواخر القرن الرابع/العاشر الرد على الزنادقة والجهمية المنسوب إلى أحمد ابن حنبل (ت. 241هـ/855م) يعبر عن تفسير «مكاني» مشابه. وي طرح الرد الحنبلي حججاً متنوعة لإثبات أن الإله شيء لا داخل العالم، ولكنه فوقه على العرش محيطاً به<sup>(16)</sup>. وكما سيتضح أدناه، يقع ابن تيمية ضمن هذا التقليد «المكاني»<sup>(17)</sup>.

المقاربة الرابعة هي مبدأ نفى الجسمية الذي قال به متكلمو المعتزلة والأشاعرة والماتريدية والشيعة الاثني عشرية والزيدية. يرى نفاة الجسمية استحالة أن يكون الإله جسماً أو في مكان، ومن ثم تأولوا صفات الإله بوجه تنتفي معه الجسمية والتحيز. فمثلاً، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوِيٌّ» [طه:5] تُتأول بالاستيلاء<sup>(18)</sup>. بدأ التقليد الأشعري الكلامي - خصم ابن تيمية الرئيس - بداية غامضة في

(14) المرجع السابق، ص 223-226.

(15) المرجع السابق، ص 436-447.

(16) أحمد ابن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية، تحقيق دغش العجوي، الكويت، غراس، 1426هـ/2005م، ص 209-210، 287-295، 300-301؛

Andrew G. McLaren, "Ibn Hanbal's Refutation of the Jahmiyya: A Textual History," *Journal of the American Oriental Society*, 140/4 (2020), p. 901-926.

يحتاج (McLaren) أن صلة هذا النص الحنبلي المباشرة بابن حنبل محدودة جداً، وأن أول إبرازة له ظهرت في الربع الثالث من القرن الرابع/العاشر.

Morris S. Seale, *Muslim Theology: A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*, London, Luzac, 1964, p. 96-125.

يترجم (Seale) في دراسته أول إبرازات الرد الحنبلي من مخطوطة في المكتبة البريطانية.

(17) Farid Suleiman, *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*, Berlin-Boston, De Gruyter ("Welten des Islams – Worlds of Islam – Mondes de l'Islam," 11), 2019.

يعطي (Suleiman) لمحة عامة عن رأي ابن تيمية حول نسبة الإله إلى المكان (ص 123-125)، وعن علوه (ص 315-318). Livnat Holtzman and Miriam Ovadia, "On Divine Aboveness (al-Fawqiyya): The Development of Rationalized Ḥadith-Based Argumentations in Islamic Theology," in *Rationalization in Religions: Judaism, Christianity and Islam*, eds Yohanan Friedmann, Christoph Marksches and Marc Bergermann, Berlin, De Gruyter, 2018, p. 224-269.

في الدراسة أعلاه تفاصيل تاريخية ونصية حول الاختلاف في الأحاديث المستلزمة علو الله، وفيها ملاحظة وجيزة حول محاولة ابن تيمية إضفاء المعقولية على علو الإله في عدد من مؤلفاته المختصرة.

(18) بالنسبة لأوائل المعتزلة، انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص 155، 211. نوقش الاستقبال الزيدي لمبدأ نفى الجسمية الاعترالي في:

Binyamin Abrahamov, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'an in the Theology of al-Qasim Ibn Ibrahim: Kitāb al-Mustarshid*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill ("Islamic Philosophy, Theology and Science," 26), 1996;

والاستقبال الاثني عشري في:

Hussein Ali Abdulsater, *Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology: Al-Sharif Al-Murtaḍā and Imami Discourse*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017, p. 70.

بحسب عقيدة الماتريدي نجم الدين أبي حفص النسفي، فإن الجسم والمكان منفبان في حق الإله. عقيدة النسفي هي العقيدة =

موضوع نفي الجسمية عن الإله؛ إذ هناك رؤيتان أو ثلاث رؤى يمكن الوقوف عليها في كتب الأشعري (ت. 324هـ/935م) مؤسس هذا التقليد. يحتاج الأشعري في كتاب اللمع أن كون الإله جسمًا ذا ثلاثة أبعاد مجتمعًا من جوهرين أو أكثر مناف للتوحيد، كما أن الإله لم يطلق على نفسه الجسمية في الوحي<sup>(19)</sup>. إلا أن الأشعري في كتابه الإبانة عن أصول الديانة تجاهل مسألة الجسمية واتبع ما قد يكون موقفًا غير إدراكي؛ فهو يثبت الوجه واليدين والعينين دون تطرق للكيفية، ويشنع على المعتزلة صرفهم مثل هذه الأخبار عن ظاهرها فرارا من لزوم الجسمية<sup>(20)</sup>. ومع هذا، فإن الأشعري أثبت في الإبانة أيضا كون الإله على العرش دون إضافة «بلا كيف»، ويفسر ما يقتضي إثبات الجهة للإله بكونه ليس حالا في مخلوق كرحم مريم العذراء<sup>(21)</sup>. هذا نوع من «المكانية» مشابه لتلك عند الدارمي والرد الحنبلي. وبصرف النظر عن هذا، فإن عددًا من متأخري الأشعرية مثل الجويني (ت. 478هـ/1085م) في الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ينفي جسمية الإله والمكان بشكل لا لبس فيه ويمارس التأويل<sup>(22)</sup>، وكذلك فخر الدين الرازي (ت. 606هـ/1210م) الذي شكل المقاربة التأويلية التي سادت التقليد الأشعري. ففي أكثر أعماله استيفاء لهذا الموضوع، تأسيس التقديس، يذكر الرازي أن خصومه هم الكرامية والحنابلة، ويسوق حججه العقلية والسمعية التي تنزه الإله عن الجسمية والجهة والتحيز<sup>(23)</sup>. وفي نهاية الكتاب يضع الرازي قانونًا لتأويل المعاني الظاهرة التي تخالف عقلانية الأشعرية في نفي التجسيم: معاني مثل هذه النصوص

= الثانية المطبوعة في:

Nağm al-Dīn Abū Ḥafṣ al-Nasafī, *Pillar of the Creed of the Sunnites*, ed. William Cureton, London, Society for the Publication of Oriental Texts, 1843 (see p. 2).

بالنسبة للأشاعرة، انظر الحاشية التالية.

(19) Al-Aṣ'arī, *The Theology of Al-Ash'arī [Kitāb al-Luma]*, ed. and transl. Richard J. McCarthy, Beirut, Imprimerie Catholique, 1953, p. 5-83 (p. 9-10, Arabic) and p. 5-116 (p. 11-12, transl.).

(20) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق صالح بن مقبل بن عبدالله العصيمي التميمي، الرياض، دار الفضيلة، 1432هـ/2011م، ص 213-215، 440، 461-455.

(21) المرجع السابق، ص 405-414. لتحليل إضافي للغموض في الأشعرية المبكرة انظر:

Kars, *Unsayng God*, p.221-228.

(22) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص 21-23، 67-70.

(23) فخر الدين الرازي، تأسيس التقديس، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي وأحمد محمد خير الخطيب، دمشق، دار نور الصباح، 2011.

Jon Hoover, "Reason and the Proof Value of Revelation in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's late kalam works Ta'sīs al-taqdīs, Ma'ālim uṣūl al-dīn, and al-Arba'īn fi uṣūl al-dīn," in *Rationalität in der Islamischen Theologie*, Band I: Die klassische Periode, eds Maha El Kaisy-Friemuth, Reza Hajatpour and Mohammed Abdel Rahem, Berlin, De Gruyter, 2019, p. 373-390, here p. 378-383.

في الدراسة أعلاه تحليل موجز لمحتويات تأسيس التقديس.

Mohd Farid Bin Mohd Shahrān, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Divine Transcendence and Anthropomorphism: A Refutation against the Literalists*, Putrajaya, Malaysia, Islamic and Strategic Studies Institute, 2017.

هذا الأخير مخصص بكليته لدراسة المنهج الكلامي لتأسيس التقديس.

التي يجب فيها إما التأويل كما هي ممارسة المتكلمين المتأخرين، أو تفويضها إلى الله مع الكفّ عن البحث. ويعزو الرازي التفويض إلى السلف، ويبين أن اختياره الخاص هو التأويل<sup>(24)</sup>.

تستكشف هذه الدراسة الجدل العقلي لابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية، وهو رد مباشر على التأسيس للرازي، يقع في ثمانية مجلدات بحسب إصدار المدينة عام 2005<sup>(25)</sup>. بيان التلبيس هو أوعب رد معروف على مبدأ نفي الجسمية الكلامي في التراث الإسلامي، كما أنه أكبر عمل كتبه ابن تيمية خلال إقامته التي امتدت سبع سنين في مصر (705هـ/1306م-712هـ/1313م)، وأول أكبر ثلاثة أعمال له في الكلام. العمان الأخران المتقاربان في الحجم هما درء تعارض العقل والنقل<sup>(26)</sup>، ومنهاج السنة النبوية<sup>(27)</sup>.

(24) للتعبير المتأخر عن هذه الهرمينوطيقا الأشعرية، انظر:

Khaled El-Rouayheb, "From Ibn Hajar Al-Haytami (d. 1566) to Khayr al-Din al-Ālūsī (d. 1899): Changing Views of Ibn Taymiyya among Non-Hanbali Sunni Scholars," in *Ibn Taymiyya and His Times*, eds Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, Karachi, Oxford University Press ("Studies in Islamic Philosophy," 4), 2010, p. 269-318, here p. 275-278; and Jon Hoover, "Early Mamlūk Ash'arism against Ibn Taymiyya on the nonliteral reinterpretation (ta'wil) of God's attributes," in *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*, eds Ayman Shihadeh and Jan Thiele, Leiden-Boston, Brill ("Islamicate Intellectual History," 5), 2020, p. 195-230

(25) الطبعة المعتمدة لبيان التلبيس في هذه الدراسة هي طبعة مجمع الملك فهد 1426هـ/2005م، التي أول ثمان مجلدات منها تشمل النص، والأخيران للدراسات والفهارس. هذا الإصدار اعتمد على ست مخطوطات ليست كلها كاملة، وبعض النص المحقق مبني على مخطوطتين أو ثلاث فقط (انظر تعليقات المعتنين حول المخطوطات في الجزء التاسع، ص 26-28). هذا الإصدار للتلبيس حل محل تحقيق سابق لابن قاسم الذي يحتوي فقط على نصف الموجود من النص لدينا اليوم. هناك تحقيق لاحق في مجلدين صدر عن الدار العثمانية بعمان، سنة 2008. يبدو أنه إعادة طبع لإصدار 2005 لكن دون نظام النشر النقدي، ولم يتمكن من تفحص غير المجلد الأول منه. أنا ممتن لجمال الغامدي لتوفيره نسخة ورقية لي من إصدار 2005. لمعرفة القدر الكبير الذي كان يحظى به هذا الكتاب عند الإصلاح العراقي محمود شهاب الدين (1856-1924)، انظر:

Ahmed El Shamsy, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Culture Transformed an Intellectual Tradition*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2020, p. 185-186.

(26) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ/1991م، 11 مجلدًا آخرها للفهارس. من الدراسات الحديثة حول درء التعارض:

Carl Sharif El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Dar' ta'arud al-'aql wa-l-naql*, Leiden/Boston, Brill ("Islamic Philosophy, Theology and Science," 111), 2020; Frank Griffel, "Ibn Taymiyya and His Aṣh'arite Opponents on Reason and Revelation: Similarities, Differences, and a Vicious Circle," *The Muslim World*, 108/1 (2018), p. 11-39; and Jon Hoover with Marwan Abu Ghazaleh Mahajneh, "Theology as Translation: Ibn Taymiyya's Fatwa Permitting Theology and Its Reception into His Averting the Conflict between Reason and Revealed Tradition (Dar' Ta'arud Al-'Aql Wa l-Naql)," *The Muslim World*, 108/1 (2018), p. 40-86.

(27) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد

ابن سعود الإسلامية، 1406هـ/1986م، 9 مجلدات آخرها للفهارس. لبعض الدراسات حول منهاج السنة انظر:

Minhāj al-sunna l-nabawiyya, see Yahya Michot, "Ibn Taymiyya's Critique of Shī'ī Imāmology: Translation of Three Sections of his Minhāj al-Sunna," *Muslim World*, 104/1-2 (2014), p. 109-149, here p. 111, n. 8 and 9; Roy Vilozny, "Some Remarks on Ibn Taymiyya's Acquaintance with Imāmī Shī'ism in light of his Minhāj al-sunna al-nabawiyya," *Der Islam* 97/2 (2020), p. 456-475.

كتب ابن تيمية الدرء في دمشق بعد سنة (713هـ/1313م) وبعده كتب المنهاج<sup>(28)</sup>. وعلى الرغم من حجمه وأهميته، لم يجذب بيان التلبيس الأنظار في الأبحاث الغربية إلا مؤخراً. بداية من 2016، استعمل كل من صوفيا فسلو (Sophia Vasalou)، وليفنان هولتزمان (Livnat Holtzman)، ومريم اوفاديا (Miriam Ovdia)، وفريد سليمان (Farid Suleiman) هذا النص كمصدر في دراساتهم<sup>(29)</sup>، وقد استكشفت كيف استعمل ابن تيمية كشف مناهج الأدلة لابن رشد (ت. 595هـ/1198م) في بيان التلبيس لتدعيم حججه<sup>(30)</sup>. وعلى أي حال، فيبقى أن يوضع بيان التلبيس في سياقه كعمل رئيس في حد ذاته، وتحليل حججه المركزية. سوف أفحص أولاً تأكيد ابن تيمية في بيان التلبيس كون الكتاب يمثل توسعاً في جدله العقلي ضد الأشعرية حول قضية نفي التجسيم. ثم سأشير إلى أساسات هذه الحجج من أجل بيان كيفية دفاعه عن فهمه للإله وفق المصطلح الكلامي. وهذا سيبين أن ابن تيمية يوظف المفهوم الأرسطي عند ابن رشد للمكان: السطح الباطن من الحاوي كي يتوصل إلى تصور للإله كموجود كبير متحيز خارج العالم ومحيط به. والإله حينئذ متميز عن العالم، ومتحيز. وفي نهاية المقالة، سوف أبرز ملاحظة وجيزة عن كيفية تعامل ابن تيمية مع نفس الموضوع في كتابيه المتأخرين: درء تعارض العقل والنقل، ومنهاج السنة النبوية.

(28) لتاريخ هذه الأعمال، انظر:

Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, Leiden-Boston, Brill ("Islamic Philosophy, Theology and Science," 73), 2007, p. 10-11.

(29) Sophia Vasalou, *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016, e.g. p. 17, 106, 165-166, 190, 272, n. 108; and Holtzman, *Anthropomorphism in Islam*, p. 316, 327. Miriam Ovdia, *Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Divine Attributes: Rationalized Traditionalistic Theology*, Leiden-Boston, Brill ("Islamic Philosophy and Theology," 104), 2018.

لقد حللت (Ovdia) في دراستها ص 44-52 رؤى ابن تيمية حول التأويل الموجودة في بيان التلبيس، ج 5، ص 447-458، كما أن في الصفحات 149-151 من الدراسة نفسها ترجمة لموضع من بيان التلبيس، ج 8، ص 480-483. وقد نوهت الدراسة ببيان التلبيس في غير ما موضع، انظر على سبيل المثال الصفحات 153، 157، 249. وللاستزادة:

Farid Suleiman, *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*, uses Bayān talbis al-ġahmiyya as a source for his wide-ranging thematic analysis of Ibn Taymiyya's theology of God's attributes (e.g. p. 14-15, 98-99, 123-128, 272-273, 324-326).

(30) Jon Hoover, "Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporalism of Fakhr al-Dīn al-Rāzī," in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz, Göttingen-Bonn, V&R unipress-Bonn University Press ("Mamluk Studies," 20), 2018, p. 469-491.

وحول توظيف ابن تيمية للنص الرشدي في أعماله المتنوعة، بما في ذلك بيان التلبيس، انظر مقالات بن أحمد التالية:

Fouad Ben Ahmed, "Ibn Rushd in the Hanbali Tradition: Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Continuity of Philosophy in Muslim Contexts," *The Muslim World* 109/4 (2019), p. 561-581.

وانظر كذلك: فؤاد بن أحمد، «إعادة كتابة تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية السنية: ابن تيمية وأثر ابن رشد»، Hes- péris (2020), 303-354: Tamuda, 55/1؛ فؤاد بن أحمد، «ماذا كانت تفعل كتب ابن رشد في مصر والشام خلال القرن الرابع عشر للميلاد؟ أو ابن رشد في مكتبة ابن تيمية»، مجلة الإبانة، 6 (2020)، ص 175-226.

في بعض الأحيان، يُساوى بين موقف ابن تيمية وبين الموقف غير الإدراكي الحنبلي أو التفويض الأشعري المتأخر، وهذا عادة ما يحدث من أجل إنقاذ ابن تيمية من تهمة التجسيم والتشبيه<sup>(31)</sup>. وعلى أي حال، فإن التفويض الأشعري يتطلب نفيًا للمعنى الظاهر الذي يستلزم الجسمية في الصفات الإلهية قبل تفويض علم معانيها التفصيلية إلى الله، بينما يثبت ابن تيمية المعنى الظاهر ولا ينفي الجسمية عن الإله<sup>(32)</sup>. كذلك فالموقف غير الإدراكي لا يعكس ابن تيمية بشكل صحيح؛ لأن ابن تيمية لا يسعى إلى صيانة نصوص الصفات الإلهية من تدخل الإدراك البشري، ولكن عوضًا عن هذا، وضد النفي الأشعري للجسمية كما عند الرازي؛ فإنه يشرح ماذا يعني علو الإله على السماوات والعرش، ويضفي عقلانية على «المكانية» التي عبر عنها قبله الدارمي والرد الحنبلي المنسوب إلى ابن حنبل، مع تطور يفوقهما بكثير<sup>(33)</sup>.

## 1- تاريخ بيان تلبيس الجهمية والغرض منه

يخبرنا ابن تيمية عن السبب الذي دعاه إلى تأليف بيان التلبيس في مقدمة عمله. أولًا، قد استقبل سؤالًا من حماة في سوريا بعد عام 690هـ/1290م على وجه التقريب عن كيفية تفسير آيات وأحاديث الصفات. وأجاب بفتوى توضح معالم عقيدة السلف مقابل عقيدة الجهمية الذين يهتمهم بإنكار حقائق الصفات الإلهية. ويخبرنا كذلك أنّ هذه الفتوى أثارت حفيظة البعض، إلا أنه لم يذكر أسماء أعلام معينين أو تواريخ أو حوادث لكنه يعلمنا في بيان التلبيس أنه وصل إليه مؤلف كتبه أفضل القضاة

(31) يجعل (Laoust) ابن تيمية ضمن أتباع الموقف غير الإدراكي المعتاد عند الحنابلة كي يبعد عنه تهمة التجسيم التي رماها به الأشاعرة ومن تأثر بهم من الباحثين الغربيين. كما أن الباحث السلفي المعاصر جابر بن إدريس يدافع عن ابن تيمية بنحو مشابه لما فعل (Laoust). انظر: جابر بن إدريس بن علي أمير، مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها، الرياض، أضواء السلف، 1422هـ/2002م، 3 مجلدات، ج2، ص12، 201، 208-209، 323-324. أما (Spevack) فيرجع موقف ابن تيمية إلى التفويض الأشعري. وقد لاحظ خالد الروهب المحاولات المبكرة التي قام بها كل من إبراهيم الكوراني (ت. 1101هـ/1690م) وخير الدين

الألوسي (ت. 1317هـ/1899)، التي تهدف لتبرئة ابن تيمية من تهمة التجسيم عبر تصويره مفوضًا. انظر:

Henri Laoust, "Quelques opinions sur la théodicée d'Ibn Taimiya," *Mélanges Maspero*, Cairo, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale ("Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale," "Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie du Caire," 68), 1935-1953, III [Orient islamique], p. 431-438; Aaron Spevack, *The Archetypal Sunni Scholar: Law, Theology, and Mysticism in the Synthesis of al-Bājūrī*, Albany, State University of New York Press, 2014, p. 127-130; El-Rouayheb, "From Ibn Hajar Al-Haytami (d. 1566) to Khayr al-Din al-Ālūsī (d. 1899)," p. 300-302, 307-308.

(32) انظر هجومه على التفويض في درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص201-208، وملخص لموقفه من التفويض في:

Nadjet Zouggar, "Interprétation autorisée et interprétation proscrite selon Le Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture de Taqī al-Dīn Aḥmad b. Taymiyya," *Annales Islamologiques* 44 (2010), p. 195-206, here p. 202-204.

(33) ينقل ابن تيمية أحيانًا من نقض الدارمي ومن الرد الحنبلي بوصفهم سلفًا صالحًا كي يعضد حججه في بيان التلبيس. انظر بيان تلبيس الجهمية، مجلد الفهارس، ج10، ص250، 260-261 (إحالات على نقض الدارمي)، و ص250-251 (إحالات على الرد الحنبلي المنسوب إلى ابن حنبل).

المعارضين يثير فيه أسئلة واعتراضات على فتواه، وأنه ردّ عليه بعمله المسى جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية. ولكن ابن تيمية رأى أن هذا غير كافٍ في التعامل مع الخصوم الذين اعتمدوا على كتب جهمية المتكلمين، لا سيما فخر الدين الرازي. ومن ثم فإنه يتعين عليه إكمال المهمة التي بدأها في جواب الاعتراضات المصرية من خلال التعاطي مع كتاب التأسيس. وهذا كان أمراً ضرورياً، كما يقول: «ليتبين الفرق بين البيان والتلبس ويحصل بذلك تخلص التلبس ويعرف فصل الخطاب فيما في هذا الباب من أصول الكلام»<sup>(34)</sup>.

مع أن مقدمة ابن تيمية لا تتعرض كثيراً للجزئيات التاريخية إلا أنها تحدد بوضوح تسلسل ثلاثة أعمال وأنه كتب بيان التلبس لكشف فساد الحجج العقلية للمتكلمين، الأمر الذي يوافق ما نعرفه عن الأعمال الثلاثة. أول النصوص التي ذكرها ابن تيمية هو استجابته لطلب جماعة من حماة عبر مؤلفه الشهير الفتوى الحموية، عام 698هـ/1298م، التي بين فيها كيفية التعامل مع نصوص الصفات مثل «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أُسْتَوَى» طه:5<sup>(35)</sup>. بحسب رؤية ابن تيمية فإن جهمية المتكلمين - من المعتزلة ومتأخري الأشعرية كما يطلق عليهم - يبادرون أولاً إلى إنكار المعنى الظاهر لمثل هذه النصوص، ثم إما أن يتوقفوا عن الخوض فيها، ويسلكوا طريق التفويض الذي يصفونه بطريق السلف، وإما أن يتأولوها كما تأولوا الاستواء بالاستيلاء<sup>(36)</sup>. وينكر ابن تيمية التأويل لأنه تعطيل للرب عن صفاته، ويشير إلى كتابين في التأويلات؛ كتاب المتكلم الأشعري ابن فورك (ت. 406هـ/1015م)<sup>(37)</sup>، والتأسيس للرازي مثالا على كتب حوت هذه التأويلات الخاطئة<sup>(38)</sup>. كما أنه يشدد نقده للهيرمينوطيقا الأشعرية لجعلها السلف جاهلين بمعاني هذه النصوص. وبحسب رؤية ابن تيمية، فإن السلف فهموا المعاني الظاهرة للنصوص وأثبتوها لكن دون خوض في كيفية الصفات<sup>(39)</sup>. ويؤكد ابن تيمية أن الدليلين

(34) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، ج1، ص4-9 (الاقبتاس من ص8)، كما أن ابن تيمية يشير كذلك إلى جواب الاعتراضات المصرية في بيان التلبس، ج5، ص315، 457، ج6، ص111، 119، 265، 480، 487، ج7، ص571، ج8، ص537.

(35) ابن تيمية، الحموية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، تحقيق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم ومحمد ابن عبدالرحمن بن محمد، القاهرة، دار الرحمة، دون تاريخ، 37 مجلدا، ج5، ص5-120. سيكون النقل عن الحموية من هذا الإصدار نظرا لانتشاره. وهناك نشرة نقدية للنص: الفتوى الحموية الكبرى، تحقيق حمد بن عبدالمحسن التويجري، الرياض، دار الصميعي 1425هـ/2004م

(36) ابن تيمية، الحموية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، ج5، ص97، 109، 116.

(37) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك، كتاب مشكل الأحاديث أو تأويل الأخبار المتشابهة، تحقيق دانيال جيماربه، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، 2003. وهو عمل لتأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه.

(38) ابن تيمية، الحموية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، ج5، ص22-23.

(39) المرجع السابق، ج5، ص42-6.

العقلي والنقلي يعضدان رؤيته إلا أن هذه الفتوى ليست موضع بيان ذلك<sup>(40)</sup>.

يتبع ابن تيمية موقفاً حازماً ضد الأشعرية في الحموية، ومن الواضح أنه جعل التأسيس للرازي نصب عينيه بوصفه أكبر تهديد لموقفه. وقد جذب تحدي ابن تيمية انتباه عدداً من معاصريه<sup>(41)</sup>. فوصفه خصومه بالتجسيم وهاجوا عليه، الأمر الذي حداً بوالي دمشق إلى التدخل السريع لتهدئة الاضطراب<sup>(42)</sup>، مما جعل المسألة تخمد لمدة سبع سنوات.

العمل الثاني الذي يذكره ابن تيمية في مقدمة بيان التلبيس هو جواب الاعتراضات المصرية، ومؤلف الاعتراضات الذي يصفه ابن تيمية بأفضل قضاة الخصوم هو القاضي الحنفي شمس الدين السروجي (ت. 710هـ/1310م)، لكن لم ينشر من جواب الاعتراضات إلا قدر قليل، كما أن نص السروجي مفقود باستثناء بعض الفقرات التي اقتبسها ابن تيمية في جوابه<sup>(43)</sup>. ومن خلال هذه الفقرات يمكننا معرفة أن السروجي يزعم أن السلف مارسوا التأويل، وأن القاطع العقلي يقتضي تأويل ما يوهم تجدد شيء في ذات الإله أو تحيزه حتى لا نقع في التجسيم<sup>(44)</sup>. وابن تيمية لا يسلم له هذا، ومما توصل له أن نصوص الكتاب والسنة والسلف لا تدين التجسيم، حتى ولو لم تأت به<sup>(45)</sup>. وهذه نقطة جوهرية سيكررها في بيان التلبيس كما سيتضح.

القدر الموجود من جواب الاعتراضات المصرية صغير نسبياً، إذ لا يتعدى 177 صفحة بحسب الإصدار المطبوع، ولكن يبدو أن العمل الأصلي كبير في أربعة مجلدات<sup>(46)</sup>. وإذا صح التعويل على القدر الموجود منه، فإنه يفترض أن يكون كامل العمل مخصصاً للتأويل وتفسير نصوص الوحي، تماماً كالفتوى الحموية التي سبقته. وهذا يتفق مع ما توصل له ابن تيمية في مقدمة بيان التلبيس

(40) المرجع السابق، ج 5، ص 25. لعرض كامل لحجج الحموية انظر:

Hoover, "Early Mamlūk Ash'arism against Ibn Taymiyya on the nonliteral reinterpretation (ta'wil) of God's attributes," p. 197-204.

(41) في عملها *Anthropomorphism in Islam*، ص 317، تصف (Holtzman) الحموية بالبيان السياسي لأسباب ليست ظاهرة. صحيح أن الحموية أثارت جدلاً بين نخب ذلك الوقت، إلا أنها تقدم نفسها جدلاً ضد آراء كلامية، وليس فيها برنامج أو أجندة سياسية، ولا يوجد دليل على أن الفتوى كتبت تحت تأثير سياسي.

(42) انظر:

Hasan Qasim Murad, "Ibn Taymiyya on Trial: A Narrative Account of His Miḥan," *Islamic Studies*, 18/1 (1979), p. 1-32, here p. 3; Jon Hoover, *Ibn Taymiyya*, London, Oneworld Press ("Makers of the Muslim World"), 2019, p. 11.

(43) ابن تيمية، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، تحقيق محمد عزيز شمس، مكة، دار عالم الفوائد، 1429هـ/2008م. مقتطفات نص السروجي موجودة في الصفحات 3-4، 157.

(44) المرجع السابق، ص 3-4.

(45) المرجع السابق، ص 152.

(46) المرجع السابق، ص 9 (مقدمة المحقق).

من كون جواب الاعتراضات المصرية غير كاف لإبطال حجج خصومه الكلامية. ومن ثم فإن تأليف بيان التلبيس هو الذي سيكمل هذه المهمة= تقويض قناعة الأثعرية بوجوب تأويل الصفات الإلهية المتضمنة للتجسيم والتحيز. ولقد تطلع ابن تيمية إلى دحض الممثل الأقوى والأكثر تأثيراً بين حجج الأثعرية الدائرة في ذلك الوقت عبر اختياره لكتاب التأسيس.

كتب ابن تيمية كلاً من جواب الاعتراضات المصرية وبيان التلبيس إثر خلافات نشأت بسبب آرائه في الصفات الإلهية في منتصف 705هـ/ أول 1306م. وبسبب تحريض خصومه في القاهرة أخضعه والي دمشق لثلاث جلسات تمكّن ابن تيمية فيها من الدفاع عن آرائه بنجاح إلا أنه دُعي إلى القاهرة بعدها ببضعة أسابيع. وفور وصوله إلى القاهرة اتهمه السلطان المملوكي ونخبة من العلماء بالتجسيم والضلال في مسألة كلام الله، وسجنوه في قلعة القاهرة يوم الجمعة 23 من رمضان 705هـ/ 8 أبريل 1306م لمدة 18 شهراً<sup>(47)</sup>.

يُرجع محققو طبعة المدينة لبيان التلبيس تاريخ كتابة العمل إلى مدة السجن هذه<sup>(48)</sup>. كما يظهر بيان التلبيس وجواب الاعتراضات ضمن قائمة مؤلفات ابن تيمية بمصر التي ذكرها ابن رجب (ت. 795هـ/1392م)<sup>(49)</sup>، وقد وقع عند المترجم الكتبي (ت. 764هـ/1363م) عبارة «ما أملاه في الجب ردّاً على تأسيس القديس [كذا!]<sup>(50)</sup>». ولكن، تبين إحدى الرسائل التي كتبها ابن تيمية في السجن أن تأليف العمليين -على أبعد تقدير- قد أنجز قبل ستة أشهر من إطلاق سراحه؛ حيث تلقى ابن تيمية رسالة من بعض العلماء في مصر في رمضان 706هـ/ مارس-أبريل 1307م، ورد ابن تيمية كان بعدها بيسير على الأغلب<sup>(51)</sup>. تصف رسالته بيان التلبيس لكن دون تسميته صراحة ثم لمحت إلى جواب الاعتراضات المصرية:

(47) لمعرفة ملابسات سجن ابن تيمية، انظر:

Murad, "Ibn Taymiya on Trial," p. 6-16; Hoover, Ibn Taymiyya, p. 24-27.

كما أن التهم الرسمية الموجهة ضد ابن تيمية مدونة عند: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004، 33 مجلداً، ج 32، ص 82-84؛ وأبو بكر بن عبد الله الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر، تحقيق هانس روبرت رويمر، القاهرة، قسم الدراسات الإسلامية بالمعهد الألماني للآثار بالقاهرة ("Quellen zur Geschichte des Islamischen Ägyptens")، 1960، ج 9 [الدر الفخر في سيرة الملك الناصر]، ص 138-142.

(48) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 9، ص 22-25.

(49) ابن رجب، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1372هـ/1952-1953م، مجلدان، ج 2، ص 403.

(50) محمد بن شاعر الكتبي، فوات الوفيات والذيل عليه، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1973، خمس مجلدات، ج 1، ص 76.

(51) ابن تيمية، جواب ورقة أرسلت إليه في السجن في رمضان سنة ست وسبع مئة، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، ج 3، ص 211-247.

وقد كتبت في هذا ما يجيء عدة مجلدات وذكرت فيها مقالات الطوائف جميعها وحججها الشرعية والعقلية واستوعبت ما ذكره الرازي في كتاب تأسيس التقديس ونهاية العقول وغير ذلك حتى أتيت على مذاهب الفلاسفة المشائين أصحاب أرسطو. [...] وأيضًا لما كنت في البرج ذكر لي أن بعض الناس علق مؤاخذاً على الفتيا الحموية وأرسلت لي وقد كتبت فيما بلغ مجلدات<sup>(52)</sup>.

يوضح النويري، العالم الموسوعي المصري (ت. 733هـ/1333م)، أن ابن تيمية نُقل من برج القاهرة إلى الجب ليلة عيد الفطر بعد خمسة أيام أو ستة من حبسه الأولي في 23 رمضان 705هـ/8 أبريل 1306م<sup>(53)</sup>. في نهاية النقل أعلاه، يذكر ابن تيمية علمه بمؤاخذاً على فتواه الحموية – الاعتراضات المصرية للسروجي – حين كان في البرج؛ وعليه فإنه ينبغي أن يكون على علم بعمل السروجي خلال الأيام الخمسة أو الستة من حبسه. وخلال اثني عشر شهرًا، ابتداء من رمضان 705هـ/أبريل 1306م إلى رمضان 706هـ/مارس-أبريل 1307م، كتب ابن تيمية عمليين ضخمين: أولهما جواب الاعتراضات المصرية، ثم بيان التلبيس دفاعًا عن آرائه ودحضًا شاملًا لمخالفيه، بالإضافة إلى كون محتويات بيان التلبيس، كما سيُفحص فيما يأتي، تحدد غرض ابن تيمية المعلن من كتابه = إكمال مهمة الرد على الأشعرية بنقض حججهم العقلية.

## 2- بيان التلبيس ردًا على التأسيس

يتعاطى ابن تيمية في بيان التلبيس مع التحرير الثاني من تحريرين لنص الرازي التأسيس، يمكن تمييزهما عبر مقدمة العمل<sup>(54)</sup>. ما سنسميه «مقدمة هراء» مطبوع في إصدار 2011 للتأسيس، وأقدم مخطوط معلوم لهذا التحرير يقع في إسطنبول (MS Istanbul, Süleymaniye, Hekimoğlu, 821)

(52) ابن تيمية، جواب ورقة أرسلت إليه في السجن في رمضان سنة ست وسبعمئة، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، ج3، ص226-227، هنا ص227.

يؤرخ (Michot) الرسالة بين شوال وأوائل ذي الحجة 706هـ/ بين أبريل-أوائل يونيو 1307م. ويذكر (Laoust) بعض أوصافها. Yahya Michot, "Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. IX: 'Moi, je ne vous ai pas demandé de me faire sortir d'ici...'", Le Musulman (Paris), 22 (March-June 1993), p. 10-15, here p. 10-11, n. 7, Ibn Taymiyya, *La profession de foi d'Ibn Taymiyya: texte, traduction et commentaire de la Wāsiṭiyya*, ed. and transl. Henri Laoust, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner ("Bibliothèque d'études islamiques," 10), 1986, p. 26-29.

(53) النويري، نهاية الأرب، ج32، ص82.

(54) أنا ممتن لعبدالله دمبر لمساعدته في إحضار مخطوطات تأسيس التقديس من إسطنبول، ولأيمن شحادة وفرانك غريفل لمساعدتهما في فحص المخطوطات واستكشاف الآثار المترتبة على المقدمتين. وبالإضافة إلى ذلك فقد ناقش غريفل المقدمتين وتاريخ الكتاب في:

"Ibn Taymiyya and His Aṣ'arite Opponents on Reason and Revelation," p. 17-18.

الذي نُسخ سنة 598هـ/1202م وُذكر أنه قوبل على الأصل<sup>(55)</sup>. يذكر الرازي في «مقدمة هراة» أنه كتب التأسيس بعد وصوله هراة في محرم 596هـ/أكتوبر-نوفمبر 1199م ورؤيته لأهل المدينة يخوضون في موضوع التنزيه. وهذا يتطابق مع ما نعلمه من الصعوبات التي واجهها الرازي ذلك الوقت؛ ففي عام 595هـ/1198-1199م وصل الرازي إلى فيروز كوه -مدينة في منتصف الطريق بين كابل وهراة- وحصل له جدل مع علماء المدينة، على إثره شوّه الرازي سمعة متكلم كرامي بارز، الأمر الذي دعا السلطان الغوري غياث الدين لنفيه إلى هراة لتهدأ ضجة الكرامية<sup>(56)</sup>.

وفيما يمكن تسميته «المقدمة الأيوبية» للتأسيس، لا يذكر الرازي زيارته إلى هراة، ولكن يهدي الكتاب إلى العادل أبي بكر محمد بن أيوب (ت. 615هـ/1218م) على ما يبدو إجلالاً له عندما أصبح سلطان الأيوبيين في مصر والشام عام 596هـ/1200م. ينقل المترجم ابن أبي أصيبعة أن السلطان أعطى الرازي ألف دينار مقابل كتابه<sup>(57)</sup>. «المقدمة الأيوبية» مطبوعة في عدد من الإصدارات الحديثة للكتاب، أكثرها تداولاً هو إصدار القاهرة عام 1986 بتحقيق أحمد حجازي السقا<sup>(58)</sup>. أقدم مخطوط معلوم لتحرير المقدمة الأيوبية هو (MS Istanbul, Millet, Feyzullah Efendi, 1106) والمؤرخ عام

(55) فخر الدين الرازي، تأسيس التقديس، ص43. هذا الإصدار معتمد على مخطوطات تحوي «مقدمة هراة» لكنها متأخرة عن مخطوطة إسطنبول (MS Istanbul, Süleymaniye, Hekimoğlu, 821).

(56) انظر:

Frank Griffel, "On Fakhr al-Din al-Rāzī's Life and the Patronage He Received," *Journal of Islamic Studies*, 18/3 (2007), p. 313-344, here p. 334-337.

(57) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأدياء، تحقيق أوغست مولر، القاهرة، المطبعة الوطنية، مجلدان، ج2، ص29. وانظر كذلك الإصدار ذا الوصول المفتوح مع ترجمة إنجليزية:

A Literary History of Medicine – The 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā' of Ibn Abī Uṣaybi'ah, eds and transl. Emilie Savage-Smith, Simon Swain and Geert Jan van Gelder, Leiden-Boston, Brill ("Handbook of Oriental studies. Section 1, The Near and Middle East," 134), 2020, chapter 11.19.7, item 18, <https://scholarlyeditions.brill.com/library/urn:cts:arabiLit:0668IbnAbiUsaibia/>, accessed 10 July 2021.

(58) فخر الدين الرازي، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، المكتبة الأزهرية، 1406هـ/1986م، ص10، وهي التي ينقل عنها محققو بيان التلبيس. الإصدارات الأخرى التي تحوي المقدمة الأيوبية هي: أساس التقديس، القاهرة، مطبعة كردستان العلمية 1328هـ/1910-1911م، ص3-4؛ أساس التقديس، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1354هـ/1935م، ص3؛ أساس التقديس، تحقيق عبدالله محمد عبدالله إسماعيل، القاهرة، المطبعة الأزهرية للتراث، 2010، ص64-65. لقد تفضل علي عبدالله ديمر بإصدار 1935 وفرانك غريفيل بإصدار 2010. أصل تسمية أساس التقديس يحتاج مزيد تنقيب. يسمي الرازي كتابه تأسيس التقديس في المقدمة الأيوبية (Istanbul, Millet, Feyzullah Efendi, 1106)، كما أنه نفس العنوان في مخطوطة (Istanbul, Süleymaniye, Hekimoğlu, 821). وأيضاً فإن عدداً من الكتاب في العصر الوسيط يذكرون نفس الاسم. انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج11، ص29؛ الصفدي، كتاب الوافي بالوفيات، تحقيق سفين ديدرينغ، فيسبادن، فرانز شتاينر ("Bibliotheca Islamica," 6)، 1974، ج4، ص255؛ ابن تيمية، الحموية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، ج5، ص23؛ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق غوستاف فلوجل، لندن، (Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland), 1835-1858، 6 مجلدات، ج2، ص170.

606هـ/1210م. المفترض أن الرازي كتب التحرير ذا «المقدمة الهروية» في مدة قريبة من وصوله هراة عام 596هـ/1199م من أجل معالجة القضايا الكلامية التي أثرت بهراة، وليدحض الآراء التي واجهها في فيروز كوه، ثم أعاد تحرير العمل غير بعيد ليحظى برعاية السلطان الأيوبي<sup>(59)</sup>. ومعرفة ابن تيمية ورده ينحصر في التحرير الثاني المحتوي على «المقدمة الأيوبية»<sup>(60)</sup>.

يأخذ رد ابن تيمية على الرازي في بيان التلبيس نمط التعليقات المختارة على مواضع من التأسيس<sup>(61)</sup>. الآتي أدناه يحوي محتويات التأسيس مع ملاحظة التعليق المقابل في بيان التلبيس. ترقيم الأجزاء والأقسام في التأسيس يأتي أولاً وفق إصدار دمشق 2011 ثم إصدار القاهرة 1986. الترجمات المباشرة للأقسام والفصول ستكون بين علامتي اقتباس «» «»، بينما العناوين الأخرى هي إعادة صياغة أو تلخيص لي. رقم الجزء والصفحة من النقاش المقابل في بيان التلبيس سيكون بين قوسين (). طبقاً لما نص عليه ابن تيمية في رسالته المقتبسة أعلاه عام 706هـ/1307م إلى علماء القاهرة، فإن بيان التلبيس يحوي نقولات مكثفة مع التعليق عليها من كتاب الرازي الكلامي نهاية العقول<sup>(62)</sup>، ومصادر أخرى متعددة، وقد سجلت عدداً من هذه المصادر أدناه.

### 3- محتوى التأسيس للرازي وبيان التلبيس لابن تيمية

المقدمة ص. 9-11/43-44 (ابن تيمية، بيان التلبيس، ج 1، ص. 3-24)

القسم الأول «في الدلائل الدالة على كونه تعالى منزهاً عن الجسمية والحيز»، ص. 13-102/45 -

(59) في (Anthropomorphism in Islam)، ص 301-303، تخطئ (Holtzman) حين تُؤرخ صعود العادل إلى الحكم ومسودة كتاب الرازي في سنة 1193م، كما أنها ذكرت أن تأسيس التقديس رد على كتاب التوحيد لابن خزيمة (ت. 311هـ/924م). في حاشية 22 من ص 347، تنسب هذا التأريخ إلى أحمد حجازي السقا محقق طبعة القاهرة. لكن بالرجوع إلى الصفحة التي ذكرتها من تحقيق السقا (ص 259) وإلى سائر تحقيقه، لا يوجد هذا التأريخ. نعم، يذكر السقا (ص 259-260) أن عمل الرازي هو نقض لكتاب التوحيد لابن خزيمة، بالاستناد إلى كون الرازي يعالج نفس الأحاديث المذكورة عند ابن خزيمة، وأن الرازي يقتبس بعض الأحاديث من كتاب ابن خزيمة في القسم الثاني من عمله. على أي حال، لا يذكر الرازي أن ابن خزيمة هو مستهدفه الأساسي، كما لا يرى ابن تيمية عمل الرازي رداً على ابن خزيمة بخصوصه؛ فالكتاب بشكل عام موجه ضد الكرامية والحنابلة.

(60) ابن تيمية يقتبس المقدمة الأيوبية في بيان تلبيس الجهمية، ج 1، ص 15-16

(61) انظر:

L.W.C. (Eric) van Lit, "Commentary and Commentary Tradition: The Basic Terms for Understanding Islamic Intellectual History," *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, 32 (2017), p. 3-26, defines a commentary as a text having a "structural textual correspondence" with the base text.

حيث يعرف التعليق/الشرح بأنه نص ذو «بنية نصية متصلة» بالنص الأصلي.

(62) فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق سعيد عبد اللطيف فودة، بيروت، دار الذخائر، 1436هـ/2015م، 4 مجلدات.

114 (ابن تيمية، بيان التلبيس، ج1، ص. 25-ج5، ص. 446)

- الفصل الأول «في تقرير المقدمات التي يجب تقديمها قبل الخوض في الدلائل»، ص. 15-58-29/45 (ابن تيمية، بيان التلبيس، ج1، ص. 25-111، ص. 83 تتضمن نقولا ونقاشات مكثفة لنصوص الدارمي والأشعري وابن فورك وابن رشد وغيرهم)
- الفصل الثاني «في تقرير الدلائل السمعية على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز والجهة»، ص. 73-47/59-30 (ابن تيمية، بيان التلبيس، ج3، ص. 84-286)
- الفصل الثالث «في إقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس بمتحيز ألبتة»، ص. 84-74-48-84 (لم يتعرض له في بيان التلبيس)
- الفصل الرابع «في إقامة البراهين على أنه تعالى ليس مختصا بشيء من الأحياء والجهات»، ص. 68-97/62-85 (ابن تيمية، بيان التلبيس، ج3، ص. 287-ج4، ص. 241)
- الفصل الخامس «في حكاية الشبه العقلية لمن [الكرامية والحنابلة] أثبت كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة»، ص. 112-99/98-79 (ابن تيمية، بيان التلبيس، ج4، ص. 242-ج5، ص. 323، والتي يُناقش في ثلثها الأخير فقرات من نهاية العقول والأربعين في أصول الدين للرازي)
- الفصل السادس: اتهام الكرامية بإثبات كون الله مركبا ومؤلفا، ص. 104-102/113-100 (ابن تيمية، بيان التلبيس، ج5، ص. 324-446)
- القسم الثاني: «في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات»، ص. 221-217/115-103 (ابن تيمية، بيان التلبيس، ج5، ص. 447-ج8، ص. 214)
- مقدمة: «بيان أن جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار»، ص. 109-120/105-115 (ابن تيمية، بيان التلبيس، ج5، ص. 451-ج6، ص. 354)
- الفصول 1-30: تأويلات لآيات وأحاديث محددة، ص. 219-216/121-110 (ابن تيمية، بيان التلبيس، ج6، ص. 355-ج8، ص. 214. انظر كذلك ج6، ص. 355-ج7، ص. 390 حيث فيها نقاش للفصل الأول حول الإله والصورة. الفصول 9-30 لم يتعرض لها في بيان التلبيس)
- الفصل 31: في أخبار الأحاد، ص. 216-212 (لم يتعرض له في بيان التلبيس)
- الفصل 32: في القانون الكلي للتأويل<sup>(63)</sup>، ص. 221-217/220 (لم يتعرض له هنا في بيان

(63) هذه الفقرة مترجمة في:

Hoover, "Reason and the Proof Value of Revelation," p. 380, and Nicholas Heer, "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymīyah and the Mutakallimūn," in *Literary Heritage of Classical Islam: Arabic and Islamic Studies in*

التلبيس، ولكن في الرد على القسم التالي<sup>(64)</sup>

أ. القسم الثالث: «في تقرير مذهب السلف»، ص. 219-222/234-243 (ابن تيمية، بيان التلبيس، ج 8، ص. 215-549)

ب. القسم الرابع: مسائل متفرقة، ص. 235-245/245-258 (لم يتعرض له مباشرة في بيان التلبيس)

أول قسم من التأسيس يمثل ثلث النص الكامل ويأتي في ستة فصول، ويقدم فيها حججا عقلية وسمعية على بطلان الجسمية والتحيز والجهة في حق الإله. يكاد يشغل رد ابن تيمية بطابعه التكراري كامل الأجزاء الخمسة الأولى من بيان التلبيس. وكان جل اهتمامه مخصصا للفصل الأول والرابع والخامس من التأسيس، التي تحتوي على مقدمات الرازي الرئيسية وحججه العقلية. سوف أحلل رد ابن تيمية على القسم الأول من التأسيس فيما تبقى من هذه المقالة.

يكرس الرازي القسم الثاني من التأسيس -نحو نصف الكتاب- لتأويل ما سماه متشابهات في القرآن والسنة، وهي النصوص التي تستلزم جسمية وتحيز الإله. يولي ابن تيمية القسم الثاني من التأسيس اهتمامًا ضئيلاً نسبياً، ولا يناقش الثلثين الأخيرين مباشرة. وخلاصة حجاجه أن تأويل الرازي تحريف وإنكار لمعاني النصوص الظاهرة.

وفي نهاية القسم الثاني يضع الرازي القانون الكلي للتأويل. فعندما يعارض القاطع العقلي ظاهر نص ما، فيجب على من يجيز التأويل أن يتأول، وعلى من لا يجيزه أن يفوض المعنى إلى الله<sup>(65)</sup>. وبعد ذلك، في القسم الثالث الموجز من التأسيس، يحدد الرازي التأويل ممارسة للمتكلمين، والتفويض مذهباً للسلف. فالسلف يعلمون أن الله لا يريد المعنى الظاهر للنصوص المتشابهة، وبالتالي فهم

<sup>64</sup> Honor of James A. Bellamy, ed. Mustansir Mir, Princeton, New Jersey, The Darwin Press, 1993, p. 181-195, here p. 184-185. = في مكان سابق في بيان تلبيس الجهمية، ج 8، ص 247-254. يرد ابن تيمية على تأسيس التقديس ص 237-248/250-238، حيث فيه ذكر للفائدة الدينية للنصوص المتشابهات.

<sup>65</sup> كذلك يوضح الرازي هذا القانون في محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، دون تاريخ، ص 155-158؛ والأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، مجلدان في واحد، 1، ص 149-164. لمزيد مناقشة حول الرازي والتأويل انظر: Heer, "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture," p. 183-185.

يعزو جعفر إلى الرازي إقحام الممارسة التأويلية في المذهب الأشعري، إلا أن جعفر غير متسق؛ إذ أقر بوجود الممارسة سابقا عند الجويني والغزالي. انظر:

Tariq Jaffer, *Razi: Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning*, New York, Oxford University Press, 2015, p. 54-83.

يوجبون تفويض علمها إلى الله، ويحرمون أي خوض في تفسيرها<sup>(66)</sup>.

في الرد على القسم الثالث من التأسيس، ينكر ابن تيمية الأولوية المطلقة للعقل على النقل، ويرى أنه لا وجود لتعارض بين الأدلة العقلية والنقلية<sup>(67)</sup>، ويخطئ الرازي فيما نسبته من آراء للسلف ويكمل ما قد نصَّ عليه سابقاً في الحموية وجواب الاعتراضات المصرية ويوضح أن السلف أثبتوا العلم بمعاني هذه النصوص، وأنهم فوضوا علم كيفيةها إلى الله<sup>(68)</sup>. وكذلك فإنهم تجنبوا تشبيه الله ومماثلته بخلقه، ولم يثبتوا أو ينفوا كون الله جسماً أو متحيزاً<sup>(69)</sup>.

أما القسم الرابع والأخير من التأسيس فموجز أيضاً؛ إذ يعالج فيه الرازي بعض المسائل المتفرقة مثل: هل يُحكم بكفر من أثبت كون الله جسماً متحيزاً مختصاً بجهة؟ يجب الرازي أن كونه كافرًا هو الأظهر، لكن النبي محمدًا لم يجعل تنزيه الله عن هذا شرطاً للإيمان<sup>(70)</sup>. ولم يتعاط ابن تيمية مباشرة مع القسم الرابع من التأسيس.

#### 4- الأنطولوجيا

بالرجوع إلى القسم الأول من التأسيس والرد عليه في بيان التلبيس؛ سنجد أن الأنطولوجيات المختلفة اختلافاً جذرياً تميز بين ابن تيمية والرازي. يبدأ الرازي التأسيس بالقول بوجود موجود (أي: الإله) لا تدركه حواس الإنسان، وليس متحيزاً أو في جهة، ولا داخل العالم ولا خارجه. كما أنه يبين أن خصومه –الكرامية والحنابلة- منكرون لهذه المقدمات؛ إذ يرون أن أحد الموجودين لا بُدَّ وأن يكون حالاً في الآخر أو مبايناً عنه ولا توجد واسطة. ينصب الرازي نفسه مدافعاً عن عقلانية الاتجاه العام للبشرية، الذي يشمل الفلاسفة والمتكلمين كالمعتزلة والشيعة الاثني عشرية وأصحابه الأشعرية، ويبين أن إله مدركاً بالحواس سيكون قابلاً للانقسام، مركباً من أجزاء. وكما يرى الرازي؛ فإن العقل البشري يمكنه إدراك وجود وصفات وأفعال إله غير متحيز ولا جسماني، إلا أن الحواس تعجز عن هذا، سواء

(66) الرازي، تأسيس التقديس، ص 229/ 236. كثير من القضايا اللسانية التي ناقشها الرازي في القسم الثالث من تأسيس التقديس قد فُحصت عبر دراسة نصوص مشابهة في تفسيره. انظر:

Carl Sharif El-Tobgui, "The Hermeneutics of Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī," in Coming to Terms with the Qur'an: A Volume in Honor of Professor Issa Boullata, McGill University, eds Mohammed Khaleel and Andrew Rippin, North Haledon, Islamic Publications International, 2008, p. 125-158.

(67) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 8، ص 530.

(68) المرجع السابق، ص 545.

(69) المرجع السابق، ص 540.

(70) الرازي، تأسيس التقديس، ص 257-258/ 244.

أكانت الخمس الظاهرة، أم الباطنة الوهم والخيال. فالإله يوجد على نحو منزّه عن إدراك الحواس<sup>(71)</sup>. ينكر ابن تيمية في بيان التلبيس دعوى الرازي أن الإله لا داخل العالم ولا خارجه؛ إذ إنه مركز في فطرة البشر عدم تحقق شيء لا يكون داخل العالم ولا خارجه<sup>(72)</sup>. ومن ثم فإن إلهها بهذا الوصف ليس موجوداً أبداً<sup>(73)</sup>. وعضواً عن هذا، يبين ابن تيمية أن الإله فوق العالم، وأن هذا معلوم بالفطرة، كما أن النصوص الإلهية تشير إلى أنه مستو على العرش<sup>(74)</sup>.

كما أظهرت في دراستي السابقة حول بيان التلبيس، يتجنب ابن تيمية ادعاء الرازي أنه يعبر عن الاتجاه السائد عند عقلاء البشر عبر انتقاده الرازي لجهله بالأعلام الذين يرون علو الإله. ومن هؤلاء الأعلام ابن كلاب (ت. 240هـ/855م)، والرد الحنبلي المنسوب إلى ابن حنبل، والإبانة للأشعري، وابن قدامة، وعلى وجه الخصوص، الفيلسوف ابن رشد<sup>(75)</sup>. يقتبس ابن تيمية كامل القسم المخصص للكلام عن الجهة من العمل الرشدي الكشف عن مناهج الأدلة من أجل تقويض زعم الرازي أن الفلاسفة يساعده على هذا الرأي<sup>(76)</sup>. يرى ابن رشد في الكشف أن جميع الكتب الإلهية تثبت الإله في جهة السماء. ويشرح أن منكري الجهة في حق الإله إنما رأوا هذا ظناً منهم استلزام الجهة للمكان، الأمر الذي يستلزم الجسمية. يتجنب ابن رشد هذه اللوازم من خلال نظرة كونية أرسطية، تنص على أن مكان جسم ما هو عبارة عن الأسطح الباطنة للأجسام المحيطة به، وليس أسطح الجسم الخارجية<sup>(77)</sup>. وعلى هذا، فإن مكان المجال الجوي الأرضي هو السطح الباطن للفلك الأول، ومكان الفلك الأول هو

(71) الرازي، تأسيس التقديس، ص 25-15/55-46. خلفية الرازي فيما يتعلق بالحواس الباطنة الوهم والخيال هي علم النفس الفلسفي السيئوي. وظيفة الخيال هي أخذ الأشكال المحسوسة بالحواس الظاهرة، وأما الوهم فإدراك المعاني غير المحسوسة، أو الحالة في أمور محسوسة. مثال ابن سينا (428هـ/1037م) الشهير لوهم هو إدراك الشاة للعداء في الذئب. انظر للاستزادة: Ahmed Oulddali, *Raison et révélation en Islam: les voies de la connaissance dans le commentaire coranique de Fakhr al-Din al-Rāzī (m. 606/1210)*, Leiden-Boston, Brill ("Islamic History and Civilization," 156), 2019, p. 138-140, 147-150.

(72) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 2، ص 294، 304، 311، 316-315؛ ج 5، ص 134.

(73) المرجع السابق، ج 2، ص 391-325.

(74) المرجع السابق، ج 1، ص 389-388، 396-398؛ ج 2، ص 454؛ ج 4، ص 545.

(75) المرجع السابق، ج 1، ص 61-217؛

Hoover, "Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporealism of Fakhr al-Din al-Rāzī," p. 477-480.

حول توظيف ابن تيمية لمقالات الأشعري وسلفه ابن كلاب بغية دعم آرائه ضد متأخري الأشعري بشكل عام، انظر:

Racha el Omari, "Ibn Taymiyya's 'Theology of the Sunna' and his Polemics with the Ash'arites," in *Ibn Taymiyya and His Times*, eds Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, Karachi, Oxford University Press ("Studies in Islamic Philosophy," 4), 2010, p. 101-119.

(76) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 145-149. مقتبس في بيان تلبيس الجهمية، ج 1، ص 158-166.

(77) Aristotle, *Physics*, IV, 4, 212a2-14.

السطح الباطن من الفلك الأعلى المحيط به. أما الفلك الخارجي فليس له مكان لعدم وجود أجسام أعلى منه، وليس هناك أجسام وراء الفلك الخارجي وإلا لتسلسلت الأجسام إلى غير نهاية وإنه محال. كما أنه ليس وراء الفلك الخارجي أبعاد ولا خلاء<sup>(78)</sup>. يلاحظ ابن رشد أن القدماء تصوروا جهة الإله والملائكة وراء الفلك الخارجي الذي لا مكان له، ويؤسس لاتفاق العقل والنقل على إثبات الجهة للإله دون أن يلزم منه الجسمية أو المكان. ولا يبدي ابن تيمية أي تعليق على النص الرشدي بعد اقتباسه في بيان التلبيس. وبهذا فقد أدى ابن رشد مهمة إثبات كون الفلاسفة يثبتون علو الرب على العالم، على نقيض ما ذكره فخر الدين الرازي. ولكن، ابن تيمية يعي جيداً أن مصدر هذا المفهوم الرشدي للمكان هو أرسطو<sup>(79)</sup>، وكما سنرى أدناه، يشكل هذا المفهوم للمكان فهم ابن تيمية للحيز<sup>(80)</sup>.

وبغض النظر عن الشخص الأحق بالتحدث نيابة عن الفلاسفة فإن ابن تيمية يمضي قدماً في تقويض أنطولوجيا فخر الدين الرازي اللاجسمية بإبستمولوجيا متعددة الأوجه موغلة في التجريبية<sup>(81)</sup>. الناس يختلفون في القدرات الفكرية، ويصلون للمعرفة بطرق مختلفة. وفي الحقيقة فإن معظم الناس يعتمدون على الحواس الباطنة: الوهم والخيال في القضايا الاعتقادية، وبإمكان الحواس إنتاج معرفة يقينية؛ إذ لم يحصر الإله المعارف الإلهية في العقل، على النقيض مما يذهب إليه فخر الدين الرازي<sup>(82)</sup>. بالإضافة إلى هذا، يدعي ابن تيمية أن الرازي يفترض إلها ليس له تحقق في العالم الخارجي، وإنما في الذهن فقط<sup>(83)</sup>؛ لأن ابن تيمية يشترط في أي موجود أن يكون من شأنه أن يُحس بالحواس البشرية، ويشمل هذا الاشتراط الإله. وبينما يتحدث عن الموجودات التي تُحس بالحواس الباطنة<sup>(84)</sup>، يبين كذلك أن كل شيء في نهاية المطاف يمكن إدراكه بالحواس الظاهرة:

(78) حول ابن رشد والخلاء، انظر:

Miklós Maróth, "Averroes on the Void," in *La lumière de l'intellect: la pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps*, ed. Ahmad Hasnawi, Leuven-Paris, Peeters ("Ancient and Classical Sciences and Philosophy"), 2011, p. 11-22.

(79) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 1، ص 405.

(80) لقد تعرضت لهذه النقطة بإيجاز في دراسة سابقة لي، وهذه الورقة تتعمق فيها أكثر. انظر:

Hoover, "Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporalism of Fakhr al-Dīn al-Rāzī," p. 480.

(81) لتحليل عميق للإبستمولوجيا التيمية في درء تعارض العقل والنقل، انظر:

El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, p. 227-276.

(82) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 1، ص 434-436؛ ج 2، ص 305، 318.

(83) المرجع السابق، ج 1، ص 225-226، وانظر كذلك، ج 5، ص 265 حيث يستاء ابن تيمية من تخيل الفلاسفة أن الكليات التي

في الذهن موجودة في العالم الخارجي، ويمثل بالصور الأفلاطونية.

(84) المرجع السابق، ج 2، ص 264.

أن كل موجود يجوز أن يحس بالحواس الخمس، ويلتزمون على ذلك أن الله يجوز أن يحس به بالحواس الخمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس، وأن ما لا يحس به بالحواس الخمس لا يكون إلا معدومًا. فعامة السلف والصفاتية على أن الله يمكن أن يُشهد ويرى ويحس به. وأول من نفى إمكان إحساسه الجهم بن صفوان<sup>(85)</sup>.

يجعل ابن تيمية الجهم أصل إشكاليات المسلمين في نفى الصفات الإلهية، ويصف أي متكلم يقع في هذا الخطأ الأصلي بالجهمي، بما في ذلك الرازي<sup>(86)</sup>. وينفي ابن تيمية وجود مجردات -سواء الإله أم غيره- لا تُدرك إلا بالعقل. نعم، يسلم ابن تيمية أن الإله لا يمكن رؤيته في الدنيا، كما يسلم أن كيفية الصفات الإلهية وماهيتها مجهولة<sup>(87)</sup>. ولكن، من الممكن رؤية الإله ومخاطبته في الأحلام<sup>(88)</sup>، كما أن بعض رسله رآه وسمعه في هذه الحياة<sup>(89)</sup>، وفي اليوم الآخر سوف تراه أعين البشر<sup>(90)</sup>. بل أبعد من هذا، يذهب ابن تيمية إلى أن رؤية الله أقرب إلى الإمكان من رؤية غيره؛ لأن الوجود الإلهي أكمل من أي وجود آخر<sup>(91)</sup>.

هذا التأكيد على أولوية رؤية الله يتسق مع نظرة ابن تيمية لمفهوم الوجود حيث يتصف به الإله على نحو مشكّك<sup>(92)</sup>. ومصطلح الوجود يصدق على المخلوقات وعلى الإله، ولكن بنحو من الاختلاف.

(85) المرجع السابق، ج 3، ص 565-566، وانظر كذلك ج 1، ص 229؛ ج 2، ص 353؛ ج 3، ص 453-454؛ ج 4، ص 320، 323.

(86) المرجع السابق، ج 2، ص 341-345.

(87) المرجع السابق، ج 1، ص 307-308.

(88) المرجع السابق، ج 1، ص 326.

(89) المرجع السابق، ج 2، ص 342.

(90) المرجع السابق، ج 1، ص 227-230؛ ج 2، ص 392-453. لقد أظهرت في مقالة سابقة كيف أن ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ج 2، ص 392-453 قد استفاد من الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد في دحض التأويل الأشعري النافي للجسمية في موضوع رؤية الله الذي يرجع الرؤية إلى زيادة في العلم بالله أو بكونها رؤية لا في جهة. انظر:

Hoover, "Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporealism of Fakhr al-Dīn al-Rāzī," p. 483-487.

(91) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 4، ص 323-336. يذكر (Suleiman) أنه لم ير ابن تيمية يصرح بكون الشيء مرتبًا بصفة كمال وأن قبول الإله للرؤية بأولى من أي موجود آخر، والحق أنه ذكرها هنا في بيان تلبيس الجهمية. انظر:

Suleiman, *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*, p. 259.

(92) هناك تردد في إطلاق لفظ المشكّك أو المشكّك، وأنا أستعمل الثاني تبعًا لدراسة (Treiger) الذي تبع الهانوي. انظر: Alexander Treiger, "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (taṣkik al-wuḡūd, analogia entis) and Its Greek and Arabic Sources," in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, eds Felicitas Opwis and David Reisman, Leiden-Boston, Brill ("Islamic Philosophy, Theology and Science," 83), 2012, p. 327-363, here p. 328, n. 2;

وانظر كذلك: الهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق رفيق العجم، بيروت، مكتبة لبنان، 1996، مجلدان، ج 1، ص 447.

ولمناقشة موجزة للمسألة:

= Damien Janos, "Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the asma' mushakkika (and tashkik al-wu-

إلا أن الرازي يدعي نقيض هذا في التأسيس: «كان وقوع لفظ الموجود على الشاهد وعلى الغائب ليس إلا بالاشتراك اللفظي»<sup>(93)</sup>. فليس هناك صلة ما بين معنى لفظ الوجود حين يطلق على الشاهد وحين يطلق على الغائب؛ فمعنى وجود الإله ووجود المخلوقات يختلفان تمامًا. وفي بيان التلبيس يعترض ابن تيمية بأن لفظ الوجود وكذلك الأسماء مثل الحي والعليم والقدير يتصف بها الإله ومخلوقاته ليس على سبيل الاشتراك اللفظي ولكن «بالتواطؤ وهي أيضا مشككة»<sup>(94)</sup>. فألفاظ الوجود والحياة والقدرة تعني أمورًا واحدة حين تطلق على الإله وعلى الخلق. ولكن تختلف بالأولية، فوجود الله أولى وكذا أسماؤه بالمقارنة مع وجود المخلوقين وأسمائهم<sup>(95)</sup>.

يبذل ابن تيمية غاية الجهد في بيان التلبيس ليبين أن اشتراك الوجود لا يستلزم اشتراك الإله وخلقته في الوجود كحقيقة خارجية. ليس هناك مثل بين الإله وخلقته في أولوية الوجود والأسماء والصفات، ولا يوجد شيء في العالم الخارجي غير الإله وخلقته كموجودات متشخصة. غاية الأمر أن مصطلح الوجود يشير إلى أمر مشترك بين أشياء قد انتزعه الذهن من بين خصائص أخرى. والوجود المطلق أو الوجود لا بشرط شيء لا يوجد إلا في الذهن، وكل موجود خارجي يمتاز أنطولوجيا عما عداه، كما أنه لا يوجد تطابق تام بين موجودين<sup>(96)</sup>. يعبر ابن تيمية عن هذه المقاربة الاسموية إلى مشكل الكليات بغية تقويض نفي الجسمية عند فخر الدين الرازي. ولكن اسمية ابن تيمية ليست مطلقة

jūd), "Oriens, 50/1-2 (2022), p. 1-62, here p. 2-3, n. 2.

(93) الرازي، تأسيس التقديس، ص 89/107؛ مقتبس عند ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 4، ص 369. يبدو أن الرازي يميل هنا إلى كون الوجود مشتركاً لفظياً لهدم حجة الكرامية، بينما هو يختار الاشتراك المعنوي في الوجود في عدد من مؤلفاته. انظر: Robert Wisnovsky, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth Century Islamic East (Mašriq): A Sketch," in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, eds Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci, Berlin-Boston, De Gruyter ("Scientia Graeco-Arabica," 7), 2012, p. 27-50, here p. 40-44; Fedor Benevich, "The Necessary Existent (wājib al-wujūd): From Avicenna to Fakhr al-Dīn al-Rāzī," in *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*, eds Ayman Shihadeh and Jan Thiele, Leiden-Boston, Brill ("Islamicate Intellectual History," 5), 2020, p. 123-155, here p. 124-135; and Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, New York, Oxford University Press, 2021, p. 394-399.

(94) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 4، ص 371.

(95) المرجع السابق، ج 4، ص 370-371. لنقاش أكثر حول نظرة ابن تيمية للاشتراك اللفظي والمعنوي والتشكيك، انظر:

Suleiman, *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*, p. 159-171; and Mohamed M. Yunis Ali, *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication*, Richmond, Surrey, Curzon ("Curzon Studies in Arabic Linguistics"), 2000, p. 116-125.

للخلفية السينوية لهذه المصطلحات راجع مقالة (Janos) والدراسات السابقة التي ناقشها. انظر:

Janos, "Avicenna on Equivocity and Modulation,"

(96) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 4، ص 371-374. ويكتب ابن تيمية في مواضع أخرى من بيان تلبيس الجهمية «ليس في الخارج كليات مطلقة» (المرجع السابق، ج 1، ص 229)، و«الوجود المطلق ليس شيئاً له وجود في الخارج مطلقاً» (المرجع السابق، ج 1، ص 430).

حيث إنه يثبت بدهيات منطقية تصدق دائماً في حق الواجب والممكن. وتكمن هذه البدهيات المنطقية في قلب الجدل هنا في ادعائه أن الفطرة البشرية تدرك أن كل موجود لا بد وأن يوجد بنحو من أحد نحوين: إما داخل العالم وإما خارجه. وعند ابن تيمية، هذا الأمر يصدق بالكلية دون أي استثناء<sup>(97)</sup>.

## 5- الكلام بوصفه ترجمة للمعنى

ليست الأنطولوجيا فحسب هي نقطة الاختلاف بين ابن تيمية والرازي؛ إذ ليس عند الرازي هواجس تستبعد المصطلح الفني الكلامي بوصفه معبراً عن الاعتقاد، بينما ابن تيمية يفضل مقارنة نصية تستبعد أي مصطلح غير موجود في القرآن والسنة، وعادة ما يوضح في بيان التلبيس أن القرآن والسنة والسلف لا يتعرضون للمصطلحات الكلامية نحو الجسم والتحيّز والجوهر والعرض والتركيب. فنصوص الوحي لا تثبت هذه المصطلحات للإله ولا تنفيها عنه، وقد نهى السلف عن استخدامها<sup>(98)</sup>. كما أن ابن تيمية يقحم ابن رشد حتى يدعم كون الوحي لا يثبت الجسمية للإله ولا ينفيها<sup>(99)</sup>، ويدعي أن هذا هو موقف السواد الأعظم من أهل السنة «كان عامة أهل السنة وأئمة الدين وأهل الحديث لا يقولون هو جسم ولا يقولون ليس بجسم»<sup>(100)</sup>.

ولكن إذا كان على المرء اجتناب مصطلحات الكلام، فكيف يعالج ابن تيمية هذا التحدي الكلامي؟ جوابه في بيان التلبيس هو تجويز تفهيم المخاطب معاني القرآن والسنة عبر المصطلحات الكلامية بحسب الحاجة. يقول ابن تيمية:

كان الذي عليه أئمة الإسلام أنهم لا يطلقون الألفاظ المبتدعة المتنازع فيها لا نفيًا ولا إثباتًا إلا بعد

الاستفسار والتفصيل فيثبت ما أثبتته الكتاب والسنة من المعاني وينفي ما نفاه الكتاب والسنة

من المعاني<sup>(101)</sup>.

(97) حول التزام ابن تيمية كونية البدهيات المنطقية، انظر:

El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, p. 279-285; Anke von Kügelgen, "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle for and against Reason," *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya*, eds Birgit Krawietz and Georges Tamer, Berlin-Boston, De Gruyter ("Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients: Beihefte zur Zeitschrift 'Der Islam', Neue Folge"), 2013, p. 253-328, here p. 296; and Suleiman, *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*, p. 316-317.

(98) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج1، ص219-220، 272، 289، 373-372، 401، ج2، ص526؛ ج3، ص298؛ ج4، ص388-390، 623.

(99) Hoover, "Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporalism of Fakhr al-Din al-Rāzi," p. 480-483.

(100) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج3، ص430. وينص ابن تيمية كذلك على أن الفطرة لا تدرك إلاها غير جسم (المرجع السابق، ج1، ص359).

(101) المرجع السابق، ج3، ص137.

فالهدف من البحث الاعتقادي إذن هو توضيح معاني نصوص الوحي مع وعي بمصطلحات الخصم، يوضح ابن تيمية هذا الأمر من خلال مقارنة هذه العملية التأويلية بقضية ترجمة نصوص القرآن والسنة إلى اللغات الأخرى:

فلم يكن واحد من هذين مشروعًا على الإطلاق ولا هو أيضًا منهيًا عنه على الإطلاق، بل إذا أثبت الرجل معنى حقًا ونفى معنى باطلًا واحتاج إلى التعبير عن ذلك بعبارة لأجل إفهام المخاطب؛ لأنها لغة من لغة المخاطب ونحو ذلك لم يكن ذلك منهيًا عنه؛ لأن ذلك يكون من باب ترجمة أسمائه وآياته بلغة أخرى ليفهم أهل تلك اللغة معاني كلامه وأسمائه وهذا جائز بل مستحب أحيانًا بل واجب أحيانًا، وإن لم يكن ذلك مشروعًا على الإطلاق كمخاطبة أهل هذه الاصطلاحات الخاصة في أسماء الله وصفاته وأصول الدين باصطلاحهم الخاص إذا كانت المعاني [التي] تبين لهم هي معاني القرآن والسنة تشبه قراءة القرآن بغير العربية وهذه الترجمة تجوز لإفهام المخاطب بلا نزاع بين العلماء<sup>(102)</sup>.

سأوضح بإيجاز منهج ابن تيمية في تفسيره لمصطلح الحد والجسم فيما يلي. يرى ابن تيمية أن الإله ليس له صفة زائدة تُسمى حدًا، كما أن الوحي لا ينسب الحد إليه، وليس الحد إلا ما يميز أمرًا عن أمر آخر. ولكن -كما يوضح ابن تيمية - ينكر متكلمو الجهمية نسبة الحد إلى الإله حتى على هذا التفسير، ويرون أنه لا داخل العالم ولا خارجه مما يؤدي بهم إلى عدم تمييزه عن المخلوقات. ومن ثم، حتى يخالف المرء الجهمية عليه أن يقول إن الحد يميز الإله عن العالم، وليس في هذه النسبة صفة زائدة للإله بل غايتها بيان مباينته لغيره<sup>(103)</sup>.

أما مصطلح الجسم، فينكر ابن تيمية نسبة الجسمية إلى الإله بمعنى التركيب من أجزاء، ويوضح أن الأسماء الحسنى «أحد» و«صمد» في سورة الإخلاص تنفي عنه «التركيب والانقسام والتجسيم»<sup>(104)</sup>. ومع ذلك فإن ابن تيمية قد كتب عن جسمية الإله وعدم انقسامه: «لا يلزم من كونه جسمًا أو متحيزًا أو فوق العالم أو غير ذلك أن يكون منقسمًا»<sup>(105)</sup>. وهذه الرؤية مناقضة تمامًا لرؤية فخر الدين الرازي؛

(102) المرجع السابق، ج 4، ص 389-390. ويمضي ابن تيمية في هذه الفقرة مبينًا أن أكثر العلماء لا يجيزون الترجمة في نحو أذكار الصلاة مع كون بعض أهل العلم يجيزه لمن لا يحسن العربية. كما أنه يرى جواز ترجمة القرآن والسنة في: المرجع السابق، ج 8، ص 474؛ ابن تيمية، كتاب الرد على المنتقيين، تحقيق أحمد شرف الدين الكتيبي، بومباي، المطبعة القيمة، 1368هـ/1949م، ص 48-49؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 43-44؛ وقد ترجمت هذه النصوص في:

Hoover, "Theology as Translation," p. 67-68.

(103) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 2، ص 604-ج 3، ص 52 (خاصة ج 3، ص 42-49).

(104) المرجع السابق، ج 3، ص 461؛ كما يوضح ابن تيمية أن اسم الصمد ينفي التجسيم والحلول (المرجع السابق، ج 3، ص 487).

(105) المرجع السابق، ج 3، ص 440. وفي تحليل منفصل لمختلف آراء المسلمين حول جسمية الإله، لا يصحح ابن تيمية بكون الإله جسمًا؛ غاية ما في الأمر أنه يرى أن اللوازم التي تلزم من نفي الجسمية أشنع من اللوازم التي تلزم لإثباتها (المرجع السابق، ج 5، ص =

فوفقًا للأخير، فإن الأجسام والمتحيزات مركبة وقابلة للانقسام لذاتها، وهذه ما يوصلنا في بحثنا إلى براهين الرازي لإبطال تحيز الإله ورد ابن تيمية عليها.

## 6- عدم انقسام الإله المتحيز

يكمن لب حجاج ابن تيمية العقلي ضد فخر الدين الرازي في رده على الفصل الرابع من القسم الأول من التأسيس، حيث يقدم الرازي ثمانية براهين تبطل كون الإله متحيزًا أو مختصًا بجهة. يجيب ابن تيمية بتحليل مفاهيمي وحجج عقلية لا توجد في أعماله السابقة الحموية ولا في القدر الموجود من جواب الاعتراضات المصرية، وسوف أُبين معالم رد ابن تيمية على براهين الرازي الأول والثاني والثالث والخامس. وهذا سيوضح الخطوط العريضة لرؤية ابن تيمية عن تحيز الإله وعلاقته بالعالم وفق المصطلح الكلامي. سأستعرض فقط لب هذه الحجج المطولة والمفصلة بغية الاختصار، كما أنني تركت براهين الرازي الأربعة الأخرى؛ لأن تعليق ابن تيمية عليها لا يضيف كبير شيء إلى الصورة الإجمالية. يبدأ برهان الرازي الأول بمنع الخلو التالي:

لو كان تعالى مختصًا بحيز أو جهة بمعنى أنه يصح أن يشار إليه بالحس أنه ههنا أو هناك لم يخل إما أن يكون منقسمًا أو غير منقسم، فإن كان منقسمًا كان مركبًا وقد تقدم إبطاله، وإن لم يكن منقسمًا كان في الصغر والحقارة كالجزم الذي لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق العقلاء<sup>(106)</sup>.

فمن ناحية، بحسب الرازي، إن كان الإله قابلاً لإحساس الحواس والقسمه سيكون قطعاً مركباً من أجزاء. وفي موضع سابق في التأسيس، يستبعد الرازي إمكانية تركيب للإله، كما فعل مع الجسمية والتحيز والجهة نظرًا لكون الإله واحداً، وقد دعم هذا الرأي بالآية القرآنية ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:1]<sup>(107)</sup>. ومن ناحية أخرى، يحتاج الرازي أن الإله إن كان قابلاً لإحساس الحواس مع كونه لا يقبل القسمه، فسيكون إذن أصغر من الجزء الذي لا يتجزأ. وإن نفينا كونه متناهيًا في الصغر،

= ص326-380، والافتباس من ص362). لكن في موضع آخر يقول ابن تيمية أنه لا يعرف عن حنبلي إطلاق الجسمية على الإله؛ فبعضهم ينفيها والآخر لا يثبتها ولا ينفيها، وينسب هذا الرأي الأخير إلى أحمد ابن حنبل (المرجع السابق، ج3، ص555). وانظر كذلك: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج10، ص302-316، حيث يتضمن نقاشاً مشابهاً ولكن أكثر شمولية حول قضية الجسمية والإله. وحول تعاطي ابن تيمية مع المصطلحات الفنية للفلسفة والكلام في فقرات مشابهة في كتابه درء تعارض العقل والنقل: El-Tobgui, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation*, p. 211-224.

(106) الرازي، تأسيس التقديس، ص62/85 (البرهان الأول)؛ مقتبس عند ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج3، ص26.

(107) الرازي، تأسيس التقديس، ص30/59؛ ويرد ابن تيمية على الاستدلال هذا في بيان تلبيس الجهمية، ج3، ص165-214.

لتعين أن يكون قابلاً للانقسام ومركباً من أجزاء، ولأن الإله يستحيل أن يكون غاية في الصغر أو قابلاً للانقسام، استحال أن يكون له حيز وجهة.

في بيان التلبيس، يتفق ابن تيمية مع الرازي في أن الإله ليس مركباً من أجزاء كانت سابقاً تشغل أحياناً مختلفة، كما يتفق معه أن الانقسام إلى أجزاء تشغل أحياناً مختلفة محال على الإله. إلا أن ابن تيمية يميز نفسه عن الرازي بتأكيدده على أن الشيء يمكن أن يكون غير قابل للانقسام وغاية في الكبر في نفس الوقت. فكون الإله ذا مقدار ومختصاً بجهة العلو مستويًا على عرشه لا يستلزم قابلية انقسامه إلى أجزاء منفصلة تشغل أحياناً مختلفة<sup>(108)</sup>.

يوضح ابن تيمية أن مفهوم الرازي للانقسام يستدعي التمايز حتى ضمن موجود واحد. وتعبير آخر، يستدعي الانقسام بين جهات مختلفة لشيء واحد. وكما يعبر ابن تيمية، فإن الرازي يريد بالقسمة:

أن ما في هذه الجهة منه غير ما في هذه الجهة كما نقول إن الشمس منقسمة يعني أن حاجبها الأيمن غير حاجبها الأيسر والفلك منقسم بمعنى أن ناحية القطب الشمالي غير ناحية القطب الجنوبي<sup>(109)</sup>.

فبالنسبة للرازي كل منقسم أو مركب بهذا المعنى- بحيث تكون له جهات مختلفة- لا يمكن أن يقال عليه الوحدة. ينكر ابن تيمية هذه النظرة ويرى أن كل موجود - سواء كان واجباً أم ممكناً - لا بد وأن يقبل التركيب والقسمة بهذا المعنى، ويقول إن الرازي لا حجة له فيما زعم من أن هذا الوجه من الانقسام ينفي وحدة الشيء<sup>(110)</sup>. ومع أن ابن تيمية يُحيل انقسام الإله إلى أجزاء منفصلة، إلا أنه يجيز التمايز بين الصفات الإلهية القائمة بذاته. ويمضي قدمًا ويوضح أن الأشعرية أنفسهم، الذين ينتهي إليهم الرازي، يثبتون صفات متعددة لذات الإله دون أن يناقض ذلك وحدة الإله. وبعد تمهيد هذا، يحتاج أن المقدار لا يناقض وحدة الإله:

وإذا جاز أن يقولوا إن هذا الموصوف الذي له صفات متعددة هو واحد غير متكرر ولا مركب ولا ينقسم، جاز أيضاً أن يقال إن الذي له قدر هو واحد غير متكرر ولا مركب ولا ينقسم وإن كان في الموضوعين يمكن أن يشار إلى شيء منه فلا يكون المشار إليه هو عين الآخر<sup>(111)</sup>.

(108) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج3، ص430-440.

(109) المرجع السابق، ج3، ص440.

(110) المرجع السابق، ج3، ص440-442.

(111) المرجع السابق، ج3، ص481؛ وانظر ص483-484، حيث يوجد احتجاج مشابه.

وعلى سبيل الاختصار، إذا كان تعدد الصفات لا يوجب انقسامًا في ذات الإله، فكذلك المقدار والتحييز. يذكر ابن تيمية بعدها جوابًا لاعتراض مقدر، وهو استلزام هذه الحجة أن تكون كل الموجودات الحادثة غير مركبة ولا قابلة للانقسام. يجيب ابن تيمية على هذا بالفرق بين المحدثات والإله. فالإله قادر على تفريق المحدثات إلى أجزاء متفرقة، ولكن لا يوجد شيء يقدر على فصل الإله عن صفاته<sup>(112)</sup>. وفي المحصلة، ينكر ابن تيمية تعريف الرازي للواحد بأنه شيء بسيط لا مقدار له، ولا يجد إشكالًا في الجمع بين كون الإله واحدا وبين كونه ذا مقدار.

## 7- استغناء الإله بذاته

برهان الرازي الثاني في الفصل الرابع من القسم الأول من التأسيس يهدف لبيان استغناء الإله بذاته. يقول الرازي «لو كان مختصًا بالحيز والجهة لكان محتاجًا في وجوده إلى ذلك الحيز وتلك الجهة وهذا محال»<sup>(113)</sup>. يظهر الرازي هنا تصورًا أفلاطونيًا للخلاء وفقًا له يكون كل من الجهة والحيز قائمًا بذاته مستغنيًا في وجوده عما يتمكن فيه ويستقر<sup>(114)</sup>. ولا يمكن للإله أن يكون في حيز أو جهة؛ لأن ذلك يستلزم حاجته إليهما. علاوة على هذا، فإن الحيز الذي يختص به الإله يجب أن يكون قديمًا؛ لأن الإله قديم، وكل هذا بحسب الرازي محال لأن الإله غني بذاته لا يحتاج لغيره<sup>(115)</sup>.

وفي بيان التلبيس، يعترض ابن تيمية على قول الرازي أن الحيز والجهة لهما وجود مستقل. بحسب رؤية ابن تيمية، كل شيء في العالم له حيز ولكن، إذا قيل إن العالم ككل له حيز أو جهة، فالحيز والجهة هنا ليسا وجوديين؛ إذ لو كانا وجوديين، فسيكونان جزءا من العالم [ولن يكونا حينها حيزا وجهة للعالم]<sup>(116)</sup>. ليس هناك حيز أو جهة أو موجود آخر فوق العالم باستثناء الإله، وكل موجود ليس هو الإله سيكون من العالم، ومن ثم فإنه لا شيء فوق العالم يكون بينه وبين الإله جهة، كما أنه لا يوجد حيز فوق العالم خارجًا عن الإله بحيث يمكن أن يقال إن الإله يشغله، ولا يمكن أن يقال

(112) المرجع السابق، ج 3، ص 482.

(113) الرازي، تأسيس التقديس، ص 86/64 (البرهان الثاني)؛ مقتبس عند ابن تيمية في، بيان تلبيس الجهمية، ج 3، ص 584.

(114) يثبت الرازي قيام المكان بنفسه في عدد من مؤلفاته إلا أنه يعده مخلوقًا للإله. انظر:

Peter Adamson, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Place," *Arabic Sciences and Philosophy*, 27/2 (2017), p. 205-236; and *id.*, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Void," in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz, Göttingen/Bonn, V&R unipress-Bonn University Press ("Mamluk Studies," 20)

(115) الرازي، تأسيس التقديس، ص 86-89/64-67.

(116) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 3، ص 603-604.

إن هناك أشياء متعددة خارج العالم يكون الإله أحدها<sup>(117)</sup>. ويوضح ابن تيمية أن الجهة قد تدل على علاقة بين شيئين، إلا أن هذه الإضافة لا وجود لها في نفسها. ومن ثم ففي حالة الإله، فإن علوه على العالم علاقة بينه وبين العالم. فالجهة ليست موجودة في حد ذاتها<sup>(118)</sup>.

لكل من الرازي وابن تيمية مفهوم مختلف جذريًا للخلاء؛ فعند الرازي، الخلاء هو حاوٍ قائم بذاته مستقل عن المحوي، فلو كان الإله جسمًا؛ لاحتاج إلى حصة من الخلاء يشغلها حتى تكون له جهة. ولكن ابن تيمية، على كل حال، ينطلق من مقدمة مفادها ألا وجود لخلاء قائم بذاته؛ إذ إنه في رأيه هذا تابع للأرسطية الرشدية؛ فالحيز عنده هو «حدود الشيء المتصلة به التي تحوزه وهو جوانبه. وتلك تكون داخلة فيه، فلا تكون مستغنية عنه مع حاجته إليها»<sup>(119)</sup>. فالحيز يراد به حدود شيء التي يكون الشيء ضمنها، التي ليس لها وجود مستقل عن الشيء نفسه. فبدون هذا الشيء لا يوجد حيز.

وفي هذا التصور للحيز، يشرح ابن تيمية أن المتحيز لا يفتقر إلى الحيز الذي يشغله، بل الحيز يوجد في الشيء أو الجسم، ويفتقر إلى الجسم في وجوده. فلا يحتاج الجسم حيزًا مستقلًا، ولكن الحيز يستخرج من الجسم<sup>(120)</sup>. وعليه فطبقًا لابن تيمية، إذا افتقر الحيز في وجوده إلى المتحيز – وليس العكس كذلك – فإن الرازي حينها لا يمكنه القول إن الإله بتحيزه مفتقر للحيز وأن الحيز يقومه. وهذا التصور [تصور ابن تيمية] يكون بمثابة القول بأن الإله مستلزم للصفة المستلزمة له<sup>(121)</sup>.

وكما لوحظ أعلاه، فإن الرازي يعترض أيضًا بكون الحيز الذي يختص به الإله يجب أن يكون قديمًا؛ لأن الإله قديم. وهذا لا يمثل تحديًا عند ابن تيمية؛ إذ يجيب أن هذا الحيز القديم مدرك بواسطة الإله ولا يوجد مستقلًا عنه. وإثبات الحيز بهذا المعنى، كما يوضح ابن تيمية، لا يختلف عن إثبات صفات قديمة له كالعلم والقدرة والحياة، وكلها في ذات الله<sup>(122)</sup>. فالرازي جاء بهذا المحال من خلال افتراضه حيزًا خارجًا عن ذات الإله وبه يختص الإله<sup>(123)</sup>. أما عند ابن تيمية، فلا يوجد داع لتصور أن تحيز الإله يحوجه إلى الحيز؛ فقد سقطت حجة الرازي.

(117) المرجع السابق، ج3، ص610-611، 614.

(118) المرجع السابق، ج3، ص612-615.

(119) المرجع السابق، ج3، ص626. وانظر كذلك ص633 من نفس المجلد. وبطريقة ماثلة، يشرح ابن تيمية أن الجهة لا توجد بدون المتوجه «فهي [الجهة] مفتقرة في كونها جهة إلى المتوجه، والمتوجه لا يفتقر إلى جهة بعينها بحال» (المرجع السابق، ج3، ص626-627).

(120) المرجع السابق، ج3، ص630.

(121) المرجع السابق، ج3، ص647-652.

(122) المرجع السابق، ج3، ص653.

(123) المرجع السابق، ج3، ص655.

ويختتم ابن تيمية رده على برهان الرازي بأن تفسيره لمباينة الإله للعالم أفضل من تفسير خصومه الجهمية؛ فهو أفضل في تجنب تشبيهه بخلقه، كما أنه متبع لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11]. ومباينته للمخلوقات بأسرها أعظم من مباينة شيء لشيء ضمن هذا العالم. والمباينة بين العالم والإله ليست فقط بالحقيقة والصفة، بل أيضا في الجهة والمكان والمقدار. بل في عدم مباينة الإله للخلق من كل جهة – ويشمل هذا الحيز والجهة والمقدار- تشبيهه له بالخلق. والتزيه ليس منحصرًا أصلاً في السلوب، كما يتخيل الجهمية، ولكن في إثبات أمور وجودية بالأسماء والصفات<sup>(124)</sup>.

## 8- الإله وتناهي الأبعاد

يبين رد ابن تيمية على براهين الرازي الأول والثاني أنه يتحدث عن إله – بلغة كلامية- مستغن بنفسه، متحيز، وموجود لا يقبل القسمة. أما رده على الرازي في برهانه القادم فإن يهتم بمسألة تناهي أبعاد الإله. البرهان الثالث من الفصل الرابع من القسم الأول من التأسيس يذهب إلى أن تجويز تحيز الإله يستوجب تعيين ما إذا كان الإله محدود المقدار أو غير متناهي المقدار. يسوق الرازي حجته قائلاً:

لو كان تعالى مختصاً بحيز وجهة لكان لا يخلو إما أن يقال إنه غير متناه من جميع الجوانب، أو يقال إنه غير متناه من بعض الجوانب ومتناه من بعض الجوانب أو يقال إنه متناه من كل الجوانب والأقسام الثلاثة باطلة<sup>(125)</sup>.

يقدم الرازي ثلاثة وجوه على استحالة كون الإله المتحيز غير متناه من جميع الجوانب. أولاً، البعد غير المتناهي محال. ودليل الرازي هو فرض بعدين متوازيين يكون أحدهما غير متناهي الطول والآخر متناه. فإذا زال هذا الخط المتناهي من الموازية إلى المسامطة فإنه ستحصل نقطة التقاء المسار في البعد المتناهي. ولكن، في الحقيقة هناك دائماً نقطة أخرى فوقانية في مسار البعد غير المتناهي يكون التقاء المتناهي معها سابقاً. ولن يكون هناك أبداً نقطة التقاء مع البعد غير المتناهي ما لم توجد نقطة سابقة تكون أول التلاقي؛ وهذا محال ويبين أن البعد غير المتناهي محال. الوجه الثاني للرازي ضد إمكانية وجود إله متحيز غير متناهي البعد، أنه إذا كان هناك بعد لا يتناهي أو مسافة لا متناهية، سيستحيل إثبات أن العالم بكليته متناه. وهذا، كما يدعي الرازي، معلوم بطلانه بالإجماع (تناهي العالم هو مقدمة

(124) المرجع السابق، ج3، ص670-675.

(125) الرازي، تأسيس التقديس، ص89/68 (البرهان الثالث)؛ مقتبس عند ابن تيمية في، بيان تلبيس الجهمية، ج3، ص676-677.

مركزية في استدلال الرازي على أن الإله هو الخالق). الوجه الثالث للرازي ينصب على نفي الحلول عن الإله. الإله المتحيز غير المتناهي سيوجد في كل مكان؛ وحينئذ جاز عليه الحلول والاختلاط مع ما في هذا العالم مما يُستقبح ذكره<sup>(126)</sup>.

كذلك فإن الرازي ينفي إمكانية أن يكون الإله غير متناه من بعض الجوانب، متناهيًا من جوانب أخرى. كما في الحالة الأولى، لا يمكن أن يكون للإله أي جانب غير متناه؛ لأن البعد غير المتناهي محال. علاوة على هذا، إذا تساوى الجانبان المتناهي وغير المتناهي في الحقيقة والماهية، جاز كون كل من الجانبين متناهيًا ولا متناهيًا وهذا يجعل ذات الإله محلًا للزيادة والنقصان. وإذا كان الجانبان مختلفين في الحقيقة والماهية، ستكون ذات الإله مركبة من أجزاء مختلفة في الماهيات والحقائق<sup>(127)</sup>. أخيرًا، يرى الرازي أن الإله يستحيل أن يكون متناهيًا في جميع الجوانب. كما في حالة الجانب المتناهي والآخر غير المتناهي من الإله، سيكون الإله هنا قابلاً للزيادة والنقصان، ومن ثم سيحتاج إلى مرجح خارجي يخصص حجمه ومقداره، وهذا التخصيص يلزم أن يكون في زمن، الأمر الذي يخضع الإله للحدوث الزمني. وبالإضافة إلى هذا، فإن إلهًا محدود الجوانب سيتترك فراغًا وجهة فوقه. بل قد يخلق جسمًا فوقه، ولن يكون حينها فوق جميع الأشياء<sup>(128)</sup>.

يبتدئ ابن تيمية بإبطال براهين الرازي ضد تناهي الإله من كل الجهات ويمنع مدعى الرازي من أن التناهي من كل الجوانب يقتضي الحدوث، وقد أظهر في رده على استدلال سابق للرازي أن الإله يمكن أن يتصور قديمًا ومتحيزًا. يمضي ابن تيمية قدمًا ويوضح أن تصور الرازي يجعل الحيز والجهة أمرين وجوديين من الممكن تحققهما فوق الإله، ويرد على هذا مبينًا أنه قد شرح كيف أن الحيز ليس له وجود مستقل، ويضيف أن النصوص الإلهية تنفي وجود أي شيء فوق الإله؛ ويستدل بالآية القرآنية «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» [الحديد:3]، ويفسرها بالحديث المروي في صحيح مسلم (ت. 261هـ/875م): «أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء»<sup>(129)</sup>. فيما أن الإله فوق كل شيء، لا يوجد جهة ولا حيز فوقه، كما أنه لا يخلق شيئًا فوقه. وبغض النظر، يتساءل ابن تيمية، كيف أمكن الرازي فرض حيز

(126) الرازي، تأسيس التقديس، ص 68-69/89-90.

(127) المرجع السابق، ص 69-70.

(128) المرجع السابق، ص 70-71.

(129) ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، ج 3، ص 753؛ صحيح مسلم، ذكر، 61 (بحسب ترقيم فنسنتك)، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع.

فوق الإله مع أن الرازي نفسه ينفي إمكانية بعد لا يتناهى، وهذا يشمل حيزاً لا متناهيًا؟ إذا كان الرازي يحيل وجود أبعاد وأمكنة لا تتناهى وراء العالم المحدود، فإنه ليس يمكنه فرض أحياز توجد فوق الإله. ومن ثم، يتوصل ابن تيمية إلى أن دعوى الرازي عارية عن الأدلة<sup>(130)</sup>.

بعد هذا انتقل ابن تيمية لبراهين الرازي المبطللة كون الإله لا يتناهى من جميع الجهات. إنه محل اتفاق، كما يرى ابن تيمية، أنه لا نقطة لأول الالتقاء بين خط لا متناه وأخر متناه، ولكن يستدرك ابن تيمية أن هذا لا يستلزم استحالة خط أو بعد لا يتناهى في نفسه. بالنسبة للاستدلال الثاني، لا يلقي ابن تيمية بالا لمخاوف الرازي كيف أن إمكانية البعد اللامتناهي تقوض الإجماع على محدودية العالم، ويرد ابن تيمية بأن الإجماع لا يستند على دليلٍ معين، بل هو في نفسه دليل، ومخاوف الرازي هنا ليس لها أساس من الصحة. استدلال الرازي الثالث هو أن الإله المتحيز اللامتناهي قد يخالط القاذورات في هذا العالم. ينص ابن تيمية بكل بساطة أن بعض الجهمية يثبت أن الإله في كل مكان، وأن الاتحادية – أتباع الصوفي المتفلسف ابن عربي (ت. 638هـ/1240م) – يساوون بين وجود الإله ووجود القدر، والكلاب والخنزير<sup>(131)</sup>. وكما لا يخفى، يوافق ابن تيمية الرازي أن الإله يستحيل أن يخالط القدر، وقد لوحظ سابقاً قول ابن تيمية أن هناك حداً بين الإله والعالم، وهذا الحد يستلزم كذلك أن الإله يستحيل أن يكون لا متناهيًا من جميع الجهات.

القسم المتبقي من قسمة الرازي هو أن يتناهى الإله من بعض الجهات ولا يتناهى من جهات أخرى. يكتب ابن تيمية في معرض رده:

فما علمت به قائلًا، فإن قال هذا أحد فإنه يقول إنه فوق العرش ذاهبًا إلى غير نهاية فهو متناه من جهة العالم غير متناه من الجهة الأخرى، وهذا لم يبلغني أن أحداً قاله<sup>(132)</sup>.

يبدو أن ابن تيمية نفسه لا يذهب هذا المذهب، ولكن يضيف أن الرازي لم يقدم برهانًا لإبطال هذه الرؤية. وبرهان الرازي ضد إمكانية بعد لا متناه قد يُبين بالفعل عدم توجهه، وأن تناهي الإله من جهة العالم لا يؤدي إلى اختلاطه بقدر العالم<sup>(133)</sup>.

كما رأينا أعلاه، يجعل الرازي الإله المتناهي من جانب وغير المتناهي من آخر مقسمًا لقسمة مانعة خلو.

(130) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج3، ص751-758، 771، وانظر كذلك المرجع السابق، ج5، ص322-323.

(131) المرجع السابق، ج3، ص766-769، وانظر كذلك المرجع السابق، ج4، ص406.

(132) المرجع السابق، ج3، ص770.

(133) المرجع السابق، ج3، ص771-772.

الجوانب غير المتناهية والمتناهية إما أن تتساوى في الحقيقة والماهية أو لا. إذا كان الأول، جاز اختزال غير المتناهي إلى التناهي، وزيادة المتناهي إلى غير تناه. وإذا لم يكونا متساويين في الحقيقة والماهية، نتج تركيب الإله من أبعاد. يمنع ابن تيمية النتيجة الأولى، أي أن الأبعاد إن اتفقت في الحقيقة والماهية وجب أن تتساوى تمامًا؛ إذ الأشياء قد تتفق في الماهية وتختلف في الحجم والمقدار كما هو الحال في الأقدار المختلفة من الذهب والفضة. وأما في النتيجة الثانية، لا يسلم لزوم التركيب هنا، ويحيل إلى حجة سابقة له مفادها أن التحيز لا يؤدي إلى التركيب<sup>(134)</sup>.

إن ابن تيمية لا ينص صراحة على كون الإله متناهيًا من كل الجهات ولكن، على كل حال؛ هذا ما يُستخلص من حجاجه. إذ هو يدحض براهين الرازي التي تبطل تناهي الإله من كل الجوانب، ويتفق معه أن الإله لا يمكن أن يكون غير متناه من كل الجوانب، كما أنه لا يبطل كون الإله متناهيًا من جوانب ولا متناهي من أخرى، بل غاية الأمر أنه لم يبلغه منسوبًا لأحد. وعليه، فيفترض أنه يرى أن الإله متناهي الأبعاد من كل الجوانب. هناك نقاش مقتضب متأخر في بيان التلبيس يشير إلى هذا. يفرق ابن تيمية بين الموجودات بالنسبة إلى الزمان، حيث يمكن أن تمتد دون تناه إلى المستقبل، وبين الموجودات بالنسبة إلى الحيز والجسم والمكان، وهي متناهية. يقول ابن تيمية: «فلا بُدُّ له من حد وحقيقة ولا يمكن وجود مكان لا نهاية له ولا جسم لا نهاية له»<sup>(135)</sup>. ومن ثم، يكمل ابن تيمية أن وجود الإله لا بداية له ولا نهاية في الزمان، ولكن «لا يقال مثل ذلك في عظمة ذاته وقدره بل يقال ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: 103] ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: 110] ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ [الزمر: 67]<sup>(136)</sup>. يتصور ابن تيمية أن الإله غير متناه من جهة الزمان، ولكن لا يشمل هذا التحيز، إذ إن عدم التناهي في التحيز محال؛ فالإله عظيم في الحجم، بحيث لا

(134) المرجع السابق، ج 3، ص 773-775.

(135) المرجع السابق، ج 5، ص 180.

(136) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 5، ص 180. وانظر كذلك المرجع السابق، ج 3، ص 784-785. ابن تيمية يؤكد عظم الحجم الإلهي بنحو مشابه في الرسالة العرشية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، ج 6، ص 545-583؛ حيث ينص: «فيجب أن يعلم أن العالم العلوي والسفلي بالنسبة إلى الخالق تعالى في غاية الصغر»، ثم يقتبس نفس الآية القرآنية ([الزمر: 67] [المرجع السابق، ج 6، ص 559-560]). ولاحقًا في هذا الرسالة، يقول «والله تعالى محيط بالمخلوقات كلها إحاطة تليق بجلاله؛ فإن السماوات السبع والأرض في يده أصغر من الحمصة في يد أحدنا» [المرجع السابق، ج 6، ص 567]. لمزيد نقاش حول محتويات الرسالة العرشية، انظر:

Livnat Holtzman, "The Bedouin Who Asked Questions: The Later Ḥanbalites and the Revival of the Myth of Abū Razīn Al-'Uqālī," in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz, Göttingen-Bonn, V&R unipress-Bonn University Press ("Mamluk Studies," 20), 2018, p. 431-468, here p. 457-463.

يدركه التصور الإنساني، ولكن يبقى أن مقدار التحيز متناه، وأن الإله لا يذهب في كل الجهات دون تناه. ومع ذلك، فلا شيء فوق الإله، حتى الخلاء؛ إذ الخلاء غير موجود.

## 9- إحاطة الإله بالعالم

البرهان الرابع والأخير من براهين الرازي التي نستعرضها هو البرهان الخامس في الفصل الرابع من القسم الأول من التأسيس. وهذا البرهان يمنح ابن تيمية الفرصة لتوضيح كيفية تصوره لعلو الإله على العالم. يقول الرازي مستدلاً:

الأرض كرة، فإذا كان كذلك امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة. بيان الأول أنه إذا حصل خسوف قمري فإذا سألنا أقصى المشرق عن ابتدائه قالوا إنه حصل في أول الليل وإذا سألنا سكان أقصى المغرب قالوا إنه حصل في آخر الليل، فعلمنا أن أول الليل في أقصى المشرق هو عينه آخر الليل في أقصى المغرب وذلك يوجب كون الأرض كرة. وإنما قلنا إن الأرض لما كانت كرة امتنع كون الخالق في شيء من الأحياء؛ وذلك لأن الأرض إذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب وبالعكس، فلو كان الله تعالى مختصاً بشيء من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس، وذلك بالاتفاق بيننا وبين الخصم محال. فثبت أنه يمتنع كونه تعالى مختصاً بالجهة<sup>(137)</sup>.

يستدل الرازي أولاً على كروية الأرض بحالة الإدراكات المختلفة للخسوف القمري. تمر الأرض بين الشمس والقمر وتلقي بظلالها على القمر في وقت واحد بالنسبة للجميع أثناء التوقيت الليلي للأرض. ولكن، يظهر الخسوف في الوقت الذي تختلف فيه جوانب الأرض في مراحل الليل. وكما يصور الرازي المسألة، حين يظهر الخسوف أول الليل بالنسبة لأهل المشرق، يكون قرب آخر الليل بالنسبة لسكان المغرب. ثم يشرح الرازي أن كروية الأرض تقتضي أن ما يكون فوق رؤوس أهل المشرق سيكون تحت أقدام أهل المغرب. ومن ثم، فإذا كان الإله فوق أهل المشرق، سيكون على العكس من ذلك بالنسبة لأهل المغرب. وكما ينص الرازي، فإن هذا محال، وعليه، فيستحيل اختصاصه بمكان أو جهة. يؤكد ابن تيمية في بيان التلييس على الوفاق بينه وبين الرازي على كروية الأرض والأفلاك، كما أنه أقر وجود القول المخالف لكروية الأرض، إلا أنه قول لا يعضده دليل من سمع أو عقل أو سلف صالح. بل

(137) الرازي، تأسيس التقدیس، ص 74/94 (البرهان الخامس)؛ مقتبس عند ابن تيمية في، بيان تلييس الجهمية، ج 6، ص 3-4.

إن بعض العلماء ادعى أن كروية الأفلاك عليها إجماع المسلمين. وذكر جمع من العلماء أدلة من القرآن والسنة على هذا المطلب ولا يوجد مخالف فيه من السلف<sup>(138)</sup>.

وبعد تأسيس نقطة الاشتراك هذه، بدأ ابن تيمية في استعراض أدلة الرازي. يلاحظ ابن تيمية أولاً أنه لا خلاف بين الناس في كون الأرض تحت السماء، بصرف النظر عن أماكنهم المختلفة في الأرض؛ إذ لم يقل أحد أن السماء في شرق الأرض تحت السماء في غربها، أو بالعكس؛ فأينما كان أحد في الأرض فالسماوات فوق والأرض تحت ألبتة. السماء دائماً ستكون أعلى رأس أحدنا سواء أكان في الشرق أم الغرب، كما أن الأرض أسفل القدم في الحالتين. فالفوق والتحت جهات ثابتة بالنسبة للكروية الأرضية. والجهات الست – الفوق والتحت والشمال واليمين والأمام والخلف- للمخلوقات الأرضية لا تنطبق على السماوات. والإله دائماً ما يكون في الأعلى ولا يكون في الأسفل أبداً<sup>(139)</sup>.

يبدو جلياً من استدلال ابن تيمية أن الإله محيط بالكون بكليته كإحاطة السماء بالأرض، ويصرح بهذا عند معالجته لاعتراض على هذه الرؤية مفاده أنها تجعل الإله فلگاً. يبطل ابن تيمية هذه المقارنة؛ لأن الإله والفلک لا يندرجان تحت جنس مشترك. إلا أنه يثبت إحاطة الإله بالعالم حيث يقول: «أن يكون خالق الجميع فوق الجميع ومحيطاً به»<sup>(140)</sup>. ويدعم هذا الرأي بتفسير ابن عباس «ما السماوات السبع والأرضون السبع في يد الله إلا كخردلة في يد أحدكم»، ويؤكد على صغر العالم المخلوق مقارنة بالإله<sup>(141)</sup>.

## 10- تحيز الإله والعالم في درء تعارض العقل والنقل ومنهاج

### السنة النبوية

يبقى على الأبحاث المستقبلية استكشاف الحد الذي يصل إليه ابن تيمية في تطوير وتأكيده تفسيره لتمييز تحيز الإله عن العالم المحدث في أعماله الأخرى. ويكفي هنا ملاحظة أن ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ومنهاج السنة النبوية، يدافع عن نفس الرؤية الكلامية التي أظهرها في بيان التلبيس. أشمل معالجة لهذه القضية ضمن كتاب الدرء هي مناقشة فصل تنزيه الله عن

(138) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج6، ص4-25.

(139) المرجع السابق، ج6، ص26-49، وانظر كذلك ج1، ص27-28.

(140) المرجع السابق، ج6، ص51-52 (خاصة ص52).

(141) المرجع السابق، ج6، ص53-54 (خاصة ص53). يثبت ابن تيمية لاحقاً في بيان التلبيس إحاطة الإله بالعالم (ج6، ص77)،

وقد استدلال سابقاً بنفس أثر ابن عباس في تفسير آية (والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه) [الزمر: 67] (المرجع السابق، ج1، ص447).

الجهة والمكان في كتاب سراج الدين الأرموي لباب الأربعة، مختصر كتاب فخر الدين الرازي الأربعة في أصول الدين. وهذا المختصر يحوي صياغات قصيرة من استدلالات موجودة في التأسيس مثل الاستدلالات التالية: بطلان مذهب الكرامية والحنبلية النافي لموجود لا مقدار له ولا جهة؛ تحيز الإله يستلزم التركيب والانقسام؛ استحالة أن يكون الإله فوق العالم الكروي من كل الجهات المتضادة. وختام هذا الفصل المختصر عند الأرموي هو قانون التأويل والتفويض عند الرازي في تفسير الآيات المتعارضة مع القاطع العقلي<sup>(142)</sup>.

يشمل رد ابن تيمية 483 صفحة، ويستغرق المجلد السادس وبعضاً من السابع من أصل 11 مجلدًا من درء تعارض العقل والنقل<sup>(143)</sup>. وكما هو رأيه في بيان التلبس، يرى ابن تيمية أن جميع الموجودات مدركة بالحواس وأن أحد الموجودين لا بُدَّ أن يحل في الآخر أو يباينه مكانيًا، ولا يعقل موجود لا مكاني أصلًا حتى يكون الإله مصداقًا له<sup>(144)</sup>. كذلك فإن الفطرة الإنسانية تدرك علو الإله على العالم بمعنى الجهة<sup>(145)</sup>؛ فالإله محيط بالعالم الكروي، وفوق كل نقطة في هذا العالم كما أن السماء فوق كل جهة في الأرض<sup>(146)</sup>. إضافة إلى هذا، ليس صحيحًا أن كل متحيز منقسم، وبعد الإله المتناهي لا يعني وجود خلاء فوقه؛ لأنه في الحقيقة لا شيء فوقه ألبتة<sup>(147)</sup>. وأخيرًا، ينفي ابن تيمية وجود أي تعارض بين العقل والنقل. فالنقل يشير إلى كون الإله فوق العالم، والعقل يؤيده<sup>(148)</sup>.

أما استعراض ابن تيمية للمسألة في منهاج السنة النبوية فأقصر وأقل تطورًا منه في درء التعارض. يثبت ابن تيمية تميز الإله عن الخلق، وكونه فوق السماوات على العرش. ولا يوجد شيء فوق العالم سوى الإله، وهو منزّه عن التركيب. بالإضافة إلى هذا، لا يوجد شيء فوق الإله، ولا شيء ركه. وفي منهاج السنة، يتحدث ابن تيمية عن مصطلح التحيز وصدقه على الإله بمعنى كونه تعالى

(142) محمد [صوابه محمود] بن أبي بكر الأرموي، لباب الأربعة، تحقيق محمد يوسف إدريس وبهاء الخلايلة، القاهرة، الأصلين، 1437هـ/2016م، ص 118-123، والتي تختصر (المسألة الثامنة، ص 152-164) من الأربعة لفخر الدين الرازي. أنا ممتن لحامد أتاي نازاري وهديل جرادة لإرسالهم لي صفحات البحث من اللباب.

(143) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 352-5؛ ج 7، ص 140-2. وانظر كذلك نقاش ابن تيمية لمسألة التجسيم في ج 7، ص 137-237، وج 10، ص 259-319.

(144) المرجع السابق، ج 6، ص 32-33، 88-89، 108-112.

(145) المرجع السابق، ج 6، ص 12-14، 82-86.

(146) المرجع السابق، ج 6، ص 327-340؛ ج 7، ص 3-8.

(147) المرجع السابق، ج 6، ص 294-295، 301-302؛ ج 7، ص 9-17.

(148) المرجع السابق، ج 7، ص 26-140.

مدركا بالحواس، إلا أنه لا يصح بتحيز الإله بنفس الطريقة المذكورة في بيان التلبيس<sup>(149)</sup>.

## الخاتمة

يحدد بيان التلبيس نقطة انطلاقاً جديدة في جدل ابن تيمية مع الكلام الأشعري؛ فهو لا يقتصر على تكرار نقده للتأويل الأشعري الذي كتبه في الحموية وجواب الاعتراضات المصرية، بل يزيد بدحضه لبراهين الرازي في التأسيس المبطللة التجسيم والتحيز، ويقدم بديلاً كلامياً عقلانياً في علاقة الإله بالحيث. يفضل ابن تيمية قصر البحث الإلهي على ما أثبتته القرآن والسنة؛ إذ هو موقف السلف كما يفهمه. ومع ذلك فحين ألجأته احتياجات سياقه الفكري، ترجم ابن تيمية فهمه لمقتضيات النصوص الإلهية إلى مصطلحات خصومه. وبحسب لغة الرازي، فإن الإله الذي يتصوره ابن تيمية موجود كبير جداً وله تحيز وامتداد متناه، ومحيط بالعالم ومتميز وبائن عنه. وإذا أراد أحد تسمية هذا الإله جسماً – وابن تيمية شديد التحفظ في هذا – فيجب أن يوضح غاية التوضيح أنه لا مركب ولا يجوز عليه التقسيم. وبما أن هذا الإله متناهي الأبعاد، فقد يُظن أن ابن تيمية يتصور خلاء فوق الإله، إلا أنه يستمد من إنكار الأرسطية الرشدية لخلاء مستقل قائم بنفسه حتى يستبعد هذا التوهم، ولا شيء يوجد مستقلاً عن هذا العالم المخلوق وعن خالقه المحيط به. مع أن بيان التلبيس يزودنا بأشمل تعبير لهذه الرؤية لتحيز الإله ضمن أعمال ابن تيمية بل في عامة المؤلفات الإسلامية؛ إلا أنها ليست هي خصيصة ينفرد بها الكلام التيمي؛ فإن ابن تيمية قد طور هذه النظرة «المكانية» التي وجدت قبله عند الدارمي والرد على الزنادقة والجهمية المنسوب إلى ابن حنبل، كما أنه كرر هذه النظرة «المكانية» لاحقاً وبشكل مقتضب في كتابيه درء التعارض العقل والنقل ومنهاج السنة النبوية. نظراً للحد الذي يتوسع فيه ابن تيمية في هذه الرؤية لتحيز الإله في أضخم ثلاثة كتب له – بيان التلبيس ودرء التعارض ومنهاج السنة – لن يكون ممكناً مطابقة فكره بالموقف غير الإدراكي الحنبلي الذي يستبعد النظر الكلامي بالكلية، أو بالتفويض الأشعري الذي ينكر جسمية الإله كل الإنكار ويفوض معاني الصفات إلى علم الإله مع قطع البحث. وهذا الرد الكلامي التيمي المعتمد الذي يذهب إلى تحيز

(149) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج2، ص145، 539-538، 555-560.

الإله، يقف على نقيض الكلام الأشعري عند فخر الدين الرازي، ونقيض الاتجاه الكلامي العام الذي ينفى الجسمية.

## قائمة المراجع:

### المراجع العربية

- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق أوغست مولر، القاهرة، المطبعة الوهبية، 1299هـ/1882م، مجلدان.
- ابن أبي أصيبعة، *The 'Uyūn al-anbā' fīṭabaqāt-A Literary History of Medicine – The* Smith, Simon Swain-aṭibbā' of Ibn Abī Uṣaybi'ah, eds and transl. Emilie Savage-al Boston, Brill ("Handbook of Oriental studies. Sec--and Geert Jan van Gelder, Leiden .tion 1, The Near and Middle East," 134), 2020, 5 vols
- ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أو نقض تأسيس الجهمية، تحقيق محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، مكة، مطبعة الحكومة، 1391هـ/1971م؛ الرياض، دار القاسم، 1421هـ/2000م؛ دون مكان، مؤسسة قرطبة، دون تاريخ، مجلدان.
- ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق يحيى بن محمد الهندي وآخرون، المدينة، مجمع الملك فهد، 1426هـ/2005م، 10 مجلدات.
- ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية: الرد على تأسيس التقديس، عمان، الدار العثمانية، 2008، مجلدان.
- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406هـ/1986م، 9 مجلدات.
- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1411هـ/1991م، 11 مجلدا.
- ابن تيمية، الفتوى الحموية الكبرى، تحقيق حمد عبدالمحسن التويجري، الرياض، دار الصميعي، 1425هـ/2004م.

- ابن تيمية، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، تحقيق محمد عزيز شمس، مكة، دار عالم الفوائد، 1429هـ/2008م.
- ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، تحقيق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم ومحمد بن عبدالرحمن بن قاسم، القاهرة، دار الرحمة، دون تاريخ، 37 مجلدا.
- ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، تحقيق عبدالصمد شرف الدين الكتبي، بومباي، المطبعة القيمة، 1368هـ/1949م.
- ابن تيمية، *La profession de foi d'Ibn Taymiyya : texte, traduction et commentaire de la Wāsiṭiyya*, ed. and transl. Henri Laoust, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner ("Bibliothèque d'études islamiques," 10), 1986.
- ابن حنبل، الرد على الزنادقة والجهمية، تحقيق دغش العجمي، الكويت، غراس، 1426هـ/2005م.
- ابن الدواداري، أبو بكر بن عبد الله، كنز الدرر وجامع الغرر، تحقيق هانس روبرت رويمر، القاهرة، قسم الدراسات الإسلامية بالمعهد الألماني للأثار بالقاهرة ("Quellen zur Geschichte des Islamischen Ägyptens"، ج9 [الدر الفاخر في سيرة الملك الناصر] 1960،
- ابن رجب، كتاب الذيل على طبقات الحنابلة، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1372هـ/1953-1952م، مجلدان.
- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998م.
- ابن فورك، أبو بكر محمد بن الحسن، كتاب مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة، تحقيق دانيال جيماريه، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ("Publications de l'Institut français de Damas," 203)، 2003م.
- أمير، جابر بن إدريس بن علي، مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها، الرياض، أضواء السلف، 1422هـ/2002م، ج3.
- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هيلموت رتير، إسطنبول، مطبعة الدولة، 1929م-1930م، ج2.

- الأثعري، [Kitāb al-Theology of Al-أثعري], ed. and transl. Richard J. McCa--Ash'arī (Beirut, Imprimerie Catholique, 1953).
- الأثعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق صالح بن مقبل بن عبد الله الصمعي التميمي، الرياض، دار الفضيلة (سلسلة رسائل جامعية، 68)، 1432هـ/2011م.
- الدارمي، عثمان بن سعيد، نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افتراه على الله عز وجل من التوحيد، تحقيق راشد بن حسن الأملعي، الرياض، مكتبة الرشد، 1998م.
- الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1416هـ/1995م.
- الجويني، Paul E. (transl.), *A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, Walker, Reading, Garnet ("Great Books of Islamic Civilisation"), 2000.
- حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق غوستاف فلوجل، لندن، vols 6, 1858-Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1835.
- الكتبي، محمد بن شاكر، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1973، 5 مجلدات.
- النسفي، William Cureton, *Pillar of the Creed of the Sunnites*, London, Society for the Publication of Oriental Texts, 1843.
- النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004، 33 مجلداً.
- الرازي، فخر الدين، كتاب أساس التقديس، القاهرة، مطبعة كردستان العلمية، 1328هـ/1910-1911م.
- الرازي، فخر الدين، أساس التقديس، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1354هـ/1935م.
- الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، جزءان في مجلد.

- الرازي، فخر الدين، أساس التقديس، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، المكتبة الأزهرية، 1406هـ/1986م.
- الرازي، فخر الدين، أساس التقديس، تحقيق عبدالله محمد إسماعيل، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، 2010.
- الرازي، فخر الدين، تأسيس التقديس، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي وأحمد محمد خير الخطيب، دمشق، دار نور الصباح، 2011.
- الرازي، فخر الدين، نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق سعيد عبداللطيف فودة، بيروت، دار الذخائر، 1436هـ/2015م، 4 مجلدات.
- الرازي، فخر الدين، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، دون تاريخ.
- الصفدي، كتاب الوافي بالوفيات، (6 "Bibliotheca Islamica," Wiesbaden, Franz Steiner, 19742, 18 vols.
- التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق رفيق العجم، بيروت، مكتبة لبنان، 1996، مجلدان.
- الأرموي، محمد بن أبي بكر، لباب الأربعين، تحقيق محمد يوسف إدريس وبهاء الخلايلة، القاهرة، الأصلين، 1437هـ/2016م.
- بن أحمد، فؤاد، «إعادة كتابة تاريخ الفلسفة في السياقات الإسلامية السنية: ابن تيمية وأثر ابن رشد»، 303-Hespéris (2020), 55/1 (2020), p. 354-Tamuda.
- بن أحمد، فؤاد، «ماذا كانت تفعل كتب ابن رشد في مصر والشام خلال القرن الرابع عشر للميلاد؟ أو ابن رشد في مكتبة ابن تيمية»، مجلة الإبانة، 6 (2020)، ص. 175-226.

## المراجع الأجنبية

- Abdulsater, Hussein Ali, *Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology: Al-Sharīf Al-Murtaḍā and Imami Discourse*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017.

- Abrahamov, Binyamin, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'an in the Theology of al-Qāsim Ibn Ibrāhīm: Kitāb al-Mustarshid*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill ("Islamic Philosophy, Theology and Science," 26), 1996.
- Adamson, Peter, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Place," *Arabic Sciences and Philosophy*, 27/2 (2017), p. 205236-. Adamson, Peter, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Void," in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz, Göttingen-Bonn, V&R unipress-Bonn University Press ("Mamluk Studies," 20), 2018, p. 307324-.
- Ben Ahmed, Fouad, "Ibn Rushd in the Ḥanbalī Tradition: Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Continuity of Philosophy in Muslim Contexts," *The Muslim World*, 109/4 (2019), p. 561581-.
- Benevich, Fedor, "The Necessary Existent (wājib al-wujūd): From Avicenna to Fakhr al-Dīn al-Rāzī," in *Philosophical Theology in Islam: Later Ash'arism East and West*, eds Ayman Shihadeh and Jan Thiele, Leiden-Boston, Brill ("Islamicate Intellectual History," 5), 2020, p. 123155-.
- El Omari, Racha, "Ibn Taymiyya's 'Theology of the Sunna' and his Polemics with the Ash'arites," in *Ibn Taymiyya and His Times*, eds Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, Karachi, Oxford University Press ("Studies in Islamic Philosophy," 4), 2010, p. 101119-.
- El-Rouayheb, Khaled, "From Ibn Ḥajar Al-Haytamī (d. 1566) to Khayr al-Dīn al-Ālūsī (d. 1899): Changing Views of Ibn Taymiyya among Non-Ḥanbalī Sunni Scholars," in *Ibn Taymiyya and His Times*, eds Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, Karachi, Oxford University Press ("Studies in Islamic Philosophy," 4), 2010, p. 269318-.
- El Shamsy, Ahmed, *Rediscovering the Islamic Classics: How Editors and Print Cul-*

*ture Transformed an Intellectual Tradition*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2020.

- El-Tobgui, Carl Sharif, "The Hermeneutics of Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī," in *Coming to Terms with the Qur'ān: A Volume in Honor of Professor Issa Boullata*, McGill University, eds Mohammed Khaleel and Andrew Rippin, North Haledon, Islamic Publications International, 2008, p. 125158-.
- El-Tobgui, Carl Sharif, *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Dar' ta'āruḍ al-'aql wa-l-naql*, Leiden-Boston, Brill ("Islamic Philosophy, Theology and Science," 111), 2020.
- Griffel, Frank, "On Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Life and the Patronage He Received," *Journal of Islamic Studies*, 18/3 (2007), p. 313344-.
- Griffel, Frank, "Ibn Taymiyya and His Aṣ'arite Opponents on Reason and Revelation: Similarities, Differences, and a Vicious Circle," *The Muslim World*, 108/1 (2018), p. 1139-.
- Griffel, Frank, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, New York, Oxford University Press, 2021.
- Heer, Nicholas, "The Priority of Reason in the Interpretation of Scripture: Ibn Taymīyah and the Mutakallimūn," in *Literary Heritage of Classical Islam: Arabic and Islamic Studies in Honor of James A. Bellamy*, ed. Mustansir Mir, Princeton, New Jersey, The Darwin Press, 1993, p. 181195-.
- Holtzman, Livnat, *Anthropomorphism in Islam: The Challenge of Traditionalism (700/1350 -)*, Edinburgh, Edinburgh University Press ("Edinburgh Studies in Classical Islamic History and Culture"), 2018.
- Holtzman, Livnat, "The Bedouin Who Asked Questions: The Later Ḥanbalites and

- the Revival of the Myth of Abū Razīn Al-‘Uqālī,” in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz, Göttingen-Bonn, V&R unipress-Bonn University Press (“Mamluk Studies,” 20), 2018, p. 431468-.
- Holtzman, Livnat, and Miriam Ovadia, “On Divine Aboveness (al-Fawqiyya): The Development of Rationalized Ḥadīth-Based Argumentations in Islamic Theology,” in *Rationalization in Religions: Judaism, Christianity and Islam*, eds Yohanan Friedmann, Christoph Marksches and Marc Bergermann, Berlin, De Gruyter, 2018, p. 224269-.
  - Hoover, Jon, *Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism*, Leiden-Boston, Brill (“Islamic Philosophy, Theology and Science,” 73), 2007.
  - Hoover, Jon, “Ibn Taymiyya’s Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporealism of Fakhr al-Dīn al-Rāzī,” in *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century*, ed. Abdelkader Al Ghouz, Göttingen-Bonn, V&R unipress-Bonn University Press (“Mamluk Studies,” 20), 2018, p. 469491-.
  - Hoover, Jon, *Ibn Taymiyya*, London, Oneworld Press (“Makers of the Muslim World”), 2019.
  - Hoover, Jon, “Reason and the Proof Value of Revelation in Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s late kalām works Ta’sīs al-taqdīs, Ma’ālim uṣūl al-dīn, and al-Arba’in fi uṣūl al-dīn,” in *Rationalität in der Islamischen Theologie, Band I: Die klassische Periode*, eds Maha El Kaisy-Friemuth, Reza Hajatpour and Mohammed Abdel Rahem, Berlin, De Gruyter, 2019, p. 373390-.
  - Hoover, Jon, “Early Mamlūk Ash‘arism against Ibn Taymiyya on the nonliteral re-interpretation (ta’wīl) of God’s attributes,” in *Philosophical Theology in Islam: Later Ash‘arism East and West*, eds Ayman Shihadeh and Jan Thiele, Leiden-Boston, Brill (“Islamicate Intellectual History,” 5), 2020, p. 195230-.

- Hoover, Jon, with Marwan Abu Ghazaleh Mahajneh, "Theology as Translation: Ibn Taymiyya's Fatwa Permitting Theology and Its Reception into His Averting the Conflict between Reason and Revealed Tradition (Dar' Ta'arūḍ Al-'Aql Wa l-Naql)," *The Muslim World*, 108/1 (2018), p. 4086-.
- Jackson, Sherman A., *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abū Ḥāmid al-Ghazālī's Fayṣal al-Tafriqa Bayna al-Islām wa al-Zandaqa*, Karachi, Oxford University Press ("Studies in Islamic Philosophy," 1), 2002.
- Jaffer, Tariq, *Razi: Master of Quranic Interpretation and Theological Reasoning*, New York, Oxford University Press, 2015.
- Janos, Damien, "Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the asma' mushakkika (and tashkik al-wujūd)," *Oriens* (2021), p. 162-.
- Jarrar, Maher, and Sebastian Günther, *Doctrinal Instruction in Early Islam: The Book of the Explanation of the Sunna by Ghulām Khalīl (d. 275/888)*, Leiden-Boston, Brill ("Islamic History and Civilization," 174), 2020.
- Kars, Aydogan, *Unsayng God: Negative Theology in Medieval Islam*, Oxford, Oxford University Press ("Academy Series"), 2019.
- Kügelgen, Anke von, "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle for and against Reason," *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya*, eds Birgit Krawietz and Georges Tamer, Berlin-Boston, De Gruyter ("Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des Islamischen Orients: Beihefte zur Zeitschrift 'Der Islam', Neue Folge"), 2013, p. 253328-.
- Laoust, Henri, "Quelques opinions sur la théodicée d'Ibn Taimiya," *Mélanges Maspero*, Cairo, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale ("Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale;" "Mémoires publiés par les membres

- de l'Institut français d'archéologie du Caire," 68), 1935-1953-, III [Orient islamique], p. 431438-.
- Lit, L.W.C. (Eric) van, "Commentary and Commentary Tradition: The Basic Terms for Understanding Islamic Intellectual History," *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire*, 32 (2017), p. 326-.
  - Makdisi, George, *Ibn Qudāma's Censure of Speculative Theology*, London, Luzac ("E.J.W. Gibb Memorial Series. New Series," 23), 1962.
  - Maróth, Miklós, "Averroes on the Void," in *La lumière de l'intellect : la pensée scientifiqueet philosophique d'Averroès dans son temps*, ed. Ahmad Hasnawi, Leuven-Paris, Peeters ("Ancient and Classical Sciences and Philosophy"), 2011, p. 1122-.
  - McLaren, Andrew G., "Ibn Ḥanbal's Refutation of the Jahmiyya: A Textual History," *Journal of the American Oriental Society*, 140/4 (2020), p. 901926-.
  - Michot, Yahya, "Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. IX : 'Moi, je ne vous ai pas demandé de me faire sortir d'ici...'," *Le Musulman* (Paris), 22 (March-June 1993), p. 1015-.
  - Michot, Yahya, "Ibn Taymiyya's Critique of Shī'ī Imāmology: Translation of Three Sections of his Minhāj al-Sunna," *Muslim World*, 104/12014) 2-), p. 109149-.
  - Murad, Hasan Qasim, "Ibn Taymiya on Trial: A Narrative Account of His Miḥan," *Islamic Studies*, 18/1 (1979), p. 132-.
  - Oulddali, Ahmed, *Raison et révélation en Islam : les voies de la connaissance dans le commentaire coranique de Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210)*, Leiden-Boston, Brill ("Islamic History and Civilization," 156), 2019.
  - Ovadia, Miriam, *Ibn Qayyim al-Jawziyya and the Divine Attributes: Rationalized Traditionalistic Theology*, Leiden-Boston, Brill ("Islamic Philosophy and Theology," 104), 2018.

- Seale, Morris S., *Muslim Theology: A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*, London, Luzac, 1964.
- Shahrān, Mohd Farid Bin Mohd, *Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Divine Transcendence and Anthropomorphism: A Refutation against the Literalists*, Putrajaya, Malaysia, Islamic and Strategic Studies Institute, 2017.
- Shihadeh, Ayman, "Three Apologetic Stances in al-Ṭūfi: Theological Cognitivism, Noncognitivism, and a Proof of Prophecy from Scriptural Contradiction," *Journal of Qur'anic Studies*, 8/2 (2006), p. 123-.
- Spevack, Aaron, *The Archetypal Sunnī Scholar: Law, Theology, and Mysticism in the Synthesis of al-Bājūrī*, Albany, State University of New York Press, 2014.
- Suleiman, Farid, *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*, Berlin-Boston, De Gruyter ("Welten des Islams – Worlds of Islam – Mondes de l'Islam," 11), 2019.
- Treiger, Alexander, "Avicenna's Notion of Transcendental Modulation of Existence (taškīk al-wuġūd, analogia entis) and Its Greek and Arabic Sources," in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, eds Felicitas Opwis and David Reisman, Leiden-Boston, Brill ("Islamic Philosophy, Theology and Science," 83), 2012, p. 327363-.
- Vasalou, Sophia, *Ibn Taymiyya's Theological Ethics*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2016.
- Vilozny, Roy, "Some Remarks on Ibn Taymiyya's Acquaintance with Imāmī Shī'ism in light of his Minhāj al-sunna al-nabawiyya," *Der Islam*, 97/2 (2020), p. 456475-.
- Williams, Wesley, "A Body Unlike Bodies: Transcendent Anthropomorphism in Ancient Semitic Tradition and Early Islam," *Journal of the American Oriental Society*, 129/1 (2009), p. 1944-.
- Wisnovsky, Robert, "Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century

Islamic East (Mašriq): A Sketch,” in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, eds Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci, Berlin/Boston, De Gruyter (“Scientia Graeco-Arabica,” 7), 2012, p. 2750-.

- Yunis Ali, Mohamed M., *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists’ Models of Textual Communication*, Richmond, Surrey, Curzon (“Curzon Studies in Arabic Linguistics”), 2000.
- Zouggar, Nadjet, “Interprétation autorisée et interprétation proscrite selon Le Livre du rejet de la contradiction entre raison et Écriture de Taqī al-Dīn Aḥmad b. Taymiyya,” *Annales Islamologiques*, 44 (2010), p. 195206-.
- Zysow, Aron, “Karrāmiyya,” in *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford, Oxford University Press (“Oxford Handbooks”), 2016, p. 252262-.
- Zysow, Aron, “Karrāmiya,” *Encyclopedia Iranica*, XV, p. 590601-

# مراجعات الكتب Book Reviews

## السعادة من وجهة نظر فلسفية:

### قراءة في كتاب "أجمل قصة في تاريخ الفلسفة"

عبدالله بوسنينة<sup>(1)</sup>

[bousninainfo@gmail.com](mailto:bousninainfo@gmail.com)

#### ملخص:

تسعى هذه المراجعة إلى الحديث عن السعادة من وجهة نظر فلسفية، من خلال تقديم قراءة في كتاب (أجمل قصة في تاريخ الفلسفة)، محاولاً تقسيمه إلى مقدمة وخمسة محاور ونتائج، اهتم المحور الأول بالإنسان بوصفه قطعة من الكوسموس. وركز المحور الثاني على الخلاص الديني/المسيحي: منظور آخر لتحقيق السعادة. وركز المحور الثالث على افتكالك الإنسان عن المحددات الكوسمولوجية والثيولوجية وتأسيس السعادة وفق إرادة الأنا-المفكرة. وتطرق المحور الرابع إلى المراجعة التفكيكية/النقدية للإيديولوجية الحديثة بعدما صارت نزعة تأسيسية. وقارب المحور الخامس الحياة الطيبة من خلال تجربة الحب. وانتهت مراجعتنا، إلى تأكيد القول بأن مسألة السعادة، بقدر ما ظلت مطلباً فلسفياً منذ القدم، صارت لها أهمية قصوى في سياقنا المعاصر، وذلك جراء تشظي المعنى مما انعكس سلباً على بوصلة الانسان المعاصر. هكذا تكون فكرة لوك فيري والخاصة بيصم مبدأ الحب على التجربة الإنسانية، لها من الأهمية بما كان لبلوغ السعادة الإنسانية.

#### الكلمات المفتاحية:

السعادة، الحب، الوجود، لوك فيري، الحياة.

(1) باحث في سلك الدكتوراه، تخصص الفلسفة السياسية والأخلاقية. (المغرب).

للاقتباس: بوسنينة، عبد الله، السعادة من وجهة نظر فلسفية: قراءة في كتاب "أجمل قصة في تاريخ الفلسفة"، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع2، 2023، 238، 250.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية

## OPEN ACCESS

Received: 2023-5-21

Accepted: 2023-6-7



## Happiness from a Philosophical point of view: a reading in a book: (The most beautiful story in the history of philosophy). Luc Ferry

Abdellah BOUSNINA<sup>(2)</sup>[bousninainfo@gmail.com](mailto:bousninainfo@gmail.com)

### Abstract:

This review seeks to present happiness from a philosophical point of view, by reviewing the book (The Most Beautiful Story in the History of Philosophy), trying to divide it into an introduction, five sections, and results. The first section is concerned with the human being as a piece of the cosmos. The second section focused on religious/Christian salvation: another perspective to achieve happiness. The third section focused on man's detachment from cosmological and theological determinants and the establishment of happiness according to the will of the ego - the thinker. The fourth section touched on the deconstructive/critical review of modern ideology after it had become a foundational tendency. The fifth section approached the good life through the experience of love. The review concluded with the assertion that the issue of happiness, to the extent that it remained a philosophical demand since ancient times, has become of paramount importance in our contemporary context, due to the fragmentation of the meaning, which reflected negatively on the compass of modern man. This is how Luke Ferry's idea of imprinting the principle of love on the human experience is as important as it was to achieving human happiness.

### keywords:

Happiness, Love, Existence, Luke Ferry, Life.

(2) PhD research student. Political and moral philosophy. (Morocco).

**Cite this article as:** BOUSNINA, Abdellah, Happiness from a Philosophical point of view: a reading in a book: (The most beautiful story in the history of philosophy). Luc Ferry, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 2, 2023, 238-250.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة<sup>(3)</sup>:

شكّل البحث عن معنى لوجود الانسان أفقًا للتفكير الفلسفي المعاصر، وذلك جرّاء بزوغ سياق عالمي متأزم نتيجة سيطرة الثقافة الاستهلاكية التي فرضها منطق السوق الرأسمالي؛ مما جعل الذات التي قدّمها الفلسفات الليبرالية - كونها ذات حرة ومُريدة - هي ليست اليوم، سوى حيوان استهلاكي ذو بُعد واحد بلغة ماركيز، وذات تُفبرك مؤسّساتيًا بعيدًا عن أي أفق إثيقي حُر حسب حفريات ميشال فوكو، وهوية هي نتاجٌ لمطابقة معيار جاهز سلفًا في تصور جيل دولوز. لذلك كان همُّ الاشتغال على نحث مسارات لتجسيد المعنى - الذي بمقتضاه يضمن الإنسان سعادته ويستعيد مركزيته المعنوية المفقودة في عصر السيطرة التقنية على المعيش اليومي كما تصوّرها هايدغر، هو ما عمل عليه جلّ فلاسفة الاختلاف. وتأتي كتابات لوك فيري في سياق هذا الاشتغال كامتداد لهذا التقليد النقدي الذي تبلور منذ نيتشه، حيث ما فتى يُعيد للتفكير الفلسفي أهميته وقدرته على صياغة هذا الشكل الذي يسمح للإنسان - بكونه كائنًا يُعنى بمسألة السعادة - بأن يتربّع على عرش مملكة الكائنات الحية؛ لذا سلك مجرى حكاية تاريخ الفلسفة مُتوقّفًا على أبرز محطاتها ومُستعرضًا في الوقت ذاته الإمكانيات التي أضافها هذا الخطاب إلى جعل حياة الإنسان «حياة طيبة».

تنطلق محاولة فيري من نقطة تُعاكس ما دأب عليه خطاب جان فرانسوا روفال مثلًا، حين قدّم كتابه الساخر تحت عنوان: لماذا الفلاسفة؟ مما دفع فيري للإفصاح منذ البدء بالدور الذي تلعبه الفلسفة في إقرار هذا النمط من الحياة، وذلك من خلال توسيع دائرة أدوار الفلسفة لتجاوز سؤال المعرفة والنقد إلى سؤال بناء الحياة الإنسانية. إذ يؤكد فيري هذا التصور بالقول: «الفلسفة هي بالتأكيد شيء آخر سوى كونها تلك (المدرسة في الفكر النقدي) التي يدعى غالبا اختزال الفلسفة فيها»<sup>(4)</sup>. لعل هكذا قول، هو ما يزيّج الدور الآخر الذي يشير إليه فيري في تجاوز للوظيفة النقدية لفعل التفلسف، وهو ما جعل من الفلسفة وأجوبتها - بشأن إحقاق السعادة، من منظور صاحب أجمل قصة في تاريخها - أحد المسارب التي تؤدي إلى تحقيق معنى السعادة للإنسان. لذا لا غرابة أن يُقيم منذ البدء مقارنة تفاضلية ترتقي بالدور الطلائعي للفلسفة في بناء حياة ذات أفق سعيد بالنظر إلى اهتمامات المجالات المعرفية الأخرى، وذلك ليس فقط بالاستناد إلى إمكانها (الفلسفة) على بلوغ

(3) يتعلق الأمر بكتاب فيري (لوك)، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود بن جماعة، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2015.

(4) نفسه، ص6.

الحقيقة وإنما من جهة ما تسمح به قدرتها على إضفاء نوع من المشروعية على قيمنا الثقافية التي نعيش ونتعايش بمقتضاها.

لكن قبل أن يباشر فيري تقديم تاريخ التصورات الفلسفية للسعادة من حيث هي الضامن للحياة الطيبة للإنسان؛ يبتدئ بالإشارة إلى أن موضوعات الفلسفة هي أكبر من أن تُختصر في سؤال المعرفة كما سبق وان أشرنا، فهو يُعدّها لتشمل مجالات عدة، أبرزها:

- الأخلاق والسياسة، من خلال البحث الفلسفي في سؤال ما العدل؟
- المعرفة، عبر البحث عن سؤال ما الحقيقة؟
- الفن والجماليات، وذلك في أفق فهم ما الإحساس الجميل؟
- الخلاص وسؤال ما الحياة الطيبة «السعيدة»؟

وعليه، فقد انصبّ اهتمام فيري على تقصّي إمكانية بلوغ الحياة الطيبة من خلال تتبع محطات أساسية من تاريخ الفكر الفلسفي، حصرها في خمسة أصناف، بحيث خصّ الصنف الخامس لإبراز تصوره الخاص؛ وعلى منوال تقسيمه الإجرائي هذا، سنخطّط خارطة طريق لهذه المقالة تستجيب للتقسيمات التي سلكها هو نفسه في استعراضه للأجوبة الفلسفية الكبرى تلك، وذلك وفق العناوين التالية:

1. الإنسان بوصفه قطعة من الكوسموس.
2. الخلاص الديني/المسيحي: منظور آخر لتحقيق السعادة.
3. افتكاك الإنسان عن المحددات الكوسمولوجية والثيولوجية وتأسيس السعادة وفق إرادة الأنا-المُفكّرة.
4. المراجعة التفكيكية/النقدية للإيديولوجية الحديثة بعدما صارت نزعة تأسيسية.
5. الحياة الطيبة من خلال تجربة الحب.

## المحور الأول: الإنسان بوصفه قطعة من الكوسموس

ارتبطت الثقافة اليونانية في القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد، بتعاليم الخطاب الأسطوري، لا سيما مع التصويريين الهوميروسي والهيبيودي؛ لذا فالحياة لحظتها كانت مُحكمة بما تُمليه الآلهة على البشر. وكانت النظرة إلى معنى الحياة الطيبة لا تتمّ إلّا من منظور القصص الأسطورية؛ لكن سرعان ما سيعرف هذا الوضع منعرجًا إثر المواجهة التي خاضها الخطاب الفلسفي في القرن الرابع

قبل الميلاد مع التفسيرات الأسطورية لتخليص اليونانيين من سيطرة هذه الرؤى وإعادة بناء الحياة العامة بناءً عقليًا. وفي شأن وصف هذه النقلة في الخطاب اليوناني القديم، يقول لوك فيري «تمت علمنته (تخليصه من الآلهة)، في خطاب مفهومي ومُدعم بحجج عقلية، من قبل مُفكرين كبار ينتمون إلى التقليد الفلسفي اليوناني، وخاصة منهم أفلاطون وأرسطو والرواقيين»<sup>(5)</sup>.

في أفق هذا الخطاب العقلي الذي ابتدعه اليونانيون خاصة مع سقراط وأفلاطون، نُظِرَ إلى العالم بوصفه نظامًا، وذلك بُغية إبعاد الفوضى السائدة وعدم الانتظام الذي ميّزت حقبة تضارب الآلهة آنذاك. لذا كان الإنسان في صميم هذا «الكوسموس» بمثابة قطعة تابعة له وتتأثر بمقتضياته؛ يقيم أفعاله بناءً على ما يسمح به هذا النظام ويوجه غاياته وفق ما يُمليه عليه. وعلى هذا المنحى سطرّ اليونانيين شكل حياتهم، باعتبارها امتدادًا لا يخرج عمّا تقتضيه منزلة الكائن التي تحدّد طبيعيًا في التراتب الذي يحكم الكوسموس، لذا «تتمثل الحياة الطيبة، على أرضية قصّة نشوء الكون، في التوافق مع نظام العالم، في أن يُصبح المرء تقريبًا، في تناغمٍ مع تناغم الكون»<sup>(6)</sup>.

كان تبرير هذا التفسير محكوم بدفع الإنسان إلى خلق توافق مع الكوسموس من خلال استيعاب فكرة الكمال الإلهي، وذلك عن طريق التأمل الذي بمقتضاه يمكن أن يرسم لنفسه حياة طيبة؛ فالتأمل هنا بما هو عمل نظري يصبح من المقدمات الأساسية في الثقافة اليونانية وهو ما يبرئ إمكان نشوء حياة عملية، حيث بلوغ هذا الشكل من الحياة هو الهدف الأسمى. لكن ما يقف حاجزًا دومًا أمام كل سعادة هو واقعة الموت من حيث هي انفصال عن هذا العالم، وهذا ما دعا رواد هذه الثقافة بأن يبلوروا - في سياق نظام الكوسموس - فكرة الإنسان باعتباره انتماءً جزئيًا، وموته هو كذلك، حيث لا يُخلُ بهذا النظام، وهذا جلي في قول فيري «فنحن بالذات قطع من هذا السّرمد على وجه التقريب، أجزاء من الكل الكوني الكبير. وبحسب هذه الرؤية للعالم، لن يُفقدنا الموت بالأساس إلاّ النصيب الأتفه من وجودي الفردي»<sup>(7)</sup>.

في سياق دعم هذا التصور، الذي بمقتضاه ينبغي على الكائن - إذا ما أراد أن يحقق حياةً طيبة - أن يرى نفسه مجرد قطعة من نظام كوني يتجاوزه؛ ارتأى هذا الخطاب بأن يختلق فكرة الحفاظ على المنزلة الطبيعية التي تُميّز كل واحدٍ عمّا سواه، وهذا ما استدعى نبذ مسألة الإفراط hybris من

(5) مرجع سابق، ص 23.

(6) مرجع سابق، ص 24.

(7) مرجع سابق، ص 24.

حيث هي المدخل لكل تجاوز لما يعتبر وضعًا طبيعيًا للكائن؛ وهي فكرة مستمدة من التناغم الحاصل بين الأعضاء المشكّلة للجسم الواحد. ويقول فيري بصدد هذا التشبيه «فهم يشبهونه (أي التناغم) بالانتظام الرائع لعضوية حية تتفاعل أعضاؤها وتقدّم إسهامها الكامل في الحفاظ على الوظائف الحيوية لدى الفرد كما في استمرار النوع»<sup>(8)</sup> وواقعة رفض أوليسيس لعرض كليبيسو بأن يصبح إلهاً لهو خير دليل على أن أوليسيس لا يريد التنكّر لمنزلته الطبيعية، تلك التي تؤول بالضرورة إلى الفناء؛ لأنه في صميم البقاء في انسانيته هناك تتجسّد فكرة السواء بينما قد تشوّه منزلة الألوهية حياته. يتجسّد عدم الاغتراب هذا عن المنزلة الطبيعية، بشكل جلي في القول الذي اتخذه معبد دلفي شعارًا له، ويتعلّق الأمر بـ«اعرف نفسك بنفسك» و«لا شيء أكثر من اللزوم»؛ شعاران يلخّصان مدى نبذ اليونانيين لهذا الخروج عن الكوسموس الذي بمقتضاه تتحقق الحياة الطيبة والسعيدة للبشر بما هم قطع تابعة لهذا النظام؛ وعليه فإن ما يحقق الخلاص في سياق الثقافة اليونانية هو هذا النظام الكوني الذي لا دخل للكائن الفرد فيه.

## المحور الثاني: الخلاص الديني/المسيحي: منظور آخر لتحقيق السعادة

تمثّلت قوة الجواب الديني الذي استأنفته المسيحية باعتبارها امتدادًا أخلاقيًا ودينيًا للديانة اليهودية، في كونها طوّرت مخرجًا لإشكالية تحقيق الحياة الطيبة، يَعدُّ المؤمنين المنتسبين إليها بنوع من الخلاص الأخروي؛ وعلى أساس هذه الفكرة وهذا الانزياح الذي أقامته المسيحية، افتقد بُعد الحاضر أهميته بالنظر إلى الشوق الذي يراود المسيحي في بلوغ الخلاص الموعود في المستقبل، وانزاح بمعنى السعادة إلى أفق ما بعد هذه الحياة؛ الأفق الذي لم يكن في وسع الثقافة اليونانية ان تُبلوره في سياق الكوسموس، حيث ربطت بين الوجود والحاضر وكلاهما بنظام العالم. لذا قال فيري بشأن هذا الخلود الذي ميّز التصور اليوناني «لا بد من ملاحظة أن الخلود الذي نُوعِدُ به هنا لا ينقد شيئًا يذكر من التجربة الشخصية، فهو يذنبنا في نظام وواقع خارجين عنا تمامًا ولسنا فيهما سوى قطعة»<sup>(9)</sup>. انطلقًا من عكس هذا النظر - الذي يستصغرُ من قيمة معنى الخلود ولا يربطها بالتجربة الشخصية، حيث الأمل الإنساني محكوم بخلود جزئي بالنظر إلى سمو النظام الكوني - بلورت المسيحية شكلاً من الخلاص يرتبط بالإنسان في فرديته الخاصة؛ وهذا لم يكن بوسعها أن تُقيمه إلا في أفق

(8) مرجع سابق، ص 25.

(9) مرجع سابق، ص 32.

تطوير فكرة أكبر، ويتعلق الأمر بمسألة [البعث] حيث ينتصب الجسد من جديد بعد الموت. وهكذا تكون المسيحية قد لعبت على إثارة مفهوم الخلاص لدى المؤمنين بتعاليمها انطلاقاً من فكرة الجسد والروح في آن واحد، وهو ما لم يتأت للثقافة اليونانية أن تبلوره بالنظر إلى دونية الجسد فيها وتكريس -مقابل ذلك - تصور مثالي للنفس.

نتبين أن ما عملت عليه المسيحية وهي ترسم إمكانات للحياة الطيبة بعد واقعة الموت، هو ربطها للخلاص بالإنسان بوصفه فردية تنتمي لذاتها وليس باعتباره قطعة تنتمي إلى نظام كوني؛ وعلى هذا الأساس، تكون المسيحية - من خلال بلورتها لفكرة البعث - قد أرست معنى للسعادة انطلاقاً من تجاوز الخوف من واقعة الموت، حيث تصبح هذه الأخيرة مجرد عبور ضروري لبلوغها (الحياة الطيبة) في المستقبل الغيبي؛ لهذا نرى بأن فكرة الفردانية لا تتحقق في صميم المسيحية إلا في أفق عالم ما بعد الموت لما يتسم به من أبدية تغري المؤمن بأن يؤجل سعادته، وبالتالي يؤجل التفكير في الحاضر لأجل هذا المستقبل الموعود.

يكشف لنا لوك فيري أنه بالرغم من هذا الإبداع في ترسيم معنى آخر للسعادة، الذي قدّمته المسيحية على أنقاض التصور اليوناني، فإن ملاحظته الدقيقة كشفت على أن العقل الفردي للمؤمن المسيحي يصير بمقتضى هذا الوعد تحت سلطة الإيمان؛ وهذا ما يترتب عنه تعطيلاً لملكة التفكير إلاّ فيما يسمح به الأمر الديني، هكذا يسجل فيري بأن «تحديد الحياة الطيبة لم يعد ملكاً للبشر، وإنما للإله»<sup>(10)</sup>. يكشف هذا القول إنه حين ترتقي المسيحية بفكرة الخلاص إلى ربطها بالفرد، فإنها في ذات الوقت تُقرّ من إرادة الأفراد وحرّيتهم في التفكير إلا ما تسمح به المؤطرات الدينية، وهذا ما يشكّل أحد أسباب حرمان المؤمن المسيحي من بناء شكل خُر للحياة التي بحوزته.

وفي سياق وضع طرق لتحقيق هذا الخلاص الموعود، أقرّت الأناجيل المسيحية بأهمية الحب كونه المسرب الوحيد الممكن نحو تحقيق الأبدية باعتبارها الإطار الذي تتحقق فيه السعادة. والحب هنا مخصص من طرف المؤمن للإله كتعبير عن الشكر على قدرته بخلاص الجسد والروح معاً، وذلك عكس ما دأب عليه الوضع في نظام الكوسموس؛ إذ «لم تعد فتات نظام كوني خفي، بل فرديات مخصصة يجعلها خالدة حبّ الإله»<sup>(11)</sup>. ومرادُ لوك فيري من هذا القول هو تسجيل أحد أهم الفوارق الأساسية بين المسيحية والثقافة اليونانية بشأن معنى الخلاص.

(10) مرجع سابق، ص 33.

(11) مرجع سابق، ص 33.

قرأ لوك فيري هذه العلاقة التي تقرّ بأهمية جمع مبدأي الحب بالخلاص، على ضوء تصورين فلسفيين شكّلا أهم الأقطاب الفكرية الدينية، ويتعلّق الأمر بكل من القديس أغسطينوس الذي رفع شعار «حب أمثالنا من البشر في الإله»، و اللاهوتي الكبير توما الأكويني الذي يرى في الحب «مفتاح المثل الأعلى المسيحي»<sup>(12)</sup>، لكن الحب هنا مأخوذاً بدلالة الرابطة القيمة التي بمقتضاها يتحقق فعل الإيمان وبالتالي الرغبة في تحقيق الوعد المسيحي تجاه المؤمنين به، هكذا تصبح العلاقة متداخلة بين الفرد والمسيح والإله، يضمن الحب استمراريتها على نحو أبدي؛ وهذا التداخل الذي يجعل من الانسان في المسيحية في صلب الاهتمام الديني -عكس التصور الكوني- مرده كما يقول فيري ما يلي «يتعلّق الأمر سلفاً في المسيحية بإله شخصي رحيم، يتحلّ بذاته من جهة أخرى إلى إنسان-إله، فالإله بفعله الذاتي إنسانياً، فيتجسّد في شخص المسيح، وبالتالي يسمح بإجابة عن مسألة الحياة الطيبة هي بدورها أكثر إنسانية من الجواب الكوني»<sup>(13)</sup>.

## المحور الثالث: افتكاك الإنسان عن المحددات الكوسمولوجية والثيولوجية، في أفق أنسة الخلاص

لم يكن في وسع الإنسان الغربي الحديث، أن يستمتع بالحياة التي لا تقرّ باستقلاليته مطلقاً إلا في أفق الافتكاك عن المؤطرات الكوسمولوجية التي أرست دعائمها اليونان قبل أن تستعيز عنها المسيحية بتأسيس أخرى لاهوتية غيّبت إمكانية اشتغال العقل مطلقاً إلا فيما تسمح به الأوامر الدينية. فمنذ الثورة الإنسانية التي تشكّلت إبان عصر النهضة، وعى الإنسان الغربي بأن أفق وجوده لم يعد يُحتمل ما دام تعطيل ملكة العقل هو سرّ استمرار المعطى الديني، ف«لأول مرة، لن يستقي الخلاصُ مصدره ولا غايته القصوى من كينونة خارجة عن الإنسانية ومتعالية عليها، بل من الإنسان ذاته»<sup>(14)</sup>.

يكشف فيري من خلال هذا القول، بأن الرهان الذي تصوّره العصر الحديث ليس بمقدور الإجابات السالفة الإجابة عليه، ومن ثمّ كان من الضروري بأن يستند الإنسان الغربي منذ عصر النهضة إلى إمكانياته الذهنية ليقوم معنى لحياته، وهذا ما سيتبلور بشكل صريح خلال القرن السابع عشر الذي وُسمَ بعصر العقل/المنهج، حيث لخصّ ديكارت تعبيره الأسى في الكوجيطو «أنا أفكر إذن أنا موجود». فالوجود الحديث منذ ولادة الأنا المفكرة، لم يعد مفعولاً لإزادات كوسمولوجية أو

(12) للتعمق أكثر؛ انظر ص33، 34.

(13) مرجع سابق، ص36.

(14) مرجع سابق، ص38.

لاهوتية، بقدر ما صار تشريعاً ذاتياً يستند في مرجعيته إلى ملكة العقل باعتبارها «أعدل قسمة بين الناس» بلغة ديكارت نفسه. لهذا كان التقليد الحديث يربط الوجود بالفكر أكثر مما يربطه بمحددات كونية/نظامية أو لاهوتية/متعالية.

إن هذه النقلة في التخلي عن المنبع الذي يرتوي منه الإنسان قيمياً من خارج الذات، هو شأن حديث إذن، ومردّد هذا الانزياح هو تملك الإنسان الحديث لإزادة الشك الذي يستتبعه السؤال، وسؤال العصر لحظتها لم يخرج عن كيفيات قلب الهرم واقامة سيادة البشر على الطبيعة وعموم الكائنات. ليس كل هذا سوى بزوغ الرغبة في مساءلة نمط الحقيقة التي كانت تُفرضُ دومًا على الإنسان وتدفعه دفعا إلى الإيمان بها؛ والشك في صميم التصور الديكارتي ليس معناه قلب القيم، وإنما هو بمثابة مدخل إلى إعادة الفحص والترتيب، والتخلص بعد ذلك من كل ما من شأنه معارضة قواعد العقل. ويعبر فيري عن هكذا تحول بالقول «إن المسألة تدور كلّها حول استبعاد كل حجج السلطة بواسطة الممارسة الحرة للروح النقدي، أي رفض الخضوع بلا تمحيص للأفكار الجاهزة) المتقبلّة من الخارج، وذلك على اعتبار مقتضى أساسي، وهو أن نفكر بأنفسنا»<sup>(15)</sup>.

تكمن ثورة ديكارت إذن، في تثبيت إرادة مساءلة الأحكام المسبقة على ضوء المنهج المستمد من الصرامة الرياضية لما تمنحه هذه الإمكانية من إدراك اليقين بواسطة الحدس السليم؛ ومن هنا صار بإمكان الإنسان الحديث بأن يؤسس لمعاني وجوده وشكل سعادته انطلاقاً من الإمكان العقلي بعيداً في ذلك عن التأمل في الكوسموس أو عن التبعية المطلقة للأمر الإلهي.

يلخص فيري هذا المنعطف الذي أحدثه ديكارت بالقول أن الإجابة عن مسألة الحياة الطيبة والسعيدة في الأفق الحديث لم تكن «انطلاقاً من الكوسموس، ولا حتى من فكرة الإله، بل انطلاقاً من الكائن البشري»<sup>(16)</sup>. وعليه تتبدى الأجوبة الحديثة التي أرسى ديكارت دعائمها الأولى، في تخليص الإنسانية الحديثة من ترسّبات وإكراهات الماضي التي ما فتئت تنظر إلى الإنسان على أنه مجرد جزء من كلّ كون، كما الشأن في الثقافة اليونانية، أو كائن تابع ومشروط بمحددات دينية تؤجل وترهن سعادته في أفق غيبي لا أساس له في الحاضر كما الأمر في المسيحية.

تستوجب الإشارة هنا إلى أن هذه النقلة لم تكن إبداعاً ديكارتيّاً مطلقاً، وإنما هي نتيجة جملة محاولات إصلاحية شكّلت منذ عصر النهضة. حيث شملت الفن والسياسة والثورات الفلكية؛ وعليه فإن ثورة

(15) مرجع سابق، ص 40.

(16) مرجع سابق، ص 41.

ديكارت لا يمكن أن تقرأ إلا في سياق هذه التحولات التي أرسى دعائمها كبار المنظرين النهضويين. وهذا النمط من الخلود الذي كرّسته الثقافة الإنسانية بتمجيد روادها هو تعبيرًا بديلاً شيئاً ما عن شكل الخلود الذي سبق وأن كرّسته المسيحية. لذا يقفُ فيري عند معطى حاسم من خلال تفصيل القول في شكل الخلاص الحديث، حيث يستعرض فكرة مفادها أن التقدّم هو ما يضمن هذا الأخير، وعليه فإنه في إطار هذا التصور فإن معنى الحياة السعيدة لا يتأتى إلا في صميم تملّك القدرة على التفكير والجرأة على استعمال الحرية. لكن الغرابة التي يسجلها فيري، هي أن الإنسان الحديث وبقدر ما صار هو المصدر الوحيد لقيم معنى حياته بقدر ما سقط في تبعية فكرة التقدم؛ وهذا جلي في قوله «مثلما أن البشر في الكوسمولوجيا اليونانية لم ينجوا إلا بصفتهم قطعاً كونية، كذلك لا ينجو المرء من منظور الإنسانية الحديثة إلا باعتباره قطعة من تاريخ التقدّم، ومجرّد اسم منحوت على الرخام»<sup>(17)</sup>.

إنه في صميم هذا التشابه بين التصورين الإنساني والكوسمولوجي، وجدت المسيحية مسرّباً للاستمرارية في أفق الحداثة، وذلك راجع إلى قدرتها على وعد الإنسان بالعودة كاملاً على عكس ما قدمته الثقافة اليونانية والأنسنة الحديثة، حيث الإنسان في صميم المنظور الأول ينتهي كقطعة من كون كبير، وفي المنظور الثاني يفنى بغياب مساهمته في فكرة التقدم.

تبقى مسألة أساسية أعادت فيها الأنسنة الحديثة اعتباراً مطلقاً للإنسان، وبالتالي منحه إمكانية القول الحر بشأنها مع ما يترتب عن ذلك من إيجاد فرصة لابتداع معنى للحياة، ويتعلّق الأمر بقدرته على نزع التأشير الديني على الأجوبة المتعلقة بالمعرفة (سؤال الحقيقة) والسياسة (سؤال العدل) وبالفن (سؤال الذوق)؛ وهذا لن يتأتى حسب فيري إلا في أفق الإنسانية الجديدة، أي في صميم التجربة الأنوارية حيث توسّعت إمكانية العيش وتكريس معنى الاستقلالية التي تبعد شكل الخضوع لما هو خارجي، كوني كان أم ميتافيزيقي.

## المحور الرابع: المراجعة النقدية للإيديولوجية الحديثة

إن المراجعة النقدية للحداثة كانت أمراً ضرورياً بعدما خرج العقل الحديث عن أسسه، أي بعدما صارت العقلانية نزعة تأسيسية مشابهة مع تلك التي انتقدتها. لهذا كانت الجنيولوجيا منهجاً ضرورياً لمساءلة زيغ العقلانية؛ وكان همُّ كل من ماركس، نيتشه وفرويد وآخرين، هو إعادة تخليص الإنسانية

من أوهام الإيديولوجية الحديثة التي قدّست العقل وصار - بمقتضى العودة العمياء إليه في كلّ شؤون الحياة - مجرد صنم حديث.

لذا سنرصد في هذا الصدد قيمة الأثر الجينيالوجي الذي أبان عن حجم هذا الزيغ، ونتساءل: ماذا فكّك نيتشه مثلاً؟

حين نتصّفح «جينياالوجيا الأخلاق»، يتبدى لنا جلياً أن رغبة نيتشه هي تكريس نمط من الحياة لا يكون فيه الإنسان مشدوداً بشكل نهائي إلى أوامر الأخلاق لكونها صارت سلطة على الحياة؛ وهذه الرغبة في إشاعة قيم الحياة هي ما جعلته يقيم تلك العودات إلى فجر اليونان حيث الحياة لم يكن يوطرها بعدُ العقل السقراطي الذي أتى على قيم هوميروس. لذا كان نقد وهم القيم العليا هو المستهدف من قبل مطرقة نيتشه؛ حيث يقول فيري في شأن هذا النمط من التفكيك «مع هذه الفلسفة المتوسّلة بالمطرقة، لا تتعلّق المسألة بمناقشة صلاحية استنتاجات خصومها، بل بتحطيم هذه الاستنتاجات من الأصل، والكشف عمّا تعبّر عنه من تلاعب مزدوج»<sup>(18)</sup>.

إن الروح النقدية التي سكنت نيتشه، كان سببها هو ما آلت إليه الحياة في صميم التجربة العقلانية، حيث صار العقل هو الملكة الأساس والمشرّع الأسمى لباقي ملكات الذات وعموم الكائنات، في حين ظلّ الجسد منبوذاً إلى حدّ اللعنة؛ مما جعل نيتشه يقرّ بأن النزعة العقلانية لم تعيد الاعتبار للإنسان كما ادّعت إلا من حيث هو عقل يفكّر، والحال أن الذات تتجاوز الشقّ العقلاني إلى البعد المادي الذي يشكّل الجسد علامته الأسمى.

حيث الدين بالضرورة يقتضي الإيمان، والأخير هو شكل من أشكال التبعية، فإن نيتشه يصنّف الإنسانية الحديثة بحجم المُثُل الميتافيزيقية، وهذا ما جعل الجينياالوجيا تنصبُّ بالنقد على الطرح العقلاني الذي يسعى إلى أن يجعل من الإنسان الغربي الحديث مؤمن بكل ما يمليه عليه العقل؛ ولعلّ هذه المسألة هي ما دفعت نيتشه إلى الثورة على العقلانية باعتبارها صنماً حديثاً. ويصف فيري هذا التقارب بين هاته المُثُل بالقول «يُفترضُ أن تلك المُثُل تشكّل حقيقة تعلقو على الحياة، وأنه لا بد للحياة أن تطمح إلى بلوغها، ولو أدّى الأمر إلى أن تَقمع في ذاتها كل ما يكون غير صالح للمشروع»<sup>(19)</sup>.

مشروع الحياة الحرة إذن، هو أفق فلسفة نيتشه وباقي فلاسفة الاختلاف، حيث تشكّلت أطروحاتهم في سياق ردّ الاعتبار للإنسان بما هو مجموع ملكات متساوية من حيث التشريع الإيثيقي لبناء شكل

(18) مرجع سابق، ص 47.

(19) مرجع سابق، ص 48.

الحياة الفردية وذلك بمعزل عن أي متعاليات سواء كانت ذاتية (العقل) أو ميتافيزيقية لاهوتية (الوحي). فإنسانوية الأنوار التي خلّصت الإنسان من تبعية الأمر الديني بإعلان موت الإله هي ذاتها التي -حسب نيتشه- ورّطته في تبعية لا تقل قداسة عن الأولى، ويتعلّق الأمر بصنم التقدّم والقوة؛ لذا كانت نظرة نيتشه مُغايرة تمامًا لأطروحات الحداثة عمومًا، لأنه رأى أن قتل الإله هو إعلان عن خلق آلهة/ أصنام ما تفتأ هي الأخرى تستعبد نفس الإنسان.

سيواصل فلاسفة الاختلاف المراجعة النقدية للحداثة على خطى نيتشه، وسيعلن ميشال فوكو في «الكلمات والأشياء» عن «موت الإنسان»؛ والمقصود هنا هو إنسان العصر الكلاسيكي الذي ادّعى أنه تملّك ما يكفي من الإرادة الواعية والقدرة على إخضاع كل القوى المعاكسة للحرية الإنسانية؛ غير أن أوروبا الأنوار الذي أسست لهاته القيم هي ذاتها كانت مسرحًا لحربين عالمين متتاليتين، جعلتا من موضوعات: (العقل، الحرية، الإرادة) في حاجة إلى إعادة تفحص ونقد؛ وكانت فرصة حاسمة بأن ينفّث الفكر على موضوعاته المرفوضة والهامشية (الحديث عن الجنون بدل العقل، المنحرفين بدل الأسوياء، المسجونين بدل الأحرار... إلخ).

إنه باستدعاء هذه الذوات اللاتعاقدية كما يسمّها فوكو، تمثّلت الجينياالوجيا بكونها تسعى إلى بناء تصور عن السعادة غير مرهون بأطر مرجعية كيفما كانت. فالكوسموس اليوناني والدين المسيحي والعقل الحديث كلّها من وجهة نظر جينياالوجية هي مجرد نزعات تأسيسية تُرهن السعادة بما يجعلها تابعة أو ناقصة؛ والحال أن فكرة السعادة والحياة الطيبة هي اختيار حر وغير مشروط بشيء يتجاوزها.

## المحور الخامس: الحياة الطيبة من خلال تجربة الحب

لا تتوقف الحياة على مبدأ واحد، وإلا صارت تحت وطأة تصورات صنمية لا يطالها التغيير. وحيث توقّفنا مع المنظور المعاصر على أنه منح للإنسان إمكانية بناء شكل حياته بالطريقة التي يرتضي ذاتيًا خارج أي سلطة معيارية، أن فلسفة لوك فيري تجسّد خطوة متقدّمة من هذا التصور الذي يقدّمه تحت مسمى الإنسانية الجديدة؛ حيث يجعل من منبع الحب أساس كل بناء الحياة واصفًا إياه (الحب) بكونه «أصبح مبدأ ميتافيزيقيًا جديدًا، إذ هو الذي يعطي حياتنا معنى»<sup>(20)</sup>.

يرى فيري بان المدخل الوحيد اليوم لعيش حياة سعيدة هو الحب، بما تسمح به هذه القيمة من تبادل المشاعر بعيدًا عن وقع الانحياز والتعصّب؛ فقيمة الحب تولّد الاهتمام بالنوع الإنساني وعموم

الكائنات. هكذا تصبح السعادة التي يرغب الإنسان في تحقيقها متجليةً في صميم تجربة الحب، ويقدر ما ينخرط الإنسان في هذه التجربة بقدر ما يتخلى عن فردانيته ودائرته الضيقة التي ما تفتأ تؤطرها المصلحة الخاصة على حساب عيش سلمي مشترك. ويسجل فيري بأن الحب - على عكس باقي المثل الكبرى - هو الوحيد في تنامٍ وتزايد؛ بل هو القيمة الوحيدة التي لازالت تشكل أفقا للتضحية بعدما تراجعت أشكال التضحيات الدينية واللغوية.

الحال أن فيري لا ينكر قيمة التفكيكية ولا يتخذ من دحضها مدخلا لبناء نظرية السعادة على الحب، بل يثمن دورها في نقد الأصنام الميتافيزيقية و [الأوهام] الأنوارية، حيث يحسب لها دور تحرير الوجود من قبضة المتعاليات؛ وهذا هو مقصد قوله «فإن التفكيك سيعطي الكائن البشري مزيداً من الاستقلالية وحرية أكثر واختيار أشكال الحياة التي تناسبه»<sup>(21)</sup>. غير أن هذا لم يغنه عن التأكيد بأن الفلسفات التفكيكية وإن مهّدت لانشغال الإنسان المعاصر بسعادته على نحو خاص، إلا أنها ظلت دون تشييد الشكل الحر من البناء للحياة الخاصة. وذلك على ضوء تجربة الحب؛ لأنها - في نظره - وحدها التي تسمح بالازدهار والنماء وبناء القيم الشخصية والجمعية على حدٍ سواء.

(21) مرجع سابق، ص 62، 63.

# تقارير Reports



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 29-5-2023

تاريخ القبول: 11-6-2023

## قضايا المصطلح بين التأويل والتوظيف والترجمة

زكرياء عريف<sup>(1)</sup>

[Zakaria.arif04@gmail.com](mailto:Zakaria.arif04@gmail.com)

### ملخص:

يهدف هذا التقرير إلى استعراض وقائع الندوة الدولية الثالثة في موضوع: قضايا المصطلح بين التأويل والتوظيف والترجمة، التي نظمها مختبر الفكر الإسلامي والترجمة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن مسيك، بتعاون مع المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، وذلك يومي 09 و10 مايو 2023، بفضاء عبد الله العروي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك، جامعة الحسن الثاني/ الدار البيضاء، المغرب، وتميزت هذه الفعالية بتقديم محاضرة افتتاحية وعدد من الأوراق البحثية، توزعت على ثلاث جلسات علمية، وقاربت قضايا المصطلح من منظورات وحقول معرفية متعددة، من ضمنها: علوم القرآن، علم الكلام، القيم، أصول الفقه، التأويلية المعاصرة، الفقه، مقاصد الشريعة، الترجمة.

### الكلمات المفتاحية:

المصطلح، التأويل، التوظيف، الترجمة، المفهوم.

(1) أستاذ بالأكاديمية الجهوية لمهن التربية والتكوين الدار البيضاء سطات، باحث دكتوراه بجامعة مولاي إسماعيل، مكناس، وباحث مهتم بقضايا الفكر الإسلامي والتربية (المغرب).

للاقتباس: عريف، زكرياء، قضايا المصطلح بين التأويل والتوظيف والترجمة، مجلة نداء، مركز نداء، مصر، مج 7، ع2، 2023، 265-252.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (NC 4.0-CC BY) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

## OPEN ACCESS

Received: 2023-5-29

Accepted: 2023-6-11



## Issues of Terminology: Between Interpretation, Utilization, and Translation

Zakaria Arif<sup>(2)</sup>

[Zakaria.arif04@gmail.com](mailto:Zakaria.arif04@gmail.com)

### Abstract:

This report aims to review the proceedings of the Third International Conference on “Issues of Terminology: Between Interpretation, Utilization, and Translation.” The conference was organized by the Center of Islamic Thought and Translation at the Faculty of Arts and Humanities Ibn Msik, in collaboration with the Moroccan Center for Educational Studies and Research and the International Institute of Islamic Thought. The conference was held on May 9th and 10th, 2023, at the Abdullah Al-Arwi Hall in the Faculty of Arts and Humanities at Ibn Msik, Hassan II University in Casablanca, Morocco. This event included an opening lecture and several research papers presented in three academic sessions, which addressed terminology issues from various perspectives and fields of knowledge, including Quranic sciences, theology, values, principles of jurisprudence, contemporary hermeneutics, jurisprudence, purposes of Sharia, and translation.

### Keywords:

Terminology, interpretation, utilization, translation, concept

(2) Lecturer at the Regional Academy for Education and Training, Casablanca, Settat ; PhD Scholar at Moulay Ismail University, Meknes ; and Researcher interested in issues of Islamic thought and education (Morocco).

Cite this article as: Arif, Zakaria, Issues of Terminology: Between Interpretation, Utilization, and Translation, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 2, 2023, 252-265.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

نظّم مختبر الفكر الإسلامي والترجمة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن مسيك، بتعاون مع المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي الندوة العلمية الثالثة في موضوع: قضايا المصطلح بين التأويل والتوظيف والترجمة، وذلك يومي 09 و10 مايو 2023، بفضاء عبد الله العروي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسك، جامعة الحسن الثاني/الدار البيضاء، المغرب، بمشاركة عدد من الباحثين من داخل المغرب وخارجه.

## برنامج اليوم الأول: 09 ماي 2023

افتتح اليوم الأول من الندوة: يوم 09 ماي 2023 بآيات من الذكر الحكيم، من تلاوة القارئ الدكتور سعيد ربيع، ثم قدمت عروض افتتاحية من قبل الجهات المنظمة، قدمها الأساتذة:

- الأستاذ عبد القادر كنكاي، عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ابن مسيك.
- الأستاذ مصطفى الصمدي، مدير مختبر الفكر الإسلامي والترجمة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسك.
- الأستاذ فتحي ملكاوي، ممثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي/واشنطن.
- الأستاذ خالد الصمدي، رئيس المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية، الرباط.

بعد ذلك قام الدكتور فتحي ملكاوي بتقديم المحاضرة الافتتاحية، بعنوان: البناء الفكري في حقله الدلالي بين المفاهيم والمصطلحات.

وقد تطرق في بداية هذه المحاضرة إلى سياق هذا الموضوع، وبدأ بتعريف المفهوم المفتاحي للمحاضرة، وهو الفكر باعتباره خاصية مميزة للإنسان، وأساساً للمنجز البشري في العلوم المختلفة، ومعبراً عن هوية الإنسان فرداً ومجتمعاً وأمةً. ثم عرج على الشبكة المفهومية المتصلة بعنوان المحاضرة، أي مفاهيم: الدلالة، علم الدلالة، الحقل الدلالي. وفي الجزء الثاني من المحاضرة تناول الباحث مفهوم البناء الفكري وتطوره، معتبراً إياه عملية فكرية ونتاج فكري (انتقال من حالة قائمة إلى حالة منشودة)، متناولاً بالشرح والتفسير لعملياته المتنوعة، مؤكداً على الحاجة إلى التربية الفكرية القائمة على منهج منظم (التفكير المنهجي)، من أجل الإصلاح الشامل لواقع الأمة، مبرزاً جهود الإصلاح الفكري في التاريخ الإسلامي ماضياً وحاضراً، من منطلق أن الوعي بضرورة الإصلاح فكرة قائمة ومتواصلة، وليست وليدة

صدمة الحدائة كما هو سائد في بعض التصورات، ومؤكداً طرحه بذكر العديد من الجهود الإصلاحية القديمة (الغزالي، ابن تيمية، ابن رشد..) أو المعاصرة (أرسلان، الكواكبي، علال الفاسي..). وقد تطرق د. الملكاوي في ثنايا محاضراته إلى صلة البناء الفكري ببعض المفاهيم الأخرى، على غرار: (البناء المادي، التفكير، درجات التفكير، عوالم البناء الحضاري..).

## الجلسة الافتتاحية: المصطلح وإشكالات التأويل

بعد المحاضرة الافتتاحية، انطلقت جلسات الندوة العلمية الدولية، ابتداءً بالجلسة الافتتاحية التي كانت موسومة بـ: المصطلح وإشكالات التأويل- تسيير د. أمينة بولغتيال/ وتقرير الطالبة خديجة مستعد؛ وتوزعت مداخلاتها كما يلي:

- نحو بنية مفاهيمية مؤطرة للدراسات والأبحاث حول القيم والمعرفة قضايا التأويل والتزويل

خالد الصمدي، المدرسة العليا للأساتذة، جامعة عبد المالك السعدي/ تطوان

تطرقت ورقة الخبير التربوي د. خالد الصمدي إلى مجموعة من الإشكالات والقضايا المتصلة بموضوع القيم؛ فقد أشار إلى تعدد التعريفات المتصلة بالقيم (الأخلاق- القيم- المبادئ)، وبين أوجه تكاملها وتداخلها، مع التأكيد على الفروق المميزة لكل مفهوم على حدة؛ فالقيم هي المنطلق والمعيار ولا يمكن للمعيار أن يكون فاسداً، أما الأخلاق -بنظر المحاضر دائماً- فهي التجليات العملية التطبيقية للقيم في سلوك الإنسان (وبالتالي يمكن أن تكون أخلاقاً حسنة أو سيئة)، أما المبادئ فهي مجموعة من القيم، يشتغل عليها المرابي لكي يحولها إلى مبادئ غير قابلة للتراجع.

ويرفض الصمدي ربط القيم بمجال معرفي معين (التربية الإسلامية في الغالب)، وذلك على اعتبار أن القيم تخترق كافة المجالات (الفلسفية والدينية والاقتصادية..)، كما يرفض اختزال القيم في الجانب الوجداني، وذلك بحكم أن القيم تنطوي على ثلاثية المعرفة والوجدان والمهارات.

وفي سياق حديثه عن مرجعية القيم أبرز مصادرها المرجعية (الوحي، الكون، العقل)، ثم انتقل إلى الحديث عن تصنيف القيم (الكونية والوطنية والدينية)، مُعتبراً أن القيمة واحدة في أصلها، ولكن لكل قيمة دوائر أربع: ذاتية، اجتماعية، وطنية، كونية؛ إذ يمكن للقيمة الواحدة أن تدرس في المستويات التعليمية المختلفة وفق هذه التراتبية وبشكل متدرج (مثال قيمة الحرية يدرس بعدها الذاتي في

الابتدائي وصولاً إلى بعدها الكوني في التعليم العالي)، خاتماً حديثه بذكر المراقى الست للتربية على القيم.

### • التأويل العقدي في المذهب الحنبلي دراسة تحليلية مقارنة

عبد الصمد بوذياب/ جامعة باشن الأمريكية

أبرز المحاضر ابتداء سياق هذا الموضوع ودواعيه، بالنظر إلى أن الحقل العقدي والكلامي بمختلف مدارسه هو الأكثر تداولاً لمفهوم التأويل؛ فقد كان موضوع تأويل النص العقدي -بحسب الدكتور بوذياب- مثاراً للخلاف المذهبي، والسبب الثاني، هو أن التأويل في السياق العقدي الحنبلي ما يزال يكتنفه الكثير من الغموض ما بين المنع العلني من قبل أرباب المذهب والإكراه النصي العملي. وقد انتظمت المداخلة في محورين: المحور الأول: التأويل في السياق اللغوي والعقدي؛ أكد من خلاله المتحدث تعدد التعريفات اللغوية لمفهوم التأويل بتنوع سياقاته، ومن ثم فإن التباين اللغوي هو الذي أوجد التباين الاصطلاحي المذهبي العقدي، وقد اتخذ هذا التباين اتجاهين كبيرين:

أ- اتجاه تأويلي: جعل التأويل هو الأصل في المعنى، والمعنى الظاهر مراد ثانياً (وضمن هذا الاتجاه ذكر المحاضر: علماء الأشاعرة، الماتريدية، أغلب المعتزلة والشيعة، إخوان الصفا..).

ب- اتجاه ظاهري: جعل من الظاهر هو المعنى الأصلي، والتأويل هو المعنى الثانوي (ومن أبرز رواد هذا الاتجاه: الحنابلة، الظاهرية الحزمية والداودية، الخوارج..); يطبع هذا الاتجاه -بحسب المحاضر- كثيرٌ من التفلسف اللغوي والتكلف والغموض المنطقي والإشكال المنهجي، ذلك أن هذا الاتجاه يستमित في التشبث بالظاهر وعدم تأويل النص العقدي.

ثم تطرق في المحور الثاني إلى موقف الاتجاه الحنبلي من تأويل النص العقدي، مبرزا أن الحنابلة تتوزع اتجاهاتهم في ذلك، بين التشدد (مقاتل بن سليمان/ أبو يعلى)، والمتسامح فيه (جمهور الحنابلة)، وفي مقدمتهم الامام ابن الجوزي الذي يجزم بأن رفض التأويل بدعة عقدية مستحدثة داخل المذهب الحنبلي، كما أغلظ القول على أهل مذهبه ورد أدلتهم العقلية والنقلية.

ليستنتج الباحث في النهاية -بناء على استقراء الممارسة العملية للمذهب الحنبلي- أن الراضين رغم استماتتهم في رفض التأويل اضطروا إليه، ومنهم ابن تيمية (الذي أول «تَسْوَأَ اللَّهِ فَتَسِيَهُمْ» بمعنى تركهم)، وابن القيم، وصولاً للمعاصرين. ما يعني أن المذهب الحنبلي يرفض التأويل نظرياً ويمارسه

عملية، وأن الاختلاف في التأويل العقدي الكلامي لا يعدو أن يكون خلافاً نظرياً فلسفياً كلامياً، أما عند تفحص مؤلفات المذاهب جميعاً، بما في ذلك المذهب الحنبلي، فسيجد الباحث أنهم يلجئون إلى التأويل.

#### • مصطلح التجديد الأصولي بين تأويل المشرعين وتوظيف الحدائين

إسماعيل حفيان/ كلية الآداب ابن مسيك

تناول الباحث موضوعه، انطلاقاً من بيان المفاهيم المؤسسة للدراسة، وهي: التجديد الأصولي، تسبب الحدائين، تهيب المشرعين. مقدماً جملة من الخلاصات الأولية، منها تهيب المشرعين من التجديد الأصولي، مقسماً التهيب إلى محمود، ومذموم، الأول يُقدر (أصحابه) صعوبة ودقة ما يتطلبه من معارف، أما الثاني فيرفض أصالة باب التجديد الأصولي. ثم تناول موضوع الحدائين، خصوصاً الحدائين التي تُعنى بنقد التراث الديني، بالاعتماد على مناهج وآليات نقد التراث الديني. ويبرر المحاضر نسبة هذا التيار للتسيب؛ إلى سببين، وهما: التعسف في وسم المنهج الأصولي بالقصور والضعف، والثاني، القصد إلى إخضاع النص الإسلامي إلى هذه المناهج الوافدة، المتحررة من سلطة المقدس. أما في المبحث الثاني، فعقده للكلام عن التجديد الأصولي عند المشرعين، متناولاً ثلاث قضايا كلية، وهي: التأصيل الشرعي لمفهوم تجديد علم الأصول، الثانية في مقاصده، وثالثاً، في ميادينه ومجالاته. أما المبحث الثالث، فقد خصه للحديث عن دعوى التجديد عند الحدائين، التأصيل النظري والتأسيس المنهجي، وقسمه إلى مطلبين: أولاً، الأصول المعرفية، وهي: التحرر من سلطة التراث والتحاكم لسلطة العقل، القطيعة مع المناهج التأويلية الموروثة، ثانياً، القضايا والمضامين التجديدية لدى دعاة هذا الاتجاه، مثل: (نقض فكرة الأصل، التشكيك في القرآن الكريم من خلال نزع القداسة عنه، دعوى تاريخية القرآن..).

في ختام بحثه، أكد الدكتور إسماعيل حفيان غياب أي محاولة تأسيسية مكتملة البناء، مستوفية للشرائط العلمية في التجديد الأصولي لدى دعاة الحدائين، لكنه بالمقابل قدم مجموعة من المعالم لاستشراف أفق التجديد الأصولي، وهي: (الإفادة من محاسن المذاهب الفقهية والحذر من التعصب لها، التسيير في دلالة مفهوم الاجتهاد وتجديد النظر إلى حقيقته الشرعية، في صناعة الفقيه المجتهد، في الاجتهاد الجماعي).

• المصطلح في الفقه وأصوله مباحث الألفاظ عند المناطقة والأصوليين وأثرها في الاجتهاد الفقهي

محمد إبراهيمي/ كلية الآداب بنمسك

تناول الدكتور إبراهيمي في هذه الورقة أهمية المصطلح، باعتباره من أهم المباحث العلمية، فهو مفتاح المعرفة وإدراك الحقائق، وهو مدخل لفهم النص الشرعي واستنباط الأحكام الشرعية، وفهم مراد الله من الأحكام قرآنًا وسنة. كما أنه أحد أهم أسباب الاختلاف بين الفقهاء، كما هو أحد أهم مصادر الثراء الفقهي، وحقل للتدافع الفكري. وركزت كلمة المحاضر على مفهوم/ مصطلح اللفظ باعتباره مبحثًا أصوليًا ومنطقيًا، والدلالة غاية مبحث الألفاظ عند علماء الأصول والمنطق. لذلك قارب المحاضر الموضوع انطلاقًا من ثلاثة مباحث، وهي: أولاً، دلالة الألفاظ عند أهل المنطق، ثانياً، دلالة الألفاظ عند الأصوليين، ثالثاً، أثر العلم بهذه المباحث في الاجتهاد الفقهي. مؤكداً أهمية هذا المبحث بالنسبة للباحث في فهم النص وإدراكه واستيعابه وحسن تنزيله، وفي تمكينه من أداة منهجية تسعفه في التعامل مع النصوص فقهاً وتنزيلًا، وتسعفه كذلك في التعامل مع قضايا المجتمع الطارئة، من حيث القدرة على تفكيكها واختيار الحكم الشرعي المناسب لها.

## برنامج اليوم الثاني: 10 ماي 2023

### الجلسة الأولى: المصطلح وإشكالات التوظيف- تسيير د.حسن اززال/ المقرر: الطالبة جهاد مخفي

• مصطلح التراث في التأويلية المعاصرة نموذج هانس جورج غادامير  
محمد البوبكري/ جامعة أبي شعيب الدكالي، الجديدة

يقدم المحاضر دراسة للتراث من منظور التأويلية المعاصرة من خلال مساهمة الفيلسوف الألماني هانس جورج غادامير (1900-2002)، هذا الفيلسوف الذي ينطلق من قضية التراث، ويعتبر أن قضية التراث لا بد وأن تشكل نقطة الانطلاق، على خلاف رؤى الحداثيين والتاريخانيين الذين يؤمنون بفكرة التقدم، وبالتالي الدعوة إلى الانفصال عن التراث بما في ذلك النص الديني؛ إذ بدأ هذا الخطاب منذ

(ق17م) مع ديكارت مرورًا بعصر التنوير الأوروبي مع كانط خلال (ق18)، واستمر إلى حدود (ق19) مع هيجل وصولًا للعصر الراهن (هابرماس). بينما يقوم تصور غادامير النقدي على النقيض؛ إذ يؤمن بفكرة الحدأة وليس التقدم، ويدعو إلى التجديد انطلاقًا من التراث، من خلال استدماج عناصر داخلية وخارجية، ويعتبر أن دعوى الانفصال عن التراث خطأ منهجي؛ لا يمكن أن يترتب عنه إلا سجلات ونقاشات لا أساس لها؛ لأن الإنسان كائن تراثي. وختم الباحث كلامه بأن فكرة الانفصال تأثر بها المفكرون العرب، الذين اختزلوا التراث واعتبروه عائقًا أمام التقدم.

#### • مصطلح المصلحة في المفهوم والسياق والتوظيف

##### مخلص السبتي/ كلية الآداب بنمسك

أشار الباحث إلى التلوث الذي طبع مفهوم المصلحة في السياق الراهن، مؤكدًا أن مدار الشريعة على المصلحة وغاية ما يُطلب من الإنسان بعد الإيمان هو العمل الصالح، ثم ذكر بوجود تيارين تأويلين بخصوص التعاطي مع مفهوم المصلحة، يُنبئان بوجود غلوين بصدد التعاطي مع هذا المفهوم، وهما: غلو يتشبث بظاهر النص غير عابئ بالمصلحة التي يتوخاها، وإن ناقض قيم الشريعة وكلياتها ومقاصدها، وهو اتجاه بنظر- المحاضر- يخلط منطق العبادات بمنطق المعاملات وهذا يُوقع في لبس وعنيتٍ شديد؛ علما أن الأصل في العبادات التسليم والأصل في المعاملات هو التعليل. أما الغلو الآخر المقابل، فهو الذي يقوم بتوظيف المصلحة في رد النصوص الشرعية، أي التضحية بالنص على حساب المصلحة. ويغيب عن الطائفتين أن النص والمصلحة لا قوام لأحدهما دون الآخر كما يؤكد الدكتور مخلص السبتي.

لكن الباحث يعترف بأن تقدير المصالح والمفاسد ليس بالأمر السهل؛ بحيث لا تخلو مصلحة من مفسدة، والعكس صحيح. لذلك يدعو إلى ضرورة مدارس خصائص وتحولات المصالح والمفاسد، ومن ثم تحرير مفهوم المصلحة بإخراج ما ليس منه. وفي هذا الصدد قدم بعض المحددات لتقدير المصالح، منها:

ليس في المصلحة ما كان مناقضا للكليات العامة للشريعة: التفكير/ التوحيد/ التنوير/ التكريم/ التيسير/ التحسين، ليست المصلحة ما كان محققًا لمنفعة في جهة ومحققًا لمفسدة أكبر منها في جهة أخرى.

ثم تطرق إلى كيفية التثبيت من المصلحة والتمييز بين المصالح المتيقنة والمتوهمة أو الراجعة والمرجوحة، مستشهداً في هذا السياق بنص اعتبره معبراً وراهنياً للإمام العز بن عبد السلام (ت660هـ)، ورد في كتابه: «قواعد الأحكام في مصالح الأنام»، واستنتج من خلاله بعض المحددات اللغوية والعقلانية والمقاصدية للتمييز بين المصالح. ثم تناول الدكتور مخلص السبتي الحديث عن المصالح الثابتة التي لا تتغير من قبيل: (الدين مبني على الإيمان /التدين مبني على الإخلاص / الأسرة مبنية على الأمانة/ القضاء مبني على العدل / الحكم مبني على الشورى...)، والمصالح المتحولة، التي يتغير موضعها بحسب الزمان والمكان.

#### • مصطلحات علم الكلام وأدبيات الملل والنحل والتوظيف في النقاش العام

يوسف مدراري، دار الحديث الحسنية، الرباط

بدأ الباحث يوسف مدراري مداخلته بتعريف مفهوم التوظيف بحسب اختياره الإجرائي، وهو: أخذ مصطلح ينتمي إلى تخصص علمي معين ثم توظيفه في النقاش العام لأغراض غير علمية. وقبل خوضه في الموضوع تطرق ابتداءً إلى أهمية الاشتغال بالدرس الكلامي في السياق الراهن في ظل التبخيس الذي يتعرض له هذا العلم في مؤسسات التعليم أو عند بعض الاتجاهات التي تتخذ منه موقفًا نقدياً وحاداً، معتبراً أن الزهد في طلب علم الكلام أدى إلى أن تتصدى له فئات من الناس وظفوه لأغراض غير علمية، مذكراً ببعض الجهود الاستعمارية والاستشراقية التي أدركت قيمة هذا العلم (ترجمة وتحقيق فرنسا بعد احتلالها الجزائر سنة 1830 لصغرى السنوسي أم البراهين) ، وأيضاً: طبع رسالة الفضالي (ت1236هـ): «كفاية العوام فيما يجب عليهم من علم الكلام» من قبل المستشرق الألماني ماكس هورتن (ت1945م).

ثم أعقب ذلك ذكر الباحث لنماذج متعددة لتوظيف علم الكلام وأدبيات الملل والنحل في النقاش العام، انطلاقاً من الثورة الإيرانية 1978، بحيث يرى الباحث أن التيار السلفي قام بمقاربة التحديات السياسية التي فرضتها الثورة الإيرانية من منظور كتب الفرق والجرح والتعديل (استدعاء مصطلح الرافضة مثلاً، اعتبارها ليست ثورة ولكن مجرد امتداد للتشيع).

بالإضافة إلى ذلك، ذكر المتحدث تجليات أخرى لهذا التوظيف على غرار: تعاظم الاشتغال العلمي

للسلفية على النصوص الكلامية وأدبيات الملل والنحل ونشرها خصوصا (الكتب التي ترد على الشيعة)، تحقيق الأدبيات الكلامية الهامشية، خصوصا تلك التي كتبت في زمن انتصار المذهب الحنبلي على الأشاعرة، التي تمتاز بالثبوت برأي مدراري: (متون البرهاري 329، متون ابن البنا 471)، تسمية الأحزاب والتنظيمات السياسية بالفرق، وهي كلمة تنتمي للأدبيات الكلامية، توظيف مبحث الأسماء والأحكام (التبديع والتفسيق)، تبني ثقافة الردود من خلال كتابات تنطوي على نوع من السجال ضد الخصوم، إسقاط بعض الحوادث القديمة على العصر الحاضر (مثلاً واقعة غزوة بني المصطلق). وختم الباحث كلامه بضرورة اشتغال المهتمين بالدرس الإسلامي بعلم الكلام باعتباره جزءاً من تراث الأمة.

#### • أهمية المصطلح العقدي والكلامي في الصناعة التعقيدية الأشعرية

عبد العلي بلامين، كلية الآداب بنمسك

تنظم هذه المداخلة في محورين، أولهما: أهمية الاصطلاح العقدي؛ إذ انطلق الباحث من اعتبار أن فهم مضامين العلم واستيعاب قواعده وإزالة اللبس عن إشكالاته متوقف على فهم وضبط اصطلاحاته، فهي مفاتيح العلوم وأحد أركانها. أما الثاني: وظيفية المصطلح العقدي في الصناعة التعقيدية الأشعرية؛ فقد بين من خلاله أن التأسيس الاصطلاحي سابق للتأسيس التعقيدي، إذ بدون اصطلاحات لا يمكن الحديث عن قواعد، وبدون قواعد لا يمكن الحديث عن المنهج باعتباره نسقا من القواعد مرتب ترتيباً دقيقاً لأداء وظيفة معينة، ولتعضيد طرحه استدعى المحاضر نماذج لمتكلمين من الشرق والغرب، أسهموا في تععيد الفكر الأشعري انطلاقاً من الاصطلاح، على غرار القواعد التي قررها الجويني (ت478هـ) في كتابه الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، أو ابن خمير السبتي 614هـ، في كتابه مقدمات المرشد إلى قواعد العقائد؛ حيث اعتنى فيه بالاصطلاح العقدي، وأحسن توظيف أقوى الاصطلاحات وأكثرها دلالة ومركزية في وضع سبع قواعد تستوعب مباحث الإلهيات والنبوات والسمعيات، وأيضاً نموذج العلامة أبو العباس أحمد بن مبارك السجلماسي اللمطي (ت1156)، الذي حقق مسألة المعية وبحث دلالتها عند السلف والخلف. خاتماً بخلاصات مهمة تؤكد على أهمية الاصطلاح العقدي والكلامي في تطور الصناعة التعقيدية وازدهار الحركة الفكرية الأشعرية،

وتبرز إتقان الأشاعرة توظيف الاصطلاح العقدي والكلامي في هذه الصناعة، وهو ما أسهم في ترسيخ المعتقد السني وتحسينه والمنافحة عنه، ومؤكداً أن تجديد علم الكلام يتوقف على تجديد قواعده وتطوير الجهاز المفاهيمي الكلامي.

## الجلسة الثانية: المصطلح وإشكالات الترجمة، تسيير: د. إسماعيل حفيان/ المقرر: أيوب صابير

• المصطلح والمفهوم دراسة في السياق والنسق.

مصطفى الصمدي، كلية الآداب/ ابن مسيك

أشار المحاضر أولاً إلى أن هذا الموضوع نابع من واقعنا، في ضوء الأزمات والانزلاقات المتعلقة بمقاربة قضايا التراث والفكر والتشريع، والتي تفضي إلى إنتاج دعاوى احتكار الحقيقة، الوثوقية، النقد والالتزام، فرض الفكر، عدم تدبير الاختلاف..؛ مرجعاً أساس المشكل إلى المصطلح/ المفهوم. ثم قام مدير مختبر الفكر الإسلامي والترجمة بتحرير مفاهيم المصطلح والمفهوم والنسق؛ إذ المصطلح هو الحاضنة والمعنى هو المفهوم، وقد نتفق -كما يقول د. الصمدي- في المصطلح ونختلف في المفهوم/ الدلالة، ما يؤدي إلى الاختلاف، بينما النسق عبارة عن ألفاظ مترابطة، بحيث إن اللفظة لا تفهم إلا في سياق عائلتها المفهومية.

ويؤكد الدكتور الصمدي إلى أن تجزئ الألفاظ بعيداً عن سياقها ونسقتها يؤدي اختلال الفهم/، خصوصاً المصطلحات التشريعية التي لها خصوصيتها، إذ لكل مجال نسقه الخاص، بما في ذلك المنظومة التشريعية الإسلامية، لذلك لزم الحذر عند تناولها ومعالجتها. ولتأكيد هذا التصور النظري الذي قدمه المحاضر، أشار إلى ثلاثة مصطلحات (المال، الإنسان، الأسرة)، ودعا إلى دراستها من حيث زمن ورودها، دلالتها، سياقها، أنساقها، للخروج ببحوث ضافية تسد المغالطات، وتجنب الوقوع في التجزيء. ليستنتج في الأخير، أن المفهوم (خصوصاً المصطلح القرآني) لا يقبل التجزيء وأنه تصور متكامل متناغم متساقق يؤدي رسالته في الكون والحياة.

## • المصطلح القرآني وأثره في مراجعة المفاهيم الإنسانية وقضايا الأديان

مصطفى بوهندي، كلية الآداب ابن مسيك

يبين الباحث في مستهل ورقته العلمية أهمية المصطلح القرآني في مراجعة المعرفة البشرية وقضايا الأديان، وهو ما يصطلح عليه القرآن بالتلاوة بالحق، خصوصاً في سياق القصص القرآني، الذي يُعد مراجعة نقدية لروايات الكتب السابقة. وقد اختار المحاضر مصطلح الحجاب كمثال تطبيقي، مبرزاً كيف تمت مراجعته في القرآن الكريم مقارنة مع ما ورد في نصوص من سفر الخروج أو انجيلي مريم ويعقوب المنحول، التي تتميز روايتهما بالاضطراب، بخلاف الرؤية القرآنية التي تؤكد كلام موسى مع ربه من وراء حجاب (الشورى: 51). وختاماً أكد الباحث المختص في تاريخ الأديان؛ أن المصطلح القرآني عالمي، يُراجع المعرفة والمفاهيم الإنسانية، منتقداً إغفاله لصالح المصطلحات البشرية.

## • مظاهر رعاية الشريعة الإسلامية للمصطلح

أحمد كافي، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين الدار البيضاء

أبرز المتدخل أولاً، سبب البحث، وهو وجود مصطلحات سائلة، أي تقبل أي معنى يقوله الإنسان، في حين أن المصطلح ينبغي أن ينطوي على معنى أو معاني محددة. وقد تناول الدكتور كافي موضوعه ضمن ثلاثة مباحث؛ وهي: أولاً، رعاية المصطلح في القرآن؛ من خلال تبيان نقد الخطاب القرآني لليهود على تحريفهم للمصطلح، ويتجلى ذلك في أربعة مظاهر: حذف المصطلح الأصلي وتعويضه بمصطلح آخر- تحريف معاني المصطلحات من خلال ادعاء معاني غير المعاني الموجودة في أصل اللغة- تحريف المصطلحات بادعاء معاني غريبة- الكتمان. وثانياً، رعاية المصطلح في السنة؛ عبر العديد من المظاهر: منها الدعاء النبوي بالخير للمحافظين على المصطلح لمن روى الحديث بلفظه كما سمعه: (نضر الله امرئاً سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها. صحيح الترمذي)، رفض تغيير المصطلح، الأحاديث التي فيها قول (لا تقولوا، وقولوا.. مثل: لا تقولوا كسفت الشمس ولكن قولوا خسفت). وثالثاً: رعاية المصطلح عند العلماء؛ انطلاقاً من القرآن والسنة، كقول الراوي من الصحابة (هكذا سمعته من الرسول ﷺ/هكذا قاله نبيكم..)، ويأتي في معرض أن المستمع يريد التبديل، الشك في المصطلح بقولهم (شك مسلمة، شك هشام..).

وعموماً يعتبر الدكتور أحمد كافي، أن الشريعة الإسلامية اعتبرت كل مصطلح له معنى، وأن أي زحزحة سواء بتغيير لفظه أو تغيير معناه على أي طريق من الطرق فهو وجه من أوجه التحريف.

• علم المصطلح والترجمة: بعض خصائص المخطوطات الأرخميادو-موريكسية

TERMINOLOGIA Y TRADUCCION ESPECIFICIDADES DE LOS TEXTOS ALJAMIDO-MORISCOS

كوثر العمري، أستاذة باحثة بالمعهد الجامعي للدراسات الأفريقية والأرومتوسطية، جامعة محمد الخامس بالرباط

تناولت الباحثة أولاً مفهوم الدراسات الأرخميادو-موريكسية: باعتبارها الإنتاج الأدبي (المخطوطات) الذي كتبه المدجنون ثم الموريسكيون الإسبان ما بين القرنين 14 و 7 م، في ظل ضغط محاكم التفتيش، باللغة الرومنسية (اللغة الإسبانية ما بين القرنين 14 و 17) لكن بحروف عربية. وقد تناولت موضوعها انطلاقاً من دراسة مخطوط كتاب التفرع في فقه الإمام مالك لمؤلفه (وهو مخطوط أعجمي موريكي، لفقهِ الإمام مالك، يوجد بالمكتبة الوطنية بمدريد، تحت رقم 4870، أشارت المتدخلة إلى أن المخطوط يتعذر بشكل كبير فهمه دون الرجوع للأصل العربي، رقم 5151، الموجود بالمكتبة نفسها.

وقد أشارت الباحثة إلى الأهمية الثقافية لهذه النصوص الموريكسية (تفسير، حديث، وثائق تاريخية، أساطير، ابتهالات، روايات، أشعار..)، وقيمتها العلمية، التي تسمح بإعادة بناء جزء كبير من الحياة الاجتماعية والدينية لهذا المجتمع (الأقلية)، وركزت الباحثة بشكل أكبر على القيمة اللغوية للنص المختار (كتاب التفرع)، ونزوع مؤلفه إلى توليد كلمات محدثة من خلال آليات، منها: استنساخ المعنى، اقتراض المعنى من الكلمة العربية، اقتراض الهيكل، اقتراض بالمصادفة المعجمية...، مقدمة العديد من الأمثلة في هذا الإطار.

• الإشكاليات الاصطلاحية في ترجمة القرآن، أربع ترجمات إلى الإسبانية،

CUESTIONES TERMINOLOGICAS EN LA TRADUCCION CORANICA: CUATRO TRADUCCIONNES DEL NOBEL CORANE AL ESPANOL

عصام بوعزة، أستاذ التعليم العالي /المحمدية

قدّم الباحثُ المختص في نظرية ترجمة القرآن الكريم عصام بوعزة مداخلته، بالإشارة أولاً إلى أهمية الاصطلاح، ثم بين العلاقة بين المصطلحية والترجمة، فالترجم يسعى للدقة والجودة في

الترجمة وهذا يقتضي تقصي المصطلح واختيار أدق مقابل له في اللغة الأخرى. ثم استعرض إشكالات في ترجمة القرآن الكريم انطلاقاً من عينة تتكون من أربع ترجمات (نشرت خلال القرن العشرين، وهي ترجمات: محمد أسد (نقلت من الإنجليزية إلى الإسبانية)، ترجمة خوليو كورتيز (مستعرب إسباني)، ترجمة د. بهيج الملا، صدرت في بداية الألفية الثالثة، و ترجمة محمد عيسى كاتريا (داعية وفقيه من أصول أرجنتينية). ومن أهم الخلاصات التي استنتجها الباحث في ضوء ورقته: أهمية الترجمة الجماعية، غياب دراسات المتلقي..



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 29-5-2023  
تاريخ القبول: 7-6-2023

## ورشة خبراء لإعداد دليل منهجية التكامل المعرفي بتأطير الخبير الدولي الدكتور فتحي حسن ملكاوي

يوسف عكراش<sup>(1)</sup>

[y.aakrache@gmail.com](mailto:y.aakrache@gmail.com)

### ملخص:

يلفي الباحث في النسق العلمي المتخصص أنه يعاني من أزمة امتداد، ضيقة المسالك مغلقة الأفق؛ مما نتج عنه عودة الاهتمام بالتكامل المعرفي في المشهد العلمي الراهن وبخاصة الأكاديمي منه، وهذا التقرير يرصد مجريات ورشة خبراء لإعداد دليل منهجية التكامل المعرفي بتأطير الخبير الدولي الدكتور فتحي حسن ملكاوي، المنظمة من فريق تكوين الدكتوراه «الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا المجتمع والبيئة في العالم المتوسطي» والماستر المتخصص «الاجتهاد في قضايا الأسرة وتحليل الخطاب» بشراكة مع المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، حيث ضمت مجموعة من المدخلات قدمها ثلة من الأساتذة والخبراء من أهم مخرجاتها هو زرع ثقافة التكامل المعرفي في الوسط الأكاديمي وبخاصة في ذهنية الباحث ليصير مقصدا لدى الجميع، ثم التأكيد على أن التكامل المعرفي هو إطار المنهجية الإسلامية في التعامل المعارف.

### الكلمات المفتاحية:

ورشة الخبراء، دليل المنهجية، التكامل المعرفي، الاجتهاد، البحث.

(1) أستاذ بالأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، وباحث في الدراسات القرآنية والقضايا الفكرية والتربوية. (المغرب).

للاقتباس: عكراش، يوسف، ورشة خبراء لإعداد دليل منهجية التكامل المعرفي بتأطير الخبير الدولي الدكتور فتحي حسن ملكاوي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 7، ع2، 2023، 266-278.

## OPEN ACCESS

Received: 2023-5-29

Accepted: 2023-6-7



## Expert workshop to develop a guide to knowledge integration methodology under the supervision of International expert Dr. Fathi Hassan Malkawi

Youssef Aakrache <sup>(2)</sup>[y.aakrache@gmail.com](mailto:y.aakrache@gmail.com)

### Abstract:

Scholars in academic specialized disciplines have discovered that they are suffering from a crisis of limited and narrow scope of research. This has resulted in a resurgence of interest in knowledge integration in the current scientific landscape, especially in academia. This report presents the proceedings of expert workshop held to develop a guide to knowledge integration methodology, supervised by the international expert Dr. Fathi Hassan Malkawi. The workshop was organized by the doctoral training team "Contemporary Islamic thought and issues of society and the environment in the Mediterranean world" and specialized master team "Ijtihad in family issues and speech analysis" in partnership with the Moroccan Centre for Educational Studies and Research and the International Institute of Islamic Thought. During the workshop, a number of professors and experts contributed to the discussion, which resulted in the emphasis on spreading the culture of knowledge integration in the academic community, especially in the researcher's mentality to become a destination of all. The workshop also emphasized that knowledge integration is the framework of the Islamic methodology in dealing with knowledge.

### Keywords:

Expert workshop, methodology guide, knowledge integration, ijthad, research

(2) Lecturer at the Regional Academy for Education and Training; and Researcher in Quranic studies and intellectual and educational issues. (Morocco)

Cite this article as: Aakrache, Youssef, Expert workshop to develop a guide to knowledge integration methodology under the Supervision of International expert Dr. Fathi Hassan Malkawi, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 2, 2023, 266-278.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

## موضوع المؤتمر: ورشة خبراء لإعداد دليل منهجية التكامل المعرفي بتأطير الخبير الدولي

الدكتور فتحي حسن ملكاوي.

## الجهة المنظمة: ينظم تكوين الدكتوراه «الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا المجتمع والبيئة في

العالم المتوسطي» والماستر المتخصص «الاجتهاد في قضايا الأسرة وتحليل الخطاب» بشراكة مع المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي.

## تاريخ المؤتمر: 21 شوال 1444هـ/ الموافق لـ 11 ماي 2023م.

انعقدت برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، قاعة العلامة محمد المنوني فعاليات الورشة الموسومة بـ: «ورشة خبراء لإعداد دليل منهجية التكامل المعرفي بتأطير الخبير الدولي الدكتور فتحي حسن ملكاوي»، ينظم تكوين الدكتوراه «الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا المجتمع والبيئة في العالم المتوسطي» والماستر المتخصص «الاجتهاد في قضايا الأسرة وتحليل الخطاب» بشراكة مع المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، بمشاركة نخبة من الخبراء من الأساتذة والباحثين.

## الجلسة الافتتاحية برئاسة الأستاذ الدكتور خالد الصمدي

استُهلّت الجلسة الافتتاحية من الفعالية العلمية بتلاوة آيات بينات من الذكر الحكيم، وسماع النشيد الوطني، لُتْفَتَتْحَ بعدها كلمات الجهات المنظمة والداعمة التي تمثلت في كلمة كل من السيد نائب عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ثم كلمة منسق بنية دكتوراه الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا المجتمع والبيئة في العالم المتوسطي، ثم كلمة منسقة الماستر المتخصص الموسوم بـ: الاجتهاد في قضايا الأسرة وتحليل الخطاب، وبعدها العرض التأسيري للورشة من لدن الدكتور فتحي حسن ملكاوي.

## الجلسة العلمية الأولى: محورها: التكامل المعرفي وتطبيقاته في بناء مشاريع البحث العلمي (عرض وتجارب)، برئاسة الأستاذ الدكتور زكرياء بودحيم، وتقدير عبد الرحيم البطيوي ومحمد ملوكي

استهلت مجريات الجلسة الأولى بكلمة الدكتور الخلافة متوكل (الكلية متعددة التخصصات بالراشدية) التي حملت عنوان: «عرض تجربة مختبر العلوم الشرعية وقضايا الإنسان والتاريخ والمنهج»، وقد بيّن في مقدمتها الإطار التاريخي الذي عرف فيه مصطلح التكامل المعرفي وسياق اهتمامه المبكر بهذا الموضوع، ليزيد الاهتمام بمشروع التكامل المعرفي في علاقته بالتربية والتعليم بعد انضمامه للمختبر المذكور أعلاه وتسجيل مجموعة من الباحثين رسائلهم تحت إشرافه التي أورد بعض النماذج منها، كما بيّن أيضًا أهداف هذا المشروع، التي من أبرزها إبراز وجوه الاستفادة من العلوم الشرعية في التربية والتعليم وإبراز أهمية العلوم الشرعية في الإصلاح التربوي وفتح آفاق جديدة للبحث بشعبة الدراسات الإسلامية، ثم ختم كلمته بضرورة تضافر جهود المراكز والمعاهد والمختبرات المهتمة بحقل التربية والعلوم الشرعية والإنسانية من أجل إقامته على أسس علمية صحيحة.

وتلتها المداخلة الثانية من إلقاء الأستاذ الدكتور عبد المجيد بوشبكة (جامعة شعيب الدكالي بالجديدة) التي كانت بعنوان: «عرض تجربة تكوين الدكتوراه في التكامل المعرفي» التي افتتحتها بطرح سؤال مركزي تمثل في الآتي: ماذا نتوخى من التكامل المعرفي تطبيقًا وتنزيلًا؟ وكيف ننزل هذه المشاريع المتحدثة عن التكامل المعرفي؟ ليبين بعدها الرؤية العامة للتكوين دكتوراه في التكامل المعرفي، التي أجمّلها في الإسهام في بناء العقل المفكر، وتكوين الباحث المؤمن بالتكامل المعرفي من خلال أفق متسع علمي، ثم عرج على ذلك ببيان أهداف التكويني، التي تمثل في تعريف الطلبة على مزايا التكامل المعرفي، وإدراك كيفية مد الجسور بين مختلف الحقول المعرفية، وإرساء منهج التعامل مع قضايا التكامل المعرفي من خلال تسليط الضوء على بعض النماذج الناجحة، ثم فهم معوقات التكامل المعرفي من خلال البحوث، ثم ختم مداخلته ببيان الآفاق لهذا التكوين التي من أبرزها: ربط جسور التعاون العلمي داخليًا وخارجيًا، وإرساء آليات ومناهج تنزيل المنشود للتكامل المعرفي، وتخريج أطر واعية بالقضية، ثم تشبيك المعارف بين الدارسين والباحثين.

وبعدها مداخلة الدكتور السعيد الزهراوي (جامعة عبد المالك السعدي بتطوان) التي وسمتها بـ: «عرض تجربة مختبر القيم والمعرفة»، وقد ناب عنها الدكتور مصطفى الصمدي الذي بين ابتداء الأسباب الكامنة وراء تأسيس هذا المختبر والتي قد نجمها في الانفصال القائم بين المعرفة والقيم نظرياً، وبخاصة في المناهج التعليمية، ثم انتقل بعدها الدكتور مصطفى الصمدي للحديث عن محاور البحث الرئيسية التي يسعى الفريق من خلالها إلى سد الفجوة بين المعرفة والقيم في المنظومة التعليمية المغربي، ثم عاد ليبين شركاء المختبر وأبرز منشوراته التي صدرت باسم الفريق، ثم مخطط عمل وأفاق التي من أبرزها السعي للرفع من عدد الباحثين المسجلين بالدكتوراه، والرفع من عدد المنشورات العلمية وتنوعها وباللغات المختلفة، إعداد ملفات لمسلك ماستر في التربية والقيم.

ثم تلتها في ختام هذه الجلسة مداخلة الدكتور مصطفى الصمدي (جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء) بعنوان: «عرض تجربة مختبر الفكر الإسلامي والترجمة»، الذي ناب عنه الدكتور مخلص السبتي مبيئاً أن مفهوم التكامل المعرفي كان حاضراً أثناء صياغة المشروع وأثناء مزاولة الفعل داخل المختبر، ثم بين بعد ذلك بنية المختبر من الأفراد المنتسبين، ثم الرؤية العام لمشروع البحث التي تغطي الدراسات الإسلامية واللغة العربية والترجمة واللغات الأجنبية والاستشراق، وختم مداخلته كذلك ببيان الأهداف العامة لمشروع البحث التي من مجملها: العمل على تأصيل أساليب البحث وتطويره وإغناء مضامينه في مجال الفكر الإسلامي والترجمة، و تنمية العلاقة العلمية بين الباحثين في مجال هذه التخصصات عن طريق تبادل المعلومات والخبرات داخل المغرب وخارجه...إلخ.

## الجلسة العلمية الثانية: محورها: التكامل المعرفي وتطبيقاته في التكوينات الجامعية: عرض تجارب الماستر، برئاسة الأستاذ الدكتور مصطفى الزياخ، وتقرير حميد خلابي وجلييلة قدوري

استهلّت مجريات الجلسة الثانية بكلمة الدكتورة بثينة الغلبزوري (كلية الآداب جامعة محمد الخامس الرباط) بعنوان: «عرض تجربة الماستر المتخصص: الاجتهاد في قضايا الأسرة وتجديد الخطاب» حيث بينت علاقة التكامل المعرفي بنظام الجامعة وتنوع العرض التربوي، تم قامت الدكتورة بثينة ببيان الورقة التقنية للماستر وتوزيعها على الخبراء، حيث اعتُمدَ الماستر سنة 2018 عدد المسجلين حالياً 97 طالباً وطالبة مقسمة على أربعة أفواج.

كما أكدت الدكتورة أن هدف الماستر دراسة الإشكالية المرتبطة بالأسرة، ومواجهة نقص الكوادر

المتخصصة في المجال مع مواجهة الانفجار المعرفي، تم تحصيل الملكية في كل من الدراسات الإسلامية والإنسانية، وذلك باعتبار الماستر يقوم على خريطة متكاملة متمثلة في ثلاثية المضامين المبينة في الأسرة واحتياجاتها، ثم الشق النظري المبين في الأجرأة والتنفيذ، ثم الشق الميداني المبين في التجربة المهنية، ثم ختمت الدكتوراة المداخلة بذكر مجموعة من التحديات من أبرزها: افتقار الطالب للعلوم علم النفس علم الاجتماع أو الشريعة، وتحدي الضوابط البيداغوجية، وتحدي الغلاف الزمني الضيق. أما الكلمة الثانية من هذه الجلسة فقد كانت من إلقاء الدكتور مخلص السبتي (كلية الآداب بنمسيك جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء) بعنوان: «عرض تجربة ماستر الفكر الإسلامي والمشارك الإنساني»، الذي استهلها بالحديث عن اعتماد هذا الماستر، وبيان رؤيته العامة التي تمثلت في اكتساب الطالب أدوات الابداع الفكري والتفاعل المثمر مع الثقافات العالمية والعمل على توسيعها وتنميتها من خلال الثقافة الإسلامية والثقافة العالمية، ثم تحدث بتفصيل عن أهداف هذا الماستر والوحدات المكونة له، بالإضافة إلى الحديث عن الفريق البيداغوجي، وأهم الشركات باعتبارها مطية لتحقيق التكامل المعرفي المنشود، ليختم كلمه بإبراز آفاق هذا التكوين.

أما المداخلة الثالثة والأخيرة من هذه الجلسة كانت من تقديم الدكتور خالد الصمدي (المدرسة العليا للأساتذة جامعة عبد المالك السعدي تطوان) وقد حملت العنوان الآتي: «عرض تجربة ماستر التربية والدراسات الإسلامية»، حيث بدأ الدكتور بالحديث عن الحاجة لتطوير التعليم الديني في البلاد وذلك بتكوين متخصصين في حقل الدراسات الإسلامية قادرين على توظيف أحدث النظريات المعرفية، ثم انتقل للحديث عن تكامل العلوم بذكر وحدات الماستر التي من أبرزها مدخل لعلوم التربية، ومناهج العلوم الإسلامية، والتواصل، ومناهج البحث في العلوم الإسلامية، والاحصاء التطبيقي وغيرها... ثم انتقل لبيان مكونات هذا الماستر مشيراً إلى أن معظم الرسائل التي نوقشت تبعاً له كانت في مواضيع مستجدة معاصرة تضم الشقين النظري والجانب الميداني، ثم عرج في الختام بذكر أهم الشركات التي من بينها شركة كلية عبد المالك السعدي، وشراكة الايسيسكو، ثم شراكة المعهد العالمي للفكر الإسلامي...

وبعد انتهاء الجلسة أُفِسِحَ المجال للمناقشة والإثراء، الشيء الذي أضفى حيوية على هاته المداخلات العلمية إما عن طريق طرح تساؤلات، أو الإدلاء بآراء وملاحظات أو إضافات واستدراكات.

## الجلسة العلمية الثالثة: محورها: استثمار التكامل المعرفي في إعداد الكتب العلمية المحكمة، برئاسة الأستاذ الدكتور عبد المجيد بوشبكة، وتقرير نورة سعود ونزهة الغالي

استهلت أحداث الجلسة العلمية الثالثة بمدخلة الدكتور ربيع حمو (المدرسة العليا للتربية والتكوين من جامعة ابن طفيل)، الذي بيّن فيها نماذج من التكامل المعرفي بين العلوم الشرعية وعلوم التربية، مشيراً إلى أهم المزالق التي تعترى الأبحاث، التي حددها في مزلق الإسقاط الذي يتعلق بإسقاط مفاهيم محدثة متعلقة بسياقات معاصرة تختلف كلياً عن الإنتاج المعرفي الشرعي التخصصي أو إنتاج التراث الإسلامي التربوي، ثم توظيف مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية باعتبارها مسالك لا تحفر الخصائص الإبيستمولوجية للمعرفة الشرعية، ثم قدم نماذج في المجال المنهجي، أولاً: كتاب «مناهج العلوم الشرعية في التعليم السعودي، استقراء، تحليل، تقويم» الذي أنجزه فريق بحث سنة 2011 بشراكة الشبكة العربية للأبحاث، ثانياً: وهو مشروع كتاب جماعي موسوم بـ «علوم تدريس العلوم الشرعية في التعليم العالي مقاربات معرفية وتربوية»، ثم ختم بالحديث عن دراسته التي تتعلق بدراسة الخصائص الإبيستمولوجية للمعرفة المقاصدية وأثرها في تدريس علم المقاصد، حيثُ خلّص في هذه الدراسة إلى معالم ديداكتيكية لتدريس المعرفة المقاصدية، كما قدّم مقاربات وأنشطة بيداغوجية تستهدف بناء مهارات محددة متعلقة بتلك المعرفة المقاصدية.

تلتها المدخلة الثانية من تقديم الدكتور رشيد كهوس (كلية أصول الدين جامعة عبد الملك السعدي بتطوان)، الذي تحدث في مطلعها عن الحاجة الملحة لتحقيق التكامل المعرفي في العصر الراهن لتلبية متطلبات الأمة الاجتماعية والعمرانية، شريطة أن يكون هذا التكامل محكوم بساج من القواعد المحكمة تكشف الاتصال والانفصال وتكشف التوازن بين مقاصد الدين والدنيا، وتستوعب الانفتاح على الساحة العالمية في ضوء المرجعية الإسلامية ومقاصدها الكلية، بهدف تحقيق الشهود الحضاري للأمة.

ثم انتقل للحديث عن ثلاثة نماذج للتكامل المعرفي تمثلت في الآتي: أولاً: كتاب «علم السنن الإلهية من الوعي النظري إلى التأسيس العملي»، ثانياً: «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية» للدكتور محمد أمزيان، ثالثاً: «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية».

تلتها مدخلة الدكتور إدريس بوحوت (الأكاديمية الجهوية لمهن التربية والتكوين بوجدة)، وقد بين

فيها ثلاثة نماذج للتكامل المعرفي تمثلت في الآتي: أولاً: «نموذج مقترح تدريس العلوم قائم على التكامل بين التعلم البنائي والنمذجة المفاهيمية وأثره على عمق المعرفة العلمية لدى طلاب السادس الابتدائي بمحافظة الباحة» للأستاذ ماجد شباب سعد الغامدي، ثانيًا: «التكامل المعرفي في المنظومة التعليمية الجامعية مقارنة تأصيلية في ضوء القرآن والسنة» للدكتورة عقيلة حسين، ثالثًا: «التكامل المعرفي بين العلوم الإنسانية في مواجهة الانحراف الفكري والسلوكي لدى الشباب» للدكتورة ندى محمد جميل برنجي، ثم ختم كلمته مبينًا أن معظم الكتابات في هذا الطرح قد اعتمدت المقاربة الدينية فقط، وأغفلت ما هو نفسي، وما هو اقتصادي، وما هو سوسولوجي، وما هو تاريخي، فأسهمت في تعقيد الوضع أكثر من حل الإشكالية.

وبعد ما قدّم الدكتور سعيد هلاوي (كلية الآداب جامعة محمد الخامس بالرباط)، بين من خلالها ثلاثة نماذج أيضًا للتكامل المعرفي منها ما يلي: أولاً: «تكامل المعرفة والقيم في بناء المناهج التعليمية مقارنة نظرية» بقيادة الدكتور خالد الصمدي، ثانيًا: «التكامل المعرفي بين السنة النبوية والعلوم المعاصرة، المنهج والتطبيق» للدكتور علي بن إبراهيم بن سعود عجّين، التي سعى من خلالها لربط السنة النبوية بالعلوم العصرية وفقًا لضوابط علمية وإجراءات فنية.

ثم قدم الدكتور الحسان شهيد (كلية أصول الدين جامعة عبد المالك السعدي تطوان) مداخلة اكتنفت قراءة لكتاب «الاتصال الجماهيري وسؤال القيم» للدكتور هشام المكي، الذي بين من خلالها أن الكتاب تناول صنفين من التكامل: الداخلي والخارجي، الأول هو استعادة عقل، أما الثاني فهو التكامل بين الفقه والأصول، وبين الحديث والمقاصد... الأمر الذي يدل على أن التكامل المعرفي كان مسألة مطردة في تاريخنا وعلومنا الإسلامية، كما بيّن أيضًا الإشكالية حاصلة في التكامل الخارجي بين علوم الوحي والعلوم الأخرى، كما بيّن من خلال الكتاب التقصير الحاصل في مسألة الوصل بين المنهجيتين الإسلامية والغربية في الاتصال الجماهيري وعزا ذلك التقصير إلى ثلاثة أنظمة؛ نظام الاتصال الخطي التماثلي، ونظام الاتصال التفاعلي التعليلي، ونظام الاتصال التبادلي المرضي. كما اقترح الكاتب معيار الأبعاد الخمسة لقيم الاتصال الجماهيري وهي: البعد المعرفي للقيمة، والبعد الأخلاقي للقيمة، والبعد الجمالي للقيمة، والبعد التوجيهي للقيمة، والبعد الوجودي للقيمة. وختاماً أكد الكاتب على ضرورة حضور الغيب الموجه للقيمة الأمر الذي يجعل الأخلاق تتعالى على القيم المادية.

أما المداخلة الأخيرة من هاته الجلسة ألقها الدكتورة بشرى علام (بكلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة محمد الخامس) بعنوان: «أسس استثمار المال العقدي وقواعده الاقتصادية وعواصمه الاجتماعية» وهي ورقة مُستلة من بحث قدمته الدكتورة لنيل شهادة الدكتوراه سنة 2008، الذي كانت إشكاليته هي: «لماذا لا يزال الاقتصاد الإسلامي أو الفكر الاقتصادي الإسلامي عاجزاً عن إثبات نفسه وأخذ مكانته في واقع الأمة وفي واقع العالم، وفي المقابل نرى اقتصاداً عالمياً يكتسح العالم ولكنه مع ذلك فشل في تحقيق الأمن والعدل ورغد العيش للإنسانية؟، ثم عرّجت على ذلك ببيان نشأة الاقتصاد في تاريخ البشرية، مشيرة أن أطروحتها رامت التأصيل ثم عرض قواعد اقتصادية، وقيم اقتصادية، وبعدها عواصم اقتصادية، كما ذكرت مجموعة من الجزئيات لخصتها في الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [سورة النحل، الآية: 90]، فهذه الآية منهج علمي لجمع شتات كل الجزئيات، ووضعها في إطار كليات من شأنها أن تقدم صورة عن سياسة مالية اقتصادية إسلامية. ثم أفسح المجال مجدداً للمناقشة والإثراء.

## الجلسة العلمية الرابعة: محورها: التكامل المعرفي في الأوراق العلمية بالمجلات المحكمة، برئاسة الدكتور سعيد هلاوي، وتقرير مريم عمرو ووفاء جابري

افتتحت مجريات الجلسة العلمية الرابعة بمداخلة الدكتور محمد موهوب (كلية الآداب جامعة شعيب الدكالي بالجديدة)، حيث قسم مداخلته إلى شقين رئيسيين: شق وصفي، وشق تحليلي، أما الشق الوصفي خصصه للحديث عن الشق التوثيق البيبليوغرافي الخاص ببحث قيد الدراسة والتحليل المعنون بـ«القيم مدخل للإصلاح المجتمعي مناهج التدريس المغربية بسلك الثانوي نموذجاً» للباحث الدكتور الشرقي قصاب، وهو أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه نوقشت في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجديدة في نوفمبر 2022م، ثم تطرق للغاية المتوخاة من البحث وهي الوقوف على نجاعة المناهج الدراسية في التوجيه القيمي للمتعلم، وغرس القيم الإسلامية، ثم بعدها عرج ببيان نتائج البحث التي من أهمها التأكيد على أهمية التمكين لمكون القيم في المناهج الدراسية بغية الحفاظ على الهوية الإسلامية للمتعلم، وبناء الشخصية الصالحة للمجتمع وللوطن وللأمة وفق نموذج سلوكي معياري قابل للقياس والتقويم... إلخ، ثم انتقل للشق التحليل الذي ارتكز الحديث من خلاله على الخبرة العلمية والمرجعية الإسلامية.

وتلتها مداخلة الدكتور المجيد طرباق، خبير في مجال البيئة والتنمية، وقد وسم مداخلته بـ:

«نظرات في الأسس المنهجية للحوار التنموي والتكامل المعرفي ضمن وظيفة الاستخلاف في البيئة الكونية»، بين في مستهلها أن الحوار العلمي مسلكٌ جادٌ للاستمداد المتبادل والتكامل المعرفي والوظيفي بين الإنسان وبين مكونات الخلق بما أودع الله فيها، ومشيرًا أن الحوار التكويني والمعرفي عاشه النوع البشري بدءًا من آدم عليه السلام قبل نزوله إلى الأرض، تارة في التساؤل، وتارة في النسيان أو التساهل والمجازاة المعرفية، ثم أوضح بعدها أن الدلالات اللغوية والاصطلاحية للفظ الحوار تدل على أنه عملية تقديرية للتعرف والتعريف وللإنصات والفهم والتفهم والتبادل والتعاون، وأن الحوار أيضًا لا يكتسي دائمًا طابعا دينيًا في قضايا المعتقد وحدها بل يأتي في الممارسة الأكاديمية والحضارية للحوار، وختمَ الدكتور مداخلته مؤكدًا أن التكامل حاجة فطرية بين العلوم والمعارف والتخصصات والمشاريع، لكنه يصير عمليا بين قاصديه إذا ما تم اعتباره حوارًا واجبًا من أجل عمارة الأرض بالعلم وعبادة الله. ثم أتت بعدها مداخلة الدكتور هشام تهتاه (كلية الآداب جامعة عبد الملك السعدي بتطوان)، وقد افتتحها ببيان الغرض العام والمتمثل في مدارس نماذج متقدمة لمنهجية التكامل المعرفي لأجل وصفها وتحليلها، والكشف عن منهجها لإمعان النظر فيه، ثم اعتصار المعاني المرجوة من دليل منهجية التكامل المعرفي، أما النموذج الأول هو: «استخدام مداخل التكامل المعرفي في التطوير التنظيمي لمنظمات الخدمة العامة» للدكتور تركي عبد الأمير، بين أنه عبارة عن تقديم مقارنة فكرية نوعية تجمع بين النظري والعملي...، أما النموذج الثاني كان من أعماله -هشام تهتاه- وقد حمل عنوان: «الإلماع إلى صلة المقاصد بعلم الاجتماع»، الذي كان من نتائجه بين المحاضر أن علم الاجتماع يحتاج إلى الاستهداء بمنهج الفكر الإسلامي المقاصدي، وأن الدرس المقاصدي يستفيد كثيرا من الدراسات السوسولوجية الجادة، ومن ذلك انفتاحه على مدارس علم الاجتماع، وميادينه لأن كل ذلك سيعينه على خدمة مقاصد الشريعة كشفًا ونيلاً وحفظًا وتزيلاً، أما النموذج الثالث الذي كان من أعماله أيضًا فقد كان بعنوان: «الفكر الكلامي والدرس الأصولي جدلية الوصل والفصل».

تلتها بعد ذلك مداخلة الدكتور بلال التليدي، التي حوت ثلاثة نماذج مما أنجزه في هذا السياق، أولاً: كتاب «فضائح الباطنية»، الذي اعتبره المحاضر نموذجًا تراثيًا يطبق آليات علم الاجتماع الديني لدراسة جماعة دينية هي الإسماعيلية بحيث قدّم الإمام الغزالي معلومات عن جماعة دينية سماها الباطنية، وأبرز أهم مقولاتها وأساليبها وطرقها في الاستقطاب، وكان للإمام الغزالي فرضية وهي في الغالب ما ينسب للدراسات الاجتماعية المعاصرة وهي: كيف استطاعت هذه الحركة رغم محدودية خطابه وضعفه منطقيًا وعقليًا وشرعيًا أن تمتلك كل هذا التوسع الجماهيري، أما النموذج الثاني هو

«مقرب تأسيس نحو نموذج تفسيري لقياس تطور الديمقراطية في العالم العربي» مبيّنًا الخلاصات المستفادة منه، والتي منها: أن عملية التأسيس تتطلب البناء على التراكم النقدي، وذلك بالاستعانة بجهود الباحثين السابقين، والذين التمسوا في مجاملاتهم النقدية بناء النموذج التأسيسي، وأن بناء النموذج لا يتطلب اكتمال مفاهيمه ومفرداته، والانتقال من ذلك إلى تحديد وتحرير المقاييس والمعايير بل يتطلب على الأقل في المرحلة الأولى وضع المنطلقات الأساسية، والتي تمكن من تلمس طريق بناء النموذج، ثم النموذج الثالث الذي خصصه للدراسة الكيفية التي تتم بها مراجعة الحركات الإصلاحية اعتمادا على مفهوم الاختلال الوظيفي عند ميردون، وأيضًا مفهوم النمط المثالي عند ماكس فيبر.

وفي ختام هذه الجلسة قدّم الدكتور فريد أمار (كلية الآداب جامعة محمد الخامس بالرباط)، مدارس لكتاب «علوم الشرع والعلوم الاجتماعية نحو تجاوز القطيعة أليس الصبح بقریب» للدكتور ساري حنفي، الذي بيّن في مطلعها أهمية الكتاب وقيمة الجهد المبذول في إخراجها وخاصة من الناحية المنهجية، كما اعتبر الدكتور أن هذا العمل تنمّة للصرخة التي أطلقها قبل قرن من الزمن العالم المقاصدي الطاهر بن عاشور في كتابه: «أليس الصبح بقریب»، مبيّنًا أيضًا أن الكتاب تطرق قام بدراسة مجموعة من المشاريع في الشرق والغرب من اتجاه تقليدي سلفي أزهری، واتجاه سلفي في الخليج خاصة في السعودية، و أعجب كثيرًا بالاتجاه المقاصدي في المغرب، وخاصة في دار الحديث الحسنية، ودرس أيضًا النموذج الجزائري، الذي قال بأنه يتراوح بين التقليدي والمقاصدي، واعتبر في عدم الاعتبار بالتعددية والتماسك الاجتماعي فإنه ينقض مختلف المقاربات التي تتناول فكرة التكامل المعرفي على الأقل في تدريس العلوم الاجتماعية والعلوم الدينية فانقد مقارنة التعليم الديني باعتباره فقط تعليمًا دينيًا، أي تدريسه كمادة ثقافية، ثم انتقل لبيان مقارنة المؤلف في تدريس الدين وعدم الانزواء إلى الجانب الروحي فقط.... وفي نهاية المدخلة دعا المحاضر إلى عدم التعجيل في إصدار الأحكام عليه، لأنها دراسة وراها جهد كبير ونية فيحتاج إلى قراءة متأنية؛ ثم أفسح المجال مجددًا للمناقشة والإثراء.

## **الجلسة العلمية الخامسة: محورها: التكامل المعرفي ودوره في انفتاح الجامعة على محيطها: عرض تجارب المراكز والجمعيات العلمية، برئاسة الدكتور فريد أمار، وتقرير بشرى حبوبة**

افتتحت مجريات الجلسة العلمية الخامسة بمدخلة الدكتور المجيد طرباق، قام بعرض «تجربة جمعية ملتقى العلوم والمجتمع بالرباط»، الذي بين استهل بيان تاريخ تأسيس الجمعية، وأبرز

محطات الجمعية، وأهدافها التي من أبرزها: خدمة البحث العلمي داخل التعاون بين العلوم الإنسانية والاجتماعية، والطبية، والقانونية، والهندسة، والعلوم البحثية، وغيرها مما يندرج في الدراسات الجامعية، ودراسة العلاقة بين العلم والإسلام والمجتمع... إلخ، ثم بيان اللجان متخصصة للجمعية. أما المداخلة الثانية للدكتورة بثينة الغلبزوري (كلية الآداب جامعة محمد الخامس الرباط) كانت بعنوان: «عرض تجربة مؤسسة رزان للدراسات الاستراتيجية حول الأسرة والمجتمع»، وقد بينت لماذا رزان، ثم انتقلت لبيان الأهداف العامة التي منها: التأسيس لمنهج علمي، يركز على التكامل المعرفي، في تناول القضايا الأسرية، و الإسهام في تطوير البحث في مجال الدراسات الاستراتيجية حول الأسرة والمجتمع، و النقد الفقهي بقصد التجديد في مجال الأسرة، والدراسات المجتمعية، و احتضان الباحثين والمجدين في مجال الأسرة، ثم أبرزت الوسائل المعتمدة في الوصول للأهداف المذكورة.

أما المداخلة الثالثة وهي التجربة الأخيرة من فعاليات هذه الورشة كانت من إلقاء الدكتور خالد الصمدي الذي قدم «عرض تجربة المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية بالرباط»، الذي بين من خلالها مستويات التكامل مستويات التكامل المعرفي في المعهد والذي يضم، ماستر التربية والدراسات، على مستوى التكوين، فريق البحث في القيم والمعرفة، على مستوى البحث الجامعي، المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية، على مستوى انفتاح الجامعة على محيطها الاجتماعي والاقتصادي؛ علما بأن الماستر وفريق البحث، هما نتاج للمركز المغربي للدراسات والأبحاث، ثم انتقل لبيان تاريخية تأسيس المركز، ليعرج بعدها بإبراز أهم المشاريع العلمية مثل: مشروع أكاديمية القيم الدولية، منصة إلكترونية مفتوحة للتعليم عن بعد، و الجامعة المغربية للتربية، هي ثمرة شراكة بين المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية، ومعهد الأبيستمولوجيا في بروكسل، وفتح باب التلقي للجامعات، حيث من المرتقب أن أول جامعة، التي أعلنت استعدادها، جامعة ابن زهر، أما المشاريع التواصلية كان منها برنامج ن والقلم، و مشروع موسوعة منظومة القيم الكونية في القرآن الكريم، سيشارك فيه ستة عشر باحث، بمختلف الكليات، و ينتظر أن يصدر في ثلاثين جزءاً، ستة وعشرون قيمة، كتاب لكل قيمة، وأربعة فهارس، ثم يحول بعد ذلك إلى قاعدة بيانات بالمركز.

وقد اختتمت أشغال الورشة بكلمة ختامية للمقرر العام الدكتور الحسان شهيد؛ الذي تقدم فيها بالشكر للمشاركين من داخل المغرب وخارجه، وللجهات المنظمة من المؤسسات الجامعية والمراكز البحثية في أجواء علمية وتواصلية مميزة، ثم بين بعد ذلك أنه قسم الخلاصة إلى عدة أقسام، أولاً: الاهتمامات المشتركة في التكامل المعرفي فيما عرض من أوراق وتجارب وأعمال، ثانياً: مقاصد هاته

الأوراق، ثالثاً: الآليات والوسائل، ثم النتائج التي تمثلت في الآتي:

- الحاجة إلى مزيد تنظيم لمشروع التكامل المعرفي.
- أن تحقيق التكامل المعرفي المنشود يتطلب وقتاً مطولاً لبلوغه.
- زرع ثقافة التكامل المعرفي في الوسط الأكاديمي وبخاصة في ذهنية الباحث ليصير مقصداً لدى الجميع.
- الحاجة الماسة لنماذج علمية معرفية في التكامل العلمي.
- التأكيد على ضرورة الاعتناء بالترجمة والمعاكسة.
- التأكيد على ضرورة التكوين المواكب لإعداد الأطاريح في مجال التكامل وخاصة على المستوى التطبيقي.
- التأكيد على أن التكامل المعرفي هو إطار المنهجية الإسلامية في التعامل المعارف.
- الإقرار بأن منهجية التكامل تولد بعد صراع معرفي طويل عبر الزمن.
- ثم التأكيد على أن الدليل المنهجي في التكامل يكون وواسعاً لا ضيقاً.
- أما التوصيات فمن أبرزها:
- الضرورة إلى صناعة دليل علمي للتكامل المعرفي يتضمن المؤشرات والمعايير التي تنضبط لها بحوث التكامل المعرفي، ويوضع رهن إشارة الباحثين والدارسين وكل المهتمين.
- خلق تحفيزات ومنعشات العمل على منهجية التكامل المعرفي، ومن ذلك على سبيل التمثيل خلق جوائز ذات صلة وطيدة بمسألة التكامل.
- إعداد برنامج عمل تفصيلي للأعمال التطبيقية على المدى البعيد، أي لما بعد إعداد الدليل المنهجي.
- وضع الخطوات المنهجية لوصفة البحث التكاملي.
- تنظيم لقاءات دورية بين خبراء التكامل العلمي لعرض أعمال نموذجية ومدارستها بغية استشراف خارطة الطريق.

# حوارات Dialogues

## حوار القراءات الحداثية للنص القرآني

مع أ.د. إلياس قويسم<sup>(1)</sup>  
gouissemilyess@yahoo.fr  
يحاوره:  
د. يوسف عكراش<sup>(2)</sup>  
y.aakrache@gmail.com

### ملخص:

يهدف هذا الحوار الذي أجراه الأستاذ يوسف عكراش مع الأستاذ الدكتور إلياس قويسم حول القراءات الحداثية للنص القرآني إلى تسليط الضوء على هذا الموضوع الذي بات مهمًا على المستوى العام والبحثي الخاص ، وذلك ببيان عدة أمور منها مفهوم القراءات الحداثية وإبراز عناصرها، وتاريخ ظهورها، وموقعها في خارطة الاهتمام بالعلوم شرقًا وغربًا، مع حديثٍ عن الواقع العملي لتلك القراءات بشقيها النظري والتطبيقي، وأبرز جذورها ومنطلقاتها المؤطرة لها، وأغراض أصحابها، ونقاش بعض دعاوى أصحاب تلك القراءات، مع تعرضٍ لنصر حامد أبو زيد باعتباره نموذجًا حاضرًا في تلك التوجهات، ومدى تقاطع تلك القراءات واستلهاها للمناهج الغربية في القراءة، وقد اختتم الأستاذ الدكتور المحاور كلامه بعدد من النصائح والتوجيهات المنهجية في هذا الباب.

### الكلمات المفتاحية:

النص القرآني، الحداثة، القراءة، التأويل، المناهج.

- (1) نائب رئيس جامعة الزيتونة، أستاذ علوم القرآن والتفسير بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية.
- (2) أستاذ بالأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، وباحث في الدراسات القرآنية والقضايا الفكرية التربوية. (المغرب).

للاقتباس: عكراش، يوسف، حوار القراءات الحداثية للنص القرآني مع أ.د. إلياس قويسم، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مع 7، ع2، 2023، 280-316.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية

## OPEN ACCESS

Received: 2023-4-19

Accepted: 2023-6-6



## Dialogue modernist readings of the Qur'anic text

With Prof. Dr. Elias Qwesim<sup>(3)</sup>By: Youssef Aakrache<sup>(4)</sup>[y.aakrache@gmail.com](mailto:y.aakrache@gmail.com)

## Abstract

This dialogue was conducted by Prof. Youssef Akrash with Prof. Elias Qweism about the modern readings of the Qur'anic text in order to shed light on this issue, which has become important at the level of general and specific research. The dialogue focused on several issues, including the concept of modern readings with highlighting its elements, the history of its emergence, and its status in the map of western and eastern scholarly work. The discussion also covered the current status of those readings, at the theoretical and applied level, the most prominent roots and starting points underpinning them, and the purposes of readings' owners. Reference was also made to some of the claims of the owners of those readings, focusing on Nasr Hamid Abu Zaid as a contemporary model of these trends, and how far these readings intersect and are inspired by Western approaches to reading. Prof. Elias Qweism concluded the dialogue with some advice on methodological issues related to the topic under discussion.

## Keywords:

Qur'anic text, modernity, reading, interpretation, approach.

(4) Vice President of Al-Zaytoonah University, Professor of Qur'anic Sciences and Interpretation at the Higher Institute of Islamic Civilization.

(5) Lecturer at the Regional Academy for Education and Training; and Researcher in Quranic studies and intellectual and educational issues. (Morocco)

Cite this article as: Aakrache, Youssef, A Dialogue with Prof. Elias Qwesim about Modern Readings of the Qur'anic text, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 2, 2023, 280-316.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

بداية نرحب بكم حضرة الأستاذ الدكتور إلياس قويسم ونشكركم على قبول دعوة دورية نماء لإجراء هذا الحوار العلمي.

وبعد، فمما لا يخفى على فضيلتكم الضبط المهيج لمختلف القراءات التفسيرية أمر يستلزم بناء نسق نظري يكتنف في طياته مجموعة الضوابط والشروط والقواعد الحاكمة لهذه الممارسات على اختلاف منطلقاتها، الشيء الذي يتحقق من خلاله الانضباط المقصود، ومن تأمل ساحة الدرس القرآني المعاصر يلقي جهودًا هنا وهناك تسعى لقراءات جديدة وتأويلات حداثية؛ مما جعل النقاش يثور حول مدى موضوعية هذه القراءات وحيادها العلمي، وما موقعها ضمن خارطة التفسير المنضبط؟ وفي ضوء ذلك توجهنا إلى فضيلتكم في هذا الحوار الموسوم بـ (القراءات الحداثية للنص القرآني) الذي اكتنف ثلة من الأسئلة المتنوعة حول القراءات الحداثية حتى نتعرف على وجهتكم إزاء هذا الطرح لانشغالكم المشهود به.

## نص الحوار

### السؤال الأول: يعد ضبط مفهوم القراءة الحداثية مقدمة رئيسة لهذا الحوار العلمي، فما المقصود بالقراءات الحداثية؟ وما أبرز عناصرها؟

لا مشاحة في أنّ المصطلح يمارس دورًا فاعلاً في مسألة تكوين حقل المعرفة بما هي حمولة دلالية-ثقافية، ولكن مثل هذه الصورة لها وجهها التبادلي-الجدلي، بما أنّ المصطلح لا يندّد عن الانزياح نحو مقولة أنّ المعرفة بما هي بيئة تتكاثف فيها الدلالات وتتوالد وتتناص تحت ضاغطة الحاجة الإجرائية، هذا يسهم في صياغة شكل المصطلح ومفهومه في حدود ما تسمح به حدود التجاذبات الفكرية، لذلك يكون المصطلح منتجًا/منتجًا ثقافيًا لا يغادر ضوابطها أو معاييرها، على اعتبار أنّه وجه من وجوه التواضع التوافقي بين زمرة أو مجموعة ممّن لهم أهلية التوليد والصياغة المنتسبين إلى فضاء دلالي له خصوصيته، دافعهم حاجة مشتركة إلى توحيد الخطاب أو تخصيصه ضمن سياق معين تمييزًا له عن الدلالة العفوية أو المتداول الجمعي-العالمي، ومثل هذا الاشتغال في حقل صناعة دلالة المصطلح قد يمتدّ ويستطيل وقد يتنكبّ سبيله نظرًا إلى الصعوبات التي تعتره وذلك حال حدوث حالة من التراجع الحضاري، ومن أماراته الإجرائية الضمور الدلالي أو التضخّم الدلالي عبر فعل الترسّب والتراكم، ولا نعدم كذلك الانحراف الدلالي عن سياق نشأته، تحليل ذلك التناص والتثاقف وحاكمية الترجمة لا

من حيث هي تقنية نقل بقدر ما هي آليّة من أليّات الحجب أو الإبانة ضمن سياقات معرفيّة تقف عاكفة في ظلّ التقنية أو المستنرة بها، بما أنّ المصطلح مجال حيويّ يتأثرّ بجملة العوامل الحافة به وبمستعمله وبالمشتغل به وعليه. مثل هذا الحراك الدلالي لا يعوزه القول بإنتاج أجهزة مصطلحيّة دوريّة أو قابلة للتعديل -نظرًا إلى مرونتها المفهوميّة- تستدعيها الحاجة المباشرة أو غير المباشرة لضبط المسائل ضمن حقول دلاليّة بعينها لتمييز الحقول وإضفاء سمة الخصوصية فيما بينها، وذلك عبر فعل المواضعة حول أشكال الاصطلاحات ومفاهيمها من خلال الانضباط لمعيار البنية الثقافيّة من جهة، ومعيار الشرط المعرفي من جهة أخرى، أخيرًا الخضوع لمعيار التداول الداخلي والثقاف البين/ضمن-ثقافي، وهذا المعيار له دلالاته في مجال جغرافيّة المصطلح على اعتبار أنّ المركزيّة الثقافيّة لها أثرها في مسألة الشيوخ والاستعمال وشرعيّة التداول، نظرًا إلى أنّها تعبير عن تاريخ نشوء المصطلح والانزياح نحو الهدر، أو الارتفاع الدوراني نحو الحلول في وجه آخر أو صيغة أخرى غير تلك التي توافق عليها هذا في حال القول بهجرة المصطلح من محضن إلى آخر، وهذا رهين بفاعليّة القول الثقافي في علاقته بالامتداد الحضاري لمقولاتها والإتغود مستعمرة في جغرافيتها بمعنيها المادي والحضاري، وتتراوح نحو الاستعارة والمديونيّة المعنويّة والاصطلاحية فتركن قصرًا إلى جهة التلقّي والاستهلاك الدلالي أكثر من كونها جهة توليد، ويضمّر ضمنها معنى التراسل ويبقى معنى تلقّي الرسالة والفارق ليس هيئًا بين المعنيين، فهو إفشاء عن ضمور معنى الجدل والمساءلة ودخول الثقافة ضمن سياق تعارض المفاهيم وتداخلها ودورانيّتها في حلقيّة مقفرة ومقفلة، مثل هذا الوضع-المشكل أفضى إلى تنامي مسألة المصطلح وأصوله وامتداداته بما هو تاريخ تشكّل وممارسة إجرائيّة وتطوّر في مستوى الشكل والدلالة. حينما نتحدّث عن النصّ القرآني في المنظومة الرسميّة المتداولة فإننا نقرّ بوجود معادلة واضحة طرفها الأوّل هو الله (المرسل) وطرفها الثاني هو الإنسان (المتلقّي-القارئ) وبينهما النصّ من حيث هو رسالة، وعليه فالمسألة منضبطة وبيّنة المعالم والأطر-الأقانيم، فخصوصيّة هذا المحضن تكمن في إيقاعه الإجرائي لنوع من التفاعل بين الإلهي والإنساني من دون مفارقة أو منازعة أو تنافس أو نفي قصد إيقاع نسق مغاير للأفكار بمنأى عن راصديّة الإله، ويلخّص الحبابي طبيعة الرسم التفاعلي القائم من خلال هذه المعايير الضابطة للمسارات وللمهام:

- الله -بمحض إرادته- هو الذي قضى بأن تكون قوانين (الطبيعة) وقضى بأن يخضع لها سير الكون.
- يترك الله للكائن البشري إمكانيّة أتباع استعداداته الطبيعيّة المحدّدة.

- القوانين التي تتحكّم في سير الكون «موضوعيّة» ومحسوسة.
- على الكائن البشري أن يتبنّى العالم بالتكّيّف معه.
- يتكوّن الشخص بفضل الفكر وهو يصنع عالمه، ويصنع العالم على مستواه بالإسهام في الخلق الإلهي؛ إذ يعمل على إكماله. فبفضل العقل يتعاون الإنسان مع الله، ويصير إنساناً آخر له كثافته الأنطولوجيّة، إنّه مخلوق ولكنّه يسهم في كينونة العالم.
- إنّنا في عالم لم نخلقه، ولكن كلّ شيء في العالم يحتمّ علينا أن نبدعه في حلّة جديدة، فنحن نلاحظ العالم، ثمّ نغيّره، بل نلاحظه لنغيّره.
- إنّ العالم حدث، والإنسان هو كذلك حدث، وعن علاقة الحدث الثاني بالأوّل ينتج حدث ثالث يمنعنا في أن نبقي متفرّجين؛ إذ يحتمّ علينا أن نكون عاملين: نصنع، ونصلح ونستق، وننظّم ما هو موجود لنجعل منه شيئاً كاملاً. تلك هي المهمّة المجيدة للإنسان، أي: «الأمانة» التي حملها الله إيّاها.

بهذه الطبيعة التأسيسيّة في الفكر الإسلامي، نجد أنّ النصّ القرآني يفتح على أفقين: أفق الله/ المرسل من حيث هو متعالٍ ومفارق حيث المعالجة الغيبية للنصّ القرآني، وأفق المتلقّي الذي هو بخصائصه المحايثة بما هو محضن الانبثاق الإجرائي للنصّ من دون أن يفقد صفته القمينة وهي تعالي النشأة، ولكن حال تفاعله مع مقولات النصّ القرآني تفسيراً وتأويلاً ودراسةً وممارسةً انطلاقاً من الأمر الإجرائي في الحقل الشهودي «اقرأ»، فإنّه يحاول أجرأة الحقائق الثابتة التي ينصّ عليها النصّ القرآني في محيطه المحايث الموقوت والنسبي، بحسب القدرة البشريّة من دون ادّعاء أنّها تفصح عن المعنى المراد من قبل الله إلا من جهة ما ثبت وروده نقلاً عن الرسول ﷺ.

في مقابل ذلك نجد أنّ القراءات المصطلح عليها بالحدائبة أو المعاصرة، تنتج نوعاً مضاداً للبدائيات، فإذا جاز لنا اختصار موقف الحدائبة، فإنّنا نقف أمام عبارة «نهاية اليقين» (La fin de la certitude) معرفياً يحيل مثل هذه المعنى إلى تجريد الحقيقة أو اليقين من «ألف لام» التعريف، فنغدو نتحدّث عن حقيقة أو يقين موقوت أو ظرفي قابل للنقض أو الاستبدال أو التجاوز بحكم طبيعة الفكر النسبي الذي نتحدّث عنه مع وضع الحدائبة، فلم يعد بالإمكان الحديث عن المعنى الكوني أو الكليّ أو اليقيني، بل غدا الحديث عن دلالات متشظية معبّرات عن خطابات أو مقولات تاريخيّة محايثة للممارسات الفرديّة أو الاجتماعيّة والأفعال والسلوكات ذات الطابع الظرفي-التاريخي، بحيث تدفع هذه الأفكار أو المناهج خارجها كلّ فكرة ثيولوجيّة تسعى إلى التحكّم في نظامها ونسقتها بصورة متعالية عن المحايث

أو التاريخي. بهذا المعنى نكون أمام نظام يقوم على أساس نسبيّة العقل والقيم والمبادئ، وفكر عدميّ يفكّك مكوّنات الحقيقة إلى حقائق متعدّدة ومتضاربة ومتداخلة، ويجزئ المعنى إلى دلالات متشابهة ومتشظيّة، تلك هي دلالات تهافت اليقين وحلول عصر الارتباب والفراغ. باختصار تتعلّق المسألة بتبيان أنّ تاريخ الحداثة يكمن في فاعليّة العقل المنعكس حيث يسعى إلى إيقاع هامش مختلف بين وصف أصل ونشأة الأفكار وبين حركة إبداع الفكر النقدي. تتطلّب مثل هذه الخيارات الفلسفيّة أن تكون كلّ العبارات المعبّرة عن العالم وجملة المفاهيم الحافة- متخارجةً من رحم هذا الوجود، أي: من تجربة الذات في العالم وبالعالم، هنا يكمن المعنى الحقيقي للفكر الظهوري-الإمبيرقي في مطالبته بالتخلّي عن أيّ افتراض مسبق. ومثل هذا القول عن تحييد كلّ افتراض يعني أن يكون هو البداية والتبرير، وهنا يفترض بدايةً ألاّ تبلغ الذات سمة المعرفة إلا ابتداءً من هذه التجربة ومن هذه الرؤية، أي: الإقرار بأنّ التجربة تتضمّن افتراضاتها الخاصة وتوضيحاتها الملائمة.

## السؤال الثاني: بعد تقديمكم لهذا التعريف يأتي سؤال التاريخ، لو تقدمون لنا دكتور نظرة عامة عن تاريخ بروز ظاهرة تطبيق القراءات الحداثيّة في النصّ القرآني، وما موقعها في خارطة اهتمام الغرب بدراسة الشرق؟

رمت من خلال هذه المداخلة أن أنبّه إلى ملمح أساسيّ يهدّد الأجيال الجديدة فيما يتعلّق بدراستها للنصّ للقرآني، وهي ما زالت غير مميّزة بين المناهج ومقاصدها التي تتناول نصّنا المرجعيّ بالتحليل والدراسة، فتتجه إلى تبنيها من دون قراءة فاحصة لما وراء المنطوق والملفوظ، نظراً إلى أنّ كلّ ذي فكر يروم التسرّ عن مقوماته أو أقانيم فكره، إن كانت تعارض السائد أو تحرجه، لذلك تأخذ نهج التقيّة أو المراوغة اللغويّة، ومن ثمّ كانت لي وقفة مع مفهوم الدنيوية في دلالاته الإجرائيّة، نظراً إلى أنّه شكّل إدراجه في الدراسات الإسلاميّة انعطافة مفصليّة في مستوى تعاملنا مع النصّ وما ترتّب عن ذلك من تنازلات أليمة خاصة بالنصّ القرآني وبالذات الإنسانيّة المنتمية إلى منظومته في مستوى الهويّة والبناء الحضاري-الكوني، وما رافق ذلك من تغيير في نظرة العديد إلى هذه المدوّنة على اعتبار أنّ المناهج التي تعاملت معه تنامت في حقل غير حقل الدراسات الإسلاميّة بل ظهرت مع قراءات النصّ الأدبي من حيث هو منتج بشري نسبي، من ثمّ يغدو التكييف الإجرائي والمعرفي صعب المنال أو فعلاً متعسّفاً يأتي بنتائج في تضاد تام مع مقصود النصّ إن فهم هذه المناهج على أنّها عقائد مقدّسة لا على أنّها آليّات

مساعدة ورافدة للفهم في مستوى نسيته ومحدوديته ومحدودية الآليات الموظفة في نطاق اشتغالها، نظراً إلى أنّ المحرّك ليس النصّ بقدر ما هي قِبلات القارئ وانتظاراته من دون اعتبار لوضع النصّ من حيث المصدرية لأنّ القراءة تغيّر المقروء حسب وضع القارئ، فمحمّد العزيز الحبابي يرى أننا نقرأ بالبصر وبالحدس، ونقرأ في الآن نفسه بسابقات على البصر، أي: بما يقترح تسميته بقِبلات القراءة، فالتواصل بين كاتب وقارئ يحصل في الواقع بين خلفيات أو ضمنيّات الأول وقِبلات الثاني.

فالطرائق الجديدة المحرّك لمقولات التجديد هو تناسي المصدر والاهتمام بالتشكيل الدلالي المتجسّد نصّاً، فالنصوص في مستوى المنظومات الجديدة سواء لا تميّز بينها إلا من حيث الكثافة المضمونيّة وغناها الدلالي، بالقدر الذي يعطيها شرعيّة التداول ما خضعت لشرط القارئ وتوجّهاته ذات البعد الواقعي-التاريخي. إنّ مثل هذه الممارسات التشريحيّة-التأويلية للنصّ تعبّر عن جدّة وثورة وإثراء في مجال التعامل وتحقيقاً لاستحقاق خليفي يتمثّل في المساهمة في فهم النصّ، ما إن عرفت حدودها الإجرائيّة ونعني بذلك حدود النتاج البشري من النصوص، باعتبار أنّه صادر عن مؤلّف ضمن سياق معيّن، في حين أنّ النصّ الديني يكتسب هويّة أخرى نظراً إلى تعاليه وانزياحه من المفارق إلى المحايث بغرض الفعل فيه تشخيصاً وتوجّهاً وتعديلاً، على اعتبار طبيعته القيمية-العقدية-الفكرية فهو يريد إعادة شخصنة الذات بالقدر الذي تستقيم فيه مع منطوق النصّ، هذا إن أخذنا بالمعنى المعتدل الذي يتبنّاه السياق الإسلامي، عكس المعنى الذي يرومه الحدائيات في صيغته الغربية-الوافدة.

لذلك نجد أنّ هناك فارقاً ليس هيناً بين النصّ القرآني والنصّ الأدبي خصوصاً إذا تعلق الأمر بالمصدرية ثمّ بثناء النصّ، ومن هنا تبرز قيمة نصّ عن غيره من النصوص، إنّهُ انفتاح لا نهائيّ وحركة لغويّة لا تقف عند حدّ؛ إذ كلّ قراءة أخرى للنصّ من القارئ نفسه قد تجد معنى آخر وتفسيراً آخر، وهذا كلّ يدلّ على مدى الثراء الذي يكتسبه النصّ من خلال القراءات المتعدّدة، فالنصّ الجيّد لا يستهلك نفسه لأنّه يترك فراغات في شكل حيل أسلوبية يملؤها القارئ عبر تجاوز حرفيّة النصّ إلى إبراز إشكاليّاته، فإنّ لكلّ قارئ معاملاً شخصياً به يميّز تلقائياً ما يلائم طبعه واهتماماته ومضمّراته وتساؤلاته، هذا إن أخذنا الفهم العام للنصّ.

مثل هذه الطفرات التجديديّة التي ميّزت الفكر الغربي في تعامله مع نصوصه المرجعيّة سعى إلى بثّها في الأطراف قصد مساعدتها على بناء ثورتها التجديديّة مع المحافظة على الأسس والمبادئ المميّزة لرؤيتها للنصوص، هذا أفرز مساراً آخر في التعامل مع النصّ القرآني، وهو النموذج الدينوي بالإضافة

إلى النسق المتداول المحافظ على قدسيّة النصّ وثوابته العقديّة، ممّا أفرز وجودًا متزامنًا لتيارين متصارعين على التمسك بشرعيّة قراءة النصّ القرآني وتأويله وحراسة رأسماله الرمزي.

مثل هذه الريبة- أو الموقف المتردّد- التي تكتنف فعل التجديد الوافد من الغرب، إنّما مردّها إرادة تشخصن الذات التابعة خارج حقل الدين والنصّ، وكلّ المفردات المحيلة على الإله وما يتبع ذلك من ضوابط شرعيّة يراها الفكر المتحرّر قيودًا مكثّلة للفكر ولانطلاقة التجديد المتدوّم في نسق التاريخ، نظرًا إلى أنّ العودة إلى البدايات تشير إلى أنّ الفكر الغربي أعلن عن إنكاره للإله بمفهومه المسيحي أثناء ممارسته للعقل النقدي الذي اعتبره محرّرًا له كفرد وصار منافسًا للإله، وتلخّص العبارة الإنجيليّة هذا النفي وهذه المفارقة «مملكتي ليست في هذا العالم» وهناك صفحات عديدة من الإنجيل أين يعلن فيها الإله انسحابه «نعم، فأنا أخفي ذاتي في هذا اليوم بسبب كلّ الشرّ الناتج عن عبادة آلهة أخرى»، وهو ملمح يشير إلى ولادة العقل المنعكس كمنافس للعقل المتديّن السائد.

يعلن الفكر الغربي نفسه في الاختفاء الإرادي للإله وحيرة الإنسان نظرًا إلى تحويل مجراه خارج الإنسان المسيحي المتديّن. مثل هذه المغامرة خارج النسق الديني هي التي تخارج من رحمها مفهوم الدنيوية، أين تنعكس حقيقة العقل الغربي كصراع أزلي بين الديني-الإلهي وبين الإنسانيّ، أو بين المقدّس والدنيوي، بحيث يسعى الثاني إلى الحلول محلّ الأوّل من خلال تجربة علمانيّة أو علمنة -Laïcisation أو تحويل الأخلاق الدينيّة والمتعالية إلى قيم علمانيّة وضعيّة إنسانيّة Sécularisation حيث يحاول إرجاع تاريخ الأفكار إلى ذاته من دون إحالة إلى غيره، ومثل هذه المحاولات تعبّر عن حيرة هذه الذات في إدراك المعنى المفقود أو سدّ الفراغ الناتج عن غياب الإله وما يتبع ذلك من محاولات تبديد أوهامه.

وفي حقلنا الأهلي رصدنا محاولات من قبل بعض المثقّفين ذوي التوجّهات التحديثيّة-الغربيّة، إلى التجديد والتحديث انطلاقًا من إعادة قراءة نصّنا القرآني مستأنسين بالفلسفة البنيويّة والمقولات اللسانيّة وغير تلك من المناهج الحديثة، فكانت نتاجات محمّد أركون الذي سعى إلى تأسيس قراءة جديدة يطمح من خلالها إلى إدخال العقل المسلم إلى الحداثة عبر خلخلة الثوابت البالية التي يتمسّك بها، ومنطلقه في ذلك قراءات أليمة للنصّ كتلك التي طالت النصّ التوراتي والإنجيلي، والتي مهّدت -حسب قوله- للعقل الغربي تأسيس حدائته الخاصة به، فلا بدّ من المحاكاة الإيجابيّة للنماذج الناجحة، وكذلك نجد أعمال نصر حامد أبو زيد المنطلقة من مقولته الأساسيّة «إنّ النصّ في حقيقته

وجوهه منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا». وهو يروم البحث عن الإنسان والتاريخ الغائبين في ثقافتنا المنشدّة إلى الإله، ممّا يعني محاولة إنزال غربة الذات من المفارق إلى التاريخ.

إنّ مثل هذه القراءات المعاصرة في نطاق انخراطها لدراسة النصّ القرآنيّ من خلال المناهج الجديدة ترى أنّ ممارستها هذه لها مشروعية كمشروعية التفسير والتأويل لدى السلف، على اعتبار المسافة الفاصلة بين النصّ المرجعي والنصوص الثواني المفسّرة فلا يمكن بأيّ حال القول بالتطابق التام؛ لأنّ القراءة أو خطاب التفسير متولّد عن حاجة ثقافية تاريخية وقائم على النسبي والممكن، فهو رهن بشروطنا التاريخية وبظروف ذاتية وإنسانية، ممّا يعني القول بتاريخية القراءة باعتبارها خطاباً أو منتجاً ثقافياً، فأدواتها المعتمدة بالضرورة ثقافية وتاريخية، أي: ممكنة التجاوز نظراً إلى نسبتها نسبية منتج القراءة. من هنا تأخذ القراءة المعاصرة مشروعيتها حيث الحركة الدورانية للفهم والقراءة، التي تحاول إيجاد دورة تأويلية تحاول التكييف بين حداثة القراءة وتراثية المقروء أو ما فوق التراثي إن رما مزيد التدقيق والخروج من دائرة الخلاف، وإقامة جسر تواصل بين وعي المطلق ووعي التاريخ كما عبّر عن ذلك وليد منير في كتابه «النصّ القرآنيّ من الجملة إلى العالم».

## السؤال الثالث: لا شك أن معرفة الجانب العلمي له أهمية كبرى في إدراك مسار مختلف الممارسات التفسيرية، فكيف ترون الواقع العلمي للقراءات الحداثيّة من حيث الشقّ النظري والتطبيقي، وما تقيّمكم له؟

تبقى عيوب مثل هذه القراءات:

أولاً: تجاهلها للزعة الوضعية التي ألحّت عليها تلك المناهج، تلك النزعة التي تناقض بشكل صارخ خصائص النصّ القرآنيّ وتصطدم مع البعد الأهمّ وهو المصدرية الإلهية، الذي يشرع لإطلاقية الأحكام. ثانياً: تعاملها مع هذه الأدوات والمناهج كأنّها حقائق ثابتة وليست كمنظريات لم تستقرّ، من ثمّ فإننا نقول لمثل هذه المناهج دعوا إلى تنسيب دلالات الفهم ونزعة القداسة على النصّ تشريعاً لدراسة علمية، لكنهم وقعوا في الإشكال الذي أرادوا تحييده، ألا وهو القداسة، التي تحوّلت من النصّ إلى المناهج، حيث نجد أنّ المحاولات التي قصرت عن إدراك غاياتها تعيب النصّ لا الأداة، ومن ثمّ فهو خطاب يناهض الأصولية ولكنّه يقف على أرضها، نظراً إلى بعده عن الروح العلمية ووظفّ البعد

الأيديولوجي الموجّه للأدوات.

انطلاقاً من هذا التشخيص لواقع القراءات المعاصرة وأدواتها التفسيرية يبدو أنّ توجيهها إلى إعادة قراءة النصّ القرآني قراءة معاصرة تستبطن مرامي غير تلك المعلنة، بحيث تبدّى لنا جملة من مآلات فعل الدينونة أو أنسنة النصّ:

- لم نعد نقول بحاكمية صنف فقط من المعارف بقدر ما غدونا نقول بتداخل أصناف المعرفة من دون إقصاء أو حجب ومن دون نظر إلى المصدرية؛ لأنّ المعيار الناظم ليس النظر في المصدر بقدر النظر في الفاعلية والنفعية أي: اكتسابه الأهلية الفكرية للتواجد، فالنصوص في مستوى حدّثة العقل المنعكس قد استوت ونزعت عنها سمة القداسة والتراتبية، وغدت نصوصاً ذات صلة بالإنسان؛ لأنّها تحوّلت من دائرة الاعتقاد إلى دائرة التفكير العلمي، أي: من دائرة الإله إلى دائرة الإنسان، بحيث يروم بانتقاء النصوص بطريقة نفعية بحسب وضعياته وخصوصياته، أي: أنّنا نشهد تاريخ هدم للنصوص وبناء نموذج لنصّ متداخل بعيد عن مقولات الاعتقاد الأخرى والمقدّس.
- حصر النصّ القرآني ضمن دائرة الدراسات التفكيكية وغيرها في غياب تام للبعد القيمي-الأخلاقي-التشريعي الذي تضمّنه النصّ، على اعتبار انضمامها إلى المصلحة، ومن ثمّ تتلاشى خصوصية النصّ القرآني باعتباره نصّ حياة وأخرة، ومن ثمّ تكون المناهج أسرة لذات القارئ لا ضمن حدودها المعرفية بل ضمن حدودها الكبرى الحضارية، فيكون الناقل العربي ناقلاً للمناهج والقيم المتعلقة بها، وهذا ما يجعل حدود الحدّثة العربية مرتبنة بالمركزية الغربية، ممّا يسمح بالقول بالتحول من وضع الكونية إلى وضع العولمة، أي: من الحوار من خلال الخصوصية وخطاب الذات إلى تعميم نموذج الغالب: مناهج وقيم وقواعد.
- هناك إرادة جامحة تنتاب الفكر للتغيير وللثورة وللتجديد وللتفكيك وللمهدم وللتجاوز وإعادة الصياغة من خلال طرح كلّ المرجعيات وإسقاط حجب التقديس عنها وتطبيق الصرامة المنهجية والنقدية عليها؛ لأجل فسح المجال أمام تصوّرات جديدة يراد لها أن تكون البديل الفكري-الحضاري في هذا الوجود التاريخي-الإنساني حيث كلّ متعالٍ عنه يُعدّ من قبيل المجاز، بالإضافة إلى اعتبار أنّ التعالي والمفارقة من المفاهيم التي تشوّش على المفكّر دراسته العلمية للنصّ، إن أخذناها من المفهوم السلفي-المحافظ، أمّا إن اتخذنا نهج التعالي المؤنسن ضمن حدود الأفق التاريخي-الإنساني فإنّها تغدو دافعة للتناول العلمي وتنسيب الدلالات المطلقة

ومحاولة تدجينها وأنسنتها، ومن ثمّ وجب تحرير الذهنيّات من حصار مفاهيم «المحظور» و «الحرام» المانعة من كلّ تناول ومعالجة «لنصّ-التابو»، فوجب التقمّم والمواجهة لنفي صبغة التقديس والتعالّي والمفارقة عبر استبدال هذا الديالكتيك صاعد من المحايث إلى المفارق دون هجرة للعالم هنا بالديالكتيك النازل من المفارق إلى المحايث.

• استبدال البدايات، يطرح إشكال «المجاز» في الفكر الإسلامي، بمعنى أيّ العالمين «عالم الإله» أو «عالم الإنسان-الهنا» يمثل الحقيقة والآخر يمثّل المجاز؟ ومن ثمّ يخرج إشكال المجاز من حقله اللغوي إلى حقله الحضاري في مجال «صياغة رؤية للعالم»، وعبر ذلك تتحدّد الرؤى إمّا الهجرة من عالم الهنا-المجازي إلى عالم الحقيقة الفوقي، ممّا يعني انتصاراً للموقف المتداول الرسمي، وإمّا الإقرار بحقيقة الوجود الإنساني-في الهنا واعتبار العالم الفوقي الكامن في الوعي عالمًا مجازيًا، وهو ما يعني انتصاراً للموقف الحدائي-العلمي، ولعلّ تعبيرات النخب الأخذة بالنموذج الغربي وتحليلاتها تشير بداهة ليس إلى انتصارها إلى الموقف الثاني فحسب، بل وتؤكّد سعيها إلى إضعاف حجج الموقف السلفي وسلبه أهليّة حضوره وتداوله عبر القول بتاريخية أفكاره وفقدانها مشروعية التداول.

• استبدال هوية النصّ عبر تحويله من ناطق باسم الإله إلى ناطق باسم تأويلات الإنسان وانتظاراته، وهي مغامرة تستهدف تحييد المنظومة العقديّة برمّتها وجهود الأقدمين الذين أصّلوا تلك الحقائق عبر إخضاع كلّ الظواهر بما فيها النصّ القرآني إلى مناويل التحليل التاريخي لنشأة الأفكار للتأكيد على تاريخية دلالة النصّ، ومن ثمّ العودة إلى القول بفاعليّة الواقع الإنسانيّ في صياغة النصوص، وبالتالي إلى نسف قول المنظومة الأشعرية بمفارقة النصّ القرآني واستبداله مقولة الوجود الإنسانيّ به من حيث كونه الوجود الحقيقي وكلّ مفارق له هو مجاز. مثل هذه التأكيد يفضي إلى تغيير جذري في مستوى التعامل مع موجدات النصّ القرآني، نعني بذلك قضية مسلمّ بها في المنظومة الأرثوذكسيّة-الإسلاميّة وهي الوحي، وهو تغيير يعتبر مدخلاً أساسياً لتحقيق وعي علمي بالنصّ المقدّس وتجاوز الوعي الأيديولوجي الذي تتسرّ وراءه الخطابات الأشعرية أو حراس الرأسمال الرمزي.

• لتطويع النصّ المتعالّي لمبادئ الدنيوية القائمة على أساس التاريخيّة كان الولوج إليه من علم أسباب النزول من خلال جعل كلّ آية تتوسّل بواقعة اجتماعية لتشريع نزولها، قصد نقض مبدأ النزول ابتداءً، وجعل النصّ ينشد إلى واقعية الوسط الاجتماعي باعتباره الحاضن له

والفاعل الأساسي لبلورة موضوعاته، وهنا يُطرح إشكال تبدل وظيفية علوم القرآن في الفكر المعاصر من وسيلة مساعدة على فهم النصّ إلى آليّة من آليات تشريع القول بالتاريخية والخصوصية الاجتماعية، تشريعاً للاجتهاد فيه ابتداءً من خلال تجاوزه، نظراً إلى أنّ العقل المنعكس يؤمن بأنّ النصّ ينتهي إلى البنى الفوقية المتولّدة عن بني تحتيّة مؤسّسة، ممّا يعني أنّ كلّ تغيّر يطال الثانية يلحق بالأولى ضرورة، سواء في مستوى الإلغاء أو التبدل أو التحوير، وهذا ما يحيل إلى حاكمية القارئ والواقع والمصلحة الماديّة لا حاكمية النصّ الذي غدا تابعا. يتربّب على هذا الرأي نتيجة أخرى وهو القول بأنّ القرآن خطاب تاريخي لا يتضمّن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً، وليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص، بل لكلّ قراءة بالمعنى التاريخي الاجتماعي، وإذا انتفى أيّ ثبات عن أيّ معانٍ أو مفاهيم أو أحكام للقرآن وجعلنا لكلّ قراءة ولكلّ قارئ الحريّة في كشف جوهر قراءته، وإذا علمنا مع التوسير بأنّه لا توجد ثمة قراءة بريئة، فهل يبقى من قدسيّة النصّ القرآني شيء؟ والهدف من ذلك التخلّص من فاعليّة أحكام النصّ على واقع الإنسان الذي يريد التحرّر والتخلّص من المرجعية الدينية، ومن ثمّ تشريع منطق التحرّر من كلّ الضوابط المحيلة على الديني-الإلهي والقول بمشروعية أحكام الإنسان المتجدّدة، ممّا يعني تحوّل كثير من الأحكام إلى مقولات تاريخيّة متحفية سواء في مستوى العبادة أو العقائد أو غيرها، فلكلّ جيل فهمه مثل هذه المقولات.

ولعلّ النتيجة الأكثر بروزاً في مجال الجهد التنظيري لدنيوة النصّ القرآني تلك متعلّقة بتحويله من ممارسة طقوسية-إيمانية إلى وضعيّة اجتماعيّة، وعليه فإنّ النصّ القرآني بما هو مرجع لإنتاج الممارسة الدينية لا يمكن إلا أن يرتبط بعلاقة تاريخيّة وموضوعيّة مع المجتمع، على اعتبار وضعيّة المحاكاة والنفي التي مارسها الإنسان «الحديث» في مستوى علاقته بالإله، وانطلاقاً من الوضع الجديد يغدو العقل سابقاً للدين وتبعيّة هذا الأخير له، ومن ثمّ يكون التعامل مع المنتج الديني بخلفيّة وظيفيّة للمجتمع ولوضعياته الطارئة وكلّ ما عدا ذلك لا يشكّل أثراً أو وزناً معرفياً-روحانياً؛ لأنّ المعتمد هنا النصوص في سياقاتها وليس النصّ في مصدريته، ومن ثمّ يفقد النصّ مشروعيتّه من حيث هو نسق تحديثي قابل للممارسة التاريخيّة، ويتحوّل إلى وضعيّة متحفية محيطة قابلة للتوظيف وللتفعيل في حال ارتأى حراس الرأسمال الرمزي الاحتكام إليه أو الارتقاء ببعض مقولاته إلى وضع الإدراج والإدماج ضمن الحراك الاجتماعي، وتماس تام مع بقيّة النصوص في تساو تام وفي نسيان مقصود للمصدرية.

- إن مثل هذه القراءات والجهود في تطويع النصّ القرآني لمثل هذه المناهج والنظريات التي أنتجت لنصوص بشرية تريد إضاعة هوية النصّ القرآني، وما إضاعة هذه الهوية والخصوصية إلا إضاعة لخصوصية الذات المسلمة وتمييزها، ومن ثمّ حشرها ضمن الذوات التابعة المنهجرة بكلّ جديد وحديث من دون نظر وتفكير في تكييفها مع خصوصية المرجع المتداول لديها، وهذا يعود بالأساس إلى الرغبة في التجديد والانهاك بالغرب ومحاولة تقليده للظفر بالحدثة والتقدم حتى وإن كان ذلك على حساب تشخصن الذات وتراثها وقيمها ومرجعياتها.

## السؤال الرابع: في ضوء هذا الواقع العلمي للقراءات الحداثية كما سلف، لو تقدمون لنا أهم الجذور والمنطلقات الفكرية المؤطرة لهذه القراءات؟ وما أبرز المرامي التي يسعى أرباب هذا الشأن إلى بلوغها؟

إنّ الذي يهمننا هنا هو الأزمة التي تفجّرت في أواسط القرن الماضي وما زالت ممتدة إلى يومنا هذا وتندر بالاستمرار، وهي تلك التي تميّزت بسقوط العديد من الأيديولوجيات والمفاهيم، وخصوصاً المتعلقة بإرادات القراءة ونسقتها وأفاقها ضمن دائرة «النصّ المقدّس» ممّا يؤكّد أنّ طبيعة الاهتمام تتّجه نحو استبدال هوية النصّ القرآني، بمعنى أنّ القارئ يوجّه النصّ المقدّس الذي غدا نصّاً «مؤنسنا» لحظة نزوله وحضوره في حلقة التاريخ البشري على اعتبار نزوله بلغة بشرية وخضوع تلك النصوص لشروط الوضع الاجتماعي-التاريخي الحاف بولادتها، وهذا التوجيه نحو الدنيوية كائن عبر «قبليات القراءة» المضمرة في فكر القارئ، بمعنى أنّه لن يبحث في النصّ إلا عن الذي ينتظره هو منه، لذلك سيسعى إلى جعله ناطقاً بإجابات بعينها يريدّها، وهو ما يجعل النصّ بكلّ أشكال حضوره نصّاً ناطقاً بلسان القارئ لا نصّاً مغيّراً لقبليّاته، وإن تعدّرت مثل ذلك يغدو العيب في النصّ لا في الواقع، مثل هذا القول يقلب المعادلة التراثية-الأهلية القائلة بحاكمية النصّ إلى سلطة القارئ-المؤول، فإرادة النخب الفكرية ذات الاتجاه الحداثوي تريد الخروج بنص الوحي من دائرة الأسطورة إلى دائرة التاريخ ومن دائرة الإيمان والتسليم إلى دائرة العلم والمراجعات النقدية، من خلال جعله قابلاً للقراءة، باعتباره فعلاً ينحو ناحية القارئ، فلا يعقل أن تكون الحاكمية لنصّ ثابت المعاني والدلالات على واقع القارئ المتشعب والمتغيّر والمتنوّز والمنخرط ضمن صيرورة تنفر من الحلّ وتميل إلى الترحال، فالتسليم بمثل حاكمية النصّ إهدار له وللواقع الذي يحكمه بحسب تعبير نصر حامد أبو زيد، لذلك وجب نسخ مقولات الخطاب

الديني المحافظ «حراس الرأسمال الرمزي» قصد الانخراط في استقطار الدلالات والمفاهيم المعتقولة في جسد النصّ القرآني التي تتفق واللحظة التاريخية المعيشة، عبر هذا الفعل التفكيكي، أي: بواسطة القراءة التأويلية، التي تصل إلى المغزى عبر الدلالة لا وثبًا عليها، يمكن أن يستعيد النصّ القرآني أولاً ونصوصه الثواني ثانياً وضعهما الطبيعيين بعد أن قلب حراس الرأسمال الرمزي النصّ القرآني وأوقفوه على رأسه، هذا العمل التفكيكي لن يحزر النصوص فحسب بل يحزر الذهنيّات والتاريخ. إنّ الكشف عن الخفي لا يتمّ بمجرد استبدال التسميات بل بالقطيعة المعرفية والكشف عن الإيرادات المثبتة لهذه الأنساق، فلا بدّ من إيقاع الترتيب الإستمولوجي الذي يراجع التولّد التدريجي للأفكار وتجدها أو تجاوزها إن اقتضت الضرورة الإنسانيّة ذلك، لكن دون قفزات مراهقة. مثل هذه المراجعات تعبّر عن ميلاد «حادثة العقل المنعكس»، لو استخدمنا مصطلح ميشال فوشو.

بهذا التحديد الإشكالي للتصورات وللمفاهيم يتسّى تحديد المفارقة بين المنظومتين القديمة-المحافظة والناشئة حديثاً ضمن مجال دراسة النصوص، والمتمثلة في مشكل البداية باعتبار أنّ هذا التحديد هو الذي يتسّى بمقتضاه رسم خط سير التفكير للمفاهيم والإشكالات التي تتحرك ضمنها وبها هذه المنظومة أو تلك، بهذا المعنى بدأت مرحلة الجزر للفكر الميتافيزيقي أمام الدفق الذي غدا يمثله الفكر الحديث الظهوراتي فكر الواقع في «العالم» والتفكير في ال«هنا»، أي: من مرحلة الواقع كفكر أو كأمثولة إلى مرحلة الواقع كعالم حسي له وضعه الزمني في حلقة التاريخ، إنّ هذا التغيّر أنشأ منظومة الحضور القائم «في» العالم والتوق إلى التقدّم «في»ه وهو معنى الدنيوية، كلّ هذه التعبيرات عن التوق والتقدّم وتعبيره ما يجب أن يكون قد انفصلت عن نسق التجريد لتغدو صيرورة وميلاً للتعالي المستمر داخل العالم الحسي، عالم الإنسان عالم ال«هنا»، وهذا ما دفع إلى إقرار حلقة فن التأويل *cerle herméneutique*، كما عبّر عن ذلك ميشال فوشو، أين تتأسس حركة الانعطاف المتغيّرة التي تتراءى جلياً في انبجاس مسحة القلق والحيرة والتوتر العالية على جبين الفكر الحديث؟ أي: العالم الذي هجره الإله، والمعبرة عن شيء دفين في الفكر وفي النفسية، إنّه مخاض مأزوم لفكر الحداثة بعد أن استبدلت مركزيّة الإنسان بمركزيّة فكرة الإله، الذي يفكر -أي: الإنسان- في ذاته كحلقيّة، تبعاً لمنظوريّة الفهم المعلنة صعداً، من هنا تفقد الحقيقة مشروعيتها تبعاً إلى تغيّر نظم الاستدلال بها، أي: من الحقيقة إلى حقيقة من جملة حقائق أو لنقل معارف لها إمكانية أخذ صفة اليقين، مهما كان مصدر هذه الحقائق، لأنّ طبيعة القادم وحاكميته سيكون مبنياً على معيار التوافق مع أقانيم الواقع الإنسانيّ، لذا يغدو الإنسان ماسكاً بحلقيّة القبول والرفض للمقولات، فلم نعد

نقول بحاكمية صنف فقط من المعارف بقدر ما غدونا نقول بتداخل أصناف المعرفة من دون إقصاء أو حجب ومن دون نظر إلى المصدرية؛ لأن المعيار الناظم ليس النظر في المصدر بقدر النظر في الفاعلية والنفعية، أي: اكتسابه الأهلية الفكرية للتواجد، فالنصوص في مستوى حداثة العقل المنعكس قد استوت ونزعت عنها سمة القداسة والتراتبية، وغدت نصوصاً ذات صلة بالإنسان؛ لأنها تحوّلت من دائرة الاعتقاد إلى دائرة التفكير العلمي، أي: من دائرة الإله إلى دائرة الإنسان، من فكر ميتافيزيقي إلى فكر فيزيقي-ظهوري يبتغي الدنيوية.

إنها إرادة جامعة تنتاب الفكر للتغيير وللثورة وللتجديد وللتفكيك وللهدم وللتجاوز ولإعادة الصياغة من خلال طرح كلّ المرجعيات وإسقاط حجب التقديس عنها وتطبيق الصرامة المنهجية والنقدية عليها، لأجل فسح المجال أمام تصوّرات جديدة يراد لها أن تكون البديل الفكري-الحضاري في هذا الوجود التاريخي-الإنساني حيث كلّ متعالٍ عنه يُعدّ من قبيل المجاز، بالإضافة إلى اعتبار أنّ التعالي والمفارقة من المفاهيم التي تشوّش على المفكر دراسته العلمية للنصّ، إن أخذناها من المفهوم السلفي-المحافظ، أمّا إن اتخذنا نهج التعالي المؤنسن ضمن حدود الأفق التاريخي-الإنساني فإنّها تغدو دافعة للتناول العلمي وتنسب الدلالات المطلقة ومحاولة تدجينها وأنسنتها، ومن ثمّ وجب تحرير الذهنيّات من حصار مفاهيم «المحظور» و«الحرام» المانعة من كلّ تناول ومعالجة «للنصّ-التابو»، فوجب الترخّم والمواجهة لنفي صبغة التقديس والتعالي والمفارقة عبر استبدال هذا الديالكتيك النازل من المفارق إلى المحايث بديالكتيك صاعد من المحايث إلى المفارق دون هجرة للعالم هنا؛ لذلك فإنّ هذا الكتاب حين يقتحم ببعض أسئلته دوائر «المحظور» و«المحرم» في الوعي الديني السائد والمسيطر، لا يقتحمها إلا بوصفه خطاباً بدوره لا يزعم امتلاك الحقيقة... إنّه خطاب يحاول من خلال ما يثير من أسئلة مضمرة في بنية الخطابات الأخرى... مقارنة بعض جوانب الحقيقة بالمعنى النسبي، أي: الثقافي التاريخي. كما عبر عن ذلك علي حرب.

تلك هي حقيقة التفكيك التي أريد لها أن تكون صبغة هذا العصر، تفكيك كلّ العقائد والأنظمة اللاهوتية الآتية من العصور الوسطى قصد محاولة تأهيلها من خلال تعديل نسقها من الإطلاقية إلى النسبية، ومن الأحادية إلى المعية المعرفية أو التداخل، نظراً إلى الجمود الذي طالها، وقد عبّر هاشم صالح عن هذا التوجّه الحدائوي الغربي الذي يريد خلخلة كلّ الثوابت والأصول المدمجة التي تقوم

علمها الذات الإنسانية لدى العديد من الثقافات الثلاثية، ومنها الذات الإسلامية والعمل على إدخالها ضمن مسار جديد هو مسار العمولة لا الكونية، والفارق ليس هيئاً بين المصطلحين عبر فرض نسق التجديد وإيجاد بدائل لنموذج الإيمان القروسطي بنموذج لإيمان يستجيب لمواصفات حداثة الإنسان لا لمواصفات المعبود سبحانه، أي أننا مع هذه الحداثة نشهد فاعلية العقل المنعكس الذي بلور مفهوم تكييف مفهوم الإله بحسب مواصفات الإنسان بدل استجابة الإنسان لمواصفات الله التي أثبتتها لأجل أن يكون متماهياً معها أو ساعياً لامتلاكها ولو نسبياً.

العقل المنعكس الذي بلور مفهوم من هنا تحولت العقائد التي هي جوهر النصّ القرآني إلى مجرد تصوّرات ذهنية موجّهة للسلوك بعد أن كانت دليلاً على وجود إله مفارق-رقيب، بحيث غدت مثل هذه الأنظمة العقائدية المتعالية- في عرف نصر حامد أبي زيد الأخذ بنسق العقل المنعكس- نظاماً واقعياً هدفها الاستجابة لمصالح الناس أو تبريرها بعدما كانت تسعى إلى إقامة مصالح الناس وفق نظرية مقاصد النصّ المقدّس، بصرف النظر عن المصدر ودلالته على وجود مفارق، مثل هذا التوجّه يبرّره نصر حامد بالمراجعة التصحيحية التي انخرط فيها عقل الحداثة أو العقل المنعكس عبر اعتبار الوجود الإنسانيّ هو الأصل، أي: الوجود الحقيقي «الديالكتيك الصاعد»، وكلّ وجود في الوعي هو وجود بالمجاز، فالإنسان هو مبدع اللغة لذلك فكلّ مفاهيمها تنطبق بالحقيقة على الإنسان لأنّه هو المعنيّ الأوّل بمعانيها ومفاهيمها، أمّا غيره فتطلق عليه مجازاً قياساً على إطلاقها على الوجود الإنسانيّ، وخلاف ذلك يعدّ عائقاً أمام التفاعل المثمر الذي يراد للإنسان أن ينخرط فيه.

مثل هذا التصوّر في مجال استبدال البدايات يطرح إشكال «المجاز» في الفكر الإسلامي، بمعنى أيّ العالمين «عالم الإله» أو «عالم الإنسان-الهنا» يمثل الحقيقة والآخر يمثل المجاز، ومن ثمّ يخرج إشكال المجاز من حقله اللغوي إلى حقله الحضاري في مجال «صياغة رؤية للعالم»، وعبر ذلك تتحدّد الرؤى إمّا الهجرة من عالم الهنا-المجازي إلى عالم الحقيقة الفوقي، ممّا يعني انتصاراً للموقف السلفي-الأشعري، وإمّا الإقرار بحقيقة الوجود الإنساني-في الهنا واعتبار العالم الفوقي الكامن في الوعي عالماً مجازياً، وهو ما يعني انتصاراً للموقف الحدائي-العلمي، ولعلّ تعبيرات النخب الأخذة بالنموذج الغربي وتحليلاتها تشير بدهاءة لا إلى انتصارها إلى الموقف الثاني فحسب، بل وتؤكّد سعيها إلى إضعاف حجج الموقف السلفي وسلبه أهلية حضوره وتداوله عبر القول بتاريخية أفكاره وفقدانها مشروعية التداول.

## السؤال الخامس: يزعم العديد من رواد القراءات الحداثيّة للقرآن أن هذه المناهج قد أسهمت في تثوير معاني القرآن وإيصالها إلى آفاق لم يصلها المعنى القرآني من قبل، وأن تطبيقها جزء لا يتجزأ من الدراسات البينية، فما مدى واقعية هذه الدعاوى في درس التفسيري المعاصر؟ وما وجهة نظركم تجاه هذا القول؟

إننا ينبغي ألاّ يغيب عن أفق منظورنا أنّ بعض الممارسين للفعل التفسيري المعاصر لا يزالون يعانون من ماضويّة منهجيّة عبر الحفاظ على النسق التفسيري التحليلي الترتيبي منذ لحظة ابن سَلام (200هـ)، ممّا يعني الوقوع تحت ضاغطة نزعة استصحائيّة: سجين رؤية ومفاهيم ومناهج وأفكار ممتدّة ومستطيلة من الماضي تفضي إلى توجيه الخطاب ورسم الاتجاهات، والشأن نفسه بالنسبة إلى المفسّر-الحداثي أو القارئ المتواري وراء المقولات الوافدة من السلفية الغربيّة.

لذلك فأهمّ خصوصيات هذا المنهج تتجاوز اعتباره مجرد آلة يحلّل بها المفسّر جسم النصّ إلى كونه يمثّل جملة المفاهيم الأساسيّة التي تؤطّر النصّ من حيث طبيعته وحركته ووظيفته. من ثمّ يتمكّن المنهج من إحاطة النصّ القرآنيّ بسياج مفاهيمي لا يمكن التوصل إلى إدراك دلالات النصّ إلا باستيعاب تلك المفاهيم، أي: بتمثّل آليّة فكرها وخصوصيّة رؤيتها. وهو ما يخلع على التراث الذي أُبدع لفهم النصّ المؤسّس سلطة شبه تقديسية تجعله بمثابة نصّ ثابته. لذلك تتحول الممارسة التفسيريّة التراثيّة إلى شبه ذهنيّة جمعيّة تؤطّر التفكير والممارسة، فتأتي المنتجات من قبيل التكرار المنهجي مع تغيير جزئي في التفاصيل، بما أنّه يأتي ضمن سياق التحرك في ذات الدائرة الحافة، وهو الفعل ذاته الذي يأتيه القارئ الموسوم بالمعاصرة التابعة وليس المعاصرة الأصيلة

النتيجة التي نصل إليها بعد هذه الدراسة «الأصولية المنهجيّة» للمفكّر الحداثي من خلال تمسكه بالدوغمائي بالمنهج الأدبي في تعامله مع النصّ القرآني، فهو يتعامل مع أصوله ومناهجه كأقنيم معرفية أزلية لا يطالها التغيير أو التحوير، فغدت أصنامًا لها قداستها، وهنا بالضبط تكمن نقطة ضعفه، لأنّ مع توظيف منهج واحد في دراسة ظاهرة متشعبة ستترأى لنا العديد من الفراغات والتواءات في نتائج الدراسة، فهذا المنهج قد برز بعيدًا عن منطقة النصّ الديني، فهو قد أسس لدراسة النصّ الأدبي

من وجهة نظر معيّنة ونتيجة لرغبة ملحة في القرن الحالي على تجاوز المنطق القروسطي في دراسته للنصوص، ومن ورائه تصويره للكون، ونعني بذلك وحدة المعنى المعبرة عن وحدة الإله، لكن المنطق الحديث قد أثار القطيعة مع كلّ هذه التصورات الأدبية والدينيّة، وعمد إلى قلب الموازين لصالح الواقع ومن ورائه لصالح المتلقي، من خلال تغييب المرسل واعتباره ميتًا منذ لحظة تلقي القارئ للنص. هذا يفترض أن مثل هذه المناهج الدخيلة قد لا تستجيب تمامًا لطبيعة النصّ ولا يمكن من ثمّ توظيفها لفهم النصّ، لذلك كان من واجب نصر حامد أن يعتبر جهوده هذه مجرد اجتهاد تدخل ضمن منظومة تجديد الرؤية للنص الديني، وأن هذه الرؤية لها إمكانيّة النجاح كما الإخفاق، نظرًا لأن مساحة الضوء التي يلقيها منهجه لا تضيء كلّ المناطق المعتمدة في النصّ، ولا تتوغل في كلّ تضاريسه وطبقاته. بهذه النظرة النسبية يمكن أن تصبح مقولة نصر حامد قابلة للتوظيف «الوعي العلمي بالنصّ القرآني، والفهم الموضوعي له» وإن استحالة تطبيق هذه المقولة كان مردّه تلك الأصولية، بحيث لا يمكن أن تتواءم العلمية بالأيدولوجيا.

فالقارئ-المفسّر المعاصر قد عمد إلى استبدال خصوصية النصّ القرآني وهويته بأن ألحقه بالنصّ الأدبي وتعامل معه بالطريقة نفسه، والحال أن لكلّ نص هويته، فإنزال النصّ الإلهي منزلة النصّ البشري له غاياته، فبتطبيق منطق الجدل والتناقض، يسعى إلى طمس معالم الإلهي وأنسنة النصّ من خلال إفقاده صفة الثبات، الفاتحة لمنطق التحلل من الأحكام نظرًا إلى طبيعة التغير التي تحكم العالم، وهو تشريع من قبله للهروب ولحرب أيديولوجية، فاستعمال منطق الغائب من طرف السلفي قابله استخدام منطق الشاهد، وتوظيف القدسي والإلهي قابله بالديني والإنساني، إنّها معركة من أجل كسب معركة الحقيقة، فهو رفض للتعايش المختلف، والحال أنّه داعية للحرية، للعدل، للفهم العلمي، لكن الإعلان عن ذلك لا يكفي، فلا بد من التجسيد العمليّ لهذه المقولات، والإ واقع في تناقض مع ذاته، وهو ما سقط فيه بالفعل. إنّ مثل هذا التمشّي يفرض بدهامة سوق إشكاليّة التفسير المعاصر من خلال تمثّل راهنيته: هل المعاصرة المقصودة في ذاتيّها التاريخيّة-المرحليّة-الزمنيّة دون مقتضيات لاحقة سواء من حيث المنهج أو المضمون أو الأسلوب أو الأدوات، قصد استعادة براءة القرآن الأصليّة وتتبع مكامن الإضافة وفق منظور خليفي دافع نحو المغايرة الإيجابية لا الاستئصاليّة أو النافية لجهود من سبق؟ إنّ المعالجة تقتضي وضعًا مقارنًا قصد تحديد ملامح الجدّة والطرافة والإضافة في التفسير

المعاصر لتسبغ عليها سميتها وتحزّر ملامحه، لا أن يكون مجرد انسكاب لفظي لمقولات من سبق في وعاء معاصر ليقتفي أثر السابقين، إنّ التكليف الإلهي يقتضي استفراغ الجهد قصد إثبات حدث الختم وإعجازيّة القرآن وممكنات امتداده في التاريخ لتحقيق غرض الدعوة والهداية.

مثل هذا التصوّر يطرح مسار التعدّد المنهجي والفكري في مجال التعامل مع القرآن من ناحية تفسيره وبيانه، والتعدّد لا يربط عند حدود التكبّر العددي لأسفار التفسير، بقدر ما يقتضي تعدّدًا يعكس روح العصر وهامش الزمن المقطوع من السالف إلى المعاصر، إنّها ليست منازعة نحو الانفصال وفك الارتباط بقدر ما تسعى إلى الخصوصية والاستقلاليّة في ترابط، إنّ الغرض من هذا الانكباب نحو تقويم «التراث التفسيري-المعاصر» هو الانجذاب نحو أفق جديد ينهي العلاقة مع «ثقافة الفرقة الناجية» السابقة أو الوافدة من الغرب من خلال حصر المعاصرة ضمنها وبها منهجيًا، التي هيمنت على مجتمعاتنا بمختلف فصائلها ومشاربها. وهو في الوقت نفسه نشوء لتعبير نقدي صارم للمدرسة التراثيّة باتجاهها الأهلي والغربي التي ظلّت منجذبة نحو تراث يحتويها معتمدة بناء ذهنيًا «يفكر» من خلال التراث وليس بقادر على أن يفكر فيه بما يتيح التحزّر منه. من هذا التشابك المفاهيمي بين وحدة التاريخ «أو حضور الماضي في الحاضر واستطالته» والمثاقفة وبناء الذات، تصير ثقافة التعدّد أساسًا لوعي مختلف ولتفسير معاصر مستوعب لمكوّنات عصره وإحراجاته تلك التي تدفع نحو صياغة إجابات جديدة وحثّ نحو نخل للموروث واستعادة فاعليّته الكامنة في قدّ نسق الهداية.

إنّ التحديّ الكبير للتفسير الموسوم بالحدائبة والمعاصرة وفق تصوّر د. أحميدة النيفر يكمن في الوعي ضمن وحدة الزمن التاريخي بما يتيح للنخب «المفسّرين» من البحث التفسيري ضمن دائرة الفكر العالمي: عقائدها وخطوطها الفكرية، قصد الانفلات من نسق الإلفة بما تحقق في الماضي بقيمه وأفكاره القبليّة لتصير مفاهيم عالميّة ونتاجًا إنسانيًا يطرح من زاوية الوعي الكوني من حيث كونه مجالًا فسيحًا لدعوة العالمين، وفق هويّة الرسالة: «العالمين» «رسول الله إليكم جميعًا» «مهيمنًا عليه»...

إنّ علم التفسير يبدو اليوم كأنه علم قد «احترق بحثًا ونصّ قد أُنْهك بيانًا» أي: أنّ الجهود التفسيرية العصرية المكثّفة لم تتمكن من تجاوز السمة المنهجية التي طبع بها كبار المفسرين القدامى هذا العلم [السقوط في نهج حكاية التفسير بدل إنتاج التفسير]. في كلّ تفسير من التفاسير الحديثة

والمعاصرة: من الألوسي إلى الشيخ مختار السّلامي في كتابه «نهج البيان في تفسير القرآن» مرورًا بتفسير ابن عاشور ووهبة الزحيلي وآخرين نجد أثرًا من آثار «المعاصرة» في بعض ما يقع تناوله من مسائل. لكنّ هذه «المعاصرة» تبقى هامشية ضئيلة الحضور إذ هي لا تخصّ العدّة المعرفيّة القديمة والتصنيفات المذهبيّة المعروفة والقضايا الكبرى التي سبق أن «قُتلت» بحثًا. ثمّ -وهذا هو الأهمّ- لا نرى من خلال هذا المناخ العلمي والمذهبي أي تساؤلات تجديدية تتصل بالمفسّر وطبيعة الآلة التي ينبغي أن يؤسّس عليها علاقه مع النصّ القرآني. [إشكال المنهج وليس الفكرة]

**السؤال السادس: تعددت القراءات الحديثة بتعدد القراء، ومعظمها يرى عدم استحصال قدسية القرآن أو يعتبر ذلك عائقًا كما يعبر عنه الحداثيون، الشيء الذي يؤول إلى استبدال هويّة النصّ القرآني من القداسة إلى التاريخيّة، وقد كان لفضيلتكم عمل علمي في هذا الصدد يعنى بقراءة في فكر نصر حامد أبو زيد، فما أبرز المسالك والرؤى التي سلكها نصر حامد أبو زيد لتحقيق هذا الاستبدال كما ورد في قراءتكم لفكره؟**

نصر حامد قد اتّجه صوب أنسنة النصّ القرآني من خلال الفصل في مجال البداية، بحيث يغدو نمط التعامل معه على أساس أنّه نصّ لغوي أو منتج ثقافي أو ظاهرة تمامًا كما فهمه أدونيس، بمعنى التعامل معه خارج كلّ بعد ديني-إيماني، وإخضاعه للصرامة العلميّة من نقد وتفكيك وإعادة بناء وتغيير... التي تخضع لها النتائج المعرفيّة الأخرى.

إذن، فهو عمل يستهدف الاستبدال بهويّة النصّ عبر تحويله من ناطق باسم الإله إلى ناطق باسم تأويلات الإنسان وانتظاراته، وهي مغامرة تستهدف تحييد المنظومة العقديّة برمّتها وجهود الأقدمين الذين أصّلوا تلك الحقائق، عبر إخضاع كلّ الظواهر بما فيها النصّ القرآني إلى مناويل التحليل التاريخي لنشأة الأفكار للتأكيد على تاريخيّة دلالة النصّ، ومن ثمّ العودة إلى القول بفاعليّة الواقع الإنسانيّ في صياغة النصّ، وبالتالي إلى نسف قول المنظومة الأشعريّة بمفارقة النصّ القرآني واستبدال مقولة الوجود الإنسانيّ به من حيث كونه الوجود الحقيقي وكلّ مفارق له هو مجاز. مثل هذه التأكيد يفضي إلى تغيير جذري في مستوى التعامل مع موجدات النصّ القرآني نعني بذلك قضية مسلّم بها في المنظومة

الأرثوذكسيّة-الإسلاميّة وهي الوحي، وهو تغيّر يعتبر مدخلاً أساسياً لتحقيق وعي علمي بالنص المقدّس وتجاوز الوعي الأيديولوجي الذي تتسرّ وراءه الخطابات الأشعرية أو حرّاس الرأسمال الرمزي.

إنّ المتأمل في ظاهرة الوحي يلاحظ أنّها تمثل فاتحة كلّ ظاهرة دينية عامة، سواء أكانت في أديان الوحي التوحيدي أو في غيرها من التجارب الدينيّة الأخرى، فالوحي يمثل حجر الزاوية في إثبات صدق النبوة، وهي التي صارت قناة الوصل بين السماء والأرض «إنّه يدعى بالتنزيل أي: الهبوط من فوق إلى تحت، وهذا المفهوم يشكّل مجازاً مركزيّاً وأساسياً، يشكّل النظرة العمودية للإنسان المدعو بدوره للارتفاع إلى الله، أي: إلى العالي»

إنّ هذه المقدّمة ضرورية لأجل بيان أن مسلك دراستنا لظاهرة الوحي يتجاوز معالم التحديدات المدرسيّة للوحي، وهذا بالضبط سبب إحراجها وجدتها في الآن نفسه، فنصر حامد -مثلاً- وإن كان ينطلق في دراسته للوحي من ذلك التراث التوحيدي المثبت بشكل تقوي ورع- لو استخدمنا مصطلح أركون- في المخيال الجمعي فإنّه يؤسس نظرة متميزة من خلال مجانية النتائج المكرورة، فهو يسعى من وراء كلّ هذا إلى فهم وتبيّن المنشأ التاريخي والثقافي-الواقعي لهذه الظاهرة بعدما استنفد السلف دراسة المنشأ الإلهي لها إلى حد الاحتراق. وفي خضمّ هذه الدراسة يحاول تتبّع الوظيفة الأيديولوجية للوحي، وكيفية تسخير مثل هذه الآلية لأجل إضفاء التقديس على بعض التعاليم ذات الأصل التاريخي-الثقافي. وهو في هذا يوظف المفاهيم الجديدة التي أفرزتها الحدائرية قصد تعقل ظاهرة الوحي من الناحية المعرفية-العلميّة؛ لأنّ مثل هذه الدراسة ستمهد السبيل نحو «دنيوة» النصّ القرآني بمعنى تحويله إلى فعاليّة بشريّة تاريخيّة وما يعني ذلك من مآلات في مجال مشروعيّة تداوله كشرعة مرجعيّة.

إن الأمر يتعلق بشيء لا يُسأل عنه في المنظومة السلفية/الأشعرية وهو مصدر الوحي؛ لأنّه شيء ألقه النّاس واعتادوا قبوله، بحيث لم يفكر أحد داخل الحقل السلفي أن يضعه موضع تساؤل أو استفهام أو مراجعة، لكن الأمر يختلف إذا ما اختلفنا إلى منظومة نصر حامد التجديديّة، فهو يضع هذه المسلّمة وغيرها موضع السؤال قصد إعادة الإجابة عنها بصورة حدائريّة، بصورة تأمل في أن تنشُد إلى الحقيقة، بما هي حقيقة، وتتباعد عن الأيديولوجيا التي ينتجها الخطاب السلفي -فيما يزعم هو-، يقول نصر حامد في هذا المجال: «لذلك فإنّ هذا الكتاب حين يقتحم ببعض أسئلته دوائر «المحظور» و«المحرم» في الوعي الديني السائد والمسيطر، لا يقتحمها إلا بوصفه خطاباً بدوره لا يزعم امتلاك الحقيقة... إنّ خطاب يحاول من خلال ما يثير من أسئلة مضمرة في بنية الخطابات الأخرى... مقارنة بعض جوانب الحقيقة بالمعنى النسبي، أي: الثقافي التاريخي». ضمن هذه الرؤيا الحديثة للعلوم

الإنسانية ترى النخب العربية ذات النزعة الاستشراقية إمكانية دمج ما اعتبر «بمعطى الوحي» ضمن التجربة العلمانية الغربية، هذه التجربة التي سارت ضمن مسار دنيوية المسارات الفكرية الإنسانية وتجاربها عبر رفض المعطى الديني-المفارق، إلا أنّ أركان اعتبار أنّها ما زالت تميل إلى احتضانه لأنّها لم تصل إلى مرحلة الرفض الجذري للبعد الديني وليس الدين ومجمل عقائده.

نتبين من خلال ما ورد صعداً أنّ منطلق الدراسة لخصوصية النصّ القرآني انبثقت مما هو ثابت متعين، وهو الواقع الأرضي لأجل أن يفتح على المجهول، على الميتافيزيقا، على المتعالي الذهني-الاعتباري بما هو تصوّر بشري، وهذا يثبت لنا منذ البدء أن الحقيقة الثابتة لديه هي الواقع الأرضي-العيّني-. فهو الشاهد، أما الغائب أو المجاز أو المجهول فهو كلّ ما وراء ذلك، فالوجود «في» العالم قد صار الأساس الذي تقوم عليه فلسفة نصر حامد، فإذا عرفنا أن العالم هو أرضنا، فمن ثمّ فهو كذلك التربة التي تنمو وتنبجس على سطحها الحقيقة «الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النصّ، ومن لغته وثقافته صبغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً». ضمن هذا المنظور الواقعي يتحرك الخطاب «العلمي» في معالجة قضية الوحي، فيما أننا نعيش في هذا العالم الأرضي ونجربه، فما الذي يترتب على القول بأننا قادرون على وضع مشكلة التعبير عن تجربتنا بالعالم وحقيقتها بهذه الصورة؟ يرى نصر حامد مثلاً أن على الوحي بما هو تجربة وتعبير تقديم العبارة الأولى عن العالم، لكن في الوقت ذاته نعرف أنّ هذه العبارة الأولى ذاتها هي في الواقع شيء ثانٍ بالنسبة إلى التجربة العينية بالعالم، وتتطلب هذه المنهجية أن تكون كلّ العبارات المعبرة عن التجربة العينية وكلّ المفاهيم مستوحاة من التجربة، أي: من تجربتنا بالعالم، هكذا يرى نصر حامد تجربة الوحي المحمدي، فهو يرى أنّ المعنى الحقيقيّ كامن في هذه التجربة، ومن ثمّ يُطالب بالتخلي عن أي افتراض مسبق أو متعالٍ، أي افتراض يسبق كلّ شيء، وخاصة التجربة في الواقع، أي: يكون هو البداية والتبرير.

ينطلق نصر حامد من نقطة أساسية في دراسة الوحي، وهي بيئة ما قبل الوحي *avant révélation*، وبما أن الوحي نزل في بيئة عربية وبلسان عربي، فإنّه لزم لفهم هذه الظاهرة الحفر في مخزون الثقافة العربية السابق لهذه الظاهرة الناشئة والبحث عن المشابه السابق لها، ومثل هذه الأبحاث التأويلية لازمة في نظر دارسي الآثار الأدبية، ولا بد منها لفهم النصوص المدروسة والاتصال بها اتصالاً مجدداً، ومن هنا لزم المعرفة الكاملة بهذه البيئة العربية، مع ما يتصل بالبيئة من ماضٍ سحيق، وتاريخ معروف، ونظام أسرة، أو قبيلة... أو عقيدة بأي لون تلونت -كما عبر أمين الخولي- أي: هي مغامرة من

قبله للكشف عن جملة المرجعيّات المعرفيّة-الثقافيّة-الاجتماعيّة لإمكانيّة التواصل اللغوي ضمن حقل ثقافي، ومن ثمّ إبراز الخصائص النصّيّة المميّزة له المصادرة في النسق السلفي-الأشعري، وهي الحقائق البشريّة والاجتماعيّة والثقافيّة واللغويّة.

بهذا يكون نصر حامد وحسن حنفي وأمثالهما قد وظّفوا منهج التفسير الاجتماعي-التاريخي في تفسير ظاهرة الوحي، لذلك وقع عندهم أنّه لفهم ظاهرة جديدة في المجتمع وجب الرجوع إلى الأشكال الأولية للوحي، وبعد ذلك نصعد السلسلة المنحدرة حتى نصل إلى الشكل الحديث المترتب عما قبله، يقول دوركايم: في كلّ مرة نحاول تفسير ظاهرة إنسانية مأخوذة في لحظة محددة من الزمن سواء أكان الأمر متعلقاً بمعتقد ديني أو بقاعدة أخلاقية أو بأمر قانوني أو بفن جمالي أو بنظام اقتصادي، فإنّه يجب أن نصعد إلى شكله الأكثر بدائية وبساطة، وأن نفتش عن الخاصيات التي تتحد بواسطتها الظاهرة في تلك اللحظة من وجودها ثمّ أن تبرز كيف تطورت وتعدت وأصبحت على ما هي عليه في ذلك الوقت بالذات. مما ورد صعداً تبرز نتيجة محورية في النهج التفسيري-التاريخي وهي أن الوحي لم يكن ليقع أو يُحترم أو يُتبع لو لم تكن هناك جذور مثالية مُثبتة في الذهنية العربية، هذا هو الشرط الأساسي لقبول فكرة نزول الوحي على الرسول ﷺ، فالشرط المادي-الاجتماعي صار له حضور أساسي في قبول فكرة الوحي، وبدهيّ إذن أن غياب مثل هذا الشرط يترتب عليه حتمًا رفض ظاهرة الوحي اعتبارًا للجدليّة القائمة بين الواقع والوحي، ولاستحالة قبول الذهن العربي لظواهر لم يجربها أو لم يمارسها أو لم يعهد لها في محيطه الثقافي. لذلك يغدو الوحي ظاهرة ثقافية خاضعة لقوانين الواقع باعتبارها صارت متخارجة منه لا مفارقة لإحداثياته. إن هذا التفسير لظاهرة الوحي هو تفسير ظهوراتي، بمعنى أنّه يقف على أرضية الإمبريقية وهذا يفرض به إلى الالتحام بالمنهج الديالكتيكي الماركسي، فنصر حامد قد استثمر هذه المقولات لأجل تفسير ظاهرة كانت تعتبر في الفكر السلفي/المحافظ ظاهرة ميتافيزيقية، تفسيرًا ماديًا في حركتها وتحولاتها وتغيراتها وفي علاقاتها المتميزة، وهذا التفسير -في نظره- هو الأجدى للكشف عن حركية هذا المفهوم وواقعته المهدورة والإمام بكلّ ظواهره، دون الالتجاء إلى التجريد والبحث في المجهول عن تفسيرات واهية لا عقلية -في نظره- ترى أن تحقق الوحي متوقف على الشرط المثالي المفارق لا المحايث، ومن ثمّ يكون قد خطى الخطوة الأولى والأهمّ في مسار دنيوية هويّة النصّ القرآني وتسطيح تعاليه وإدراجه ضمن السيرونة التاريخيّة للفاعل الاجتماعي.

من خلال هذا التأسيس يرى نصر حامد تميزه وتفردّه عن غيره، من خلال تمكنه من تخطي الطوق الفكريّ السلفي، وإيجاد «تفسير علمي» للظواهر التي يُظن أنّها ساكنة في الميتافيزيقا، والحال

أن أصلها ثابت في الاجتماعي والثقافي، وبهذا نصل إلى نتيجة أخرى، وهي أن نصر حامد يريد الكشف عن زيف التعالي الذي أضيف إلى الظواهر المادية. ويترتب على النتيجة السابقة نتيجة لاحقة، وهي أن الإسلام ليس مسقطاً على الواقع العربي في الجزيرة العربية، بل له شروط إمكان فهناك إرهابات سبقت ظهوره، مما يؤكد فرضية جدلية الموروث والجديد الوافد والاستناد إلى قاعدة توليد النصوص من نصوص سابقة عبر آلية التناص، التي تقرّ مبدأ التداخل والاستيعاب ومن ثمّ تخريج نصّ جديد، فليس القرآن بمنقطع الصلة مع الثقافة العربية السابقة لظهوره، وهو لم يتحول إلى حامل أيديولوجي جديد إلا عبر السيورة الدينية التي اكتمل بها تكون الإسلام، وإذا أخذنا بعين الاعتبار الأصل الاجتماعي السياسي والنفساني لكلّ موروث ثقافي، لتوضح لنا الجديد الذي أنته النبوة المحمدية على صعيد الثقافة العربية عموماً. بحسب تعبير أبي زيد.

إذن، يترتب على هذا القول أنّ الطريقة التفسيرية الديالكتيكية لا تختلف من حيث الأساس فحسب عن الطريقة التفسيرية السلفية، بل ضدّها تمامًا، فحركة الوحي التي يشخصها الفكر السلفي تنحدر من أعلى إلى أسفل، بمعنى أن الغيب أو الميتافيزيقا يصير صانعاً للواقع، ويغدو الواقع ضمن هذه المنظومة الشكل الحدائي للفكرة، للوحي، للمثال، للنظام المتعالي، أما في نظر نصر حامد فعلى النقيض من ذلك، فحركة الوحي ليست سوى انعكاس للحركة الواقعية.

بهذا الموقف نتحسّس الجهود المضنية في سبيل إيجاد أسلوب قسري لتطويع النصّ المتعالي لمبادئ الدينونة القائمة على أساس التاريخية والولوج إليها من علم أسباب النزول، من خلال جعل كلّ آية تتوسّل بواقعة اجتماعية لتشريع نزولها قصد نقض مبدأ النزول ابتداءً، وجعل النصّ ينشدّ إلى واقعية الوسط الاجتماعي باعتباره الحاضن له والفاعل الأساسي لبلورة موضوعاته كلّ آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب، والسبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيها الآية، وإن كان لفظ النزول يعني الهبوط من أعلى إلى أسفل، فلفظ السبب إنما يعني الصعود من أسفل إلى أعلى، ولما كانت الآية لا تنزل إلا بعد وقوع السبب، كان الأدنى شرط الأعلى، وإن كثرة الحديث الخطابي عن واقعية الإسلام إنما نشأ من هذا الموضوع وهو «أسباب النزول» أسبقية الواقع على الفكر، وأولوية الحادثة على الآية، والمجتمع أولاً والوحي ثانيًا، التأس أولاً والقرآن ثانيًا، الحياة أولاً والفكر ثانيًا، وفق ما أقرّه أستاذه حسن حنفي.

يتضح إذن الإشكال عند نصر حامد مثلاً في محاولته إيجاد المسوغات الاجتماعية-التاريخية للظاهرة الدينية، فهو يرفض الاعتراف بوجود ظاهرة مسقطه تفتقر إلى مقدمات اجتماعية، فالواجب

الاعتراف بمحورية الواقع والنشاط الاجتماعي-المادي، في ظهور مثل هذه الأنماط من المعرفة، ويمكن أن أستثمر هذه المقولة قصد التدليل على هذه الفكرة وتوضيحها أكثر قد يكون الدين حجراً مقدوفاً في العالم، ولكن لا بد من أن يكون حجراً محسوساً وأن يقذفه شخص ما.

إن هذا يذكرنا بالمبدأ العلمي القديم «لا شيء في العقل ما لم يكن من قبل في الحس». بمعنى أن الأشياء المؤلمة ذات أصول واقعية-طبيعية، والناس بوجههم «يُغدقون» عليها صفة التعالي والقداسة حين تثير فيهم مشاعر غير عادية، إن هذا الذي يفضي إلى إقرار صراع حقيقي بين اتجاه نصر حامد الواقعي-الظهوري والجدلي وبين الاتجاه السلفي المحافظ، من ثم فالإشكال في نظر باحثنا هو كيف يتسنى التعامل سوسولوجيا مع الفكرة أو الحقيقة غير المادية، كفكرة الوحي أو فكرة اللوح المحفوظ وكل ما يشكل أصول الفكر السلفي ذي الاتجاه المتعالي؟

إن النظرية التقليدية بما هي نظرية تنشأ إلى المتعالي، تجعل بعض الظواهر الدينية خارج حدود الدراسة العلمية، بدعوى أنها مواضيع احتقرت بحثاً من جهة، وأن البشري لا يمكنه الإحاطة المدركة بالمتعالي من جهة أخرى، من ثم فالموضوع المحوري في المنظومة التقليدية هو الإيمان بالله الواحد المتعالي، ويعتبر هذا الاتجاه أن التسليم بتلك الحقيقة جوهرية لأنه يباشر الدور نفسه الذي مارسه الأيديولوجيا الغربية المضادة (الدينوية) التي وضعت الإنسان في مركز المجتمع والكون بدلاً من الله وفق عقيدة التوحيد الإسلامية. إن هذه النظرية وبهذه الطريقة تصل إلى الإقرار بأن المجتمع الإسلامي يتميز عن غيره من المجتمعات بأنه لا يخضع لما تخضع إليه من قوانين التطور، ومثل هذا الفهم يفضي بالمجتمع الإسلامي إلى الارتفاع بظواهره عن مستوى البحث الإنساني، يقول أحد أنصار هذه النزعة -عمر عودة الخطيب-: إن المجتمع في الإسلام إنما ينبثق من التلازم الوثيق بين التصور الاعتقادي وطبيعة النظام الاجتماعي.. ذلك التلازم الذي لا ينفصل ولا يتعلق بملاسات العصر والبيئة.. يتميز المجتمع الإسلامي عن المجتمعات الأخرى التي نشأت وفق مقتضيات أرضية ونتيجة صراع داخلي، ومصالح متعارضة.. ولذا فليس يندرج تحت تأريخ التطور الاجتماعي ولا تصدق عليه القوانين الاجتماعية التي تصدق على أوروبا، فهو مجتمع شريعة كاملة. من ثم يهتم الفكر السلفي حينما يتطرق إلى الظاهرة الدينية بقصر تدخله على الاتجاه الوظيفي أو الخاص بأثر الدين في بقية الظواهر الاجتماعية أو التغيرات الحادثة، ولا وجود لردة فعل من الواقع تجاه هذه الظاهرة، بمعنى لا وجود لجدلية بين المقدس والدينيوي.

أما النظرية الخُلف فإنها تحشر الوحي كظاهرة دينية ضمن البعد التاريخي والوعاء الاجتماعي

الذي تتفاعل فيه وتنمو الظاهرة داخله وبحسب شروطه ومعاييرها الثقافية، بحيث تعالجه غالبًا كموضوع «أنتروبولوجي» لا «تيولوجي»، أي: كموضوع يخضع للشروط التاريخية المتحكمة في الظواهر الاجتماعية الأخرى، بمعنى أنها تبحث عن التأثير المتبادل بين الدين والظواهر الثقافية المحيطة له، ورغم أن المنهج المؤنسن: الاجتماعي-التاريخي يواجه إشكالية المتعالي والأرضي، أو الطبيعي والميتافيزيقي، أو البشري والإلهي، إلا أن قول الشهرستاني: «إن النصوص متناهية وإن الوقائع غير متناهية، وإن المتناهي لا يحكم غير المتناهي»، يعرض إمكانية غلبة الواقع على النصّ، ومن ثمّ يمكن تناول الظواهر الدينية اجتماعيًا، أي: البحث في الوشائج الكامنة بين الواقع والنصّ المقدس، وهذا مدخل يتسنى من خلاله تقليص المسافة بين المطلق والنسبي، ويرى أحد المفكرين العرب صلاحية هذه الفكرة، أي: متانة العلاقة بين النصّ والواقع ويرى أن أسباب النزول دليل على أسبقية الواقع على النصّ. من هذه النقطة بالذات ينطلق نصر حامد في مقارنة الظاهرة الدينية في المجتمع العربي الإسلامي من خلال طرح هذا السؤال: لماذا تظهر أفكار أو عقائد بذاتها في زمان ومكان معينين؟ هل نشوء هذه الظواهر متولد عن فراغ أم إن هناك إرهاصات اجتماعية-تاريخية مهدت انبجاسها في المجتمع بتلك الصفة وتلك الكيفية؟

إن إجابة نصر حامد كانت مشبعة بالمنهج الواقعي، فأثر عدم التسليم والإيمان بالمسلم به، وأكد أن الوعي كظاهرة دينية جاء في بيئة محددة وفي زمن تاريخي له شروطه الخاصة، هذا وقد ظهر الإسلام بواسطة آية الوحي، والأحوال في مكة والجزيرة العربية تُنبئ بإمكانية قبوله اعتبارًا للحاجة إلى منقذ ومخلص، وتنجح الظاهرة الدينية عندما تكون الظروف مهيأة لقبول واتباع ذلك المنقذ والامتثال لمقولته وتعاليمها التي جاءت معبرة عن الحاجيات الروحية والمادية المتعطشين لها. وتتساند اللحظة التاريخية مع عوامل ذاتية تكمن في شخصية المنقذ ومضمون تعاليمه وسبل تطبيقها وإبلاغها في عملية نجاح الدعوة.

إن أولى المسوغات التي توصل بها نصر حامد لأجل إثبات واقعية الوحي وتاريخيته، هي الأوضاع والمؤثرات الفكرية والعقدية التي كانت سائدة في مكة قبل الإسلام، من هذه المؤثرات شيوع ظاهرة الكهانة والإيمان بالجن هذا القول بوجود جدلية بين آلهة العرب وآلهة القرآن - لو استعملنا مصطلح خليل أحمد خليل- قد اتخذ شكل سيرورة في خط تصاعدي، فليس التالي بنافٍ للسابق، بل على النقيض من ذلك، فهو يرى وجود ترابط وجدلية على مستوى المفاهيم، فلولا وجود تصور سابق في الذهنية العربية عن إمكانية الاتصال بين البشر والجن لاستحال الإيمان بإمكانية وقوع الوحي، هكذا

نعود إلى المقولة الرئيسيّة في فكر نصر حامد وهي أولوية الواقع، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً كما يصرح هو في كتبه. هنا يكمن المعنى الحقيقي في منظومة نصر حامد حول الوحي، فهو يطالب بالتخلي عن أي افتراض متعالٍ مسبق، ومن ثمّ يدفع بتحليلاته نحو إيقاع تصوّر مناقض للسائد حول النصّ القرآني، أي القول بدنيوته بدل مفارقتة.

## السؤال السابع: إن المتأمل في نتاج تطبيق المناهج الحداثيّة على النصّ القرآنيّ يجده مشبّعاً بالفكر الغربيّ الذي يسعى لقطع الماضي العلميّ للإسلام والمسلمين، فما أبرز سمات التي يُعرف بها نتاج تطبيق المناهج المذكورة؟ وكيف يمكن للقارئ غير المتخصص التعامل مع ما تُنتجه هذه القراءات؟

ورد في الموسوعة الفلسفيّة العربيّة في مادة «تاريخ» ما يلي: «يتساءل المؤرّخ عن صناعته فيعني بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلاً في الماضي. ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفيّ يتحقّق تدريجيّاً أو جدليّاً. ويتساءل الفيلسوف أيضاً عن ماهية الإنسان عمّا يميّزه عن سائر الكائنات فيقول إنّه التاريخ... هذه هي أهمّ المفاهيم التي تتداخل حتمًا في أذهاننا عندما نستعمل -ولو عرضًا- كلمة تاريخ».

ندرك من خلال ما ورد أنّ مادة «أرخ» لم تعد تحتل دلالتها الأصليّة باعتبار أنّ المتداول الإجرائي لها قد افتتح حقولاً دلاليّة أخرى مردّد ذلك قلق التحديث وتوتر التجاوز الذي يسكن الذات المفكّرة ممّا اضطرّها إلى صياغة معاني متعدّدة متولّدة أساساً عن تساؤلات منهجيّة ومعرفيّة وفلسفيّة مختلفة، انطلاقاً من هذا الانزياح من الدلالة اللغويّة الأصليّة لمادة أرخ، بدأنا نشهد ولادات هجينة لمفاهيم مستقاة من رحم هذه المادة، فنجد مثلاً عند الفيلسوف المغربي محمّد العزیز الحبابي استعمالات من مثل «التاريخ» *histoire* و«التاريخ» *Histoire* و«التاريخيّة» *Historicité*، وبين هذه الاستعمالات استقلال في ترابط، بمعنى أنّ لكلّ مادة دلالتها الخاصّة ولكن ليس في تمايز أو في قطيعة أو في تعارض أو تصادم مع الدلالات الوليدة المجاورة، بالإضافة إلى التوليدات الأخرى التي نجدها إجرائياً عند محمّد أركون ونصر حامد أبو زيد وطيب تيزيني وعبد المجيد الشرقي... من مثل التاريخيّة والتاريخانيّة...

وهذا الاختلاف في التسميات ليس إلاّ اختلافاً شكليّاً في مستوى المحامل اللفظيّة في حين أنّ الدلالات تتّجه رأساً نحو معاني بعينها مرادة من قبل المفكّر، يعبر من خلالها عن طبيعة النسق التاريخي

الذي غدا يسم نمط التفكير والإجراء، حيث إنّ القراءة التأثليّة Archéologique لمادة «أرخ» تعبّر عن نوع من التجليات الدورانية والمتدوّمة Tourbillonnées تنمّ عن الطابع الحلقي لكلّ عصر من العصور، فالمنظومات المعرفيّة غدت كطفرات Mutations حلزونيّة، التي تتخذ شكل دوائر متشظيّة، إلى أن انتهت في عصور الحداثة إلى القطع مع أنظمة الرؤية والتعبير والاتّحاد بالماورائي أو الحلول فيه، حيث بدأنا نلاحظ ميلاد قوّة بديلة (الحياة بمعناها الواقعي-المادي) تتكلّم عن مكوّنات الوجود: الإنسان واللغة والتاريخ والإله... بمعزل عن تأثير القوى الغيبية المفارقة التي تحوّلت من حقيقة إلى مجاز أو إلى وهم أو ميثولوجيا، مثل هذا الهجر للميتافيزيقا جعل الذات المفكّرة تتحوّل في إدراكها للمعاني من الكليّة والتماميّة إلى التشظّي والتشتّت والتبدّل الحيني أو المؤجّل فلم يعد الحديث في هذا المنهج التاريخي عن الـ«حقيقة» والـ«معنى» الكوني الكلّي في تماميّته، وإنّما عن صياغات دلالية ممزّقة ومشوّشة وأيلة إلى التجاوز والنسخ المحمول على معنى الإلغاء التاريخي والمحو الموقوتي القابل للعودة والتداول والمحايثة بحسب طبيعة الحاجة الاجتماعيّة والثقافيّة والإجرائيّة-الأيدولوجية الأفقيّة، ليست الوثيقة إذن خزّاناً وذاكرة تحفظ التراث وتبقى على الدوام والخلود. إنّها على العكس من ذلك، لا تعمل إلا على تأكيد الاختلاف بين الحاضر الذي يمنحنا أفق التفكير والتساؤل، وبين الماضي الذي كفّ عن شحذ هذا الحاضر

ذلك أنّ طبيعة الأنظمة الوليدة ضمن دائرة الحداثة الغربيّة تخلو من مراكز على اعتبار تلك القطيعة مع المتعالي والإبقاء على حيويّة المحايث والواقع الأرضي في تعدّده، وهي دلالة واضحة على نهاية تاريخ الميتافيزيقا المطلق والمغلق، أي: أنّ مثل هذه الأنظمة وجملة ممارساتها التنظيريّة تدفع خارج حقلها كلّ فكرة ثيولوجيّة تسعى إلى التحكمّ في نسق تفكيرها أو صياغاتها وتصوّراتها بصورة متعالية ومفارقة، من ثمّ فالمفكّر في التاريخ أو بالتاريخ يحاول تجنّب الحتميّة التذكاريّة التي تعمل على محاولة سرد خطّي أمين أو أفقي أو بسيط ساذج للمعنى من خلال تثبيته عند دلالة أحاديّة، بمعنى أنّه يصحّح أنّ انخراطه في التعامل مع التاريخ أو مع النصوص مهما كانت مصدرّيّها ليس انخراطاً موضوعياً أو بريئاً أو محايداً، بل هو عمل موجّه وغير بريء وغائيّ وفيه انتهاك معلن لمقولاته بالطريقة التي يدركها القارئ في تعدّده، لأنّ الممارسة التاريخيّة لا تهدف إلى الاستعادة الساذجة أو البدائيّة لمحمال النصوص وعتباته الخارجيّة أي مراد الباحث أو المؤلّف والبقاء في حقل الإصدار ومحاولة تلوين مقولاته بما يتّفق والمقصود الأحادي للمرسل-الباث، بل يسعى إلى استمالة النصّ أو الحدث إلى جهة القارئ بالقدر الذي يمكنه من استهاض كوامنه الرابضة في منطقة اللامفكّر فيه من النصّ قصد توظيفها في

حقله الاجتماعي أو الفكري...، فالقول بالاستعادة الواعية والصريحة والأمنية والمحكمة للنص الأصلي لا يمثل سوى وهم ميتافيزيقي، لأن الممارسة التاريخية هي ممارسة تأويلية رابضة على سطح رخو قابل للتشكيل وإعادة الصياغة، وتتفاعل مع متلقٍ له ظروفه ومرجعياته مما يعني انعدام الالتزام الكامل والحيادية الموضوعية في فضاء بشري موسوم بالنسبية، لأن لكل قارئ معاملاً شخصياً به يميّزه تلقائياً ما يلائم طبعه واهتماماته، وهذا يفترض تحييد فاعلية الحيادية؛ لأنّ الفهم ملتصق بجوانبية الذات ومتأثر بجملة العوامل الدافعة نحو التفكير بطريقة أو بمخطّط دون آخر وما انطوى عليه حدسه من مضمرات وتساؤلات واستفهامات ووجه من وجوه الإجابات الموقوتة-التاريخية، تبعاً لذلك تخلصت الذات من فكرة الاعتقاد التي تحيل إلى الصرامة والأحادية والالتزام الإيماني إلى فكرة الفهم والتأويل عبر آلية القراءة، وهذا يعكس تحوُّلاً جذرياً في مستوى تركيبة الذات الفردية والمعرشية-الجمعية، حيث حوّل أفق مستقبله من البعد الزمني الذي يقع بعد الموت -الماورائي- إلى بُعد محايث لا يغادر الأرضي، وفي مستوى الفهم أحدث طفرة من خلال الانتقال من الدائرة الإيمانية إلى الدائرة العلمية ممّا يعني التحوّل من نظرة القداسة إلى الدنيوية.

نريد من وراء هذه الممارسة التأملية التأكيد على أساس نبني من خلاله فكرتنا حول «التاريخية» وهي «اللامفكر فيه L'impensé في المنظومة المتداولة أو الأثوذكسية» الأهلية أو الغربية، المنطلقة أساساً من الطبيعة المنعكسة للفكر الغربي الذي ينكر الإله في ممارساته النقدية التي طالت كلّ ذرى الوجود التي تحتضن الإنسان، مثل هذه الخطوة النقدية النافية لحضور الآخر «الإله» تحرّره كفرد وتجعله منافساً له، تتضمن هذه الممارسة تحويل سيرورة الوجود خارج الإطار الديني وتحويل مسار المعنى وحيوية تاريخ الأفكار خارج الإطار التقليدي، هذا الأبق/الانزياح الفكري من قبل الإنسان الغربي عن الإله، هو الحدث المركزي الذي تعلن فيه الذات عن حضورها الحرّ والمستقل عن تبعية الإله، إنّه تأسيس لهذه الذات خارج الحقل الديني، حيث الاختفاء الإرادي للإله أو السقوط أو الخروج وبداية حيرة الإنسان، هذه البداية ستنقله من الجلّ إلى الترحال، أي: من حلقة إلى أخرى ومن نشأة إلى أخرى ولكن خارج إطار المعتقد الديني الذي يحوّل إلى منتج ثقافيّ، ممّا يعني تسطيح الأبعاد المتعالية والمفارقة والاكتفاء بحيثيات واقعه التاريخي، إنّه يفكر في الإنسان ومن أجله ضمن حدود وعيه المحايث.

من هذه النقطة، أرى إمكانية تناول «التاريخية» لا كمصطلح فحسب، بل كمنهج ومذهب حوّل وجهة الفكر والوجود من المتعالي إلى المحايث، ومن التفكير بحضور الإله إلى التفكير في غيابه. ومن فكرة الامتداد والتجاوز إلى فكرة الموقوتية والحينية للأفكار، انسجاماً مع طبيعة الإنسان المتغيرة

والمتجددة التي لا تقبل بالتمامية أو الكونية، إنّه تاريخ نفي وتدوّم حلزونيّ حيث يستمرّ اللاتناسق بين الإلهي والإنساني الذي تلخّصه عبارة الإنجيل «مملكتي ليست في هذا العالم» مثل هذه العبارة شكّلت حجر الأساس لبدء حضور الإنسان خارج النموذج الإنسان المتديّن، عبر زوال وهم الإله أو العالم الماورائي-القروسطي، وعلمنة أنماط الحياة والمعارف، حيث يتحوّل تاريخ الأفكار إلى دورات وانعطافات متكرّرة وقول ونسيان ونفي وعود على بدء، فكأنّ العالم الغربي يكرّر عبارة يحيى لموسى: «إنّ قومك سيتولون عبادة آلهة أخرى» كما عبّر عن ذلك ميشال فوشو. مثل هذه الانعطافة لم تشكّل تحوّلًا في مستوى الوجود فحسب بل شكّلت دعامة قويّة لتغيير معنى الكلمات والأشياء، من ذلك معنى التاريخ الذي صار يعني كلامًا عن الحاضر. إنّ المؤرّخ لا يصف الماضي كماضي وإنّما يصف الماضي المستحضر في ذهنه. وهو إيدان بالتحوّل من التأيّخ إلى التأيّخية أو التاريخيّة، ومن ثمّ لا يمكن للقارئ المغامرة بوعيه وبعقيدته ما لم يكن مدرّكًا للأقانيم المؤسسة لمثل هذه القراءات، على اعتبار أحبولة المراودة التي تمارسها على القارئ لأجل استدراجه نحو كنفها المسيح، ومن ثمّ صعوبة التحلّل من غوايتها ما لم يكن مدرّكًا للخلفيات والمرجعيات، وهو ما يطرح إشكال تجديد مناهج التدريس ومضامينه ضمن مساقات التعليم الديني أو الفكر الديني قصد تجديد العناية بمثل هذه القضايا وملء الفراغ بالردود بدل البقاء ضمن حدود الاستهلاك أو المعالجة بمنابيل تراثيّة-سلفيّة.

## السؤال الثامن: لا يخفى على فضيلتكم أن عددًا من الباحثين وخاصة المنتسبين للجامعات العربية والغربية يعتنون بالدرس التفسيري المعاصر بلغات عدة، الشيء الذي يلزم منهم المتابعة العلمية لهذا الطرح من القراءات الحداثيّة، فما توجيهكم لهذه الفئة من الباحثين؟ وكيف تتعامل مع نتائج القراءات الحداثيّة للقرآن بحثًا وردًا؟

مثل هذا التصرّو يزحج النصّ عن كونه حالة إمكان إلى حالة إنجاز، نظرًا إلى أنّ النصّ قبل مباشرة القارئ له يمثّل حالة كمون دلالي، تحتاج إلى ديناميّة القارئ ليخرجها إلى نطاق التحقق، مثل هذا التصرّو يفضي إلى الإقرار بأنّ النصّ لا يحمل دلالة جاهزة وثابتة ونهائيّة، بقدر ما يقرّ بمبدأ المشاعيّة الدلاليّة المتولّدة عن أقانيم العقل المنعكس المقرّة بمبدأ العدميّة ووهم الأحكام والقيم والثوابت فالكلّ في حركة ونفي دائمين، ومن ثمّ نتحوّل من وضع التضمّن الدلالي المطلق والنهائي إلى

وضع يفترض احتضان النصّ لمجرّد إمكانات دلاليّة تحتاج إلى تحقّقها الدوري والموقوتي للقارئ بما هو محاور للنصّ ومنتج للمعنى، هذا المعنى الذي يبقى مرتبهاً بالقارئ-الطارئ، ممّا يعني أنّنا أمام هيكل نصي جرّدت عبارته من معانيه، ومثل هذا الهيكل الجغرافي يبقى في حالة كمون إلى أن ترد عليه الدلالات من خارجه، بحيث ينزاح بطريقة متدوّمة عن منازلها السابقة بفعل القارئ، مثل هذه النسبيّة والعدميّة في مستوى القراءة تحوّل فعل التلقّي إلى مساهمة مع المؤلّف في التآليف والتأنيث، وإن لم نع حدود مثل هذه الممارسة فسنجعل من الفعل التفسيري فعلاً إقصائيّاً للنصّ القرآنيّ أو حاجباً له بالقدر الذي يجلي معه مقولات القارئ-المفسّر، فهناك إذن علاقة وثيقة بين مفهوم القراءة في الكتابات المعاصرة التي تتحدث عن النقد الأدبي وبين نظرية التلقّي من جهة أولى لأن «القراءة شدت إليها اهتمام النقد اليوم، وشدت على دور المتلقّي فاعتبرت قراءته إعادة إنتاج للنص الذي يقرأه، بل إنها جعلت النص يفقد شرعية وجوده دون قراءة، ثم إن الاعتناء بالقراءة والقارئ قد مثل في أحد وجوهه نتيجة لتطور «التأويلية» في الغرب منذ العقود الأولى من هذا القرن وساعد على هذا تراجع البنيوية في العقود الأخيرة، وهناك علاقة أوثق من جهة ثانية بين نظرية التلقّي والحداثة، بل إن التلقّي لا يعدو أن يكون أحد أهم انتصارات الحداثة وما بعد الحداثة، وذلك بنقلهما من مجال الاهتمام بالكاتب والنص، إلى المتلقّي والقارئ». تنطلق هذه النظريّة من إثبات موضوعيّ لصاحبها «هانس روبرت جوس Hans Robert Jaus»، يتمثّل فحواه في أنّ المقاربات النقدية السائدة من تاريخيّة وماركسيّة وشكلانيّة، قد قيّدت اهتمامها بثلاثة عناصر إمّا متفاعلة أو بتراتبية تنبني عليها الظاهرة الأدبيّة: المؤلّف والسياق والنصّ، مهملة بذلك عنصر القارئ ممّا يجعل الدورة الإبداعية في علاقتها بالمتلقّي لم تكتمل بعد، فهذا القصور يجعل الفعل الأدبي ضمن حلقة جماليّة الإنتاج والتصوير المغلقة، ومن ثمّ تغييب عنصر فاعل في مستوى الارتفاع بالعمل الأدبي نحو الإبداع أو تقصّي مكامن جماليّته، وهو الجمهور-القارئ، حيث يتسنى به قياس الأثر الذي ينتجه والمعنى الذي يمنحه له هذا الجمهور، وفي ضوء هذا التصرّح يصبح النهج العلقي بين النصّ والقارئ خاضعاً لمنطق المعضلة والحلّ، أو السؤال والجواب، أو بين خلفيّات وضمانيّات النصّ وقبليّات القارئ الحديسيّة أو السابقة عن البصر، بتعبير محمّد العزيز الحبابي، وعليه يغدو النصّ حقل اشتغال لا يدرك منه القارئ سوى ما يعنيه، ومثل هذه الإجابات قد تكون قاصرة عن الإلمام بانتظارات القارئ، وهو ما يجعل القارئ يباشر الاشتغال في النصّ عبر تحويله إلى ورشة لصناعة المعنى عبر فعل تشاركيّ-تبادلي يأخذ أنموذج الدائرة الهرمينوطيقية، ومن ثمّ ينخرط النصّ في دائرة تأويلية.

مثل هذا التصوّر يزحج النصّ عن كونه حالة إمكان إلى حالة إنجاز، نظرًا إلى النصّ قبل مباشرة القارئ له يمثّل حالة كمون دلالي، تحتاج إلى ديناميّة القارئ ليخرجها إلى نطاق التحقّق، مثل هذا التصوّر يفضي إلى الإقرار بأنّ النصّ لا يحمل دلالة جاهزة وثابتة ونهائيّة، بقدر ما يقرّ بمبدأ المشاعيّة الدلاليّة المتولّدة عن أقانيم العقل المنعكس المقرّرة بمبدأ العدميّة ووهم الأحكام والقيم والثوابت فالكلّ في حركة ونفي دائمين، ومن ثمّ نتحوّل من وضع التضمّن الدلالي المطلق والنهائي إلى وضع يفترض احتضان النصّ لمجرّد إمكانيّات دلاليّة تحتاج إلى تحقّقها الدوري والموقوتي للقارئ بما هو محاور للنصّ، ومنتج للمعنى، هذا المعنى الذي يبقى مرتبهاً بالقارئ-الطارئ، ممّا يعني أننا أمام هيكل نصي جرّدت عبارته من معانيه، ومثل هذا الهيكل الجغرافي يبقى في حالة كمون إلى أن ترد عليه الدلالات من خارجه، بحيث ينزاح بطريقة متدوّمة عن منازله السابقة بفعل القارئ، مثل هذه النسبيّة والعدميّة في مستوى القراءة تحوّل فعل التلقّي إلى مساهمة مع المؤلّف في التأييف والتأثيث. فهناك إذن علاقة وثيقة بين مفهوم القراءة في الكتابات المعاصرة التي تتحدث عن النقد الأدبي وبين نظرية التلقي من جهة أولى لأنّ القراءة شددت إليها اهتمام النقد اليوم، وشددت على دور المتلقي فاعتبرت قراءته إعادة إنتاج للنص الذي يقرأه، بل إنها جعلت النص يفقد شرعية وجوده دون قراءة، ثم إن الاعتناء بالقراءة والقارئ قد مثل في أحد وجوهه نتيجة لتطور «التأويلية» في الغرب منذ العقود الأولى من هذا القرن، وساعد على هذا تراجع البنيوية في العقود الأخيرة، وهناك علاقة أوثق من جهة ثانية بين نظرية التلقي والحدائثة بل إن التلقي لا يعدو أن يكون أحد أهم انتصارات الحدائثة وما بعد الحدائثة، وذلك بنقلهما من مجال الاهتمام بالكاتب والنص إلى المتلقي والقارئ. مثل هذه التمشّي الذي تقدّم معاملته مثل هذه النظريّات تفضي إلى إيقاع مفهوم العبثيّة واللامعنى، فلا وجود لمعنى مستقرّ ثابت، بقدر ما نجد معاني مسافرة مرتحلة في الوجود، وهذا يعكس حالة الاعتراب التي أسّسها الإنسان الغربي خارج أنموذج الإنسان المتديّن، فمنطق النفي والاختفاء والاعتراب الذي أوقعه الفكر المنعكس كنمط جديد في الوجود تسلّل إلى مناهج تناول فغدت القراءة مغامرة عجيبة وغير محدّدة، فتتأكدّ بذلك حلزونيّة النفي والانعكاس المستمر والاستبدال الدوري للمستويات، ممّا يجعل تاريخ هذه القراءات تاريخًا متدوّمًا يقوم على منطوق اللاتناسق، أين يظهر في شكل حلقات متغيّرة؛ لأنّ زوال وهم الثوابت وعلمنة أنماط الحياة والمعارف ينبغي إدراكها كانعطاف أو التفاف على منطوق الثوابت والقيم والمثل. مثل هذه الفوضويّة أو العبثيّة في مستوى القراءة ليست وضعًا طارئًا أو حادًا بقدر ما هو استعادة حديثة لتيارات سابقة في التاريخ تُعرّف بالباطنيّة، حيث دلالة النصّ مشتتة بين المعنى وظلاله، والظلال ما هي

إلا العتبات الخارجيّة للنصّ، وهو ما جعل المسلم ضالًّا في عبادته وعقيدته لأنّه بقي عائمًا في الظلال، لذلك وجب اختراق جغرافيّة النصّ والتوغّل في تضاريسه للقبض على المعنى، مثل هذه الشطحات المراهقة وقع إحيائها من جديد، كأننا في وضع براغماتي-مصلحي تجاه المناهج. مثل هذه النتائج تفرض علينا إيقاع مفهوم استعمله الحبابي في مستوى الصياغات الحضاريّة ولكن نستخدمه هنا في مستوى الصياغات النظريّة، وهو مفهوم الغديّة، بالنظر إلى أنّها تواجه في الحقيقة الموقف التقني الذي أصبح سمة الواقع المعاصر، وهذا الموقف لا يعني مجرد استعمال الآلة وشيوع استخدام التقنية في مختلف مكونات حياتنا، بل ما تولّد عنه من صيغ وطبائع وقيم وسلوكات ونماذج حياتيّة أفقدت الإنسان قيمه ومبادئه وجعلتها مجرد شعارات فضفاضة؛ لأنّ التقنية قد استعمرت الإنسان وأدخلته في دوامة من التبدّل ذات طابع سريع، أفقدته فطريّته وأطمئنانه وسكونه وسعادته وأعطته قيمًا استهلاكيّة تفقد فاعليّتها بسرعة، ممّا يجعل الإنسان يعايش عصابًا متواصلًا جعله يتّجه نحو حلول تدميريّة لذاته لعدم معها تشخيصه وترقيّه، مثل هذه الفوضى تعكس فوضى في مستوى الفكر الذي أفرز كونيًّا من المناهج والقراءات التي حوّلت فعل الاشتغال من «على النصّ القرآني» إلى «النصّ كمنتج ثقافي» ومثل هذه المناهج تأخذ طابع الموقوتيّة بما هي فعل متناغم مع النمط الاستهلاكي الذي أفرزته حدائبة العقل المنعكس الغربي، ممّا يعني أننا أمام موقف يلغي الأحكام والمواقف والمنظومات ويدفع نحو التغيّر والتهيه وفتح المجال أمام الفهم المستقلّة والمنعتقة من أيّ رابط أو التزام، فهي قراءة دون قيمة عكس الضبط القرآني للمصطلح، حيث يدفع بالإنسان إلى الالتزام وتقعيد مسألة القراءة بطرائق تدفع نحو الضمّ والتأليف لا التيه والتصادم الذي نجده مع قراءات العقل المنعكس، فما بين الالتزام والعبثية بون شاسع يعكس طرائق الفعل والرؤية والتصوّر.

لعلّ الأثر الإجرائي الذي يمكن أن نتلقّفه من فكرة الضبط المصطلحي المقارن بين القرآن والعقل المنعكس هو ذلك الأثر الحضاري المطلوب لتأكيد حيويّة كلّ أمة أو ثقافة أو حضارة، من خلال إثبات حضورها الخصب والفاعل في مجال الحراك المعجمي والعلمي عبر الاجتهاد في فعل التفسير والقراءة ضمن أفاق تتجه نحو التفكير خارج الدائرة السلفيّة الأسرة للفكر وللغة والمنهج، الذي تبدله حتى يستقيم أودها وتنحّي تدريجيًّا وتتخلّى عن فكرة مديويّة المعنى وتبعيّيها المعجميّة فالحضاريّة للأخر الذي يسعى إلى استعمار الجغرافيا والتاريخ والذاكرة عبر رصد مواطن الخلل والضعف في الحضارة المنهكة قصد استلابها، ومن ثمّ استيعابها من خلال رسم ملامح وجودها غير تلك التي تستقيم وخصوصيّاتها، ومثل هذه الآثار الواقعيّة كائنة نتيجة انزياحها نحو التقوُّص والتلاشي والفضل بسبب

اضطراب دلالة المصطلح، وتعارض المفاهيم، وشيوع الغموض والقلق في التراسل العلمي بين مصادر المعرفة وجهات التلقي وهو ما نلاحظه لدى الفئة الهشة من المثقفين الذين فرطوا في المساق الحضاري الأهلي ورضوا بتلك التبعية للسلفية الغربية المتجاوزة، فبقي في منزلة الرماد الحضاري. الأمر الذي يعرض تراكم المعرفة ذاته إلى كثير من الصعاب ومنها عدم استقرار المفاهيم، وما يقوده ذلك من اضطراب ليس في الوصف والتحليل والاستقراء، إنّما في الاستنباط واستخراج النتائج التي يهدف إلى الوصول إليها كلّ بحث، ومن ثمّ فإنّ ما تعاني منه الثقافة العربيّة-الإسلاميّة هو آفة انسداد التراسل الطبيعي والحوار والجدل والمساءلة الجادة، نتيجة اختلال في التراسل الطبيعي بين الأفراد، وبينهم ونصّهم المرجعي: القرآن، حيث إنّ البدهي المذكور أنّفاً غائب والحاضر هو الشاذ، وهو ما انعكس سلبيّاً على الممارسة الاصطلاحية التي اتّسمت بالخلط والغموض والارتباك. وكذا في القراءة، فلا جدّد ولا نقد بل بقي ضمن حدود الحكاية واستصحاب التبعية للغرب.

نضيف إلى ذلك أن ثمة توجّهًا فكريًا يعمد إلى توصيف طبيعة ثقافتنا بأنّها تطبيق إجرائي لعلاقة صوفيّة تجمع بين الشيخ والمريد، مثل هذا الشكل العلائقي تسلّل إلى كلّ ممارساتنا التاريخية بما فيها الفعل التفسيري والقرائي، ممّا أوقعه في أزمة تعكس بجلاء الوضع المأزوم الذي ترزح ضمنه المنظومة العربيّة برمّتها، لذلك لا خلاص للقراءات التفسيرية من أزمتها الراهنة إلّا من خلال حلول عملية تسعى إلى زحزحة الفكر من وضع العزلة والانصياع لقول الشيخ بما هو صورة افتراضية رمزية للسلطة الموجّهة، ومحاولة التخلّص من هذا الأنموذج السلبي، قصد الانخراط في ممارسة تفاعلية تؤمن بوجود الآخر المختلف كشريك فاعل وطرف محاور وناقد ومحور ورأس ملامح الممارسة المعاصرة للتفسير، ومن ورائها لوحة الثقافة العربيّة الإسلامية في بعدها الاستشراقي، أي: كما يجب أن تكون إجرائيًا حتى ترقى إلى مرتبة الفاعلية الحضارية وتتخلّص من تبعات المفعولية التي أفضت بها إلى وضع المديونية والاستلاب واستعمار الجغرافيا بمفهومها الحقيقي والمجازي، نقول مثل هذا الكلام نظرًا إلى أنّ المصطلح هو صورة مكثّفة للعلاقة العضوية القائمة بين العقل واللغة، وتتصل أيضًا بالظواهر المعرفية لأنّ المصطلحات في كلّ علم من العلوم هي بمثابة النواة المركزية التي يمتدّ بها مجال الإشعاع المعرفي ويترسّخ بها الاستقطاب الفكري مثل هذا الضبط يبقى مرتبًا إلى حين الوعي بأنّ خصوصية الطرح القرآني في مستوى الضبط تتعدّى مجال المصطلح إلى مجال الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم، فما عليه سوى اختيار السبيل إمّا شاكراً وإمّا كفورًا.

## السؤال التاسع: لا شك أن درس القراءات الحدائفة تحليلاً ونقداً وتقويماً لا يخلو من فجوات بحثية متنوعة تحتاج إلى جهد جهيد حتى تعطي أكلها، فهل يمكنكم الإدلاء بمقترحات لمشاريع بحثية بهذا الصدد؟ وما مدى أولوية البحث فيها؟

إننا اليوم في وضعيّة يصطلح عليها المستشرق الألماني توماس باور بـ«الالتباس»، على اعتبار أنّ التوجّه التراثي قد اتّسم بالتنوّع والتسامح والانفتاح، في حين أنّ الوضع المعاصر قد ورث نسقيّة الفرقة الناجية منهجيّاً، وهذا ما أفضى إلى إقرار منطق أحاديّة الفهم الموروث.

“يقارن الكاتب الألماني أيضاً بين أفكار فقهاء قدامى ومعاصرين، مثل ابن الجزري الدمشقي (1343-1350) وبين أفكار ابن عثيمين (1929-2001)، فالأول كان متسامحاً تجاه أي التباس، والذي رأى في القرآن نصّاً مفتوحاً لا يمكن بلوغ معناه النهائي واللامحدود، بينما يصف الآخر بالتعصّب والتخوّف تجاه الالتباس الذي اعتبره خطراً وكان يخشاه، معتبراً أن هناك وضوحاً لا يقبل تعدد التأويل في نص القرآن، ويبدو هذا الأخير كما لو كان رأي أغلب المتعصّبين من المسلمين اليوم ونظرة غير المسلمين للإسلام والنصّ القرآني في عصرنا“. هذا يفتح أمامنا طرح البدائل المعاصرة محصّلة هذه المعالجة التشخيصيّة للمنجز التفسيري المعاصر:

إننا أمام ممارسة تفسيرية تجزيئية ترتيبية، وكَمّ هائل من المعارف والمدلولات القرآنية، لكن في حالة تناثر وتراكم عددي دون أن نكتشف أوجه الارتباط، ودون أن نكتشف التراكيب العضوية لهذه المجاميع الدلالية، ودون أن نحدّد في نهاية المطاف نظرية قرآنية لكلّ مجال من مجالات الحياة، أي: الروابط والعلاقات التي تحوّلها إلى مركّبات نظرية ومجاميع فكرية، أي: الانتقال إلى وضع نظرية القرآن المقترحة كبديل حضاري.

القصور عن هذا الاشتغال النوعي فتح الباب أمام التناقضات المذهبية، ممّا حوّل بعض المنجز التفسيري إلى ممارسة تبريرية للمذهب الفقهي أو الكلامي أو الصوفي أو الفكري، نسارع إلى القول بأنّ هذا الثبات الذي يبدو مدّعاة لاعتزاز عدد من الباحثين رغم أنّه يصدق على جلّ الأعمال التفسيرية التي نشرت منذ منتصف القرن الماضي إلّا أنّه لم يحلّ دون ظهور محاولات تجديدية في مستوى المنهج وهو ما نراه حريّاً بالدرس والتحليل. لذلك فإنّنا نعتبر أنّه من الممكن عملياً القول: إنّ نوعاً من التحوّل ظهر في مجال التجديد المنهجي لتفسير القرآن الكريم. حصل هذا رغم

هيمنة المنهجية التراثية على أعمال المفسرين المعاصرين وعلى مناهج الدراسات القرآنية في الجامعات الإسلامية بالبلاد العربية. هذه المحاولات الحديثة - وإن لم تنجز عملاً تفسيريًا كاملاً - فإنها أدركت ضرورة تأسيس منهجية تجديدية لقراءة النص القرآني. الأهم في هذه المحاولات أنها استمدت جانبًا من وعيها هذا من التراث التفسيري نفسه.

إننا أمام وضع منهجي يقتضي التعدد والتكثُر لتخصيب العدة المعرفية - المنهجية لتناول النصّ القرآني، ومن ثم جعله ضمن مجال الاقتراح للمنظومات الحضارية والبدائل الممكنة المقترحة، لأنّ التفسير ليس معنيًا في ذاته، بقدر تمكين القارئ من مقترحات قصد تشكيل تصوّر الحضاري القرآني للعران.

فالقراءة المقترحة تحقق توازنًا مضيئًا من خلال التأكيد على الأبعاد ما بعد-نصية، أي المقترح المنظومي للقرآن في ظلّ التدافع الحضاري والمقترحات لإعادة تشكيل الإنسان. ولعلنا نخنزل الإشكالية الراهنة فيما اختصره المفكر أحميدة النيفر بضرورة الانتقال من وضع التفاسير المنجزة على القراءات المقترحة، وهو ما عبّر عنه في الإشكاليات التالية

بهذا التساؤل بدا أنّه لا شيء يبرّر امتدادية المنهج التفسيري «التراثي» في الحاضر واستطالته وإطلاقيته وسلطته.

أول الأسئلة التي تعتبر جزءًا من أجزاء الإشكالية التي تطرح على الباحث عند دراسة المنهج التفسيري المعاصر يتصل بطبيعة العلاقة مع التراث التفسيري القديم. فما لم يحدّد المفسّر/القارئ المعاصر موقفًا واضحًا من هذا التراث فإنّه من المستبعد توقّع تجديد منهجي من قبيله: واقع إمّية إمّا التعامل التفاعلي وإمّا الاحتواء المعرفي - التاريخي .

ينجرّ عن هذا السؤال سؤال ثانٍ موصول بالإشكالية التي نحاول بسطها وهو المهتمّ بالعدة المعرفية التي يحتاج إليها المفسّر اليوم لإرساء منهجية حديثة لتفسير القرآن.

أمّا ثالث الأسئلة فهو الذي يعنى بتحديد وظيفة المفسّر وطبيعة العلاقة بالنصّ القرآني. ولكن أضيف على الأسئلة المتداولة في حقل القراءات المعاصرة: غائية القراءة المنظومية، ليس مجرد بيان بقدر ما هو صناعة وعي حضاري واعتزاز بالوحي في ظلّ الترديل لقيمة الغيب والوحي والنصّ القرآني وكلّ متعلقاته.

كيف يكون فعل التفسير/أو القراءات المقترحة معاناةً للحكمة الإلهية بمشاغل الواقع؟ أو كيف يصبح التفسير هو جدل الوحي مع التاريخ؟ تلك هي أهمّ الموجهات المقترحة قصد تحقيق فعل

التفسير الخليلي عبر الوعي بأنّ التفسير ليس حكاية للمنجز التراثي بشقيه الأهلي والغربي، بل هو محاولة للاستمرار في الكشف عن المعنى المتدفق من الكلم الإلهي من لحظة «اقرأ» إلى لحظة يوم يأتي تأويله، ومن ثمّ الالتفات إلى من وضع المفسّر المفرد إلى وضع التفسير المؤسسي.

## «تَحْرِيرُ مَفْهُومِ شِرْكِ الْعِبَادَةِ»

(والرَّدُّ على غُلاةِ التكفيرِ بِحُجَّةٍ وَقُوعِ المسلمينِ في شِرْكِ الْعِبَادَةِ)  
أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني

## تشكل التفسير الكلاسيكي

تفسير القرآن للثعلبي (ت. 427هـ / 1035م)

د. وليد صالح

ترجمة: محمد إسماعيل خليل

## العالم والزعيم

«المؤسسة الدينية في تونس: سنوات الاحتضار»

د. احميده بن محمد المأمون النيفر

## إعادة التفكير في العنف الديني

وليام ت. كافينو - أنطونيو سيريليا - سكوت توماس -

جيروين جانينج - ريتشارد جاكسون

ترجمة: طارق عثمان

## ما بعد العلمانية

«دراسات نقدية»

تشارلز تايلور - خوسيه كازانوفيا - سيندر بانجستاد -

عقيل بلجرامي - كاتيرينا دالاکورا - غريغوري ستارت

ترجمة: طارق عثمان

## السعادة المتناقضة

«مقالة عن مجتمع الاستهلاك المفرط»

جيل ليوفيتسكي

ترجمة: الشيماء مجدي - مراجعة: د. بشير زندال

