الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية نصف سنوية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- الفكر الإسلامي المعاصر وسؤال النهضة — رئيس المعهد

بحوث ودراسات

- التربية الفكرية من منظور إسلامي — عبد المجيد النجار
- الفكر الإسلامي بين التعاضد النقلي والتمايز النقدي — إسماعيل الحسني
- مفهوم الحق وإعادة تأسيس علم المقاصد في الإسلام — محمد المجذوب محمد صالح
- مقصد إصلاح العقل في القرآن وتجليات العقلانية في العلوم الشرعية؛ علم أصول الفقه نموذجاً — وسيلة خلفي

قراءات ومراجعات

- سلسلة التّراث التربوي الإسلامي.
  تأليف: فتحي حسن ملكاوي — مصدق الجليدي
- التراث وأثره في بناء الحاضر وإبصار المستقبل.
  تأليف: عبد السلام رياح — حسام مصطفى اللحام

السنة الخامسة والعشرون | العدد 99 | شتاء 1441هـ/2020م

هوية المجلة وأهدافها

منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

* الإصلاح المنهجي للفكر عند المسلمين، من خلال ترسيخ التكامل المعرفي، وإعطاء الاجتهاد دوره الفاعل في الحياة.
* الارتقاء بالوعي والبحث والتعليم في المجتمعات المسلمة.
* بلورة منهجيات وأدوات علمية نقدية قادرة على المراجعة القويمة للمعارف الإسلامية واستثمارها في ضوء مراجعة واستثمار أعمّ للمعارف الإنسانية 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، تعاملاً علمياً نقدياً، يعكس قدرة فكرنا على التفاعل مع المعارف الإنسانية.

الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية نصف سنوية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الخامسة والعشرون **العدد 99** **شتاء 1441هـ/2020م**

رئيس التحرير

عماد الدين خليل

مديرا التحرير

رائد جميل عكاشة **بدي المرابطي**

أعضاء هيئة التحرير

بسام الساعي **حمود عليمات**

زينب العلواني **سميرة الخوالدة**

صباح البرزنجي

مستشارو التحرير

الشاهد بوشيخي	المغرب	**عبد الحميد أبو سليمان**	السعودية
عبد الحميد مدكور	مصر	**عبد السلام العبادي**	الأردن
عبد المجيد النجار	تونس	**علي بارداك أوغلو**	تركيا
عمار الطالبي	الجزائر	**فتحي حسن ملكاوي**	الأردن
محمد أنس الزرقا	سوريا	**محمد الحسن بريمة**	السودان
محسن عثماني	الهند	**نزار العاني**	البحرين

© **المعهد العالمي للفكر الإسلامي – هرندن – فرجينيا – الولايات المتحدة الأمريكية**

"**الفكر الإسلامي المعاصر**" مجلة علمية عالمية نصف سنوية محكمة يصدرها
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
الرقم الدولي المعياري (نسخة ورقية): p-ISSN 2707-515X
(نسخة إلكترونية): e-ISSN 2707-5168

نُشِرَت المجلة من عام 1991 إلى عام 2019 بعنوان
"**إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر**"
p-ISSN 1729-4193، e-ISSN 2664-5955

المراسلات

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
IIIT - Arabic Journal
500 Grove St. Ste #200
Herndon, VA 20170, USA
Tel: 01-703-230-2847
Fax: 01-703-471-3922
citj@iiit.org / www.citj.org

تتوفر أعداد المجلة كافة بصورة مجانية على الموقع الرسمي للمجلة
www.citj.org

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

محتويات العدد

كلمة التحرير

- الفكر الإسلامي المعاصر وسؤال النهضة — رئيس المعهد — 5

بحوث ودراسات

- التربية الفكرية من منظور إسلامي — عبد المجيد النجار — 11
- الفكر الإسلامي بين التعاضد النقلي والتمايز النقدي — إسماعيل الحسني — 61
- مفهوم الحق وإعادة تأسيس علم المقاصد في الإسلام — محمد المجذوب محمد صالح — 91
- مقصد إصلاح العقل في القرآن وتجليات العقلانية في العلوم الشرعية؛ علم أصول الفقه نموذجاً — وسيلة خلفي — 135

قراءات ومراجعات

- سلسلة التّراث التربوي الإسلامي.
  تأليف: فتحي حسن ملكاوي — مصدق الجليدي — 169
- التراث وأثره في بناء الحاضر وإبصار المستقبل.
  تأليف: عبد السلام رياح — حسام مصطفى اللحام — 189

عروض مختصرة — إيصال صالح الحوامدة — 201

كلمة التحرير

الفكر الإسلامي المعاصر وسؤال النهضة

رئيس المعهد

"الربّانيون فوق الأحبار؛ لأنَّ الأحبارَ هم العلماء، والربّاني الجامعُ إلى العِلْم والفقه، البَصِرُ بالسياسة والتدبير والقيام بأمور الرعية، وما يصلحهم في دُنياهم ودينهم".

الطبري

"لم يبق أمامنا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بنزعة من الإجلال، وفي روح من الاستقلال، والبُعد عن الهوى. وأن نقدّر تعاليم الإسلام في ضوء هذه المعرفة، ولو أدّى بنا ذلك إلى مخالفة المتقدمين."

محمد إقبال

" هذا الخراب الذي وقع بجهة الجنوب وأقطاره أمر له ما بعده" "وانتقض عمرانُ الأرض بانتقاض البشر فخربت الأمصار والمصانع ودرست السُّبل والمعالم وخلت الدِّيار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدّلَ السَّاكنُ. وكأنّي بالمشرق قد نزلَ به مثلُ ما نزل بالمغرب" "وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة والله وارث الأرض ومن عليها".

هذه كما هو معروف بعض الجُمل الشهيرة التي عبّر بها ابن خلدون في المقدّمة عن الحيرة التي أخذ حينها عددٌ متزايد من المسلمين يشعرون بها خصوصاً في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلادي.

هلْ تغيّرت الأوضاع بعد أكثر من ستّة قرون؟ طبعاً لم تتوقف عجلة الزمن والتاريخ ولكن حيرة العالم الإسلامي تجاه تدهوره الحضاري ظلّتْ في ازدياد وتفاقم خصوصاً مع

توسّع المدّ الأوروبي الحديث والشعور المتزايد بالعجز عن تقديم ردّ ناجع على التحدي الحضاري –المعرفي والتكنولوجي والسياسي والعسكري إلخ– الذي يمثله.

تلاحقت وتزاحمت الأسئلة حول "الذات" و"الآخر". ولعل من أشهرها في تاريخ المسلمين الحديث والمعاصر، هو ذاك السؤال الذي قدَّمه شكيب أرسلان (توفي 1946)، عنواناً لكتابه: لماذا تأخَّر المسلمون ولماذا تقدَّم غيرُهم؟! الذي ظهر سنة 1939. وعلى الرغم من أنَّ المعالجة النقدية التفحّصية التي قام بها أرسلان في كتابه لم تكن بحجم قيمة السؤال وأهميته في السياق الحضاري، إلا أنَّه استطاع صياغة "سؤال النهضة" كما سمّته — قبل أرسلان بعقود– أدبياتُ القرن التاسع عشر، في عنوان كشف عبر انتشاره السريع ليس فقط عن حجم الصدمة التي كانت تعانيها نخب العالم الإسلامي عشية الحرب العالمية الثانية ولكن أيضاً عن نوع هذه الصدمة.

يجدر بنا أن نتساءل: هل ما زال هذا التقابل، الموحي بصدام واقع أو وشيك بين المسلمين من جهة وغيرهم من جهة أخرى، وجيهاً اليوم في عالم صغّرته وقرّبته وسائل الاتصال؟!

فبعد أن كان المصلحون يعترفون بتخلّف العالم الإسلامي ويحاولون مقاربة أسباب تخلّفه، رغم محدودية أدواتهم المعرفية كما يظهر لنا ذلك جليّاً اليوم، أصبح الاعتداد بالذات الإسلامية مبالغاً فيه خلال العقود الأخيرة، وأدّى هذا الاعتداد إلى نتائج مدمّرة أخطرها الرضا بالتخلف بل عُدّ تقدّماً وتمسّكاً بالثوابت. فتَكَرَّسَ تبعاً لذلك التقوقعُ على الذات ومقاومة كل جديد. وطبعاً عندما أخذ الحديث عن هذه العلاقات منحىً سجالياً إيديولوجياً كان من المتوقّع أن يحاول كل طرف من أطراف العلاقة أن يكوِّن رؤيةً محدَّدة لذاته، ورؤيةً محددة للطرف الآخر.

هل فقد السؤالُ عن التأخُّر أهميته وزخمه اليوم في جزء كبير من العالم الإسلامي؟!

لا شكَّ أنّ مناطق من شمال إفريقيا والشرق الأوسط وأجزاء من آسيا الوسطى، تبدو اليوم وهي تعيش وقتاً مظلماً، يتميز بوضع سياسي يزداد أكثر فأكثر انغلاقاً، في

ظل حالة من عدم الاستقرار المؤسساتي وتدهور اجتماعي متفاقم. ويبدو كذلك أن الانقسام والتَّفتُّت أصبحا واقعاً ملموساً؛ فمصطلحا العالم الإسلامي والعالم العربي لم يعودا دقيقين. لأنّه لا الأول ولا الثاني يتمتعان بأي مستوى حقيقي من الوحدة العملية أو النظرية. فكأن السؤال الأول: لماذا تخلّف المسلمون وتقدَّم غيرهم؟ لم يعد وجيها، وحلّ مكانه سؤال آخر أكثر دقة وهو: لماذا ما زال جزء من العالم الإسلامي –في المنطقة العربية، وفي أفريقيا وآسيا الوسطى، على سبيل المثال– يراكم التخلُّف، بينما بلدان جنوب شرق آسيا ذات الغالبية المسلمة سلكتْ طريق التنمية وحققت تقدُّماً ملموساً نسبياً معترفاً به عبر أغلب المؤشرات المعتمدة عالمياً؟

وتبرز في هذا السياق عدة أسئلة من أهمها: هل يمكن طرح مسألة التطور والتنمية في القرن الواحد والعشرين بنفس تصوّر مفكري وكتاب القرن التاسع عشر؟ وإذا كنّا على قناعة بأنّ لكل عصر أسئلته الخاصة به، فما هي أسئلة عصرنا التي يحاول الفكر الإسلامي المعاصر الإجابة عنها، لكي يدخل بوابة المشاركة في صنع الإنسانية معرفياً، بدلاً من أن يأوي إلى ركن التلقّي دون فاعلية في الإسهام الحضاري؟

وبناء على ما تقدّم من محاولة وضع سؤال النهضة أو بالأحرى أسئلة النهضة نفسها محل مراجعة، نسعى إلى استقراء ومواكبة عدد من المقاربات المعرفية في الفكر الإسلامي المعاصر التي حاولت تلمّس طرق جديدة أو بديلة. لا سيما إننا نعيش الآن في مرحلة نستطيع القول فيها –بشيء من الاطمئنان– إننا قادرون على تحديد تصورٍ واضح نسبياً عن طبيعة العلاقة بين التبعية والتخلُّف والسُّكون وثقافة الإمّعية من جهة، والتحرر والتطور والإبداع من جهة أخرى، فمشروع النهوض لا يمكن أن يتحقق في مجتمعات ما زالت تتكئ على الأوهام وتَمَنّيات الماضي، وعلى عظام الأجداد والآباء دون تجاوز ذلك إلى الحاضر والواقع. ولن يتحقق النهوض المرجو إلا بالتمثُّل الكبير لمفهوم الوعي المتقدم أو الوعي اليقظ، الذي يَعني من بين ما يعني تفحّصَ المنطلقات والآليات التي يلزم توفرها في البنية المعرفية للمثاقِف من حيث هو كذلك.

وكما لا يخفى أن أسئلة النهضة متصلة اتصالاً وثيقاً بمنهجية التفكير، فمن الضروري الحرص على تفعيل التفكير البِنائي الذي يستثمر الرصيد المعرفي والفكري للذات، والذي يستدعيهما عبر الأدوات المعرفية المعاصرة وعبر استخدام هذه الأدوات برؤية ومنهج نقديين.

نسعى إذاً إلى تأسيس شخصية قادرة على التفكير بحرية دون الارتهان لأنماط الاستلاب أو الإسقاط، أي دون الارتهان "لمركزية" الماضي أو "لمركزية" الآخر.

من البيّن بذاته أن التأسيس المعرفي لأي سؤال أو إجابة حضارية يقتضي من الذات تفاعلاً مستمراً مع الأصول التأسيسية، وتفاعلاً نقدياً مع تاريخية فهم هذه الأصول، وتقويماً لمثل هذه الجهود في البناء الحضاري. ويقتضي كذلك بداهةً تفاعلاً مع المعرفة الإنسانية والتراث الإنساني بوصفهما خبرة متاحة للجميع.

يأتي هذا العدد من مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر" بحُلّته الجديدة امتداداً للجهود التي بذلها مؤسسو المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لا سيما من تولوا التنظير والتأطير الفكري، والذين أشرفوا على صياغة رؤية المجلة منذ عددها الأول الذي صدر عام 1995، واجتهدوا في محاولة الكشف عن الخلل الذي أصاب العقل المسلم منذ ركون المجتمع إلى التقليد والتبعية، فجاءت إسهامات المعهد العالمي للفكر الإسلامي من خلال إصداراته الفكرية وندواته ومؤتمراته، لتُشكّل حلقة مهمة من حلقات إصلاح الفكر الإسلامي.

وهذا التجدد المستمر مطلب رئيس، فمبدأ الحركة مفردة أصيلة في الفكر الإسلامي، ليبقى الفكر في مراجعة دائمة كل حين، مستثمراً بناءه التأصيلي المكين، وقدرته على استثمار الحاضر بصورة إيجابية. وهذا الطَّيف الجديد للمجلة المتمثل في العنوان والأهداف والأعلام، هو امتداد لهذا الحراك التجديدي الذي بدأته المجلة منذ عددها الأول، وفيه معنى التفاعل مع الزمان والمكان. ونحن على يقين إن شاء الله أن هذا العدد وما بعده يستمدُّ روحه ومبادئه من اللحظة البِكْر التي كانت عام 1995، متشابكاً مع قضايا العصر، ليكون ثمة معنى ووجود لهذا الفكر في الحضارة الإنسانية.

ولا يسعنا في هذه الافتتاحية إلا أن نعبّر عن شكرنا وعرفاننا بالجميل للأساتذة والعلماء والمفكرين؛ أعضاء هيئة التحرير والهيئة الاستشارية السابقين. ونخص بالشكر رئيس تحرير المجلة الدكتور فتحي حسن ملكاوي؛ الذي أشرف على إدارة المجلة منذ عام 2006، وأسهم ومن معه من أعضاء هيئة التحرير في تطوير عمل المجلة، وتمكين المجتمع العلمي والفكري والثقافي من التفاعل مع مسألتي "إصلاح الفكر الإسلامي" و"التكامل المعرفي"، وبَسْط يد التحاور والتفاعل مع الباحثين من شتّى البقاع، من خلال نشر أبحاثهم الرصينة في مجلة علمية عالمية محكمة. وهو الجهد الذي سنحرص إن شاء الله على مواصلته وعلى تجديده وتكثيفه. وهذا ما نرجو أن يلمسه حثيثاً الباحث والقارئ في هذا العدد وفي الأعداد القادمة.

وإذ تستكمل المجلة مسيرتها الفكرية والحضارية بحضور مميز لرئيس التحرير الجديد الأستاذ الدكتور عماد الدين خليل المفكر والأديب المعروف وأستاذ التاريخ الإسلامي، الذي كان لإسهاماته الفكرية والعلمية الحضارية بصمة واضحة في تشكيل رؤى معرفية مهمة في الفكر الإسلامي المعاصر. وبحضور مميز كذلك للدكتور بدي المرابطي؛ المفكر المعروف وأستاذ الفلسفة السياسية والاقتصادية بجامعة باريس–دوفين، ومدير معهد الدراسات الإبستمولوجية ببروكسيل. اللذيْن نأمل أن تنعكس بصماتهما ورؤاهما الفكرية على خارطة المجلة الآنية والمستقبلية.

وتشدُّ المجلة أزرها بمجموعة معتبرة من العلماء والمفكرين في هيئة التحرير والهيئة الاستشارية، المشهود لهم بالحكمة والمعرفة في مختلف المعارف والعلوم؛ إذ إن الوحدة في رؤيتهم والتنوع في تخصصاتهم سيسهم إن شاء الله في بلورة أنصع لمفهوم التكامل المعرفي، وتمكين الرؤية الحضارية في الحقول المعرفية المختلفة.

هشام يحيى الطالب

رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

صدر حديثاً

التربية الوالدية

رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية

تأليف:

هشام الطالب * عبد الحميد أبو سليمان * عمر الطالب

الطبعة الأولى 1440هـ/2019م

478 صفحة

يمثل الكتاب حلقة متصلة في بناء شخصية الفرد؛ سلوكياً وفكرياً ووجدانياً، لا سيما أن المؤلفين حرصوا على الإفادة من البيئة الأكاديمية من خلال الاطلاع على أحدث الدراسات العلمية المتصلة بالتربية الوالدية بما تتضمنه من بيانات ومقولات وتقارير ودراسة حالات إلخ، وكذلك الإفادة من التجارب الشخصية للمؤلفين من خلال معايشتهم لعدة عقود في العالمين الشرقي والغربي؛ إذ مثّلت هذه التجارب الحياتية معياراً لصدق التنظيرات التي انطلقوا منها، وتصديقاً لكثير من الأفكار والآراء الشائعة.

لقد حقق الكتاب حضوراً في الساحات الثقافية التي احتضنته، لما يمارسه من مساءلات علمية ومعرفية للقضايا التي تواجه الأسرة بصورة خاصة، والمجتمع بصورة عامة؛ فأُسُسُ التربية الأسرية ومنطلقاتُها وفوائدُها ومعوقاتُ تفعيلها، تشترك في حضورها معظم المجتمعات والثقافات، مع الأخذ بعين الاعتبار النماذج المتعلقة بهذه التربية والظواهر المجتمعية التي ربما تتفاوت من مجتمع إلى آخر؛ إذ يتعرض الكتاب إلى قضايا كثيرة تهم الفرد والأسرة والمجتمع والإنسانية، ويعالجها بطريقة علمية نقدية بنائية؛ إذ حرص المؤلفون على توفير البديل القادر على معالجة الاختلالات المجتمعية، والمتعلقة بتربية الأبناء خاصة، فلا يُكتفى بتفكيك الظاهرة، بل يُعمل على بناء بديل حضاري متسقٍ مع النص والعقل والفطرة.

يحاول الكتاب دق ناقوس الخطر تجاه بعض الظواهر التي بدأت تنتشر في مجتمعاتنا العربية خاصة والإسلامية عامة، من مثل مفهوم الصديق الحميم "boyfriend"، وانتشار المخدرات بين المراهقين. ولقد أسهب الكتاب في الحديث عن هذه الظواهر في سياقاتها الغربية؛ لمحاولة تلمّس طرق الحذر والاحتراس من الوقوع في شباكها، من خلال البرامج والتجارب والخبرات، فعملية بناء البرامج الفعّالة تحتاج إلى دراسة هذه الظواهر دراسة علمية عملية من خلال: توصيف الظاهرة، ومن ثم تفسيرها، واستشراف مآلاتها، وفي النهاية التحكُّم فيها، وهو ما قام به المؤلفون، فلعلها تكون تجربة عملية وأكاديمية ينتفع بها العالم العربي والإسلامي في تربية أبنائهم من مرحلة الطفولة وحتى مرحلة الشباب.

بحوث ودراسات

التربية الفكرية من منظور إسلامي

عبد المجيد النجار*

الملخص

سيحاول البحث التطرق إلى جانب مهمّ من جوانب التربية لم يتطرق إليه التربويون المسلمون كثيراً، ألا وهو التربية الفكرية؛ إذ اهتمَّ أولئك التربويون بالتربية الروحية الأخلاقية التي ظلّت هي المهيمنة على المفهوم العام للتربية في الوجدان الإسلامي بصفة عامة، ولدى المربين والمرشدين والدعاة بصفة خاصّة. ولذلك فإنه آن الأوان لأن يُولى هذا الجانب التربوي الأهمية اللائقة به، ومما يؤكّد ذلك أنّ هذا الجانب التربوي له انعكاس مباشر على كلِّ أوجه التصرّف الإنساني النظري والعملي، ومما يؤكّده كذلك أننا نرى في واقعنا الراهن انحرافات كبرى في فهم الدين خاصّة، وفي مَلَكة الفهم عامّة، وهو ما ظهر أثره في ضعف العطاء العلمي في العلوم بصفة عامّة، وفي العلوم الشرعية بصفة خاصّة، كما ظهر أثره في السلوك متمثلاً في ظواهر التطرّف والغلوّ والإرهاب، وكلّ ذلك يحدث ضرراً كبيراً للأمّة، وإذا بُحث سببه وُجد أنه يعود بالدرجة الأولى إلى ضعفٍ في التربية الفكرية.

الكلمات المفتاحية: التربية الفكرية، العقل، التفكير، المنهج الحواري، الفكر الإسلامي.

---

* دكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة 1981م، رئيس المركز العالمي للبحوث والاستشارات العلمية بتونس. البريد الإلكتروني: Abdelmajidn10@gamil.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2019/3/30م، وقُبل للنشر بتاريخ 2020/1/6م.

مقدمة:

تناولت جهود التربويين المسلمين جوانب متعددة من أحوال الإنسان، وخُصّص كلّ وجه من تلك الوجوه بفرع من فروع التربية، فمن التربية البدنية، إلى التربية الروحية، إلى التربية الأخلاقية، إلى التربية المهارية، إلى غيرها من الفروع. إلّا أنّ التربية الروحية الأخلاقية ظلّت هي المهيمنة على المفهوم العام للتربية في الوجدان الإسلامي بصفة عامة، ولدى المربين والمرشدين والدعاة بصفة خاصّة، حتى كاد يستقرُّ في هذا الوجدان أنّ التربية تحقق غايتها كاملة إذا أنشأت الإنسان الذي يؤمن بالله تعالى ويخافه، ويؤدي فروضه الدينية، ويتحلّى بالأخلاق الإسلامية في غير اعتبار لوجوه أخرى من وجوه التربية، لا تقلّ أهمّية عن هذه الوجوه.

وبسيادة هذا المفهوم وقع تقصير كبير في حقّ جانب آخر مهمّ من جوانب التربية لم يتطرق إليه التربويون المسلمون كثيراً، لا في القديم ولا في الحديث، ألا وهو التربية الفكرية؛ ولذلك فإنه آن الأوان لأن يُولى هذا الجانب التربوي الأهمية اللائقة به، ومما يؤكّد ذلك أنّ هذا الجانب التربوي له انعكاس مباشر على كلِّ أوجه التصرّف الإنساني النظري والعملي، ومما يؤكّده كذلك أننا نرى في واقعنا الراهن انحرافات كبرى في فهم الدين خاصّة، وفي ملكة الفهم عامّة، وهو ما ظهر أثره في ضعف العطاء العلمي في العلوم بصفة عامّة، وفي العلوم الشرعية بصفة خاصّة، كما ظهر أثره في السلوك متمثلاً في ظواهر التطرّف والغلوّ والإرهاب، وكلّ ذلك يحدث ضرراً كبيراً للأمّة، وإذا بُحث سببه وُجد أنه يعود بالدرجة الأولى إلى ضعفٍ في التربية الفكرية.

والمقصود بالتربية الفكرية ذلك العلاج الذي يُعالج به العقل بأساليب مختلفة، ليكون في حركته باحثاً عن الحقيقة، سالكاً المسالك المنهجية الصحيحة المؤدية إليها، أو المقرّبة منها بأكبر قدر ممكن، فالمقصود بالفكر في هذا المقام هو طريقة العقل في التفكير كما هو في أصل اللغة، وكما هو في اصطلاح الإسلاميين مما سنبيّنه لاحقاً. وبهذا تكون التربية الفكرية هي تربية العقل على تلك المناهج الصحيحة في بحثه عن الحقيقة النظرية، وفي توظيف تلك الحقيقة في تدبير حياته الفردية والجماعية تدبيراً عملياً.

ومعلوم أنّ للمعتقدات بصفة عامة، وللمعتقدات الدينية بصفة خاصّة دوراً كبيراً في تشكيل العقل على منهجية معينة في الفكر، كما أنّ لتلك المنهجية تأثيراً في صياغة الأفكار، بل في الإيمان بالمعتقدات، فهي إذن جدلية متبادلة بين منهجية الفكر (عملية التفكير)، ومنتجاتها من الأفكار وخاصة منها المعتقدات، وهو ما يجعل التربية الفكرية على علاقة وطيدة بأفكار الإنسان ومعتقداته في اتجاهي التأثير والتأثّر؛ ولذلك فإن الأفكار والمعتقدات لا بدّ أن تكون عنصراً أساسياً من عناصر التربية الفكرية باعتبار هذه الجدلية المتبادلة بين الطرفين.

وكما جاء الإسلام ثورة في العقيدة صحّحت الانحرافات وهدمت الخرافات، فإنه جاء أيضاً ثورةً في الفكر بمعنى منهجية التفكير، سواء تمثّل ذلك في المعتقدات ذاتها من حيث ما يكون لها من أثر مباشر في التشكيل المنهجي للعقول المؤمنة بها، أو في التوجيهات القرآنية المنهجية المباشرة التي تُرشد إلى تربية العقل على مناهج النظر الصحيح، أو في التربية النبوية العملية التي كان يمارسها رسولُ الله ﷺ مع أصحابه، وهي موجّهة إلى جميع مَن وراءهم من المسلمين.

وقد تشرّب المسلمون منذ عهد الصحابة الكرام وطيلة عهدهم الحضاري المزدهر هذه التربية الفكرية، وتخرّجوا عليها في معظم أفرادهم وفرقهم، وبها أنشأوا الحركة العلمية التي أثمرت تلك الثمار اليانعة من العلوم النظرية والمنجزات العملية. وإذا كانت تلك التربية تمارس بصفة شبه تلقائية بما كان مُتشرَّباً من الهدي القرآني والتوجيه النبوي، إلّا أنَّ علماء التربية الإسلاميين كان لهم بعض الدور في التنظير لأصول وقواعد تربوية فكرية، ولئن لم تكن مجموعة في مؤلفات مستقلة، أو في أبواب مخصّصة -فيما نعلم- إلّا أنها كانت مبثوثةً في أثناء بياناتهم التربوية في مختلف المؤلفات.

ولما ضعف الوضع الإيماني والحضاري بصفة عامة للمسلمين، طال هذا الضعف أيضاً الجانبَ التربوي الفكري فيهم، فبدأت تظهر الانحرافات الفكرية المتعلقة بمنهجية العقل في النظر، وبدأ ذلك يؤثّر تأثيراً بالغاً على مجمل الحياة العلمية والعملية معاً، حتى آل الأمرُ إلى ما نحن فيه اليوم من تخلّف معلوم للجميع، كان لضعف التربية الفكرية ضلعٌ

كبيرٌ فيه، وبالرغم من قيام محاولات إصلاحية عديدة في هذا الشأن فإنه يبدو أنّ تيّار الانحدار كان غالباً، فلم نُجدِ تلك المحاولات كثيراً.

وإذا كان قد نشأ حديثاً وعيٌ بهذه المشكلة، وقامت وتقوم جهود مقدّرة في الإصلاح التربوي من زاوية إصلاح الفكر[1] فإنّ هذه الجهود لم يختصّ فرع منها فيما نعلم في التربية الفكرية، فرعاً قائماً بذاته، يولي المشكلة الأهمية المناسبة لها، وإنما هي جهود تَرِد في ثنايا الجهود المبذولة في الإصلاح التربوي بصفة عامّة، وهو ما يدعو –كما أشرنا– إلى ضرورة إيلاء التربية الفكرية الاهتمام اللائق بها على سبيل التخصّص فيها حتى يعود العقل المسلم إلى التفكير الصحيح بصفة عامّة، والتفكير الصحيح في شأن الأمر الشرعي بصفة خاصّة، فيظهر أثر ذلك في الفهم الصحيح للدين والسلوك السوي فيه.

أولاً: الفكر والتربية الفكرية

في الإنسان قوى إدراكية متعددة، مثل قوة العقل وقوة البصر وقوة السمع، وتمثل كل قوة من هذه القوى آلة تحملُ قابلية الإدراك، وبتلك القابلية تسلك مسلكاً مشروطاً بجملة من القواعد، فيحصل بها الإدراك بالفعل، فتكون إذن عيناً يتم بها إبصار المبصَرات، وأذناً يتم بها سماع المسموعات، وهكذا في كل القوى الإدراكية الأخرى، وإذا لم تتوفر شروط الإدراك التي تختلف من آلة إلى أخرى، فإن الآلة ولو كانت سليمة في ذاتها فإنها لا تثمر إدراكاً، ولا يتم فيها الانتقال من القوة إلى الفعل. والعقل هو أعلى القوى الإدراكية في الإنسان، ومنهجه في تحصيل العلم هو الفكر. وتربيته منهجياً ليكون على كفاءة في إدراك الحقّ، وتدبير العمل هي التربية الفكرية.

1. الفكر في علاقته بالعقل:

المقصود بالعقل هو هذه القوة في الإنسان التي يتم بها إدراك المعاني غير المحسوسة، والتي تمكّن من الانتقال من المعلوم لمعرفة المجهول، كما تمكّن الإنسان من التمييز بين

[1] نذكر في ذلك على سبيل المثال الجهود التي يبذلها الدكتور سعيد إسماعيل في مجمل مؤلّفاته، ومنها: نظرات تربوية في القرآن الكريم، والقرآن الكريم: رؤية تربوية، والخطاب التربوي الإسلامي.

المتشابهات والمتناقضات، وإصدار الأحكام القيمية عليها. وللعقل مسارٌ يسلكه في حركته لإدراك العلم، وفق قواعد وضوابط معينة، وذلك المسار هو الذي يسمى اصطلاحاً بالفكر أو التفكير.

فمقصودنا بالفكر –في هذا المقام– هو المنهجية التي يجري عليها عقل الإنسان في سعيه لإدراك الحقيقة النظرية والعملية. ولهذا التحديد أصل في المدلول اللغوي،[2] كما أنّ ذلك المدلول هو الذي استقرّت عليه الثقافة الإسلامية في استعمال هذا المصطلح، وهو ما ضبطه الجرجاني في تعريفاته؛ إذ يقول: "الفكر ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول."[3] ومن البيّن أنّ هذا الترتيب ليس هو إلّا حركة العقل في البحث عن الحقيقة.

وما هو شائع اليوم بين أهل النظر من إطلاق الفكر الذي هو منهج العقل في البحث عن الحقيقة على الأفكار التي يقع التوصّل إليها في ذلك البحث ليس إلّا ناشئاً من إطلاق الملزوم على اللازم، كما هو من عادات اللسان العربي، ولكنّه إطلاقٌ يُحدث ارتباكاً في تحديد معنى هذا المصطلح واستعمالاته، وهو ما آن الأوان للرجوع به إلى الأصل الذي استقرّت عليه الثقافة الإسلامية مقصوداً به منهجية النظر العقلي، لا حصيلة ذلك النظر من الأفكار كما سنعتمده في هذا المقام، وكما اعتمدناه في مجمل بحوثنا في هذا الشأن. وإذا ما استعمل الفكر في النتيجة المتمثّلة في الأفكار فينبغي التنبيه إلى ذلك تحريراً للمصطلحات حتى يتمّ البحث على وضوح في تبيّن المقصود. فالعقل إذن هو تلك القوّة التي يقع بها التفكير، والفكر هو حركة تلك الآلة في سعيها الإدراكي، والأفكار هي حصيلة ما يصل إليه العقل من تصورات نتيجة التفكير. ولشدة الصلة بين هذه الأطراف الثلاثة فإنها قد يقع التبادل بينها في الدلالة، فيطلق لفظ الفكر على العقل، أو لفظ العقل على الفكر، أو لفظ الفكر على الأفكار، وكل ذلك يقع بسبب التلازم بين هذه الأطراف، والقرائن هي التي تحدد المدلول عند تناوب هذه الألفاظ.

---

[2] ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، مادّة: فكر، د.ت، ج5، ص65.

[3] الجرجاني، علي بن محمد بن علي. **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ، حديث رقم1101، ص217.

2. التربية الفكرية:

إذا كانت التربية في أحد معانيها هي تنشئة من يراد تربيته على خصال معيّنة من أجل تحقيق هدف تساعد تلك الخصال على تحقيقه، فإنّ التربية الفكرية تعني صياغة المنهجية التي يعتمدها العقل في النظر (وهي الفكر) على أسس معيّنة، من شأنها أن تجعل ذلك النظر نظراً سديداً، يُفضي إلى تحقيق المقصود، وهو إصابة الحقيقة بأكبر ما يمكن من الأقدار؛ فالعقل في نظره المعرفي مرشّح -بحسب ما رُبّي عليه من الخصال المنهجية- لأن يسلك مناحي متعدّدة مختلفة من مناحي النظر، وتلك الخصال هي التي تكون محدّداً أساسياً لما يصيب من الحقائق أو لما يخطئ منها.[4]

ولكي يكون النظر العقلي -الذي هو الفكر- نظراً سديداً في مسعاه نحو الحقيقة، ينبغي أن يؤخذ بتربية مقصودة يصبح بها مبنياً على أسس منهجية، من شأنها أن تكون له درباً ينتقل به من مرحلة إلى أخرى من مراحل حركته، بحيث يتأدّى من المعلوم إلى المجهول في منطقية تفضي به إلى إدراك الحقيقة. والعقل يحتاج إلى هذه التربية في حركته التي هي الفكر بالرغم من أنّه بُني في فطرته على مبادئ منطقية؛ لأنّ هذه المبادئ ذاتها قد يطالها الطمس لسبب أو لآخر من الأسباب، ولأنّها مبادئ لئن كانت كافية في إدراك ما هو من الحقائق بسيط في طبيعته قريب في مورده، فهي غير كافية في تحصيل ما هو منها معقّد بعيد. إذن فالفكر يحتاج إلى أن يؤخذ بتربية يصبح بها مكتسباً من الصفات لما هو مبني على المبادئ الفطرية، وما هو متطوّر عنها تناسباً في ذلك مع الحقائق في تعقيدها وبُعد مواردها.

ولشدّة ما بين العقل والفكر من التلازم كما بيّناه، فإن التربية الفكرية يمكن أن تتبادل المصطلح مع التربية العقلية؛ ذلك لأن العقل الذي هو آلة التفكير، وإن كان متمثلاً في جملة من العلوم الضرورية، كما يذهب إليه الكثيرون في تعريفه،[5] فإن ذلك

---

[4] وذلك على سبيل المثال هو ما يفرق بين العقل الذي رُبّي على الأسطورة والخرافة، والعقل الذي رُبّي على المنطقية السببية، أو على الواقعية التجريبية فيما ينتهي إليه كلّ منهما من إصابة للحقيقة أو خطأ فيها.

[5] الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1985م، ص36.

يبقى أقرب إلى أن يعتبر العقل بالقوة الذي يمكن أن يُنمّى بالاكتساب حفظاً لتلك الضرورات من الطمس، ومِراناً لها على الحركة التي تقوّي من حسن أدائها، فيكون إذن تقوية الملكة الإدراكية في ذاتها تربية عقلية، ويكون ترشيد منهجها في الإدراك وأدائها فيه، تربية فكرية باعتبار أن التربية تنصبّ على الأداء هنا، وتنصبّ على الآلة نفسها هناك.

ثانياً: خصوصية الفكر الإسلامي

إذا نظرنا إلى ما جاء به القرآن الكريم والسُّنة النبوية من توجيهات في الفكر والتربية الفكرية، وقارنّا ذلك بما كان سائداً على ذلك العهد تبيّن لنا أنّ القرآن الكريم جاء بثورة فكرية غيّرت سبل العقل في التفكير من حال إلى حال، فاكتسب الفكر الإسلامي إذن خصوصية تميّز بها عما كان سائداً، ولازمته تلك الخصوصية على المستوى النظري بإطلاق، وتحقّقت في واقع الفكر الإسلامي أزماناً، حتى طرأت عليها عوامل الضعف، وتناولتها أسباب الانحراف.

1. الفكر السائد على عهد نزول القرآن:

لمّا نزل القرآن الكريم كانت السُّبل التي ينتهجها الناس في البحث عن الحقيقة، والتربية التي يُربّى عليها الناشئة في ذلك يتنازعها مذهبان رئيسيان: مذهب التربية العقلية التجريدية، ومذهب التربية الباطنية الغنوصية.

أ. مذهب التربية العقلية التجريدية:

كان هذا المذهب هو الغالب على الفكر اليوناني والدوائر التي أثّر فيها هذا الفكر، وكان متراوحاً بين مغالاة تجعل الحسّ غير قادر على البلوغ إلى الحقيقة، والعقل هو المحصّل الوحيد لكل ما لدى الإنسان من المعارف، وبين اعتدال يجعل للحسّ بعض الدور في الإدراك، ولكن العقل هو وحده الذي يستطيع تحصيل العلم الحقيقي دون استعانة بالحواس. ولقد ظهرت النزعة العقلية المغالية في الفلسفة اليونانية منذ وقت مبكّر؛ إذ ذهب كل من برمنيدس وانبادوقليس إلى أنَّ المعرفة الحقيقية هي المعرفة العقلية، أما المعرفة الحسية فهي ليست جديرة بأن تُسمى معرفةً على وجه الحقيقة.

وبلغت هذه النزعة التجريدية أوجها عند سقراط وتلاميذه، فقد انتقد سقراط انكساقوراس في وصوله إلى معرفة مدبر العالم بمنهجية التأمّل في الكواكب وحركاتها، فبالرغم من تقديره الكبير لهذه النتيجة التي وصل إليها، فإنه انتقده في اعتماده على الحس قائلاً: "لو أن انكساقوراس بدلاً من اعتماده في إثبات وجود الإله على حكمته الممثلة في سير الكواكب في أفلاكها، كان قد اعتمد على أن خيريته الممثلة في داخل نفوسنا تجذبنا إليها دائماً لكان أقرب إلى الحق، وأدنى إلى الحكمة منه إلى نهج العامة الذين يعتمدون على الحس."[6] ويرى أفلاطون أن العلم الحقيقي بالأشياء لا يتأتّى إلّا بالتعقّل المحض، فبهذا التعقّل يتم تذكّر الأشياء كما هي عليه في عالم المُثُل، أي تتم معرفتها معرفة حقيقية، أما المحسوسات فهي فقط مثيرات تدفع إلى هذا التعقّل، ولهذا قال أفلاطون قولته المشهورة: "العلم تذكُّر والجهلُ نسيان."[7]

ب. مذهب التربية الباطنية:

سلك هذا المسلك من عُرفوا بالإشراقيين، ومنهم فلاسفة مشارقة من فارس والهند، كما أن منهم بعض الذين ينتمون إلى الأفلاطونية المحدثة بالإسكندرية. ومجمل رأي هؤلاء أن الحقائق لا يمكن الوصول إليها لا بطريق الحس ولا بطريق العقل، وإنما بطريق التأمّل الباطني، وقد أطلقوا على هذه الطريقة اسم طريقة التَّرْوْحُن، اشتقاقاً من الروح، على معنى التقوية المستمرة لها، وذلك بإضعاف الجانب المادي من الإنسان، فقد كانوا يعتقدون أنَّ المادة هي الحائل دون إدراك الحقيقة، ولذلك وجب مقاومة هذا الجانب بطمس الشهوات وإضعاف البدن، حتى تقوى الروح، وتقترب من الحقيقة على أنها لا تدركها كاملة إلّا إذا تخلصت من البدن.[8]

لقد كانت هذه المذاهب تشترك في عمومها في أنّ معرفة الحقيقة لا علاقة لها بالواقع المادي المحسوس، بل إنَّ هذا الواقع المحسوس من شأنه أحياناً أن يحجب الحقيقة لا أن

[6] غلاب، محمد. **المعرفة عند المفكرين المسلمين**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1969م، ص136.

[7] كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الحديثة**، القاهرة: دار المعارف، 1969م، ص89 وما بعدها.

[8] راجع في هذه:

– الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1968م، ص98، وما بعدها.

يكون سبيلاً إليها، ولذلك فإنّ الفكر الذي هو المنهج المؤدّي إلى المعرفة ليس فيه علاقة بين مدارك الإنسان وبين مشاهد الواقع، وإنما العلاقة فيه هي بين تلك المدارك وبين المجرّدات تعقّلاً كما هو في النزعة العقلية اليونانية، أو تروحُناً كما هو في النزعة الإشراقية الباطنية.[9]

2. الفكر والتربية الفكرية في القرآن الكريم:

لئن جاء الدِّين يُكلّف الإنسان بالإيمان وما يتبعه من عمل، فإنه جاء أيضاً يكلّفه باستعمال العقل الاستعمال الرشيد، ويوجّهه في التفكير إلى المنهج الصحيح الذي يؤدي إلى معرفة الحقيقة، ولا غرو فإنّ الإيمان المطلوب في الدِّين هو ذلك الإيمان الذي يحصل لدى الإنسان بالتأمّل العقلي الذي يعقبه الاقتناع الذاتي، أما الإيمان الموروث فإنه وإن كان مقبولاً عند معظم الإسلاميين فإنه يكون في أدنى درجات الإيمان، والتأمّل العقلي إذا لم يكن منتهجاً النهج الصحيح، فإنه لا يؤدّي إلى الإيمان، فالطريق إذن إلى الإيمان المعتدّ به هو الفكر الرشيد؛ ولذلك كان الاهتمام به في القرآن والسُّنة اهتماماً كبيراً، حتى جُعل السَّعي فيه واجباً دينياً ملزماً، ليس من باب "ما لا يتمّ الواجبُ إلّا به فهو واجب" فحسب، ولكن بالأوامر القرآنية المباشرة، المطّردة بالنظر والتأمّل والتدبّر، وبالتوجيه إلى الطريقة التي يكون بها ذلك التأمّل والتدبّر.

وإذا ما جئنا إلى القرآن الكريم، وإلى الحديث الشريف نستجلي منهما الاهتمام بالفكر والتوجيه إلى المنهج الصحيح فيه، فإننا نجد من ذلك نظاماً متكاملاً. وإذ سنفصّل لاحقاً في هذا المنهج الذي نرى أنّ التربية الإسلامية ينبغي أن تقوم عليه، فإننا نضرب مثلاً للاهتمام القرآني والحديثي بمنهج التفكير بمسألة هي مفتاح هذا المنهج بأكمله، وهي مسألة تحرير العقل من المعيقات التي تعيقه، دون أن ينطلق في ممارسة الفكر بموضوعية تفضي به إلى الحقيقة بأكبر أقدار ممكنة، فقد جاء في القرآن الكريم، وكذلك في الحديث

[9] راجع في ذلك كتابنا:

– النجار، عبد المجيد. **العقل والسلوك في البنية الإسلامية**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999م، ص134، وما بعدها.

الشريف من الدعوة المؤكّدة إلى تحرير الفكر ما يرقى بهذا التحرير إلى أن يكون فريضة دينية يؤجر القائم بها، ويأثم المتخلي عنها، وسنبين لاحقاً هذا المعنى بشيء من التفصيل.

وكما اهتمّ القرآن الكريم بتحرير العقول قاعدة منهجية للفكر، فإنه اهتمّ أيضاً بقواعد أخرى عديدة، سنتناولها بالشرح لاحقاً، ومن ذلك على سبيل المثال ما كان يوجّه به العقول توجيهاً دؤوباً إلى الانطلاق في النظر العقلي من الواقع المحسوس للتأدّي منه إلى العالم المعقول، سواء تمثّل ذلك الواقع في مظاهر الطبيعة أو في مشاهد الحياة، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ ١٠١﴾ [يونس: 101]، وقوله تعالى: ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ٦٩﴾ [النمل: 69]. ومنها ما كان يوجّه به العقول نحو التبيّن فيما يُعرض عليها لتمييز الحق منها من الباطل، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ٦﴾ [الحجرات: 6]. وهكذا نجد القرآن الكريم يوجّه العقول دوماً إلى المنهج الفكري الذي يوصلها إلى الحقّ، ويبعدها عن الضلال.

ومن ذلك أيضاً ما كان يسلكه القرآن الكريم من توجيه العقول إلى المغاير من الأفكار ومن المذاهب والأديان، يعرض مقولاتها بحججها للنظر فيها، والمقارنة بينها وبين ما يعرضه هو من الحقائق، وما يرشد إليه من فقه في المقابلة والمناظرة، وذلك من أجل تربية العقل على الانفتاح على الرأي المخالف، ليتربّى على مَلَكة النقد، وذلك خلافاً لما يرجف به بعض المرجفين من أنّ الفكر الديني منغلقٌ على نفسه، غير منفتح على المغاير، ولا أدلَّ على هذا التوجيه القرآني إلى الانفتاح على الآخر المغاير من قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمۡلِكُونَ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا لَهُمۡ فِيهِمَا مِن شِرۡكٖ وَمَا لَهُۥ مِنۡهُم مِّن ظَهِيرٖ ٢٢ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنۡ أَذِنَ لَهُۥۚ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمۡ قَالُواْ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمۡۖ قَالُواْ ٱلۡحَقَّۖ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡكَبِيرُ ٢٣ * قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُلِ ٱللَّهُۖ وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ٢٤ قُل لَّا تُسۡـَٔلُونَ عَمَّآ أَجۡرَمۡنَا وَلَا نُسۡـَٔلُ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ٢٥﴾ [سبأ: 22–25]. إنه انفتاح على مقولات الآخرين وبسطها على النظر الموضوعي في أرقى مظاهره، وذلك من أجل تربية الفكر على النظر النقدي المقارن.

وقد كان لهذا التوجيه القرآني أثره البالغ في الفكر الإسلامي؛ إذ قد انطبع هذا الفكر على جملة من الخصال المنهجية التي جاء القرآن، يوجّه إليها من مثل الواقعية والتبيّن والتوحيد والشمولية في النظر بما قد أحدث في المعهود من الفكر ثورة منهجية معرفية تجعل من الواقع منطلقاً للمعرفة بدلاً مما كان سائداً في الثقافة الهلينية، من أنّ التعقّل المجرّد هو الطريق إلى المعرفة، وما كان سائداً عند الإشراقيين من أنّ التريّض الروحي هو السبيل إلى الحقّ،[10] وبهذا المنهج الفكري نشأت حركة العلوم الإسلامية كلها، ومنها كان البناء الحضاري الإسلامي في وجوهه المختلفة.

3. انتكاس التربية الفكرية في واقع المسلمين:

غير أنّ هذه الثورة المنهجية الفكرية التي أحدثها القرآن الكريم لم تلبث بعد زمن أن شهدت ارتداداً في الكثير من عناصرها، فإذا الفكر الإسلامي بدأ ينحسر نظره الواقعي في الطبيعة ومشاهد الحياة، ليتّجه نحو المجرّدات، ولينتهج نهج المنطق الصوري اليوناني، وشيئاً فشيئاً أصبحت العلوم الحسية متأخرةً في الرتبة عن العلوم النظرية، كما أصبح يتجه نحو التأمّلات الروحية المتنكبة عن الواقع، تأثّراً بمنازع غنوصية مستجلبة من ثقافات شرقية قديمة.

وبتقدم الزمن وتسارع الانحدار الحضاري الإسلامي تفاقمت الأمراض المنهجية الفكرية، فكان التعصب الذي تنتفي فيه حرية الفكر ليكون الفكر موجّهاً بما استقرّ في المذاهب مقيّداً بما انتهى إليه السابقون فيها، وكانت أحادية النظر التي تضيّق من دائرة المادّة محلّ البحث لتقتصر على الرأي الواحد والوجهة الواحدة دون أن تتيسّر الفرصة للمقارنة والنقد، وكان النزوع إلى الانطلاق من الأحكام المسبقة والمرويات السالفة لتتّخذ مسلّمات يقع الانطلاق منها للبحث دون تبيّن وفحص ناقد، وهكذا انحدر الفكر الإسلامي حائداً عن التوجيه القرآني في المنهج الفكري، حتى انتهى الأمر إلى الانحطاط الحضاري للأمة بأكملها.

---

[10] راجع في ذلك:

– إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط2، 1968م، ص146، وما بعدها.

وقد كرّس هذا الوضع الفكري المرتدّ النظام التربوي الذي اعتُمد عند المسلمين منذ بعض القرون، وذلك بما انتهى إليه هذا النظام من التلقين الذي تتقلّص فيه كثيراً مساحة الحوار الناقد، وبما انتهى إليه من استبعاد للعلوم العقلية والواقعية التي تكوّن العقول على التفكير المنطقي، وتدفع بها إلى التفكير الواقعي التجريبي، وبما انتهى إليه من نمطية راتبة، ليس من شأنها أن تدفع بالعقول إلى التفكير الابتكاري الريادي الذي يستكشف الجديد، ويضيف الطارف إلى التليد.

وقد وصف الإمام ابن عاشور هذا الخلل التربوي التعليمي شارحاً أسباب التخلّف التربوي، فقال: "سلب العلوم والتعليم حرية النقد الصحيح في المرتبة العالية، وما يقرب منها، وهذا خلل بالمقصد من التعليم، وهو إيصال العقول إلى درجة الابتكار ...[فقد] أصيب التعليم في عصور الانحطاط بشيء من سلب حرية النقد، وأصبحت متابعة كل ما يُكتب فكرة سائدة في أهل العلم ... حتى إذا وجدوا قولين متناقضين، أمسكوا عن الترجيح، وقالوا: هذا قال، وهذا قال..."[11]

والكثير من هذه الأمراض المنهجية الفكرية ما زالت إلى حدّ الآن تعرقل الفكر الإسلامي عن الانطلاق في منهج النظر الصحيح، ولعلّ المدارس التقليدية تعاني منها أكثر مما يعاني غيرها من المدارس، غير أنّ المدارس الحديثة لئن استفادت من المناهج الفكرية الغربية في التربية التعليمية، فقد أُصيبت هي أيضاً بأمراض منهجية أخرى، منها بالأخص الازدواجية في النظر التي تشتت الفكر، ولا تبقي له الميزان الموحّد في الأحكام، وذلك جرّاء ازدواجية العلوم في النظام التربوي الحديث؛ ازدواجية تحمل قدراً كبيراً من التناقض، فالعلوم القانونية تناقض العلوم الفقهية، والعلوم الطبيعية تناقض أحياناً العلوم العقدية، والعلوم السياسية تناقض العلوم الأخلاقية، وهلمّ جرا في علوم كثيرة.

لقد كانت نتيجة هذا المسلك اضطراباً في منهجية التفكير التي تتحرك بها عقول الناشئة المسلمة، فلا تقدر تلك العقول على الانتهاء إلى الريادة والابتكار، كما لا تستطيع العقول التي تربّت في المدارس التقليدية على الاجتهاد المنتج. وهو الأمر الذي

[11] ابن عاشور، محمد الطاهر. **أليس الصبح بقريب**، تونس–القاهرة: دار سحنون، دار السلام، ط2، 2007م، ص113.

يدعو إلى مراجعة حقيقية جادة للمنهج الفكري في النظام التربوي الإسلامي استهداء بالتوجيه القرآني، واقتباساً من التجربة الحضارية الإسلامية، واستفادة من النظم التربوية الحديثة.

ثالثاً: العامل العقدي في التربية الفكرية

ألمحنا سابقاً إلى أنّه ثمّة جدلية بين منهجية تفكير العقل وبين الأفكار والمعتقدات التي تستقرّ فيه، فكما أنّ منهجية التفكير الصحيح تُفضي إلى تحصيل الأفكار والمعتقدات، فإنّ ما يستقرّ في العقل من الأفكار والمعتقدات يكون له أثرٌ في التفكير، فالعقل الذي يؤمن بأنّ هناك حياة أخرى بعد هذه الحياة، وهي حياة سيكون فيها حساب على الأعمال الحاصلة في الحياة الأولى يتبعه الجزاء ثواباً وعقاباً سيكون في منهجية تفكيره مختلفاً عن العقل الذي يستقرّ فيه أنّ الحياة إنما هي حياة واحدة، يكون بعدها الفناء فلا حساب ولا جزاء.

إنّ ذلك سيكون في تفكيره متحسّباً للعواقب، معتبراً للمآلات، ولا تتأتّى هذه الصفات لمن يؤمن بأنّ الحياة تنتهي بالفناء الذي لا حساب بعده، وكذلك الأمر في سائر ما يعمر العقول من المعتقدات والأفكار، وخاصّة منها تلك الأساسية الكبرى المتعلّقة بحقيقة الوجود وحقيقة الإنسان وحقيقة مصيره.

والعقيدة الإسلامية جاءت بمبادئ كبرى في تفسير الوجود على أساس ثنائية عالم الغيب وعالم الشهادة، وفي إثبات قيومية الإله الواحد على العالمين أجمعين، وفي تحديد قيمة الإنسان ومنزلته في الكون، ومهمّته في الحياة ومصيره بعد الموت. وقد كانت هذه المعتقدات أو معظمها غير سائدة عند الناس في الزمن الذي نزلت فيه وما زالت كذلك إلى اليوم، فلا غرو أن يكون لهذه المعتقدات أثر في منهجية التفكير لمن يعتقدونها، جرّاء تلك الجدلية بين الأفكار والمعتقدات، وطريقة العقل في التفكير، ونضرب لذلك الأمثلة الآتية في انتظار أن نشرحها بالتفصيل لاحقاً.

1. من وحدانية الله إلى توحيد الفكر:

إنّ العقيدة الإسلامية تنبني على أساس التوحيد، فهو عمودها الذي يقوم بها جميعاً. والأركان الجامعة للتوحيد هي الإيمان بوحدانية الله تعالى ذاتاً وصفات، ومبدأ في الخلق، ومدبراً للكون، وحاكماً في حياة الناس ومعبوداً لهم، ومنتهى لكل الكائنات في المصير. وبهذا المعنى فما من حقيقة من حقائق الدين الشاملة عقدية كانت أو تشريعية إلّا وهي منبثقة عن التوحيد وراجعة إليه؛ فهو روح الدين كله، الساري فيه مسرى الماء من النّبات، أيّما موضع انسحب منه أصابه الجفاف، وآل إلى التلاشي.

وعقيدة هذا موقعها من الدين من شأنها أن تطبع معتنقيها في ممارستهم للحياة كلها فكراً ووجداناً وسلوكاً بطابع الوحدة، بحيث يصير كل نشاط ذهني أو عملي، دائراً في بنيته وغايته على قانون من الوحدة التي تتآلف بها المختلفات، وتتوحّد بها المقاييس، وتلتقي بها المشارب على هدف مشترك، وذلك ما يبدو نظرياً منطقياً في انطباع الحياة بطابع المعتقد الأساسي، كما يبدو أيضاً عملياً في التربية الإسلامية فكراً وعملاً.

إن التوحيد العقدي على النحو الذي بيّناه آنفاً من شأنه أن يطبع العقل في سعيه المعرفي العامّ بحيث يجري على مبدأ موحّد في التفسير والتحليل، فإذا هو يُرجع كل الظواهر والأحداث في أسبابها ونتائجها إلى ذلك المبدأ؛ إذ لمّا كان الاعتقاد بوحدانية الله وكونه مبدأ للموجودات ومعاداً وتدبيراً شاملاً فيما بينها متمكّناً في النفس بصفة مطلقة، فإن ذلك يشكّل العقل على خُلق في النظر تردّ فيه الكثرة إلى الوحدة، وتؤالف فيه المعطيات على اختلافها عقلية وحسّية وخبرية لتوحّد في دلالتها على الحقيقة الواحدة.

هذا الفكر التوحيدي هو الذي أرشد إليه الله تعالى في سياق المؤاخذة لفرعون وآله بسبب فكرهم المشتّت تبعاً لعقيدتهم في الشرك؛ إذ قال: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣٠﴾ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُوا۟ لَنَا هَٰذِهِۦ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا۟ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ۗ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣١﴾﴾ [الأعراف: 130-131]، فالفكر

التوحيدي يفسّر ظواهر القحط والرخاء بمبدأ موحّد هو الله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمۡ عِندَ ٱللَّهِ﴾ [الأعراف: 131] ولكن آل فرعون عدّدوا في ذلك أسباباً موهومة من التطيّر بموسى ومن معه في حال القحط، ومن استحقاقهم الذاتي في حال الرخاء.

بهذا الفكر التوحيدي يفسّر الكون على أنه في معرض كثرة موجوداته وأحداثه يرجع إلى وحدة العلّة، ووحدة القانون، فإنّ كل ما يقع فيه من كائنات وظواهر وتصاريف إنما هي راجعة إلى نواميس موحّدة ترجع الكثرة فيها إلى وحدة السبب في شكل هرمي، ينتهي إلى السبب الأول الواحد. وبهذا الفكر يفسّر المجتمع أيضاً على أنه في معرض الكثرة في شعوبه وأفراده إنما هو راجع إلى وحدة جامعة بسبب وحدة الأصل ووحدة الغاية، ووحدة المبدأ في تكريم الإنسان بمقتضى الإنسانية فيه، ثم إنه يخضع إلى وحدة في مقياس التفاضل، وهو ميزان التقوى الذي يوزن به الناس جميعاً. ويترتب على هذا إجراء القانون المنظّم للمجتمع على وحدة في الاعتبار، ووحدة في الجزاء ثواباً وعقاباً.

2. من شمولية الدين إلى شمولية الفكر:

الإنسان الخليفة في العقيدة الإسلامية معنيّ بمقتضى عقيدته بالوجود كله وبالحياة كلها. هو معني بالوجود الغيبي؛ إذ إنه مُستخلف من قبل الله تعالى، استخلافاً يؤول بالحساب إلى حياة أخرى، وهو معني بعالم الشهادة؛ إذ إن خلافته تستند فيما تستند على ممارسة السلطنة على الكون المشهود الذي هو مسرح الاستخلاف. وهو معنيٌّ بالحياة كلها؛ إذ بمقتضى الحاكمية المطلقة لله على حياة الإنسان تصير هذه الحياة في مختلف مظاهرها ظرفاً لممارسة الخلافة، دون أن يخرج شيء منها عن ذلك، فما من شعب من شعاب الحياة إلّا والإنسان مطلوبٌ منه أن يمارس فيه الخلافة.

إن هذه العقيدة في شمولها من شأنها أن تبسط للمسلم مجالاً عريضاً للنظر والبحث والتقصّي؛ إذ تجعل كل مظاهر الوجود والحياة موضوعاً عليه أن يتجه إليه بالنظر ليستمدّ منه ما يُعينه على القيام بمهمّة الخلافة الموصولة على نحو أو آخر بتلك المظاهر كلها. فعالم الغيب مبسوط للنظر بغاية التمثّل الاعتقادي لوجود الله وصفاته، ولحياة المآل

وأحكامها، والإيمان بهذه المعتقدات في جملتها لا يكون إيماناً كاملاً في الاعتبار الإسلامي إلّا حينما يستقرّ في النفس بناء على النظر المؤدّي إلى الاقتناع الذاتي. وعالم الشهادة المادي مبسوط للنظر لتكون فيه الدلالة على عالم الغيب ليعلم به، ولتتمّ باكتشاف قوانينه السلطنة عليه وتسخيره لإنجاز الخلافة. وعالم الحياة الإنسانية مبسوط للنظر اعتباراً بما كان منها ماضياً، وترشيداً وتسديداً لما هو منها حاضر ومستقبل. وقد جاءت كل هذه المعاني مجموعة في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ ١٠١﴾ [يونس: 101] فهو أمر بسط البحث والتقصّي في عالم الشهادة المادي أرضاً وسماءً ثم التأدّي منه إلى النظر في دلالته على عالم الغيب للإيمان بحقيقته. وهو أمر بالنظر في آثار الحياة السابقة وما شهدته من النذر للاسترشاد بذلك في تسديد الحياة الراهنة والمقبلة، وهكذا يتسع مجال النظر الإنساني ليشمل كل شيء مرئي وغيبي، وينفسح بذلك لعقل المسلم سعة غير متناهية في مادة المعرفة.

إن من شأن هذا الشمول الذي تقتضيه العقيدة أن يصوغ الفكر على شمولية في النظر، وأن يصير له ذلك خُلقاً منهجياً في المعرفة بحيث يتقصّى في سبيل الحقيقة جميع مظانّها، ويتحرّى للظفر بها كل المعطيات المعينة عليها ظاهرة وخفية. وهذا مسلك معرفي، يضمن إلى حدّ بعيد السداد في الوصول إلى الحقّ؛ لأن الحقيقة مخفية وراء أسباب، وبقدر الإحاطة بتلك الأسباب يكون التوفيق في الكشف عنها.

على هذا النحو من تأثّر الفكر بالمعتقد في عقيدة التوحيد وعقيدة الشمول يكون أثر المعتقدات الكبرى في منهجية الفكر مثل عقيدة اليوم الآخر التي تجعل العقل يمتدّ في مجال النظر إلى ما وراء المشهود من المحسوسات، وعقيدة الحساب التي تجعله يفكّر باعتبار التحسّب للمآلات والعواقب، وعقيدة القدر التي تجعله يقرأ حساباً للأسباب الخفية بالإضافة إلى الأسباب الجلية، وهكذا الأمر في كلِّ المعتقدات الأساسية الكبرى من حيث تأثيرها في منهجية العقل في التفكير.

رابعاً: العناصر الأساسية للتربية الفكرية[12]

خلق الله تعالى العقل الإنساني على ضرب من المنطقية الفطرية التي تجعله مستعداً للمضيّ في الطريق الصحيح المبلّغ للحقيقة، إلّا أنه شأن كل ما هو فطري في الإنسان، يحتاج كي تبلغ تلك الفطرية المنطقية مداها إلى معالجةٍ تربوية، يؤخذ فيها العقل بالتمرين على خصال في حركته الفكرية من أجل البحث عن الحقيقة، ترتقي بكفاءته في ذلك البحث بما يضمن له إصابة الحق بأكبر قدر ممكن، فإذا لم يُعالج العقل بتلك التربية أتت عليه عوامل الطمس للفطرة المنطقية فيه، فإذا هو الضلال التي أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: 179]، فالعقول التي لا تفقه إنما بسبب عوامل الطمس التي أصابت الفطرة فيها، حيث لم تعالج بالمران التربوي لتتجه في المسار الفكري الموصل إلى الحقيقة.

إن الخصال الفكرية التي يتربّى عليها العقل هي خصالٌ تتكوّن بالمران المتراكم عبر الزمن، وذلك من خلال تربية تتعلق بالكيفيات التي يتعامل فيها العقل مع الموضوعات التي يروم الوصول إلى حقيقة فيها، كما تتكوّن بنوع العلوم والمعارف التي يتلقاها العقل، فيتشكّل بها على حسب طبيعتها، فيما إذا كانت على سبيل المثال علوماً حجاجية، أو علوماً رياضية، أو علوماً منطقية، فمن هذا وذاك يتكيّف العقلُ بكيفيةٍ تجعله في طريقة النظر، وهو الفكر، ينتهج المنهج السديد الذي يتحرّر فيه من المعيقات الخارجية والداخلية، لينطلق في التعامل مع موضوع بحثه تعاملاً موضوعياً يسدّد خطاه في سيره للكشف عن الحقائق في المجالات التي هو قادرٌ على الكشف فيها. وتالياً أهم العناصر المنهجية الفكرية التي يُربّى عليها العقل:

---

[12] أخذنا أغلب هذه العناصر مما ورد في كتابنا: دور حرية الرأي في الوحدة بين المسلمين، ومما ورد في بحثنا:
– النجار، عبد المجيد. "البناء الفكري مقصداً قرآنياً"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد89، صيف 2017م، ص69–99.

1. التحرّر الفكري:

لعلّ العنصر الأساسي الذي يقوم عليه المنهج الفكري الرشيد هو تحرير الفكر في مسيرة بحثه عن الحقّ، بحيث يكون العقل متحرراً في التفكير من كل الموجّهات المسبقة التي يمكن أن تحرف مسيرة الفكر عن اتجاهها الصحيح، لتنتهي إلى ما هو مرسومٌ مسبقاً من النتائج على نهج فرعون في قوله: ﴿يَٰقَوۡمِ لَكُمُ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَ ظَٰهِرِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَمَن يَنصُرُنَا مِنۢ بَأۡسِ ٱللَّهِ إِن جَآءَنَاۚ قَالَ فِرۡعَوۡنُ مَآ أُرِيكُمۡ إِلَّا مَآ أَرَىٰ وَمَآ أَهۡدِيكُمۡ إِلَّا سَبِيلَ ٱلرَّشَادِ ٢٩﴾ [غافر: 29]، فالفكر إذا فقد الحرية فإنه يقع في التقليد، ويفقد القدرة على الريادة والابتكار، ومن المعلوم أنه لا تكون نهضة، ولا تقدّم إلّا بالريادة الفكرية، وتاريخ الحضارات وحركات النهضة شاهد على ذلك في القديم والحديث.

وينطلق التوجيه القرآني في هذا الصدد من أنّ الحرّية في الفكر من شأنها أن تنشّط حركة العقل؛ إذ بها يكون العقل منطلقاً دون حدّ يحدّه أو عائق يعوقه، وحينئذ فإنّه ستقوده حركته إلى أبعاد يكتشف فيها أقداراً من الحقائق لا يكون قادراً عليها لو كان مقيّداً، أو موجّهاً إلى أفق محدّد، فحرّية الفكر بهذا المعنى هي إذن من أسباب القوّة للعقل؛ إذ بها ترتفع كفاءته في أداء مهمّة الكشف عن الحقيقة، وتوظيفها في صالح الإنسان؛ ولذلك فقد جاءت الشريعة بأحكام وتوجيهات تلزم بهذه الحرّية، وهو ما يندرج ضمن مقصد حفظ العقل.

وتتوزّع هذه الأحكام بين أحكام تحرّر الفكر من أسباب تعطيل داخلية تتأسّس في ذات الفرد، وأحكام تحرّره من أسباب تعطيل تتسلّط عليه من خارجه.

أمّا النوع الأوّل فمثاله ما جاء في القرآن الكريم من أمر بالتحرّر من قيود العادات والتقاليد الفاسدة التي يسلّطها المجتمع على أفراده، فتكون عائقة دون انطلاق فكره في حركة حرّة للتعامل مع موضوع النظر؛ إذ هي توجّه ذلك الفكر لينتهي عند النظر في القضايا المطروحة عليه إلى ما يواطئ تلك العادات والتقاليد، وهو ما جاء فيه نكيرٌ شديدٌ، ونهيٌ غليظٌ، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ ٢٣ * قَٰلَ أَوَلَوۡ جِئۡتُكُم بِأَهۡدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمۡ عَلَيۡهِ

ءَابَآءَكُمۡۖ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الزخرف: 23–24] فهذا الإنكار الشديد لفعل هؤلاء، وهذا العقاب الذي أصابهم، إنّما هو بسبب أنّهم لم يحرّروا عقولهم من سطوة ما عليه آباؤهم من معتقدات، فاتّجهت الحركة الفكرية لتلك العقول اتّجاهاً خاطئاً حاد بهم عن الحقّ، وأوقعهم في الضلال، فعلى الإنسان إذن بحكم الشرع أن يتحرّر من موروثات الآباء لينظر في المعروض عليه من الآراء بفكر حرٍ يتّبع الحجّة، وينتهي إلى ما تنهيه إليه، وحينئذ فإنّ عقله يكون محفوظاً بهذه الحرّية في الفكر.

ومثلما يُوجب القرآن الكريم التحرّر من الموروثات المضلّة للآباء، فإنه يوجب أيضاً التحرّر من كلّ سطوة خارجية، تعوق الفكر عن أن يتّجه الاتّجاه الصحيح، وذلك مثل سطوة السلطان السياسي، أو الكهنوت الديني، أو تأثيرات الشعوذة والعرافة والسحر، فعلى الإنسان أن يتحرّر من كلّ هذه المؤثّرات التي تقيّد عقله مهما كان نوعها، لتكون حركته الفكرية خاضعة فقط لما تلزمها به القواعد المنهجية للنظر. وقد تصل قوّة الوجوب لتحرير العقل من هذه السطوة إلى وجوب الهجرة من الدائرة الجغرافية التي تكون ضاربة فيها، وذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمۡۖ قَالُواْ كُنَّا مُسۡتَضۡعَفِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ قَالُوٓاْ أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ فَتُهَاجِرُواْ فِيهَاۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأۡوَىٰهُمۡ جَهَنَّمُۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾﴾ [النساء:97]، فالآية كما ذكر الطبري نزلت في جماعة اعتذروا في عدم إيمانهم بقولهم: "كنا مستضعفين في الأرض، يستضعفنا أهل الشرك بالله في أرضنا وبلادنا بكثرة عددهم وقوّتهم، فيمنعونا من الإيمان بالله،"[13] فلم يُقبل عذرهم؛ إذ كان عليهم أن يحرّروا عقولهم من سطوة قومهم المشركين، بالهجرة منهم، ليصلوا بنظرهم الحرّ إلى حقيقة الإيمان بالله وتوحيده.

وأمّا النوع الثاني الذي هو التوجيه القرآني بتحرير الفكر من المعيقات الداخلية الناشئة من ذات الإنسان، فمثاله ما جاء من أمر بدافع الهوى النفسي على اختلاف أنواعه، ذلك الذي يتمكّن من النفس فيوجّه حركة العقل في البحث عن الحقائق إلى ما يوافقه هو من النتائج، ويصرفه عن اتّباع الحجّة ليصل إلى الحقيقة، وذلك مثل ما جاء في

[13] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الفكر، 1970م، ج4، ص313.

قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ [الأنعام: 119]، ففي هذه الآية إنكارٌ شديد على من حكّم الهوى على عقله، ولم يحكّم الدليل، فانتهى به الأمر إلى الضلال بتحكيم الهوى، ولو حكّم الدليل لانتهى إلى العلم، فهذا المسلك الذي لا يحرّر فيه الإنسان فكره من الهوى هو مسلك محرّم؛ إذ الواجب التحرّر من الهوى، وهو ما انتهى إليه الرازي في شرحه لهذه الآية؛ إذ قال: "دلّت هذه الآية على أنّ القولَ في الدين بمجرّد التقليد حرام؛ لأنّ القول بالتقليد قول بمحض الهوى والشهوة، والآية دلّت على أنّ ذلك حرام."[14]

ويصدق هذا التحريم لسطوة الهوى على الفكر كلّ أنواع الهوى، سواء كان متمثّلاً في هوى الشهوات المادّية من مال وملذّات مختلفة، أو في هوى العواطف من حبّ وكره، وشفقة وعداوة، فأيّما ضَرْب من هذه الضروب حكم القرآن الكريم بوجوب دفعه أن يكون له سطوة على العقل فيوجّه حركته الفكرية حتى تكون تلك الحركة موجّهة بمحض الدليل كيما تصل إلى الحقّ، وفي ذلك جاء قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: 135]، فهذا أمر صريح بوجوب تحرير الفكر من هوى الميل إلى القرابة، وهوى الحظوة لدى الغنيّ والشفقة على الفقير، وإرساله طليقاً وفق القواعد التي تنتهي به إلى القسط الذي هو الحقّ. وفي مثل هذا جاء قوله تعالى، في وجوب التحرّر من هوى العداوة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 8].

ويُلحق بالهوى في نهي القرآن عنه أن يكون مكبّلاً للفكر ما يكبّله أيضاً من بعض الخرافات والأوهام التي تجعل العقل يتّجه في البحث عن الحقيقة إلى غير مظانّها الصحيحة، وإنّما إلى أسباب لها موهومة، وذلك من مثل التطيّر والتنجيم وأنواع الشعوذة، وممّا جاء في ذلك من النهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ

[14] الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير**، طهران: دار الكتب العلمية، د.ت، ج7، ص176.

﴿يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ۗ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٣١﴾ [الأعراف: 131]، فالنكير على هؤلاء القوم إنّما هو بسبب أنّهم رهنوا عقولهم في البحث عن أسباب ما يصيبهم من نفع وضرّ إلى وهم التطيّر، ففسّروا به تلك الأسباب، وكان حريّاً بهم أن يحرّروا الفكر من ذلك الوهم، فيبحثوا عن الأسباب الحقيقية لما يصيبهم من النفع والضرّ في أفعالهم هم، لا في تلك الأوهام. إن عقولهم قد أخطأت الحقيقة نتيجة عدم تحريرها من مثل هذه الأوهام.

2. التوحيد والمؤالفة:

هي صفة يكتسبها العقل تجعله في التفكير يؤالف بين المعطيات التي يتوفّر عليها، ويردّ بعضها إلى بعض بحسب التّماثل والتّشابه، ويوحّدها في معيار دلالي، يكون أساساً لمبدأ واحد، تنخرط فيه جهود الفهم والتّعليل، وتنبني على أساسه الرّؤى والحلول. إنّ هذه الخاصّيّة تضمن أن تكون الأحكام المعرفيّة موحّدة المعيار فتنسجم نتائجها ولا تتناقض، سواء كان ذلك في المعرفة الكونيّة بما تقوم عليه من وحدة القواعد في التّجريب، أو في المعرفة الشّرعيّة والإنسانيّة بما تقوم عليه من وحدة المبدأ والغاية، أمّا إذا كان العقل يتحرّك في المعطيات المتاحة بثنائيّة في المعيار وبغفلة عن الرّابطة الجامعة بينها، فإنّه يصل إلى نتائج وأحكام يعتريها التّضارب ويجانبها الصّواب في كثير من الأحيان.

وفي العقيدة الإسلاميّة ما يشكّل العقل على هذا النّحو من المؤالفة والتّوحيد في النّظر؛ إذ إنّ هذه العقيدة تقوم على التّوحيد المطلق. فكل ما في الكون مبدؤه واحد على كثرة أنواعه وتغايرها، ونظامه في التّركيب والحركة، والظّهور والاختفاء يجري على قانون واحد، وسيرورته تتّجه إلى غاية واحدة، ذلك هو الله المبدئ والمنظّم والمعيد. وحياة الإنسان في مختلف تصاريفها تتّجه إلى وجهة واحدة هي تحقيق الخلافة في الأرض بالعبوديّة لله. فهذا المعيار الموحّد الذي تقوم عليه العقيدة الإسلاميّة من شأنه أن يكيّف عقل المؤمن بها على نحو من المؤالفة والتّوحيد في الفهم والتعليل والحكم.

وقد تجلّت هذه الصفة التوحيدية في الفكر في واقع الفكر الإسلامي ظاهرة بجلاء فيما أنتجه هذا الفكر من المعارف والعلوم؛ إذ خاصّيات العقل في التفكير تستنتج من

نسق الأفكار التي ينتهي إليها في بحثه عن الحقيقة، وقد بدت خاصّية التوحيد المنهجي نظرياً وعملياً في النسق النظري في العلوم الإسلامية، وفي التدبير العملي لشؤون الحياة الإسلامية في مختلف وجوهها. وبيان ذلك أنّه لمّا تشبّع المسلمون بعقيدة التوحيد انطلقوا في حركة تحضّرهم يبنون معارفهم الكونية والإنسانية بمنهج فكري توحيدي، فإذا هم يباشرون الحياة الإنسانية بنظر يفسّر طبيعتها، ويقدّر كل تصاريفها الفردية والاجتماعية على محور موحّد يبنيها على مراد الله تعالى، ويسوقها في ابتغاء مرضاته، وإذا هم يباشرون المادّة الكونية بنظر يفسّرها على وحدة من القانون في تكوينها ومنقلباتها اهتداء بوحدة المكوّن والمدبّر بها، ثم يضمّ العقل الإسلامي حصيلة النظر الثاني إلى الأول، لتنشأ منهما حركة العلوم الإسلامية، وتتطوّر منظومة بسلك يوحّدها جميعاً في سياق الغرض الديني الذي به نشأت وتطوّرت أساساً من أسس الإنجاز الحضاري في الأرض. ويتبيّن هذا المنهج التوحيدي جليّاً من خلال كلّ من العلوم التي أنشأها المسلمون إنشاءً، والعلوم التي اقتبسوها من الكسب الإنساني السابق وأدخلوها في دائرة الثقافة الإسلامية.

أمّا العلوم المنشأة فقد كان المحور الذي انتظمت عليه هو القرآن الكريم والحديث الشريف، فما من علم من علوم المقاصد والوسائل إلّا وهي ناشئة بداعٍ من القرآن والحديث، ومبنية على أساس من خدمة الوحي فيهما، وذلك ما بيّنه بإبداع ابنُ خلدون في تصنيفه للعلوم، إذ يقول في مقدمة شرح مطوّل للمنزع التوحيدي في العلوم التي أنشأها المسلمون: "وأصلُ هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسّنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلّق بذلك من العلوم التي تهيّئها للإفادة، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان الملّة، وبه نزل القرآن الكريم."[15]

وأما العلوم المقتبسة من الثقافات الأخرى فقد باشرها الفكر الإسلامي بنزعته التوحيدية أيضاً، فأعاد بناء مادّتها بحيث تلتئم مع وحدة الغاية التي قامت عليها العلوم

[15] ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار الجيل، 2005م، ص401. انظر في هذا المعنى أيضاً:

– طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفى. **مفتاح السعادة**، تحقيق: كامل بكري وآخرين، القاهرة: دار الكتب الحديثة، د.ت، ج2، ص5، 598.

المنشأة، فإذا هي تتخذ لها بعد اقتباسها وضعاً جديداً في دائرة الثقافة الإسلامية، مخالفاً للوضع الذي كانت عليه في ثقافاتها، وهو وضع انتظمت به مادّة ومنهجاً في السلك الموحّد الذي ينظم المعارف الإسلامية عموماً، متمثّلاً في خدمة غرض الدين في إقامة الخلافة في الأرض، وذلك ما بيّنه ابن خلدون في اقتباس علم المنطق اليوناني؛ إذ يقول: "ثم جاء المتأخرون [من الباحثين الإسلاميين] فغيّروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس[16] ثمرته وهي الكلام في الحدود والرسوم... ثم تكلموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة: البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة."[17] وهو ما بيّنه أيضاً في اقتباس علم الفلاحة اليوناني الذي كان مشوباً بالسحر فقال: "... ولمّا نظر أهل الملّة فيما اشتمل عليه هذا الكتاب [كتاب الفلاحة النبطية] وكان باب السحر مسدوداً، والنظر فيه محظوراً، فاقتصروا منه على الكلام في النبات من جهة غرسه وعلاجه، وما يعرض له في ذلك، وحذفوا الكلام في الفنّ الآخر [أي السحر] منه جملة."[18] وعلى هذا النحو من المنهج التوحيدي أصبحت العلوم كلها في دائرة الثقافة الإسلامية على شاكلة من الوحدة والتآلف، وصفها ابن حزم في تصنيفه للعلوم بقوله: "العلوم كلها متعلّق بعضها ببعض... محتاج بعضها إلى بعض، ولا غرض لها إلّا معرفة ما أدّى إلى الفوز في الآخرة،"[19] وليس ذلك إلّا بأثر من خاصية التوحيد التي طبع عليها الفكر الإسلامي.

وكما كان أمر هذا التوحيد المنهجي في الفكر النظري كان أيضاً في الفكر العملي، فعقيدة التوحيد كما تطبع الفكر بطابع الوحدة المنهجية في النظر المجرّد، فإنها تفعل نفس الفعل بالنسبة للتدبير العملي، بحيث يكون الاعتقاد بوحدانية الحاكم موجِّهاً لأعمال الإنسان كلها نحو ذات الوجهة، وهي ابتغاء مرضاة الله تعالى بتحقيق مرداه، فإذا تلك

---

[16] هي: الجنس والنوع والفصل والعرض العام والخاص.

[17] ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص463. وإنما حذفت هذه الكتب الخمسة لأنها لا تؤدي إلى الحقيقة في ذاتها، بل هي تستهدف الإقناع ولو بالخطأ.

[18] المرجع السابق، ص465.

[19] ابن حزم، أبو محمد علي ابن أحمد. **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1983م، رسالة مراتب العلوم، ج4، ص90.

الأعمال تصدر عن الإنسان متّحدة في دوافعها، متآلفة في صياغتها، متكاملة في أهدافها ما كان منها فردياً وما كان جماعياً، وما كان منها حسّياً، وما كان معنوياً.

فهذا المنهج التوحيدي في السلوك العملي يفضي إليه الاعتقاد بأن العمل الذي يقوم به الإنسان من أجل الدنيا هو في ذات الوقت عمل من أجل الآخرة، فعمل الدنيا وعمل الآخرة وحدة متكاملة لا تناقض فيها، وهو ما بدا جلياً في قوله ﷺ لأصحابه: "وفي بضع أحدكم صدقة"[20] فإتيان الرجل زوجته وهو في ظاهره شديد الدنيوية هو في ذات الوقت عمل أخروي يُنال به الأجر. وعلى هذا النحو تفضي عقيدة التوحيد إلى تكامل عمل الفرد وعمل الجماعة، وتكامل أعمال الفكر مع أعمال الجوارح، وقد ضرب في القرآن الكريم مثل بديع لهذه الوحدة في العمل متأتية بتوحيد الله تعالى، وذلك في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلۡ يَسۡتَوِيَانِ مَثَلًاۚ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٢٩﴾ [الزمر: 29]، فالرجل الذي يكون سلماً لِرَجُلٍ وهو المؤمن بوحدانية الله تصدر أفعاله منسجمة موحَّدة الوجهة، غير متناقضة كأعمال ذلك الذي يكون فيه شركاء متشاكسون حيث تتعارض أعماله وتتناقض بتشاكس الشركاء فيه.

وبهذا الخلق المنهجي في العمل انطلق المسلمون يباشرون الكون بالعمل الاستثماري استكشافاً وتعميراً، متوحّدة فيه غاية الدنيا وهي تحقيق المنفعة المادية، وغاية الآخرة، وهي تحصيل الثواب بالتعمير في الأرض. ولو ذهبنا نستروح هذا المعنى التوحيدي في مظاهر التعمير الإسلامي لألفيناه قائماً في كلّ المنجزات: كبيرها وصغيرها، وخذ إليك في ذلك مثلاً عمران المدينة الإسلامية كيف أن المسجد الجامع يُقام في مركز دائرتها، ثم تحيط به في شكل دائري مؤسسات الإدارة والحكم، فالأسواق والمصانع، فالمساكن والمنازل، فالجنائن والمزارع، وذلك يعكس حقيقة أن أعمال الأُمّة ومناشطها موحّدة كلها بغاية إلهية، وهي التي يرمز إليها المسجد الجامع، متآلفة فيما بينها في سياق تلك الغاية.

ولعل عزوف التحضّر الإسلامي عن إنشاء الهياكل العمرانية العظيمة المبنى كالأهرامات وبعض آثار الرومان بسبب في حقيقة التوحيد العملي التي أصبحت منهجاً

[20] مسلم النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، عناية: أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، كتاب: الزكاة، باب: اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، ط1، 1998م، حديث رقم 1006، ص389.

للمسلمين، فكانت مبانيهم الوسط تعكس منهجية التوحيد بين تحقيق المصلحة الدنيوية بمرافق العمران، وتجنّب العقاب على السّرف متمثلاً في التطاول في البنيان بغير مبرّر، كما تعكس منهجية التوحيد بين العمل من أجل مصلحة الأفراد، والعمل من أجل مصلحة الجماعة نقيضاً في ذلك لمباني الأهرامات على سبيل المثال، تلك التي قامت لتحقيق مصلحة موهومة للفراعنة، وهي حفظ قبورهم، مناقضة في ذلك لمصالح الملايين من الناس الذين قضوا نحبهم في أعمال التشييد، أو عانوا الخصاصة لاستنزاف أموالهم بسبب ذلك التشييد.

وهذا المنهج التوحيدي في العمارة الإسلامية هو الذي أرساه تطبيقياً عمر بن الخطاب ﷺ في بداية نهضة العمران الإسلامي إذ "تقدم إلى الناس أن لا يرفعوا بنياناً فوق القدر، قالوا: وما القدر؟ قال: ما لا يقرّ بكم من السرف، ولا يخرجكم عن القصد."[21]

ومن أكبر التصرفات الإسلامية دلالة على وحدة العمل ما كان من توحيد بين الأعمال الروحية وبين الأعمال المادية، وهو ما بدا جلياً في ظاهرة الزهد الإسلامي القويم، فعلى خلاف حضارات أخرى ناقضت بين أعمال الروح وأعمال المادة فمالت إلى أحد الطرفين على حساب الآخر، نجد الزهد الإسلامي نشأ جمعاً بين الأمرين: أعمال لتصفية الروح، وأعمال للتعمير المادي، وذلك ما كان متجلياً في الرُّبط والمحَارس التي أقيمت على سواحل إفريقية منذ أواسط القرن الثاني، ثم امتدت من أقصى المغرب إلى الإسكندرية. وفي هذه الرُّبط كانت تتناسق أعمال تغذّي الروح على منهج من المرابطة الجهادية، وأعمال من الوصال الاجتماعي بمباشرة التعليم والتربية لعامّة المسلمين، وأعمال من النشاط الاقتصادي بمباشرة الزراعة وتعمير الأرض من قبل المرابطين لما حولهم من الأرض، حتى أصبح الرباط بهذا العمل التوحيدي: "عاملاً من العوامل الثقافية في تكوين الروح الثقافية بالمغرب، واتساعها وترسيخ آثارها في النفسية الشعبية، ووصل ما بين العناصر الاجتماعية بسببها."[22]

---

[21] ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص323. وقد أورد ابن خلدون تفسيراً لهذه الظاهرة يقوم على اعتماد قِصَر زمن التحضر الإسلامي سبباً في عدم تمكن المسلمين من تضخيم الهياكل العمرانية والأبهة فيها. ولا نرى أن ذلك تعليل موفّق.

[22] ابن عاشور، محمد الفاضل. **أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي**، تونس: مكتبة النجاح، 2010م، ص17.

وهذا المنهج في العمل التوحيدي هو الذي امتدّت به الربط في سلسلة صحراوية طويلة توازي السلسلة الساحلية، فقامت الحركة السنوسية توحّد في فعالية عجيبة بين أعمال في الزهد روحانية، وأعمال جهادية تربوية، وأعمال تعميرية اقتصادية زراعية وصناعية، فكانت مظهراً بديعاً للتوحيد في العمل يعكس بحقّ المنهج التوحيدي في الفكر النظري كما يعكس المنهج التوحيدي في الفكر العملي.[23]

3. توسيع دائرة النظر:

هي صفة فكريّة يكون بها الفكر منطلقاً في البحث من النظر في أوسع دائرة ممكنة فيما يتعلق بموضوع بحثه، بحيث لا يترك مما له صلة بالقضية التي تصدى لها بالدَّرس إلّا وضعها تحت النظر دون أن يستبعد منها شيئاً لأي سبب من الأسباب. وهذا المسار هو الذي ينتهي بالفكر إلى تكوين الرّأي وتقدير الأحكام باستخلاص الكلّي من النّظر في الجزئيّات الكثيرة والعيّنات الشّخصيّة المتعدّدة، فتكون تلك الآراء والأحكام أقرب إلى الحقيقة وأشبه بالصواب بما قد جمعت من التفاصيل والجزئيات على نطاق واسع.

وتقابل صفة الشمول هذه صفة الجزئية والمحدودية في النظر، وهي تلك الصفة التي يقتصر فيها الفكر الباحث على مجال ضيّق مما يتعلق بموضوع بحثه، وعلى العدد المحدود من الجزئيات والتفاصيل فيه، فينتهي إذن إلى أحكام وآراء مأخوذة من ذلك المجال المحدود، متصفة هي أيضا بصفة الجزئية والمحدودية، وتفوته معطيات أخرى لو اطّلع عليها وأخذها بعين الاعتبار في البحث لتغير بعض ما انتهى إليه من الآراء والأحكام الجزئيّة، كحال ذلك الذي أراد أن يعرف حقيقة جسم ماثل أمامه فأخذ يتحسّسه، واكتفى بتلمّس جسم اسطواني منه، فحكم بأنه سارية رخامية، والحال أنها ليست إلّا رِجل فيل، ولو تلمّس سائر الجسم لعرف الحقيقة، ولكن اكتفاءه بمجال محدود أوقعه في الخطأ.

ولقد جاء القرآن الكريم يوجّه الأنظار من أجل معرفة الحقيقة إلى مجال فسيح من مظانّها، يشمل في الوجود عالم الغيب وعالم الشهادة، ويشمل في الزمان الحياة الدنيا

[23] راجع كتابنا: **الشهود الحضاري للأمّة الإسلامية**، وانظر أيضاً:
– النجار، عبد المجيد. "مقاصد القرآن في تزكية الإنسان"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد95، 2109م، ص31.

والحياة الأخرى، ويشمل في الإنسان مشهد الجسد ومشهد الروح، ويشمل في المكان عالم الأرض وعالم السماوات، حتى صار الوجود كلّه مسرحاً لتفكير العقل يعود فيه بالجزئيات إلى الكليات، وبالمفترقات إلى ما يوحّدها.

وقد تطبّع الفكر الإسلامي بهذا التوجيه المنهجي القرآني في توسيع دائرة النظر، فإذا هو ينطلق في البحث المعرفي من مادة الوجود كله، يبسطها بين يديه بسطاً شاملاً: غيبها ومشهودها، روحيّها وحسّيها، ماضيها وحاضرها، ثم يجول فيها من موقع الإشراف والهيمنة عليها لينشئ العلوم الإسلامية في شمول لموضوعاتها، عزّ أن يكون له مثيل في أيّة حضارة أخرى، حتى إنَّ طاش كبري زاده بيّن في صدّر موسوعته في إحصاء العلوم الإسلامية أن المسلمين بحثوا عن الحقيقة في مستويات وجودها الأربعة: الوجود العيني في الواقع، والوجود الصوري في الذهن، والوجود اللفظي في العبارة، والوجود الخطي في الكتابة، ثم جعل ذلك أساساً في إحصائه للعلوم التي أنهاها إلى أكثر من ثلاثمائة عِلم.[24]

وبخاصية الشمول هذه انتهى التحضّر الإسلامي إلى إبداعات معرفية مشهودة، جمعت بين الإبداع في العلوم الطبيعية، والإبداع في العلوم الإنسانية والروحية. وليس استيعاب التراث العلمي والفلسفي القديم ونقله إلى الناس إلّا مأثرة متأتية بشمول النظر في الفكر الإسلامي. وفي تاريخ قديم كانت الحضارة في اليونان والشرق الأقصى تكاد تقصر مجال النظر في التعقّل والتروي، فإذا عطاؤها في عالم الكون المحسوس جدُّ فقير. وكذلك فإن الحضارة الغربية الراهنة تبعد من مجال النظر البُعد الغيبي والروحي، ولذلك فإن عطاءها الأخلاقي جاء فقيراً جداً، وهو ما ينذر بانهيارها كما يحذر كثير من مفكري هذه الحضارة أنفسهم، ومن ذلك ما يقوله (الكونت دي نوي): "إن اعتبار الإنسان مجرّد وحدة فيزيائية كيميائية وجزءاً من مادّة حيّة قَلَّ أن تتميّز عن الحيوانات، كل هذا يؤدّي إلى موت الإنسان الخلقي، وخنق كل روحانياته وكل أمل فيه، ويؤدّي إلى ذلك الشعور الرهيب بالبطلان الكامل."[25]

---

[24] طاش كبري زاده، **مفتاح السعادة**، مرجع سابق، ج1، ص71 وما بعدها.

[25] دي نوي، كونت. **مصير الإنسان**، ترجمة: خليل الجر، د.م: د.ن، 1967م، ص16-17.

فهذا العرج الحضاري في المثال الأول والثاني إنما هو بسبب اقتصار الفكر في البحث عن الحقيقة على مجال محدود من مادة المعرفة، ولكن الفكر الإسلامي كانت مبسوطة بين يديه هذه المادة دون حدود، وتلك قاعدة من القواعد المنهجية التي تربّى عليها الفكر الإسلامي، فأثمرت ذلك الثراء العلمي المشهود في كلّ مظانّ المعرفة الإنسانية.

4. واقعية المنطلق المعرفي:

المقصود بهذه الصّفة تربية العقل على أن يتطبّع تفكيره في البحث عن الحقيقة، وفي تقدير المواقف والأحكام، وإيجاد الحلول للمشاكل المطروحة بطابع الانطلاق من الواقع متمثّلاً في عناصر الطبيعة، وفي مشاهد الحياة الإنسانية الماضية والماثلة، وأن يُتّخذ من تلك العناصر والمشاهد المادّة الأولية للنظر والبحث؛ يبحث من خلالها عن حقيقتها في ذاتها، وعمّا وراءها من حقائق غائبة عن الحسّ، ولكنها تُدرك بالعقل، فإذا العقل إذن بهذه الخاصية يراوح في حركته الفكرية بين الظواهر والدلالات، والأسباب والمسببات، فيدرك ما ظهر من الحقيقة، وما خفي منها في نطاق قدرته على الإدراك، ويبني من ذلك كله تصوراته في التعمير ما كان منه مادياً، وما كان معنوياً روحياً.

ويقابل هذه الصّفة الفكريّة صفةُ المثاليّة المجرّدة، وهي تلك الصفة التي يكون بها العقل في حركته الفكرية منغلقاً دون الواقع المحسوس، مستغرقاً في التأمّل المجرّد الذي ينطلق من الفكرة المثالية وينتهي إليها، في غير مقايسة بما هو واقع مشهود، فيؤول الأمر إذن إلى بناء تصورات في عالم الطبيعة تخالطها الخرافات والأساطير، وبناء تصورات في حياة الناس كثيراً ما تجانب ما فيه مصالحهم وتنمية أوضاعهم، وما ذلك إلّا بسبب أنّ العقل في حركة التفكير صنع الأفكار وصاغ الحلول لمعالجة المشكلات من ذات نفسه المجرّدة على غير بصيرة بما يجري به واقع الطبيعة وواقع الحياة.

لقد بوّأ القرآن الكريم الواقع الكوني والإنساني مكانة مهمة في المنظومة العقدية، فقد جاء فيه أنّ هذا الواقع هو المنطلق للاستيقان بوجود الله لدلالته عليه، وثبوت صفاته لتجلّيها فيه، فالواقع الطبيعي هو مسرح الخلافة التي خُلق الإنسان من أجل إنجازها كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ

ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٣٠﴾ [البقرة: 30]، وهو ما يستلزم من الخليفة استيعاب حقائقه المادية شرطاً ضرورياً لممارسة هذه المهمّة عليه. ومن جملة هذه المعاني اكتسبت المادّة الكونية في العقيدة الإسلامية قيمة الشّرف والتجلّة بوصفها خلقاً لله، ومُتجلّى لصفاته، ووسيلة الإنسان لإنجاز خلافته، وقد كانت من قبل عند أهمّ الحضارات موسومة بالخسّة وكأنها الشّر الذي لا بدّ منه، والذي تسخّر حياة الإنسان في الابتعاد عنه والتخلّص منه، وذلك هو ديدن الفلسفة اليونانية العقلية والفلسفة الروحية الغنوصية في الشرق القديم. ولو تدبّرنا القرآن الكريم، ووقفنا على الحجم الكبير من الآيات التي تعرض مشاهد الكون المادية، ومشاهد الحياة في التجارب الإنسانية، لتبيّن لنا بوضوح أيّة قيمة جليلة يكتسبها الواقع الكوني والتاريخي الإنساني في عقيدة الخلافة، ومن ثمّ في السّعي الإنساني لتحقيق مقتضى هذه العقيدة في الحياة.

وحينما يكون الواقع مادّة كونية وأحداثاً تاريخية على هذا القدر من المكانة العقدية، فإن العقل من شأنه أن يتّخذ من هذا الواقع منطلقاً أساسياً في بحثه عن الحقيقة لشرح الوجود، ولتحديد مسار الحياة الإنسانية، بحيث تكون المظاهر الكونية هي المادة التي يجول فيها النظر أولاً بالملاحظة والتحليل للوصول إلى دلالتها الغيبية على حقيقة الوجود الإلهي من جهة، وللوصول إلى النواميس التي تحكمها في تركيبها وتصاريفها من جهة أخرى، ويكون واقع الحياة الإنسانية في تجاربها الماضية، وفي ملابساتها وأحوالها الجارية هي المادة التي يتّخذها العقل منطلقاً في تقديره للوجوه التطبيقية لأحكام الشرع المتلقّاة بالوحي، بل لتحديد تلك الأحكام أساساً حينما تكون أحكاماً اجتهادية وفق القواعد الكليّة للشرع.

وبهذا السبب يمكن أن نفسّر كيف أن المسلمين اتّجهوا منذ انفعلوا بتعاليم القرآن الكريم إلى واقع الكون وواقع الحياة الإنسانية بالملاحظة والدراسة والتحليل، فإذا الحركة العلمية في محاورها المختلفة تنتهج النهج الواقعي، وتثمر العلوم كلّها من تلقاء هذا النهج. وقد بدا ذلك جلياً في المنهج التجريبي الذي ابتدعه أمثال جابر بن حيان (ت160هـ) وأبي علي الحسن بن الهيثم (ت430هـ)، ثم أصبح بعد ذلك سنّة جارية في البحوث الطبيعية أفضت إلى المنهج التجريبي الحديث الذي يُزعم أن مخترعه هو (روجر بيكون

Roger Bacon) (ت 1268م) وهو في الحقيقة ليس إلّا مستفيداً إيّاه من الجامعات الإسلامية بالأندلس.[26] والمتأمّل في العلوم الفقهية التي تحدد قانون الحياة الفردية والاجتماعية، يلفيها جارية على منهج واقعي في فهم أحكام الوحي وتطبيقها، ولا أدلَّ على ذلك من أن الأئمة المجتهدين وضعوا مصادر للتشريع بعضها مشتقّ من الواقع الذي تجري به الحياة، مثل العادة والعُرف والمصلحة المرسلة وعمل أهل المدينة.[27] وعلى الرغم مما تبدو عليه علوم العقيدة من تجريد، فإن المتأمّل فيها على عهد ازدهارها، يجد أن طبيعة الاستدلال فيها كانت في الغالب تقوم على معطيات من الطبيعة على ما كان عليه العلم الطبيعي في ذلك العهد، مثل مسائل الجوهر والعرض، والحركة، والخلاء والملاء وأمثالها.[28] وهكذا يتبيّن أن المسلمين باشروا الحياة بفكر واقعي في جميع المجالات كما تشهد به العلوم التي أنتجوها وقامت عليها حضارتهم.

وقد يبدو لنا اليوم هذا المنهج الواقعي في التفكير أمراً عادياً لا يستأهل هذا التنويه، وذلك في غمرة شيوعه بين الناس وسيادته في أكثر مجالات البحث، ولكن إذا نظرنا إليه في زمن ظهوره عند المسلمين ألفيناه يمثّل ثورة منهجية في المعرفة بالنظر إلى ما كان سائداً في الثقافات المسيطرة على ذلك العهد. فقد كانت الثقافة اليونانية كما أشرنا إليه سابقاً تقوم على المنهجية الصورية التجريدية التي تهمل الواقع المحسوس كما يبدو في المنطق الأرسطي وهو الروح المنهجية للفلسفة اليونانية. كما كانت الثقافة الغنوصية الروحية تقوم على منهجية التروحن التي تعتمد على التّريّض النفسي، وتهمل الواقع المادي. فلمّا جاء القرآن الكريم يوجّه الأنظار إلى الواقع المادي والتاريخي تكوّنت عليه منهجية واقعية، كانت عنصراً مهماً من العناصر التي تأسّس عليها الفكر الإسلامي.

ومن الضروري أن نشير في هذا الصدد إلى أنّ المقصود بالواقعية كما شرحناها لا يتضمّن ما ينادي به بعضهم من مجاراة للواقع الجاري في حياة الناس، وخضوع له،

---

[26] إقبال، **تجديد التفكير الديني**، مرجع سابق، ص148 وما بعدها.

[27] النجار، عبد المجيد. **في فقه التدين فهماً وتنزيلاً**، قطر: وزارة الأوقاف القطرية، سلسلة كتاب الأُمّة، عدد22–23، محرم 1410هـ، ج1، ص111 وما بعدها، ج2، ص71 وما بعدها.

[28] النجار، عبد المجيد. **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992م، ص137 وما بعدها.

وتكييف المواقف بل والأفكار بحسبه، وجعله إماماً للحقّ حاكماً عليه، فتلك دعوة هدامةٌ تُلغي أو تكاد موضوعية الحقّ وثباته، وإنما المقصود بالواقعية كما شرحناها هو الانطلاق من الواقع في النظر الباحث عن الحقيقة، ليكون هذا الواقع مأخوذاً بعين الاعتبار في التقدير من أجل معالجة المشاكل، لا ليكون ذلك الواقع هو الحاكم على التقدير، المحدد للحقائق.

5. التبيّن (المقارنة النقدية):

هي صفة يكون بها العقل في التفكير منفتحاً على الآراء المختلفة المتعلقة بموضوع بحثه بما فيها الآراء المتقابلة والمتناقضة، فينظر فيها نظر المقارنة بينها في غير حجب لشيء منها، أو استبعاد له من دائرة البحث، بحيث يوضع على بساط النظر كل ما له علاقة بالموضوع المنظور فيه من الأفكار والروايات والاجتهادات، مهما كان بينها من اختلاف أو تعارض، ثم يقوم العقل بالجولان فيها؛ جولان مقابلة بينها، ويعمد إلى تمحيصها ونقدها، ليخلص من ذلك كله إلى استبقاء ما هو أشبه منها بالحقّ، وإلى استبعاد ما هو أشبه منها بالباطل، لينتهي في آخر المطاف إلى تقرير ما يراه صواباً في موضوع البحث. ويقابل هذه الصفة المنهجية الفكرية صفة يمكن أن نسمّيها بالخطّية في الفكر، وهي تلك التي يقتصر فيها العقل عند النظر على الرّأي الواحد مما يرد في موضوع بحثه، مستبعداً الآراء المخالفة له في خطّية لا تتيح له الالتفات ذات اليمين أو ذات الشمال، لرؤية ما هو خارج عن الخطّ المرسوم، فلا تكون له إذن فرصة المقارنة بين الآراء الواردة في ذات الموضوع، ولا فرصة النقد والتمحيص ليقع الانتهاء إلى ما هو أشبه بالصواب، وتكون النتيجة اعتماد ما ورد من رأي وحيد على أنه هو الحقّ في غيبة آراء أخرى، قد يكون الحقّ فيها، أو قد تكون مشتملة على بعض الحقّ، ولكنّ كلَّ ذلك يُهدر بسبب هذا النظر الخطّي الأحادي الاتجاه.

إنّ القرآن الكريم وهو يربّي المسلمين على منهجية التفكير نراه يورد في مضمار عرض المعتقدات الإسلامية ما هو مخالفٌ لها من المعتقدات، ليضرب بعضها ببعض في مقارنة نقدية تُسفر بعد التمحيص على بيان الحقّ فيما هو معروض من المعتقدات، وقد وردت

في هذا الخصوص مواقف كثيرة، منها على سبيل المثال ما جاء في عرض وحدانية الله تعالى من إيراد للأقوال المخالفة في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ٣٠﴾ [التوبة: 30]، فإيراد هذه الأقوال الشّركيّة المخالفة للتوحيد إنما هو للمقابلة بين المتضادّات ليظهر الحقّ من بينها، وهو هنا حقّ التوحيد بإزاء هذه الأقوال الشّركيّة.

ومن هذه الممارسة القرآنية رسم القرآن الكريم مبدأ منهجياً يتعلّق بهذا الشأن، وهو مبدأ التبيّن الذي جاء في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ ٦﴾ [الحجرات: 6] فالتبيّن في سياق هذه الآية يقتضي أن يكون معناه عدم الاقتصار في تقصّي الحقيقة على الرواية الواحدة، وإنما مقابلتها بأضدادها من الروايات، ثم إجراء المقارنة بين جميعها، وتعريضها للنقد حتى يتميّز الحقّ فيها من الباطل، وأما الاقتصار على الرواية الواحدة فإنه عرضة لأن يوقع في الخطأ.

وقد نشأ الفكر الإسلامي بصفة عامّة على هذه الصفة من المقارنة النقدية، وهو ما بدا على سبيل المثال في ذلك التطلّب الدؤوب في كلّ العلوم الإسلامية للمخالف من الآراء لدرسها وتمحيصها واستبقاء ما هو حقّ فيها، واستبعاد ما هو باطل منها، فإذا لم توجد آراء معارضة بالفعل افترضت افتراضاً في تلك الصيغة الشهيرة التي جرت عليها المؤلفات، وهي "فإن قيل ... قلت ..."، وقد ارتقى ذلك في منهج أصول الفقه إلى أن أصبح أصلاً منهجياً معرفياً، عُبّر عنه بتطلّب المعارض في الاجتهاد الفقهي، وهو ما ضبطه ابن عاشور في معرض بيان الحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في قوله: "البحث عمّا يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها ليستيقن أنّ تلك الأدلّة سالمة مما يبطل دلالتها ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح."[29]

ويمكن أن نذكر في هذا المجال كيف أنّ الإمام الطبري عمد في تاريخه إلى إيراد جميع ما وصله من الروايات على شدّة اختلافها وتناقضها، إنه يريد أن يضع بين يدي الباحث حصيلة يُعمل فيها الفكر بالمقارنة والنقد، ليصل إلى تقرير ما هو حقّ منها في غير

[29] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، لندن: المركز المغاربي للترجمة، 2004م، ص135.

مصادرة لرأي أو لرواية، وذلك من مظاهر الفكر المقارن النقدي الذي ربّى عليه القرآن الكريم عقول المسلمين.

وعند التقصّي يظهر أنّ أكثر أهل المذاهب بُعداً عن الحقيقة وإيغالاً في التطرّف، وتسبباً في الاضطراب الاجتماعي هم أولئك الذين يفتقرون إلى المعرفة بما عند الآخرين من الآراء والأفكار، ويقتصرون على ما عند الذّات منها، بحسبان أنّها هي الحقّ الذي لا حقّ غيره، وعلى العكس من ذلك فإنّ أكثر العلماء سماحة مع الآخرين وإعذاراً لهم، وتعاوناً معهم هم أولئك الذين اتّسعت معارفهم بالمذاهب واطّلاعهم عليها، واتّسعت مشاركتهم في العلوم المقارنة التي تجمع مختلف الآراء ومتناقضاتها، وأمّا المقتصرون في معارفهم على العلم الواحد والمذهب الواحد، فإنّه كثيراً ما يؤدّي بهم ذلك إلى التّعصّب الرّافض للآخرين المنافر لهم.

ولو مثّلنا لهذا الملحظ بالإمام الطبري في القديم والإمام محمد الطاهر بن عاشور في الحديث بما عليه كلٌّ منهما من سعة علم بآراء الآخرين ومذاهبهم، وما أثمر ذلك من تسامحهم وإعذارهم لكان مصداقاً لما قلنا، ولكان مصداقاً له أيضاً لو مثّلنا في الحال المقابلة بما نرى اليوم من تشتّت بل من صراع بين الجماعات المتمذهبة بمذاهب شتّى، جرّاء ما تربّت عليه في تكوينها الفكري من انغلاق تعليمي على المذهب الواحد، وصرف للنظر عن أيّ مذهب غيره، ممّا أفضى إلى اعتقاد أنّه هو الحقّ المطلق، واعتبار أنّ ذلك الغير هو الباطل المطلق الجدير بالعداء والرفض، فإذا هي فرقة وخصام، واختلال في وحدة الأمّة، نتيجة لخلل فكري في تدبير شؤون الحياة.

6. الانفتاح الحواري:

وهي صفةٌ يتربّى عليها العقل، فيصبح في حركته الفكرية ممتدّاً إلى عقول الآخرين، يعرض عليها ما توصّل إليه من أفكار: شرحاً لحقيقتها، واحتجاجاً لها، بغية بيانها لتلك العقول، ووضعها أمامها على محكّ الامتحان، كما يصبح ممتدّاً إليها لاستبانة ما توصّلت إليه هي من آراء، للنظر فيها، والوقوف على ما تضمّنته من قوّة ومن ضعف، استفادة من قوّتها واتّقاء لضعفها، وذلك في حركة تفاعل مشترك بين العقول تنشر فيه المذاهب بما

تتكوّن منه من الأفكار والمعتقدات للتداول عرضاً وتفهّماً ونقداً وتصحيحاً واقتباساً، بحيث تمتدّ تلك العقول بعضها إلى بعض، وينفسح بعضها لبعض.

ويقابل هذه الصفة الفكرية صفة الانغلاق الفكري، وهي حال العقل حينما يكون مقتصراً على ما توصل إليه من الرأي، غير ساع إلى عرض ذلك الرأي على الآخرين للنظر فيه، ولا ساع إليهم ليعرف ما توصلوا هم إليه في ذات الموضوع ليستفيد مما قد يكون فاته من الحقّ. إنّ العقل إذا ما تربّى على الانغلاق على ما اقتنع به من رأي، وانكمش عن أن يمتدّ إلى آراء الآخرين أصبح كأنما يعيش في جزيرة معزولة، لا تمتدّ إلى غيرها ولا يمتدّ غيرها إليها، ومن ثمّة تُفتقد فرص التعديل للمرئيات العقلية، فيكون التمادي في الخطأ نتيجة هذا الخلل المنهجي في التفكير.

وقد جاء القرآن الكريم يربّي العقول على الحوار بين المسلمين وأصحاب المذاهب المخالفة، بلهَ أن يكون هذا الحوار دائراً فيما بينهم على اختلاف مذاهبهم، وما تشريع مجادلة المخالفين بالتي هي أحسن في قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ١٢٥﴾ [النحل: 125]، وتشريع الشورى في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ ١٥٩﴾ [آل عمران: 159] أسلوباً في تداول الرأي بين المسلمين، إنما هو تشريع للحوار منهجاً فكرياً، وسبباً من أسباب الرشد المعرفي.

وقد جاءت السنّة النبويّة تؤكّد التشريع للحوار أسلوباً في التعامل بين أصحاب الآراء المختلفة، وتربّي الفكر الإسلامي عليه، وهو ما يتبيّن فيما كان يسلكه النبي ﷺ في تعامله مع ما يظهر من آراء مخالفة لرأيه من قِبل أصحابه، إذ كان كثيراً ما يتعمّد أن يسلك معهم فيها سبيل الحوار، ويدفعهم دفعاً إلى ذلك، حتى ينتهي الأمر إلى ظهور الحقّ في القضية موضوع البحث،[30] كما يتبيّن أيضاً فيما كان يسلكه ﷺ مع المخالفين من

[30] من أمثلة ذلك ما وقع إثر غزوة حنين لمّا تألّف النبيُّ ﷺ نفراً من قريش بشيء من الفيء، ولم يعط الأنصار، فوجد بعض منهم من ذلك، وقالوا فيه كلاماً بلغ النبيَّ ﷺ، فناداهم يشرح لهم الأسباب، ويحاورهم فيما فعل، فكانوا لا يجيبون بحججهم تهيّباً له، فقال لهم يدفعهم إلى الحوار: "ما منعكم أن تجيبوا رسول الله؟ .. لو شئتم قلتم فلصدقتم

أصحاب الديانات والمذاهب؛ إذ كان يجادلهم في مذاهبهم ومعتقداتهم، ويدعوهم إلى الحوار فيما فيه الخلاف بينه وبينهم، ليستبين الحقّ من خلال ذلك الحوار، ويلتقي الطرفان على ما يتبيّن من ذلك الحقّ.[31] ومن أغراض ذلك كلّه تربية العقل المسلم على الفكر الحواري الذي ينفتح على المخالفين بالإفضاء إليهم بما عنده، وسماع ما عندهم، لينتهي الأمر إلى ظفر بالصواب، جرّاء ذلك المنهج الحواري.

وقد بُنيت الثقافة الإسلامية على الحوار بين مختلف المذاهب وأصحاب الآراء، وهو ما تجلّى فيما كان يدور بين أهل الفكر والعلم من مختلف المذاهب من مناظرات واسعة، كما تجلّى فيما حفظه لنا التراث المكتوب من طريقة في التأليف تقوم على عرض الآراء المخالفة ومناقشتها، والحوار معها فيما أصبح سنّة ثقافية ثابتة، انطبع بها الفكر الإسلامي، وهي الصفة التي كانت أحد الأسباب المهمّة التي أثرت بها العلوم وتطورت، وتأسّست بها الوحدة الثقافية بين المسلمين على اختلاف ألسنتهم وتباعد أقطارهم.[32]

هذه نماذج من العناصر الأساسية في التربية الفكرية التي يؤخذ فيها العقل بمران على التفكير يتشكّل به على هيئة في بحثه عن الحقيقة يكون فيها متحرّراً من العوامل الداخلية والخارجية الموجّهة، ومتبيّناً لما يُعرض عليه من الآراء، ناقداً لها، وممتدّاً في النظر إلى مساحات واسعة مما له علاقة بموضوع بحثه، ومنطلقاً في البحث من الواقع مادّة كونية وحقيقة إنسانية تكويناً وتاريخاً، ومنفتحاً على المخالف بالحوار وتبادل البيانات والحجج، فإذا هذا العقل وهو متكيّف بهذه الخصال وغيرها مما هو في حكمها يسلك في التفكير مسلكاً يقرّبه أكثر ما يمكن من الصواب، ويبعده أكثر ما يمكن من الخطأ.

ولصُدّقتم: أتيتنا مكذّباً فصدّقناك، وعائلاً فآسيناك .."، وما زال بهم يحاورهم في الأمر ويدفعهم إلى الحوار حتى انتهى الجميع إلى وفاق. انظر:

– البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، عناية: أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، كتاب: المغازي، باب: غزوة الطائف، حديث رقم4330، ص817.

[31] ذلك ما كان توجيهاً قرآنياً كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [آل عمران: 64].

[32] راجع هذه الصفات الفكرية وآثارها في بحثنا:

– النجار، عبد المجيد. "دور التربية الفكرية في الوحدة المذهبية للأمة"، **مجلة وحدة الأمّة**، المعهد العالمي لوحدة المسلمين، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، عدد1، 2003م، ص7.

خامساً: منهجية التربية الفكرية

إنّ تنشئة الفكر على الصفات الآنف بيانها لا يمكن أن يتمّ بصفة تلقائية عفوية، وإنما هو رهين لمنهج مصنوع يُبنى على تراتيب وصيغ وضوابط في العملية التعليمية، وهي تراتيب وضوابط تكون سارية في مفاصل العملية التعليمية بأكملها في أبعادها المتعددة: تعليماً تنظيمياً، ودعوة وإرشاداً، وتوجيهاً ثقافياً، سواء فيما يتعلق منها باختيار نوعية العلوم التي تدرّس للمتعلم في مختلف مراحل التعلّم، أو فيما يتعلق بالطرق والأساليب التي يقع بها التعليم، وحينئذ فإن الجهود تتضافر لتربية العقل بالتراكم على هذه الخصال حتى تصبح له طبيعة يمارس من خلالها التفكير بما يقربه أكثر ما يمكن من الحق. ونورد فيما يلي أهمّ ما نراه من طرق منهجية للتربية الفكرية.

1. التربية الفكرية بالعلوم المنهجية:

إذا كانت العلوم كلها تمرّن العقل على التفكير الرشيد بما توسّع من مداركه، وبما تزوده به من الحقائق، فإن من بينها علوماً تقوم في هذا الشأن بدور مباشر؛ إذ هي قد صيغت في هدفها بصفة أساسية على أن تدرّب العقل على التفكير الصحيح، وتجنبه المزالق التي قد تضلّه في مسيرة بحثه عن الحقيقة؛ ولذلك فإن هذه العلوم يمكن أن تقوم بدور كبير في التربية الفكرية على الصفات التي شرحناها آنفاً، وهو ما يجعل منها في النظام التربوي المنشود ركناً مهماً من الأركان التربوية التي يتعدى دورها تحصيل ما تتضمنه من معارف في ذاتها إلى أن تكون آلة تكوينية لها غاية في القيام بدور التربية الفكرية. ومن هذه العلوم ما هو عقلي عام يقوّم التفكير بإطلاق، ومنها ما هو من علوم الشريعة يقوّم التفكير في مجال النظر الاجتهادي لفهم الدين وتطبيقه.

ومن العلوم المنهجية التي تربّي العقل على التفكير الصحيح علوم المنطق، فإنها مهما وُجّه إليها من نقد فهي تعلّم العقل الانتقال في خطاه المعرفية من خطوة إلى أخرى بما يوصله إلى النتيجة الصحيحة ويجنبه الخطأ، وهو ما أشار إليه ابن خلدون في قوله: "السعي من الفكر قد يكون بطريق صحيح، وقد يكون بطريق فاسد، فاقتضى ذلك تمييز

الطريق الذي يسعى به الفكر في تحصيل المطالب العلمية ليتميز الصحيح من الخاطئ، فكان ذلك قانون المنطق."[33] ولعل هذه الفائدة المنهجية الفكرية لعلم المنطق هي التي حدت بالإمام الغزالي إلى تقرير أنّ من لا يحيط بعلم المنطق فلا ثقة له بعلومه أصلاً.[34] ويلحق بالعلوم المنطقية في هذا الشأن العلوم الحديثة في مناهج البحث، فهي تقوم بذات الدور في ترشيد العقل في مسيرة تفكيره للبحث عن الحقيقة.

وإذا كانت العلوم الرياضية والحسابية لها غاية في نتائجها التطبيقية في مختلف المجالات فإن لها فائدة عظيمة أيضاً في تربية العقل على التفكير الصحيح، وذلك لما هي عليه من الانضباط الذي يورّث العقل عند الاشتغال بها والدُّربة عليها، صفة من الانضباط في التفكير ترتبط فيه المقدمات بنتائجها بما لا يدع مجالاً لأن تدخل في التفكير أسبابُ الخرافة وما شابهها.[35] وذلك ما أشار إليه ابن خلدون في بيان الفوائد المنهجية لهذه العلوم حيث يقول: "ومن أحسن التعليم عندهم الابتداء بها، لأنها معارف متضحة وبراهين منتظمة، فينشأ عنها في الغالب عقلٌ مضيء درِب على الصواب. وقد يقال: من أخذ نفسه بتعليم الحساب أول أمره أنه يغلب عليه الصدق لما في الحساب من صحة المباني، ومناقشة النفس، فيصير ذلك خلقاً." ففي هذه العلوم إذن تربية فكرية وتربية خلقية، وبينهما تكاملٌ غير خفي.

ولا شكّ أنّ للعلوم الفلسفية دوراً مقدّراً في التربية الفكرية بقطع النظر عما تحتويه تلك العلوم في ذاتها من الأفكار من حيث صحتها وفسادها؛ وذلك لأن هذه العلوم تقوم من جهة على توسيع دائرة الآراء، وتفتيق بعضها عن بعض، وتوليد بعضها من بعض، مما يورث العقل قدرة على الانتقال من الظواهر إلى الأسباب، وعلى ارتياد الآفاق الواسعة من الرؤى والأفكار، وعلى جمع الجزئيات والتفاصيل في قوانين كلية جامعة، وتقوم من جهة أخرى على الأدلة والبراهين؛ إذ لا يقوم شيء منها إلّا على دليل، وهو ما يورّث

---

[33] ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص417.

[34] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1417هـ/1997م، ج1، ص45.

[35] وذلك ما أشار إليه ابن خلدون في بيان الفوائد المنهجية لهذه العلوم. انظر:
– ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص412.

في العقل تطلّب الأدلة على الدعاوى حتى لا تمرّ المزاعم مرور المسلّمات، وقد يكون من بينها ما هو من الأوهام.

وبالرغم من أنّ ابن خلدون كان من أشدّ النقّاد للعلوم الفلسفية في محتوياتها فإنه أقرّ بفوائدها التربوية الفكرية، فقال في علم الفلسفة: "... وليس له فيما علمنا إلّا ثمرة واحدة وهي شحن الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين."[36]

إن هذه العلوم المنهجية العقلية وما هو في حكمها، نقدّر أنها ركن أساسي من أركان التربية الفكرية، وإنما أدرجناها في هذا السياق مع ما يبدو من بديهيتها فيما نحن بصدده معارضة لتيار تربوي يسود في بعض الأوساط الإسلامية مؤدّاه أنّ هذه العلوم ليس فيها من فائدة، بل هي علوم مضِّرة بالناشئة الإسلامية لما تتضمنه من انحرافات في الكثير من مسائلها، ومن مخالفات لبعض حقائق الدين، وقد يكون ذلك الادعاء صحيحاً في بعض وجوهه، ولكنه لا يلغي الفوائد الفكرية التي تنتج عن هذه العلوم، وأما تلك المخاطر فيمكن تفاديها بالطريقة التي تدرّس بها هذه العلوم، فإذا ما كانت تلك الطريقة طريقة التمحيص والنقد فإن تلك المخاطر يقع تلافيها، وتثبت الفوائد التربوية الفكرية.

وأما العلوم الشرعية ذات الصفة المنهجية فإنها علوم عديدة، تشترك كلها من حيث منهجيتها في تربية العقل على أن يكون في التفكير الشرعي متوخياً الطرق الصحيحة في فهم مدلولات الأوامر والنواهي، وفي تقرير أحكام الشريعة على أكمل صورة ممكنة من الحقّ، سواء فيما هو منصوص عليه، وبالأخص فيما ليس منصوصاً عليه مما تقتضيه مستأنفات النوازل والأحداث، ثم في تنزيل هذه الأحكام على الواقع بما يراعي حصول المصلحة ودرء المفسدة، وهي الغاية العليا من الشريعة كلها، وهذه العلوم المنهجية الشرعية لئن كانت فوائدها تتعدى إلى تحصيل علم صحيح بالدين، فإنها تقوم بدور مهم في التربية الفكرية بصفة عامة، وعلى التربية الفكرية فيما يتعلق بالنظر الاجتهادي بصفة خاصة؛ ولذلك فإنها تمثل أهمية كبيرة في النظام التربوي في جانبه الفكري.

[36] المرجع السابق، ص438.

ويأتي على رأس هذه العلوم المنهجية الشرعية علم أصول الفقه، فهو ذلك العلم الذي تستخرج فيه الأحكام الشرعية من أدلتها، وهذه العملية تحتاج إلى نظر عميق، يقوم على جمع الأدلة في القضية الواحدة على أوسع نطاق ممكن، ثم المقارنة بينها، والتحقق منها بالتمحيص والنقد، ثم بالترجيح لما هو أدعى إلى تحقيق المصلحة، وفي ذلك كله مران للعقل في التفكير على النظر الفسيح، وعلى العود بالجزئيات إلى الكليات، وعلى المقابلة والتبيّن، وكل ذلك يفضي إلى الخصال المبتغاة من التربية الفكرية، بواسطة هذا العلم، الذي قال فيه ابن خلدون مشيراً إلى هذه الآثار التي يحدثها في الفكر: "أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية وأجلّها قدراً، وأكثرها فائدة."[37]

ويلحق بعلم أصول الفقه علم الخلافيات والجدل. أما الخلافيات فهو العلم الذي ينظر فيما وقع من الخلاف بين الأئمة المجتهدين في تقرير الأحكام، ليقع تفحّص كل رأي فيما استند إليه من دليل ومناقشته في ذلك الاستناد والمقارنة بينه وبين الرأي المخالف له في مستنده، والمقارنة بين هذا وذاك للانتهاء إلى تصويب هذا أو تخطئة ذاك. وأما الجدل فهو العلم الذي يضبط أصول المناظرة بين المتناظرين، ويضع لها القواعد التي تجري عليها لتكون موضوعية، وليكون الاستدلال فيها جارياً على ما يُوصل إلى الحقّ. وكل من الخلافيات والجدل يربّي العقل على التأمّل والمقارنة والنقد، وينمي فيه القدرة على الاستدلال، ويكسبه ملكة التمييز بين الصواب والخطأ. ففيهما تربية فكرية كبيرة الفائدة في النظر الشرعي خصوصاً، وفي القدرة على التفكير عموماً.[38]

ومن العلوم الشرعية المنهجية المفيدة في التربية الفكرية علم القواعد الفقهية، فهو علم يعمد إلى الجزئيات والتفاصيل الكثيرة في أحكام الشرع، ليستنتج منها القواعد الكلية التي تجمعها كلها، ثم يكون لتلك القواعد تطبيقات في المستجد من تفاصيل الأحداث، ومن شأن هذا العلم أن يكون فيه مران للعقل على النظر الكلي، الذي يجرد المبادئ والقوانين من الجزئيات والتفاصيل، ثم الذي ينزّل القانون الكلي على تفاصيل الأحداث، وفي كل ذلك تربية فكرية تكسب الفكر مَلَكة في النظر الشرعي، ترشّد الاجتهاد، وتهدي بأكبر قدر ممكن إلى الصواب.

[37] المرجع السابق، ص387.

[38] المرجع السابق، ص390.

ومن تلك العلوم المنهجية علم مقاصد الشريعة، وهو العلم الذي يضبط مقاصد الشريعة من أحكامها، ويرشد إلى الكيفيات التي تستخرج بها الأحكام لتكون محققة لمقاصدها التي هي الغاية منها. وبالإضافة إلى ما في هذا العلم من فائدة عظيمة في ترشيد الأحكام، فإن فيه فائدة كبيرة في تربية الفكر على النظر إلى المآلات، وعلى إقامة الموازنات، وعلى الأخذ بالأولويات، وتلك تربية لا تقتصر فائدتها على النظر الشرعي، وإنما تتعدى فائدتها إلى مجمل النظر العقلي بصفة عامة. ومثل ذلك يمكن أن يقال في علوم منهجية شرعية أخرى، مثل علم الفقه المقارن، وعلم مقارنة الأديان، وما هو في حكمها مما له تعلق بالمنهجية في النظر والبحث، فهي كلها صالحة بقدر كبير لتقوم بدور تربوي فكري على الصفات التي شرحناها سالفاً، فينبغي أن يكون لها حضور بيّنٌ في المناهج العلمية التي يقوم عليها النظام التربوي المبتغى.

2. التربية الفكرية بالمنهج الحواري:

المقصود بالمنهج الحواري أن تكون العملية التعليمية قائمةً في تبليغ المعلومات إلى المتعلمين على التداول بين المعلم والمتعلم، بحيث يكون للمتعلِّم دور في التلقّي بالاستفسار أو بالاستنتاج أو بإبداء الرأي أو بالمعارضة، أو بالتعقيب أو بأي طريقة تكون له بها مشاركة إيجابية في تعلُّم ما لم يكن يعلم، فتتنزل المعلومة في عقله، وهو طرف فاعل في انتقالها من مصدرها إليه، ومُسْهِم بجهد في انتقالها إليه واستقرارها في ذهنه.

ويقابل هذا المنهج الحواري المنهج التلقيني الذي يكون فيه المتعلم مكتفياً بدور القبول لما يلقى إليه من المعلومات، ويكون المعلم هو الفاعل الوحيد في انتقال المعلومة منه إلى المتعلم، فتنتفي في هذه الحالة المشاركة بين الطرفين في نقل المعرفة من مصدرها إلى مستقرها في أذهان المتعلمين، لتكون العملية التعليمية متجهة في اتجاه واحد هو الاتجاه من المعلم الناقل إلى المتعلم القابل لما ينقل إليه.

وهذا المنهج الحواري هو المنهج التربوي الذي دعا إليه القرآن الكريم تأصيلاً، والذي عرض منه نماذج كثيرة تطبيقاً، كما تمثل في المشاهد الحوارية الكثيرة التي كان الهدف منها تبليغ علم بحقيقة دينية، أو إقناعاً بها، أو رداً لشبهة تتعلق بها، سواء كان ذلك متعلقاً

بتعليم داخلي بين أطراف من المؤمنين، أو بتعليم غير المؤمنين لإقناعهم بحقائق الإيمان، والأمثلة لهذه المشاهد الحوارية التعليمية في القرآن الكريم أكثر من أن تحصى.

وقد جرت السُّنة النبوية على هذا المنهج الحواري في التعليم، فقد كان الرسول الكريم يعلّم أصحابه في أغلب الأحوال بأسلوب الحوار، أسئلة تلقى إليهم ويطلب منهم الجواب عليها، أو استنهاضاً لأذهانهم كي تقبل على ما يقول بتيقّظ وتحفّز، أو طلباً لإبداء رأي في مسألة من المسائل تعرض فيها مقالاتهم، ثم يُقرّهم على الوجه الذي يكون هو الحق فيها، أو بغير ذلك من الأساليب النبوية الكثيرة التي تلتقي عند جعل المتعلّم طرفاً في التعلم يُسهم في تحصيل الحقيقة عند تداولها بين النبي المعلّم وأصحابه المتعلمين.[39]

وقد كان هذا المنهج الحواري في التعليم الذي أرشد إليه القرآن الكريم والسُّنة النبوية هو المنهج الذي جرت عليه التربية الإسلامية في عمومها، حتى ليمكن القول إن هذه التربية التعليمية هي تربية قائمة على منهجية الحوار، فقد نقلت إلينا مدونات التراث أن مدارسة العلم كانت عبر العصور حواراً بين الشيوخ وتلاميذهم؛ ولذلك أثر بيّنٌ في المؤلفات في مختلف العلوم الإسلامية؛ إذ تشيع فيها المقاولة على صيغة: "فإن قلت ... قلنا ...".

ومن طريف ما هو معبر أشدّ تعبير على هذا الأمر ما نُقل عن إمام جامع الزيتونة محمد بن عرفة الورغمي (ت803هـ) من أنه كان إثر دروسه بالجامع يعود إلى بيته بكتب يقضي قسطاً من ليله في قراءتها، فاشتكت زوجته من ذلك حاثّة إياه على أن يأخذ حقّه من النوم فأجابها قائلاً: كيف أنام وأنا سأصبح بين أسدين: الأبي بعقله، والبسيلي بنقله، مشيراً إلى تلميذين من تلاميذه، فيما يدل على أن العملية التعليمية التي يقوم بها كانت تقوم على الحوار بينه وبين تلاميذه.

---

[39] ومن أمثلة ذلك ما جاء في الحديث النبوي من أن النبي ﷺ قال لأصحابه: "إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها، وهي مثل المؤمن، حدثوني ما هي؟ قال عبد الله: فوقع الناس في شجر البوادي، ووقع في نفسي أنها النخلة، فقال النبي ﷺ: هي النخلة، فاستحييت أن أقول، قال عبد الله: فحدثت عمر بالذي وقع في نفسي، فقال: لأن تكون قلتها أحبّ إليَّ من أن يكون لي كذا وكذا" أخرجه الترمذي عن رسول الله. انظر:
– الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. **جامع الترمذي**، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1999م، كتاب: الأدب، باب: ما جاء في مثل المؤمن القارئ للقرآن وغير القارئ، حديث رقم2867، ص458.

ولم يكن هذا المنهج الحواري الذي أرشد إليه الدين مبنياً على تلقائية غير معلومة الأصل والمنتهى، بل هو مبني على حكمة بليغة في سببه وفي مآله، يمكن بالتأمّل تبيّنها لتكون أصلاً يُبنى عليها هذا المنهج، ليكون منهجاً مشروعاً في التعليم، يُردّ إليه النظام التربوي التعليمي كلما ظهر فيه خلل أو بدا عنه حياد، كما هو الحال عند انحدار الحضارة الإسلامية وانحدار النظام التربوي معها، وكما هو حال الكثير إن لم نقل الأكثر من النظم التربوية المعتمدة اليوم في البلاد العربية، وخاصة منها ما يتعلق بالتعليم الديني، توهّماً لكون هذا التعليم مهمته أن يلقن المتعلّم فيه معارف الدين دون تساؤل أو نقاش، أو إبداء رأي، وهو ما أدّى فيما نقدّر إلى ضعف شديد في الفكر عموماً، وفي الفكر الشرعي خصوصاً.

أما الحكمة في أصل هذا المنهج الحواري فهي أن الله تعالى خلق الإنسان وفي فطرته زاد من المبادئ المعرفية الكلية، بل في فطرته زاد من بعض الحقائق كما هي حقيقة التوحيد التي أشارت إليه آية العهد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: 172]، وكما جاء في قوله ﷺ: "كل مولود يُولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه."[40]

إن هذه الفطرة التي خُلق عليها الإنسان تجعل من العملية التعليمية عملية تفاعل بين المعلّم والمتعلّم، حيث يعمد المعلّم إلى تحريك ما في العقول بحسب فطرتها من قوة بل من علم لتبنى عليها وبواسطتها كل المعارف التي يتلقاها المتعلّم، وذلك فيما يشبه عملية توليد لما في النفوس من استعدادات لتكون هي المشاركة في القبول لا مجرد صفحة يُسجّل عليها ما يرد من خارجها، فعلى هذه المعاني بُني ذلك الحوار النبوي المنتهج في التعليم، وغير بعيد منه ما قيل من قِبل بعض فلاسفة اليونان من أنَّ العلمَ تذكّر والجهل نسيان، وما بنى عليه سقراط فلسفته التعليمية القائمة على توليد المعارف من المتعلّمين لا إسقاطها عليهم من خارجهم.

---

[40] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم1385، ص268.

وأما الحكمة في منتهى هذا المنهج فهي التي من أجلها أدرجناه ضمن هذا المقام، وهي المتعلقة بالأثر التربوي للمنهجية الحوارية في التعليم، فلهذه المنهجية آثار تربوية بالغة الأهمية، وهي آثار متعددة الجوانب، يتعلّق بعضها بالبناء النفسي لشخصية المتعلّم، ويتعلق بعضها الآخر بالبناء العلمي المعرفي، ومن أهمّ تلك الآثار ما يتعلق بالبناء الفكري، وهو موضوع حديثنا في هذا المقام.

إن للحوار أهمية بالغة في البناء الفكري للمتعلّمين؛ ذلك لأن الحوار من شأنه أن يربّي العقل على التيّقظ الدائم، ويمرّنه على النقد بامتحان الأفكار المقابلة، ويكسبه القدرة على الاستدلال لنصرة الرأي، وذلك بالإضافة إلى توفير الفرص للتحرّر من الموجهات الخارجية، والانطلاق للتعامل مع ما تقتضيه المعطيات الذاتية في موضوع الحوار، وكل ذلك ينتهي إلى أن يكتسب العقل في مسيرة التفكير مَلَكات من الخصال التي أشرنا إليها سابقاً، يكون بها قادراً على المضي في البحث عن الحقيقة بما يبلغه إلى درجة الريادة والابتكار، وذلك بدل أن يبقى في حال التلقين، مقتصراً على الحفظ لما يُلقى إليه، والتقليد لما يُلقنه من قِبل المعلّمين لما عهده وتربّى عليه من الانتظار لما يُعطى من المعلومات دون تحفّز للمشاركة، ولا سعي للتحصيل من خلال الحوار.

والشاهد الدالّ على ذلك أنّ التربية الإسلامية لمّا كانت تربية حوارية في عمومها على عهد الازدهار الحضاري، فإنها أنتجت عقولاً كان لها في الفكر العلمي عامة، وفي الفكر الشرعي خاصة مقام الريادة والابتكار، كما تمثل في تلك العلوم الاختراعية التي أنتجتها، فلما انتهى الأمر التربوي إلى التلقين والحفظ والترديد، توقّف الفكر الإسلامي أو كاد عن الريادة، وانتهى إلى التقليد، وسقط في العطالة عن الإنتاج، وهو ما كان محلّ شكاة لابن خلدون حينما أرّخ للفكر التربوي من حيث هذا الجانب، فقال ناصحاً بالعودة إلى منهجية الحوار والمناظرة: "وأيسر طرق هذه الملَكة [ملَكة الحذق في العلوم] فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرّب شأنها ويحصل مرامها."[41] فالمحاورة على رأي ابن خلدون هي التي تكوّن العقل على ملكة الحذق في

[41] ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص370.

العلوم، وليس المقصود بذلك إلّا تلك الصفات الفكرية التي تمكن العقل من تجاوز المعهود لريادة المجهول واكتشاف الحقيقة فيه.

وليست المنهجية الحوارية بمقتصرة على علم معين من العلوم التي يقع تدريسها للمتعلمين، وإنما هي منهج عام في كل العلوم على اختلافها، بحيث تقدّم تلك العلوم للمتعلمين بمنهجية حوارية ذات قواعد وأسس وضوابط تعصم من الفوضى، وتحدد مقادير ما يكون من التبليغ ليبنى عليه ما يكون بالحوار، فإذا هو تكوين مستمرٌّ للعقول المتعلّمة من أجل أن تكتسب الصفات التي عبّر عنها ابن خلدون بالمَلَكة، والتي تكون بها قادرة على المضي في الاكتشاف باستقلال عن المعلّمين، فهذا ما ينبغي أن يعود إليه أمر النظام التربوي المنشود استرجاعاً للمنهج التربوي الأصيل، واستفادة من النظام التربوي الحديث الذي له هو أيضاً شأن في هذه المنهجية الحوارية المنشودة.

3. التربية الفكرية بالتعلّم الذاتي:

المقصود بالتعليم الذاتي أن يكون المتعلّم مشاركاً في تحصيل العلم بسعي يبذله في ذلك، واعتماداً على نفسه دون أن يكتفي بالتلقّي المباشر من قِبل المعلّم، فيصبح إذن هو معلم نفسه بما يبذل من جهد في البحث عن المعلومة المقررة عليه في علم من العلوم، أو المكملة لتكوينه العلمي العام، فيكون المتعلّم بهذا النمط متلقياً من معلّمه من جهة، ومنفتحاً على مجال المعرفة بذاته من جهة أخرى، فهو حلقة بين دائرتين في العملية التعليمية، يلتفت في إحداها إلى المعلومة ليأخذها من معلّمه، ويلتفت في الأخرى إلى المعلومة ليأخذها بذاته من مظانها.

ويقابل هذا التعليم الذاتي أن يكون المتعلّم معتمداً في التحصيل العلمي بصفة كلية على المعلّم، فهو الذي يبحث له عن المعلومات ويزوده بها عن طريق البلاغ التربوي، فتكون العملية التعليمية إذن منحصرة في دائرة واحدة، هي البلاغ من قِبل المعلّم والتلقي من قِبل المتعلّم، دون أن يكون لهذا المتعلم انفتاح ذاتي على مجال المعرفة في دائرة أخرى غير دائرة المعلّم والمتعلّم.

وبحسب ما نعلم فإن التراث التربوي الإسلامي ليس فيه اهتمام مقدّر بهذا التعلُّم الذاتي، بل لعل هذا النمط من التعلُّم كان مذموماً في هذا التراث، والقيمة كل القيمة في عملية التعلّم أعطيت لأخذ العلم من أفواه الشيوخ المعلّمين، فالعلم الحاصل بهذه الطريقة هو العلم الموثوق به، أما العلم الحاصل بالتعلُّم الذاتي فلا ثقة فيه، ولذلك شاعت عبارات تلخص هذا المنحى كقولهم: "لا بدّ من شيخ يريك شخوصها"، وقولهم: "لا تأخذ القرآن من مُصحفي ولا العلم من صَحَفي"، أي ذلك الذي حصّل علمه من المصادر المكتوبة، وقد لا يغيّر من هذه الصورة ما كان يسعى فيه طلاب العلم من مراجعات في الكتب، وتنقيباً على المسائل مثل ما كان يفعله تلاميذ ابن عرفة في القصة الآنفة الذكر، تحضيراً لما سيلقى في الدرس من قِبل الشيخ، فهو مندرج ضمن التعلُّم بطريق البلاغ المباشر من المعلّم.[42]

ولعل هذه الثغرة التعليمية ناشئة من ذلك الدور الكبير الذي أعطي للجانب التربوي في العملية التعليمية، فالتعليم في النظام التربوي التراثي إنما هو تربية بالدرجة الأولى، وهو ما يشير إليه تسمية المعلّم في المراحل الأولى بالمؤدِّب، بما يحمله هذا اللفظ من حمولة تربوية، وحينما يكون التعليم مقصوداً به التربية بالدرجة الأولى فإنه لا يكون محققاً لهدفه إلّا عن طريق المعلِّم الذي يقوم بدور المربّي أولاً، ثم بدور المعلِّم ثانياً، ولا يبقى في هذه الحالة من قيمة تذكر لتعلُّم ذاتي لا تتم فيه عملية تربوية يقوم بها الشيخ المربّي.

ولكن التربية الحديثة أولت اهتماماً بالغاً بالتعلُّم الذاتي، وجعلته جزءاً من برامج التعليم، حيث يُكلّف المتعلِّم منذ مراحله الأولى بأن يكون له سعيٌ ذاتي لتحصيل المعرفة، ويتطور ذلك بتطور درجات التعليم، وهو المتمثل في تكليف الطلاب بإجراء بحوث ودراسات في مسائل محددة، والقيام باستبانات ميدانية، وإنجاز مشاريع علمية، حتى تنتهي بما أصبح يُعرف ببحث التخرّج، وهو الذي يشهد للطالب بأنه أصبح قادراً على الاعتماد على نفسه في التحصيل، وقادراً على أن يدخل ميدان الحياة العامة بما حصّل من علم، وبما هو مهيّأ لتحصيله بنفسه.

---

[42] من المؤلّفات النادرة التي تكاد تكون فريدة في التراث التربوي في اتّجاه التعلّم الذاتي، مؤلّف برهان الدين الزرنوجي الموسوم بـ"تعليم المتعلّم طرق التعلّم" ويدلّ هذا الاسم على السمت العامّ لمحتواه، انظر:

– الزرنوجي، برهان الدين. **تعليم المتعلّم في طريق التعلّم**، بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1985م.

وإذا كانت منهجية التعليم الذاتي بشروطها وضوابطها تنشأ منها فوائد تربوية كثيرة، تتعلق ببناء الشخصية والثقة في النفس وحبّ البحث والدُّربة عليه، فإنّ الفائدة التربوية الأهم التي تنشأ عنها فيما نقدر هي التربية الفكرية؛ ذلك لأن هذه المنهجية تجعل المتعلِّم يقتحم مظانّ المعرفة بنفسه، فيكون فكرُه متحرّراً من القيود الضاغطة عليه تلقاء التعليم اللصيق المستديم، فينشأ شيئاً فشيئاً على التعامل المباشر مع المادّة العلمية التي يتعامل معها دون الإلزام الخارجي من قِبل المعلم لتتكون لديه صفة الحرية الفكرية في البحث، وهي الصفة المهمّة التي تُعدُّ مفتاح الفكر المبتغى تأسيسه في المتعلمين.

وحينما يقتحم المتعلّم مجال البحث الذاتي فسيجد نفسه يتعامل مع كمّ من المعلومات قد يكون بين مفرداتها تعارض أو تناقض أو تفاوت في القوة والضعف، وحينئذ سيكون مضطراً لأن يقابل بينها، وأن يحاكمها إلى بعضها، وأن يمحّصها بالنقد لينتهي فيها إلى رأي جامع أو مرجّح، وبالدُّربة المتواصلة على هذا النهج تحت إشراف المربيّن يمرُن العقل في مسيرة التفكير على صفة من المقارنة النقدية، بدل أن ينشأ قانعاً بما يُلقى إليه من قِبل المعلّم على أنه هو الحق الذي ينبغي الاقتصار عليه فتتمكّن فيه صفة الأحادية في النظر والخطّية[43] في المنهج.

ومنهجية التعلُّم الذاتي تجعل المتعلّم شغوفاً بالبحث عن الحقيقة، متطلعاً دوماً إلى اكتشاف ما لم يكن يعلم، وهو ما يدفعه إلى ارتياد المجالات البِكر من مجالات المعرفة ليأتي فيها بجديد غير معهود، فتتكون لديه إذن صفة من الفكر الرائد المبتكر الذي يتطلع إلى الآفاق الرحبة، ولا يبقى حبيساً فيما هو معهود، وهذا الفكر هو الذي يهدف المشروع التربوي المبتغى إلى تأسيسه، ليتكون الجيل الإسلامي الرائد الذي يتحمل مسؤولية النهضة، تلك التي لا تتمّ إلّا بالعقول الرائدة المبتكرة، وأما العقول التي تكون سجينة المعهود نتيجة التربية التي تقتصر على التلقي، فإنها لا تقدر على القيام بهذه المهمة.

ويجدر أن ننبّه إلى أنّ عملية التعلُّم الذاتي لا تتمّ بصفة عشوائية تتحكم فيها التلقائية والارتجالية، وإنما تكون جزءاً مبرمجاً من العملية التعليمية العامة، تخضع لقواعد وضوابط،

[43] أي النظر في الخطّ الواحد والسير عليه دون التفات إلى خطوط أخرى.

وتتم عبر توجيهات تربوية ومراقبة مستمرة، وإشراف جاد من قِبل القيّمين على التربية، كما أنها تكون متطورة تصاعدياً بتطور أعمار المتعلمين وتقدُّم درجاتهم في التعلّم، فيتوسع حجمها بقدر تقدُّم المتعلمين في الدرجات التعليمية، وبقدر نموهم في الملكات العلمية، وربما أخذت هذه العملية في أطوارها الأولى طابع التمرين على التعلُّم، ثم انتهت في أطوارها المتقدمة إلى أن يكون المتعلِّم مسؤولاً على نفسه بصفة أساسية على التحصيل العلمي في قسم من المقررات العلمية المطالب بها، ولا يكون للمعلِّم من دور في ذلك القسم سوى التوجيه العام والمراقبة غير المباشرة.

وعلى هذا الأساس فينبغي فيما نقدّر أن يخصّص في المنهاج التربوي بصفة مقصودة ومدروسة قسم من المعلومات في كل المواد أو في بعضها، يكون المتعلّم مطالباً بأن يحصّله بنفسه وفق توجيهات مرسومة، ويكون مسؤولاً عنه في التقييم الاختباري، ويكون هذا القسم متناسباً مع الأعمار والدرجات العلمية، ولكنه متطور بحسب تلك الأعمار والدرجات، متنامٍ بتقدمها، حتى إذا ما انتهت مراحل التعليم كان المتعلّم قادراً بنفسه على البحث المبدع. وقد كان بعض أساتذتنا في الجامعة يرفعون لنا شعار هو «أنّ الامتحان في المقرر لا في المقروء» وهو شعار موفق في دلالته على التعلّم الذاتي، غير أنه كان في الغالب يقال اعتذاراً عن التقصير في استكمال المقرر بالتدريس، ولم يكن معبراً عن منهج في التعليم الذاتي يتم وفق ضوابط وقواعد وتوجيهات ومتابعة، فإذا ما أصبح ذلك الشعار مواطئاً لهذه المقتضيات فإننا نكون بإزاء منهج في التعليم الذاتي يربي الفكر تربية تؤدي به إلى الريادة والابتكار، وذلك بالإضافة إلى التربية على تحمّل المسؤولية والشعور بالثقة بالنفس، وذلك هو المبتغى من التربية الفكرية التي نريد.

بهذه الطرق المنهجية إدراجاً للعلوم المنهجية عقلية ونقلية، وانبناء على الحوار والمناظرة، واعتماداً للتعلم الذاتي، وربما بطرق أخرى تضاف إليها يمكن تربية الفكر التربية التي تصوغه على تلك الخصال التي شرحناها سابقاً، تحرراً في النظر، وسعة في الأفق، وكلّية في التقدير، ومقارنة نقدية في الحكم، فيكون إذن الفكر المبتغى من المشروع التربوي، إحياء للفكر الإسلامي الأصيل الذي أثبتت التجربة نجاعته في البناء الحضاري، واستفادة من مكتسبات التربية الحديثة في هذا الشأن بما يعزز التربية الأصيلة ويخدم أغراضها.

خاتمة:

يقوم البناء التربوي الفكري على تصحيح لمسار العقل في النظر المعرفي من أجل الوصول إلى الحقيقة النظرية والعملية، وذلك بأن تتجه التربية إلى إكساب العقل صفات فكرية في مسيرته المعرفية تقوم على التحرّر من الموجّهات الخارجية والداخلية التي تسوق إلى خلاف ما يقتضيه المنطق وطبيعة المعطيات الموضوعية، وعلى كُلية في النظر تردُّ الجزئيات إلى الكليات، وعلى سعة في مجال البحث لا يستثني من مظانّ الحقيقة شيئاً، وعلى واقعية في المنطلق المعرفي تجعل من مشهد الطبيعة، ومن مشهد الحياة الإنسانية مناطاً يصدر العقل منه في التقصّي لتمثّل حقيقته في ذاته وحقيقته في أسبابه، ثم يعود إليه للفعل فيه، وعلى مقارنة نقدية يكون بها التبيّن لما يعرض على العقل من الأنظار، فيميز الغثّ من السمين والخطأ من الصواب، ويبني على أساس ذلك رؤاه على أساس من الحقّ بأكبر قدر ممكن. إنّ هذه الخصال الفكرية من شأنها لما يتحقّق بها العقل أن تجعل منه آلة استكشاف ترتاد المجهول، وتصل إلى الحقيقة فتبتكر منها الحلول، وتقيم البناء على أساس متين.

غير أنّ هذه التربية الفكرية الهادفة إلى تأسيس هذه الخصال لا تتمّ إلّا بمنهج مرسوم يتلاءم في طبيعته مع طبيعة تلك الخصال، فتتولّد منه، وليس غيابها الآن إلّا لغيابه، ولا يكون لها تحقق إلّا بتحققه. ولعلّ من أهمّ عناصر ذلك المنهج أن يكون المنهاج التربوي التعليمي متضمناً بصفة أساسية لجملة من العلوم التي من طبيعتها أن تشكّل العقل على مَلَكات من تلك الخصال؛ إذ هي علوم من شأنها أن تقوم بحسب بنائها على تمرين العقل على التفكير بدرجة عالية، غير مكتفية بما تقدّم من مفردات علمية، وسواء كانت تلك العلوم المنهجية علوماً عقلية عامة، أو علوماً شرعية، ولكنها ذات منحى عقلي، فإنها يمكن أن تقوم بذلك الدور التربوي الفكري. ومنها أن تكون التربية التعليمية قائمة على الحوار بين المعلّم والمتعلّم حواراً تمرّن فيه العقول على النظر والاستكشاف والمقارنة والنقد. ومنها أن تكون تلك التربية منتهجة منهج التعليم الذاتي الذي يقتحم فيه المتعلّم مجال المعرفة بذاته ليمضي بالتدرج نحو أن يتحرر من الموجهات الخارجية، وليكون شغوفاً

بالمغامرة البحثية التي هي مفتاح الابتكار، فمن جملة هذه الطُّرق ومن غيرها يحصل للعقل في مسيرة تفكيره مران على النظر الصحيح، وعلى الاستكشاف والريادة.

إنّ هذه التربية الفكرية لئن كانت تحتاج إلى جهود ترتيبية وصناعة مقصودة؛ إذ هي لا تحصل بالتلقائية عفواً، إلّا أنّ في العقيدة الإسلامية حينما تتشرّبها العقول ما تجعلها متكيّفةً بها، مصاغةً بحسبها، فالتوحيد في العقيدة يثمر توحيداً في الفكر، والشمولية في الدين تثمر توسّعاً في مجالات النظر العقلي، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ في القرآن الكريم من التوجيهات المنهجية المباشرة في شأن طرق التفكير ما يساعد على رسم مسالك التربية الفكرية لتنشأ من كلّ ذلك نظرية في التربية الفكرية جرى عليها الفكر الإسلامي على عهد ازدهاره، ثمّ داخلها الانحراف في سياق انحدار الحضارة الإسلامية عامّة. وتدعو الحاجة اليوم إلى النظر المجدّد في هذه النظرية، لإحيائها وجعلها مسلكاً لتربية الناشئة في سبيل تخريجها على كفاءة في الفكر تهيّئها للريادة والابتكار وفرادة العطاء، وتعصمها من الانحراف في الأفهام، الذي يرمي بها إلى الجمود والكلالة والغلوّ والتطرّف.

Critical Thought from an Islamic Perspective

Abd al-Majid al-Najjar

Abstract

This study treats an important aspect of education which Muslim educators have inadequately addressed, namely critical thought. Muslim educators, instead, have largely focused on spiritual and moral education; these having a predominant influence on the concept of education in the Islamic consciousness in general, and on religious leaders and educators in particular. The study thus holds that critical thought should be accorded appropriate importance, even more given the direct reflection it has on all facets of human conduct, both theoretical and practical. Attention to critical thought is necessitated, moreover, in light of the current reality of substantial deviations in understanding religion in particular, and in the aptitude of understanding in general; which is manifested in the lack of contribution to and development of scientific knowledge and the religious sciences. The study contends that neglect of critical thought has led to the emergence of extremism and terrorism, and has consequently brought considerable harm to the global Muslim community (Ummah).

Keywords: critical thought, reason, thought, dialogical method, Islamic thought.

الفكر الإسلامي بين التعاضد النقلي والتمايز النقدي

إسماعيل الحسني*

الملخص

التعاضد النقلي هو أنْ يتصف تفكيرنا في النقل واستثمارنا له بوصف الاتساق، فتتسق أطرافه في ذهن العالِم المسلم. أمّا التمايز النقدي فهو القدرة العلمية المتنوعة على التمييز. وعلى هذا، فإنَّ تأويلات الـمُفسِّرين "العلمية" تقتضي أولاً الوعي الدقيق بالمنحى التمايزي للعمل العلمي الذي يجعل من مسلسل بناء العالِم لأفكاره وتشكيله لقواعده وقوانينه ونظرياته مسلسلاً مستأنفاً لا تكتمل حلقاته في التاريخ. وهي تقتضي ثانياً الحرص على تعاضد الآيات القرآنية؛ نظراً لخلوّها ممّا يدل دلالةً قطعيةً على أيّ معرفة علمية قطعية؛ ذلك أنَّ المعرفة العلمية الكونية هي من المعارف المتمايزة التي تتفاوت فيها الأنظار، وتتغاير فيها الأفكار.

الكلمات المفتاحية: الفكر الإسلامي، التعاضد، التمايز، الشاطبي، التأويل.

* دكتوراه في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، جامعة محمد الخامس، أستاذ التعليم العالي في جامعة القاضي عياض بمراكش– المملكة المغربية. البريد الإلكتروني: hassani18@hotmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2019/4/21م، وقُبل للنشر بتاريخ 2019/10/5م.

مقدمة:

ليس غرضنا في هذا البحث استقراء مادة "الفكر"[1] في القرآن الكريم والحديث النبوي؛ إذ تَبيَّن لنا من تتبُّع صيغها أنَّها تُمثِّل جهداً ذهنياً مُتعدِّداً في موضوعاته، وطرائق بنائه، ونتائجه، وأهدافه، ومدارسه، واتجاهاته. وقد اهتم بهذه المادة كثير من القدماء، وجعلها فريق منهم موضوعاً من موضوعات مؤلَّفاتهم.[2] وبغضِّ النظر عن استعمالات الفكر المختلفة في اللغة العربية، وتمثيله الوعيَ الذي يبنيه صاحبه عن ذاته ومحيطه بجملةٍ من الاستدلالات والتقويمات والاستشرافات،[3] وبغضِّ النظر عن ارتباطاته المختلفة

[1] "الفَكْرُ" مصدر للفعل "فَكَرَ"، يقال: فكّر في الشيء يفكّر فيه فَكْراً إذا أعمل فيه النظر. و"الفِكْرُ" اسم لإعمال النظر، يقال: تفكَّر الرجل: إذا ردَّد قلبه مُعتبِراً. ورجل فِكّير: كثير الفكر. انظر:

– ابن فارس، أحمد بن زكريا. **مقاييس اللغة**، مراجعة وتعليق: أنس محمد الشامي، القاهرة: دار الحديث، 1428هـ/2008م، ص718.

– الفيومي، أحمد. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، مصر: مطبعة الحلبي، 1929م، ج2، ص154.

– الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن المفضل. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار القلم، ط3، 1423هـ/2002م، ص643. وقد أطلق بعض العلماء اسم الفكرية على فريق من ممارسي التفكُّر، وهم "الصوفية، سُمّوا كذلك لأنَّهم يتفكَّرون في ملكوت السماوات... فجعلوا الفكر غاية عبادتهم، ومنتهى إرادتهم". انظر:

– الحنفي، عبد المنعم. **الموسوعة الصوفية**، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط5، 2006م، ص1191.

[2] مثل: الحارث المحاسبي، وابن قيّم الجوزية، والإمام أبو حامد الغزالي. انظر أعمال هؤلاء في:

– ملكاوي، فتحي. **البناء الفكري مفهومه ومستوياته وخرائطه**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014م، ص28 وما بعدها.

فعلى سبيل المثال، سبق لحُجَّة الإسلام أنْ حدَّد معنى "الفكر" في "إحضار معرفتين في القلب ليستثمر معرفة ثالثة. ومثاله أنَّ مَن مال إلى العاجلة فله طريقان: أحدهما أنْ يسمع من غيره أنَّ الآخرة أَوْلى بالإيثار من الدنيا، فيُقلِّده ويُصدِّقه من غير بصيرة بحقيقة الأمر، فيميل بعمله إلى إيثار الآخرة اعتماداً على مجرَّد قوله، وهذا يُسمّى تقليداً، ولا يُسمّى معرفةً. والطريق الثاني أنْ يعرف أنَّ الآخرة أبقى، فيحصل له من هاتين المعرفتين معرفة ثالثة." انظر:

– الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، تعليق: أحمد علي سليمان، القاهرة: دار الغد الجديد، ط1، 1438هـ/2017م، ج5، ص80.

والفكر –بحسب ابن خلدون– هو ما يُميِّز الإنسان عن الحيوان؛ لأنَّ الإنسان –إضافةً إلى ما يشعر به من الحواسِّ السمعية، والبصرية، والشمية، والذوقية، واللمسية– كائن يُدرِك ما هو خارج عن ذاته، يُدرِك ذلك بالفكر الذي وراءه حسّه؛ فبالفكر يهتدي الإنسان إلى تحصيل معاشه، والتعاون عليه من أبناء جنسه، بل كما قال ابن خلدون: "اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر. وعن هذا الفكر تنشأ العلوم، وما قدَّمناه من الصنائع." انظر:

– ابن خلدون، أبو زيد عبدالرحمن بن محمد. **مقدمة ابن خلدون**، بيروت: دار الجيل، د.ت، ص476.

[3] قال فتحي ملكاوي: "الفكر هو وعي الإنسان بذاته، وبالمحيط من حوله." انظر:

بالسلوك، والعمل، والتوحيد، والتزكية، والعمران، والإيمان، والعلم، والبرامج، والعواطف، وتفاعلاته معها،[4] وبغضّ النظر عن هذه الاعتبارات الموضوعية؛ فإنَّ الذي يَهُمُّنا من مادة "الفكر" هو التجسيد لفعل ذهني[5] مرتبط بالذات الإنسانية، بوصفها ذاتاً مُفكِّرةً تريد الوصول إلى نتائج مخصوصة، هي أشبه بالثمرة من ممارستها لفعل التفكير والتفكُّر.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ مسألة وصف هذا النتاج الذي يصدر عن شخص مُفكِّر أو أكثر بأنَّه فكّر هي مسألة مكلفة علمياً، وعملياً؛ أيْ إنَّها مسألة تتطلَّب –بحسب وجهة نظرنا– من هذا الشخص (أو هؤلاء الأشخاص) القدرة على ابتكار المفاهيم، وبناء النظريات، بحيث يكون هذا البناء "بناءً فكرياً يتصف بالوضوح، والانسجام، والتكامل، والقدرة على إنتاج الفكر بصورة يتميَّز بها عن الغالبية من الناس."[6]

إنَّ الفكر الذي نقصده في هذا البحث هو فعل ذهني نمارسه استناداً إلى العديد من المبادئ والتقنيات التي قد تنصهر في مفاهيم تُؤسِّسها نظريات. ومن هذه المبادئ: التريُّث، والتثبُّت، والرزانة، والموضوعية، والنزاهة، والأمانة، وغير ذلك. ومن التقنيات البحثية: المقارنة، والاستقراء، والاستقصاء، والفهم، والتساؤل، والاعتراض، وتحليل الأمر الواحد إلى أجزاء مُتعدِّدة، وردُّ الأجزاء المُتعدِّدة إلى أمر واحد، وغير ذلك من الترتيبات البحثية.[7]

ولمّا كان المُفكِّر قادراً على التخطيط، والتصميم، والتنظيم، والعمل، والمثابرة، وتحصيل ما هو تراكم مستأنف، فإنَّه يستطيع صهر تلك المبادئ والتقنيات في بوتقة مفاهيم، بوصفها تجريدات ذهنية تنطوي على معطيات مُتعدِّدة مُتنوِّعة تُؤهِّلها لإبراز نظام الفكر والتفكير، وكشف صور العلاقات بين موضوعات الفكر المختلفة. وأهمُّ ما في

– ملكاوي، **البناء الفكري مفهومه ومستوياته وخرائطه**، مرجع سابق، ص61 وما بعدها.

[4] انظر الفصل الأول من المرجع السابق: الفكر في المصادر الإسلامية، ص22.

[5] الحسني، إسماعيل. "التمايز وإشكال التفاعل مع واقع الجفاء في الفكر المقاصدي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد55، 1430هـ/2009م، ص76.

[6] ملكاوي، **البناء الفكري مفهومه ومستوياته وخرائطه**، مرجع سابق، ص91.

[7] الفكر: أنْ ينتقل الإنسان من أمور حاضرة في ذهنه إلى أمور غير حاضرة فيه. وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب. انظر:

– وهبة، مراد. **المعجم الفلسفي**، د.م: دار الثقافة الجديدة، ط3، 1979م، ص311.

مدارج الفكر وروحه هو مدى قدرة المُفكِّر على البناء والإبداع في المفاهيم التي تساعدنا على فهم موضوع الفكر، فضلاً عن مقاربة قضاياه ومسائله المختلفة.

ونقصد بالفكر هنا الجهد النظري الذي يتشكَّل ويُبْنى ذهنياً، ويراعي فيه المُفكِّر جملة من المبادئ، ويُضمِّنه مجموعة من العمليات الذهنية النظرية، التي قد تتبلور وتنصهر في بوتقة مفاهيم تعكس حقيقة منهجه الذي يمنحه الوضوح في بنائه الفكري، والانسجام في عناصره ومكوّناته.

والإسلام هو الدين الخاتم الذي ورد ذكره في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: 85]. وقال سبحانه: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]. وبغضّ النظر عن اختلاف علماء الإسلام في تحديد المعنى الشرعي للإسلام، فإنَّنا نقصد به النسق الديني الكامل الذي بُعِث به إلى الرسول الخاتم محمد بن عبد الله، وكُلِّف بتبليغه للناس، فنظَّم حياة الفرد والمجتمع.[8]

ويحضرنا في هذا المقام مصطلح "الفكر الإسلامي"[9] الذي يراد به كل النتاج العلمي الذي تشكَّل وتبلور في إطار عمودَيّ النقل والعقل.[10] ولا ينبغي لنا إغفال أنَّ خطابنا الفكري أو اجتهادنا المعرفي في الإسلام قد تكوَّن في إطار عمودَيّ (أو أَصْلَيّ) النقل والعقل. وقد عرض بعض الدارسين لمفهوم "الأصل" الذي لم يُطرَح بعدُ طرحاً إشكالياً، ويتطلَّب إجراء دراسات دقيقة مُعمَّقة رزينة يتحلّى أصحابها بما يكفي من الوضوح المنهجي.

---

[8] نشير إلى أنَّ جوانب الإسلام الأخلاقية والعملية؛ من: عبادات، ومعاملات، هي امتداد لجوانبه الاعتقادية، وأنَّ جوانبه الاعتقادية هي امتداد لجوانبه الأخلاقية والعملية.

[9] لم يستعمل علماء الإسلام قديماً مصطلح "الفكر الإسلامي"؛ إذ إنَّه لم يظهر إلّا في القرن العشرين الميلادي، لتمييز الفكر المتسق مع الإسلام عن غيره من أنواع الفكر. وهذا واضح في كتاب محمد البهي "الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي"، وفيما كتبه علاّل الفاسي في الفصل الثالث الموسوم بـ"الفكر الإسلامي"، من الباب الثاني، من كتابه "النقد الذاتي". انظر:

– ملكاوي، **البناء الفكري مفهومه ومستوياته وخرائطه**، مرجع سابق، ص56.

– الحسني، إسماعيل. **التجديد والنقد الذاتي: دراسة وضبط لمتن فضيلة العلاّمة علال الفاسي**، مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ط1، 2017م، ص97.

[10] النقل في الدين الإسلامي والعقل هما عمودان كبيران تتلوَّن عناوينهما، كالقول بالرواية في مقابل الدراية، أو القول بالنص في مقابل الاجتهاد، أو القول بالسمع في مقابل الظن، أو القول بالمأثور في مقابل الرأي.

وعلى كل حال، فإنَّ الأصل المنقول لا يُستدَل به، ولا تُستثمَر معطياته، ولا يُنطلَق منه، ولا يُرجَع إليه إذا كان مُجتزَأً وغير متعاضد. والأصل العقلي لا يُنتِج الفكر، ولا يُجتهَد في بناء مبادئه وتقنياته ومفاهيمه ونظرياته إلّا إذا كان صاحبه قادراً على ممارسة أمرين مفصليين جدليين؛ الأول: أنْ يكون قادراً على وصل ما يجب وصله من منقولات يمكن تصوُّرها في صورة البناء المتعاضد، لا البناء المتنافر أو المتناقض. والثاني: أنْ يكون قادراً على فصل ما يجب فصله. وهذا يقودنا إلى السؤال الأساس الذي يطرحه البحث: كيف يُؤسِّس كلٌّ من التعاضد والتمايز لبناء المعارف والأفكار التي ينطوي عليها المركّب الموسوم بالفكر الإسلامي؟

أولاً: النقل والتعاضد النقلي

النقل إذا أُطلِق انصرف معناه إلى الوحي الذي أوحى إلى الرسول الكريم الخاتم محمد عليه الصلاة والسلام، فبيَّنه في سُنَّته، وجسَّده في سيرته.[11] وهو نقلٌ حرص علماء الإسلام على الاهتمام به، فميَّزوه عن غيره من المنقولات، وأجهدوا أنفسهم في توثيق كل خبر منقول عن مُبلِّغه الأول؛ رسولنا الكريم محمد ﷺ، وقد بلغ من حرصهم أنْ شاعت عندهم المقولة المشهورة: "إنْ كنت ناقلاً فالصحة، أو مُدَّعِياً فالدليل."

وإذا لم يكن هدفَ البحثِ التذكيرُ التفصيلي بالجهود المُعتبرَة والمُقدَّرة التي بذلها علماؤنا رحمهم الله في توثيق النقل، مُمثَّلاً في القرآن الكريم وبيانه النبوي، فلنتجه إلى مقصودنا الأصلي المُتمثِّل في بيان كيفية تفكيرهم وتفهُّمهم لمتون[12] النقل الذي ثبت عندهم وثاقته، وتأكَّدت صحته؛ لأنَّ ما يشغلنا هو النظر في ذلك التفكير أو التفقُّه ضمن إطاري مفهومٍ اصطلحنا على تسميته التعاضد النقلي.

---

[11] قد يُطلِق بعض العلماء مفهوم "النقل"، فيَعنون به عموم المنقول من الأخبار التي تنقل تفسيرات العلماء الأقدمين، واجتهاداتهم، وآرائهم، وفكرهم، وفهومهم، وأفكارهم المبنية على الوحي، أو المراعية لمقاصده.

[12] المتن في اصطلاح المحدثين: هو ما ينتهي إليه السند من الكلام؛ أيْ نص الكلام الذي جاء عن طريق السند. والسند في اصطلاحهم: هو سلسلة الرواة الذين جاء متن الحديث عن طريقهم.

1. المقصود بالتعاضد النقلي:

إنَّ حرصنا على أنْ يكون تفكيرنا في المتن المنقول عن الرسول الكريم محمد عليه الصلاة والسلام تفكيراً تعاضدياً هو –أساساً– حرصٌ على التسلُّح بالنظرة الشمولية؛ لأنَّ الأخذ بها يُجنِّبنا السقوط في مهاوي "التعضية"، بكل ما تعنيه من تجزُّؤٍ وانتقائية نهى الله تعالى عن الوقوع في دركها. ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: 85]. وقد توعَّد الله تعالى بالعذاب المُجزِّئين الذين قسَّموا القرآن الكريم تقسيماً لا يراعي مقاصده. ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴿٩١﴾﴾ [الحجر: 91].[13]

لقد وصف القرآن الكريم الدِّين الذي بلَّغه سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، ونقله إلينا بأنَّه دين كامل. قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]. ولعلَّ من أبرز مظاهر كمال هذا الدين هو كون المنقول منه منقولاً متعاضداً، مُمثَّلاً في القرآن الكريم والسُّنة النبوية، بحيث يسند بعضه بعضاً، ويُبيِّن بعضه بعضاً، وقد قدَّم الأصوليون وعلماء القرآن والحديث كسباً علمياً مُعتبَراً في بنائه وتوضيحه.

ولفظة "التعاضد" استعملها كثير من العلماء والمحدثين. ومن ذلك قول الشاطبي رحمه الله: "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أنْ يسبق النقل."[14] لقد استعمل الشاطبي وغيره من العلماء مادة "التعاضد" تعبيراً عن المعاضدة التامة بين ما يقتضيه النقل الصحيح والعقل الموضوعي النزيه، مُؤكِّدين أنَّ العلاقة بين النقل الصحيح

[13] قيل إنَّهم اليهود والنصارى، وقيل: كان اقتسامهم أنَّهم اقتسموا القرآن وعضوه، فآمنوا ببعض، وكفروا ببعض آخر. و"عضين" جمع "عضة"، و"العضة": الجزء والقطعة من الشيء، وأصلها عضو، فحذفت الواو التي هي لام الكلمة، وعُوِّض عنها بالهاء، مثل الهاء في سنة وشفة. وحذفُ اللام قُصِد منه تخفيف الكلمة؛ لأنَّ الواو في آخر الكلمة تثقل عند الوقف عليها، فعُوِّض عنها بحرف؛ لئلا تبقى الكلمة على حرفين، وجعلوا العوض هاء؛ لأنَّها أسعد الحروف في حالة الوقف. وجمع "عضة" على صيغة جمع المذكر السالم هو وجه شاذ. وقيل إنَّ معنى قوله تعالى: "عضين" هو قوله تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: 85]. قال الراغب الأصفهاني: "التعضية تجزئة الأعضاء." انظر:

– الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص571–572.

[14] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، د.م: دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م ج1، ص125.

والعقل الموضوعي النزيه هي علاقة وحدة، أو انسجام، أو تناغم؛ لا علاقة تناقض، أو تنافر، أو تخالف. أمّا استعمالنا لهذه اللفظة فكان للدلالة على مفهوم الإحكام الدقيق الذي لا يقبل التجزئة والانتقاء، أو البناء المتلاحم الأطراف الذي لا يقبل التعارض والتناقض، والذي يختصُّ به الشرع الإسلامي المنقول عن الرسول الكريم محمد عليه الصلاة والسلام.

وحين نستعمل "التعاضد"، فإنَّنا نعني به –في المقام الأول– الإحكام المتين في مكوِّنات النقل المنقول، مُمثَّلاً في القرآن الكريم والسُّنة النبوية. وبعبارة أُخرى، فإنَّ التعاضد هو البناء المتراصُّ للنقل في عناصره؛ سواء تعلَّق ذلك ببنائه الذاتي الداخلي نفسه، أو بعلاقته بالمُتلقّين له، والمُعتقِدين به، والمُكلَّفين بأحكامه. ولهذا لا نستغرب إذا كان الإحكام هو من أبرز أوصاف القرآن الكريم، وعماد الشريعة، وينبوع المِلَّة الإسلامية؛ لقوله تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١﴾ [هود: 1]، وقوله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: 7].

والتعاضد هو التعاون الذي يتضافر على تحقيق أهدافه أكثرُ من عنصر. وإذا كان هذا المعنى هو الذي تدور في محوره معظم استعمالات مادة "عضد" في اللغة العربية،[15] فقد استعرناه ووظَّفناه للدلالة على مفهومٍ يُنظِّم المعرفة الإسلامية، ويُجذِّر بنيتها الفكرية؛ أيِ الدلالة على وصف الاتساق الذي يجب أنْ يتصف به المتن المنقول عن صاحب

[15] الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي. **المصباح المنير**، مصر: مكتبة عيسى البابي الحلبي، 1447هـ/1929م، مادة (ع ض د)، ج2، ص75.

قال ابن فارس: "العين والضاد والدال أصل صحيح يدل على عضو من الأعضاء، يُستعار في موضع القوَّة والمعين. فالعضد: هو ما بين المرفق إلى الكتف، يقال: عضد وعضد، وهما عضدان، والجمع أعضاد، ويقال: فلان عضدي لمكان القوَّة التي في العضد. والعضد: المعونة. يقال: عضدت فلاناً؛ أيْ أعنته. قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلۡمُضِلِّينَ عَضُدٗا﴾ [الكهف:51]." انظر:

– ابن فارس، **مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ص683.

– الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مرجع سابق، ص571.

الشرع محمد عليه الصلاة والسلام. ويتعيَّن على المُفكِّر المسلم -أيّاً كان مجال اشتغاله العلمي، ومستوى هذا الاشتغال- عند استعمال هذا المتن النقلي أو ذاك، مراعاة أنْ يكون متسقاً، بحيث تتعاضد مكوِّناته النقلية، وتتساند؛ ليأخذ بعضها برقاب بعضٍ كما يقال.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ مقصودنا بالتعاضد النقلي هو أنْ يتصف النقل -في فكرنا- بوصف الاتساق، فتتسق الآيات القرآنية بعضها مع بعض، وتتسق السُّنة النبوية بعضها مع بعض، وتتسق السُّنة النبوية مع الآيات القرآنية، ويتسق ما حصَّلناه من آيات قرآنية وسُنَّة نبوية مع قدرات المخاطبين بها؛ تعقُّلاً وعملاً. ولا بُدَّ أنْ ينتظم هذا الاتساق في ذهن العالِم المسلم وفكره، حتى يتصوَّر الشريعة على نظام واحد غير متخالف أو مُختلِف.

2. أقسام التعاضد:

بناءً على ما سبق، فإنَّ التعاضد النقلي يُقْسَم قسمين: داخلي، وخارجي.

أ. التعاضد النقلي الداخلي:

يُقصَد بالتعاضد النقلي الداخلي اتساق آيات القرآن الكريم والسُّنة النبوية. ويمكن القول إنَّ التعاضد في منقولات الشريعة هو أشبه بالقاسم المشترك بين الجميع؛ لأنَّه مبدأ قرآني. قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]. وبالرغم من الإقرار بذلك، فإنَّ هذا التعاضد يُعَدُّ أمراً مختلفاً في تقديره؛ لأنَّه مفهوم مبني مكتسب. والدليل على ذلك تفاوت علماء الإسلام في تمثُّله وبنائه؛ فمنهم مَن طرح التعاضد الداخلي طرحاً تجزيئياً، ومنهم مَن ارتقى إلى طرحه طرحاً شمولياً. وهكذا يمكننا أنْ نميز في تناوله بين مقاربتين؛ الأُولى: تجزيئية، والثانية: شمولية.

لقد اقتصر أصحاب المقاربة التجزيئية على كشف الارتباطات المختلفة بين ألفاظها، وبدا ذلك جلياً في دفع التعارض الظاهري بينها، وفي القول بعدم اجتماع النقيضين في

أحكامها، وفي مسائل النسخ وأسباب النزول، وفي مسائل الإجمال والخفاء، والتواطؤ والاشتراك، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحقيقة والمجاز. وكلها مباحث تتصل بالألفاظ وسائر عوارضها الذاتية المُتعلِّقة بها.

والحقيقة أنَّ معظم الفقهاء والأصوليين تناولوا جميع هذه المباحث بمنطق لا يرتقي غالباً إلى أُفق شمولي فيما يخصُّ الاتساق بين آيات القرآن المجيد وسُنَّة الرسول الكريم محمد ﷺ، فضلاً عن الجمع الجدلي بين آيات القرآن الكريم والسُّنة النبوية، وما تدل عليه من دلالات مقصودة ينتظمها الخطاب الشرعي، وما يمكن أنْ تدل عليه هذه الدلالات المقصودة من أحكام يستهدف صاحب الشرع من تشريعها غايات مصلحية مخصوصة. وقد يكون من الدوافع التي نتفهَّم من خلالها صنيع هؤلاء ونُفسِّره –في الوقت نفسه– ما عبَّر عنه العلواني رحمه الله "بعجلة المفتي ورغبته في الإفتاء فيما يُعرَض عليه من أسئلة دون تأخير، تجعله يسرع إلى الدليل الجزئي؛ أيِ الآية التي يراها كافية في تمكينه من الإجابة على السؤال."[16]

وفيما يخصُّ المقاربة الشمولية للتعاضد الداخلي، فإنَّ صاحبها يتمثَّل الشريعة في صورة البناء الذي تتعاضد مكوِّناته، وتتساند عناصره، وتترابط أعمدته. وهذا لا يتأتّى إلّا إذا انتظمت في ذهن صاحبه منقولاتُ الشريعة في صورة الكلية الواحدة، أو السورة الواحدة للقرآن الكريم، مثل اللفظة الواحدة، كما قال ابن حزم: "لا اختلاف في شيء من القرآن والحديث... كل ذلك كلفظة واحدة وخبر واحد موصول بعضه ببعض، ومضاف بعضه إلى بعض، ومبني بعضه على بعض."[17]

لقد أجهد كثير من علماء القرآن –قديماً، وحديثاً– أنفسهم في بناء ما اصطُلِح على تسميته التعاضد الداخلي، وأنجزوا ذلك تحت عناوين مُتعدِّدة، بحيث حملت جهودهم تارةً

[16] العلواني، طه جابر. **الوحدة البنائية للقرآن المجيد**، القاهرة: دار الشروق، 2005م، ص23.

[17] ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط2، 1983م، ج2، ص35.

عنوان الارتباط أو الاتساق بين آيات القرآن الكريم كما هو حال أبي بكر بن العربي،[18] وحملت تارةً أُخرى عنوان النَّظْم أو الترتيب كما ذهب إلى ذلك فخر الدين الرازي.[19]

وبصرف النظر عن الجدوى المعرفية لهذه الجهود، والقيمة المنهجية للعُدَّة المُوظَّفة في بنائها، فإنَّ ما كتبه فقيه المقاصد في العصر القديم الإمام الشاطبي في "الموافقات" وفي "الاعتصام" يظل من النماذج الجيدة في هذه المقاربة الشمولية؛ ذلك أنَّ فقيه غرناطة تصوَّر القرآن الكريم وبيانه المُتمثِّل في السُّنة النبوية في صورة "الإنسان الصحيح السوي. فكما على الإنسان أنْ لا يكون إنساناً حتى يستنطق، فلا تنطق اليد وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سُمِّي بها الإنسان؛ كذلك الشريعة لا يُطلَب منها الحكم على حقيقة الإنسان إلّا بها."[20]

ولا شكَّ في أنَّ استحضار مفهوم "التعاضد" يجعلنا نتخيَّل النقل في صورة بناء مقاصدي تلتحم مراتبه في الحفاظ على مقصد الدين، وتتمحور شروط بنائه في ألاّ تعود مكملات مراتبه على السابق منها بالإبطال. ومعلومٌ أنَّ لمقاصد الدين ثلاث مراتب، هي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وبينها علاقات يستحضرها الفقيه والمُفكِّر عند الاستدلال. فالإخلال بمرتبة الضروريات، وبخاصة ضرورة حفظ الدين، يؤدي إلى الإخلال بمرتبتي الحاجيات والتحسينات. أمّا الإخلال بهاتين المرتبتين فيؤدي إلى الإخلال بمرتبة الضروريات، ليس في الأحوال جميعها، بل في بعضها دون بعض. وعلى هذا، فإنَّ كلية الضروريات تُؤصِّل الكليات الأُخرى؛ فهي إنِ انخرمت لم يبقَ للتكليف بالشريعة

[18] قال أبو بكر بن العربي: "ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة، متسقة المعاني، منتظمة المباني، علم عظيم لم يتعرَّض له إلّا عالِم واحد عمل سورة البقرة، ثمَّ فتح الله لنا فيه، فلَّما لم نجد له حملة، ورأينا الخلق بأوصاف البطلة، ختمنا عليه، وجعلناه بيننا وبين الله، ورددناه إليه." انظر:
– السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: أحمد بن علي، القاهرة: دار الحديث، 2004م، ج3، ص272.

[19] قال فخر الدين بن الحسين الرازي: "لمّا ثبت أنَّ عجز العرب إنَّما كان عن المزايا التي ظهرت لهم في نظم القرآن... وجب على العاقل أنْ يبحث عن تلك المزايا والبدائع." انظر:
– الرازي، فخر الدين بن الحسين. **نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز**، تحقيق: نصر الله حاجي، بيروت: دار صادر، ط1، 1424هـ/2004م، ص29.

[20] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**، ضبط وتصحيح: أحمد عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1995م، ج2، ص178.

المنقولة وللمُكلَّفين بها وجودٌ دنيوي. ولهذا دارت مرتبة الحاجيات على مرتبة الضروريات، وأخذت تتردَّد عليها لتكملها، ويقال مثل ذلك في مرتبة التحسينات؛ فإنَّها تكمل ما هو من مرتبة الحاجيات أو الضروريات؛ فهي كالفرع للأصل، مبني عليه.[21]

ب. التعاضد النقلي الخارجي:

يُقصَد بالتعاضد النقلي الخارجي عدم تناقض النقل المروي عن صاحب الشرع مع طاقات المُكلَّفين؛ سواء كان ذلك في فهم معانيه، أو في تعقُّل عِلَل أحكامه، أو في العمل بأحكامه. صحيحٌ أنَّ هذا النقل المروي عنه مستقل، ولكنَّه في هذا المضمار معضّد بـ"العقل الموضوعي" الذي لا يناقض الشرع. وكما يضمن هذا الشطر الخارجي من التعاضد النقلي تنزيه الدين عن التهافت، فإنَّه يضمن لأحكامه المستفادة من معانيه وعِلَله كمال الاتساق الذي هو من مقاصد قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3].

لقد تناول الأصوليون مضمون التعاضد الخارجي وروحه في مباحث التكليف بما لا يطاق. والأمر بالشيء نهيٌ عن نقيضه، وإجراءٌ لا يتم الواجب إلّا به. ويبدو من معالجات هؤلاء الأصوليين لتلك المباحث حرصهم على جريان الاستدلال الفقهي على قيمة اليسر التي حقَّقها الفقهاء في قواعدهم، من مثل: الحرج مرفوع، والضرر يزال، وإذا ضاق الأمر اتسع، وإذا اتسع ضاق. فإذا كان في المسألة قولان، فإنّا نأخذ بأيسرهما وأخفهما، كما أُثِر عن سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام.

والمُفكِّر أو الفقيه المراعي للتعاضد الخارجي هو أقرب إلى رخص ابن عباس منه إلى شدائد ابن عمر؛ فقد كان ابن عباس شديد الأخذ بالرخص في أحوال الضرورة والحاجة،

[21] يؤدي عدم اعتبار هذا النوع من العلاقة بين مراتب كليات الشريعة المنقولة إلى الاختلال. فهذا البيع من الضروريات، أمّا منع الغرر والجهالة فمن المكملات. ولو اشترط نفي الغرر جملة لانحسم باب البيع. ويفهم في ضوء هذه العلاقة قول معظم الفقهاء بالجهاد مع ولاة الجور؛ لأنَّه لو لم يترك لكان ضرراً على المسلمين. "الجهاد فيه ضروري، والوالي ضروري، والعدالة فيه مكملة للضروري، والمكمل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر، ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور." انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص14.
- الحسني، إسماعيل. **علم مقاصد الشريعة**، القاهرة: دار الكلمة، ط1، 2017م، ص137-138.

وشديد الاحتفاء بالمُخفِّفات المُقدَّرة بقدرها؛ من: مرض، وسفر، ومشقة شديدة، وعموم بلوى. والفقيه المراعي للتعاضد الخارجي لا يحكم على التصرُّفات بالحرام إلّا على ما عَلم تحريمه جزماً وقطعاً. وبالرغم من الأهمية المنطقية لهذا الصنف من المباحث الأصولية في ضبط التعاضد الخارجي، وأهمية أساسها المقاصدي، فإنَّها تظل ناقصة إذا لم يكشف الباحث فيها عن نوع صلة التعاضد الخارجي بمبدأ الفطرة. وهي الفطرة التي نتفق مع الإمام محمد الطاهر بن عاشور وآخرين على غياب التنظير لها عند معظم أهل المقاصد من الأصوليين والفقهاء.

لقد أجهد الفقيه والمفكر المغربي العلاّمة محمد بن الحسن الحجوي نفسه في إبراز تعاضد قطعيات الدين المنقولة (القرآنية، والبيانية النبوية) مع العقل، وقطعياته العلمية، واستدل على ذلك بأدلة نقلية من واقع العقائد الإيمانية والقواعد الأصولية والفرعية. والعقل المقصود به هنا هو الأحكام الضرورية التي لا تحتمل النقيض، ولا يتغيَّر النظر فيها مع طول الأزمان؛ لأنَّ العقلاء اختبروها اختباراً تجريبياً، وامتحنوها امتحاناً علمياً، فدلَّت على أنَّها يقينية، وأنَّه لا شكَّ في صحتها، مثل: اعتبار الواحد نصف الاثنين، ووجود إله حيٍّ مُدبِّر للعالم، واستحالة اجتماع النقيضين. وليس من السداد القول إنَّ الدِّين المنقول هو فوق العقل المنقول أو غير المنقول، وليس صحيحاً أنَّ العقل فوق الدِّين؛ لأنَّ المطلوب هو القول بتعاضدهما، لا القول بأنَّ أحدهما فوق الآخر. وهذا ما أكَّده الحجوي حين قال: "إنَّهما يتناقضان، فنُقدِّم أحدهما على الآخر، فيكون فوقه بمعنى أنَّه يبطله، وهذا لا يُتصوَّر في الشريعة الإسلامية."[22]

وهكذا، فإنَّ التعاضد النقلي، انطلاقاً من شطريه: الداخلي، والخارجي، هو جهد علمي مستأنف، مستمر، لا يتوقف من أجل بناء رؤية شمولية متسقة في ذهننا للنقل؛ إذ تتساند معانيه ودلالاته المقصودة، ولا تتنافر، وتترابط غاياته المصلحية، ولا تتناقض، وتنسجم أحكامه التكليفية والوضعية، ولا تتناقض. وتلك –لعمري– خطوة سابقة في أيِّ

[22] الحجوي، محمد بن الحسن. **التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين**، نقلاً عن نسخة بنسعيد العلوي التي نشرها في الكتاب التكريمي المُهدى إلى المنوني، الموسوم بـ"**التاريخ والفقه**"، تنسيق: محمد حجي، الرباط: منشورات كلية الآداب، ط1، 1423هـ/2002م، ص22.

فكر إسلامي أصيل يتشوَّف صاحبه التأسيسَ المتين لأنموذج معرفي إنساني؛ أنموذج معرفي ينطلق صاحبه من تعاضدِ ما يستدل به من مقولات بوصفها بناءً واحداً وكليةً واحدةً متعاضدةً متفاعلةً في مكوِّناتها، وفي وحداتها المستقلة. ومع تأكيدنا صحةَ ذلك، فإنَّنا نرى –في الوقت نفسه– ضرورة أنْ يكون هذا الانطلاق أشبه بالفرقان. وللفرقان في القرآن الكريم "معنى جليل واسع يُفرِّق الإنسان به بين الخير والشر، والحق والباطل، والصواب والخطأ، فتكون لدى القارئ المُتدبِّر قدرة، أو ملَكة، أو حاسَّة تُمكِّنه من التمييز في ذلك كله، وتقييم أقواله وأفعاله وحركاته ونظراته وأفكاره ونواياه وجُلِّ تصرُّفاته بذلك الفرقان."[23]

ثانياً: العقل والتمايز النقدي

الفرقان تمييز، والتمييز فعل نظري لعلَّه من أهم ما يُميِّز معنى العقل. وممّا لا شكَّ فيه أنَّ الإمساك والاستمساك يُمثِّلان معنىً أساسياً تنتظم في خيوطه الاستعمالات المُتعدِّدة لمادة "عقل"[24] ولكنَّ الذي يَهُمُّنا من العقل –بوصفه عموداً أساسياً في الفكر الإسلامي– هو وظيفته المُتمثِّلة في كونه فعلاً [25] نمارس من خلاله وظيفة التمييز.

1. المقصود بالتمايز النقدي:

لمّا كان التمييز من أهم وظائف العقل، مثل: التمييز بين الحق والباطل، وبين الخير والشر، فقد كان من مرادفاته في القرآن الكريم لفظ "اللُّبّ"؛ إذ أثنى القرآن الكريم على أُولي الألباب الذين يستعملون عقولهم استعمالاً نقدياً مبنياً على الاختيار المستقل، كما

[23] العلواني، طه جابر. **الجمع بين القراءتين: الوحي والكون**، القاهرة: دار السلام، ط1، 1435هـ/2014م، ص33.

[24] كما في قولنا: عقل البعير بالعقال؛ أيْ أمسكه. ونقول: عقلت المرأة شعرها؛ أيْ جمعته، وأمسكته عن الانتشار. وعقل المرء لسانه: إذا كفَّه عن الكلام فيما لا يعني. ونقول: المعقل للجبل؛ لأنَّه مكان الاستمساك والتحصين. ونقول: المعتقل؛ وهو السجن والحبس. ونقول: العَقول (بفتح العين)؛ وهو الدواء الذي يمسك البطن. والعقلة؛ وهي الدية التي تمسك عن المطالبة بالدم. ونقول: العقل، ونعني به القوَّة النفسية التي تمسك صاحبها عن شهواتها واندفاعاتها الغريزية.

[25] لم يرد ذكر لفظة "العقل" في القرآن الكريم بصيغة الاسم، وإنَّما وردت بصيغة الفعل والصفات المشتقة منه، مثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: 10]، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا﴾ [العنكبوت: 43].

في قوله تعالى: "﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝١٨﴾ [الزمر:17-18]. فاسم التفضيل في الآية الكريمة: "أحسنه" هو للدلالة على قوّة عقولهم. قال الإمام ابن عاشور: "أثنى عليهم بأنَّهم أهل نقد يُميّزون بين الهدى والضلال، والحكمة والأوهام، نُظّارٌ في الأدلة الحقيقية، نُقّادٌ للأدلة السفسطائية."[26]

والتمييز هو أحد إطلاقات العقل عند الفقهاء، والأصوليين، ومعظم المتصوفة.[27] وهؤلاء ما كان لهم أنْ يكونوا من أُولي الألباب لولا امتلاكهم الفرقان الذي يقوم على التقوى، كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال:29]؛ أيْ قدرة فارقة تُميّزون بها الحق من الباطل، والخير من الشر، والحلال من الحرام، والحسن من القبيح. ولهذا كان الفرقان من أسماء القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۝١﴾ [الفرقان: 1][28]

وما يَهُمُّنا من العقل هو ما يكتنزه من معنى تمييزي نقدي يُؤسِّس ما ينطوي عليه من نشاط تفكُّري أو تدبُّري يمارسه المُفكِّر أو الفقيه على المنقولات؛ إذ يقال: ميَّز الأمر تمييزاً، ومازه، ويُميِّزه ميزاً: إذا فصله عمّا يختلط به. ويُستعمَل مفهوم "التمييز" عند الفلاسفة للتمييز بين الشيئين بحسب الفصل الذي يقال على أحدهما، ويُطلَق هذا

---

[26] ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: دار ابن سحنون للنشر والتوزيع، ط1، 1997م، ج23، ص366.

[27] يستعمل الفقهاء والأصوليون العقل بإطلاقين؛ أولهما أنَّه المال الذي يجب في الجناية على النفس، أو فيما دونها من الجنايات. وثانيهما أنَّه القوَّة الذاتية التي تجعل الشخص قادراً على التمييز بين الخير والشر، وفهم الخطاب الذي كلَّفه به الشارع سبحانه وتعالى. وهذه القوَّة هي شرط التكليف؛ وهو إطلاق كثير من أهل التصوف أيضاً؛ لأنَّه عند معظمهم آلة التمييز بين النافع والضار، وبين الخير والشر، وغير ذلك.

[28] وقوله ﷻ: ﴿وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: 185]. وقد سُمِّي القرآن بالفرقان لأنَّه نزل مُتفرِّقاً في اثنتين وعشرين سنة، وخمسة أشهر، واثنين وعشرين يوماً، لقوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ﴾ [الإسراء: 106]. قال العلواني: "عندي إنَّ أهم ما يوحي به اسم الفرقان أنَّ هذا القرآن فرقان، فرق الله به بين الحق والباطل، والخير والشر، والإسلام والجاهلية؛ فهو فرقان بهذا المعنى، شامل للسعادة والشقاء، والهداية والضلال، والعلم والجهل، وسائر هذه الثنائيات التي عرفتها البشرية قديماً وحديثاً. ففي القرآن سبيل الهداية لبيان الفرق بينها، وتمكين الإنسان الصحيح من التمييز الصحيح بينها، بحيث لا تلتبس عليه ولا تختلط." انظر:

– العلواني، طه جابر. **حوار مع القرآن تجربة ذاتية ودعوة للتدبر**، القاهرة: دار السلام، ط1، 1435هـ/2014م، ص160.

المفهوم عند النحاة على الاسم النكرة الذي يأتي منصوباً لتفسير ما تَقدَّمه من غموض، أو إبهام في ذات، أو نسبة، مثل قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ [مريم:4]؛ فكلمة "شيباً" تمييز لغموض الاشتعال بالنسبة إلى الرأس.[29]

ويبدو من هذه الاستعمالات اللغوية، والقرآنية، والنحوية، والفقهية، والصوفية، والفلسفية لمادة "ميز" انتظامها في معنى قدرة العقل الإنساني على التمييز. وهذه القدرة هي قدرة نقدية تتبلور فيما اصطلحنا على تسميته التمايز، الذي يقتضي إعماله القدرة النقدية على الانتباه، والحركة الدائبة، والتجديد.[30] ولمّا كان "التمايز" مفهوماً نقدياً، فقد نسبناه إلى النقد؛ فقلنا: "التمايز النقدي"، وقصَدنا به القدرة النقدية على التمييز، التي تتعدَّد في صورها، وتتلوَّن أشكالها، وتتباين في مستوياتها.

2. مظاهر التمايز:

يظهر مفهوم "التمايز" في تجليات عِدَّة، منها القدرة على التمييز بين الخير والشر، والنافع والضار.

وفي هذا الإطار، نشير إلى استعمال الفقهاء لفظة "التمييز"، التي قصدوا بها المستوى الذي يبلغه الإنسان، ويصبح به قادراً على تمييز النافع من الضار، والشر من الخير. ويبدأ هذا المستوى من سنِّ السابعة، ويستمر حتى البلوغ، وفيه تثبت للمميّز أهلية أداء ناقصة، فتصحُّ منه الصلاة والصوم، ويثاب عليهما، وتصحُّ منه كذلك التصرُّفات المالية، مثل: قبول الهبة، وجواز البيع والشراء موقوفاً ذلك على إجازة الوصي عليه، ولكنْ لا يصحُّ منه التصرُّف الذي ينال من حقوقه، مثل التبرُّع بشيء من أمواله. ويَرِدُ التمييز عند الفقهاء في أبواب عِدَّة، منها: باب إمامة الطفل المميّز للصلاة إذا وقع فيها الاختلاف بين الفقهاء، وباب أداء الطفل المميّز للشهادات، وقد اختلفوا أيضاً في ذلك.[31]

[29] لكلٍّ من تمييز الذات، وتمييز النسبة، وتمييز العدد الصريح، والألفاظ المبهمة: مثل: كم الاستفهامية، وكم الخبرية؛ لكلّ ذلك أحكام مُفصَّلة في كتب النحو.

[30] الحسني، **التجديد والنقد الذاتي: دراسة وضبط لمتن فضيلة العلاّمة علال الفاسي**، مرجع سابق، ص104.

[31] الكتاني، محمد. **موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي**، البيضاء: دار الثقافة، ط1، 2013م، ج1، ص665 وما بعدها.

ومن ذلك التمييز في معارفنا بين ما هو منقول وما هو غير منقول. ففي علوم العقائد والأخلاق والتشريعات، نلاحظ أنَّ النقل المتعاضد المتسق متبوع، وأنَّ العقل تابع له. فمثلاً، العقل في المسائل الشرعية الاعتقادية والأخلاقية والتشريعية تابع كما بيَّن الإمام الشاطبي رحمه الله: "إذا تعاضد العقل والنقل على المسائل الشرعية، فبشرط أنْ يسبق النقل، فلا يسرق العقل في المسائل الشرعية إلّا بقدر ما يسرحه النقل."

أمّا في العلوم الدقيقة فإنَّ العقل غير محجور عليه، ونعني به هنا العقل الموضوعي، والعقل النزيه، والعقل النقدي. ولله درُّ فقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله؛ فقد عَدَّ التفكيرَ في التمايزِ الموضوعَ الأساسَ لأيِّ ممارسة علمية؛ لأنَّ به يكون "تمييز الخبيث من الطيب، فهو عند ذلك التمييز تفكير في التمايز."[32] وبالرغم من هذا التقرير، فإنَّه من الصعب القول بالتمحُّض النقلي المطلق للحُجَّة التي تحتج بها، فتكون حُجَّة نقلية محضة، وهو ما سبق أنْ أوضحه البيضاوي في قوله: "إنَّ الحُجَّة لا تكون نقلية محضة، ولا تتصوَّر أبداً؛ إذ لا بُدَّ لها من صورة ومادة. فصورتها عقلية لا مدخل فيها للنقل فيها، ومادتها يتوقَّف صدقها على العقل؛ فالنقلي المحض محال."[33]

ومن ذلك، التمييز في العقائد بين ما هو حقٌّ وَفق مقتضيات شهادة أنْ لا إله إلّا الله وأنَّ محمداً رسول الله، وما هو باطل بتنافر مع مقتضيات هذه الشهادة؛ والتمييز في الأفكار بين ما هو صواب بحسب نظرنا وما هو خطأ؛ والتمييز في أفعالنا بين ما هو نافع بحسب تقديرنا وما هو ضار. ولهذا لا ينبغي أنْ نقف بعقولنا عند مستوى الأشكال والمظاهر والرسوم، أو نُجمِّد الشكليات والصور والمباني بالرغم ممّا قد تُمثِّله من أهمية واعتبار؛ فهي وحدها لا تكفي مهما كانت مثيرة وجاذبة وبرّاقة. ومِنْ ثَمَّ، فلا بُدَّ من الارتقاء إلى منازل تُميِّزها عمّا يمكن أنْ تكتنزه من معانٍ سامية، وما تنطوي عليه من جواهر ثمينة، وما يمكن أنْ تتضمَّنه من مقاصد سامية. فكثرة ممارسة التمييز قد تجعل

[32] ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، الجزائر: الشركة المتحدة للتوزيع، 1979م، ص91-92.

[33] الحجوي، **التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين**، مرجع سابق، ص24.

صاحبه ينظر إليه بوصفه ميزاناً موضوعياً يَزِنُ به ما يمكن أنْ يتلقّاه من معارف. ولا يقوم هذا الميزان فقط على اعتبار البريق من صور هذه الممارسة، والمثير من أشكالها، ولا يقوم كذلك على الكثرة، ولو أعجبتنا مظاهرها البديعة وصورها الخلاّبة، وإنَّما يقوم على ما لها من صفات ومعانٍ ومقاصد؛ صفات يتميَّز بها الناس، وتتميَّز بها أقوالهم وأفكارهم وأفعالهم. ولهذا نفى الله تعالى أنْ يكون منشأ المساواة –بكل ما تعنيه من مماثلة ومقاربة ومشابهة– راجعاً إلى الكثرة أو القِلَّة، كما في قوله سبحانه: ﴿قُل لَّا يَسْتَوِي ٱلْخَبِيثُ وَٱلطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ ٱلْخَبِيثِ ۚ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ [المائدة: 100].

والأصل هو النظر في عوالم الأشياء والأفكار والأشخاص، بناءً على ما تكتنزه من صفات ومعانٍ؛ فلا يبقى نظرنا مشدوداً فقط إلى ما تظهر به، ولا يبقى فكرنا مُقيَّداً بما ترتسم به من أشكال برّاقة ومبانٍ خلاّبة، وصور خدّاعة. وفي ذلك قال الإمام ابن عاشور: "وتفريع قوله: "فاتقوا الله يا أولي الألباب" على ذلك مُؤْذِن بأنَّ الله يريد منّا إعمال النظر في تمييز الخبيث من الطيب، والبحث عن الحقائق، وعدم الاغترار بالمظاهر الخلاّبة الكاذبة؛ فإنَّ الأمر بالتقوى يستلزم الأمر بالنظر في تمييز الأفعال حتى يعرف ما هو تقوى دون غيره... فخاطب الناس بصفة ليومئ إلى أنَّ خلق العقول فيهم يُمكِّنهم من التمييز بين الخبيث والطيب؛ لاتِّباع الطيب، ونبذ الخبيث. ومن أهم ما يظهر فيه امتثال هذا الأمر النظر في دلائل صدق دعوى الرسول، وأنْ لا يحتاج في ذلك إلى تطلُّب الآيات والخوارق كحال الذين حكى الله عنهم "وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً" الآية، وأنْ يُميِّز بين حال الرسول وحال السحرة والكُهّان وإنْ كان عددهم كثيراً."[34]

ومن ذلك، التمييز بين المراتب والمُتغيِّرات، كما في قوله تعالى: ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ﴾ [آل عمران: 179]، وقوله ﷻ: ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُۥ فِى جَهَنَّمَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [الأنفال: 37].

[34] ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج6، ص64.

والظاهر من هاتين الآيتين أنَّه يتعيَّن على المؤمنين التمييزُ في مراتب الناس، وأحوالهم، وأوضاعهم؛ ليكونوا على بصيرة من أمورهم. ونفهم من هذا المطلوب القرآني ضرورة التمييز الواعي في المُتغيِّرات التي يحفل بها واقع المسلمين الوجودي. فبقدر ما يكون الوعي العميق بالتغايُّر في الوجود المجتمعي، تتقوّى قدرات الفقيه على تطبيق الأحكام، وتنزيلها على الحوادث المستجدة. وإذا علمنا أنَّه لا وجود لإدراك موضوعي مستقل عن موضوع الإدراك، ولا وجود لواقع موضوعي مستقل استقلالاً تاماً عن الذهن الذي يدركه؛ تَبيَّن أنَّه لا توجد مشروعية لأيِّ استنباط فقهي، ولأيِّ فهم فكري من دون الوعي بأشكال المغايرة في الوجود الدنيوي؛ من: مقابلة، ومفارقة، ومخالفة.

وحَسْبُنا هنا الإشارة إلى أنَّ الإمام الشاطبي قد ميَّز –بناءً على هذا الوعي بالتغاير– في الفعل التكليفي بين تصوُّره تصوُّراً تجريدياً وتنزيله على الواقع؛ لأنَّ هذا التمييز يُمثِّل خطوة سابقة على الجمع الدقيق بين التجريد والتنزيل في تصوُّر الفعل التكليفي الذي يتوجَّه إليه قصد الشارع من خطابه وأحكامه.

وقد فرَّق فقيه غرناطة في الفعل التكليفي، في هذا المظهر، بين تصوُّرين أساسيين؛ أحدهما: تصوُّر تجريدي يتعقَّل من خلاله المُجتهِد تعقُّلاً نظرياً، فيكون الفعل التكليفي اقتضاءً، أو تخييراً، أو وضعاً. والآخر: تعقُّل هذا الفعل كما تَحدَّد، وتكييفه بحسب ظروف تنزيله على الواقع؛ فلا يدرج حكم فعل من الأفعال في مرتبة من مراتب الأحكام الشرعية إلّا بعد الوعي بما يطرأ على الفهم النظري والمجرَّد؛ إذ إنَّ مكوِّنات هذا الأخير الذهنية –بحكم طبيعتها: عامة وكُليّة– تتطلَّب تخصيصها على الواقع، "ولا تتخصَّص حتى تتشخَّص، ولا تتشخَّص حتى تمتاز من سواها من المُتشخِّصات بأمور أُخر."[35] وعلى هذا، إذا سُئِل الفقيه عن نازلة من النوازل المستجدة، فإنَّ عليه ألا يجيب عن السؤال وَفق ما ينبغي أنْ يكون فحسب، بل يجب عليه الإجابة عنه وَفق ما هو كائن. وطريق ذلك هو التبصُّر بكيفية حصول النازلة في الواقع المُتغيِّر.

---

[35] قال الشاطبي: "كل مُكلَّف مخاطب في خاصة نفسه، فهو إذن مخاطب بما يصحُّ له أنْ يُحصِّله في الخارج، فلا يمكن ذلك إلّا باللوازم الخارجية، فهو مخاطب بها لا بغيرها." انظر:
– الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج3، ص38.

ثالثاً: المعارف الكونية بين التعاضد النقلي والتمايز النقدي

حاولنا فيما سبق أنْ نُبرِز الكيفية التي تنتج بها المعارف والأفكار في بنية ما سمَّيناه الفكر الإسلامي. وقد بيَّنّا ذلك من خلال مفهومي "التعاضد النقلي"، و"التمايز النقدي". ونحن لا نَعُدُّ هذين المفهومين من قبيل المكاسب المُحنَّطة، أو المنجزات المُقدَّسة؛ ذلك أنَّه إذا تَبيَّن لنا عدم صلاحية مفهوم ما، أو عدم ملاءمته لواقع الفكر الإسلامي، فإنَّه يتعيَّن علينا البحث، وإبداع مفهوم آخر، لا حصر واقع موضوع الفكر الإسلامي في هذا المفهوم.

ولا نريد أنْ يكون حديثنا في هذا البحث مجرَّد حديث نظري بارد، وإنَّما نتشوَّف أنْ يكون حديثاً عملياً تطبيقياً. وليكن شاهدنا التطبيقي مسألة تأويل آيات القرآن الكريم في ضوء العلوم الكونية. ونحن إذ نطرح هذه المسألة، فإنَّنا نعلم سلفاً أنَّ ولع فريق من علماء القرآن، ولا سيما المُفسِّرون منهم، بهذا الطريق لم يكن محلَّ إجماع بينهم.[36]

1. الشاطبي والقول بمنع تأويل القرآن الكريم في ضوء المعارف الكونية:

حاول الإمام الشاطبي أنْ يسدَّ هذا الباب؛ لأنَّ صاحب الشرع راعى في فهم القرآن الكريم، وفي بيانه المُتمثِّل في السُّنة النبوية، مقدار جهل العرب بالعلوم القديمة. ويبدو أنَّ هذا الرأي للشاطبي مبني على التمييز الدقيق في الكسب العلمي للإنسانية بين ما اندرج منه ضمن المعارف العلمية العربية المقارنة لنزول القرآن الكريم، وما اندرج ضمن المعارف

[36] كلنا يعلم أنَّ كثيراً من علماء القرآن الكريم، ولا سيما المُفسِّرون منهم، وَلِعوا بجلب المسائل العلمية، وبسطها في سياق تدبُّرهم للقرآن الكريم، وهكذا تنوَّعت أغراضهم في ذلك؛ فبعضهم كان غرضه التوفيق بين الآية القرآنية وبعض نتائج العلوم المستجدة، وبعضهم الآخر كان غرضه تربوياً تثقيفياً، تَمَثَّل في الردّ على مطاعن مَن يزعم أنَّ القرآن الكريم منافٍ للعلم. ولا يخفى أنَّ سلوك هذا الطريق مناقض لما ذهب إليه الإمام الشاطبي. وعلى كل حال، فقد اختلف العلماء في ذلك؛ فبعض العلماء أجازوه بشروط وضوابط، وبعضٌ آخرُ منعه. ومن القائلين بالجواز في العصر القديم: ابن رشد، والغزالي، وأبو بكر بن العربي. أمّا القائلون بذلك حديثاً فنذكر منهم: الشيخ محمد عبده، والشيخ محمد رشيد رضا، والشيخ عبد الحميد بن باديس، والشيخ محمد أبو زهرة. وهؤلاء لئن قالوا بالجواز، فقد وضعوا لهذا التأويل حدوداً وشروطاً. انظر:

– ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص43–44.

العلمية التي لم يعرفها الذين نزل عليهم بلغتهم ومعهودهم الحضاري. وبناءً على هذا التمييز، فإنَّه لا يمكن فهم معاني الشريعة (قرآناً، وسُنَّةً) فهماً سليماً، ولا يُمكِن تفهُّم مقاصدهما تفهُّماً موضوعياً إذا غيَّب المُفسِّرُ الملابسات المجتمعية العلمية وغير العلمية للحضارة العربية، التي قارنت نزول الشريعة وورودها.

وقد أسَّس لهذا التمييز موقف الشاطبي الرافض لتفسير القرآن الكريم في ضوء ما تطرحه المعارف العلمية المستجدة. فهذا مسلك –بحسب تقديره– غير سديد؛ لأنَّه يجب حمل معانيه على ما هو متعارف عليه بين العرب، ومِنْ ثَمَّ يجب أنْ يقتصر في تفسير القرآن الحكيم (عمدة الشريعة الأول) على المعهود العلمي العربي المقارن لنزول القرآن الكريم وورود الحديث النبوي، وألّا يحاد عن هذا المعهود.

ولم يُسلِّم كثير من العلماء بهذا المسلك للشاطبي، وكان من أبرز المعترضين عليه فقيه المقاصد في العصر الحديث الإمام محمد الطاهر بن عاشور. ومن وجوه الاعتراض التي قدَّمها ابن عاشور أنَّه لا يمنع استواء المخاطبين في تعقُّل المعاني الأصلية من استنباط معانٍ إضافية راجعة؛ لخدمة المقاصد القرآنية، وبيان سعة العلوم الإسلامية. ومن وجوه الاعتراض أيضاً أنَّه يَلزم عن عموم الخطاب القرآني التمييزُ بين ما تتناوله الأفهام في عصر النبوة والرسالة، وما يمكن أنْ تُحصِّله أفهام العلماء في العصور اللاحقة. ومن هذه الوجوه كذلك تأكيد كثير من الأحاديث والنقول المروية عن السلف عدم انقضاء عجائب القرآن الكريم. ومنها أنَّ من مقتضيات الإعجاز القرآني تضمُّن القرآن الكريم الكثير من المعاني المُتعدِّدة، مع إعجاز لفظه، وهو ما لا تستطيع أنْ تفي به الأسفار الكثيرة. وإذا تقرَّر إبطال هذه الوجوه لمعنى الأُمِّية عند الشاطبي، فمن غير المنطقي التسليم بما تفرَّع عليه من قواعد ومواقف. ومن وجوه الاعتراض كذلك موقفه من التفسير العلمي، كما في قوله رحمه الله: "إنَّما يصحُّ في مسلك الفهم والأفهام ما يكون عاماً لجميع العرب."[37]

[37] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص85. لقد فسَّر الإمام ابن عاشور موقف الشاطبي هنا بقوله: "ولعلَّ هذا الكلام صدر منه في التقصّي من مشكلات في مطاعن الملحدين؛ اقتصاداً في الوقت، وإبقاءً على نفيس الوقت." انظر:

– ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص45، 128.

ويبدو من هذه الاعتراضات أنَّها تتسق مع ما يقتضيه عموم إعجاز القرآن الكريم؛ لأنَّه الدليل على صدق النبوة والرسالة التي بلَّغها سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام. ولمّا كان هذا الدليل من قبيل الأقوال لا الأفعال التي عجز البشر عن الإتيان بمثلها من جهتي الألفاظ والمعاني، فقد بقي هذا الباب مفتوحاً يَلِجُه كل مؤمن بتعقُّل هذا الدليل، وتدبُّره، وتأمُّله، وبحثه، ونظره، وكل تمييزاته،[38] بالرغم من عِلْمنا سلفاً بمخاطر هذا النوع من التأويل للقرآن الكريم.

ونستحضر في هذا الباب ما قام به علماء المذهب الإسماعيلي؛ لأنَّهم أَوَّلوا آيات القرآن الكريم بالشكل الذي يُزكّي ما كان سائداً وقتئذٍ من معطيات "علمية"، ثمَّ قلبوا الأمر؛ فنصّوا على أنَّ مذهبهم هو وحده المذهب الصحيح؛ لأنَّ القرآن والعلم يشهدان له. وقد ردَّ عليهم أهل السُّنة بردود فيها من إثارة الشكوك والتنبيه على المطاعن الشيء الكثير، ونحن لا نشكُّ فيها، ولكنَّها لم تحسم الموقف. وقد ظلَّ الناس إلى يومنا هذا يرتادون باب النظر إلى القرآن الكريم في ضوء ما يستجد من معارف كونية. والحق أنَّه لا تخفى أهمية هذا المنزع من الناحية التربوية والدعوية في الإسلام؛ لأنَّ أكثر سكّان الأرض من غير المسلمين لا يعترفون بنبوَّة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، ولا برسالته. ومتى استطاع الباحث أنْ يُقدِّم الأدلة المُقْنِعة عقلياً وإيمانياً، فقد يفحم بها؛ فيحصل عند فريق منهم الاطمئنان بأنَّ القرآن الكريم وحي إلهي.

---

[38] "ويفصح عن ذلك تعقيبه بقوله: "فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً"؛ إذ قد عطف بالفاء المؤذنة بالترتب، فالمناسبة بين كونه أوتي وحياً وبين كونه يرجو أنْ يكون أكثرهم تابعاً لا تتجلى إلّا إذا كانت المعجزة صالحة لجميع الأزمان؛ حتى يكون الذين يهتدون لدينه لأجل معجزته أمماً كثيرين على اختلاف قرائحهم، فيكون هو أكثر الأنبياء تابعاً لا محالة." انظر:

– ابن عاشور، **تفسير التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج1، ص129. والحديث رواه البخاري، والمقصود هنا قوله عليه الصلاة والسلام: "ما من نبي إلّا أوتِي –أو أُعطِي– من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنَّما كان الذي أُوتيت وحياً أوحاه الله إلي، وإنِّي أرجو أنْ أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة." انظر:

– البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، المنصورة، مصر: د.ن، كتاب: فضائل القرآن، باب: كيف نزل الوحي وأول ما نزل، ط1، 1425هـ/2004م، حديث رقم4981، ص1055.

والحاصل أنَّه مهما يكن موقف الباحث من رأي الشاطبي، ومن قيمة الاعتراضات التي وُجِّهت إليه، فإنَّ تأويل الآيات القرآنية في ضوء ما يستجد من المعارف الكونية هو باب سيظل دائماً مفتوحاً لاختلاف الأنظار بحسب تطوُّر المعارف الكونية.[39] وما نُلمِّح إليه هنا هو الاختلاف في فهم الآيات الكونية، ونحن نستحضر ما يُقرِّره علماء الفضاء

[39] فعلى سبيل المثال، خاض بعض المُفسِّرين في مسألة كروية الأرض أو بسطها، واختلفوا في ذلك؛ فمنهم مَن قال ببسط الأرض، ومنهم مَن اعتقد بكرويتها، وآخرون حاولوا الجمع بين القول بالبسط والقول بالتكوير. فمَن أخذ برأي بسط الأرض استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ بِسَاطٗا ١٩ لِّتَسۡلُكُواْ مِنۡهَا سُبُلٗا فِجَاجٗا ٢٠﴾ [نوح:19-20].

وهناك مَن ردَّ على القائلين ببسط الأرض بأنَّ دلالة الآيات في هذا الأمر ليست قطعية، وإنَّما تحتمل أنْ يكون المراد بالأرض في الآية أرض قوم نوح التي سكنوها؛ إذ المناسب أنْ يمتنَّ الله عليهم بما ينتفعون به، فقد انتفعوا بأنْ جعل الله تعالى أرضهم بساطاً لهم يتبسَّطون ويتوسَّعون فيها بالبناء والفلاحة والزراعة. وقد يكون وجه انتفاعهم أنَّها واسعة منبسطة. يضاف إلى ذلك أنَّ "أل" للعهد، والمعهود حاضر، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَنۡ أَبۡرَحَ ٱلۡأَرۡضَ حَتَّىٰ يَأۡذَنَ لِيٓ أَبِيٓ﴾ [يوسف:80]؛ فقد امتنَّ الله تعالى عليهم بها. بل إنَّ القول ببسط الأرض دالٌّ –كما قال الحجوي– على "بساطة القائل به." وقد استدل القائلون بالكروية على ذلك بجملة من الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿لَا ٱلشَّمۡسُ يَنۢبَغِي لَهَآ أَن تُدۡرِكَ ٱلۡقَمَرَ وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ وَكُلّٞ فِي فَلَكٖ يَسۡبَحُونَ ٤٠﴾ [يس: 40]، وقوله سبحانه: ﴿يُغۡشِي ٱلَّيۡلَ ٱلنَّهَارَ يَطۡلُبُهُۥ حَثِيثٗا﴾ [الأعراف:54]. وقد فهم بعض العلماء من الآيتين أنَّ الليل والنهار لمّا كانا يجريان في تتابع، بحيث لا يسبق أحدهما الآخر، فإنَّ حال هذا التتابع إمّا أنْ يكون في خط مستقيم، وإمّا أنْ يكون في خط دائري. فإذا كان التتابع في خط مستقيم على وجه الأرض؛ فإنَّه لن يحدث إلّا ليل واحد أو نهار واحد. ومِنْ ثَمَّ، فلا بُدَّ أنْ يكون هذا التتابع على شكل دائري. وإذا أخبر الله تعالى بأنَّ الليل لا يسبق النهار، فإنَّ هذا المعنى لا يتحقَّق إلّا إذا وُجِد الليل والنهار معاً في وقت واحد على الأرض، وهذا لا يحدث إلّا إذا كانت الأرض كروية. ومن أبرز المُفسِّرين القائلين بكروية الأرض فخر الدين الرازي (توفي:606هـ)؛ إذ أُثِر عنه قوله في سياق الاعتراض على مَن استدل على بسط الأرض بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي مَدَّ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [الرعد: 3]: "لا نُسلِّم أنَّ الأرض جسم عظيم، والكرة إذا كانت في غاية الكبر كأنَّ كل قطعة منها تشاهد كالسطح."

وهناك فريق ثالث من العلماء حاول الجمع بين القول ببسط الأرض والقول بتكويرها. وهذا الجمع يقتضيه القول بالتعاضد الداخلي الذي ينظر إلى القرآن الكريم بوصفه كلمة واحدة، انطلاقاً من قاعدة: "الجمع أَوْلى من الترجيح"، أو قاعدة: "إعمال الكلام أَوْلى من إهماله". ومن هؤلاء العلماء أحمد بن جُزَيّ الكلْبي (توفي:741هـ)؛ إذ بيَّن أنَّ القول ببسط الأرض أو مَدِّها لا يتناقض مع القول بتكويرها؛ فهما قولان متسقان. قال في ذلك: "وقد يترتَّب لفظ "البسط" و"المد" مع التكوير؛ لأنَّ كل قطعة من الأرض ممدودة على حدَّتها، وإنَّما التكوير لجملة الأرض." انظر:

– الحجوي، **التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين**، مرجع سابق، ص19.

– الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير (أو مفاتيح الغيب)**، تقديم: هاني الحاج، تحقيق: عادل زكي البارودي، القاهرة: المكتبة الوقفية، د.ت، ج19، ص3.

– ابن جزي، محمد بن أحمد بن محمد بن جزي الكلبي. **التسهيل لعلوم التنزيل**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1995م، ج2، ص130.

المحدثون والمعاصرون –مثلاً– في مسألة كروية الأرض في زماننا الحاضر.[40] بل إنَّنا نعرض هذا الاختلاف، ونحن نستحضر –في المقام الأول– المنحى التمايزي للعمل العلمي الذي يجعل من مسلسل بناء العالِم لأفكاره، وتشكيله لقواعده وقوانينه ونظرياته مسلسلاً مستأنفاً لا تكتمل حلقاته في التاريخ؛ فكل ما يمكن أنْ يفضي إليه من نتائج إنَّما يُمثِّل نتائج نسبية لا تعرف القطع.

والقطع في العمل –عند الحديث عن تاريخ مُحدَّد، أو عصر مُحدَّد– سرعان ما تعاكسه السيرورة العلمية المُتطوِّرة والمُتقدِّمة بطبيعتها. ومنشأ ذلك قيام العلم؛ أيِ العلم الذي يقوم على مبادئ واضحة وتقنيات بحثية سرعان ما يُبلوِرها العالِم في مفاهيم حاكمة مُفسِّرة قد تفضي إلى كشف علمي جديد، أو إعادة النظر في الاكتشافات السابقة التي كان يُنظَر إليها على أساس أنَّها "قطعية، ومُسلَّم بها. إنَّ العمل العلمي لا يقوم على وجهة النظر التي تقول: هل يحتاج النهار إلى دليل؟ لأنَّ الشغل الشاغل لأصحابه هو إقامة الدليل باستمرار، كما قال الجابري رحمه الله إنَّ "النهار" هو بالفعل "نهار."[41]

2. القول بتأويل القرآن الكريم في ضوء المعارف الكونية بين التعاضد والتمايز:

لا نجد في منقولات الشريعة آية قرآنية تدل دلالة قطعية على رأي علمي في أيِّ مسألة من المسائل التي تكون موضوعاً للباحث في العلوم الكونية. فمثلاً، لا نجد في القرآن الكريم آية واضحة الدلالة، تدل دلالة قطعية على بسط الأرض، وتنفي كرويتها نفياً قاطعاً. ولا نجد –في الوقت نفسه– آية قرآنية واضحة الدلالة، تدل دلالة قطعية على كروية الأرض، وتنفي بسطها أو امتدادها. والحقيقة أنَّ استحضار التعاضد النقلي يقودنا

[40] بدا ذلك عندما أطلق العلماء الروس القمر الصناعي الأول "سبوتنيك" عام 1957م، واستطاعوا الحصول على صور كاملة لكوكب الأرض بواسطة آلات التصوير المرتبطة بهذا القمر. ونقرأ في "الموسوعة البريطانية" أنَّ الأرض شبه كروية مفلطحة عند القطبين Oblate Spheroid؛ إذ إنَّ الأرض تنتفخ بصورة بطيئة جداً عند خط الاستواء، وتتسطَّح في منطقة القطبين بفعل دورانها حول نفسها. فطول شعاع الأرض عند خط الاستواء هو (6378) كلم، وطول شعاعها بين القطبين هو (6357) كلم، والفارق الضئيل بين شعاعي الأرض (21 كلم) جعلها تبدو كروية الشكل.

[41] الجابري، محمد عابد. **وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 2015م، ص198.

إلى القول إنَّ ما نظفر به في هذا المضمار هو آيات قرآنية تحتمل الدلالة على الكروية مثلما تحتمل الدلالة على البسط. وكل ذلك يحتاج في فهمه وتعقُّله وتبيُّنه إلى الاغتراف من بحار المعارف العلمية، والنهل من مواردها ومشاربها، والتمكُّن من مفاهيمها.

لقد دعا القرآن الكريم الناس إلى النظر في آياته، والتفكُّر فيها، مثل آيات الكون، ونوَّه بأنَّهم سيعرفونها. قال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ فَتَعۡرِفُونَهَاۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ٩٣﴾ [النمل: 93]، وقال سبحانه: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ أَوَلَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ ٥٣﴾ [فُصِّلت: 53]، وقال ﷻ: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ١٩٠ ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ١٩١﴾ [آل عمران: 190-191]. وبقدر ما يُسلِّم المسلم بهذه الدعوة القرآنية إلى النظر والتفكُّر؛ فإنَّه لا يسعه –في الوقت نفسه– إلّا التنبيه على التمييز الدقيق بين النظر والتفكُّر اللذينِ يمارسهما الإنسان العادي بوسائله الذاتية التي فُطِر عليها، مثل عينيه المجرَّدتينِ اللتينِ يُبصِر بهما، وأذنيه اللتينِ يسمع بهما، وبين النظر والتفكُّر إذا مارسهما بطرائق الاكتشاف ووسائل البحث الدقيق في المختبرات والمعامل وغير ذلك من ميادين البحث العلمي.

صحيح أنَّ معظم الناس قد يتفكَّرون في ملكوت الله تعالى، ولكنَّ تفكُّر أهل التخصص أدق في اكتشاف مجاهيل الأرض والسماوات، ومعرفة أعماق البحار والمحيطات والأنهار، وفقه بواطن الكائنات وأسرارها. وقد اهتمّ القرآن الكريم بلفت أنظار الناس عامة، ومنهم علماء الكون، إلى الأرض كيف سُطِحت، وإلى الجبال كيف نُصِبت، وإلى الإبل كيف خُلِقت، وكذلك لفت النظر إلى أنَّ الليل والنهار مُكوَّران، وأنَّ الله تعالى يُكوِّر أحدهما على الآخر، ولفت النظر أيضاً إلى كثير من الأمور التي هي من هذا القبيل وخلافه، والتي ننظر إليها عادة بدءاً بالعين المجرَّدة فنراها؛ سواء كنّا واقفين، أو راكبين دوابَّنا وسيّاراتنا ومركباتنا، أو كنّا متجهين شمالاً، أو جنوباً، أو شرقاً، أو غرباً. ننظر إليها بأعيننا المجرَّدة فنعتبر، وقد لا نعتبر. لا شكَّ في ذلك، ولكنْ يجب أنْ نتذكَّر أنَّ نظرنا إليها بأعيينا المجرَّدة لا يُماثِل نظر العلماء المتخصصين فيها؛ لأنَّهم متمايزون في هذا المضمار. فقد يُفتَح على عالِم بشيء، ولا يُفتَح به على آخرَ، وقد يرتفع سقف المعارف

في عصر أحد العلماء، وينخفض عند غيره، وقد ينتفع أحدهم بما علمه من النواحي الاعتقادية وغير الاعتقادية، ولا ينتفع آخرُ بأيّ ناحية من النواحي. وعندما يحيط بعض العلماء علماً بمسألة من المسائل الكونية التي يكشف عنها العلم في إحدى مراحل تاريخه، فقد يجد بعضٌ آخرُ هذا الكشف مناسبة أُخرى للاحتجاج به، فيدخله في باب ما يُسمّى تأويل القرآن في ضوء المعارف الكونية.

وعلى كل حال، فإنَّ الآيات القرآنية هي من كتاب الله للناس كافةً، ومنهم المنشغلون بالمعارف الكونية، ومنهم مَن يأخذون مَن كتاب الله تعالى على قدر ما لديهم من قدرات وأُطر معرفية انتهى إليها سقف معارفهم. قال عبد الله دراز رحمه الله: "يأخذ على قدر استعداده وحاجته، وإلّا لاستوى العرب أنفسهم في الفهم للكتاب، والأمر ليس كذلك، ألا ترى إلى قول علي: إلّا فهماً يعطاه الرجل في كتاب الله."[42]

إنَّ تعاضد الآيات القرآنية في مضمار المعارف والعلوم الكونية لا يقتصر على الداخلي منه، وإنَّما يشمل تعاضد الآيات الخارجي؛ ما يدفعنا إلى القول إنَّ القرآن الكريم لا يوجد فيه ما يدل دلالة قطعية على مسائل المعارف والعلوم الكونية؛ لأنَّها مسائل تتفاوت فيها الأنظار، وتتغاير فيها الأفكار بحسب العصور، وقابلية العلم للزيادة والنقصان. وما يسند نظرنا هذا هو أنَّ المقصد الأصلي للنقل، مُمَثَّلاً في القرآن الكريم وبيانه النبوي، أكبر وأعمق وأشرف من الحديث التفصيلي عن القواعد العلمية ونتائجها بالنسبة إلى هذا العلم الكوني أو ذاك، وأنَّ كل ما يمكن أنْ يَرِدَ من معلومات طبية وحكمية وفلكية وغيرها إنَّما يكون بحسب القصد التبعي لا القصد الأصلي.

ويتأسَّس القول بالتعاضد النقلي مع القطعيات العلمية والعقلية على التسليم سلفاً بأنَّ القرآن الكريم وبيانه النبوي المنقول عن سيدنا محمد ﷺ هما منقولات دينية غرضها التوجيه الاعتقادي، والتهذيب الأخلاقي، والتشريع للبشر حتى يُنظِّموا علاقاتهم بالله سبحانه وتعالى، وعلاقاتهم بأنفسهم، وعلاقاتهم مع بعضهم بعضاً. ولكنْ، لا يمكن

[42] الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج2، ص130.

إغفال التمايز الفرقاني الذي يجعلنا نُسلِّم فقط بالنادر أو القليل من قطعيات النتائج العلمية. فالعلم ليس مجرَّد إدراكات، أو ملَكات، أو تصوُّرات، أو تصديقات جازمة. وهو ليس فقط قضايا كلية مُبرهَن عليها، أو استدلالات تتفاوت مداركها ونتائجها. وليس العلم مجرَّد تلك المعاني، أو هذه التعريفات، وإنَّما هو –في المقام الأول– قدرة منهجية تتيح للباحث أنْ يشتق من موضوعه نسقاً من المفاهيم، ثمَّ يختبر دائماً نجاعتها في فهم الموضوع، ومعالجة قضاياه وإشكالاته، علماً بأنَّ الاختبار المستأنف للمفاهيم العلمية هو الدرس الرئيس المستفاد من أيِّ ممارسة علمية.

ونستحضر هنا نصين ثمينين لعالِمين مغربيين اجتمع عندهما من مقادير التعاضد النقلي والتمايز النقدي ما تَفرَّق عند غيرهما؛ الأول للعلاّمة الحجوي، في قوله رحمه الله: "نجد القرآن في المسائل التي تتغيَّر فيها الأنظار والأفكار، قابلاً لكل الأفكار المعقولة، لا يصدم واحداً منها، حيث القصد الأول منه هداية الخلق، وتأمين شريعة عامة وأبدية. أمّا استفادة بقية العلوم فتبع. وفي نحوِ هذا قال النبي ﷺ: "أنتم أعلم بدنياكم."[43]

والثاني للعلاّمة علاّل الفاسي، في قوله: "وقد رفع الإسلام قيمة العقل، وحثَّ القرآن على النظر والتبصُّر والاحتكام إلى الفكر الصحيح والعقل الرجيح في عشرات الآيات، وجعله رسول الإسلام معجزته الكبرى ومناط دعوته، وهذا ما يجعلنا نؤمن بالعقل من غير تحفُّظ، ونعتدُّ به في تفكيرنا الديني الذي يجب أنْ يسير معه جنباً لجنب في كامل الاتفاق وغاية الانسجام."[44]

ثمَّ يضيف الفاسي قائلاً: "فالدين في نظر الإسلام لا يمكن إلّا أنْ يكون عوناً للعلم، وكيف يمكن أنْ يعتبر منافياً للعقيدة، أو معاكساً لها، ورسوله يقول: "فضل العالِم على العابد كفضلي على أدناكم."[45]

---

[43] الحجوي، **التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين**، مرجع سابق، ص19.

[44] الحسني، **التجديد والنقد الذاتي: دراسة وضبط لمتن فضيلة العلاّمة علال الفاسي**، مرجع سابق، ص93.

[45] الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ط1، 1999م، كتاب: العلم، باب: ما جاء في فضل الفقه على العبادة، حديث رقم2685، ص434، انظر أيضاً:

خاتمة:

الحاصل من مقاربتنا للفكر الإسلامي في ضوء مفهومي "التعاضد" و"التمايز" أنَّ هذا الفكر هو النتاج العلمي للفكر البشري الذي آمن أصحابه بالإسلام، وتفقَّهوا نسقه، وتدبَّروا معانيه وأحكامه ومقاصده وقيمه. وقد تعدَّد إنتاج هذا الفكر بحسب النواحي الاعتقادية، والفقهية، والأصولية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والأدبية، والمقاصدية؛ فكلها نتاجات ولَّدها عقل المسلم، وعكست نوعية تفاعله مع الإسلام طوال تاريخ المسلمين وحتى يومنا هذا.

ولكنْ، يتعيَّن علينا أنْ نميز –في الفكر المنسوب إلى الإسلام دائماً– بين ما هو نقلي منسوب إلى الوحي القرآني والهدي النبوي، وما هو عقلي أنتجه العالِم المسلم في سياق تفاعله معهما ومع واقعه الذي يحياه.

والمفروض أنْ يكون النقل، مُمَثَّلاً في القرآن الكريم والسُّنة النبوية، متعاضداً؛ لأنَّ من مظاهر كمال الدين أنَّ منقوله الصحيح متعاضد في نظمه، ونسقيته، وما سمّاه العلواني "وحدته البنائية". إنَّ الحاجة ماسَّة دائماً لتبيُّن مراتب الفقهاء والأصوليين في إدراك هذا الاتساق والتعاضد؛ ذلك أنَّهم متمايزون في ذلك نظراً لتفاوت قرائحهم وجهدهم. والتعاضد هو أنْ يتصف النقل الذي نستحضره في فكرنا الإسلامي بوصف الاتساق، فتتسق الآيات القرآنية بعضها مع بعض، وتتسق السُّنة النبوية بعضها مع بعض، وتتسق الآيات القرآنية مع السُّنة النبوية، وتتسق الآيات القرآنية والسُّنة النبوية مع قدرات المخاطبين بها؛ تعقُّلاً وعملاً. ولا بُدَّ أنْ ينتظم هذا الاتساق في ذهن العالِم المسلم وفكره، حتى يتصوَّر الشريعة على نظام واحد غير متخالف أو مُختلِف.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ المطلوب هو أنْ يبذل الفقيه والمُفكِّر والعالِم جهداً لا يتوقَّف عن المراجعة والتصحيح من أجل بناء رؤية تعاضدية شمولية للنقل، بحيث تتساند معانيه ولا تتنافر، وتترابط مقاصده ولا تتناقض، وتتسق أحكامه ولا تتناقض. وتلك –

– الحسني، **التجديد والنقد الذاتي: دراسة وضبط لمتن فضيلة العلاّمة علال الفاسي**، مرجع سابق، ص93.

لعمري- خطوة سابقة في أيِّ فكر إسلامي أصيل، تُؤسِّس للنموذج المعرفي في الإسلام. فالذي يقرأ منقولات الإسلام، مُمثَّلةً في القرآن الكريم وبيانه من السُّنة والسيرة النبوية، انطلاقاً من تعاضدها، يرى أنَّها أشبه بالفرقان الذي يميز به بين الخير والشر، والحق والباطل، والصواب والخطأ. ولا بُدَّ من البناء الذاتي والبناء المستأنف لهذا الفرقان؛ لنستصحبه في تحليل الأقوال، والأفعال، والأنظار، والأفكار، والتصرُّفات، والمقاصد، وتقييمها، وتقويمها.

إنَّ أهم ما في العقل هو أنَّه نشاط فكري، تتمثَّل وظيفته في التمييز، وبناء التمايز النقدي بوصفه القدرة العلمية التي تتعدَّد في صورها، وتتلوَّن أشكالها، وتتباين في مستوياتها. ومِنْ ثَمَّ، فإنَّ تجديد خطابنا الفكري مقصور على مَن كان قادراً على ممارسة التجديد. ونعني بالتجديد هنا الوعي العلمي بالواقع، وتجديده الذي يحمل العالِم على التفاعل الإيجابي مع معطياته المختلفة، والوعي بالذات التي تُحاسَب محاسبة مستأنفة على ما قدَّمت من أفعال وأفكار وممارسات.

وقد انبنى موقف الشاطبي من عدم مشروعية تأويل القرآن في ضوء العلوم الكونية على القدرة العلمية على التمييز؛ إذ إنَّه ميَّز تمييزاً دقيقاً في الكسب العلمي للإنسانية بين ما اندرج منه ضمن المعارف العلمية العربية المقارنة لنزول القرآن الكريم، وما اندرج ضمن المعارف العلمية التي لم يعرفها الذين نزل عليهم بلغتهم ومعهودهم الحضاري. وبناءً على هذا التمييز، فإنَّه لا يمكن فهم معاني الشريعة (قرآناً، وسُنَّةً) فهماً سليماً، ولا يُمكِن تفهُّم مقاصدهما تفهُّماً موضوعياً إذا غيَّب المُفسِّرُ الملابسات المجتمعية العلمية وغير العلمية للحضارة العربية، التي قارنت نزول الشريعة وورودها.

وإذا أسَّس الشاطبي على هذا التمييز موقفه الرافض من تفسير القرآن الكريم في ضوء ما تطرحه المعارف العلمية المستجدة، فقد انبنى الردُّ عليه على تمييز آخر، تَمثَّل في التمييز بين معاني القرآن الأصلية التي يستوي في تعقُّلها المخاطبون به، ومعانيه الإضافية التي يتفاوت في تعقُّلها العلماء باختلاف العصور.

وعلى كل حال، فإنَّ النظر في تأويلات المُفسِّرين "العلمية" للقرآن الكريم يقتضي الوعي الدقيق بالمنحى التمايزي للعمل العلمي الذي يجعل من مسلسل بناء العالِم لأفكاره، وتشكيله لقواعده وقوانينه ونظرياته مسلسلاً مستأنفاً لا تكتمل حلقاته في التاريخ؛ فكل ما يمكن أنْ يفضي إليه من نتائج إنَّما يُمثِّل نتائج نسبية لا تعرف القطع. والقطع في العمل –عند الحديث عن تاريخ مُحدَّد، أو عصر مُحدَّد– سرعان ما تعاكسه السيرورة العلمية المُتطوِّرة والمُتقدِّمة بطبيعتها. ومنشأ ذلك قيام العلم؛ أيِ العلم الذي يقوم على مبادئ واضحة وتقنيات بحثية سرعان ما يُبلوِرها العالِم في مفاهيم حاكمة مُفسِّرة قد تفضي إلى كشف علمي جديد، أو إعادة النظر في الاكتشافات السابقة التي كان يُنظَر إليها على أساس أنَّها "قطعية، ومُسلَّم بها.

ختاماً، فإنَّ القول بتعاضد الآيات القرآنية في مضمار التفسير العلمي للقرآن الكريم يشير إلى أنَّ معظم هذا التفسير يفتقر إلى وجود ما يدل دلالة قطعية على أيِّ معرفة علمية قطعية، وإنَّ القول بالتمايز النقدي يفضي إلى الإقرار بندرة القطعيات العلمية؛ لأنَّ معظم المفاهيم العلمية قابلة –بطبيعتها– للزيادة والنقصان بقدْر ما تُمكِّننا من فهم الموضوع العلمي، ومعالجة قضاياه وإشكالاته.

Islamic Intellectual Thought: Between Textual Cohesion and Critical Differentiation

Ismail Al-Hasani

Abstract

Textual cohesion is for our thought to engage with the sacred text in a consistent manner, wherein its dimensions are consistently and harmoniously anchored in the thought of the Muslim scholar. As regards critical differentiation, it is the diverse cognitive ability of discernment. Accordingly, the "scientific-cognitive" interpretations of the exegetes primarily require a precise awareness of the differential orientation of scientific and intellectual activity. This renders the scholar's quest for constructing his thought and the formation of rules and laws to be a perpetual quest whose episodes are never completed in history. Secondly, what is necessitated is symbiotic cohesiveness between the Qur`anic verses because they are devoid of categorical indications insofar as what relates to any definitive scientific knowledge, given that scientific universal knowledge is among the plains of knowledge entailing varied and varying ideas and views.

Keywords: Islamic thought, cohesiveness, distinctiveness, al-Shāṭibī, interpretation.

مفهوم الحق وإعادة تأسيس علم المقاصد في الإسلام

محمد المجذوب محمد صالح*

الملخص

معنى "الحق" في معناه القرآني الشامل لم يكن في علم الأصول ومقاصد الشريعة شيئاً مذكوراً، إلّا كمعنى شارح لمعنى المصلحة عند علماء المقاصد في إطار تحقيق مقاصد الدين العليا، بل ظلت هذه المساحة حكراً وبامتياز لمعنى "المصلحة" مرسلة أو استقرائية؛ أي إن مقصد الحق كان حاضراً كمعنى إجرائي أوجدته الحاجة إلى تجسيد الأحكام الشرعية والعقائد الدينية، وتبتغيه الاجتهادات والاستنباطات للأحكام التفصيلية في نطاق ما حدده الأصوليون من حقوق وواجبات ومسؤوليات فردية وجماعية. باعتبار أن الفكر المقاصدي، لم ينشغل بمعنى "الحق" كمؤسس لفقه المقاصد العليا للقرآن الكريم، بوصفه القيمة العليا التي تحكم مقاصد الفعل الإرادي للمكلفين، باعتباره قيمة الأحكام الكلية، التي يجب أن تسايرها الحياة الإسلامية في جميع مناحي عمرانها المختلفة الأوجه، ومن ثم تضع لها السُّنن والآليات المناسبة لتفعيلها كمنظومة قيمية وتنميتها لتحقيق "الحق" على صفحة الواقع.

ولذلك فإن هذه الورقة تعرض للعناية الكبيرة التي توليها الرؤية القرآنية لمعنى "الحق"، إلى درجة تأسيسها لمنظومة المقاصد الإنسانية عليه، فمعنى "الحق" في السياقات القرآنية يغطي مناحي الحياة المختلفة، إلى درجة تمكننا من القول: بأن مقاصد "القرآن" هي مقاصد "الحق". وهو التوجه العلمي الذي نرجو أن يشق طريقاً آخر في فقه المقاصد في اللحظة التي نتتبع فيها مقاصد القرآن الكريم ودلالتها الأم.

الكلمات المفتاحية: الحق، علم المقاصد، مقاصد العمران، مقاصد القرآن، المصلحة.

---

* دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة الخرطوم/ السودان، أستاذ مادة الفكر السياسي في جامعة النيلين– السودان.
البريد الإلكتروني: drmajzob@hotmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2019/1/23م، وقُبل للنشر بتاريخ 2019/8/20م.

مقدمة:

تعرض هذه الدراسة للعناية الكبيرة التي توليها الرؤية القرآنية لمعنى "الحق"، إلى درجة تأسيسها لمنظومات مقاصد العمران الإنساني: العلمية والسياسية والاقتصادية والعقدية والاجتماعية والكونية ونحوها، فمعنى "الحق" في السياقات القرآنية يغطي مناحي الحياة المختلفة، إلى درجة يصحّ معها القول بأن مقاصد "القرآن الكريم" هي مقاصد "الحق"، فعلى صعيد الاجتماع الإسلامي المؤمن بقيم الحق المنغرسة في الفطرة، يصبح الفعل الإنساني محكوماً لمقصد قيمي محدد يحرم تجاوز أو تخطي قيم معنى "الحق"؛ فقيمة الإيمان "بالحق" في الحياة الاجتماعية والسياسة مثلاً، تحرص على طرد المؤثرات الشخصية والتوظيفات الخادعة لتصفو المقاصد وتخلص من الهوى الذاتي و"المصالح" الزائفة.

وتهدف هذه الدراسة إلى إعادة تحديد معنى "الحق"، كما ورد في الاستخدام القرآني، بكونه واحداً من المقاصد المؤسسة لماهية المقاصد العليا في الإسلام، ومن ثم مقاربته بمعنى "المصلحة" كما في الفكر الأصولي في علمي أصول الفقه ومقاصد الشريعة، ذلك أن المقاصد القرآنية بوصفها مقاصد مطلقة وخالدة وكلية،[1] فهي قادرة على استيعاب وتجاوز المقاصد التي تنتجها الاعتبارات "المصلحية" في فقه المقاصد الدينية، وتتجاوزها إلى فضاء مقاصد الحق بكونها مقاصد توحيدية في الخطاب القرآني.

وعلى هذا فإن مشكلة الدراسة تكون منصرفةً نحو توضيح وإعادة توظيف المقاصد القرآنية وبخاصة معنى "الحق"، لبناء توجه تجديدي لعلم المقاصد في القرآن كتوجه علمي يرفد الحضارة والعمران الإسلامي في لحظته الحاضرة بالإمكانية المعرفية والأخلاقية المقاصدية المرجوة، وتوضيح مدى استيعابها للمقاصد التقليدية في العلوم الأصولية وخصوصاً مقصد "المصلحة"، فتعرض الدراسة للمسألة في سياقها التنظيري دون الخوض الموسع في تجلياتها العمرانية، إلّا بالقدر الذي يسهم في توضح المعنى ويسنده بالمثال.

[1] صالح، محمد مجذوب محمد. **أصول السياسة في التصور الإسلامي**، الخرطوم: مطبعة دار العملة للطباعة، ط2، 2003م، ص26.

وبهذا المعنى فإن حدود الدراسة تقف عند المستوى التأسيسي النظري لمعنى "الحق" من المنظور القرآني، فتبحث في نطاق تحديد أوجه التشابه والافتراق، ونقاط التمايز، بينه وبين مقاصد المصلحة، على مستوى التأسيس للكليات والأصول والقواعد الفقهية على مستوى المقومات الفكرية، لا على مستوى التطبيقات بطبيعة الحال، لأن ذلك يحتاج إلى دراسة موسوعية، توجب على الأقل مقاربة للمعنى في تأسيساته القرآنية والنبوية، فضلاً عن المدارس الأصولية والمقاصدية والفقهية الإسلامية، وخاصة عند أهل السنة والشيعة والمعتزلة والإباضية ... الخ، وهو ما لا يمكن أن تستوعبه ورقة علمية محدودة.

وهذه الدراسة وفي حدود المقاربة المعرفية المقترحة: القرآن الكريم والسنة النبوية، تفترض أن مبدأ "الحق" والقيم والمقاصد المتفرعة منه هو الأساس لمنظومة المقاصد في الفكر الإسلامي المتجدد، كونها المقاصد التي توجه السلوك البشري، ومن ثم تسهم في حل إشكالية الترتيب والمفاضلة بين القيم الإنسانية، فيكون فقه "الحق" والبحث عنه، هو الغاية النهائية التي يجب أن يعمد إليها علم مقاصد القرآن "قيد التأسيس" في دلالته الأم ومادته وأجندته البحثية. فعندما يعرض الفقيه المقاصدي غرضاً من أغراض علم المقاصد القرآني، سواء تعلق بعلاقات الإنسان، أو أحوال أشياء الكون، أو موضوعات الغيب، أو نحو ذلك من الأغراض المقاصدية، فهو يعرضها من منظور مبدأ الحق، وتأتي سائر المقاصد الأخرى تبعاً لها، فالفقيه "المقاصدي" إنما يرمي من وراء كل بحثه إلى إبراز دلالة "الحق" الذي يقود الإنسان إلى الحق. وبهذا المعنى يصبح علم المقاصد القرآني ضرباً من التأويل يرمي إلى التعبير عن "الحقيقة" وتجسيدها، "فالحق" هو القيمة العليا التي تتوق إليها سائر القيم الأخرى في الفكر الإسلامي.

فالفقيه في سعيه للتعبير عن مقاصد تلك "الحقيقة" المطلقة –عندما يستخدم مناهجه العلمية– لا يقصر همه عند غرض "مصلحي" فرعي مجرد وقائم بذاته بعيداً عن قيمة "الحق" الكلية، وإنما يعمد إلى فقه "الحق" من وراء ذلك الضرب من الفقه، لاعتبار أن معنى الحق معنى يستدعي وينفتح على جملة من القيم والمقاصد التي بإمكانها توجيه

الفعل والسلوك، بوصف "الحق" دافعاً ووازعاً فطرياً ودينياً تُناط به سائر النوايا والدوافع والوصايا والسلوكيات الأخلاقية كما تناط به معرفة "الحقائق" و"الحقوق" و"الحرمات" الإنسانية.

أولاً: مقاصد الحق وإعادة تأسيس علم المقاصد

من الملاحظ أن معنى الحق قد جاء في سياقات قرآنية متعددة وذات دلالة حاسمة فيما نحن بصدده من تأسيس لمقولة المقاصد في الإسلام، فيكون المعنى المقاصدي النهائي الذي ينتظم كل القيم والتعاليم والوصايا في الهدي الإلهي، هو معنى "الحق"، كونه المعنى المفتاحي لتأويل الهدي الإلهي. فالحق يجيء في خطاب القرآن في مستويات وأبعاد مقاصدية متعددة، فهو يأتي في الدلالة المعرّفة بألف ولام العهد، دلالة على الاستغراق، أو في صورة المعرّف بالإضافة للدلالة على البيان، أو في صورة المنكر للدلالة على العموم، أو في صورة المصدر المنصوب على المفعولية للدلالة على التأكيد. وهو في كل هذه السياقات يحمل معاني مقاصدية متكاملة يعمد لتوضيحها، هي في مجموعها معاني القرآن المقاصدية النهائية.

ولما كان الهدي الإلهي خطاباً مطلقاً يؤول بعضه بعضاً، فإن ثمة معنىً كلياً يُضفي على أجزاء الخطاب دلالاته الحقيقية ومعانيه المقاصدية المرادة المعبرة عن معاني التوحيد والإيمان، كون المعنى النهائي الذي ينتظم كل المعاني والدلالات المعرفية والمقاصدية في الهدي الإلهي، هو معنى "الحق" ودلالاته المنشودة، لأنه المعنى المفتاحي لتأويل الهدي الإلهي. يقول تعالى: ﴿وَبِٱلۡحَقِّ أَنزَلۡنَٰهُ وَبِٱلۡحَقِّ نَزَلَۗ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ١٠٥ وَقُرۡءَانٗا فَرَقۡنَٰهُ لِتَقۡرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكۡثٖ وَنَزَّلۡنَٰهُ تَنزِيلٗا ١٠٦ قُلۡ ءَامِنُواْ بِهِۦٓ أَوۡ لَا تُؤۡمِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ مِن قَبۡلِهِۦٓ إِذَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ يَخِرُّونَ لِلۡأَذۡقَانِ سُجَّدٗا ١٠٧ وَيَقُولُونَ سُبۡحَٰنَ رَبِّنَآ إِن كَانَ وَعۡدُ رَبِّنَا لَمَفۡعُولٗا ١٠٨ وَيَخِرُّونَ لِلۡأَذۡقَانِ يَبۡكُونَ وَيَزِيدُهُمۡ خُشُوعٗا ١٠٩﴾ [الإسراء: 105-109]، فمعنى "الحق" يجيء في خطاب القرآن في مستويات وأبعاد مقاصدية متعددة كما ظهر.

ودلالة ذلك أن وظيفة الحق، تظهر في كونه وسيلة تحقيق مقاصد معاني القرآن، فالحرمات مبادئ والمقاصد غايات، وهما لا ينفكان عنه، وإن اختلفت مراتب ظهورهما في الحق، من حيث كونه حقوقاً إلهية، أو حقوقاً جماعية أو حقوقاً فردية. وأن غاية الحق تحقيق مقاصد الرؤية الإيمانية التي فيها هداية الناس وخيرهم. فحكمة تحميل الإنسان للحق وتكليفه بأدائه، هي تحقيق الإنسان مشروع خلافته في الأرض لتوافر استعداده لتحمل ذلك، فتظهر به وبواسطته في الخارج أحكام العوالم، بعد أن تنصهر في بوتقته علومها ومعارفها، فيكمل المشرّع سبحانه ظهورَ أحكام المستخلف، وتنكشف حِكَمُه، بمعنى أن الخلائق تدرك ذلك لتوافر استعدادها للإدراك فيقر الكل بافتقاره الذاتي، وأنَّ غناه الوجودي بالله تعالى، فيعادي بذلك شحّه، ليستظل بوافر رحمة ربه، فينعموا بعدل الله وفضله، ويسلّموا ويرضوا بقضائه وقدره. أما لوازم أداء الحق طاعةً واختياراً فهي الإيمان بالله، والمقاصد الحسنة المنضبطة بضوابط الحق، وحرية ممارسة أداء الحق على وجهه الشرعي.

فمعاني المقاصد في القرآن الكريم، تقوم على متلازمة العلاقة بين المقاصد والعلم والإيمان بالغيب، كمبدأ أولي للوجود مهما كان، يقول تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُواْ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٤﴾﴾ [الحج:54]، ويقول: ﴿وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ فَمَا ٱخْتَلَفُواْ حَتَّىٰ جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِى بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٩٣﴾ فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿٩٤﴾ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَتَكُونَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٩٥﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٩٦﴾ وَلَوْ جَآءَتْهُمْ كُلُّ ءَايَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُاْ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴿٩٧﴾﴾ [يونس:93-97]؛ فيكون أول ما نستنتجه من التلازم بين المعنيين، أن المقاصد مختلفة عن العلم الذي يحصل للنفس بموضوع ما، مع ما ينطوي عليه العلم من يقين.

فالمقاصد الناتجة عن الإيمان بالله سبحانه، تستوعب وتتجاوز معنى اليقين المصلحي الأصولي بأفضل مما في الأبعاد المصلحية العقلية أو التجريبية لها، لأنه في كثير من معانيه يأتي متلازماً مع معنى العلم الدال على حال تحقُّقٍ لذاتٍ أو لفعل؛ أي حال تسبغ على

موصوفها صفة واحدة من أربع صفات: الثبات والتطابق والصدق والصحة، يقول تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٠٥﴾﴾ [الأعراف:105]، ويقول: ﴿وَيَسْتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَ ۖ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ ۖ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴿٥٣﴾﴾ [يونس: 53].

وهي صفات ألزم لمعنى الحق دون المصلحة، وعلى هذا فلا اختلاف في طبيعة مقصد الحق من جهة أنه التزام مقاصدي ذاتي، وأن ما يتلقاه الوجدان هو الحق، وإنما يختلف الإيمان، من حيث محتواه؛ أي بطبيعة القضايا التي يؤمن بها الإنسان، والتي هي موضوع الإيمان. فهذه القضايا تظل تحتمل الصدق والكذب، والحق والباطل، والوهم والحقيقة، إلّا في نظر المؤمن بها. فالمؤمنون مؤمنون جميعاً بالقوة نفسها، من حيث شعورهم وثقتهم في أحقية ما يؤمنون به، ولكنهم يختلفون من حيث أحقية مضامين إيمانهم، بين شتى الأديان والمعتقدات والإيديولوجيات والأعراف والتقاليد، بين حق وباطل، وهداية وضلال. وأمام مفترق الطرق يأخذ "العلم" دوره بوصفه دليلاً للتمييز بين الحق والباطل، والهدى والضلال، وهو العلم الذي يأتي ملازماً لمعنى الإيمان في الهدي الإلهي. وهكذا فالحق بمعنى التطابق توصف به العلاقة بين الاعتقاد والواقع. كما أن الحق بمعنى الصدق يوصف به الخبر المطابق للحقيقة الخارجية.

أما الحق بمعنى الصحة فيوصف به الإخبار عن الواقع، من حيث خلوّ الخبر عن شوائب الوهم والظن والاختلال. فقد جاء الحق في سياقات متعددة وذات دلالة حاسمة فيما نحن بصدده من تأسيس لمنظومة المقاصد والمعاني في الإسلام. وعندها سيكون من الواضح أن الهدي القرآني في فلسفته للمقاصد ينطلق من مذهب توحيدي يوحّد بين الفكر والواقع وبين الروح والجسد، كونه يعترف بأهمية المادة وضرورتها، لكنه لا يستند إلى المادة وحسب لمهمة إعطاء تصور عن الإنسان والطبيعة والعالم، بل هو يعطي البداية إلى الروح على أساس أنها خالدة قياساً بالمادة. فمن خلال فكرة التوحيد والإيمان بالله تعالى الحق فإن الهدي القرآني يعطي الأولوية في فقه المقاصد إلى إله أبدي وخالد يسمو على الكون خارج عن الأفكار والأشياء هو الله تعالى، وهو الخالق الوحيد للكون وللحياة، وبواسطة الأنبياء والوحي تأتينا منه الحقائق والمعرفة والعلم والمقاصد الكريمة، وبواسطة

التنزيل يَصدرُ إلينا تصور كامل لقضايا المقاصد وفلسفتها وغاياتها واتجاهاتها العامة وتركيباتها الداخلية.

يقول تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝٣ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا ۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ إِنَّهُۥ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ لِيَجْزِىَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ ۝٤ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٥ إِنَّ فِى ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ ۝٦﴾ [يونس: 3-6].

وهنا تظهر أبعاد المقاصد كمقاصد توحيدية، صادرة عن معنى الإيمان بالغيب كونها معنية ببيان خصائص الحق وسماته في الثبات والتطابق والصدق والصحة بوصفها أوصافاً لمقاصد العمل الصالح في الفعل الاجتماعي للإنسان، مما يجعلها خصائص كافية لشرح العلاقة بين المقاصد والإيمان والعلم. أما المعنى الجامع والناظم لهذه الدلالات فهو معنى الحق، كون معنى الإيمان يقوم على مبدأ الحق، والحق في ذاته ثابت لا يتعدد، لأنه لا يكون إلّا واحداً. ومن هنا أطلق الله على ذاته كونه الحق، بمعناه الوجودي الثابت، الذي لا تعدد فيه.

ثانياً: أبعاد مقاصد الحق في تأويل عناصر الوجود

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف ينتهي معنى المقاصد القرآنية بوصفها مقاصد الحق كعلم حاوٍ ومفسر للحقيقة الوجودية في مجموعها لكونه المعنى "المفتاحي" في بناء المقاصد في مجالاتها المتعددة؟ وبكونه يوحّد مجالات الإيمان بالله واليوم الآخر والقدر والرسالات، وكذا مجالات الإنسان والإنسانيات، ومجالات الطبيعة والطبيعيات، فيبحث للأول عن مرضاته وتقواه، وللثاني محارمه و"حقوقه"، وللثالث أسراره و"حقائقه"؛ ففي الأول تظهر مقاصد "حجج" التوحيد والإيمان، وفي الثاني تظهر مقاصد موضوعات "الحقوق" والحرمات، وفي الثالث تظهر مقاصد مجالات الاستخلاف و"حقائق" الطبيعة وسنن الكون وصلاح بيئته؟

يتطلب هذا الأمر إعادة بناء النسق العلمي في علم المقاصد على أساس معنى "الحق"، كونه النسق المقاصدي التوحيدي لمعاني المقاصد المفترضة، وهي المسألة التي يمكن البرهان عليها من استقصاء وتتبع معاني مقاصد "الحق"، في أبعادها العقدية والإنسانية والطبيعية الواردة في الهدي الإلهي. فالهدي الإلهي عندما يشرح مقاصد موضوعات الإيمان وأشياء العالم الطبيعي والإنساني فإن المعنى الكامن وراءها جميعاً هو معنى "الحق". فكيف يكون ذلك؟

1. على مستوى الوجود الأسمى؛ أي الوجود الغيبي:

يقرر الهدي الإلهي أن مقاصد الحق تعمد إلى الرهان على أن الله تعالى هو الإله "الحق" الذي يتصف بصفات الكمال المطلق وتنزع إليه النفوس، وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته، يقول تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ ٦٢﴾ [الحج: 62]، ويقول: ﴿ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوْلَىٰهُمُ ٱلْحَقِّۚ أَلَا لَهُ ٱلْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ ٱلْحَٰسِبِينَ ٦٢﴾ [الأنعام: 62]. وبهذا فمعنى "الحق" هنا يأتي بمعنى الثبات، فهو ما توصف به الماهية، ولا توصف به إلّا "الذات الإلهية"؛ لأنها وحدها الثابتة المطلقة بغير عِلّة أو سبب، فمعنى "الحق" هنا هو الإشارة إلى الثابت بوجوده ثباتاً مطلقاً لا يعقل تصوّر نقيضه.

وهو الاستعمال الأكثر أهمية لمعنى "الحق" في الهدي الإلهي، الوارد في معنى الحق "الوجودي" الثابت في الواقع والحتمي الوقوع، ويقابله الباطل أو المعدوم أو المنفي، ومجاوره الصادق والصحيح مقابل الباطل والكاذب والفاسد والزائل[2] يقول تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَۚ وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّۖ وَٱتَّخَذُوٓاْ ءَايَٰتِي وَمَآ أُنذِرُواْ هُزُوٗا ٥٦﴾ [الكهف: 56].

أما البرهان على معنى الحق كجوهر لمقاصد الحق بالله وبالرسالات بسياق دلالة القرآن، فهو ما يظهر من خلال الاستدلال على "الحق" "بالخلق"، فعندما يوقف الهدي الإلهي العقل الإنساني على وجود الله، بأنه هو الحق الذي ثبت وجوده منذ الأزل، فإنه

[2] الكتاني، محمد. **منظومة القيم المرجعية في الإسلام**، منشورات "الإيسيسكو"، ط1، 2008م، ص98.

يستمد منه المقاصد عندما يجعله يلاحظ الكون الإنساني والطبيعي ليستدل بالموجودات على موجدها من خلال دليل "النظام"، يقول تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ [فصلت: 53]. ودلالة ذلك أن مقصد الحق في "الإيمان" بالله قد دعا النَّاس إلى الإيمان به بأدلة كثيرة أهمها دليل "النظام" الذي يعني:[3]

أ. الانطلاق من النظر في ظواهر الكون، لمعرفة نظامه وسننه العاملة في ظواهره المختلفة، ابتداء من ظاهرة الحياة الإنسانية وعالم الروح وكل ما يحيط بالإنسان من طبيعة مسخَّرة وإنسان مسخر، وانتهاء بعالم الأفلاك والسماوات، يقول تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾ إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ كَانَ مِيقَٰتًا ﴿١٧﴾ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا ﴿١٨﴾ وَفُتِحَتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتْ أَبْوَٰبًا ﴿١٩﴾ وَسُيِّرَتِ ٱلْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴿٢٠﴾﴾ [النبأ: 6-20].

ب. الإقرار بأن الكون بكل ما فيه من ظواهر النظام والانتظام، وفي كل مستويات الحياة، لا يمكن أن يُتصوَّر أنه أَوجدَ نفسه بنفسه، أو أنه وُجد بغير بداية أو لغير حكمة، أو أنَّه جاء عن طريق المصادفة والاتفاق، ومن ثمّ لا يعقل أن يستقيم نظامه وتماسكه إلّا على أساس وجود خالق له، هو الله تعالى الحق الذي هو مبدأ الوجود. يقول تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ شُرَكَآءَكُمُ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ أَرُونِى مَاذَا خَلَقُوا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ۚ أَمْ ءَاتَيْنَٰهُمْ كِتَٰبًا فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَتٍ مِّنْهُ ۚ بَلْ إِن يَعِدُ ٱلظَّٰلِمُونَ بَعْضُهُم بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا ﴿٤٠﴾ * إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴿٤١﴾﴾ [فاطر:40-41].

ومن هذا السياق الاستدلالي، يأتي البرهان على دلالة معنى الإيمان بـ"الحق" وتساق في معرض الإيمان بالنبوة والرسالة غير المخلوفة، يقول تعالى: ﴿كَمَآ أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيْتِكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ ﴿٥﴾ يُجَٰدِلُونَكَ فِى ٱلْحَقِّ بَعْدَمَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ ﴿٦﴾ وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ وَيَقْطَعَ دَابِرَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧﴾ لِيُحِقَّ ٱلْحَقَّ وَيُبْطِلَ ٱلْبَٰطِلَ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴿٨﴾﴾ [الأنفال: 5-8].

[3] المرجع السابق، ص98.

وفي هذا المستوى أيضاً؛ مستوى شرح موضوعات الغيب، يأتي تناول القرآن لمعنى "الحق" بوصفه الرسالة الإلهية ذاتها مدعومةً بالدليل والبرهان، في سياق تناول إعجاز الكتب المنزلة، وبخاصة القرآن. والإيمان به من علم يقيني بأنه من عند الله، فإن معناه هو ضرورة الإيمان بالكتاب؛ أي بالقرآن، يقول تعالى: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ فَسۡـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكَۚ لَقَدۡ جَآءَكَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ ٩٤﴾ [يونس: 94].

ويندرج في هذا المعنى وصف الرسالة الإلهية بكونها حقاً، وبأن الوحي بها كذلك حق لا مرية فيه، لا يخالطه أي شيء من الكهانة أو السّحر أو التوهّم. يقول تعالى: ﴿ إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗاۖ وَلَا تُسۡـَٔلُ عَنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلۡجَحِيمِ ١١٩﴾ [البقرة: 119].

ويجري هذا المجرى في استعمال لفظ "الحق" في الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم، وهو دعاؤه ﷺ إذا قام إلى الصلاة في جوف الليل، وهو قوله: "اللهم لك الحمد أنت نور السماوات والأرض، ولك الحمد أنت قيام السماوات والأرض، ولك الحمد أنت رب السماوات والأرض ومن فيهن، أنت الحق، ووعدك الحق، وقولك الحق، ولقاؤك الحق، والجنة حق، والساعة حق، اللهم لك أسلمت، وبك آمنت... الحديث."[4]

وفي هذا المستوى أيضاً يأتي مقصد الحق في معنى الصدق في الإخبار عن الحقيقة الثابتة والتوافق التام بين وجودها في عالم الغيب وعالم الشهادة، سواء كانت واقعاً ماثلاً للعيان أو حقيقة عقلية ثابتة بالبرهان.[5] يقول تعالى: ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ إِنَّهُۥ لَحَقّٞ مِّثۡلَ مَآ أَنَّكُمۡ تَنطِقُونَ ٢٣﴾ [الذاريات: 23]. ويقول: ﴿ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتۡلُوهَا عَلَيۡكَ بِٱلۡحَقِّۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ٢٥٢﴾ [البقرة: 252] وحاصلها أن جميع ألفاظ الحق التي جاءت مفيدة للحالية في سياق التنزيل للوحي القرآني، جاءت لمعنى الإيمان بـ"النبوة" و"النبوات" المحقّة التي تكون أمراً حتمي الوقوع، أو وعداً محتوم الإنجاز، أو مآلاً لا مفر منه. وعلى رأسها معنى الإيمان بنبوة النبي ﷺ، ونحوها من النبوات كاليوم الآخر... الخ، يقول تعالى: ﴿وَيَسۡتَنۢبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَۖ قُلۡ إِي وَرَبِّيٓ إِنَّهُۥ لَحَقّٞۖ وَمَآ أَنتُم بِمُعۡجِزِينَ ٥٣﴾ [يونس: 53].

---

[4] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري (الجامع الصحيح)**، القاهرة: دار الشعب، كتاب: التهجد، باب: التهجد بالليل وقوله ﷻ: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ٧٩﴾ [الإسراء: 79]، ط1، 1407هـ/1987م، حديث رقم1069.

[5] الكتاني، **منظومة القيم المرجعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص93.

وأهم مقاصد معاني الحق في هذا المستوى هو ما يأتي على المستوى العقدي، لأن معنى الحق يأتي في معنى مقاصد الإيمان الصادق المقابل لمقاصد الباطل، والذي يوصف به الخبر المطابق للحقيقة الخارجية، فهو معنى مقاصدي كما هو معنى إيماني وعلمي في الوقت ذاته. كما أن معنى الحق يأتي بمعنى الصحة، فيوصف به الإخبار عن الواقع، من حيث خلو الخبر عن شوائب الوهم والظن والاختلال.

فإذا كان الحق والباطل طرفين متقابلين، لا يخلو عمل من أعمال الإنسان من الخضوع لأحدهما، وهما لا يجتمعان معاً في أمر واحد بحال من الأحوال. ومحصلة ذلك أنه لا يخلو عمل ابن آدم من القيمة مطلقاً ما دام ينحو نحو أحد هذين القطبين، فكل ما يدور بين قطبين متقابلين يقع من جملة القيم كالخير والشّر والحسن والقبح والعدل والظلم... الخ. فالحق يقع في مقابل الباطل مثلما يقع الصدق في مقابل الكذب والصواب في مقابل الخطأ. فكل واحد من جملة منظومة هذه القيم يُستخدم في سياق يختلف بدوره عن السياقات الأخرى، فالحق والباطل يُطلقان عادة على مجال الاعتقادات، والصدق والكذب عادة ما يُستخدمان في سياق الحكم على الأقوال والأخبار، أما الصواب والخطأ فيختصان بمقاصد الأحكام وما يتصل بهما من أقيسة وبراهين واستنتاجات.

وقد وردت لفظة الحق بهذا المعنى في مقابل الباطل في الهدي الإلهي في أكثر من موضع، يقول تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَل لِّي مِن لَّدُنكَ سُلْطَانًا نَّصِيرًا ﴿٨٠﴾ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ ۚ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴿٨١﴾ وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾ وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا ﴿٨٣﴾﴾ [الإسراء: 80-83]، فالحق هنا هو الإسلام، والباطل هو الشرك والوثنية.

وهكذا تظهر أهمية معنى الحق أساساً للإيمان بالغيب وأساساً للالتزام المقاصدي في الإسلام في آن؛ إذ إنّ تعريف المقاصد على مستوى مختلف القضايا المقاصدية، ينبع من اعتبارين متكاملتين، أولهما: التصديق بالحقائق الغائبة عن الحس، وثانيهما: الإقرار القلبي بأن ما جاء به الوحي هو حق في حد ذاته.

ومعنى هذا أن التصديق بالحقيقة الغائبة عن الحس، الممتنعة على الاستدلال العقلي، يعني أنه تصديق يعلو الاقتناع العقلي بالأدلة المادية أو المنطقية، فالإيمان القلبي متمايز عن الاقتناع العقلي؛ لأن هذا الأخير يتحرك في مجال الحسّ والمشاهدة، أو في العالم المعقول فحسب، بينما "الإيمان"، فضلاً عن تعلّقه بعالم الحس فإنه يتعلق بعالم "الغيب" ولا متناهياته. يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلۡحَقِّ مِن رَّبِّكُمۡ فَـَٔامِنُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ وَإِن تَكۡفُرُواْ فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمٗا ١٧٠﴾ [النساء: 170]، ويقول: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ يَهۡدِ قَلۡبَهُۥۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ١١﴾ [التغابن: 11]. ومن هنا تكون "حقيقة" معاني المقاصد التي دعا إليها القرآن بوصفها تجسّد التلقي الفطري للحقائق الإلهية اليقينية المعجزة، في انفتاح وتجاوب عميقين بين "الإيمان" كمعنى للوجود، والحق كمبدأ للكون وللتعايش بين البشر، ويكون ذلك بتحصيل "العلم" بهذا الحق وذاك، إما بواسطة "العلم" العقلي وإما بواسطة العلم المنزل؛ أي هداية الوحي، أما إذا اجتمعا فذلك المعنى عينه.

2. على مستوى الوجود المعقول الذي يتعلق بالإنسان والإنسانيات:

مقصد "الحق" في الهدي الإلهي، يأتي بمعنى كون الفعل أو الأمر الإنساني قد جاءا على أتمّ وجه وأصحّ طريقة، أو أن المطلوب هو ذلك المقصد من كل أمر إلهي أو فعل إنساني، إثباتاً لذلك أو نفيه. يقول تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَتۡلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ يُؤۡمِنُونَ بِهِۦۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ١٢١﴾ [البقرة: 121]، ويقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ١٠٢﴾ [آل عمران: 102]. ويقول: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ إِذۡ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورٗا وَهُدٗى لِّلنَّاسِ تَجۡعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبۡدُونَهَا وَتُخۡفُونَ كَثِيرٗاۚ وَعُلِّمۡتُم مَّا لَمۡ تَعۡلَمُوٓاْ أَنتُمۡ وَلَآ ءَابَآؤُكُمۡۖ قُلِ ٱللَّهُۖ ثُمَّ ذَرۡهُمۡ فِي خَوۡضِهِمۡ يَلۡعَبُونَ ٩١﴾ [الأنعام: 91]. فالحق بمعناه الاعتباري المتعلق بالإنسان، فيما يجب له، وفيما يجب عليه، وما يفعله، يتعلق بمقصد "الواجب" عن تصرفاته. ولكن من المعلوم أن لفظ "الحق" يتلازم ومعنى الواجب، فهما لفظان متلازمان، بحيث لا يتصور الواجب على شخص إلّا اعتبر حقاً لشخص آخر، فما من حق إلّا وهو واجب، والعكس صحيح.

وعلى هذا فإن المعاني المقاصدية المبنية على الإيمان "الحق" في الهدي القرآني تقوم على مجموع مقاصد الفعل الإنساني وقواه العقلية والوجدانية، وهي المقاصد التي تؤثر الحق على الباطل. ومن هنا تعدد مستويات المسؤولية الإنسانية، فمع تعدد الأطراف التي تقاضيه الحساب عنها، فإن المسؤولية الشخصية تظل واحدة، وهي وحدها تحمل تبعات أفعالها وتلقى الجزاء المنصف عنها، بحيث لا يمكن أن تتسع لتشمل أفعالاً لم تردها ولم تشارك فيها. يقول تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ ۚ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [الأنعام: 164]، فلا خطيئة أصلية تُخلق مع الإنسان لأنه إنسان، وكأنما هو آثم بطبيعته كما يعتقد النصارى. وتعدد المسؤولية واتساعها واضح في قوله ﷺ: "كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ في أهله ومسؤول عن رعيته. والمرأة في بيت زوجها راعية ومسؤولة عن رعيتها."[6]

وأمثلة هذا المقصد في الهدي الإلهي مستويان: المستوى الأول؛ المقصد الذي يقوم على معاني "الحق" التي يقرّها العُرف والقانون، أو يقرّها العمل. ويندرج في هذا النوع من الحق الثابت في الذمة إزاء الغير كالديون، والحق في الأموال والنفقات، والحق في الممارسة للمباحات التي بها قوام الحياة الإنسانية. يقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ فِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ ﴿٢٥﴾﴾ [المعارج: 24-25]. ويقول: ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾﴾ [الأنعام: 141]، لكون أن الغالب في استعمال التأويل النبوي للفظ "الحق" في معناه الحقوقي؛ أي ما يثبت في ذمة شخص لفائدة الغير. يقول الرسول ﷺ: "إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليَّ، فلعل بعضكم أن يكون "ألحن" بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً، فإنما أقطع له قطعة من النار."[7]

---

[6] البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: المرأة راعية في بيت زوجها، حديث رقم4904.

[7] الأصبحي، أبو عبد الله مالك بن أنس. **موطأ الإمام مالك**، رواية يحي الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، كتاب: الأقضية، باب: الترغيب في القضاء بالحق، د.ت، ج2، حديث رقم1399، ص719.

3. مستوى الموجود الحسّي:

يعرض الهدي الإلهي رؤيته عن مقاصد خلق السماوات والأرض وما بينهما، وأن هذا الخلق قد جاء "بالحق" ليشرح الصلة الصائرة بين معنى الحق وأشياء العالم الطبيعي والإنساني، كخلق السموات والأرض، فتقرر أن الله تعالى قد خلق السماوات والأرض "بالحق"، يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۚ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴿١٩﴾ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ ﴿٢٠﴾﴾ [إبراهيم: 19-20]، وقد ورد ذكر السماوات والأرض مقترنين كثيراً،[8] يقول تعالى في آية جامعة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ ۖ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ ۚ قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ ۚ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ ۚ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿٧٣﴾﴾ [الأنعام:73]. والمعنى أن "الحق" هو معنى آخر غير الخلق. فمقصد "الحق" هنا يأتي بمعنى مطابقة الفعل الإلهي لما يحق أن يكون عليه، من منتهى القصد والحكمة البالغة والخير العميم للمخلوقات، والتدبير للأقوام والكائنات، لأن ما يصدر عن الله، وهو "الحق" الأول، لا يكون إلّا خيراً.

وهكذا فإن معنى المقاصد، وعلى مستوى الوجود الحسي، ما كان ليكون سوى تحقيق لآيات الله تعالى وشواهده في الكون، فهي تكون تجلياً وتجسيداً لآيات الهدي الإلهي وللإيمان القابع في القلب يصدقه ويغذيه، ومن ثم تكون كل معرفة في أي من مجالات العلوم الطبيعية نوعاً من الصلة بالله تعالى، وسبيلاً من سبل التقرب إليه، ومن ثمَّ الاقتراب من الحقيقة الحقيقية في الوجود، فكما يتقرب الإنسان من المعنى القرآني إلى الله بأنواع العبادات والشعائر، فإنه كذلك يتقرب إلى الله من خلال تحقيق آيات الله في الوحي المنصوص من خلال العمل في آيات الله المنصوبة في الكون. فكيف يكون ذلك؟.

ثالثاً: منهجية بناء سنن مقاصد العمران وتوظيفها

أبرز فكرة تتمحور عليها مقاصد القرآن الكريم، عند تناولها لموضوع السُّنن، هو أن ساحات العمران الإنساني منضبطة بقوانين تشبه إلى حد كبير تلك السُّنن والقوانين التي

[8] ورد ذكر خلق السماوات والأرض مقترنتين في أكثر من ثمانٍ وعشرين آية في القرآن الكريم.

تحكم الظواهر الطبيعية، بوصفها سنناً ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان، وتكون طريقة اكتشافها وتوظيفها بالاستهداء بهدي الله تعالى، والسير في الأرض والتأمل في أحوال الأمم وعاقبتها والاعتبار بعبرها.

ويظهر معنى السُّنة في المعنى القرآني، بمعنى الطريقة أو الشريعة أو القانون الذي تنتظم به علاقات عمران العمران والأشياء. والملاحظ أن القرآن الكريم كثيراً ما يوجه الأنظار إلى استنطاق الطبيعة والعمران واستقراء الحوادث والأسباب التي حطّت أقواماً ورفعت آخرين، واستخراج القوانين الطبيعية والاجتماعية منها، في دعوة لتوظيف تلك السنن في عملية بناء حاضر العمران الإنساني وتسخير أشيائه الطبيعية.

فطبقاً للخطاب القرآني فإن علاقات العمران الإنساني ونشاطات الإنسان، تخضع لسنة الله في الكون والحياة، وفي القرآن يقول تعالى: ﴿ٱسۡتِكۡبَارٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَكۡرَ ٱلسَّيِّئِۚ وَلَا يَحِيقُ ٱلۡمَكۡرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهۡلِهِۦۚ فَهَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلۡأَوَّلِينَۚ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا ٤٣﴾ [فاطر:43]. فالآيات تقرر السُّنة بوصفها ظهور أشكال من النظريات والعلاقات المتبادلة بين الأشياء والظواهر، مفسّرة لعالم الظواهر البشرية والطبيعية تفسيراً كاملاً.

وليس معنى هذا أن السُنة تقرير سلبي يعكس الواقع وليس للإنسان إرادة فيه، بل يستطيع الإنسان معرفة هذه السُّنن والنظريات، ومن ثم يوظفها لصالح مثال الفساد أو لصالح مثال الصلاح، فالإنسان هو المختار بين السُّنن والنظريات عملاً وكسباً. كما أن السُّنة بهذا المعنى تعني الطريقة أو الشريعة أو القانون الذي يفسر ماهية العمران الإنساني ويحركه، وبهذا المعنى نفهم دلالة معنى سنة النبي ﷺ بوصفها على المستوى "العملي" في العالم الطبيعي أو الاجتماعي تتضمن مجموعة الأسس والتشريعات والقوانين التي إذا التزمها الإنسان انتهى به الحال إلى مثال الصلاح في الاجتماع والكون. والمعنى أن الآيات تقرر السُّنة بوصفها ظهور أشكال من القوانين والعلاقات المتبادلة بين الأشياء والظواهر، المفسرة لعالم الظواهر الاجتماعية والطبيعية تفسيراً كاملاً، وعلى هذا فالسُّنة هي تقرير موجز لما في الخلق من أقدار، وغاية المجتهد تنتهي إلى معرفة المزيد من السُّنن العاملة في الخلق ليتعامل معها لأجل الإصلاح الاجتماعي والتسخير الطبيعي.

وعلى هذا فالسُّنة هي تقرير موجز لما في الخلق من أقدار، ومهمة المؤول تنتهي عند معرفة المزيد من السُّنن العاملة في الخلق ليتعامل معها لأجل الإصلاح العمراني والتسخير الطبيعي.

ويوجّهنا معنى السُّنن في القرآن إلى دراسة الظواهر العمرانية "الطبيعية والإنسانية" من منظور السُّنن التي تحكم عملها، مما يعني ضرورة دراسة فعل الإنسان عبر الزمان كنشاط يعبّر عن مشروع الاستخلاف البشري من خلال القوانين والسُّنن.

ففقه السُّنن ومن ثمَّ تحديد معنى السُّنة في معناه القرآني الشامل، هو ذلك الفقه الذي يجمع بين عمران عالمي الغيب والشهادة في آن واحد، بواسطة منهج راشد، دون أن يفصل بينهما، فيجعل لكل مجال ممارسة خاصة به، لا يمكنها أن تكون برهاناً على الممارسة الأخرى. ولا يكون ذلك الفقه العمراني التوحيدي إلّا بالانطلاق من دلالة الوحي، ومن فقه سُنة الأولين التي وجّه الوحي إلى دراستها واستخلاص العبرة منها. فالوحي هو العلم الذي يبحث عن ماهية الأشياء كما هي خارج الذهن، كما يبحث عن كيفية حدوث الظواهر العمرانية، فوظيفته معرفة الجوهر وحقيقة الوجود ككل وكأجزاء، كما يبحث في العلاقات والروابط بين الظواهر العمرانية والوقائع العمرانية بعضها إلى بعض. وتتمثّل حدود الفقه في معرفة كيفية حدوث الظواهر العمرانية؛ أي تتمثل في التفسير الذي يرشد إلى الوصف في معرفة العلاقات العمرانية من معطيات التطبيق، لينتهي أخيراً إلى سنن وقوانين خلقية تعرف بها الظواهر العمرانية، وعن طريقها يتم التنبؤ بمستقبلها ومعرفة مسارات الفقه، ومن ثمّ معرفة السُّنن التي تسخر بها الظواهر العمرانية، ومعرفة طبيعة هذه السُّنن والقدرة المطلقة الكامنة وراءها.

وعلى هذا فإننا نرى أنه لكي نصل بفكر المقاصد القرآني إلى مرتبة اليقين، بمعنى العلم اليقيني الذي يقرر في شكل سنن وقوانين عامة عاملة تحتوي الظواهر الطبيعية والإنسانية، وتتوقع مستقبلها صلاحاً أو فساداً، وحدة أو اختلافاً، فإن هذا أمر ممكن متى ما اعتمد تطبيق المنهج الاستقرائي والاستنتاجي عند دراسة المقاصد العمرانية على توجيهات الوحي والدين، انطلاقاً من أن الوحي نظرة معيارية مطلقة ومحايدة، ولها القدرة

على تعريف القيم العمرانية في الأنانية والإيثار والخير والشر، ونحو ذلك من القيم الأخلاقية التي يستحيل التوصل إليها بواسطة المنهج الاستقرائي وحده. فالاستقراء عاجز عن مدّنا بالمعاني والقيم العمرانية والأخلاقية التي تحتويها النفس الإنسانية، ومن ثمَّ فإن استخدام المنهج الاستقرائي في حاجة دائمة إلى علم معياري يحدد طبيعة النفس، ومن ثم يفلح الاستقراء في التنبؤ بمستقبل هذه النفس أو تلك، وتسخيرها في هذا العمران أو ذاك، بمعنى أن وظيفة الاستقراء هنا لا تعدو كونها وظيفة لتنظيم العلم بمقاصد العمران. أما العلم بمقاصد العمران والإنسان وخصائصه وطباعه ونحو ذلك، فهي وظيفة المقاصد القرآنية.

وإذا كانت السُّنن أو النظريات أو القضايا العامة المستخلصة من الاستقراء، وأن السُّنة أو النظرية تعني قياساً للانتظام والثبات والتشابه، فلن يكون هناك فقه أو موازنة بين ظاهرة وأخرى في الماضي أو المستقبل أو الحاضر، ما لم يعلم المؤول القوانينَ والسُّنن التي لها القدرة الفائقة على التعميم والتفسير.

ولكن كيف يكون التمييز بين سنّة وسنّة، ونظرية ونظرية؟ ومثال الصلاح ومثال الفساد؟ والتمييز بين نتائج التجربة وصياغاتها المختلفة؟

لا بدّ من الأخذ بالحسبان مدى القرب من العلم اليقيني، بمعنى أن تأويل الدلالة أولاً، وتجريبها ثانياً، يتطلب مقارنة نتائجها ونظرياتها وسننها مرة أخرى بدلالة السياقات المفسِّرة للظاهرة، ومعرفة مدى مطابقتها ومصادقتها للدلالة المفسرة، فعندئذ تؤخذ هذه السُّنة بالذات، وهذه النظرية بالذات بوصفها العلم اليقيني الراشد المطلوب. فلدينا المقاصد التفسيرية المؤولة من الخطاب الأزلي، وهي السياقات التي تتسم بطابع تفسيري. وهناك بالمقابل القضايا الواقعية الظاهرية "السُّنن"، وهي التي تتسم بالطابع الوصفي، ويأتي دور التصديق عندما تتعارض جوانب من قضية وصفية لواقعة ما، مع مناسبتها الدلالة التفسيرية، فعندئذٍ يكون الترجيح لصالح القضية التفسيرية، ومن ثمَّ يجب إعادة العمل الفقهي مرة أخرى، أو البحث بواسطة مبدأ التصديق في النتائج الأخرى للتجربة نفسها، لأن مسألة رفض نتيجة ونظرية ما إنما يتطلب موقفاً قبلياً محايداً ومطلقاً، ترجى مصادقته لتقبل به النتائج والنظريات أو ترفض، وهذا القرار القبلي المعياري هو السياق

القرآني الكلي باعتبار إعجازه، مما يمكّن من تصديق النتائج والنظريات والقوانين والسُّنن، كما يمكّن من اشتقاق التنبؤات ومن ثم تسخيرها في مثال الصلاح.

يقول تعالى: ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى ٱللَّهِ وَكَذَّبَ بِٱلصِّدْقِ إِذْ جَآءَهُۥٓ أَلَيْسَ فِى جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ ﴿٣٣﴾ لَهُم مَّا يَشَآءُونَ عِندَ رَبِّهِمْ ذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٣٤﴾ لِيُكَفِّرَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ ٱلَّذِى كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الزمر: 32-35]. وإذا وضعنا في الاعتبار أن صدق نتائج التجربة مستحيل في الظواهر العمرانية والإنسانية، فإن مصادقة مصدر معرفي مطلق تصبح مسألة ضرورية من الناحية المعرفية للتمييز بين نظريات الإصلاح العمراني المتباينة. بيد أن معرفة الواقع الإنساني لا بدّ أن تعتمد على الملاحظة والبيانات التي تسهم في اختيار النظريات والمقدمات المستلهمة من المقاصد القرآنية، التي تقوم عليها الدراسات العمرانية الراشدة.

فالنظرة إلى المقاصد العمرانية في الفقه تعتمد على المقاصد القرآنية على المستوى المعرفي، لا على مصالح استقرائية لنصوص الشريعة يقيمها عقل هذا الفقيه أو ذاك من الفقهاء، وعلى هذا فهي من هذه الناحية تعتمد على إيجاد حل لمشكلات المقاصد العمرانية ككل "بكل جوانبها وأبعادها" معتمدة على إفادات الوحي وسنن الواقع، وعلى تصديق هذه بتلك، واعتماد النشاط العقلي على هدي المقاصد القرآنية في إدراك سنن عالم ظواهر العمران، فهي بذلك تحاول أن تقدّم حلولاً عامة وشاملة للمقاصد العمرانية من مدخل فلسفي للعمران البشري.

ومن ناحية أخرى، فإن كون النظرة التي نطرحها تستند كذلك إلى التطبيق، فمعناه أنها تهتم بالقضايا العمرانية الواقعية التي هي قضايا علمية بالمعنى الوضعي للعلم، ولكنها تصادقها باهتدائها بدلالة الوحي في القضايا الكلية أو الجزئية عند العمل في قضايا الواقع الإنساني، بدلاً من المقدمات والافتراضات العقلية أو الواقعية، التي ورد فيها خطاب شرعي، كما تصدّقها بدلالة الوحي. فهي بذلك تهتم بتلك المشكلات التي تعترض الناس والعلماء في حياتهم اليومية أو العلمية، وبخاصة المشكلات التي يمكن أن تكون موضوعاً لبحث له غاية ومغزى في التقرب من الحقيقة العمرانية الكاملة.

وإذا لم تكن هذه الخطوة، فإنه يستحيل التمييز بين سُنّة وسُنّة، ونظرية ونظرية، ومثال الصلاح ومثال الفساد عند التمييز بين نتائج التجربة وصياغاتها المختلفة. الأمر إذاً يتعلق بالمبدأ الثالث في مقومات المنهج التأويلي وهو مبدأ التَّصديق، فعند القيام بنظرية ما، فإن المُصلِح –حتى يصل بها إلى الحقيقة– يعتمد على معنى "الاقتراب" من الحقيقة الحقيقية المتسقة مع الدلالة العلمية في القرآن. ومعنى "اقتراب" المنهج المنظم للاجتهاد، ومن ثمَّ العلم من الحقيقة، تجعل العالِم وفقاً للسياق القرآني العام يجد أساساً للتميز بين النظريات والسُّنن أو إبدالها بأخرى إن لزم الأمر، لتكون أكثر قرباً من دلالة الوحي العامة.

فمعنى "الاقتراب" هو ما يحدد رشد المنهج الفقهي، ومن ثمَّ اتساع العلم وزيادته، مما يعني قدرة أكبر على الإمساك العقلي بالحقيقة وتسخيرها لصالح فعل الاستخلاف، يقول تعالى: ﴿ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَٱذۡكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلۡ عَسَىٰٓ أَن يَهۡدِيَنِ رَبِّي لِأَقۡرَبَ مِنۡ هَٰذَا رَشَدٗا ٢٤ ﴾ [الكهف:24]. فالقول بمبدأ التَّصديق مما يتحقق منه بواسطة معيار محايد ومطلق تقرر به أفضلية النظرية أو فسادها. وهو المعيار السامي الذي يجد التبرير المنطقي باعتبار إعجاز الوحي معيار التَّصديق الأزلي، مما ينفي عنه صفة التحكّم والتحمّل والانحياز.

بيد أن نتيجة الاجتهاد المطلوبة عند المصلح ليست هي نتيجة مصلحية براغماتية تهتم فقط بالتأثير على الأشياء والظواهر لأجل المنفعة، إلى الحد الذي تكون معه الحقيقة ناجحة فحسب، فالنتيجة الفقهية المطلوبة –حسب رأينا– هي النتيجة التي تدل على العلم الحقيقي المقرر في الوحي وتصدقه، فبها يكون العمل وتكون المعرفة. وبناء عليه فإن المطلوب هو النتائج الصالحة لا أية نتائج أخرى، بل النتائج التي تدل على الخير والحسن والصواب، لا التي تدل على النجاح فقط، مما يعني أن معنى الصلاح يُعدّ مثلاً أعلى ينشده المنهج الاجتهادي، لا معنى السيطرة على الطبيعة كما يذهب إلى ذلك "بيكون" وتلامذته. وهو الفهم الذي يشرح التغير في وجه الثقافة والعلم في عمران الأمم التي علمت السُّنن ومن ثمَّ تعاملت معها، ذلك أن السُّنن تغطي جميع الظواهر في الخلق والأمر، مما يجعل اختيار نوع معين من السُّنن والتعامل معها يأتي مطابقاً لهذه السُّنة أو تلك صلاحاً أو فساداً.

فالنظر إلى المقاصد القرآنية بوصفها نسقاً علمياً، يعنى أن العلم والنظريات والحقائق العلمية الواردة فيه تكون أنساقاً متماسكة، فهناك ارتباط ووحدة عضوية بين التَّصورات والمقاصد الداخلة في إطاره كمعنى ورؤية.

ومن جانب آخر، فإن المعنى القرآني العلمي هو معنى خالد ومحايد ومتجدد ولا نهائي من حيث القدرة على الدلالة العلمية لقارئه، التي تمده بالهداية والرشد المطلوبين للمنهج العلمي. ومن ثمَّ فإن المحاولات الضخمة في تأويله وامتلاك دلالته النهائية تظل رحلة هائلة نحو الاقتراب من الحقيقة الحقيقية التي نزل بها ولأجلها السياق القرآني، يقول تعالى: ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ ۗ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿١٠٥﴾﴾ [الإسراء: 105]. ويقول: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الفرقان: 33]. وهو الأمر الذي يحفّز العلماء للانتقال إلى رؤية علمية أخرى، وإلى تجديد فقههم لدلالته غير المتناهية، ومن ثمَّ فإن العلماء يجددون في مجموعة الفروض والنظريات العلمية التي يستخرجونها منه بالقدر الذي يواجهون به مشكلاتهم العلمية محل الدراسة، لتبتدئ عندهم رحلة البحث العلمي بواسطة التجربة والتصديق وسائر خطوات المنهج العلمي كما تقرَّر.

رابعاً: سُنن العمران وتوظيف الاستقراء والاستنتاج

يظهر أن عملية الفقه المشار إليها آنفاً، هي أبرز صور الاجتهاد العقلي، ففيه تتحقق شروط الاجتهاد فتكشف عن التشابه في المختلف، والتوحّد في الكثرة، عندما يعمد المؤوِّل إلى ربط وتكامل شتات البيانات في خط متصل، فتقربه من الدلالة الحقيقية للبيانات، كما أن الفقه يوجد تركيباً آخر قد يصوغه المؤول في صورة سياقات استقرائية أو استنتاجية، يتوقف عليها صدق النتائج من عدمه، ولذلك فإننا نأخذ بالقول بالاستقراء والاستنتاج معاً، على اعتبار أن الدلالة هنا سواء في الاستقراء أو الاستنتاج، هي "دلالة" مستخرجة من آيات الوحي المكتوب، وهي الدلالة التي تؤسس العلم وتبيّنه، وليس الاستقراء أو الاستنتاج، اللذين هما معاني زائدة تنظّم عملية العلم ولا تؤسسه.

وطالما أن مهمة التأويل ترمي دوماً إلى الإمساك بدلالة تفسيرية للواقع بواسطة سياقات الوحي، ومن ثم اكتشاف العلاقات والروابط في الواقع، فإن الانطلاق من "الدلالة" وعدّها الأساس، مما يبرر القول باستخدام الاستقراء والاستنتاج معاً. فالمؤوِّل وهو ينطلق من البيانات "الحوادث" الجزئية، ليصل إلى تقرير دلالة السُّنن والنظريات العلمية، فإنه بالمقابل ينطلق من دلالة هذه السُّنن والنظريات ليصل إلى البيانات والحوادث التي يستنتجها منطقياً من هذه الأخيرة، فالأمر على كل الأحوال مرهون "بالدلالة" القرآنية المستخرجة، التي تبدأ منها عملية الاجتهاد، سواء في الاستقراء أو الاستنتاج، فالفقه على هذا هو أكثر مراحل التعبير عن المسألة العلمية في مرحلة التجريب خصوبة وإنتاجاً، فبيان المسألة وتقريرها فقهياً يقلل من حجم عرضها في جوامع الكلم، فلا يصيغ المسألة بسوابقها فحسب، بل بمقتضياتها المستقبلية، مقدماً في ذلك حلاً مثالياً، يختار من بين عدد مرجح من الحلول، مما يساعد مؤقتاً في تحديد الاتجاه الذي يسلكه المؤوِّل في سعيه للاقتراب من دلالة الحقيقة بدلالة الإيمان.

والمؤوِّل وهو يتجاوز البيانات بفقهه ليعمم البيانات الأولى في صورة تعميمات وقواعد فقهية، فإنما يهتدي إلى ذلك التعميم الصحيح ثم لا تكون هناك فجوة منهجية أخرى، لحظة الانتقال من البيانات إلى التعميمات والنظريات، وذلك بواسطة مصادقتها للدلالة الكبرى التي حوت الدلالة الأولى المنطلق منها في مجال بحثه، آخذاً بمبدأ التصديق، فيرى من وراء ذلك تلك القدرة التي تقف وراء الآيات والبيانات ألا وهي الله تعالى. إذاً فالمؤوِّل يتخيل في كل أفعاله بروز تلك السياقات والآيات وخلقها وجعلها وموردها ومدتها، فيفزع ويدهش ويسبح ويعبد الخالق العظيم، فكيف يكون ذلك؟

في المنهج التأويلي الذي نتبناه نحتاج إلى الاستقراء والاستنتاج لتنظيم عملية الفقه وسياقه احتمالات الاجتهاد، فما هو الاستقراء والاستنتاج؟ وكيف يكون الاعتماد عليهما في مسألة فقه الواقع؟ أما الاستقراء فيعني التوصل إلى حكم عام ينطبق على جميع الجزئيات والحالات المشابهة، بناءً على ملاحظة عدة جزيئات أو بيانات من الحالات، ولكن إلى أي مدى يظل الاستقراء صحيحاً؟ وما هو الأصل الذي تتوقف عليه صحته؟.

الواقع أن المؤوِّل وهو هنا الفقيه يُواجَه بثلاث مشكلات تتعلق بمعنى الاستقراء في العلم، وهي كالآتي:

- مشكلة أساس الاستقراء.
- مشكلة مبدأ الاستقراء.
- مشكلة الطرق الاستقرائية.

أما بشأن المسألة الأولى، فيتلخص السؤال في الأساس الذي يعتمد عليه العالم عند القيام بالعملية الاستقرائية، ومن ثمَّ التعميم الاستقرائي؛ أي في الانتقال في الحكم على ما هو جزئي إلى الحكم الكلي المتداخل مع الجزئي، وهنا تكمن مشكلة أساس الاستقراء؛ أي على أيِّ أساس يجيء الحكم بشأن الجزئيات الأخرى المشابهة، التي لم تشملها التجربة، وهل ذلك مجرد اتصاف بيانات من الجزئيات بصفة معينة؟ ما يسوّغ الحكم على جميع الجزئيات المشابهة بالصفة نفسها.

والواقع أن أساس الانتقال من الحكم على البعض إلى الحكم على الكل، قائم على مجموعة اعتبارات مسبقة في عقل المؤوِّل هي:

أولاً: التشابه بين جزئيات وبيانات النوع الواحد.

ثانياً: اطّراد ظواهر الطبيعة بشكل منظّم، فالتكرار عندهم هو دليل الانتظام والاستمرار في الكون.

ثالثاً: كثرة الحالات والأمثلة التي تبدأ منها عملية التعميم، فكلما زادت الحالات زاد الميل لجعل الحكم به عليها، ومنسجماً مع جميع الحالات الأخرى التي سوف تتعاقب في المستقبل.

بيد أن هذه الاعتبارات، وخاصة الأول والثاني، هي مجرد تسليمات وفروض غير مبرهن عليها، الأمر الذي يجعل الانتقال من الحكم على البعض إلى الحكم على الكل ظنياً وغير يقيني. إذن ما الذي يمنع أن تكون الحالات مختلفة عمّا عرف من قبل كما تقرر سابقاً؟ لقد ثبت أن الاطّراد والانتظام غير صحيح كما تقرر بشأن السببية، فليس

ثمة صلة بين الحكم على بعض الجزئيات بأنها متصلة معناه تسويغ الحكم على جميع الجزئيات الأخرى. وعلى هذا فإن الاستقراء بهذه الكيفية يؤدي إلى ظن احتمالي ولا يقرب من اليقين العلمي.

أما مشكلة مبدأ الاستقراء، وهي المشكلة التي تتعلق بالاستقراء نفسه لا بنتائجه، ومفادها أنه إذا كان الاستقراء هو المبدأ الذي يُعتمد عليه في الانتقال من الحكم على البعض إلى الحكم على الكل، فمن أين جاءت هذه النتيجة؟ هل كانت نتيجة لعملية استقرائية؟ أم بأي طريقة أخرى؟ وهو التساؤل الذي يطرح على طاولة البحث لاعتماد قبول أصل الاستقراء كمبدأ صالح للتفكير العلمي.

ويوجد من رَدّ مبدأ الاستقراء إلى مبدأ السببية، على اعتبار أن نتيجة الاستقراء إذا اعتبرت فرضاً أو قانوناً علمياً فما هي إلّا صياغة سببية. مع أن بعضهم رفض فكرة الضرورة فيه، ومن ثمَّ انتهى بهم الموقف إلى رفض اليقين في الاستقراء وقبوله كمبدأ في إنشاء العلم، وهؤلاء[9] اعتمدوا في هذا على التجربة الحسّية، ولكنهم وقعوا في الدور المنطقي، انطلاقاً من أن السببية نفسها تحتاج إلى برهان كما تقدّم القول. وهو الدور ذاته الذي وقع فيه من ردّ الاستقراء إلى التجربة، طالما أن مبدأ الحتمية مبدأ مكتسب من التجربة، ولكن كيف يكون الاستقراء معتمداً على مبدأ الحتمية، ويكون مبدأ الحتمية في الوقت نفسه نتيجة لعملية استقرائية؟

المثال المشهور هنا في وضع الاستقراء يكون على النحو الآتي: إذا كان زيد وعمرو ونحوهم فانين، إذاً فإن البشر فانون. وهذا المثال الذي يصدق أن يكون صحيحاً، إذا صدر بمقدمة كبرى مفادها أن ما يصدق على زيد وعمرو يصدق على كافة البشر.

ولكن يطرأ السؤال هنا، وهو: كيف وصلنا إلى هذه المقدمة الكبرى؟ هل عن طريق الاستقراء؟ إذاً فليس في المسألة من جديد!! فضلاً على مغالطة فلسفية منطقية، وهي مغالطة الحد الرابع والخامس ونحوه، ذلك أن الحالات الجديدة ليست هي ذاتها الحالات التي تشير إليها المقدمات كما تقرر سابقاً، ما دام صدق كل استقراء فردي يفترض صدق

[9] قنصوه، صلاح. **فلسفة العلم**، بيروت: دار التنوير، ط2، 1954م، ص125.

المبدأ، وهو الأمر الذي يلزم أن يكون المبدأ نفسه نتيجة استقرائية مستخلصة من استقراءات جزئية.

وعلى هذا فإن النقاش يكاد ينحصر حول صدق المقدمات والفروض وصدق مصدريهما. هل هو العقل أو الحدس أو التجربة، وجميعها مصادر لا تقرب من اليقين كما تقرر، إذاً كيف يكون ذلك؟ أي كيف يكون الاطمئنان إلى صدق المقدمات والفروض؟

وعندنا أن ذلك لا يكون إلّا إذا:

– كان مصدر المقدمة الكبرى، والمبدأ الأولى والفرض الأولي، صادقاً صدقاً يقينياً وهو هنا المقاصد القرآنية، بمعنى أن تكون المقدمة ويكون الفرض عبارة عن دلالة آية أو آيات قرآنية مؤوّلة ومجمع على دلالتها.

– كانت الحدود الرابعة والخامسة، من نوع الحد الأول نفسه في الاستقراء، فصِدْق الفروض والمقدمات الكبرى يحصل فقط في مبدأ الاستقراء، عندما تكون هذه الفروض أو المقدمات سياقات مأخوذة من الكتاب المحيط بالعلم اليقيني، وأن تكون الحدود جميعها من نوع واحد فلا يقاس الإنسان على الحيوان، ولا الجماد على الإنسان ونحو ذلك.

ففي حالة الاستقراء السابق، فإنه يكون صحيحاً أو مقرباً من الحقيقة، إذا كانت مقدمته دلالة اجتهادية مستخرجة من نص قرآني، مثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [الأنبياء: 35]، أو أي آية أخرى في ذات الخصوص، عند ذلك يكون الاستقراء قد حصل على المقدمة الكبرى الضرورية والصادقة، الأمر الذي يجعله استقراءً صحيحاً يقرب من الحقيقة اليقينية. والأمر الثاني أن يكون الحد الرابع والخامس من ذات النوع البشري، عندئذ فقط نحصل على العلم المنشود، ويكون على النحو الآتي:

كل نفس ذائقة الموت "مقدمة ثابتة بدليل الإعجاز".

زيد وعمرو وأسامة نفس "ثابت بالتجربة".

إذن زيد وعمرو وأسامة ميتون.

وعلى هذا فاليقين العلمي الذي نتحدث عنه لا يتعلق بمبدأ الاستقراء في ذاته كإجراء وعلاقات ذهنية، كما هو الحال في الفكر الوضعي، وإنما يتعلق بالدلالة أو المقدمة التي تنطلق منها عملية الاستقراء. ولمّا كانت الدلالة هنا هي دلالة مستخرجة من المقاصد القرآنية، فإن العبرة تكون بالدلالة التي تنتهي وتمر بالتجربة العملية، لتُقر كسُنة أو كقانون عام. وهذا الأخير يتحقق منه بالتصديق بالدلالة القرآنية الكلية، وبهذا يكون الأساس في تأسيس العلم هو للفرضية والمقدمة وأصل مصدريهما، وليس للاستقراء ذاته، بل هو شيء زائد في العلم ومهمته تنتهي في تنظيم العملية الاجتهادية في الواقع لا في إنشاء العلم ابتداءً. ولمّا كان الأمر كذلك فإنه يتوجب الجمع بين الاستقراء والاستنتاج، كل بحسب الدلالة المستخرجة جزئية أو كلية على الترتيب، مما يعني تكامل دوريهما في عملية الاجتهاد وقفاً على الدلالة العلمية المستخرجة.

فإذا انطبق ما في العمل التجريبي مع دلالة الوحي، كان ذلك تسويغاً لاستخدام الاستقراء أو الاستنتاج، وهكذا فالنتائج مبرهن عليها بالمقدمات، والمقدمات مبرهن عليها بدليل الإعجاز، فليس في هذا دور منطقي كما عند التجريبيين والحدسيين، بمعنى أن المقدمات والفروض الخطابية هنا مبرهن على يقينها من طريق الإعجاز القرآني.

وكون الدلالة أو المقدمة هنا هي دلالة مستخرجة من آيات الوحي المكتوب، وهي أصل العلم، فإن تحقيق هذه الدلالة وبخاصة قضايا العالم الظاهري يستدعي القول بالاستقراء والاستنتاج معاً، كمبدأين زائدين لتنظيم عملية الاجتهاد، طالما أن مهمة عملية الاجتهاد ترمي إلى إعادة امتلاك دلالة تفسيرية كلية للظواهر والحوادث، وإلى اكتشاف العلاقات والروابط في الظواهر وغاياتها. وبناء عليه فإن المؤوّل لا يحتاج فقط للاستقراء لاختصاصه بالعلوم التجريبية البحتة، ولا إلى الاستنتاج الخاص بالرياضيات وحدها، ولا إلى الاستبطان الخاص بالتجربة الروحية، بل يحتاج العالم وهو ينطلق من السياقات المناسبة للحوادث الجزئية، ليصل بالمقابل إلى تقرير، وينطلق من هذه السُّنن والقوانين والقضايا العامة ليصل إلى البيانات والحوادث، التي يستنتجها منطقياً من هذه الأخيرة. فالأمر على كل الأحوال مرهون بالدلالة المستخرجة من السياقات القرآنية، التي تبدأ منها رحلة

الاجتهاد في الواقع سواء في الاستقراء أو في الاستنتاج أو الاستبطان، فالمسألة مرهونة بصدق الدلالة المنطلق منها، ولمّا كان مصدر "السياقات" هنا حسب رأينا، هو الوحي، وهو حق وصحيح ويقيني، فإن النتائج التي تنتج عنها استقرائياً يقينية تماماً، كما بالنسبة للفقيه المستنتج والمنطلق من دلالة قرآنية كلية، لينتهي بالنتائج التي تعقبها، فليس ثمة انفصال بين الاستقراء والاستنتاج، وإنما يكون المطلوب هو تكاملها وتوحدهما في عملية الاجتهاد.

وعلى هذا فإننا لا نرجع في فقه الواقع إلى الاستقراء أو الاستنتاج، وإنما إلى الدلالة التفسيرية المستخدمة من الآيات المقروءة، الأمر الذي يجعل قيمة الاستقراء أو الاستنتاج ترتبط بالدلالة المستخرجة، التي إذا استخرجت بطريقة صحيحة بواسطة منهج التأويل كما تقدم، فإنها تقود برشد إلى نتيجة تقرب من الحقيقة الكلية للوجود، وخاصة أن هذه النتيجة أو تلك تصاغ في صورة سُنَّة يعاد التأكد منها، بواسطة موافقتها بالدلالة الكلية الوحي ذاته، وإذا كانت السياقات مناسبة مفسرة لحوادث، يحتمل حدوثها، فإن المطلوب هو الاقتراب أكثر من الحقيقة الكلية، ومن ثمَّ صرف النظر عن القضايا العملية بوصفها قضايا صحيحة، وإنما اعتبار عملية الاجتهاد رحلة طويلة للوصول للحقيقة، التي لا تكتمل إلّا بكشفها في اليوم الآخر، يقول تعالى: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ۝٢٢﴾ [ق: 22]. ومن هنا يكون اعتماد الاستقراء والاستنتاج كطرق فقهية، تسهم في القيام بالتنبؤ باتجاهات الرحلة وفقاً للسياقات المستخرجة.

لا نهدف هنا إلى بيان صدق الطريقة، التي تمكن من الانتقال العقلي من الجزئي إلى الكلي أو العكس، أي طريقة الاستقراء والاستنتاج، وإنما نهدف إلى تصديق وتحقيق دلالة السياقات القرآنية، التي وقع عليها الاختيار والابتلاء، بوصفها ترشد البيانات المختارة والمبتلاة للتجربة العملية، ومن ثمَّ الاهتمام بالدلالة التفسيرية والعلاقات والروابط التي تظهرها تلك السياقات؛ بمعنى أن الاهتمام ليس هو للبيانات نفسها، ولا السياقات التي تنسجم وتتناسب معها فحسب، وإنما يتعدى ذلك إلى الاهتمام بمدى التفسير الذي تقدمه السياقات ودلالتها العامة على الله تعالى. فالصدق إذاً لا يتأسس فحسب على التجربة العلمية، الأمر الذي يقصر الاهتمام على صدق الاستقراء والاستنتاج ومعرفة

أساسهما ومصدرهما، ومن ثمَّ صدق نتائجهما، وإنما يتعلق الصدق بنوع التصديق الدلالي الذي تقدمه السياقات المستخرجة.

فلا الاستقراء ولا الاستنتاج هما ما يؤسسان العلم بالواقع، يقول تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا ٨٣﴾ [النساء: 83] وإنما تؤسسه سياقات الوحي، بل هما يحققان الانتظام عند الانتقال من الآية المكتوبة إلى مناسبتها الآية المنصوبة، بواسطة التجربة والفقه، ومن ثم إلى الوحي مرة أخرى. فالعلم إنما يقوم على سياقات الوحي، ويعمل الاستقراء والقياس لتنظيم عمل السياقات في الظواهر المنصوبة عند التجربة، وبعده يكون التصديق على النتائج والقوانين الموافقة للوحي ولدلالته العامة.

وهذا الفقه معناه أن الإرادة الإنسانية هي الفاعل الأساسي في العمران، لا الوقائع العمرانية ولا القوانين المادية العلمية، بيد أن هذه الأخيرة تستمد معناها من الإنسان. وهذا القول لا ينفي وجود تلك السُّنن الاستقرائية في المادة أو الاجتماع، ولكنه يعنى أن الإنسان هو الذي يجعل تلك السُّنن والقوانين ويؤثر عليها تأثيراً مباشراً، وليس في هذا القول أيضاً مثالية مجردة وهروب من العمران؛ إذ إن الإنسان لا يقوم بمشروعه الاستخلافي لله ولا يحقق شهادته على العمران إلّا من خلال السُّنن، لأن الجماعات والحضارات لا تعيش منفصلة عن العمران ولا مستقلة عنه، فهي تعيش في الطبيعة والاجتماع ومن ثمَّ فهي تخضع لقوانينه وسننه.

سوى أن ذلك الخضوع لقوانين العمران ليس خضوعاً جبرياً نهائياً؛ إذ إن الإنسان يستطيع توظيف تلك السُّنن لتحقيق أهدافه أياً كانت، ومن هنا نفهم معنى المشيئة والمسؤولية الأخلاقية لدى الإنسان، بيد أن الإنسان يحقق كامل حريته وإرادته إذا ما تماهى مع الهداية الإلهية المنزّلة في الرسالة، لأنه عندئذٍ يستطيع التحرر من قوانين الجسد والاجتماع والكون ويسمو عليها بروحانية إلهية تستمد جذورها من كلمات الله، عندئذ يمتلك القدرة على التوظيف الكامل لسنن الحياة والكون الراشدة، ويستطيع من ثمَّ توظيفها لصالح مثال الصلاح واستخلاف الله في أرضه.

ودلالة ذلك أن حركة الاجتماع مثلاً في معنى القرآن الكريم، تُشرح بوصفها فعل السُّنن العمرانية، والتي تُعدُّ سنة النبي عليه الصلاة والسلام أهم مظاهرها، والتي لا تجري بشكل "جبري" أو "حتمي" بالنسبة للإنسان،[10] لأنه ليس له حول ولا قوة أمامها، كما يتصور بعض المفكرين الماديين بل وبعض المسلمين. فقد توهم هؤلاء أن السُّنن العمرانية التي تحكم حركة العمران، هي من نوع السُّنن المادية التي تتخذ شكل القانون الصارم المحقق الوقوع، ومن ثمَّ فإن "العمران يتحرك في ظلالها كما تتحرك الطبيعة بقوانين صارمة، لا دخل حقيقياً للإنسان فيها." ولكن كما تبين من خلال المعنى القرآني، فإن الإنسان يتمتع بحرية إزاء هذه السُّنن. يقول تعالى: ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ ۝٤﴾ [الشعراء: 4]، ولكنه لم يشأ وترك الإنسان حراً في إطار المشيئة الإلهية المطلقة، وهذه الحرية تصنع العمران، والإنسان في أصل فطرته مفطور على خلائق تؤثر في اختياره، وتؤثر في حركته العمرانية. فالإنسان يتمتع بمشيئة واسعة، حيث يستطيع أن يحدد نوع الجزاء الذي يريده، من خلال ما يحققه من سنن، وحينئذ يتمكن من التأثير في مجرى العمران بإرادته وفعله.

فالسُّنة بهذا ليست عبارة عن إقرار سلبي يعكس الواقع وليس للإنسان إرادة فيه، بل يستطيع الإنسان معرفة هذه السُّنن والنظريات، ومن ثم يوظفها لصالح مثال الفساد أو لصالح مثال الصلاح، فالإنسان هو المختار بين السُّنن والنظريات عملاً وكسباً؛ إذ إن السُّنن الربانية تجري من خلال أعمال البشر، إنْ خيراً فخير، وإنْ شراً فشر، وعلى هذا فإن سنة الله لا تحابي أحداً، ولا تستجيب لأمنيات البشر، إنما تتماشى مع أعمالهم، وإن الذين يرثون الكتاب وراثة، ولا يترجمون ما فيه من التعاليم واقعاً سلوكياً ثم يقولون: سيغفر لنا! لا يستجيب الله لهم، حتى يعودوا إلى العمل بما أمرهم الله في كتابه المنزل: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُۥ يَأْخُذُوهُ ۚ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَٰقُ ٱلْكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ وَدَرَسُوا۟ مَا فِيهِ ۗ وَٱلدَّارُ ٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝١٦٩﴾ [الأعراف: 169].

---

[10] الكفيشي، عامر. **حركة التاريخ في القرآن الكريم**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003م، ص240.

مما يميز السُّنن المستقرأة من المقاصد القرآنية أنها سننٌ مستجيبة للعلم الإلهي، في الواقع، ومن ثمَّ فهي وإن كانت سنناً في داخل مقاصد العمران، إلّا أنها استجابة لكلام الله تعالى، مما يضمن للعالم الصواب العلمي والدقة والموضوعية والحقيقة فيما يتصل بماهية السُّنن العاملة في العمران كمّاً وكيفاً، وهذا ما يميز السُّنن المستجيبة للخبر الإلهي وتلك التي يقول بها النبي ﷺ، من تلك التي يقول بها هذا الفقيه أو ذاك من فلاسفة العمران، لأن هذه في التحليل النهائي قوانين تشكلت داخل العمران فتبقى بذلك مجرد ظاهرة عمرانية هي الأخرى.

ولكن عندما يكون الانطلاق في فهم العمران العمراني ودراسته من المقاصد القرآنية ومن سنن الإسلام باستخراج السُّنن الكونية والعمرانية بالاستهداء بدلالته، فإن ذلك يعني إصلاح مقاصد العمران من خلال مصدر خارجي مطلق ومتعالٍ عن مقاصد العمران هي المقاصد القرآنية، مما يعطي الدراسات العمرانية الصواب والدقة المطلوبين. ذلك أن التعقّل "وحده مستقلاً عن الوحي"، قد يتناقض في الكثير من أحكامه عن العمران، وبخاصة تلك القضايا ذات الطبيعة المعيارية والخلقية، ومن ثم يحتاج إلى حاكم آخر من خارجه يحكم أعماله ونشاطاته، وهو الحكم الذي يجده في المقاصد القرآنية فيستهدي بها.

إن معرفة السُّنن من خلال المعنى القرآني –وكما هي متجاوزة للطبيعة والعمران ولكنها فضلاً عن ذلك تعني اتخاذ موقف معرفي وأخلاقي في العمران، انطلاقاً من مبدأ التوحيد، الذي يعني على الصعيد الأخلاقي والعمراني دعوة للانعتاق– تعمل على الإسراع بحركة العمران نحو مُثُله العليا التي ترسمها المقاصد القرآنية. فمبدأ الإيمان يعني تفجير طاقات البشر وتحريرها من التصورات الفاسدة للعمران الناتجة عن زوجية "العقل/المادة"، فالوحي من هذه الناحية يقرر واقعية عملية إيجابية تجديدية توجّه وتوظّف طاقات الفرد في العمران، فهو باطّلاعه على أقدار الله في الكون والعمران يستطيع أن يجعل هذه الأقدار كيفما شاء، فيتحكم في مصيره ويسخّر العالم من حوله.

وكلما كانت تلك "المشيئة" وفقاً للمُثُل العليا الإلهية المضمنة في الرسالة المنزلة، كان ذلك أدعى إلى إعمار العالم والصلاح فيه، وعكس ذلك صحيح أيضاً، فهو بهذا المعنى لا يخضع لجبرية مطلقة ولا لحتمية عمرانية عمياء، فالإنسان يوظف ما حوله ليحقق أهدافه وفقاً لسنن الله في الكون والإنسان، وهذا الموقف الفلسفي يتجاوز النظرة الوضعية للعمران، التي لا تتوافر على مقومات معرفية تخرج الإنسان من أي نوع من أنواع الحتمية المادية المطلقة، لا لشيء إلّا لأنها فلسفات تنكر وتستهجن الاستهداء بالوحي في تفسير الظواهر العمرانية، وفي تأسيس فلسفة للاجتماع البشري. فالقول بالفصل بين الاجتماع والإيمان، قول يعشعش فيه التناقض، لأن إلغاء إرادة الله وعلمه المنزّل يجعل من العمران، بصفة مباشرة أو غير مباشرة يأخذ ثوب الإلهية، وبالنتيجة –وعلى المستوى المعرفي– يتم إقصاء المطلق، ليحل محلّه النسبي الذي لا يأمن من الناحية المنطقية، أن يتحول إلى عدمية حادة تهدم كل إمكانية للمعنى في تفسير الظواهر العمرانية، فينفتح المجال إلى عبادة الذات والهوى والشهوات أو عبادة المادة والصنم.

وهكذا تظهر منهجية المقاصد في معناها التوحيدي، بوصفها تلك المنهجية التي توحّد بين عالمي الغيب والشهادة في آن واحد بواسطة منهج راشد دون أن يفصل بينهما فيجعل لكل مجال معرفة خاصة به، لا يمكنها أن تكون برهاناً على المعرفة الأخرى، فالعلم المنشود هو ذلك العلم الذي يبحث في ماهية الأشياء كما هي خارج الذهن، كما يبحث في كيفية حدوث الظواهر، فوظيفته معرفة الجوهر والظواهر في الوجود جنباً إلى جنب ككل وكأجزاء، كما يبحث في العلاقات والروابط التي بين الظواهر والوقائع بعضها إلى بعض، فحدود حقيقة العلم التوحيدي تتمثل في الغاية والكيفية لحدوث الظواهر؛ أي التفسير الذي يرشد إلى الوصف في معرفة العلاقات من معطيات التجربة لينتهي أخيراً إلى سنن وقوانين خلقية تعرف بها الظواهر، وعن طريقها يتم التنبؤ بمستقبلها، أي معرفة السُّنن التي تسخر بها الظواهر ومعرفة طبيعة هذه السُّنن والقدرة المطلقة الكامنة وراءها.

خامساً: هامشية مقاصد القرآن في الفكر الأصولي

من المتوقع أن يأتي نقد هذه الأطروحة بالقول مثلاً بأن علم المقاصد قد عرف مبحث الحق من ضمن موضوعاته ومباحثه المختلفة. وعندي أن التناول الأصولي لمعنى الحق، وبخاصة في الكتابات عن مقاصد الشريعة، لم يخرج عن كونه معنىً شارحاً لمعنى "المصلحة" في الفكر الأصولي. يدل على ذلك فهم "الحق" بمعنى "المصلحة الثابتة."[11] وهو ما نجده في مواضع ثلاثة من كتب الأصول هي: مباحث الحق، والحكم التغييري والحكم الاقتضائي، باعتبار أن مباحث الحق توضح أساس الحقوق، ومباحث الحكم التغييري توضح الواجبات، وهو ما تنفرد الشريعة بالاهتمام به، فلقد عرف الفقهاء الحق بما يثبت في الشرع، سواءٌ كان حقاً لله على الإنسان، أم حقاً للإنسان على غيره. ووضعوا له أركاناً أربعة: وهي الشيء الثابت، ومن له الحق، ومن عليه الحق، "أي المكلف" فرداً أم جماعة، وأخيراً مشروعية الحق؛ أي النص عليه في الشريعة وعدم منعه. وهكذا فمقصد الحق وجد موزعاً على أبواب الفقه المختلفة، ولكنه وجد في جلباب "المصلحة" بوصفها قيمة عليا حكمت نظرية المقاصد عند الأصوليين، ولذلك فإن دلالة "الحق" لم تتطور ليحتل مكان الصدارة في فكر المقاصد الأصولي، لانشغال هذا الأخير بمبدأ المصلحة والتنظير لها، من مصالح ضرورية وحاجية وتحسينية... الخ.

كما يلاحظ أن مباحث الأصوليين حول مقاصد الحق قد انصبّت على أفعال العباد بالنظر إلى تعلّقها بمقاصد التشريع، والتي هي "المصلحة" في التحليل الأخير، وقد أطلقوا عليها مصطلح المحكوم فيه أو به، وبرزت في تقسيم الحق أو المحكوم فيه، ولذلك نجد نظرة الأصوليين والفقهاء عند تقسيمهم للحقوق منحصرة في نوعين من أنواع الحق، وهما: حق الله وحق العبد[12] وبيّنوا: أن معيار التفريق بينهما هو أن حق العبد: عبارة عمّا يسقط

---

[11] بسيوني، محمد شريف. **مصادر الشريعة الإسلامية وحماية حقوق الإنسان**. الجزء الثالث من كتاب حقوق الإنسان، بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1985م، ص18-17.

[12] البخاري، علاء الدين بن أحمد بن محمد. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م، ج4، ص134.

بإسقاط العبد، كضمان المتلفات. وحق الله ما لا يسقط بإسقاط العبد كالصلاة والصوم. فوجد من يطلق لفظ الحق في مقابل المُلك كما الحال عند الحنفية والزيدية، عندما يكون هنالك اختصاص يسوغ لصاحبه بعض التصرفات على محله، دون أن يكون له التصرف الكامل فيه. فقد عرّف القابسي الحق بهذا المعنى بقوله: "وهو في عُرف الشرع: عبارة عمّا يختص به الإنسان انتفاعاً وارتفاقاً، لا تصرفاً كاملاً: كطريق الدار، ومسيل الماء، والشرب، ومشارع الطريق، فإنه قد ينتفع بمسيل مائه على سطح جاره وبطريق داره، ولو أراد أن يتصرف بالتمليك فيه بيعاً أو هبة أو نحوهما لا يمكنه ذلك."[13]

أما القرافي فيُعدُّ تعريفه من أشهر التعريفات في المسألة،[14] فقد عرّف حق الله: بأنه أمره ونهيه، وحق العبد: بأنه مصالحه، بعد أن بيّن أن التكاليف على ثلاثة أقسام: حق الله تعالى فقط، وحق العباد فقط، وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله أم حق العباد؟ ثم قال: "ونعني بحق العبد المحض: أنه لو أسقطه لسقط. وإلاّ فما من حق للعبد إلّا وفيه حق لله تعالى، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه، فيوجد حق الله دون حق العبد، ولا يوجد حق العبد إلّا وفيه حق الله تعالى، وإنما يعرف ذلك بصحة الإسقاط، فكل ما للعبد إسقاطه فهو الذي نعني به حق العبد."[15] ثم علّق على ذلك بقوله: "ما تقدم من أن حق الله تعالى أمره ونهيه مشكل بما في الحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ أنه قال: حق الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً."[16] فيقضي أن حق الله تعالى على العباد نفس الفعل، لا الأمر به، وهو خلاف ما نقلته قبل هذا. والظاهر أن الحديث مؤوّل، وأنه من باب إطلاق الأمر على متعلقه الذي هو

---

[13] القابسي، جمال الدين أحمد بن محمود. **الحاوي القدسي في فروع الفقه الحنفي**، تحقيق: صالح العلي، دمشق: دار النوادر، 2011م.

[14] الهنداوي، علي أحمد. "فلسفة الحق في المنظورين الإسلامي والوضعي ودور الحقوق المدنية فيها"، **مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية**، الأردن، عدد1، د.ت، ص45.

[15] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ج2، ص318.

[16] مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب: الإيمان، باب: من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة، وحرم على النار، ج1، د.ت، حديث رقم30، ص58.

الفعل. وبالجملة: فظاهره معارض لما حرره العلماء من حق الله تعالى، ولا يفهم من قولنا: الصلاة حق الله تعالى إلّا أمره بها؛ إذ لو فرضنا أنه غير مأمور بها لم يصدق أنها حق الله تعالى، فنجزم بأن الحق هو نفس الأمر، لا الفعل، وما وقع من ذلك مؤول.[17]

بعبارة أخرى، إن مسلك الإمام القرافي[18] في فقه "الحق" المصلحي، ينطلق من القول بأنه لا يوجد حق للعبد إلّا وفيه حق الله تعالى، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه، ومن ثمّ فليس هناك ما يسمى بحق العبد المحض، فكان تقسيم الحق، عنده لا يعدو كونه حق الله تعالى، وهو ما لا يملك العبد إسقاطه كالإيمان وتحريم الكفر. وقد يكون حق العبد هو الغالب كالديون والأثمان، وهو ما يملك العبد إسقاطه، وقد يكون حق الله تعالى هو الغالب وهو ما لا يملك العبد إسقاطه كتحريم الربا والغَرَر صوناً لمال العبد عليه وحفظاً له من الضياع، وكتحريم المسكرات صوناً لمصلحة حفظ عقل العبد عليه. وحق العبد فيها يتمثل بما يتضمنه من جلب مصلحة له أو درء مفسده عنه. والظاهر من هذا المذهب محاولة إبراز حق الله تعالى على أنه قيد ثابت على حق العبد لتوجيهه نحو صالح نفسه ومجتمعه وأمنه، تأكيداً لمعلولية الأحكام بمصالح العباد.

أما مسلك الإمام الشاطبي،[19] فيقارب مسلك الإمام القرافي كثيراً وهو يبني تقسيمه على مذهبه، وهو مذهب الجمهور، فالأصل في العبادات، بالنسبة إلى المكلف، التعبُّد دون الالتفات إلى المعاني وأصل العادات الالتفات إلى المعاني،[20] ودلّ الاستقرار على أن الشارع قصد مصالح العباد تشريعه أحكام العادات، فإذا كان الشارع قد شرع الحكم لمصلحة ما، فهو الواضع لها مصلحة... فإذاً كون المصلحة مصلحة هو من قِبَل الشارع... فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات، وما انبنى على التعبدي لا يكون إلّا تعبدياً... فقد صار إذاً كل تكليف حقاً لله، فإن ما هو لله

---

[17] القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس. **الفروق أو أنوار البروق في أنوار الفروق**، بيروت: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2009م، ج1، ص140-142.

[18] المرجع السابق، ج1، ص140.

[19] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ص222.

[20] المرجع السابق، ج2، ص231.

فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى الله، من جهة حق الله فيه، ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله؛ إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقاً أصلاً.[21]

فثبت امتناع وجود تكليف شرعي خالٍ عن جهة التعبد فيه. ومن هنا يخلص الإمام الشاطبي إلى أن الحق ينقسم إلى: حق الله تعالى: وحقه على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق، ويفسر أيضاً بأنه كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة فيه للمكلف على حال سواء أكان معقول المعنى أم لا، وهذا الحق ينقسم إلى قسمين: حق خالص لله كالعبادات، وصلة التعبُّد، وهو ما لا يعقل معناه على الخصوم،[22] وحق مشترك وحق الله هو الغالب؛ لأن حق العبد ما كان راجعاً إلى مصالحه في الدنيا، فإن كان من المصالح الأخروية، فهو من جملة ما يطلق عليه أنه حق لله.[23] ومثَّل لذلك بعدم جواز قبول العفو في الحدود إذا بلغت الحاكم، وعدم قبول إسقاط الرجل العِدّة عن مطلقته وإن ثبتت براءة رحمها، الذي شرعت العِدّة لأجله، حقاً له. وجلد القاتل العمد مئة جلدة وحبسه عاماً عند الإمام مالك وإن عفا عنه ولي المقتول.[24]

أما الحق الآخر، فهو حق العبد "الغالب" وهو ما كان راجعاً إلى مصالح المكلّف في الدنيا، وأصله معقولية المعنى، إذا طابق مقتضى الأمر والنهي فلا إشكال في الصّحة، لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلاً أو آجلاً حسبما يتهيأ له، وإن وقعت المخالفة فهنا نظرٌ أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد.[25] والمعنى أن الشاطبي يرى: أن الأحكام الشرعية حقوق لله من جهة وجوب الإيمان بها، وشكر المنعم عليها، وعدم التلاعب بها، وأنها من اختصاص الله وحده،[26] ومقتضى كلام الشاطبي هذا: أنه يجوز إطلاق الحق على حكم الله، بمعنى: أن على الناس الإيمان به حقاً لله، والإيمان فعل مقدور للإنسان، لا

[21] المرجع السابق، ص233.

[22] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[23] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[24] ابن رشد، أبو الوليد محمد القرطبي. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2009م، ج2، ص235.

[25] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج2، ص233.

[26] المرجع السابق، ج1، ص315 و321.

بمعنى الخطاب. وعلى هذا الفهم يمكن حمل تعريف الحق: بأنه حكم يثبت. وهو المعنى المتبادر من قوله تعالى: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَن فِيهِنَّۚ بَلۡ أَتَيۡنَٰهُم بِذِكۡرِهِمۡ فَهُمۡ عَن ذِكۡرِهِم مُّعۡرِضُونَ ٧١﴾ [المؤمنون: 71]، والظاهر من هذا المذهب أنه –وإن أعطى نطاقاً واسعاً لحقوق العبد– إلّا أنه قيّدها بحق الله تعالى من حيث ابتداؤها ومداها وغايتها، وهو وإن أعطى الولاية العامة صلاحيات واسعة في رعاية حقوق الله تعالى وحفظها، إلّا أنه قيدها بعدم التدخل بحقوق العبد من غير إذن شرعي، وهو حق الله المتعلق بهذه الحقوق.

وهكذا فإن مسالك الأصوليين كالإمامين القرافي والشاطبي، قد انصبَّ على بيان الجانب التعبدي في الحقوق، وأنها وإن كانت لمصالح العباد، فمن حيث إنها منح منه من غير إيجاب عليه سبحانه، ومن حيث إنها شرعت لتحقيق مقاصده من تشريعه الأحكام، فالقيد بذلك تعبدي. وبالمحصلة فإن الأصوليين لم يضعوا تعريفاً جامعاً مانعاً للحق بمعناه الفلسفي العام، وما نقل عنهم من تعريفات تظل قاصرة عن تحديد مقاصد الحق تحديداً أنطولوجياً، وبيّنوا أن ذلك قد يعود إلى أن هؤلاء قد رأوا أن فكرة "الحق" فكرة شارحة مقارنة بفكرة "المصلحة"، التي وجّهت أبحاثهم الفقهية والأصولية، فاكتفوا بتوضيح معناه اللغوي والحكمي والاقتضائي.[27]

يظهر أن اهتمام الأصوليين، لم يكن منصرفاً إلى بناء نظرية عامة وشاملة للرؤية الدينية انطلاقاً من معنى "الحق"، وإنما انتهوا إلى استتباعه لمبدأ المصلحة، وهم عندما تعرضوا لدراسة أقسام الحق ركزوا اهتمامهم على أقسام الحق باعتبار مستحقه: "الله أو العبد"، وعلى أهلية وجوب الحق وأدائه، فلم يهتموا بصياغة نظرية شاملة للمعرفة الأصولية يتناولون من خلالها كل ما يتعلق بأقسام الحقوق، فلم يكملوا مباحث نظرية الحق، ولم يبرزوا معالمها، مع أنها يجب أن تكون القاعدة الكبرى لعلم الفقه والمقاصد التي تتفرع عنها جميع نظرياته وأحكامه.

والملاحظ أن هذه التعريفات، وقد اكتفينا بنماذج منها، هي محاولات لتنظيم البحث المقاصدي على أساس ملاحظة الميزات الخاصة بكل نوع من أنواع المصالح. في حين أن

[27] الدريني، محمد فتحي. **الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1977م، ص183.

معنى المصلحة لا يسعه بحال أن يضمن وأن يعبّر عن مقاصد القرآن في بيان مقاصد الإسلام، فحق الفرد المتضرر بالسرقة أو الغصب في استرداد حقه، فهو حقه مهما كان حجم الغصب ضئيلاً، فبغض النظر عن المصلحة المالية المترتبة عن الاسترداد والتي تدخل ضمن أحكام المحافظة على المال، فإن هناك أبعاداً أخرى للحكم لا يستوعبها معنى المصلحة الأصولي، وهكذا فإن مقاصد الحقوق تستوعب وتتجاوز سائر مقاصد وأبعاد المصالح، فلا يصح عندئذٍ إلّا الرهان على معنى "الحق" كمعنى مؤسس للمنظومة الأصولية لضمان مثل هذه الأحوال التي بغيرها تضطرب الحياة العامة وتصيبها الفوضى.

إن فقه المقاصد الكلية يقوم على مبدأ المصلحة المرسلة،[28] ومعنى المصلحة المرسلة نفسه وفقاً لآلية القياس الجزئي ينطلق من فرضية ندرة الخطاب أمام كثرة النوازل، وهو منطلق وجيه بلا شك، ولكنها عندما يتم الاعتراف بل والتأسيس على مبدأ "المصلحة" لتعمل في اللحظة التي ينعدم فيها الدليل الشرعي لا في حال حضوره، وإلاّ فإن الباب يفتح على مصراعيه للذاتية والهوى، ولا يبقي لنظرية المقاصد "المصلحية"، إلّا تحولها إلى نظرية تسويغية في الصميم، وبخاصة أنها قد وضعت في الأساس "لتسويغ" وبأثر رجعي ما عليه الأحكام الفقهية الجزئية بإضفاء صبغة المقاصد والحكمة والعِلّة عليها، ولم توضع لأجل التأسيس المستقبلي للسنن الاجتماعية وبنائها، فيكون الغرض من طرح نظرية المقاصد هو تسويغ الأحكام التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، أي تسويغ ما هو كائن، وليس لتأسيس ما ينبغي أن يكون. لذلك أضْفَت نظرية المصالح على الأحكام الشرعية طابعاً صورياً قانونياً، الأمر الذي جعلها متناقضة، خلافاً للمنهج السُّنني الذي يفترض مسلّمات ما وينتهي بها تجريبياً إلى بناء المقاصد في الواقع العمراني الظرفي.

وهذا فضلاً عن حالة التلازم بين معنى المقاصد الضرورية ومعنيي الحفاظ والمحافظة، فإن هذا يعني أن مقاصد الشريعة معنية بالحفاظ على أمر كامل في الأصل، لا لتحقيق الكمال لأمر ناقص أو غير موجود. بينما موضوعات المقاصد في الواقع العمراني ليست

[28] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ، ج1، ص284، ويلحظ أن كثيراً من الأصوليين يتطرقون إلى المصلحة عند كلامهم في القياس عن المناسب المرسل.

كاملة حتى يراد الحفاظ عليها، بل هي أحوال إنسانية ينتابها النقص والاحتياج، الأمر الذي يسوغ المقصد الذي أتت لأجله الشريعة، وهو السعي لتسديد الواقع وإكماله لا الحفاظ عليه، وبخاصة تلك المناطة بالمبادئ الحقوقية.[29]

إن هذا التصوّر للمقاصد –وفقاً لقاعدة "المصالح"–[30] يعني فيما يعنيه إسقاط دلالة القرآن الكريم وتجاوزها، لأن "المصالح" تحوّلت إلى "المقصد" في حد ذاتها، وعندئذٍ ستقدم على دلالة الخطاب نفسه باعتبار أن "المصالح" كلية ودلالة الخطاب الديني جزئي، ولذلك فإننا نلاحظ أن بعض دعاة القول بالمصلحة يعتبرونها، حتى إذا ما تعارضت مع الكتاب وسنته؛ ذلك أن الأحكام الشرعية –عندهم– سواء أكان مصدرها الخطاب أم القياس، لا يراد بها إلّا تحقيق مصالح الخلق، فإذا عارضت المصلحة المشروعة نصاً أو قياساً، فمعنى هذا معارضتها للمصلحة المقصودة من كل منهما؛ أي إن المعارضة في الواقع معارضة بين مصلحتين معتبرتين شرعاً. فقد عُرف من عادة الشرع أنه يقصد إلى الأرجح من المصلحتين عند التعارض، ولهذا أباح للمكره أن ينطق بكلمة الكفر محافظة على حياته في قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ١٠٦﴾ [النحل: 106].

والملاحظ أن الدراسات التي تستخدم المقاصد، بالصورة التي تبدو عليها، أعني البناء على معنى "المصلحة" المرسلة، لا تستحق أن يطلق عليها هذا المصطلح، فما هي في الحقيقة إلّا المصلحة المرسلة أو الاستصلاح، كدليلٍ شرعي تكلم فيه الأصوليون منذ القديم، وما عملهم فيه إلّا التطوير لما كتبوا والبناء عليه. ولذلك فإن معظم الدراسات المقاصدية المختلفة، القديمة والمعاصرة لم تقدم خطوة تذكر باتجاه تطوير البحث العلمي من منظور المقاصد، وهي لا تسير بالسرعة والشمول والعمق نفسه في كافة جوانب المعارف والعلوم المعاصرة بياناً مؤسساً على نظريات خاصة بكل فرع من فروع المعرفة التي تهتم بهذه الجوانب، إذا استثنينا المعاملات المالية، والأحوال الشخصية؛ فلا العلوم

[29] محمد، يحيى. "نظرية المقاصد ونقدها"، **الحوار المتمدن**، عدد3103، 2010/8/23م.

[30] عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2003م، ص87.

السياسية والاقتصادية الإعلامية والفنون ولا الطبيعيات والأحياء وغيرها، ولذلك يجب تجاوز هذه الثغرات، بعد اكتمال التأليف في كل فرع من فروع المعرفة الإنسانية عامة.

فدراسة المقاصد الإنسانية[31] في زماننا الراهن لا يجدي معها نفعاً منهجٌ في النظر ذو طبيعة "مصلحية"؛ إذ هي ظاهرة تحتاج إلى تأسيس القوانين والسُّنن الأخلاقية والأعراف وشبكة العلاقات انطلاقاً من قيم "الحق"، التي يمكن على ضوئها أن نقيم انتظاماً اجتماعياً أو سياسياً أو اقتصادياً صالحاً. والذي نراه أنه لا بد من إعادة النظر في القيمة العليا المجعولة لعلم الأصول، لتكون أكثر تأسيساً على فقه القيم الأخلاقية العليا في الاجتماع الإسلامي، وقبل ذلك تكون تعبيراً عن دلالات القرآن في تحديد أولويتها على سُلّم القيم الديني، لا مجرد ترتيب عقلي نسبي، حتى يمكنها أن تعيش في الواقع وتعيد تعريفه وتأسيسه، عندئذٍ يكون لدينا أصول فقه من نوع آخر، لا يقتصر فيه الفقيه على الأحكام الجزئية، وإنما فقه يفقه الواقع ويحركه نحو مثالات القرآن الكريم.

المصلحة بوصفها "مقصداً" لكل الفعل الإرادي، فإنها تبقى مسألة نسبية غير مطلقة، ومن هنا فإن البحث يظل دوماً مطلوباً عن الأسس والضوابط التي تضبط "المصلحة"، ولكن البشر يتفرقون في ذلك بتفرق ثقافاتهم ومعتقداتهم ومقتضيات الواقع لكل منهم في تعيين ما "المصلحة" وما "المفسدة". ومن المعلوم أن تصادم مصالح الأفراد أمر حاصل ولا مناص منه، لأن النفوس ميالة إلى الشُّح،[32] وإذا ما أضفنا إلى هذه النسبية حالة تصادم "المصالح" مع شح النفوس، أنتج لنا هذا الجمع صراعاً مدمراً يهدد الحياة البشرية، مبتداه فلسفي وعقائدي وفكري، ومنتهاه مادي وعسكري.

وهذا هو سبب قيام الصراع الحضاري واستمراره، وعندئذٍ تكون "للقوة" الكلمة الفصل في حسم الصراعات وإنهائها، فينتهي الحال إلى استعباد الأضعف لصالح الأقوى، ثم لا يكون الالتجاء إلى محاولة ضبط معنى المصلحة بمعنى "العدل" مجدياً، لأن التوفيق

[31] صالح، محمد مجذوب محمد. **أصول الاجتماع الإنساني في المفهوم الإسلامي**، الخرطوم: مركز التنوير المعرفي، 2005م، ص20، وما بعدها.

[32] التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996م، ج2، ص144.

بينهما يوجب تحديد الماهية أولاً، ثم تعيين معايير التوفيق ثانياً، ثم يأتي بعد ذلك القول بأن الفعل يكون موافقاً أو مخالفاً لمعنى "العدل"، ويتعذر تبعاً له تحديد كون الفعل موافقاً أو مخالفاً بيقين أو ظن صالح، وهكذا يقع الفكر الإنساني في النسبية وتنعدم الثوابت الموحدة للمجتمعات البشرية،[33] في غير أهل الرسالات السماوية، كما يجب أن لا نكتفي للخروج من هذه الحيرة بالتصالح على أمر مفاده أنّ على كُلٍّ أن ينظم واقعه بحسب ما يراه مناسباً لأن ذلك يوقع السفسطة[34] الأخلاقية والاجتماعية فننتهي إلى نسبية الحقائق.

ودلالة ذلك أن الخطاب الأصولي الذي يعتبِر بمعنى "المصلحة" سيظل يعاني دائماً من مشكلة التأسيس، فهو يعيش افتقاراً موحشاً للأبنية الفكرية الكبرى؛[35] إذ ليس الاستناد إلى واقعة من نوع تلك الواقعة التي يعتبر أن "المصلحة" هي مقياسٌ للنظر الفقهي ومحركٌ له، كافياً لمدّ العقل الإسلامي بالطموحات الفكرية الكبرى، التي يحس أنه مكلف بالبحث عنها وبنائها، كما يفعل معنى "الحق"، ولقد ازداد هذا الإحساس وطأة بفقر المعنى وغلاظة مستند "المصلحة" لدى أقطاب علم المقاصد. والحق أن هذه الانتقادات وغيرها هي التي فتحت الباب إلى التحوّل من النظر الجزئي الظني إلى النظر الكلي اليقيني، ومن المصالح الجزئية المرسلة إلى المقاصد الكلية للشريعة، وهو تطور في الفقه كما يبدو مهمٌ ومفيدٌ، ولكنه احتفظ وللأسف بفكرة المصلحة، فغرق كما غرقت فكرة المصالح في النسبية والشهوانية والأحكام الذاتية.

أمام هذه الانتقادات لتأسيس فكرة المقاصد على معنى المصالح، تأتي دعوتنا لإعادة بناء فقه المقاصد على معنى "الحق" وبناء السُّنن كأساس موجه لعمل العقول وحكمتها، لتقدير الصواب وتجنب الخطأ، بيد أن التأكد من خلو الخطاب الشرعي من دلالة أمر لا بد من التيقن منه تمام التيقن ليكون العدول إلى العقل، ذلك أن في دلالة الخطاب وفي معانيها ما هو متجاوز ومستوعب في آن لحاجات أيما مجتمع إنساني في حدود الزمان

[33] الهنداوي، **فلسفة الحق في المنظورين الإسلامي والوضعي**، مرجع سابق، ص45.
[34] كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**، القاهرة: دار المعارف، ط5، 1986م، ص96-100.
[35] الهنداوي، **فلسفة الحق في المنظورين الإسلامي والوضعي**، مرجع سابق، ص45.

والمكان، تلك الاحتياجات ذات المغزى والأهمية من أمور الدين والدنيا، حتى لا يكون الأخذ بالمصلحة باباً لإهمال القرآن الكريم وتجاوزه، ذلك أن الأخذ بمبدأ "المصالح" المرسلة، دون استنفاد قدرة الخطاب الشرعي على الدلالة، يفتح الباب على مستويات الحياة وميادينها، مما قد يقود إلى التحرر من أحكام الشريعة نفسها، فيفتح الباب إلى العلمانية واتباع الهوى بإهمال مقاصد الخطاب القرآني.

خاتمة:

إن بناء علم المقاصد القرآنية هو ذلك العلم الذي يعمل في الأساس عملية "تأويلية" تبتدئ بالاستدلال بالآيات المنصوصة، لينتقل بدلالاتها المفسّرة إلى "الآيات" المنصوبة؛ لأن معاني المقاصد القرآنية ما هي إلّا ضرب من ضروب التأويل ترمي إلى امتلاك "الحقيقة" والتعبير عنها وتجسيدها، "فالحق" هو القاعدة الكبرى التي تتوق إليها سائر الأفعال الحياتية في نظرية المقاصد في الإسلام. وبذلك يكون تأويل مقاصد "الحق" وتأويل "الحقيقة" والبحث عنها، هو السبيل والوسيلة التي يجب أن يعمد إليها علماء المقاصد في بحوثهم المختلفة، فعندما يعمد عالم المقاصد إلى غرض من الأغراض التي تتعلق بأحوال الإنسان وأفعاله، أو أشياء الكون، أو موضوعات الإيمان ونحو ذلك، من الأغراض البحثية، فإنه إنما يرمي من وراء كل ذلك إلى إبراز دلالة مقاصد "الحق" الذي يقود العمران الإنساني –كل العمران– إلى الإيمان وإلى التوحيد وإلى المعرفة والفعل الراشد.

وتأويل معنى الحق في المقاصد القرآنية، هو السبيل الأرشد لاستخلاص معنى المقاصد النهائي كعلم إسلامي متجدد، حيث يعمد عالم المقاصد عبر عملية التأويل، إلى امتلاك مستمر لماهية المقاصد النهائية للوجود، بكل أبعادها الإيمانية، والجمالية، والمقاصدية، والطبيعية، والاجتماعية، والاحتفالية والعلمية المعرفية ... الخ، وعندها فإن عملية التأويل والاستهداء بدلالة الهدي الإلهي، ستكون في حقيقتها عملية مستمرة لـ"تبيئة" دلالة المقاصد القرآنية المطلقة في عمران علاقات المجتمع، والسياسة، والطبيعة،

وعالم الروح... الخ، ومن ثم هي تُعدّ الوظيفة التأويلية بامتياز، بوصفها المقاصد التي تستوعب وتتجاوز في آن سائر الاختزالات الأصولية للمقاصد في أبعادها "المصلحية" فحسب.

ويمكن إقامة فقه لعلم عمران اجتماعي استقرائي استنتاجي "هو علم مقاصد القرآن" يكون نظرية بديلة لعلم مقاصد الشريعة وللفلسفات والعلوم الاجتماعية الوضعية المنتشرة في الزمن المعاصر، إلّا أن هذا العلم يجب أن يقرر –وقبل كل شيء– انطلاقاً من نظرة معيارية صحيحة تهدي لسنن الله الاستقرائية في طبيعة الخلق الإنساني؛ إذ لن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً؛ سنن تنظر في عاقبة الأمر الإنساني ومآله، صلاحه أو فساده، ونحو ذلك. ومن هنا يأتي معنى الحق كمقصد قرآني وكإطار نظري لتجديد العلوم الإنسانية.

حتى إذا ما توافرت معايير الوحي عند دراسة الظواهر العمرانية قام الاستقراء والاستنتاج بتلخيص تلك السُّنن والقوانين، ومن ثمّ توظيفها والاعتبار بها، باعتبار أن المقاصد القرآنية، كعلم منزّل إنزالاً من الله تعالى، له القدرة على مدّ العلماء بالمعرفة اللازمة لتفسير حقيقة الظواهر العمرانية وغيرها من الظواهر. فيروم علم المقاصد القرآنية المتجدد، عملية تحويل دلالة مقاصد الحق النهائية إلى "فعل" أو "حدث" عمراني، وطبيعي، وروحي، وعلمي واجتماعي وسياسي ونحوه، يندرج ضمن سياق عمران تفاعلات مقاصد الهدي الإلهي، كما يندرج في عمران سجل تأويلاته. وهو ما يمكن تلخيصه في مقولة علم المقاصد القرآنية، وهي التي تظهر على هيئة فلسفية وسلوكية تكون بديلةً للرؤية المقاصدية المصلحية كما فهمت في إطار الفكر الأصولي الإسلامي... الخ. تلك الرؤى التي تخفق غالباً في الظفر بالمعنى النهائي للوجود والحقيقة ضمن عوالمها الخاصة، على عكس ما تفعل الرؤية القرآنية وهي تستوعب الرؤية الجمالية والعمرانية والطبيعية... الخ، وتتجاوزها إلى أفق المطلق والنهائي.

ومن هنا يكون التنبيه إلى اعتماد فقه "الحقائق" المقاصدية بوصفها تجسيداً للرأي واستخدام العقل مصدراً آخر في الهداية البشرية، فنحن نقول بفقه "السُّنن" و"القوانين"

المستوعب والمتجاوز لفقه "الأحكام" المصلحية، ولكننا نوظفه كأصل مكمّل يعمل بعد الاطمئنان على خلو الخطاب الشرعي من هداية في هذا الصعيد أو ذاك، على أساس أن المطلوب لأجل النهضة والإصلاح، صيغة منهج وأصول فقه تجريبية عملية، تتقدم المجتمع وتصنع سنن المستقبل وتقود خطط العمران والتجديد الاجتماعي، فتفترض المقدمات وتمضي لتحقق النتائج لا أن تنتظر حدوثها، فيكون مطلوب النهضة الإسلامية، هو تجديد المنهج التجريبي الاستقرائي، ليكون صانعاً لمقاصد الحياة الإسلامية.

The Concept of "Rights" and the Reformulation of the Science of *Maqāṣid* in Islam

Muhammad Al-Majthoub Muhammad Saleh

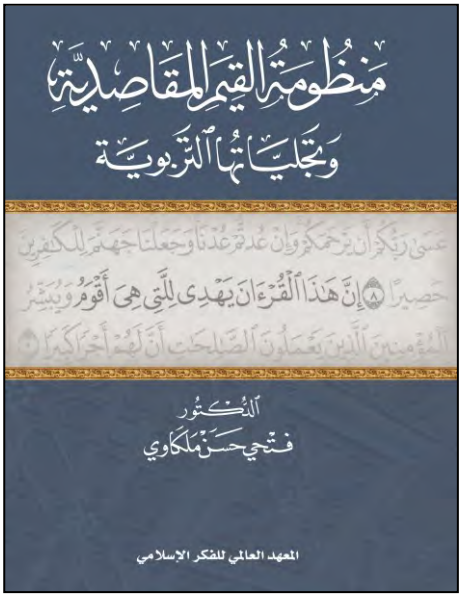
Abstract

The concept of "rights," in its comprehensive understanding as gathered from the Qur'an, is not explicitly found conveyed as a standalone comprehensive concept in the science of *uṣūl al-fiqh* or the *maqāṣid al-Sharīʿah*. Rather, one will find that scholars of *maqāṣid* used it specifically in conveying the concept of *maṣlaḥah* (benefit or interests) and within the framework of realizing the higher objectives of the Shariʿah. Moreover, it was used exclusively in the context of the type of *maṣlaḥah* that was either unarticulated in the Shariʿah (i.e., *maṣlaḥah mursalah*) or that was derived through induction (*istiqrā'*). In other words, the notion of "rights" was employed in a technical sense and out of a need to formulate Shariʿah rulings and Islamic doctrine. It was needed for ijtihad and for extrapolating detailed rulings within what legal theorists had determined to be individual and collective rights and responsibilities. The notion of "rights" in *maqāṣid* thought was not viewed as a basis for the higher objectives of the Qur'an, but rather it was seen as governing the objectives of voluntary acts of the *mukalif* (legally responsible person). In essence, all the universal laws of the Shariʿah lead to "rights," of which an Islamic way of life (in all its various and diverse aspects) correspond to. These universal laws should thus serve as a basis for all the laws and appropriate mechanisms needed to activate and develop a meaningful system for the realization of rights in the current state of affairs.

This article therefore treats the Qur'anic worldview's great attention to the notion of rights, to the extent of establishing upon its articulation of rights a system of human objectives. The notion of rights in the Qur'anic context, in fact, covers various aspects of life, such that it can be said that the objectives of the Qur'an are essentially the objectives of rights. It is this scientific orientation that we hope will create another area in the fiqh of *maqāṣid*, doing so at a moment in which we pursue the objectives of the Qur'an and their fundamental import.

Keywords: *ḥaqq*, rights, *maqāṣid*, objectives, *maqāṣid al-Sharīʿah*, objectives of the Qur'an, human objectives, *maṣlaḥah*, interest, benefit.

صدر حديثاً



منظومة القيم المقاصدية

وتجلياتها التربوية

تأليف: فتحي حسن ملكاوي

الطبعة الأولى 1441هـ/2020م

288 صفحة

ينطلق الكتاب من اعتماد ثلاثة مفاهيم قرآنية هي التوحيد، والتزكية والعمران، بوصفها قِيَماً عليا حاكمة، لها تجلياتها في مجالات العلم والمعرفة، وجوانب السلوك والممارسة، وميادين بناء الحياة وسبل تطويرها. وتتصل هذه القيم اتصالاً وثيقاً فيما بينها مشكِّلةً منظومة قيمية معيارية متكاملة، تنبثق عنها سائر القيم الرئيسية والفرعية في دين الله سبحانه وتعالى. وهي في الوقت ذاته مرجعية مقاصدية لبيان غاية الحق من الخلق بصورة تُيسِّر على الإنسان الاطمئنان إلى أن كل ما شرعه الله سبحانه له إنما هو لجلب مصلحة له أو درء مفسدة.

ويبين الكتاب أهمية إضافة البعد المقاصدي لقيم التوحيد والتزكية والعمران، واعتبارها قيماً مقاصدية، لها تمثُّلاتها في التراث الإسلامي وفي الفكر المعاصر، وتفيد في تعميق فهمنا للمدخل المقاصدي في جهود الإصلاح الفكري الإسلامي، وفي تطوير فهمنا للنظام المعرفي الإسلامي وتنزيله العملي في ميادين البناء والتكوين الاجتماعي. وعليه تأتي الدعوة إلى تفعيل هذه القيم المقاصدية في حياة الفرد والمجتمع والأمة، بصورة عامة، وفي العمل التربوي بصورة خاصة، سعياً إلى تحقيق التجليات التربوية المنشودة لهذه المنظومة.

مقصد إصلاح العقل في القرآن وتجليات العقلانية في العلوم الشرعية؛ علم أصول الفقه نموذجاً

وسيلة خلفي*

الملخص

لقد كان حفظ العقل مقصداً ظاهراً في القرآن الكريم منذ نزوله مخاطباً بالعقيدة الإسلامية في الله والكون والحياة، وبأحكام الشَّريعة في كلّياتها وجزئياتها، مستثيراً في الإنسان التفكير السليم، وحاثاً على التدبّر والتّفكّر طريقاً للوصول إلى الحقائق التي أودعها الله في خلقه. وعلى أساس العقل السَّليم والتَّفكير السّديد تأسّست العلوم الشرعية خادمة للوحي، ثم ظلّت تتزايد وتتشعّب إلى أن استقرّت قضاياها ووُضعت فيها الدّواوين والكتب المختلفة عبر الزّمان والمكان.

وشكّلت تلك العلوم أهم تجلّيات العقل المسلم الذي تشرّب الوحي، على الرغم من إمكان ورود أنواع من النّقد لتلك العلوم، كما لا يخلو منه الجهد البشري.

تبرز الورقة جانب الحفظ الوجودي لمقصد إصلاح العقل في القرآن الكريم من خلال جهود الأصوليين في التأسيس لعلم أصول الفقه، كما تبرز تجليات مقصد إصلاح العقل في الفكر الأصولي قديماً وحديثاً من خلال دعوات التجديد لهذا العلم.

الكلمات المفتاحية: إصلاح العقل، أصول الفقه، العقلانية، التفكير الديني، مقاصد القرآن.

---

* دكتوراه في العلوم الإسلامية تخصص "أصول الفقه" من جامعة الجزائر1، بن يوسف بن خدة، أستاذة التعليم العالي (بروفيسور) بكلية العلوم الإسلامية جامعة الجزائر1، بن يوسف بن خدة. البريد الإلكتروني: khelfi66@yahoo.fr
تم تسلم البحث بتاريخ 2019/1/23م، وقُبل للنشر بتاريخ 2019/8/20م.

مقدمة:

حفظ العقل مقصدٌ ظاهرٌ في القرآن الكريم منذ نزوله مخاطباً بالعقيدة الإسلامية في الله والكون والحياة، وبأحكام الشَّريعة في كلّياتها وجزئياتها، مستثيراً في الإنسان عقله الفطري المهيأ للفهم والإدراك، ومصوّباً له لئلا يزيغ عن التّفكير السّليم، فيقع في وصف "البهيمية" حيث تطغى الغريزة على العقل والتّعقّل، وحاثاً على التدبّر والتّفكّر طريقاً للوصول إلى الحقائق التي أودعها الله في خلقه.

وعلى أساس هذا العقل السَّليم والتَّفكير السّديد أرشد القرآن الإنسان ليكون خليفة الله في الأرض فيَعمرها على وفق سنن الله الماضية في الكون والإنسان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وإذا ساغ لنا تسمية العقل الذي تربّى على نهج القرآن بالعقل المسلم، فإن هذا العقل هو الذي شيّد صرح العلوم الشرعية، بوصفها خادمة للوحي، معرّفةً بالإسلام عقيدة وشريعة، راسمةً منهج التّعامل مع مصدره الأوّل القرآن والسنّة، وظلّت تلك العلوم تتزايد وتتشعّب إلى أن استقرّت قضاياها ووُضعت فيها الدّواوين والكتب المختلفة عبر الزّمان والمكان، فكانت مرآةً لتجلّيات العقل المسلم الذي تشرّب الوحي، على الرغم من إمكان ورود أنواع من النّقد عليها، بما هي جهدٌ بشري لا يخلو من مواضع قصور.

يأتي الحديث عن العقل المسلم في سياق مشاريع النهوض الحضاري للأمّة، فكلُّ حركة للإنسان في الواقع إنما هي انعكاس لما يحمله من أفكار وتصورات، وعندما ينحرف الفكر، ستنحرف المواقف والسّلوكات.

في هذا السياق يتمّ استدعاء موضوع العقل ومنهج القرآن في إصلاحه وبناء التّفكير السّليم، ويأتي هذا البحث بعنوان: "مقصد إصلاح العقل في القرآن وتجليات العقلانية في العلوم الشرعية، علم أصول الفقه نموذجاً"؛ ليقف على أهم مرتكزات العقلانية الإسلامية في إنتاج المعرفة، وأثر ذلك في الواقع الحضاري للأمّة، ثم يرصد تجليات تلك العقلانية في العلوم الشّرعية من خلال نموذج علم أصول الفقه، لما له من مميزات منهجية وموضوعية، ومنه تبدو بعد ذلك مظاهر وأسباب تراجع العقلانية في الممارسة الدّينية اليوم، على مستوى التّفكير أو المواقف والسّلوك، وخطر ذلك على مستقبل الأمّة.

فالبحث يهدف إلى بيان أن العقل هو أكبر قيمة في الإنسان، وأن التّفكير إذا زاغ وانحرف فلا أمل في تصويب المواقف والسّلوك؛ إذ لا يستقيم الظلّ والعود أعوج كما يقال، كما يهدف إلى بيان منهج القرآن في إصلاح العقل وتقويم التّفكير، وأن العلوم والمعارف المكتسبة هي المجال الحيوي لرصد خصوصيات أية عقلانية عرفتها البشرية. ويهدف البحث كذلك لبيان أن أهم سبب أدّى إلى الخلل في التّعامل مع الشّريعة فهماً وتنزيلاً في المجتمعات المسلمة، هو ضعف الثّقافة الأصولية لدى فئات واسعة حتى من المثقّفين، وطغيان المعلومات الجزئية على حساب الكليات المُشيّدة للفكر الدّيني.

وتشهد المعاهد الدينيّة العليا والجامعات الإسلامية وكليات الشّريعة في العالم العربي، التفاتاً واعياً للعلوم الشرعيّة دراسةً وبحثاً وتحقيقاً، ونُشرت في إطار هذا أعمالٌ غاية في الجودة والدّقة العلميّة، شكّلت في محصّلتها الأدبيات العلمية المعاصرة، والمراجع المعتمدة في تناول القضايا الدّينية. لكن يبقى المُشكل، كما هو في علوم أخرى، في الفصل بين مُنتجات البحث العلمي وحركة المجتمع، فحضور العلماء باهتٌ ضعيفٌ أمام غيرهم ممن ترتفع أصواتهم بألوان من الشّغب الفكري والشّطط السّلوكي، وتدور مناقشات وسجالات معرفية في المؤتمرات والدّورات العلمية حول موضوعات غاية في الأهمية والخطورة، لكن الثّقافة الدّينية في المجتمع ما تزال رهينة خطابات الحماسة والعاطفة الدِّينية الصّادقة في كثير من الأحيان، لكنها لا تسعف في الفعل الحضاري للأمّة أمام تحدّيات الواقع.

وعليه فالبحث يروم معالجة قضية عامّة في المجتمع، وهي تراجع العقلانية في الممارسة والتّفكير الدّيني، وذلك من خلال العودة إلى القرآن الكريم، وإحياء مقاصده في الإصلاح، أما المنهج المتّبع في ذلك فهو الوصفي؛ لأجل بيان منهج القرآن في إصلاح العقل وبناء التّفكير السّليم، ثم الاستقرائي؛ للوقوف على سمات العلوم الشرعية حيث تجليات العقلانية الإسلامية وخصوصياتها في علم أصول الفقه، والتّحليلي لأجل الملاحظة والخلوص إلى تقرير مظاهر الانحراف عن تلك العقلانية اليوم، وسبل العلاج في ظلّ معطيات الواقع الرّاهن.

تمهيد: في مفهوم العقل والعقلانية

تعني كلمة العقل في اللغة المنع والرّبط، وهو مأخوذٌ من قول العرب: "عِقال النَّاقة" المانع لها من السّير حيث شاءت، ومن هذا المعنى صار العقل الأصل لكلّ علم،[1] وقد خاض فيه العلماء، كلٌّ بحسب ما يقتضيه موضوع علمه كما قال الإمام الزّركشي في زمانه، "وقد تكلّم في –العقل– أصناف الخلق من الفلاسفة والأطباء والمتكلمين والفقهاء كل واحدٍ ما يليق بصناعته."[2]

فكل علم بما هو ضابط لحركة العقل بمفاهيم وقواعد ومنهج، لا بدّ أن تستقرّ فيه معقولات بدهية لا تعد مفتقرة إلى برهان لإثباتها، لأن البرهان يقف عندها ويتحاكم إليها.

ويوصف التّفكير بالعقلي عندما يربط الأفكار بعضها ببعض في نسقٍ برهاني، قصد إدراك الحقائق، كما يوصف بالعقلاني باعتبار العقلانية مدرسةً ومنهجاً لها سماتها الخاصّة عندما يتّخذ التّفكير من المنطق والاستنتاج مصدراً للمعرفة أو لتفسير الظّواهر.

وإذا كان العقل –كما يقول الفلاسفة– هو أعدل الأشياء قسمة بين النّاس، فإن العقلانية –تسميةً أو وصفاً– ليست أمراً واحداً، وإن وُجدت أساسيات مشتركة بين جميع العقلانيات، تعدُّ هي المعيار في الحكم بالعقلانية من جهة، وخاصيّة تتميّز بها كل عقلانية عن غيرها.

فالعقلانية الأوروبية التي نشأت في زمن محاربة الكنيسة لكل الاكتشافات العلمية اتّسمت بمعاداة الدّين، وصار التّدين فعلاً غير عقلاني، يقترب من الخرافات والأساطير والشّعوذات.[3]

أما العقلانية الإسلامية فقد نشأت في ظل الوحي، استجابةً لدعوة القرآن إلى إعمال العقل، عندما خاطب في الإنسان عقله الفطري، ونبّهه إلى مزالق التّفكير الخاطئ

[1] الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر. **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير: عبد الستار أبو غدّة، مراجعة: عبد القادر عبد الله العاني، القاهرة: دار الصفوة للطباعة والنشر، ط2، 1413هـ/1992م، ج1، ص84.

[2] المرجع السابق، ج1، ص84.

[3] مناد، طالب. **العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي**، دمشق: دار العصماء، 2010م، ص107.

وانحرافاته، ثم دعاه بعد إصلاح عقله إلى التّحاكم إليه عندما خاطب فيه عقله المكتسب للمعرفة من جهة التأمّل والتّجربة، في فهم خطاب الشّارع المعرّف بالكون وحقيقة الخلق والإنسان، وخِطابه المتعلّق بأفعال العباد تشريعاً لحياة البشر على الأرض.

فالعقل الفطري هو خِلقة الله في الإنسان المميّزة له عن الحيوان، والمسمّى كذلك بالعقل الغريزي، وهو القوّة المدركة في الإنسان بالبداهة، وحاصله "وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات."[4]

وهو الذي عرّفه الآمدي بقوله: "إنه العلوم الضّرورية التي لا خلوّ لنفس الإنسان عنها، بعد كمال آلة الإدراك وعدم أضدادها، ولا يشاركه فيها شيء من الحيوانات."[5]

فالمبادئ العقلية الفطرية الضّرورية هي هبة إلهية ينشأ الإنسان مزوّداً بها من غير سبق تعلّم، وهي التي تؤسّس لكل علم قواعده، فالعلم المكتسب الذي يؤدّي إلى صحّة النّظر فرع عنها كما يقول الزّركشي: "يمتنع أن يتجرّد المكتسب عن الغريزي، ولا يمتنع أن يتجرّد الغريزي عن المكتسب، لأن الغريزي أصل يصحّ قيامه بذاته، والمكتسب فرع لا يصحّ قيامه إلّا بأصله."[6]

وعليه كان "النّظر العقلاني هو جملة حدوس أو مبادئ فطرية مرتّبة على نحوٍ تجعل الاشتقاق المعرفي مشروعاً والخطأ فيه ممتنعاً."[7] فالذي يؤسّس للحدس هي المبادئ الفطرية التي تأخذ شكل الحدس في صورته العملية، ويكون التّفكير عقلانياً، ويعرف صحيحه من فاسده بقدر ما يوافق مبادئ العقل الفطريّة أو يخالفها.

أولاً: منهج القرآن في حفظ العقل

خلافاً لما اتّسمت به العقلانية الأوروبية من اعتبار التّدين فعلاً غير عقلاني، فإن العقلانية التي تأسّست في كنف الوحي قرآناً وسنّة، مبناها استثارة العقل والتّفكير، بوصفهما وسيلة الوصول إلى الحقيقة.

---

[4] الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص86.

[5] المرجع السابق، ج1، ص87.

[6] المرجع السابق، ج1، ص88.

[7] مناد، **العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص112.

إنها مسلّمة مقرّرة لدى الباحثين مهما اختلفت مدارسهم الفكرية ومواقفهم من قضايا العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، ومنهم محمد عابد الجابري في كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم" وهو الكتاب المقدّمة لمشروعه "فهم القرآن الكريم"؛ إذ خلص بعد عرضه لعلاقة الإسلام بالديانات السابقة وحقيقة النبوّة ومسار نزول الخطاب القرآني بمختلف موضوعاته، إلى تقرير هذه الحقيقة عندما قال: "والحقّ أنّ ما يميّز الإسلام، رسولاً وكتاباً، من غيره من الدّيانات هو خلوّه من ثقل الأسرار mystères، التي تجعل المعرفة بـ"الدّين" تقع خارج تناول العقل، إن المعرفة الدّينية في هذه الحالة من اختصاص فئة قليلة من النّاس ... ربما كان هذا من خصوصيات الدّين في جميع الثّقافات...أما الدّعوة المحمّديّة نفسها نبياً وقرآناً، فلم تعرف "أسراراً" من هذا النّوع، إذ لم يوجد فيها بوصفها دعوة ما يدعو إلى اعتبار العقل قاصراً عن معرفة أي شأن من شؤون الدّين الذي تدعو إليه."[8]

لقد كان القرآن كله خطاباً للعقلاء، بل كان مقصد حفظ العقل وبناء التّفكير السّليم والتّحذير من انحراف الفكر والزّيغ عن الحق من أهمّ موضوعاته، سواء تعلّق ببناء العقيدة وتصحيح التّصورات في الكون والحياة والإنسان أو تعلّق بالتّشريع لحياة الإنسان على الأرض في علاقته بالله سبحانه أو بغيره من المخلوقات. ومن أبرز مميّزات الخطاب القرآني في حفظ العقل وبناء التّفكير السّليم ما يأتي:

1. الإشادة بفضيلة العقل ودوره في الفهم والعلم والتّفكير:

منذ نزلت أوّل كلمة "اقرأ" وما تلاها إلى آخر آية نزولاً، والقرآن يستحث الإنسان على استخدام عقله؛ إذ هو وسيلة تحصيل المعارف المحتاج إليها في الحياة، ويذمّ من يعطّلونه ويتنكبون فطرة الله فيهم، ويرشد إلى أن التّفكير السّليم هو سبيل الإنسان لاستقامته على الحقّ وإبصاره نور الهداية، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٧٨﴾ [النحل: 78]،

[8] الجابري، محمد عابد. **مدخل إلى القرآن الكريم**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006م، ص429.

فالسّمع والأبصار والأفئدة هي الوسيلة التي تعلمون بها وتدركون، وختم بقوله ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ أي: "تبصرون آثار صنعته، لأن إبصارها يؤدّي إلى شكرها،"[9] والبصر هنا بصر العقول.

وقال تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۝٦﴾ [سبأ: 6]، جاءت هذه الآية عقب الكلام عن الذين سعوا في إبطال النّبوّة، مبيّنةً أن المؤمنين الذين صدّقوا نبوّةَ محمد ﷺ إنما كانت صفتهم التي دعتهم إلى التصديق كونهم "أوتوا العلم"، وحتى الرّؤية هنا فإن معناها العلم،[10] أما الذين يعطّلون عقولهم فإنهم يتنكّبون الفطرة، ويفسدون خِلقة الله في الإنسان، يقول تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ۝٢٢﴾ [الأنفال: 22]، فشرُّ من دبَّ على الأرض هم من صمّوا آذانهم وعطّلوا عقولهم من بني البشر، لأن عملهم هذا هو إفسادٌ للفطرة وتعطيل لما وهبهم الله من نعمة الإدراك والفهم، فانحطّوا إلى درجة البهائم، كما صوّر الله ﷻ حالهم عندما قال: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ۝٤٤﴾ [الفرقان:44]، هم أضلّ من الأنعام؛ لأن الأنعام باقية على أصل خِلقتها، أما هؤلاء الذين عطّلوا سمعهم وعقولهم فهم أضلّ لتنكّبهم فطرة الله التي فطر عليها الإنسان.

2. مخاطبة العقل الفطري في بناء العقيدة:

المقصود بالعقل الفطري، كما يعرّفه الباقلاني: "علمٌ ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة كون الشّيء الواحد قديماً وحديثاً، واستحالة كون الشّخص الواحد في مكانين."[11] فهذا العقل الغريزي/الفطري قد خاطبه القرآن بالحجّة

[9] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1966م، ج10، ص151.

[10] المرجع السابق، ج14، ص261.

[11] نقلاً عن الإمام الغزالي، انظر:

– الغزالي، أبو حامد. **معيار العلم في فن المنطق**، بيروت: المكتبة العصرية، ط1، 1433هـ/2012م، ص147.

– التّهانوي، محمد بن علي. **كشاف اصطلاحات الفنون**، حققه رفيق العجم– علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان، 1996م، ص1200.

الفطريّة القائمة على عدم التّناقض، يستنهض الفطرة والفكرَ في النّاس جميعاً، ويعرض نظام الكون على العقول ويطالبها بالتأمل لتصل إلى اليقين، وتصير الحجّة التي تقوم على العقلية الفطرية حجّة فطريّة كذلك، ينتهي عندها البرهان وتظهر هذه الحجّة في آيات قرآنية كثيرة منها:

أ. الآيات الدّالة على أن الأثر يدلّ على المؤثّر:

وهو مبدأ السببيّة، وأن لكلّ معلول علّةً أثّرت فيه، فما يراه الإنسان من المخلوقات حوله دالّة على خالقها ومُوجِدها من العدم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾﴾ [البقرة: 164]، ففي هذه الآية، وغيرها مما جاء فيه بيان، أن الأثر حجّةٌ على مسببه الأوّل، وهو الخالق من عدم، وهو حجّة بديهية لا تحتاج للبرهنة، بل إن الدّليل ينتهي إليها؛ إذ لا يُعقل أن يكون الكون قد أوجد نفسه بلا موجد له، أو أنه قد وجد من عدم بمحض الصدفة كما يقولون، يقول تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: 35]، ولعلّ ذلك الخبر المنقول عن أعرابي عقل عقيدة الإسلام من خلال هذا المبدأ لهو خير تصديق له، عندما قال: إذا كانت البعرة تدلّ على البعير وآثار الأقدام تدلّ على المسير، فأرض ذات فجاج وسماء ذات أبراج ألا تدلّ على اللطيف الخبير؟

ب. الآيات الدَّالة على ذمّ التناقض:

فالعقل الفطري يدرك قبح التّناقض، والأمر الواحد لا يكون في الوقت الواحد للشّخص الواحد حسناً وقبيحاً، قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [البقرة: 44]، إذا كان البرّ حسناً فالنّاس فيه سواء، والعقل الفطري يدرك انطباق الكليّ على جزئياته، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ في ختم الآية دليلٌ على أن هذا التّناقض ليس من العقل في شيء.

فهذا العقل الفطري قسمة عادلة بين جميع الخلق؛ إذ هو: "حقائق ضرورية قبلية تنظّم المعرفة وتنتجها."[12] وهو ما استحثّه القرآن في النّاس جميعاً في البرهان على وجود الله سبحانه وأنه الربّ الواحد لكل المخلوقات، والمستحقّ لأن يُعبد وحده دون سواه.

ت. مخاطبة العقل المكتَسِب للمعرفة:

يكتسب العقلُ الفطري المعرفةَ من خلال جملة من المعارف المستفادة بالنّظر، وهو من إطلاقات العقل كما يقول الغزالي في تعريفه، وأنه: "ما يكتسبه الإنسان بالتّجارب من الأحكام الكليّة، فيكون حدّه أنه: معانٍ مجتمعة في الذّهن تكون مقدّمات يستنبط بها المصالح والأغراض."[13] ولا شكّ أن هذا العقل القادر على استنباط الجزئي من الكليّ، ثمّ تحكيم الكليّ في جزئيه وتنزيله عليه هو نتاج العقل الفطري واستمرار له، وهو تالٍ عليه لا يحصل من دونه ولا قبله، لأنه "قوّة للنّفس به تنتقل من الضّروريات إلى النّظريات ... وحال نفوسنا بالنّسبة إليه كحال أبصارنا بالنِّسبة إلى الشّمس، فكما أن بإضافة نور الشّمس تُدرك المحسوسات كذلك بإضافة نوره تُدرك المعقولات."[14]

ولذا نجد القرآن الكريم استحثّ هذا العقل على اكتساب المعارف بالنّظر في آثار الأمم السَّابقة من خلال البيّنات التّاريخية الحسيّة، وفي الآيات الكونية الطَّبيعية وتأمّل سنن الله في خلقه وبناء المقدّمات والاستنتاج على ضوئها؛ إذ الاستدلال من خصائص الإنسان، والاعتبار يشمل كل مجاوزةٍ من حسّيّ إلى معنويّ أو من جزئيّ إلى كليّ أو من ماضٍ إلى حاضر، يقول تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ ٱلْقُرُونِ يَمْشُونَ فِى مَسَٰكِنِهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلنُّهَىٰ ﴿١٢٨﴾﴾ [طه: 128]، فمن يعتبر بالوقائع السّابقة يهتدي إلى فعل ما ينبغي فعله ويكون عندئذ من أصحاب العقول السَّليمة؛ لأن من يمشي في الأرض ويرى آثار السَّابقين قبله ممن عَصوا وكذّبوا وكيف كان مآلهم، لا بدّ سيكون معتبراً بكل ذلك، فهي آيات لأولي النّهى.

---

[12] مناد، **العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص77.

[13] الغزالي، أبو حامد. **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق: محمد سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ط1، 1417هـ/1961م، ص147.

[14] التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مرجع سابق، ص200-201.

وفي استحثاث القرآنِ هذا العقلَ على الاستدلال والاستنتاج، يقول تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء: 22]، ولكنّهما لم تفسدا، إذن فليس في السَّماوات والأرض آلهة إلّا الله سبحانه، وفي قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون:91]، ولكن لم يذهب كل إله بما خلق ولم يعلُ بعضهم على بعض، إذن لم يتّخذ الله ولداً وليس معه آلهة أخرى.

وفي القرآن آيات كثيرة في محاججة الأنبياء لأقوامهم وفي دعوة المؤمنين الكفّارَ في صورة قياسات منطقية، لا يخطئها العقل الحصيف، كما جاء على لسان مؤمن آل فرعون في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ وَإِن يَكُ كَٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿٢٨﴾﴾ [غافر: 28] فهذا من قياس الإحراج،[15] كما يسمّيه المناطقة، فإما أن يكون موسى كاذباً، وإمّا أن يكون صادقاً، فإن كان كاذباً فكذبه عليه ولا يضرّكم في شيء، إذن لا ينبغي قتله، وإمّا أن يكون صادقاً فيصيبكم بعض الذي يعدكم، ويكون قد نصحكم، وهنا كذلك لا ينبغي قتله.

ث. إبطال المصادر غير العقلانية:

قد يلجأ الإنسان إلى مصادر يستقي منها معرفة ثم يبني عليها معتقَداً يحكم بعد ذلك حياتَه كلّها، وتكون تلك المصادر في حقيقتها موهومة مُتخيّلةً لا تصلح طريقاً للعلم والمعرفة، ولذا أبطل القرآن أنواعاً منها كانت شائعةً عند العرب، تنبيهاً على ما يدخل في جنسها مما قد يستحدثه النَّاس من مآخذ لا تمتّ إلى العقل والعلم بصلة، فمما أبطله القرآن، الكِهانة والعِرافة والسِّحر يقول تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾﴾ [الجن:26] ردّاً على من ادّعى معرفة الغيب من الكهان الذين استبدّوا بعقول النّاس

[15] قياس الإحراج: هو ما كانت مقدمته الكبرى مؤلفة من قضيتين شرطيتين متصلتين ومعطوفتين ومقدمته الصغرى قضية شرطية منفصلة، إما أن تثبت مقدمة الكبرى أو أن تنكر التاليتين منها، وتكون نتيجته إما حملية أو شرطية منفصلة، انظر:

– **الموسوعة العربية العالمية**، مادة: قيس، ج15، ص707.

بدعوى معرفتهم الغيب، ويقول تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [البقرة: 102]، فالسّحر ليس علماً ولا مصدراً صحيحاً للمعرفة.

ثانياً: منهج القرآن في بناء التّفكير السّليم

يمكن استجلاء منهج القرآن في بناء التّفكير السّليم من خلال أمرين أساسيين هما: التّنبيه إلى منشأ التّفكير السّليم، والتّحذير من معوّقاته وانحرافاته. فقد يفكّر الإنسان مستخدماً عقله، لاستكناه حقائق الظّواهر التي يتحسّسها، ولكنه يخطئ الحقيقة؛ لأن تفكيره لم يتأسس على أصول صحيحة. ومما نبّه عليه القرآن في ذلك:

1. اعتماد الدّليل الصّحيح في مجاله الصّحيح:

من رحمة الله بخلقه أن خاطبهم بحقائق وجعل عليها برهاناً تدركه عقولهم، ثمّ بحسب نوع الحقيقة يتحدّد دليلها وبرهانها، فإمّا أنه الوحي فيما لا طريق للعقل إليه، وإما أنه العقل فيما يقع تحت إدراك الإنسان، وإما هما معاً في خطاب الله الذي جعل فيه للعقل فسحة من النّظر، لاستنباط حكمه وعقْلِ علّته، والاجتهاد فيما وراء المنصوص لإلحاقه بنظيره. فالتّفكير السّليم هو الذي يعتمد الدّليل الصَّحيح في مجاله الصّحيح، فمسائل العقيدة المتعلّقة بعالم الغيب مما لا تدركه الحواس ولا يقع في حيّز التّجربة ولا يدرك العقل حقيقته ومسائل العبادات التي لا دليل عليها إلّا الوحي، يقول تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿٣٤﴾﴾ [لقمان: 34]، أما العالم المحسوس الذي سخّره الله للإنسان ليستخلفه فيه ويعمّره على وفق مراد الله وأمره، فقد جعل له دليل العقل ليفهمه ويسخّره ويكتشف أسراره، وهكذا أطلق القرآن النّظر العقلي في الكون ودعا إليه، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا

يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾ [الغاشية: 17-20] وغيرها كثير، وكما لا يكون الدّليل السّمعي صحيحاً إلّا إذا ثبتت صحّته نقلاً، فلا يكون الدّليل العقلي صحيحاً إلّا إذا تأسس على المنطق والعقل الفطري البديهي، ولذا اشتهرت عند علماء الإسلام، مقولة: "إن كنت ناقلاً فالصّحة أو مدّعياً فالدّليل." ومقولة: "العلم إما نقلٌ مصدَّقٌ وإما استدلال محقّقٌ."[16]

2. التّحذير من توهّم الدّليل:

قد يتوهم الإنسان أمراً ما دليلاً وهو ليس كذلك في الحقيقة، ولذا حذّر القرآن الكريم ممّا يتوهّمه بعض النّاس دليلاً عقلياً، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾ [البقرة:258]، فقد توهّم النّمرود أن الاعتماد على الأسباب الطّبيعية كإيجادها من العدم، وهي حجّة باطلة، فكونه يملك العفو عن إنسان استحقّ القتل كما يملك الأمر بقتل من لم يستحقّه، ليس بإحياءٍ ولا إماتةٍ، فحاجّه إبراهيم عليه السلام بالعلّة الأولى في حركة الكواكب، آمراً إياه أن يأتي بالشّمس من المغرب، فبهت أمام هذه الحجّة.

3. التّحذير من الحكم دون دليل:

الحكم على أمر ما نفياً أو إثباتاً، لا بدّ أن يستند إلى دليل، أما الزّعم العاريّ عن الدّليل وانتحال الدعاوى من غير برهان، فهذا حكم بالهوى والخَرص، وهو من الجهل الذي حذّر منه القرآن، يقول تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾ [البقرة: 111]. فقد ردّ دعوى اليهود والنّصارى حيث زعم كلٌّ منهم أن الجنّة لهم وحدهم دون غيرهم، وطالبهم بالبرهان على ما يقولون، ولذا نقض القرآن دعوتهم تلك فجاء بعدها قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [البقرة: 112]، فالجنّة هي لكل من يطلبها ممن

[16] ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، عناية وتخريج: عامر الجزّار وأنور الباز، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، 1418هـ/1997م، مقدّمة كتاب التفسير، ج13، ص140.

أسلموا لله مخلصين في نيّاتهم محسنين في أعمالهم، فذلك طريق الجنّة الصّحيح، لا فضل فيه على قوم دون قوم إلّا بالتّقوى.

فلولا الدّليل لادّعى كل إنسان ما شاء وطلب من الآخرين تصديقه لمجرّد أنه هو صاحب القول، وكيف يملك النّاس هذا والله سبحانه العليم الحكيم قد خاطبهم بالدّليل والبرهان ليؤمنوا به، وأرسل رسله بالمعجزات الباهرات ليصدّقهم النّاس ويتبعوهم على بصيرة.

4. التّنبيه إلى الانخداع بالظّواهر وسطوة العوارض:

نبّه القرآن في مواطن عدّة إلى أن الإنسان قد يحيد عن التّفكير السّليم عندما ينخدع ببعض الظّواهر، فلا ينفذ بنظره إلى أغوارها ولا يفقه سرّها، كما نبّه إلى بعض ما قد يعرض للإنسان مما يُفقده القدرة على إعمال فكره، فمن خداع الحواس ما جاء في مَثَل أعمال الكفار وأنها عند الله سرابٌ لا قيمة له، يقول تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ٣٩﴾ [النور:39]، فالعين على سلامتها قد ترى السّراب ماءً ولكنه خيال لا حقيقة، وهذا من خداع الحواس، وأحياناً تبصر العين وتعمى البَصيرة، يقول تعالى: ﴿وَإِن تَدۡعُوهُمۡ إِلَى ٱلۡهُدَىٰ لَا يَسۡمَعُواْۖ وَتَرَىٰهُمۡ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ وَهُمۡ لَا يُبۡصِرُونَ ١٩٨﴾ [الأعراف: 198]، ومن تشوّش الفِكر بالعوارض الطّارئة على الإنسان بحكم طبيعته البشرية، ما جاء في النّسيان، قال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ عَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبۡلُ فَنَسِيَ وَلَمۡ نَجِدۡ لَهُۥ عَزۡمٗا ١١٥﴾ [طه: 115]، والنِّسيان –كما يقول المفسّرون– إما التّرك وإمّا السّهو،[17] وفي الحالتين يكون ذهولاً يُفقد الإنسانَ القدرة على إعمال فكره واستثمار علمه، وكذلك الغضب فإنه يحول دون التّروي والفكر كما جاء في قوله تعالى عن موسى عليه السلام: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلۡغَضَبُ أَخَذَ ٱلۡأَلۡوَاحَۖ وَفِي نُسۡخَتِهَا هُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلَّذِينَ هُمۡ لِرَبِّهِمۡ يَرۡهَبُونَ ١٥٤﴾ [الأعراف: 154]، فمما جاء في تفسير هذه الآية: "وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ هذا مَثَل، كأن الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له: قل لقومك كذا وألق الألواح، وجرّ برأس أخيك إليك."[18] فلما زال عنه الغضب أخذ الألواح.

[17] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج11، ص251.

[18] الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد. **تفسير الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون**

ففي هذه الآيات وما شابهها، يُنبِّهُ القرآن إلى أن الإنسان، قد يذهل عن مقتضى الفكر والعقل السّليم، فيحيد عن الصّواب إما بسبب خداع الظّواهر أو سطوة العوارض.

5. ذمّ التّقليد الذي يحجب الفكر عن النّظر:

ذمّ القرآن نوعاً من التّقليد يُسلم فيه الإنسانُ عقلَه وسلوكَه لغيره، دونما تفكير في الحجّة والدّليل، فقد حجب هذا التّقليد كثيراً من الناس عن الإيمان بالله ورسله مع قيام الحجّة والبرهان على صدق نبوّتهم ورسالتهم، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ١٧٠ ﴾ [البقرة:170]، ولقد كان هذا التّقليد ملجأً لقوم إبراهيم عندما أفحمتهم الحجّة كما يقول تعالى: ﴿ قَالُواْ نَعۡبُدُ أَصۡنَامٗا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ٧١ قَالَ هَلۡ يَسۡمَعُونَكُمۡ إِذۡ تَدۡعُونَ ٧٢ أَوۡ يَنفَعُونَكُمۡ أَوۡ يَضُرُّونَ ٧٣ قَالُواْ بَلۡ وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ ٧٤ ﴾ [الشعراء:71-74]، وقد لا يكون التّقليد للسّابقين، بل لطائفة يعتقد النّاسُ فيها الفضلَ والعلمَ كما يخبر الله تعالى عن النّصارى في قوله: ﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُوٓاْ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗاۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ سُبۡحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ٣١ ﴾ [التوبة: 31]، وهكذا يكون التّقليدُ مفسدةً عظيمة عندما يعطّل العقلَ ويحجبُ عنه العلمَ، ويجرُّ صاحبه لاتّباع الباطل، ثمّ لا يكون له مُستمسكٌ ينصر به معتقده، إلّا أنه أخذه وراثة عن الآباء أو محاكاةً لغيره.

ومن خلال استعراض الآيات السّابقة وغيرها مما جاء في معناها، يمكننا استخلاص معالم منهج القرآن في حفظ العقل مناط التّكريم والتّكليف، والإشادة بدوره في الفهم والعلم، سواءً العقل الفطري الجبلّي المتهيئ لعقل المعاني الابتدائية، أو العقل المكتسب للمعرفة بالملاحظة والبرهان والتّجربة، فقد حافظ القرآن عليه من خلال إبطاله جميع المصادر غير العقلانية، وعلّم الإنسان كيفية التّفكير السّليم بالرّجوع إلى الدّليل الصّحيح وإعماله في مجاله الصّحيح؛ إذ لا سبيل إلى نوع من المعرفة إلّا بالوحي، ولا سبيل إلى نوع

الأقاويل في وجوه التأويل، ضبط وتصحيح: عبد السلام شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج2، ص163.

منها إلّا بالعقل، وربّما تزاوج العقل والنّقل في معارف تقتضي كلاً منهما، كما نبّه القرآن إلى مزالق في التّفكير والتّقدير، كالحكم بغير دليل أو توهّم ما ليس بدليل دليلاً صالحاً للبناء عليه، أو الانخداع بالظّواهر والحكم عليها دون تروٍّ، أو الحكم حالة طروء العوارض المخلّة بعمل العقل انفعالاً بها، أو الاستسلام للتّقليد الأعمى وتعطيل عمل العقل.

فالعقل الذي تربّى على منهج القرآن، عقل مُسدَّدٌ بالشّريعة، كما يصفه طه عبد الرحمن في قوله: "إن العقل المسدّد عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة أو دفع مضرّة، متوسّلاً في ذلك بإقامة الأعمال التي فرضها الشّرع."[19] فهذا العقل في الواقع هو الذي بنى حضارة المسلمين، وهو الذي وضع العلوم الشرعيّة علوماً خادمة للوحي فهماً وتنزيلاً.

ثالثاً: مرتكزات العقلانية الإسلامية في إنتاج المعرفة

إذا كانت لكل عقلانية مُسلَّمات ترتكز عليها، فإن العقلانية الإسلامية تنطلق في إنتاجها للمعرفة من مسلّمات أهمّها:

1. الإيمان بأن خطاب الله للإنسان مصلحةٌ وخيرٌ كلُّه:

الخير والمصلحة تعمّ الدنيا والآخرة، ومجال عمل العقل فيها إنما هو اكتشاف هذا الخير، وتحقيقه في الواقع، ذلك أن العقل المجرّد عاجز عن فهم الخير فيما يقع خارج مدركاته. وهذا الإيمان هو الذي جعل العلوم الشرعية وسائل لفهم خطاب الشّارع والكشف عن مقاصده والسّعي لحفظها في حياة الناس، فإذا أدركها العقل صارت معياراً يقيس عليها ما كان من جنسها فيما لم يشمله خطاب الشَّارع، وإذا لم يدركها امتثلها تعبّداً معتقداً أن في كلٍ خيراً؛ إذ إن هذا الخير يحصّله بالامتثال في الواقع وإن لم يدرك كنهه، وعدم الإدراك عندئذ لا يناقض العقلانية، كما هو مقرّر عند علماء الشّريعة:

[19] عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، الدار البيضاء–المغرب: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997م، ص58.

"الدّين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل."[20] ولذلك تكون الممارسة التّعبديّة فيما لا يعقل معناه غير مصادمة للعقل، لأنها تقع أصلاً خارج مجاله، وفرق كبير بين ما لا يُدركه العقل وما لا يقبله العقل.

2. أن يُتبَع العلم بالعمل به:

فالعلم لا بدّ أن يتبعه العمل على وفقه، "خلافاً للاعتقاد السّائد عند بعض أهل النّظر بأن العلم يزداد شرفاً كلّما ازداد انفصالاً عن التّطبيق واستقلالاً بنفسه... بل إن قيمة كل علم تكون على قدر تعلّقه بالعمل."[21] فهنالك منافع لا يمكن أن يجنيها الإنسان إلّا من طريق العمل، وكما يقول طه عبد الرحمن "العبرة عند العامل بالشّرع ليست الأفكار المجرّدة بقدر ما هي بالثّمار العملية التي تلازم هذه الأفكار أو تنتج عنها."[22] ويخاطب القرآن العقل ليدرك الحقيقة ثم يعمل بمقتضاها، ولا يتوّقف عند مجرّد الإدراك دون ترجمة المدركات إلى واقع في حياة الإنسان. والمتأمّل في التَّعبير القرآني عن القِيم يجدها أوصافاً للإنسان، لا مصادر مجرّدة، وذلك عندما تكلّم القرآن عن الصّادقين والذّاكرين والمُخلصين والمُحسنين، لا كما يتحدّث النّاس اليوم عن الإخلاص والإحسان وغيرها، حتى كأنها معانٍ مجرّدة لا تعلّق لها بالإنسان، والحقيقة أنها لا تحيا إلّا به ومعه.

3. تسخير العلوم الطّبيعية تحقيقاً لخلافة الإنسان في الأرض:

أمر الله الإنسان بالاستخلاف في الأرض على وفق أمره، وأن يعبده مخلصاً له الدّين، وسخّر له من أجل ذلك كل ما أودعه في الأرض من خيرات، ولذا فقد كان الدّافع للعقل المسلم في اكتشاف العلوم الطّبيعية إنما هو تحقيق العبودية لله، فاتّجه إلى علم الفلك حفاظاً على مواقيت العبادات، وللحساب من أجل الفرائض والمواريث، وللطب حفاظاً على النفس التي يقوم الدّين بها، ولم يكن اشتغال العقل المسلم بالعلوم الطّبيعية

---

[20] أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت، ص45.

[21] عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص62.

[22] المرجع السابق، ص62.

صراعاً لا مع الطّبيعة ولا مع خالقها، كما هو في معتقدات الآخرين، من هنا اتّسمت العقلانية الإسلامية بالقابلية للتّكيّف مع جميع العلوم مهما تنوّعت موضوعاتها.

رابعاً: تجليات العقلانية في العلوم الشّرعية "علم أصول الفقه نموذجاً"

نشأت العلوم الشرعية كلّها خادمة للوحي، خدمة توزّعت على أساسين كبيرين هما: الاستيثاق من صحّة النّقل والرّواية، وفقه الخطاب استنباطاً وتنزيلاً؛ فمن أجل الأوّل ظهرت علوم القرآن وعلم مصطلح الحديث، وهو علم منهجي نقدي يضمّ فروعاً غاية في الدّقة والبراعة كالجرح والتّعديل للكشف عن حال الرّواة، والمعارف المتعلقة بالأسانيد للحُكم عليها قوة وضعفاً، والمعارف المتعلّقة بالمتن من حيث الشّذوذ والعلل. فالنّاظر في قواعد هذا العلم يجدها قواعد عقلية بامتياز،[23] ومن أصرح الأمثلة على عقلانية منهج المحدّثين، ما ذكروه فيما يُردّ به خبر الواحد.[24]

ومن أجل الثّاني كان علم الفقه بمختلف فنونه وأصول الفقه ومقاصد الشّريعة، وقد كان الإمام الشّافعي أول من فتق الكلام عن منهج استنباط الأحكام في كتابه "الرّسالة"، ثم توالت التّصنيفات وتنوعت مناهجها، إلى أن خُتمت بمدرسة مجدّدة جامعة بين الأصول والمقاصد مع الإمام الشّاطبي، وعبر تاريخ صناعة هذا العلم كما يصفه الغزالي

[23] انظر في ذلك:

– الأحدب، خلدون. **أثر علم أصول الحديث في تشكيل العقل المسلم**، بيروت: دار ابن حزم، 2008م.

[24] يقول الخطيب البغدادي رحمه الله: "إذا روى الثّقة المأمون خبراً متّصل الإسناد رُدَّ بأمور:

أحدها: أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه؛ لأن الشّرع إنما يرد بمجوّزات العقول وأما بخلاف العقول فلا.

الثاني: أن يخالف نصّ الكتاب أو السنّة المتواترة، فيُعلم أنه لا أصل له أو منسوخ.

الثالث: أن يخالف الإجماع فيُستدلّ على أنه منسوخ، أو لا أصل له؛ لأنه لا يجوز أن يكون صحيحاً غير منسوخ وتجمع الأمّة على خلافه.

الرابع: أن ينفرد الواحد برواية ما يجب على كافّة الخلق علمه فيدلّ ذلك على أنه لا أصل له لأنه لا يجوز أن يكون له أصل وينفرد هو بعلمه بين الخلق العظيم.

الخامس: أن ينفرد برواية ما جرت العادة بأن ينقله أهل التّواتر، فلا يقبل؛ لأنه لا يجوز أن ينفرد في مثل هذا بالرّواية،" انظر:

– الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **الفقيه والمتفقّه**، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف العزازي، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1417هـ/1997م، ج1، ص132–133.

فقد ازدوج فيه العقل والنّقل،[25] وتجلت العقلانية الإسلامية في أنصع صورها مع الصّناعة الأصولية اصطلاحاً وتقعيداً وتأليفاً وضبطاً وترتيباً.

فهذا التّرتيب في الاشتغال هو بحق، ترتيبٌ يقتضيه العقل السّليم؛ إذ لا يستقيم الاشتغال بفهم النّصوص، قبل الاستيثاق من صحّة نسبتها إلى الشّارع، ولا يستقيم تنزيلها على الواقع إلّا بعد الظّفر بأحكامها.

خامساً: خصائص علم أصول الفقه وتجليات العقلانية الإسلامية فيه

يُعدُّ علم أصول الفقه نتاجاً خالصاً للعقل المسلم، فقد وُضع في القرن الثّاني قبل انفتاح المسلمين على علوم غيرهم في عصر التّرجمة، وما تأسّس عليه من فكر أصولي، كان من أسمى تجليات العقلانية التي نشأت على منهج القرآن في حفظ العقل وبناء التّفكير السّليم. وفيما يأتي أهم تلك الخصائص والتجلّيات:

1. أنه خطاب عقلي منطقي:

فالخطاب الأصولي كله خطاب للعقل، وقد برزت فيه القسمة العقلية والاستدلال العقلي والقياس والتّحليل، بعيداً عن خطاب العاطفة، حتى في ما عُرف في بعض العلوم بالآداب، كما هو الحال في أدب المحدّثين وأدب القضاة، وكذا ما عُرف عند المتصوّفة في الذّوقيات والحدس، قد خلا منه علم أصول الفقه تماماً. وهو علم منطقي تقوم قواعده على العقل البدهي، حيث ترتبط العلّة بالمعلول والدّليل بالمدلول، وينتقل العقل من الكليّ إلى جزئيّه ومن الجزئيّ إلى كليّه، وبسبب من هذا البناء العقلي للخطاب الأصولي رأينا المذاهب الفقهية تجتمع في النّسق الأصولي الواحد، كما هو الحال في مدرسة المتكلّمين ومدرسة الفقهاء.

---

[25] يقول: "وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسّمع، واصطحب فيه الرّأي والشّرع وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل؛ فإنه يأخذ من صفوة الشّرع والعقل سواء السّبيل، فلا هو تصرّفٌ بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشّرع بالقَبول، ولا هو مبني على محض التّقليد، الذي لا يشهد له العقل بالتّأييد والتّسديد." انظر:
– الغزالي، أبو حامد. **المستصفى في أصول الفقه**، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1417هـ/1997م، ج1، ص33.

ومن تجليات منطقية الخطاب الأصولي وعقلانيته، تلك الصناعة المصطلحية التي اقتضتها الصّناعة العلمية، حيث يكون إرساء التّصورات والمفاهيم والضبط المصطلحي، أسبق من التّصديقات وتقرير القواعد وبناء القضايا وإثبات الأحكام، وكذا الاستدلالات العقلية المختلفة وطرق بناء البراهين المنطقية، ومناقشة الممكنات من خلال القسمة العقلية الحاصرة.

2. أنه علم منهجي:

فأصول الفقه بعد تدوينه صار منهجاً في فقه الخطاب، واستنباط الأحكام، من خلال جملة من القواعد الضابطة لعمل العقل، منها القواعد البيانية في دلالات الألفاظ؛ إذ يُتوصّل إلى المعنى من خلال اللفظ، والقواعد القياسية والتّعليل، حيث يُتوصّل إلى فقه مقاصد الخطاب؛ كل ذلك لربط المقدّمة بالنّتيجة؛ إذ المقدّمة هي الدّليل الشّرعي والنّتيجة هي الحكم الشّرعي، وعلم أصول الفقه هو الجسر بينهما، ولذا كان دورانه كما يقول أبو حامد الغزالي على أربعة أقطاب: الثّمرة وهي الحكم، المُثمر وهي الأدلّة، طرق الاستثمار وهي قواعد الاستنباط، المستثمِر وهو المجتهد،[26] وهذه هي ذاتها الخطوات المنهجية للبحث العلمي، وهي: النتيجة المبتغاة ولا بدّ من تصورها ابتداء. ومادّة البحث ولا بدّ من صلاحيتها لإعطاء النتائج. وطرق البحث ولا بدّ أن تصحّ علمياً. وشروط الباحث فلا بدّ أن يكون مؤهّلاً. وقد تجلّى هذا البعد المنهجي في ضبط مصادر الأحكام، وحلّ مشكلة تناهي النّصوص ولا تناهي الوقائع، فكان أول مدار النّظر الأصولي في أدلّة الأحكام على ثلاثة قضايا:

أ. حصر الأدلّة عدّاً: وهذا الحصر لا بدّ أن يكون جامعاً مانعاً، وهذا ما نلحظه في عمل المجتهدين في المذاهب؛ إذ اعتنوا فيها بأمرين: حصرها عدّاً ثم ترتيبها بحسب قوّتها.

ب. تحرير معنى الدّليل: وهي الخطوة المعقولة التي لا بدّ أن تسبق النّظر في الحجيّة، لأن الأدلّة ليست على درجة واحدة من حيث وضوح حقيقتها خاصّة التّبعية منها، وأوضح مثال في ذلك دليل الاستحسان، فقد مبنى الخلاف في قبوله دليلاً، الاختلاف في مفهومه، ولذا كان ضبط مصادر الأحكام تصوّراً من أهم تجليات العقلانية فيه.

[26] الغزالي، **المستصفى في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص39.

ت. تقرير حجية الدّليل: هذا آخر مطاف العقل الأصولي في ضبط الأدلّة، حتّى إذا تحرّر مفهومها وثبتت حجيّتها، انطلق العقل الفقهي بعدها في استنباط الأحكام منها، ولذا نجد أن موضوع الحجيّة قد شغل حيزاً معتبراً تقريراً أو رفضاً، وقد حشد الأصوليون من الأدلّة النّقلية والعقلية لإثبات حجيّة الأدلّة الكليّة، ما جعل من النّص الأصولي نسقاً من الخطاب البرهاني المتميّز إثباتاً أو نفياً.

3. أنه علم معياري:

فعلم أصول الفقه بعد استقرار قواعده صار معياراً لمعرفة الرّأي الفقهي –سلامةً أو فساداً– من خلال معرفة مُستنده وطرق استنباطه، بما في ذلك الفقه الذي عُرف قبل تدوين الأصول، كما يصف أبو زهرة عمل الإمام الشافعي، وأنه راعى في منهج علم أصول الفقه أن يكون "ميزاناً ضابطاً لمعرفة الصّحيح من الآراء من غير الصّحيح، وأن يكون قانوناً كلياً تجب معرفته ومراعاته عند استنباط الأحكام في أي عصر من العصور."[27] وبناء على هذه المعيارية، وَجد الخلافُ الفقهي مرتكزاً متيناً لبناء الرّأي وتمحيصه، بالتّحاكم إلى هذه المعيارية في قبول الرّأي وردّه.

وعليه كان من أبرز تجليات هذه المعيارية، ضبط قواعد الاستنباط، باعتبارها جسرَ الوصول إلى الحكم، وهي وإن كانت كثيرةً موزّعةً على أبواب علم أصول الفقه، إلّا أنها محصورةٌ معلومة، لأنها قواعد علمية يؤسّسها إما صحيح المنقول أو صريح المعقول.

4. أنه معرفة عملية:

يوصف علم أصول الفقه عادة بأنه فلسفة التّشريع، إلّا أنه ليس علماً نظرياً تأمُّلياً معزولاً عن واقع حياة الإنسان، بل إن الأحكام الشرعيّة بوصفها خطاب الشّارع المتعلّق بأفعال المكلّفين لا تتنزّل إلّا في واقع النّاس، وخطاب الوضع بوصفه قسيماً لخطاب التّكليف والمتعلّق بالشُّروط والأسباب والموانع لا يتحقّق إلّا في الواقع، فمآل كل معرفة أصولية هو العمل، كما قال الشّاطبي في عمله الأصولي التّجديدي "كل مسألة مرسومة

[27] أبو زهرة، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص13.

في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آدابٌ شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية."[28]

هذا من جهة مضامين العلم، أما من جهة الدّوافع للتّأليف فيه، فقد كانت كذلك دوافع واقعية، فعندما كتب الإمام عبد الرّحمن بن مهدي إلى الإمام الشافعي (توفي: 204هـ) يطلب منه وضع كتاب في ضبط الاستنباط، كان الواقع الدّافع هو، فساد اللسان وفشو اللحن واختلاف النّظر بين أهل الرّأي والحديث لدرجة التّضادّ، وإلى أن كتب الإمام الشّوكاني كتابه "إرشاد الفحول لتحقيق الحقّ في علم الأصول"، كانت الدّوافع للتأليف واقعية، سواءً في ذلك الواقع الثّقافي أو العلمي التّعليمي أو السّياسي الإصلاحي.

وأكبر مشكلة من إفرازات الواقع التّشريعي واجهها علم أصول الفقه، هي قضية تناهي النصوص ولا تناهي الوقائع، وهو الإشكال الذي وصفه إمامُ الحرمين بالعَسِر، حين قال: "مآخذ الأحكام مضبوطة والوقائع المتوقعة لا ضبط لها، فكيف يستند ما لا نهاية له إلى المتناهي؟ وهذا سؤال عسير جداً."[29]

وجد العقل الأصولي لهذا الإشكال العقلي حلاًّ، تمثّل في مخرجين أساسيين هما:

الأوّل: استثمار النصوص بجميع طرق الدّلالات اللفظية وغير اللفظية من الفحوى والإشارة والدّلالة والقياس وعندها تتّسع المعاني لتشمل جديد الحوادث، كما يدلّ عليه قول إمام الحرمين جواباً عما وصفه بالسؤال العسر: "فهي –أي النصوص– إذن متناهية الأصول، غير متناهية الجدوى والفوائد."[30]

---

[28] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: محمد عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة، ط2، 1395هـ/1975م، ج1، ص42.

[29] الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، مصر: دار الوفاء، ط4، 1418هـ/1997م، ج1، ص805، وعبّر الإمام السّرخسي عن ذات المعنى بقوله: " فالنّصوص معدودة متناهية، ولا نهاية لما يقع من الحوادث إلى قيام السّاعة." انظر:
– السرخسي، محمد بن أحمد شمس الدين. **أصول السّرخسي**، تحقيق: رفيق العجم، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1418هـ/1997م، ج2، ص138.

[30] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص485–486.

الثاني: تقرير كليات معنوية مستقرأة من مواضع جزئية، إلى جانب الكليات اللفظية المنصوصة، لها بطبيعتها القابلية لاستيعاب ما لا ينحصر من الجزئيات والوقائع، كقاعدة "لا ضرر ولا ضرار"، وقاعدة "المشقّة تجلب التّيسير" وغيرها.[31]

لقد رشّحت هذه السّمات علم أصول الفقه ليكون بحق من أهمّ العلوم الشرعيّة التي تجلّت فيها العقلانية الإسلامية، التي أسّست للاجتهاد بوصفه من أهم مرتكزات الفعل الحضاري.

سادساً: البُعد العقلاني في الممارسة الدّينية اليوم

شهد العالم الإسلامي خلال القرن العشرين عودة إلى الدين، دلّ عليها شيوع مظاهر التّديّن في المجتمع، وغزارة التّأليف في الجانب الدّيني، تبعتها الجهود العلمية الأكاديمية في الجامعات الإسلامية وكليات الشريعة في البلاد العربية فظهرت دراسات وبحوث في شتى جوانب المعارف الدِّينية، فضلاً عن نشاط حركة التّحقيق وخروج كثير من المخطوطات إلى النّور،[32] ما أمكن معه العمل على ترشيد الفكر الدِّيني وإضفاء الصّبغة العلميّة، وقد ظلّ لسنوات قريبة أسير الخطاب الوعظي الملهب للمشاعر، ولكن مع ذلك ما تزال العقلانية في التّفكير الدّيني، لا ترقى إلى المستوى المناسب لما تواجهه المجتمعات والدّول المسلمة من تحدّيات التّدافع الحضاري المعاصر، ومن أبرز تجليات هذا التراجع ما يأتي:

1. تراجع العقلانية وتوسيع دائرة غير المعقول الشّرعي:

ما يزال الجانب الدّيني فكراً وممارسة، ينمُّ في بعض صوره عن تعطيل للعقل، بل قد يصل إلى تسويغ الخرافة، وما انتشار القنوات الإعلامية المشتغلة بتفسير الأحلام وعلاج

---

[31] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية**، تحقيق: محمد محمد تامر، وحافظ عاشور حافظ، القاهرة: دار السلام، ط1، 1418هـ1998م، ج1، ص210.

[32] من أكثرها تأثيراً في حركة التأليف الأصولي وأجودها تحقيقاً، رسالة الإمام الشافعي بتحقيق الشيخ أحمد شاكر، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم بتحقيقه أيضاً، وشفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل لأبي حامد الغزالي، بتحقيق الشيخ حمد الكبيسي، والموافقات للشاطبي بتحقيق الشيخ عبد الله دراز، وغيرها، انظر:
– الدسوقي، محمد. **نظرة نقدية في الدّراسات الأصولية المعاصرة**، دار المدار الإسلامي للتوزيع، 2004م، ص44.

السّحر والشّعوذة على خلفية دينية، إلّا صورة لتراجع العقلانية لدى شرائح واسعة من المجتمعات المسلمة، بل حتى لدى بعض المثقّفين. أما على مستوى الخاصّة من المشتغلين بالعلم الشّرعي، فكذلك تبدو مظاهر تراجع العقلانية في الميل إلى قبول الآراء دون فحص ونظر، وطغيان التّقليد والاتّباع والتّعصّب لكل قديم، ونبذ الجديد، وتراجع الفكر النّقدي، وعدم قبول الخلاف في موارد الظنّ، وغيرها مما شأنه أن يصيّر التراث عائقاً للمجتمعات المسلمة عن النّهوض الحضاري.

وعلى الرّغم من الاتّفاق الحاصل حول معقولية الشّريعة، وأن مبناها المحافظة على مصالح النّاس، ما يزال الخطاب الدّيني المعاصر يميل إلى توسيع دائرة غير المعقول الشّرعي، وتغليب معنى "التّعبّد" مع أن الأصل في الأحكام هو المعقولية،[33] بل حتى باب العبادات عند المتقدّمين لم يخلُ من المعاني المعقولة كما هو الحال في صلاة الجماعة والزكاة والحج، وأحكام الأيمان والنّذور ومختلف العادات.

ومع ذلك يُستبعد العقل عن التّفكير والممارسة اليوم، بما يعيق حركة الفِكر في تنزيل الأحكام الشرعيّة على متعلّقاتها الواقعة، التي لم يعرفها المتقدّمون، وهذا يعطّل فقه الشّريعة وفقه الحياة على حدّ سواء، ومن ثمَّ حركة العمران والبناء الحضاري.

وكما أن توسيع دائرة غير المعقول في الشّريعة يُضعف عملَ العقل في الاستدلال للمستجدّات، فإنه كذلك يفتح المجالَ لإدراج غير المعقول الواقعي في الممارسة الدّينية، كما يظهر اليوم في ألوان من الفُلكلور الشّعبي المرتبط بالمناسبات الدّينية، وكيف استقرّ لدى النّاس أنه من الدّين.

2. التّخوّف من العقلانية والاشتغال بالمنقول على حساب المعقول:

في المراحل المتأخّرة من الجمود الفقهي وطغيان التّقليد، صار إعمال العقل في المجال الدّيني أمراً غير مرغوب فيه، بل كثيراً ما يُحذِّر النَّاسُ من ذلك تمسكاً ببعض المقولات من

[33] التّعبُّد هو ما لا يعقل معناه، ويكون بهذا المعنى قسيماً للقياس، يقول الإمام الغزالي: "ويُطلق –القياس– تارةً بمقابل التّعبُّد حتى يُقال الشّرع ينقسم إلى ما يُعقل معناه وإلى تعبُّد، كرمي الجمرات وكلاهما توقيف." انظر:
– الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج5، ص11.

مثل قول أبي بكر ﷺ: "أيُّ أرضٍ تُقِلُّني وأيُّ سماء تظلّني، إذا قلتُ في القرآن برأيي."[34] وذلك على حساب الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وآثار الصّحابة الطافحة بالإشادة بالعقل والفكر. والحقيقة أنه لا تعارض بين تلك المرويات لاختلاف المُتعلّق، لكن ما يقع عادة، عندما يكون الميل لأمر ما ويُراد الاستدلال له، أن تُؤوّل النّصوص أو تُستبعد وتُستدعى غيرها.

وربما يكون الجدل التّاريخي في علاقة العقل بالنّقل وصراعات الفرق العقدية، قد أورثت في التّفكير والممارسة الدّينية توجّساً من العقل، ومن ذلك صراع الحنابلة والمعتزلة في قضية خلق القرآن، حيث صارت العقلانية شيمةً اعتزالية، وكلّما لاح في فكر ما بُعد عقلاني رُمي بالاعتزال والبُعد عن السُّنّة، كأنّ التّمسّك بالنّصوص فعل غير عقلاني، مع أن ذلك هو أسمى تجليات العقلانية الإسلامية، على اعتبار أن النّصوص هي مصدر المعرفة الدّينية.

وهذا التوجّس من العقل، يقضي على التّفكير ويُسْلِم العقلَ إلى التّعامل مع النّصوص بمنطق الحفظ والتّخزين دون فقه، على الرّغم من أن فقه النّصوص هو مقصد الخطاب الشّرعي ابتداءً، وقد نبّه النّبي ﷺ إلى انفكاك الحفظ عن الفقه عندما قال: "نضَّر اللهُ عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأدّاها، فربَّ حاملِ فقهٍ غيرِ فقيه، وربَّ حاملِ فقهٍ إلى من هو أفقهُ منه."[35] إذن فقد يكون الحافظ للنّصوص المتلقي لها حتى سماعاً من رسول الله ﷺ، غير فقيه لما فيها من المعاني والمقاصد، فكيف بالذي عكف على حفظ الأقوال والاجتهادات دون فكر ونظر؟

ومن أكثر تجليات هذا لدى المشتغلين بالعلوم الشرعيّة، تحوّل هذه العلوم إلى محفوظات تُكرَّرُ وتُستظَهرُ كما وردت في مصادرها، دون اشتغالٍ على فِقهها وحسن

---

[34] البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. **شعب الإيمان**، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، إشراف وتخريج: مختار أحمد الندوي، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، ط1، 1423هـ/2003م، ج3، ص540.

[35] رواه الشافعي في كتابه الرسالة، انظر:

– الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، شرح وتحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت، ص401.

الاستفادة منها في الواقع الرَّاهن، وتجديدها ونقدها وتطويرها، بما تقتضيه احتياجات العصر.

لقد كانت ظاهرة طغيان الاشتغال بحفظ المنقول على حساب بناء التّفكير السّليم والقدرة على النّقد محل نقدٍ من الشّيخ محمد الطّاهر بن عاشور عندما قال: "هذا خلل بالمقصد من التّعليم وهو إيصال العقول إلى درجة الابتكار، ومعنى الابتكار: أن يصير الفِكرُ متهيّئاً لأن يبتكر المسائل ويوسّع المعلومات كما ابتكرها الذين من قبله، فيتقدّم العلم وأساليبه، ولا يكون ذلك إلّا بإحداث قوّة حاكمة في الفِكر تُميّز الصّحيحَ من العليل مما يُلقى إليه."[36]

سابعاً: إصلاح التّفكير الإسلامي المعاصر والاستفادة من الفكر الأصولي

لقد كان منهج القرآن في إصلاح العقل وبناء التّفكير السّليم في الجانب التّشريعي قائماً على ترسيخ الأصول الكلية غير القابلة للنّسخ والتّخصيص، كالعدل والمساواة والحرية، ثم جاءت التّشريعات الجزئية تصديقاً للأصول ووسائل إلى تحقيقها، وقد توالت الاجتهادات الجزئية عبر العصور، مُسيَّجةً بكُليَّاتها من جهة وبالنُّصوص الجزئية من جهة ثانية في تواؤمٍ وانسجام؛ إذ ظلّ واقع النّاس يدفع بالمشكلات والعقل الفقهي يبتكر الحلول، حتى تجمّعت منها أحكامٌ جزئية كثيرة ملأت المصنفات الفقهية وكتب النّوازل والفتاوى، ما وضع المسلم المعاصر اليوم أمام تحدٍّ معرفي كبير، وهو المنهج في التعامل مع الموروث الفقهي أصولاً وفروعاً، ليكون مرتكزاً للنّهوض الحضاري لا عائقاً عنه، كما هو الحال عند بعض دعاة القطيعة مع التُّراث بدعوى ضرورة الاستجابة لمقتضيات النُّهوض.

ولمّا كان التّشريع من أهم ضرورات العيش الإنساني المشترك، ومن سمات الدّول المعاصرة، صار من واجب الوقت على علماء الأمّة الفصل في قضية المنهج في التّعامل مع التّراث الفقهي، فهل مشكلاتنا اليوم هي المشكلات القديمة ذاتها ومن ثمَّ يبحث عن

[36] ابن عاشور، الطاهر. **أليس الصبح بقريب**، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 1472هـ/2006م، ص109.

حلولها في نظائرها السّابقة؟ وماذا عن المستجدّات وأنماط العيش التي لم يعرفها المتقدّمون؟ ربما لا تكون الإجابة عن هذا ممهّدة ميسورة، ولكن يمكن رسم معالم لها اهتداءً بمنهج القرآن في ذلك، على النحو الآتي:

1. أولوية الكليّات التّشريعية على الجزئيات الفقهية:

الكليّات التي قررها القرآن، وأكدّتها السُّنّة، مما يحفظ للنّاس مصالحهم في الدُّنيا والآخرة، وهي أساس الاجتهاد في تنظيم شؤونهم، ومن أجل هذا ضبطت الشّريعة مصادر تلقّي الأحكام، وقرّرت الكليات التّشريعية الحاكمة، وتركت للعقل الفقهي مساحة واسعة خارج مجال العبادات المحضة، ليجتهد في تخريج الأحكام الجديدة على ضوء الكليَّات التّشريعية، من أجل الاستجابة لمقتضيات الواقع المتحرّك المتجدّد، فهذه الكليات من مثل العدل والحرية والمساواة والكرامة الإنسانية، وحفظ الحقوق ومعاقبة الجُناة ومنع الظّلم، إنما جاءت الفروع الفقهية الاجتهادية قديماً وسائل لتحقيقها، فلا ينبغي أن تنقلب اليوم معوّقات تكرّ على تلك الكليات بالنّقض. لقد خلط النّاس اليوم بين التّراث الإنساني للمسلمين بوصفه تديّناً متلبّساً بظروف الزّمان والمكان وبين مقرّرات الشّرع،[37] فالحلول التي ابتكرها الفقهاء لمشكلات الأزمنة الغابرة، تُستدعى اليوم نفسُها لواقع، قد زالت فيه تلك المشكلات وحلّت غيرها محلّه.

وسبب هذا هو أن المسلمين تلقّوا كل موروثهم التّاريخي على أنه ميراث الإسلام الذي ينبغي قبوله على أنه الدّين، مع أن القرآن قد فصل بين ما هو ثابت في الشّرع محكمٌ، وما هو متغيّر بحسب أحوال النّاس، كما دلّت عليه السنّة النبوية واجتهادات الصّحابة بعد وفاة النبي ﷺ.

والمجال السّياسي وطرق إدارة الحكم وتنظيم الشّأن العام، من أكثر المجالات التي تجلّى فيها الخلط بين محكمات الشّرع واجتهادات فقهاء السياسة الشرعية، فكم من اجتهاد

[37] العلواني، طه جابر. **نحو التجديد والاجتهاد، أولاً الفقه وأصوله**، مصر: دار تنوير للنشر والتوزيع، ط1، 1429هـ/2008م، ص63.

كان مسوّغُه هو دفعُ مفسدة أعظم بمفسدة أقل، وكم منه كان من قبيل الحِيَل والمخارج،[38] أو تقديراً لمصلحة، أو استناداً إلى عُرف أو مراعاة لواقع أو اعتباراً لمآل.

إذن فليس من الاهتداء بمنهج القرآن، أن تنقلب كل تلك التّخريجات اليوم إلى مقرّرات شرعية مُلزِمة للمسلم في واقعه المعاصر.

2. استئناف الاجتهاد في الوقائع المعاصرة بوصفها مناطات جديدة:

يعدّ استئناف حركة الاجتهاد من ضرورات استمرار حياة المسلم على هدي الشّريعة مهما اختلف الزّمان والمكان، وإنّ أولى مسوغات هذا الاستئناف تغيّر أنماط الحياة وطروء مستجدّات واقعية، وحتى القديم منها لا يخلو من عنصر جدّة ما يقتضي استمرار الاجتهاد ليتمّ استيعاب الواقع بهدي الشّريعة، وإذا كان الاجتهاد إمّا استنباطاً من النّصوص أو تنزيلاً في الواقع، فإن النّوع الأوّل منه ممكن الانقطاع على أساس أن مداركه مضبوطة محدودة وقواعده كذلك، وإعمال المحدود في المحدود لا بدّ أن يتوقّف عندما يصل إلى استيعاب كل الممكنات التي تحتملها النّصوص المتعلّقة بخطاب التّكليف، أما التّنزيل فهو مستمرّ، لأن الوقائع –بوصفها ركنَه الأساس– متجدّدة مستمرّة.

والسؤال المفصلي الذي يتعيّن على العقل الفقهي الإجابة عنه اليوم في حركته لاستئناف الاجتهاد هو سؤال الماهية المتعلّق بالمستجدّات المعاصرة على مختلف المستويات، لأنها مناطات لم يعرفها المتقدّمون، منها الابتكارات المعاصرة في طرق التّنظيم، ونوع المؤسسات وأنواع المواصلات وأنماط العقود والمسؤوليات وظهور الشخصية الاعتبارية في كثير من المعاملات عوض الشخص الطّبيعي، وغيرها من مستجدّات العصر التي تستدعي فقهاً جديداً بوصفها مناطات جديدة، وقد كان للإمام الشّاطبي من النّباهة ودقّة الفهم ما جعله يؤكّد أن كلّ جديد في عصر ما يكون بالضّرورة غير مسبوق، وعلى افتراض سبقه لا بدّ من استئناف النّظر فيه على الأقل لإثبات أنه مثل ما سَبَق، بمعنى أن الاجتهاد في فقه الوقائع لا يمكن عقلاً أن ينقطع، يقول رحمه الله: "إن كل صورة من

[38] العلواني، طه جابر. **نحو التجديد والاجتهاد، ثانياً: من التعليل القرآني إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة**، مصر: دار تنوير للنشر والتوزيع، ط1، 1429هـ/2008م، ص65، وما بعدها.

صور النّازلة نازلةٌ مُستأنَفة في نفسها لم يتقدّم لها نظير، وإن تقدّم لها في نفس الأمر، فلم يتقدّم لنا، فلا بدّ من النّظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنَّه تقدّم لنا مثلها فلا بدّ من النّظر في كونها مثلها أو لا."[39]

وعليه، إذا كان من مقرّرات الفكر الأصولي أن تنزيل الأحكام الشرعية محكوم بفقه مناطاتها، وكلّما تغيّر المناط أو استجدّ تعيّن الاجتهاد في فهمه وتكييفه، فإن إصلاح التّفكير الإسلامي في فقه الشريعة يستدعي الاسترشاد بالفكر الأصولي.

3. الاستفادة من العلوم الاجتماعية والإنسانية في فقه الواقع:

يحتاج الواقع اليوم إلى نوع من الفهم وفقه علاقات التّأثّر والتّأثير بين ما هو ثقافي وما هو سياسي وما هو اقتصادي، وإذا كان العقل الفقهي يعتني بمناطات الأحكام الفرعية العملية لفقه أحكامها، فإن هذا على أهميته لا يكفي في فقه الواقع والإلمام بمستجدّاته وفقه علاقاته. وعليه يمكن القول إن التّمكّن من العلوم الإسلامية التراثية لا يُعطي للفقيه اليوم أدوات فقه الواقع،[40] الشّرط الضّروري لتنزيل الأحكام بفقه ودراية وبما يحقق مقاصد الشّارع. وعليه إذا كانت العلوم الإنسانية والاجتماعية اليوم قد وفّرت وسائل علمية لرصد الواقع، توصيفاً وإحصاءً وتفسيراً، فإنها تنقلب في يد الفقيه وسائل علمية ضرورية في فقه مناطات الأحكام، وإذا كان البناء الحضاري في تاريخ البشرية لم يخل من الاستفادة من الإبداع الإنساني –الذي هو في الحقيقة حكمةٌ للمؤمن أنّى وجدها كان أحقَّ بها– فإن الأدوات المعرفية التي توفّرها العلوم الإنسانية والاجتماعية اليوم، وإن لم تكن إنتاجاً علمياً خالصاً للمسلمين، فإنه يمكن إدراج كثير منها ضمن الوسائل الخادمة للمقاصد، أو ضمن المصالح المرسلة التي راعى الشّارع جنسها، وبهذا ينفتح الفكر الإسلامي على المنتج المعرفي الإنساني بخلفية أصولية واعية، ويُسهم في بناء الحضارة ضمن مساحات واسعة من المشترك الإنساني الذي تسنده الفطرة ويسدّده العقل السّليم.

---

[39] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، ج4، ص91–92.

[40] حسنة، عمر عبيد. **الأعمال الكاملة، التعليم سبيل النهوض والشّهود**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1432هـ/2011م، ج6، ص128–129.

ثامناً: أثر الفكر الأصولي في ترشيد المسلم المعاصر في بناء الحضارة والعمران

لقد خاطب القرآن العقلَ بأن يُراجع ذاته ويصوّب عمله ليتفاعل مع الشّريعة، ثم يحتكم إلى نفسه وقد صار عقلاً مسدّداً بالوحي. وإذا كان من تجليات العقلانية الإسلامية ما أبدعه الأصوليون في قواعد الاستنباط، فإنها في الحقيقة كانت باكورة ميلاد قواعد فقه مقاصد الخطاب، وبناء منطق الاستدلال الذي يؤسّس قاعدة الحوار للفهم والإفهام ويُرسِّخ أصل معقولية الأحكام، على وجه تدفع العقل المسلم مهما اختلف الزَّمان والمكان نحو الفعل الحضاري والعمران القائم على معنى الخير والعدل. وهذه هي أبرز الآثار التي يخلفها الفكر الأصولي في المشتغلين به.

1. التأسيس لفقه مقاصد الخطاب ما يُرشِّد حركة الإنسان في العمران:

بدأ الحديث عن مقاصد الخطاب ضمن علم أصول الفقه مبكّراً مع القاضي الباقلاني وإمام الحرمين الجويني وتلميذه الغزالي إلى الشّاطبي فابن عاشور، الذي رأى أخيراً بأن هذا علم واسع لا بدّ أن يستقلّ ليتّسع ويكبر وقد ضاق عنه رحم علم أصول الفقه، فكان هذا التّأسيس لفقه مقاصد الخطاب الشرعي في مراتبها المختلفة بين مقاصد عامّة وخاصّة، مقاصد كلية حاكمة ومقاصد قد تنقلب وسائل بالنّظر إلى أخرى أعلى منها.

لقد وضع الأصوليون جملة القواعد البيانية المنظّمة لعلاقة اللفظ بالمعنى، وكيفية استثمار جميع طاقات النّص من خلال القياس الأصولي وقياس القواعد، وقاعدة الاستحسان والاستصلاح وجميع مسالك الاستدلال بالمعاني المعقولة وطلبها خارج محلّ المنطوق، ما يجعل من الشّريعة نسقاً منسجماً في رعاية مصالح النّاس في الدّارين، ويُرشّد حركة المسلم في العمران والبناء الحضاري بهذا الفقه القائم على إدراك مقاصد الشّريعة، فيأتي فعله مهتدياً بمعالمها منفتحاً على كل ما يحقّقها من وسائل عصره، قادراً على حلّ مشكلاته دون الاقتصار أو الجمود على الاجتهادات الجزئية الموروثة التي لبّت حاجات عصر مضى وانتهى.

إن رسوخ أصل معقولية الأحكام يدفع إلى إعمال العقل في بناء الحضارة والعمران، والاستفادة من الخبرة الإنسانية مهما كان مشربها ما لم تعارض قواطع الدّين، وهذا يفسح المجال واسعاً لحركة الإنسان في العمران والبناء الحضاري.

2. بناء منطق الاستدلال والقدرة على المحاورة:

يبني الفكر الأصولي لدى المشتغلين به قدرة على الاستدلال والمناظرة، وبناء البرهان، كما يورث فكرة نسبية الصّواب، حتى على القول بمذهب المخطّئة القائلين بأن الحق عند الله واحد لا يتعدّد، ولكنّه عند الخلاف غير متعيّن، بل والمتعيّن عند الجميع وجوب عمل كل مجتهد بما أدّاه إليه اجتهاده. إن هذا الأصل الكبير في أصول الاجتهاد يمنع القطع في جميع موارد الظنّ في الشريعة الإسلامية، ما يخفّف من شدّة التّمسّك بالرّأي الاجتهادي ويُفسح المجال للإصغاء للغير، وهذا أكثر ما يقتضيه العيش المشترك وهو الإقرار بإمكان صواب الرأي المخالف، أما في موارد القطع والجزم بتخطئة المخالف، فقد أرشد القرآن الكريم إلى أنه لا إكراه في الدّين، ولا سيطرة لأحد على عقول النّاس وقلوبهم حتى لو كان المبلّغ نبي الله ﷺ، وإنما السّبيل هو الدّعوة والبلاغ، يقول تعالى: ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ٢١ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ ٢٢﴾ الغاشية 21–22 ويقول تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦﴾ [البقرة: 256].

يمنح الخطاب الأصولي المشتغلَ به مقدرة على تبليغ فكرِه، وسماع المخالف، وهما أمران ربما كانا من آكد احتياجات المسلم في واقعنا المعاصر، لإقامة جسر الحوار والبحث عن المشترك الذي يمكن أن يجتمع عليه الناس، وقد بلغ التّدافع الحضاري أوجه بعد ثورة الاتّصال الكبرى التي يشهدها العالم.

فالثقافة الأصولية تورث لدى صاحبها وعياً بمعنى الدليل الكلي والجزئي، ومعنى الأحكام الشرعية التّكليفية التي تحصل في الذّهن، والوضعية التي تتحقق في الواقع، ومعنى المذهبية المتجلية في الاجتهاد حيث تتمايز المناهج الفقهية في أصولها استنباطاً وتنزيلاً، ومن ثمّ تبرز محكمات الشّرع وأصوله ومقاصده الكبرى، كما تتبيّن الجزئيات والوسائل

والفروع، ومن ثمّة يحصل الوعي بمعنى الصّواب والخطأ ونسبية كل منهما بحسب أصول النّظر والاجتهاد، جمعاً بين مقتضيات الخطاب الشرعي ومعطيات الواقع العملي، فهذه الثقافة الأصولية اليوم غائبة تماماً في الخطاب الدّيني العام، الذي يستهدف بناء الوعي الديني؛ إذ غلب عليه البعد العاطفي الوعظي، المستثير للحماس، وغاب عنه التّثقيف العلمي، حتى أصبح أحياناً ضمن المجال الأكاديمي وربما غلب المنهج الوصفي وتراجعت الدّراسات النّقدية، فكل مدرسة فقهية تشيد بروّادها وتقدح في مخالفيها، وتحقق تراثها المذهبي، وتعرّف بمراجعها من أعلام المذهب، دون غيرهم كل ذلك ذوداً عن المذهب كأنه هو الإسلام.

إن الثقافة العلمية للمجتمع هي محصّلة ما رشح فيها من مختلف المعارف والعلوم. ومن المعلوم أن دقائق العلوم بطبيعتها تبقى محصورة داخل المجموعة العلمية المختصة، وعليه فليس المطلوب هو أن نجعل من مباحث علم أصول الفقه معارف لعامة الناس، ولكن أن نُحسن استثمار قواعده الأساسية في بناء الثّقافة الشّرعية العامّة، ليتبيّن أن تحديد أصول الأحكام وأدلتها والرّجوع إليها فعل عقلاني، والاستدلال للرّأي بالنّقل والعقل مع الحكم بنسبية الصواب هو فعل عقلاني، والتّمذهب في الأصول كذلك فعل عقلاني؛ لأن "الفكر أياً كان ولأيّ مكان وفي أي مجال كان، يعتمد دائماً وأبداً نماذج سالفة يرجع إليها في تحصيل المعرفة وتبليغها، أو قل إن الفكر لا يستقيم إلّا بالارتكاز على ما سلف من نماذج المعرفة."[41] والعقلانية لا تعني أبداً نبذ القديم، فما دام النّظر قائماً على الأدلّة الصّحيحة يبقى محتفظاً بصلاحيته لكل زمان ومكان.

خاتمة:

غدت الحاجة اليوم ملحّة لإحياء منهج القرآن في إصلاح العقل وبناء التّفكير السّليم والاستفادة من تجليات العقلانية الإسلامية في مختلف العلوم الشرعية: صناعة وتصنيفاً، ويؤكد الواقع أن أطروحات النّهوض الحضاري ومشاريعه التي استبعدت العامل الدّيني في المجتمعات العربية المسلمة، مجاراة للنموذج الغربي، قد باءت بالفشل، فالدّين

[41] عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص70.

مكوّن أساس في مجتمعاتنا، وطاقة كامنة لا بدّ من تصريفها في الاتّجاه الصّحيح، لأنها إذا انحرفت صارت فعلاً مدمّراً كما يشهده العالم اليوم في مختلف نزعات التّطرّف الدّيني.

والدّعوة إلى الاستثمار في الإنسان ما لم تستهدف بناء الوعي وإرساء قواعد التّفكير السّليم، ستظلّ خارج المجال الأقوى والمساحة الأهمّ في ذلك الاستثمار، وهنا يبرز الدّور الأكبر للقرآن الكريم، المصدر الأوّل للمعرفة الدّينية، فقد كان اعتناؤه بإصلاح العقل وبناء التّفكير السّليم بارزاً في مختلف موضوعاته، سواء منها آيات الأحكام أو قصص الأنبياء أو آيات بناء العقيدة الصّحيحة في الله والكون والحياة.

ثمّ من نور القرآن في ذلك استلهم علماء الأمّة الأصول العقلانية التي بنوا عليها مختلف العلوم الشرعية، سواء ما كان منها علوم توثيق النّصوص وإثبات صحّة نسبتها للشّارع، أو ما كان منها علوم آلة للفهم والاستنباط والتّنزيل على الواقع البشري الذي تحكمه ظروف الزّمان والمكان.

فلقد تجلّت العقلانية الإسلامية في علوم الشّريعة وكانت له صور مشرقة، كما هو الحال في علم أصول الفقه العلم المعياري، المنطقي، المنهجي، العملي، الذي يُعدّ بحق ابتكاراً خالصاً للعقل المسلم غير مسبوق إليه في الأمم السالفة كما هو الحال في علم مصطلح الحديث، حيث ضبط الأصوليون ماهية الأحكام الشرعية تحديداً لمفاهيمها وترتيباً لدرجاتها التّشريعية، كما ضبطوا الأدلّة الكلية وميّزوا الصالحة منها للاحتجاج من الموهومة التي لا تتأسس على صحيح المنقول ولا صريح المعقول، ومناهج الاستدلال حتى لا يزيغ العقل أو ينحرف في طريقه للوصل بين الحكم ودليله؛ فإن معرفة المنطلق والغاية لا تغني عن معرفة كيفية الوصل بينهما.

ولكن مع تراجع الحركة العلمية لدى المسلمين في عصور الانحطاط، انحصر العقل في زوايا من التّفكير ابتعدت به عن القرآن ومنهجه في إصلاح العقل وبناء التّفكير السّليم، وعادت مظاهر من التّفكير والممارسة الدّينية البعيدة عن العقلانية الإسلامية الصّحيحة، حتى لدى طبقة من المثقفين، وقد تجلى ذلك في نوع من التعامل مع الشريعة من خلال توسيع دائرة غير المعقول الشّرعي، وتضييق حركة العقل فيه خلافاً لما تقرّر في الأصول من أن الأصل هو معقول الشريعة، بل شاع شعور بالتّخوّف من العقلانية، حتى كأن حضور

العقل يقتضي غياب الدّين والعكس كأنهما ضدّان لا يجتمعان، ومال حتى المتخصّصون في العلوم الشرعية إلى الاشتغال بالمنقول على حساب المعقول، وصرف الجهود في الحفظ على حساب الفهم ونقد التّراث الفقهي بما هو اجتهاد مرتبط بالزّمان والمكان والالتفات للماضي أكثر من الحاضر، حتى صار المسلم المعاصر غير مدرك لاحتياجات عصره، غير قادر على تقدير مصالحه مع التجاذبات الثّقافية والفكرية والسياسية التي غمرت عالمنا اليوم.

إن علاج مظاهر غياب العقلانية الإسلامية، التي ظهرت اليوم على مستوى التّفكير والممارسة الدّينية، لا بدّ أن تكون من داخل العلوم الإسلامية لا من نماذج معرفية مستوردة، كما ينادي به البعض، ومن داخل البنية الثقافية لمجتمعاتنا لا من خارجها، ثمّ استلهاماً من النّماذج الناجحة في العالم، لأن الاستفادة من كل معرفة إنسانية صحيحة من مقتضيات العقول السّليمة، فالإنسان هو أساس العمران وقوامه الفكر، والفكر الدّيني طاقة دافعة، فإما أن تخرّب إن انحرفت وزاغت وإما أن تصلح إن استقامت واعتدلت.

وعليه ربما تكون أهم التوصيات والآفاق التي يمكن الخلوص إليها بعد هذا البحث هي:

– ضرورة الاشتغال في مجال البحث في العلوم الشرعية على الجانب المنهجي، في كيفية التّعامل مع التراث العلمي للمسلمين، وكيفية الاستفادة منه في ظل الواقع الرّاهن.

– ضرورة الوصل بين منتجات البحث العلمي في العلوم الشرعية: تأليفاً وتحقيقاً، والثّقافة الدّينية في المجتمع من خلال ما تتيحه الوظائف الدِّينية التّعليمية.

– العمل على ترشيد الإعلام الدِّيني من خلال إبراز العلماء من ذوي الكفاءات الأكاديمية العالية، والتركيز على بناء الثّقافة الدينية القائمة على العلم، وعدم الإغراق في خطاب الوعظ، على حساب خطاب الوعي.

– الفصل في التّثقيف الدّيني بين وظيفة البلاغ العام الذي يستهدف التّعريف بالإسلام، ووظيفة الفتوى التي تستهدف الحكم على أفعال النّاس، فلكل وظيفة مؤهلاتها الخاصّة.

The Purpose of Intellectual Reformation According to the Qur'an and the Manifestations of Rationalism in the Islamic Sciences: *Uṣūl al-Fiqh* as a Model

Wassila Khelfi

Abstract

The preservation of the intellect or reason (*ḥifẓ al-ʿaql*) is a manifest objective of the Qur'an, as reflected in its teachings concerning God, the universe, and life, as well as in the universal and particular rulings of Shariʿah. These teachings kindle sound thought in humans, evoking reflection and contemplation as a means to reaching the realities and facts which God instilled in His Creation. And on the basis of sound thought and reason, the Islamic sciences were established to serve Revelation. These sciences inexorably continued to develop and proliferate until their domains became entrenched and multifarious books and works were addressed to them across time and innumerable places. These sciences, moreover, represent the foremost manifestation of the Muslim mind which imbibed Revelation, notwithstanding the possibility of forms of criticism of these sciences, given that they are in some measure the product of human effort.

This article highlights the aspect of the existential preservation of the purpose of intellectual reformation in the Qur'an through the efforts of Muslim jurists in founding the science of *uṣūl al-fiqh* (principles of jurisprudence). The article contends that the manifestation of the purpose of intellectual reformation is evident in jurisprudential thought in premodern and modern times through the calls for renewal of this science.

Keywords: intellectual reformation, principles of jurisprudence, rationalism, religious thought, objectives of the Qur'an.

قراءات ومراجعات

قراءة لسلسلة
التّراث التربوي الإسلامي*
تأليف: فتحي حسن ملكاوي**

مصدّق الجليدي***

أوّلاً: إطلالة عامّة حول مكوّنات السّلسلة

أصدر المعهد العالمي للفكر الإسلامي في مطلع (2018) سلسلة تربوية تراثية (سلسلة التّراث التّربوي الإسلامي) من ثلاثة كتب امتدت صفحاتها إلى 1650 صفحة. ومؤلّف هذه الكتب الثلاثة المترابطة والمتكاملة هو الدكتور فتحي حسن ملكاوي تربوي وأستاذ جامعي أردني متحصّل على شهادة الدكتوراه في التربية العلميّة وفلسفة العلوم من جامعة ولاية ميشجان الأمريكية.

هذه السلسلة موجّهة أساساً لأساتذة الجامعات الذين يدرّسون مادّة في التّراث التربوي الإسلامي، أو التربية في الإسلام، أو الفكر التربوي الإسلامي، أو تاريخ التعليم في الإسلام، أو أيّ جزئية متعلقة بهذه العناوين.

---

* ملكاوي، فتحي حسن. سلسلة التراث التربوي الإسلامي: "التّراث التّربوي الإسلامي: حالة البحث فيه، ولمحات من تطوّره، وقطوف من نصوصه ومدارسه"."نصوصٌ من التراث التربوي الإسلامي". "مشروعات بحثيّة في التّراث التّربوي الإسلامي". الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2018م.

** دكتواره في التربية العلمية وفلسفة العلوم، أستاذ جامعي سابقاً، رئيس تحرير مجلة إسلامية المعرفة (مجلة الفكر الإسلامي المعاصر) سابقاً، عضو مجمع اللغة العربية الأردني. البريد الإلكتروني: fathihmalkawi@gmail.com

*** دكتوراه في علوم التربية، من جامعة تونس، سنة 2008، أستاذ في جامعة الزيتونة، أكاديمي وخبير دولي في بناء الأنظمة التربوية وتقييمها. رئيس تحرير مجلة الفاعل التربوي التي تصدرها جمعية تطوير التربية المدرسية في تونس. البريد الإلكتروني: msaddakj2@gmail.com

تم تسلم القراءة بتاريخ 2018/8/10م، وقُبلت للنشر بتاريخ 2018/10/20م.

عنوان الكتاب الأوّل: "التّراث التّربوي الإسلامي: حالة البحث فيه، ولمحات من تطوّره، وقطوف من نصوصه ومدارسه". ويمتدّ هذا الكتاب إلى 600 صفحة.

يصرّح المؤلّف بأن الغرض من الكتاب الأوّل هو "بناء رؤية تكامليّة للتّراث التربوي الإسلامي، عن طريق عرض خريطة مناسبة لمجمل التّراث، تتكامل فيه توجّهاته الفكرية والمذهبية، وتنوّعُ ممارساته من قوّة وضعف." و"كما كانت الرّؤية التّكامليّة للتّراث هدفاً من أهداف هذا الكتاب، فإنّها كانت كذلك منهجاً في تناول موضوعاته وفصوله؛" فقد تمّ الالتجاء إلى "التّكامل بين العرض والتّحليل والنّقد، والجمع بين عوالم الأشخاص والأفكار والأشياء والمؤسّسات، وملاحظة السياقات الزّمانيّة والمكانيّة للوقائع والأحداث."

أمّا الكتاب الثاني فهو يقع في 680 صفحة، ويجمع نصوصاً من التراث التربوي الإسلامي وجاء بعنوان: "نصوصٌ من التراث التربوي الإسلامي". وهذا التراث التربوي لا يوجد فقط في كتب ورسائل ممحّضة لقضايا التربية والتعليم، مثل كتاب "آداب المعلّمين" لابن سحنون، أو كتاب "تعليم المتعلّم طريق التعلّم" للزرنوجي، بل هو مبثوث كذلك في كتب في الفقه والحديث (مثل كتاب "قناطر الخيرات" لابن موسى الجيطالي) والأدب (مثل رسالة "المعلّمين" للجاحظ) والتاريخ والعمران البشري (مثل "مقدّمة" ابن خلدون) والفلسفة (مثل كتاب "السياسة" لابن سينا). و"يكشف الكتاب عن بعض تجلّيات هذا التنوّع والتعدّد، في تخصّصات المصنّفين واهتماماتهم، ومدارسهم الفكرية."

ولم يكتف المؤلّف باختيار نصوص من مذهب بعينه، بل انفتح على المذاهب الفقهية السنّية الأربعة، ومذاهب الاثني عشريّة والزيديّة والإباضيّة والظاهريّة. كما أتحف القرّاء بمثال تربوي على الفقه اللامذهبي، إضافة إلى ما استجلبه من التوجّهات الفكريّة والعلميّة: الحديثيّة، والفلسفيّة، والتاريخيّة، والأدبيّة، والطبيّة. ولضمان هذا التمثيل المتنوّع وصل عددُ النّصوص المختارة إلى عشرين نصّاً لعشرين عالماً.

هذا، ويمكن أن يلاحظ القارئ بيسر تكرّر بعض عناوين الفصل الثالث من الكتاب الأوّل الذي جاء تحت عنوان "نصوص مختارة من التّراث التّربوي الإسلامي" في الكتاب الثاني الذي اتخذ له عنواناً "نصوص من التراث التربوي الإسلامي". وهذا التكرار له وظيفة مركّبة معلومة، وهي التوسّع والتّدقيق والاستفاضة والتنويع. فما جاء في الكتاب الأوّل من تلك النّصوص (ثلاثة عشر نصاً) إنما هو من أجل التمثيل الأوّلي المختصر على التّراث التربوي الإسلامي. أما الأمثلة التي جاءت في الكتاب الثاني فهي أكثر عدداً (عشرون نصاً) وأطول مدداً وأكثر تنويعاً وتفصيلاً، مع تعريف أوفى بأصحابها ومصادرها ومناسبات كتابتها.

الكتاب الثالث يقع في 368 صفحة، وعنوانه "مشروعات بحثيّة في التّراث التّربوي الإسلامي". هذه المشروعات صاغها المؤلّف في شكل خارطة تمهّد الطريق للباحثين الذين يرومون إجراء بحوث في ميدان التّراث التّربوي الإسلامي. ورغم أنها تترك في الذهن انطباعاً باكتمالها، إلّا أنّ المؤلّف يحكم بخلاف ذلك؛ إذ هي لديه "أقرب إلى الخطط البحثية التي يمكن أن يتحوّل كلّ منها إلى كتاب مرجعيّ من مئات الصّفحات." وهذا حكم صائب في حقيقة الأمر. وقد حُدّدت الموضوعات التي شكّلت فصول هذا الكتاب بحسب درجة الاهتمام بها قديماً وحديثاً، مثل طُرق التعليم وتقويمه وتمويله، ولكن مضامينها وطريقة عرضها، وحتى اصطلاحاتها، في الغالب الأعم، تظلّ دائماً تتعلّق بالتّراث التّربوي الإسلامي ولا تتعدّاه إلى التربية الحديثة، فذاك مما يخرج عن نطاق الكتاب والسلسلة ككل. وقد وُفّق المؤلّف في تجنّب الإسقاط المعرفي على موضوعات التراث التربوي وبقيت عُدّته وثقافته التربوية الحديثة منهجاً خفياً ساعده على انتقاء تلك الموضوعات وتبويبها وترتيبها دون المساس من روح الأصالة التّربوية التي طبعت الكتاب. أما التّحاليل والاستخلاصات فلا ريب أنها متأثّرة بالفكر التربوي الحديث ومناهجه؛ إذ لا يمكن الاستفادة من التراث بمجرّد تكراره، بل بإعادة تثمينه من منظور معاصر؛ أي بحسب الاحتياجات الوظيفية العمرانية الراهنة.

هذا الجزء الأخير من السلسلة له فائدة عامّة ولكنه يمكن أن يفيد بصفة خاصّة طلبة المرحلة الجامعية الثالثة وطلبة الدكتوراه والأساتذة الجامعيين الذين يرغبون في إجراء بحوث في مجال التراث التربوي من أجل مزيد الترقّي في مستواهم العلمي وتدرّجهم المهني.

لقد جاءت هذه السلسلة لتسدّ فراغاً في المكتبة العربية، رغم وجود كتب أخرى شبيهة، مثل كتاب الباحثيْن إبراهيم النجّار والبشير الزريبي "الفكر التربوي عند العرب" (تونس، 1985)، أو كتاب "من أعلام التربية العربية الإسلامية" (أربعة مجلّدات نشرها مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1988)، أو كتاب "الفكر التربوي العربي الإسلامي: الأصول والمبادئ" (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1987)، وقد نوّه المؤلِّف بهذه المراجع، وبكثير من الكتب والدراسات التي نشرت في نفس هذا المجال، وقدّمها تقديماً أميناً ورصيناً، ولكن هذه السّلسلة تميّزت عن تلك الكتب والدراسات بشموليّتها وتكامليّتها مضموناً ومنهجاً، وبعدم اكتفائها بالأسلوب التقريظي، وتطبيقها بدلاً من ذلك لرؤية تحليلية نقدية إيجابية، واتّساعها لمباحث وأغراض لم توجد في غيرها، مثل تقويمها لحالة البحث في التراث التربوي الإسلامي واقتراحها مجموعة من المشروعات البحثية في هذا التراث.

ثانياً: القضايا والإشكاليات التي تطرقت إليها السلسلة

تُمثّل الكتب الثّلاثة المكوّنة لهذه السّلسلة حلقاتٍ مترابطةً ومتكاملة على نحو متدرّج. ولذا لا غرابة أن يحوي الكتاب الأوّل قضايا عامّة ذات علاقة بالتّراث التربوي الإسلامي، بدْءاً بحالة البحث في هذا المجال، وانتهاء إلى مقترحات لمنهجية التعامل معه، مروراً بالتّمثيل عليه بأعلام ونصوص متميّزة من حقول معرفية مختلفة، وبلمحات من تطوّره وتنوُّع مدارسه، وبكشف لرؤى تحليلية لموضوعاته.

عنوان هذه السلسلة يتضمّن ثلاثة مفاهيم أساسية: التّراث، والتّربية، والإسلام ثقافة وتراثاً لا ماديّاً. فكان لزاماً على صاحب هذه الموسوعة التّربوية الأصيلة أن يبدأ عمله

المفهومي بالاشتغال على مفهوم التراث، ليشرّع له إطاراً عاماً لمجال بحثه، فوضّح أنَّ "قضية التراث ارتبطت بقضيّة النّهضة، وأنَّ قضيّة النّهضة ارتبطت بما سمّي "صدمة" الاتّصال بالغرب." وقد كانت ردود الأفعال التي عقبت هذه الصّدمة من نوعين: "النوع الأوّل هو ضرورة اقتباس التّجربة التي أوصلت الغرب إلى التقدّم والرّقيّ الحضاري، والنّوع الثّاني من الاستجابة، كان في الغالب ردّ فعل على النّوع الأوّل، وهو إحياء التّراث الذي كان، يوماً ما، أساس التقدّم الذي شهده العالم الإسلامي، في وقت كانت أوروبا غارقة في ظلام الجهل والتخلّف." وقد نتج عن هذين الاتجاهين من التراث حركة فكرية وثقافية نشطة راكمت إنتاجاً معتبراً انطلاقاً من التراث استيعاباً واستعادة ونقداً وتجاوزاً. وكانت هنالك فروق منهجية واضحة بين الذين اعتمدوا مناهج بحثية تراثية صرفة، والذين اختاروا مناهج غربية حديثة ومعاصرة. وقد مثّل الكاتب على مختلف الاتجاهات التراثية والحديثة من التراث. وانتهى إلى الحكم بتنسيب مختلف هذه الاتجاهات وهذا التنسيب يقرّ بوجود قيم حيّة ومقوّمات أساسية "لا يمكن الاستغناء عنها،" رغم ما في التراث من عوامل تخلف العقل والانحطاط الحضاري.

بناء على هذه النتيجة انصرف المؤلف إلى تقويم "حالة البحث في التراث التربوي الإسلامي"، وهذا أمر مفهوم ومطلوب. "فليس من الحكمة – كما يقرّ بذلك الباحث– "عندما يبدأ المؤلّف في التّخطيط لتأليف كتاب في موضوع ما" "أن يبدأ من نقطة الصّفر، وكأنّ الموضوع لم يتعرّض له أحد من قبل." وقد أولى الكتاب عناية بتقديم وتقويم "الجهود المشتركة لعدد من المؤسسات التربوية الرسمية" مثل الألكسو، ومكتب التربية لدول الخليج، والمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ولبعض الأطروحات الأكاديمية لطلبة الدراسات العليا، ولطائفة من الأبحاث المنشورة في مجلات تربوية معروفة، ولعدد من الكتب لبعض المؤلفين في مجالات التراث التربوي. وهذه الجهات الأربع تمثل بحقّ الجهود المؤسّسيّة والفردية في مجال البحث العلمي في التراث التربوي. وما انتهى إليه المؤلف إثر عرض نماذج ممثلة لتلك المجهودات البحثية هو تأكيد على أهمية التراث التربوي عبر العصور، "بل وازدياد الحاجة إليه في زماننا هذا، وحجم إسهام

تراثنا الإسلامي في تطوّر الفكر التربوي الإنساني في شتّى المجالات، وقدرة هذا التراث على أن يسهم من جديد في صياغة الفكر الإنساني."

وحيث إنّ المدوّنة التربوية التراثية مدوّنة ثريّة وطريفة ولا تتوفّر بيسر للدّارسين والباحثين بحكم كونها موزّعة على اختصاصات معرفية وعلمية متنوّعة ومبثوثة في بطون كتب الفقه والحديث والمواعظ والتاريخ والأدب والفلسفة لمختلف المذاهب الفقهية والمدارس الأدبية والفلسفية، فإنّ تقريبها إليهم، من خلال نماذج متعدّدة المشارب ومعبّرة عن روح الثقافة الإسلامية في ثراء ينابيعها وتأويلياتها المختلفة للنص الديني ورسالة الإسلام، يغدو أمراً في غاية الأهمية. وهو ما حرص المؤلّف على ضمانه جزئياً في الكتاب الأوّل وبأكثر توسّع في الكتاب الثاني من خلال عشرين نصاً لعشرين عَلَماً من أعلام الثقافة الإسلامية، كالمحاسبي، والجاحظ، وابن سحنون، والقابسي، وابن حزم، ومسكويه، والغزالي، والزرنوجي، وابن جماعة، وابن خلدون، والهيتمي، والشوكاني، وغيرهم من الفقهاء والمحدّثين والفلاسفة والأطباء والعلماء. وقد حرص المؤلّف، في الكتاب الأوّل، على إبراز الهويّة المذهبية لبعض هؤلاء التربويين المسلمين القدامى، وذلك إظهاراً لتنوّع المدونة التربوية التراثية التي يمكن التعاطي معها. ويبدو أنه قد خصّ بذلك الإبراز من لم يكن منهم سُنيّاً أشعرياً، أي على خلاف ابن خلدون على سبيل المثال. فذكر ابن حزم الظاهري والحسين بن المنصور بالله القاسم الزيدي العلوي المعتزلي.

التنوع والتعدّد اللذان طبعا المدونة التربوية التراثية لم يكونا محكومين بالعامل المذهبي فقط، بل كان هنالك تنوّع عائد للاختصاصات العلمية والمعرفيّة. وقد اشتقّ منها المؤلف ستّ مدارس تربوية عرضها وعرّف بها في الكتاب الأوّل: مدرسة الحديث؛ والمدرسة الفقهية؛ والمدرسة الكلامية؛ والمدرسة الصّوفية؛ والمدرسة الفلسفية؛ ومدرسة المؤرّخين. وفي هذا الكتاب قدّم المؤلف "لمحات من تطوّر التّعليم في المجتمع الإسلامي" الذي "ارتبط بتطوّر العلوم إلى حدّ كبير". والمسار التاريخي للتعليم الأصيل تقفّاه الباحث على خمس سرعات متوازية: سرعة ظهور العلوم من طورها الشفهي البسيط إلى طورها الكتابي المتشعّب، وسرعة تكوّن المؤسسات التربوية "من الكتّاب

والمسجد إلى مجالس التّأديب ثمّ إلى المدارس ومراكز البحوث"، وسرعة الفنون التأليفية التعليمية من المتون إلى الشّروح والمختصرات والمنظومات، وسرعة مراحل التّكوين التعليمي من التّأديب إلى التعليم، وأخيراً سرعة مكانة المعلّم من السموّ والوقار إلى الحمق والغباء.

وفي فصل مستقلّ من الكتاب الأوّل عاد المؤلّف بالتحليل على نصوص التراث التربوي الإسلامي، ليستنتج منها خاصيات هذا التراث ومقوماته والمرجعية في تقويمه وجدل المناهج التي حكمته والجانب المؤسسي الرّسمي فيه.

في آخر الكتاب الأوّل طرح المؤلّف تساؤلاً مهمّاً حول منهجية التعامل مع التراث التي ترجمها إلى المبادئ والقيم الحاكمة عليه، وهي مبادئ الوظيفة الاجتماعية للتعليم، والتخصّص، والتكامل المعرفي؛ وقيم استمرار الاجتهاد وتنوع نتائجه، وحرية الاختلاف، والقدوة الحسنة، والتصحيح والتقويم، وإعمال المرجعية، والرؤية التوحيدية للعالم، وروح التجديد.

في الكتاب الثالث، يرشّح المؤلّف سبعة مشروعات بحثيّة في التراث التربوي الإسلامي ويرسم لكل منها خارطة بحثية يمضي في طرق شعابها أشواطاً ويترك للباحثين المهتمين مهمّة التعمق فيها أكثر وسدّ فراغاتها المتروكة. وهذه المشروعات البحثية في التراث التربوي الإسلامي هي: مكانة المعلّم؛ والمناهج التعليمية؛ وطرق التدريس؛ والأدب والتأديب؛ وأماكن التعليم؛ والأوقاف التعليمية؛ وإجازات التعليم.

إضافة لكلّ هذه الموضوعات والقضايا وضع المؤلف ملحقاً في الكتاب الأوّل تضمن مائة وثمانية مصنفات (108) كتبها تسعون (90) عالماً ضمن المدة الزمنية المحددة للتراث في المشروع، وعرّف بكل مؤلف وبما في كل مصنف من عناصر التراث التربوي، وهي ما استطاع المؤلف أن يصل إليه. وأضاف إلى ذلك ملحقين آخرين أحدهما لتصنيف هذه المصنفات على أساس المدرسة التربوية، والثاني لتصنيفها على أساس القرون الزمنية التي كتبت فيها. انظر ذلك في الكتاب الأول ص503–558. كما

أفرد المؤلف بنداً خاصاً للحديث عن التراث المطبوع والمخطوط والضائع. انظر الكتاب الثاني في السلسلة "نصوص في التراث التربوي الإسلامي"، ص19–20.

ثالثاً: الإضافات الفكرية والمعرفية المستخلصة من السلسلة ضمن الدائرة التربوية والفكرية

الإضافات الفكرية والمعرفية التي يمكن استخلاصها من السلسلة الراهنة كثيرة وثمينة، وهي مبثوثة في السّلسة بشكل صريح أحياناً (في الكتابين الأوّل والثالث) وبشكل ضمني، مُمهّد له بالتصريح في الكتاب الأوّل (في الكتاب الثاني). غير أننا سنجمل أهمّها وأبرزها، كما تتراءى لنا، في ثلاث نقاط كبرى، نعرضها على التوالي فيما يأتي:

1. التكامل المعرفي إطاراً مرجعياً لدراسة التراث التربوي:

هنالك إضافة في مستوى الإطار المرجعي لموضوعات التراث التربوي الإسلامي. هذا الإطار المرجعي "يستند إلى منهجيّة التكامل المعرفي في الرؤية الحضارية الإسلامية، بمعنى التّكامل بين مصادر المعرفة ووسائلها، للجمع بين أركان أربعة، هي:

- الرّكن الأوّل، هو ما ورد عن الموضوع في القرآن الكريم من آيات بنصّها أو دلالاتها.

- الرّكن الثّاني، هو ما ورد في السّنّة النّبويّة الشّريفة من نصوص ترشد إلى مقاصد النّصوص القرآنيّة وحالات تنزيلها على الواقع في عصر الرّسالة.

- الرّكن الثّالث، هو ما ورد من اجتهادات علماء المسلمين حول الموضوع في العصور اللاحقة، سواءٌ أكانت هذه الاجتهادات نصوصاً معياريّة لما يجب أن تكون عليه الأمور أم نصوصاً وصفيّة لما كانت عليه الممارسات العلميّة.

- الرّكن الرّابع، هو الحالة المعرفيّة الرّاهنة للموضوع وما قادت إليه الخبرة البشريّة المعاصرة من نظريّات وممارسات."

وبيّنٌ أن التّراث التربوي يتنزّل ضمن الرّكن الثالث من هذا الإطار المرجعي؛ أي إنّه مؤطّر بمرجعيتين يتفاعل مع كلّ منهما اقتباساً وفهماً وتأويلاً وتأليفاً جدلياً؛ بأخذه من النصوص الدينية وتفاعله معها ينحو البحث في التراث التربوي منحى إصلاحياً؛ وبأخذه عن المعرفة التربوية المختصّة المعاصرة، ينحو هذا البحث منحى "حداثياً وما بعد حداثيّ." وبالجمع بينهما في تسليط الأضواء على اجتهادات علماء المسلمين، يتموقع في إطار الحداثة الأصيلة أو الأصالة المبدعة والمتجدّدة.[1]

ضمن هذا الإطار المرجعي نفسه المستند إلى قاعدة التكامل المعرفي، يتّخذ المؤلّف موقفاً متوازناً من التّراث ضمن الجدل الدائر حوله. فلا هو من الزاهدين فيه، الباخسين لقدره وفائدته، ولا هو من المقدّسين له، المدنّسين لما جاء بعده من "العلوم الحكمية" (عبارة رواد النهضة العربية) والعلوم الإنسانية الحديثة والمعاصرة. فالمؤلّف يتّخذ موقفاً نقدياً إيجابياً إزاء التراث، أو لنقل إنه يتبناه تبنّياً نقديّاً؛ أي تبنّياً واعياً؛ واعياً بوعوده، وواعياً بحدوده.

2. التنوّع المذهبي والمدرسي:

ممّا يُحسب لهذه السّلسلة هو خروجها من غلاف التمذهب الضيّق، والانفتاح على مذاهب غير المذهب الذي قد ينتمي إليه المؤلّف. وهذا ملمح جيّد في شخصيّة الباحث، يدلّ على حسّه المعرفي المرهف الذي يدفعه نحو الاستزادة من أنوار الفكر البشري خارج أسوار المذهب، بل وحتى خارج حصون الملّة، بما أنه قد جعل من الخبرة البشرية بعامّة ركناً رابعاً في الإطار المرجعي الذي نزّل فيه موضوعات البحث في التّراث التّربوي.

كما أنّ الباحث قد تمثّل بوضوح وبمسؤولية علمية جانباً آخر في ذلك الإطار المرجعي الذي جاء تحت عنوان "التكامل المعرفي"، وهو خروجه عن اختصاصه

[1] الحداثة الأصيلة أو الأصالة المبدعة موجودان ضمن نسيج هذه السلسلة الفكري، وقد ورد مصطلح "الحداثة الأصيلة" في بعض كتابات الباحث التربوي مصدّق الجليدي، مثل:

– الجليدي، مصدق. **أنوار حداثية أصيلة**، تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2014. أما مصطلح "الأصالة المبدعة" فقد اشترك فيها ذلك الكتاب مع السلسلة التربوية التراثية الراهنة.

الأكاديمي الضّيق (العلوم والتربية العلمية) ليتقصّى آثار الفكر التربوي في مختلف المدارس المعرفية (معرفة عقلية ومعرفة ذوقية)، فتكونت لديه المرجعية التربوية التراثية، بالجمع بين الروح "اللامذهبية" والروح "اللامدرسيّة"، من سبع مرجعيّات فرعيّة: المذاهب الفقهية السّنّية، والمذاهب الفقهية غير السّنّية، والفقه اللامذهبي، والمدرسة الفلسفيّة، والمدرسة الصّوفية، والمدرسة الأدبيّة، والمدرسة التاريخيّة.

وبذلك جمعت هذه المرجعية المركّبة بين موادّ معرفية معياريّة مستجلبة من الفقه (معرفة قانونية سلوكية، التي تُعدّ من علوم العبارة) ومن التصوّف (معرفة ذوقية، التي تُعدّ من علوم الإشارة)، ومواد معرفية وصفية قد تختلط بما هو معياري (الأدب)، ومواد معرفية وصفية قد تختلط بالتحليل (التاريخ)، ومواد معرفية تحليلية نقدية وقد تمتزج بقدر من المعيارية في ابستيمية العصر الوسيط (الفلسفة).

3. منهجيّة التعامل مع التّراث التربوي الإسلامي:

إلى جانب مبدأ التكامل المعرفي في الفكر والتراث، اعتمد المؤلّف مبدأً آخر ضمن منهجية التعامل مع التّراث التربوي الإسلامي. يتمثّل هذا المبدأ في منظومة قيم حاكمة. وهي: قيم استمرار الاجتهاد وتنوع نتائجه، وحرية الاختلاف، والقدوة الحسنة، والتّصحيح والتقويم، وإعمال المرجعية، والرؤية التوحيدية للعالم، وروح التّجديد.

ويمكن إعادة ترتيبها بحسب التدرّج الفلسفي والوظيفي على النحو الآتي: الرؤية التوحيدية للعالم (قيمة عقدية وفلسفية وجودية وأكسيولوجية)- إعمال المرجعية (قيمة معرفية وحضارية)- روح التّجديد (وتشمل قيمة الاجتهاد، وتفترض قيمة حرية الاختلاف، وقيمة التّصحيح والتقويم: وهي قيم منهجية)- وقيمة القدوة الحسنة (قيمة عملية).

إدماج هذه المنظومة القيمية في منهجية التّعامل مع التراث التربوي، يعدُّ قيمة مضافة، وعنصر تجديد، خاصة بالمقارنة مع الفكر التربوي المعاصر، الذي وإن كان يتحلّى ضرورة بروح الإبداع والتجديد، إلّا أنه محكوم خاصّة بمبدأ النجاعة والمردودية، تأثراً بفلسفة نفعية مستجلبة من عالم التجارة والاقتصاد.

رابعاً: الفئة المعنيّة بمادّة السّلسلة، وكيف يمكن لهذه الفئة أن تستفيد منها؟

"هذه السلسلة موجّهة أساساً لأساتذة الجامعات الذين يدرّسون مادّة في التّراث التّربوي الإسلامي أو التربية في الإسلام، أو الفكر التربوي الإسلامي، أو تاريخ التعليم في الإسلام، أو أيّ جزئية من جزئيات هذه العناوين، مثل مؤسسات التّعليم الإسلامي، أو الأوقاف التّعليميّة في الحضارة العربيّة الإسلامية، أو الإجازات التعليمية في الحضارة العربيّة الإسلامية، أو مناهج التّعليم الإسلامي، أو فلسفة التّعليم الإسلامي، وأمثال هذه الموضوعات. وهي موجّهة لطلبة الدّراسات الجامعيّة العليا، الذين يدرسون مثل هذه الموضوعات، أو يجعلون أطروحاتهم في مثلها. وهي كذلك للعلماء والباحثين بهذه الموضوعات بصورة مباشرة أو المهتمّين بربطها بقضايا الفكر التربوي الإسلامي المعاصر."

هكذا تصوّر المؤلّف الفئة المستهدفة لهذه السلسلة، ولكن توجد أصناف أخرى من الفاعلين التربويين الذين تهمّهم هذه السلسلة لم يذكرهم المؤلّف لدى تقديمه لها. من هؤلاء نذكر مؤسّسات البحث العلمي والدّراسات في التربية التابعة لوزرات التربية والتعليم العالي، أو الملحقة بمنظمات دولية في التربية والثقافة والعلوم، والجمعيات المدنية التربوية التي تروم تأصيل الفعل التربوي في التّراث، ومراكز التكوين والتدريب التربوي. كما توجد مؤسسات خاصّة ترغب في بعث مشاريع تربوية أصيلة وتبحث عن مراجع مثل هذه السلسلة لصياغة رؤيتها ورسالتها التربوية وتستلهم مناهجها التعليمية وطرقها وأساليبها التدريسية. لا بل إنّ منظمات دولية مثل المنتدى الدّولي لمكافحة الإرهاب قد احتاج لتنظيم ندوة حول مكافحة الإرهاب والتطرف الديني إلى ورقات علمية حول التعليم الأصيل وتاريخ تطوّر المؤسسات التربوية الأصيلة ودورها في ترسيخ قيم السلم والإخاء والتسامح في نفوس الناشئة.[2]

[2] دُعِي كاتب هذا المقال إلى المشاركة في ورشة دولية بالرباط يومي 1 و2 تشرين الثاني/نوفمبر 2016 نظمها المنتدى الدولي لمكافحة الإرهاب بالشراكة مع منظمة التعاون الإسلامي والمنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، بورقة علمية حول تاريخ المؤسسات التعليمية الإسلامية. وهذا الموضوع هو أحد الموضوعات التي

أوجه الاستفادة من هذه السلسلة متعدّدة ومتنوّعة، ويمكن أن نحصي أهمّها في الأغراض الآتية:

1. الاستغناء عن البحث المطوّل في بطون كتب التراث عن نصوص ممثّلة للتراث التربوي الإسلامي. فمن يذكر الفكر التربوي الإسلامي يخطر بباله القابسي وابن سحنون وابن جماعة وابن الجزار والزرنوجي ومسكويه وابن خلدون والعاملي وابن سينا...وكلّ هؤلاء ممثلون بترجماتهم ونماذج معبّرة من نصوصهم. وكذلك الأمر لمن يرغب في عقد مقارنات بين المذاهب السُّنية وغير السُّنية في مجال الفكر التربوي. أو المقارنة بين مقاربات المدارس التربوية المختلفة: الفقهية، والأدبية، والصوفية، والفلسفية، والتاريخية. والأمر نفسه لمن يريد عقد مقارنات بين اتجاهات تقليدية وأخرى تجديدية في التراث التربوي الإسلامي.[3] تفيد العودة للنصوص التربوية التراثية الواردة في السلسلة في المقارنة كذلك بين الفكر التربوي الأصيل والفكر التربوي الحديث.

2. الاستئناس بالخطط البحثية التي اقترحها المؤلف لدراسة بعض موضوعات التراث التربوي الإسلامي في كتابه الثالث، التي سمّاها خرائط بحثية. وقبل ذلك اختيار موضوعات بحث في التراث التربوي الإسلامي كالتي جاءت في هذه السلسلة، مثل المناهج التّعليمية في التّراث الإسلامي، أو أماكن ومؤسسات التعليم في التّراث الإسلامي، أو الأوقاف التعليمية في التراث الإسلامي. والموضوع الأخير على سبيل المثال، على غاية من الأهمية في ظلّ العجز المتزايد لميزانيات الدول العربية النامية في تحمّل عبء نفقات التعليم العمومي.

3. التعرّف على حالة البحث في مجال التراث التربوي الإسلامي والاسترشاد عن أهم الدراسات السابقة فيه قبل الشروع في القيام ببحث جديد في أحد موضوعاته. ويكون

تضمّنتها سلسلة التراث التربوي الإسلامي. كما شارك كاتب هذا المقال في أشغال الإعداد لبناء نظام تربوي أصيل في أحد البلدان العربية، وهو ما تطلب منه العودة إلى عشرات المصادر والمراجع ذات العلاقة. وهو من الأمثلة الدالة على اتّساع الحاجة إلى مثل هذه السلسلة في التراث التربوي الإسلامي.

[3] على سبيل المثال: فعل كاتب هذا المقال ذلك لدى إبرازه للمناحي التجديدية في فكر ابن خلدون التربوي مقارنة بما جاء لدى ابن سحنون والقابسي انظر:

– الجليدي، مصدق. **رواد الإصلاح التربوي في تونس**، تونس: دار سحر، 2009.

ذلك بطبيعة الحال للتنبّه إلى وجود تلك الدراسات وبمثابة الضمانة الأولية التي لا تغني عن العودة إليها في مصادرها الأصلية.

4. استكمال الباحثين والمدرّسين لمرحلة كبرى من تاريخ التعليم في البلدان الإسلامية؛ إذ كثيراً ما يتمّ غضّ الطرف عنها في منهاج تاريخ التربية، في اختصاص علوم التربية بالجامعة، خاصة في البلدان المتأثرة بنماذج التعليم في البلدان الأوروبية التي استعمرتها؛ إذ يتمّ القفز من التربية في العصور القديمة (الرومانية مثلاً) إلى التربية الحديثة، دون التوقف عند تاريخ التربية الأصيلة في التراث الإسلامي.

5. التعرّف على منظومة القيم الأصيلة التي حكمت التربية في التراث الإسلامي، لاستحضارها لدى الإقدام على إصلاحات تربوية في البلدان الإسلامية ولدى إعادة صياغة التوجهات التربوية والمناهج التربوية العامة المتضمّنة بالضرورة غايات التربية ومبادئها.

6. الردّ على التوجّهات التربوية المتطرّفة كالتي نجدها لدى الجماعات المتشدّدة المعاصرة، التي تعتمد العلاقة السلطوية التسلّطية والعنف والشدّة على المتعلمين، وعلى المبالغة في كبت الغرائز وإهمال الميولات الفردية والاعتماد الكلّي على الحفظ والتّكرار. فيقع الالتجاء إلى الجاحظ وابن الجزار والزرنوجي وابن خلدون على سبيل المثال لتقديم نماذج مستنيرة من التعليم المقدّم لإعمال الفكر وفتق اللسان بالمحاورة على مجرّد الحفظ والتكرار من دون كثير فهم ودراية، والممتنع عن الشدّة بالمتعلمين والتعسّف عليهم حتى لا يورث في أنفسهم النفاق والجبن وحتى لا يفقدهم أخلاق الإنسانية والمروءة.

7. تأصيل بعض الطرق والممارسات التربوية المرغوب فيها لتأكّد نفعها. فمعلوم أن جمهور المعلّمين غالباً ما يواجهون مساعي وبرامج التجديد التربوي بالمقاومة والرّفض، بدافع المحافظة والرغبة في الاقتصاد في الجهد، وبحُجّة التصدّي للغزو الثقافي الغربي. فعندما تقدّم لهم وجوه التجديد في إطار أصيل فإنهم يكونون أقلّ مقاومة لها وأكثر اعتزازاً بها.

خامساً: كيف يمكننا استكمال هذا المتن المعرفي

1. فنياً ضمن الحقل التربوي:

- ضمن الإطار المرجعي الذي ضبطته السلسلة لنفسها، توجد مرجعية الخبرة الإنسانية، التي يتفاعل معها الفكر الإسلامي التجديدي عموماً والفكر التربوي الإسلامي التجديدي خصوصاً، وبما أن الغاية النهائية من هذا المشروع المعرفي هو المساعدة على بناء هذا الفكر التربوي الأصيل المبدع والإضافة إليه، فإنّ عقد مقارنات بين مضامينه في التراث والمضامين التربوية الحديثة، قيمياً ومعرفياً ومنهجياً ومنهاجياً وفنياً، يصبح أمراً متحتّماً بحكم ذلك الإطار المرجعي المركّب. ولهذا الغرض نقترح دراسة "جوانب الالتقاء والتمايز بين معطيات الفكر التربوي في التراث وفي الفكر الإنساني الحديث، والاستفادة منها في استجلاء القيمة المضافة التي يحققها النظام التربوي الأصيل المبدع المنشود."

- حدّد مؤلف كتب هذه السلسلة إطاراً زمنيا لما يعدّه من مادة التراث التي شملتها الكتب الثلاثة، وهو ما كتبه علماء المسلمين منذ بدء التدوين في القرن الثاني الهجري إلى بدايات القرن الثالث عشر الهجري، ونهاية هذا المدة تقابل بالتقريب مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، وتحديداً تاريخ احتلال نابليون لمصر عام 1798م، فالعوامل المحدِّدة لمادة التراث حتى ذلك التاريخ كانت تقتصر إلى حد كبير على الداخل الثقافي الإسلامي، أما بعد ذلك فبدأت كتابات العلماء تتأثر بالصدمة الحضارية التي تعرّض لها العالم الإسلامي مع اطّلاعه على ما عند الغرب من علوم وثقافة وحضارة. ونستنتج من هذا الاختيار المنهجي أن المؤلّف قد تعامل مع هذه الآثار التربوية على أساس نقاوتها من شائبة الدّخيل الثقافي، لكونها جاءت قبل أن يصاب العالم بصدمة الحداثة مع نابليون في مصر، وهذا اختيار منطقي ووجيه، غير أن الحقيقة التاريخية أنّ صدمة العالم الإسلامي مع حملة بونابرت على مصر لم تكن هي الأولى في تاريخه، فقد سبق أن استفزته علوم اليونان أيام احتكّوا بحضارتها عبر الرّوم، وقد انبهروا بتلك العلوم التي سموها "حكميّة" وتعاملوا معها بكل شغف حتى في أعلى مستويات الدولة. فقد ذكر ابن

خلدون في الفصل 20 من مقدمته الذي خصّصه "للعلوم العقليّة وأصنافها" أن هذه العلوم غير مختصّة بملّة، وأن المسلمين قد تخلّصوا من كتب فارس بأمر من الخليفة عمر ابن الخطاب لما وقعت أيديهم عليها، ولكنهم تصرّفوا على العكس من ذلك مع كتب الروم واليونان، فقد بعث الخليفة أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة، كما أوفد المأمون بعد ذلك الرُّسل على ملوك الروم لاستخراج علوم اليونانيين واستنساخها بالخط العربي، وبعث المترجمين لذلك فأوعى واستوعب، و"عكف عليها النظّار من أهل الإسلام، وحذقوا في فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها...وأربو على من تقدمهم في هذه العلوم... ودخل على الملّة من هذه العلوم وأهلها داخلة، واستهوت الكثير من الناس بما جنحوا إليها، وقلّدوا آراءاها."[4]

ولذا نحن نخالف الرأي الذي عبّر عنه المؤرّخ والفيلسوف الالماني شبنغلر مثلاً الذي يقول بالانفصال الكامل للثقافات عن بعضها البعض. ورفضنا لرأي شبنغلر يظل لدينا صحيحاً في القديم والحديث. لهذا السبب، ولكون الإطار المرجعي للسلسلة يمتدّ إلى الخبرة البشرية المعاصرة، وبما أن الغاية في الأخير هي المساعدة على تأهيل الفكر التربوي الإسلامي المعاصر للردّ على التحديات المطروحة عليه، فإننا نوصي بإضافة نماذج من الحلقة التي تصل الفكر التربوي في التراث بالمنجز التربوي الحديث، وهي حلقة الفكر الإصلاحي أو ما يعرف بالجهود الفكرية لرواد النّهضة العربية الذين تشبعوا بروح الثقافة الإسلامية من جهة، واطّلعوا بمقادير متفاوتة على الفكر الحديث من جهة أخرى. ضمن هذا الطّور شهد العالم الإسلامي محاولات إصلاحية للتعليم الأصيل؛ مثلما حدث في جامعة الزيتونة في تونس على يد عدد من علمائها ومشائخها، أمثال سالم بوحاجب ومحمد النجار والنخلي وبوعتّور ومحمد الطاهر بن عاشور. ومن أبرز المشاريع الإصلاحية التي وصلتنا هو ذاك الذي تضمّنه كتاب "أليس الصبح بقريب؟" للشيخ ابن عاشور. وقد طبّق ابن عاشور جانباً مهماً من مشروعه الإصلاحي في الزيتونة من خلال إحداثه للشعبة العصرية فيه في مطلع الخمسينات من القرن الماضي.

[4] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، دمشق: دار البلخي، ط1، 2004، ج 2، ص251.

على كلّ حال، وردت في السلسلة إشارة على علاقة بهذا المعنى وتبشّر بإنجاز كتاب مستقل حول "الفكر التربوي الإسلامي المعاصر."[5]

- في إطار التقييمات والتقويمات والمراجعات والإصلاحات التي تُقدم عليها بعض النظم التربوية في البلدان الإسلامية، يجد أصحاب القرار والخبراء والباحثون والفنيون أنفسهم أمام مشكل التطابق مع دساتير بلدانهم في الاختيارات التقييمية والمنهجية والقيمية التربوية الجديدة المزمع اعتمادها؛ إذ تنصّ هذه الدساتير عموماً على الهوية الإسلامية وتتبناها، ولكنها لا تجد دائماً الطريق إلى تنزيلها تربوياً بشكل ملائم بما يحقق نجاعة النظام التربوي وتميز أدائه المؤسسي والتعليمي من جهة أولى، والتجذّر في منظومة القيم الأصيلة والتشبّع بروح الثقافة الإسلامية التوحيدية الاستخلافية من جهة ثانية. وللمساعدة على تحقيق هذا الغرض لمن يطلبه، نقترح وضع دليل منهجي في كيفية الاستفادة الإجرائية من التراث التربوي الإسلامي، يوجّه ويرافق عمليات التقييم والتقويم والإصلاح التربوي المتحتّمة في البلدان العربية والإسلامية. وهو ما يتطلب ثلاث عمليات متتالية:

- الكشف عن هذا التراث (وهو ما تحملته هذه السلسلة بشكل واف، ولكنه قابل لمزيد التوسع والتعمّق).

- تقويم هذا التراث معرفياً (ابستمولوجياً) في ضوء تقدّم المعرفة العلمية على الصّعيد الكوني، وتقويمه إجرائياً في ضوء تراكم خبرات الأنظمة التربوية في شتى بلدان العالم، وخاصة البلدان ذات الأنظمة التربوية المتميّزة.

---

[5] ورد ذلك في مقدمة السلسلة في الكتاب الأول ص14 ونصّها كالآتي:
"وأخيراً فإنَّ الذي دعا إلى كل هذا الاهتمام بالتراث التربوي هو تقدير ضرورته وحاجتنا إليه، في تصورنا للفكر التربوي الإسلامي المعاصر الذي نريد أن نُبَلْوِرَه ونُطوِّرَه. ذلك أن مسح الكتب المتوفرة حول الفكر التربوي الإسلامي يشير إلى أنها تعطي النصيب الأكبر لمادة التراث، وتعطي شيئاً من الاهتمام بما ورد عن التعليم والتربية في القرآن والسنة، وقلَّما تتعامل مع هذه المصادر الثلاثة: القرآن والسنة والتراث، للغرض الذي تشتد الحاجة إليه، وهو بناء الفكر التربوي الإسلامي المعاصر. الذي نأمُل أن يكون كتاباً مستقلاً نجتهد في إنجازه قريباً إن شاء الله."

- إعادة إخراج المادّة التربوية التراثية وصوغها بناء على التقويم المضاعف سالف الذّكر، بحيث تصبح قابلة للتوظيف والإدماج في مشاريع التقويم والإصلاح التربوي الراهنة، وذلك بالاعتماد على ما هو قيمة ثابتة في التراث وعلى حصيلة الجهد التجديدي المعاصر فيه.

كما يمكن أن يكون البحث المقارِن الذي سبقت الإشارة إليه أعلاه طوراً من أطوار التمشّي البنائي التجديدي للفكر التربوي الأصيل أو مندرجاً ضمن الخطوتين الثانية والثالثة من ذلك التمشي.

- ثمّة مفهوم مؤسسي أساسي بارز لم يعترضنا البتّة في هذه السلسلة أو لم ننتبه إليه بوضوح. وهو مفهوم النظام التربوي أو المنظومة التربوية. صحيح أن الكتاب الأول قد تعرّض لقضية "مسؤولية الدولة في الإنفاق على التّعليم" وتعرّض لاتّجاهين متعارضين في التراث ولدى الباحثين فيه إزاء هذه القضية: واحد يمثّله أبو الحسن القابسي الذي نسب تنظيم التعليم وحلقات التأدّب للأهالي (المجتمع الأهلي)، وآخر يقدّم أمثلة مختلفة على رعاية الحكام المسلمين للمعلمين وللمدارس التعليمية في فترات مختلفة من التاريخ الإسلامي، ولكن مناقشة هذه القضية ومتابعتها لم يتمّ من خلال مفهوم النظام التربوي. لم يطرح المؤلّف بوضوح وبشكل صريح إن كان هنالك نظام تربوي أصيل في التراث الإسلامي أم أنه لم يكن يوجد إلّا بعض العناصر التعليمية (معلمون- أماكن تعليم- مناهج...إلخ) الخليقة بأن تشكّل بعض مكوّنات نظام تربوي أصيل ممكن. وهو ما يدفعنا إلى طرح النقطة الموالية المتعلقة بالشّكل المدرسي.

- لقد خصّص الكتاب الأوّل من السلسلة فصلاً لتقديم "لمحات من تطوّر التعليم في المجتمع الإسلامي" (الفصل الخامس) وتعرّض ضمنياً للشّكل المدرسي الذي انتظمت فيه الدروس والأنشطة التعليمية والعلمية، فذكر الكُتّاب والمسجد ومجالس التأديب والمدارس...إلخ، لكنه لم يفعل ذلك من خلال المفهوم الدقيق للشكل المدرسي scholar form وتتبّع تطوّر هذا الشكل من خلال خصائصه ومعاييره. إن "الشكل المدرسي" للتربية هو تنظيم لتعليم منهجي بما هو نقطة عبور اضطرارية

[للمتعلمين] في مكان وزمان مخصوصين، يقيم منوال تنشئة اجتماعية دائم في تشكيلة تاريخية معينة. وهذا الشّكل/ التنظيم يختص بـ" مجموعة متجانسة من الملامح، التي نجد في مقدمتها إقامة عالم منفصل للطفولة، وأهمية الالتزام بقواعد معينة في التعلّم، والتنظيم العقلاني للزمن."[6] من الناحية التاريخية، لم يتشكّل الشكل المدرسي دفعة واحدة ولا في مكان واحد، ولكنه ظهر على التّدريج وفي أماكن مختلفة (ربما بشكل ما لدى اليونان والرومان،، ثم لدى المسلمين). وقد اختفى هذا الشّكل (في أشكاله الأولى) لمدة قرون، ثم عاود الظهور في أوروبا خلال القرن السادس عشر للميلاد واستقر بصفة نهائية وبصفة صريحة وواضحة منوالاً عالمياً للتربية.

من أهم خصائص الشكل المدرسي للتربية:

– إقامة ظرف مكاني– زماني (المدرسة– السنة الدراسية) معيّن حيث يوزّع الأطفال في مجموعات بحسب سنّهم ومستوياتهم التعليمية، للارتقاء تدريجياً في السُّلّم الدّراسي.

– تلقّي معارف مقسّمة وموزّعة على موادّ مدرسية بحسب سلّم زمني مُعيّن.

– يتعامل مع هذه المعارف كما لو أنها مستقرّة لا تتبدّل ولا تتطوّر، ولذا فهي تودع في مناهج (من مدخل المحتويات) وفي كتب مدرسية يتم العمل بها لسنوات مديدة.

كان بالإمكان إذن تقويم "الشّكل المدرسي في التّراث الإسلامي" بناء على مدى توفّره على هذه الخصائص وكذلك من خلال إبراز تفرّده بخصائص أخرى غير معروفة أو غير معمّمة في النّظم التربوية المعاصرة، مثل اختيار الطلبة لشيوخهم، واختيارهم لمناهج التعليم، وعدم التزامهم بمكان واحد للتعلّم وعدم إجبارهم على ذلك، ولذلك كان هنالك ما يعرف بـ"الرّحلة في طلب العلم" و"الصّحبة"، فضلاً عن التنقّل الحر في ذات الفضاء المسجدي من حلقة علم إلى أخرى.

[6] VINCENT G. ET AL. *L'éducation prisonnière de la forme scolaire ?* Lyon, PUF, 1994, p. 39.

2. موضوعياً ضمن الفكر الإسلامي:

تتضمّن السلسلة وعياً ضمنياً بأهمية القراءة المقاصدية للنّصوص الدينية: قرآناً كريماً وسنّة نبوية شريفة ثابتة. ولكن مسألة المقاصد لم تبرز في هذه السلسلة بشكل واضح ومستقل. وكان بالإمكان التنبّه إليها، أو التنبيه إلى أن مختلف الاجتهادات الفكرية التي ظهرت في التراث، بما في ذلك الاجتهادات في حقل التربية والتعليم، إن هي في نهاية المطاف إلّا تمثّلات وتنزيلات بكيفيّات ما مختلفة لمقاصد المكلِّف (الشّارع) ومقاصد المكلَّفين (المشرَّع لهم). وأن تلك التمثّلات شهدت تطوّراً عبر التاريخ، بسرعات متفاوتة. ولعلّ آخر طور وصل إليه الوعي الإسلامي في قضية المقاصد، هو ذلك الطّور الذي جمع في نفس الزمن الفقيه الأصولي الشاطبي والمؤرخ العلامة ابن خلدون. وقد أعاد ابن خلدون صياغة المقاصد ضمن إبستيمية ما بعد غيبية وما بعد كلامية ورسّخها في علم العمران البشري، عندما ساوى بين المقاصد الشرعية والحاجات الوظيفية للعمران البشري. وهو ما دفع بالشيخ الطاهر بن عاشور في العصر الحديث، إلى التّوسعة في مفهوم الفطرة الذي تستند إليه الشريعة، ليستوعب إلى جانب أصل التّكوين الخِلقي للأفراد، "المجرّبات التي ألفتها نفوس الجماهير" لما ثبت من فائدتها لهم. فجمع إلى الطبيعة الإنسانية طبائع العمران البشري.

وبناء عليه، يمكن، إلى جانب مبدأ التكامل المعرفي والمنظومة القيمية الحاكمة، ضمن الإطار النظري المرجعي للتعامل مع التراث بصفة عامة والتراث التربوي بصفة خاصة، إضافة هذا التوجّه المقاصدي بمقصده الجديد، أي كما استوعبه الشيخ الطاهر ابن عاشور عن كل من الشّاطبي وابن خلدون، حيث يُنتبه إلى تطابق مقاصد الشارع مع مقاصد المكلَّف الموضوعية؛ أي حاجاته الوظيفية الفطرية والعمرانية، بحكم أن الشّريعة وضعية، بمعنى كونها وُضعت لرعاية مصالح الناس. هذا المنهج المقاصدي بمعناه الوظيفي العمراني، يمكن أن يفيد كثيراً في التعامل مع التراث. وذلك في مستويين: في مستوى تقويمه، وفي مستوى استحضاره وتنزيله.

لهذا المنهج المعرفي المقاصدي تطبيقاته في مجال التربية والتعليم. من ذلك بناء المناهج التربوية على أساس تحقيق جملة المقاصد الشرعية/العمرانية. وهو ما سيقود حتماً إلى تجاوز المناهج التقليدية التي كانت تستجيب لعدد محدود من الحاجات الوظيفية العمرانية إلى مناهج أخرى أكثر تشعّباً وتجدّداً وتشابكاً.

نقترح للاستفادة من القراءة المقاصدية للنّصوص في مجال التربية النظر في مدى استجابة التراث التربوي الإسلامي في مختلف مراحله وبمختلف مذاهبه ومدارسه لمقاصد الشريعة بالمعنيين القديم والمتجدّد؛ أي مدى تفعيل هذا التراث للمقاصد. كما نقترح دراسة الكيفية التي يمكن التعامل بها مع التراث التربوي من أجل توظيفه من زاوية مقاصدية في بناء نظام تربوي أصيل مبدع.

مراجعة لكتاب

التراث وأثره في بناء الحاضر وإبصار المستقبل[*]

تأليف: عبد السلام رياح[**]

حسام مصطفى اللحّام[***]

تناول الباحث في هذا الكتاب قضية التراث الإسلامي؛ بُغْية تقصّي أثره في بناء الحاضر، واستشراف المستقبل، وقد جعل الكتابَ في مقدِّمة، وخمسة فصول، وخاتمة.

عرض الباحث –في المقدِّمة– للبواعث التي حفزته على التأليف في هذا الموضوع، وهي تنحصر في أربعةٍ:

1. بيان الأهداف الخبيثة والنوايا السيئة للجهات الاستشراقية، حين توجّهها إلى التراث، واهتمامها به.

2 تصحيح الرؤى المستغفَلة الموجَّهة للطَّعن في تراث أُمَّتها.

3. بيان سبل إنقاذ التراث الإيجابي، وتسخير الطاقات والموارد للحفاظ على ملامح الأُمَّة.

4. رصد مظاهر قوَّة التراث الكامنة فيه، والمحيطة به من كل جانب؛ ما يجعلها تُمكِّنه من بناء المشترك الإنساني، والحفاظ عليه، والهيمنة على غيره.[1]

---

[*] رياح، عبد السلام. **التراث وأثره في بناء الحاضر وإبصار المستقبل**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1440هـ/ 2019م.

[**] من مواليد المملكة المغربية عام 1964م، دكتوراه في الأدب المغربي الأندلسي عام 2003م، والتَّبريز في اللغة العربية عام 2005م، أستاذ مبرِّز في اللغة العربية بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين– فاس مكناس، عضو في الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب. البريد الإلكتروني: bououiya@gmail.com

[***] دكتوراه في البلاغة العربية، الجامعة الأردنية، أستاذ مشارك في قسم العلوم الإنسانية بكلية الآداب في جامعة الزيتونة الأردنية. البريد الإلكتروني: husam.lahham@yahoo.co

تم تسلم المراجعة بتاريخ 2019/1/3م، وقُبلت للنشر بتاريخ 2019/3/11م.

[1] رياح، **التراث وأثره في بناء الحاضر وإبصار المستقبل**، مرجع سابق، ص11–12.

وتقوم خطَّة الباحث في الكتاب على دعامتين؛ الأُولى: جمع المادة العلمية من مظانِّها المختلفة، والثانية: دراسة المادة وترتيبها، تَبعاً لما يقتضيه المنهج الذي تبنّاه الباحث. وتتبدّى أهم معالم هذا المنهج بالاستقراء، والنقد، والاستشهاد القائم على تأكيد ما يُنسَب إلى كثير من الباحثين من مواقف مؤيِّدة أو معارضة، والمقارنة التي تَبيَّن الباحث من خلالها مسارات الدارسين في تحديد مفهوم التراث، وتحديد مستويات رفض التراث أو قبوله.

درس الباحث في الفصل الأول الموسوم بـ"مفهوم التراث ووظائفه" ثلاثة موضوعات؛ أولها: من الفن إلى الموضوع، وثانيها: تحديد المفاهيم مدار البحث، وثالثها: التراث بين بناء الحاضر وإبصار المستقبل. وقد تحرّى في الموضوع الأول دلالات جذر "ورث"، باشتقاقاته المتنوعة في القرآن الكريم، مُعتمِداً في استخراج الدلالات على عدد من كتب التفاسير، ثمَّ وقف في الموضوع الثاني على المفاهيم الأساسية التي بُنِيت عليها دراسته؛ وهي: التراث، والبناء، والإبصار.

وتتبَّع الباحث –في محاولته تحديد مفهوم التراث– دلالات جذر "ورث" في اللغة، وفي الحديث النبوي الشريف، ثمَّ عرَّف مفهوم التراث في التداول الاصطلاحي، مُبيِّناً صور اختلاف الباحثين في تحديد مفهوم التراث الإسلامي، وأسباب الاختلاف، وقد انتهى إلى مفهومٍ رأى فيه أنَّ "التراث لا ينبغي أنْ يدرج فيه الوحي؛ سواء أكان قرآناً أم سُنَّة"، وسوَّغ رأيه هذا بأنَّ "الوحي كلام يعلو على الواقع، ويرتفع عن التاريخ؛ فهو كلام الله تعالى، وهو الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإذا أدرج مع غيره ممّا يمثِّل إنتاجاً بشرياً، كان إدراجه إلى جانب ما هو معرَّض للقبول والرفض والمناقشة مدخلاً لأنْ يسري عليه ما يسري على ما صار منه."[2]

ثمَّ عالج الباحث مفهوم البناء، فلجأ إلى عرض دلالات الكلمة في معاجم اللغة، ثمَّ انتقل إلى تحديد مفهوم البناء في الاصطلاح؛ وهو يتحدَّد عنده "في كونه مجموع الآليات المستخدمة في العودة بالمجتمع الإسلامي إلى منابعه الصافية، عبر طريقة مخصوصة."[3] وقد

[2] المرجع السابق، ص27.

[3] المرجع السابق، ص28.

ذهب الباحث إلى أنَّ لبنات هذا البناء متوافرة في واقع المسلمين، وأنَّ الطريقة المخصوصة فيه محدّدة معالمها النظرية والتاريخية، ومن ثَمَّ فإنَّ حاضر المسلمين يمتلك كل تجارب السابقين فيه، وإنَّ البناء لن يكتمل في حال تحقُّقه "إلّا إذا كان يُمكِّن من تبيُّن ملامح المستقبل بطريقة استشرافية، تعتمد الاستبصار المستحضِر للشروط الحالية، المتحفِّز لتطويعها؛ من أجل أنْ تصير خادمة للأُمَّة."[4]

بعد ذلك تفحَّص الباحث مفهوم الإبصار، مُبتدِئاً بتتبُّع جذر "بصر" في المعاجم اللغوية، ومُنتهِياً بتحديده في الاصطلاح؛ فهو "تبيُّن ملامح الشيء وقسماته، من خلال قراءة غيره؛ فهو الوسيلة التي تُمكِّننا من الوصول إلى معرفة موضوع بعينه، من خلال علاقته بموضوع آخر."[5]

ثمَّ عُنِي الباحث –في الموضوع الثالث– ببيان نقطتين، عَدَّهما من خصوصيات مفهوم التراث، في ارتباطه بوظيفتي بناء الحاضر وإبصار المستقبل، وقد ذهب في الأُولى إلى بيان تعدُّد وظائف التراث وأدواره، ثمَّ حدَّد ثلاث وظائف لهذا التراث:

1. اختزال المسافات؛ بُغْية استحضار تفكير مَنْ مَضوا، والاطِّلاع على طرائق عيشهم وإنتاجهم البشري.

2. الإسهام في بناء الحاضر.

3. إبصار المستقبل واستشرافه.

وشبَّه الباحث التراث –في النقطة الثانية– بخزّان تجارب البناء والاستشراف؛ لقدرة هذا التراث على مدِّنا بتجارب تطبيقية، يُمكِن الإفادة منها. وقد اتَّخذ لمعالجة هذه النقطة مداخل ثلاثة:

أ. مدخل تاريخي؛ إذ يشهد التاريخ على وحدة الأُمَّة –بالرغم من اختلاف أجناسها، ولغاتها، وبيئاتها– وتشكيل شخصيتها تشكيلاً وقاها من كل الضربات.

---

[4] المرجع السابق، ص29.

[5] المرجع السابق، ص29–30.

وبسببٍ من هذا الدور التاريخي للتراث؛ كان المدعوُّ إليه عقلاً الاهتمام بالإيجابي منه؛ حتى تحافظ الأُمَّة على مقوّماتها وأصالتها.

ب. مدخل التدافع الثقافي/ المدخل الحضاري؛ إذ لا سبيل – كما يرى الباحث– إلى الحياد في علاقات التأثير والتأثُّر بين الأُمم. والتدافع الثقافي مُنبَّه عليه شرعاً؛ فلا يجوز التفريط في تراث الأُمَّة الإيجابي.

ت. مدخل إنساني؛ إذ رأى الباحث أنَّ التراث الإسلامي يستمد خصيصته الإنسانية من الدين الإسلامي. ولهذا يمتح التراث الإيجابي في رؤيته إلى الكون والحياة من هذا الدين؛ فقد صار التراث متميّزاً بصفة الإنسانية، فغدا مُسعِفاً على تبيُّن إمكان إسهامه في بناء المشترك الإنساني.

أمّا الفصل الثاني فخصَّصه الباحث لموضوع "غربلة التراث ومردود إنقاذه"، وقصَد بغربلة التراث: عدم تقبُّل كل شيء من غير نقد ولا إعمال فكر. وفيه اقترح الباحث تقسيم التراث؛ لتبيُّن النافع منه، الخادم للأُمَّة، وذلك بعد تناوله بالدراسة والتمحيص، وقد قسمه قسمين؛ الأول: يحدِّد ما ينبغي الدخول في تحقيقه ودراسته؛ بُغْية إخراجه إلى النور؛ اعترافاً بمساعي الأسلاف وأعمالهم، ورغبةً في خدمة الإنسانية بعدها. والثاني: يكشف عن مظاهر الضعف والترهُّل في التراث، أو إمكان إسهامه في دفع الأُمَّة إلى الهاوية.

ونتج من تبيُّن غربلة التراث إلى القسمين الآنف ذكرهما –عند الباحث– الجوانب الآتية:

أ. إيجابي/ سلبي: فالتراث منه ما هو إيجابي، ومنه ما هو سلبي؛ والمراد هنا قائم في التمييز بين مكوِّنات التراث؛ إيجاباً، وسلباً.

ب. قوي/ ضعيف: تقتضي الأمانة العلمية تمييز قوي التراث من ضعيفه، وهو أمر يتطلَّب التفرُّغ، وبذل الجهد الكبير، وتحرّي الموضوعية؛ لتطهير التراث من كثير من الشوائب العالقة به، وفهمه فهماً دقيقاً.

ت. مقلِّد/ مجدِّد: عَدَّ الباحث التقليد بداية الجزر الحضاري الذي كانت نتائجه تخلُّف الأُمَّة، في حين يمثِّل التجديد ركيزة تُعتمَد، وعماداً يُعوَّل عليه في مشاقِّ التدافع الثقافي. ولكنَّ التجديد الذي ينبغي أنْ يكون قد حكم رؤية قسم من التراث، لا مناص من أنْ يكون صادراً عن رؤية إسلامية لا تتعارض مع مقتضيات الوحي، ولا تبتعد عمّا هو منصوص عليه في مصادره.

ث. دخيل/ أصيل: قصد الباحث بالدخيل: ثقافة مخالفة تحمل رؤية قد تكون نقيضة، ومن ثَمَّ جاءت خطورته على هوية الذات؛ فهو يتَّخذ موقع النقيض الذي يريد التشويش على الذات؛ بُغْية تحقيق الغزو الثقافي في مرحلة لاحقة. أمّا الأصيل فهو قوَّة ذاتية تَردُّ بها الأُمَّة كل الاستهدافات، وهو إبداع للذات، بحيث يمثِّل مصدر ولادتها كلَّما عاقتها العوائق.

ج. مقبول/ مرفوض: لاحظ الباحث أنَّ جزءاً من التراث نال ما لا يستحقه من الإعمال، وكان حقه الإهمال، ووُجِد جانبه ما أُغفِل، فلم يُتبَنَّ، ولم يُعمَل به. ولهذا لا بُدَّ من غربلة التراث المُهمَل، وتطبيق معايير القبول والرفض عليه؛ تمهيداً لإنقاذ الإيجابي منه.

وتكمن فوائد إنقاذ التراث في نظر الباحث، في ثلاثة أمور:

أ. تبيُّن موقع التراث من شخصية الأُمَّة.

ب. حفظ تراث الإنسانية.

ت. إقامة الحجة على سارقي التراث الإسلامي.

وقد اقترح الباحث –في تحديده للمراد بـ"الباحث المنقذ للتراث"– توحيد جهود الباحثين وتنظيمها ضمن مؤسسات علمية، تتبنّى العمل، وتُشرِف عليه، وتتتبَّع مراحله، وتستثمر نتائجه؛ وتصطفي أعضاءها الذين يتولّون القيام بهذه الوظيفة، محتكِمةً إلى شرطين اثنين ينبغي أنْ يتوافرا في كل واحد منهم، هما: القوَّة المعرفية، والأمانة العلمية. وينضاف إليهما معرفة مصادر المعلومات، والعلم بطرائق التحقيق، والعلم بالجوانب ذات الأولوية التي ينبغي أنْ تُقدَّم على غيرها، وتحديد آليات القراءة، مثل استخدام التقنيات الحديثة؛ من: حاسوب، وغيره.

ثمَّ ناقش الباحث النقطة الثالثة (التراث وآليات إنقاذه) من خلال فرعين اثنين؛ أولهما: إحياء التراث؛ أي نفخ الحياة فيه من جديد، عن طريق تحديثه وإعادة النظر فيه، وَفقاً للنظريات العلمية الحديثة. وثانيهما: تشغيل التراث، ومنحه مواقع في الحياة المعيشة، تضمن له الاستمرار، والنضج، والإفادة الدائمة.

وقد حدَّد الباحث ست آليات لإنقاذ التراث:

أ. إنشاء معاهد الإحياء؛ للاعتماد على العمل الجماعي دون الفردي.

ب. التصوير.

ت. الفهرسة.

ث. التحقيق.

ج. دراسة المصطلح؛ أي معرفة واقع المصطلح من حيث: مفهومه، وخصائصه المكوِّنة له، وفروعه المتولِّدة عنه ضمن مجاله العلمي المدروس. فلكي يصير النص التراثي مُحقِّقاً حياة دائبة؛ ينبغي أنْ تُستعمَل مصطلحاته.[6]

ح. الاستثمار المنهجي، بحيث ينفض الغبار عن الجهود القيِّمة التي ما زالت ذات أثر في الدراسات المعاصرة.

ونبَّه الباحث على عدد من الآليات التي ينبغي تسخيرها في تشغيل التراث، وهي:

أ. تسخير التعليم، بحيث يولِّد روح الانتماء للأُمَّة، ويمنع التغريب الفكري والسلوكي.

ب. تسخير وسائل الإعلام؛ للتعريف بالتراث، وجعله مكوِّناً من مكوِّنات الحياة العامة.

ت. تسخير شبكة الإنترنت؛ بتخصيص موقع للتراث على هذه الشبكة، يُدرَج فيه كل قضاياه.

ث. تأسيس صندوق التراث؛ بتحديد موارد مالية للإنفاق على التراث وما يتطلَّبه.

[6] المرجع السابق، ص65.

وأمّا الفصل الثالث الذي حمل عنوان "التراث الإسلامي ومكر التوظيف"، فركَّز فيه الباحث اهتمامه على مناقشة آراء مَن قَبِل التراث، وشقَّ في تعامله معه مساراً لا يخدمه، فكان قبوله من أجل تحقيق أهداف، يكون ضررها على التراث وأهله أكبر من نفعها.

وسلك الباحث –في معالجة ذلك– سبيلينِ، تحدَّدا في انتقاد الآليات الرؤيوية والمنهجية المسمّاة لدى كثير من الدارسين عَقلاً، ثمَّ في انتقاد المنجز التراثي؛ وهما المدخلان اللذان تمَّ التصدّي لهما من لدن المستشرقين، وكثير من الحداثيين. وقد تحدَّث الباحث عن هذينِ السبيلينِ ضمن عنوانين؛ الأول: انتقاد العقل العربي الإسلامي. وقد انضمَّ هذا السبيل الذي عالجه الباحث على تناول خمسة انتقادات:

أ. العقل العربي الإسلامي عقل غيبي.

ب. العقل العربي الإسلامي عقل بياني.

ت. العقل العربي الإسلامي عقل غير منهجي.

ث. العقل العربي الإسلامي عقل متناقض.

ج. العقل العربي الإسلامي عقل مُنشَدٌّ إلى الماضي.

والثاني: انتقاد المنجز التراثي. وقد بيَّن الباحث في معالجة هذا السبيل بعض القضايا التي أثارها دارسو التراث الحداثيون العرب –تَبَعاً للمستشرقين– على اختلاف توجُّهاتهم. وهذه القضايا هي:

أ. الانتقاء التاريخي؛ أي التركيز على مراحل بعينها، ترصد السَّقطات التي برزت في تاريخ المسلمين.

ب. قلب الحقائق.

ت. إرجاع التراث إلى ثقافات غير إسلامية.

ثمَّ كشف الباحث في دراسته موضوع "التراث ورؤية الاختراق" عن النزوعات التي تحكَّمت في المستشرقين والحداثيين، واستهدفت تحقيق مقاصد أساسية، وتحدَّدت في تفكيك الارتباط بين الذات الإسلامية وتراثها. وتتمظهر تلك النزوعات فيما يأتي:

1. التراث والنزوع نحو الإيهام: يُقصَد به كل توجُّه يستهدف إيهام متلقّي خطابه بدونية التراث الإسلامي؛ بُغْية النفور منه، وبه يتمُّ الاستحواذ عليه، فيُسخَّر في أمور معادية لمصالح الذات الإسلامية. ومن تجليات ذلك:

أ. مسلك القطيعة مع التراث، عن طريق الدعوة إلى القطيعة مع العقل والفكر السائدين في الثقافة الإسلامية، والقطيعة مع الوحي واللغة العربية، وتحرير المصطلح التراثي من مرجعيته.

ب. مسلك الاختزال: من صور هذا المسلك الخاصة برؤية الحداثة، إعلان أنَّه لا ينبغي أنْ يُصْرَف وقت في التراث، وإنَّما ينبغي أنْ يُتوجَّه إلى دراسة انتقائية، تختار منه ما يتوافق مع رؤيتها. ومن صور الاختزال:

- في تدبير شؤون الحياة: تبنّي الرؤية العلمانية.
- في الفلكلور: لجوء بعض تيارات الحداثة إلى اختزال التراث في مظهر الفلكلور.
- في الأعلام: التركيز على بعض الأعلام، وصرْف الأنظار عن أعلام آخرين.

2. التراث والنزوع نحو التهوين من قدره: ومن صوره: تصوير التراث بوصفه عبئاً ثقيلاً يجب التخلُّص منه، وتاريخاً وَلّى، وعدم قدرته على تجاوز عصره؛ لأنَّه لن يتمكَّن من الإسهام في بناء حاضر الذات، واستشراف مستقبلها.

وأمّا الفصل الرابع فأفرده الباحث لموضوع "التراث الإسلامي وتحصين الأُمَّة"، وارتكز في بيان ما يخصُّ تحصين الأُمَّة -باعتماد التراث- على أمرين:

1. التراث الإسلامي وتحديد الرؤية، وذلك انطلاقاً من المقوّمات الآتية:

أ. التراث منطلق الرؤية في إطار الأصول؛ ما يمثِّل رؤية عامة يحتكم إليها كل مَن انتمى إلى الثقافة الإسلامية.

ب. التراث وتوجيه الرؤية؛ بُغْية تمكين الإنسان المنتمي إلى الثقافة الإسلامية من الآليات الضابطة لإحداثيات الرؤية المراد الخضوع لها؛ للتعامل مع الأشياء تعاملاً معتدلاً، يعكس انتماءً ثقافياً يتجلّى من هوية متميّزة، وينبثق من مرجعية خاصة.

ت. التراث وتميُّز الرؤية؛ فهو يسهم في تميُّز الرؤية الإيجابي؛ بإكسابها ملامح ليست لغيرها من الرؤى.

2. التراث وضبط الممارسة؛ إذْ إنَّه يوجِّه اهتمامه إلى ضبط الممارسة؛ لتكون والرؤية الممثِّلة للمستوى النظري في تناغم وانسجام.

وتتجلّى هذه السِّمة في التراث، في الحقول المعرفية الآتية: الدراسات اللغوية والبلاغية، والدراسات الفقهية والأصولية، والدراسات الفلكية، والرياضيات والهندسة، والطب والصيدلة.

ثمَّ وقف الباحث على المكوِّنات التي يمتلكها التراث، وهي قادرة –في رأيه– على تحصين الأُمَّة من الاستهدافات، والحفاظ على استمرارية وجودها، وانطلاقها الإيجابي. وتتجسَّد تلك المكوِّنات في الآتي:

– شمولية المنهج الذي أخضع العمل الدنيوي لما تقتضيه الرؤية الأُخروية.

– الحرص على تميُّز العطاء.

– التراث معيار لبناء الحاضر.

– التراث آلية لاستشراف المستقبل.

وقد عزَّز الباحث ما ذهب إليه في هذا السياق، ببيان الملامح التي اتَّسم بها التراث الإسلامي، والتي طبعت الذات في كل جوانبها؛ ما يجعلها قادرة على المساهمة في تحصين الأُمَّة:

أ. الملمح العقدي.

ب. ملمح التدافع الثقافي.

ت. الملمح العلمي.

وأمّا الفصل الخامس فتناول فيه الباحث مصادر عالمية التراث الإسلامي، ومكوِّناتها؛ لتحديد مصدريتها التي كان التراث يعود إليها في كل آنٍ، فتحدَّد من خلالها معالم

التوجُّه، تَبَعاً لما تقتضيه رؤيتها ومسارها. وتنبع تلك المكوِّنات التي تقوم عليها المصدرية الإيمانية من القرآن الكريم، والسُّنة النبوية. وفي هذا السياق، استحضر الباحث الجوانب التي تظهر منها عالمية التراث الإسلامي، وهي:

أ. الظهور، والتميُّز.

ب. الإحاطة، والشمول لكل مناحي الحياة.

ت. التبليغ، والهداية.

ث. رحمة الإنسانية.

بعد ذلك أكَّد الباحث سمة العالمية للتراث الإيجابي، وأنَّه ضرورة إنسانية، بناءً على نظرته إلى التراث الإسلامي، بوصفه إنتاجاً بشرياً مَتَح ممّا أمدَّته به مصدريته الإيمانية، فجاء وَفقاً لما اقتضته، راغباً في خدمة الإنسانية كلها، وذلك طبقاً لأربعة ضوابط هي: استحضار الله تعالى، والاهتمام بالدنيا والآخرة، والإتقان، والمحاسبة.

ثمَّ بيَّن الباحث المؤهِّلات التي يمتلكها التراث، وهي –عنده– قادرة على الإسهام في بناء المشترك الإنساني، وبواسطتها يُمكِن للتراث تحقيق العالمية في كل زمان:

1. مؤهِّلات تاريخية تثبت أنَّ هذا التراث كان محكوماً بالرؤية الإنسانية. ومن الأدلة على ذلك:

أ. إنسانية الفتح الإسلامي.

ب. إنسانية العلاقات، ولا سيما في التعامل مع أهل الذمة.

ت. استفادة الحضارات الأُخرى من التراث الإسلامي، من حيث: العطاء العلمي، والعناية الاجتماعية.

ث. العناية الاجتماعية.

2. مؤهِّلات الرؤية والمنهج المتمثِّلة فيما يأتي:

أ. الانفتاح والانضباط.

ب. تخليق العلم؛ إذ كان العلم عند المسلمين وسيلة لا غاية، فهو يخضع للأخلاق الإسلامية، وهدف هذه الرؤية هو خدمة الإنسانية.

ت. النزوع إلى المستقبل؛ إذ كان العقل المسلم يتجاوز المطلوب إنجازه إلى المُفترَض الذي يُمكِن أنْ يطلُع به المستقبل.

ث. الانسجام مع الكون من خلال نعمة تسخير الكون؛ لتحقيق خدمة الإنسان.

وفي خاتمة الكتاب، لخَّص الباحث مجمل النتائج التي انتهى إليها، والتوصيات التي يُراد تسخيرها؛ لإنقاذ التراث من وضعه. ومن أهم النتائج التي اشتملت عليها الخاتمة:

1. ضرورة غربلة التراث؛ ليتميَّز النافع من غيره؛ حتى يُمكِن إحياؤه، ثمَّ استثماره في حياة المسلمين.

2. قدرة التراث الإسلامي الإيجابي على تحصين الأُمَّة من كل الاستهدافات المغرِضة.

3. كشف الحجب عن صفة العالمية التي يتَّصف بها التراث.

ومن أبرز التوصيات التي قدَّمها الباحث:

1. وجوب تحديد مفهوم التراث، وبخاصة عند أنصاره.

2. الاعتقاد بجدوى العمل الجماعي المؤسسي؛ لخدمة التراث.

3. إدراج مكوّن دراسي في كل أسلاك التعليم، يهتم بقضايا التراث.

وفي الختام، يمكن القول: إنَّ هذا الكتاب يُعَدُّ واحداً من الكتب المهمة التي عُنِيت بقضية التراث، وإعادة النظر فيه، لا للاحتفاء أو التقديس، بل للتمحيص والتدقيق، والإفادة من النافع منه، ثمَّ بناء رؤية سليمة واضحة، تهدي إلى كيفية الاحتفاظ بهذا النافع واستثماره، وجعله مكوِّناً جوهرياً من مكوِّنات النهوض الحضاري.

صدر حديثاً

صورة الإنسان

بين المرجعيتين الإسلامية والغربية

تحرير:

رائد عكاشة * عائشة الحضيري

الطبعة الأولى 1441هـ/2020م

514 صفحة

محاولةٌ ناقدةٌ وفاحصةٌ للكشف عن المفارقات التصوّرية بين الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي في النظر إلى الإنسان وتأسيس النظريات العلمية والعملية المتعلقة به؛ إذ برز في الفكر الغربي خلل منهجي وتصوّري في تفحّص الإنسان، مما أفقد الإنسان مكانته الاستخلافية المكرمة؛ إذ اختزلت هذه النظريات الإنسان في بُعده المادي فغدا إنساناً طبيعياً مادياً، وأصبح يُعرّف في إطار مقولات صراعية حول الوظائف البيولوجية، والدوافع الغريزية، والمثيرات العصبية إلخ. وجاء تيار الأنسنة ليثبّت مفهوم مركزية الإنسان في الكون (وخاصة الإنسان الأبيض)، وأن الإنسان هو مرجعية ذاته، وهو الوحيد القادر على إنتاج القيم والأخلاق؛ فأخلاق الإنسان هي ما يقرره الإنسان. ثم جاء فكر ما بعد الحداثة ليقضي على المرجعية والمركز من خلال التفكيك والعدمية؛ وهذا يفسّر حالة الإلحاد التي تجتاح المجتمعات الغربية خاصة.

وبناء عليه، يحاول الكتاب الإجابة عن بعض تساؤلات الإنسان المسلم في العصر الراهن، ومن أهمها: ما المرجعية التي اتكأت عليها تيارات الفكر الغربي في إنتاج صورة الإنسان؟ وما المقاربات المعرفية التي نشأت في عالمنا العربي الإسلامي في إنتاج الصورة ذاتها؟ وما أهم المراجعات الفكرية التي تمّت حول صورة الإنسان في الفضائين: القيمي القرآني والفضاء المتصادم معه؟ وما الخلل المنهجي الذي اعترى مدرستي الاستنساخ والإسقاط؟ وما تمثلاته في البيئة المجتمعية؟ وما السمات الأساسية للمنهج القويم الذي نحتاج إلى ممارسته لفك الاشتباك بين تراكمات التراث وقبضة الطارئ المتفوق بعُدَّته المدنية والثقافية؟ وما المتطلبات اللازمة لتحقيق التمكن والاستيعاب والمراجعة والتجاوز؟

عروض مختصرة

إعداد: إيصال صالح الحوامدة

1. **السببية بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي**، أكرم الخفاجي، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2019م، 208 صفحة.

المؤلف حاصل على الدكتوراه في العقيدة والفلسفة الإسلامية.

العلاقة السببية قد تبدو جلية واضحة، بيد أن الفكر المتعمق والتأمل الفلسفي يخالف ذلك تماماً، وقد ذهب الفلاسفة والمتكلمون مذاهب شتى في تفسير تلك العلاقة، وجاء هذا الكتاب كمحاولة لبيان تلك الاتجاهات المختلفة. قسّم المؤلف كتابه إلى تمهيد عرّف فيه مصطلحات الدراسة، ثم أتبعه بفصول ثلاثة: الفصل الأول عنونه بـ"الجذور التاريخية لمبدأ السببية" وبحث فيه السببية في التراث اليوناني فالإسلامي ثم المستجدات العلمية المؤثرة فيها، فالفصل الثاني عن السببية في الفكر الإسلامي المعاصر: وفيه تناول نظرية الاقتران العادي ونظرية الارتباط الضروري ونظرية القوة المودعة، وأخيراً الفصل الثالث الجانب التطبيقي للسببية وبحث فيه "المعجزات والخوارق والعلاقة السببية" و"العلاقة السببية ونظرية المعرفة".

2. **دعوة إلى العقلانية –حوار الفلاسفة المسلمين مع التراث الغربي**، سليمان بشير ديان، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019م، 141 صفحة.

المؤلف فيلسوف سنغالي، أستاذ الفلسفة، ومدير برنامج الدكتوراه في قسم اللغة الفرنسية في جامعة كولومبيا في نيويورك.

الكتاب استعراض فكري لصورة الإسلام المنفتح على الآخر كحلقة في سلسلة التراث الفكري العالمي. جاء الفصل الأول بعنوان: كيف لنا ألاّ نتفلسف، ويستعرض بإيجاز تاريخ ما عرف لاحقاً بالتراث الفلسفي الإسلامي، ثم الثاني كيف تصير اللغة فلسفية؛ ويدور حول مناظرة السيرافي وأبي بشر متى بن يونس حول عالمية المنطق

الأرسطي، وهل هناك ما يسمى قواعد للاستدلال العقلي أو المنطقي يمكن تطبيقها على كل اللغات، أما الثالث ما معنى أن تكون الفلسفة إسلامية؟ يستعرض شخصية ابن سينا من خلال نص منسوب إليه يقدم قصة المعراج بترجمة منهجية فلسفية، فالرابع مناهضة الفلسفة؛ محلّ الدراسة الغزالي المتكلم والصوفي الذي يهاجم الفلاسفة، والخامس درسٌ في الفلسفة البيئية: وفيه استدعاء لشخصية حي بن يقظان ومؤلفها ابن طفيل، والسادس عن فريضة التفلسف وخُصص لقراءة ابن رشد كمثال للقراءة العقلانية للنص القرآني، والسابع الحاجة إلى الفلسفة وبحث فيه إصرار جمال الأفغاني على حاجة المجتمعات المسلمة إلى إصلاح عميق، وفي الفصل الثامن المعنون بفلسفة الإصلاح تمّ استعراض شخصيتي أمير علي وعلي عبد الرازق، أما التاسع فلسفة الحركة: فقد خُصص لفكر إقبال الذي يرى أن الحياة في تجدد مستمر، وخُتم الكتاب بالفصل العاشر عن التعددية وفيه بحث عن العالِم تيرنو بوكار الذي أضفى على فلسفة التعددية والانفتاح وجهاً واقعياً بالغ الإنسانية.

3. **براهين وجود الله في النفس والعقل والعلم**، سامي عامري، القاهرة: مركز تكوين للدراسات والأبحاث، 2018م، 750 صفحة.

المؤلف يحمل درجة الدكتوراه في مقارنة الأديان والمذاهب الفكريّة المعاصرة.

يهدف الكتاب إلى إبراز الأدلة العقلية على وجود الله. وقد قسّم المؤلف كتابه إلى أربعة أبواب وستة عشر فصلاً، الباب الأول: مدخل معرفي إلى سؤال الإيمان والإلحاد؛ إذ بحث في الفصل الأول الأسئلة الوجودية والحاجة إلى طلب جوابها، ثم الفصل الثاني المواقف العقدية في مسألة وجود الله، والفصل الثالث البرهان المقنع حقيقته ووجوبه وحدّه، ثم الفصل الرابع هل الإيمان عقيدة عقلانية؟ والفصل الخامس مغالطات إلحادية. أما الباب الثاني فجاء بعنوان: برهان النفس؛ وبحث الفصل الأول برهان النزوع الفطري، والفصل الثاني البرهان الأخلاقي، والفصل الثالث برهان العقل، والفصل الرابع برهان الغريزة. وعُنونَ الباب الثالث بـ: آيات الله في وجود الوجود؛ وفيه الفصل الأول لماذا كان الوجود وجوداً، ثم الفصل الثاني برهان المعنى، فالفصل الثالث الخلق. وأخيراً وُسم الباب

الرابع بـ: آيات الله في نظم الكون؛ إذ الفصل الأول برهان الضبط الدقيق، والفصل الثاني برهان النظم في عالم الأحياء الحقيقة والمعارضات، ثم الفصل الثالث برهان النظم الأحيائي الأدلة، والفصل الرابع الجمال الشفيف.

4. **قيمة العقل في الإيمان والتشريع دراسة معاصرة في الفلسفة الإسلامية،** محمد صبحي العائدي، عمّان: د.ن، 2019م، 88 صفحة.

المؤلف حاصل على دكتوراه الفلسفة تخصص الفقه وأصوله.

الكتاب المكوَّن من مقدمة وفصلين وفي كل منهما مبحثان يبيّن مدخلية العقل وأهميته في جميع المسارات الإسلامية من خلال أدلّة وبراهين من الداخل الإسلامي وليس من خارجه. الفصل الأول قيمة العقل في الإيمان وفيه بحث القضايا الإيمانية "وجوده تعالى، مقام التعليم، الدفاع عن العقائد" وفلسفة العقل في التصوف "قيمة العقل عند الصوفية، مصدر عقيدتهم الكتاب والسنة، وآراء بعض المتحاملين والرد عليهم"؛ أما في فصله الثاني فعن قيمة العقل في التشريع، ويبحث فيه العقل في أصول الفقه "دور العقل في فهم القرآن والسنة، الإجماع، القياس، العقل في الفقه الإسلامي" ثم عن أهمية العقل في الحالة الاجتماعية عبر التاريخ الإسلامي "تهميش العقل في الحالة الاجتماعية، أهم المظاهر الاجتماعية التي تحتاج إلى تعقل، شرح بعض مضامين الوثيقة النبوية".

5. **العقل في القرآن الكريم – ألفاظه ومزاياه وعيوبه – دراسة في البنية والدلالة والسياق،** حقّي إسماعيل السامرائي، عمّان: دار النفائس للنشر والتوزيع، 2019م، 220 صفحة.

المؤلف أستاذ مساعد في الجامعة العراقية.

للعقل شرفه وفضله، وهو ما يميزُّ الإنسان على سائر المخلوقات، قام المؤلف بدراسة أَلفاظه الواردة في القرآن الكريم، فمؤّلَفُهُ بحث لغويٌّ صِرف، وينحصر غرضه في القضايا اللغوية فقط.

الفصل الأول عنونه بـ: العقل ألفاظه وما دل عليه سياقياً في القرآن الكريم؛ وفيه العقل في القرآن الكريم، ألفاظ العقل في القرآن الكريم وما دلّ عليه العقل سياقياً في القرآن الكريم؛ ثم الفصل الثاني مزايا العقل في القرآن الكريم؛ والفصل الثالث العلم في القرآن الكريم، وفيه مفهوم العلم ودلالاته ومفهوم المبالغة في صفات الله واستعمال لفظ العلم في الأساليب النحوية والدلالية والألفاظ التي تدل على العلم؛ أما الفصل الرابع عيوب العقل في القرآن الكريم، وهي تغطية العقل والجهل والجنون وذهابه، والصَّرف والعمى والنسيان.

6. **الله والمنطق في الإسلام خلافة العقل**، جون والبريدج، ترجمة: تركي المصطفى، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018م، 299 صفحة.

المؤلف أستاذ لغات الشرق الأدنى وثقافاته في جامعة إنديانا/الولايات المتحدة.

الكتاب مقسّم إلى ثلاثة أقسام وعشرة فصول؛ القسم الأول بنية التراث الإسلامي العقلي، وفيه الفصل الأول مشكلة العقل في الإسلام هل الإسلام غير عقلي ديناً وحضارة؟، ثم الفصل الثاني تعدد مفهوم العقل، فالفصل الثالث المعرفة التجريبية في اعتبار الله، والفصل الرابع إخفاق محاولة الفارابي في التوفيق بين الدين والفلسفة، والفصل الخامس التصوّف والفلسفة الإسلامية ما بعد الكلاسيكية وازدهار العلم التجريبي الإسلامي وانحساره. وجاء القسم الثاني عن المنطق والتعليم والشك، وفيه: الفصل السادس أين هو المنطق الإسلامي؟ انتصار العقلانية الإسكولائية في ميدان التعليم الإسلامي، والفصل السابع أصيل المنطق الطويل، والفصل الثامن إضفاء الطابع المدرسي على الخلاف. ووُسم القسم الثالث بـ: عثرة العقلانية الإسلامية ومستقبلها، وفيه: الفصل التاسع تضاؤل التفكير الإسكولائي وتعثّره في الإسلام، والفصل العاشر فوضى اليقينيات مستقبل العقل الإسلامي، ويختم بمراجع عامة عن الإسلام والتاريخ الإسلامي وعلم التأريخ.

7. **تجديد الفصول في فِقه مقاصد الشريعة**، إبراهيم البيومي غانم، القاهرة: مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، 2019م، 448 صفحة.

المؤلف أستاذ العلوم السياسية، ومستشار المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

غاية المؤلف من هذا الكتاب الإسهام في تجديد النظر في المسائل التي تجمع بين الفقه وأصوله من جهة ومقاصد الشريعة من جهة أخرى عبر تناول مشكلات واقعية معاصرة، الفصل الأول عنونه بـ: الدين الواحد ومقصد تعدد الرسالات وعالمية الإسلام، ثم الفصل الثاني عن مقاصد الخير وأصول فِقه المصلحة، فالفصل الثالث فِقه الدعوة ومقاصدها الخاصة والعامة، والفصل الرابع مقاصد الأمثال القرآنية اجتهاد من أجل نظرية عامة، أما الفصل الخامس علاقة فِقه الوقف بمقاصد الشريعة، والفصل السادس مقصد حفظ النفس في فِقه المياه: تمرين في نقد الأمثال الشارحة وتجديدها في الدرس المقاصدي، ثم الفصل السابع الفنون وفِقه العمران ومقاصد الشريعة، فالفصل الأخير فِقه المجتمع المدني بمعايير المقاصد العامة للشريعة.

8. **الفكر المقاصدي عند ابن تيمية**، شعيب أحمد لمدى، إربد: عالم الكتب الحديث، 2019م، 335 صفحة.

المؤلف يحمل دكتوراه في تخصص الإسلام والمذاهب الفكرية المعاصرة، باحث بمركز ابن غازي للأبحاث والدراسات الاستراتيجية بالمملكة المغربية.

المقاصد هي جواهر الأفكار وأرواح الأعمال، ومن ثم البحث فيها فريضة شرعية وضرورة حضارية. جعل المؤلِّف كتابه في بابين وأحد عشر فصلاً؛ الباب الأول أُسس الفكر المقاصدي عند ابن تيمية، وفيه الفصل الأول الفطرة، والثاني فِقه اللغة العربية، والثالث السُّنن الكونية والشرعية، والرابع فِقه العِلل والحِكَم في التكوين والتشريع، والخامس فِقه الصحابة رضي الله عنهم، والسادس القواعد المقاصدية. الباب الثاني خصائص الفكر المقاصدي عند الإمام ابن تيمية؛ الفصل الأول الوسطية، الثاني اليُسر

والسّعة ونبذ التعقيد والحرج، فالثالث الاستقلالية والكفاية وحفظ الخصوصية الإسلامية، ثم الرابع حُسن الموازنة وسلامة التنزيل، والخامس الشمولية.

9. مقالات في إسلامية المعرفة، فتحي حسن ملكاوي، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2018م، 255 صفحة.

المؤلف يحمل الدكتوراه في التربية العلمية وفلسفة العلوم، رئيس تحرير مجلة إسلامية المعرفة سابقاً.

الكتاب يُعبّر عن وجهة نظر المؤلف والموقف الفكري الذي يتبناه؛ إذ ينتسب إلى مدرسة إسلامية المعرفة، فمن ثم هو يحاول عرض الموضوعات التي كتب عنها من رؤية هذه المدرسة كما يفهمها ويمارسها، ويناقش الرؤى النقدية التي تعرضت لها هذه المدرسة، لبيان جوانب من سوء الفهم الذي وقعت فيه، ونقل هذه الرؤى النقدية من الاهتمام بالجوانب الشكلية والوقوف عند الجزئيات إلى النظر في عمق مسألة الإصلاح الفكري ومتطلباتها من منهجية اجتهادية تؤمن بالتجديد، ورؤية شمولية تحرص على كليات المسألة وتكامل جهود الباحثين فيها، وبصيرة استشرافية تتطلع إلى المستقبل. قسّم المؤلف كتابه إلى مقدمة وفصول خمسة وخاتمة؛ الفصل الأول وفيه تعريف ببعض المفاهيم الأساسية في مشروع إسلامية المعرفة؛ ثم الفصل الثاني عن المعرفة البشرية في بعدها الزمني؛ والفصل الثالث حوارات إسلامية المعرفة: عرض وتحليل لمواقف بعض المعارضين للمشروع؛ والفصل الرابع وحدة المعرفة وتكاملها، ثم الفصل الخامس مشروع إسلامية المعرفة محطات تاريخية ومضامين فكرية، ورؤى تقويمية.

10. تربية القلب في الفكر الإسلامي (دراسة تحليلية نقدية)، السيد صبحي متولي النحراوي، القاهرة: دار الفكر العربي، 2019م، 242 صفحة.

المؤلف حاصل على درجة دكتوراه الفلسفة في التربية– تخصص أصول التربية.

يحتوي الكتاب على تمهيد وفصول خمسة؛ الفصل الأول: القلب دراسة تاريخية وبحث فيه القلب في: "الثقافة المصرية القديمة والكتاب المقدس والفلسفة اليونانية والتراث

الشعبي وعند بليز باسكال ومدرسة الذكاء الوجداني"؛ فالفصل الثاني: القلب دراسة دلالية وفلسفية؛ ثم الفصل الثالث: نحو نظرية إسلامية للقلب الإنساني، ويبحث فيه مسلّمات النظرية القلبية ومكونات الطبيعة الإنسانية في النظرية القلبية؛ والفصل الرابع: نظريات القلب دراسة تأصيلية، وفيه بحث: "نظرية القلب: الدلالية والمعرفية وتفسيرها للفعل الإنساني ونظرتها لفلسفة التاريخ"؛ الفصل الخامس نظرية القلب التربوية، وبحث فيه أولاً: إشكالات تربوية: "كالنظرية التربوية بين الإبداع والتلقي والأخلاق بين القلب والعقل، والقلب بين الفلسفة والفعل، وتربية القلب بين التشكيك والتيقن والثبات والتغير، فنحو فلسفة تربوية للقلب" وثانياً: دراسة القلب دراسة تأصيلية.

11. البناء الفكري في الحديث النبوي – دراسة تأصيلية، منال نايف أبو قمر، عمّان: الأكاديميون للنشر والتوزيع، 2019م، 281 صفحة.

المؤلفة حاصلة على درجة دكتوراه في الحديث النبوي الشريف.

الكتاب يُبين تميُّز المنهاج النبوي في البناء الفكري على أسسٍ سليمة أتى بها الوحي بشقيه، وأنه وُجد ليكون منطلقاً في بناء الإنسان فرداً وجماعة. جعلت المؤلفة الكتاب في تمهيدٍ عرّفت فيه بالبناء الفكري في الحديث النبوي وأهميته وخصائصه، ثم أتبعته بفصول أربعة؛ الفصل الأول عُنون بـ غايات البناء الفكري وأهدافه في الحديث النبوي، وفيه حديث عن تحديد غاياته الأساسية والثانوية ثم تحديد أهدافه على مستويات ثلاث: الفردي والجماعي والإنساني؛ أما الفصل الثاني فكان عن شروط البناء الفكري الإسلامي في الحديث النبوي، وفيه بحثت الشروط المتعلقة بالمفكّر ثم "شَرطي التأصيل العلمي والمنهجي لمصادر البناء الفكري الإسلامي ومجالاته وقضاياه" والشروط المتعلقة بالنتاج الفكري "الأفكار"؛ أما الفصل الثالث فعن أسس البناء الفكري وأدواته وأساليبه في الحديث النبوي، وأخيراً الفصل الرابع فبحث عوائق البناء الفكري وآلية علاجها في ضوء الحديث النبوي.

12. نفحات فلسفية من التأويل والاجتهاد في الفكر الإسلامي، مجموعة من المؤلفين، عمّان: دار الأيام، 2019م، 298 صفحة.

المؤلفون هم: محمد وادفل ومسعود لبيوض وسيد أحمد طيبي ومحمد عزيزو ونعيمة بن صالح ومباركة حاجي.

الكتاب يرصد المخاض الفلسفي بين مختلف اتجاهات الفكر العربي المعاصر، ويلاحظ العلاقة الوطيدة بين التأويل والاجتهاد في الفلسفة العربية التي تحاول تقديم مشروع تجديدي عبر مراحل زمنية مختلفة. إن تعدد الاجتهادات بتعدد الأطر المرجعية والمنظومات العقائدية ما بين اجتهاد ديني وميتافيزيقي فلسفي واجتهادات فنية جمالية وضعت لتعالج مضمون هذه العلاقة. الموضوع الأول اجتهادات أبي حامد الغزالي في التأويل؛ والموضوع الثاني قانون التأويل وجدلية الظاهر والباطن بين الغزالي وابن رشد؛ والموضوع الثالث أصول التأويل وحدوده في فكر الراغب الأصفهاني؛ والموضوع الرابع القراءة المقاصدية في التأويل الحداثي عند عبد المجيد الشرفي: الطرح وإشكالية البديل؛ والموضوع الخامس إشكالية تأويل التراث الديني في فكر نصر حامد أبو زيد، والموضوع السادس والأخير التفسير الإشاري للقرآن الكريم: الأمير عبد القادر أنموذجاً.

13. المشروع الفكري للدكتور محمد عمارة، يحيى رضا جاد، القاهرة: مفكرون الدولية للنشر والتوزيع، 2018م، 538 صفحة.

المؤلف باحث وطبيب مصري، له عشرات المقالات والدراسات العلمية.

الكتاب حسب وجهة نظر مؤلفه يمثل عصارة الأركان الكبرى والملامح العظمى للمشروع الفكري للدكتور محمد عمارة، الذي تجاوزت كتبه 280 كتاباً، يستخلص فيه المنهج الفكري لعمارة، واعتنى قدر الطاقة برسم الخارطة الفكرية والعقلية لعمارة. قسّم المؤلف كتابه إلى مقدمة وأربعة أبواب؛ الباب الأول في رحاب محمد عمارة، وفيه وقفاتٌ أدبيةٌ لتلميذٍ بين يدي أستاذه، ومعالم محاور المشروع الفكري الذي شيّده محمد عمارة، ثم "الأصول" و"الأساسات المنهجية العميقة" التي قام عليها مشروعه. أما الباب الثاني فعن: دراسات في المنهج، وهي دراسات في "القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة والعقل والشك

المنهجي ومصادر المعرفة وسبلها وفقه الواقع ولمحات والسنن الكونية والاجتماعية وسُنّة التدرج في الإصلاح والوسطية الإسلامية الجامعة والتاريخ والدراسات التاريخية. ثم الباب الثالث دراسات تطبيقية؛ على عدة موضوعات "الإخاء الديني بين المسلمين وغيرهم، والحوار وفريضتُه وفقهُه، وهوية الحضارة الإسلامية ونموذجها الثقافي، ونقد بعض الأفكار الرئيسية في الحضارة الغربية، والتجديد ودعوى الاستيراد والتفاعل الحضاري، وصلاحُ التربية قبل صلاح السياسة، والحركات الإسلامية، وتحطيم فِقه الاستبداد والتغلب، وفلسفة فقه الثروات والأموال والعدالة الاجتماعية، ومتفرقات مُقتضبَة"، وأخيراً الباب الرابع محمد عمارة يفتح قلبه.

14. سنن العمران البشري في السيرة النبوية، عزيز البطيوي، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2018م، 648 صفحة.

المؤلف أستاذ التعليم العالي في السيرة النبوية والفكر الإسلامي بجامعة ابن زهر/ المملكة المغربية.

الكتاب فيه محاولة للتجديد في دراسة السيرة النبوية عن طريق استنباط الرؤية السننية للتحول التاريخي الذي قاده النبي ﷺ لبناء عمران إسلامي إنساني، وللكشف عن غنى هذه السيرة وعطائها في الزمان والمكان، وقدرتها التاريخية النموذجية لاستلهام الفقه السنني، وإغناء العلوم الاجتماعية الإنسانية منهجياً ومعرفياً برؤية نسقية متكاملة للعمران البشري. يقع الكتاب في بابين وخاتمة؛ الباب الأول مدخل لدراسة سنن العمران البشري، وفيه أربعة فصول: الأول دلالة لفظة السنن والعمران في القرآن والحديث والاصطلاح العام، أما الثاني فعن فِقه سنن العمران البشري في الأسس المنهجية لفقه السنن، والثالث بصائر قرآنية في الوعي والفقه السنني في الأسس المعرفية لفقه السنن، أما الرابع فحديثه كان عن قضية السنن في الفكر الإسلامي المبكر بين التأسيس النظري والوعي والممارسة العملية. الباب الثاني مقدمات في سنن العمران البشري في السيرة النبوية، وفيه أربعة فصول؛ الفصل الأول الفقه السنني النبوي وتجديد درس السيرة النبوية، فالثاني عن الفقه السنني النبوي والسياقات المتعددة، أما الثالث فبحث فِقه الكليات

السننية للعمران البشري في الهدي النبوي، فالرابع عن سنن العمران البشري في الفعل والمنهج النبوي بين البدايات والنهايات.

15. *The Province of Shar'iah Determined: Fundamental Rethink of the Shari'ah*, Faiz Abdullah, Malaysia: The Other Press Sdn Bhd, November 2019, 415 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "مجالات الشريعة المحددة: أساسيات إعادة التفكير بالشريعة"، المؤلف: فايز عبد الله، حاصل على الدكتوراه في القانون التجاري، عميد كلية سلانجور للأعمال/ماليزيا.

يرى المؤلف أنّ العالم الإسلامي والأمة بحاجة ماسة إلى تغيير نموذج التفكير نحو الإصلاح والتجديد. الكتاب مقسّم إلى تسعة فصول؛ جاء الفصل الأول عن الشريعة وفيه الموضوعات الآتية: "الاستخدام التاريخي لكلمة الشريعة، والشريعة بوصفها ديناً، والشريعة بصفتها جزءاً من "تصنيفات القانون الإنساني"؛ ثم جاء الفصل الثاني عن الفقه، وضمّ: ما بعد الفقه في القرآن، والمحافظة على الفقه كقانون، وأصول الفقه، ثم المذاهب والقانون الفقهي، والمُفتُون وشيخ الإسلام، والحدود، والقصاص والتعزير؛ وتحدث الفصل الثالث عن الكلام والفلسفة، وفيه الآتي: الكلام، وعقيدة المعتزلة، وعقيدة الأشاعرة، والعدالة من وجهة نظر علم الكلام، والتقليد، والرؤية الحكيمة والفلسفة؛ وكشف الفصل الرابع عن قانون الأخلاق والشريعة، وفيه الحديث عن: شرع الله والفصل بين الكنيسة والدولة، وبدعة (هرطقة) الانفصال، والشريعة والقانون اليوناني الروماني، وتأثير الشريعة على القوانين الغربية؛ وتحدث الفصل الخامس عن مفاهيم السُّلطة في الشريعة، وفيه: أبرز علماء الشافعية موقفهم من هذه المفاهيم؛ وتكفل الفصل السادس بالحديث عن السياسة الشرعية، وفيه: السياسة والشريعة، وسلطة الخليفة في المؤسسات السياسية، والمؤسسات السياسية، والقاضي والمحتسب، ومقاصد الشريعة والتشريع الحداثي؛ وجاء الفصل السابع بعنوان: مراجعة مصادر الشريعة، وفيه حديث عن الإجماع والقياس؛ وتحدث الفصل الثامن عن الديناميكية (الحركية) والأداء، وفيه: الاجتهاد

كديناميات عَقَدية، والتقليد ومحاولات التحرر، والاختلاف وثقافة المعارضة، وجاء الفصل التاسع عن أساسيات إعادة التفكير بالشريعة، وفيه: موقفان كبيران من الفكرة واتجاه الإصلاح ونهضة الإسلام وعودة العقلانية، ونموذج جديد.

16. *The Mystics of al-Andalus: Ibn Barrajān and Islamic Thought in the Twelfth Century*, Yousef Casewit, Cambridge: Cambridge University Press, April 2017, 359 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "صوفية الأندلس: ابن برجان والفكر الإسلامي في القرن الثاني عشر"، المؤلف: يوسف كاسويت، أستاذ مساعد للدراسات القرآنية بمدرسة اللاهوت بجامعة شيكاغو.

القرن الثاني عشر الميلادي لحظة فاصلة في التصوّف في الأندلس، وقد دافع روّاد هذا التقليد الغامض "المتأملون" عن التوليف بين المصادر الكتابية الإسلامية وعلم الكونيات الأفلاطوني. كان ابن برجان من إشبيلية هو المسؤول الأكبر عن صياغة هذا النهج الفكري الجديد. يتضمن هذا الكتاب الآتي: المقدمة: ابن برجان في المقدمة من تراث الصوفية؛ ثم الفصل الأول "بدايات الخطاب الصوفي في الأندلس: ابن مسرّة والمالكية وسياسة النقاش المعرفي"، وفيه: عصر التخلّي، وابن مسرّة: الصوفي الأندلسي الأول، وتسييس النقاشات المعرفية؛ والفصل الثاني "صعود الصوفية في الأندلس: تأثير الغزالي وعلامات التقاليد الصوفية، وبداية الصوفية المؤسسية"؛ والفصل الثالث "حياة التأمُّل: التكوين التربوي لابن برجان والممارسات الروحية ووجهات نظره السياسية ووفاته"؛ والفصل الرابع "أعمال ابن برجان: التسلسل الزمني، تراث المخطوطات، الموضوعات المركزية"؛ والفصل الخامس "النزول الإلهي: قُرْب الخلق من خالقهم"؛ والفصل السادس "تأويل اليقين: التناسق، من اللوح المكتوب إلى الكتاب المسطور، هيمنة القرآن"؛ والفصل السابع "عَالِمٌ مسلم بالكتاب المقدس: نصوص إثبات الكتاب المقدس للتعاليم القرآنية في الأعمال التفسيرية لابن برجان"؛ والفصل الثامن "الصعود البشري: التراث، دورات الزمن، المستقبل" وفيه: توقعات اكتساب المعرفة التجريبية للنفس؛ التفاوض حول

حدود الغيب، نزول الأمر الإلهي، التوقعات المستقبلية، وفي الخاتمة استنتاج: لماذا اختار ابن برجان تفسير الأسماء الحسنى وتفسير القرآن الكريم للتعبير عن آرائه، وإعادة التفكير في التفسير في مقابل التأمُّل ومصادره الرئيسة، وفكرة أخيرة حول غزالي الأندلس "ابن برجان".

17. *Public Policy: Beyond Traditional Jurisprudence A Maqasid Approach*, Basma I. Abdelgafar, Herndon: International Institute of Islamic Thought, November 2018, 202 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "السياسة العامة: ما وراء الفقه التقليدي: مقاربة مقاصدية"، المؤلف: بسمة عبد الغفار، نائب رئيس معهد المقاصد/الولايات المتحدة، وأستاذ مشارك في السياسة العامة.

يحاول الكتاب معالجة مجال السياسة العامة من منظور المقاصد (الأهداف العليا للشريعة)، والسياسة العامة هي نظام مستقل عن القانون والسياسة. وهكذا يتم تقديم السياسة العامة في الإسلام هنا كمؤسسة مختلفة نوعياً عن الفقه الإسلامي والسياسة الشرعية. يتناول الكتاب عبر أبوابه الأربعة وفصوله السبعة عدداً من الموضوعات المهمة التي تشمل المنهجية والحكم وحقوق الإنسان والأخلاق والسلطة السياسية والإصلاح والتجديد، ويسلط الضوء على أن النهج المقاصدي لا غنى عنه في التنظير وممارسة السياسة العامة في الإسلام.

تضمّن الباب الأول فصلين: السياسة العامة في الإسلام: مقاربة مقاصدية، والمسلمون ومعضلات الحكم؛ أما الباب الثاني "السياسة العامة في الإسلام: حالة الانضباط"، فقد تضمّن فصلين: الجذور التاريخية لدراسات المقاصد، وتحديات تأسيس نظام جديد؛ وتضمن الباب الثالث "الحقوق والأخلاق" فصلين: حقوق الإنسان كبنية ملزمة في المقاصد للحكم؛ وأخلاقيات الحكم والسياسة العامة في الإسلام؛ أما الباب الرابع والأخير "الدروس السابقة والاحتمالات المستقبلية"، وفيه الفصل السابع السياسة العامة في الإسلام كعملية إصلاح وتجديد.

18. *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa*, Rudolph T. Ware, North Carolina: The University of North Carolina, June 2014, 352 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "قرآناً يمشي: التعليم الإسلامي، المعرفة المجسّدة، والتاريخ في غرب إفريقيا"، المؤلف: رودلف وير، مؤرخ غرب أفريقيا في جامعة كاليفورنيا سانتا باربرا.

من خلال عمل ميداني إثنوغرافي في السنغال وغامبيا وموريتانيا، وثّق رودلف وير الأهمية العميقة لمدارس تعليم القرآن لمجتمعات غرب إفريقيا المسلمة، التي جلبت الإسلام بطريقة سلمية إلى جزء كبير من المنطقة، وأصبحت رموزاً مذهلة للهوية الإسلامية، ويوضح كيف أصبحت المدارس قنوات قوية للمقاومة الأفريقية خلال عصور تجارة الرقيق والاستعمار، وكيف أن الكثير من المسلمين وغير المسلمين يجد في أساليب غرب أفريقيا لتعليم القرآن الكريم شيئاً عجيباً ومدهشاً. وبتفاصيل رائعة يقدم المؤلف هذه الممارسات من وجهة نظر المعلمين، موضحاً تأكيدهم على تعليم الإنسان كإنسان بغض النظر عن لونه أو شيء آخر؛ كما لو كان يعيد صياغته كنسخة طبق الأصل من القرآن.

الكتاب مقسّم إلى مقدمة وخمسة فصول وخاتمة؛ المقدمة وفيها عن الإسلام ومدارس القرآن والأفارقة؛ ثم الفصل الأول التعليم والتجسيدية –تقليد إيماءات المعلم وموافقته– ونظرية المعرفة؛ والفصل الثاني تجسيد الإسلام في غرب أفريقيا: صنع رجال الدين 1000–1770م؛ والفصل الثالث كتاب في سلاسل: العبودية والثورة في السنغال وغينيا 1770–1890م؛ والفصل الرابع هيئات المعرفة (التعليم، الطرق الصوفية، والتغيير الاجتماعي) في السنغال المستعمرة 1890–1945م؛ والفصل الخامس المعرفة غير المكتملة؟: "الإصلاح" ونظرية المعرفة في السنغال 1945م حتى الآن؛ ثم خاتمة.

19. *Towards a Maqāṣid al-Sharīʿah Index of Socio-Economic Development: Theory and Application (Palgrave Studies in Islamic Banking, Finance, and Economics)*, Salman Syed Ali (Editor), London: Palgrave Macmillan, September 2019, 418 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "نحو مؤشر مقاصد الشريعة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية: النظرية والتطبيق"، تحرير: سلمان سيد علي؛ الاقتصادي الرئيسي في المعهد الإسلامي للبحث والتدريب في البنك الإسلامي للتنمية.

يضم الكتاب خمسة عشر بحثاً؛ البحث الأول نحو مؤشر مقاصد الشريعة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية– مقدمة في القضايا والأدبيات؛ والبحث الثاني مقاصد الشريعة: هل نقيس ما لا يقاس؟ ثم البحث الثالث إطار قياس الأداء الأخلاقي المبني على الشريعة والبيانات ذات الصلة لقياس التنمية في ضوء مقاصد الشريعة؛ والبحث الرابع سلوك المستهلك وتخطيط الاستهلاك وأهداف الشريعة؛ والبحث الخامس بناء مؤشر مقاصد الشريعة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية– المبادئ والقضايا؛ ثم البحث السادس الثروة كمؤشر للرفاهية الاجتماعية والاقتصادية وجهات النظر الإسلامية، والبحث السابع مؤشر المقاصد الشرعي للتنمية الاجتماعية والاقتصادية: مقاربة إحصائية؛ والبحث الثامن دليل الرفاهية على أساس مقاصد الشريعة؛ فالبحث التاسع الفلسفة الاجتماعية والاقتصادية للاقتصاد التقليدي والإسلامي: توضيح مؤشر الحياة الطيبة (HTI) على أساس مقاصد الشريعة؛ ثم البحث العاشر مؤشر النمو الشامل الإسلامي (I-IGI) القياس والمحددات؛ والبحث الحادي عشر إطار نموذجي ومفاهيمي لمؤشر التنمية البشرية الإسلامي؛ والبحث الثاني عشر نموذج هيكلي للتنمية البشرية هل هذا يهم مقاصد الشريعة؟ فالبحث الثالث عشر تقويم التنمية الاجتماعية والاقتصادية على أساس مقاصد الشريعة الأُطر المعيارية والأساليب والتطبيق التجريبي في إندونيسيا؛ والبحث الرابع عشر قياس الفقر غير النقدي في ماليزيا: مقاربة مقاصد الشريعة؛ فالبحث الخامس عشر النظرية والتطبيق لمؤشر القياس المستندة إلى مقاصد الشريعة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية: طريقة الفهرس ومؤشر النموذج الأولي.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين **ستة آلاف وخمسة عشر ألف كلمة** مع الهوامش، وألا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف 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

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون 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:87-79)

- 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.

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

تتوفر بصورة مجانية على الموقع الرسمي
www.CITJ.org

للحصول على النسخ الورقية

الاشتراك السنوي (عددان شامل البريد)

الأفراد: 40 دولار أمريكي / المؤسسات: 80 دولار أمريكي

للتسديد:

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

IIIT - Arabic Journal
500 Grove St. Suite 200,
Herndon, VA 20170, USA

- أو تحويل المبلغ وذلك بالتواصل على العنوان البريدي:
citj@iiit.org
- أو الاتصال على الرقم التالي مع بطاقة الإئتمان:
1-703-230-2847

www.CITJ.org

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 ١٩٨١ يعمل المعهد على إنجاز عددٍ من المشاريع الفكرية التربوية في العالم ويشرف على عدد من المجاميع والمشاريع البحثية على مستوييْ 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.

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.

وينفذ المعهد نشاطاته التعليمية والدورات التدريبية من خلال معهد فيرفاكس.

رسالة المعهد:

الإسهام في تمكين المجتمعات المسلمة من تطوير منهجياتها البحثية، وتأسيس مشاريع فكرية جادّة تقوم على مراجعة معرفية جذرية ومؤصلة وعلى بناء وعيٍ معرفيٍ منهجيٍ جديدٍ وناجع.

الأهداف:

* تطوير رؤى وفلسفات جديدة تسمح للمسلمين بالاستثمار الجاد والرصين لمختلف المعارف الإنسانية وبالانفتاح على الثقافات كافة.
* تجديد مناهج النظر والبحث البيْنتخصّصي، وبلورة أدوات علمية وتربوية قادرة على تجديد الفكر الإسلامي للإسهام في تطوير مستوى الوعي وفي الارتقاء بالبحث والتربية والتعليم في المجتمعات المسلمة.
* تمكين المجتمعات المسلمة من مواكبة السقف العلمي والمعرفي المتنامي، والاستفادة من الخبرات البشرية المعاصرة.

AL-FIKR AL-ISLĀMĪ AL-MU'ĀSIR
(CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT)

P-ISSN 2707-515X
E-ISSN 2707-5168

VOL.25 NO.99 WINTER 1441AH/ 2020 AC