الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- ثلاثون عاماً مضت: من إسلامية المعرفة إلى الفكر الإسلامي المعاصر — إبراهيم محمد زين

بحوث ودراسات

- الحضور السياسي بين النصين الإسلامي والمسيحي: دراسة نصّيّة مقارنة — نايف نهار الشمّري
- إشكال العلاقة بين العمل الدعوي والسياسي في منظومة فكر عبد الحميد أبو سليمان: دراسة في تأثير النسق المعرفي — محماد بن محمّد رفيع
- سيكولوجية الفن الإسلامي: نحو تربية فنية إسلامية — مازن حمدي عصفور، إدهام محمد حنش
- ملامح الموضوعية في المنهج الأصولي: دراسة في البِنية والأُسس — عبد الأحد مصطفىٰ لو، صالح قادر الزنكي
- التكامل وسؤال المعرفة: مراجعة نقديّة للنزعة التخصّصيّة في ضوء ممكنات الوعي التكامليّ — محمّد الطويل

السنة الحادية والثلاثون | العدد 110 | خريف 1447هـ/2025م

رئيس التحرير

إبراهيم محمد زين

مديرا التحرير

رائد جميل عكاشة **حجاج أبو جبر**

هيئة التحرير

أسماء ملكاوي **زينب العلواني**

ساليسو شيهو **صباح برزنجي**

عاطف أحمد عاطف

الهيئة الاستشارية

إبراهيم بيومي	مصر	**خالد الصمدي**	المغرب
ريحان إسماعيل	بريطانيا	**سيد فريد العطاس**	سنغافورة
عبد العزيز البرغوث	ماليزيا	**علي باردك اوغلو**	تركيا
محمد الحسن بريمة	السودان	**محمد أنس الزرقا**	سوريا
ناصر المولى جاسم	العراق	**نزار العاني**	البحرين

ترسل كافة المراسلات إلى عنوان المعهد البريدي:

CITJ, PO BOX 669, Herndon, VA 20172 - 0669, USA

هاتف: 2847 - 230 - 703 • فاكس: 2847 - 230 - 703

citj@iiit.org • www.citj.org

الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية نصف سنوية محكمة

السنة الحادية والثلاثون | العدد 110 | خريف 1447هـ/2025م

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة دورية علمية محكمة تصدر مرتين في السنة. تعنى المجلة بالدراسات والبحوث والقضايا الفكرية والتربوية والتعليمية، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقاربة الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها المسلمون: مجتمعات وثقافات ومعارف. نُشِرت المجلة بعنوان "إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر" من عام 1995 إلى عام 2019 تحت الرقم الدولي المعياري: (1729- 4193 و 2664- 5955).

التكشيف والفهرسة

تدخل المجلة ضمن فهارس وقواعد البيانات الآتية:

إبسكو "EBSCO"، "بروكويست" ProQuest، "أتلا" American Theology Library Association (ATLA)، معامل التأثير والاستشهاد العربي "أرسيف" Arcif، دليل الدوريات المتاحة مجاناً DOAJ، غوغل سكولار Google Scholar، كروسريف CrossRef، دليل المصادر العلمية المتاحة مجاناً ROAD، الدليل العالمي للدوريات Ulricshweb: Global Serials Directory، "ميار" MIAR, Information Matrix for the Analysis of Journals، مكتبة جامعة هارفارد الأمريكية.

الاشتراك السنوي للنسخة الورقية (عددان شامل البريد)

الأفراد: 60 دولاراً أمريكياً / المؤسسات: 120 دولاراً أمريكياً

للتسديد:

١- تحويل المبلغ عبر المصرف أو بواسطة بطاقة ائتمان وذلك بالتواصل على العنوان البريدي: citj@citj.org

٢- عن طريق شيك مصرفي مسحوب على بنك أمريكي لأمر IIIT ويرسل إلى:

IIIT/CITJ , PO Box 669, Herndon, VA 20172-0669 USA

المجلة متاحة مجاناً على موقعها الرسمي: www.citj.org

المعرف الرقمي: https://DOI:10.35632/citj.v31i110

الرقم الدولي المعياري: النسخة الورقية 2707-515X ، النسخة الإلكترونية 2707-5168

ما تنشره المجلة يعبّر عن وجهة نظر الكاتب ولا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

ثلاثون عاماً مضت: من إسلامية المعرفة إلى الفكر الإسلامي المعاصر — إبراهيم محمد زين — 5

بحوث ودراسات

الحضور السياسي بين النصّين الإسلامي والمسيحي: دراسة نصّيّة مقارنة — نايف نهار الشمّري — 11

إشكال العلاقة بين العمل الدعوي والسياسي في منظومة فكر عبد الحميد أبو سليمان: دراسة في تأثير النسق المعرفي — محماد بن محمّد رفيع — 47

سيكولوجية الفن الإسلامي: نحو تربية فنية إسلامية — مازن حمدي عصفور، إدهام محمد حنش — 75

ملامح الموضوعية في المنهج الأصولي: دراسة في البِنية والأُسس — عبد الأحد مصطفى لو صالح قادر الزنكي — 107

التكامل وسؤال المعرفة: مراجعة نقديّة للنزعة التخصّصيّة في ضوء ممكنات الوعي التكامليّ — محمّد الطويل — 153

قراءات ومراجعات

فلسفة الأخلاق في الشريعة الإسلامية: دراسة في علم قواعد الفقه. تأليف: محمد عبد المعز بطاوي — ماهر حسين حصوة — 187

عروض مختصرة — إيصال صالح الحوامدة — 201

كلمة التحرير

ثلاثون عاماً مضت: من إسلامية المعرفة إلى الفكر الإسلامي المعاصر

إبراهيم محمد زين*

الحمد لله الذي علَّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على من بُعث معلماً ومتمماً لمكارم الأخلاق

لقد صدر العدد الأول من مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة) يونيو/ حزيران 1995 الموافق المحرم 1416 وبذلك تكون المجلة قد أكملت عامها الثلاثين في مسيرة علمية زاخرة بالإنتاج العلمي المتجدد في سمته ومحتواه. وقد أحدثت لغة علمية أثرَت المجال الفكري في طريقة صياغتها للأسئلة القوية والكبرى ولن نجانب الصواب إن قلنا: إنها كانت رائدة في دفع مجالات التجديد والإصلاح والابتكار العلمي إلى آفاق أوسع لتحصيل معان أكثر جدة وطرافة.

وطالما أن الكلام عن العدد الأول لمجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة) فقد تزامن صدور العدد الأول ببعض التوجّهات الجديدة للمعهد مع بداية رئاسة الدكتور طه جابر العلواني؛ فقد أعاد ترتيب أطروحاته الأساسية وفقاً لمنهجية القرآن المعرفية القائمة على الجمع بين القراءتين: قراءة الكون وقراءة الوحي، ثم القول بالمحاور الستة والتي تلخص الأهداف لتنشأ مقولات علمية للتعامل مع القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الإسلامي، بالإضافة إلى كيفيات التعاطي مع المنجزات الحضارية المعاصرة والتي اختصرت لأول أمرها في الحضارة الغربية. وحرر هذه المعاني الدكتور طه جابر العلواني في مقالته الافتتاحية للعدد الأول للمجلة تحت عنوان "لماذا إسلامية المعرفة؟". ولا شأن لنا بالخوض في تقويم ذلك العمل الرائد في هذه السانحة، ولكن نلفت انتباه

* زين، إبراهيم محمد (2025). "كلمة التحرير: ثلاثون عاماً مضت: من إسلامية المعرفة إلى الفكر الإسلامي المعاصر"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، مجلد 31، العدد 110، 5-10. DOI: 10.35632/citj.v31i110.14963

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2025

القارئ للكيفية التي ختم بها مقالته تلك قائلاً: "إن أهمية هذه القضية (يقصد إسلامية المعرفة)؛ بل ضرورتها تجعل الأساتذة والمفكرين وطلاب الدراسات العليا خاصة أمام واجباتهم الرسالية؛ وفي مواجهة الدور الخطير الذي عليهم أن يضطلعوا به، وتجعل من البحث العلمي والمعرفي رسالة"، ثم يبين لنا الغاية النهائية من هذا السعي المعرفي والقيمي والوجودي من إسلامية المعرفة في أنها "تستطيع أن تخرج عالم اليوم بالقرآن من الظلمات إلى النور وتضع البشرية من جديد على صراط العزيز الحميد".

وقد صدر هذا العدد الأول في رحاب الجامعة الإسلامية العالمية –ماليزيا، والتي كان يؤسس برامجها الدراسية ونظامها الأكاديمي وتخطيطها العمراني الدكتور عبدالحميد أبو سليمان؛ فكأن الجامعة كانت هي المختبر العملي لتحقيق المشروع الإصلاحي الذي تولّى المعهد التبشير به، وكأن النقد العلمي الجريء الذي بثّه الدكتور عبد الحميد أبو سليمان في كتابه الرائد في مجاله "أزمة العقل المسلم" كان الطريق العملي والعلمي للخروج من ذلك، وهو النظام العلمي الذي تبنّته الجامعة الإسلامية العالمية–ماليزيا في مجملها وفي كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية أو (كلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية) فيما يخص إحداث التكامل المعرفي بين العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، والتوجّه المستقبلي لصياغة علوم الأمة التي تستجيب لمشاكلنا وتقدم نموذجاً علمياً فريداً لدراسة الإنسان والاجتماع البشري ومناهجه العلمية وإنجازاته التقنية.

ومن عجائب الأمور أن الأخ الصديق محمد الطاهر الميساوي أمين تحرير مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة) آنذاك أراد التفرغ لإنجاز درجة الدكتوراة، فطلب منه ترشيح من يخلفه فرشّح الأخ الصديق دكتور محمد بن نصر لذلك، وحينما جاء إلى ماليزيا وعرض الأمر على الدكتور عبد الحميد أبو سليمان والذي يبدو أنه كان يفكر في إصدار دورية علمية باللغة العربية عرض على الدكتور محمد بن نصر أن يؤسس مجلة علمية بعنوان (التجديد)، لتكون لسان حال الجامعة والسبيل لربط الجامعة بالمهتمين بالإصلاح الفكري والتجديد العلمي والحضاري، وكذلك عرض نموذج الجامعة والتي تُعدُّ الترجمةَ العملية لأفكار المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وكل ذلك قد اتضح جلياً

في الافتتاحية التي كتبها للعدد الأول من مجلة التجديد، والذي صدر بتاريخ رمضان 1417 الموافق يناير/ كانون الثاني 1997، فقد ذكر الدكتور عبدالحميد أبو سليمان في تلخيصه لقضية إسلامية المعرفة من أنها قضية منهجية في المقام الأول، ولذلك هي تنظّم مصادر المعرفة ومناهجها وغاياتها قائلاً "فالوحي مصدر للقيم والغايات والعقل والمنهج العلمي مصدر لمعرفة الطبائع والوقائع؛ إعمالاً للإمكانات واستجابة للحاجات والمتغيرات وتوليداً لما يناسب من الحلول والبدائل" وقد لا يبدو ثمة فرق جوهري بين هذه الصياغة لمعنى الجمع بين القراءتين ثم يختم الافتتاحية ببيان للتوجّه العام للمجلة "إن هذه المجلة وهي تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية؛ إنما يراد لها أن تعبّر عن هذه الخطة وهذا المنهج (في الإصلاح والتجديد)، وأن تكون منبراً لكل مثقف ذي فكر حرّ مبدع ومجدد؛ وهي تدعو كل الأساتذة والعلماء والمثقفين المستنيرين الأحرار من رجال المعرفة والتجديد أينما كانوا للمشاركة بأبحاثهم فيها؛ إحياء لروح التجديد والاجتهاد والإبداع؛ وأداءً لحق الاستخلاف وحباً في حمل أمانة الإصلاح في الأرض و الإحسان إلى الناس".

فلئن كانت مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة) هي الحاملة لرسالة المعهد باللغة العربية، فإن أختها الشقيقة مجلة التجديد هي لسان حال التجديد الذي أحدثه المعهد في أروقة التعليم العالي، وأخرج نموذجاً عملياً للتعليم الجامعي، وفقاً لرؤية المعهد. ولا شكّ أن رسالة المعهد كما عبّر عنها كلاهما الشيخ طه جابر العلواني والدكتور عبد الحميد أبو سليمان في افتتاحيتي المجلتين منفتحة على الجميع، ولا تنعزل في ركن جغرافي من العالم، وإنما هي خطاب شامل لكل الإنسانية.

كانت تلك مقدمة لازمة للقول: إن الفكر الإسلامي المعاصر يمثل إحدى المحاولات الجادة لإعادة وصل ما انقطع بين العلم والعمل، وبين المعرفة والواقع، وبين المنهج والقيم. إنه فكر يتّسم بسِعة في النظر، لا يحاصر نفسه بإطار دوغمائي، ولا ينـزوي في زاوية من زوايا التخصص الضيق. بل ينهض على رؤية تكاملية ترى أن قضايا الإنسان ومشكلاته لا تُفهم إلا من خلال الجمع بين المعرفي والمنهجي، والنفسي والاجتماعي، والسياسي والروحي، في أفق يوسّع المدارك ويحرر الفكر من قبضة الإيديولوجيا وأحادية النماذج.

لقد كان من أبرز سمات هذا الفكر -في أنضج تجلياته- ذلك الربط المتين بين سؤال المعرفة، وسؤال الأخلاق، وسؤال الفِعل. فليست المعرفة غاية لذاتها، بل هي هادٍ للفِعل، وموجّه للضمير، وضابط للسلوك الحضاري للأفراد والمجتمعات. وهذا ما تكرّسه مجلة الفكر الإسلامي المعاصر في أعدادها المتلاحقة، وفي هذا العدد على وجه الخصوص.

ففي المقال المتميز المعنون بـ"الحضور السياسي في النصوص التأسيسية للإسلام والمسيحية"، يحاول الباحث الدكتور نايف بن نهار تفكيك البنية السياسية في النصوص التأسيسية لكل من الإسلام والمسيحية من خلال قراءة مقارنة عميقة. الإضافة العلمية تتجلى في كونه لا ينطلق من فرضيات استشراقية أو تصورات جاهزة، بل يُعيد تأويل النصوص من داخل منطقها اللاهوتي والتاريخي، مستكشفاً كيف تشكّل الفهم السياسي في كل منظومة دينية. يَكشف المقال عن اختلاف جوهري بين الدينين في طبيعة العلاقة بين المقدّس والسياسي، حيث يظهر الإسلام ديناً مؤسِّساً لكيان سياسي حضاري، في حين تتسم النصوص المسيحية الأولى بنـزعة انسحابية ولا سلطوية. هذا التفكيك يقدم نموذجاً معرفياً لدراسة النصوص التأسيسية بوصفها أنساقاً حية لا تُفهم إلا في سياقها البنيوي والتاريخي. وعلى الرغم من أن الكاتب لم يرجع إلى النصوص المتصلة بالمسيحية في لغتها الأصلية إلا أن الترجمات التي اعتمدها تفي بالمطلوب من جهة علمية.

أما مقال "إشكالية العلاقة بين العمل الدعوي والسياسي" فيتناول فيه الدكتور محماد رفيع الإشكال التاريخي والمنهجي في التداخل بين النشاطين الدعوي والسياسي. وتكمن الإضافة المنهجية في إعادة تأطير العلاقة بين المجالين ضمن تصور مقاصدي يُراعي الوظائف المستقلة والمتكاملة لكل حقل. يقترح الباحث مفهوم "الفصل الوظيفي الدستوري"، بصفته حلاً يحقق التكامل دون الوقوع في هيمنة أحد المجالين على الآخر. كما يجمع البحث بين تحليل الخطاب التأصيلي والنقد البنيوي، ليؤسس لوعي جديد في الممارسة الإسلامية والمجتمع العلمي حول العلاقة بين الدين والسياسة في المجال التداولي المعاصر. وكان ذلك الهمّ الشاغل للدكتور عبد الحميد أبو سليمان إبان موجة الربيع العربي حتى لا تختلط الأوراق ولا يفقد المشتغلون بهم الإصلاح الثغرة التي يشتغلون عليها.

مقال "سيكولوجية الفن البصري الإسلامي: نحو تربية فنية إسلامية" الذي كتبه د. مازن حمدي عصفور ود. إدهام محمد حنش، يُعاد بناء مفهوم "التربية الفنية" من منظور إسلامي يتكامل فيه الجمالي بالنفسي والتربوي. وتأتي الإضافة المنهجية للدراسة من خلال الدمج بين مقاصد الشريعة (في التزكية والعمران) وعلم النفس الفني، بما يسمح بتأسيس تربية بصرية ذات مرجعية إسلامية، تقوم على الذوق والغاية معاً. كما تُبرز الدراسة أهمية الظاهراتية والتحليل النفسي للفنون الإسلامية في فهم الأبعاد التربوية للفن البصري الإسلامي، من خلال إدراك الأشكال، والألوان، والخطوط بوصفها محفزات معرفية وسلوكية؛ وذلك جانب مهم في تقديم الرؤية الإسلامية الكونية.

مقال "ملامح الموضوعية في علم أصول الفقه" للباحث عبد الأحد والدكتور صالح الزنكي يقدم إسهاماً نوعياً في مساءلة مفهوم "الموضوعية" من داخل المنهج الأصولي الإسلامي، دون استنساخ لمفاهيم حداثية مأخوذة من السياق الغربي. يعيد الباحثان بناء فكرة الموضوعية بوصفها نتاجاً لمنطق العلم ومقاصده في البيئة الإسلامية، لا كحياد فارغ من القيمة. ويقوم المقال بمقاربة تحليلية لبنية المنهج الأصولي، مستخرجاً منه نسقاً معرفياً يتميز بالتوازن بين النص والعقل، وبين الكلّي والجزئي، وبين الثابت والمتحوّل. ومن هنا، تظهر الإضافة المنهجية في تبيئة مفهوم الموضوعية ضمن مرجعية دينية تنظر إلى الفقه بوصفه خطاباً معرفياً أخلاقياً لا يقف عند حدود التقنية أو الآلية. ولا شك أن درس الموضوعية في سمت العلوم الإسلامية عامة وعلم أصول الفقه خاصة، هو توجّه مهم من ناحية معرفية، ويؤسس للنسق من الموضوعية العلمية التي يسترشد بها في البحث العلمي الذي يتغيا فهم النظام الداخلي لتلك العلوم.

يناقش مقال "التكامل المعرفي ونقد التخصصية العلمية" للدكتور محمد الطويل إشكالية التخصص المفرط في الحقول العلمية المعاصرة، وكيف أنه يقف حجر عثرة في وجه أي محاولة لبناء رؤية معرفية تكاملية. يرى الدكتور الطويل أن هذا التخصص الضيق غالباً ما يستند إلى نموذج وضعي تفسيري، يقوم على التجزئة والتفكيك دون وعي بالمقاصد أو بالربط بين فروع المعرفة. وتتمثل الإضافة المنهجية في نقده العميق لنموذج "المعرفة المحايدة" ودعوته لتأسيس خطاب علمي

تكاملي يجمع بين المقاصد والقيم، وبين التفسير والتأويل، وبين العلم والدين، في أفق تحريري يروم بناء علوم إنسانية متجذّرة في المرجعية الإسلامية وتستوعب التعقيد الواقعي. وهذه المنافرة بين التخصصية العلمية والتكامل المعرفي لا بدّ من التنبيه على خطورتها، لا سيما أن الدراسات البينية صارت تتجاوز أطر التخصصية العلمية إلى آفاق معرفية أوسع غاية ومجالاً. ولـمّا كان التكامل المعرفي هو الترياق المعرفي للنموذج الوضعي التفسيري المحدود، فهو بالطبع يفتح أفقاً معرفياً أكثر شمولا في توجهه وغاياته الكبرى.

من كل ما سبق يمكننا القول: إن الفكر الإسلامي المعاصر، كما يتجلّى في هذه المقالات، لا يسعى إلى "أسلمة" أو "تأصيل" المعرفة بصورة سطحية فحسب، بل إلى تحريرها من تحكّمات النموذج الوضعي العلماني الذي يُقصي القيم، ويُسقط الغايات، ويُقدّم الإنسان في صورة مبتورة عن واقعه الروحي والأخلاقي. بل إن هذه المقالات مجتمعة تشكّل محاولة لنحت مفاهيم بديلة، واستعادة المصطلحات في ضوء المرجعية الإسلامية، سعياً إلى إنتاج لغة معرفية أصيلة تكون معبّرة عن الواقع، وفاعلة في تغييره.

وفي الختام، فإن مجلة الفكر الإسلامي المعاصر تواصل دورها بوصفها منبراً للباحثين الذين يحملون همّ الإصلاح الفكري والمنهجي، ويسعون إلى بناء خطاب معرفي يربط بين الحق والخير والجمال في ضوء التوحيد ومقاصد الشريعة العليا.

ونسأل الله التوفيق والسداد

بحوث ودراسات

الحضور السياسي بين النصّين الإسلامي والمسيحي: دراسة نصّيّة مقارنة

نايف نهار الشمّري*

الـمُلخَّص

تتناول هذه الورقة طبيعة الحضور السياسي في كلٍّ من السياقين الإسلامي والمسيحي من خلال النصوص المؤسِّسة، وابتدأت الدراسة بالحديث عن موقف النص المسيحي من السياسة؛ لتصل إلى أنّ نصوص الإنجيل ورسائل بولس الرسول صريحة في نفي علاقة السياسي بالديني، امتداداً للموقف الواضح في الفصل بين مملكتي السماء والأرض. وتؤكّد الدراسة أنّ هذه النصوص الداعية للفصل بين الديني والدنيوي لم تكن مرتهنة لطبيعة السياق السياسي الذي وُلِدت فيه المسيحية، بل هي مقصودة لذاتها. ثم تنتقل الورقة بعد ذلك إلى إثبات الموقف الإسلامي المعاكس للموقف المسيحي؛ إذْ يتضمّن النص الإسلامي حضورًا سياسيًّا واسعًا؛ سواء فيما يتعلّق بالعلاقات الدولية وما تتضمّنه من حرب وسلام، أو على مستوى السياسة الداخلية وما تتضمّنه من مبادئ للحكم، وفي هذا السياق تتعرّض الورقة لبعض النماذج من نصوص القرآن المتضمّنة للموضوعات السياسية. وتختتم الورقة بالحديث عن محاولات نفي العلاقة بين الإسلام والمسيحية بالاستناد إلى نصوص الإسلام نفسه، كنصّ "أنتم أعلم بأمور دنياكم"، وكذلك بالاستناد إلى قياس الإسلام على المسيحية. وقد اعتمدت الدراسة على المنهجين التحليلي والمقارن في بحث النصوص محلّ الدراسة.

الكلمات المفتاحيّة: الإسلام، المسيحيّة، السياسة، النص الديني، النص.

---

* دكتوراة في الصيرفة الإسلامية والعلوم السياسية من الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا. مدير مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة قطر سابقاً، وأستاذ مشارك في قسم الفقه وأصوله بجامعة قطر. البريد الإلكتروني: n.alshamari@qu.edu.qa، https://orcid.org/0009-0001-7157-5296

تم تسلُّم البحث بتاريخ 21/ 2/ 2024م، وقُبِل للنشر بتاريخ 5/ 11/ 2024م.

للاقتباس: الشمّري، نايف نهار (2025). "الحضور السياسي بين النصين الإسلامي والمسيحي: دراسة نصّيّة مقارنة"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، مجلد 31، العدد 110، 11–45. DOI: 10.35632/citj.v31i110.9069

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2025

مقدّمة

تعدُّ العلاقة بين الديني والسياسي من أكثر الموضوعات حيويّةً وجاذبية في حقل الدراسات الدينية والسياسية على حدٍّ سواء؛ وهو أمر يعود بطبيعة الحال إلى أهميّة ومركزيّة طرفي المعادلة في الحياة الإنسانية: الدين، والسياسة. وهذه الورقة تحاول البحث في مدى تحقّق وجود هذه العلاقة في أكثر الأديان انتشارًا: المسيحية، والإسلام، ومن خلال نصوصهما المؤسّسة نفسها؛ فالإشكال الذي تسعى هذه الورقة لمعالجته هو التحقّق في مدى دقّة النسبة الشائعة لعلاقة الديني بالسياسي في السياقين: المسيحي والإسلامي.

ولذلك ارتكزت هذه الورقة على الأسئلة الآتية:

السؤال الأوّل: إلى أيّ مدى تحضر السياسة في النص المسيحي المؤسِّس؟

السؤال الثاني: إلى أيّ مدى تحضر السياسة في النص الإسلامي المؤسِّس؟

السؤال الثالث: ما طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي، إذا ثبتت، أهي تاريخيّة، أم منطقيّة؟

تهدف هذه الورقة إلى تحقيق جملة من الأهداف، وهي:

- بيان مدى تحقُّق وجود العلاقة بين السياسة والمسيحية في ضوء نصوصها المؤسِّسة نفسها.
- تبيين مدى تحقُّق وجود العلاقة بين السياسة والإسلام في ضوء نصوصه المؤسِّسة نفسها.
- مناقشة أهم الأطروحات التي تدّعي نفي العلاقة بين الإسلام والسياسة، والأدلّة الشرعية التي حاول أصحاب تلك الأطروحات التمسّك بها.

تكمن أهميّة هذه الورقة في كونها تناقش أحد أهم الموضوعات حيويّةً وجاذبية في حقل الدراسات الدينية والسياسية على حدٍّ سواء؛ وهو طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة؛ إذْ إنّها تبحث في مدى تحقُّق وجود هذه العلاقة في أكثر الأديان انتشارًا؛ أعني المسيحية والإسلام؛ وذلك في ضوء نصوصهما المؤسِّسة، بعيدًا عن الجدل الدائر حول هذه العلاقة في ضوء المصادر الثانوية، كما أنّ

الورقة تناقش أهم الأطروحات التي تدّعي نفي العلاقة بين الإسلام والسياسة بدعوى التمسّك بالنصوص الإسلامية ذاتها والمنطق العلمي.

لم يقف الباحث على دراسة حاولت بحث موضوع السياسة في الإسلام والمسيحية في ضوء نصوصها المؤسِّسة، وإن كانت هناك دراسات عديدة تناولت قضايا ترتبط بالعلاقة بين السياسة والمسيحية والإسلام، إلا أنّ تناولها لهذه القضايا من وجهة نظر مختلفة، أو تقتصر على جوانب معيّنة منها، وقد وقف الباحث على بعضها، وفيما يأتي ذكر أهمّها:

أوّلًا. دراسة بعنوان: "التوظيف السياسي لمكانة الحاكم في المسيحية والإسلام" للباحث ناش رضوان؛ وهي منشورة في مجلّة العلوم الإنسانية، مج4، ع2، ص170–177.

وهذه الورقة تتحدّث عن مكانة الحاكم في كلٍّ من الإسلام والمسيحية، واستغلال النصوص الدينية؛ سواء أكانت إسلامية أو مسيحية؛ لتعظيم مكانة الحاكم؛ ومن ثمّ فهي أخصّ من الدراسة الحالية التي تتناول موضوع السياسة عمومًا، وليس مكانة الحاكم فقط، كما أنّ الدراسة الحالية تناقش أهمّ الأطروحات التي تناولت موضوع العلاقة بين السياسة والمسيحية والإسلام، في حين اقتصرت دراسة الباحث ناش على قضيّة الحاكم.

ثانيًا. كتاب بعنوان: "الشعائر بين الدين والسياسة في الإسلام والمسيحية" للكاتب روبير بندكتي؛ وهو منشور من دار مصر المحروسة، عام 2005، ويقع في 276 صفحة، والكتاب يتناول موضوع الشعائر وارتباطها الديني والسياسي في كلٍّ من الإسلام والمسيحية، من الناحية الأنثروبولوجية الثقافية، وليس من الناحية الدينية.

ثالثًا. كتاب بعنوان: "العلاقة بين الدين والسياسة في إفريقيا: دراسة لبعض حركات الإسلام السياسي والأصولية المسيحية" للكاتبة عبير شوقي ذكي؛ وهو منشور من المكتب العربي للمعارف في القاهرة، عام 2015، ويقع في 290 صفحة.

والكتاب يتناول أساسًا موضوع العلاقة بين الدين والسياسة في بعض الدول الأفريقية؛ ومن هنا، فهي دراسة عن واقع الممارسة العملية للسياسة من قبل كلٍّ من الحركات الإسلامية والأصولية المسيحية، وليست عن واقع النصوص الدينية نفسها.

أما منهجية البحث المتبعة في هذا البحث، فقد اعتمد الباحث في تناول موضوع الدراسة على المنهج التحليلي والمقارن؛ إذ وظّف المنهج التحليلي في استثمار النصوص الدينية التي رجع إليها؛ سواء أكانت إسلامية أم مسيحية، في حين وظَّف المنهج المقارن في الوقوف بين موقف كلٍّ من الإسلام والمسيحية من السياسة في ضوء نصوصها المؤسّسة؛ بالإضافة إلى توظيف المنهج النقدي في مناقشة بعض المقولات والأطروحات ذات الصلة بالموضوع.

قسَّم الباحث ورقته على أربعة مباحث أساسية:

المبحث الأول: موقف المسيحية من السياسة. في هذا المبحث تطرّق الباحث إلى النصوص المسيحية التي تبرهن على تبرّؤ النص المسيحي من الحضور السياسي؛ وذلك اعتمادًا على ما ورد في الأناجيل الأربعة ورسائل بولس الرسول لأهل روميّة ولأهل قولسي.

المبحث الثاني: موقف الإسلام من السياسة. تناول هذا المبحث موقف النص الإسلامي من السياسة، وسعى لإثبات الحضور السياسي في النص الإسلامي.

المبحث الثالث: نصوص في نفي السياسة عن الإسلام. تطرّق هذا المبحث للنصوص التي يحتجّ بها بعض نفاة العلاقة بين الإسلام والسياسة، ولا سيّما نص "أنتم أعلم بأمور دنياكم".

المبحث الرابع: نفي السياسة عن الإسلام قياسًا على المسيحية. وتناول هذا المبحث مقاربة عادل ضاهر المنطقية في إثبات خلوّ الإسلام من السياسة بالقياس على المسيحية.

وتضمّنت هذه المباحث بعض العناوين الفرعية التي ستمرّ بالقارئ في ثنايا هذا البحث.

أولًا: موقف المسيحية من السياسة

إنّ الفرضية الأساسية التي ينطلق منها الباحث في هذه الورقة أنّه لا حضورَ سياسيًّا في النص المسيحي المؤسِّس؛ فالمسيحية تعمل في خطٍّ مواز للخطّ السياسي؛ ولإثبات هذه الفرضية سيعود الباحث إلى نصوص الإنجيل نفسه، ورسائل بولس الرسول؛ إذْ نجد أنّ المسيح عليه السلام يقول -في إنجيل متّى-: "فأرسلوا إليه -أي إلى المسيح- تلاميذهم وبعض الهيرودسيّين يقولون له: يا معلّم، نعلم أنَّك صادق، أيجوز أن تُعطى جزيةٌ لقيصر؟ فقال: أروني نقد الجزية. فناولوه ديناراً. فقال لهم: لمن هذه الصورة وهذا الاسم؟ قالوا: للقيصر. فقال لهم: ادفعوا إذن إلى القيصر ما للقيصر وإلى الله ما لله" (إنجيل متّى: 16:22). وفي النسخة الإنجليزية للإنجيل: "أعطِ لقيصر ما لقيصر، وأعطِ لله ما لله" (Matthew: 22:21).

فالمسيح -بحسب هذا النص- يقرّر أنّه لا علاقة للدين بالشأن السياسي الذي ترمز له الضريبة؛ إذْ إنَّ الضريبة تعدُّ "الرمز الخالد للطاعة المدنيّة" على حدّ تعبير جان (توشار، 2010، ص146).

ونجد نصًّا آخر للمسيح صريحًا في مجانفة المسيحية للسلطة، بل لمطلق القوّة، إذْ يقول المسيح: "ما مملكتي من هذا العالم، لو كانت مملكتي من هذا العالم لدافع عنّي أتباعي حتّى لا أسلّم إلى اليهود" (إنجيل يوحنّا: 18: 36).

ونجد المسيح يقول، كذلك: "وسمعتم أنّه قيل: عينٌ بعين وسنّ بسنّ. أمّا أنا فأقول لكم: لا تقاوموا من يسيء إليكم. من لطمك على خدّك الأيمن فحوّل له الآخر، ومن أراد أن يخاصمك ليأخذ ثوبك فاترك له رداءك أيضًا، ومن سخّرك أن تمشي معه ميلاً واحدًا فامش معه ميلين" (إنجيل متّى: 38:10).

وكذلك، نجد في العهد الجديد في رسالة بولس إلى أهل روميّة ما يؤيّد ذلك؛ فهو يقول: "لتخضع كلّ نفس للسلاطين الفائقة؛ لأنّه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هي مرتّبة من الله، حتّى إنَّ ما يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله." ثم يقول متحدّثاً عن السلطان: "إنّه لا يحمل

السيف عبثًا؛ إذ هو خادم الله، منتقمٌ للغضب من الذي يفعل الشرّ؛ لذلك يلزم أن يخضع له؛ ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضاً بسبب الضمير" (رسالة القدّيس بولس إلى أهل روميّة: 13: 1-7). ويقول أيضًا: "فإن كنتم قد قمتم مع المسيح، فاطلبوا ما فوق حيث المسيح جالس عن يمين الله، اهتمّوا بما فوق لا بما على الأرض" (الكتاب المقدّس: العهد الجديد، الإصحاح الثالث).

ويعلّق توماس هوبز على نص بولس قائلاً: "هذا ما قيل لمن لهم أسياد غير مؤمنين، وعلى الرغم من ذلك فهم ملزمون بإطاعتهم في كل شيء" (هوبز، 2011، ص484)؛ أي إنّ هذه دعوة لإطاعة السلطة غير المؤمنة، فما بالك السلطة المؤمنة!

وربّما كان أصرح نصوص الإنجيل في الموقف من السياسة هو قول المسيح في إنجيل متّى: "من لطمك على خدّك الأيمن فحوّل له الآخر، ومن أراد أن يخاصمك ليأخذ ثوبك فاترك له رداءك أيضًا، ومن سخّرك أن تمشي معه ميلاً واحدًا فامشِ معه ميلين" (إنجيل متّى: 5:39).

إنّ هذا النص لا يأمر المسيحي بترك السياسة وحدها، بل بترك التدافع كلّيًّا، ولصراحة هذا النص فقد استغرب ابن تيميّة من المسيحيين مخالفتهم هذا النص الصريح، فيقول: "ومن العجب كلّ العجب أن يأسر النصارى قومًا غدرًا وغير غدر ولم يقاتلوهم، والمسيح يقول: من لطمك على خدّك الأيمن فأدر له خدّك الأيسر، ومن أخذ رداءك فأعطه قميصك" (ابن تيميّة، 2019، ص57).

وقبل ابن تيميّة نجد القرافي يستغرب كذلك من مخالفة السلوك المسيحي للإنجيل؛ فيقول واصفًا مسيحيي عصره: "ومع ذلك فهم من أشدّ الناس تكالبًا وحرصًا على القتل والقتال وبسط الأيدي بالأذى في أقطار الأرض؛ بسلب النفوس والأموال مستبيحين لذلك، يعتقدونه من أعظم القربات وأوثق أسباب السعادات، مع تحريم إنجيلهم عليهم ذلك" (القرافي، 2005، ص108).

وممّا يُستأنس به هنا، أنّ أحمد شفيق باشا ألقى محاضرة -قبل مئة وثلاثين عامًا- عن موقف الإسلام من الرقّ، وتعرّض -عرضًا- لموقف المسيحية من الرقّ وأنّها لم تعارض ذلك؛ فقام أحد رجالات الكنيسة -وهو الكونت زالوسكي- ورفض كلام أحمد شفيق، وقال الآتي: "قال مؤسّس

هذه الديانة: أعطِ لقيصر ما لقيصر، وأعطِ لله ما لله. وبناء على ذلك التزمت الكنيسة -التي هي أمينة ومفسّرة لعقائد الإيمان والوصايا الآتية عن طريق الوحي- بأن ترتضي بشرائع الهيئة الاجتماعية المنظّمة لأحوال الناس، كما أنّها ارتضت في كلّ مكان وزمان بالنظامات الحكومية السياسية المتنوّعة؛ من ملوكية، وجمهورية، ومن مطلقة ودستورية" (باشا، 2017، ص91).

في هذا النص يعترف القسّيس بأنّ الديانة المسيحية لا علاقة لها بالسياسة مطلقًا؛ فسواء أكانت الحكومات مستبدّة أم غير مستبدّة، فإنّ هذا الأمر لا يعني الكنيسة في شيء.

نشير -أخيرًا- إلى أنَّ بعض الباحثين يرفض الاستدلال بالنصوص السابقة، وتحديدًا نصّ "دع ما لله لله وما لقيصر لقيصر" على مسيحية مبدأ فصل الدين عن السلطة؛ فقد ذهب بعض الباحثين العرب إلى أنَّ هذا النص لا يدلّ على الفصل بين الديني والسياسي؛ ومن أولئك عزمي بشارة الذي يقول: "من الخطأ الاعتقاد بأنَّ مقولة "أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله" تعني فصل الدين عن الدولة والله عن القيصر، ولا ندري من أين جاء هذا التفسير الرائج؟" (بشارة، 2015، ج2، ص125). وحاول بشارة أن ينسب هذا الفهم إلى العرب والمسلمين والمستشرقين.

ولا يخفى أنّ كلام بشارة تنقصه الدقّة؛ فليس المسلمون والمستشرقون من تفرَّد بهذا الفهم، فقد سبق استدلال توماس هوبز على فراغ الدين المسيحي من الأحكام السياسية بهذا النص. وقد ذكر جان توشار كذلك أنّ نصّ "أعط ما لله لله" نصٌّ" فاصل" على عدم وجود سياسة في المسيحية؛ ولأجل ذلك يرى أنّه "لا يوجد -حقّاً- فكر سياسي في الأناجيل؛ لأنّ أمور المجتمع الدنيوي تدرك بأنّها مختلفة اختلافاً جذريًّا على أمور المجتمع السماوي ومرفوضة جملة" (توشار، 2010، ص146).

علاوةً على أنَّ المؤرّخ البريطاني(نيال فرغسون) استدلّ -بهذا النص تحديدًا- على فكرة فصل الدين عن الدولة في المسيحية؛ فهو يقول: "العقيدة المسيحية الأصولية القائلة بوجوب فصل الكنيسة عن الدولة (أعطوا لقيصر ما هو ملك قيصر ...)" ثم قال -مقارنًا ذلك مع الإسلام-: "كان ذلك

أمرًا يختلف تمامًا عن ذلك الموجود في القرآن؛ وهو أمرٌ يصرّ على عدم الفصل بين القانون الإلهي وبين وحدة أيّ كيان سلطوي مبنيّ على الإسلام" (فرغسون، 2013، ص117).

وجعل عالم الاجتماع الفرنسي(ألان تورين) هذا التفسير هو التفسير المشهور والمعروف، حين قال: "يفصل بصورة مرئيّة بين النصاب الروحي والنصاب الزمني، ويُفسح المجال أمام نـزع القدسيّة عن هذا العالم على نحو ما يقول الإنجيل -أو على الأقل بحسب التفسير العريض الذي يُعطى لهذا القول- أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (تورين، 2020، ص54).

ويقول أستاذ الفكر السياسي (أنتوني بلاك): "حاول المسيح ﷺ تفادي السياسة العادية، ورفض المسيحيون الأوائل الارتباط السياسي، كان هذا مغلّفًا في "أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله" (بلاك، 2012، ص58).

كما أنّ الفرنسي (أوليفييه روا) استدلّ بهذا النص على تنافر المسيحية والسياسة؛ إذ يقول: "المسيحية تقبل مبدأ العلمانية؛ لأنّه -كما يقول المسيح في الإنجيل-: أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله" (روا، 2016، ص71). بل إنّه يقول: "ما من شيء أكثر كاثوليكيَّةً من قيام عالم لاهوتي أو بابا بإخراج هذه الآية عندما يريد أن يبارك العلمانية" (روا، 2016، ص71). فهو في هذا النص يشير إلى أنّ الاستدلال بهذا النص يشكّل ممارسة استدلالية شائعة في الأوساط الكنسيَّة. والأمر نفسه يذكره الفرنسي (جون بوبيرو) الذي يقول: إنّ "الكنائس المسيحية اليوم تضفي شرعية لاهوتية على العلمانية من خلال الاستشهاد بهذه المقولة الواردة في العهد الجديد" (بوبيرو، 2020، ص69). وكذلك استدلّت (كاترين أودار) بالنص نفسه على الفكرة نفسها (أودار، 2020، ص564).

هؤلاء الفلاسفة والمفكّرون كلّهم يستدلّون بهذا النص على قبول المسيحية لمبدأ فصل الدين عن السلطة، فكيف بعد ذلك يقال: إنّ هذا الاستدلال بهذا النص خطأ شائع عند المسلمين؟

واستنكر نقيب العطّاس على علماء المسيحية الذين يرون أنّ الدين المسيحي لا علاقة له بالسياسة، متّهمًا إيّاهم بالاستجابة للضغط الفلسفي الأوروبي، أمّا المسيحية -في رأي العطّاس- فهي

ترفض العلمانية رفضًا صريحًا، ويقول: "إنّ شهادة التاريخ تثبت أنّ المسيحية الأولى كانت ضدّ العلمنة بصورة أكيدة وصريحة" (العطّاس، 2000، ص48).

لكن ما قال العطّاس (إنّه ثابت "بصورة أكيدة وصريحة") لم يبرهن عليه بأيّ نص من نصوص الإنجيل يثبت العلاقة بين الدين والسلطة، ولم يذكر أيّ شاهد يثبت أنّ المسيحية الأولى تتشوّف للحضور السياسي، ولم يحاول حتّى أن ينقض الاستدلال بأيّ نصّ من نصوص الإنجيل؛ وبذلك يبقى استنكار العطّاس مفتقدًا للدليل المؤيّد.

1. قراءة في نص: "ما جئت لأحمل سلامًا، بل سيفًا"

ربّما يُعترض على النصوص السابقة النافية لعلاقة الديني بالسياسي بأنّ ثمة نصوصًا أخرى للمسيح تظهر خلاف ذلك، ولا سيّما النص الشهير: "لا تظنّوا أنّي جئتُ لأحمل السلام إلى العالم، ما جئتُ لأحمل سلامًا بل سيفًا، جئت لأفرّق بين الابن وأبيه، والبنت وأمّها..." (إنجيل متّى: 34:10).

والحقيقة أنّ هذا النص لا يُفهم عادةً في سياقه الصحيح،[1] وقبل الحديث عن السياق ثمّة خلل منهجي في تحديد موقف الإنجيل بناءً على هذا النص؛ إذ لا يمكن التعويل عليه وترك عشرات النصوص في الإنجيل، المضادّة له، فلو كان المسيح يعوّل على السيف -كما يُفهم من هذا النص- لاستعمل هذا السيف في الدفاع عن نفسه أو -على الأقل- سمح لأتباعه أن يدافعوا عنه حين غدر به اليهود؛ فحين جاء يهوذا الخائن -بحسب الرواية الإنجيلية- ومعه عصابة لاعتقال المسيح وسوقه إلى الموت، دخلوا على المسيح وهو بين أصحابه، فلـمّا أرادوا اعتقاله استلَّ أحد أصحابه سيفه لردّ العصابة عن المسيح، فما كان من المسيح إلا أن أمره بردّ سيفه في غمده قائلاً: "ردّ سيفك إلى مكانه؛ فمن يأخُذ بالسيف يهلك، أتظنّ أنّي لا أقدر أن أطلب إلى أبي فيرسل لي في الحال أكثر من اثني عشر جيشًا من الملائكة؟" (إنجيل متّى: 52:26).

[1] إساءة فهم هذا النص تبدو قديمة؛ إذ نجد شهاب الدين القرافي -قبل سبعمائة عام- يحتجّ بهذا النصّ على وجود تناقض في الإنجيل (القرافي، 2005، ص49).

هذا النص في غاية الصراحة؛ فإذا كان المسيح يرى أنّ "من يأخذ بالسيف يهلك"، فكيف إذن يقول إنّه جاء بالسيف؟

هذا من حيث المبدأ، أمّا من حيث النص نفسه ("لا تظنّ أنّي جئت لأحمل سلامًا") فإنّنا إذا تأمّلنا سياقه وموارده في إنجيل متّى وكذلك إنجيل لوقا فسنجده لا يدلّ على حمل السيف البتّة؛ وإنّما المقصود أنّ المسيح يحذّر أتباعه بألا يعتقدوا أنّهم إن اتّبعوه سيجدون ترحيبًا وسلامًا من الناس، بل سيجدون التأليب والسيف والقتل من خصومهم؛ إذ كلّ من يأتي بدين جديد يلاقي خصومًا يستهدفونه، وهذا فعلاً ما حصل للمسيح وأتباعه؛ حين تصدّت لهم السلطة آنذاك بالسيف.

هذا هو السياق الذي جاء النص في فلكِهِ؛ وآية ذلك أنّنا لو عدنا إلى النصوص التي جاءت قبل هذا النص لوجدنا المسيح يقول، محذّرًا أتباعه من استحقاقات اتّباعه: "الناس سيسلمونكم إلى المحاكم، ويجلدونكم في المجامع، ويسوقونكم إلى الحكّام من أجلي." ثمّ يقول: "سيسلم الأخ أخاه إلى الموت، والأب ابنه، ويتمرّد الأبناء على الآباء ويقتلونهم، ويبغضكم جميع الناس" (إنجيل متّى: 17:10).

إذن، مقصود الرواية: أنَّ من يقرّر اتّباع المسيح فإنّه يعرّض نفسه للموت والهلاك والبغض والتفرقة بينه وبين أهله وأقاربه، ونلحظ أنّ موضوع التفريق بين الأقارب جاء في كلا النصين المتعاقبين؛ ممّا يدلّ على الوحدة الموضوعية والاتّحاد السياقي؛ فكلاهما يتحدّث عن أنّ السيف هو المآل الطبيعي لاتّباع دعوة المسيح؛ ولذلك قال المسيح: جئتكم بالسيف وليس السلام، وفعلاً لم يجد هو ولا أتباعه سلامًا، بل وجدوا سيفًا، كما ذكر.

ويؤكّد ما ذكرناه توًّا أنّ النص الثاني الذي جاء حاكيًا المشهد نفسه كان قد أوضح هذا المقصود؛ فقد ورد هذا النص بصيغة أخرى في إنجيل لوقا، يقول المسيح: "أتظنّون أنّي جئتُ لألقي السلام على الأرض؟ أقول لكم: لا، بل الخلاف" (إنجيل لوقا: 49:12).

فهذا النص في إنجيل لوقا يفسّر نص إنجيل متّى؛ فيذكر أنّ المقصود هو "الخلاف"، ولم يذكر كلمة السيف؛ أي إنّ المقصود بالسيف هو الخلاف الذي سينشب بسبب انقسام الناس حول دعوة المسيح؛ وهذا ناشئ عن الافتراق الطبيعي الذي يحصل في المجتمعات نتيجة تبنّي دين جديد.

2. هل النص المسيحي الرافض للسياسة مرتهن لسياق محدّد؟

تدلّ النصوص التي أوردناها سابقًا بوضوح، على خلوّ الدين المسيحي من السياسة، لكنّ السؤال: أهي نصوص على ظاهرها ومرادة لذاتها، أم قيلت تقيةً من بطش السلطة السياسية آنذاك؟ ثمّة رأيان في ذلك؛ إذْ هناك من يرى أنَّ تلك النصوص ليست إلا خضوعًا لمعطيات القوّة التي تصبّ كلّيًّا في صالح السلطة الزمنية آنذاك، لا إيمانًا بصحّة الفكرة ذاتها. وقد تبنّى هذا الرأي بعض المسلمين المعاصرين (التيجاني، 2017، ص222).

لكن -على الضدّ- ثمّة من يرفض هذا الرأي، كـ(توماس هوبز) الذي يرى أنّ هذه النصوص ليست خاضعة لسياق زمني معيّن أو لافتقادها عناصر التمكين، بل يرى أنّ ذلك من صميم الدين المسيحي؛ فقد ردّ هوبز على الحجّة الوحيدة (التي تقول: إنّ ترك المسيح والمسيحيين الأوائل لخلع أيّ حاكم؛ "لأنّهم كانوا يفتقدون إلى القوى الزمنية") قائلاً: "ربّما هذا صحيح، لكن هل افتقد إليها مخلّصنا حين استدعاها فنال اثنتي عشرة فرقة من الملائكة التي لا تزول ولا تمسّ لمساعدته في خلع القيصر؟" (هوبز، 2011، ص232).

وهذا اعتراض منطقي من هوبز، وهو يشير بهذا الاعتراض إلى ما ورد في الأناجيل الأربعة (مرقس ولوقا ومتّى ويوحنّا) من أنَّ المسيح رفض مقاومة أعدائه، وحين أراد أحد أتباعه مقاومتهم قال له: "أتظنّ أنّي لا أقدر أن أطلب إلى أبي فيرسل لي في الحال أكثر من اثني عشر جيشًا من الملائكة؟"(إنجيل متّى: 26: 53). وهو موجود كذلك بألفاظ أخرى في (إنجيل مرقس،14: 43) و(إنجيل لوقا، 22: 47) و(إنجيل يوحنّا 18: 10).

ويمكن تعزيز موقف هوبز بأنَّ المسيح نفسه كان تعليله واضحًا في رفضه الشأن السياسي؛ فقد علَّل عدم سماحه بمقاومة السلطة؛ بأنّ مملكته ليست في هذه الأرض أصلاً: "ما مملكتي من هذا العالم، لو كانت مملكتي من هذا العالم لدافع عنّي أتباعي حتّى لا أسلم إلى اليهود" (يوحنّا: 36:18). وهذا تسويغ ظاهر العلّة.

إذن، لم يكن إهمال المسيح للشأن السياسي وتحذير أتباعه من منطق القوّة انطلاقًا من مراعاة السياق مع إخفاء نواياه السياسية، بل لأنّه ليس معنيًّا أصلاً بهذا العالم قضاءً وحكمًا؛ لأنّه لن يمارس دور الملك إلا حين يبدأ ملكوته، ولن يبدأ ملكوته إلا في نهاية العالم.

3. ماذا يترتّب على خلوّ المسيحية من السياسة؟

الذي يترتّب على ذلك أنّ ما فعلته الكنيسة كان افتئاتًا على الدين المسيحي لا امتثالاً له؛ فقد استغلّ رجال الدين تبنّي الأباطرة الرومان للمسيحية؛ لإدخال البعد السياسي فيها (بلاك، 2012، ص63). ثم استغلّوا حالة الفراغ السياسي -المتمثّلة في ضعف السلطة الزمنية ثمّ انهيارها بعد سقوط روما- وسعوا لإعادة تموضع التشريع المسيحي لينتقل من المستوى الفردي إلى المستوى السلطوي، لكنّه يبقى في النهاية تشريعا كنسيًّا لا مسيحيًّا؛ أي إنّه ليس ناشئًا من النص المسيحي التأسيسي.

ويترتّب على ذلك أنّ عودة أوروبا إلى فصل الديني عن السياسي تعدُّ تطبيقًا للمسيحية لا تمرّدًا عليها؛ فإذا ثبت خلوّ المسيحية من السياسة فالمبني على ذلك أنّ المناداة بالفصل بين الدين والسلطة ليس بدعةً في الدين المسيحي، بل هي الأصل؛ إذ الدين جاء معزولاً عن السلطة ابتداءً، وأمّا عملية الاتّصال بين الدين والسلطة فقد جاءت لظروف تاريخية، ابتداءً من تنصّر قسطنطين، ومرورًا بسيطرة رجال الكنيسة أنفسهم على الدولة، وانتهاءً باحتياج الملكيات المطلقة للشرعيّة الكنسيّة، كما شرحنا ذلك سابقًا؛ فالتقاء السلطة بالدين في السياق المسيحي كان قرارًا إنسانيًّا، وليس تشريعًا إلهيًّا.

وهذا ما يجعلنا نقول: إنَّ الغرب -بعد الثورة الفرنسية- تمرّد على التاريخ المسيحي، لكنّه لم يتمرّد على الدين المسيحي؛ فقد أزاح الارتباط المصطنع بين المسيحية والسياسة، وعاد إلى منطق الدين المسيحي نفسه الذي يفصل بين ملكوت الله وملكوت الأرض.

ثانيًا: الحضور السياسي في النص الإسلامي

يعتقد بعض الباحثين -مسلمين وغير مسلمين- أنّ الوحي الإسلامي لا يتضمّن تصوّرًا سياسيًا متكاملاً، وإنّما هي مبادئ وأخلاقيات عامّة؛ فمثلاً يقول نـزيه الأيّوبي: "القرآن والحديث لا يحتويان إلا على القليل من النصوص فيما يخصّ السياسة" (الأيّوبي، 2020، ص80). ويرى أنّ الإسلام "يحتوي بداخله على قدر ضئيل من السياسي" (الأيّوبي، 2020، ص38).

ويرى (مكغرو دونر) أنّ القرآن "لا يتضمّن أيّة إشارة إلى الكيفية التي ينبغي أن تمارس فيها السلطة؛ والاستثناءات الوحيدة هي الأوامر الأخلاقية العامّة جدًّا والغامضة" (دونر، 2019، ص111 و114).

وذهب الجابري إلى أبعد من ذلك؛ حين أقصى الوحي من المرجعية لخلوّه من التشريع السياسي؛ إذ يقول: "فإنَّ المرجعية الأساسية -إن لم نقل الوحيدة في مجال العلاقة بين الدين والدولة- مسألة تطبيق الشريعة هي عملُ الصحابة" ويذكر في موطن آخر "أنّ الإسلام ترك المسألة السياسية للاجتهاد البشري" (الجابري، 2016، ص130).

إنّ هذا التصوّر عن فقر الوجود السياسي في القرآن بعيد عن المنطق والواقع؛ أمّا المنطق فمن المعلوم أنّ السياسة أخطر المجالات الإنسانية على الإطلاق؛ فلربّما نشأ عن قرار سياسي تدمير مجتمعات بأكملها، فهل كانت الحرب العالمية الثانية التي قتلت ستّين مليون إنسان إلا قرارًا سياسيًّا من السلطة الألمانية؟ وهل قُتل أكثر من خمسين مليونًا في الاتّحاد السوفيتي إلا نتيجة انحراف السلطة؟ ولخطورة المجال السياسي ذكر ديفيد هيوم أنَّ أعظم مكانة يجب أن تكون "من حقّ

المشرّعين ومؤسّسي الدول الذين يضعون منظومة قوانين ومؤسّسات تضمن السلام والسعادة والحريّة للأجيال القادمة" (هيوم، 2016، ص141). ومن قَبل هيوم نجد ابن عطيّة يجعل الموضوع السياسي "أعظم النوازل" (ابن عطيّة، 1422هـ، ج1، ص534). ومن قبلهم جميعًا نرىٰ أرسطو طاليس يقول: "أسمىٰ العلوم والفنون هي السياسة" (أرسطو، 2009، ص293).

وليس ذلك كلّه إلا لأنّهم يدركون خطورة المجال السياسي، وأنّ صحّة المسار السياسي تؤدّي إلىٰ صحّة مسار المجتمع نفسه، وأنّ انحراف المسار السياسي يؤدّي إلىٰ انحراف المجتمع كلّه. والسياق الإسلامي لم يكن استثناء؛ إذ إنَّ أوّل خلافٍ وأخطره بين المسلمين كان سياسيًّا (الأشعري، 1980، ص2). وكيف يُنكر ذلك وقد قُتل لأجل السياسة عشرات الآلاف من المسلمين في عهد الصحابة وحدَه؟ ألم تكن معركة الجمل لأجل خلافٍ سياسي؟ ألم تكن معركة الخوارج لأجل خلافٍ سياسي؟ ألم تكن معركة صفّين لأجل خلاف سياسي؟

إذن، أوّل خلاف في الإسلام لم يكن متعلّقًا بأحكام الإيمان ولا أحكام الصلاة والصيام ولا أحكام المعاملات المالية أو غيرها من الأحكام، بل كان متعلّقًا بالسياسة؛ ممّا يؤكّد خطورة هذا المجال الذي كان أوّل المجالات انفجارًا في التاريخ الإسلامي.

وإذا كان المجال السياسي أخطرَ مجالات الحياة، كما نرىٰ، وإذا كان الإسلام جاء ليقوم الناس بالقسط، فلا ينتج عن هاتين المقدّمتين إلا وجوب أن يتضمّن الإسلام أحكامًا سياسية، وإلا كان تضادًّا؛ إذ كيف يقول الإسلام إنّه أنـزل تشريعاته ليقوم الناس بالقسط ثم لا يتضمّن تشريعات تضبط المجال السياسي الذي يعدّ أكثر المجالات تأثيرًا وخطورة؟ إذا كان ثمّة شيء -إذا صلح صلح المجتمع، وإذا فسد فسد المجتمع- فهو السلطة بلا شكّ؛ فلا يوجد كيان يمتلك القدرة علىٰ سوق المجتمع ذات اليمين وذات الشمال مثل السلطة؛ يقول أبو حامد الغزّالي في عبارة غنيّة: "عمارة الدنيا وخرابها من الملوك؛ فإذا كان السلطان عادلاً عمرت الدنيا وأمنت الرعايا، وإذا كان السلطان جائرًا خربت الدنيا" (الغزّالي، 2014، ص110). ويقول (جوليان فرند): "ندّعي بحقّ أنّ جميع النشاطات

الأخرى –من اقتصادية ودينية وتقنيّة– تساهم بدورها في تنظيم المجتمع، ولكنّ السياسة تظلُّ أبدًا القوّة المنظّمة بامتياز لهذا المجتمع" (فرند، 2012، ص38).

إذن، القول بأنّ القرآن أعرض عن المجال السياسي يُشكِل على فكرة الهداية القرآنية؛ إذ ما معنى أن يكون القرآن هاديًا وهو لا يملك ما يهدي به في أخطر المجالات الإنسانية؟ لا يمكن أن يقدّم القرآن هدايةً في مسائل الأكل والشرب واللباس ثم حين يأتي إلى أخطر مجالات الحياة يغضّ الطرف عنه، أو في أفضل الأحوال ينثر مبادئ عامّة لا تفكّ زحامًا ولا تحسم خلافًا.

1. واقع النصوص الشرعية

الحقيقة أنّ واقع النصوص الشرعية يحسم المسألة من أصلها؛ فإننا إذا التفتنا إلى القرآن سنجده وافر المخزون من النصوص السياسية؛ سواء على مستوى العلاقات الدولية أم على مستوى السياسة الداخلية؛ فالقرآن يتحدّث عن قواعد السلم في العلاقات الدولية، وعن المعاهدات وكيفية التعاطي معها التزامًا وتركًا، وعن التحالفات السياسية وتقاطعاتها مع التحالفات الدينية، وعن دور المصلحة في العلاقات الدولية، وعن دور القوّة في العلاقات الدولية، وعن أنماط القوّة المطلوبة، وعن الإرهاب كأداة في تحقيق السلم، وعن قواعد الحرب وأخلاقياتها وأساليبها، وعن مسوّغات الحرب العادلة المشروعة، والحرب العدوانية وكيفية التعامل معها، ويتحدّث كذلك عن تكتيكات الحرب، وعن آثار الحرب من غنائم وأسرى، وعن العوامل النفسية في السلم والحرب، وعن معالم الثابت والمتغيّر في العلاقات الدولية، وعن قوانين الاجتماع السياسي، ثم هو من بعد ذلك يؤسّس مفاهيم سياسية جديدة للتفاعل مع الظواهر السياسية تفسيرًا وتنبّؤًا، ويذكر مفاهيم مؤسّسة للنموذج السلمي للعلاقات الدولية، ومفاهيم مؤسّسة لنموذج التدافع في العلاقات الدولية. ويمكن تتبع تجليات هذا الأثر في كثير من الكتابات الفكرية والسياسية، ونضرب مثالاً على هذا كتاب "التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة" و"أطلس الحضارة الإسلامية" لإسماعيل الفاروقي، ويحتلّ الحديث عن العلاقات الدولية والتأسيس القرآني لهذه العلاقات مساحة واسعة (عبد العالي، 2013، ص47–65).

يتضمّن النص الإسلامي كلّ هذه المفاهيم والأحكام التي تشكّل موقفًا متكاملاً في معاملة الظاهرة السياسية؛ ممّا يجعل من الصعب إنكار امتلاك الإسلام نظرية معيارية في العلاقات الدولية.

ولوضوح الحضور السياسي الكثيف في النص الشرعي فقد رآه حتّى من هم خارج الدائرة الإسلامية؛ فـ(كارل شميت) مثلاً يقول عن الإسلام: "يتميّز بأهميّة سياسية هائلة" (شميت، 2018، ص122). والفرنسي (أوليفيه روا) يرى أنّ "الإسلام ينطوي على تعارض بنيوي مع العلمانية" (روا، 2016، ص32). ويقول الأمريكي (أيرام لابيدس): "والواقع أنّ طبيعة الإسلام نفسه هي التي اقتضت أن تكون له صلة وثيقة بالدولة" (لابيدس، 2023، ص1).

وقد نقل الريّس العديد من أقوال المستشرقين الذين رأوا في النظام الإسلامي ارتباطًا بين الدين والسلطة، كـ(فتزجرالد) الذي يقول: "ليس الإسلام دينًا فحسب، ولكنّه نظام سياسي أيضًا" و(شاخت) في قوله: "إنّ الإسلام يعني أكثر من دين، إنّه يمثّل نظريّات قانونية وسياسية." إلى غير ذلك من النقولات (الريّس، 1979، ص29).

2. الأمثلة على الحضور السياسي في النص الإسلامي

أمّا الأمثلة على الحضور السياسي في النص الإسلامي فهي كثيرة، ومن ذلك:

– آيات تنظيم الحرب والسلم، وهي بالعشرات، كقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ﴾ [البقرة: 193]، وقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْ﴾ [الحج: 39]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ﴾ [الأنفال: 72]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمّد: 4]، وقوله تعالى: ﴿أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوۡمٗا نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ﴾ [التوبة: 13]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾ [الأنفال: 61]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾ [النساء: 90]. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَى ٱلۡقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَٰبِرُونَ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَفۡقَهُونَ ٦٥﴾ [الأنفال: 65].

– آيات تنظيم المعاهدات، كقوله تعالى: ﴿ بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۝١﴾ [التوبة: 1]، وقوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ۝٤﴾ [التوبة: 4]. وقوله تعالى: ﴿ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [التوبة: 7]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ﴾ [الأنفال: 58]

– آيات تنظيم التحالفات، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَوا۟ وَّنَصَرُوٓا۟ أُو۟لَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يُهَاجِرُوا۟ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ ۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٧٢﴾ [الأنفال: 72].

– آيات تنظيم توزيع الغنائم، كقوله تعالى: ﴿ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [الأنفال: 41]، وقوله تعالى: ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [الحشر:7]، وقوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ﴾ [الأنفال: 1].

– آيات توازن القوى وتوازن الردع، كقوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ ﴾ [الأنفال: 60]. وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴾ [الحج: 40].

– آيات متعلّقة بإدارة السلطة، كقوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى: 38]، وقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ﴾ [آل عمران: 159]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [النساء: 58].

– آيات في الرقابة السياسية؛ وهذه تصلح لها كلّ الآيات التي تأمر المسلمين بالأمر المعروف والنهي عن المنكر، والآيات التي تأمر المسلمين بعدم كتمان الحق، والآيات التي تنهى عن الركون إلى الظالمين، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ [هود: 113].

– آيات متعلّقة بأهليّة السلطة، كقوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ ۝٢٠﴾ [ص: 20]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًاۚ قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ۝٢٤٧﴾ [البقرة: 247]. وقوله تعالى على لسان يوسف: ﴿قَالَ ٱجْعَلْنِى عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِۖ إِنِّى حَفِيظٌ عَلِيمٌ ۝٥٥﴾ [يوسف: 55].

– آيات تنظيم شؤون الأسرى، كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِىٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٦٧﴾ [الأنفال: 67]. وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمّد: 4].

– آيات تأمر بنصرة المظلومين عسكريًّا، كقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ۝٧٥﴾ [النساء: 75].

هذه نماذج من الآيات المعنيّة بموضوعات سياسية مختلفة؛ والواقع أنّ ثمّة سورًا بأكملها معنيّة بالشأن السياسي، كسورة التوبة وسورة الأنفال وسورة محمّد، ويكفي في ذلك أنّ القرآن يأمر المسلمين بامتلاك القوّة ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: 60]؛ إذ إنّ الأمر بالقوّة أمرٌ بالسياسة بالضرورة؛ فحيث وجدت القوة وجدت السياسة.

ثالثًا: نصوص في نفي السياسة عن الإسلام

لا يقتصر برهان القائلين بنفي العلاقة بين الإسلام والسياسة على ندرة النصوص السياسية في القرآن، بل يذهب بعضهم إلى أنّ في الإسلام نفسه نصوصًا تثبت ذلك، ومن تلك النصوص:

1. "أنتم أعلم بأمور دنياكم"

هذه العبارة تعدُّ أشهر الأدلّة التي يستند إليها في أنّه لا سياسة في الإسلام، وذهب بعض الباحثين إلى أنّ هذه العبارة "أصل عظيم في بناء الديمقراطية" (حبش، 2019، ص133). وثمّة من جعلها في عنوان كتابه؛ لبروز دلالتها -برأيه- على فصل الدين عن السلطة (الحمد، 2001). واستدلّ عبد الوهّاب المسيري بهذا النص كذلك على فصل الدين عن المجال السياسي (المسيري، 2002، ج1، ص17).

والمفارقة أنّه على رغم شهرة هذه العبارة -عبارة "أنتم أعلم بأمور دنياكم"- (مسلم، 1334هـ، ج7، ص95، رقم الحديث: 2363)، فإنّ هناك خلافًا واسعًا بين المحدّثين حول صحّتها؛ أعني من حيث الشذوذ وعدمه. ومهما يكن من أمر، فإنَّ أصحّ الروايات في هذا الحديث هو ما نقله الإمام مسلم في صحيحه: "عن موسى بن طلحة، عن أبيه، قال: مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل، فقال: «ما يصنع هؤلاء؟» فقالوا: يلقحونه، يجعلون الذكر في الأنثى فيلقح، فقال رسول الله ﷺ: «ما أظنّ يغني ذلك شيئًا.» قال، فأخبروا بذلك فتركوه، فأخبر رسول الله -ﷺ بذلك- فقال: «إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإنّي إنّما ظننت ظنًّا، فلا تؤاخذوني بالظنّ، ولكن إذا حدّثتكم عن الله شيئًا، فخذوا به، فإنّي لن أكذب على الله ﷻ" (مسلم، 1334هـ، ج7، ص95، رقم الحديث: 2361).

يُستدلُّ بهذا الحديث على أنّه لا سياسة في الإسلام؛ لأنَّ الحديث ينسب أمور الدنيا للناس وليس للدين، ولـمّا كانت السلطة من أمور الدنيا، فإذن لا حاجة للدين في السلطة. والحقيقة أنَّ كلّ مظاهر الخلل في فهم هذا النص تعود إلى عدم الدقّة في فهم مدلول كلمة "الدين" الواردة في نص الحديث؛ إذْ يفهم الدين في هذا السياق فهمًا مسيحيًا يختزله في حدود الشعائر التعبّديّة؛ وهذا خلاف التصوّر الإسلامي؛ ففي الإسلام (الديني) هو كلّ مسألة ورد فيها طلب شرعي بصرف النظر عن

مجالها وموضوعها؛ سياسية كانت أم اقتصادية أم جنائية أم اجتماعية؛ فالمعيار الفاصل بين الديني والدنيوي هو ورود الحكم الشرعي لا مجال الحكم؛ فالتجارة -مثلاً- من الدنيا، لكن من يمارس الربا في تجارته فهو يخالف دينه وليس دنياه. وأحكام المواريث من الدنيا، ومع ذلك من يخالف الشرع في توزيعها إنّما يخالف دينه لا دنياه.

إذن يكون الأمر دينيًّا حين يرد فيه حكم شرعي؛ وبذلك يكون معنى حديث "أنتم أعلم بأمور دنياكم" أنَّ القضايا التي لم يحكم فيها الدين فإنّها تُحال إلى العقل الإنساني. يقول ابن تيميّة: "وأمّا الأمور التي يستقلّ بها العقل فمثل الأمور الطبيعية، مثل كون هذا المرض ينفع فيه الدواء الفلاني؛ فإنّ مثل هذا يعلم بالتجربة والقياس وتقليد الأطبّاء الذين علموا ذلك بقياس أو تجربة. وكذلك مسائل الحساب والهندسة ونحو ذلك؛ هذا ممّا يعلم بالعقل" (ابن تيميّة، 1425هـ، ص166).

وإذا كان ذلك كذلك، فإنَّ المجال السياسي مثله مثل أيّ مجال آخر من المجالات الاجتماعية، فيه ما هو دنيوي وفيه ما هو ديني، وينبني على ذلك أنّ الأحكام الشرعية الواردة في المسائل السياسية هي من الدين، ومخالفتها مخالفةٌ للدين.

هذا هو معنى (الدينيّ)، ومنه يتبيّن أنّ كلّ شأن من شؤون الحياة لم يرد فيه حكم شرعي فهو دنيوي خاضع للخبرة الإنسانية. والخطأ الذي وقع فيه المستدلّون بهذا النص أنّهم اعتقدوا أنّ المقصود بالدنيا هو كلّ ما سوى الشعائر، ولو أخذنا بذلك فلن يبقى شيء من أحكام الشريعة؛ وبذلك ستبطل مئات النصوص الشرعية التي تتحدّث عن غير العبادات؛ سواء في قضايا المعاهدات أم الحروب أم المعاملات المالية أم أحكام الأسرة أم الأحكام الجنائية أم غير ذلك؛ وهذا خلل منهجي واضح؛ إذ لا يمكن أن نلغي مئات الأحكام الشرعية الثابتة بالأدلّة القطعية من أجل رواية ظنّيّة؛ ثبوتًا ودلالة.

إذن، قصرُ مدلول "الدين" على الشعائر فحسب يستلزم إبطال مئات النصوص الشرعية التي تتضمّن أحكامًا في كلّ مجالات التفاعل الاجتماعي، ولو خشي المعترض من هذا اللازم وقال إنّما

نقصي السياسة فحسب، وليس بقيّة الأحكام كالمواريث وأحكام الأسرة، فالجواب أنّ هذا مجرّد تحكّم محض لا برهان عليه؛ إذ ما الدليل على أنّ مدلول الدنيا قاصر على السياسة حصرًا دون بقيّة المجالات؟ فإمّا أن تكون جميعها من الدنيا أو لا تكون.

وإذا كان "الديني" هو ما ورد فيه حكم شرعي، و"الدنيوي" ما سوى ذلك، فإنّه لا يبقى للاستدلال برواية "أنتم أعلم بأمور دنياكم" وجاهة؛ لأنّ من الموضوعات السياسية ما ورد فيه أحكام شرعية، وهو ما يجعلها دينًا لا دنيا.

2. الدليل الثاني لنفاة العلاقة بين الإسلام والسياسة

استدلّ نفاة العلاقة بين الإسلام والسياسة بما روي عن كفّار قريش أنّهم قالوا للنبي ﷺ: "يا محمّد، إنّا بعثنا إليك؛ لنعذر فيك، وإنّا والله لا نعلم رجلًا من العرب أدخل على قومه ما أدخلت على قومك؛ لقد شتمت الآباء وعبت الدين وسفّهت الأحلام وشتمت الآلهة وفرّقت الجماعة، فما بقي أمر قبيح إلا وقد جئته فيما بينك وبيننا، فإن كنت جئت بهذا الحديث تطلب به مالًا جعلنا لك من أموالنا حتّى تكون أكثرنا مالًا، وإن كنت تطلب الشرف سوّدناك علينا، وإن كنت تريد ملكًا ملّكناك علينا" (ابن إسحاق، 1978، ص207).

يُستدلُّ بهذه الرواية على أنَّ السياسة ليست مطلوبةً شرعًا؛ لأنَّ النبي ﷺ في هذا النص يرفض العرض المقدّم من قريش، الذي يقتضي تسليم القيادة السياسية له. يقول الجابري: "إنّه ليس هناك لا في الحديث ولا في المرويّات عن الصحابة ما يمكن الاستشهاد به لإثبات هذه المسألة (أنّ النبي قد وضع من جملة أهدافه في بداية دعوته إنشاء دولة)، بل بالعكس هناك خبرٌ متواتر يؤكّد أنّ النبي رفض رفضًا مطلقًا العرض الذي قدّمه له أهل مكّة عند ابتداء دعوته؛ إذْ عرضوا عليه أن ينصّبوه رئيسًا عليهم مقابل التخلّي عن الدعوة إلى دينه الجديد؛ ما يدلّ دلالة قاطعة على أنّ هدف النبي -في البداية على الأقل- كان نشر الدين الجديد، وليس تكوين دولة ولا الحصول على الزعامة" (الجابري، 2012، ص111).

هذه الفقرة التي تحدّث فيها الجابري عن "دلالة قاطعة" على غياب الشأن السياسي عن جدول أهداف النبي ﷺ تحوي مغالطتين أساسيّتين:

المغالطة الأولى: رفض النبي ﷺ لعرض قريش لا يدلُّ على انعدام السياسة في المشروع الإسلامي، بل يدلّ على أنّ النبي ﷺ رفض السياسة إذا كانت مقابل التخلّي عن الدين نفسه، ولم يرفض السياسة لأنّها سياسة؛ فالنتيجة التي خرج بها الأستاذ الجابري أكبر بكثير ممّا تحتمله قصّة رفض النبي ﷺ لعرض قريش؛ لأنَّ رفض النبي لفكرة لا يدلّ بالضرورة على عدم صلاحيتها الذاتية؛ فربّما لا تكون صحيحة باعتبار سياقها، والنصوص الشرعية في ذلك كثيرة؛ فلو كانت قريش عرضت على النبي تولّي الشأن السياسي دون مساومته على دينه ثم رفض النبي ﷺ ذلك لكان استدلال الجابري صحيحًا، لكنّ قريشًا لم تفعل ذلك، وإنّما كان تنازلها عن شأنها السياسي مقابل تنازل النبي ﷺ عن الرسالة الإلهية.

إذن، استدلال الجابري بهذه الرواية على غياب السياسة في الإسلام استدلال بعيد، كما أنّ الجابري يرى أنّ الخبر "متواتر"، لكنّ الباحث لم يجد أحدًا من علماء الحديث يرى صحّته، فضلاً عن تواتره.

المغالطة الثانية: أنّه جعل عدم إخبار النبي ﷺ عن هدفٍ سياسي في بداية دعوته دليلًا على أنّه لم يرغب بالسياسة أصلًا.

وهذا الكلام لا يستقيم ومنطق التشريع الإسلامي؛ فعدم وجود تشريع منذ البداية في أمرٍ ما لا يدلُّ على أنّ ذلك التشريع ليس هدفًا؛ لأنّ المشرّع قد يعمد إلى التدرّج في تحقيق الأهداف مراعاةً لحال المكلَّف لا المكلِّف؛ فالإسلام -مثلاً- كان يهدف إلى إلغاء الخمور منذ البداية، لكن كانت الحكمة الإلهية تقتضي التدرّج لضمان حسن الاستجابة، فلا يستطيع أحد بعد ذلك أن يستدلّ بتأخّر تحريم الخمر على أنّ التحريم نفسه لم يكن هدفًا في بداية الدعوة، بل كان هدفًا، لكنّ إيقاعه في الحال لم يكن هدفًا.

وهذا الأمر أثبتته عائشة -رضي الله عنها- في مسألة الزنا، حين قالت: "إنّما نـزل أوّل ما نـزل منه سورة من المفصّل فيها ذكر الجنّة والنار، حتّىٰ إذا ثاب الناس إلىٰ الإسلام نـزل الحلال والحرام، ولو نـزل "لا تزنوا" لقالوا لا ندع الزنا أبدًا." فهي تقول هنا إنّه لو حُرّم الزنا في بداية التشريع لرفض ذلك المسلمون؛ لأنّه كان متغلغلًا في الحياة المكّيّة والعربية عمومًا؛ ولذلك حرّمه الإسلام في مرحلة لاحقة؛ حتّىٰ يكون الإيمان استوطن ورسخ في قلوب المؤمنين.

وما قيل في الخمر والزنا يُقال كذلك في المسألة السياسية؛ فغياب التشريع السياسي من البداية لا يعني أنّه لم يكن هدفًا في بداية الدعوة، لكن غاية ما في الأمر أنّه يدلّ علىٰ أنّه لم يكن من الحكمة البدء به في ظلّ غياب الأساس العقدي، وفي ظلّ غياب الظروف الموضوعية لتحقيق كيان سياسي.

رابعًا: نفي السياسة عن الإسلام بالقياس علىٰ المسيحية

تستند هذه المقاربة إلىٰ أنّ الإسلام والمسيحية لهما ماهية واحدة؛ ولـمّا كان معلومًا أنّ المسيحية بلا سياسة فينبغي كذلك القول إنّ الإسلام بلا سياسة. وقد رفع لواء هذه المقاربة الباحث اللبناني عادل ضاهر الذي يقول: "إنَّ الماهية العقديّة للمسلم لا تختلف بالنسبة للأمور الأساسية عن الماهية العقدية للمسيحي مثلاً، أو عن الماهية العقديّة للكتابيّين عمومًا" ويقول: "فإذا كانت السياسة بُعدًا جوهريًّا من أبعاد الإسلام، فإنّ الشيء ذاته ينطبق علىٰ المسيحية" (ضاهر، د.ت، ص335). فهو ينطلق من التساوي بين الإسلام والمسيحية في الماهية، ودليله علىٰ ذلك آيتان:

الأولىٰ: قوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ١٩﴾ [آل عمران:19].

الثانية: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ٤٦﴾ [العنكبوت: 46].

يرى ضاهر أنَّ هذين الدليلين ونحوهما "يُشتمُّ منهما أنَّ الإسلام لا يتورّع من نعت الكتابيّين بأنَّهم مسلمون" (ضاهر، د.ت، ص335).

والواقع أنّ هاتين الآيتين لا تستقيمان له؛ أمّا الاستدلال بالآية الأولى، فإنّه يتّضح لو أكملنا الآية التي بعدها مباشرة، التي تقول: ﴿فَإِنۡ حَآجُّوكَ فَقُلۡ أَسۡلَمۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسۡلَمۡتُمۡۚ فَإِنۡ أَسۡلَمُواْ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِٱلۡعِبَادِ ٢٠﴾ [آل عمران: 20].

إنّ هذه الآية صريحة في أنَّ أهل الكتاب ليسوا بمسلمين؛ ولو كانوا مسلمين لما صحَّ أن يصفهم الله بأهل الكتاب ثم يأمر نبيّه ﷺ بأن يسألهم: هل أسلمتم؟ ثم يقدّم لهم خيارين: إمّا تبنّي الإسلام والاهتداء، أو الإعراض عن الإسلام والضلالة؛ فسؤالهم "أأسلمتم" دليلٌ على أنَّ أهل الكتاب من حيث كونهم أهل الكتاب ليسوا بمسلمين، وإلا فإنّ السؤال سيكون كاللغو؛ فكأنَّ الآية تقول: قل للمسلمين هل أنتم مسلمون؟

ومع ذلك، لو تنـزَّلنا وانتزعنا الآية من سياقها كما فعل ضاهر، فإنّنا لا نجد في هذه الآية ما يتعلَّق بمحلِّ النـزاع أصلاً؛ لأنّ الآية تتحدّث عن أمرين:

الأوّل: أنّ الدين عند الله هو الإسلام، وهنا -تقديرًا للمقدّر المحذوف- إمّا أن نقول:

- لا دين "مقبول" عند الله إلا الإسلام.

- أو لا دين "موجود" إلا الإسلام.

أمّا الاحتمال الثاني، فباطلٌ بداهةً؛ إذ ثمّة أديان غير الإسلام باعتراف الإسلام نفسه؛ وإذا بطل الاحتمال الثاني تعيَّن الاحتمال الأوّل؛ وهنا يصير معنى الآية: أنّه لا يُقبل يوم القيامة من أحدٍ دين

خلا الإسلام، ويعزّز ذلك بقيّةُ الآية؛ فقد ذكرت أنَّ أهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم؛ والمقصود بالعلم في هذه الآية هو القرآن، بدليل آية البقرة: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ ۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ ۚ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٥﴾﴾ [البقرة: 145]. زد على ذلك أنَّ الآية صريحة في وصف عقائد أهل الكتاب بأنّها "أهواء"، فكيف يمكن القول: إنّ ماهية الإسلام كماهية المسيحية؟ هل يمكن أن يكون ذلك كذلك، والقرآن يصف المسيحية -بحسب ما آلت إليه- بأنّها "أهواء"؟

إذن، يمنع من صحّة الاستدلال بهذه الآية أمران:

الأوّل: أنّ الآية ذكرت أنّ الإسلام أتى بعد اختلاف اليهود والمسيحيين؛ ليصحّح لهم أمرهم؛ ولو كان الإسلام والمسيحية سِيّان لما جاء ليصحّحها.

الثاني: أنَّ الآية الثانية وصفت عقائد المسيحيين المحرّفة بأنّها "أهواء"؛ وهذا يحول منطقيًّا دون مساواتها مع الإسلام الذي وصفته الآية بأنّه "العلم".

أمّا الآية الثانية التي استدلَّ بها على المساواة بين الماهية الإسلامية ونظيرتها المسيحية، فهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [العنكبوت: 46].

يفهم ضاهر من هذه الآية أنَّ جوهر الإسلام هو نفسه جوهر المسيحية؛ بدليل أنّ الآية قالت: "ونحن له مسلمون"؛ أي أهل الكتاب جميعهم مسلمون. وهذا الاستدلال غيرُ دقيق من عدّة وجوه:

الوجه الأوّل: أنّنا ذكرنا سابقًا أنّ القرآن يصف عقائد أهل الكتاب بأنّها أهواء؛ وهذا يستلزم عدم اعتبار المساواة مع الإسلام الذي يصفه بأنّه "العلم".

الوجه الثاني: أنَّ القرآن ينصُّ صراحةً على كفر المسيحيين المؤلّهين للمسيح ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [المائدة: 17]. فكيف يكون جوهر المسيحية مشابهًا لجوهر الإسلام، والقرآن يرى كفره وبطلانه؟

الوجه الثالث: أنّ جوهر الإسلام هو التوحيد، وجوهر المسيحية المنقولة هو التثليث، وهما ضدّان صريحان، فكيف نجعلهما سيّان؟

الوجه الرابع: إذا قلنا بالوحدة الماهوية بين الدينين، فلماذا إذن يأمر الله -تعالى- المسلمين بأن يتجادلوا مع أهل الكتاب؟ هل يتجادلون على الفرعيات التي يختلف فيها المسلمون أنفسهم؟

الوجه الخامس: أنَّ القرآن الكريم جزم بما يقطع ريب المستدلّ؛ بعدم اتّحاد الأديان الثلاثة، كما في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ ﴾ [البقرة: 135-136].

ادّعت اليهود والنصارى أنّ الهداية منوطة بالالتحاق بأديانهم؛ فجاء الردّ القرآني؛ بأنّ الهداية منوطة بالالتحاق بملّة إبراهيم، وما الفرق بين ملّة إبراهيم واليهود والنصارى؟ أنّه لم يكن من المشركين؛ وهو ما يعني أنّ اليهود والنصارى وقعوا في الشرك؛ ومن هنا جاءت الدعوة لهم بعد ذلك بالخضوع لما أنـزل لجميع الأنبياء؛ فلا يمكن الاستدلال بهذه الآية على أنَّ جوهر الإسلام والمسيحية سواء.

إذن، ما معنى "ونحن له مسلمون" في هذه الآية؟ معناه: عموم عبادة الله والتسليم له على الوجه الذي أمر به الله، لا خصوص الرسالة المحمّدية، فتكون جملة حالية لا خبرية؛ وهذا ما نصَّ عليه المفسّرون (الطبري، 2000، ج3، ص110)، وتدلّ عليه الآيات الأخرى، مثل:

- ﴿ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾ ﴾ [البقرة:133].

- ﴿ قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ ﴾ [البقرة: 136].

فهل هؤلاء الأنبياء الذين وردت أسماؤهم في هاتين الآيتين كانوا كلّهم مسلمين؛ بالمفهوم الذي يريده عادل ضاهر؟ وأكثر من ذلك، أنَّ النبي نوحًا -عليه السلام، أوّل الرسل- نسب نفسه إلى الإسلام صراحةً؛ فقد جاء على لسانه في القرآن الكريم: ﴿ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾ ﴾ [يونس: 72].

ولا يمكن تفسير الإسلام في كلّ هذه الآيات إلا بمعنى عبادة الله؛ على الوجه الذي أمر به الله (ابن تيميّة، 2004، ج1، ص214). وهذا ما أكّدته عدّة آيات، كقول الله ﷻ: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾ [الأنبياء: 25].

إذن، ليس صحيحًا أنّ جوهر المسيحية والإسلام واحدٌ؛ ويترتّب على ذلك عدم صحّة القول: إنّ كلّ ما ثبتت جوهريّته في الإسلام، لزم ثبوت جوهريّته في المسيحية.

خاتمة

ارتكزت فكرة هذا البحث على إثبات الفارق الجوهري -على مستوى النص المؤسِّس نفسه- بين طبيعة الحضور السياسي في السياقين: الإسلامي، والمسيحي؛ ففي السياق المسيحي كانت نصوص الإنجيل صريحة وواضحة في رفض الدخول في معترك السياسة، بل في تجنّب أدنى استعمال للقوّة؛ على حين، كان الإسلام واضحًا في موقفه من موضوعات السياسة التأسيسية؛ سواء على المستوى الداخلي (النظام السياسي) أم على المستوى الخارجي (العلاقات الدولية).

وقد توصّل هذا البحث إلى النتائج الآتية:

أوّلا: أنّ النصوص المسيحية التي صرّحت بابتعاد المسيحية عن السياسة لم تكن مرتهنة لسياقٍ ما، بل كانت موقفًا تأسيسيًّا في الأساس؛ وأمّا رهنها للسياق، فلم يجد عليه الباحث أيّ دليل.

ثانيًا: أنّ النص الإنجيلي المشهور "ما جئت لأحمل سلامًا بل سيفًا" لا يُعارض بقيّة النصوص التي تبرأ من السياسة؛ إذ إنّ المقصود بهذا النص أنّ دعوة المسيحية ستثير حول أتباعها الغضب؛ بما يجعل السيف يحلّ بها.

ثالثًا: إنّ الاستدلال بحديث "أنتم أعلم بأمور دنياكم" على نفي العلاقة بين السياسي والديني في السياق الإسلامي استدلال غير دقيق، وينطوي على فهم مسيحي لمفردة "الدنيا"؛ إذ إنّ الدين في التصوّر الإسلامي هو كلّ موضوع ورد فيه حكم شرعي، بصرف النظر عن تموضعه في الحياة؛ ولـمّا كانت السياسة قد وردت فيها أحكام شرعية ففيها إذن ما هو ديني.

رابعًا: الاستدلال بغياب المشروع السياسي الإسلامي في البداية على عدم ابتغائه مآلاً، هو استدلالٌ لا يستقيم مع منطق الشرع؛ إذ المشرّع قد يعمد إلى التدرّج في تحقيق الأهداف؛ مراعاةً لحال المكلَّف لا المكلِّف.

وبناء على ما سبق يرى الباحث أنّه من المهمّ أن تتوجّه عناية الباحثين للنقاط الآتية:

أوّلًا: البحث المعمّق حول أسباب التحوّل من النص المسيحي المؤسِّس المانع من الحضور السياسي إلى تحوّل الكنيسة نفسها إلى سلطة، على الرغم من أنّ في ذلك مخالفة صريحة لنصوص الإنجيل.

ثانيًا: تحويل المعرفة السياسية الواردة في نصوص القرآن إلى نماذج ونظم إجرائية؛ وهذا من شأنه أن يعمّق الوعي بالحضور السياسي في النص القرآني الذي ما يزال بعض الباحثين لا يعترف به إلى الآن.

ثالثًا: من المهم الانتباه إلى المبالغات التي تفتقر إلى دليل في تأثير السياق في النصوص الدينية، ودعوى حاكميّة السياق -دون دليل- لا يمكن اعتبارها والالتفات إليها.

رابعًا: السعي لتمييز تأثير المنطق الحداثي في الخطاب الإسلامي المعاصر؛ فقد انعكست هيمنة منطق الحداثة على كثير من التصوّرات الإسلامية المعاصرة، في مختلف المجالات المعرفية.

المراجع

أرسطو (2009). **السياسة**، ترجمة: أحمد لطفي السيّد، بيروت: منشورات الجمل.

ابن إسحاق، محمّد (1978). **سيرة ابن إسحاق**، تحقيق: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر.

الأشعري، أبو الحسن (1980). **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، اعتناء: هلموت ريتر، ط3، ألمانيا: دار فرانـز شتاير.

أودار، كاترين (2020). **ما الليبرالية**، ترجمة: سناء الصاروط، بيروت: المركز العربي.

الأيّوبي، نـزيه (2020). **الإسلام السياسي**، ترجمة: محمّد كمال، بيروت: مركز نماء.

باشا، أحمد شفيق (2017). **الرق في الإسلام**، ترجمة: أحمد زكي، القاهرة: نوابغ الفكر.

بشارة، عزمي (2015). **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**، بيروت: المركز العربي.

بلاك، أنتوني (2012). **الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي**، ترجمة: فؤاد عبد المطّلب، الكويت: دار المعرفة.

بوبيرو، جون (2020). **العلمانية المزيّفة**، ترجمة: عبد الله المتوكّل، الكويت: دار النهوض.

تورين، ألان (2013). **ما هي الديمقراطية**، ترجمة: حسن قبيسي، ط3، بيروت: دار الساقي.

توشار، جان (2010). **تاريخ الأفكار السياسية**، ترجمة: ناجي الدراوشة، دمشق: دار التكوين.

التيجاني، عبد القادر (2017). **أصول الفكر السياسي في القرآن المكّي**، ط2، الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية.

ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم (2019). **الرسالة القبرصية**، تحقيق: خالد الجزمي، الدوحة: مكتبة عبد العزيز بن خالد.

ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم (1425هـ). **شرح العقيدة الأصفهانية**، تحقيق: محمّد الأحمد، بيروت: المكتبة العصرية.

ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم (1986). **منهاج السنّة النبوية**، تحقيق: محمّد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام.

الجابري، محمّد عابد (2012). **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجابري، محمّد عابد (2016). **المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية**، ط5، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

حبش، محمّد (2019). **النبي الديمقراطي**، بيروت: سائر المشرق.

الحمد، تركي (2001). **السياسة بين الحلال والحرام: أنتم أعلم بأمور دنياكم**، بيروت: دار الساقي.

دونر، فريد مكغرو (2019). **الروايات السردية عن الأصول الإسلامية**، ترجمة: عبد الجبّار ناجي، بيروت: المركز الأكاديمي للأبحاث.

روا، أوليفيه (2016). **الإسلام والعلمانية**، ترجمة: صالح الأشمر، بيروت: دار الساقي.

الريس، محمّد ضياء الدين (1979). **النظريّات السياسية الإسلامية**، ط6، دار التراث: القاهرة.

شميت، كارل (2018). **اللاهوت السياسي**، ترجمة: رانية الساحلي وياسر الصاروط، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

ضاهر، عادل (د.ت) **الأسس الفلسفية للعلمانية**، ط3، بيروت: دار الساقي.

الطبري، محمّد بن جرير (2000). **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد شاكر، بيروت: مؤسّسة الرسالة.

العطّاس، سيّد محمّد نقيب (2000). **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمّد الطاهر الميساوي، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

عبد العالي، عبد القادر (2013). "المحدد الديني للحضارة والسياسات العالمية: قراءة في منظور الفاروقي للعلاقات الدولية"، **إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)**، س19، ع 74.

ابن عطيّة، عبد الحق بن غالب الأندلسي (1422هـ). **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمّد، بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزّالي، أبو حامد محمّد بن محمد (2014). **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، تحقيق: أسعد جمعة، ط2، بيروت: دار كيرانيس.

فرغسون، نيال (2013). **الحضارة**، ترجمة: سعيد الحسنية، بيروت: شركة المطبوعات.

فرند، جوليان (2016). **جوهر السياسة**، ترجمة: فاروق الحميد، ط2، الشارقة: دار الفرقد.

القرافي، أحمد بن إدريس (2005). **الأجوبة الفاخرة**، تحقيق: مجدي الشهاوي، بيروت: عالم الكتب.

لابيدس، أيرام (2023). **الفصل بين الدين والدولة: من الإسلام المبكّر إلى الإسلام الحديث**، ترجمة: أحمد إبراهيم، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر.

مسلم، ابن الحجّاج القشيري (1334هـ). **صحيح مسلم**، تركيا: دار الطباعة العامرة.

المسيري، عبد الوهّاب (2002). **العلمانية الجزئيّة والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق.

هوبز، توماس (2011). **اللفياثان**، ترجمة: ديانا حرب، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة.

هيوم، ديفيد (2016). **أبحاث أخلاقية سياسية وأدبية**، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دمشق: دار الفرقد.

References

ʿAbd al-ʿĀlī, ʿAbd al-Qādir (2013). Al-Muḥaddid al-Dīnī lil-Haḍārah wa-al-Sīyāsāt al-ʿĀlamiyah: Qirā'ah fī Manẓūr al-Fārūqī li-al-ʿAlāqāt al-Dawliyyah .*Islāmiyyat al-Maʿrifah*) later *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣi*,(74), 19.

Aristotle (2009). *Al-Siyāsah*. (A. al-Sayyid, Translator). Beirut: Manshūrāt al-Jamal.

Ashʿarī, Abū al-Ḥasan (1980). *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa-Ikhtilāf al-Muṣallīn.* (H. Ritter, Ed.). Germany: Dār Frānz Shtāyr.

ʿAṭṭās, Sayyid Muḥammad Naqīb (2000). *Mudākhalāt Falsafiyyah fī al-Islām wa-al-ʿAlmāniyyah*. (M. al-Maysāwī, Translator). Amman: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Awdār, Kātrīn (2020). *Mā al-Lībrāliyyah*. (S. al-Ṣārūṭ, Translator). Beirut: Al-Markaz al-ʿArabī.

Ayyūbī, Nazīh (2020). *Al-Islām al-Siyāsī*. (M. Kamāl, Translator). Beirut: Markaz Namā'.

Bāshā, Aḥmad Shafīq (2017). *Al-Riqq fī al-Islām*. (A. Zakī, Translator). Cairo: Nawābigh al-Fikr.

Bishārah, ʿAzmī (2015). *Al-Dīn wa-al-ʿAlmāniyyah fī Siyāq Tārīkhī*. Beirut: Al-Markaz al-ʿArabī.

Blāk, Antūnī (2012). *Al-Dīn wa-al-Fikr al-Siyāsī fī al-Tārīkh al-ʿĀlamī*. (F. ʿAbd al-Muṭṭalib, Translator). Al-Kuwait: Dār al-Maʿrifah.

Bwbyrw, Jūn (2020). *Al-ʿAlmāniyyah al-Muzayiffah*. (ʿA. al-Mutawakkil, Translator). Al-Kuwait: Dār al-Nuhūḍ.

Downer, Farīd (2019). *Al-Riwāyāt al-Sardīyah ʿan al-Uṣūl al-Islāmiyyah*. ʿA. Nājī, Translator). Beirut: Al-Markaz al-Akādīmī lil-Abḥāth.

Ferand, Julian (2016). *Jawhar al-Siyāsah* (2nd ed.). (F. al-Ḥamīd, Translator). Al-Shāriqah: Dār al-Farqad.

Fraghsūn, Nayyāl (2013). *Al-Ḥaḍārah*. (S. al-Ḥasaniyyah, Translator). Beirut: Sharikat al-Maṭbūʿāt.

Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad (2014). *Al-Tibr al-Masbūk fī Naṣīḥat al-Mulūk*. (A. Jumʿah, Ed.). Beirut: Dār Kīrānīs.

Ḥabash, Muḥammad (2019). *Al-Nabī al-Dīmuqrāṭī*. Beirut: Sā'ir al-Mashriq.

Ḥājj, ʿAbd al-Raḥmān (2011). *Al-Khiṭāb al-Siyāsī fī al-Qur'ān*. Beirut: Al-Shabakah al-ʿArabiyyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr.

Ḥamad, Turkī (2001). *Al-Siyāsah bayna al-Ḥalāl wa-al-Ḥarām: Antum Aʿlam bi-Umūr Dunyākum*. Beirut: Dār al-Sāqī.

Hobbes, Thomas (2011). *Al-Lafyāthān* (D. Ḥarb, Translator). Abu Dhabi: Hay'at Abu Dhabi lil-Thaqāfah.

Hume, David (2016). *Abḥāth Akhlāqiyyah Siyāsiyyah wa-Adabiyyah* (ʿA. Nāṣīf, Translator). Damascus: Dār al-Farqad.

Ibn ʿAṭīyah, ʿAbd al-Ḥaqq ibn Ghālib al-Andalusī (1422 AH). *Al-Muḥarrir al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz*. (ʿA. ʿAbd al-Shāfī Muḥammad, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Isḥāq, Muḥammad (1978). *Sīrat Ibn Isḥāq*. (S. Zakkār, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʻAbd al-Ḥalīm (1425 AH). *Sharḥ al-ʿAqīdah al-Aṣfahāniyyah*. (M. al-Aḥmad, Ed.). Beirut: al-Maktabah al-ʿAṣriyyah.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (1986). *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*. (M. Rashād Sālim, Ed.). Riyad: Jāmiʿat al-Imām.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (2019). *Al-Risālah al-Qubruṣiyyah*. (K. al-Jazmī, Ed.). Doha: Maktabat ʿAbd al-ʿAzīz ibn Khālid.

Jābirī, Muḥammad ʿĀbid (2012). *Al-Dīn wa-al-Dawlah wa-Taṭbīq al-Sharīʿah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah.

Jābirī, Muḥammad ʿĀbid (2016). *Al-Mashrūʿ al-Nahḍawī al-ʿArabī: Murājaʿat Naqdiyyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyyah.

Lābīdas, Ayrām (2023). Al-Faṣl bayna al-Dīn wa-al-Dawlah: Min al-Islām al-Mubakkir ilá al-Islām al-Ḥadīth. (A. Ibrāhīm, Translator). Cairo: Madārāt lil-Abḥāth wa-al-Nashr.

Misīrī, ʿAbd al-Wahhāb (2002). *Al-ʿAlmāniyyah al-Juz'iyyah wa-al-ʿAlmāniyyah al-Shāmilah*. Cairo: Dār al-Shurūq.

Muslim, Ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, (1334 AH). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Turkey: Dār al-Ṭibāʿah al-ʿĀmirah.

Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs (2005). *Al-Ajwibah al-Fākhirah*. (M. al-Shahāwī, Ed.). Beirut: ʿĀlam al-Kutub.

Rawwā, Ūlīfīh (2016). *Al-Islām wa-al-ʿAlmāniyyah*. (Ṣ. al-Shammari, Translator). Beirut: Dār al-Sāqī.

Rayyis, Muḥammad Ḍiyā' al-Dīn (1979). *Al-Naẓariyyāt al-Siyāsiyyah al-Islāmiyyah*. Cairo: Dār al-Turāth.

Schmīdt, Cārl (2018). *Al-Lāhūt al-Siyāsī*. (R. al-Sāḥilī, Translator). Beirut: Al-Markaz al-ʿArabī lil-Abḥāth wa-Dirāsat al-Siyāsāt.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (2000). *Jāmiʿ al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*. (A. Shākir, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

Tūrīn, Alān (2013). *Mā Hiya al-Dīmuqrāṭiyyah*. (Ḥ. Qubaysī, Translator). Beirut: Dār al-Sāqī.

Tushar, Jane (2010). *Tārīkh al-Afkār al-Siyāsiyyah*. (N. al-Darāwishah, Translator). Damascus: Dār al-Takwīn.

Ẓāhir, ʿĀdil. *Al-Usus al-Falsafiyyah lil-ʿAlmāniyyah*. Beirut: Dār al-Sāqī.

The Political Dimension Across Islamic and Christian Scriptures: A Comparative Textual Study

Naif Nahar al-Shammari*

Abstract

This article investigates the nature of political presence in the Islamic and Christian traditions, drawing on their respective foundational texts (or scriptures). The study initially examines the Christian stance on politics, demonstrating that the texts of the Gospels and the Epistles of Paul explicitly negate the interrelation between the political and the religious, consistent with the clear mandate to separate the kingdoms of Heaven and Earth. The analysis asserts that these texts, which advocate for the separation of the sacred and the secular, were not contingent upon the specific political context in which Christianity emerged but represent an intrinsic, deliberate theological position.

The article then transitions to establishing the Islamic position, which stands in contrast to the Christian viewpoint. Islamic scripture encompasses a broad political presence, addressing both international relations—including matters of war and peace—and internal politics, with principles pertaining to governance. In this context, the article introduces specific Quranic textual models that address political subjects.

The study concludes by addressing attempts to deny the inherent politico-religious relationship in Islam itself. These attempts draw on certain Islamic texts, such as the saying "You are more knowledgeable in the affairs of your world" (أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُورِ دُنْيَاكُمْ), and by analogizing Islam to Christianity (i.e., attempting to impose the Christian model of separation). The study utilizes analytical and comparative methodologies in its examination of the focal texts.

Keywords: Islam, Christianity, Politics, Religious Text, Scripture.

* Dr. Naif Nahar Al-Shammari holds a PhD in Islamic Banking and Political Science from the International Islamic University Malaysia. He is the former Director of the Ibn Khaldun Center for Humanities and Social Sciences at Qatar University and currently serves as an Associate Professor in the Department of Fiqh and Usul at Qatar University. **Email:** n.alshamari@qu.edu.qa, https://orcid.org/0009-0001-7157-5296

Received: February 21, 2024. **Accepted for publication:** November 5, 2024.

To cite this article: Al-Shammari, N. N. (2025). The Political Dimension Across Islamic and Christian Scriptures: A Comparative Textual Study. *Contemporary Islamic Thought Journal* (formerly *Islamiyyat al-Ma'rifah*), 31(110), 11–45. https://doi.org/10.35632/citj.v31i110.9069

© 2025 International Institute of Islamic Thought. All rights reserved.

إشكال العلاقة بين العمل الدعوي والسياسي في منظومة فكر عبد الحميد أبو سليمان: دراسة في تأثير النسق المعرفي

محماد بن محمّد رفيع*

الـمُلخَّص

تروم هذه الدراسة وصف وتحليل إشكال ثنائيّة العمل السياسي والعمل الدعوي في فكر أبو سليمان؛ من أجل معرفة ما قدمه من تفاصيل نظرية وعملية لهذه الثنائية، وقد تضمنت هذه الدراسة بيان الأصول والمفاهيم التي يتأسس عليها النسق المعرفي الناظم لفكر أبو سليمان، ومنه مفهوم العمل السياسي والدعوي، كما تضمنت الدراسة الأصول النظرية التي بنى عليها أبو سليمان مقاربته لهذه الثنائية: من تأصيل وتأريخ؛ لمعرفة ما طرأ عليها من تحولات، والصورة التي آلت إليها في السياق المعاصر، ثم ختمت الدراسة باستعراض تحليلي للحلول الإجرائية التي قدمها أبو سليمان في حل معضلة العلاقة بين العمل السياسي والدعوي، يمكن إجماله في الفصل الوظيفي الدستوري بين العملين؛ على قاعدة التكامل والاستقلال؛ من أجل سد ذريعة احتكار السلطة السياسية للمؤسّسات الدعوية والتربوية وغيرها.

الكلمات المفتاحيّة: عبد الحميد أبو سليمان، العمل الدعوي، العمل السياسي، النسق المعرفي.

---

* دكتوراة في أصول الفقه، 2000، جامعة محمّد الأوّل وجدة، أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة سيدي محمّد ابن عبد الله بفاس، المغرب. البريد الإلكتروني: Mohamad.rafia@usmba.ac.ma، https://orcid.org/0000-0002-9909-9906

تم تسلُّم البحث بتاريخ 15/ 9/ 2023م، وقُبِل للنشر بتاريخ 8/ 7/ 2025م.

للاقتباس: رفيع، محماد بن محمّد (2025). "إشكال العلاقة بين العمل الدعوي والسياسي في منظومة فكر عبد الحميد أبو سليمان: دراسة في تأثير النسق المعرفي"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، مجلد 31، العدد 110، 47-74. DOI: 10.35632/citj.v31i110.8195

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2025

مقدّمة

لعلّ ثنائيّة العمل السياسي والديني، واحدة من الإشكالات الفكرية والسياسية التي أثارت – وما زالت– خلافاً واسعاً، وصراعاً حادّاً، بين النخب الفكرية والسياسية في مجتمعات الأمّة الإسلامية المعاصرة. وقد استطاع أبو سليمان أن يخوض في تفاصيلها في سياق مشروعه الإصلاحي؛ بناء على خلفيّته وسابق تخصّصه في العلوم السياسية، مع انفتاحه واطّلاعه على علوم الشريعة؛ وقد أرجع الكثير من التخبّط الفكري والانتكاس الحضاري والفشل السياسي والتخلّف الاقتصادي إلى العجز عن التمييز الوظيفي، بين العمل الدعوي: تربيةً وتعليماً وتثقيفاً، والعمل السياسي: تدبيراً وتنفيذاً؛ وهو الخلط الذي أفضى عملياً في مجتمعات الأمّة إلى هيمنة السلطة السياسية الزمنية الاستبداديّة على المؤسّسة الدعوية، وتوظيفها لخدمة أجندتها السياسية؛ ممّا ساعد على ترسيخ عاهة الاستبداد في واقع الأمّة، وحال بينها وبين إمكان استئناف نهوضها الحضاري.

وهذه قضيّة مفصليّة في مشروع أبو سليمان الإصلاحي، ولم أجد –في حدود ما اطّلعت عليه– من أفرد لها دراسة مفصّلة نظرياً وتطبيقياً –كما تحاول هذه الدراسة– إلّا ما ساقه السيّد عمر في سياق قراءته لكتابي أبو سليمان: كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم البعد الغائب في إصلاح مشروع الأمّة" (السيّد عمر، 2021، ص93–130)، وكتاب "إشكاليّة الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي" (السيّد عمر، 2021، ص190–196). وذلك ضمن ما حرّره في كتابه "جامع فقه الأمّة رحيق الحقيبة المعرفية للعلّامة عبد الحميد أبو سليمان"، وما كتبه كذلك في حوليّة "أمّتي في العالم" بعنوان: "مداخل الإصلاح في الأمّة: جدالات الديني والسياسي" (مصطفى، وعبد الفتاح، 2007، ص1–66). بالإضافة إلى ما جاء من إشارات ولوامع في مشروع تقييم إسلاميّة المعرفة بجزئيه (مصطفى، وعبد الفتاح، 2016) في سياق عرض تقييم أبو سليمان لتجربة إسلاميّة المعرفة.

فتلك جهود علميّة، أفادت منها هذه الدراسة؛ خصوصاً فيما قدّمه السيّد عمر من مفاتيح في قراءة المشروع الفكري لأبو سليمان، ومنها إشكال الدعوي والسياسي؛ غير أنّ الدراسة تميّزت بما

بذل فيها من جهد استقرائي لتراث أبو سليمان في الموضوع، مع التركيز على المقاربة الازدواجية التي جمعت بين التأسيس النظري والتطبيق العملي لثنائية الدعوي والسياسي عند أبو سليمان، انسجاماً مع مقتضى ما يمثّله هذا الرجل من توجّه عملي تطبيقي في منهاجية إسلاميّة المعرفة؛ أمّا ما كتب في موضوع علاقة الدعوة والدين بالسلطة السياسية، فهناك الكثير من المقالات، وعدد من المؤلّفات يطول الكلام بسردها.

أمّا المنهج المتبّع في بناء هذا العمل، فجمع بين استقراء المادة العلمية من مظانّها الأصلية المتمثّلة في تراث عبد الحميد أبو سليمان، ثم المظانّ التبعية متمثّلة فيما أنجز من دراسات عن فكر أبو سليمان، ومصادر ومراجع أخرى أغنت الموضوع، ثم تحليل ما جمع من المادة العلمية، وتعليل قضاياها، ومقارنتها بغيرها عند الضرورة، وتركيب ذلك في سياق التصوّر العام للموضوع.

ولعلّ من مقتضيات المنهج بيان المفاهيم المركزية التي انبنى عليها هذا العمل؛ لضمان حسن التواصل مع القارئ؛ وهي مفاهيم ثلاثة:

أوّلها: **العمل الدعوي** عند أبو سليمان؛ وهو مفهوم استراتيجي واسع الوعاء؛ بحيث يشمل مجالات حيوية في المجتمع؛ من تربية، وتعليم، وقيم أخلاقية اجتماعية إحسانية (أبو سليمان، 2012، ص59). وبناء على ذلك يتّضح أنّ العمل الدعوي هو المؤسّسة المسؤولة عن مناهج الدعوة والتربية والتعليم والإعلام والثقافة الدينية والاجتماعية ومؤسّسة الأسرة، ويشرف على هذه المؤسّسات عملياً الأمّة وممثّلوها المنتخبون، ويراقبون أداءها، ويختارون أطرها، على نحو مستقلّ تماماً عن تحكّم أيّة سلطة سياسية تنفيذية (أبو سليمان، 2012؛ السيد عمر، 2021، ص190).

وثانيها: **العمل السياسي** عند أبو سليمان، ويتعلّق بالبرامج التي تهدف إلى إدارة الحياة العامّة بما يخدم مصالح الجمهور بجميع فئاته المختلفة دون إجحاف (أبو سليمان، 2012، ص59) وهو عمل السلطة السياسية التنفيذية والأحزاب السياسية؛ لأنّ عمل هذه الأحزاب منحصر في التنافس السياسي

المحض لخدمة الأمّة من خلال برامج سياسية حياتية، تختلف فيها وجهات النظر، لكنّها جميعاً تنطلق من فلسفة وقيم ومفاهيم ومقاصد إسلامية دستورية محدّدة (أبو سليمان، 2012، ص42).

وثالثها: **النسق المعرفي الإسلامي**؛ ومدار معاني لفظة النسق في اللسان العربي على التتابع والنظام (ابن فارس، ج5، ص420). (الفيروز آبادي، 1995، ج3، ص386). واستعملت من الناحية الاصطلاحية مفاهيم: النسق المعرفي، والنظام المعرفي، والنموذج المعرفي على جهة الترادف، كما استعملت متمايزة على وجه الترتيب من العام إلى الخاص (عارف، كما ورد في ملكاوي، 2000، ص66). وعليه فالمقصود بالنسق المعرفي الإسلامي نظام من المبادئ والكليات المستندة إلى مبدأ الوحدانيّة (ملكاوي، 2000، ص87)؛ بحيث يقوم على الربط بين مصادر المعرفة (الوحي والكون)، والإجابة عن الأسئلة الكلّية النهائية عن الإله والإنسان والحياة والطبيعة (عارف، كما ورد في ملكاوي، 2000، ص68). (المسيري، كما ورد في ملكاوي، ص42). وهو بذلك يمثّل المستوى المعرفي الكلّي الأعلى للمرجعية الإسلامية، وعنه يصدر عبد الحميد أبو سليمان في نموذجه الفكري: تصوّراً، وتحليلاً، وتفسيراً، وتنظيراً.

والإشكال الذي عليه مدار هذه الدراسة هو العلاقة بين العمل الدعوي والسياسي في منظور أبو سليمان؛ وهو ما يقتضي إجرائيّاً الإجابة عن الأسئلة الإشكالية الآتية: ما المقصود ابتداء بالعمل الدعوي والسياسي عند أبو سليمان؟ ما أصول ومفاهيم النَّسق المعرفي الناظم لفكر أبو سليمان في الموضوع؟ وما الأصول النظريّة التي أسّس عليها أبو سليمان تدبير إشكال العلاقة بين الدعوي والسياسي؟ وما الحلول الإجرائيّة التي قدّمها أبو سليمان لهذا الإشكال؟

وسعياً للإجابة عن هذه الأسئلة الإجرائيّة، ارتأينا نظم الكلام في سياق الخطّة الآتية:

مقدّمة: وهي ما نحن فيه. المبحث الأوّل: خصصته للنسق المعرفي الإسلامي الناظم لنموذج فكر أبو سليمان (أصوله ومفاهيمه) في حين أفردت المبحث الثاني؛ لبحث العلاقة بين العمل الديني

والسياسي في النموذج الفكري لعبد الحميد أبو سليمان، نظريّاً وإجرائياً، ثم ختمت البحث بخاتمة ضمّنتها خلاصة البحث ونتائجه.

ولعلّ هذه الدراسة استطاعت في النهاية أن تكشف عمّا تميّزت به رؤية أبو سليمان لهذا الإشكال؛ من الأصالة والعمق والشمولية، بما يستجيب ومقتضى العصر؛ فقد أسّس رؤيته على أربعة أنظار متكاملة: تأصيلي، تاريخي، نقدي تحليلي، استشرافي؛ بحيث تشكّل هذه الأنظار الأربعة لموضوع العلاقة بين الشأن السياسي والديني، رؤية متكاملة، تقوم على الفصل الوظيفي الدستوري بينهما، على قاعدة التكامل والاستقلال؛ للحيلولة دون احتكار السلطة للمؤسّسات الأخرى، وليس فصلاً قيمياً، كما هو في النظر العلماني، الذي يصدر عن رؤية منقولة عن الثقافة الغربية، وليس كذلك الوصل النكد، كما هو في النظر التقليدي الحرفي المرهون لمقولات الفكر الإسلامي التاريخي.

المبحث الأوّل: النَّسق المعرفي الإسلامي الناظم لنموذج فكر أبو سليمان: أصوله ومفاهيمه

يرجع القول بالنسق المعرفي الناظم لفكر أبو سليمان إلى لزوم تناول إشكال البحث في سياقه المعرفي الكلّي؛ ذلك أنّ إشكال الدعوي والسياسي في فكر أبو سليمان، يمثّل واحدة من القضايا التي تناولها أبو سليمان، وفق ما يصدر عنه من نسق معرفي، هو إطاره المرجعي المعرفي والمنهجي والتفسيري النقدي؛ لأنّه يشكّل "بنية تصوّرية يجرّدها العقل من كمّ هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث؛ فيستبعد بعضها لعدم دلالتها، ويستبقي بعضها الآخر، ثم يرتّبها ترتيباً خاصّاً، وينسّقها تنسيقاً خاصّاً؛ بحيث تصبح مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع" (المسيري، 1993، ص298).

وللإحاطة بهذا النسق المعرفي عند أبو سليمان، يتعيّن منهجياً بيان ما انبنى عليه من أصول، وما استند إليه من مفاهيم معرفية.

أوّلاً: أصول النسق المعرفي الإسلامي الناظم لنموذج فكر أبو سليمان

يتأسّس النسق المعرفي الإسلامي عند أبو سليمان على ثلاثة أصول، تشكّل في مجموعها ما سمّاه أبو سليمان "الرؤية الكونيّة الحضارية القرآنية" (أبو سليمان، 2009)؛ من حيث هي الإطار المرجعي الذي يصدر عنه في مشروعه الإصلاحي: تأصيلاً، وتحليلاً، وتقويماً، واقتراحاً. وأذكرها على النحو الآتي:

1. معارف الوحي

معارف الوحي محصورة في النص القرآني المؤسّس، والبيان النبوي المفصّل؛ فهو يرى أنّ معارف الوحي تجيب بكيفية شاملة وكاملة وموثوقة عن كلّ ما يتطلّع إليه البشر، وألّا سبيل إلى هذا النوع من المعرفة الكلّية اليقينية إلّا عن طريق الوحي (أبو سليمان، 2009، ص118). فهو "الخطاب الإلهي العالمي للبشريّة جمعاء" بتعبير حاج حمد (حاج حمد، 2003، ص52)؛ ذلك أنّ الإنسان في مسيرته في الحياة مفتقر تمام الافتقار -في نظر أبو سليمان- إلى الاستهداء بمعارف الوحي المعيارية الثابتة؛ من مبادئ وقيم ومفاهيم ومقاصد إنسانية محدّدة، تتناغم مع الفطرة وتقنع العقل، وتقرّ لها النفس والروح (أبو سليمان، 2012، ص78 و38). وبذلك يدرك الإنسان حقيقة فطرته، ومعنى طاقاته، والغاية من وجوده، وطبيعة دوره في الحياة (أبو سليمان، 2012، ص50).

أمّا البيان النبوي في علاقته بالنص القرآني المؤسّس؛ فيمثّل -في نظر أبو سليمان- أرقى نموذج تنـزيلي على الواقع الإنساني (السيّد عمر، 2021، ص37). وهو الأصل المعرفي الذي استند إليه الصحابة زمن الخلافة الراشدة، في تجسيد القيم الإسلامية الكبرى؛ من: شورى، وعدل، ورحمة، وإصلاح، وإعمار (أبو سليمان، 2012، ص26-27).

2. معارف السنن

يرى أبو سليمان أنّ معارف الوحي لا يتأتّى حسن فهمها، ولا إدراك مقاصدها، ولا تنـزيل مقتضياتها في الزمان والمكان؛ إلا بالتمكّن من معارف السنن النفسية والاجتماعية والكونية؛ فهي

الوسيلة المعرفية التي تمكّن من شمولية المعرفة والمنهج، ومن انضباط التحليل (أبو سليمان، 2002، ص27). فمعارف الوحي خاطبت زماناً ومكاناً وأحوالاً ثقافية واجتماعية ونفسية، بما يحقّق المصلحة ويدرأ المفسدة؛ فمن أجل إدراك مفاهيم ومقاصد تلك المعارف ونصوصها يتعيّن استيعاب سياق تنـزّلها؛ وهو البعد الزماني والمكاني للنص، حسب عبارة أبو سليمان (أبو سليمان، 2002، ص27). يقول: "عدم القدرة على إدراك طبيعة المجالات والوقائع والأحداث التي تعاملت معها النصوص، وقصدت إلى إدارتها وتوجيهها وترشيدها؛ إنّما يقود الناس والباحث إلى أخطاء لا يدركون أسبابها، ونتائج لا يعون آثارها" (أبو سليمان، 2002، ص27-28). وهذا هو النقد الذي وجّهه طه العلواني لعلوم الشريعة؛ وهو تجاهل البيئة الطبيعية ومقتضيات الزمان والمكان؛ ممّا له تأثير في الأبعاد المنهجية، في نظره (العلواني، 1996، ص12).

إنّ معظم الأحاديث النبوية -في نظر أبو سليمان- مرتبطة بخصوصيّات الزمان والمكان، يتعيّن دراستها واستيعابها؛ فالدراسة الاجتماعية والأنتربولوجية للقبائل العربية زمن النبوّة في نـزعتها الفردية، وميلها إلى العصيان والتمرّد والتناحر القبلي المسلّح، وعدم الخضوع إلى أيّ سلطة، هو ما يمكّننا من فقه أحاديث وجوب الطاعة للسلطة والخضوع لها، وحملها على قصد سدّ الذرائع على العصيان والثورة على السلطة دون موجب شرعي (أبو سليمان، 2002، ص27).

ومعتمد أبو سليمان في تنـزيل مشروعه الإصلاحي، ما يسمّيه "علوم الفطرة" (أبو سليمان، 2012، ص78). ويصفه بـ"الاجتهاد والنظر العقلي في الحياة والواقع والطبائع" (أبو سليمان، 1994، ص81). وهي وظيفة البحث الاجتماعي في الكشف عن السنن الاجتماعية لفهم الفطرة والطبائع والوقائع، حسب ما ذهب إليه فتحي ملكاوي (ملكاوي، 2012، ص210). غير أنّ هذه المعارف السننية -في نظر أبو سليمان- ظلّت هامشية وموءودة في الاجتهاد الفقهي والفكر الإسلامي عموماً (أبو سليمان، 1994، ص81-81) بخلاف علوم النص التي تضخّمت (أبو سليمان، 1994، ص68) نجد هذا الملحظ النقدي لعلوم الشريعة عند العلواني؛ حين نعت تلك العلوم بأنّها كانت تركّز على الربط بين النص والمعجم اللغوي، وتتجاهل مقتضيات الزمان والمكان (العلواني، 1996).

3. العقل الفطري

يمثّل العقل الفطري -بخبراته- الضلع الثالث للمثلّث الأصولي الذي يتأسّس عليه النسق المعرفي الإسلامي الناظم لفكر أبو سليمان؛ فالعقل "هو موجّه الإنسان ودافعه ووسيلته إلى إدراك موقعه وغايته من الحياة، وهو موجّهه ودافعه ووسيلته في طلب علم الغيب والتلقّي عن رسالات الوحي" (أبو سليمان، 1994، ص119). فبالعقل يتم استمداد الهدى من الوحي، وبه تستخرج المعارف والقوانين التي وضعها الله في كونه (أبو سليمان، 1994، ص121) بشقيّه البشري والطبيعي، فيتأتّى بذلك حسن تنـزيل هدى الوحي في الزمن والمكان على النحو الذي يحقّق للإنسان مصالحه، ويدفع عنه مضارّه؛ أداء لوظيفة الاستخلاف، شريطة أن يستهدي العقل بالوحي الذي يوجّهه إلى الكلّيات والغايات والمبادئ والقيم والمقاصد (أبو سليمان، 1994، ص116).

فوظيفة العقل -عند أبو سليمان- تحرير مدى التوافق بين الوحي والفطرة الإنسانية السويّة، وأن أي تعارض متوهّم، راجع إلى خطأ في الإدراك، أو خطأ في إدراك الحقيقة العلمية، ومنهج البحث أو هما معاً (أبو سليمان، 2014، ص145-146)، ثم يرتقي هذا التوافق -أو عكسه التناقض- بين الوحي والمعرفة العلمية -في نظر أبو سليمان- إلى معيار ارتقاء الحضارات أو انحطاطها (أبو سليمان، 2014، ص146).

وهكذا يعمل العقل على تجسير العلاقة بين الوحي والكون، وبين عالم الغيب وعالم الشهادة، تماماً كما كان الأمر في صدر الإسلام (أبو سليمان، 1994، ص114). ومنهج تجسير تلك العلاقة -في نظر طه جابر العلواني- قراءة غيبيّة تستصحب الوحي في فهم آيات الكون، وقراءة موضوعية تستصحب سنن الكون في فهم آيات الوحي (العلواني، 2014، ص9)؛ وهو ما جمعه في عنوان كتابه الشهير: الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون (العلواني، 2006).

وقد كشف أبو سليمان عن قدرة العقل -حين يستهدي بالوحي- على تجاوز كثير من مظاهر الأزمة في العقلية الإسلامية، منها ما صيغت في ثنائيّات متخاصمة متعارضة في وَهْم العقلية

التجزيئية التقليدية، كثنائيّة العقل والنقل (أبو سليمان، 1994، ص84)، و (أبو سليمان، 1994، ص77)، والأصالة والمعاصرة،[1] والشورى والديمقراطية (أبو سليمان، 1987، ص147؛ أبو سليمان، 2011، ص112–117)، والنظر الكلّي والنظر الجزئي (أبو سليمان، 2004، ص23)، ومدنيّة الحكومة وإسلامية الدولة (أبو سليمان، 2011، ص119).

كما أن هناك متلازمات يقع الخلط بينها في الذهنية الأحادية؛ وهي الأمراض والأعراض (أبو سليمان، 1994، ص28) والتقليد التاريخي والتقليد الأجنبي، والدفع الحضاري والتراكم العمراني، والأصحاب والأعراب (أبو سليمان، 2004، ص42) والدعوي والسياسي (أبو سليمان، 2012، ص78؛ أبو سليمان، 2011، ص98، 99، 107، 110) إلى غيرها من المنظومة الثنائية التنابذية، كما يسمّيها طه جابر العلواني (العلواني، 1998، ص10).

تلك هي الأصول المعرفية، في تكاملها وتعاضدها، المؤسّسة للنسق المعرفي الإسلامي عند أبو سليمان.

ثانياً: المفاهيم المركزيّة الناظمة لنموذج فكر أبو سليمان

يستند النموذج الفكري لأبو سليمان إلى منظومة مفاهيمية واسعة متكاملة وظيفياً ومتناسقة معرفياً؛ تعكس الوعي العميق بالقيمة المعرفية والمنهجية للمفاهيم لدى أبو سليمان؛ وهي ميدان الصراع الفكري والثقافي عبر التاريخ حتّى اللحظة. وقد أدرك أبو سليمان أنّ من جملة ما أصيبت فيه الأمّة جهازها المفهومي، وأنّ إعادة تشكيل العقل المسلم التي ينادي بها في مختلف كتاباته منبنية على إعادة بناء المفاهيم التي يقوم عليها النسق المعرفي الإسلامي؛ فقد اكتشف أبو سليمان –في سياق تشخيصه لأدواء الأمّة الفكرية– حالة تشوّه لعدد من المفاهيم الإسلامية في الفكر الإسلامي، وفي الذاكرة الجماعية للأمّة؛ فأعلن عن ضرورة تصحيحها (أبو سليمان، 2016، ص47؛ أبو سليمان،

[1] وقد تجاوزها أبو سليمان بصياغة مفهوم الأصالة الإسلامية المعاصرة، من حيث هو الحل الإسلامي المعاصر، فجمع بين ما فرقته العقلية التجزيئية. وقد بث هذا المفهوم في مختلف كتاباته، وخصوصا منها: **أزمة العقل المسلم**، في صفحات، منها: ص29، 30، 41، 43.

1987، ص145؛ أبو سليمان، 1989، ص19). ومن المفاهيم المركزية التي حظيت عند أبو سليمان بالتحرير والتصحيح والتأصيل، في صورة منظومة معرفية وظيفية، نذكر:

1. مفهوم التوحيد

يتأسّس مفهوم التوحيد عند أبو سليمان على وحدانيّة الخالق؛ وهي الحقيقة التي تتفرّع عنها وحدة خلق الكون (أبو سليمان، 2004، ص، 68؛ أبو سليمان، 2016، ص62) ووحدة الحياة والإنسان، وكذلك غائيّة الخلق والكون؛ نفياً للعبث، مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ [المومنون: 115].

ومن مقتضيات التوحيد عند أبو سليمان انبناء الخلق والكون على علاقة التكامل لا التعارض؛ وهو ما يقتضي التزام العدل والشورى والمساواة في الحقوق والكرامة الإنسانية، وانتفاء الاستعلاء والجور والاستبداد بين البشر (أبو سليمان، 2004، ص68؛ أبو سليمان، 2016، ص62).

وبذلك يرتقي مفهوم التوحيد في النسق الإسلامي أصالةً -وعند أبو سليمان تبعاً- إلى كونه إطاراً لفهم الحياة والكون وإرساء مبادئ العلاقات الإنسانية والأسس التي ترتكز عليها؛ بحيث تترتّب على أيّ إخلال بهذا المفهوم آثار خطيرة؛ في معنى الحياة الإسلامية والغاية منها (أبو سليمان، 2004؛ أبو سليمان، 1989، ص18). فالتوحيد مبدأ المعرفة، كما يقول الفاروقي (الفاروقي، 2014، ص93)؛ لذلك كانت الطاعة لله وحده في أمر الكون وصلاحه وغايته إيماناً وإحساناً (أبو سليمان، 1989، ص18). وبذلك ينتظم مفهوم التوحيد عند أبو سليمان، تصرّفات الإنسان فرداً وجماعة، في الكون والحياة (أبو سليمان، 1994، ص128).

2. منظومة مفهوم الاستخلاف

ليس الاستخلاف مجرّد مفهوم من مفاهيم النسق المعرفي الإسلامي، بل هو منظومة متكاملة؛ بالنظر إلى متلازماته وما يدور في حماه من مفاهيم فرعية. وقد أدرك أبو سليمان كلّية مفهوم

الاستخلاف؛ فربطه بخلافة الإنسان في الأرض والكون؛ خلافة رعاية وإعمار وإدارة وتسخير، نيابة عن الله تعالى؛ في التصرّف في الكون وفي الأرض وفي الخلائق والكائنات؛ وذلك على أساس ما حباه الله من مؤهّلات الإرادة والقدرة والعلم، واقتضى ذلك منه لزوم السعي الفردي والجماعي بالإصلاح في الكون، وإدارة الحياة والموارد والطاقات التي أودعها الله في الأرض، دون جور ولا استعلاء، ولا إفساد ولا إسراف (أبو سليمان، 2004، ص129؛ أبو سليمان، 2004، ص69؛ أبو سليمان، 2013، ص147؛ أبو سليمان، 1989، ص18).

ويترتّب على وجوب السعي إلى الإصلاح والإعمار في الكون -وفق هداية الوحي، وسنن الفطرة التي أودعها الله في الكائنات- لزوم مفهوم التزكية، بما هي أخذ المسلم نفسه وتربيتها وترويضها وتزكيتها، بما هو حقّ وعدل وصواب؛ وهو السبيل إلى الإيمان والعمل الصالح المؤهّل للاستخلاف والإمامة (أبو سليمان، 2004، ص69).

3. مفهوم المسؤوليّة الأخلاقيّة

يمثّل مفهوم المسؤوليّة الأخلاقية عند أبو سليمان، الوجه الآخر لمفهوم الاستخلاف؛ من حيث إنّ الخلافة ومؤهّلاتها وغايتها تحمل معها مسؤولية الإنسان الأخلاقية عن هذه الوظيفة، وما يترتّب عليها من قرارات؛ في تسخير الكون وإدارته بالسعي أو بالقعود، بالإصلاح أو بالفساد، بالعدل والاعتدال أو بالإسراف والطغيان؛ وبمقتضى هذه المسؤولية المغروسة في عقل المسلم وضميره، أن يسعى بالحقّ والعدل والإصلاح والإعمار (أبو سليمان، 1994، ص131-132؛ أبو سليمان، 1989، ص18). كما أنّ من مستلزمات المسؤولية الأخلاقية -عند أبو سليمان- الأداء في الاجتهاد، على وجه الإحسان والإتقان في إعمار الأرض، وفي التعامل مع جميع مكوّنات الكون بنواظم المحبّة (أبو سليمان، 2009، ص153).

غير أنّ ما ميّز الله به الإنسان؛ من إرادة وقدرة وعقل، تحت رعاية الوحي وتوجيهه، يسّر له القيام بهذه المسؤولية من خلال ما فطر عليه من حب الحق والحرص عليه والاعتزاز به؛ وهذا ما

يفسّر ما نجده عند الرعيل الأوّل من الصحابة؛ من طاقة الحب وطاقة البذل وطاقة الضمير وطاقة الجدّ؛ فقدّموا النموذج الإنساني الرائع في التحرّر من عوائق أداء المسؤولية؛ من الطمع والتظاهر وحب الدنيا (أبو سليمان، 1994، ص133).

المبحث الثاني: إشكال العمل الدعوي والسياسي في النموذج الفكري لأبو سليمان، بين التأسيس النظري والإجراء العملي

تميّزت مقاربة أبو سليمان لهذا الإشكال بالمزاوجة بين التأسيس النظري، والإجراء العملي.

أوّلاً: إشكال الدعوي/ السياسي في النموذج الفكري لأبو سليمان: موجبات التأصيل والتاريخ

يتجاوز أبو سليمان أطروحتَي الفصل العلماني والدمج السياسي التقليدي لإشكال الدعوي والسياسي؛ فيقترح خيارا ثالثا لحلّ إشكال العلاقة بين العملين الدعوي والسياسي؛ وهو الفصل الوظيفي القائم على استقلال العمل الدعوي عن السلطة السياسية؛ لأنّ القصد من هذا الفصل التمكين للدين والدعوة وكفّ ليد السلطة عن تشويه الدين ومبادئه وقيمه بالإلغاء أو بالتهميش أو بالتوظيف والاستغلال؛ لخدمة نظام الحكم وأصحاب المصالح الخاصّة (أبو سليمان، 2012، ص28). فقد أبان أبو سليمان عن قصده بقوله: "فهذا الكفّ والإبعاد والفصل ليس فصلا للدين عن الدولة والسياسة، ولكنّه إبعاد وفصل وكفّ ليد رجال السلطة التنفيذية عن الإساءة إلى الدين والقيم والقداسة، ونأي بالدين عن التهميش والتشويه" (أبو سليمان، 2012، ص28).

فأبو سليمان ينطلق في خيار الفصل من واقع ما سمّاه الكارثة في توظيف الدين والقداسة لخدمة الخرافة والشعوذة (أبو سليمان، 2011، ص83)؛ ممّا تولّد عنه ردّ فعل متحيّز غير واع -بعبارة

المسيري-[2] وهو الدعوة إلى الفصل العلماني؛ فالدعوة إلى الفصل العلماني -أي فصل الدين عن السياسة- تمثّل -في نظر أبو سليمان- خطأً فادحًا؛ إذ تُفرغ الحياة العامّة من بعدها القيمي والأخلاقي؛ أمّا الفصل الذي يدعو إليه، فهو فصل الدين وشؤون الدعوة والتعليم والتربية والثقافة الإسلامية عن هيمنة السلطة الحاكمة، لا لنـزع الدين من الحياة، بل لصونه من الاستبداد والتوظيف السياسي، ومنعًا لتحريفه أو استغلاله أداةً للتسلّط والظلم (السيّد عمر، 2021، ص191). وموجب القول بخيار استقلال العمل الدعوي عن السياسي -عند أبو سليمان- اثنان: أحدهما تأصيلي، والثاني تاريخي.

1. الموجب التأصيلي

يرجع أبو سليمان مبدأ استقلال العمل الدعوي عن السياسي إلى مفهوم الأمّة في القرآن، المؤصّل في آيتين، هما قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ [آل عمران: 104]، وقوله تعالى: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾ ﴾ [التوبة: 122]. ويحمل أبو سليمان مفهوم الأمة في الآيتين على معنى المؤسسة والهيئة بلغة العصر (أبو سليمان، 2012، ص23). وهي صاحبة الولاية على نفسها التي تملك سلطة الأمر والتوجيه لسلطات الدولة السياسية والتنفيذية (أبو سليمان، 2012، ص24؛ أبو سليمان، 2011، ص98) فما السلطة السياسية إلا مؤسّسة من مؤسّسات نظام الحكم في الدولة (أبو سليمان، 2011، ص108) الخادمة للأمّة المكلّفة بالرسالة الإنسانيّة العالمية، وهي التي سمّاها أبو سليمان "الأمّة المنية" النابعة من الأمّة العامة المكلّفة، في القرآن بإصلاح ذات البين عند الاقتتال، ومقاتلة البغاة حتّى يرجعوا إلى الحق، وإصلاح العلاقة بالعدل (أبو سليمان، 2012، ص23)، و(السيّد عمر، 2021، ص32-33).

[2] ويقصد المسيري بالتحيّز غير الواعي: المتغرّبين الذين يستبطنون منظومة معرفية وآليّاتها دون الوعي بها. ينظر: (المسيري، 1998، ص36).

فهذه الأمّة هي التي تولّى النبي ﷺ بناءها في المرحلة المكّية، ووسّع بناءها في المرحلة المدنية حتّى أثمرت دولة على قاعدة الشورى. وإدراك مفهوم الأمّة بهذا المعنى يمثّل -في نظر السيّد عمر- المفتاح المعرفي الذي أفضى التعتيم عليه والغفلة عنه إلى تغوّل الدولة على الأمّة (السيّد، 2021، ص34). ويرى أبو سليمان أنّ من موجبات الفصل بين العمل الدعوي والسياسي تحقيق مقصد الشارع الأعلى؛ وهو التمكين لدين الله في الأرض (أبو سليمان، 2011، ص109) وتأمين مصالح الأمّة العامّة، وسدّ ذريعة توظيف الدين والقدسيّة سياسياً لتمكين الاستبداد وانتشار الفساد؛ فالبشر بفطرتهم يعتورهم الضعف، فكيف إذا غابت الرقابة والمحاسبة (أبو سليمان، 2012، ص14-15).

فمن وسائل القضاء على متلازمة الاستبداد والفساد -عند أبو سليمان- "استقلال دور التربية والتعليم والدعوة، وإقامة مؤسّسة أو مؤسّسات مستقلّة خاصّة بها، وإسناد أمرها إلى الأمّة مباشرة، وتمكينها من دورها المستقل" (أبو سليمان، 2012، ص20).

2. الموجب التاريخي

يرى أبو سليمان أنّ المظهر الأوّل الكلّي لأزمة المسلمين التاريخية، يتمثّل في الفتنة الكبرى التي اندلعت بعدها سلسلة الحروب الأهلية، قتل خلالها الخليفة الثالث والرابع، وسقطت الخلافة الراشدة، وقام موضعها سلطان قهر وملك وعصبية، بدءاً بدولة بني أميّة (أبو سليمان، 2012، ص45-46).

ومن أسباب هذا التحوّل -في نظر أبو سليمان- ما حصل من تغيّر في القاعدة السياسية للخلافة الراشدة؛ من قاعدة الأصحاب الذين كبر سنّهم وقلّ عددهم، إلى الأعراب أهل العصبية والتمرّد الذين أصبحوا جيش الخلافة وقاعدتها السياسية (أبو سليمان، 2012، ص46؛ أبو سليمان، 2004، ص42) وهو التغيّر الذي فجّر تلك الصراعات والحروب الأهلية، وبه ابتدأ التدهور الحضاري الكيفي مع الدولة الأموية؛ وهو من آثار عدم الفصل بين العمل الدعوي والسياسي (أبو سليمان، 1994، ص39-40 و ص47-48)؛ فكانت بذلك نهاية زمن الراشدين؛ النهاية الفاصلة بين الرؤية القرآنيّة الواضحة، وبين زمن تشوّهها وتضبّبها (أبو سليمان، 2009، ص33).

فكان من آثار هذا التحوّل الحضاري في تاريخ الأمّة؛ أن انفصلت القيادة الفكريّة عن القيادة السياسية للأمّة؛ عبر سلسلة من المواجهات والمطاردة والحصار طوال قرن من الزمان، حتّى آل الأمر إلى حالة الجمود الفكري والوقوع في قبضة الاستبداد؛ فتعانق وتحالف الجمود الفكري والاستبداد السياسي (أبو سليمان، 1994، ص39–40 و ص47–48) بعد أن تمكّن الاستبداد من تحويل هؤلاء القادة من أهل العلم إلى أكاديميّين ومصدر للأعوان والموظّفين؛ وهو ما أدّى –حسب أبو سليمان– إلى عزل مفاهيم الدين ومقاصده عن الحياة السياسية (أبو سليمان، 2012، ص15–16)، وإلى استبدادٍ غشوم (أبو سليمان، 1994، ص49)، فانعزل العلماء مرغمين بسبب قمع السلطان، وتفرغوا لتعليم الأمة في شؤونها الفردية؛ ممّا أدّى إلى ضعف الوجود الجماعي والتكافلي العام (أبو سليمان، 2002، ص12)، فانـزوى العقل المسلم –مع الزمن– في أروقة المساجد بين طيّات الكتب النظرية التي تعنى بأسلوب وصفي ولغوي، وتأصيل انحرافات السلطان (أبو سليمان، 1994، ص49)، فساد النظر الجزئي في الإفتاء وفي الوقائع، دون الالتفات إلى ما حدث من التغيير في الصورة الكلّية (أبو سليمان، 1994، ص79)، فانعدم –كما يقول أبو سليمان– بعدا الزمان والمكان في الفكر الإسلامي التاريخي (أبو سليمان، 2012، ص16).

ثانياً: النظر الإجرائي في حلّ إشكال العلاقة بين العمل الدعوي والسياسي في النمـوذج الفكري (لأبو سليمان)

يتأسّس القول الإجرائي عند أبو سليمان في تدبير العلاقة بين العمل الدعوي والعمل السياسي، على جملة قضايا عملية متكاملة:

1. بناء نظام شوري إسلامي

مفهوم النظام الشوري عند أبو سليمان ليس مجرّد قضية هيكلية تنظيمية في تشكيل مؤسّسات الحكم، بقدر ما هو إطار حضاري، تندمج فيه المبادئ والمفاهيم التي تترسّخ في ضمير شعوب الأمّة

على مستويات التربية والتعليم والتنظيم والتعامل (أبو سليمان، 2002، ص51). وبهذا المعنى يصبح هذا النظام فضاء حضارياً لمجتمع أخوي يسعى في حدود الحقوق الثابتة شرعاً لكلّ فرد بغضّ النظر عن موقعه، نحو المصلحة والحق لذاته (أبو سليمان، 1987، ص147–148).

وقد حرص أبو سليمان كثيراً على بيان مدنيّة النظام الشوري وإنسانية قيمه ومقاصده؛ فهو كما يقول: لا تعارض فيه بين مدنيّة الحكومة وإسلاميّة الدولة وإنسانيّتها (أبو سليمان، 2011، ص119)؛ إذ من طبيعة هذا النظام الشوري الإسلامي أن توجد فيه أحزاب برلمانية، وتعدّدية سياسية في البرامج المحقّقة عملياً للمصلحة الزمانية والمكانية (أبو سليمان، 2012، ص41). ويكون له نظام رئاسي مناسب، تراقب فيه صلاحيات الرئيس دستوريّا (أبو سليمان، 2012، ص41). كما أنّ دستور هذا النظام الشوري مؤسّس على مبادئ ومفاهيم ومقاصد إسلامية، يجتمع عليها المواطنون باختيارهم وقناعتهم؛ لتحقيق مصالحهم دستوريّا، وفق ترتيبات اجتماعية إنسانية توافقية (أبو سليمان، 2012، ص34).

2. مركزيّة الأمّة في النظام الشوري

من شروط فصل العمل الدعوي عن السلطة السياسية عند أبو سليمان، إعادة الأمّة إلى منصبها ومركز ثقلها في النظام الشوري الإسلامي؛ إذ هي الأصل والوصي، ومنها تستمدّ شرعية الحكّام، وهي التي تختارهم تحت رقابتها، حسب مفاهيم ومقاصد الدين، وهي العنصر المركزي في توجيه السياسة العامّة وفي تكوين الدولة (أبو سليمان، 2012، ص28–29 و ص64). فاتخاذ القرار السياسي من شأن الأمّة، وكل دعوى بقصور الأمّة في وعيها فاسدة، وذريعة لمزيد من الفساد؛ لأنّ الأمّة صاحبة الحق والأمر (أبو سليمان، 2012، ص25).

3. مركزيّة الدعوة واستقلاليّتها

إنّ الدعوة في الإصلاح الحضاري، عند أبو سليمان، هي قاعدة الانطلاق في بناء مؤسّسات المجتمع؛ لأنّ المعركة الحقيقية في استعادة الأمّة لحقوقها وواجباتها؛ في حريّة العمل، وحريّة الاختيار، وحريّة العقيدة، وحريّة الفكر، وحريّة الدعوة إلى المبادئ والقيم والمقاصد الإسلامية

القرآنية (أبو سليمان، 2012، ص60). ولأهميّة الدعوة في الإصلاح، يقول: "فالدعوة ثم الدعوة ثم الدعوة، لمن شاء الإصلاح والنجاح بإذن الله" (أبو سليمان، 2012، ص72).

أمّا علاقة مؤسّسة الدعوة بالمؤسّسات السياسية، فلا يرضى أبو سليمان بغير الاستقلال؛ وأهمّ تلك المؤسّسات التي ينبغي أن تستقلّ عنها الدعوة، مؤسّسة السلطة السياسية التي ظلّت تهيمن على الدعوة عبر التاريخ، كما رأينا في الشقّ الأوّل من هذا المبحث؛ فمعادلة الإصلاح والنهضة عند أبو سليمان تحرير أعمال الدعوة ومؤسّساتها من قبضة السلطة؛ حتّى لا يشوّه الدين ولا تشوّه الثقافة بتطويعها لمصالح الحكّام من أجل احتكار السلطة والثروة بالاستبداد والفساد (أبو سليمان، 2012، ص61).

وكذلك، يتعيّن على مؤسّسة الدعوة أن تتحرّر من أيّة وصاية للأحزاب السياسية؛ ذلك أنّ عمل هذه الأحزاب منحصر في التنافس السياسي المحض؛ لخدمة الأمّة من خلال برامج سياسية حياتيّة معقّدة، تختلف فيها وجهات النظر، لكنّها جميعاً تنطلق من فلسفة وقيم ومفاهيم ومقاصد إسلامية دستوريّة محدّدة (أبو سليمان، 2012، ص42).

ويقترح أبو سليمان أن يشرف على هذه المؤسّسات عملياً ويراقب أداءها ويختار أطرها الأمّة وممثّلوها المنتخبون، على نحو مستقلّ تماماً عن تحكّم أيّة سلطة سياسية تنفيذية (أبو سليمان، 2012، ص42).

4. بناء الوعي الإيجابي العام

لا شكّ في أنّ الشرط الواقي لمؤسّسات الأمّة من أيّ عدوان يعطّل وظيفتها، أو يحرفها عن مسارها، هو تشكيل وعي عام، وتعبئة جهاديّة -بعبارة عبد السلام ياسين- (ياسين، 2000، ص414) بين أفراد المجتمع بأهميّة المؤسّسات وضرورة استقلاليّتها، بعيداً عن أيّ استبداد أو فساد؛ بحيث يشكّل ضمير الأمّة الحي؛ حتّى إذا تجاوزت أيّة سلطة أو فئة حدودها الدستوريّة، وانحرفت، يقاومها المجتمع بالأسلوب المدني السلمي، تعبيراً عن الرفض، واحتجاجاً سلمياً؛ حتّى يسحب البساط من تحت هذه السلطة التي تحاول الاستبداد أو الفساد (أبو سليمان، 2012، ص42)؛ لأنّ

الأمّة -بوعيها وبمؤسّساتها- "هي التي تضمن سلامة الأداء، وهي التي تفعّل المؤسّسات التي تسهم بدورها في بناء القاعدة الجماهيرية، وترشّد مسيرتها، فتكفل سلامة الأداء، ولا تغفل ولا تتوانى عن كشف القصور والتعدّيات، والضرب على أيدي المنحرفين والمقصّرين" (أبو سليمان، 2012، ص47).

5. مبدأ السلمية في الإصلاح

يلحّ أبو سليمان إلحاحاً كبيراً على خيار السلمية في الإصلاح والتغيير في مختلف كتاباته؛[3] لأنّه الخيار الحضاري المنتج؛ بدليل أنّه المنهج الذي اعتمده النبي ﷺ حين جهر بدعوته الإصلاحية وسط النظام المكّي الجاهلي؛ فأدّى ذلك إلى التخفيف من العدوان، رغم جسامة التضحية (أبو سليمان، 2002، ص46-47). أمّا العنف فهو "ملمح من ملامح الجاهلية، ولازمة من لوازمها" (ياسين، 2000، ص531) وليس من أخلاق الإسلام؛ لذلك يجزم أبو سليمان بكل حسم أنّه "لن يحلّ السلام وينجح الإصلاح في ديار الإسلام إلا إذا استقرّ مبدأ عدم مشروعيّة استخدام العنف في ضمير المجتمع المسلم، وصفواته المتعارضة" (أبو سليمان، 2002، ص77).

ويذهب أبو سليمان في إقرار ثقافة السلم الاجتماعي ونفي العنف، فيقول: "فإذا شئنا تحقيق هذا المجتمع السلمي الشوري الحضاري المستقرّ، فيجب على مفكّرينا ومثقّفينا التقرير الإسلامي الصحيح الواضح في رفض مبدأ العنف في الحياة السياسية الإسلامية، وأن تبدأ الأمّة برؤية فكرية واضحة في العمل على إرساء التربية الشورية أوّلاً وبدءاً بالأسرة، وتثقيف الآباء بأسسها ووسائلها، وأن تلتزم الحركات الإصلاحية مبادئها، وأن تقيم مؤسّساتها على أساسها، وأن تكون الوسائل السلمية في فكرها وممارستها واضحة جليّة، كأمر مبدئي في حركتها وتكوين كوادرها" (أبو سليمان، 2002، ص41).

[3] ولأهمية مبدأ السلمية في فكر أبو سليمان، أفرد كتابه لبيان فساد نقيض السلمية وهو العنف: **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي**.

وما يجري في العالم الإسلامي -من تفشّي العنف وعدم الاستقرار- يرجعه أبو سليمان إلى عاملين اثنين: انعدام المؤسّسات الدستوريّة في المجتمع، وغياب الوسائل القانونية والسياسية للتعبير ولمواجهة الطوارئ عند تفاقم الانحرافات السياسية، بأساليب سياسية قانونية سلمية (أبو سليمان، 2002، ص41)؛ لذلك ألفينا نماذج من الحركات الإسلامية المعاصرة ناجحة بخيارها السلمي، ونماذج أخرى فاشلة؛ بسبب عنفها (أبو سليمان، 2002، ص47-49أ).

ولعلّ مؤسّسة الدعوة المستقلّة بوظائفها الحيوية، هي القادرة على تعليم وتثقيف وتربية الأمّة على مسؤوليّتها؛ ليس في التزام خيار السلمية فحسب، بل في ردّ العدوان والعنف حين يصدر من السلطة على سبيل الوجوب الكفائيّ (أبو سليمان، 2002، ص42) أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، الذي سمّاه الغزالي القطب الأعظم في الدين (الغزالي، د. ت، ج2، ص333).

ومن خلال هذا المجتمع الاستخلافي الشوري، يسعى أبو سليمان إلى أفق إنساني؛ يتحوّل فيه الصراع الحضاري بين الغرب والعالم الإسلامي إلى حوار إيجابي؛ لتلافي المآسي الإنسانية (أبو سليمان، 2002، ص71) إيمانا منه أنّ "التدافع السلمي والحوار الحضاري، وطلب المعرفة والتقدّم والارتقاء العمراني، من صميم أسس حضارة الإسلام" (أبو سليمان، 2002، ص71). واشترط لذلك ثلاثة شروط مؤمّنة للسلم العالمي: أوّلها: روح الانتماء الإنساني، وثانيها: التزام العدل ولو على النفس، وثالثها: تثبيت حسّ المسؤولية والمراقبة (أبو سليمان، 2002، ص72-73).

وعلى قاعدة هذا النظر، دعا أبو سليمان إلى البناء الدستوري لمؤسّسات الدولة؛ من مؤسّسة السلطة السياسية، ومؤسّسة الشورى، ومؤسّسة التربية والتعليم، ومؤسّسة الدعوة، ومؤسّسة القضاء، ومؤسّسة الإعلام، وغيرها (رفيع، 2022، ص84 وما بعدها) وذلك على قاعدة الاستقلال؛ حتّى تتمكّن الأمّة من التحرّر من وصاية السلطة السياسية عليها؛ فتستعيد ولايتها على شؤونها باعتبارها الأصل الذي تستمدّ منه الشرعية.

تلكم هي معالم رؤية أبو سليمان لإشكال العلاقة بين العمل الدعوي والسلطة السياسية، في شقّيها: التأصيلي التاريخي، والتنـزيلي الإجرائي.

خاتمة

في ختام هذه الجولة البحثية الماتعة، بين نفائس تراث أبو سليمان؛ بحثاً عن الصورة الكلّية المتكاملة التي عالج بها أبو سليمان إشكال العلاقة بين العمل الدعوي والعمل السياسي، انطلاقاً من تفاصيل متفرّقة في مختلف مكتوباته، أورد ما أفضى إليه البحث من خلاصة ونتائج، على النحو الآتي:

عصارة القول في إشكال العلاقة بين العمل الدعوي والسياسي، هو أنّه مفصل من مفاصل الأزمة الحضاريّة في الأمّة، عمّر طويلا في تاريخ الأمّة، واستفحل في واقع مجتمعاتها المعاصرة؛ إذْ هيمنت السلطة السياسية على الشأن الديني والدعوي؛ فوظّفته توظيفاً بشعاً إلى حدّ التشويه، فأدّى ذلك إلى احتكار السلطة والثروة، والوصاية على الأمّة؛ بدعوى أنّها قاصرة غير راشدة؛ فتضخّم مفهوم الحاكم وتوسّعت صلاحياته على حساب مصالح الأمّة وحقوقها؛ فعمّ بذلك الفساد حتّى شكّل عائقاً موضوعياً لأيّة تنمية أو نهوض.

ومن ثمّ، كان مقترح أبو سليمان في حلّ هذا الإشكال هو الفصل الدستوري والوظيفي بين العمل الدعوي والعمل السياسي، بما هو كفّ ليد السلطة عن تشويه الدين. وقد أقامه على خمس لبِناتٍ متعاضدة:

أوّلها. بناء نظام شوري مدني تندمج فيه المفاهيم والمبادئ والمقاصد المترسّخة في ضمير الأمّة تربيةً وتعليماً.

وثانيها. مركزيّة الأمّة في النظام الشوري؛ بتحريرها من الوصاية التاريخية عليها؛ لتستعيد ولايتها على نفسها وعلى جميع المؤسّسات.

وثالثها. مركزيّة الدعوة واستقلاليّتها عن المؤسّسات السياسية؛ لتشكّل قاعدة الانطلاق في بناء مؤسّسات المجتمع، انطلاقاً من وظيفتها الاستراتيجية في تعليم الأمّة ثوابت الدين.

ورابعها. بناء وعي إيجابي عام في المجتمع، يتمكّن به من حماية استقلالية مؤسّساته، ويقاوم أيّة محاولة اعتداء على تلك الاستقلالية بأسلوب سلمي.

وخامسها. خيار السلمية في الإصلاح، ونبذ كلّ أشكال العنف، وفق ميثاق تتّفق عليه نخب المجتمع، يؤهّلنا إلى أفق إنساني سلمي؛ يتحوّل فيه الصراع الحضاري بين الغرب والعالم الإسلامي إلى حوار إيجابي؛ لتلافي المآسي الإنسانيّة.

لقد أفضى البحث في تفاصيله، إلى جملة نتائج علمية، تتمثّل في الآتي:

1. يصدر أبو سليمان -فيما اشتبك معه من عوائص الأزمة- عن نموذج فكري واضح ومؤصّل وشامل، أسّسه على معارف الوحي التأسيسية والتفصيلية، متكاملة مع معارف السنن والطبائع، بعقل فطري يستهدي بالوحي، ويمعن النظر في سنن الله النفسية والاجتماعية والكونية؛ وهو ما مكّنه من رؤية كلّية حضارية قرآنية، يميّز بها بين المعارف الكلّية المعيارية، والتطبيقات النبوية الزمانية والمكانية. وقد مكّنته هذه الرؤية المعرفية من حسن تنـزيل مقتضيات معارف الوحي في السياق الزمني المعاصر، بنظر تجديدي معاصر.

2. عمل أبو سليمان في نموذجه المعرفي، على تشغيل منظومة مفاهيمية ثلاثية، على نحو مترابط، في قراءاته التأصيلية والتحليلية والنقدية والاستشرافية لمعاقد الأزمة الحضارية التي عالجها في سياق مشروعه الإصلاحي؛ وهي مفاهيم: التوحيد، والاستخلاف، والمسؤوليّة الأخلاقية؛ ممّا أكسب مقارباته المعرفية: الشمولية في النظر، والعمق في التحليل، والإنصاف في النقد، وروح المناظرة والمقارنة بين المتناقضات والمتشابهات من القضايا.

3. إشكال اختلال العلاقة بين السلطة السياسية والمؤسّسة الدعوية، راجع إلى سببين: أحدهما: الاستبداد المبكّر في تاريخ الأمّة، الذي أنتج فسادا وهيمنة على الدين، وثانيهما: هيمنة النظر الجزئي للشريعة على العقلية التقليدية عند أهل العلم حينها.

4. مراجعة مقولات الفكر الإسلامي التي تغذّي استمرار هيمنة السلطة السياسية على المؤسّسة الدينية؛ بمعيار الأصالة المعاصرة الإسلامية، مدخل في حلّ إشكال الهيمنة السياسية على المؤسّسة الدعوية.

5. عدم فصل وظيفة الدعوة والتعليم عن السياسة، بعد وفاة النبي ﷺ أدّى إلى ما حصل من صراعات أواخر الخلافة الراشدة؛ بعد احتلال الأعراب مكان الأصحاب في القاعدة السياسية للخلافة، وانتهت إلى إسقاط الخلافة، وقيام ملك قهر وعصبية.

6. مقتضى الفصل بين العمل الدعوي والسياسي عند أبو سليمان؛ أن تكون الدعوة والتربية والتعليم والإعلام والأسرة والثقافة والمسجد، مؤسّسات مستقلّة، تشرف عليها الأمّة وتراقبها؛ من خلال ممثّليها المنتخبين على نحو مستقل.

المراجع

حاج حمد، محمّد أبو القاسم (2003). **منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، دار الهادي.

ابن خلدون، عبد الرحمن (2006). **المقدّمة**، ط9، بيروت: دار الكتب العلمية.

رفيع، محماد. (2022) **الأمّة الإسلامية وإمكان الانتقال الحضاري**. إستانبول: منشورات مركز الشهود الحضاري، دار إقدام.

أبو سليمان، عبد الحميد (1987). **الإسلام ومستقبل الإنسانية**. الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.

أبو سليمان، عبد الحميد (1989). **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**. هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (1994). **أزمة العقل المسلم**، ط3، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2002). **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية**، القاهرة: دار السلام، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2004). **أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمّة في إصلاح الثقافة والتربية، رؤية إسلامية معاصرة**. دمشق: دار الفكر، مؤسّسة تنمية الطفولة.

أبو سليمان، عبد الحميد (2009). **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**. القاهرة–هرندن: دار السلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2011). **الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية**، ط3، القاهرة–هرندن: دار السلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2012). **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، ط2، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2013). "أيّها التربويون: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية"، **مجلّة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)**، س18، ع71.

أبو سليمان، عبد الحميد (2014). "لتعارفوا: بين الحجاب والنقاب"، **مجلّة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)**، س19، ع75.

أبو سليمان، عبد الحميد (2016). **انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السيّد عمر، السيد محمد (2021). **فقه جامع الأمّة: رحيق الحقيبة المعرفية للعلّامة عبد الحميد أبو سليمان**. القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

عبد الرحمن، طه. (1997) **العمل الديني وتجديد العقل**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العلواني، طه جابر (1996). **إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم**. سلسلة إسلامية المعرفة (21). هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

العلواني، طه جابر (1998). **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، إشراف: علي جمعة، سيف الدين عبد الفتّاح، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الغزالي، أبو حامد (د.ت). **إحياء علوم الدين**. بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد (د.ت). **الاقتصاد في الاعتقاد**. القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية.

الفاروقي، إسماعيل راجي (2014). **التوحيد مضامينه على الفكر والحياة**. ترجمة: السيّد عمر، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد (د.ت). **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الجيل.

الفيروز آبادي، محمّد (1995). **القاموس المحيط**، بيروت: دار الكتب العلمية.

القرضاوي، يوسف (2007). **الدين والسياسة: تأصيل وردّ شبهات**. منشورات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. دبلن.

المسيري، عبد الوهّاب (1993). **دفاع عن الإنسان**. القاهرة: دار الشروق.

المسيري، عبد الوهّاب (محرّر) (1998). **إشكاليّة التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ط3، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

المسيري، عبد الوهّاب (2006). **موسوعة اليهود والصهيونية**، ط3، القاهرة: دار الشروق.

ملكاوي، فتحي حسن (2000). **نحو نظام معرفي إسلامي**، حلقة دراسية، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ملكاوي، فتحي حسن (2012). **منهجية التكامل المعرفي: مقدّمات في المنهجية الإسلامية**، الرباط: طوب بريس، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ابن نبي، مالك (د.ت) **شروط النهضة الحضارية**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوي، دمشق: دار الفكر.

ابن نبي، مالك (1986). **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر.

ياسين، عبد السلام (1972). **الإسلام بين الدعوة والدولة**، الرباط: د.ن.

ياسين، عبد السلام (1989). **نظرات في الفقه والتاريخ**، المحمديّة: مطبعة فضالة.

ياسين، عبد السلام (1995). **محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى**، ط2، مصر: دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية.

ياسين، عبد السلام (2000). **العدل: الإسلاميون والحكم**، الدار البيضاء: مطبوعة الأفق.

Rererences

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (1987). *Al-Islām wa-Mustaqbal al-Insāniyyah*. Al-Riyāḍ: Jāmiʿat Nāyif al-ʿArabiyyah lil-ʿUlūm al-Amniyyah.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (1989). *Qaḍīyat al-Manhajiyyah fī al-Fikr al-Islāmī*. Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (1994). *Azmat al-ʿAql al-Muslim* (3rd ed.). Al-Riyāḍ: Al-Dār al-ʿĀlamiyyah lil-Kitāb al-Islāmī; Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2002). Al-Insān bayna Sharīʿatayn: Ruʾyah Qurʾāniyyah li-Maʿrifat al-Dhāt wa-Maʿrifat al-Ākhar. *Majallat Islāmiyyah al-Maʿrifah*, (28).

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2002). Al-Iṣlāḥ al-Tarbawī: Al-ʿAlāqah bayna al-Ruʾyah al-Kawniyyah wa-al-Manhajiyyah al-Maʿrifiyyah. *Majallat Islāmiyyah al-Maʿrifah*, (29).

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2002). *Al-ʿUnf wa-Idārat al-Ṣirāʿ al-Siyāsī fī al-Fikr al-Islāmī bayna al-Mabda' wa-al-Khiyār: Ru'yah Islāmiyyah*. Al-Qāhirah: Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ wa-al-Tarjamah; Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2004). *Azmat al-Irādah wa-al-Wijdān al-Muslim: Al-Buʿd al-Ghā'ib fī Mashrūʿ Iṣlāḥ al-Ummah fī Iṣlāḥ al-Thaqāfah wa-al-Tarbiyah, Ru'yah Islāmiyyah Muʿāṣirah*. Dimashq: Dār al-Fikr, Mu'assasat Tanmiyat al-Ṭufūlah.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2009). *Al-Ru'yah al-Kawniyyah al-Ḥaḍāriyyah al-Qur'āniyyah: Al-Munṭalaq al-Asās lil-Iṣlāḥ al-Insānī*. Al-Qāhirah: Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ wa-al-Tarjamah; Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2011). *Al-Iṣlāḥ al-Islāmī al-Muʿāṣir: Qirā'āt Manhajiyyah Ijtimāʿiyyah* (3rd ed.). Al-Qāhirah: Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ wa-al-Tarjamah; Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2012). *Ishkāliyyat al-Istibdād wa-al-Fasād fī al-Tārīkh al-Islāmī* (2nd ed.). Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2013).Ayyuhā al-Tarbawiyyūn: Al-Ru'yah al-Kawniyyah al-Ḥaḍāriyyah al-Qur'āniyyah. *Majallat Islāmiyyah al-Maʿrifah*, (71).

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2014). Li-Taʿārafū: Bayna al-Ḥijāb wa-al-Niqāb. *Majallat Islāmiyyah al-Maʿrifah*, (75).

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2016). *Inhiyār al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah wa-Iʿādat Binā'ihā: Al-Judhūr al-Thaqāfiyyah wa-al-Tarbawiyyah*. Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir. (1996). Islāmiyyah al-Maʿrifah bayna al-Ams wa-al-Yawm. *Silsilat Islāmiyyah al-Maʿrifah* (21).

al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir. (1998). *Binā' al-Mafāhīm Dirāsah Maʿrifiyyah wa-Namādhij Taṭbīqiyyah*. Al-Qāhirah: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

al-Fārūqī, Ismāʿīl Rājī. (2014) *Al-Tawhīd Maḍāmīnihi ʿalá al-Fikr wa-al-Ḥayāh*. (A.S. ʿUmar, Translator). Al-Qāhirah: Madārāt lil-Abḥāth wa-al-Nashr.

al-Fayrūz Ābādī, Muḥammad (1995). *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (1st ed.). Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (n.d.). *Al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād*. Al-Qāhirah: Al-Maṭbaʿah al-Maḥmūdiyyah al-Tijāriyyah.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (n.d.). *Iḥyā' ʿUūm al-Dīn*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Misīrī, ʿAbd al-Wahhāb. (1993). *Difāʿ ʿan al-Insān*. Al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.

al-Misīrī, ʿAbd al-Wahhāb. (2006). *Mawsūʿat al-Yahūd wa-al-Ṣihyūnīyah* (3rd ed.) Al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. (2007). *Al-Dīn wa-al-Siyāsah: Ta'ṣīl Warad Shubuhāt*. Manshūrāt al-Majlis al-Ūrūbbī lil-Iftā' wa-al-Buḥūth.

Al-Qur'ān al-Karīm bi-Riwāyat Warsh ʿan Nāfiʿ min Ṭarīq al-Azraq.

al-Sayyid ʿUmar, Muhammad. (2021). *Fiqh Jāmiʿ al-Ummah, Raḥīq al-Ḥaqībah al-Maʿrifiyyah lil-ʿAllāmah ʿAbd al-Ḥamīd Abū Sulaymān*. Al-Qāhirah: Dār al-Kalimah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ; Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Ḥājj Ḥamad, Muḥammad Abū al-Qāsim. (2003). *Manhajiyyah al-Qur'ān al-Maʿrifiyyah: Aslamat Falsafat al-ʿUlūm al-Ṭabīʿiyyah wa-al-Insāniyyah* (1st ed.). Bayrūt: Markaz Dirāsāt Falsafat al-Dīn wa-ʿIlm al-Kalām al-Jadīd, bi-al-Taʿāwun maʿa Dār al-Hādī lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.

Ibn ʿĀshūr, al-Ṭāhir. (2007). *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (2nd ed.). Al-Qāhirah: Dār al-Salām.

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. (n.d.). *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*. (ʿA. Hārūn, Ed.). Bayrūt, Dār al-Jīl.

Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān. (2006). *Al-Muqaddimah* (9th ed.). Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Nabī, Mālik. (1986). *Wijhat al-ʿĀlam al-Islāmī* (1st ed.). (ʿA. Shāhīn, Translator). Dimashq: Dār al-Fikr.

Ibn Nabī, Mālik. (n.d.). *Shurūṭ al-Nahḍah al-Ḥaḍāriyyah*. (ʿA. Shāhīn and ʿU. Kāmil Misqāwī, Translators). Dimashq: Dār al-Fikr.

Malkāwī, Fatḥī Ḥasan. (2000). *Naḥwa Niẓām Maʿrifī Islāmī, Ḥalqat Dirāsiyyah*. ʿAmmān: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Malkāwī, Fatḥī Ḥasan. (2012). *Manhajiyyah al-Takāmul al-Maʿrifī, Muqaddimāt fī al-Manhajiyyah al-Islāmiyyah*. Al-Rabāṭ: Ṭūb Brīs, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Rafīʿ, Maḥmād. (2022). *Al-Ummah al-Islāmiyyah wa 'Imkān al-Intiqāl al-Ḥaḍārī*. Manshūrāt Markaz al-Shuhūd al-Ḥaḍārī bi-Istānbūl, wa-al-Markaz al-ʿIlmī lil-Naẓar al-Maqāṣidī fī al-Qaḍāyā al-Muʿāṣirah bi-al-Maghrib, Istānbūl: Dār Iqdām.

Ṭāhā, ʿAbd al-Raḥmān. (1997). *Al-ʿAmal al-Dīnī wa-Tajdīd al-ʿAql* (2nd ed.). Al-Bayḍā': al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Yāsīn, ʿAbd al-Salām. (1972). *Al-Islām bayna al-Daʿwah wa-al-Dawlah*.

Yāsīn, ʿAbd al-Salām. (1989). *Naẓarāt fī al-Fiqh wa-al-Tārīkh*. Maṭbaʿat Faḍālah.

Yāsīn, ʿAbd al-Salām. (1995). *Miḥnat al-ʿAql al-Muslim bayna Siyādat al-Waḥy wa Sayṭarah al-Hawá* (2nd ed.). Miṣr: Dār al-Bashīr lil-Thaqāfah wa-al-ʿUlūm al-Islāmiyyah.

Yāsīn, ʿAbd al-Salām. (2000). *Al-ʿAdl al-Islāmiyyūn wa-al-Ḥukm*. Al-Bayḍā': Maṭbūʿat al-Ufuq.

The Relationship Between Advocacy and Political Work in the Thought of AbdulHamid AbuSulayman: A Study of the Influence of the Cognitive Framework

Mahmad bin Muhammad Rafiʿ*

Abstract

This study seeks to describe and analyze the problematic relationship between advocacy work and political work in the intellectual framework of AbdulHamid AbuSulayman. It aims to uncover the theoretical and practical insights he offered regarding this duality. The research begins by outlining the foundational principles and key concepts that constitute the cognitive framework underlying AbuSulayman's thought—particularly his conceptualization of both political and advocacy work.

The study also explores the theoretical bases upon which AbuSulayman constructed his approach to this duality, through both foundational and historical analysis, in order to trace the transformations it has undergone and to understand its current manifestation in the contemporary context. The paper concludes with an analytical review of the procedural solutions proposed by AbuSulayman for resolving the tension between advocacy and political engagement. Central to his proposal is the idea of a constitutional and functional separation between the two domains, grounded in the principles of complementarity and institutional independence. This approach aims to prevent the monopolization of political power by religious, educational, or similar institutions.

Keywords: AbdulHamid AbuSulayman, advocacy work, political work, cognitive framework.

* Mahmad bin Muhammad Rafiʿ holds a Ph.D. in Uṣūl al-Fiqh (Principles of Islamic Jurisprudence), awarded in 2000 by Mohammed First University in Oujda, Morocco. He currently serves as Professor of Uṣūl al-Fiqh and Maqāṣid al-Sharīʿah (Objectives of Islamic Law) in the Department of Islamic Studies at Sidi Mohammed Ben Abdellah University in Fez, Morocco. His academic work focuses on classical jurisprudence, legal theory, and the intersection of Islamic legal objectives with contemporary issues. **Email:** mohamad.rafia@usmba.ac.ma, https://orcid.org/0000-0002-9909-9906

Received: September 15, 2023. **Accepted for publication:** July 8, 2025.

To cite this article: Rafiʿ, M. B. M. (2025). The Relationship Between Advocacy and Political Work in the Thought of AbdulHamid AbuSulayman: A Study of the Influence of the Cognitive Framework. *Contemporary Islamic Thought Journal* (formerly *Islamiyyat al-Maʿrifah*), *31*(110), 47–74. https://doi.org/10.35632/citj.v31i110.8195

© 2025 International Institute of Islamic Thought. All rights reserved.

سيكولوجية الفن الإسلامي: نحو تربية فنية إسلامية

مازن حمدي عصفور*

إدهام محمد حنش**

الـمُلخَّص

تهدف هذه الدراسة إلى رصد المظاهر، والمقاصد الجمالية، والآثار، والدلالات النفسية للفن الإسلامي، وأهميتها المعرفية في بلورة التربية الفنية المنشودة التي يُمكِن أنْ تقوم -نظرياً- على مفردات علم النفس الفني ذات الصلة بالمناهج التربوية والتطبيقات المعاصرة القابلة للإسهام في بناء معالم التربية الفنية البصرية الإسلامية ومناهجها، والتأصيل المعرفي لها على مقاصد الدين الإسلامي في التربية والتزكية وبناء الإنسان والمجتمع، وعلى مفاهيم علم النفس الإسلامي ونظرياته، وعلى أصول علم الجمال الإسلامي وقواعده في صياغة معالم هذه التربية ومناهجها الخاصة والـمُتميِّزة.

وكذلك يُمكِن أنْ تقوم هذه التربية -عملياً، أو تطبيقياً- على التحليل الظاهراتي والقراءة السيكولوجية لأهم مُكوِّنات الفن البصري الإسلامي القابلة للاستثمار النفسي في بناء معالم هذه التربية الفنية ومناهجها المنشودة.

الكلمات المفتاحية: فن إسلامي، تربية بصرية، سيكولوجية، إدراك، تجريد.

---

* دكتوراه في فلسفة الفن والجمال، أستاذ في كلية الفنون والتصميم/ الجامعة الأردنية. البريد الإلكتروني: mazen_asfour@hotmail.com

** أستاذ فن الخط وعلم المخطوطات الجمالي، عميد كلية الفنون والعمارة الإسلامية سابقاً، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن (2012-2018). البريد الإلكتروني: idham_61@yahoo.com

تم تسلُّم البحث بتاريخ 1/ 6/ 2021م، وقُبِل للنشر بتاريخ 18/ 7/ 2022م.

للاقتباس: عصفور، مازن حمدي، وحنش، إدهام محمد (2025). "سايكولوجية الفن الإسلامي: نحو تربية فنية إسلامية"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، مجلد 31، العدد 110، 75-106. DOI: 10.35632/citj.v31i110.5601

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2025

مقدمة

استثمرت فنون الشعوب مُكوِّناتها السيكولوجية والاجتماعية والجمالية في وضع مناهج تربية فنية بصرية، هدفها الارتقاء بالذائقة الفنية، وتوجيه أفراد مجتمعاتها إلى مفاهيم الخير، والمنفعة، والجمال. غير أنَّ الفن الإسلامي لا يزال خارج دوائر الاهتمام العلمي، والتصنيف المعرفي، والاعتماد الأكاديمي لِـما يُمكِن أنْ نُسمّيه التربية الفنية الإسلامية التي تستند -على صعيد الشكل والمضمون- إلى الفهم العميق للدين الإسلامي ومقاصده، وما يحفل به الفن الإسلامي من مظاهر بصرية نقية، ودلالات سيكولوجية واجتماعية.

ويهدف هذا البحث إلى دراسة العلاقة فيما بين الفن الاسلامي ومسائل علم النفس بعامة، ومفرداته الفنية بخاصة، وانعكاس هذه العلاقة في مناهج التربية الفنية، بقصد التوصل إلى تصور معرفي أولي لسايكولوجية الفن الاسلامي. ولتحقيق ذلك؛ يحاول هذا البحث أن يسلك مسارَين؛ الأول: معرفي، والآخر: منهجي. أما المسار المعرفي فهو نظري تأصيلي بالدرجة الأولى يقوم على كلٍ من:

- مقاصد الدين الإسلامي في التربية والتزكية وبناء الإنسان والمجتمع.
- مفاهيم علم النفس الإسلامي ونظرياته.
- أصول علم الجمال الإسلامي وقواعده الفنية.

أما المسار المنهجي فهو عملي تطبيقي يقوم على التحليل الظاهراتي والقراءة السيكولوجية لأهم مُكوِّنات الفن البصري الإسلامي القابلة للاستثمار النفسي في بناء معالم هذه التربية الفنية ومناهجها المنشودة.

لقد تمخَّضت المسيرة العلمية والأكاديمية الطويلة للفنون الجميلة عن العديد من التخصُّصات الفرعية والدقيقة التي أصبح لها مباحثها ومناهجها وطرائق تدريسها الخاصة والـمُتنوِّعة بحسب

غايات كل فن من الفنون الجميلة، ومقاصده الفكرية والجمالية والروحية. ومن التخصُّصات والمباحث التي فرضت حضورها الخاص والـمُتميِّز في الفكر التربوي الجمالي والفني المعاصر: التربية الفنية التي تُعْنى بسيكولوجية الفن، وتأثيره الراقي في تهذيب ذائقة الانسان، وتنميتها على مفاهيم الخير والمنفعة والجمال، بوصفها القيم الفلسفية الأساسية للوعي، والوجود، والمعرفة، والحضارة الإنسانية.

ويقوم هذا النمط من التربية على العلاقة العضوية الحميمة بين علم النفس وعلم الفن، بوصفهما الفضاء المعرفي والإطار المنهجي لمباحث التربية، وموضوعاتها النظرية، ووسائلها، وبرامجها العملية؛ إذ يعتمد علم النفس الفني أساساً المنهج التجريبي في الاشتغال؛ وهو منهج يقوم على رصد آليات الإدراك لكلٍّ من العقل والنفس. ومن ثَمَّ، فإنَّ عماد علم النفس الفني هو اعتبار كل شكل من أشكال الفن ثمرةً من ثمار العقل البشري، ومُنتَجاً من مُنتَجات الإبداع الإنساني التي ترى في الفن طاقةً نفسيةً قادرةً على إثارة المشاعر والأحاسيس والأفكار في ذهن الفرد. ولهذا السبب؛ يُعَدُّ إنتاج العمل واستمراريته الموضوعين الرئيسين في ما يخصُّ دراسة الفن وتحليله عن طريق علم النفس.

ويُعَدُّ عالم الجماليات التجريبية غوستاف فيشنر (1801–1887م) Gustav Fechner أوَّل مَنْ وضع الأسس النظرية والمنهجية لعلم الجمال التجريبي عام 1876م، وذلك بتطويره علم النفس الفسيولوجي الذي يقوم أساساً على عمل إجراء استقرائي لتحليل تواصل الـمُتلّقي مع النصوص الجمالية والفنية، إلى جانب الاهتمام بخصائص الـمُكوِّنات الأوَّلية للعمل الفني؛ لِـما تُمثِّله من أهمية في تحديد مستويات المتعة -إنْ وُجِدت- لدي الـمُتلقّي، والتحكُّم فيها، في ما يُعرَف أيضاً بسيكولوجية الشكل وتأثيره في الـمُتلقّي.

وقد اقترح هذا العالم الفيلسوف منهجاً استقصائياً لدراسة الظاهرة الفنية، وردود الأفعال، والـمُحفِّزات ذات الطبيعة الجمالية وتفضيلاتها بالنسبة إلى مُتلقّي الفنون، وكذلك التحليل المقارن بين التجربة الواعية للأفراد وخصائص العالم المادي، وقياس الأحاسيس التي تعكسها الأشكال

الفنية البصرية من وجهة نظر نفسية وبصرية؛ كل ذلك بهدف التحليل والتفسير لردود أفعال اللذة، وتفضيلات الأفراد تجاه إحدى المواد ذات الطبيعة الجمالية الـمُعيَّنة (Craighead, 2012, P43).

واستخدم فيشنر لهذه الغاية تكوينات بسيطة جداً، مثل: الألوان، والخطوط، والأشكال الهندسية، بوصفها فنوناً بصرية، ومُحفِّزات لمعرفة استجابة الـمُتلقّي وردود فعله؛ قصد التوصُّل إلى رصد الـمُتغيِّرات النفسية التي تتحكَّم فيها هذه الـمُحفِّزات. وقد ساعد منهج فيشنر هذا على التحكُّم في جميع ردود فعل الـمُتلقّي تجاه تلك الفنون البصرية؛ إذ يتوقَّف عليها التحكُّم في الـمُتغيِّرات النفسية التي قد تختلف من فرد إلى آخر (Lappin & Others, 2011, P56)، وكذلك التحكُّم في الـمُؤشِّرات القياسية التي يُقدِّمها هذا المنهج للباحثين في مجال سيكولوجية الرؤية البصرية بعد الرصد والتحليل للمعاني العاطفية والنفسية التي تُنسَب إلى الـمُكوِّنات الفنية البصرية، مثل: الخطوط، والأشكال، والألوان، والعناصر الفنية الأُخرى، باعتبار أنَّ كُلّاً منها يؤدي دوراً نفسياً وإدراكياً مُحفِّزاً وقادراً على التحكُّم في كيمياء شعور الـمُتلقّي، وانفعالاته، ومشاعره؛ سواء أ كانت تلك الانفعالات سلبية، أم إيجابية.

وفي هذا السياق، تبنّى كثير من علماء الجمال وعلماء النفس أفكار فيشنر ومنهجه في بلورة المجال المعرفي الجديد وإنضاجه، ومن أبرز هؤلاء العلماء:

- طبيب الأعصاب والتحليل النفسي سيجموند فرويد (1856-1939م) Sigmund Freud: قدَّم هذا العالم العديد من النظريات الثورية والبحوث المنهجية التي تناولت سيكولوجية الفن البصري، أو الشكل، وآثاره في توجيه سلوكات الفرد. وهو يُعَدُّ من أبرز مُكتشِفي العلاقة الوطيدة بين علم النفس والفن، وتشير سيرته الشخصية والعلمية إلى أنَّه كان مفتوناً بمراقبة الأعمال الفنية، وتحليل أشكالها ومضامينها، مُستخدِماً أدواته الخاصة في التحليل النفسي للكشف عن بواطن هذه الأعمال ودلالاتها النفسية. وقد عكف على تحليل أعمال ليوناردو دافنشي (1452-1519م) Leonardo da Vinci، ومايكل أنجيلو (1475-1564م) Michelangelo بوجه خاصٍّ، فدرس لوحاتهما،

ومنحوتاتها، والانعكاسات، والمكبوتات النفسية المتصلة بحياتها الشخصية، مُبيِّناً كيفية تفريغها في أشكال بصرية مُتقَنة جداً؛ ما جعلها تُمثِّل أساليب فنية شديدة الخصوصية، وقد ظهر ذلك جلياً في طريقة تشكيل الكتل والخطوط والألوان في الأعمال الفنية لكلٍّ منهما.

وقد نوَّه الناقد الإيطالي المعاصر ريناتو باريللي (R.Barelli, 2012, P69) بما توصَّل إليه فرويد في أثناء تحليله أعمال دافنشي، وبخاصة لوحته الموناليزا، من أنَّه فسَّر الدوافع النفسية لنعومة الخطوط، وسلاسة التشريح، والتعبير الأنثوي في ملامح شخوصه المرسومة، حتى في شخوص الرجال؛ بالانعكاس النفسي لفقدانه الأبوة، والتصاقه بشخص أُمِّه التي عاش في كنفها وحيداً منذ طفولته (Freud, 1966, P:X).

لقد أفرد فرويد مُؤلَّفاً خاصاً لشرح أبعاد الشكل النفسية الكامنة في لوحة الموناليزا، التي اشتُهِرت ببُعْدها السيكولوجي في عصر النهضة؛ إذ إنَّها امتازت بسيكولوجية البسمة والنظرة الغامضة التي هدفت إلى مشاركة الـمُتلقّي في الانفعالات النفسية والإنسانية الحرة.

ولعلَّ الانتقاد الأبرز الذي يُوجَّه إلى فرضيات فرويد ونظرياته النفسية في الفن هو أنَّ مشروعه المعرفي لسيكولوجيا الفن لم يولَد بشكل طبيعي من رحم الفلسفة وعلم الجمال، بقدر ما عُدَّ ولادة قيصرية من بطن الطب النفسي وآلياته المنهجية التجريبية في التحليل والاستنتاج والتشخيص الـمَرَضي؛ ما جعله يتبنّى عقد العلاقة المعرفية بين علم النفس والإبداع الفني، على الرغم من السلبية الحسِّية الـمُفرِطة التي تقوم على استبعاد الفكر والعقل والوعي والدين والأخلاق من التدخُّل في أيِّ فعل إبداعي، والتعويل في ذلك على الـ"هو"، بوصفه مستودع اللاوعي الفكري المكبوت، أو اللاشعور الغريزي المقموع بقوانين القهر، والكبت، والنظام الاجتماعي الصارم؛ إذ يتلقّى هذا الـ"هو" -بوصفه العنصر الأوَّل من عناصر النظام السيكولوجي- معلوماته الأساسية من الـ"أنا" الذي هو جوهر النفس، ومحورها الـمُشكِّل لشخصية الإنسان، وإحساسه الواقعي بالقيم الذاتية، مثل: الحُبِّ والكره، والسعادة والتعاسة، والفرح والحزن، والمتعة والألم، والتفكير والتقرير،

وغير ذلك من القيم "الأنوية" التي قد تُغذّي بالمعلومات النفسية كُلّاً من العنصرين الآخرين: الـ"هو"، والـ"أنا العليا"، أو الضمير الأخلاقي الذي يحاول إدارة السلوك وتوجيهه بصورة تتناسب مع مصلحة الإنسان وظروفه الحياتية (فرويد، 1982، ص33)، التي قد تكون هي العامل الأقوىٰ في الإبداع الفني، الذي يبدو غالباً ضرباً من ضروب الهلوسة والجنون والخيال المريض للإنسان الـمُحبَط نفسياً، والشاذ اجتماعياً، والمنبوذ ثقافياً، والقبيح جمالياً، كما هو الحال في أعمال المدرسة السريالية التي تأثَّرت كثيراً بفرضيات فرويد ونظرياته النفسية في الفن.

- كارل جوستاف يونج (1875-1961م) Carl Gustav Jung: كان لهذا العالم مراسلات مُطوَّلة مع فرويد، وقد عمل معه علىٰ تأسيس رؤية مشتركة لعلم النفس البشري، وأسهمت خبرته الطويلة في مجال الطب النفسي، والأنثروبولوجيا، وعلم الآثار، والأدب، والفلسفة، والدراسات الدينية؛ بدور فاعل في تأسيس علم النفس التحليلي، بوصفه نظاماً شاملاً ومنفصلاً عن التحليل النفسي لفرويد؛ إذ اعتمد العلاج الفني، أو العلاج بالفن Art Therapy للتخفيف من مشاعر الصدمة، والخوف، والقلق، واحتوائها، وكذلك للإصلاح، والاستعادة، والشفاء؛ إذ رأىٰ يونج أنَّ التعابير الفنية والصور الموجودة في الأحلام قد تساعد علىٰ التعافي من الصدمة والضيق العاطفي (يونج، 1997، ص195).

وعلىٰ الرغم من تأثُّر يونج بفرويد، فإنَّه نقد أفكاره التي تتحدَّث عن أهمية اللاوعي (الفردي الغريزي)، ونقد أيضاً تعويل الـمُطلَق علىٰ النـزوع الذاتي (لا الاجتماعي) في الإبداع الفني، مُقترِحاً مفهوم اللاوعي الجمعي الذي يقوم علىٰ الخبرات الأساسية التي يتشارك فيها الفرد مع المجتمع، وتكون غالباً خبرات رمزية متعالية تتخطّىٰ الفرد، وتُسيطِر عليه عبر ظهورها بصورة رؤيوية في الأحلام، وتشكُّلها بصورة نمطية في الفن؛ ما يعني أنَّ الإبداع الفني ليس نـزعة فردية ذاتية نفسية فحسب، بل هو أيضاً نـزوع جماعي موضوعي اجتماعي (Jung, 1996, P43).

سيكولوجية الفن

منذ نهايات القرن التاسع عشر الميلادي، وعلى إثر اندلاع الثورة الصناعية، وبروز منجزاتها العلمية، وما رافق ذلك من نشوء للطبقات البرجوازية العاملة والطبقات الـمُثقَّفة؛ نشأ الخطاب العلمي في الفن الحديث والمعاصر، الذي تحرَّر بصورة كلية من سطوة الدين والسياسة؛ إذ بزغ نجم الأفكار العملية والتنويرية المنادية بحرية الإنسان في إطلاق مشاعره، والتعبير عنها من خلال الحركة الرومانسية. ومن ثَمَّ امتازت سيكولوجية الشكل في أعمال فنّاني هذه الحركة بالتعبير الحر عن الغريزة والعاطفة (Hogan, 2001, P19)، وصار الهَمُّ الرئيس لسيكولوجية الفن البصري التعبير عن رفاهية الإنسان وتقدُّمه، بناءً على أساليب وتيارات ومدارس تشكيلية تبحث عن الفرح البصري الكامن في الشكل الذي ترسمه ألوان الطيف الشمسي، كما هو الحال لدى الانطباعية والتنقيطية، أو اعتماداً على انتشار تيارات التجريد النقية والصفائية التي تحتضن مفهوم الاستمتاع بالرؤية النقية التي نظَّر لها بعض الباحثين الجماليين، بوصفها الوجه الحقيقي لِـما يضطلع به الفن البصري -شكلاً، وموضوعاً- من دور حداثي جديد في التعبير عن استمتاع الإنسان، وبحثه عن الفرح، وترويحه عن النفس، في سعيه الدؤوب لمواجهة الأزمات الفكرية والاجتماعية والنفسية والاقتصادية التي تمخَّضت عن الثورة الصناعية وتحوُّلاتها في مختلف المناحي (Slager, 1995, P77).

وقد عمل رودولف أرنهايم (1904-2007م) Rudolf Arnheim على ترسيخ سيكولوجية الفن ذات الصلة بالتربية البصرية، بوصفها أداة لتحليل انعكاسات الـمُكوِّنات الفنية البصرية، وعاملاً مُؤثِّراً في تفكير الـمُتلقّي؛ إذ تناول في بحوثه خصوصية الإدراك البصري، بوصفه نوعاً من التفكير، لا نوعاً من التصوُّر فقط. ولهذا كان لِزاماً تدريب عين الـمُتلقّي -ذهنياً، وبصرياً- على آليات الرؤية الـمُهِمَّة التي يُمكِن بها إدراك العمل الفني البصري. ولعلَّ من أبرز هذه الآليات ما أطلق عليه أرنهايم وصف الديناميات، مثل: الاستكشاف النشط، وخصيصة الاختيار، والقدرة على فهم الأساسيات، والتجريد، والتحليل والتوليف، والإكمال، والتصحيح، والمقارنة، وحل المشكلة،

إضافةً إلى الجمع والتمييز. وقد استند أرنهايم في بناء منهجه هذا إلى تصوُّره بأنَّ أسمى المعاني لدى البشر الرؤية البصرية بوصفها تجربة حسِّية تُحرِّكها القوى الدينامية المستبطنة والمنعكسة عن الأعمال الفنية (أرنهايم، 2019، ص33).

لقد تكامل علم النفس الفني بصورته المنهجية الحالية عام 1961م، حيث دُمِجت أهداف كلٍّ من علم النفس وعلم الفن في منظومة معرفية منهجية واحدة، تعمل على دراسة كل ما يتصل بالسلوك الجمالي والفني من عمليات تحفيزية تقوم على العاطفة والإدراك، وعمليات تعبيرية تقوم على الخيال والإبداع؛ فقد أصبح الهَمُّ الرئيس لعلماء النفس الجُدُد تقديم تفسيرات علمية بخصوص الآليات التي تُفعَّل في ذهن الـمُتلقّي في أثناء تواصله مع أيِّ عمل فني؛ سواء كان هذا العمل بصرياً، أو موسيقياً، أو أدائياً، لا سيَّما أنَّ قراءة الأشكال والمضامين البصرية لمنجزات الفنون -من وجهة نظر سيكولوجية- تُعَدُّ أمراً ضرورياً لمعرفة الـمُؤثِّرات الفنية النفسية.

إذ تؤدي الأشكال والصور التشخيصية والتجريدية، ورموزها النفسية والثقافية الكامنة في الفنون البصرية، دوراً مهماً في إسعاد البشرية، ونشر روح التفاؤل والوقار، وترسيخ القيم النبيلة التي تجعل الفن رديفاً روحياً، ومسانداً ثقافياً للإنسان في التعبير عن همومه وتطلُّعاته وأفراحه، فضلاً عن أزماته. وقد بدأ هذا الدور منذ أن استخدم الإنسان القديم رسوماته وتصاويره الفطرية والمتقشفة وسيلةً لتفريغ طاقاته المكبوتة، والتنفيس عن مخاوفه الطبيعية في مواجهة قسوة الحياة، وصعوبة العيش، وصراعه من أجل البقاء، مُستمِداً مِمّا رسمه من أشكال عجول الماموث المقتولة بالسهام شعوراً بالقوة والاطمئنان، أو شعوراً بالرقة والوداعة. وربَّما كان هذا الإنسان يشعر بتوازن مريح في إيقاع النفس من خلال رسوماته الأُخرى لشخوص الكهنة أو الرجال والنساء، التي استعمل فيها خطوطاً سحرية بسيطة مُؤثِّرة نفسياً، ومُعبِّرة فنياً عن طموحاته الفطرية في العيش، والتواصل، والاجتماع الحضاري، الذي صار يتحقَّق تدريجياً في العصور اللاحقة، التي ازدهرت فيها الزراعة، والصناعة، والتجارة، وكل أنشطة الإنسان، وفعالياته الحضارية الـمُؤثِّرة -بصورة طبيعية وعميقة- في انغماس الفن في شخصية الإنسان، استناداً إلى ما يؤديه من دور نفسي متوازن، وشعور تطهيري هادئ، وعاطفة داخلية مُفعَمة بالثقة، والتفاؤل، والقوة، والصبر في تجاوز أزمات الحياة نحو الحُبِّ، والجمال، والعيش السعيد.

أمّا على صعيد المضمون، فإنَّ القراءة النقدية العميقة تكشف عن أهداف خطاب هذه الفنون، ومضمونها النفسي والشعوري الذي يجب أنْ ينصب اهتمامه على خدمة أهداف التربية الفنية، وإبراز دورها وآليات اشتغالها، بوصفها وسيلة فاعلة لتوصيل الأهداف الفكرية والجمالية للفنون التي يتجلّى فيها الانعكاس الإيجابي لخطابها البصري الـمُؤثِّر في نفوس الـمُتلقّين وتوجُّهاتهم الروحية نحو قيم الخير، والمنفعة، والجمال، لا سيَّما أنَّ الفن كان -ولا يزال- من الحقائق الذاتية، والطرائق الإبداعية، والنتاجات الموضوعية الـمُتجذِّرة في السلوك البشري، ولم ينسلخ يوماً عن دوره الـمُرتبِط بالفكر، والعمليات، والعوامل النفسية والفسيولوجية التحفيزية الـمُتَّصِلة بالذاكرة، والعاطفة، والإدراك، والتمثيل، والتخيُّل (Argenton, 2019, P250).

إنَّ ما تقدَّم يكاد يكون الإطار المعرفي العام لعلم النفس الفني، الذي حاول فيه كثير من فلاسفة الفن وعلماء النفس الاشتغال -نقدياً، وتطبيقياً- بالخصائص النفسية للإبداع الفني، وإدراك الأعمال الفنية والتربية الجمالية، وتكوين الذوق الفني، وكذا الاشتغال بالخبرات التجريبية لفنون الغرب التاريخية والحضارية والدينية، مثل: الفن اليوناني، والفن البيزنطي، والفن المسيحي. وقد أضحت أغلب نظريات علم النفس الـمُتعلِّقة بالجمال والفن مواد معرفية، ومساقات منهجية، وتخصُّصات أكاديمية، لكل ما يخصُّ التربية الفنية، التي هي -بلا شكٍّ- نتاج معرفي غربي حديث يقوم من الناحية الفلسفية على المذهب الإنساني الذي غيَّر بوصلة الوعي والمعرفة والإبداع من الدين إلى الدولة المدنية، ويقوم من الناحية العلمجمالية على الأساليب والحركات والمدارس الرومانسية والانطباعية، إلى غير ذلك من توجُّهات العلاقة العضوية الحميمة بين الفن والنفس الـمُفعَمة بالغرائز، والعواطف، والأحاسيس، والمشاعر، وغيرها من كوامن النفس الـمُحرِّكة للإبداع الفني.

والحقيقة أنَّ استعراض نماذج من النظريات والمناهج والتوجُّهات النقدية السيكولوجية في قراءة مُكوِّنات الأعمال الفنية، يُعَدُّ أمراً ضرورياً لتعرُّف الأدوات التي يُمكِن بها رصد الرسائل الظاهرة والكامنة في تلك الـمُكوِّنات وتحليلها، إلى جانب مُكوِّنات الفنون البصرية؛ إذ يصبُّ ذلك في خدمة أهداف التربية الفنية، ودورها، وآليات اشتغالها بموضوعات الغريزة، والعاطفة، والخيال،

والتفاؤل بالفرح، والحرية، والعدالة، والتقدُّم، والتنوير، وغير ذلك من مشاعر السعادة، والتطهير، والصفاء الـمُفعَمة بالأثر السيكولوجي الشاعري الذي يُجسِّد الإنسانية وتطلُّعاتها الجميلة عن طريق توظيف اللغة الفنية البصرية لتلك الأعمال الرومانسية المحمولة بالآثار النفسية، والخطاب البصري التربوي للأجيال التي عايشت حقبة التنوير وما بعدها.

إنَّ سيكولوجية الشكل في أعمال الرومانسيين -مثلاً- جعلتها من أروع أمثلة فنون التنفيس والتعبير الحر الـمُؤثِّرة في نفس الـمُتلقّي؛ لِـما يحتويه الشكل من إيقاعات لونية وخطية متناغمة مع موضوعاتها الداعمة لسعادة الإنسان، وعشقه للطبيعة في أغلب الأحيان.

البحث السيكولوجي والفن الإسلامي

تنبع أهمية الدرس السيكولوجي للفن الإسلامي من أنَّ هذا الفن -في حقيقته- نسق معرفي مُركَّب من جُمْلة العلوم التي مردُّها -من حيث الانتماء المعرفي- علوم الدين، والفكر، والحكمة، والقيم، ويُتوِّجها جميعاً علم مقاصد الشريعة الذي قد نَعُدُّه الجوهر المعرفي لفلسفة الفن الإسلامي التي تقوم على النسغ المقاصدي الممتد عبر الضروريات والحاجيات والتحسينات في العمل الفني الإسلامي، إلى جانب علوم العمران الإنسانية، والاجتماعية، والتطبيقية، التي يُتوِّجها جميعاً الإبداع والفن بوصفهما نتاج العقل الإسلامي، وصناعته الجمالية الـمُتقَنة، فضلاً عن علوم الجمال، ونظرياته الهندسية، والموسيقية، والتقويمية، وغير ذلك من الأنساق المعرفية لبنية الفن الإسلامي (حنش، 2019، ص93. عكاشة، 2019، ص 107-113).

ومن هنا، فإنَّ ما يُمكِن أنْ نُسمِّيه علم نفس الفن الإسلامي، الذي يُعْنى بدراسة علاقة هذا الفن بالبنى والتأثيرات النفسية لكلٍّ من الـمُبدِع والـمُتلقّي في آنٍ معاً؛ ينتظم مع غيره من العلوم والنظريات التي تدخل في تأسيس الفن الإسلامي، وتكوينه، وتأصيله، وتوجيهه. وكان لبعض دارسي الفن الإسلامي من الغربيين آراءٌ وأفكار ونظريات تُفسِّر بعض خصائص هذا الفن ومظاهره

البصرية تفسيراً نفسياً مستعاراً من القيم والمعايير والأحكام النقدية الـمُتعلِّقة بالفن الغربي؛ إذ عَمَد كثير من هؤلاء الدارسين إلى إسقاط النظريات النقدية الغربية على الفن الإسلامي.

ولعلَّ أبرز هذه النظريات وأكثرها شيوعاً في دراسات الفن الإسلامي نظرية "الخوف من الفراغ" التي تُعرَف في المصطلح اللاتيني بـ Horror vacui، ورُبَّما تعود في بُعْدها الفلسفي إلى فكرة أرسطو القائلة بعدم وجود فراغ في الطبيعة، أو خوف الطبيعة من الفراغ. وتُعْزى هذه النظرية -في بُعْدها السيكولوجي- إلى مُؤرِّخ الفن التعبيري الألماني فيلهلم روبرت ورينجر (1881-1965م) Wilhelm Worringer المعروف بنظرياته التي تُعْنى بالفن التجريدي وعلاقته السيكولوجية بالثقافة والدين؛ ففي كتابه "التجريد والتعاطف: مساهمة في علم نفس الأسلوب"، قدَّم ورينجر نموذجاً نفسياً توضيحياً شاملاً للتطوُّرات الفنية في الثقافة الغربية وفنونها الكلاسيكية (اليونانية) التي تقوم على الفصل الثنائي بين المادة والروح، ثم قارنها بالثقافة الشرقية وفنونها التقليدية التي تقوم على دين التوحيد، وصولاً إلى نظريته السيكولوجية القائمة على مبدأ التعاطف بين الفن والدين، حيث التوازي بين التجريد في الفن والسمو في الدين؛ أيْ كلَّما وُجِد تجريد فني وُجِد أيضاً سمو ديني يسعى إلى الخلاص بالمفاهيم الفطرية البسيطة للأشياء، أو بتشكيل الرموز الثقافية التي يُمكِن لعلم النفس اكتناهها للتعامل مع الخوف (Worringer, 1908, P118).

أمّا بُعْد النظرية الفني فيُعْزى إلى الإيطالي ماريو براز (1896-1982م) Mario Praz؛ إذ استخدم هذا الـمُؤرِّخ الأدبي والناقد الفني كثيراً مفهوم فراغ الرعب في كتاباته الـمُتعلِّقة بتصميم العمارة الداخلي؛ إشارةً إلى القلق والتشويش والاضطراب في التصميم (الديكور) الداخلي لمنازل العصور الوسطى، وعصر النهضة، والعصر الفيكتوري بأوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين. وقد ظهر هذا المفهوم جلياً في الطريقة التي دُرِس فيها التصميم الداخلي، ووُثِّق منذ منتصف القرن العشرين الميلادي؛ إذ ساعد منهج براز -الذي دمج تاريخ الفن التقليدي في التأمُّلات الفلسفية النقدية حول العلاقة المتبادلة التأثير بين الـمُبدِع والـمُتلقّي في إطار التجمُّع الداخلي- على قيام دراسات التصميم وبحوثه التاريخية استناداً إلى الروابط بين سياقات تاريخ الفن

وسياقات ملء الفراغ بالرسوم، والتخطيطات، والتمثيلات، واللوحات، والألوان، والأثاث، وغير ذلك من الأشكال والمواد والخصائص المكانية؛ لإشغال المساحات، وملء السطوح (Kausel, 2012, P195).

لقد انعكست نظرية "الخوف من الفراغ" بقوة على تفسير الفنون البصرية الـمُفرِطة بالزخرفة، كما في صفحات بعض المخطوطات، وأنماط التصميم الجرافيكي لِما بعد الحداثة، ووجوه السَّجّاد، والأزياء التقليدية الـمُزركَشة لبعض الشعوب. بيد أنَّ الانعكاس الأكثر اهتماماً لدى كثير من مُؤرِّخي الفن ونُقّاده –لهذه النظرية التي تفترض الاهتمام بملء المساحات الفارغة بكثرة ودقة– تمثَّل في دراسات الفن الإسلامي الغربية الـمُتعلِّقة بتفسير الأرابسك أو الزخرفة؛ إذ تجلّى تأثير هذه النظرية في ميل الفنّانين المسلمين إلى تغطية المساحات، وهربهم من تركها من دون زينة أو زخرفة. فقد كان من خصائص هذا الفن كراهيةُ الفراغ التي أفضت إلى ازدحام الزخرفة، وكثرتها، واتصالها حتى تُغطّي المساحة كلها، أو جزءًا منها. ولهذا عَدَّ بعض الباحثين الغربيين الزخرفة الإسلامية مُجرَّد استجابة لنظرية "ملء الفراغ"، والهرب منه؛ خوفاً، أو كرهاً، أو غير ذلك من العوامل النفسية التي قد تقف وراء الإبداع الفني.

وفي ما يأتي أبرز الباحثين الغربيين في الفن الإسلامي، الذين تبنَّوا هذه النظرية؛ تفسيراً لتوجُّهات هذا الفن، وأساليبه الزخرفية التي تقوم غالباً على التكرار لتغطية السطوح:

– المستشرق الألماني إرنست إميل هيرتسفيلد (1879–1948م) Ernst Emil Herzfeld: حاول هذا الباحث تفسير نظرية "ملء الفراغ المكاني" بالتعصُّب الديني للفنّانين المسلمين، على الرغم من إيمانه بالطبيعة التجريدية الخالصة للفن الإسلامي (الفاروقي، 1980، ص163).

– المستشرق الفرنسي جاستون فييت (1887–1971م) Gaston Wiet: تُعَدُّ دراسة هذا الباحث النقدية القيِّمة عن أصول الجمال في الفن الإسلامي انطلاقةً رائدة أُولى وتأسيسية للدرس السيكولوجي الخاص بما سمّاه فييت تذوُّق الفن الإسلامي، وأسبابه الخفية الـمُتعلِّقة بما سمّاه أيضاً

النـزعة الأصيلة في نفسية المسلمين، أو روح الإسلام ونفسيته الخاصة؛ وهي الأسباب الذاتية والعوامل النفسية الـمُتمثِّلة في كلٍّ من: الإحساس الشرقي، وداعي الغريزة، والعاطفة الصارمة الباردة، والشعور الدقيق بالجمال، ورغبة الفنّانين في استخدام كل ما لديهم من مساحة حتىٰ كأنَّهم يهربون من الفضاء الفارغ، والذوق الفني الـمُنصرِف عادةً عن النقش والحفر إلىٰ التزويق السطحي الكثيف في غزارته والخالي من النتوء والبروز، واللذة الفنية الفائقة بطبيعتها الشرقية الـمُندفِعة إلىٰ الأحلام، وإعمال الخيال في متابعة الزخرفة، وتكرار عناصرها النباتية والهندسية والخطية لملء المساحة الـمُزخرَفة كلها؛ هرباً من الفراغ، وتحقيقاً لغائية الفن الإسلامي التي تمتُّ بصلة قوية إلىٰ أصل سحري ينمُّ عن الاعتقاد بقوىٰ لا بشرية (المشرق، 1936، ص481).

وعلىٰ الرغم من قوة العامل النفسي، وتأثيره في نشوء الزخرفة الإسلامية وتطوُّرها الفني، بل في تصوُّر الفن الإسلامي، ووصفه بالفن الزخرفي الخالص؛ فإنَّ الأطروحة النقدية أصبحت لأغلب ما كُتِب –ويُكتَب– عن أصول هذا الفن وخصائصه. وقد اشتغل العديد من الباحثين بتأويل الفراغ في الفن الإسلامي (محمد، 2008، ص26) في ضوء المعرفة الفلسفية والجمالية والنقدية الإسلامية، التي تُركِّز علىٰ العلاقة العضوية الحميمة بين الدين والفن أولاً، والفن وعلم النفس ثانياً، بوصف ذلك مصدراً تأصيلياً لِـما يُمكِن أنْ نُسمِّيه سيكولوجية الفن الإسلامي، أو علم نفس الفن الإسلامي، لا سيَّما أنَّ أهم الموضوعات السيكولوجية التي انشغل بها الباحثون في دراساتهم الـمُتعلِّقة بالفن الإسلامي، هي: الفراغ، والكتلة، والمساحة، والتلقّي، والإدراك، والإبداع.

سيكولوجية الفن الإسلامي

أوَّلاً: الفراغ في الفن الإسلامي

لا يكاد يخلو أيُّ خطاب عن الفن الإسلامي من موضوع الفراغ الذي نال اهتماماً واسعاً وبحثاً عميقاً لدىٰ أغلب مُؤرِّخي هذا الفن، والباحثين في قضاياه الفلسفية والجمالية والنقدية. ويُمكِن

القول إنَّ موضوعات الفراغ والكتلة والمساحة قد وجَّهت خطاب الفن الإسلامي إلى ثلاثة مسارات رئيسة:

أ. مسار **التأويل الديني** بعيداً عن النظرية السيكولوجية القائمة على الفزع، والخوف، والكراهية، والاضطراب، وغير ذلك من المظاهر النفسية القلقة؛ فقد واجهت هذه النظرية كثيراً من الانتقادات التي رأت أنَّ لجوء الفن الإسلامي إلى تغطية جميع السطوح بالزخارف لم يكن بسبب الخوف من الفراغ، وإنَّما جاء هذا الأسلوب الفني نتيجة فلسفة التوحيد، ومقاصدها الروحية والنفسية والاجتماعية التي جعلت هذا الفن يتخذ من الأشكال البصرية التجريدية والتكوينات الفنية النقية رموزاً تعبيرية عن مفهوم التوحيد وأبعاده الجمالية التي تقوم على العلاقات العضوية الحميمة بين الديني والدنيوي في الحياة، وبين المرئي واللامرئي في الفن، وبين الفرد والمجتمع في العمران، وبين الجمال والاستعمال في النقد الثقافي الذي يُعْنى غالباً بالتأثيرات النفسية، والأبعاد الاجتماعية، والوظائف الحضارية لأشكال الفنون البصرية ورموزها.

ولعلَّ من أوائل هؤلاء الباحثين القائلين بالتأويل الديني للفراغ بشر فارس (1907–1963م) الذي رأى أنَّ سرَّ الزخرفة الإسلامية –بكل امتداداتها اللامتناهية المُتمثِّلة في التكرار، والالتواء، والانحناء، والتناظر، وغير ذلك من المتواليات الفنية المتواصلة– يكمن في التوقان الصوفي الذي يُولِّد شعوراً عذباً وجميلاً لدى المسلم المُبدِع والمُتلقّي ذي الصلة الوثيقة بالمُطلَق الذي هو الله (فارس، 1952، ص13).

وربَّما كان الباحث أبو صالح الألفي أكثر تفسيراً لحقيقة هذا الموضوع حين أوَّل ملء الفراغ وتغطية المساحة بالرغبة في إذابة مادة الجسم؛ بتوجيه النظر إلى الزخارف الغنية التي تُغطّيها، والرغبة في إذابة مادة الجسم، وتحطيم وزنه وصلابته، ومنحه الخِفَّة تناغماً مع النظرة الصوفية التي تُميِّز فنون الشرق. وقد حاول بعض فنّاني الغرب السير في هذا الاتجاه، وكانت وسائلهم للوصول إلى هذا

الطابع اللامادي استعمال النور واللون، وبخاصة لون الذهب؛ لذا استعمل الفنّان المسلم الزخارف الدقيقة للوصول إلى هذه القيمة الفنية الصوفية (الألفي، 1974، ص96).

وقد حاول الدكتور عفيف بهنسي تبرير ما سمّاه عقدة الفزع من الفراغ في الفنون الإسلامية بأسباب "الخشية من استقرار الشر في الفراغ، وهو اعتقاد قديم استمر سائداً في الفن الإسلامي" (بهنسي: 2000م، ص48). ولكنَّ هذا التبرير لاقى نقداً لاذعاً من بعض الباحثين الذين عَدّوا ذلك تعليلاً غريباً يُجانِب الصواب الإسلامي الرافض لجميع الأساطير والخرافات والاعتقادات السلبية التي تقوم على التطيُّر والتشاؤم، واعتقدوا بوجود أكثر من باعث لهذا الأسلوب الفني الوثيق الصلة بالمنهج الإسلامي الذي جعل خصيصة "ملء الفراغ" مطلباً جمالياً لخصيصة "الاتساع" المكاني، أو "الامتداد" الزماني التي استلهمها الفن الإسلامي في إنتاجه الزخرفي من انفتاح المشهد القرآني على ﴿الآفاق والأنفس﴾، ومن التفكير الإبداعي في روعة هذا المشهد وتحوُّلاته الجمالية؛ فالعمل الفني الإسلامي "ينقلنا من المرئي إلى اللامرئي، ومن الـمُشاهَد إلى الـمُتخيَّل" (الشامي: 1990م، ص189). "فالأساس الجوهري لهذا الفن يكمن في استمرار الرؤية لدى مَنْ يشاهده في أنْ يصبح خياله قادراً على تصوُّر الاستمرار في أنْ يتجه ذهنه في حركة دائمة؛ سعياً وراء ما لا نهاية له" (الفاروقي، 1980، ص154).

ب. مسار **التأويل الفني** النابع من فلسفة الإسلام ومقاصده الجمالية، التي تقوم على مبادئ المعالجة الفنية وتقنياتها الـمُتعلِّقة بالمنظور، والضوء، والظل، واللون، والشكل، وغير ذلك من متطلَّبات العمل الفني.

ولعلَّ أبرز هذه المبادئ المنظور الإسلامي الخاص برسم الأشخاص والأشكال، الذي يُسمّيه بعض الباحثين المنظور اللولبي، أو المنظور الروحي الذي يأتي مختلفاً كلياً عن المنظور الخطي الذي يقوم عليه الفن الغربي (بهنسي، 1979، ص34). أمّا تقنية هذا المنظور الفنية فتتمثَّل في نظرية الباحث الكسندر بابا دوبولو عن جمالية الرسم الإسلامي، وخلاصتها أنَّ الأحاديث النبوية التي تنهى عن

تصوير الكائنات لم تُؤدِّ إلى تخلُّف التصوير التشبيهي، أو سقوطه في الهامشية، بل كان لها الفضل في تطويره على نحوٍ مُتفرِّد لا يتعارض معها، وذلك عن طريق اعتماد الفن على وسائل تقنية وأسلوبية، منها: تجنُّب خداع النظر، وعدم استعمال البُعْد الثالث، ومعالجة المسحة بالظلال والضوء، وافتعال عناصر مستحيلة أو وهمية، وكذلك استعمال الألوان بطريقة غير واقعية. وتجمع الدراسة الوسائل الفنية جميعها ضمن ما سمّاه دوبولو مبدأ الاستحالة الذي يسمح للمُصوِّر المسلم إثبات صدق نيَّته بعدم التفكير في التشبُّه بالخالق، أو محاكاة مخلوقاته الحية.

وقد خلُص دوبولو إلى أنَّ الجمالية الإسلامية استقت روحها من العقيدة والفكر الإسلاميين، ومن تصوُّرهما الخاص للوجود، وأنَّ الفروض الدينية أثَّرت بفاعلية في بلورة اتجاه التصوير من حيث الشكل والعلاقات بين العناصر الفنية الأُخرى مثل التزويق التجريدي؛ فالفنّان المسلم يميل إلى جمالية تعتمد النفور من الفراغ، استناداً إلى منطق مُتكامِل يُنظِّم المساحات الهندسية على نحوٍ تحكمه علاقات رياضية كبرى، تتردَّد بين المنحنيات والدوائر واللوالب (دوبولو، 1979، ص33).

ت. مسار **التأويل النفسي والسيكولوجي** الذي مفاده أنَّ إشغال الفراغ، وتعبئته بالشكل، والضوء، والحركة، والتجسُّد، والتشخيص، وغير ذلك من عوامل إنشاء الكتلة، وملء المساحة، ومظاهرهما في الفن الإسلامي؛ يهدف إلى بناء الثقة بالنفس، وتطوير القدرة على الإبداع، وزيادة قوة التأثير في خطاب الفن الإسلامي وأهدافه السلوكية البصرية الـمُتَّصِلة بحياة الـمُتلقّي. ومُجمَل هذا التأويل أنَّ إشغال الفراغ الصامت، وغير المسكون في أعمال الفن الإسلامي، نابع من نفسية الفنّان المسلم الخيِّرة، ورغبته الطيِّبة في تنشيط التفكير عند الـمُتلقّي، وتنمية ذائقته الجمالية، وتحقيق امتلائه الروحي والوجداني والبصري، وتجنيب الـمُتلقّي نـزعات الكسل والخمول والتراجع التي قد يُسبِّبها سكون الفراغ غير المشغول، وغير الـمُمتلِئ (إسماعيل، 1974، ص262).

ثانياً: التلقّي، والإدراك، والإبداع

إنَّ اهتمام الإسلام بالتقاء العقيدة مع الفن في أعماق النفس الإنسانية يشير إلى اهتمامه أيضاً بأجهزة استقبال الـمُتلقّي الحسِّية والعقلية، وآليات اشتغالها الـمُولِّدة لردود فعله، واستجاباته للأعمال الفنية التي يتواصل معها، اعتماداً على سيكولوجية إدراك خاصة تقوم على معرفة مراتب وجود الأشياء في عوالم ثلاثة، هي: الأعيان، والأذهان، واللسان (الغزالي، 2003، ص25)، وتنقل الـمُتلقّي إلى مراحل أكثر نضجاً واكتمالاً على مستوى السوية الفردية، والإبداع الحضاري، والمسؤولية الأخلاقية التي تُؤطِّرها الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: 36]؛ إذ "تنقل أجهزة الاستقبال التي وهبها لنا الله ﷻ تلك المعطيات السيكولوجية إلى العقل؛ لكي يُفرِز ويُمحِّص، وإلى القلب والوجدان؛ لكي ينفعل ويتأثَّر، ومن وراء هذا وذاك تكون الدهشة والإعجاب، ثم يكون التعبير الذي يُبدِع، فيهز العقل والقلب والوجدان" (خليل، 2007، ص)40.

وتأسيساً على ذلك، يُمكِن القول إنَّ الإدراك والتلقّي -وَفق المفهوم الإسلامي- يرتبط بصورة جوهرية بإدراك الفنّان المسلمنفسه، ووعيه بأهمية العلاقة بين عين الـمُشاهِد وعقله (عبد الكريم، والخولي: 1999م، ص33)، باعتبار أنَّ العمل الفني البصري لغة تُخاطِب العين أولاً، ثم تحيلها إلى العقل؛ لتستثير فيه نشاط الدماغ في التفكير والتفكُّر، فينتهي المطاف بتوصيل ذلك الخطاب إلى أحاسيس الـمُتلقّي ليشعر بالجمال (سلامة، 2012، ص107).

إنَّ تحقيق هذه الغاية يُحتِّم على الفنّان المسلم أنْ يؤدي دوراً مهماً ومحورياً في تشكيل مُكوِّنات العمل الفني، وصياغتها بصرياً بطريقة أو أسلوب فني يكفل عملية توصيل الصورة المرئية إلى مستواها المنشود. ورُبَّما تمكَّن الفنّان المسلم من تحقيق ذلك بتضمين منجزاته الفنية رؤى ووسائل تحفيز بصري تجعل الـمُتلقّي توّاقاً إلى الانغماس في أشكال الفن الإسلامي وتكويناته الـمُتنوِّعة؛ ما يُمكِّن الـمُتلقّي من استبصار ما يحفل به هذا الفن من قيم، ودلالات روحية وفكرية وجمالية قد

تنعكس تهذيباً تربوياً على سلوكات الـمُتلقّي، وتفضي إلى تعديلها إيجاباً بما يتوافق مع الرؤية الإسلامية حيال وجود الأشياء والعلاقات بينها.

إنَّ تمكين الـمُتلقّي من الوصول إلى جوهر تلك الأشياء وظواهرها المرئية (الظاهرة، والباطنة) قد يدفع الفنّان المسلم إلى استخدام العلاقات الهندسية والرياضية والجمالية، وتشكيلها بعناية؛ لتكون قادرة على نقل الـمُدرَك البصري الحسِّي إلى مُدرَك معنوي وروحي وجمالي، بافتراض أنَّ توظيف العلاقات الرياضية لهذه الغاية ما هو إلّا تعبير بصري مُجرَّد عن إعجاز الخَلْق الذي صنعه الخالق بقدر موزون ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ۝٤٩ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ۝٥٠﴾ [القمر: 49-50].

نحو تربية فنية بصرية إسلامية

بدايةً، لا بُدَّ لهذه الدعوة التربوية الجمالية الطيِّبة من أنْ تستند إلى القرآن الكريم، وتتأسَّس عليه من حيث المفاهيم، والنظريات، والمقاصد؛ فالقرآن هو دستور الجمال الفني، ومنهاجه الإسلامي الذي يقوم على إجالة البصر في الكون والطبيعة والإنسان، وتدبُّر آيات الله ومعجزاته العظيمة التي تُصوِّرها ألفاظ القرآن الكريم الـمُجرَّدة بشكل فني "تعجز عن تصويره الريشة الـمُلوِّنة، والعدسة الـمُشخِّصة" (قطب، 2004، ص9).

ولا شكَّ في أنَّ هذا المنطلق القرآني هو المدخل الأمين، والمسار الصحيح للتربية البصرية التي تقوم على الفن الإسلامي؛ إذ يتصف هذا الفن بخصائص جمالية، ومقاصد وظيفية، ودلالات رمزية تقوم غالباً على العلاقة العضوية الحميمة بين ثنائيات الجلال والجمال، والدين والدنيا، والمظهر والجوهر، والبصر والبصيرة، والمعرفة والصناعة الإبداعية التي تُحوِّل قوة الفنّان الذاتية وطاقته النفسية إلى فعل ثقافي وحضاري يهدف إلى تلبية حاجات الـمُتلقِّي الـمُتعلِّقة بتنمية ذائقته الجمالية الخاصة.

ولعلَّ كل هذه الثنائيات تُؤسِّس لمعالم التربية الفنية البصرية وبياناتها المعرفية عن طريق التشكيل الفني الجميل والـمُمتِع للمفاهيم والمضامين والرؤى الإسلامية؛ لتغدو هذه المعالم نمطاً من أنماط

التفكير، وأداةً من أدوات التعبير؛ إذ لا نستطيع أنْ نتصوَّر عملاً فنياً إسلامياً لا ينطلق من تصوُّر فكري إسلامي يُحدِّد أهدافه، ويُوجِّه وظيفته، ويُعزِّز هويته؛ فلا يُمكِن تحقيق تلك الغايات إلّا عن طريق تربية فنية بصرية نابعة من المفاهيم والنظريات والمقاصد الجمالية الإسلامية.

ولـمّا كانت التربية الفنية الإسلامية تستهدف الـمُتلقّي على مستوى التأمُّل، والتفكُّر، والتواصل، والإبداع، فإنَّها تعمل على تزكية النفس، وتحريك المشاعر، وترقية الذوق، وتوسعة الإدراك، وتنشيط الإحساس، وتعميق اللذة الفنية، وتحقيق الاستجابة الجمالية العالية لكل ما يربط الـمُتلقّي "بالله والكون والحياة والناس من صلات لا تحصر عالمه في نطاق ضيِّق، أو تغلق نفسه دون عالم العقيدة، حيث يلتقي الفن والعقيدة في أعماق النفس، كما يلتقيان في أعماق الوجود" (محمد، 1983، ص5). إذن، فالهدف الأوَّل والأساس لمعالم التربية الفنية الإسلامية ومناهجها هو تدريب بصر الـمُتلقّي وبصيرته على إدراك قيم الحق والخير والجمال الإسلامية. ولا بُدَّ لمعالم هذه التربية الثقافية ومناهجها العلمية من أنْ تستند -سيكولوجياً- إلى مفاهيم الفن الإسلامي، ونظرياته، ومقاصده الأخلاقية والجمالية، مثل:

1. نورانية الفن الإسلامي

اتَّفق علماء التشريح المسلمون على أنَّ خارطة تشريح العين تحتوي على عصب نوري ينبع من الدماغ، وينفذ إلى العين بالروح الباصرة، أو القوة الباصرة، التي تقوم بعملية الإدراك البصري، بوصفها واحدة من قوانين الإبصار، وتقنياته الوظيفية. ويُؤكِّد علماء البصريات المسلمون أنَّ هذه العملية تحدث غالباً نتيجة عمليات الانعكاس الضوئي للصورة على العين (سزكين، 1986، ص54)؛ أيْ إنَّ العملية البصرية الكلية من الانعكاس والإبصار هي عملية تلقٍّ وإدراك نفسية، تتطلَّب صحةً فسيولوجيةً، وتدريباً تواصلياً منهجي الدلالة على الأشياء بحسب مراتبها الوجودية في الذهن وخارجه، وفي الطبيعة وما وراءها، وفي اللغة وما بعدها، وفي الفن وما فيه من المعاني والدلالات

والقيم والمعايير الجمالية التي تُعْنىٰ بالتقييم النقدي لإبداعية الصورة الفنية، ووظيفتها التواصلية في تهذيب النفس وتزكيتها (حنش، 2013، ص174).

وقد يتطلَّب ذلك توافر تربية فنية بصرية تُعْنىٰ بتدريب العين علىٰ كيفية الرؤية، ويشترك في برامجها كلٌّ من الفنّانين بعرض نتاجاتهم، والـمُربّين الفنيين بتدريب الـمُتلقّين علىٰ كيفيات هذه الرؤية، لا علىٰ ماهيتها فقط؛ ذلك أنَّ الفن الإسلامي لا يعتمد علىٰ محور واحد في الرؤية فحسب، بل يعتمد علىٰ محاور مُتعدِّدة تجعل العين في حركة مستمرة؛ ما يُولِّد إحساساً بالحركة الناتجة من شعور الفنان وقدرته علىٰ الإبداع.

ولعلَّ النور هو من أهم موضوعات تربية العين علىٰ النشاط البصري. فالنور في الفن الإسلامي؛ سواء الـمُستخدَم فير الفضاءات المعمارية، أو التشكيلات التجريدية، أو غيرها من مظاهر هذا الفن البصرية، يُمكِن استعماله أداةً تربويةً للعين، ذات دلالات روحية وجمالية قادرة علىٰ تحقيق استجابات نفسية وسلوكية عند الـمُتلقّي. فهذه الفضاءات المعمارية الإسلامية والتجريدات الـمُسطَّحة الأُخرىٰ لا تعرف الظلام؛ لأنَّها لا تقوم علىٰ قاعدة التلازم المتناوب بين الظل والضوء كما في العمارة والتصوير الغربي المسيحي الحديث. فالفن الإسلامي كثير الحرص علىٰ تنوير الفضاءات المعمارية عن طريق شرفات الزجاج المعشق، التي تعمل علىٰ إشباع هذه الفضاءات بالنور الطبيعي القادم، اعتماداً علىٰ توسيع النوافذ المعمارية، أو النور الصناعي من مصابيح داخلية تُسلِّط أنوارها الساطعة فوق السطوح، وفي الفراغات، وفي ثنايا الفضاء الداخلي من الـمُجسَّمات، مثل: الأعمدة، والمحاريب، حيث تحتفي جميع هذه العناصر بالضوء الطبيعي الـمُنتشِر داخل المساجد والبيوت؛ ما يُمثِّل احتفالية نورانية **ذات** رسالة روحية يتلقَّفها بصر الـمُتلقّي ووجدانه تدريباً تربوياً فنياً يقوم به النور لتخفيف الحِدَّة البصرية للعين عند الانتقال بالنظر من البناء المادي المعماري إلىٰ السماء، وكأنَّ تلك الشرفات -بما تحويه من فراغات وأنماط من الشكل الموجب والسالب، أو المشغول والفارغ، التي ينفذ الضوء من بين فتحاتها- تُحدِث تمهيداً لتلقّي ضوء السماء، رمزاً للصلة

بالله، والانطلاق إلى الاتساع الأرحب، من الحياة المادية إلى الشعيرة الدينية، حيث التفكُّر في ملكوت الله (أحمد، 2016، ص135).

والراجح أنَّ النور في الفن الإسلامي يُعَدُّ مدخلاً تربوياً بصرياً ينعكس في سيكولوجية الـمُتلقّي وشخصيته في صورة استجابات معنوية؛ جمالية نفسية، وتربوية سلوكية. فالاستجابات الجمالية النفسية تتمثَّل في شعور الـمُتلقّي بالفرح والسعادة والهدوء والوقار نتيجة إشباع بصره بالنور وانعكاساته التي تثير في نفسه التأمُّل الواعي في طبيعة الأشياء الـمُشاهَدة وصورتها الجمالية. أمّا الاستجابات التربوية السلوكية التي يُمكِن أنْ يُحفِّزها النور عند الـمُتلقّي فتتمثَّل في تنشيط البصيرة، وتفعيل النشاط الذهني، وتثوير طاقة التفكير لدى الـمُتلقّي.

وفي ما يأتي أبرز وظائف النور السيكولوجية التي يُمكِن بها بناء معالم التربية الفنية الإسلامية ومناهجها:

أ. الوظيفة التربوية الجمالية: تتمثَّل هذه الوظيفة في تدريب عين الـمُتلقّي على استبصار تحوُّلات النور وإيقاعاته الزمانية والمكانية المتناغمة وَفق فراغات سطوح الأشياء؛ ما يضفي بُعْداً جمالياً على العين، ينعكس مُدرَكاً ذهنياً على وجدان الـمُتلقّي وشخصيته التي تزداد حيويةً نفسيةً، وانفتاحاً على الآخرين.

ب. الوظيفة الروحية والإيمانية: تتمثَّل هذه الوظيفة في ما يثيره النور الـمُسلَّط على السطوح والأمكنة والفضاءات الإسلامية من آثار دافعة بقوة إلى التأمُّل الواعي والـمُدرِك لجمال خَلْق الله وتجلِّياته في الأنفس والوجود والأشياء.

2. رمزية الفن الإسلامي

لعلَّ من أهم خصائص الفن الإسلامي وأبرزها على الإطلاق التجريد النقي بمفهومه الثقافي غير المادي؛ إذ يراد به اختزال مُكوِّنات الصورة المرئية إلى سلاسل هندسية، ورموز خطية، وهياكل

زخرفية، بوصف ذلك حلاً سيكولوجياً للعلاقة الثقافية بين الدين والفن، اعتماداً على تجريد اللغة البصرية الخاصة لكل مُكوِّن من مُكوِّنات الصورة المرئية الجديدة. فخطاب التجريد الذهني الماثل في الأشكال الفنية من الخطوط والزخارف الهندسية والنباتية، التي تقوم على العلاقات التشكيلية لعناصر العمل الفني التجريدية، مثل: اللون، والحركة، والاتجاه، والشبكة، والتناظر، وما شاكل من هذه العلاقات والعناصر والـمُكوِّنات البصرية النقية التي تحمل داخلها دلالات رمزية باطنة وظاهرة؛ قادر على أنْ يكون مفتاحاً للتربية الفنية البصرية، ويُمكِن توجيهه إلى مُدرَكات الـمُتلقّي العقلية والحسِّية والنفسية، فتغدو مُحفِّزاتٍ تعمل على توليد استجابات سلوكية إيجابية في وعيه ووجدانه تجاه مفاهيم التفكير، وقيمه الإسلامية التجريدية، مثل: العقيدة، والتوحيد، والحق، والخير، والجمال.

3. الوحدة والتنوُّع في الفن الإسلامي

تقوم نظرية "الوحدة والتنوُّع في الفن الإسلامي" على الوحدة في الخطاب الجمالي، والتنوُّع في العناصر التشكيلية. ويُمكِن القول إنَّ هذه النظرية مستوحاة مِمّا عرضه القرآن الكريم من قانون التعارف الثقافي والحضاري بين الناس. قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾ [الحجرات: 13]؛ إذ يستلهم الفن الإسلامي أبعاد هذا القانون ودلالاته في تكوين خطابه التربوي الـمُنعكِس نفسياً على شخصية الفرد وسلوكه في الانفتاح على الآخرين تعايشاً، وتواصلاً، وحواراً إيجابياً يعمل على تزكية النفس الإنسانية، ويُسهِم في عمران المجتمع والأُمَّة والعالم.

وفي هذا السياق، فإنَّ لخصيصة الوحدة والتنوُّع في التشكيلات الفنية الإسلامية بُعْدين؛ الأوَّل: جمالي بصري بامتياز، والآخر: أخلاقي ديني. فما يُمكِن أنْ تُحدِثه هذه الخصيصة من تنوُّع في إيقاع الرؤية الإنسانية وموسيقاها البصرية يُشابِه تماماً ما تُحدِثه الموسيقى من تبدُّلات نغمية جميلة في أُذن الـمُتلقّي، في ما يُعَدُّ انعكاساً نفسياً في عين الـمُتلقّي، وتسبيحاً بصرياً متناغم الإيقاع مع التربية الفنية لشخصيته على الصفاء الذهني، والتهذيب الأخلاقي، والبناء النفسي المتوازن، بوصفها جميعاً تعبيراً

عن طبيعته، وهويته، وسلوكه الإنساني السليم مع الله والناس والعالم؛ فقد تُولِّد معالم الفن الإسلامي ومظاهره البصرية في نفس الـمُتلقّي إحساساً بالرهبة والجلال مع الله، ورغبةً وشعوراً بالمودة والسكن والأُلفة مع الناس، وشعوراً بالسلام والمرونة والانفتاح على العالم.

4. تشريف المادة وتبصُّرها

من خصائص الفن الإسلامي وخصوصياته التي يمتاز بها عن غيره من الفنون: التوافق، والتلازم، والتكامل بين أطراف العملية الفنية ومُقوِّماتها الأساسية، مثل: مادة العمل الفني وخامته، وطريقة إنتاجه وأسلوبه، من حيث الأصالة، والنقاء، والشرف، والطهارة، والتعالي، وغير ذلك من القيم التي تحكم فلسفة اختيار الخامة الفنية، وتشكيلها وَفق مبادئ الفن الإسلامي وتقاليده الجمالية والأخلاقية التي قد تُشكِّل قواعد ضرورية للتربية الفنية المنشودة. فالفنّان المسلم الذي يعمل في كتابة القرآن الكريم، وصناعة المصحف الشريف، يتعيَّن عليه الالتزام بفلسفة الفن الإسلامي ومقاصده في إنتاج العمل الفني من حيث تحرّي الطهارة في كل المواد والأدوات الـمُستعمَلة في عملية الإنتاج هذه؛ من: أوراق، وأقلام، وأحبار، وأصباغ، وغير ذلك من مستلزمات العمل الفني وصناعته، في ضوء التوجيه التربوي الرباني الماثل في قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ۝٧٩﴾ [الواقعة: 77-79].

ومن هنا، يصبح لتبصُّر المادة والخامة أهمية كبيرة في التربية الفنية الإسلامية؛ فقيم التواضع، والزهد، والبساطة، والصفاء، تمنح الفنّان المسلم الاطمئنان والراحة النفسية، في ما يتعلَّق بتوفير المواد والأدوات اللازمة، من حيث عدم التكلُّف في ذلك، والعناية باستخدام المواد الخام المتوافرة والقابلة للاستثمار الفني والتشكيل الجمالي في إبداع قيم بصرية تُؤثِّر في الـمُتلقّي نفسياً؛ بإنعاشها مشاعر السكينة والهدوء، والفرح والسرور، والمحبة والسعادة، وغير ذلك من القيم الإيجابية اللازمة في التنشيط الذهني والنفسي لَمَلَكات الذكاء والإبداع والابتكار لدى الفنّان والـمُتلقّي في آنٍ معاً، فتكون بذلك كله رصيداً معنوياً كبيراً لفلسفة التربية الفنية الإسلامية.

5. الهندسة الإسلامية الفاضلة

اتَّفق الباحثون الجماليون والمعنيون بسيكولوجية الرؤية الفنية على وجود صلة وثيقة بين سلوكات الـمُتلقّين واحتكاكهم البصري بالبيئة والمكان، وكذلك احتكاكهم العيني بأيِّ مُنجَز فني بصري؛ سواء كان رسماً، أو نحتاً، أو عمارة، أو غير ذلك من أجناس الفن وأنواعه. ولذلك يُمكِن القول إنَّه مثلما تنعكس الفوضى البصرية الناجمة عن أعمال فنية غير منتظمة هندسياً على سلوك المعايشين لتلك الحالات، التي تعكس غالباً اضطراباً نفسياً في سلوك الـمُتلقّي، وخللاً رؤيوياً في تفكيره؛ فإنَّ للفنون التقليدية التي تتصف أساليبها الفنية بانتظام هندسي مدروس تأثيراً إيجابياً في سلوكات المعايشين لها، وأنظمة تفكيرهم الروحية والثقافية والإبداعية.

وفي ما يخصُّ حالة الفن الإسلامي؛ فإنَّ الهندسة الفاضلة هي مصدر النشاط التخيُّلي لإنشاء الأشكال الجميلة وتحليلها. فهذه الهندسة تُحوِّل الأشكال والمساحات والسطوح الفنية والمعمارية إلى مُنتَجات تعكس الهوية الثقافية والمعرفة الجمالية والإبداع الفني الذي ينبع من فكر روحي مُتأصِّل فيه أنَّ الله تعالى قد خلق كل شيء بقدر موزون، وينطلق من نظام التفكُّر والتفكير المبني على العقلانية والمنطق في إدراك الوجود والتفاعل الإيجابي معه، ويعكس أخيراً خصائص الشخصية الإسلامية وسلوكاتها التي تقوم على الانسجام، والانتظام، والتماسك، والتكامل، والتواصل مع الآخر.

ويُمكِن أنْ نستفيد من هندسة الفن الإسلامي الفاضلة سيكولوجياً في تربية الـمُتلقّي بصرياً على بناء الشعور بالنظام الجسدي، وتنمية إحساسه ذهنياً بالانتظام النفسي في سلوكه الحياتي، وفي علاقاته الإيمانية والإنسانية والاجتماعية، وفي تأمُّلاته الفكرية في ما حوله من مظاهر الكون والوجود، وآفاق العالم والأنفس؛ لاستبصار النظام الهندسي الذي تقوم عليه باطناً وظاهراً، وسراً معجزاً من أسرار وجودها وجمال صورتها الدالة على عظمة الله وقدرته على الخَلْق والإبداع.

6. ألوان الفن الإسلامي

اللون هو الخصيصة الطبيعية، والصفة الوجودية، والقيمة المعرفية، والدلالة الرمزية للأشياء من الأجسام، والأشكال، والصور، وما شاكل ذلك من الكيانات الواقعية المحسوسة، والظواهر الـمُتخيَّلة الـمُدرَكة بالقوة البصرية التي تعكس أهمية اللون وأثره في النفس الإنسانية. وقد عالج العلماء والأدباء والفنّانون العرب والمسلمون تجلِّيات الألوان، ودلالاتها الثقافية، وأبعادها المقاصدية، وتأثيراتها الوظيفية في الطبيعة، والحياة، والإنسان، والمعرفة، والفن، وكانت تلك المعالجة معرفية نظرية، وإبداعية تطبيقية.

فالمعالجة المعرفية انطلقت من تأكيد القرآن الكريم أنَّ اللون حقيقة كونية قائمة، ورمز ثقافي مُؤثِّر (الدوري، 2003، ص132)، ورأت أنَّ اللون عامل من العوامل الطبيعية الـمُؤثِّرة في النفس؛ فاللون "يُذهِب الكدر عن النفس، ويزيل الهَمَّ عنها، ويُدخِل إليها الفرح والسرور،" شأنه في ذلك شأن الأطعمة، والأدوية، والأنغام، والعطور، والحركات، والعلاجات، وغير ذلك. وقد عقد بعض علماء المسلمين في كتبهم الـمُتنوِّعة فصولاً خاصة تحوي ما يُمكِن أنْ نُطلِق عليه اسم سيكولوجية الألوان الإسلامية. فمثلاً، أفرد مُؤلِّف كتاب "مفرح النفس" فصلاً حمل عنوان: "باب اللذة الـمُكتسَبة للنفس عن طريق حاسَّة البصر"، قال فيه: "النفس تبتهج بما كان من الأجسام له اللون الأحمر والأخضر والأصفر؛ إمّا بسيطاً، أو مُركَّباً بعضها من بعض. فنظر هذه الألوان يوجِب راحة النفس، ولذة القلب، وسرور العقل، ونشاط الذهن، وتوفُّر القوى، وانبساط الروح، وإنَّما قلنا ذلك لأنَّها ألوان مُشرِقة نيِّرة. فالنفس لإشراقها ونورانيتها تميل إلى ما يُناسِبها، فتحدث هذه الحالات المذكورة؛ لأنَّ النور محبوب ومعشوق ... وانظر إلى حكمته سبحانه كيف جعل هذه الألوان الأربعة المذكورة، أعني الأصفر والأبيض والأحمر والأخضر في أعظم الأجساد، وأشرفها، وأبهجها، وأحسنها منظراً؛ وهي: الذهب الأصفر، واللؤلؤ الأبيض، والزمرد الأخضر، والياقوت الأحمر، ولم

يجعل شيئاً من الأحجار أعزَّ منها، ولا أشرف، وجعل غاية كل واحد منها أنْ يكون بهذا اللون المذكور" (بدر الدين المظفر، 2006، ص57).

ولعلَّ أبرز ألوان الفن الإسلامي ذات القيمة السيكولوجية تلك التي ذكرها القرآن الكريم بصورة واضحة العبارة، وعلى نحوٍ صريح الإشارة، وبليغ الدلالة، وعميق التأثير في النفس، مثل: الأبيض، والأسود، والأحمر، والأخضر، والأصفر، والأزرق. فاللون الأبيض -مثلاً- رمزٌ رئيس لإخلاص الإيمان، ونقاء الروح، وصفاء القلب، وراحة النفس، وطمأنينة الضمير، وصدق المشاعر، وحُسْن النية، وإشراقة الوجه. قال تعالى: ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿١٠٧﴾ ﴾ [آل عمران: 107]. واللون الأخضر رمزٌ رئيس لصورة الجنة، ونعيمها الخالد الرائق الجميل. قال تعالى: ﴿ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ ۚ نِعْمَ ٱلثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا ﴾ [الكهف: 31]. واللون الأصفر رمزُ الذهب بوصفه القرآني مبعثاً للنور، والنعمة، والحبور، والسرور، وراحة النفس، ولذة العين، وما وراء ذلك من السعادة، والرضا، والطمأنينة، والرفاه في الجنة. قال تعالى: ﴿ يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ ۖ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ ۖ وَأَنتُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٧١﴾ ﴾ [الزخرف: 71].

ففي التفسير الإسلامي، اللون الذهبي الأصفر الفاقع هو مبعث السرور عند الناظرين إليه، وقد عرض كثير من الـمُفسِّرين لمغزى الآية التاسعة والستين من سورة البقرة، ودلالتها القائمة على أنَّ الفقوع صفة، أو نعت مختص بالصفرة، ولا يوصَف به أيُّ لون آخر؛ فالأصفر فاقع، والأسود حالك، والأحمر قانٍ، والأخضر ناضر ويانع، والأبيض ناصع وساطع. ويعني فقوع اللون خلوص صفرته التي تسرُّ الناظر إليها؛ لِما يكاد أنْ يكون عليه هذا اللون الأصفر من البياض الناصع الساطع الذي يبعث على التخيُّل بأنَّ شعاع الشمس يخرج منه. قال ابن عباس: "الصفرة تسرُّ النفس" (الطبري، 1968، ج1، ص420).

أمّا المعالجة الإبداعية التي نهض بها كلٌّ من الشعر العربي، والفن الإسلامي، فقامت على الوصف البياني المثير للأحاسيس والمشاعر، والتصوير الفني الهادف إلى تحقيق المتعة البصرية، والراحة النفسية، والوظيفة الإبلاغية، والتعبير الحيوي المفيد في العمل الفني الإسلامي (حنش، 2017، ص102).

خاتمة

نظراً إلى الصلة الوثيقة بين التربية وعلم النفس؛ فإنَّه يتعيَّن بناء معالم التربية الفنية ومناهجها الإسلامية على سيكولوجية التلقّي والإدراك والإبداع الفني، بوصفها النظرية النفسية التربوية العامة، وعلى سيكولوجية الفن الإسلامي، بوصفه الوسيلة والرسالة التي يُمكِن لعلماء التربية استثمارها في تلبية حاجات الـمُتلقّي الذاتية الـمُتعلِّقة بتنمية ذائقته الجمالية الخاصة.

والواقع أنَّ مُقترَح هذه الدراسة يتطلَّب مزيداً من الأفكار والجهود والتوصيات العلمية التي تُعزِّز التأصيل المعرفي للتربية الفنية الإسلامية، وتُؤطِّر مناهجها المدرسية، وبرامجها التطبيقية الخادمة لأهدافها المرسومة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية.

وعليه، يُمكِن إجمال توصيات الدراسة في ما يأتي:

1. توصية المؤسسات التربوية والمعاهد الأكاديمية بإدخال الفن الإسلامي -على نحوٍ خاصٍّ ومقصود- في الخطط الدراسية لكل برامج التربية الفنية الأوَّلية والعليا.

2. اعتماد مؤسسات التعليم العالي الفن الإسلامي تخصُّصاً علمياً في كليات الفنون والعمارة.

3. استحداث تخصُّص التربية الفنية الإسلامية في الجامعات؛ بُغْيَةَ إعداد الـمُعلِّمين والـمُدرِّسين والأساتذة الـمُؤهَّلين لتنفيذ الخطط الدراسية، والبرامج المدرسية، والمناهج الأكاديمية الخاصة بهذا التخصُّص.

4. الإفادة من التجارب العالمية في مجال التربية الفنية، وتوظيفها في بناء معالم التربية الفنية الإسلامية ومناهجها التعليمية.

المراجع

أحمد، جيهان فوزي (2016). **البعد المادي والروحي لتوظيفات الضوء في الفنون الإسلامية**، ضمن: **الفن في الفكر الإسلامي**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

آرنهايم، رودولف (2019). **الفن والإدراك البصري**، ترجمة: حسام الدين زكريا، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

إسماعيل، عز الدين (1974). **الأسس الجمالية في النقد العربي**، ط3، القاهرة: دار الفكر العربي.

الألفي، أبو صالح (1974). **الفن الإسلامي؛ أصوله وفلسفته ومدارسه**، بيروت: دار المعارف.

بدر الدين المظفر، وابن قاضي بعلبك (2006). **مفرح النفس**، تحقيق: عبد الفتاح حنون، ياسر الصباغ، بيروت: دار الكتب العلمية.

بهنسي، عفيف (1979). **جمالية الفن العربي**، الكويت: عالم المعرفة.

بهنسي، عفيف (2000). **عقدة الفزع من الفراغ في الفن الإسلامي**، القاهرة: مجلة الكتب، وجهات نظر، عدد16.

حنش، إدهام محمد (2013). **نظرية الفن الإسلامي**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

حنش، إدهام محمد (2019). **علم المخطوطات الجمالي**، القاهرة: معهد المخطوطات العربية.

حنش، إدهام محمد (2019). "علوم الفن الإسلامي؛ العلاقات البينية والتكامل المعرفي"، الأردن: **مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)**، س25، ع98.

خليل، عماد الدين (2007). **مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي**، بيروت: دار ابن كثير.

دوبولو، الكسندر (1979). **جمالية الرسم الإسلامي**، ترجمة: علي اللواتي، تونس: مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله.

سزكين، فؤاد (1986). **طب العيون عند العرب والمسلمين**، فرانكفورت: معهد تاريخ العلوم العربية.

سلامة، محمد أحمد حافظ، والخولي، محمد حافظ (2016). **التصميمات الزخرفية الإسلامية بين المفاهيم التشكيلية والنظريات العلمية**، ضمن: **الفن في الفكر الإسلامي**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج2.

الشامي، أحمد صالح (1990). **الفن الإسلامي التزام وابتداع**، دمشق: دار الفكر.

الطبري، محمد بن جرير (1968). **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تحقيق: محمود محمد شاكر وزميله، القاهرة: مكتبة ابن تيمية.

عبد الكريم، أحمد، والخولي، محمد (1999). **التصميم**، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة.

عكاشة، رائد جميل (2019). أهمية الدراسات البينيَّة بالنهوض الأكاديمي في دراسة الفن وفق التفكير المقاصدي، **مجلة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)**، س24، ع96.

الغزالي، أبو حامد (2003). **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، بيروت: دار ابن حزم.

فارس، بشر (1952). **سر الزخرفة الإسلامية**، القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي.

الفاروقي، إسماعيل (1980). "التوحيد والفن"، **مجلة المسلم المعاصر**، بيروت، عدد23.

فرويد، سيجموند (1984). **الأنا والهو**، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، ط4، بيروت: دار الشروق.

فييت، غاستون (1936). "أصول الجمال في الفن الإسلامي"، **المشرق** (مجلة كاثوليكية)، بيروت، س34.

قطب، سيد (2004). **التصوير الفني في القرآن**، ط17، القاهرة: دار الشروق.

قطب، محمد (1983). **منهج الفن الإسلامي**، ط6، بيروت-القاهرة: دار الشروق.

محمد، بلاسم (2008). **تأويل الفراغ في الفن الإسلامي**، الأردن: دار مجدلاوي.

يونغ، ك.غ (1997). **علم النفس التحليلي**، ترجمة: نهاد خياطة، ط2، اللاذقية: دار الحوار.

References

ʿAbd al-Karīm, Aḥmad, and al-Khūlī, Muḥammad (1999). *Al-Taṣmīm*. Al-Qāhirah: Al-Hay'ah al-ʿĀmmah li-Quṣūr al-Thaqāfah.

Aḥmad, Jīhān Fawzī (2016). Al-Buʿd al-Māddī wa-al-Rūḥī li-Tawẓīfāt al-Ḍaw' fī al-Funūn al-Islāmiyyah. In *Al-Fann fī al-Fikr al-Islāmī*. Al-Urdun: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

al-Alfī, Abū Ṣāliḥ (1974). *Al-Fann al-Islāmī: Uṣūlahu wa-Falsafatuhu wa-Madārisuh*. Bayrūt: Dār al-Maʿārif.

al-Fārūqī, Ismāʿīl (1980). Al-Tawḥīd wa-al-Fann. *Majallat al-Muslim al-Muʿāṣir* (23).

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (2003). *Al-Maqṣad al-Asná fī Sharḥ Maʿānī Asmā' Allāh al-Ḥusná*, (B. ʿAbd al-Wahhāb al-Jābī, Ed.) Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm.

al-Shāmī, Aḥmad Ṣāliḥ (1990). *Al-Fann al-Islāmī Iltizām wa Ibtidāʿ*. Dimashq: Dār al-Fikr.

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1968). *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Ta'wīl āy al-Qur'ān*. (M. Muḥammad Shākir, Ed.). Al-Qāhirah: Maktabat Ibn Taymiyyah.

Argenton, A. (2019). *Art and Expression: Studies in the Psychology of Art*. (V. I. Routledge, Ed.). Routledge.

Ārnhāym, Rūdūluf (2019). *Al-Fann wa-al-Idrāk al-Baṣrī*. (Ḥ. al-Dīn Zakarīyā, Translator). Al-Qāhirah: Al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah.

Badr al-Dīn al-Muẓaffar, Ibn Qāḍī Baʿlabakk (2006). *Mufraḥ al-Nafs*. (ʿA. Ḥannūn and Y. al-Ṣabbāgh, Eds.). Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah.

Bahnasī, ʿAfīf (1979). *Jamāliyyah al-Fann al-ʿArabī*. Al-Kuwayt: ʿĀlam al-Maʿrifah.

Bahnasī, ʿAfīf (2000). ʿUqdat al-Fazaʿ min al-Farāgh fī al-Fann al-Islāmī. *Majallat al-Kutub* (16).

Barelli, R. (2012). *The Science of Culture and the Phenomenology of Styles*. McGill-Queen's Press - MQUP.

Craighead, W. (Ed.). (2010). *The Corsini Encyclopedia of Psychology* (Vol. 1). John Wiley & Sons.

Dubulo, Alexander(1979). *Jamāliyyah al-Rasm al-Islāmī*. (ʿA. al-Lawātī, Translator). Tūnis: Mu'assasat ʿAbd al-Karīm ibn ʿAbd Allāh.

Fāris, Bishr (1952). *Sirr al-Zakhrafah al-Islāmiyyah*. Al-Qāhirah: al-Maʿhad al-ʿIlmī al-Faransī.

Freud, Sigmund (1984). *Al-Anā wa-al-Huwa* (4th ed.). (M. ʿUthmān Najātī, Translator). Bayrūt: Dār al-Shurūq.

Freud, Sigmund. (1966). *Leonardo Da Vinci and a Memory of His Childhood*. Barnes & Noble Publishing.

Ḥanash, Idhām Muḥammad (2013). *Naẓariyyat al-Fann al-Islāmī*. Al-Urdun: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Ḥanash, Idhām Muḥammad (2019). *ʿIlm al-Makhṭūṭāt al-Jamālī*. Al-Qāhirah: Maʿhad al-Makhṭūṭāt al-ʿArabiyyah.

Ḥanash, Idhām Muḥammad (2019). ʿUlūm al-Fann al-Islāmī: Al-ʿAlāqāt al-Bayniyyah wa-al-Takāmul al-Maʿrifī. *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir*, 25(98).

Hogan, S. (2001). *Healing Arts: The History of Art Therapy*. Jessica Kingsley Publishers.

Ismāʿīl, ʿIzz al-Dīn (1974). *Al-Usus al-Jamāliyyah fī al-Naqd al-ʿArabī* (3rd ed.). Al-Qāhirah: Dār al-Fikr al-ʿArabī.

Jung, C. G. (1996). *The Archetypes and the Collective Unconscious*.

Jung, C.G. (1997). *ʿIlm al-Nafs al-Taḥlīlī* (2nd ed.).(N. Khayyāṭah, Translator). Dār al-Ḥiwār.

Kausel, Cecilia Lewis (2012). *Design & Intuition: Structures, Interiors and the Mind*. Ashurst: WIT Press.

Khalīl, ʿImād al-Dīn (2007). *Madkhal ilá Naẓariyyat al-Adab al-Islāmī*. Bayrūt: Dār Ibn Kathīr.

Lappin, Joseph & Norman, J & Phillips, Flip. (2011). Fechner, information, and shape perception. Attention, perception & psychophysics. 73. 2353-78. 10.3758/s13414-011-0197-4.

Muḥammad, Balāsim (2008). *Ta'wīl al-Farāgh fī al-Fann al-Islāmī*. Al-Urdun: Dār Majdalāwī.

Quṭb, Muḥammad (1983). *Manhaj al-Fann al-Islāmī* (6th ed.). Bayrūt-Al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.

Quṭb, Sayyid (2004). *Al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* (17th ed.). Al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.

Salāmah, Muḥammad Aḥmad Ḥāfiẓ and al-Khūly, Muḥammad Ḥāfiẓ (2016). Al-Taṣmīmāt al-Zukhrufiyyah al-Islāmiyyah bayna al-Mafāhīm al-Tashkīliyyah wa-al-Naẓariyyāt al-ʿIlmiyyah. In *Al-Fann fī al-Fikr al-Islāmī*. Al-Urdun: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Sizkīn, Fu'ād (1986). *Ṭibb al-ʿUyūn ʿInda al-ʿArab wa-al-Muslimīn*. Frānkfūrt: Maʿhad Tārīkh al-ʿUlūm al-ʿArabiyyah.

Slager, H. (1995). *Archeology of Art Theory* (Vol. 1). Lier & Boog Rodopi.

ʿUkāshah, Rā'id Jamīl (2019). Ahamiyyat al-Dirāsāt al-Bayniyyah bi-al-Nuhūḍ al-Akādīmī fī Dirāsat al-Fann Wafq al-Tafkīr al-Maqāṣidī. *Islāmiyyat al-Maʿrifah* (later *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir*), *24*(96).

Wilhelm Worringer (1908). *Abstraktion und Einfühlung: Ein Beitrag zur Stilpyschologie*. Munich: R. Piper.

Psychology of Islamic Art: Towards an Islamic Art Education

Mazen Hamdi ʿAsfur* & Idham Muhammad Hanash**

Abstract

This study explores the aesthetic dimensions, underlying purposes, psychological implications, and cognitive significance of Islamic art, with the aim of contributing to the development of a desired model for Islamic visual art education. Theoretically, this model can be grounded in key concepts from the psychology of art, particularly those related to educational curricula and contemporary applications that support the formulation of distinctive features and frameworks for Islamic visual art education. Moreover, the theoretical foundation of this model draws on the *maqāṣid* (objectives) of Islamic teachings in education, moral cultivation (*tazkiyyah*), and the holistic development of the individual and society. It is also informed by the principles and theories of Islamic psychology and the foundational concepts and rules of Islamic aesthetics—elements that together shape a unique and authentic educational vision and curriculum. In practice, the proposed model can be further developed through a phenomenological analysis and psychological interpretation of key elements in Islamic visual art. These elements can be leveraged to support the psychological and educational goals of an Islamic visual art pedagogy.

Keywords: Islamic art, Visual education, Psychology, Perception, Abstraction.

* Dr. Mazen Hamdi ʿAsfur holds a Ph.D. in the Philosophy of Art and Aesthetics. He is a professor at the School of Arts and Design at the University of Jordan. He can be reached at: mazen_asfour@hotmail.com.

** Prof. Idham Muhammad Hanash is a specialist in the art of Arabic calligraphy and the aesthetics of manuscripts. He served as the Dean of the Faculty of Islamic Arts and Architecture at the World Islamic Sciences and Education University in Jordan from 2012 to 2018. He can be contacted at: idham_61@yahoo.com.

Received: June 1, 2021. **Accepted for publication:** July 18, 2022.

To cite this article: ʿAsfur, M. H., & Hanash, I. M. (2025). Psychology of Islamic Art: Towards an Islamic Art Education. *Contemporary Islamic Thought Journal* (formerly *Islamiyyat al-Maʿrifah*), *31*(110), 75–106. https://doi.org/10.35632/citj.v31i110.5601

© 2025 International Institute of Islamic Thought. All rights reserved.

ملامح الموضوعية في المنهج الأصولي: دراسة في البِنية والأُسس

عبد الأحد مصطفى عبد الرحمن لو*

صالح قادر كريم الزنكي**

الـمُلخَّص

يعدّ المنهج الأصولي أحد المناهج المهمة التي وضعها المسلمون لدراسة النص الشرعي، وتحاول الدراسة الكشف عن ملامح الموضوعية في المنهج الأصولي، من خلال دراسة بنيته وأسسه. وتوصلت الدراسة إلى أن المنهج تحكمه ثلاثة أسس، هي: مركزية النص، ومركزية المتكلِّم، ومركزية قداسة المتكلِّم، وأن الموضوعية إذا كانت تتمثل في التحكُّم على الأحكام المسبقة بالتقيّد بمبدأ طلب الحق، والتزام العدل، فإنّ ملامحها في المنهج الأصولي تتجلّى في مفهوم الاجتهاد بما يشمله من عمليات إجرائية تدل على حضور مبدأ طلب الحق، والعدل، والانضباط في المنهج، ثم في أسسه بالدوران مع النص، والإنصاف مع صاحب النص بجمع كلامه، واحترام منشَأ النص بالحفاظ على قداسته. وقد استطاعت الدراسة أن ترصد جوانب مهمة تبرز معالم الموضوعية في المنهج الأصولي سواء في بنيته الداخلية أم في أسسه الحاكمة.

أما المنهج المستخدم، فقد استخدمت الدراسة عدداً من المناهج، هي: المنهج الوصفي التحليلي في دراسة مكونات المنهج الأصولي، وأسسه من أجل فهم رؤيته، ثم المنهج الاستقرائي في تتبع المعاني المتكررة التي تشهد له بالموضوعية في منظومته. كما استعان بالمنهج التاريخي لفهم تاريخ الأفكار وتطوّرها.

الكلمات المفتاحية: المنهج، أصول الفِقْه، الموضوعية، الاجتهاد، النصُّ، القداسة.

---

* طالب دكتوراة في الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-جامعة قطر، البريد الإلكتروني: al2102151@qu.edu.qa، https://orcid.org/0000-0003-2237-345X

** دكتوراة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، جامعة بغداد 1997م، أستاذ بقسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة قطر، البريد الإلكتروني: Salih.alzanki@qu.edu.qa

تم تسلُّم البحث بتاريخ 8/ 2/ 2023م، وقُبِل للنشر بتاريخ 30/ 1/ 2024م.

للاقتباس: لو، عبد الأحد مصطفى. والزنكي، صالح قادر كريم (2025). "ملامح الموضوعية في المنهج الأصولي: دراسة في البِنية والأُسس"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، مجلد 31، العدد 110، 107-151. DOI: 10.35632/citj.v30i108.7443

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2025

مقدمة

إنَّ الاهتمام بتحديد المعنى، والسعي لفهم مقصود الـمُتكلِّم، قد شغَّل العقل البشري على مَرِّ العصور، فنشأت لذلك مناهج مختلفة نتيجة اختلاف البيئة المعرفية التي كانت حاضنتها. ويُعَدُّ عِلْم أصول الفِقْه أحد المناهج البحثية التي نشأت في رَحِم الحضارة الإسلامية، ووضعها المسلمون لدراسة المعنى في ضوء النصِّ الشرعي. وقد تناول العلماء هذا العِلْم بالبحث في مضامينه وقوالبه وتاريخه، فاتَّسم بحظٍّ وافر من الثبات، وشكَّل خبرة جماهيرية مُحكَّمة، بعد أَخْذٍ ورَدٍّ وتنظيرٍ وتدقيقٍ طوال أربعة عشر قرناً، بين أجيال قدَّم كلٌّ منها دوره الواجب، ثمَّ بنى الخلَف على ما انتهى إليه السلَّف.

وبالرغم من وفرة الدراسات -خلال هذه الـمُدَّة- وتنوُّعها في المنهج الأصولي، فإنَّ الاهتمام بدراسة جوانب الموضوعية فيه كان هامشياً لدى الباحثين. ولهذا تسعى هذه المحاولة لدراسة المنهج الأصولي عن طريق النظر في بِنيته الداخلية ومسالكه الإجرائية، ثمَّ في الأُسس التي تَحْكُمه، وكذلك في خصائصه التي تجعله خِصْباً ومستقلاً بنفسه؛ بُغْيَةَ الوصول إلى اكتشاف ملامح الموضوعية في ذلك كلِّه. وبعبارة أُخرى، إذا كان الـمُحقِّق ابن دقيق العيد (ت: 702هـ) يقول: "أصول الفِقْه يقضي، ولا يُقْضى عليه" (الزركشي، 1994، ج1، ص14)، فإنَّ هذه الدراسة، إنَّما هي سعيٌ لاكتشاف مدى صِدْق هذه المقولة، بالنظر في ما يشهد لحاكمية المنهج على الذات في المنظومة الأصولية.

يحاول البحث دراسة ملامح الموضوعية في المنهج الأصولي، مُمثَّلةً بدراسة بِنيته وأُسسه. ومن ثَمَّ، فإنَّ السؤال الذي يُمثِّل إشكالية الموضوع هو:

- ما ملامح الموضوعية في المنهج الأصولي؟

ويندرج تحت هذا السؤال أسئلة فرعية، منها:

1. ما طبيعة المنهج الأصولي؟ وما خصائصه؟
2. ما الأُسس التي تَحْكُم المنهج الأصولي؟ وما درجة تأثُّر المنهج بتلك الأُسس؟ وهل لذلك التأثُّر -إنْ وقع- أثر في موضوعية المنهج؟

3. ما الضوابط التي تجعل المنهج موضوعياً؟ وما مدى صِدْقها على المنهج الأصولي؟
4. ما ملامح الموضوعية في البِنية؟
5. ما ملامح الموضوعية في الأُسس؟

يكتسب البحث أهميته من تعرُّضه لموضوع كان مُهمَلاً -إنْ صَحَّ التعبير- أو لم ينل نصيبه في المقاربات الأصولية؛ وهو البحث في ملامح الموضوعية في المنهج، من خلال قراءة مُتبصِّرة لمنظومته في ضوء ضوابط الموضوعية. وهذا الأمر مُهِمٌّ؛ لأنَّه -إنْ ثبت- سيكون إجابة على إشكالية منهجية يثيرها بعض المعاصرين، وسيفتح آفاقاً جديدةً في دراسة الحقل الأصولي، واكتشاف أبعاده الأُخرى من الجوانب المنهجية في مكامنه الداخلية؛ ما يفيد الـمُتخصِّص في الانتباه إلى بعض المسائل الأصولية التي يمرُّ عليها بين فينة وأُخرى، وتشهد للمنهج بالموضوعية. وكذلك يفيده في شحذ الهِمَم إلى اكتشاف أبعاد أُخرى من المنظومة الأصولية. في حين سيفيد غير الـمُتخصِّص في معرفة الخريطة العامَّة للمنهج الأصولي من خلال بِنيته، وأُسسه، وملامح الموضوعية في ذلك كلِّه.

ويهدف البحث إلى تحقيق ما يأتي:

1. بيان طبيعة المنهج الأصولي وخصائصه.
2. إبراز الأُسس الحاكمة للمنهج الأصولي، وتأثير ذلك في المنهج.
3. مناقشة الضوابط التي تجعل المنهج موضوعياً.
4. كشف ملامح الموضوعية في بِنية المنهج الأصولي.
5. إظهار ملامح الموضوعية في الأُسس الحاكمة.

وتحقيقاً لأهداف البحث؛ فقد استخدمنا مناهج مختلفة بحسب ما يُناسِب السياق، ويُحقِّق المقصود، بَدْءاً بالمنهج الوصفي -وهو الغالب- في وصف طبيعة المنهج الأصولي ونسقه الفكري، ومروراً بالمنهج التحليلي الذي يتجلّى في دراسة مُكوِّنات المنهج وأُسسه؛ لفهم ما وراءه من خلفية فكرية ورؤية عالَمية تَتَّسِم بالموضوعية، ثمَّ المنهج الاستقرائي الذي سيُؤكِّد ذلك، ويتمثَّل في استقراء

المعاني الـمُتكرِّرة التي تشهد للمنهج الأصولي بالموضوعية، وانتهاءً بالمنهج التاريخي الذي يساعد على فهم تاريخ الأفكار وتطوُّرها من مرحلة إلى أُخرى، أو من شخص إلى آخر.

بناءً على تقصّي ما كُتِب في الموضوع، لم نتوصَّل إلى دراسة سابقة تناولته بالاستقلال والتفرُّد، فضلاً عن دراسته وَفقاً لهدفنا المنشود. ولا يعني ذلك الإغفال الكُلِّي له؛ إذ تناولت دراسات عديدة بعض قضاياه بصورة جزئية، في ما يُمكِن تصنيف هذه الدراسات -وَفق النظر المنطقي- إلى ما يأتي:

1. دراسات عامَّة في موضوعية مناهج المسلمين دون تخصيصها بأصول الفِقْه، مثل كتاب:

بكار، عبد الكريم. "فصول في التفكير الموضوعي"، ط8، دمشق: دار القلم، 2008م، 305 صفحات. فهذا الكتاب يُمثِّل دراسة في التفكير الموضوعي من المنظور الإسلامي بوجه عامٍّ، والـمُلاحَظ أنَّ الكاتب قد تناول في الفصل الرابع منه تجلِّيات الموضوعية عند مناهج المسلمين، فذكر بعض مظاهر الموضوعية في المنهج الأصولي، مثل: القياس الفطري، وضبط الاجتهاد بالدليل، وتقديم المنهج على الذات. ثمَّ نجده -في هذا الصدد- يُلمِّح إلى بعض مظاهر الموضوعية في عِلْم أصول الفِقْه، لكنَّه لم يتعمَّق في الطرح؛ لأنَّه ذكر الأمثلة عَرَضاً، ولم يكن هدفه التقصّي كما أشار إلى ذلك بنفسه (بكار، 2008، ص111-179)، فضلاً عن أنَّ ذلك لم يكن بطريقة مُنظَّمة، وإنَّما جاء بصورة غير مُرتَّبة ومُختلِطة -تارة- بأمثلة عِلْم الحديث.

2. دراسات في أُسس المنهج الأصولي، مثل دراسة:

صالح، أيمن. "المبادئ العامَّة للفكر الأصول-فقهي الإسلامي في تعامله مع النصِّ". وقد نُشِرت هذه الدراسة في مجلَّة "إسلامية المعرفة"، مُجلَّد20، عدد77، صيف1435هـ/ 2014م، ص2-35. وهي تبحث في استقراء المبادئ العامَّة التي تَحْكُم المنهج الأصولي، وفيها توصَّل الباحث إلى اثني عشر مبدأً، عَدَّها المعالم الرئيسة للتعامل الأصولي مع النصِّ. وتتقاطع هذه الدراسة مع بحثنا في تحديد الأُسس التي تَحْكُم المنهج الأصولي، لكنَّها لم تدرس المبادئ بالنظر إلى انعكاساتها على موضوعية المنهج.

3. دراسات في موضوعية المنهج الأصولي، مثل دراسة:

الزنكي، صالح قادر. "الإمام الشافعي وتأليفه الأصولي بين الهدف المعرفي والهَمِّ السياسي". وقد نُشِرت هذه الدراسة في مجلَّة "جامعة إسطنبول"، تركيا، 2012م. وهي تبحث في إشكالية ما اتُّهِم به الإمام الشافعي من عدم الموضوعية في تأسيس المنهج الأصولي، وفيها ركَّز الباحث على قضيتين اثنتين، هما: النـزعة القومية، والهدف السياسي وراء تأسيس المنهج. وقد بدأ بالأولى مُبيِّناً سبب تركيز الإمام الشافعي على معهود العرب بأنَّ ظهور مشكلة الفهم في العصر الذي عاش فيه كان من ضمن الأسباب التي جعلته يُنبِّه على ضرورة فهم القرآن الكريم من مدخل لسانه الذي هو العربية. ثمَّ رَدَّ التهمة الثانية بأنَّ الإمام الشافعي، من خلال تأسيسه القواعد، أسهم في تكوين سُلْطة علمية مُحَكَّمة تقي من سلبيات التدابير ذات الطابع السياسي المحض؛ ما يعني أنَّ طرحه لم يكن في مصلحة السُّلْطة السياسية. ومن الـمُلاحَظ أنَّ الدراسة ترتبط بموضوعية المنهج الأصولي؛ فهي تتعلَّق بدوافع الـمُؤسِّس الأوَّل التي ستنعكس -بلا شكٍّ- على المسالك الإجرائية والتطبيقات. وفيها ذهب الباحث إلى إثبات موضوعية المنهج -بالجملة- عن طريق نفي النقيض الذي هو عدم الموضوعية، لكنَّه ركَّز على قضيتين محدودتين، ولم يدرس المنهج الأصولي بحذافيره؛ نظراً إلى النـزعة الدفاعية التي جعلته يُركِّز على أهمِّ القضايا المثارة، بل يُركِّز على أهمِّ المسائل التي أثارها نصر حامد أبو زيد. يضاف إلى ذلك أنَّ دراسته ارتبطت بموضوعية المنهج من حيث تأسيس قواعده التي هي خارجة عن إطار دراستنا.

بناءً على ما استعرضنا من دراسات، يُمكِن القول: إنَّ كُلّاً من هذه الدراسات قد تناولت قضية محدودة من أجزاء البحث، مع اختلاف في التناول؛ ما يتيح الاستفادة منها في دراستنا، بل يُشكِّل النواة الأساسية لها، بالرغم من إغفالها التنظير لملامح الموضوعية في المنهج الأصولي، ناهيك عن إفراد الموضوع بالبحث وَفقاً للأهداف التي نسعى لها. ومن ثَمَّ، فإنَّ مَزِيَّة هذه الدراسة تتلخَّص فيما يأتي:

1. تخصيص قضية موضوعية المنهج الأصولي بالدراسة.
2. بيان درجة تأثير الأُسس في العملية الإجرائية، وانعكاس ذلك على موضوعية المنهج.

3. تحديد ضوابط الموضوعية، وإخضاع المنهج الأصولي لها بصورة تفسيرية لا تبريرية.
4. إبراز ملامح الموضوعية في المنظومة الأصولية من خلال البِنية والأُسس.
5. تضمين الموضوع تعقيبات ومناقشات لمسائل جزئية مُتناثِرة فيه.

أوَّلاً: عرض تحليلي للمنهج الأصولي

مِمّا يَحسُن في سياق الحديث عن المنهج الأصولي، التطرُّقُ أوَّلاً إلى كلمة "الأصل" التي تُعَدُّ مفهوماً مركزياً، بل إحدى الكلمات المفتاحية في الحقل الأصولي. وهذا المفهوم وإنْ كان يُعبِّر -في الدلالة اللغوية- "عمّا يفتقر إليه، ولا يفتقر هو إلى غيره" (الجرجاني، 1983، ص28)، فإنَّ النظر إليه في الكتابات الأصولية يُمكِن أنْ يكون على مستويين؛ الأوَّل: النظر في تطوُّره التاريخي في الدرس الأصولي، كما تصدّى لذلك الباحث كريم الصياد الذي توصَّل إلى أنَّ هذا المفهوم عرف تطوُّراً تاريخياً عبر سبع مراحل، هي: مرحلة "التأسيس" التي كان من أبرز معناه فيها: النصُّ التشريعي، وحالة التشريع قبل الاجتهاد (الصياد، 2021، ص83)، ومرحلة "الاستقرار" التي من إطلاق الأصل فيها الحقيقة اللغوية (ص86)، ومرحلة "تأسيس نظرية المقاصد" التي من معانيه فيها المقصد (ص89)، ومرحلة "توظيف نظرية المقاصد" التي تمَّ إطلاقه فيها على المصدر الذي نقلت عنه الشريعة (ص95-96)، ومرحلة "تأسيس نظرية الحقِّ" التي استُخدِم فيها بمعنى حقوق الله وحقوق الآدمي (ص107)، ومرحلة "أصل الأصول" التي تميَّز فيها بمعنى مراد الشارع وغاية الشريعة (ص109)، ومرحلة "الأصول الميتافيزيقية والصورية" التي شاع فيها استخدامه في المفاهيم الماورائية، مثل: الماهية، والوجود، والعدم (ص111). أمّا المستوى الثاني فهو النظر إلى اختلاف معانيه باختلاف المباحث الأصولية التي أُطلِق فيها. وهذا ما أشار إليه القرافي (ت: 684هـ)؛ إذ بيَّن أنَّ للأصل ثلاثة معانٍ اصطلاحية؛ أوَّلها: الدليل، مثل القول: "إنَّ أصل المسألة هو الكتاب والسُّنَّة والإجماع". وثانيها: الرجحان، وهو يُلاحَظ في مبحث الحُكْم الشرعي، مثل قول الأصوليين: "الأصل براءة الذِّمَّة"، وفي مبحث الخطاب القرآني والبيان النبوي، مثل قولهم: "الأصل في الكلام

الحقيقة، والأصل عدم الاشتراك". وثالثها: الصورة المَقيس عليها، وهذا الإطلاق يكون في مباحث العِلَّة (القرافي، 1995، ج1، ص156–157). وقد استدرك الزركشي (ت: 794هـ) على القرافي، فأضاف أربعة معانٍ أُخرى، هي: التعبُّد، والغالب في الشرع، واستمرار الحُكْم السابق، ومخرج المسألة (الزركشي، 1994، ج1، ص26–27). غير أنَّ المعنى الأوَّل (أيْ إطلاقه على الدليل) يبدو أهمَّ معانيه،[1] ومنه أُخِذ مصطلح "أصول الفِقْه"؛ أيْ أدلَّته، كما يَتَّضِح من خلال التعريفات.

أمّا بالنسبة إلى تعريف هذا المصطلح من خلال تحديد هُوِيَّته، فقد جاء بتعريفات مُتعدِّدة تختلف بحسب زاوية النظر؛ إذ إنَّه يُعرَّف بأدواته كما ذكر الباقلاني (ت: 403هـ): "فأمّا أصول الفِقْه فهي العلوم التي هي أصول العِلْم بأحكام أفعال الـمُكلَّفين" (الباقلاني، 1998، ج1، ص173)، في حين يُعرَّف بموضوعاته كما في قول الرازي (ت: 606هـ): "أصول الفِقْه عبارة عن مجموع طرق الفِقْه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال الـمُستدِلِّ بها" (القرافي، 1995، ج1، ص110). وقريب من ذلك عبارة الآمدي (ت: 631هـ): "أدلَّة الفِقْه وجهات دلالاتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال الـمُستدِلِّ بها من جهة الجملة" (الآمدي، 1402هـ، ج1، ص7). وكذلك يُعرَّف بمَلَكة إدراك الموضوعات كما أبان البيضاوي (ت: 650هـ): "أصول الفِقْه معرفة دلائل الفِقْه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد" (البيضاوي، 2008، ص51). فضلاً عن تعريفه بالنظر إلى إدراك القواعد كما جاء في قول الطوفي (ت: 716هـ): "العِلْم بالقواعد التي يُتوصَّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلَّتها التفصيلية" (الطوفي، 1987، ج1، ص120).

إنَّ الـمُتأمِّل في هذه التعريفات يجد أنَّها توحي إلى التطوُّر الذي مَرَّ به عِلْم أصول الفِقْه؛ إذ يشير تعريف الباقلاني إلى مرحلة الوعي بمضمون الأصول، وإنْ لم يُحَدَّد مجالُه بموضوعاته، ويوحي التعريف بالموضوعات إلى حصر أبوابه، ويعكس التعريف الأخير بالمنهج استقراره بالقواعد، وهو

[1] لتعرُّف المزيد عن مفهوم "الأصل" عند الأصوليين، انظر: (الصياد، 2021، ص75–141؛ أولشكر، 2007، ص137–159).

الأظهر في بيان وظيفته؛ لأنَّه يدلُّ على أنَّ وظيفة الأصولي هي بيان المنهج بوضع قواعد الاستنباط؛ ما يُميِّز بين دوره ودور الفقيه الذي يتبع القواعد، ويعمل -بالتعبير الأصولي- على تحقيق المناط؛ أيْ تنـزيلها على الجزئيات. ولهذا، فقد بيَّن الغزالي (ت: 505هـ) أنَّ "خصوص النظر في الآحاد ليس من شأن الأصوليين، وإنَّما على الأصوليين ضبط القواعد، وتأسيس الأجناس. ثمَّ إدخال التفاصيل في الجُمل من شأن الفقهاء الناظرين في تفاصيل المسائل" (الغزالي، 1971، ص59). كذلك أكَّد ابن برهان (ت: 518هـ) أنَّ "الأصولي ليس يليق بنظره الكلام في أفراد المسائل وآحادها، وإنَّما يتكلَّم في القواعد الكُلِّيات" (ابن برهان، 1983، ج2، ص323). ويستفاد من هذا أنَّ الفقيه إذا كان يضبط الـمُكلَّف، فإنَّ دور الأصولي هو ضبط الفقيه. ولهذا يقال إنَّ "اعتبار أصول الفِقْه بالنسبة للفِقْه كاعتبار المنطق بالنسبة إلى الفلسفة" (النشار، 1984، ص79). ويُفهَم من ذلك أيضاً أنَّ العلاقة بينهما -بتعبير المناطقة- إنَّما هي علاقة العموم والخصوص الـمُطلَق، بحيث يقال: "إنَّ كلَّ فقيه أصولي، وليس العكس."[2]

وهنا لا بُدَّ من التنبيه أنَّه وإنْ حاول بعض الباحثين جعل وظائفه ثلاثياً (الوظيفة التفسيرية، والوظيفة الاستنباطية، والوظيفة المنهجية) (الريسوني وآخرون، 2014، ص64)، فإنَّ وظيفته الأساسية هي تحديد القاعدة المنهجية، بل إنَّ استثماره في البيان والاستنباط ليس إلّا من زاوية توظيف المناهج، مع اختلاف مستوياتها بحسب المقصود؛ إذ إنَّ المسلك في حالة التفسير غير المسلك في حالة الاستنباط، وإنْ كان ذلك كلُّه يُعَدُّ عملية منهجية. وهذا يعني أنَّ أصول الفِقْه عِلْم منهجي بالدرجة الأولى، وأنَّه يُمثِّل -بتعبير الرازي- "قانوناً كُلِّياً يُرجَع إليه" (الرازي، 1986، ص157) في فهم النصوص الشرعية، بِغَضِّ النظر عن اختلاف درجات الفهم، سواء أكان ذلك على المستوى الأدنى الذي هو التفسير أم على المستوى الأعلى الذي هو الاستنباط. وبذلك، فإنَّه يُمثِّل "أصل الأصول وقاعدة كلِّ العلوم" (السمعاني، 1999، ج1، ص17).

[2] لتعرُّف أمثلة على مَنْ يُعَدُّ أصولياً غير فقيه، ومناقشة العلماء مسألة أهلية الأصولي والفقيه للاجتهاد، انظر: (الشثري، 1440هـ، ص152-154).

1. بِنية المنهج الأصولي

إذا كان المنهج يعني "خُطَّة مُنظَّمة لعِدَّة عمليات ذهنية أو حِسِّية؛ بُغْيَةَ الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها" (مدكور، 1983، ص195)، فإنَّ القصد هو الحديث عن بِنية المنهج بمُكوِّناته عن طريق تحديد الخطوات الأصولية،[3] بَدْءاً بمرحلة تعيين الأدلَّة، ومروراً بطرائق استنباط الأحكام منها، وانتهاءً بمرحلة إنتاج الحُكْم. وهذا ما حكاه الغزالي عن الـمُؤسِّس الأوَّل الشافعي الذي لخَّصها في عشر مراتب، هي:

العرض على القرآن الكريم، ثمَّ على المتواتر من الأخبار، ثمَّ على الآحاد، ثمَّ النظر في ظاهر القرآن الكريم والأخذ به إنْ لم يجد مُخصِّصاً، ثمَّ النظر في الإجماع، ثمَّ في القياس مع تقديم القواعد الكُلِّية على الجزئيات، ثمَّ البحث عن المعنى في النصوص الجزئية، ثمَّ في مواقع الإجماع، ثمَّ إذا لم يجد شيئاً من ذلك أخذ بالقياس المخيل؛ أيِ المناسب، ثمَّ قياس الشبه (الغزالي، 1998، ص575–576؛ الزركشي، 1994، ج8، ص267؛ الشيرازي، 2003، ص124). وقد استدرك الزركشي المرتبة الأدنى، فقال: "وسكت الشافعي عمّا بعد ذلك، ولا شكَّ أنَّ آخر المراتب إذا لم يجد شيئاً الحُكْم بالبراءة الأصلية" (الزركشي، 1994، ج8، ص268).

والظاهر أنَّ الغزالي أراد تقريب الترتيب، فعبَّر عنه بلغة أُخرى في أربعة مستويات،[4] هي:

---

[3] قد يستشكل ذلك؛ نظراً إلى اختلاف الـمُجتهِدين في طريقة الاستنباط، الناجم عن اختلافهم في مسائل عِلْم أصول الفِقْه. قال ابن عاشور في ذلك: "معظم مسائله مختلف فيها بين النُّظّار، مستمر بينهم الخلاف في الفروع" (ابن عاشور، 2004، ج3، ص6). بيد أنَّ هذا الإشكال يزيد باعتماد القَدْر المشترك الذي يُعَدُّ قواعد عامَّة بين الأصوليين، وهو ما عبَّر عنه ابن عاشور نفسه بـ"مسائل أصول الفِقْه المتعارفة" (ج3، ص22). وتروم الدراسة اعتماد هذا المبدأ هنا، وعند رصد ملامح الموضوعية أثناء تناولها كما سيأتي.

[4] يشار هنا إلى أنَّ الباحثة أمينة مزيغة كان لها فضل السَّبْق في محاولة استخراج هذا التقريب بمستوياته الأربعة عند الغزالي (مزيغة، 2011)، لكنَّها لم تُوفَّق في بعض استنتاجاتها؛ إذ فهمَتْ أنَّ معقول اللفظ يعني الاستصلاح عند الغزالي، وصنَّفَتْ ذلك في المستوى الرابع. والحقُّ أنَّ المقصود بمعقول اللفظ عند الغزالي هو القياس، لا مُجرَّد الاستصلاح. وهذا أمر بيَّن في كتاباته، لا سيَّما في كتاب "المستصفى"؛ إذ قال: "أو معقول لفظها وهو القياس" (الغزالي، 1993، ص5)، وقال: "وأمّا الدلالة من حيث معقول اللفظ فهو

أ. استنباط الحُكْم من المنظوم (أيِ الصيغة اللغوية)، بأخذه من صيغة الأمر، والنهي، والعموم، والخصوص، والظاهر، والـمُؤوَّل، والنصِّ.

ب. استنباط الحُكْم من الفحوىٰ ومفهوم "اللفظ"، ويشمل ذلك مفهوم "الموافقة" ومفهوم "المخالفة".

ت. استنباط الحُكْم من ضرورة اللفظ واقتضائه، كما في دلالة الاقتضاء والإشارة.

ث. استنباط الحُكْم من معقول اللفظ، ويكون ذلك بطريقة القياس علىٰ اختلاف أنواعه (الغزالي، 1993، ص8–9).

والحقيقة أنَّه توجد إجراءات أُخرىٰ مَطوِيَّة داخل هذا الترتيب؛ ذلك أنَّ وجود النصِّ يعني وجود ثلاث خطوات للتعامل معه. وقد عمل عبد الحميد مدكور علىٰ تلخيص هذه الخطوات (عارف وآخرون، 1996، ص408–423) كما يأتي:

أ. **تعيين الدليل**، سواء كان ذلك من قِبَل المتفق عليه أو المختلف فيه؛ شرط الصِّحَّة، وعدم مخالفة الأصول الصحيحة، وبيان علاقة بعضها ببعض –إنْ تعدَّدت– من حيث التقديم والتأخير.

ب. **تحديد مدلول النصِّ** من أربعة أوجه، هي:

– الألفاظ من جهة الوضوح وقوَّة الدلالة، بالنظر إلىٰ أنَّها من طرف النصِّ/ الـمُشكِل أو الظاهر/ الخفي أو الـمُفسَّر بدليل آخر/ الـمُجمَل أو الـمُحكَم الواضح معناه/ المتشابه.[5]

كقوله ﷺ: "لا يقضي القاضي وهو غضبان" [متفق عليه، واللفظ للبخاري برواية: "لا يقضين حَكَم بين اثنين وهو غضبان" (البخاري، 1993، ج1، ص2616؛ ومسلم، 1955، ج3، ص1342)]؛ فإنَّه يدلُّ علىٰ الجائع والمريض والحاقن بمعقول معناه، ومنه ينشأ القياس" (الغزالي، 1993، ص9)، وقال: "ويرجع حاصلها [أيِ المصلحة] إلىٰ القياس، وهو اقتباس الحُكْم من معقول النصِّ والإجماع" (ص174)، وقال: "ولا معنىٰ للقياس إلّا معقول النصِّ" (ص250)، وغير ذلك من كلامه البيِّن في الموضوع.

[5] مِمّا يَحسُن الإشارة إليه في هذا المقام أنَّ الترتيب بين هذه الأمور يكون –كما ذكر مدكور– بتقديم الـمُحْكَم؛ لوضوحه وعدم قبوله النسخ، ثمَّ الـمُفسَّر؛ لقبوله النسخ وإنْ لم يقبل التأويل والتخصيص، ثمَّ النصِّ؛ لأنَّه لا يقبل التأويل، وهو مُقدَّم علىٰ الظاهر.

– طرائق الدلالة، وهي –بطريقة الـمُتكلِّمين– إمّا المنطوق، وإمّا المفهوم (الخن، 2000، ص293)، وهي–بتقسيم الحنفية– إمّا دلالة العبارة (أيْ ما فُهِم من اللفظ)، وإمّا إشارة النصِّ (أيْ ما دلَّ عليه بغير عبارته)، وإمّا دلالة النصِّ (أيْ مفهوم "الموافقة")، وإمّا دلالة الاقتضاء (أيْ ما لا يستقيم المعنى من دون تقديره) (عارف وآخرون، 1996، ص418؛ الخن، 2000، ص296–301).

– جهة شمول الألفاظ من قِبَل العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد.

– جهة صيغ التكليف، وهي إمّا الأمر، وإمّا النهي.

ت. دفع التعارض –إنْ وُجِد– باستخدام قواعد الترجيح (عارف وآخرون، 1996، ص419–422).

وعصارة الكلام أنَّ بيان الخطوات[6] يُعَدُّ –بحَدِّ ذاته– عملاً يحتاج إلى بحث مستقل، علماً بأنَّ الخطوات تكون بتطبيق القواعد المنهجية الخاصَّة بكلِّ باب من الأبواب.[7]

2. أُسس المنهج الأصولي

إذا كان كلُّ ما سبق يعكس الخطوات، فإنَّ الأخيرة محكومة بأُسس يُمكِن عَدُّها مُنطلَقات النظر الأصولي أو المبادئ التي تَحْكُم المنهج. وقد حاول بعض الباحثين أنْ يحصرها، فتعدَّدت الرؤى في ذلك تبعاً لاختلاف زوايا النظر. ومن ثَمَّ، فقد حصرها عبد الحميد مدكور في خمسة أُسس، هي: الإيمان بكمال الشريعة وشمولها، ووجود حُكْم شرعي في كلِّ نازلة، واستناد الأحكام إلى الأدلَّة الشرعية، واستناد الأدلَّة إلى النصوص الشرعية، وجعل الاجتهاد وسيلة الاستنباط (عارف وآخرون، 1996، ص397–406). في حين حصرها آخرون في ثلاثة أُسس، هي: التلقّي من الوحي،

كذلك يَحسُن التنبيه إلى أنَّ ما ذكره يُعَدُّ تقسيماً رباعياً دالّاً على درجة الوضوح، فضلاً عن وجود تقسيم آخر ثنائي، يدلُّ دلالة واضحة على النصِّ والظاهر، ودلالة غير واضحة على الـمُجمَل والـمُتشابِه. للاستزادة، انظر: (الزلمي، د.ت، ص432–436).

[6] انظر الخطوات أيضاً في: (إبراهيم، 1997، ص25–28؛ القحطاني، 2003، ص277–280). وفي مُقابِل ذلك، عبَّر آخرون عن الخطوات بلغة المناهج الحديثة؛ بأنْ قسَّموها إلى مرحلة وصفية، ومرحلة تجريبية، ومرحلة استنباطية. انظر: (بوكروشة، 2012، ص16).

[7] لتعرُّف بعض هذه القواعد المنهجية، انظر: (الريسوني وآخرون، 2014، ص87،143).

والفهم بالعقل، والتنـزيل في الواقع (الحمداوي، 2020، ص168–169)، خلافاً لغيرهم مِمَّنْ توسَّعوا في هذا الجانب، مثل أيمن صالح الذي أوصلها إلى اثني عشر مبدأً (صالح، 2014، ص1–35).

ويُلاحَظ على تلك الدراسات أنَّه قد يُجعَل فيها من الأُسس ما حقُّه أنْ يُدرَج في قواعد المنهج،[8] كما يحصل فيها ذكرُ أُسس يُمكِن جمعها تحت مِظلَّة أساس واحد.[9]

وتأسيساً على ذلك، إذا قصَرنا الحديث على الأُسس التي تَحْكُم المنهج، باختيار ما يُعَدُّ أكبر مُؤثِّر في العملية الإجرائية، ودمج الأُسس التي يجمعها عنصر واحد؛ أمكن لنا التوصُّل إلى ثلاثة أُسس يُمكِن إرجاع المبادئ إليها، وهي:

أ. مركزية النصِّ

يُقصَد بالنصِّ هنا مُطلَق الدليل بما يشمل الكتاب أو السُّنَّة، أو ما يؤول إليهما من أدلَّة. وبعبارة أُخرى، فإنَّ النصَّ مصدر التشريع الذي هو "خطاب[10] من المعاني والدلالات، صيغ بألفاظ وأساليب لسانية ولغوية مُتعدِّدة" (الحسني، 2017، ص74). وهذا يعني أنَّ المنهج الأصولي قائم على النصِّ، وأنَّ عمليته الإجرائية كلَّها دائرة في صميمه؛ ما يجعل النصَّ مُنطلَقاً للعمل الأصولي. وقد تنبَّه علماء الأصول لهذه الجزئية؛ إذ فهموا من عبارة "أنَّ النبي ﷺ لا يقول بغير وحي" عدمَ جوازه لغيره بالأَوْلى. ولذلك قال أبو الحسين البصري (ت: 436هـ): "ومعلوم أنَّ النبي ﷺ لا يقول إلّا عن وحي، فالأُمَّة أَوْلى أنْ لا تقول إلّا عن دليل" (البصري، 1403هـ، ج2، ص56). وقد بيَّن علماء

[8] مثل حمل النصِّ على الظاهر الذي جعله أيمن صالح من الأُسس. انظر: (صالح، 2014، ص23–24). وجعله من الأُسس له ما يُبرِّره من مركزية هذه القاعدة وأهميتها في المنظومة الأصولية، وأنَّها مِمّا يسدُّ الذريعة أمام التأويلات المعاصرة وغيرها. غير أنَّ الأَوْلى عَدُّها من قواعد المنهج؛ أيْ جعلها جزءاً من المنهج نفسه، وإلّا أمكن –بالمنطق نفسه– إدراج بعض نظائرها، مثل: الحمل على التأسيس عند احتمال التأسيس، والتأكيد، وغير ذلك من قواعد المنهج. زِدْ على ذلك أنَّه مُخالِف لمعاييرنا في تحديد الأُسس التي تقتضي اختيار ما لا يُصرَّح به في العملية الإجرائية بوصفه قاعدة، لكنَّ أثره يظهر –بصورة كبيرة– في العملية.

[9] مثل ما فعل مدكور حين جعل الأساس الأوَّل الإيمان بكمال الشريعة، والأساس الثاني وجود حُكْم في كلِّ نازلة. انظر: (عارف وآخرون، 1996، ص397–398). والحقيقة أنَّهما شيء واحد؛ لأنَّ كمالها يقتضي وجود حُكْمها في كلِّ نازلة.

[10] يُعرَّف الخطاب بأنَّه "اللفظ الـمُتواضَع عليه، المقصود به إفهام مَنْ هو مُتهيِّئ لفهمه". انظر: (الآمدي، 1402هـ، ج1، ص95).

الأصول وجه ذلك بقولهم: "القول في الدين بغير دليل خطأ؛ إذ الدليل هو الموصِل إلى الحقِّ، فإذا فُقِد لا يتحقَّق الوصول إليه" (البخاري، د.ت، ج3، ص263). ونتيجةً لذلك؛ رفض هؤلاء العلماء القول غير الـمُستنِد إلى النصِّ، مثل الجويني (ت: 478هـ) الذي قال: "أجمعت الأُمَّة قاطبةً على أنَّ مَنْ قال قولاً بغير دليل، أو أمارة منصوبة شرعاً، فالذي يتمسَّك به باطل. ثمَّ أجمعوا على بطلان اتِّباع الهوى" (الجويني، د.ت، ج3، ص314). وبيان هذا أنَّه لـمّا كان الوصولُ إلى الحُكْم مقصدَ المنهج؛ وهو لا يتحقَّق من دون الدليل، فقد جعلوا النصَّ ركيزة من ركائز المنهج؛ إذ لا يُمكِن تحقيق الثمرة -التي هي الحُكْم- من دونه. وعلى مثل هذا يُحمَل قول القرافي (ت: 684هـ): "الحُكْم بغير دليل مُحال" (القرافي، 1995، ج8، ص3404).

ب. مركزية الـمُتكلِّم في فهم النصِّ

لـمّا كان المنهج قائماً على النصِّ، فقد جعل علماء الأصول اعتبار الـمُتكلِّم[11] ضرورياً في فهمه؛ أيْ إنَّهم لم يُطلِقوا عِنان النصِّ بحيث يفهمه الـمُتلقّي كما يريد، وإنَّما أوجبوا استحضار الـمُتكلِّم وتحرِّي قصده، بل جعلوا الفِقْه نفسه يُعبِّر عن "فهم مراد الـمُتكلِّم من كلامه" (ابن القيِّم، 1423هـ، ج2، ص386). ولذلك أوجبوا البحث عن مقصود الـمُتكلِّم، وعَدّوا الألفاظ أماراتٍ عليه. وفي هذا الصدد، قال ابن القيِّم (ت: 751هـ): "التعويل في الحُكْم على قصد الـمُتكلِّم، والألفاظ لم تُقصَد لنفسها، وإنَّما هي مقصودة للمعاني، والـمُتوصَّل بها إلى معرفة مراد الـمُتكلِّم" (ابن القيِّم، 1423هـ، ج2، ص384).

ومن ثَمَّ، فقد ألزموا البحث عن الأدلَّة الـمُرشِدة التي أشار إليها ابن القيِّم بقوله: "فمَنْ عرف مراد الـمُتكلِّم بدليل من الأدلَّة وجب اتِّباع مراده، والألفاظ لم تُقصَد لذواتها، وإنَّما هي أدلَّة يُستدَلُّ بها على مراد الـمُتكلِّم" (ابن القيِّم، 1423هـ، ج2، ص385). وقد تحدَّث ابن تيمية (ت: 728هـ) عن طبيعة هذه الأدلَّة، فقال: "يجب أنْ يُفسَّر كلام الـمُتكلِّم بعضه ببعض، ويُؤخَذ كلامه هاهنا وهاهنا، وتُعرَف ما عادته يعنيه ويريده بذلك اللفظ إذا تكلَّم به، وتُعرَف المعاني التي عُرِف أنَّه أرادها في

[11] هنا يدخل ما سمّاه أيمن صالح مبدأ إعمال مقاصد النصِّ، ومبدأ إعمال الحال في مقام النصِّ. انظر: (صالح، 2014، ص18،25).

موضع آخر. فإذا عُرِف عُرْفُه وعادتُه في معانيه وألفاظه، كان هذا مِمّا يستعان به على معرفة مراده" (ابن تيمية، 1999، ج4، ص44). أمّا ابن عاشور (ت: 1393هـ) فقد أشار إلى ما ينتج من عدم رعايتها بقوله: "يقصر بعض العلماء ويتوحَّل في خَضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويُوجِّه رأيه إلى اللفظ مُقتنِعاً به" (ابن عاشور، 2004، ج3، ص81).

وللخروج من هذا المأزق، بتحرّي قصد الـمُتكلِّم، وضع علماء الأصول قواعد منهجية، منها: مراعاة عُرْفِه ومصطلحاته عن طريق تقديم الحقيقة الشرعية على الحقيقة اللغوية والحقيقة العُرْفية (العلوي، 2005، ج1، ص384)، والعودة إلى نصوصه الأُخرى مثل السُّنَّة النبوية، ومراعاة سياق كلامه كما في النظر إلى سبب النـزول والورود (صالح، 2010، ص251 وما بعدها).

وهنا نُدرِك أنَّ المنهج الأصولي، بمركزية الـمُتكلِّم فيه، يختلف في طبيعته عن بعض المناهج المعاصرة، مثل البنيوية اللسانية التي تميل إلى إلغاء ذات الـمُتكلِّم عن طريق "تحويل إشكالية المعنى والدلالة من نوايا ومقاصد واهتمام الذات إلى مجال النسق اللغوي اللاشعوري" (الدواي، 1992، ص11)، والتي تلقى قبولاً واسعاً، حتى في مقاربات النصوص الدينية. كذلك تختلف طبيعة المنهج الأصولي عن النظريات التي تُقْصي الـمُتكلِّم عن طريق مركزية القارئ، وتجعل النصَّ مُلْكاً له تحت شعار "موت الـمُؤلِّف"[12] وغيره.

ت. مركزية قداسة صاحب النصِّ

يُقصَد بذلك استحضار صفة قداسة الـمُتكلِّم،[13] وما يترتَّب عليها من كمال النصِّ، وصِدْقه، وتعاليه، وانسجامه، وشموله، وغير ذلك مِمّا تتطلَّبه القداسة. وهذا ما عبَّر عنه الزنكي بـ"وجوب

[12] نظرية مُتعلِّقة بالبحث اللساني المعاصر، أعلنها الفرنسي رولان بارت Roland Barthes (ت: 1980م)، ثمَّ طوَّرها الفيلسوف الفرنسي ميشل فوكو Michel Foucault (ت: 1984م). انظر خطاب إعلان رولان بارت، الذي استُعرِض بتاريخ 28/ 10/ 2022م، في: https://monoskop.org/File:Barthes_Roland_1968_1984_La_mort_de_l_auteur.pdf

[13] يندرج تحت هذا الأساس ما سمّاه مدكور الإيمان بكمال الشريعة، ووجود حُكْم شرعي في كلِّ نازلة. كذلك يندرج تحته مبدأ صِدْق النصِّ ومعقوليته، ومبدأ شمول النصِّ بلفظه ومعناه، ومبدأ عموم النصِّ في الأشخاص. انظر: (صالح، 2014،

استحضار الصفات والسِّمات التي يَتَّصِف بها الشارع الحكيم أثناء محاولة فهم النصِّ فهماً مستقيماً" (الزنكي، 2004، ص153). وقد نبَّه الأصوليون على ضرورته كما يُلاحَظ من قول أبي الحسين البصري: "واعلم أنَّ كلَّ خطاب، فإنَّه لا بُدَّ في الاستدلال به من اعتبار حال الـمُتكلِّم به" (البصري، 1403ه، ج2، ص346)؛ إذ رَدَّ اعتبارَ ذلك إلى أمرين، هما: الحكمة، والعصمة، قائلاً: "وأمّا حال الـمُتكلِّم فهي حكمته. والحكمة إمّا أنْ تثبت لأنَّ الحكيم عالِـم غني، وإمّا لأنَّه معصوم من الخطأ كالنبي والأُمَّة" (البصري، 1403ه، ج2، ص358). والأمر نفسه نجده عند ابن القيِّم الذي أشار إلى ضرورة استحضار هذه القدسية، بمحاولة فهم النصِّ عن طريق "مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته، وأنَّه يمتنع منه إرادة ما هو معلوم الفساد، وترك ما هو مُتيقَّن مصلحته" (ابن القيِّم، 1423ه، ج2، ص385).

والـمُلاحَظ أنَّ فلسفة بعض أبواب أصول الفِقْه -وبخاصَّة ما يُعرَف بعوارض الأدلَّة، مثل: التخصيص، والنسخ- قائمةٌ على رعاية هذه القداسة؛ لأنَّها مبنية على رفع التناقض في كلام الشارع[14]. وكذلك دلالة الإيماء،[15] ودلالة الاقتضاء، سواء أكانت لضرورة صِدْق الكلام أم لصِحَّة الملفوظ به عقلاً (الآمدي، 1402ه، ج3، ص64-65)، بل إنَّ إعمال هذا المبدأ في الإجراءات الأصولية له مظاهر عديدة، حاول إسماعيل الحسني أنْ يكتشف عدداً منها، مثل: اتِّساق خطاب الشريعة الذي رفع التناقض عنه، وبيَّن أثره في باب العموم والخصوص، وباب الإطلاق والتقييد (الحسني، 2017، ص75-78). وكذلك اختلاف الأصوليين في الأمر عند تجرُّده من القرائن؛ ما يُؤكِّد حرصهم على إثبات الفائدة العملية للخطاب، بحيث يتناسب مع اختلاف أحوال الـمُكلَّفين في كلِّ عصر (الحسني، 2017، ص79-81). وكذا حرصهم على اتِّساق النواهي بعدم التفريق بين المَنهي عنه

ص12-16، 20). ويُمكِن التفريق بين هذه النقطة وسابقتها، بالرغم من أنَّ كلتيهما لها تعلُّق بالـمُتكلِّم وحاله، بأنَّ العنصر الأوَّل يصدق حتى في الكلام البشري، خلافاً للعنصر الأخير (أيِ القداسة)؛ فهو خاصٌّ بالوحي.

[14] أمّا النسخ فواضح، وأمّا التخصيص فلأنَّه -كما حرَّره القرافي- قائم على المنافاة. انظر: (القرافي، 1999، ج1، ص243).

[15] لأنَّها قائمة على نفي ما لا يليق بكلام الشارع مِمّا يُخِلُّ بالفصاحة. انظر: (العلوي، 2005، ج1، ص286).

لذاته والمَنهي عنه لوصف لازم (ص83)، ودليل الخطاب الذي يُحقِّق مبدأ الإفادة، وينفي العبث عن الشريعة؛ إذ يُفرِّق بين منطوق الخطاب ومسكوته حفاظاً على اتِّساقهما (ص89–90). وكذلك التعليل الذي هو تنـزيه للشريعة عن العبث، والشروط التي وضعوها في ضبطه؛ لئلّا يقع تناقض بين الأقيسة والمنصوصة (ص93–96).

والحقُّ أنَّ مبدأ الإفادة ونفي العبث عن خطاب الشريعة يُعَدّان سبباً بارزاً لوضع كثير من القواعد، سواء أكان ذلك على مستوى البِنية الداخلية، مثل: الحمل على التأسيس، والحمل على الحقيقة، وأصل إعمال الدليلين، والاستدلال بشرع مَنْ قَبْلنا (ص124–127)، أم على مستوى الاتِّساق الخارجي بمراعاة طاقات الـمُكلَّفين من حيث الفهم والتطبيق (ص130–134).

3. خصائص المنهج الأصولي

إذا كان المنهج يُمثِّل نظاماً بخطواته وأُسسه، ويتقاطع في كثير من عملياته الإجرائية مع المناهج الأُخرى، مثل: المناهج اللغوية، والمناهج المنطقية؛ فقد يتبادر إلى الذهن سؤالان، مفادهما: ما خصائص هذا المنهج؟ وما إضافاته المنهجية في ظِلِّ المناهج الأُخرى؟ وقد حاول بعض الباحثين الإجابة عن السؤال الأوَّل باستعراض خصائصه، مثل أحمد ذيب الذي قسَّم هذه الخصائص إلى قسمين، هما: الخصائص الداخلية التي تُعبِّر عن البناء الداخلي للمنهج الأصولي، مثل: متنه العلمي ومصطلحاته، وثبات منهجه، وقيامه على الإدراك اليقيني بالماهيّات. والخصائص الخارجية التي تبرز في انفتاحه على العلوم الأُخرى، وتأثيره فيها، بحيث يستنير من قواعده الـمُفسِّرُ والـمُحدِّث، وفي حُسْن تفاعله مع العلوم التي استُمِدَّ منها؛ إذ طوَّر مسائلها بصورة أدقَّ (ذيب، 2020، ص340–347).

أ. خصيصة التعبير عن الرؤية الإسلامية

إنَّ دراسة المنهج الأصولي –في ضوء ما تعرَّضنا له– تُنبِئ بأنَّ أهمَّ خصائصه تتمثَّل في ثلاثة جوانب؛ أوَّلها: توجيه النصِّ لهذا المنهج، بحيث ينطلق منه، ويدور حوله، كما لاحظنا في الركيزة

الأولى. وثانيها: محاولة المنهج الاقتراب دائماً من صاحب النصِّ بجمع كلامه. وثالثها: احتكام المنهج إلى المبادئ الإسلامية الأساسية، مثل: التسليم لله تعالى، والإيمان بقداسته، كما لاحظنا في الركيزة الثالثة. ومن ثَمَّ، فإنَّ المنهج الأصولي يُعبِّر عن الفلسفة الإسلامية. وهذا ما أكَّده مصطفى عبد الرازق (ت: 1947)؛ إذ بيَّن أنَّ "التوسُّع في دراسة الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضَمِّ هذا العِلْم إلى شُعَبها" (عبد الرازق، 2011، ص43؛ النشار، 1984، ص83-91).

وقد يكون أهمُّ ما يُميِّز المنهج الأصولي من الفلسفة[16] أنَّه منهج تطبيقي بامتياز، بحيث لا يكتفي بالتنظير، وإنَّما يسعى لأنْ تكون له فاعلية على أرض الواقع. ورُبَّما أشار الشاطبي (ت: 790هـ) إلى ذلك بقوله: "كلُّ مسألة مرسومة في أصول الفِقْه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفِقْه عارية" (الشاطبي، 1997، ج1، ص60).

ب. خصيصة الاستثمار والتطوير

يُمكِن الإجابة عن سؤال الإضافة المنهجية بأنَّه وإنْ صَحَّ أنَّ المنهج مُركَّب من مناهج مُتعدِّدة، فإنَّ الأصوليين وظَّفوا ذلك بأدوات جديدة ونظرات أعمق، يدلُّ عليها القول الآتي لأحد رُوّاد المنهج، وهو تقي الدين السبكي (ت: 756هـ): "إنَّ الأصوليين دقَّقوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون"[17] (السبكي وولده السبكي، 2004، ج2، ص15).

---

[16] رأى عبد الرحمن بدوي (ت:2002) أنَّ تعلُّق أصول الفِقْه بالنصوص الشرعية سببٌ في محدودية المنهج، بحيث لا يستطيع الفقيه الخروج عن إطار ذلك، خلافاً للفلسفة التي تَتَّسِم بالحرية المُطلَقة؛ ما يعني عدم تمكُّن العقل الأصولي من الوصول إلى بعض ما يصل إليه العقل الفلسفي. انظر: (بدوي، 2000، ج1، ص60).

[17] هذه العبارة مِمّا وقع الإشكال في نسبتها إلى قائلها؛ إذ نسبها بعض الدارسين إلى السبكي الوالد، ونسبها آخرون إلى السبكي الابن. وقد نُسِبت هنا إلى الوالد؛ لأنَّها وردت في مُقدِّمة كتاب "الإبهاج" في معرض الحديث عن فائدة عِلْم أصول الله. وهذا الإيراد في هذا الموضع يدلُّ ظاهره على أنَّ العبارة للوالد تقي الدين، لا للابن تاج الدين؛ لأنَّ الابن -كما ذكر هو نفسه- أكمل الكتاب، بَدْءاً بالمسألة الرابعة في مُقدِّمة الواجب. انظر: (السبكي، 1413هـ، ج10، ص307). وهذا يعني أنَّ الكلام للوالد، إلّا إذا كان الابن قد وضع مُقدِّمة الكتاب، وهو احتمال مرجوح.

ت. خصيصة المعيارية

إنَّ إنعام النظر في طبيعة المنهج الأصولي، في ضوء ثنائية الوصفية والمعيارية،[18] يقتضي القول: إنَّ علماء الاجتماع إذا حاولوا التفريق بين الأمرين،[19] بل رأَوا ضرورة الفصل بينهما[20] بالاقتصار على الوصف لتحقيق الموضوعية؛[21] فإنَّ النظر الأصولي معياري؛[22] أيْ إنَّه يُقيِّم. وقد أكسبه ذلك موضوعُه الذي هو الأدلَّة الشرعية الحاكمة على أحوال الناس، وأنَّه نبراس للفقيه الذي -كما تقدَّم- يضبط عمل الـمُكلَّف، ولا يكتفي بالوصف.

ولكنْ، إذا ثبت أنَّ المنهج الأصولي -بمصطلح عِلْم الاجتماع- معياري، فهل تنافي هذه المعيارية موضوعيته؟ وما الذي يعكس هذه الموضوعية؟ هذا ما سنحاول بحثه والإجابة عنه في المبحث الآتي.

---

[18] فرَّق علماء الاجتماع بين المنهج الوصفي والمنهج المعياري، بالقول: إنَّ الأوَّل يقوم على الوصف والتقرير لِما هو موجود، ولا يحكم على قِيَم الأشياء من حيث الحُسْن والقُبْح، أو الخير والشَّرُّ. في حين يُمثِّل الثاني عملية تقييم أخلاقي مبنية على النموذج الأساسي للقياس الذي يعتمد السلوك العامَّ والقِيَم السائدة في المجتمع؛ أيْ إنَّه لا يكتفي بالوصف، وإنَّما يدرس ما ينبغي أنْ يكون اعتماداً على مقاييس مُعيَّنة. ومن ثَمَّ، فقد عُدَّ -بسبب ذلك- منهجاً غير علمي؛ لأنَّ هذه المقاييس هي أمور ذاتية نسبية، تختلف فيها وجهات النظر الشخصية. انظر: (عارف وآخرون، 1996، ص93-95؛ أمزيان، 1991، ص344-346).

[19] ذلك أنَّهم يَعُدّون القِيَم أكبر عائق أمام التقدُّم في البحث العلمي؛ نظراً إلى وجوب الحيادية فيه، والتجرُّد من القِيَم والمعايير الأخلاقية التي تُعبِّر عن ميول ذاتية، ومن ثَمَّ، رأَوا أنَّ التحلّي بالروح العلمية والنـزاهة يتطلَّب التخلّي عن كلِّ ما هو قِيَمي، والاكتفاء بالوصف. انظر: (أمزيان، 1991، ص335).

[20] بالرغم من ذلك، اعتقد بعض الباحثين أنَّهم وقعوا في تناقضات حين التزموا النظرة المعيارية بتبنّيهم القِيَم الغربية الظاهرة في مقارباتهم. انظر: (عارف وآخرون، 1996، ص87-93).

[21] مثَّل ذلك أحد الانتقادات التي وُجِّهت إلى عِلْم الاجتماع؛ إذ لا يُمكِن أنْ يحلَّ محلَّ الدين أو الأخلاق، وهو يكتفي بوصف الظواهر الاجتماعية. انظر: (بوتومور، 1978، مُقدِّمة الترجمة، ص16).

[22] حاول بعض الأصوليين التفريق بين المعيارية في المفهوم الغربي والمعيارية في المفهوم الإسلامي، بالقول: إنَّ الأولى سلبية؛ نظراً إلى اتِّصافها بالذاتية والاستناد إلى المقاييس الاجتماعية. في حين تستمدُّ الثانية معاييرها من الوحي الـمُتجرِّد عن الصفات البشرية. كذلك أكَّد هؤلاء أنَّه لا تناقض بين المعيارية والوصفية في الرؤية الإسلامية، وأنَّهما تجتمعان في عمل الفقيه؛ لأنَّ منهجه وصفي من جهة فهم الواقع كما هو، ومعياري من جهة التقويم والإصلاح. انظر: (أمزيان، 1991، ص345-347).

ثانياً: ملامح الموضوعية في المنهج الأصولي

إنَّ الحديث عن ملامح الموضوعية في المنهج يسبقه الحديث عن الموضوعية نفسها، وذلك بتحرير المصطلح، ومعرفة حدوده وضوابطه، ثمَّ إخضاع المنهج -بِنيته وأُسسه- لتلك الضوابط، بالنظر إلى مدى تحقُّق معنى الموضوعية فيه. ومن ثَمَّ، فإنَّ استجلاء هذا الجانب يكون في المطالب الثلاثة الآتية:

1. الموضوعية وضوابطها

يُعَدُّ مصطلح "الموضوعية" واحداً من المصطلحات الفضفاضة التي يصعب تحديد معانيها بدِقَّة؛ لأنَّ معايير تحديدها قد تختلف باختلاف خلفية الباحث الـمُحدِّد، والحقل العلمي الذي ينتمي إليه. فعالِـم الاجتماع -مثلاً- قد يُحدِّدها بصورة مختلفة عن عالِـم الفيزياء، كما قال الفرنسي لوسيان غولدمان Lucien Goldmann (ت: 1970): "يُطرَح مُشكِل الموضوعية بشكل مختلف في العلوم الإنسانية عنه في الفيزياء والكيمياء" (غولدمان، 1996، ص59). وقد يختلف أيضاً باختلاف المناهج والأصول المعرفية التي ينطلق منها الباحث؛ فنظر التجريبي إليه قد يُخالِف نظر العقلاني والنقدي وغيرهما (العيادي، د.ت). وهذا يعني أنَّه يُمثِّل مفهوماً نسبياً غامضاً يصعب تعريفه، كما يُفهَم من قول ولتر ستيس Walter Stace (ت: 1967): "الموضوعي والذاتي كلمتان ملتبستان إلى أقصى حَدٍّ، وقد استخدمها مُفكِّرون مختلفون، ورُبَّما نفس الـمُفكِّرين في سياق مختلف -لسوء الطالع- بمعانٍ مختلفة" (ستيس، 1998، ص47).

وبالرغم من ذلك، فقد عُرِّفت الموضوعية بتعريفات عديدة، مثل: "مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يُشوِّهها بنظرة ضيِّقة، أو بتحيُّز خاصٍّ" (مدكور، 1983، ص197). و"قيمة لا تعتمد على أيَّة رغبات، أو مشاعر بشرية، أو أيَّة حالة ذهنية أُخرى" (ستيس، 1998، ص48). والـمُلاحَظ على كلٍّ من التعريفين السابقين أنَّ فيه إبعاد الذات وما يتصل بها من رغبات أو مشاعر أو ميول؛ ما يعني أنَّها تتطلَّب استقلال الذات وملابساتها عن الممارسة العلمية. وهذا ما صرَّح به طه عبد الرحمن حين بيَّن أنَّ مبدأها "يقضي بأنْ يكون النظر العلمي مستقلاً كلَّ الاستقلال عن آثار الذات

الإنساني" (عبد الرحمن، 2008، ص92-93). غير أنَّ هذه الاستقلالية يستحيل تحقيقها كما أكَّد ذلك طه نفسه؛ إذ قال: "والصواب أنَّ تحصيل تمام الموضوعية غير مُمكِن" (عبد الرحمن، 2008، ص67). وبمثله قال محمد عارف، مُؤكِّداً أنَّ "ما انتهى إليه البحث، حتى في الفكر الغربي ذاته، أنَّه لا يُمكِن الفصل بين الحقائق والقِيَم، وأنَّ الموضوعية التامَّة أسطورة لا وجود لها" (عارف وآخرون، 1996، ص13). وبيان وجه ذلك أنَّ "الموضوعية جزء من منهج علمي عامٍّ، وهذا المنهج لا يُمكِن فصله عن معتقدات الباحثين ومجموعات الصور الذهنية لديهم" (بكار، 2008، ص105).

ويُفهَم من هذا أنَّ الموضوعية بالاستقلال التامِّ غير مُمكِنة، ولكنْ يوجد قَدْر مُعيَّن يُعَدُّ أضعف الإيمان، ويُمثِّل معياراً ثابتاً لكلِّ ما يوصَف بها. ومن ذلك: "البُعْد عن الهوى، والتعصُّب للرأي، وإنصاف الخصم" (بكار، 2008، ص105)، والدوران "مع الأفكار والحالات، لا مع الأشكال والشخصيات" (البنا، 2010، ص63). وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى القول: إنَّ المطلوب هو "وجوب تدبير الأحكام والمعارف الـمُسبَّقة الـمُؤثِّرة في التزام الحقِّ والعدل، وليس مُطلَق التأثُّر بالمعارف والأحكام الـمُسبَّقة" (العيادي، د.ت). أو ما يُمكِن أنْ نصطلح عليه -بتعبير علي جمعة- بالتحيُّز الممدوح؛ وهو "ما وافق العدل، وكان العدل هو الدافع والحافز لتبنّي المواقف والأفكار" (المسيري وآخرون، 1996، ج1، ص118).

وهذا يعني أنَّ المعايير التي يُمكِن ضبط الموضوعية بها تُستخلَص في عنصرين أساسيين، هما: طلب الحقِّ، والتزام العدل في سبيل ذلك، علماً بأنَّ العدل يتطلَّب أوَّلاً عدل الإنسان مع نفسه، بإبعاد الهوى ونصرة الذات، ثمَّ العدل مع الآخر، الذي يتحقَّق بالإنصاف ونصرة الحقِّ مهما كان. ثمَّ إنَّ التأثُّر بالأصول المعرفية أو الأصول الدينية -الذي لا يُمكِن الانفصال عنه- لا يُلحِق الضرر بموضوعية أيِّ منهج في حال التزام الضابطين السابقين.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ المناهج العلمية "تستبطن فلسفتها، وأنَّ الإجراءات المنهجية والأدوات البسيطة تحمل في طيّاتها وثناياها فلسفة المنهجية التي نبعت منها، وبُنِيت عليها" (عارف

وآخرون، 1996، ص10)؛ ما يعني عدم الحيادية التامَّة لها. غير أنَّه يُمكِن وصفها بالموضوعية إذا التُزِم -وإنْ كان هذا الالتزام قد يصعب نتيجة أسباب مختلفة- بالضابطين.

وهذا إنْ كان مُسلَّماً في المناهج التي نتجت من الفلسفات الإنسانية، فمن باب أَوْلى أنْ يكون في المنهج الأصولي الذي -كما تقدَّم- هو محكوم بالأصول الإسلامية؛ لأنَّه يحتفظ بخصيصة الانطلاق من الوحي، لا مُجرَّد العقل أو غيره مِمّا يوجد في المناهج الأُخرى، علماً بأنَّ "معرفة الوحي في الكتاب والسُّنَّة والسيرة العملية هي التي تضع الإطار المرجعي والضابط المنهجي للتفكير الموضوعي"؛ لأنَّه "إذا خرج العقل عن حدود الموضوع المطروح، أو خرج عن وظيفته وحدوده ومجالاته إلى مَواطن لا يملك أدواتها؛ فإنَّه يخرج عن الموضوعية" (البنا، 2010، ص37).

وبعبارة أُخرى، إذا كُنّا نقبل الموضوعية من المناهج التي تجعل العقل (يعتمد على الأصول الاجتماعية وغيرها) أساساً لها، فإنَّ الأَوْلى قبولها من المنهج الأصولي الذي يستمدُّ قوَّته "من الوحي نفسه الذي يتجرَّد من كلِّ النـزعات الشخصية والذاتية" (عارف وآخرون، 1996، ص95). ومن ثَمَّ، فإن مراعاة قداسة صاحب النص الذي سبق ذكرها في أُسس المنهج لا تُعَدُّ قادحة في موضوعية المنهج ما دام الباحث الأصولي مُراعِياً ضابطي طلب الحقِّ، والتزام العدل.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ إخضاع المنهج الأصولي لضوابط الموضوعية يكون بالنظر إلى علاقته بالوحي الذي هو أساسه كما يلمح إليه عنصر القداسة، وبدرجة التزام الأصولي بالضابطين السابقين في العملية الإجرائية، وبالأُسس والتطبيقات. ولكي يكون المشهد أكثر وضوحاً؛ فإنَّ المعايير المعتمدة في محاكمة المنهج يُمكِن إجمالها في أربعة عناصر، هي: طلب الحقِّ، والتزام العدل في سبيل ذلك؛ بالعدل مع الذات ومع الآخر، ثمَّ التجرُّد في غير الأُسس الحاكمة، والانضباط الذي يقتضي الالتزام بالأُسس نفسها.

2. ملامح الموضوعية في بِنية المنهج[23]

إذا كان العنصر الأوَّل من عناصر الموضوعية يتجلّى -كما تقدَّم- في طلب الحقِّ، ثمَّ سلوك مسلك العدل في ذلك؛ فيُمكِن القول إنَّ الأصوليين في عمليتهم الإجرائية كانوا مُستحضِرين لهذه المعاني،[24] مِمّا يُمكِن ملاحظتها فيما يأتي:

[23] مِمّا يَحسُن الإشارة إليه في خِضَمِّ الحديث عن الموضوعية في بِنية المنهج وأُسسه، أنَّ إثبات الموضوعية -في ما ذُكِر- لا يعني نفي الذاتية في الصورة الكاملة لأصول الفِقْه؛ لأنَّ مَنْ يُنعِم النظر في طريقة تأسيس القواعد يجد أنَّها تأثَّرت في بعض مراحلها برياح التعصُّب المذهبي، وذلك بجعل الفروع المذهبية حاكمة على الأصول انظر: (أبو سليمان، 1983، ص105-106؛ عبد الكريم، 2007، ص544-547). والحقُّ أنَّ تلك النـزعة التعصُّبية كانت سبباً في صدور ردود من بعض الأصوليين، مثل: الباقلاني (ت: 403هـ) الذي عقد باباً خاصّاً للتنبيه على وجوب اتِّباع الدليل وعدم نصرة المذهب على حساب أصول الفِقْه (الباقلاني، 1998، ج1، ص305). والشيرازي (ت: 476 هـ) الذي صرَّح بقوله: "وينبغي أنْ تحفظ الأدلَّة وتحكم الأصول، ثمَّ حينئذٍ تبنى عليها المذاهب في مسائل الاجتهاد؛ لأنَّ الأدلَّة هي الأصول، والمذاهب تتبعها" (الشيرازي، 1998، ج1، ص162). وابن عقيل (ت: 513 هـ) الذي أكَّد "أنَّه لا يجب نصرة أصول الفِقْه على مذهب فقيه، بل الواجب النظر في الأدلَّة، فما أدّاه الدليل إليه كان مذهبه بحسبه، وبنى على ذلك الأصل" (ابن عقيل، 1999، ج1، ص259). والعز بن عبد السلام (ت: 660هـ) الذي تعجَّب من هذه الظاهرة، فقال: "ومن العجب العجيب أنَّ الفقهاء الـمُقلِّدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً، ومع هذا يُقلِّده فيه، ويترك من الكتاب والسُّنَّة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جموداً على تقليد إمامه، بل يتحلَّل لدفع ظواهر الكتاب والسُّنَّة، ويتأوَّلها بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مُقلِّده" (ابن عبد السلام، 1991، ج1، ص159). لتعرُّف المزيد عن نقد الأصوليين للنـزعة المذهبية، انظر: (عيسى، 2010، ص528-529). وبهذا يتبيَّن أنَّ تركيز البحث على إبراز ملامح الموضوعية لأسباب منهجية لا يعني عدم الاعتراف بغياب الموضوعية عن بعض الجزئيات التي قد يُؤدّي التعرُّض لها إلى الخروج عن مقصود الدراسة الأصلي؛ إذ يحتاج ذلك إلى بحث مستقل.

[24] يُلاحَظ أنَّ استحضار الفقهاء تلك المعاني في إعمال القواعد لم يكن على مستوى واحد، وإنَّما جاء على مستويات متفاوتة؛ لأنَّ درجة القواعد نفسها تتفاوت من حيث القطعية والدِّقَّة، بل إنَّ اعتقاد تساويها والتسليم بقطعيتها قد يجعل الـمُجتهِد يخرج عن الموضوعية التي تقتضي بذل الوُسْع في طلب الحقِّ إلى اتِّخاذ الرأي الـمُجرَّد. وهذا ما نبَّه عليه الشوكاني (ت: 1250هـ) لـمّا بيَّن أنَّ أصول الفِقْه "رجعَ كثير من الـمُجتهِدين -بالرجوع إليه- إلى التقليد، من حيث لا يشعرون، ووقع غالب الـمُتمسِّكين بالأدلَّة بسببه في الرأي البحت وهم لا يعلمون". انظر: (الشوكاني، 1999، ج1، ص16). والحقيقة أنَّ هذا الموضوع يتطلَّب دراسة مستقلة، ترصد درجة التزام الفقهاء بالموضوعية في تطبيق المنهج والقواعد، وتُقوِّمها.

أ. مبدأ طلب الحقِّ

قد تكون الكلمة الصميمة -بحسب إيزوتسو- التي يُمكِن بها استخلاص مبدأ طلب الحقِّ في المنظومة الأصولية، هي مصطلح "الاجتهاد"[25] الذي هو مدار العمل الأصولي؛ ذلك أنَّ علماء الأصول عرَّفوه بأنَّه "استفراغ الوُسْع وبذل المجهود في طلب الحُكْم الشرعي" (الشيرازي، 2003، ص129)، و"بذل الجُهْد في استخراج الأحكام من شواهدها الدالَّة عليها بالنظر الـمُؤدِّي إليها" (السمعاني، 1999، ج2، ص302)، و"بذل الـمُجتهِد وُسْعه في الطلب بالآلات التي تُشترَط فيه" (ابن رشد، 1994، ص137).

ويَتَّضِح من التعريفات السابقة اشتراطُ عنصرين مُهِمَّين في الاجتهاد:

الأوَّل: بذل أكبر قَدْر مُمكِن من الطاقة؛ أيْ عدم التقصير في العملية الاجتهادية، وهو أمر يَتَّضِح أكثر في عبارة الشاطبي: "استفراغ الوُسْع، وإبلاغ الجُهْد" (الشاطبي، 1997، ج5، ص72)، بل إنَّ علماء الأصول نظروا إلى أبعد من ذلك، بالقول: إنَّ "كلَّ مَنِ اجتهد، ولم يبذل وُسْعه، فهو مُخطِئ آثم" (القرافي، 1995، ج9، ص3892).

والثاني: سلوك الطريقة الـمُعتبَرة، وهو أمر يدلُّ على أنَّ "الاجتهاد ليس بهوى، إنَّما هو استدلال صدر عن نظر وبحث وفكر" (ابن عقيل، 1999، ج4، ص263). ويدلُّ أيضاً على أنَّ الهدف منه ليس مُجرَّد بذل الجُهْد، وإنَّما ربط الوُسْع بطلب الحقِّ من خلال مُؤشِّراته؛ لذا عُرِّف بأنَّه "طلب الصواب بالأمارات الدالَّة عليه" (السمعاني، 1999، ج2، ص71).

ويُفهَم من هذا أنَّ الاجتهاد قائم على مبدأ طلب الحقِّ، كما أوحى إلى ذلك تعريفهم إيّاه بأنَّه "بذل المجهود في طلب الحقِّ" (السمعاني، 1999، ج2، ص72)، إضافةً إلى بيانهم أنَّ سبب حصول الأجر فيه هو السعي لإحقاق الحقِّ. وهذا ما أكَّده ابن عقيل (ت: 513هـ) حين قال: "له أجر لمكان

[25] أشار بعض الباحثين إلى أهمية مفهوم "الاجتهاد" وعلاقته بالموضوعية، مثل طارق العيادي، وإنْ كان ذكره لذلك قد جاء عَرَضاً؛ إذ لم يكن هدفه إظهار الموضوعية في المنهج الأصولي. انظر: (العيادي، د.ت).

اجتهاده في طلب الحقِّ" (ابن عقيل، 1999، ج2، ص328). ولهذا أوجب علماء الأصول على الـمُجتهِد مراعاة هذا المبدأ، مثل الزركشي (ت: 794هـ) الذي قال: "يجب على الـمُجتهِد أنْ يقصد باجتهاده طلب الحقِّ عند الله وإصابة العين التي يجتهد فيها" (الزركشي، 1994، ج8، ص275).

ولا شكَّ في أنَّ الانطلاق من مفهوم "الاجتهاد"، عن طريق مبدأ طلب الحقِّ بشروطه، يُعَدُّ مُقدِّمة تعكس بعض جوانب الموضوعية في المنهج الأصولي؛ إذ إنَّ بذل الطاقة وحدها -بِغَضِّ النظر عن الشروط الأُخرى- "يقتضي مجاهدة ما يُمكِن من العوائق الذاتية والخارجية" (العيادي، د.ت). وبالرغم من ذلك، فإنَّه توجد ملامح أُخرى تدلُّ على صِحَّة مبدأ طلب الحقِّ ورسوخه في بِنية المنهج. وهذه أبرزها:

- جعل المقاصد معيار صِحَّة الاجتهاد

رأى علماء الأصول أنَّ كلَّ مقصد شرعي يُعَدُّ حاكماً على صِحَّة الاجتهاد، ويُمثِّل معيارَ الحُكْم بصِحَّته، بحيث لا يكون الاجتهاد صحيحاً إذا خالف المقاصد الثابتة.[26] وهذا يُفهَم من قول ابن تيمية (ت: 728هـ): "العِلْم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنَّما يَعرف ذلك مَنْ كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده" (ابن تيمية، 1995، ج20، ص583).

والظاهر أنَّ ما أراده ابن تيمية بالمقاصد هو غاية التشريع بتقسيمها الثلاثي الذي يشمل الكُلِّيات المقاصدية، والمقاصد الخاصَّة بباب من الأبواب، والمقاصد الجزئية الـمُتعلِّقة بكلِّ حُكْم على حِدَة (ابن بيّه، 2018، ص127-128). ويُحتمَل أيضاً أنْ يكون المعنى أشمل، فيدخل فيه ما أطلق عليه طه عبد الرحمن اسم المقصود بالكلام؛ أي المضمون الدلالي الذي يُؤخَذ من منطوق النصِّ ومفهومه[27] (عبد الرحمن، د.ت، ص98-99)؛ ذلك أنَّه لا يَصِحُّ في الاجتهاد أنْ يكون خارجاً عمّا

[26] صحيحٌ أنَّ جعل المقاصد معياراً قد يتسبَّب في حدوث اختلاف بين الأصوليين، لكنَّ هذا الإشكال يقع فقط في المقاصد الظنِّية، ويزيد في القطعية منها، وهي المقصودة هنا. لتعرُّف المزيد عن ظنِّية المقاصد وقطعيتها، انظر: (ابن عاشور، 2004، ج3، ص138).

[27] يُقصَد بذلك ما تحدَّث عنه الشاطبي، وحمل عنوان: "قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام". انظر: (الشاطبي، 1997، ج2، ص101).

يدلُّ عليه النص؛ بأنْ يُفهَم منه معنىً ثانوي لا يشهد له دليل (الشاطبي، 1997، ج2، ص151 وما بعدها). وقد أنكر ابن تيمية ذلك على بعض الفقهاء، مُبيِّناً أنَّهم أخطأوا في الدليل لا في المدلول (ابن تيمية، 1972، ص92)؛ ما يعني أنَّ المقاصد بأقسامها تُمثِّل معياراً لمعرفة صحيح الاجتهاد من فاسده.

- اعتماد القواعد العربية

من الـمُلاحَظ -في خِضَمِّ دراسة المنهج الأصولي- أنَّ قواعد هذا المنهج عربية، وأنَّها قواعد لغوية في أكثرها كما أشار إلى ذلك القرافي (ت: 684هـ) بالقول: إنَّ الفِقْه "في غالب أمره ليس فيه إلّا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصَّة" (القرافي، د.ت، ج1، ص2). وهذا ما أكَّده عبد الوهاب خلاف (ت: 1375هـ) حين قال إنَّ قواعد المنهج الأصولي "لغوية مُستمَدَّة من استقراء الأساليب العربية، ومِمّا قرَّره أئمَّة اللغة العربية، وليست لها صبغة دينية؛ فهي قواعد لفهم العبارات. ولهذا يُتوصَّل بها أيضاً إلى فهم موادِّ أيِّ قانون وُضِع باللغة العربية" (خلاف، د.ت، ص141).

وهذا يعني أنَّ قواعد المنهج الأصولي لا تحمل صبغة دينية، في غير ما تقدَّم من الأُسس الحاكمة، وهي مُوجِّهات للاقتراب من النصِّ وصاحبه، لا عملية إجرائية داخل المنهج؛ لذا لا يظهر أثرها غالباً إلّا في بعض الجوانب التي قد تُؤدّي إلى التناقض وعدم الانسجام مِمّا تقدَّم؛ ما يجعل المنهج الأصولي قابلاً للاستثمار -كما صرَّح بذلك خلاف وطبَّقه- في غير النصِّ الشرعي من كلِّ مادَّة عربية.[28]

ومن ثَمَّ، يستفاد من تلك القواعد في مبدأُ طلب الحقِّ؛ لأنَّ اعتمادها يجعل اللغة حاكمة على المنهج، بحيث لا يُمكِن التوسُّل به إلى ما ترفضه قواعد اللغة؛ ما يجعل المنهج أكثر انضباطاً وأقلَّ تعرُّضاً للتدخُّل الذاتي.

[28] لتعرُّف تطبيقه في بعض العلوم الإنسانية مثل نموذج ابن خلدون، انظر: (الريسوني وآخرون، 2014، ص75).

- قيمة العدل في القياس

إذا كان القياس الأصولي قائماً على قانون العلية والاطِّراد (النشار، 1984، ص112) الذي يقتضي الجمع بين الأمثال وربط العِلَّة بالمعلول (عوام، 2012، ص214-215)، فإنَّ ذلك يعكس مدى تحقُّق مبدأ العدل فيه بالتسوية بين النظيرين. يضاف إلى ذلك أنَّ فكرة "العلية" نفسها تدلُّ على انضباط المنهج؛ إذ تجعله بعيداً عن النـزعات الذاتية، فيصبح مفتوحاً أمام الجميع، ويُمكِن لكلِّ مَنْ له أهلية -مهما تقادم الزمن- أنْ ينظر إليه بعين النقد والفحص؛ ذلك أنَّ فكرة التعليل تجعل المنهج علمياً، وتساعد -في نظر لؤي صافي- "على التحرُّر من الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية" (صافي، 1995، ص16).

- إحكام البِنية والانسجام القواعدي

قد يكون من أبرز ما يدلُّ على مبدأ طلب الحقِّ في المنهج الأصولي أنَّه ليس منهجاً مُتذبذِباً تَحْكُمه المعايير الخاصَّة والميول الشخصية كما وصفه بعض الباحثين (الشرفي، 2008، ص157)، وإنَّما هو منهج مُحْكَم البِنية ومُنسجِم القواعد، بدليل عدم اعتبار كلِّ ما لم ليس مُنضبِطاً في المنظومة الأصولية، بَدْءاً بالوصف الذي به يتعلَّق الحُكْم؛ إذ استبعد منه الأصوليون غير الـمُنضبِط، ورفض كثير منهم التعليل بالحكمة؛[29] لعدم الانضباط، وعُسْر الاطِّلاع عليها (القرافي، 1995، ج8، ص3496)، علماً بأنَّ الـمُنضبِط هو ما "لا يختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمكنة" (الشنقيطي، 1415هـ، ص176)؛ ما يُبرِز -مَرَّة أُخرى- مدى تحرُّر المنهج من القيود الذاتية.

[29] إنَّ التعليل بالحكمة مسألة شائكة، ومِمَّنْ كتب في ذلك أيمن صالح؛ إذ حرَّره بذكر مَواطن الاتِّفاق والاختلاف فيه. انظر: (صالح، 2022، ص119-121). والـمُلاحَظ أنَّ مواضع الاتِّفاق التي ذكرها صالح كانت كافية للدلالة على إحكام البِنية المراد إثباته هنا؛ ذلك أنَّ المقصود لم يكن نوط الحُكْم بها؛ فلا يترتَّب عليها شيء في هذه الحالة، وأنَّها كانت ظاهرة مُنضبِطة، وحال أمرها واضح، وأنَّها كانت "حكمة للحُكْم المستفاد من خطاب التكليف الابتدائي." وهي كذلك حالة لا إشكال فيها؛ لظهور نوط الحُكْم بها. وهذا كلُّه يعني الدوران مع القواعد طرداً وعكساً، بالتعليل بها إذا حقَّقت الشروط، وعدم التعليل بها إذا تخلَّف ما يُؤكِّد الانسجام القواعدي.

ومن جهة أُخرى، وتفادياً للتناقض، وتحقيقاً لانسجام البِنية؛ فقد نظر علماء الأصول إلى الأمور بإسهاب وتفصيل، واستبعدوا كلَّ ما يهدم هذا الانسجام، مُشترِطين -مثلاً- في العِلَّة الـمُستنبَطة عدم عَوْدها على أصلها بالإبطال؛ دفعاً للجمع بين النقيضين في بِنية المنهج (الإيجي، 2004، ج3، ص375)؛ ما يُؤكِّد مبدأ طلب الحقِّ، ويُثبِت أنَّ المنهج قد ظلَّ مُنسجِم القواعد ومُحْكَم البِنية.

ب. العدل مع النفس

إذا كانت قيمة العدل تتطلَّب أوَّلاً عدل الإنسان مع ذاته، فإنَّ الأصوليين كانوا مُدرِكين لهذا البُعْد في بِنية المنهج؛ إذ استبعدوا كلَّ ما يعكس الميول الشخصية للمُجتهِد، مُبيِّنين أنَّ الهوى إذا عبَّر عن ميل القلب (القرافي، 1995، ج9، ص4049) وما تهواه النفوس (ابن عقيل، 1999، ج5، ص407)، فإنَّ الحُكْم الشرعي لا يثبت به. ومن ثَمَّ، فقد "أجمعوا على بطلان اتِّباع الهوى" (الجويني، د.ت، ج3، ص314؛ القرافي، 1995، ج1، ص100)، بل عَدّوا اتِّباع الهوى جريمة تقدح في عدالة الـمُجتهِد. وهذا ما أكَّده علاء الدين البخاري (ت: 482هـ) بقوله: "وأمّا الهوى فإنْ كان صاحبه يدعو الناس إليه، فسقطت عدالته بالتعصُّب الباطل" (البخاري، د.ت، ج3، ص238).

ومن الجدير بالذكر أنَّ حرص الأصوليين على سَدِّ ذريعة الهوى دفع بعضهم إلى إنكار حُجِّية بعض الأدلَّة التي فيها شُبْهة الهوى، مثل الإمام الشافعي الذي وصف دليل الاستحسان بالتلذُّذ (الشافعي، 1938، ص507)؛ لاعتقاده "أنَّ المراد به حُكْم الـمُجتهِد بما يقع في خاطره من غير دليل" (الزركشي، 1994، ج8، ص96). والحقيقة أنَّ الاستحسان إنْ قُصِد به "القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل، ولا أحد يقول به" (الزركشي، 1994، ج8، ص96). ومهما يكن من أمر، فإنَّ هذا الاختلاف الصوري الذي ينضوي تحت مبدأ منع ذريعة الهوى، إنَّما يُعزِّز مبدأ العدل مع الذات في المنظومة الأصولية.

ويُعزِّزه كذلك أنَّهم جعلوا مدار اعتبار الدليل عائداً إلى اعتبار الشرع له، لا إلى الاعتبارات الإنسانية المختلفة التي تجعل للهوى مدخلاً فيه. ومن ثَمَّ، ألغَوا المصلحة إذا لم تشهد لها الشريعة

بالاعتبار (الشنقيطي، 1415هـ، ص370)، بل جعلوا معيار اعتبار المصالح شرعياً؛ إذ إنَّها تعتمد على "دليل شرعي مُرشِد إلى المقصد" (السبكي وولده السبكي، 2004، ج6، ص2655). كذلك اشترطوا في اعتبارها عدم مناقضة الشريعة (السبكي وولده السبكي، 2004، ج6، ص2653)؛ ما يعني أنَّهم عدلوا مع أنفسهم بمعرفة حدود العقل البشري، وميل النفوس إلى شهوتها، فجعلوا الدليل الشرعي حاكماً عليهما.

ت. العدل مع الآخر

يُلاحَظ على المنهج الأصولي أنَّه يقوم على الإنصاف مع الآخر، وهو أمر يتجلّى في احترام رأي الـمُجتهِد في المسائل الظنِّية إذا كان في إطار المنهج، بمراعاة قواعد العامَّة الـمُعتبَرة في أصول الفِقْه (البصري، 1403هـ، ج2، ص370–393؛ الشيرازي، 2003، ص129–131؛ الجويني، د.ت، ج3، ص331–342).

3. ملامح الموضوعية في أُسس المنهج

إذا كانت الأُسس التي تَحْكُم المنهج تتمثَّل -كما تقدَّم- في مركزية النصِّ، ومركزية الـمُتكلِّم في فهم النصِّ، ومركزية قداسة الـمُتكلِّم؛ فإنَّ اكتشاف ملامح الموضوعية فيها يتطلَّب النظر في طبيعة الأُسس نفسها وعلاقتها بمبادئ الموضوعية، وفي درجة التزام الأصولي بها في مسالكه الإجرائية.

وبعد إنعام النظر في الأُسس كلِّها، تبيَّن أنَّها تعكس جوانب من موضوعية المنهج؛ لأنَّها تُبرِز مدى حضور مبدأ طلب الحقِّ والعدل والانضباط في المنهج الأصولي.

أ. الموضوعية في مركزية النصِّ

إنَّ مركزية النصِّ -التي تعني الدوران معه- تدلُّ على التفاني في طلب الحقِّ، وإبعاد الذات وغيرها من الـمُؤثِّرات الخارجية. والـمُلاحَظ أنَّ المنهج كان مُلتزِماً بهذا الأساس في عملياته الإجرائية، وهو ما يبدو جَلِيّاً في حال وجود الدليل من القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية، والإجماع.

والشيء نفسه ينطبق على القياس؛ فهو دائر مع النصِّ؛ لأنَّه لا يُخالِف النصَّ، وإلّا كان فاسد الاعتبار (الآمدي، 1402هـ، ج4، ص72). أمّا حُكْم الأصل فيه فيكون ثابتاً بالنصِّ، والعِلَّة كذلك ترجع إلى النصِّ الذي به ثبت حُكْم الأصل (عارف وآخرون، 1996، ص401-402). وحسْبنا في ذلك دراسة المسالك العشرة للموضوعية ودورانها في صميم النصِّ؛ لتعرُّف أنَّ "الاستناد إلى النصِّ، انطلاقاً منه، واحتكاماً إليه، يُعَدُّ من الخصائص الـمُلازِمة لعِلْم أصول الفِقْه" (عارف وآخرون، 1996، ص403). ولا شكَّ في أنَّ أقلَّ ما يُمكِن قوله بخصوص هذا الدوران مع النصِّ هو الحرص الشديد على طلب الحقِّ، والانضباط في المنهج.

ب. الموضوعية في مركزية الـمُتكلِّم

إنَّ مركزية الـمُتكلِّم تُؤكِّد الإنصاف مع صاحب النصِّ، بالتركيز على مراده، وجمع كلامه، وجعله المركز الذي يفهم النص في ضوء رؤيته. وهي كذلك تدلُّ على العدل مع النفس، بعدم منحها فرصة للتدخُّل في تأويل النصِّ خارج إطاره؛ ما يحافظ على حاكمية مقصد الـمُتكلِّم، ويجعله (أيِ الـمُتكلِّم) أقرب إلى الموضوعية مِمّا يعرف اليوم بـ"القراءة المعاصرة" التي هي إنتاج ثانٍ للمعنى، لا استنباط له؛ لأنَّها تترك في نفسية القارئ وميوله أثراً لتحديد المعنى وتوجيه النصِّ؛ ما يُؤدّي إلى تعدُّد المعنى بتعدُّد القُرّاء (هرماس، 2013، ص63-64).

ت. الموضوعية في مركزية القدسية

إنَّ اعتبار قداسة الـمُتكلِّم مَردُّه إلى الخلفية الفكرية والبيئة المعرفية التي نشأ فيها المنهج؛ فهو منهج تشكَّل في رَحِم الحضارة الإسلامية، بل أنتجته النصوص الشرعية بأصولها وقواعدها ومصطلحاتها (السريري، 2006، ص90)؛ ما مكَّنه من التعبير عن رؤية الإسلام الكونية، مثل ما تُعبِّر كثير من المناهج المعاصرة عن رؤية العالَم للحضارة الغربية بهادِّيتها (حما، 2013، ص2). وبذلك يَصِحُّ القول: إنَّ اعتماد القداسة -في الرؤية الإسلامية- فيه نوع من العدل؛ لأنَّه إعطاء لذي الحقِّ حقَّه،

ومن العدل "الحُكْم برَدِّ الحقوق إلى أصحابها" (المسيري وآخرون، 1996، ج1، ص118)؛ ما يعني أنَّه يعكس أيضاً الجانب الموضوعي في المنهج.

والخلاصة أنَّ الأُسس كلَّها عائدة إلى مراعاة خصوصية الـمُتكلِّم، وأنَّها خالية من التعبير عن الميول والرغبات الذاتية؛ ما يدلُّ على حضور الموضوعية فيها بعنصريها: طلب الحقِّ، والعدل في سبيل الطلب.

وبوجه عامٍّ، فإنَّ المنهج الأصولي ظلَّ مُحافِظاً على معايير الموضوعية في بِنيته وأُسسه، بل في تطبيقه؛ إذ أدرك الأصوليون أنَّ سلامة المنهج لا تعني -بالضرورة- سلامة التطبيق، فنبَّهوا الفقيه على احترام المنهج كما يُفهَم من عبارة ابن دقيق العيد (ت: 702هـ) الشهيرة: "أصول الفِقْه يقضي، ولا يُقْضى عليه" (الزركشي، 1994، ج1، ص14).[30] ومن ثَمَّ، فقد أجمع الأصوليون على أنَّ الاجتهاد يُنقَض إذا لم يكن في ضوء مراعاة المنهج الصحيح؛ بأنْ خالف نصّاً، أو إجماعاً أو قاعدةً أو قياساً جَلِيّاً (الجكني، 2019، ج2، ص658 وما بعدها). كذلك أصَّلوا قاعدة "إذا صَحَّ الحديث فهو مذهبي" التي نُسِبت إلى جميع الأئمَّة الأربعة (ابن قيِّم الجوزية، 1423هـ، ج6، ص160-162؛ ابن عابدين، 2009، ص34).

والحقُّ أنَّ هذه الموضوعية كانت جَلِيَّة لدى الـمُؤسِّس الأوَّل للمنهج الإمام الشافعي (ت: 204هـ) الذي كان مثالاً يُحتذى به في تقديم المنهج على الذات، وهو ما ظهر بوضوح في مناظرته الشهيرة مع أبي عبيد القاسم بن سلام (ت: 224هـ) التي انتهت بتبنّي كلٍّ منهما مذهب الآخر؛ لرجحان أدلَّة صاحبه لديه (بكار، 2008، ص174). وغير ذلك كثير مِمّا يحتاج إلى بحث مستقل؛ إذ يَعِزُّ إحصاؤه، ويصعب استقصاؤه في هذه العُجالة.

[30] هذه العبارة نقلها عنه الزركشي، ونسبها إلى كتاب "شرح الإلمام". وهي وإنْ كانت غير موجودة في نسخه المطبوعة فإنَّ معناها صحيح، بل إنَّها تفيد بما يؤول إلى المعنى غيرُه، كما نجد عند الباقلاني والشيرازي، مِمّا يفيد حاكمية المنهج. وصحيح أنَّها عبارة قد تُشْكِل مع وصف أصول الفِقْه فيها بما ورد وصفُ الباري ﷻ به في الأحاديث، لكنَّ ذلك الوصف تشبيه بليغ؛ لأنَّ المنهج ظلَّ أشبه بالقاضي الذي يحتكم إليه العلماء في ضبط عملية الاجتهاد. أمّا تشبيه المنهج بالقاضي فراجع إلى الرضا بحاكمية الله تعالى وقضائه؛ لأنَّ المنهج الأصولي لم يكتسب معياريته إلّا من تعلُّقه بالنصِّ الشرعي القاضي على أحوال الناس.

خاتمة

بعد التطواف البحثي حول منهج أصول الفِقْه في بِنيته وأُسسه، ومحاولة إخضاعه لضوابط الموضوعية، باستعراض ملامحها في منظومته؛ يُمكِن القول إنَّ لهذا الموضوع -وإنْ كان في أصله أصولياً فِقْهياً- أبعاداً أُخرىٰ تجعله ثريّاً، بحيث يعكس نوعاً من الدراسات البينية؛ إذ تشترك فيه -إلىٰ جانب الحقلين الأساسيين- الفلسفة بالحديث عن منطق المنهج ورؤيته، وعِلْم الاجتماع بالتطرُّق إلىٰ قضايا المعيارية، والوصفية، واللسانيات، وغير ذلك. ولا شكَّ في أنَّ هذا التنوُّع يَحول دون الإحاطة بمختلف الجوانب علىٰ نحوٍ وافٍ. غير أنَّ ذلك لا يمنع من القول: إنَّ هذه الدراسة استطاعت أنْ ترصد جوانب مُهِمَّة، تُبرِز معالم الموضوعية في المنهج الأصولي، سواء في بِنيته الداخلية أو في أُسسه الحاكمة.

صحيحٌ أنَّ "الموضوعية" كلمة فضفاضة تُستعمَل لأغراض مختلفة، ومعانٍ مُتعدِّدة، لكنَّ الدراسة حاولت أنْ تخرج بنتيجةٍ تضبط معنىٰ "الموضوعية" في عنصري طلب الحقِّ، والتزام العدل، مُلاحِظةً تجذُّر هذا المعنىٰ في مفهوم "الاجتهاد" الذي هو مدار العمل الأصولي، والذي مثَّل "الكلمة المفتاحية" في بيان درجة حضور مبدأ طلب الحقِّ في المنظومة الأصولية. هذا فضلاً عمّا يرافقه من القواعد الموضوعية، مثل: جعل المقاصد معيار صِحَّة الاجتهاد، واعتماد القواعد العربية، واستحضار قيمة العدل في القياس، والمحافظة علىٰ الانسجام القواعدي، والعدل مع النفس بإبعاد الذات وسَدِّ ذريعة الهوىٰ والميول الشخصية، والعدل مع الآخر، وغير ذلك. ورُبَّما أكسب المنهجَ هذه الخصيصة (خصيصة العدالة) نشأتُه في رَحِم حضارة ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰ﴾ [المائدة:8]؛ حضارة ربط العدل بالتقوىٰ.

وهذا يعني -في ظِلِّ العصر الراهن الذي كَثُرَ فيه الحديث عن موضوعية المناهج المعاصرة- أنَّ المنهج الأصولي قادر علىٰ إمداد تلك المناهج بنمط تفكيره، وعملياته الإجرائية، ومعياريته؛ لأنَّه منهج -وإنْ كانت نشأته في كَنَف العلوم الإسلامية- صالح للاستثمار في غيرها من العلوم الإنسانية،

بدليل بعض التجارب التي نجدها -مثلاً- عند ابن خلدون، بل قد يكون أَوْلى بالتطبيق من بعض المناهج؛ لأنَّه أقربها إلى الموضوعية بسبب حفاظه على مركزية الـمُتكلِّم، وغير ذلك من سِماته، ولِـما يمتاز به من خبرة جماهيرية مُحكَّمة جعلته يتمتَّع بالثبات. ومن ثَمَّ، فإنَّ تفاعل تلك المناهج معه قد يُفْضي إلى استخلاص منهج سَوِيٍّ يجمع بين الوصفية والمعيارية، ويراعي الخصوصيات.

وفي مُقابِل ذلك كلِّه، توجد جوانب مُهِمَّة في المنهج الأصولي لا تزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة. وهذه أبرزها:

1. التوسُّع في بحث ملامح الموضوعية فيما يختصُّ بتطبيق الفقهاء المنهج من خلال الفروع الفِقْهية.

2. تقويم ملامح الذاتية في بعض القواعد والتطبيقات، سواء أتعلَّق ذلك بما أنكره القدامى أم بما يثيره بعض المعاصرين.

المراجع

إبراهيم، عبد الوهاب (1997). **منهج البحث في الفقه الإسلامي: خصائصه ونقائصه**، بيروت: دار ابن حزم.

ابن القيِّم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (1423هـ). **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض: دار ابن الجوزي.

ابن برهان، أحمد بن علي (1983). **الوصول إلى الأصول**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد، الرياض: مكتبة المعارف.

ابن بيّه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ (2018). **مشاهد من المقاصد**، ط5، دبي: مسار للطباعة والنشر.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (1972). **مقدمة في أصول التفسير**، تحقيق: عدنان زرزور، (د.م): (د.ن).

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (1995). **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (1999). **الجواب الصحيح لمن بدل الدين المسيح**، تحقيق: علي ابن حسن، وعبد العزيز بن إبراهيم، وحمدان بن محمد، ط2، الرياض: دار العاصمة.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد (1994). **الضروري في أصول الفقه**، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (2009). **شرح عقود رسم المفتي**، كراتشي: مكتبة البشرى.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد (2004). **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية القطرية.

ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز (1991). **القواعد الكبرى: قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، مراجعة وتعليق: طه عبد الرؤوف سعيد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد (1999). **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

أبو سلميان، عبد الوهاب إبراهيم (1983). **الفكر الأصولي: دراسة تحليلية نقدية**، جدة: دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة.

الصياد، كريم (2021). "مفهوم الأصل في علم أصول الفقه: دراسة في ما وراء الأصول"، **مجلَّة الجمعية الفلسفية المصرية**، مُجلَّد30، عدد30، ص75-141.

الآمدي، علي بن محمد (1402هـ). **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط2، بيروت-دمشق: المكتب الإسلامي.

أمزيان، محمد (1991). **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أولشكر، هشام (2007). "أصول الفقه عند الإمام الجويني: دراسة في مصطلح الأصل"، **مجلَّة الواضحة**، عدد 5، ص137-159.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن (2004). **شرح مختصر المنتهى الأصولي**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (1998). **التقريب والإرشاد**، تقديم وتحقيق وتعليق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة.

البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (د.ت). **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، د.م: دار الكتاب الإسلامي.

البخاري، محمد بن إسماعيل (1993). **صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط5، دمشق: دار ابن كثير-دار اليمامة.

بدوي، عبد الرحمن (**2000**). **سيرة حياتي**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب (1403هـ). **المعتمد في أصول الفقه**، تقديم وضبط: خليل الميس، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

بكار، عبد الكريم (2008). **فصول في التفكير الموضوعي**، ط5، دمشق: دار القلم.

البنا، فؤاد (2010). **التفكير الموضوعي في الإسلام**، ط1، الدوحة: إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، كتاب الأُمَّة، عدد138.

بوتومور (1978). **تمهيد في علم الاجتماع**، ترجمة وتعليق وتقديم: محمد الجوهري، ط3، القاهرة: دار المعارف.

بوكروشة، حليمة (2012). "إشكالية المنهج الأصولي في الفكر الاجتهادي المعاصر"، **مجلَّة الإسلام في آسيا**، الجامعة الإسلامية العالمية، مُجلَّد9، عدد1، ص1-26.

البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر (2008). **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم.

الجرجاني: علي بن محمد (1983). **التعريفات**، بيروت: دار الكتب العلمية.

الجكني، محمد الأمين بن محمد المختار (2019). **نثر الورود شرح مراقي السعود**، تحقيق: علي بن محمد العمران، ط5، بيروت: دار ابن حزم، الرياض: دار عطاءات العلم.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (د.ت). **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، بيروت: دار البشائر الإسلامية.

الحسني، إسماعيل (2017). **علم مقاصد الشريعة: الأعلام، المجالات، المفاهيم**، القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع.

حما، الحسن (2013). "العائد الحضاري والمعرفي في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم عند محمد شحرور"، **موقع مؤمنون بلا حدود**، استُعرِض بتاريخ 15/ 11/ 2022م، الرابط الإلكتروني: https://www.mominoun.com

الحمداوي، ربيع (2020). "أثر المنهج الأصولي في ترسيخ الوسطية في الفكر الإسلامي"، **مجلَّة الفكر الإسلامي المعاصر**، مُجلَّد 25، عدد100، ص147-178.

خلاّف، عبد الوهاب (د.ت). **علم أصول الفقه**، ط8، (د.م): دار القلم.

الخن، مصطفى سعيد (2000). **الكافي الوافي في أصول الفقه الإسلامي**، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الدواي، عبد الرزاق (1992). **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر**، بيروت: دار الطليعة.

ذيب، أحمد (2020). "الخصائص المنهجية للفكر الأصولي: دراسة في البِنية والمنهج"، **مجلّة المعيار**، مُجلّد24، عدد51، ص334-350.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر الحسين (1986). **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

الريسوني، أحمد بن عبد السلام وآخرون (2014). **التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه**، ط**1**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (1994). **البحر المحيط في أصول الفقه**، د.م: دار الكتبي.

الزلمي، مصطفىٰ إبراهيم (د.ت). **أصول الفقه في نسيجه الجديد**، ط10، بغداد: شركة الخنساء للطباعة المحدودة.

الزنكي، صالح قادر كريم (2004). "المنهج الأصولي في فهم النص الشرعي: اعتماد مصدر النص"، **مجلّة الإسلام في آسيا**، مُجلّد1، عدد1، ص149-175.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب (1413هـ). **طبقات الشافعية الكبرىٰ**، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ط2، د.م: هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

السبكي، علي بن عبد الكافي. وولده السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (2004). **الإبهاج في شرح المنهاج**، دراسة وتحقيق: أحمد جمال الزمزمي، ونور الدين عبد الجبار صغيري، دبي: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.

السريري، أبو الطيب مولود (2006). **القانون في تفسير النصوص**، بيروت: دار الكتب العلمية.

السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار (1999). **القواطع**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية.

ستيس، ولتر (1998). **الدين والعقل الحديث**، ترجمة وتعليق وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي.

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسىٰ (1997). **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، د.م: دار ابن عفان.

الشافعي، محمد بن إدريس (1938). **الرسالة**، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

الشثري، مشاري بن سعد (1440هـ). **غمرات الأصول: المهام والعلائق في علم أصول الفقه**، ط3، الرياض: مركز البيان للبحوث والدراسات.

الشرفي، عبد المجيد (2008). **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ط2، بيروت: دار الطليعة.

الشنقيطي، أحمد بن محمود بن عبد الوهاب (1415هـ). **الوصف المناسب لشرع الحكم**، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.

الشوكاني، محمد بن علي (1999). **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، ط1، دمشق-كفر بطنا: دار الكتاب العربي.

الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم (1998). **شرح اللمع**، تحقيق: عبد المجدي التركي، لبنان: دار الغرب الإسلامي.

الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي (2003). **اللمع في أصول الفقه**، ط2، د.م: دار الكتب العلمية.

صافي، لؤي (1995). "نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية"، **مجلّة الفكر الإسلامي المعاصر**، مُجلّد1، عدد1 (1/ 6/ 1995م)، ص31-56، استُعرِض بتاريخ 28/ 9/ 2023م، الرابط الإلكتروني: https://citj.org/index.php/citj/article/view/2217

صالح، أيمن (2010). **القرائن والنص: دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص**، ط1، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

صالح، أيمن (2014). "المبادئ العامَّة للفكر الأصول-فقهي الإسلامي في تعامله مع النص"، **مجلّة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)**، مُجلّد20، عدد77، ص1-35.

صالح، أيمن (2022). "العوامل المؤثرة في نوط الحكم بالمظنة أو بالحكمة: دراسة أصولية"، **مجلّة كلية العلوم الإسلامية**، عدد70، ص100-160.

عبد الرحمن، طه (2008). **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (د.ت). **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط2، الرباط: المركز الثقافي العربي.

الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكريم (1987). **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، د.م: مؤسسة الرسالة.

عارف، نصر، وآخرون (1996). **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

عبد الرازق، مصطفى (2011). **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، مصر: مكتبة الإسكندرية.

عبد الكريم، عبد السلام محمد (2007). **التجديد والمجددون في أصول الفقه**، ط3، القاهرة: المكتبة الإسلامية.

العلوي، سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم (2005). **نشر البنود شرح مراقي السعود**، تحقيق: محمد الأمين بن محمد بيب، ط1، د.م: د.ن.

عوام، محمد (2012). "قضية التكامل المعرفي والمنهجي بين العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية: توظيف المنهج الأصولي نموذجاً"، **مجلّة الواضحة**، عدد7، ص211-222.

العيادي، طارق (د.ت). "دعوى اللارسالية: الموضوعية والرسالية في الفكر الإسلامي: نقد مفاهيمي"، **موقع أثارة**، استُعرِض بتاريخ 25/ 10/ 2022م، الرابط الإلكتروني: https://atharah.com

عيسى، محمد حاج (2010). **منهجية البحث في أصول الفقه**، رسالة دكتوراة في العلوم الإسلامية، تخصص أصول الفقه، جامعة الجزائر: كلية العلوم الإسلامية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (1971). **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (1993). **المستصفى**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، د.م: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (1998). **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط3، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر.

غولدمان، لوسيان (1996). **العلوم الإنسانية والفلسفة**، ترجمة: يوسف الأنطكي، د.م: المشروع القومي للترجمة.

القحطاني، مسفر بن علي بن محمد (2003). **منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة**، لبنان: دار ابن حزم.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (1995). **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، د.م: مكتبة نـزار مصطفى الباز.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (1999). **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، دراسة وتحقيق: أحمد الختم عبد الله، القاهرة: المكتبة المكية، دار الكتبي.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس (د.ت). **الفروق=أنوار البروق في أنواء الفروق**، د.م: دار الكتب.

مدكور، إبراهيم (1983). **المعجم الفلسفي**، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع المصرية.

مزيغة، أمينة (2011). "تجليات التقريب في أصول الفقه"، **مجلَّة الغنية**، الرابطة المحمدية للعلماء، عدد1، استُعرِض بتاريخ 27/ 10/ 2022م، الرابط الإلكتروني: https://www.arrabita.ma

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (1955). **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

المسيري، عبد الوهاب، وآخرون (1996). **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ط2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

النشار، علي سامي (1984). **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ط3، بيروت: دار النهضة العربية.

هرماس، عبد الرزاق (2013). "دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية الغربية"، **موقع تفسير**، استُعرِض بتاريخ 11/ 11/ 2022م، الرابط الإلكتروني: https://tafsir.net

References

ʿAbd al-Karīm, ʿAbd al-Salām Muḥammad (2007). *Al-Tajdīd wa al-Mujaddidūn fī Uṣūl al-Fiqh* (3rd ed.). Cairo: al-Maktabah al-Islāmiyyah.

ʿAbd al-Razzāq, Muṣṭafā (2011). *Tamhīd li-Tārīkh al-Falsafa al-Islāmiyyah.* Muḥammad Ḥilmī ʿAbd al-Wahhāb (Ed.). Egypt: Maktabat al-Iskandariyyah.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Wahhāb Ibrāhīm (1983). *Al-Fikr al-Uṣūlī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah* (1st ed.). Jiddah: Dār al-Shurūq li-l-Nashr wa al-Tawzīʿ wa al-Ṭibāʿah.

al-ʿAlawī, Sīdī ʿAbd Allāh ibn al-Ḥājj Ibrāhīm (2005). *Nashr al-Bunūd Sharḥ Marāqī al-Saʿūd.* Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad Bīb (Ed.). n.p.

al-Āmidī, ʿAlī ibn Muḥammad (1402 AH). *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (2nd ed.). ʿAbd al-Razzāq ʿAfīfī (Ed.). Beirut/Damascus: al-Maktab al-Islāmī.

al-ʿAyyādī, Ṭāriq (n.d.). *Daʿwā al-Lārisāliyyah: al-Mawḍūʿiyyah wa al-Risāliyyah fī al-Fikr al-Islāmī: Naqd Mafāhīmī.* https://atharah.com.

al-Badawī, ʿAbd al-Raḥmān (2000). *Sīrat Ḥayātī* (1st ed.). Beirut: al-Muʾassasah al-ʿArabiyyah li-l-Dirāsāt wa al-Nashr.

al-Bannā, Fuʾād (2010). *Al-Tafkīr al-Mawḍūʿī fī al-Islām* (1st ed.). Doha: Idārat al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, Kitāb al-Ummah, No. 138.

al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib (1998). *Al-Taqrīb wa al-Irshād* (1st ed.). ʿAbd al-Ḥamīd ibn ʿAlī Abū Zanīd (Ed.). Beirut: Muʾassasat al-Risālah.

al-Baṣrī, Abū al-Ḥusayn Muḥammad ibn ʿAlī al-Ṭayyib (1403 AH). *Al-Muʿtamad fī Uṣūl al-Fiqh* (1st ed.). Khalīl al-Mays (Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn ʿAbd Allāh ibn ʿUmar (2008). *Minhāj al-Wuṣūl ilā ʿIlm al-Uṣūl* (1st ed.). Shaʿbān Muḥammad Ismāʿīl (Ed.). Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

al-Bukhārī, ʿAlāʾ al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz ibn Aḥmad (n.d.). *Kashf al-Asrār Sharḥ Uṣūl al-Bazdawī*. Dār al-Kitāb al-Islāmī.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl (1993). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (5th ed.). Muṣṭafā Dīb al-Bughā (Ed.). Damascus: Dār Ibn Kathīr/Dār al-Yamāmah.

al-Dawāy, ʿAbd al-Razzāq (1992). *Mawt al-Insān fī al-Khiṭāb al-Falsafī al-Muʿāṣir* (1st ed.). Beirut: Dār al-Ṭalīʿah.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad (1971). *Shifāʾ al-Ghalīl fī Bayān al-Shubah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Taʿlīl* (1st ed.). Ḥamad al-Kubaysī (Ed.). Baghdād: Maṭbaʿat al-Irshād.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad (1993). *Al-Mustaṣfā* (1st ed.). Muḥammad ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfī (Ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad (1998*). Al-Mankhūl min Taʿlīqāt al-Uṣūl* (3rd ed.). Muḥammad Ḥasan Hītū (Ed.). Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir/Damascus: Dār al-Fikr.

al-Ḥamdāwī, Rabīʿ (2020). Athar al-Manhaj al-Uṣūlī fī Tarsīkh al-Wasaṭiyyah fī al-Fikr al-Islāmī. *Al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir*, 25(100), 147-178.

al-Ḥasanī, Ismāʿīl (2017). *ʿIlm Maqāṣid al-Sharīʿah: al-Aʿlām, al-Majālāt, al-Mafāhīm* (1st ed.). Cairo: Dār al-Kalimah li-l-Nashr wa al-Tawzīʿ.

al-Ījī, ʿAḍud al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān (2004). *Sharḥ Mukhtaṣar al-Muntahā al-Uṣūlī* (1st ed.). Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl (Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Jakanī, Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Mukhtār (2019). *Nathr al-Wurūd Sharḥ Marāqī al-Saʿūd* (5th ed.). ʿAlī ibn Muḥammad al-ʿUmrān (Ed.). Beirut: Dār Ibn Ḥazm/Riyadh: Dār ʿAṭāʾāt al-ʿIlm.

al-Jurjānī, ʿAlī ibn Muḥammad (1983). *Al-Taʿrīfāt* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Juwaynī, Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd Allāh (n.d.). *Al-Talkhīṣ fī Uṣūl al-Fiqh.* ʿAbd Allāh Jawlam al-Nibālī and Bashīr Aḥmad al-ʿUmarī (Eds.). Beirut: Dār al-Bashāʾir al-Islāmiyyah.

al-Khinn, Muṣṭafá Saʿīd (2000). *Al-Kāfī al-Wāfī fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (1st ed.). Beirut: Muʾassasat al-Risālah.

al-Masīrī, ʿAbd al-Wahhāb, et al. (1996). *Ishkāliyyat al-Taḥayyuz: Ruʾyah Maʿrifiyyah wa Daʿwah li-l-Ijtihād* (2nd ed.). Herndon, VA: IIIT.

al-Nashshār, ʿAlī Sāmī (1984). *Manāhij al-Baḥth ʿinda Mufakkirī al-Islām* (3rd ed.). Beirut: Dār al-Nahḍa al-ʿArabiyyah.

al-Qaḥṭānī, Musfir ibn ʿAlī ibn Muḥammad (2003). *Manhaj Istinbāṭ Aḥkām al-Nawāzil al-Fiqhiyyah al-Muʿāṣirah* (1st ed.). Lebanon: Dār Ibn Ḥazm.

al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs (1995). *Nafāʾis al-Uṣūl fī Sharḥ al-Maḥṣūl* (1st ed.). ʿĀdil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd and ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ (Eds.). Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz.

al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs (1999). *Al-ʻIqdu al-Manẓūm fī al-Khuṣūṣ wa-l-ʻUmūm* (1st ed.). Ed. Aḥmad al-Khatm ʻAbd Allāh. Cairo: al-Maktaba al-Makkiyya, Dār al-Kutbī.

al-Qarāfī, Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Idrīs (n.d). *Al-Furūq = Anwār al-Burūq fī Anwāʾ al-Furūq*. No place: Dār al-Kutbī.

al-Raysūnī, Aḥmad ibn ʻAbd al-Salām et al. (2014). *Al-Tajdīd al-Uṣūlī: Naḥwa Ṣiyāgha Tajdīdīyya li-ʻIlm Uṣūl al-Fiqh* (1st ed.). Herndon, VA: IIIT.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar al-Ḥusayn (1986). *Manāqib al-Imām al-Shāfiʿī* (1st ed.). Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā (Ed.). Cairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyyah.

al-Samʿānī, Abū al-Muẓaffar Manṣūr ibn Muḥammad ibn ʿAbd al-Jabbār (1999). *Al-Qawāṭiʿ* (1st ed.). Muḥammad Ḥasan Muḥammad Ḥasan Ismāʿīl al-Shāfiʿī (Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Sarīrī, Abū al-Ṭayyib Mawlūd (2006). *Al-Qānūn fī Tafsīr al-Nuṣūṣ* (1st ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Ṣayyād, Karīm (2021). Mafhūm al-Aṣl fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh: Dirāsah fī Mā Warā' al-Uṣūl. *Majallat al-Jamʿiyyah al-Falsafiyyah al-Miṣriyyah*, 30(30), 75-141.

al-Shāfiʿī, Muḥammad ibn Idrīs (1938). *Al-Risālah* (1st ed.). Aḥmad Muḥammad Shākir (Ed.). Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh.

al-Sharafī, ʿAbd al-Majīd (2008*). Al-Islām bayna al-Risālah wa al-Tārīkh* (2nd Edition). Beirut: Dār al-Ṭalīʿah.

al-Shāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsá (1997). *Al-Muwāfaqāt* (1st ed.). Abū ʿUbayda Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān (Ed.). Dār Ibn ʿAffān.

al-Shawkānī, Muḥammad ibn ʿAlī (1999). *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ʿIlm al-Uṣūl* (1st ed.). Al-Shaykh Aḥmad ʿIzzū ʿInāyat (Ed.). Damascus/Kafr Batna: Dār al-Kitāb al-ʿArabī.

al-Shinqīṭī, Aḥmad ibn Maḥmūd ibn ʿAbd al-Wahhāb (1415 AH). *Al-Waṣf al-Munāsib li-Shar*ʿ *al-Ḥukm* (1st ed.). Madinah: ʿImādat al-Baḥth al-ʿIlmī bi-l-Jāmiyyah al-Islāmiyyah.

al-Shīrāzī, Abū Isḥāq Ibrāhīm (1998). *Sharḥ al-Luma'* (1st ed.). ʿAbd al-Majdī al-Turkī (Ed.). Lebanon: Dār al-Gharb al-Islāmī.

_____ (2003). *Al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh* (2nd ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Shithrī, Mashārī ibn Saʿd (1440 AH). *Ghamarāt al-Uṣūl: al-Mahāmm wa-l-ʿAlā'iq fī ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (3rd ed.). Riyadh: Markaz al-Bayān li-l-Buḥūth wa-l-Dirāsāt.

al-Subkī, ʿAlī ibn ʿAbd al-Kāfī wa Waladuhu al-Subkī, Tāj al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb ibn ʿAlī (2004). *Al-Ibhāj fī Sharḥ al-Minhāj* (1st ed.). Aḥmad Jamāl al-Zamzamī and Nūr al-Dīn ʿAbd al-Jabbār Ṣaghīrī (Eds.). Dubai: Dār al-Buḥūth li-l-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa Iḥyā' al-Turāth.

al-Subkī, ʿAlī ibn ʿAbd al-Kāfī wa Waladuhu al-Subkī, Tāj al-Dīn ʿAbd al-Wahhāb ibn ʿAlī (1413 AH). *Ṭabaqāt al-Shāfiʿiyyah al-Kubrā* (2nd ed.). Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī and ʿAbd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw (Eds.). Hajar li-l-Ṭibāʿah wa-l-Nashr wa al-Tawzīʿ.

al-Ṭūfī, Najm al-Dīn Sulaymān ibn ʿAbd al-Qawī ibn al-Karīm (1987). *Sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*. ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī (Ed.). Mu'assasat al-Risālah.

al-Zalamī, Muṣṭafā Ibrāhīm (n.d). *Uṣūl al-Fiqh fī Nasījihi al-Jadīd* (10th ed.). Baghdād: Sharikat al-Khansā' li-l-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Amzayān, Muḥammad (1991). *Manhaj al-Baḥth al-Ijtimāʿī bayna al-Waḍʿiyyah wa al-Miʿyāriyyah* (1st ed.). Herndon, Virginia: IIIT.

ʿĀrif, Naṣr, et al. (1996). *Qaḍāyā al-Manhajiyyah fī al-ʿUlūm al-Islāmiyyah wa al-Ijtimāʿiyyah* (1st ed.). Cairo: International Institute of Islamic Thought.

ʿAwām, Muḥammad (2012). Qaḍiyyat al-Takāmul al-Maʿrifī wa al-Manhajī bayna al-ʿUlūm al-Islāmiyyah wa al-ʿUlūm al-Insāniyyah: Tawẓīf al-Manhaj al-Uṣūlī Namūdhajan. *Majallat al-Wāḍiḥah*, 7, 211-222.

Awlishkr, Hishām (2007). Uṣūl al-Fiqh ʿinda al-Imām al-Juwaynī: Dirāsah fī Muṣṭalaḥ al-Aṣl. *Majallat al-Wāḍiḥah,* 5, 137-159.

Bakkār, ʿAbd al-Karīm (2008). *Fuṣūl fī al-Tafkīr al-Mawḍūʿī* (5th ed.). Damascus: Dār al-Qalam.

Bottomore (1978). *Tamhīd fī ʿIlm al-Ijtimāʿ* (3rd ed.). (M. al-Jawharī, Translator). Cairo: Dār al-Maʿārif.

Boukroucha, Ḥalīmah (2012). Ishkāliyyat al-Manhaj al-Uṣūlī fī al-Fikr al-Ijtihādī al-Muʿāṣir. *Majallat al-Islām fī Āsiyā*, International Islamic University, 9(1), 1-26.

Dhīb, Aḥmad (2020). Al-Khaṣā'iṣ al-Manhajiyyah li-l-Fikr al-Uṣūlī: Dirāsah fī al-Bunya wa al-Manhaj. *Majallat al-Miʿyār*, 24(51), 334-350.

Goldmann, Lucien (1996). *Al-ʿUlūm al-Insāniyyah wa al-Falsafah*. (Yūsuf al-Anṭakī, Translator). Al-Mashrūʿ al-Qawmī li-l-Tarjamah.

Ḥamā, al-Ḥasan (2013). *Al-ʿĀ'id al-Ḥaḍārī wa al-Maʿrifī fī-l-Qirā'ah al-Muʿāṣirah li-l-Qur'ān al-Karīm ʿinda Muḥammad Shaḥrūr.* https://www.mominoun.com.

Harmās, ʿAbd al-Razzāq (2013). *Daʿwā Fahm al-Qur'ān fī Ḍaw' Manāhij al-ʿUlūm al-Insāniyyah al-Gharbiyyah*. https://tafsir.net and https://citj.org/index.php/citj/article/view/2217.

Ibn ʿAbd al-Salām, ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-ʿAzīz (1991). *Qawāʿid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Ṭāhā ʿAbd al-Ra'ūf Saʿīd (Ed.). Cairo: Maktabat al-Kulliyyāt al-Azhariyyah.

Ibn ʿĀbidīn, Muḥammad Amīn ibn ʿUmar (2009). *Sharḥ ʿUqūd Rasm al-Muftī* (1st ed.). Karachi: Maktabat al-Bushrā.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr (1423 AH). *Aʿlām al-Muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿĀlamīn*. Abū ʿUbayda Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān (Ed.). Riyadh: Dār Ibn al-Jawzī.

Ibn ʿAqīl, Abū al-Wafā' ʿAlī ibn ʿAqīl ibn Muḥammad (1999). *Al-Wāḍiḥ fī Uṣūl al-Fiqh* (1st ed.). ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī (Ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risālah li-l-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ.

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Muḥammad (2004). *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah.* Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Khūja (Ed.). Doha: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah al-Qaṭariyyah.

Ibn Bayyah, ʿAbd Allāh ibn al-Shaykh al-Maḥfūẓ (2018). *Mashāhid min al-Maqāṣid* (5th ed.). Dubai: Masār li-l-Ṭibāʿah wa al-Nashr.

Ibn Burhān, Aḥmad ibn ʿAlī (1983). *Al-Wuṣūl ilā al-Uṣūl*. ʿAbd al-Ḥamīd ʻAlī Abū Zayd (Ed.). Riyadh: Maktabat al-Maʿārif.

Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad ibn Rushd al-Ḥafīd (1994). *Al-Ḍarūrī fī Uṣūl al-Fiqh* (1st ed.). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (1972). *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. ʿAdnān Zarzūr (Ed.). n.p.

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (1995). *Majmūʿ al-Fatāwā.* `Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim (Ed.). Madinah: Majmaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf.

Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (1999). *Al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man Baddal Dīn al-Masīḥ* (2nd ed.). ʿAlī ibn Ḥasan, ʿAbd al-ʿAzīz ibn Ibrāhīm, and Ḥamdān ibn Muḥammad (Eds.). Riyadh: Dār al-ʿĀṣimah.

Ibrāhīm, ʿAbd al-Wahhāb, (1997). *Manhaj al-Baḥth fī al-Fiqh al-Islāmī: Khaṣā'iṣuhu wa Naqā'iṣuhu* (1st ed.). Beirut: Dār Ibn Ḥazm.

ʿĪsā, Muḥammad Ḥājj (2010). *Manhajiyyat al-Baḥth fī Uṣūl al-Fiqh*. [Doctoral dissertation, University of Algeria].

Khallāf, ʿAbd al-Wahhāb (n.d.). *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh* (8th ed.). Dār al-Qalam.

Madkūr, Ibrāhīm (1983). *Al-Muʿjam al-Falsafī*. Cairo: Al-Hay'a al-ʿĀmmah li-Shu'ūn al-Maṭābiʿ al-Miṣriyyah.

Mazīgha, Amīna (2011). Tajallīyāt al-Taqrīb fī Uṣūl al-Fiqh. *Majallat al-Ghunyah*, al-Rābiṭah al-Muḥammadiyyah li-l-ʿUlamā', 1. https://www.arrabita.ma.

Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Nīsābūrī (1955). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Muḥammad Fu'ād ʿAbd al-Bāqī (Ed.). Cairo: Maṭbaʿat ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī wa Shurakāhu.

Ṣāfī, Lu'ayy (1995). Naḥwa Manhajiyyah Uṣūliyyah li-l-Dirāsāt al-Ijtimāʿiyyah. *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir* (formerly *Islāmiyyat al-Maʿrifah*), 1(1), 31-56. https://citj.org/index.php/citj/article/view/2217.

Ṣāliḥ, Ayman (2010). *Al-Qarā'in wa Al-Naṣṣ: Dirāsah fī-l-Manhaj al-Uṣūlī fī Fiqh al-Naṣṣ* (1st ed.). Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.

Ṣāliḥ, Ayman (2014). Al-Mabādi' al-ʿĀmmah li-l-Fikr al-Uṣūlī al-Islāmī—Fiqhī al-Islāmī fī Taʿāmulihi maʿa al-Naṣṣ. *Majallat al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir* (formerly *Islāmiyyat al-Maʿrifah*), 20(77), 1-35.

Ṣāliḥ, Ayman (2022). Al-ʿAwāmil al-Mu'aththirah fī Nawṭ al-Hukm bi-l-Maẓinnah aw bi-l-Ḥikmah: Dirāsah Uṣūliyyah. *Majallat Kullīyat al-ʿUlūm al-Islāmiyyah*, 70, 100-160.

Stace, Walter (1998). *Al-Dīn wa-l-ʿAql al-Ḥadīth* (1st ed.). Imām ʿAbd al-Fattāḥ Imām (Translator). Cairo: Maktabat Madbūlī.

Ṭāhā, ʿAbd al-Raḥmān (2008). *Su'āl al-Akhlāq: Musāhamah fī al-Naqd al-Akhlāqī li-l-Ḥadāthah al-Gharbiyyah* (1st ed.). Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Ṭāhā, ʿAbd al-Raḥmān (n.d.). *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth* (2nd ed.). Rabat: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Features of Objectivity in Islamic Legal Theory: A Study in Structure and Foundations

Abdul Ahad Mustafa Abdul Rahman Law*

Saleh Qadir Karim Al-Zanki**

Abstract

The methodology of *uṣūl al-fiqh* (Islamic legal theory) is one of the important approaches developed by Muslims to study Islamic legal texts. This study sets out to identify the features of objectivity in the methodology of *uṣūl al-fiqh* by examining its structure and foundations. The study concludes that the methodology of *uṣūl al-fiqh* is based on three foundations: the centrality of the text, the centrality of the speaker, and the centrality of the speaker's holiness. If objectivity consists in refraining from prejudgments by adhering to the principle of seeking truth and justice, then its features in the methodology of *uṣūl al-fiqh* are manifested in the concept of *ijtihād* and in the processes that reflect a commitment to seeking truth, justice, and discipline. Application of the method involves following the text wherever it leads, doing justice to the author of the text by interpreting his words within their proper context, and respecting the origin of the text by upholding its sacredness. Lastly, the study identifies important aspects of objectivity in *uṣūl al-fiqh's* internal structure and governing foundations. The descriptive and analytical method is employed here in studying the components, foundations, and vision of the methodology of *uṣūl al-fiqh*. When tracking the recurring meanings which attest to the objectivity of its system, it relies on the inductive method. And for an understanding of the history and evolution of ideas, it draws on the historical method.

Keywords: methodology, *uṣūl al-fiqh*, Islamic legal theory, objectivity, *ijtihād*, text, holiness, *uṣūlī* method.

* Abdul Ahad Mustafa Abdul Rahman Lau is a PhD student in Fiqh and Uṣūl al-Fiqh, College of Sharia and Islamic Studies - Qatar University. E-mail**:** al2102151@qu.edu.qa, https://orcid.org/0000-0003-2237-345X

** Salih Qadir Karim Al-Zanki is Chair of the Department of Fiqh and Uṣūl al-Fiqh, College of Sharia and Islamic Studies - Qatar University. He received his PhD in Uṣūl al-Fiqh and Maqāṣid al-Sharīʿah from the University of Baghdad, 1997. E-mail**:** Salih.alzanki@qu.edu.qa

Received: February 8, 2023. **Accepted for publication:** January 30, 2024.

To cite this article: Lau, A. A. M., & Al-Zanki, S. Q. K. (2025). Features of Objectivity in Islamic Legal Theory: A Study in Structure and Foundations. *Contemporary Islamic Thought Journal* (formerly *Islamiyyat al-Maʿrifah*), *31*(110), 107–151. https://doi.org/10.35632/citj.v30i108.7443

© 2025 International Institute of Islamic Thought. All rights reserved.

التكامل وسؤال المعرفة: مراجعة نقديّة للنـزعة التخصّصيّة في ضوء ممكنات الوعي التكامليّ

محمّد الطويل*

الـمُلخَّص

تسلّط هذه الدراسة الضوء على بعض الإضافات النوعيّة التي يمكن أن يُضفيها التكامل المعرفيّ على النظام العلميّ؛ بما يُسهم في معالجة بعض مآزقه المعرفيّة وأزماته المنهجيّة، التي كان من بين أسبابها تغوّل النـزعة التخصصيّة المتحيّزة للنموذج الإرشاديّ الوضعيّ المؤسّس على الرؤية العلمانيّة للحياة؛ وهي الرؤية التي تنظر:

أ) للكون بما هو وجود طبيعيّ ممتدّ، مكتف بذاته، ومتضمّن لما يكفي من القوانين المفسّرة لحركته.

ب) وللإنسان بوصفه مقولة مادّيّة وكائناً طبيعيّاً فحسب؛ شأنه شأن باقي الكائنات الحيوانيّة الأخرى، التي يفوقها في الدرجة لا في النوع. وبإخضاع التخصصية للنقد، يتضح أنها لم تكن مجرّد استجابة إجرائيّة لمجاراة تطوّر العلم، بل شكّلت ترجمة عمليّة لمبدأي: "التشييء"، و"التجزيء"، كما تشكّلا في سياق العقلانيّة المجرّدة للحداثة.

في المقابل، تتقصّى الدراسة إمكانيّات انعطافة التكامل المعرفيّ بالنظام العلميّ، نحو إرساء نموذج إرشادي أكثر تفسيريّة وتركيباً، بما يتجاوز قيود الالتزام التقديسي للتخصّصيّة، وينفتح على ممارسة علمية تتلمّس الإبداع على مشارف تداخل المعارف وتعالقها؛ ممّا يشكّل خطوة مُقدّرة نحو "أنسنة المعرفة"، وتأهيلها لمعالجة ألغاز واستفهامات غير مألوفة، أحجم النموذج الإرشاديّ الوضعيّ عن الاشتغال عليها.

الكلمات المفتاحيّة: التخصّصيّة، النموذج الإرشاديّ، الوضعيّة، التجزيء، التكامل المعرفيّ، التركيب.

"إنّه من خلال التكامل يصبح البحث جديراً بالثقة."

(إرنست بوير) (BOYER, 1990, p 19)

---

* دكتوراة في العلوم السياسية، جامعة محمد الخامس/ المملكة المغربية، البريد الإلكتروني: medtaouil@gmail.com، https://orcid.org/0009-0005-7876-7003

تم تسلُّم البحث بتاريخ 23/ 3/ 2024م، وقُبِل للنشر بتاريخ 8/ 7/ 2025م.

للاقتباس: الطويل، محمّد (2025). "التكامل وسؤال المعرفة: مراجعة نقديّة للنـزعة التخصّصيّة في ضوء ممكنات الوعي التكامليّ"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، مجلد 31، العدد 110، 153–186. DOI: 10.35632/citj.v31i110.9297

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2025

مقدّمة

أبدىٰ عدد كبير من المفكّرين والباحثين اهتماماً متزايداً بمبدأ التكامل المعرفيّ، مبشّرين بقيمته المعرفيّة وعوائده العلميّة، وبقدرته علىٰ أن يُقدّم مداخل نظريّة ومنهجيّة مؤهّلة لإغناء صرح المعرفة العلميّة، وتطوير أطرها التحليليّة وأجهزتها المفاهيميّة، وتوسيع مدركاتها ومساحات اشتغالها، وتنويع لغاتها ومقترباتها ومراكز تنبّهها. وبقدر ما يميط الإقبال علىٰ هذا المبدأ الحُجب عن حجم التحوّل المعرفيّ المهمّ في تاريخ العلوم -بفضل الانفتاح علىٰ رؤىٰ بديلة عن الرؤية العالمانيّة للوجود- كذلك، فإنّه يشير إلىٰ تزايد الوعي النّقدي بمحدوديّة النّظام المعرفيّ الوضعي، وقصور مسلكيّته التخصّصيّة عن تقديم إجابات أكثر تركيباً وتعقيداً (مهورباشة، 2022، ص48-75)؛ ذلك أنّ التخصّصية -وفقاً لـ"أوتكي" (UTKE) وإن جعلت معرفة الإنسان بالأشياء معرفة دقيقة وتفصيليّة- قد أضاعت عليه فرصة بناء معرفة شاملة وكلّيّة الوعي بمحدوديّة التخصّص في تفسير الظواهر المعقّدة المستويات والبنىٰ والأبعاد؛ ممّا دفع بالعديدين للدعوة إلىٰ تشبيك العلوم في أفق إنشاء معرفة بينيّة، تُؤَمِّن تواصلاً أكبر بين التخصّصات والمعارف (Benson, Glasberg, & Griffith, 1998, p. 4). وقد استجاب الكثير من الباحثين لهذا النداء، منكبّين علىٰ دراسة أمثل السبل والصيغ لتداخل العلوم؛ فتنوّعت تصوّراتهم بين قول؛ بأنّ العلاقة بين العلوم لا يجب أن تتجاوز حدود التجاور والتحاور، وقول يفيد بأنّ العلاقة بينها قد ترقىٰ من مجرّد علاقة تفاعل إلىٰ حالة من التواشج والتعالق، وقول ثالث يرىٰ بأنّه لا مستقبل لتشبيك هذه العلاقات والتداخلات إن لم تتأسّس علىٰ منظور إبستمولوجيّ تكامليّ فعلاً. ويبدو أنّه الاختلاف الذي يفسّر تعدّد العناوين الفكريّة وتنوّع الصياغات التنفيذيّة وتعدّد البناءات المؤسّسيّة التي تؤطّر الطموح إلىٰ تكامل العلوم، والتي من بين أشهرها صيغ "الما-بين-تخصّصيّة" أو "الما-عبر-تخصّصيّة" أو "المتعدّدة التخصّصات"، وهكذا (دريدي وآخرون، 2022، ص302-314).

غير أنّ تعدّد المضامين والأشكال لا يمنع من تأكيد أنّها كلّها تشترك بالفكرة نفسها المؤكّدة أهمّيّةَ التخلّي عن ممارسة العلم؛ بالتركيز على استقلال التخصّصات وتفرّد كلّ واحد منها بنموذج إرشاديّ وأطر منهجيّة وجهاز مفاهيميّ خاصّ، والانتقال إلى بناء نظام معرفيّ نسقي متحرّر من أغلال التخصّصيّة الضيّقة والمنغلقة، والداعي إلى التفاعل الخلّاق والحوار المبدع بين العلوم.

والواقع، أنّه ما تيسّر القول بتكامل المعارف إلا بعد معاناة كبيرة عانى خلالها الداعون لتظافرها وتداخلها صنوفاً من التهميش والتضييق والاستبعاد؛ إمّا بسبب تجذّر نـزعة تقديس التخصّصية، أو بسبب طبيعة الهندسة الجامعية المصمّمة على أساس تقسيم الدرس الجامعيّ إلى جملة تخصّصات، تتولّد عنها تخصّصات معمّقة وأخرى دقيقة... وهكذا (البقالي، 2020، ص15). وهذا ما جعل كلّ محاولة لتكامل العلوم -حينها- دعوة شاذّة وأطروحة شاردة، لا تفضي -بحسب منتقديها- إلا إلى إنتاج معرفة عامّة ورخوة، وغير محترمة لجغرافيّات المعارف وحدود التخصّصات؛ ممّا يفقدها الصلابة النظريّة والصرامة التحليليّة والدقة العلميّة.

تحاول هذه الدراسة تقييم تجربة العمل بسياسة التخصّص؛ من خلال التساؤل عن مفهوم التخصّص والبواعث عليه والخلفيّات النظريّة والتحيّزات الفلسفيّة التي يحيل عليها، وتقييم تداعياته على القدرات التفسيريّة للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة؛ ممّا يُمهّد الطريق للكشف عن الإمكانات النظريّة والمنهجيّة والتحليليّة التي يتيحها التكامل المعرفيّ، مع العمل على تتبّع أهمّ معالم ومسارات إعمال التكامليّة في الممارستين: الغربيّة، والعربيّة/ الإسلاميّة.

ولمعالجة هذه الإشكاليّات، تفترض هذه الدراسة أنّ المبالغة في تقديس التخصّص قد انتهت إلى إنتاج معرفة متشظّية قاصرة عن الإحاطة بموضوعاتها، وعاجزة عن توليد معرفة مواكبة لتعقيدات الحياة الاجتماعيّة والإنسانيّة؛ ممّا انعكس بالسّلب على قدرتها في استئناف مسار التطوير النوعيّ للعلوم، تطويراً يستوعب تقدّمها التقنيّ ونموّها الكمّيّ، ويتجاوزهما.

ومع رسوخ القناعة بمحدوديّة التخصصيّة -بنـزعتيها: الأحاديّة، والتجزيئيّة- شرع الباحثون والعلماء في تأكيد أنّ فهم الأنظمة والظواهر المعقّدة مشروط بدراستها دراسة تكامليّة؛ قوامها بينيّة العلوم وتداخليّتها (نويل، 2024، ص185)؛ وذلك في إطار سياق علميّ عام يدّعي أنّ مبدأ التخصّص، شأنه شأن مبادئ الموضوعيّة والحياد والتجريب وغيرها؛ وقد شكّل أحد أوجه التمثّل المعرفيّ والمنهجي لمعايير النموذج الإرشاديّ الوضعيّ؛ وهو ما تدرّج بالتخصّصيّة إلى أن أضحت واحدة من بين أبرز معالم الممارسة العلميّة المؤهّلة لتحصيل فهم أضبط للظواهر، وتفسير أسلم لحركتها وتحوّلاتها؛ بما يتيح إمكانيّة التنبّؤ بتطوّراتها والتحكّم فيها.

أوّلاً: النـزعة التخصّصيّة: تجزيء للعلم وإنتاج لمعرفة واحديّة

1. منطق التخصّص والبواعث عليه

يقتضي الحديث عن التكامل المعرفيّ -من بين ما يقتضيه- تقييمَ تجربة المعرفة التخصّصيّة؛ بما هي معرفة تُعبّر عن خبرة محدّدة المجال، مستندة إلى مقولات وفرضيّات وإشكالات ومفهومات وموضوعات ومنهجيات ومهارات وأهداف محصورة، ثمّ بما هي خبرة يبنيها خبيرون متخصّصون تخصّصاً يمكّنهم من إعادة تعريف ذواتهم؛ معرفيّاً ومهنيّاً، من خلال الانتساب إليها بصفتها نوعاً خاصّاً من المعرفة.

إنّ التخصّصية -وإن كانت ممارسة علميّة معهودة ومقبولة لا تثير إشكالاً فلسفيّاً أو تحفّظاً منهجياً- قد أخذت -في ظلّ النظام المعرفيّ الوضعيّ- أبعاداً ودلالات معرفيّة تجاوزت الرغبة في مجاراة تضخّم المعارف وتعاظم حقولها (Dogan & Phare, 1991, p. 76) وقد بدت التخصّصيّة -مع مستهل التجربة العلميّة الحديثة- صيغة من صيغ التقسيم العقلانيّ للعلم؛ بالنظر لما يشهده من تطوّر كمّيّ هائل، بات معه من الصعب استيعاب حجم التراكم المتزايد في عدد المعلومات

والنظريّات والنتائج التي يكتشفها أو ينتجها؛ ممّا اضطرّ المجتمع العلمي إلى إعادة تقسيم العلوم إلى تخصّصات تجارية حركيّة الإنتاج العلميّ (إبراهيم، 2005/ 2006، ص26).

وقد أفضى هذا المعطى إلى رسوخ القناعة لدى قطاع واسع من العلماء والباحثين بأنّ التخصّص أصل، وبأنّ المعرفة العلميّة ستبقى على تطوّرها المستمر، عبر متتالية من الانقسامات اللامتناهية. وقد عبّر الدكتور فتحي ملكاوي عن هذا التوجّه بالقول: إنّه "قد نتج عن النموّ الأُسّي للمعلومات والبيانات كتلة ضخمة من المعرفة، كان لا بدّ من تقسيمها إلى حقول وتخصّصات؛ من أجل التعامل معها؛ وكلّما زادت ضخامة هذه الكتلة، لزم الاستمرار في التجزئة والتقسيم" (ملكاوي،2011، ص29).

بيد أنّه –بإنعام شيء من النظر النّقديّ– يتّضح أنّه ما كان للغرب أن ينفتح على التخصّصيّة، بمعانيه المخصوصة ودلالاته المحصورة، لولا عقلانيّته الحداثيّة القائمة على منطق التجزيء والتقسيم، ولا سيّما مع سيادة التوجّهات الوضعيّة الداعية إلى فصل العلم عن المعارف الدينيّة والفلسفيّة والفنون (Resweber, 1981, p 31).

وقد تسارعت وتيرة التجزيء والفصل مع الموجة الثانية للوضعيّة (حلقة فيينا) التي جنحت إلى الاعتقاد القاطع واليقين الجازم بأنّ العلم هو النشاط العقليّ الوحيد، بعيداً عن مطلقيّات الميتافيزيقا وأخلاقيّات اليوتوبيا وجماليّات الإستيطيقا.

وبتتبّع مسار تشكّل التخصّصية، يتّضح أنّ الالتزام بها لم تفرضه ترتيبات العمل العلميّ الصرفة فقط، بل حفّزت عليه جملة أسباب خارجة عن نطاق العلم نفسه، من قبيل:

– **أسباب إيديولوجيّة**، كالتحفّظ الذي قد يبديه البعض على معارف معيّنة بمسوّغات دينيّة أو ثقافيّة أو فلسفيّة أو حتّى علميّة؛ ممّا يدفعهم في اتّجاه تفتيت المعارف إلى تخصّصات جزئيّة؛ سعياً منهم إلى إفقادها قوّة الكشف والتأثير.

– **أسباب سياسيّة**، كموقف السلطة من تخصّص بعينه؛ بسبب نوع المعرفة التي ينتجها، أو بسبب الآثار التي يخلّفها. ومن أمثلة ذلك قرار وزير التربية الوطنيّة الفرنسي الذي ينصّ على تقسيم

علم الاجتماع وتوزيع أساتذته، بعد ما شهدته فرنسا من أحداث في 1968؛ سعيا منه للحدّ من النفس التحريضيّ الذي بثّه هذا التخصّص في وسط الشباب الجامعيّ والرأي العام.

- **أسباب اقتصاديّة**، كالعمل على إحداث تخصّصات جديدة؛ استجابة لحاجيات الاقتصاد أو متطلّبات السوق أو للتعاطي مع ضرورات التنمية وإنتاج الثروة.

- **أسباب أكاديميّة**، كطبيعة الهندسة الجامعيّة المعتمدة؛ سواء من حيث رؤيتها لطبيعة كلّ تخصّص أو من حيث تصنيفه وترتيبه وعلاقته بباقي المعارف؛ فعلى سبيل المثال، نجد عدداً من تخصّصات العلوم السياسيّة في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، تُصنّف في أوروبا، في إطار علم الاجتماع، أو باعتبارها فرعاً من فروع القانون العام.

- **أسباب شخصيّة**، كاستثمار البعض في التخصّص؛ رغبة في تحصيل مزيد من الوظائف والترقيات والامتيازات؛ ممّا يدفع بمدبّري الشأن الجامعيّ إلى الإبقاء على التخصّصات؛ تحصيناً لمكتسباتهم ولمواقعهم ضمن بنية القرار الجامعيّ.

ولكنّ النتيجة الأساسيّة التي انتهى إليها هذا المبدأ -بغضّ النظر عن كثرة الأسباب التي أدّت إلى اعتماد مبدأ التخصّص- هي أنّه كان سبباً في اختزال الوعي العلميّ وتفتيت المعرفة إلى قطع متنافرة وجزر متنافسة، وكأنّنا بها معرفة مجهريّة وراهنة ومباشرة وبسيطة، مع تفكيك الجماعة العلميّة وتحويلها إلى طوائف علميّة؛ ولعلّ السبب في ذلك -وفقاً لـ"ويليام نويل" (NEWEL)- تركيز كلّ تخصّص على المتغيّرات التي يطيق رصدها، وإغفاله للمتغيّرات التي لا يستطيع ملاحظتها؛ بسبب افتقاره للأطر والأدوات الكافية والكفيلة بذلك (نويل، 2024، ص185).

2. مآزم النـزعة التخصّصيّة ومآزق المعرفة الواحديّة

يُتيح لنا الحفر في جينالوجيا مفهوم التخصّص إدراك حقيقة أنّ هذا المفهوم لم يكن محصّلة تلقائيّة للتطوّر الداخليّ للعلم، وإنّما تشكّل استجابة لتوجّهات النظام المعرفيّ الوضعيّ؛ وهي التوجّهات التي تجد مرتكزها في تجريديّة العقل الحداثيّ الميّال إلى الأخذ بـ:

- مبدأ "التشييء"، بما هو تجميد للعقل والإنسان وتعامل معهما بإسقاط صفات الشيء عليهما (عبد الرحمن، 1997، ص17 وما بعدها).

- مبدأ "التفصيل"، بما هو "نقل الشيء من صفة التجانس إلى صفة التغاير؛ حيث تتحوّل عناصره المتشابهة إلى عناصر متباينة؛ وذلك من أجل ضبط آليّات كلّ عنصر منها؛ حيث تتميّز الحداثة بهذا التفصيل/ التفريق في مختلف المؤسّسات وأشكال الحياة الجماعيّة والفرديّة، كالتفصيل في ميدان المعرفة بين دوائر العلم والقانون والأخلاق والفنون..."، إلى أن ينتهي هذا التفصيل، فصلاً لمستويات الوجود الإنسانيّ بعضها عن بعض، وقطعاً لكلّ بُعد عن أبعاده الأخرى (عبد الرحمن، 2006، ص27).

وقد ساهم إرساء هذين المبدأين في الدفع بعلماء كلّ تخصّص إلى الاستفراد بمفهومات عن الإنسان، وفقاً لما يراه جوهريّاً فيه (المسيري، 2010، ص11 وما بعدها)؛ فصار لكلّ تخصّص مفهوم متميّز وضيّق عن الإنسان، يكاد يكون متناقضاً مع مفهومات التخصّصات الأخرى، فمثلاً:

- يتحدّث علماء البيولوجيا عن الإنسان الصانع(Homo faber)، بما هو كائن يصنع نفسه وأشياءه، مقابل مفهوم الإنسان العاقل (Homo sapiens) (بدوي، 1982، ص198).

- ويتحدّث علماء الاقتصاد عن الإنسان الاقتصاديّ (Homo economicus)، بما هو كائن يركّز على مصلحته الاقتصاديّة (صليبا، 1982، ص157).

- ويتحدّث علماء السياسة عن الإنسان السياسيّ (Homo politicus) بما هو كائن محبّ للتسيّد والتسلّط والتأمّر (أرسطوطاليس، 2009، ص105–106).

- ويتحدّث علماء الأنثروبولوجيا عن الإنسان المتكلّم (Homo loquax)، بما هو كائن يفكّر من خلال نظام كلامه (لالاند، 2001، ص563). وهكذا.

ويبدو أنّه لم يكن في مُكنة كلّ تخصّص أن يُنشئ مفهومه عن الإنسان بهذا المنطق المتشظّي، لولا تبنّي الجماعة العلميّة للنموذج الإرشاديّ الوضعي المخترَق بنـزعات التشييء والتفصيل والتفريق، ثمّ لتركيزه على مفهوم مُشيِّئ للإنسان، يركّز على أبعاده المادّيّة والخارجيّة.

واستدراكاً لتداعيات الإفراط في التخصّصيّة، دعت بعض المجموعات العلميّة الوضعيّة إلى توحيد العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة والإنسانيّة، معتبرة أنّ حيازة العلوم لشرط المسمّى علماً مرتبط بمدى دقّة تنبّؤاتها وثبات نتائجها؛ وهو أمر لا يتمّ إلا بتبنّيها للأسس المعرفيّة والمنهجيّة التي انبنت عليها العلوم الطبيعيّة والفيزيائيّة؛ غير أنّ هذه الدعوة لم تكن في حقيقتها دعوة لتوحيد العلوم، بقدر ما كانت دعوة لاستلحاق العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بالعلوم المادّيّة والطبيعيّة (المسيري، 2010، ص64 وما بعدها).

إنّ القول: إنّ دقّة العلوم الطبيعيّة وثبات نتائجها يعود إلى دقّة منهجها وتحليلاتها، قول يستدعي تدقيق نظر؛ ولا سيّما عند الاحتجاج به استصغاراً للعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة؛ ذلك أنّ ثبات نتائج العلوم الطبيعيّة لا يعود إلى صلابة أطرها المنهجية والتحليليّة أساساً، بل يرجع ابتداء إلى ثبات موضوعاتها المادّيّة، التي هي موضوعات مفتقرة إلى عناصر الوعي والإرادة والقدرة، بما يجعل التنبّؤ بتغيّراتها والتحكّم بتحوّلاتها أمراً ممكناً، بخلاف موضوعات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة التي تشتغل على الإنسان، بما هو كائن حرّ ومتفلّت يصعب التنبّؤ بسلوكه أو التحكّم فيه. وينضاف إلى ذلك أنّ سرعة تغيّر المادّيّات تبقى – في مجملها– سرعة بطيئة جدّاً تستغرق فترات زمنيّة تمتدّ لعقود، إن لم تكن قروناً من الزمن؛ ممّا يُصبح معه تحوّلها أمراً مهملاً، من وجهة نظر العلم، بخلاف موضوعات العلوم الاجتماعيّة والإنسانية التي تطرأ عليها جملة من التحوّلات السريعة والتغيّرات غير المتوقّعة.

والواقع، أنّ الدعوة إلى توحيد العلوم –مادّيّة/ طبيعيّة وإنسانيّة/ اجتماعيّة– هي دعوة تنطلق من الرؤية المادّيّة والوضعيّة للعالم، التي تنظر إلى:

أ. الوجود الكونيّ، بوصفه وجوداً طبيعيّاً مادّيّاً ممتدّاً بلا أوّل ولا آخر، ومكاناً منبسطاً بلا حدود أو قيود، وزماناً سرمديّاً بلا ثغرات أو انقطاعات أو فراغات، ووجوداً مكتفياً بذاته، يتضمّن داخله ما يكفي لتفسير حركته من الماضي إلى المستقبل، ولا حاجة له بأيّ عالم آخر يعلوه أو يتجاوزه (البوطي، 1985، ص116).

ب. الإنسان، بصفته جزءاً لا يتجزّأ من هذا الوجود الطبيعيّ المادّيّ؛ يسري عليه ما يسري على باقي الكائنات من قوانين طبيعيّة وحتميّات مادّيّة؛ وهو -وفقاً لهذه الرؤية- لا يعدو أن يكون مجرّد حيوان؛ صحيح أنّه حيوان عاقل أو ناطق أو سياسيّ أو اقتصاديّ، ورامز أو لاعب؛ إلّا أنّه يبقى في مبتدئه حيواناً؛ شأنه شأن باقي الحيوانات التي لا يتميّز عنها في النوع، وإنّما يعلوها في الدرجة فقط (بيغوفتش، 1994، ص48).

وعلى أساس هذه الافتراضات، سعى البعض نحو صياغة فيزياء اجتماعيّة مشابهة للفيزياء الطبيعيّة، أو عمد آخرون إلى العمل بمبدأ "تشييء الظواهر الاجتماعيّة" قياساً على شيئيّة الظواهر المادّيّة (دوركايم، 1988، ص65) أو من خلال تبنّي مبدأ "الموضوعيّة"؛ لا باعتبار معناه السلبي الذي يفيد استبعاد ذاتيّة الباحث ووضع المسافة الفاصلة بينه وبين موضوعاته، ولكن بمعناه الإيجابي الذي يفيد أن الحقائق كامنة في الموضوعات (الطويل، 2021، ص90-113).

وقد تأثّرت العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة بهذه التوجّهات؛ حتّى شاع بين متخصّصيها التسليم بعدد من المبادئ الوضعيّة؛ من قبيل:

1. تأكيد وحدة الطبيعة.
2. الزعم بواقعيّة الظواهر الاجتماعيّة والإنسانيّة، بما هي جزء من العالم الموضوعيّ.
3. الإيمان بخضوع كلّ ما هو إنسانيّ أو اجتماعيّ لقوانين ومبادئ طبيعيّة (الغامدي، 2008، ص89). وكلّها مبادئ تدفع في اتّجاه دراسة الإنسان بوصفه شيئاً من أشياء الوجود، وجزءاً لا يتجزّأ من الطبيعة، ومحصّلة تلقائيّة لظروفه: الطبيعيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة.

وعلى هذا المنوال، وُظِّف كثير من مقولات العلوم الطبيعيّة في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة؛ شأننا هنا شأن تبنّي بعض مقولات النظريّة الداروينيّة، كمفاهيم: "الصراع" و"الانتخاب الطبيعيّ" و"النشوء والترقيّ" كما هو الأمر في علم الاجتماع الماركسيّ، أو استعارة بعض المفاهيم التحليليّة المستوحاة من علوم البيولوجيا والفيزياء والميكانيكا والسيبرنطيقا؛ من

قبيل مفاهيم: "الاتّزان" و"القوة" و"الانتظام والتولّد الذاتيّين" و"الاستجابة الشرطيّة" "والتغذية الاسترجاعيّة"، كما هو شأن التوجّهات العلميّة المتأثرّة بالإيديولوجيّة الليبراليّة. ولعلّ الباعث على إجراء مثل هذه المقايسات والتشبيهات بين العلوم والنظريّات الطبيعية والعلوم والنظريّات الاجتماعيّة، يعود إلى الاعتقاد بمماثلة ما هو إنسانيّ واجتماعيّ لما هو فيزيائيّ وبيولوجيّ وطبيعيّ (البدوي، 1986، ص334).

وهكذا، أدّى العمل بالتخصّص إلى إنتاج معرفة واحديّة، تركّز على الأبعاد الخارجيّة والبرّانيّة والملموسة والمشاهدة من الظواهر؛ بحكم أنّها أبعاد قابلة للتشييء والتجزيء والملاحظة والإحصاء والتكميم والتجريب، مُهملة باقي الأبعاد الأخرى التي تحيل على كلّ ما هو داخليّ وجوّانيّ وكامن ومعياريّ؛ باعتبارها أبعاداً لا علميّة وغير قابلة للاختبار التجريبيّ؛ وينتهي هذا المسار إلى تعاطي تخصّصات العلوم الاجتماعيّة مع الإنسان من خلال تعظيم بعد واحد فيه.

وللإشارة، فإنّ هذه الدراسة لا توظّف مفهوم "الإنسان ذي البعد الواحد" بنفس دلالات "ماركوز" (H. Marcuse)، في كتابه الذائع الصيت "الإنسان ذو البعد الواحد"، عند نقده للطبيعة السيطريّة للمجتمع الرأسماليّ ولا عقلانيّته (ماركوز، 1988، ص5–24)، وإنّما توظفه بالمعانى التي تحدّث بها عبد الوهاب المسيري عن "الإنسان الطبيعيّ (الإنسان الاقتصاديّ والجسمانيّ)، [بما هو] إنسان بسيط يعيش داخل نطاق الطبيعة لا يملك عنها تجاوزاً، يسري عليه ما يسري من قوانين؛ إنسان فَقَدَ تماماً العقل النقديّ المتجاوز؛ وهو أيضاً إنسان وظيفيّ يُعرّف في ضوء الوظيفة الموكولة إليه؛ إنسان تمّ ترشيده وتدجينه في إطار العقلانيّة المادّيّة التكنولوجيّة" (المسيري، 2002، ص146).

إنّ إهمال مبدأ تكامل العلوم –رفضاً لما قد يحمله من دلالات أو يحيل إليه من توجّهات– قد ترك المجال مفتوحاً أمام التخصّصيّة، التي لم تنتج –بسبب نـزعتها الأحاديّة– سوى معرفة مطبوعة بالجزئيّة والمحدوديّة والتبسيط والاختزال. وبدلاً من إنتاجها لمعرفة نوعيّة تدرس الإنسان في كلّيّته

وتركيبيّته وتعقيده وتعدّد أبعاده، تدنّت التخصّصيّة بالإنسان إلى ما دونه، مرتدّة به إلى أجزائه وأشيائه وبعضيّاته، دارسة إيّاه كما تدرس خلاياه (عارف، 2002، ص37)، وناظرة إلى سلوكه المركّب وكأنّه مجرّد انفعال بشريّ بميكانيزم طبيعيّ، وبأنّ أحواله الذهنيّة ليست سوى حالات فيزيقيّة لانفعالات جهاز عصبيّ مركزيّ بتفاعلاته الفيزيائيّة والكيميائيّة والبيولوجيّة (بلفقيه، 2007، ص288).

وعلى هذا النحو، أدّى العمل بالتخصّص -رغم بعض إيجابيّاته- إلى حالة من التعصّب والانغلاق، التي كانت سبباً في تشظية المعرفة العلميّة؛ وهو الوضع الذي انقلب إشكالاً مزمناً، خاصّة بعدما اختصّ كلّ علم بمدركات ومفاهيم معيّنة، بمعزل عن مدركات ومفاهيم باقي العلوم (همّام، 2017، ص52). وهو ما كان سبباً لإذكاء التنافس بين المتخصّصين؛ بدعوى الالتزام المهنيّ بمجال التخصّص؛ وهي كلّها تداعيات زجّت بالباحثين في تخصّصات ضيّقة، منعت عنهم فضيلة الاستفادة ممّا يحوم حولهم من معارف وعلوم وأفكار؛ كما دفعت بالعلم إلى التفريط في قدرته الحيويّة على اقتحام مزيد من الألغاز والإشكالات، وإبداع مزيد من النظريّات والمفاهيم والمقولات والحلول (علي، 2001، ص44).

ثانياً: "التكامليّة" في سياقين معرفيّين: خطوات في اتّجاه التجسير

1. التكامليّة مدخلاً لبناء معرفة تركيبيّة في التجربة الغربيّة

على مدى عقود من الزمن، تسارعت إيقاعات نقد الممارسة العلميّة، طبقاً لاستقرارها في التجربة الغربيّة، وقد ساهم في إطلاق هذه الدينامية روّاد كبار من أعلام الفلسفة والفكر الغربيّين أنفسهم، أمثال: (فير آبند) (P. Feyerabend) و(بوبر) (K. Popper) و(كون) (T. Kuhn) و(ليوتار) (J-F. Lyotard) وغيرهم. ولعلّ واحداً من الموضوعات التي تناولتها هذا المحاولات بالتقييم والنقد البراديغم [النموذج الإرشادي] التخصّصي وما تمخّض عنه من أعطاب؛ أملاً في

اجتراح أفق جديد يلتمس تجديد العلم وتطوير الممارسة البحثيّة من خلال اعتماد مبدأ التكامل المعرفيّ (همّام، 2017، ص84). بل هناك من دعا إلى القطع النهائيّ مع التخصّصيّة، والشروع في تأسيس منطق جديد قائم على التركيب، بعيداً عن شوائب الانغلاق والانعزال؛ بداعي التخصّص والدقّة (والرستاين، 2011، ص11).

وممّا زاد من وتيرة السعي لتجاوز النـزعة التخصّصيّة والانفتاح على ممارسات تكامليّة، تنامي الحاجة الملحّة لاستيعاب عالم اليوم الذي يبدو أنّه عالَم متداخلة مستوياته، ومترابطة أطرافه، ومتواشجة نواحيه بشكل غير مسبوق؛ فعالَم اليوم عالَم عصيّ على التفتيت والتجزيء؛ سواء على صعيد مستوياته السياسيّة والاقتصاديّة والاستراتيجيّة والثقافيّة والحضاريّة، أم على صعيد دراسته وبحث القضايا والإشكالات التي تثيرها تحوّلاته وتطوّراته؛ وهو ما يضطرّ الباحثين إلى الانفتاح على حقول معرفيّة متنوّعة، تتيح لهم الإحاطة بالموضوعات من جوانب مختلفة (شكربة، 2020، ص9).

أ. الإرهاصات الأولى للتكامل المعرفيّ في السياق الغربيّ

استعادت الدعوة لمبدأ تداخل العلوم وهجها مع ثلّة من الفلاسفة والعلماء الأوروبيّين، أمثال الفيلسوف وعالم الرياضيّات التطبيقيّة الإنجليزيّ (ويليام كينغدون كليفورد) (W. K. Clifford) (ألفا، 1992، ص269) الذي سارع إلى التحذير مبكّراً، من إشكاليّة الاقتصار على تدريس العلوم الطبيعيّة باعتبارها الثقافة الشاملة، داعياً إلى "أنسنة العلوم" وردم الهوّة الفاصلة بين العلوم الطبيعيّة والماديّة والدراسات الإنسانيّة والفنّيّة والأدبيّة (الخولي، 2008، ص17).

وتبنّى هذه الدعوة –من بعده– المفكّر "سنو" (C.P Snow) ولا سيّما عند توقّفه على وضع التقاطب الحاصل بين علماء الطبيعيّات وزملائهم علماء الإنسانيّات والاجتماعيّات؛ وهو التقاطب الذي اتّخذ صورة ثقافيّة، تفرّد فيها كلّ علم بثقافة متميّزة ومتقابلة مع نوع الثقافة التي تنتجها العلوم الأخرى؛ ممّا خلّف حالة من النفور والتعصّب بين المشتغلين بالبحث العلميّ (بيروتز، 1999،

ص10). وقد دوّن "سنو" بعض أهمّ أفكاره في مؤلّفه المشهور "الثقافتان" (The Two Cultures and a Second Look)، دعا فيه إلى معالجة هذا الاختلال؛ بربط جسور التواصل وأواصر التكامل بين ثقافة العلوم الطبيعية وثقافة العلوم الاجتماعية، مقترِحا -كخطوة عمليّة أولى- تدريس طلبة العلوم موادّ في العلوم الإنسانية والفلسفية، بالموازاة مع تدريس طلبة الإنسانيات موادّ علمية وتطبيقية (سنو، 2010، ص85).

ب. (جيروم كيغان) ومطلب ترميم الفجوة بين العلوم

بخلاف (سنو) الذي توقّف عند حالة التقاطب الثنائيّ بين ثقافة العلوم التطبيقيّة والطبيعيّة وثقافة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، أوضح (جيروم كيغان) (J. Kegan) أنّ العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة والإنسانيّة أفرزت ثلاث ثقافات منفصلة ومتقابلة. وقد انتهى (كيغان) إلى هذه الخلاصة في دراسته لأعطاب الحياة الجامعيّة الأمريكيّة، والتي كثّفها في:

- عطب الاستغراق الشديد في التخصّص الدقيق؛ ممّا سرّع وعمّق من حجم التباعد الآخذ في الاتّساع بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانيّة والعلوم الاجتماعية بثقافاتها الثلاث:
- عطب تآكل روح الانتماء إلى المؤسّسة الجامعية.
- عطب السعي المحموم نحو الشهرة (كيغان، 2014، ص305).

ويؤكّد (كيغان) أنّه بقدر ما سيحقّق التكامل بين ثقافات العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية فوائد نظريّة مرتبطة بالنسق الداخليّ للعلم وتاريخه، فإنّه ستكون له عوائد عمليّة تتجاوز العلم وديناميته الذاتيّة؛ فكل نسق ثقافي لكلّ علم من العلوم الثلاثة يمكن أن يمارس رقابة ونقداً على ثقافتي العلمين الآخرين؛ وكأننا بالعلاقات بينها كما العلاقة بين السلطات الثلاث في النظم السياسيّة الحديثة؛ ففي اللحظة التي تضيف فيها العلوم الطبيعيّة إلى الحياة الإنسانيّة وسائل الرفاهية الماديّة والتكنولوجيّة وقدرة أكبر على اكتشاف الكون، تركّز العلوم الإنسانيّة على الثغرات التي تلحق بالوجدان والوعي الإنسانييّن؛ جرّاء التحوّلات العميقة التي تحدثها العلوم الطبيعيّة؛

في حين تلعب العلوم الاجتماعيّة دور الحكم بين دعاوى كلا العلمين؛ لتنسج بين أنماط التفكير العلميّة الثلاثة -في ظل التكامل المعرفي- علاقات؛ قوامها المراقبة والترشيد والعقلنة المتبادلة. ولعلّ في هذا الأمر ما يقرب ما وقع في الثورة العلميّة الأولى، حين واجه علماء الطبيعيات الأوائل لاهوتية الكلام المسيحيّ التي سلبت -باسم الإله- الإنسانَ حرّيته والطبيعةَ حتميّتها، ثمّ -بعد انقضاء قرون ثلاثة- حين ناهض الفلاسفة تضخّم وهيمنة السلطة العلمانيّة للعلوم الطبيعية بحتمياتها المادية المباشرة، متجاهلة تأثير الثقافة والمعايير والقيم والمعاني التي تنبض بها حياة الإنسان (كيغان، 2014، ص330-331).

وتبدو الحاجة اليوم ماسّة إلى السير قُدما في هذا الاتّجاه؛ لبناء تفاهم أكبر بين الثقافات العلمية الثلاث؛ بما يمكّنها من تشييد قنوات تعاون وتواصل داخل الجامعات والمختبرات ومراكز البحوث؛ لإنجاز مشاريع بحثية مشتركة تسهم في تطوير العلوم نظرياً وتقنياً. وتكفي الإشارة إلى أنّ اختراع "الكمبيوتر" ما كان ليتحقّق لولا تكامل علوم الرياضيّات والفيزياء والهندسة الإلكترونية؛ وهو الاختراع الذي أحدث -بدوره- ثورة تكنولوجيا المعلومات؛ بفضل تمازجه مع علوم البرمجيّات وشبكات الاتّصالات (علي، 2001، ص68).

ت. (إدغار موران) والحاجة إلى معرفة مركّبة

انخرط الفيلسوف الفرنسي (إدغار موران) (E. Morin) في هذا السجال الإبستمولوجي، مُوجّها نقده للتخصّصيّة بصفتها ممارسة تبسيطيّة تقوم على الفصل والاختزال والتجريد. ومع إقراره بمساهمة التخصّصيّة في تقدّم العلم، إلا أنه لا يُخفي تحفّظه إزاء واقع الفصل الذي تنتهي إليه، والذي لن يؤدّي إلا إلى اختزال المركّب فيما هو بسيط، وتقطيع الكل إلى مجرّد أجزاء، وتفتيت الواقع إلى مجموعة وقائع (موران، 2004، ص15).

وإذا كان التجزيء والتقطيع والعزل قد مكّن مجموعات المتخصصين والخبيرين من تقديم إنجاز علميّ جيد، في حقول المعرفة غير المركّبة والمهن التقنية في حقول المعرفة المركّبة، فقد أوقعهم

ذلك في خطأ إسقاط مفهومات غير إنسانيّة على المجتمع وعلاقاته الإنسانية، غير مدركين أنها مفهومات صادرة عن رؤية كمية وآلية وشكلانية، لا تعير الاهتمام لما هو ذاتي وحرّ وخلّاق (موران، 2012، ص53-54).

ويعتقد (موران) أنّه ما من فرصة لصياغة معرفة أكثر تركيباً، ما دام النظام العلميّ متشبّثاً بنهج التبسيط والأحاديّة المؤسّسين على معايير الفصل والتجزيء والاختزال والتفكيك؛ ولأنّه كذلك، يُقدّر (موران) أنّ التخصّصيّة ستبقي العلم أسير قصوره عن فهم الواقع المتداخلة أبعاده، والمتشابكة مستوياته، ولن يكون بإمكان العالِـم تحصيل معرفة أكثر تفسيريّة، دون خوض تجربة جديدة لصياغة نسق معرفيّ يستوعب التعقيد والتركيب؛ فالنظام العلميّ السائد -بحسبه- لا يُدرك الواقع إلّا عن طريق التخصّصات التي لا رابط ثقافيّاً و منهجيّاً بينها؛ ممّا يؤدّي إلى إفراز وعي مشوّه؛ ذلك أنّ منطق التخصّص يدفع البعض إلى اختزال إنسانيّة الإنسان وروحانيّاته في أبعاد بيولوجيّة تركّز على دراسة الخلايا والأعصاب ومماثلة الإنسان بالكائنات الحيوانيّة الأخرى، في مقابل اختزال البعض الآخر له في كلّ ما هو ثقافيّ أو روحيّ، مستبعداً أبعاده المادّيّة والبيولوجيّة. والحقيقة، أنّ العلم -بمنطقه التخصّصي- ما زال عاجزا عن التفكير في الإنسان من حيث هو كائن مزدوج (موران، 2015، ص55 و60 و62).

فبحكم أنّ التخصّص مُصمّم للتركيز على زاوية نظر بعينها باسم الدّقة، فإنّ ذلك يجعل العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة علوماً تساعد على إدراك موضوعاتها في أبعادها الواحديّة والجزئيّة والمفصولة، لا في أبعادها الكلّيّة والمتنوّعة والموصولة. وقد تعمل بعض الاجتهادات من داخل التخصّص إلى الجمع بين المعارف، إلا أن تلك الاجتهادات -في ظلّ غياب أيّة مراجعة نقديّة للنـزعة التخصّصيّة- تبقى محاولات متعسّفة؛ لرصّ العناصر المتنوّعة، جنباً إلى جنب، دون القدرة على تصوّر الوحدة القائمة بينها.

وعلى العموم، فإنّ التخصّصية في تصوّر (موران) تفضي إلى إنتاج معرفة عاجزة عن تمثّل الروابط بين الملاحظ وملحوظاته؛ ممّا يؤدّي بها إلى تدمير المجموع وعزله عن بيئته؛ وهو ما يأسف

عليه (موران)؛ لأنّه يؤدّي إلى مآسي لا نهائيّة؛ بسبب العجز المزمن عن فهم الواقع الاجتماعيّ في بعده الفرديّ/ المصغّر/ الجزئيّ/ الخاصّ، كما في بُعده الجماعيّ/ المكبّر/ الكلّيّ/ العامّ (موران، 2004، ص16–17).

هكذا –وبناء على حالة الترابط بين الكلّ وأجزائه– يدعونا (موران) إلى نهج التكامل، وفق رؤية واعية بتعقيد ظواهر وحركيّات الواقع. خاصّة أنّ التعقيد –كما هو في اللاتينيّة (Complexus)– يشير إلى كلّ ما هو منسوج بعضه ببعض؛ فكلّ "الأمور مسبَّبَة ومُسبِّبة، معانة ومعينة، مباشرة وغير مباشرة، وتتماسك برابط طبيعيّ وجامد يصل بين الأكثر بعداً والأكثر تنوّعاً منها؛ ولأنّها كذلك، فإنّ من المستحيل معرفة الأجزاء من دون معرفة الكلّ، ولا معرفة الكلّ من دون معرفة الأجزاء" (موران، 2015، ص52).

ولأنّ الوجود كلّيّ ومركّب، ماديّ وحيويّ، طبيعيّ وما فوق طبيعيّ، يشكّك (موران) في أيّة إمكانيّة لتحصيل معرفة مستوفية بالوجودين الإنسانيّ والاجتماعيّ، في ظلّ معارف تخصّصيّة منفصلة. لقد ربط ما هو مفكّك ومقسّم، ومراعاة التنوّع في إطار الوحدة، ونسج فكراً متعدّد الأبعاد، متّسماً بالانتظام والاتّساق، ومؤهّلاً لرصد العلاقة بين الكلّ والأجزاء؛ وكلّها شروط ضروريّة لبناء معرفة مركّبة وشاملة (موران، 2012، ص58–60).

ومن خلال الفكر المركّب، يدعو (موران) إلى تحطيم مظاهر الفكر البسيط المتمثّلة في مبدأ الفصل بين العلوم، والانتقال إلى معرفة متعدّدة الأبعاد؛ لأنّ انفصال هذه الأخيرة وانعزالها عن بعضها بعضاً يُنشئ فراغات هائلة فيما بينها؛ ممّا يحجب الوعي الإنسانيّ عن إدراك عدد من الوقائع والمشاكل الأساسيّة والحيويّة؛ وهو إن أدركها فإنّما يدركها مفتّتة ومتشظّية. في المقابل، فإن تكامل التخصصات واستثمار التقاطعات بينها، يكسب الباحث "وعياً مركّباً" يبدّد عتمات الفكر البسيط، ويرمّم انفصالاته، وينأى به عن انعزالاته (Morin, 1999, 471).

ث. (ماثيي دوغان) و(روبر فار): الإبداع عند التقاطع

رَافَع كلّ من (ماثيي دوغان) (M. Dogan) و(روبر فار) (R. Phare) عن التكامل المعرفيّ في كتابهما "التجديد في العلوم الاجتماعيّة: الهامشيّة المبدعة" «L'Innovation dans les sciences sociales: La Marginalité créatrice». وهو الكتاب الذي تضمّن تناولاً متقدّماً في ضرورة إعادة هندسة العلاقة بين العلوم؛ إذْ لا يوجد تخصّص يستفرد بالحقيقة العلميّة، وإنّما تتموقع الحقيقة العلميّة عند تخوم المعارف وعلى ضفاف تقاطعاتها.

وينطلق الكاتبان في دعوتهما لتلاقح العلوم من واقع أنّه ما كان بالإمكان تحصّل الابتكارات العلمية الكبرى لولا جهود باحثين تجرّؤوا على الاشتغال خارج تخصّصاتهم، على حين، ظلّ التقدّم الكمّي بالعلوم مرتبطاً بالعمل العادي لمن هم ملتزمون بجغرافيات تخصّصاتهم؛ وهو ما سبق أن أشار إليه (كارل بوبر) (K. POPPER) حين قال: "بأنّه يجب علينا أن نقرّ بأنّ النقاش بين شخصين ذوي معرفة مختلفة ليس بالأمر السهل. ومع ذلك فليس هناك من شيء أكثر إثراء من مثل تلك المجابهة الفكرية؛ إذ التصادم بين ثقافتين مختلفتين هو الذي أدّى إلى بعض الثورات الفكرية الكبيرة" (Dogan & Phare, 1991, pp. 202–206)

ويخلص (دوغان) و(فار) إلى هذا الاستنتاج بعد معاينتهما إصرار المجموعات العلمية على مبدأ التخصّص ورفضها لأيّ مسار آخر؛ لدرجة باتت معه كل محاولة للجمع بين التخصّصات في نسق فكري محاولة محكوماً عليها بالفشل؛ حتّى في ظلّ تنامي الوعي بأنّ التخصّص مكّن العلم من إنجاز تقدّم كمّي وتطوّر تقنيّ فقط، دونما القدرة على إحداث تطوّر نوعي يسهم في إبداع معاني وإنتاج أفكار وحلّ ألغاز وإضاءة عتمات. وتؤكّد أطروحتهما أنّ أيّ تجديد نظري أو ابتكار مفهومي في العلوم الاجتماعية أو الإنسانية مرهون بتجاوز حالة العُزلة التي يفرضها العمل بالتخصّصات؛ لأنّ الإبداع ينشط أكثر على هامش التخصّصات بمحاذاة تخصّصات أخرى (Dogan & Phare, 1991, pp. 11, 51)

ولبسط الطريق أمام التكامل، يقترحان التعاطي مع التخصّص بصفته مجرّد تقسيم إجرائي وتمييز وظيفي للعمل العلمي ليس إلا، عوض التعامل معه كأنّه موقف مبدئي وعزل دائم وقطع عرضي لجسور التواصل والتعاضد بين العلوم (بورديو، 1993، ص19). وهي الجسور التي يمكن أن توفّر قناة لـ:

- تبادل المفاهيم والتشبيهات؛ إغناء للغة، كلّ حقل من خلال توظيف لغات حقول معرفية أخرى.
- تبادل المناهج والمقتربات؛ إغناء للنسق التحليلي للتخصّصات المختلفة.

تبادل الأفكار والنظريات؛ تطويراً لمستويات التأثير المتبادل بين التخصّصات، وتطعيمها بمزيد من الأطر الفكرية؛ من: مسلّمات، وافتراضات، ومناهج، وتساؤلات، ومستنتجات فكرية، وخلاصات (Dogan & Phare, 1991, pp. 200–202)

وبلا شكّ، أنّه -بفضل مثل هذه الاجتهادات- يغدو الفضاء الجامعي والحياة الفكرية بالغرب حافلين بالعديد من المحاولات المعرفية والمنهجية التي يمكن أن تلج بها مرحلة جديدة عنوانها الكبير هو "ما بعد التخصّصية" كحلّ للتداعيات السلبية للمعرفة الواحديّة؛ أملاً في ملامسة آفاق معرفية أكثر رحابة وإبداعية (Resweber, 2000) .

2. التكامليّة في "المعرفة الإسلامية": إرهاصات انبثاق براديغم أكثر تفسيريّة

يقودنا الوعي بمحدودية التخصّص إلى اجتراح ملامح الأزمة البنيوية التي تخترق النظام المعرفي الوضعي، فاتحاً الباب أمام الطموح في البحث عن نموذج إرشادي جديد يستطيع توظيف الإمكانات الذهنية للإنسان؛ فهما لدواخله وتفسيراً لواقعه، عبر استيعاب العلاقة الجدلية، التقابلية والتفاعلية، بين مختلف مستويات الوجود: الغيبية، والإنسانية، والطبيعية (حاج حمد، 2004، ص173 وما بعدها). بحكم أنّ الارتكاز على مستوى واحد واستبعاد أو استلاب المستويين الآخرين، لن يؤدّي في نهاية المطاف إلا إلى إرباك وتشويه النظام المعرفي (صافي، 1998، ص302).

لذلك لا تتجلّى أهميّة نقد النـزعة التخصّصية في تخليص الباحث من تمركزه وانغلاقه التخصّصي، بل يستمدّ ضرورته من قيمة التكامل المعرفي؛ باعتباره مدخلاً لتفكيك النموذج الإرشادي السائد وإعادة تركيبه على منظورات معرفية جديدة (شكربّة، 2020، ص15–17). فتاريخ العلم حافل بالعديد من الشواهد التي تؤكّد أنّ الثورات العلمية –بما هي تحرّر من العلم العادي– لا تنفجر إلا مع بروز ممارسات تكاملية، بعيداً عن صرامة التوجّهات والبنيات التخصّصية؛ إذ إنّ أغلب منظّري ونخب وقادة التحوّلات العلمية لم يكونوا من المتخصّصين في حقل بعينه، وإنّما كانوا ممّن انشغلوا بفروع معرفية وتخصّصات علمية متنوّعة. (بوليتي، 2023، ص169).

ولعلّه الأمر الذي شجّع "أوتكي" على القول: إنّ تجاوز النموذج الإرشادي الوضعي –بمنطقه التخصّصي وفهمه الموضوعي– سيساهم في تبلور مفهوم جديد للعلوم؛ يُقرّ بأنّ المعرفة النهائية والفهم الكلّي والحقيقة اليقينية، أمور لن تتحقّق أبداً. ويؤسّس "أوتكي" قوله هذا على تصوّر يرى أنّ الكون ليس حالة بسيطة وساكنة ومجزّأة، ولا وجوداً مفتقراً للمعنى كما الآلة الصمّاء، وأنّ الإنسان لم يظهر في هذا الكون عن طريق الصدفة، بل يبدو الكون متّصلاً بعضه ببعض، وينمو بطريقة واعية، وأنّ الإنسان وسيلة لتحقيق الغرض من خلق الكون، وأنّ العقل الإنساني أكثر الأشياء تعقيداً في الكون (Benson, Glasberg, & Griffith, 1998, p. 20). وإلى جانب هذه المحاولات الغربية، برز في السياق العربي/ الإسلامي حديث واسع ومهمّ لدى قطاعات واسعة من الباحثين والعلماء العرب والمسلمين؛ من أجل إرساء نظام معرفي مهيّأ للمزج بين ما توهمّت الوضعية تناقضه، كالمزج بين المادي والمعنوي، والبرّاني والجوّاني، والكمّي والنوعي، والمثالي والواقعي، والديني والدنيوي؛ الشيء الذي يمنح النظام المعرفي العربي/ الإسلامي إمكانية استيعاب تركيبيّة الإنسان والوعي بطبيعته المفارقة للوجود الطبيعي، ويمكّنه من القدرة على إدراك تعقيد الواقع وتشابك مستوياته، بعيداً عن أي تجزيئيّة أو اختزالية أو تقويضية (صافي، 1998، ص301).

وما يمدّ الأطروحة المعرفية الإسلامية بمداها التكاملي، تشكّلها ضمن رؤية للعالم تتميّز بـ:

- النظر للوجود، بما هو أفق مادي ومعنوي متفاعل مع عوالم أخرى تتجاوزه وتمدّه بالروح والمعنى والدلالة (المسيري، 1998، ص16).

- تصوّر للإنسان، باعتباره كائناً عمودياً لا أفقياً -بلغة طه عبد الرحمن- أو كائناً رساليّاً تجاوزيّاً، لا مجرّد مقولة مادية -بلغة المسيري- فالإنسان كائن مركّب ووجود معقّد، يملك القدرة على تجاوز إكراهات ظروفه ومعطيات محيطه وحتميّات واقعه (عبد الرحمن، 2012، ص30؛ المسيري، 2010، ص28).

- تشكيل المعرفة، وفق نظام مستوعب للتداخل والتعاضد، كما التقابل والتفاعل؛ فهو نظام يذهب إلى:

أ. أنّ الأصل في المعرفة هو الوحدة؛ فهي لا ترد إلا متكاملة (قاسمي، 2018، ص156).

ب. ألا تفاضل بين المعارف، مهما كان موضوعها أو طبيعتها أو المتخصّصون فيها؛ وهو ما تنبّه له ابن حزم في رسائله عن مراتب العلوم؛ حين عاب على بعض أصحاب التخصّصات تحمّسهم لتخصّصاتهم، وتحيّزهم لعلومهم، وانتقاصهم للأخرى، وازدراءهم بها، فقال قولته الشهيرة: بأنّ "قوما قوي جهلهم، وضعفت عقولهم، وفسدت طبائعهم، يظنّون أنّهم من أهل العلم وليسوا من أهله (...)؛ لأنهّم تناولوا طرفاً من بعض العلوم يسيراً، وكان الذي فاتهم من ذلك أكثر ممّا أدركوا منه، ولم يكن طلبهم لما طلبوا من العلم لله تعالى، ولا ليخرجوا من ظلمة الجهل، لكن ليزدروا بالناس زهواً وعجباً، ... ولم يكن وكدهم أيضاً -مع الازدراء بغيرهم- إلا الازدراء بسائر العلوم وتنقيصها؛ لظنّهم الفاسد أن لا علم إلا الذي طلبوا فقط؛ فمن ذلك أنّنا وجدنا بعضهم ممّن طلب علوم الديانة يزدرون بسائر العلوم. وهذا نقص عظيم لا ينتفع به صاحبه. ووجدنا بعضهم قد طلب علوم الأوائل أو علماً منها واتّخذوا سائر العلوم سخريّاً". (ابن حزم، 1983، ج 4، ص86-87).

وتتمتّع الرؤية المعرفية الإسلامية -بفضل مقوّماتها الإدراكية- بطابع تكاملي، يسمح لها بإمكان إنشاء علوم أكثر تركيبيّة واستيعاباً للظواهر الإنسانية والاجتماعية (إبراهيم، 2005/ 2006، ص37).

وهو ما سبق أن ترجمته تقاليد الممارسة العلمية في علوم الطبيعة، كعلوم الشريعة؛ وهي التقاليد التي انبنت على عدد من المبادئ التي حفّزت على التكامل، ووفّرت الحساسيات والقابليات الكافية لإعماله. ويمكن الإشارة إلى بعض مبادئ التكامل التي جرى به العمل العلمي في التجربة العربية الإسلامية، من قبيل القول بـــ:

- مبدأ تكامل الغيب بالشهادة، والدنيا بالآخرة، والروح بالمادة (أبو سليمان، 1996، ص109-115).
- مبدأ تكامل العقل بالنقل والكتاب المسطور بالكتاب المنظور (العلواني، 2006، ص32).
- مبدأ تكامل المثال بالواقع والمصلحة بالصلاح (أبو سليمان، 2009، ص187).
- مبدأ تكامل الفرد بالجماعة، والكلّ بالجزء، والعام بالخاص (أبو سليمان، 1996، ص179).

وبالرغم من اختلاف التأسيسيات والصيغ التي اعتمدها المفكّرون العرب والمسلمون عند توظيفهم لهذا المبدأ، إلا أنّ الأهم هو أنّ مساهمتهم في تاريخ العلوم قد سجّلت تلقّيهم إيّاها بالقبول. وها هي الدعوة نفسها -في اللحظة الراهنة- تشهد إقبالاً من لدن شرائح واسعة من العلماء والباحثين في الوطن العربي والعالم الإسلامي. وما كان لهذه الدعوة أن تحظى بهذا الدعم والالتفاف لولا أنّها تعبّر عن مقدار الطموح الكبير الذي يحدو العقل المسلم المعاصر؛ من أجل إحياء هذا التقليد العلمي الأصيل (البقالي، 2020، ص36).

وتكمن أصالة هذا التقليد في أنّ ممارسات العلماء المسلمين ظلّت متمسّكة بهذا المبدأ وإعماله بصيغ شتّى؛ فتكامل العلم بالعمل عند الخطيب البغدادي في الفقه (البغدادي، 1984)، وتكاملت الحكمة بالشريعة عند ابن رشد في الفلسفة (ابن رشد، د.ت، ص33)،[1] وتكامل صريح المعقول

[1] يقول ابن رشد في هذا الباب: "يجب علينا إن ألفينا لمن تقدّمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات، واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم؛ فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم؛ فقد تبيّن من هذا أنّ النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، وإذا كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثّنا الشرع عليه".

بصحيح المنقول عند ابن تيميّة في المنطق (ابن تيميّة، 1979، ص147)،[2] وتكاملت الطريقة بالحقيقة عند القشيري في التصوّف (ملكاوي، 2011، ص26). كما أنّه النهج نفسه الذي استعرض عبره ابن خلدون تاريخ العلم؛ إذ لم يفصل العلم عن بيئته الاجتماعية ونمطه الحضاري، وكأنّنا به قد سبق إلى بناء مبحث علمي يندرج ضمن مباحث علم اجتماع المعرفة، الذي نشأ بدوره من خلال تقاطع علم الاجتماع بعلم المعرفة (باشا، 1996، ص28). وهو النهج الذي دفع بالكندي إلى اعتبار الرياضيات مدخلاً لغيرها من العلوم، حتّى شاع عنه القول بأنّ "الفلسفة لا تُنال إلا بالرياضيّات" (الخولي، 2008، ص43).

والتاريخ الإسلامي حافل بمثل هذه النماذج والشواهد؛ حتّى إنّنا لا نكاد نجد علماً من أعلام علوم الشرع لم يحز حظّاً من علوم الطب أو الرياضيات أو الهندسة أو النبات. في المقابل، لا نكاد نعثر -في تراجم علماء الطبيعة والطب والحساب- على من ليس له نصيب من علم القرآن أو السنّة أو الفقه. وما كان لعلماء الإسلام أن يتشبّعوا بروح التكامل المعرفي ويلتزموا بنهجه، لولا إنعامهم النظر في كتاب الله المسطور وكتاب الله المنظور؛ عبر الجمع بين القراءتين وتدبّر آيات الله في الآفاق والأنفس؛ كلّ ذلك في إطار رؤية للعالم تستوعب تفاعل عوالم الغيب والإنسان والطبيعة (عكيوي، 2010، ص101، وص130).

واليوم -كما الأمس- يشهد العالم العربي والإسلامي، منذ أواخر القرن الماضي، محاولات حثيثة لاستعادة هذه الروح وإحياء هذا النهج؛ من خلال إعادة تسكين مبدأ التكامل المعرفي في صلب الممارسة العلمية، وإعادة صياغته صياغة معرفية ومنهجية معاصرة، تسهم في إرسائه تقليداً من تقاليد البحث العلمي (إبراهيم، 2007، ص100).

بيد أنّ هذا المشروع الواعد، ما زال يحتاج إلى مزيد عمل وجهد؛ من أجل حسن تنـزيله على أرض الواقع؛ من خلال تصميم هندسات جامعية وتشييد بنيات مؤسّساتية تكفل تكاملاً سلساً

[2] يقول ابن تيمية في هذا الصدد: "وقد تأمّلت ذلك في عامّة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات يُعلم بالعقل بطلانها، بل يُعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع."

ومنتجاً بين التخصّصات والمعارف، وفق مفهومات نظريّة مؤصّلة، وقواعد منهجية منضبطة، ومعايير أخلاقية مقعّدة (شكربة، 2020، ص11–12) ومن ذلك، التعامل مع مبدأ التكامل المعرفي بصفته مقدّمة قبلية وشرطاً مسبقاً لبناء معرفة أكثر تفسيرية، بخلاف الاجتهادات التي ترىٰ أنّ الحاجة إليه ليست حاجة قبلية، بل تنشأ بشكل بعدي؛ بحسب طبيعة البحث ونطاقه وأبعاده (بشارة، 2019، ص13)، أو بحسب تفضيلات الباحث وزاوية نظرته للموضوع والبواعث التي دفعته لدراسته (نويل، 2024، ص185 و 187) أو لأنّ الإجابة عمّا يطرحه الموضوع من أسئلة تقتضي تظافر التخصّصات، مع إمكانية احتفاظ كلّ تخصّص بهويّته وخصوصياته (Klein & Newell, 1997, pp. 393–415)

ولعلّ الإشكال في مثل هذه التقديرات التي يرىٰ أصحابها تأجيل العمل بالتكامل إلىٰ حين الحاجة إليه، هو أنّها تجعل الحديث عن التكامل المعرفي وكأنّه حديث عن مجرّد علاقات بين التخصّصات، لا تتجاوز حدود التنسيق والتحاور (Stember, 1991, p. 4)

لذلك من المفيد تأكيد أنّه ليس من الضروري أن يُفضي كلّ تفاعل بينيّ أو تداخل علائقي بين تخصّصين أو أكثر إلىٰ إنشاء تكامل منتج وفاعل (بوليتي، 2023، ص167)، مالم ينبنِ هذا التفاعل علىٰ رؤية معرفيّة تتأسّس علىٰ التكامل من الأصل، لا أن تجعله ملاذاً عند الضرورة.

خاتمة

خطوة خطوة، شرعت المجموعات البحثية والعلمية في الانفتاح علىٰ مبدأ تكامل العلوم والمعارف؛ رغبة منها في استثمار مخرجاتها وإعادة تركيبها التركيب التكاملي الأمثل؛ بما يسمح بتطعيم المعارف وتقوية بنائها النظري وتصليب قواعدها المنهجية؛ تخصيباً لأطروحاتها الفكرية وتعميقاً لأجوبتها العلمية.

وساهمت حركيّة تجسير الهوّة بين العلوم في تلاقح الكثير من المعارف، بما شرع الأبواب أمام محاولات مراجعة مسار تطوّر العلوم عبر التخصّص والتخصّص من داخل التخصّص، والانتقال إلىٰ مسار مواز جديد يراهن علىٰ تنمية العلوم؛ من خلال التقائيّتها وبينيّتها؛ بوصفه المسار الكفيل

بإقامة نظام معرفي أقدر على فكّ ألغاز تعقيد الكثير من الظواهر وتشابكها؛ وهو ما شجّع الكثيرين على الحديث عن التكامل، بغضّ النظر عن تعدّد صوره وصيغه؛ بصفته مدخلاً للتأثير في "الهيراريكية" الشاملة للعلم، أكثر منه حديثاً عن تحوّل من داخل التخصّصات نفسها (بوليتي، 2023، ص175).

ويمكننا القول -بالاطمئنان اللازم-: إنّ وجهة العلوم هي السير قُدماً نحو أفق تكاملي أرحب وأوطد؛ أملاً في إعادة إنشاء العلاقات فيما بين المعارف؛ على أساس من التعاضد والاتّصال، لا على أساس التجزيء والانفصال؛ ممّا سيوفر فرصة أكبر للتواصل فيما بينها، وينتشلها من وحل الانعزال وضنك الانغلاق.

وها هو الفضاء الجامعي -بالبلدان الغربية كما العربية والإسلامية- شاهد على ميلاد جملة من التخصّصات الناتجة عن رسوخ الوعي بتقارب العلوم؛ فلم يعد مستساغاً -نظريّاً ومنهجيّاً- الاقتصار على تفسير الاجتماعي بالاجتماعي والاقتصادي بالاقتصادي والسياسي بالسياسي، بل بات ملحّاً اللجوء إلى تخصّصات ومنطلقات أخرى تسند عمليات الفهم والتفسير في كلّ تخصّص بعينه؛ فعبر بوابة التكامل، تستثمر تخصّصات العلوم الإنسانية الكثير من خلاصات العلوم "الحقّة"، من قبيل تظافر تخصّصات اللسانيات مع البيولوجيا بمناسبة بحث المكوّنات الصوتية للغة في ظلّ دراسة الإكراهات البيولوجية للعقل؛ كما أنّ تقارب الفلسفة مع علوم الرياضيات والفيزياء والكيمياء ظلّ دائماً مثاراً للعديد من التساؤلات، ومساحة لإنتاج الأفكار والتحليلات والنظريات.

وتبدو الحاجة، اليوم، أكيدة لتثمين وتحصين هذا المسار ببناء مشروع علمي واضح لتكامل العلوم والمعارف، ما يستلزم استفراغ مزيد من الجهد؛ من أجل رسم المعالم الممكنة لتنـزيله على أرض الواقع؛ سواء في صورة هندسات جامعية، أو في تقرير حقول معرفية جديدة، أو في صياغة مشاريع بحثية مشتركة؛ وهو ما سيشجّع ويؤمّن عمليات الانتقال السلس والمؤسّساتي بين الحقول والتخصّصات، ويكفل نسج علاقات معرفية مثمرة علميّاً وعمليّاً.

المراجع

إبراهيم، أبو بكر محمّد أحمد إبراهيم (2007). **التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

إبراهيم، أبو بكر محمّد أحمد إبراهيم (خريف 2005/ شتاء 2006). "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلاميّة المعرفة"، **مجلّة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)**، السنة 11، عدد مزدوج 42-43.

أرسطوطاليس (2009). **السياسة: مع مقدّمة في علم السياسة منذ الثورة الفرنسية حتّى العصر الحاضر للبروفسور بارتلمي سانتهيلير**، ترجمة: أحمد لطفي السيد، بيروت: منشورات الجمل.

ألفا، روني إيلي (1992). **موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج2.

بشارة، عزمي (2019). "في أولويّة الفهم على المنهج"، **مجلّة تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية**، مجلّد 8، عدد 30.

البقالي، عادل، والعادل، مصطفى (2020). "التكامل المعرفي في التراث العربي: النحو والبلاغة أنموذجاً"، **مجلّة نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية**، عدد 11.

بوليتي، فينسينـزو (يونيو 2023). ثورة البينيّة"، ترجمة: سفيان وعكي، **مجلّة تجسير لدراسة العلوم الإنسانية والاجتماعية البينيّة**، مجلّد 5، عدد 1.

بدوي، أحمد زكي (1982). **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، ط2، بيروت: مكتبة لبنان.

البدوي، محمّد طه (1986). **النظرية السياسية: النظرية العامّة للمعرفة السياسية**، القاهرة: المكتب المصري الحديث.

البغدادي، الخطيب أحمد بن علي بن ثابت (1984). **اقتضاء العلم العمل**، تحقيق: محمّد ناصر الألباني، ط5، دمشق: المكتب الإسلامي.

بلفقيه، محمّد (2007). **العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة**، الرباط: دار نشر المعرفة.

بورديو، بيير وآخرون (1993). **حرفة عالم الاجتماع**، ترجمة: نظير جاهل، بيروت: دار الحقيقة.

البوطي، سعيد رمضان (1985). **نقض أوهام المادية الجدلية**، ط3، دمشق: دار الفكر.

بيروتز، ماكس (1999). **ضرورة العلم: دراسات في العلم والعلماء**، ترجمة: وائل أتاس وبسّام معصراني، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 245.

بيغوفتش، علي عزّت (1994). **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمّد يوسف عدس، بيروت: مؤسسة العلم الحديث.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (1979). **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمّد رشاد سالم، الرياض: جامعة الملك محمّد بن سعود، ج1.

حاج حمد، محمّد أبو القاسم (2003). **منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.

حاج حمد، محمّد أبو القاسم (2004). **جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الإسلامية الثانية**، بيروت: دار الهادي للطباعة النشر والتوزيع.

ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد (1983). **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ج4.

الخولي، يمنى طريف (2008). **فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول– الحصاد – الآفاق المستقبلية**، ط2، القاهرة: مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة.

دريدي، منير وآخرون (2022). **القضايا المعاصرة في العلوم العابرة للتخصّصات**، برلين: المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية.

دوركايم، إيميل (1988). **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمة: محمود قاسم والسيد محمّد بدوي، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

ابن رشد، محمّد بن أحمد (د.ت). **كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال**، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، ط2، بيروت: دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية).

أبو سليمان، عبد الحميد (1996). **أزمة العقل المسلم**، ط2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2009). **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

سنو، سي بي (2010). **الثقافتان**، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

شكربّة، عبد الله وآخرون (2020). **التكامل المعرفي: أسسه وامتداداته في العلوم**، المغرب: مركز ابن النفيس للدراسات والأبحاث.

صافي، لؤي (1998). **إعمال العقل: من النظرة التجزيئيّة إلى الرؤية التكامليّة**، دمشق: دار الفكر.

صليبا، جميل (1982). **المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية**، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

الطويل، محمّد (2021). "الموضوعية باعتبارها علمنة: دراسة في الخلفيّات الفلسفية والمآلات الإيديولوجية للموضوعية الحديثة"، **مجلّة تجسير لدراسة العلوم الإنسانية والاجتماعية البينيّة**، مجلّد3، عدد 1.

عارف، نصر محمّد وآخرون (1996). **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

عارف، نصر محمّد (2002). **إبستمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي، النظرية، المنهج**، بيروت: المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

عبد الرحمن، طه (1997). **العمل الديني وتجديد العقل**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2006). **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2012). **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عكيوي، عبد الكريم وآخرون (2010). **التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية: الأسس النظرية والشروط التطبيقية**، الرباط: دار الحديث الحسنية.

علي، نبيل (يناير 2001). **الثقافة العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 265.

العلواني، طه جابر (2006). **الجمع بين القراءتين: قراءة في الوحي وقراءة في الكون**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الغامدي، عبد الله بن جمعان (2008). "التحوّلات المعاصرة في فلسفة العلم وانعكاساتها على علم السياسة"، **مجلّة شؤون اجتماعية**، سنة 25، عدد 97.

قاسمي، عمّار (2018). "التكامل المعرفي-مقاربة مفاهيمية"، **مجلّة آفاق علمية**، مجلّد 10، عدد1.

كيغان، جيروم (2014). **الثقافات الثلاث: العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيّات في القرن الحادي والعشرين**، ترجمة: صديق محمّد جوهر، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد 408.

لالاند، أندريه (2001). **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط2، مجلّد1، بيروت-باريس: منشورات عويدات.

ماركوز، هربارت (1988). **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة: جورج طرابيشي، ط3، بيروت: منشورات دار الآداب.

المسيري، عبد الوهّاب (1998). **فكر حركة الاستنارة وتناقضاته**، مصر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

المسيري، عبد الوهّاب (2002). **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ط7، مجلّد1: النظرية، مصر: دار الشروق.

المسيري، عبد الوهّاب (2010). **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، ط4، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر.

ملكاوي، فتحي حسن (2011). **منهجية التكامل المعرفي: مقدّمات في المنهجية الإسلامية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

مهورباشة، عبد الحليم (2022). "سؤال المنهج في المعرفة السوسيولوجية: من البراديغم الوضعي إلى البراديغم التأويلي"، **مجلّة نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية**، عدد 16.

موران، إدغار (2004). **الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركّب**، ترجمة: أحمد القصوار ومنير الحجوجي، ط 1، المغرب: دار توبقال.

موران، إدغار (2012). **هل نسير إلى الهاوية؟**، ترجمة: عبد الرحيم حزل، المغرب: أفريقيا الشرق.

موران، إدغار (2015). "أزمة المعرفة: عندما يفتقر الغرب إلى فن العيش"، تعريب: ماجد مقدسي، **مجلّة الاستغراب**، سنة 1، عدد 1.

نويل، ويليام (2024). "نظريّة الدراسات البينيّة"، ترجمة: خالد حامد تسكام، **مجلّة تجسير لدراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية البينيّة**، مجلّد 6، عدد1.

همّام، محمّد (2017). **تداخل المعارف ونهاية التخصّص في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة في العلاقات بين العلوم**، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات.

والرستاين، إيمانويل (2011). **علم الاجتماع الغربي: مساءلة ومحاكمة (كبير علماء الاجتماع يراجع فكر الروّاد)**، ترجمة: محمود الذوادي، الولايات المتّحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

References

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāhā. (1997). Al-ʿAmal al-Dīnī wa-Tajdīd al-ʿAql (2nd ed.). Al-Dār al-Bayḍāʾ: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāhā. (2006). Rūḥ al-Ḥadāthah: al-Madkhal Ilá Taʾsīs al-Ḥadāthah al-Islāmiyyah (1st ed.). Al-Dār al-Bayḍāʾ: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

ʿAbd al-Raḥmān, Ṭāhā. (2012). *Rūḥ al-Dīn: Min Ḍayyiq al-ʿAlmānīyah ilá Saʿat al-I'timāniyyah* (2nd ed.). Al-Dār al-Bayḍāʾ: Al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (1996). *Azmat al-ʿAql al-Muslim* (2nd ed.). Firjīniyā: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2009). *al-Ru'yah al-Kawniyyah al-Ḥaḍāriyyah al-Qur'āniyyah: Al-Munṭalaq al-Asās lil-Iṣlāḥ al-Insānī* (1st ed.). Al-Qāhirah: Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ wa-al-Tarjamah.

ʿAkiwī, ʿAbd al-Karīm, et al. (n.d.). *Al-Takāmul al-Maʿrifī bayna al-ʿUlūm al-Islāmiyyah: Al-Usus al-Naẓarīyah wa-al-Shurūṭ al-Taṭbīqiyyah*. Al-Rabāṭ: Dār al-Ḥadīth al-Ḥasaniyyah.

Al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir. (2006). *Al-Jamʿ bayna al-Qirā'atayn: Qirā'ah fī al-waḥy wa-Qirā'ah fī al-Kawn* (1st ed.). Al-Qāhirah: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Al-Badawī, Muḥammad Ṭāhā. (1986). *Al-Naẓariyyah al-Siyāsiyyah: Al-Naẓariyyah al-ʿĀmmah lil-Maʿrifah al-Siyāsiyyah*. Al-Qāhirah: Al-Maktab al-Miṣrī al-Ḥadīth.

Al-Baghdādī, Al-Khaṭīb Aḥmad ibn ʿAlī ibn Thābit. (1984). *Iqtiḍā' al-ʿIlm al-ʿAmal*. (M. N. al-Albānī, Ed.; 5th ed.). Dimashq: Al-Maktab al-Islāmī.

Al-Baqqālī, ʿĀdil, & al-ʿĀdil, Muṣṭafá. (2020). Al-Takāmul al-Maʿrifī fī al-Turāth al-ʿArabī: Al-Naḥw wa-al-Balāghah Unmūdhajan. *Mujallat Namā' li-ʿUlūm al-Waḥy wa-al-Dirāsāt al-Insānīyah*, (11).

Al-Būṭī, Saʿīd Ramaḍān. (1985). *Naqḍ awhām al-Māddiyyah al-Jadaliyyah* (3rd ed.). Dimashq: Dār al-Fikr.

Alfā, Rūnī Īlī. (1992). *Mawsūʿat Aʿlām al-Falsafah al-ʿArab wa-al-Ajānib* (Vol. 2). Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Al-Ghāmidī, ʿAbd Allāh ibn Jamʿān. (2008). Al-Taḥawwulāt al-Muʿāṣirah fī Falsafat al-ʿIlm wa-Inʿikāsātuhā ʿalá ʿIlm al-Siyāsah. *Mujallat Shu'ūn Ijtimāʿiyyah*, *25*(97).

ʿAlī, Nabīl. (Yanāyir 2001). *Al-Thaqāfah al-ʿArabīyah wa-ʿAṣr al-Maʿlūmāt: Ru'yah li-Mustaqbal al-Khiṭāb al-Thaqāfī al-ʿArabī*. (Silsilat ʿĀlam al-Maʿrifah, No. 265). Al-Kuwayt: Al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb.

Al-Khūlī, Yumná Ṭarīf. (2008). *Falsafat al-ʿIlm fī al-Qarn al-ʿIshrīn: Al-Uṣūl – al-Ḥaṣād – al-Āfāq al-Mustaqbaliyyah* (2nd ed.). Al-Qāhirah: Mu'assasat Hindāwī lil-Taʿlīm wa-al-Thaqāfah.

Al-Misīrī, ʿAbd al-Wahhāb. (1998). *Fikr Ḥarakat al-Istinārah wa-Tanāquḍātih*. (1st ed.). Miṣr: Dār Nahḍat Miṣr lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

Al-Misīrī, ʿAbd al-Wahhāb. (2002). *Al-ʿAlmāniyyah al-Juz'iyyah wa-al-ʿAlmāniyyah al-Shāmilah* (7th ed., Vol. 1). Miṣr: Dār al-Shurūq.

Al-Misīrī, ʿAbd al-Wahhāb. (2010). *Al-Falsafah al-Māddiyyah wa-Tafkīk al-Insān* (4th ed.). Dimashq: Dār al-Fikr; Bayrūt: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir.

Al-Ṭawīl, Muḥammad. (2021). Al-Mawḍūʿiyyah bi-Iʿtibārihā ʿAlmanat: Dirāsah fī al-Khulfiyyāt al-Falsafiyyah wa-al-Maʾālāt al-Aydiyūlūjiyyah lil-Mawḍūʿiyyah al-Ḥadīthah. *Mujallat Tajsīr li-Dirāsat al-ʿUlūm al-Insāniyyah wa-al-Ijtimāʿiyyah al-Biniyyah*, *3*(1).

ʿĀrif, Naṣr Muḥammad, & al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir, et al. (1996). *Qaḍāyā al-Manhajīyah fī al-ʿUlūm al-Islāmiyyah wa-al-Ijtimāʿiyyah*. Al-Qāhirah: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

ʿĀrif, Naṣr Muḥammad. (2002). *Ibistimūlūjiyā al-Siyāsah al-Muqāranah: Al-Namūdhaj al-Maʿrifī, al-Naẓariyyah, al-Manhaj*. Bayrūt: Al-Mu'assasah al-Jāmiʿiyyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

Aristotle. (2009). *Al-Siyāsah: Maʿa Muqaddamah fī ʿIlm al-Siyāsah mundhu al-Thawrah al-Faransīyah ḥattá al-ʿAṣr al-Ḥāḍir lil-Brūfisūr Bārtilmī Sānthylyr*. (A. L. al-Sayyid, Translator; 1st ed.). Bayrūt: Manshūrāt al-Jamal.

Badawī, Aḥmad Zakī. (1982). *Muʿjam Muṣṭalaḥāt al-ʿUlūm al-Ijtimāʿiyyah* (2nd ed.). Bayrūt: Maktabat Lubnān.

Barowitz, Max. (May 1999). *Ḍarūrat al-ʿIlm: Dirāsāt fī al-ʿIlm wa-al-ʿUlamāʾ*. (W. Atās & B. Muʿṣarānī, Translators). (Silsilat ʿĀlam al-Maʿrifah, No. 245). Al-Kuwayt: Manshūrāt al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb.

Bawliti, Finsinzu. (Yūniyū 2023). Thawrat al-Biniyyah. (S. Waʿkī, Translator). *Mujallat Tajsīr li-Dirāsat al-ʿUlūm al-Insāniyyah wa-al-Ijtimāʿiyyah al-Biniyyah*, *5*(1).

Benson, G., Glasberg, R., & Griffith, B. (1998). *Perspectives on the unity and integration of knowledge*. Peter Lang Publishing.

Bighufītish, ʿAlī ʿIzzat. (1994). *Al-Islām bayna al-Sharq wa-al-Gharb*. (M. Y. ʿAdas, Translator; 1st ed.). Bayrūt: Muʾassasat al-ʿIlm al-Ḥadīth.

Bilfaqīh, Muḥammad. (2007). *Al-ʿUlūm al-Ijtimāʿiyyah wa-Mushkilat al-Qayyim: Taʾṣīl al-ṣilah*. Al-Rabāṭ: Dār Nashr al-Maʿrifah.

Bishārah, ʿAzmī. (Khurayyif 2019). Fī Awlawīyat al-Fahm ʿalá al-Manhaj. *Mujallat Tubayyunu lil-Dirāsāt al-Falsafiyyah wa-al-Naẓariyyāt al-Naqdiyyah*, *8*(30).

Bourdieu, Pierre, et al. (1993). *Ḥirfah ʿĀlam al-Ijtimāʿ*. (N. Jāhil, Translator). Bayrūt: Dār al-Ḥaqīqah.

Boyer, E. (1990). *Scholarship reconsidered: Priorities of the professoriate*. Carnegie Foundation for the Advancement of Teaching.

Dawrkaym, Emele. (1988). *Qawāʿid al-Manhaj fī ʿIlm al-Ijtimāʿ*. (M. Qāsim & A. M. Badawī, Translator). Al-Iskandariyyah: Dār al-Maʿrifah al-Jāmiʿiyyah.

Dogan, M., & Phare, R. (1991). *L'innovation dans les sciences sociales* (1ère éd.). PUF.

Duraydī, Munīr, et al. (2022). *Al-Qaḍāyā al-Muʿāṣirah fī al-ʿUlūm al-ʿĀbirah lil-Takhaṣṣuṣāt* (1st ed.). Birlīn: Al-Markaz al-Dīmuqrāṭī al-ʿArabī lil-Dirāsāt al-Istirātījiyyah wa-al-Siyāsiyyah wa-al-Iqtiṣādiyyah.

Ḥājj Ḥamad, Muḥammad Abū al-Qāsim. (2003). *Manhajiyyat al-Qurʾān al-Maʿrifiyyah: Aslamat Falsafat al-ʿUlūm al-Ṭabīʿiyyah wa-al-Insāniyyah* (1st ed.). Bayrūt: Dār al-Hādī lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

Ḥājj Ḥamad, Muḥammad Abū al-Qāsim. (2004). *Jadaliyyat al-Ghayb wa-al-Insān wa-al-Ṭabīʿah: Al-ʿĀlamiyyah al-Islāmiyyah al-Thāniyah*. Bayrūt: Dār al-Hādī lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

Hummam, Muhammad. (2017). *Tadākhul al-Maʿārif wa-Nihāyat al-Takhaṣṣuṣ fī al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir: Dirāsah fī al-ʿAlāqāt bayna al-ʿUlūm* (1st ed.). Bayrūt: Markaz Namāʾ lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt.

Ibn Ḥazm, ʿAlī ibn Aḥmad ibn Saʿīd. (1983). *Rasāʾil Ibn Ḥazm al-Andalusī* (Vol. 4). (I. ʿAbbās, Ed.). Bayrūt: Al-Muʾassasah al-ʿArabiyyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr.

Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad. (n.d.). *Kitāb Faṣl al-Maqāl wa-Taqrīr mā bayna al-Sharīʿah wa-al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl* (2nd ed.). (A. N. Nādir, Comment.). Bayrūt: Dār al-Mashriq (Al-Maṭbaʿah al-Kāthūlīkiyyah).

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. (1979). *Dar' Taʿāruḍ al-ʿAql wa-al-Naql* (Vol. 1). (M. R. Sālim, Ed.). Al-Riyāḍ: Jāmiʿat al-Malik Muḥammad ibn Saʿūd.

Ibrāhīm, Abū Bakr Muḥammad Aḥmad Ibrāhī. (2007). *Al-Takāmul al-Maʿrifī wa-Taṭbīqātuhu fī al-Manāhij al-Jāmiʿiyyah*. Firjīniyā: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Ibrāhīm, Abū Bakr Muḥammad Aḥmad Ibrāhīm. (2005/2006). Mafhūm al-Takāmul al-Maʿrifī wa-ʿAlāqatuhu bi-Ḥarakat Islamiyyat al-Maʿrifah. *Mujallat Islāmiyyat al-Maʿrifah (al-Fikr al-Islāmī al-Muʿāṣir Lāḥqan)*, *11*(42–43).

Klein, J. T., & Newell, H. W. (1997). Advancing Interdisciplinary Studies. In J. Gaff & J. Ratcliff (Eds.), *Handbook of the Undergraduate Curriculum: Comprehensive Guide to Purposes, Structures, Practices, and Changes*. Jossey-Bass Publishers.

Kyghān, Jīrūm. (2014, Yanāyir). *Al-Thaqāfāt al-Thalāth: Al-ʿUlūm al-Ṭabīʿiyyah wa-al-Ijtimāʿiyyah wa-al-Insāniyyāt fī al-Qarn al-Ḥādī wa-al-ʿIshrīn*. (Ṣ. M. Jawhar, Translator). (Silsilat ʿĀlam al-Maʿrifah, No. 408). Al-Kuwayt: Al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb.

Lalande, André. (2001). *Mawsūʿat Lalande al-Falsafiyyah* (K. A. Khalīl, Translation; 2nd ed., Vol. 1). Bayrūt-Bārīs: Manshūrāt ʿUwaydāt.

Mahurbashah, ʿAbd al-Ḥalīm. (Shitā' 2022). Su'āl al-Manhaj fī al-Maʿrifah al-Sūsiyūlūjiyyah: Min al-Barādīghm al-Waḍʿī ilá al-Barādīghm al-Ta'wīlī. *Mujallat Namā' li-ʿUlūm al-Waḥy wa-al-Dirāsāt al-Insāniyyah*, (16).

Malkāwī, Fatḥī Ḥasan. (2011). *Manhajiyyat al-Takāmul al-Maʿrifī: Muqaddimāt fī al-Manhajiyyah al-Islāmiyyah*. Firjīniyā: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Markowitz, Herbert. (1988). *Al-Insān Dhū al-Buʿd al-Wāḥid*. (J. Ṭarābīshī, Translator; 3rd ed.). Bayrūt: Manshūrāt Dār al-Ādāb.

Morin, E. (1999). *Relier les connaissances: Le défi du XXIème siècle*. Seuil.

Mūrān, Idghār. (2004). *Al-Fikr wa-al-Mustaqbal: Madkhal ilá al-Fikr al-Murakkab*. (A. al-Qaṣwār & M. al-Ḥajjūjī, Translators). Al-Maghrib: Dār Tūbqāl.

Mūrān, Idghār. (2012). *Hal Nasīr ilá al-Hāwiyah?*. (ʿA. al-Raḥīm Ḥuzal, Translator). Al-Maghrib: Afrīqiyā al-Sharq.

Mūrān, Idghār. (Khurayyif 2015). Azmat al-Maʿrifah: ʿIndamā Yaftaqir al-Gharb ilá Fann al-ʿAysh. (M. Maqdisī, Translator). *Mujallat al-Istighrāb*, *1*(1).

Noel, William. (Yūniyū 2024). Naẓarīyat al-Dirāsāt al-biniyyah. (Kh. Ḥāmid tskām, Trans.). *Mujallat Tajsīr li-Dirāsāt al-'Ulūm al-Insānīyah wa-al-Ijtimāʿīyah al-Biniyyah*, *6*(1).

Qāsimī, ʿAmmār. (2018). Al-Takāmul al-Maʿrifī—Muqārabah Mafhūmīyah. *Mujallat Āfāq 'Ilmīyah*, *10*(1).

Resweber, J.-P. (1981). *La méthode interdisciplinaire* (1ère éd.). PUF.

Resweber, J.-P. (2000). *Le pari de la transdisciplinarité: Vers l'intégration des savoirs*. Le Harmattan.

Ṣāfī, Luʾayy. (1998). *Iʿmāl al-ʿAql: Min al-Naẓrah al-Tajziʾiyyah ilá al-Ruʾyah al-Takāmuliyyah*. Dimashq: Dār al-Fikr.

Ṣalībā, Jamīl. (1982). *Al-Muʿjam al-Falsafī: Bi-al-Alfāẓ al-ʿArabiyyah wa-al-Faransiyyah wa-al-Injlīziyyah wa-al-Lātīniyyah*. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Lubnānī.

Shukarabbah, ʿAbd Allāh, et al. (2020). *Al-Takāmul al-Maʿrifī: Uṣūsuhu wa-Imtidādātuhu fī al-ʿUlūm*. Al-Maghrib: Markaz Ibn al-Nafīs lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth.

Sinnū, Sī Bī. (2010). *Al-Thaqāfatān*. (M. I. Fahmī, Translator). Al-Qāhirah: Al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah.

Stember, M. (1991). Advancing the Social Sciences through the Interdisciplinary Enterprise. *The Social Science Journal*, *28*(1), 1–14.

Wallerstein, Immanuel. (2011). *ʿIlm al-Ijtimāʿ al-Gharbī: Musāʾalat wa-Muḥākamat (Kabīr ʿUlamāʾ al-Ijtimāʿ Yurājiʿ Fikr al-Ruwwād)*. (M. al-Dhawwādī, Translator; 1st ed.). Al-Wilāyāt al-Muttaḥidah al-Amrīkiyyah: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Knowledge Integration and the Question of Epistemology: A Critical Review of Specialization in Light of the Possibilities of Integrative Consciousness

Muhammad al-Tawil*

Abstract

This study highlights the qualitative contributions that epistemological integration can offer to the scientific enterprise, particularly in addressing some of its epistemological impasses and methodological crises. These challenges are partly rooted in the dominance of a hyper-specialized orientation aligned with a positivist paradigm, itself grounded in a secular worldview. This worldview conceives: a) the universe as a self-sufficient, extended natural existence governed by internally consistent explanatory laws; and b) the human being as a purely material category and natural entity, differing from other animals in degree rather than kind. Through a critical engagement with specialization, the study reveals that specialization is not merely a procedural adaptation to scientific advancement but a practical embodiment of the principles of *objectification* and *fragmentation*, as shaped by the abstract rationality of modernity.

In contrast, the study explores the potential for epistemological integration to reorient the scientific system toward a more explanatory and synthetic paradigm—one that transcends the rigid constraints of disciplinary orthodoxy. It advocates for a scientific practice attuned to creativity at the intersections and interrelations of knowledge domains. Such a shift would represent a significant move toward the *humanization of knowledge*, equipping it to engage with unfamiliar puzzles and profound questions that the positivist paradigm has traditionally neglected.

Keywords: specialization, paradigm, positivism, fragmentation, epistemological integration, synthesis.

* Dr. Muhammad al-Tawil earned a PhD in Political Science from Mohammed V University in Morocco. E-mail: medtaouil@gmail.com, https://orcid.org/0009-0005-7876-7003

Received: March 23, 2024. **Accepted for publication:** July 8, 2025.

To cite this article: Al-Tawil, M. (2025). Knowledge Integration and the Question of Epistemology: A Critical Review of Specialization in Light of the Possibilities of Integrative Consciousness. *Contemporary Islamic Thought Journal* (formerly *Islamiyyat al-Maʿrifah*), 31(110), 153–186. https://doi.org/10.35632/citj.v31i110.9297

© 2025 International Institute of Islamic Thought. All rights reserved.

قراءات ومراجعات

مراجعة لكتاب

فلسفة الأخلاق في الشريعة الإسلامية: دراسة في علم قواعد الفقه*

محمد عبد المعز بطاوي**

ماهر حسين حصوة***

يتناول الباحث فلسفة الأخلاق في الشريعة الإسلامية من خلال علم القواعد الفقهية باعتبار تلك القواعد خلاصة لكليات ومبادىء الفقه المتضمنة غايات ومقاصد الفقه، وذلك من خلال **تمهيد وخمسة فصول، أما التمهيد** فتناول الباحث تعريف علم القواعد الفقهية ونشأته، وناقش حجية الاستدلال بالقواعد الفقهية، مستعرضاً بواعث الفقهاء في التأليف في القواعد الفقهية، متطرقاً إلى الاستقراء المعنوي في الاستدلال على حجية القواعد، منطلِقاً من أن تخلّف بعض الجزئيات لا يخرم حجّية القاعدة، وقد تناول تاريخياً الكتابة في القواعد بدءاً من الكرخي وانتهاء بابن نجيم في كتابه الأشباه والنظائر وصولاً إلى مرحلة التقنين في مجلة الأحكام العدلية، والملاحظ أن الباحث قد أغفل

---

* بطاوي، محمد (2018). **فلسفة الأخلاق في الشريعة الإسلامية دراسة في علم قواعد الفقه**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

** دكتوراة في الفلسفة الإسلامية من جامعة القاهرة، عضو الجمعية الفلسفية المصرية، أستاذ مصري بالمعاهد الثانوية بالأزهر الشريف في مصر. البريد الإلكتروني: moh.az10@yahoo.com

*** دكتوراة الفقه وأصوله، الجامعة الأردنية 2006، أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة في عدة جامعات. البريد الإلكتروني: maherhaswa@yahoo.com

تم تسلُّم المراجعة بتاريخ 6/ 6/ 2025م، وقُبِلت للنشر بتاريخ 20/ 10/ 2025م.

حصوة، ماهر حسين (2025). "مراجعة لكتاب: فلسفة الأخلاق في الشريعة الإسلامية: دراسة في علم قواعد الفقه"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، مجلد 31، العدد 110، 187–199. DOI: 10.35632/citj.v31i110.16193

الحقوق كافة محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي 2025 ©

الجهد الكبير المتمثل في **معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية** التي خرجت لنا بعد جهد جماعي كبير من ثلّة من علماء الأمة.

وقد زعم الباحث أن هذا العلم قد انقطع ومات رغم أهميته، وأن سبيل تحقيق مصالح الأمة والتعبير عن قضاياها لا يكون إلا بإحياء علم القواعد الفقهية (بطاوي، 2018، ص21) والحقيقة أن اختزال انتكاس الأمة بهذا السبب دعوىٰ دون برهان، وتهويل ليس في محلّه.

وتناول الباحث تصنيف العلوم وموقع علم القواعد الفقهية منها، وانتهىٰ إلىٰ أن علم القواعد الفقهية هو عقلي نقلي مستقلّ عن علم أصول الفقه؛ وذلك لأن علم أصول الفقه هو العلم بقواعد استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، أما علم القواعد الفقهية فهو علم الحِكم والمقاصد أو هو – بتعبير الباحث – علم مقاصد الأحكام (بطاوي، 2028، ص23).

وفي **رأيي** أن فصل المقاصد عن علم أصول الفقه، وإدعاء أن أصول الفقه يتناول الألفاظ دون المعاني والمقاصد يُخرج علم الأصول عن وظيفته المنوطة به، والحقّ أن علم الأصول متضمن للمقاصد قلباً وقالباً، وإلا ما هو موقع التعليل والعلّة والحكمة في البناء الأصولي، ومسائل تخريج المناط وتحقيقه من البناء الأصولي، وكلها مقاصد وغايات للمجتهد عند استنباط الأحكام من النصوص.

ثم بين الباحث التأسيس الوجودي للأخلاق في الإسلام؛ مفصلاً في مفهوم علم الاخلاق، ومبيّناً وجهات النظر الغربية في تعريف الأخلاق؛ ففي **اللغات الأوروبية** يرجعون معنىٰ الأخلاق إلىٰ العادات، و قد انتقد الباحث هذا المعنىٰ في المفهوم الأوروبي؛ لأنه يفقد الأخلاق البعد القصدي والإرادي. وهناك مفهوم أخر للأخلاق في المدرسة الغربية وهو: "العلم الذي يضع القواعد التي ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الإنساني في ضوء مثل أعلىٰ يصبو إليه"، مبيّناً أنه يلزم من هذا التعريف أن علم الأخلاق علم **معياري** يبحث فيما يجب أن يكون دون ما هو كائن. بالمقابل هناك من يرىٰ أن علم الأخلاق هو علم **وضعي** يدرس ما هو كائن في حياة الناس، رافضاً فكرة الثبات

والدوام التي نادى بها علم الأخلاق المعياري، وانتهى الباحث إلى أن الأصل في الأخلاق أنه علم معياري لا يتوقف عند الوصف، ولكن لا يعني هذا تجاهل الواقع، ومن ثمَّ فإن مفهوم الأخلاق في النظرة الإسلامية يجمع بين النظرة المعيارية دون إغفال الواقع (بطاوي، 2018، ص26).

وتناول الباحث فصل الأخلاق عن الدين في الفلسفة الغربية، مبتدئاً بالفلسفة اليونانية السوفسطائية التي ترى أن الإنسان وحدة معيار المعرفة، وعليه فالإنسان هو مصدر الأخلاق، وهو معيار الخير والشر. أما سقراط وأفلاطون فقد أرجعا مصدرية الأخلاق إلى عقل الإنسان، ورفضا ردّ الأخلاق إلى سلطة خارجية تتمثل في العُرف أو الدّين (بطاوي، 2018، ص27).

ثم بيّن الباحث العلاقة بين الأخلاق والدّين عند الفيلسوف الألماني كانط، وانتهى إلى أن الأخلاق هي أساس الدّين، وليس الدّين أساس الأخلاق، والدّين عنده ليس دين الوحي، وإنما هو دين ملتزم بالعقل، مما يعني تعطيل الوحي واستبعاده من مجال الأخلاق (بطاوي، 2018، ص31).

واستعرض الباحث العلاقة بين الأخلاق والدّين في الإسلام، مبيّناً أن الأخلاق بما يتضمنه من سلوك وتعامل هو ثمرة الدّين، وقد تطرق الباحث إلى العلاقة الجدلية بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح العقلي للأفعال. ثم بيّن وجه الترابط بين علم الأخلاق وعلم القواعد الفقهية؛ فعلم القواعد الفقهية هو حكم أغلبي، وهذا الحكم يعالج سلوك الإنسان، وهذا السلوك ينتج عن إرادة تتعلق بالنية ومصلحة يتغياه الشارع، ومن ثمّ يتجلى وجه الترابط من أن كليهما – الأخلاق والقواعد – موضوعهما معالجة السلوك البشري.

ثم تطرق الباحث إلى حجية الاستقراء المعنوي مبيّناً أن الاستقراء المعنوي هو أساس الاستدلال في الشريعة، ويعني: استقراء جزئيات النصوص الشرعية أو الفروع الفقهية للوصول للقاعدة العامة الكلية، وهو ما يسمى عند المناطقة بالاستقراء الناقص، وأسهب الباحث في الاستدلال له بما لا يخرج عمّا تبناه ونافح عنه الشاطبي سابقاً في موافقاته (بطاوي، 2018، ص36–44).

أما **الفصل الأول** من هذه الدراسة فتناول الباحث فيها قاعدة: **(الأمور بمقاصدها)**

والباحث يتجه في التعبير عن القاعدة الفقهية بالقاعدة الأخلاقية، ويرى أن الفعل حتى يوصف بالأخلاقي يشترط أن يكون مسبوقاً أو مقارناً للقصد، وإلا لا يتّسم بالأخلاقي كعمل الملجىء والنائم والمجنون وما أشبه ذلك، فهي -في نظر الباحث- أعمال خارجة عن دائرة الأخلاق، ولا يتعلق بها حُكم. وإن تعلق بها حُكم فهي من باب خطاب الوضع لا من باب خطاب التكليف (بطاوي، 2018، ص51).

ثم بيّن شروط العمل القصدي، وهي: أن يكون العمل معلوماً للناوي، وأن يكون مقدوراً، ومشروعاً، ويشترط في النيّة أن تكون نيّة امتثال لا نيّة تمييز فقط. والواقع أن ما ذكره الباحث من الشروط هي شروط التكليف بشكل عام المعبّر عنها أصولياً (شروط المحكوم فيه).

ثم يكشف الباحث عن العلاقة بين النيّة والإخلاص؛ فالإخلاص -حسب رأي الباحث- تمييل الفعل إلى جهة الله تعالى وحده خالصاً، ويلاحظ هنا وجود خلط بين القصد والعمل في التعريف، وكذلك ذكر المعرّف في التعريف!

وقد ناقش الباحث مسائل تتعلق بالإشراك في النيّة، وتعدد النوايا في الفعل، والدمج بين الحظ الدنيوي والأخروي، مما لا يخرج عمّا قرره العلماء في مسألة التشريك في النيّة. وقد فصّل الدكتور عمر الأشقر هذه المسائل في كتابه (النيات في العبادات)؛ إذ تفحّص كثيراً قاعدة إنّما الأعمال بالنيات ومقاصد المكلفين..

ثم بيّن الباحث معيار الفعل الخلقي، وانتهى إلى أن الفعل حتى يوصف بأنه أخلاقي يجب أن يتوافق قصد المكلف مع قصد الشارع. ثم بيّن أن قصد الشارع من التكليف هو تحقيق المصلحة، وعليه لكي يكون العمل خُلقياً يجب أن يقصد الإنسان العمل من أجل تحقيق المصلحة الشرعية، ولا يتحقق ذلك إلا بالامتثال ونبذ الهوى (بطاوي، 2018، ص60).

ثم ناقش الباحث مسألة أن الامتثال يتم إمّا عن فهم لحكمة الأمر أو من غير فهم، أو لمجرد الامتثال، سواء قصد المصلحة أم لم يقصدها. ويرى أن الأفضل أن يتم عن فهم حتى تستند الحرية إلى العقل، ولا يتحول الفعل إلى مجرد تنفيذ آلي، وهو ما يقلل من دور الفهم والعقل.

ثم فصّل الباحث حالات اختلاف العمل مع القانون الأخلاقي، وهي برأيه أربع حالات بحسب القسمة العقلية:

الأولى: أن يكون العمل – فِعلاً أو تركاً – ونيّة المكلَّف الامتثال للمشرِّع، فيعتبر هذا الفعل متطابقاً مع القانون الأخلاقي بحسب تعبير الباحث.

والثاني: أن يكون العمل – فِعلاً أوتركاً – مخالفاً، وقصد الإنسان المخالفة كترك الواجبات وفعل المحرمات، وهذا الفعل غير أخلاقي.

والثالثة: أن يكون العمل موافقاً والقصد مخالفاً، فإن كان عالماً بالموافقة مع قصد المخالفة كالمرائي والمنافق فهذا عمل غير أخلاقي، وإن كان جاهلاً بالموافقة وفي نيته المخالفة كمن يشرب جلّاباً ظاناً أنه خمر، فهذا العمل أيضاً غير أخلاقي.

والرابع: أن يكون العمل مخالفاً والقصد موافقاً، فإن كان يعلم بالمخالفة فهذا يسمى مبتدعاً، والابتداع عمل غير أخلاقي، وإن كان عن جهل فالباحث يرى أنه معذور، ومن ثمَّ لا يلحق به صفة العمل غير الأخلاقي.

ثم كشف الباحث عن فلسفة كانط في الفعل الأخلاقي، وقارن ذلك بالفعل الأخلاقي في الشريعة الإسلامية، وانتهى إلى أن فلسفة كانط ترى أن النيّة الخالصة من كل قصد مصلحي هي التي توسم الفعل بالأخلاقي، فإن اشترك مع هذه النيّة القاصدة لأداء الفعل الواجب باعث مصلحي من أي نوع، فالفعل في هذه الحالة لا يتسم بالأخلاقية، وهذه النظرة الفلسفية المثالية بعيدة عن تصور الفعل الأخلاقي في النظرة الإسلامية، فوجود البواعث التابعة للباعث الأصلي وهو الامتثال، لا

يقدح في وصف الفعل بالاخلاقية، بشرط أن يكون هذا الباعث مشروعاً وتابعاً وليس متبوعاً، وهي نظرة واقعية للفلسفة الأخلاقية (بطاوي، 2018، ص71).

واختتم الباحث الفصل بالعلاقة بين سوء النيّة والحِيَل والمخارج، وانتهى إلى أن الحِيل تقوم على سوء النيّة من أجل قلب الحكم الشرعي والخُلقي -بحسب تعبير الباحث -، بينما المخارج تقوم على حسن النيّة من أجل الخروج من مأثم أو مأزق (بطاوي، 2018، ص73).

أما **الفصل الثاني** فتناول الباحث فيه قاعدة: **(الضرر يزال)**

حاول الباحث في هذا الفصل أن يبيّن فلسفة النفع والضرر في التشريع الإسلامي مقارناً بينه وبين مذهب المنفعة في الفكر الفلسفي الغربي.

وأكد أن مصطلح النفع والضرر أو المصلحة والمفسدة أوكد بياناً للرؤية الإسلامية من مصطلحي اللذة والألم في الفكر الفلسفي الغربي.

ومن ثمّ فإن حديث (لا ضرر ولا ضرار) يمثل أصلاً في منع الفعل الضار؛ رعاية المصالح إثباتاً والمفاسد نفياً (بطاوي، 2018، ص81).

وحاول الباحث أن يبيّن ويدلل على أن المصلحة المعتبرة المقصودة للشارع هي قيمة أخلاقية أو معياراً أخلاقياً للأفعال؛ فلفظ الصلاح يعني الاستقامة، والصالح هو المستقيم المؤدي لواجباته، والقيمة أحد معانيها الاستقامة والصلاح، فالإنسان القيّم هو المستقيم، والدين القيّم هو الدين المستقيم، ومن ثمَّ ما دام لفظ القيّم يعني الاستقامة والصلاح، فالقيمة إذن تساوي المصلحة من حيث إن كلاً منهما يعني أن يكون الشيء في حالة مستقيمة (بطاوي، 2018، ص82).

ومن خلال معنى القيمة بوجه عام، وهي مجموعة الخصائص الثابتة للشيء الذي يقدر بها ويرغب فيه من أجلها، بيّن الباحث أنّ "الضروريات الخمس التي جاء التشريع من أجلها تُعدّ قيماً

أخلاقية أصيلة" (بطاوي، 2018، ص83). ثم شرع ببيان المقاصد -القيم بتعبير الباحث- الضرورية والحاجية والتحسينية، والعلاقة بينهما.

ثم ناقش الباحث مسألة الخروج عن الأمر الأخلاقي في حال كان مآل الفعل مفسدة، وبيّن من خلال المنظور الاجتهادي أن النظر إلى المآلات معتبر مقصود شرعاً، وهذا الاستثناء لا يخرج من المنظور الأخلاقي؛ لأن المكلَّف ما خرج عن الأمر إلا لمصلحة شرعية، وبناء عليه ينبني الاستثناء والعموم على معيار المصلحة، فتغيير المنكر واجب، لكن يُنهى عنه إذا ما أدّى إلى مفسدة أشد من المنكر ذاته أو تساويه، ومن يقدم على إزالته في هذه الحالة يأثم، والكذب منهي عنه، لكن قد يباح أو يجب إذا ما أدّى إلى جلب منفعة أو دفع مفسدة، ومن ذلك إباحة المحظور حال الضرورة والحاجة (بطاوي، 2018، ص86).

ثم فصّل الباحث في حالات التعارض بين الضرر الخاص والضرر العام -وقد سمّاه بتعبيره - دفع المضار بين الأنانية والغيرية، وتطرق إلى ما يمكن تسميته -دون أن يسميه- مبدأ التعسُّف في استعمال الحق بقصد إضرار الغير وحالاته بما لا يخرج عمّا قرره العلماء فيما سبق.

ثم ناقش الباحث دفع المضار من خلال تقرير العقوبة في التشريع الإسلامي، وانتهى إلى أن تقرير الشريعة للجزاء ليس إلا من أجل تحقيق المصلحة، فكما راعت الشريعة حفظ مقاصدها من جانب الوجود فشرّعت أحكاماً تثبت قواعدها وتقيم أركانها كأصول العبادات للدين، والعادات للنفس والعقل، والمعاملات للنسل والمال، فقد راعتها من جانب العدم بتشريع الحدود والعقوبات دفعاً للمضار الواقعة أو المتوقعة عليها (بطاوي، 2018، ص95). وقد تناول الباحث في معرض مناقشته لهذه المسألة ما يسمى بالاستحقاق؛ أي: ضرورة وجود عدالة في تطبيق العقوبة على الذنب، فلا ينال كل شخص أكثر مما يستحقه من العقاب (بطاوي، 2018، ص93).

ثم قارن الباحث بين المنفعة في الشريعة والمذهب النفعي في فلسفة الأخلاق؛ فالمنفعة والمضرّة في الشريعة يرادفان المصلحة والمفسدة، بينما يتبنّى المذهب النفعي مصطلح اللذة والألم للتعبير عن

المنفعة والمضرّة، فاللذة عند القورينائيين حسّية وقتية فردية، وإشباع رغبة الإنسان الفرد في اللحظة الحاضرة التي يعيشها هو معيار الفعل الخلقي.

واللذة عند الأبيقوريين هي مبدأ السعادة وغايتها، والإنسان -في منظورهم - ينبغي أن يأخذ باللذة التي لا يعقبها ألم، أو يقبل الألم الذي يعقبه لذة أكبر أو الذي يخلّص من ألم أشد. وإشباع اللذة هو إشباع شخصي فردي، ولذلك عندهم يباح أن يخالف الفرد القانون في سبيل أن يحقق الفرد لذّته الشخصية (بطاوي، 2018، ص97).

وملخص ما انتهى إليه الباحث في هذه الجزئية: أن كانط قد جعل الواجب لذاته مبدأ لجميع الأحكام الأخلاقية، متحرراً من البواعث والميول، فكان مذهبه صورة دون مادة، وبنتام -وهو من إعمدة المدرسة الفلسفية النفعية القائمة على اللذة - قد انحلّ من الواجبات، وجعل البحث في الواجبات من الضلال والعبث، وردّ الاخلاقية إلى اللذة، فكان مذهبه مادة من غير صورة. أما الشرع فقد جمع بين الواجب والمنفعة، وبين العقل والتجربة، وبين الوحي والواقع، وكمال أي مذهب أخلاقي يكمن في الجمع بين هذا وذاك (بطاوي، 2018، ص101).

ثم قارن الباحث بين مصالح الفرد والمجموع، وبين الشريعة ومذهب المنفعة العامة؛ إذ إن الأنانية تتسع لتشمل الغيرية في فلسفة بنتام، فالإنسان لا يعمل من أجل المجموع إلا إذا عاد بالنفع على نفسه، فإذا ما تعارضت الغيرية مع الأنانية، فعلى الفرد -عند بنتام- أن يطيح بالغيرية من أجل الأنانية. في المقابل فإن (مِل) -أحد فلاسفة المنفعة العامة- قد خرج عن أصل مذهبه الحسيّ فأقر تضحية الفرد بسعادته أو حياته من أجل سعادة الآخرين عند التعارض، ثم عقّب الباحث على كلا النظرتين في مذهب المنفعة العامة بأنه لا يتفق والطبيعة البشرية؛ لأن الطبيعة البشرية تجمع بين الأَثَرة والإيثار، ومن الخطأ ردّها إلى الأنانية الموغلة وحدها، أو الغيرية الطاغية وحدها، ولكي تستقيم الحياة لا بدّ من التوفيق بين مصالح الفرد والأخرين (بطاوي، 2018، ص103).

ثم ختم الباحث هذا الفصل ببيان معيارية حساب المصالح في علم القواعد الفقهية وعند بنتام؛ فمعايير المصلحة في علم المقاصد – والباحث يسميه علم القواعد الفقهية – **ضروريتها**، والأَوْلى في نظري تسمية المعيار (برتبة المصلحة)؛ أي هل المصلحة ضرورية أو حاجية أو تحسينية؟ **وعموميتها**، وذكر قاعدة درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، وقاعدة الضرر لا يزال بمثله، وقاعدة أرتكاب أخف الضررين عند التعارض.

بينما حساب المصلحة وهي اللذة عند بنتام تقوم على سبعة معايير ذاتية وهي: شدة اللذة، ومدتها، وتأكدها، وقربها، وخصبها – أي أنها تولد لذات أخرى –، ونقاؤها، ومداها (بطاوي، 2018، ص106).

أما **الفصل الثالث** فخصصه الباحث لقاعدة: **(المشقة تجلب التيسير)**

بيّن الباحث أن الحكم الشرعي –الأخلاقي بتعبير الباحث – يوصف بالعمومية والشمول والثبات، ومع ذلك يتسم بالمرونة والتيسير، ويراعي طبائع وقدرات البشر أفراداً وأحوالاً، ويقبل الاستثناء من القاعدة عن طريق الرُّخصة، وهذا ما يميزه من غيره من القوانين أو القواعد الأخلاقية الأخرى.

ثم شرع الباحث ببيان معنى الرُّخصة، وأنواع الرُّخص في التشريع استناداً إلى الحاجة ودفع المشاق وحكم الأخذ بالرُّخص مما لا يخرج عمّا هو معلوم في كتب الأصوليين (بطاوي، 2018، ص114).

ثم أبان الباحث أنواع المشاق، والشروط الواجب توافرها في المشقة لتجلب التيسير؛ بأن تكون مشقة خارجة عن المعتاد من التكاليف، وبحيث توقع المكلَّف في حرج. ورأى الباحث أن معيار المشقة من حيث خروجها على المعتاد وإيقاع الحرج في مكلف دون آخر معيار نسبي يترك للأفراد في تحديده (بطاوي، 2018، ص119).

ورأى الباحث أن المكلَّف لا يجوز له ابتداء قصد المشقة لذاتها؛ لأن الشارع يريد بنا اليُسر ولا يريد بنا العُسر، ولكن طبيعة التكليف تقتضي الدخول في المشاق، والمشقة غير المعتادة المتولِّدة عن الفعل هي مناط التيسير.

ثم شرع الباحث ببيان الأسباب التي جعلها الشارع مظنة للمشقة والتي شرع عندها الرُّخص، وهي: السفر، والمرض، والإكراه، والنسيان، والجهل، والعُسر، وعموم البلوى، والنقص؛ أي ما يعتري العقل كالجنون والصغر والنوم والإغماء والسُّكر. مؤكداً أن هذه الأسباب هي مظان لتحقق المشقة غير المعتادة. وحيث وجدت مشقة غير معتادة في غيرها، فحكم الرُّخصة يتعلق بها؛ لأن مناط الحكم يرتبط في نظره بالحِكمة لا بالعِلَّة بالمفهوم الأصولي.

ثم فصّل الباحث القول في تأثير أسباب الرُّخص على أهلية الأداء، بما لا يخرج عما فصّله علماء الأصول.

ومن جملة جديد الباحث ذكره سبباً جديداً لم أجد مَن ذكره في أسباب الرُّخص، وهو عجز يتعلق بالجنس الأنثوي، فاعتبره سبباً للتخفيف، لما يعتري المرأة من أحوال تضعف من بنيتها الجسدية (بطاوي، 2018، ص127)، والحقيقة أن اعتبار الأنوثة سبباً للرُّخصة والتخفيف ليس في محله، باعتبار أن الرُّخصة أستثناء مقابل للعزيمة وهي الحكم الأصلي المجرد؛ فالشارع ابتداء لم يكلف المرأة ببعض الواجبات مراعاة لطبيعتها ودورها الاجتماعي، ولذلك لا تجب عليها صلاة الجماعة، وخففّ عنها بأن لم يكلفها بالصلاة في فترة حيضها ولا بالصوم ... ومن ثمّ هذه الأحكام هي عزيمة بالنسبة للمرأة ابتداء، وليست رخصة بالمعنى الاصطلاحي للرُّخصة الذي يقابل العزيمة وإن كان فيه اعتبار التخفيف، ولكنه تخفيف عزيمة وليس تخفيف رخصة، ولكن الأدق أن يُذكر الحيض والنفاس سبباً للتخفيف بوضع الشارع لا جنس الأنوثة كما في تعبير الباحث.

ثم ختم الباحث الفصل بالمقارنة بين طبيعة القانون الأخلاقي بين كانط والشريعة الإسلامية.

فعلى الرغم من أن الأمر الأخلاقي في الشريعة يتسم بالعمومية والإطلاق والشمول وهو ما يتبناه كانط، إلا أن هناك ثلاث نقاط رئيسة تبرز الفرق بين كانط والشريعة الإسلامية وهي:

1. الصورية

فالأمر الأخلاقي عند كانط يتعلق بصورة الفعل والنية التي صدر عنها، ولا يتعلق بمادة الفعل ولا بالنتائج المرتبطة به، بينما الأمر في الشريعة وجُوبي غائي ينظر إلى الواقع والأثر الناتج على الفعل ويتغيا المصلحة.

2. الصرامة أو تحريم الاستثناء من القاعدة

فالأمر الأخلاقي عند كانط صارم لا يقبل الاستثناءات مهما تكن الظروف والأحوال، أما الشريعة فتقبل الاستثناء بناء على مصلحة موضوعية وليس استثناء ناتجاً عن هوى أو شهوة.

3. التشريع الذاتي للإرادة

فالقانون الأخلاقي عند كانط ليس مفروضاً على الإنسان من الخارج، بل منبثق من الإرادة ذاتها، وهي العقل في تصوره على التحديد، بينما الأمر الأخلاقي في الشريعة مصدره الشرع، والإنسان حرّ لا مشرع، بمعنى له حرية اختيار الفعل أو الترك.

وبناء عليه فالتشريع غير الإدراك، فالعقل مدرك للحكم، مكتشف ما فيه من نفع أو ضرر، لا مشرع له من التشريع (بطاوي، 2018،ص136).

أما **الفصل الرابع** فخصصه الباحث لقاعدة:**(اليقين لا يزول بالشك)**

فقد استعرض معنى اليقين والشك والظن وأثرهما في الأحكام، وأقسام الظن، وصور الشك مما لا يخرج عن كلام الأصوليين واللغويين سابقاً، ثم بيّن علاقة اليقين بالاستصحاب مبيناً معنى الاستصحاب وأقسامه عند الأصوليين وحجيته، ثم تطرق إلى أهم الأصول اليقينية المستصحبة من مثل الأصل في الأشياء الإباحة، والأصل في الكلام الحقيقة، والأصل براءة الذمة، والأصل في الصفات العارضة العدم، والأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته. والملاحظ للقارىء أن البحث لم

يأت بجديد و لم يربط تلك القواعد بما يرنو إليه من الجانب الأخلاقي إلا في الخاتمة؛ إذ قرر أن التيقّن وطرح الشك ضرورة أخلاقية تقتضيها الأخلاق؛ إذ لا يمكن للشريعة أن تحقق رفع الحرج ودفع المشاق وجلب التيسير دون إخراج الإنسان من حالة الشكوك والأوهام والوساوس التي قد تعتريه (بطاوي، 2018، ص164).

وهذه النظرة تخالف نظرة بيرون في مذهبه الأخلاقي القائم على الشك؛ فقد شك في أدوات المعرفة من عقل وحس، وأنكر إمكان التوصل إلى حقائق الأشياء، وبناء عليه فإن الحل الأمثل للطمأنينة والسعادة يكمن في التوقف في إصدار الحكم (بطاوي، 2018، ص165).

وختم الباحث كتابه في **الفصل الخامس** لقاعدة: **(العادة مُحَكَّمَة)**

فقد تناول الباحث معنى العُرف والعادة، وسبب اعتبار الشارع لها في بناء الأحكام، وهي مراعاة لمصالح الناس ورفع الحرج عنهم. وأبان ضابط العُرف الصحيح من غيره ربطاً بالمصلحة الشرعية المعتبرة، ثم بيّن أقسام العُرف من قولية وفعلية، وعام وخاص، بما لا يخرج عمّا هو معروف في كتب الأصوليين، وتطرق إلى تعارض العُرف والنص، وانتهى إلى أن النص المبني على عِلّة عُرفية يمكن أن يتغير الحكم تبعاً لتغير العِلّة العرفية كما بيّن ذلك ابن عابدين في رسالته، ومما يستدرك على الباحث تعجلّه دون تمحيص قوله: إن العام يخصص بالعُرف الطارىء دون اشتراط مقارنة العُرف لتنـزل النص العام، وهذا مما لم يقل به أحد من الأصوليين سابقاً (بطاوي، 2018، ص179).

ثم حاول الباحث أن يقارن بين الاتجاه الوضعي الاجتماعي في الأخلاق -والذي يرى أن دراسة الأخلاق تدرس دون اعتبار معياري، وإنما تُقّيم من خلال الواقع ودراسة اتجاه الناس، فتصف الواقع كما هو دون مقياس اعتباري، وهذا يظهر كما في فلسفة أحد منظريهم ليفي بريل،- وما عليه نظرة التشريع الإسلامي للجانب الخلقي، والنتيجة التي ينتهي إليها هذا الاتجاه هي نسبية الحقيقة الأخلاقية (بطاوي، 2018، ص186). بينما نظرة الشريعة أن الاخلاق فيها جانب معياري دون إغفال لواقع الناس، ولذلك أخذت بالأعراف الصحيحة الـمُحققة للمصلحة الشرعية.

ثم بيّن **نظرة الاتجاه الحدسي في الأخلاق**: الذي يقوم على الإدارك المباشر للتصورات الأخلاقية من غير استدلال قياسي أو تجربة حسية، وموضوعه هو المعاني الفطرية العامة التي لا تخضع للزمان أو المكان (بطاوي، 2018، ص191).

وهذا الاتجاه يعتمد على الجانب العقلي المحض دون اعتبار للواقع وحاجات الناس، وقد تمّ التمثيل له سابقاً في اتجاه المدرسة النفعية العامة، ومن أكبر منظريها الفيلسوف كانط.

وينتهي الباحث إلى أن القانون الأخلاقي في التشريع الإسلامي بتعبير الباحث -تماشياً مع المدارس الفلسفية التي ذكرها- وضعي عقلي.

وفي **ختام هذه المراجعة** أرى أن الباحث حاول بجهد طيب أن يبيّن الفلسفة الأخلاقية الإسلامية وتميزها عن المدارس الفلسفية الأخلاقية الغربية من خلال التشريع الإسلامي ممثلاً بالقواعد الفقهية، بوصفها حكماً أغلبياً يعتمد على الاستقراء المعنوي للأحكام، وهو ما أسماه القانون الأخلاقي، وقد أبرز سمات النظرة الإسلامية الاخلاقية وما تحويه من قيم معيارية وعقلية مع مرونة منضبطة في التعامل مع الواقع التجريبي، وإن كان الباحث قد استعمل تعبيرات فلسفية في وصفه للأحكام الشرعية من مثل تعبيره عن الحكم الشرعي أو التكليفي بالقانون الأخلاقي، وكذلك تسمية القواعد الفقهية بالقواعد الأخلاقية وما شابه مما يوقع القارىء في لبس توصيفي للمفاهيم الأصولية المتعارف عليها إلا أنه يعذر في ذلك؛ لأن مقصده الأساس إبراز الفلسفة الإسلامية الأخلاقية بالمقارنة مع المدارس الغربية الفلسفية.

عروض مختصرة

إيصال صالح الحوامدة*

1. **الفن الخالد في عمارة المساجد**، حسين محمود الأعظمي، أبو ظبي: مركز أبو ظبي للغة العربية–دائرة الثقافة والسياحة–أبو ظبي، ط1، 2022م، 400 صفحة.

كتابٌ عن أجمل مساجد العالم، يبدأ من أقصى الشرق في إندونيسيا وينتهي في أقصى الشمال البريطاني، يشبه ترتيب فصوله مسحًا جغرافيًا يتبع حركة الشمس، حيث يمر بمساجد آسيا، ثم شبه القارة الهندية والقوقاز والبلقان، مرورًا بالشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وصولًا إلى أوروبا والدول الاسكندنافية، الكتاب يذكر مساجد قديمة وحديثة، مقدمًا معلومات دقيقة عن كل مسجد تشمل مساحته، موقعه، سعته، المواد المستخدمة في بنائه، وتاريخ تأسيسه. كما يقدّم وصفًا معماريًا مفصّلًا لخصائص بنيانه وهندسته وتزيينه، إلى جانب انطباعات عن جمالياته التي تمنحه شخصيته وبهاءه، وهو يرسم خريطة متكاملة لفنّ العمارة الإسلامية عبر مراحل تطورها المختلفة: من عمارة شبه الجزيرة العربية، فالأموية والعباسية والمملوكية والفاطمية والعثمانية، وصولًا إلى المدارس المعاصرة، بالإضافة إلى عمارة الموحدين والمرابطين، وبفضل مادته العلمية، يُعتبر وثيقة تاريخية يستفيد منها الباحثون، طلاب الهندسة المعمارية، وفنانو الزخرفة والخط العربي.، وهو ينسجم في مختلف مكوناته، ثريّ في تنوع زوايا النظر التي يقدمها، مما يتيح تأمل هذه الأمكنة كشواهد معمارية ودينية، وترافق النصوص صور فاتنة تعرض المساجد كمعالم معمارية، وفي أحيان أخرى تُظهر المصلّين في أوضاع تعبد وخشوع.

---

* الحوامدة، إيصال صالح (2025). **عروض مختصرة، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، مجلد 31، العدد 110، 201–217. DOI: 10.35632/citj.v30i108.10357

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2025

2. **الفن الإسلامي من العصر الأموي إلى العصر العثماني**، أرنست كونل، ترجمة: أحمد موسى، القاهرة: وكالة الصحافة العربية ناشرون، 2021م، 249 صفحة.

يُقدم الكتاب دراسة شاملة عن الفن الإسلامي، الذي يعدّه آخر الفنون في العالم القديم، ويتتبع المؤلف تطور هذا الفن من العصر الأموي إلى العثماني، مقسمًا إياه إلى عشرة أنماط فنية مميزة ضمن ثلاث حقب زمنية رئيسية: الحقبة الأولى: الفن الإسلامي في العصر الأول: يتناول فيها الطراز الأموي، والفن في عهد العباسيين، وطراز الدولة في عهد العباسيين. ثم الحقبة الثانية: "الفن الإسلامي في القرون الوسطى": يركز على الطرز الفاطمية، والسلجوقية، والمملوكية، والمغربية. وأخيراً الحقبة الثالثة: "الفن الإسلامي في العصر الحديث": يتحدث عن الطرز الصفوية في إيران، والمغولية في الهند، وأخيراً العثمانية. يؤكد الكتاب على مبدأ "وحدة الفن الإسلامي" سمةً رئيسية له، حيث تجاوزت هذه الوحدة حدود الزمان والمكان. ويعزو كونل هذه الوحدة إلى العقيدة الإسلامية ودور القرآن باللغة العربية. ومن مظاهر هذه الوحدة: 1. عدم وجود فرق بين الفن المستخدم في المساجد والفن الموجود في الأماكن العامة والخاصة، 2. غياب الهوية القومية للفنان، حيث ظل الإسلام هو الهوية الجامعة للجميع. يرى المؤلف كذلك أن الفن الإسلامي استفاد من الحضارات السابقة الساسانية والبيزنطية، لكنه أضاف عليها طابعه الخاص. ويسلط الكتاب الضوء على توجه الفن الإسلامي نحو الزخرفة الهندسية والنباتية (الأرابيسك)، مع الابتعاد عن تصوير الكائنات الحية. كما يتتبع تطور الفنون المختلفة مثل العمارة، والخزف، والمنسوجات، والتصوير المصغر عبر العصور والدول الإسلامية.

3. **العناصر الزخرفية في تصميم الفضاءات الداخلية للمدرسة المستنصرية**، شهريار عبد القادر الطائي، عمّان: دار خطوط وظلال للنشر والتوزيع، ط1، 2025م، 204 صفحة.

يهدف الكتاب إلى استدعاء القيم الفكرية العربية والإسلامية المتجلية في فنون المدرسة، وإعادة دمجها في النتاجات الإبداعية المعاصرة، ويركز على إمكانية الاستفادة من العناصر الزخرفية للمدرسة

المستنصرية في بناء التصميم الداخلي الحديث وقد تم اختيار هذه المدرسة تحديدًا كونها كانت جامعة إسلامية كبرى، مما يجعلها مرجعًا مثاليًا. وهو عبارة عن دراسة منهجية للعناصر الزخرفية مثل الأقواس، والمقرنصات، والزخارف الجصية، والخط العربي، فهذه الزخارف ليست مجرد إضافات جمالية، بل هي جزء لا يتجزأ من هوية المدرسة، حيث تعكس قيم العمارة الإسلامية. كما يركز على دورها في خلق بيئة تتوافق مع وظيفة المدرسة كمركز للعلم والمعرفة. يرى الكتاب أن الزخارف العربية والإسلامية، بأنواعها الهندسية والنباتية والخطية، هي منظومة دقيقة تخضع لقواعد رياضية وهندسية، مما يمنحها سرًا جماليًا عميقًا. كما يؤكد على وجود علاقة روحية بين فن الزخرفة والدين الإسلامي، وتحديدًا فكرة التوحيد التي تتجلى في الأشكال الهندسية. ينقسم الكتاب إلى ثلاثة فصول: الفصل الأول: يتناول التصميم الداخلي وبنيته، أما الفصل الثاني: فيركز على المدرسة المستنصرية وسماتها الفنية وعناصرها الزخرفية، وأخيراً الفصل الثالث: يدرس العناصر الزخرفية ورمزية الرياضيات والهندسة في الأشكال، ولذا تأتي أهمية الكتاب في أنه يوثق هذه الفنون الزخرفية ويبرز قيمتها التاريخية والفنية، ليكون مصدرًا مهمًا للباحثين، والمهندسين المعماريين، ومصممي الديكور الداخلي. إنه مرجع يسعى إلى إحياء فنون الماضي لتلهم تصاميم المستقبل.

4. **الإسلام: الدولة والسلطة "إشكاليات تاريخية ورؤى معاصرة"**، تحرير: أسماء أفسر الدين وآخرون، ترجمة: نصار عبد الله، مراجعة: نصار عبد الله، القاهرة: مكتبة البحر الأحمر، سلسلة الاستشراق الأنجلو أمريكان، ط1، 2024، 414 صفحة.

يقوم الكتاب على محور مركزي هو: "أن التباين في طبيعة الحكم السياسي والممارسات الإدارية للمجتمعات الإسلامية عبر الزمن وصياغاتها المختلفة هي استجابة للضرورات التاريخية". يحتوي الكتاب على اثني عشر بحثاً تجلي وتفصل في ذلك الأمر عبر الحقب الزمنية المختلفة، أو عبر الاختلاف دخل المدارس الإسلامية المتنوعة، هذه الأبحاث هي: تبرير السلطة السياسية في الفكر السُّني في العصور الوسطى، الفارابي وتأسيس اللاهوت السياسي في الإسلام، هدف الفارابي الفلسفة السياسية لا اللاهوت السياسي، النبوة والإمامة والحكم السياسي عند إخوان الصفا،

مسؤوليات المنصب السياسي في الخلافة الشيعية الفاطمية وتحديد الواجبات العامة، ابن تيمية عن الحكم في الإسلام، التأمل اللاهوتي حول الديمقراطية تقييم نقدي لفكر المودودي، الفلسفة السياسية للحركات الإسلامية، إعادة النظر في العلاقة بين الدين والديمقراطية الليبرالية: التغلب على مشاكل العلمانية في المجتمعات المسلمة، إسلام الدولة الحارسة السياسي، ولاية الفقيه والديمقراطية، وأخيراً أنور العولقي ضد التقاليد الفقهية الإسلامية.

5. **الإسلام والمسيحية والديمقراطية؛ دراسات مقارنة شرقاً وغرباً**، تحرير: منير الكشو، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2024م، 360 صفحة.

يتألف الكتاب من ثلاثة عشر فصلاً موزعة على أربعة أقسام رئيسية: القسم الأول: تجارب الديمقراطية المسيحية وصداها في الحركات الإسلامية الحديثة، عبر ثلاثة فصول. يستعرض الفصل الأول: "الأحزاب السياسية ذات المرجعية الدينية في الديمقراطيات: الحالة الهولندية"، أما الفصل الثاني شُرح فيه: "التسوية التاريخية في إيطاليا: تجربة الهدنة السياسية من أجل الديمقراطية"، أما الفصل الثالث فبحث في: "الإسلام السياسي المعتدل في مرآة الديمقراطية المسيحية: حزب العدالة والتنمية وحركة الإصلاح والتوحيد في المغرب ومسألة الديمقراطية"، يتفحص القسم الثاني مسألة: "حركات الإسلام السياسي: التحديث والعلمنة والمدنية،" وفيه الفصل الرابع: المراجعات الراهنة للعلمانية واستتباعاتها على علاقة الديني بالسياسي، في سياق الجدل نفسه يُدرج الفصل الخامس: "المسيحية والإسلام في حقبة ما بعد العلمانية: الوقائع والمصائر،" أما الفصل السادس فقرأ: "العلمانية والديمقراطية في الخطاب الفكري لحركتي النهضة والديمقراطية المسيحية الإيطالية"، أما القسم الثالث يسلط الضوء على: حركات الإسلام السياسي في سياقاتها الوطنية، وبدأ بالفصل السابع: "التيارات الإصلاحية الإسلامية والراديكالية الدينية وتحديات الإسلام الطرائقي في السنغال،" وفي سياق ثقافي مغاير جاء الفصل الثامن معنوناً بـ: "أزمة نموذج: خطاب الحضارة الإسلامية في مقاربة التيار الإسلامي التركي"، أما الفصلان التاسع والعاشر فلم يبتعدا كثيرًا عن إشكالية الفصل الثامن ولكنْ حول أدائه على الصعيد الاقتصادي وخصوصًا في فترات التنافس الانتخابي، وأخيراً القسم

الرابع الذي يضم ثلاثة فصول: الحادي عشر وفيه يطالعنا العنوان: "الإسلام السياسي في الجزائر: بين أزمة المرجعيات وإكراهيات الصراع السياسي"، أما الفصل الثاني عشر فسلّط الضوء على: "من الإسلام السياسي إلى الإسلام الديمقراطي حركة النهضة التونسية تطور معجمها وتغير تموقعها"، أما الفصل الثالث عشر والأخير: "مدنية حركة النهضة بين الضرورة والمراجعة والخيار: تأملات ذاتية في مسيرة فكرية جماعية".

6. **التكامل المعرفي بين العلوم-قضايا وإشكالات**، إدريس جميل وآخرون، إربد: دار ركاز للنشر والتوزيع، ط1، 2024م، 444 صفحة.

يحتوي الكتاب على أربعة وعشرين بحثاً مقسمة على أربعة محاور، المحور الأول: صور التكامل المعرفي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وفيه عشرة أبحاث، هي: تأثير المجال الجغرافي في تشكيل العبارة دراسة جيولسانية للعبارة العربية، طرق معرفة التكامل المعرفي، اللسانيات والقانون سؤال التكامل ورهان تجويد صياغة التشريعات والقوانين، السميائيات والحاجة إلى العلوم الإنسانية في تأويل الذاكرة، تساند البلاغة والتداولية والأسلوبية في بناء الفهم وتحليل الخطاب، إعمال القصد التداولي في التفكير البلاغي العربي، النحو الكلي ومبدأ التكامل التركيبي والدلالي في اللغات الصفات والنعوت نموذجاً، دور تساند المعجم والتركيب في توصيف الدلالة العربية: دراسة لسانية حاسوبية، تجليات التداخل والتكامل المعرفي بين علم العَرُوض وعلمي النحو والصرف، ومسوغاتها في اللغة، دراسة بعض التقاطعات بين السرد الأدبي والفلسفة والمجتمع، تبعه المحور الثاني المعنون بـ: قضايا التكامل المعرفي بين العلوم اللغوية وعلوم الشريعة، وفيه تسعة أبحاث هي: التكامل المعرفي وأهميته في مقاربة قضايا اللغة العربية، سؤال النظر في إشكالية المنقول والمعقول بين العلوم الإسلامية (دراسة تحليلية لتجليات التعارض وسُبُل التكامل)، البلاغة العربية القديمة والشريعة الإسلامية، أية علاقة؟، التكامل المعرفي بين العلوم الشرعية والعربية عند الدكتور يوسف القرضاوي، التساند في التفسير عند الطاهر بن عاشور نحو نموذج لتحليل الخطاب بناء على تكامل العلوم، أثر الصناعة النحوية في تحديد دلالة الآيات القرآنية من خلال معاني القرآن وإعرابه لأبي

إسحاق الزجاج (311هـ) قضايا ونماذج، بيان الإعراب لمعاني الحديث في "التعليق على "الموطأ" للوقشي، التداخل المعرفي بين علوم اللغة والشريعة في فكر محمد التاويل قضايا ونماذج، التكامل المعرفي بين علمي القراءات والنحو في توجيه إن هذان لساحران"، ثم المحور الثالث الذي يبحث في: التكامل المعرفي وقضايا التربية والتعليم، ويحتوي على أربعة أبحاث هي: الفكر المركب وآفاق التكامل المعرفي التأسيس المعرفي والاستثمار البيداغوجي، التكامل المعرفي في الفكر الخديمي ومظاهره في مجالي التعليم والتربية، معيرة الدرس القرائي القراءة بالثانوي الإعدادي أنموذجا، تداخل البعد النحوي والثقافي في المقررات النحوية المغربية – مقررات مستوى الثانية والثالثة ثانوي إعدادي أنموذجاً، وأخيراً المحور الرابع وعنوانه: أوجه الإمداد والاستمداد بين العلوم التجريبية والتكنولوجيا، وفيه بحثان: الأسس العلمية للتكامل بين الفيزياء والرياضيات ترييض الطبيعة مع غاليلي نموذجاً، العلوم المعرفية في فجر نصف القرن الثاني عشر.

7. **قضايا التّكامل المعرفيّ في التّراث الإسلاميّ: أبو حامد الغزالي أنموذجًا**، بلال شيبوب، الدوحة: إدارة البحوث والدراسات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 2022م، 212 صفحة.

إن مصطلح التكامل المعرفي بين العلوم مبثوث في تضاعيف مصنفات التراث وموجود في الممارسة العلمية تكويناً وتعليماً ويحتاج من يستخرج قضايا وينظم تلك الاشارات المبددة في نسق نظري واحد، ويرى المؤلف أن التكامل المعرفي يعدّ من مضائق العلم المنهجية بسبب تعدد المداخل المنهجية التي يمكن من خلالها معالجته، وكذلك في أن البحوث المنجزة مغرقة في الجانب النظري وفي استعمالها مصطلحات علمية هائلة لا يدركها الا المتخصص فيها. اختار المؤلف الإمام الغزالي وذلك للتنوع المعرفي الذي يميز مصنفاته، وهو من ألّف في الفقه وأصوله والكلام والعلوم الفلسفية والتصوف وغيرها، وظهرت آثار تكوينه العلمي المتكامل في إنضاج تلك العلوم عبر تحقيق تواصل فعال بينها. جاء الكتاب في مقدمة وتمهيد عرض المؤلف فيه لـ: "فكرة التكامل المعرفي في التراث العربي الإسلامي"، ثم بين في المبحث الأول: مظاهر حقيقة التكامل المعرفي وأصوله المرجعية، وانعطف على المبحث الثاني فذكر فيه: ضوابط التكامل المعرفي بين العلوم ومحاذيره،

وتفحص في المبحث الثالث: أنماط التكامل المعرفي عند أبي حامد الغزالي، علم أصول الفقه نموذجاً، تبعه المبحث الرابع الذي خصص لبيان: الإكراهات الواقعية للتكامل المعرفي في عصر أبي حامد الغزالي، أما المبحث الخامس فجلى فيه المؤلف قضية: ترحال المفاهيم، أثر للتكامل المعرفي بين العلوم.. مفهوم العلة أنموذجاً، باعتبارها أثراً رئيساً للتكامل المعرفي، فخاتمة تضمن أهم النتائج التي تم التوصل لها.

8. **التكامل المعرفي بين العلوم ودوره في خدمة النص الشرعي**، محمد بروم، الناظور/ المغرب: الكلية متعددة التخصصات، 2024م، 367 صفحة.

يضم الكتاب عشرة أبحاث علمية محكّمة، تتناول التكامل المعرفي بين مختلف العلوم الشرعية واللغوية وتأثير ذلك في خدمة النصوص الدينية. وتشمل هذه الأبحاث العناوين الآتية: علم الحديث وتكامله مع تفسير القرآن الكريم. أثر التكامل المعرفي بين العلوم الشرعية واللغوية في خدمة النص الشرعي؛ علم أصول الفقه وعلوم البلاغة أنموذجًا. التكامل المعرفي بين علمي الفقه والحديث وأثره في خدمة السنة – موطأ الإمام مالك أنموذجًا. التكامل المعرفي بين علم التفسير وعلم الإعجاز ودوره في خدمة النص القرآني. التكامل المعرفي بين النحو ومسائل أصول التفسير: نماذج مختارة. الترابط المعرفي بين أنواع علوم القرآن وأثر التكامل المعرفي بين المكي والمدني في خدمة النص الشرعي. أثر التكامل المعرفي عند الشيخ ابن باديس في تفسيره العلمي للآيات الكونية. التكامل المعرفي بين علوم الكون وعلوم الوحي ودوره في الانتصار للقرآن الكريم. علم التفسير من المنظور الفلسفي: التمهيد لإعادة تأسيس منهج التفسير. أثر الدراسة المصطلحية في خدمة النص الشرعي: دراسة تطبيقية لمصطلح "النصح" في القرآن الكريم والحديث الشريف أنموذجًا.

9. **الطاهري، محمد. معالم المنهج الأصولي عند القاضي أبي بكر بن العربي المعافري**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2024م، ط1، 320 صفحة.

جاء الكتاب في مقدمة وبابين وخاتمة، موزعة على النحو الآتي: الباب الأول: المنهج الأصولي: معالم وآفاق؛ خُصص هذا الباب للتعريف بالمنهج الأصولي وأهمية البحث فيه، بالإضافة إلى العوامل التي أثّرت في بناء منهج ابن العربي الأصولي، ويتكون من فصلين: الفصل الأول: المنهج الأصولي: المفهوم والأهمية، الفصل الثاني: العوامل التي أثرت في بناء المنهج الأصولي عند القاضي أبي بكر ابن العربي، ويضم ثلاثة مباحث: المبحث الأول: الأحداث السياسية في عصر القاضي ودورها في تكوين شخصيته العلمية، فالمبحث الثاني: رحلته وأثرها في بناء شخصيته العلمية. ثم المبحث الثالث: توليته للقضاء وأثر ذلك في بناء شخصيته. أما الباب الثاني: المنهج الأصولي للقاضي أبي بكر بن العربي (دراسة تطبيقية)؛ بدأ هذا الباب بمدخل، ثم تلته خمسة فصول تطبيقية على مباحث أصول الفقه: الفصل الأول : مباحث الأحكام الشرعية، ثم الفصل الثاني: دلالات الألفاظ الشرعية، فالفصل الثالث: مباحث الأدلة الشرعية، ثم الفصل الرابع: مباحث النسخ ومسائله، وأخيراً الفصل الخامس: مباحث التعارض والترجيح.

10. **عبدُ الحميد أبو سليمان: مسيرة المعرفة والمنهج، تحرير: رائد جميل عكاشة**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2024م، 687 صفحة.

يتضمن الكتاب سبعة عشر بحثاً هي أعمال المؤتمر العلمي الدولي المعنون بـ: "عبد الحميد أبو سليمان وإسهاماته في الإصلاح الفكري والتربوي،" الذي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا وجامعة فيرفاكس في أمريكا عام 2023م، وجاءت عناوين الأبحاث على النحو الآتي:

"أدبيات عبد الحميد أبو سليمان: قراءة تحليلية معرفية"، "تحولات الخطاب الإصلاحي عند عبد الحميد أبو سليمان"، "من أزمة العقل المسلم إلى أزمة التربية والوجدان والرؤية الحضارية قراءة في الأبعاد الفكرية لمشروع الإصلاح لدى عبد الحميد أبو سليمان"، "منـزلة المفكر عبد الحميد أبو سليمان في تاريخ الفكر الإصلاحي الحديث"، "مفاتيح الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي لدى

العلّامة عبد الحميد أبو سليمان"، "الاجتهاد والتجديد عند عبد الحميد أبو سليمان"، "الوعي السُّنَني في المشروع الفكري لعبد الحميد أبو سليمان نظرات ومعالم"، "الإدارة العلمية للمشروعات رؤية حضارية في العلاقة بين الفكر الإصلاحي والعملية الإصلاحية: قراءة في خبرة عبد الحميد أبو سليمان"، "سؤال المنهج التوحيدي في تقويم الـمُنجَز الحضاري دراسة في المشروع الفكري والإصلاحي لعبد الحميد أبو سليمان"، "مفهوم العقل وموقعه ومهامه في النموذج المعرفي عند عبد الحميد أبو سليمان"، "التأسيس الفلسفي للعمران الخيِّر في قصة "كنوز جزيرة البنائين" دراسة تحليلية نقدية لفكر عبد الحميد أبو سليمان"، "الفكر الغربي في منظور عبد الحميد أبو سليمان منهج النظر ودواعي أسلمة المعرفة"، "التثاقف بين الذات والآخر في فكر عبد الحميد أبو سليمان التثاقف مع الغرب نموذجا"، "الرؤية الكونية القرآنية والتأسيس الإبستمولوجي لعلوم اجتماعية إسلامية من منظور عبد الحميد أبو سليمان"، "استعادة روح الاستخلاف: مشروع الإصلاح التربوي لعبد الحميد أبو سليمان في ضوء حاجة الواقع التعليمي المعاصر"، "موقع التفكير الإبداعي في مشروع عبد الحميد أبو سليمان التربوي بحث في الأفكار والمهارات والإنجاز"، "التربية على السَّلْم ومناهضة العنف في فكر عبد الحميد أبو سليمان".

11. **أصول التشريع الإسلامي التكميلية بين التقديس والدنيوة**، حمادي ذويب، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، ط1، 2024م، 376 صفحة.

تناول في الفصل الأول: "المصلحة بين القداسة والدنيوة"، مفهوم المصلحة لغة بين الديني والدنيوة، ثم "مفهوم المصلحة المرسلة عند الأصوليين" كالغزالي والشاطبي والطوفي، بعدها تناول: "ركائز دنيوة المصلحة المرسلة"، ثم عرج المؤلف على علاقة مسألة العلاقة بين النص والمصلحة، وفيها: "من تجليات دنيوة المصلحة تقديمها على النص عند التعارض"، ثم "المصلحة الملغاة: معارضة النص بالمصلحة"، وأخيراً "المصلحة المرسلة وتوسيع مجال السلطة السياسية وشرعنة استخدامها القوة". ثم درس الفصل الثاني: العُرف بين القداسة والدنيوة، ثم "المفهوم اللغوي للعرف"، ثم "مفهوم العرف اصطلاحا في الفكر الإسلامي"، وتتبعنا "تطور العرف أصلاً للتشريع"، لحقه "محاولة تقديس البشري

والدنيوي من خلال إثبات مشروعية العرف"، ثم "تعارض العرف مع الشرع"، وأخيراً "مبحث تطبيقي: شهادة اللفيف أو الشهادة العرفية ودنيوة المقدس". أما الفصل الثالث فمدار البحث فيه على: "الاستحسان بين الدنيوة والقداسة"، انطلق من "تعريف الاستحسان بين الدنيوة والقداسة"، وأعقبه دراسة "حجية الاستحسان بين الدنيوة والقداسة"، ثم انتقل "لإثبات مشروعية الاستحسان في المذاهب الإسلامية"، ثم دراسة الصلة بين "الاستحسان والمصلحة: الانـزياح عن الشرعي إلى الدنيوي"، فمقاربة لموضوع "تعارض الشرع والعقل: القياس والاستحسان أنموذجاً"، وختم بـ"أثر تطبيق الاستحسان على الحدود الشرعية". أما الفصل الرابع فقد سعى إلى اختبار فكرة أساسية من أجل تبيين مدى صحتها، تتمثل في اعتبار اللجوء إلى تخصيص عموم النص الديني عن طريق نخصصات منفصلة من خارجه، وجاء عنوان الفصل: "تخصيص العموم والانـزياح عن الشرع"، بدأ ب "مفهوم تخصيص العموم"، ثم "الانـزياح عن المقدس: تخصيص عموم القرآن بأخبار الآحاد"، تبعه "تخصيص العموم بالإجماع"، لحقه بحث في "تخصيص عموم النص بالمصلحة أو الانـزياح العقلي عن النص الديني"، تبعه عنوان "الانـزياح عن المقدس: آلية تخصيص العموم بالعقل أنموذجاً، وختم الفصل بمبحثين تطبيقيين، أولاهما: "تخصيص العام بالعرف"، وثانيهما "تخصيص العرف العملي للنص العام".

12. **المثال الأصولي وظائفه ومناهجه وإشكالاته وسبل تجديده**، علي مروان مبارك، عمّان: دار الرياحين للنشر والتوزيع، 2024م، ط1، 573 صفحة.

الباب الأول: المثال الأصولي تعريفه وأنواعه ووظائف، وفيه أربعة فصول: الأول يبحث في "مفهوم المثال"، وتحدث فيه عن المفاهيم اللغوية والفرق بين الـمَثَل والـمِثْل والمثال ومعنى ضرب الأمثال ومعاني الأمثال الإصطلاحية، أما الثاني فبحث في: "أنواع المثال"، وتحدث فيه عن الأمثلة النصية والأمثلة الفرعية، وأنواع أخرى متفرقة، وفي الثالث تطرق لوظائف التمثيل، وتحدث فيه عن: "وظيفة الإيضاح والبيان والتفسير، وظيفة الأستدلال، وظيفة الاعتراض والإلزام، ووظيفة التعريف فالوظيفة التخريجية". أما الباب الثاني: وعنوانه: "مناهج التمثيل الأصولي"، وفيه أربعة

فصول، الأول إشكالات المثال عند الأصوليين؛ بحث فيه عن: إشكالات المثال عتد الأصوليين، إشكالات التمثيل بالنصوص الشرعية، إشكالات التقليد والتكرار بالمثل، إشكالات عدم طابقة المثل، إشكالات عدم الانضباط في التمثيل، تطبيق على أمثلة المطلق والمقيد، أما الفصل الثاني: تجديد المثال الأصولي، ودرس فيه عن: المدارسات التنظيرية لتجديد المثال الأصولي، والممارسات التطبيقية لتجديد المثال الأصولي، المثال مدخلاً للتجديد التنخيلي الأصولي، مقترحات لتجديد المثال الأصولي.

13. العلوم **الاجتماعية وخدمة قضايا الإنسان المعاصر: الرهانات والحدود، محمد ابجطيط، حمزة بوعلالة** ، إربد: دار ركاز للنشر والتوزيع، ط1، 2025م، 490 صفحة.

يحتوي هذا السِّفر على واحد وعشرين بحثاً، قاربت موضوعه العام، من زوايا مختلفة، حيث الانطلاق من إشكالية: تأسيس العلوم الاجتماعية التي تدرس الظواهر الاجتماعية بعيداً عن التأملات الفلسفية المجردة وارتباطها بالسياقين الإسلامي والغربي، وجاءت عناوين الأبحاث على النحو الآتي: "تشخيص الأزمة الإنسانية الراهنة أو مأزق الإنسان المعاصر"، "في الحاجة إلى الفلسفة اليوم"، "الأجيال المهاجرة بين رهان تحصين الهوية ومقتضيات الإندماج"، "حاجة الإنسان المعاصر إلى الدين وضرورة ترشيد فعل التدين لديه التربية الإسلامية نموذجا"، "الوصايا الدينية لضبط الانفعالات النفسية"، "رقمنة العلوم الإنسانية والاجتماعية: الإمكانات والتحديات"، "النظر النحوي ومراعاة الضروريات الخمس، روضة الإعلام لابن الأزرق الغرناطي نموذجا"، "الاتجاهات التربوية في التراث الإسلامي وبناء الإنسان المسلم"، "العلوم الشرعية وأثرها في خدمة الإنسان المعاصر، معالم وتجليات"، "الخطاب القرآني وأثره في تكوين شخصية الإنسان"، "التفسير الهدائي وأثره في بناء الإنسان المعاصر وحل مشكلاته"، "روايات صحيح البخاري بالمغرب: الرواية السعادية أنموذجاً"، "أثر العقيدة الإسلامية في توجيه مقومات النهوض الحضاري في الفكر الإصلاحي الحديث"، "الوظيفة الإصلاحية لعلم الكلام بين التحصين الفكري والتمثل الأخلاقي"، "معالم تجديد الخطاب العقدي المعاصر عند الشيخ يوسف القرضاوي"، "أصول الفقه ودوره في تدبير المشكلات المعاصرة: ترشيد العمل الدعوي والسياسي مثالاً"، التعليل المقاصدي

عند علماء الغرب الإسلامي وأثره في توجيه المشكلات المعاصرة"، "مركزية الأسرة في القصص القرآني ومنهج بنائها"، "القيم الناظمة للأسرة بين قصدية التأصيل وأزمة التنـزيل"، "أثر الفقه الإسلامي في خدمة الإنسان وتدبير مشكلاته بين التنظير والتطبيق"

14. *Collective Ijtihad: Regulating Fatwa in Postnormal Times*, Hossam Sabry Othma, Herndon: International Institute Of Islamic Thought, 2024, 254 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الاجتهاد الجماعي: ترشيد الفتوى في زمن الفوضى"، حسام صبري عثمان، المؤلف عضو هيئة تدريس في قسم الدراسات الإسلامية/ كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر بمصر، تشمل اهتماماته البحثية الرئيسة: النظرية الفقهية الإسلامية، وقضايا الفقه المعاصر، والدراسات القرآنية الغربية. لديه تجربة مميزة في ترجمة الأوراق والكتب الأكاديمية من الإنجليزية إلى العربية وبالعكس. نُشرت مؤخرًا ترجمته العربية لكتاب فرانسوا ديروش: "مصاحف الأمويين؛ نظرة تاريخية في المخطوطات القرآنية المبكرة"، كما شارك في ترجمة: "مرجع أكسفورد في الدراسات القرآنية".

يواجه المسلمون في عالم ما بعد الحداثة تحديات أخلاقية ومالية وطبية غير مألوفة، ويُنتظر من الفقهاء المعاصرين تقديم حلول شرعية ملائمة لها، ورغم امتلاكهم معرفة موسوعية بالشريعة الإسلامية، إلا أن تعقيد هذه المهمة أدى إلى اضطراب في إصدار الفتاوى، مما أثار قلقًا لدى عدد من العلماء بشأن المسار الذي تتخذه الأمور، وسط دعوات متزايدة لتنظيم هذه العملية، ينتقد هذا الكتاب واقع الفتاوى في السياق المعاصر، ويقترح نهجًا مركبًا يعتمد على الاجتهاد الجماعي لصياغة الأحكام وتجاوز نقاط الضعف الحالية، كما يتناول المفاهيم الفقهية الأساسية بدقة، ويطرح الاجتهاد الاستشاري بديلاً عملياً للإجماع الكلاسيكي، الذي يصعب تطبيقه في العصر الحديث. ويؤكد المؤلف أن الفتاوى تصبح موضع شك عندما يعجز الفقهاء غير المتعمقين عن فهم مفاهيم لا تُدرك إلا بالتعاون مع المتخصصين، أو عندما يتعرضون لضغوط مالية أو سياسية من الجهات العليا في المؤسسات التي يعملون بها. وتزداد الأمور تعقيدًا مع التحول الجذري في الفتاوى الحديثة، حيث

أصبحت البرامج الإلكترونية ووسائل التواصل الاجتماعي مصدرًا رئيسيًا للمسلمين، مما أدى إلى انتشار نمط "الفتوى الواحدة للجميع" الـمُعبّأة والـمُقدمة في دقائق. وفي إطار دعوة ملحة للإصلاح، يحث الكتاب على إعادة النظر في الممارسات المؤسسية الراهنة، مؤكدًا أن المجتمعات الإسلامية لا ينبغي أن تكون رهينة لمتطلبات عصر تكنوقراطي تقوده وسائل الإعلام وتغيرات سريعة في المعايير الأخلاقية، بل يجب عليها، حفاظًا على مجتمع سليم وفعّال، إصدار فتاوى تراعي السياق الحديث، والمعرفة التخصصية، والتنوع الثقافي الكامن في هوية الأمة المشتركة.

15. *A Story of Islamic Art*, Marcus Milwright, UK: Routledge, 2024, 328 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "قصة الفن الإسلامي"، ماركوس ميلرايت. المؤلف أستاذ عالمي في الأكاديمية البريطانية بجامعة يورك، تشمل اهتماماته البحثية الفن الإسلامي وعلم الآثار ودراسة الحرف التقليدية. وهو مؤلف كتاب "هدية ملكة سبأ: تاريخ بلسم مطرية الأصيل" (2022).

يُعدّ الكتاب مساهمة نوعية في دراسة الفنون والعمارة الإسلامية، إذ يُقدّم خمسين دراسة حالة تغطي فترات زمنية تمتد من القرن السابع حتى القرن الحادي والعشرين، موزعة على مناطق متعددة من العالم الإسلامي. تتميز هذه الدراسات بأسلوب سردي تحييلي يستند إلى منهج علمي، ما يُتيح للقارئ تصور القطع الفنية ضمن سياقاتها الثقافية والتاريخية، وتركّز كل دراسة على قطعة أثرية أو أكثر، وتشمل وسائط متنوعة كفن الخط، التصوير، الزخرفة المعمارية، والمواقع الأثرية، ويتضمن الكتاب أدوات مساعدة مثل مقدمة تحليلية، خرائط، جدول زمني، ومسرد مصطلحات، ويناقش قضايا محورية كالأيقونات، الزخرفة الهندسية، التمثيل، ودور الخط، إضافة إلى السياقات الاجتماعية والثقافية لإنتاج الفن واستهلاكه، كما ويُبرز التفاعلات الفنية بين العالم الإسلامي ومناطق أخرى، كأوروبا والصين، في إطار نقدي يُثري الدراسات المقارنة في تاريخ الفن.

16. *Wellbeing Workbook for Muslim Kids: Exploring emotions with Art Therapy - An Islamic Perspective,* Yasmin Watson, Independently published, 2025, 106 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "كتاب تمارين الصحة النفسية للأطفال المسلمين: استكشاف المشاعر من خلال العلاج بالفن–منظور إسلامي"، المؤلفة ياسمين واتسون مستشارة الأطفال المتخصصة في الفنون المتكاملة.

تُعدّ صحة الأطفال أولوية قصوىٰ في المنظور الإسلامي، ويأتي هذا الكتاب بأسلوبه الجذاب ليُقدّم تجربة علاجية متكاملة، مستندة إلىٰ أنشطة عملية مُجرّبة عبر مئات الجلسات، تُساعد الأطفال علىٰ فهم مشاعرهم واستكشافها بوعي. كما يُزوّدهم بأدوات فعّالة للتعامل مع الغضب، والعدوانية، والتقلبات المزاجية، والقلق، ضمن إطار تربوي إسلامي أصيل. ويستند الكتاب إلىٰ نماذج مُلهِمة من القرآن الكريم، وسنة النبي ﷺ، وأقوال الصحابة الكرام، كعمر بن الخطاب رضي الله عنه، مُبرزًا أثر الإسلام في غرس الطمأنينة والسعادة في النفوس، ويدمج أحدث الأساليب العلاجية المبنية علىٰ الأدلة، مثل العلاج بالفن، والعلاج السلوكي المعرفي، وعلاج النظم الأسرية الداخلية، في توليفة تجمع بين الأصالة والحداثة، لتُقدّم دعمًا نفسيًا متينًا يُراعي الخصوصية الثقافية والدينية للطفل المسلم.

17. *Islamic Legal Methodology: A New Perspective on usul al-fiqh,* Ahmad Kazemi Moussavi & Hamid Mavani, Herndon: international institute of islamic thought, January 2024, 229 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "المنهج الفقهي الإسلامي: منظور جديد لأصول الفقه"، تأليف: "أحمد كاظمي موسوي"، أستاذ في الشريعة الإسلامية والدراسات الإسلامية المعاصرة، حصل علىٰ درجة الدكتوراة في الدراسات الإسلامية من جامعة ماكجيل، مونتريال (كندا)، يُدرّس حاليًا في جامعة جورج واشنطن، درّس هذه المجالات في جامعة ماريلاند، وجامعة فرجينيا، والجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا. نشر عدة كتب وأكثر من مئة مقال باللغتين الإنجليزية والفارسية، والمؤلف الثاني: "حميد مافاني"، أستاذ مشارك للدراسات الإسلامية في كلية بيان كليرمونت للدراسات الإسلامية العليا، حيث يُدرّس مساقات في الفكر الإسلامي والتطورات المعاصرة في الإسلام، له العديد من الكتب، منها "السلطة الدينية والفكر السياسي في المذهب الشيعي الاثني عشري".

يناقش الكتاب التطور التاريخي للمنهجية الفقهية في تفسير الشريعة الإسلامية، ويحلل الإصلاحات التي اقترحها علماء مسلمون معاصرون، تسعى الدراسة إلى تحقيق هدفين: أولاهما تلخيص نشأة أصول الفقه وتطورها من بداياتها إلى مراحلها المتقدمة والناضجة، من خلال استعراض مساهمات علماء فقهاء بارزين في نقاشات فكرية رئيسية، وثانيهما تقديم مخطط للإصلاحات والتأويلات الجديدة ونظرية المعرفة التي اقترحها المعاصرون لإحداث تغييرات جذرية في المنهجية الفقهية الإسلامية، بما يتجاوز سلطة اللغة الفقهية. يحتوي الكتاب مقدمة وخاتمة وفصول تسعة عناوينها هي: "نشأة المنهج الفقهي الإسلامي"، "منهج علماء المعتزلة والأشاعرة في الفقه الإسلامي"، "تطوير المنهج الفقهي عند الحنفية"، "المنهج الفقهي الشيعي"، "مسار تنظير المنهج الفقهي"، "إعادة صياغة المنهج الفقهي للاستجابة للواقع الاجتماعي"، "إعادة توجيه المنهج الفقهي في العصر الحديث: من الإمام شاه ولي الله إلى الإمام الزيلعي"، "إحياء المذهب الشيعي: تطوير المبادئ العقلية الحرفية"، "مناهج بديلة حديثة لنظرية الفقه"، "التأويل الحديث واللغة الفقهية".

18. *Bringing Higher Education to a Greater Height: A Fiction in Honor of Abdulhamid AbuSulayman,* Editor: Shukran Abd Rahman & Rohaiza Rokis, Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia & International Institute of Islamic Thought East and Southeast Asia, 2023, 133 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الارتقاء بالتعليم العالي إلى آفاق أرحب: في تكريم عبد الحميد أبو سليمان"، تحرير: شكران عبد الرحمن وروهايزا روكيس.

يشتمل الكتاب على ستة عشر بحثاً، كتب تكريماً للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، الرئيس السابق للجامعة العالمية الإسلامية بماليزيا، تنوعت مواضيع البحوث، وكانت عناوينها على النحو الآتي:

"عبد الحميد أبو سليمان قائد التغيير والتطوير في التعليم العالي"، "الباني الحقيقي للجامعة الإسلامية العالمية"، "المربي والقائد المؤسسي البارز"، "الرجل المقاصدي (الفكر المقاصدي)، "قائد مستقبلي وتحويلي للتعليم العالي"، "شخصية أغسطس غير العادية"، "القائد المؤسسي الذي يتمتع بجودة القيادة الخادمة"، "شخصيةٌ قديرةٌ تُفيد البشرية"، "مفكرٌ عظيمٌ حامل لرسالاتٍ نبيلة"، "جوهرةٌ في

التاج"، "جبلٌ شامخٌ لإحياء الفكر والحضارة الإسلامية"، "مصلحٌ اجتماعيٌّ لنظام التعليم العالي بتأثيراتٍ أممية"، "عالمٌ بارزٌ ومرشدٌ مؤثرٌ"، "عالمٌ بارزٌ، قائدٌ صاحب رؤية، ومرشدٌ عظيم"، "مصلحٌ تربويٌّ واجتماعيٌّ"، "المهندس الاجتماعي للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا".

19. *Political Theology and Islam: From the Birth of Empire to the Modern State*, Paul L. Heck, Indiana: University of Notre Dame Press, November 2023, 530 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "اللاهوت السياسي والإسلام: من نشأة الإمبراطورية إلى الدولة الحديثة"، مؤلف الكتاب: "بول إل. هيك"، أستاذ اللاهوت والدراسات الإسلامية في جامعة جورج تاون، وهو المدير المؤسس لمؤسسة دراسة الأديان عبر الحضارات، حاصل على درجة الدكتوراة في الدراسات الإسلامية من جامعة شيكاغو، وكان زميلًا في جمعية زملاء جامعة برينستون، تشمل اهتماماته العلمية اللاهوت السياسي، وتاريخ الشكوكية والإلحاد، ودور الروحانية والتصوف في المجتمع، والجهاد والاستشهاد، والعواطف والدين، والمفاهيم الإنسانية التقليدية للدين، من كتبه: الشكوكية في الإسلام الكلاسيكي: لحظات من الالتباس، أرضية مشتركة: الإسلام والمسيحية والتعددية الدينية، بناء المعرفة في الحضارة الإسلامية.

يسعى المؤلف في دراسته الشاملة إلى الإجابة على سؤالٍ مُعقّدٍ: ما هي السياسة في الإسلام؟ يأتي الكتاب كإجابة من المؤلف على شكل تحليلٍ مُعمّقٍ للسيادة عبر التاريخ الإسلامي، مُقاربًا هذا المفهوم من منظور علاقة الدين بالسياسي، فكما يُوضّح، يُمكن فهم تاريخ السياسة في الإسلام بوجه أفضل على أنه صراعٌ مُستمرٌّ من أجل نظامٍ أخلاقيٍّ بين أصحاب المناصب الحاكمة وبعض العلماء أصحاب الأصوات الدينية التي تُوصل أخلاقيات الإسلام وتُثقّف العامة في تدينهم وأخلاقهم، وبهذا المعنى، تنقسم السيادة في الإسلام بين الطبقة الحاكمة والعلماء أصحاب العلم الديني، التي تتراوح تفاعلاتها بين التعاون الوثيق والتنافس الصريح، فالمؤلف من خلال هذه التفاعلات تحديدًا يبين، كيف تُبنى المفاهيم الإسلامية للسيادة وتُناقش. يُفصّل القسم الأول مفاهيم ومناهج دراسة السياسة في الإسلام، بوصفها صراعًا من أجل نظام أخلاقي، صراع لا يطالب بالسيادة فحسب، بل

يشمل أيضًا تصميمًا عامًا على تحقيق صلاح الإسلام الذي يُمثّل جوهر الرسالة التي حملها النبي محمد ﷺ إلى مجتمعه.

في القسم الثاني: يدرس عصر الأمويين، وفي الثالث عصر العباسيين، ثم الرابع عن عصر السلاجقة، وأما الخامس فعصر ما بعد الاستعمار. يبين الكتاب الطرق المتنوعة التي ناضلت بها الأمة الإسلامية من أجل نظام أخلاقي يُذكّر برسالتها النبوية، ثم خاتمة تذكرنا بالرؤى التي تُقدمها لنا دراسة السياسة في الإسلام؟ فهي لا تُختزل في نظام حكومي أو حتى قانوني تفرضه سلطة حاكمة، إنها صراعٌ من أجل الاستقامة في مجتمع المرء، محليًا ووطنيًا وعالميًا، ينبع بشكل أعمق من الدوافع الأخلاقية للأمة كما غرسها الله.

هوية المجلة وأهدافها

منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

* الإصلاح المنهجي للفكر عند المسلمين، من خلال التفاعل مع القضايا العالمية، ترسيخًا للتكامل المعرفي وإعطاء الاجتهاد دوره في الحياة.
* الارتقاء بالوعي والبحث والتعليم في المجتمعات المسلمة في تفاعلاتها مع الإشكالات العالمية.
* بلورة منهجيات وأدوات علمية نقدية قادرة على المراجعة القويمة للمعارف الإسلامية واستثمارها ضمن مراجعة واستثمار أعم للعلوم الإنسانية والاجتماعية العالمية في طفرتها وتطورها الحاليين.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الأهداف من خلال التركيز على المحاور الرئيسية الآتية:

* قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
* قضايا التعليم والبحث العلمي في المجتمعات المسلمة: وما يتعلق بها من تطوير الأدوات والآليات التربوية.
* منهجية التعامل مع الأصول التأسيسية والتراث الإسلامي والإنساني.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتراوح حجمه بين خمسة آلاف – ستة آلاف كلمة مع الهوامش، متضمّنة الملخصين العربي والإنجليزي، وقائمة المراجع، والملاحق، والجداول، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة لا تزيد على خمسمائة كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام 3–5 مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام 1و2 و3

- يكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر" على الوجه الآتي:

  – الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.

  – توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: [البقرة: 87]

  – توثيق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..

  – عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة علمية وفكرية غير ربحية تُعنى بالدراسات والبحوث والقضايا الفكرية والتربوية والتعليمية، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقاربة الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها المسلمون: مجتمعاتٍ وثقافات ومعارف.

ومنذ إنشائه سنة 1981 يعمل المعهد على إنجاز عددٍ من المشاريع الفكرية التربوية في العالم، ويشرف على عدد من المجاميع والمشاريع البحثية على مستويْ الدراسات الأساسية والميدانية.

وبمقتضى رسالته وأهدافه يقوم المعهد بدعم جهود عددٍ من الباحثين والأكاديميين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، وبوضع جملة من الخطط البحثية وتنفيذها، وتنظيم لقاءات فكرية وثقافية دورية، ونشر المساهمات العلمية المتميزة وترجمتها، والمشاركة في التدريس والتدريب من خلال معهد فيرفاكس. ويوظّف المعهد في هذا الإطار أعداداً كبيرة من الباحثين والعلماء من مختلف أنحاء العالم.

يقع المقر الرئيسي للمعهد في هيرندن، فرجينيا، شمال غرب واشنطن العاصمة. وللمعهد اتفاقيات تعاون وشراكة مع عدد من الجامعات والمؤسسات العلمية، ويتولى إدارة المعهد مجلس أمناء، يجتمع بشكل منتظم، وينتخِبُ من بين أعضائه رئيساً له بصورة دورية.

ويهدف المعهد إلى:

- تطوير رؤى وفلسفات جديدة تسمح للمسلمين بالاستثمار الجاد والرصين لمختلف المعارف الإنسانية.
- تجديد مناهج النظر والبحث، وبلورة أدوات علمية وتربوية قادرة على تجديد الفكر الإسلامي.
- تطوير مستوى الوعي، والارتقاء بالبحث والتربية والتعليم في المجتمعات المسلمة.
- تمكين المجتمعات المسلمة من مواكبة السقف العلمي والمعرفي المتنامي.

AL-FIKR AL-ISLĀMĪ AL-MU'ĀSIR
(CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT)

International Refereed Academic Journal

Published By The

International Institute of Islamic Thought

WWW.IIIT.ORG
WWW.CITJ.ORG

P-ISSN 2707-515X
E-ISSN 2707-5168

VOL.31 NO.110 FALL 1447AH/ 2025AC