إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الرابعة والعشرون | العدد 96 | ربيع 1440هـ/2019م

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

التيجاني عبد القادر حامد | **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

عبد العزيز برغوث | **مازن موفق هاشم**

محمد بدي ابنو

المدير المسؤول للطباعة والتوزيع: ماجد أبو غزالة

مركز معرفة الإنسان للأبحاث والدراسات والنشر والتوزيع

http://www.hncjo.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

إرمين سينانوفيتش	أمريكا	**عبد المجيد النجار**	تونس
أحمد باسج	البوسنة	**عماد الدين خليل**	العراق
الشاهد بوشيخي	المغرب	**عمار الطالبي**	الجزائر
بكر كارليجا	تركيا	**محمد الحسن بريمة**	السودان
داود الحدابي	اليمن	**محمد السماك**	لبنان
زكي الميلاد	السعودية	**محمد أنس الزرقا**	سوريا
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد كمال حسن**	ماليزيا
عبد الحميد مدكور	مصر	**محسن عثماني**	الهند
عبد السلام العبادي	الأردن	**نزار العاني**	البحرين

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- تَرْبِيةُ القِيَمِ في عَصْر ما بَعْدَ الحَقِيقة — هيئة التحرير — 5

بحوث ودراسات

- التَّناظر في القرآن الكريم: تأصيلٌ وتطبيق — سليمان الدقور، أيمن عيد الرواجفة — 19
- إشكالية النص والاجتهاد بالرأي في العصر الحديث: دراسة أصولية تحليلية — رائد نصري أبو مؤنس — 55
- أهمية الدراسات البينيَّة بالنهوض الأكاديمي في دراسة الفن وفق التفكير المقاصدي — رائد جميل عكاشة — 97
- معالم تجديد الفكر الأخلاقي ونقد القيمة في الفكر المغاربي المعاصر — حيدر العايب — 127

قراءات ومراجعات

- الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى. تأليف: الدكتور محمد هندو — إدريس التركاوي — 163
- نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية. تأليف: إدهام محمد حنش — نبيل خلدون قريسة — 177

عروض مختصرة

إيصال صالح الحوامدة — 191

كلمة التحرير

تَرْبِيةُ القِيَمِ في عَصْر ما بَعْدَ الحَقِيقة

هيئة التحرير

1. البحثُ عن القِيم في المجتمع الحديث

أصدرتْ مجلة وقائع التعليم العالي الأمريكية[1] في مطلع عام 2017م، تقريراً خاصاً مطولاً جاء في 32 صفحة بعنوان "ما بعد الحقيقة، post truth". بدأ التقرير بالإشارة إلى أنَّ مصطلح: "ما بعد الحقيقة" دخل قاموس أكسفورد عام 2016م، واعْتُبِر كلمةَ ذلك العام: The word of the year. ومقالات التقرير كانت تعبر عن حالة جديدة يَمرُّ بها عالم اليوم، وفيه "أنَّ الحقائق الموضوعية أقلُّ تأثيراً في تشكيل الرأي العام من أثر العواطف والمعتقدات الخاصة. وقد بيَّنتْ مقالاتُ التقرير السِّت ما تعنيه هذه الحالة في التعليم والسياسة والإعلام والحياة الاجتماعية من انتشار الأخبار الكاذبة، التي يقع فيها الناس فريسة الدعاية السياسية والفكرية والاقتصادية المغرضة، وأنَّ الحقيقة أصبحت سلعةً في عالم الاستهلاك، مما يقتضي إثارة حرب ضد الأخبار الكاذبة والمآسي التي تحدثها. فنظرية المؤامرة انتقلت من الهامش إلى قلب الحياة العامة، وأنَّ مسألة الأخبار المفبركة تعني أنَّ النسيج الاجتماعي ارتبط بالإعلام والسياسة بطريقة لا فكاك منها."

وعن الموضوع نفسه نشرت صحيفة الغارديان البريطانية في نوفمبر 2017م، مقالةً بعنوان: "نحن الآن في عالم ما بعد الحقيقة مع تآكل في الثقة والمساءلة، ولن ينتهي ذلك إلى خير."[2]

ونشرت مجلة الشؤون الدولية التي يصدرها المعهد الملكي للشؤون الدولية البريطاني تشاثام هاوس، مقالة بعنوان: العلاقات الدولية في عصر سياسة ما بعد الحقيقة. وجاء في

---

[1] *The Chronicle of Higher Education*. Special Report, January 11, 2017.

[2] Enfield, Nick. We are in a post-truth world with eroding trust and accountability, It can't end well, *The Guardian*, Thursday 16 Nov 2017.

المقالة أنَّ الأحداث العالمية في السنة السابقة (الحديث عن عام 2016م)، أتاحت نشر كتب وتقارير كثيرة تتحدث عن أنَّ السياسة المعاصرة قد تحوَّلتْ من عصر العقل والحقائق إلى عصر الإثارة والكذب. والمقالة هي مراجعة لعدد من الكتب التي صدرت مؤخراً حول "عصر ما بعد الحقيقة"، ويقترح كاتب المقالة أن ينصرف الاهتمام من توثيق الأمثلة الكثيرة عن الأخبار الكاذبة إلى دراسة القيم الكامنة وراء اتجاهات الإثارة والعنصرية والجنسية ودور وسائل الإعلام وأساليب التواصل في السياسة الدولية المعاصرة.[3]

وقد أصبح موضوع القيم وموقعها في التربية والتعليم قضية تستأثر باهتمام مؤسسات المجتمع على المستوى المحلي والعالمي، وتتصل بالعمل التربوي في فلسفته وأسسه النظرية وممارساته العملية، وذلك بما هو ملاحظ من تغيّر كبير ومتواصل في منظومة القيم والسلوك القيمي والأخلاقي في مؤسسات التعليم وفي المجتمع بصفة عامة. فقد نشرت المجلة العالمية للبحث والتطوير المتقدم، بحثاً بعنوان الشباب والقيم الأخلاقية في عالم متغير، كشف فيه الباحث "كابِل دِفْ" عن أنَّ مظاهر السلوك غير الأخلاقي وغير الاجتماعي عند الشباب عموماً وطلبة المدارس خصوصاً يتزايد يومياً.[4]

إنّ قيمة الإنسان تكمن فيما يتحلّى به من قيم ومبادئ راسخة، تمنحه ثقة بنفسه ووعياً بوظيفته في الحياة، وحرصاً على العطاء الدائم، فإنسان القيم كالشجرة المباركة، أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتي أُكُلَها كلَّ حين، ومن دون هذه القيم يُصبح الإنسان متغيراً متلوناً، لا رسوخ له على مبدأ ولا موقف، تتلاعب به أنانيَّتُه وأهواؤه العابرة، وتقتلعه رياح الفتن الإعلامية، وكأنه قشَّة تحرِّكها الرياح في كلِّ اتجاه، وعندها لن تزيد قيمَتُه عن قَشّة، حتى لو ملَك القناطير!

---

[3] Crilley, Rhys. International relations in the age of 'Post-Truth' Politics, *International Affairs*, Volume 94, Issue 2, 1 March 2018, pp. 417–425.

[4] Dev, Kapil. Youth and moral values in a changing society *International Journal of Advanced Research and Development,* Issue 4, July 2017, pp. 164-167.

2. التربية على القِيم في مجتمعاتنا الإسلامية

إنَّ الإسلام هو مدرسةُ المسلمين، وإنّ القرآن الكريم هو المنهاجُ التربوي في هذه المدرسة؛ فقد كان نزول القرآن الكريم منجَّماً وعلى مدى زمني طويل، عمليةً تربويةً تأخذ بنفوس الناس حالاً بعد حال، حتى اكتمل الدين بشريعته ومنهاجه، وتمت به نعمةُ الله على خلقه.[5]

وقد كانت حياةُ النبيّ ﷺ نشاطاً تعليمياً متصلاً في جميع شؤون الحياة. فهو المعلِّم بنصّ القرآن الكريم: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 151)، وهو المعلِّم بنصّ الحديث الصحيح: "إنَّ الله لم يبعثْني معنتاً ولا متعنتاً، ولكن بعثَني مُعلماً وميسِّراً."[6] وهو المعلِّم فيما عرفه الصحابة عنه، حين يقول أحدهم: "ما رأيت معلِّماً قبله ولا بعده أحسن تعليماً منه."[7] كان المقصد الأساس من هذا الدين هو تعليم القيم ومكارم الأخلاق؛ فقد جاء في الحديث: "إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق." وبذلك نستطيع أنْ نقول، دون تردُّد، إنَّ الإسلامَ هو دينُ تربية القيم.

نقصد بالتربية في السياق الذي نحن فيه مجمل عمليات بناء شخصية الإنسان في مراحل حياته وجوانبها، لتحقيق أقصى ما تمكِّنُه منه قدراته؛ وتتضمن هذه العمليات: التنشئةَ والتعليمَ والتأديبَ والتدريبَ والتعلّم والنموَّ الذاتي. وتتضمن التربيةُ بوصفها عمليات اجتماعية متعددة: تنشئة والدية أسرية، وتثقيفاً اجتماعياً، وتعليماً أكاديمياً، وتدريباً مهنياً؛ وتعلّماً ذاتياً، ومن ثمَّ فإنَّ قيمَ التربية موجودةٌ في جميع هذه العمليات. والتربيةُ هي علم تنمية القيم، وهذا يشمل عمليات تعلُّم القيم وتعليمها وتقويمها في جميع مستويات التربية والتنشئة، وفي جميع مجالاتها.

ونحن نؤمن بأنَّ تربية القيم تحتل موقعاً مركزياً في جهود الإصلاح التربوي في المرجعية الإسلامية. ويجدر بنا أن نلاحظ الصفة التكاملية والتبادلية بين التربية والقيم، فالتربيةُ هي

[5] ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (المائدة: 3).

[6] مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، عناية: أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ط1، 1998م، حديث رقم1478، ص592.

[7] المرجع السابق، حديث رقم537، ص216.

وسيلةٌ لتنمية القيم، والقيمُ هي موجهاتٌ للتربية. فالتربية قيم، وفي التربية قيم تربوية، والتربية سلوكٌ قيمي.

تربية القيم، أو التربية على القيم، أو التربية القيمية، هي تربية أخلاقية، وتأدُّبٌ بآدابٍ وفضائلَ نفسيَّةٍ وسلوكيَّة من صدق ووفاء وإيثار، وغير ذلك من الفضائل والشمائل. لكنَّ هذه التربية تتَّسع لتشمل قيماً في الاجتماع البشري فطريةً وتعاقدية. فحياة البشر إنَّما تقوم على علاقات اجتماعية تفرض حقوقاً وواجبات، وتبني نظماً، وتضع عقوداً، وتقرِّر التزامات، تقوم كلُّها على الشعور بالمسؤولية والرعاية والتكافل. وتستمر التربية القيمية في التوسع لتحقيق قيم المسؤولية عن الحياة، والاستخلاف في الأرض وعُمرانها المادي والمعنوي، وما يلزم ذلك من قيم الاجتماع البشري.

والتربية على القيم يمكن أن تتم في أي مؤسسة من المؤسسات التي تؤدي دوراً تربوياً؛ بما في ذلك الأُسرة، والمدرسة، ووسائل الإعلام، ومؤسسات المجتمع الثقافية والرياضية والدينية، دون أن ننسى مسؤولية الفرد نفسه عن نفسه كلَّما امتلك قدراً من الوعي بضرورة السلوك القيمي وأهميّته في تشكيل شخصيته ومكانته في المجتمع والحياة.

3. تعليم القِيم في الأُسرة

عندما نتحدث عن وظيفة الأُسرة في التربية على القيم، فإنَّنا نأخذ بالحسبان أنَّه لا معنى للقيم إلا إذا كانت صفات متجسدةً في مشاعر الناس وسلوكهم وأعمالهم. وفي المجتمع البشري أساليب تنشئة تعتمد أساساً على تقليد الصغير للكبير، وأحياناً يحدث التقليد بطريقة عفوية، فينشأ الأطفال مثلاً على القيم وأخلاق التعامل التي يلاحظونها ويعيشونها في جوِّ الأُسرة، وإذا حاول الطفل أن يسلك سلوكاً معيناً يتنافى مع القيم السائدة في حياة الأُسرة، فالمعتاد والطبيعي أن يتم تنبيهُهُ، وتوجيهُه. وثمَّة مواقف في الأُسرة يُلقِّن فيها الأبوان الأطفال قيماً معينة، بوصف هذه القيم خصائصَ وصفاتٍ لأفراد العائلة، أو لثقافة المجتمع، وهي في الأساس خصائص وفضائل بشرية نبيلة. ولا شكَّ في أنَّ تجسيد القيم عملياً في واقع الأُسرة النواة، والأُسرة الممتدة، هو الوسيلة الفطرية

لتشرُّب القيم والتطبُّع عليها. أما التلقين فربَّما يقف بتربية القيم عند جعلها معارف ومعلومات تُطلب معرفتها على أمل أن يتم التفاعل معها بمرور الزمن.

وأكثر القيم البشرية النبيلة يتم اكتسابها في الأُسرة أولاً، فالأُسرة هي المكان الأول للتربية على قيم الإنسانية، وأوّلها قيمة الكرامة الإنسانية، التي تُشعر الفردَ بإنسانيَّته وتفرُّدِه ومسؤوليَّته، وتبدأ تجليات هذه المسؤولية في العلاقات المنزلية، فكلُّ عضو فيها راعٍ، وكلُّ راعٍ مسؤول عن رعيته.[8] وهي قيمٌ يعي معها الإنسانُ أنّ ثمَّةَ حدوداً وآداباً، وهو يعرف أين تبدأ وأين تنتهي.

والتربية الأُسرية تبني عند أفرادها قيمةَ الأُسرة نفسِها من تعزيز أهمية بنائها وموقعها في بناء المجتمع وتوريث قيمها الكبرى، وما تحمله من قيم متفرعة عنها: فالتربية الأسرية تُعلِّم أفرادَ الأُسرة معنى الميثاق الغليظ والمقدس بين الزوجين، وما يستقر بينهما من السَّكن والمودة والرحمة، وما يبنى من علاقة لا تقل قداسةً بين الأبناء والآباء، فالأبناء والأحفاد قرَّةُ أعْيُنٍ للآباء والأجداد،[9] وإحسان الأبناء للوالدين قيمةٌ تأتي مباشرة بعد عبودية الإنسان لله.[10] والتربية الأسرية هي المكان الطبيعي لما تبْنيه من قيم الزوجية، والذكورة والأنوثة، والأبوة والأمومة والبنوة، والعمومة والخؤولة، والامتدادات الأفقية للصهر والنسب، والامتدادات العمودية من الجدود إلى البنين والحفدة والأسباط، وما يقتضيه ذلك كلُّه من فهم وتقدير لقيم الروابط وعلاقات الرَّحِمِ والقُربى في الأُسَر الممتدة، وفهم ما تميله هذه العلاقات من حقوق وواجبات.

وبرامج التربية الأسرية يمكن أن تصمم بصورة تبني الوعي عند الوالدين عن طريق التعليم المباشر، والتمثيل، ولعب الأدوار، فضلاً عن السلوك القيمي في مسائل عديدة

---

[8] عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: "أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ، وَهُوَ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَهُوَ مَسْؤولٌ عَنْهُمْ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ، وَهِيَ مَسْؤولَةٌ عَنْهُمْ، وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْؤولٌ عَنْهُ، أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْؤولٌ عَنْ رَعِيَّتِه." انظر:

– البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، عناية: أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ط1، 1998م، حديث رقم893، ص179.

[9] ﴿وَٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَٰجِنَا وَذُرِّيَّٰتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴿٧٤﴾﴾ (الفرقان: 74).

[10] ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ (الإسراء: 23).

منها: تحمّل المسؤولية، ومكارم الأخلاق، والشورى، والحوار، وأساليب الخطاب، وأساليب التعامل مع الآخرين، وحقّ الجوار، وغير ذلك.

لكنَّ الأُسرة مع ذلك تتولى الشأن التربوي بطريقة فطرية، فأصل كلِّ فرد في المجتمع البشري رجلاً أو امرأة، صغيراً أو كبيراً هو الأُسرة، ففيها تبدأ التربية البدنية، رعايةً وتنشئةً، وفيها تتجلّى التربية الاجتماعية في التواصل اللغوي وعلاقات القُرْبي والرَّحِم، والانتماء إلى المجتمع. وحتى لا تكون هذه التربية فطرية تقليدية ينقصها الترشيد وتبادل الخبرة، يلزم تطوير برامج التربية الأسرية والتربية الوالدية.

الأُسرة هي الحصن الأخير لقيم المجتمع وهويته وانتمائه، وحين نتذكر الهجوم الكاسح في الثقافة العالمية على مؤسسة الأُسرة فما الذي سوف يبقى؟ ومن الذي يستطيع أن يعوِّضَ ما تقوم به الأُسرة في مجال التربية على القيم؟!

4. تعليم القيم في المدرسة

هذا عن الأُسرة أما التعليم النظامي في المدرسة فهو المسؤول عن ترشيد التربية الأُسرية على القيم، وتعزيزها، واستكمالها. ولذلك فإنَّنا نجد أنَّ كلَّ النظم التربوية في العالم تميّز في الأهداف والغايات التربوية العامة بين ثلاثة مجالات من هذه الأهداف: المجال المعرفي، ويضم اكتساب المعارف والمعلومات؛ والمجال المهاري ويضم إتقان عمليات التواصل اللغوي، والتفكير العقلي، والتعامل اليدوي؛ والمجال الانفعالي ويضم الاتجاهات والقيم. ولكنَّ القيم هي روحُ العمل التربوي، والأساسُ الذي تُبنى عليه البرامج والمناهج والأهداف التربوية، لأنَّ هدف التربية هو الإنسان، والقيم هي الصفة الأساسية للإنسان الذي تعمل التربية على إخراجه. فالقيم ليست مجرَّد مكوِّن من مكوِّنات الأهداف التربوية، وإنَّما هي الإطار الذي يعطي للأهداف الأخرى قيمتَها وأهميَّتَها وفاعليَّتَها.

وتعليم القيم أو التربية على القيم في المدرسة يتمُّ كذلك بالتطبُّع على القيم التي تجعلها المدرسةُ ثقافةً نظرية وممارسةً عملية، يشترك فيها كلُّ الحاضرين في المدرسة. ومثل ذلك يقال في كلِّ مؤسسة من مؤسسات المجتمع. ومهما استخدمت المدرسة من أساليب

لتضمين القيم في برامج التعليم، فلن تستغني المدرسة عن أمرين أساسيين: الأول وجود القدوة والأُسوة العملية التي تتمثل في سلوك المعلم فيما يقول ويعمل. والثاني: هو سيادةُ ثقافةٍ مدرسية في العمل المدرسي تتجلّى فيها القيم الأخلاقية والاجتماعية والمهنية، في البيئة المادية والعلاقات الشخصية والاجتماعية، وطرق التعامل بين جميع مَنْ في المدرسة ومحيطها الإداري والاجتماعي. ويُعدَّ التزامُ مديرِ المدرسة بسيادة منظومة القيم، والثقافة المدرسية القائمة على هذه القيم، العاملَ المهم في ضبط التزام مجتمع المدرسة، وتمثّلها بهذه القيم.

وقد ظهرت دعوات متزايدة في السنوات الأخيرة صدرت عن تربويين وحكومات ومجتمعات محلية لضرورة تعليم القيم في المدارس العامة، في الولايات المتحدة الأمريكية، مما قاد إلى تطوير برامج لتربية القيم أو التربية على القيم. وقد أشارت نتائج تقويم بعض هذه البرامج إلى أنَّ تربية القيم لا بدّ أن تكون جزءاً أساسياً من الحياة المدرسية الأمريكية. لكنَّ كثيراً من محاولات بناء وتطبيق مناهج دراسية تستند إلى القيم كانت تحاول التأسيس على الأخلاقيات الاجتماعية والطبيعية. وعلى الرغم من القيمة الكامنة في تعليم القيم على أساس هذه البرامج، فقد تبين أنَّ النظريات الطبيعية والاجتماعية لا تقود إلى الالتزام الأخلاقي الكافي لإقناع البشر بإعطاء الأولوية للمصالح العامة، والتخفيف من التمركز حول الذات الطبيعية. وقد ولّد ذلك مشكلة أساسية فيما يختصُّ بتعليم القيم في المدارس، هي غياب أيِّ أساس لتحقيق المصداقية في هذه البرامج، والسبب في ذلك أنَّ تعليم القيم يعدُّ مسألةً فردية إلى حدّ كبير، وأنّها تتَّصف بالنسبية، فلا تتمكن هذه البرامج من تحقيق التزام أخلاقي جادٍّ. ولذلك توصلت هذه الدراسة إلى أنَّ الأساس المناسب لتدريس القيم هو الأساس الإيماني الذي يقوم على المرجعية الدينية الإلهية.[11]

وتظهر أهمية تعليم القيم على وجه الخصوص في الظروف التي يمرّ بها العالم المعاصر، ونختار أن نذكر من بين ما يسود في هذه الظروف مسألتين: الأولى هي انتهاك حقوق

[11] Etherington, Matthew. Values Education: Why The Teaching Of Values In Schools Is Necessary, But Not Sufficient, *Journal Of Research On Christian Education*, 22:2, 2013, pp. 189-210.

وحريات كثير من الأفراد والشعوب، وهدر قيم العدالة الاجتماعية والاقتصادية، نتيجة سيادة المصالح المادية في العلاقات بين الدول والشركات والجماعات، والمسألة الثانية هي سيادة الكذب والتزوير في وسائل الإعلام التقليدية ووسائل التواصل الاجتماعي، إلى درجة بات من الصعب التعرف على الحقيقة فيما تنشره هذه الوسائل. فإذا اقتصر التعليم على تزويد المتعلمين بالمعرفة والمعلومات والمهارات على أهميتها، دون الاهتمام بالقيم، فإنّ هذا التعليم ربَّما ينتج بشراً هم أقرب إلى الشياطين الأذكياء منهم إلى البشر الأسوياء! ونستطيع أن نلاحظ نماذج من هذه النتائج في الشباب الذين تخصصوا في امتلاك مهارات استثنائية في اختراق أنظمة البيانات الرسمية والشخصية، وتهديد فاعلية هذه الأنظمة، وانتهاك خصوصيات الآخرين وابتزازهم؛ مادياً ومعنوياً وأخلاقياً.

وقد كشفت دراسة نشرتها مؤسسة متخصصة بالتعلم الافتراضي (الرقمي) digital learning، استطلعت فيها آراء عدد من المختصين بالتعليم والتكنولوجيا من أنحاء العالم، حول الاتجاهات والتحديات التي تواجه التعليم والتكنولوجيا عام 2016م. فكشفت النتائج عن أهمية تضمين القيم في التعليم. والمسألة المهمة في هذا المجال هي الكيفية التي يمكن للعقول الشابة أن تتعامل مع ما تقدّمه التكنولوجيا المتقدمة المتاحة للجميع من: "طوفان المعلومات التي يتلقونها من أخبار وبرامج تسلية، ومواقف وآراء وإعلانات، غير ذلك."[12]

لكنَّ الخطورة الأهمّ في كثير مما ينشر عن أهمية تعليم القيم مما ينشر عن طريق مؤسسات الأمم المتحدة، ومؤسسات الفكر والثقافة والتعليم العالمية، هي طلب الاستجابة لحالة العولمة التي يمُرُّ بها العالم اليوم، والتكيُّف مع قيم الحياة المعاصرة بما فيها من تقبل الآخر، واحترام الاختلاف بين الثقافات. ووجه الخطورة هنا أن المجتمعات التي يغلب عليها التجانس في الثقافة والقيم، سوف تخترقها دعوات التقبل واحترام الاختلاف إلى درجة تهدد هوية المجتمع وخصوصياته القيمية، وانتشار حالة السيولة الأخلاقية، التي لا ترى في الشذوذ والفساد أكثر من اختيارات وتفضيلات شخصية تستحق التقبُّل والاحترام!

[12] https://www.goconqr.com/en/blog/the-importance-of-teaching-values-in-education

ومن البرامج التربوية ما يعدّ تربية للقيم على وجه الخصوص، ولذلك وجدنا بعض المهتمين بموضوع القيم يضعون مناهج خاصة بالقيم تتضمن مقترحات للتعامل مع القيم بطرق مختلفة، منها دمج القيم مع النشاطات المدرسية العامة، أو التعامل معها ضمن موضوعات المواد الدراسية، أو تدريسها بصفتها مادة دراسية مستقلة.[13]

5. تربية القِيم ومؤسسات الإعلام

ليس غريباً أن يحصل التطوُّر والتغيُّر في واقع المجتمع البشري مع مرور الزمن وتطور العلوم والخبرات؛ فهذا حاله على مدار التاريخ. ولكنَّ عناصر القوى الأكثر تأثيراً في حالة المجتمع وتشكيل ملامحه، كانت تختلف من عصر إلى آخر. ولعلَّ المؤثر الأكبر على حالة المجتمع المعاصر هو الإعلام. فالمجتمع المعاصر وصل إلى حالة من الطغيان الإعلامي بتعدد وسائله، وكثرة مؤسساته، وجاذبية معروضاته، وحضوره على مدى 24/7،[14] ثم بتحوله إلى إعلام فضائيّ، خلق عالماً افتراضياً يعيش الناس فيه، ويفتقدون عالمهم الواقعي، وبلغ في انتشاره وقوة تأثيره أن أصبح الفرد ضحيَّةً لما يَقذف به الإعلام من أفكار وأخبار، ومن اختيارات وتفضيلات ومغريات، وما يتسلل من ذلك كلِّه بذكاء ودهاء، من بناء قيم معينة وهدم قيم أخرى. ويتمُّ ذلك كلُّه بطريقة تدريجية لا تسمح بتعقُّل خطورة هذه التحولات أو الشعور بخطورتها وبناء ما قد يلزم من وسائل الحماية.

ومن وجوه الخطورة التي يمثلها الإعلام المعاصر أنّ هذا الإعلام أوجد في المجتمع المعاصر مناخاً ثقافياً متقلباً، سريع التغير، تتضارب فيه التوجهات والقيم، ويؤثر في أذواق

[13] العبد الجادر، فيصل فهد. **تعزيز القيم في مناهج التعليم العام: إطار عام للتربية القيمية**، الكويت: المركز العربي للبحوث التربوية لدول الخليج، 2014م. وثمة جهود تربوية مقدرة تختص بإدماج القيم في البرامج التعليمية المدرسية، انظر في ذك الخبرات والمقترحات والبرامج التي تشير إليها كتب مثل:

– الصمدي، خالد. **إدماج القيم الإسلامية في المناهج الدراسية**، الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسسكو)، 2003م.

– الصمدي، خالد. **القيم التربوية في المنظومة التربوية: دراسة للقيم الإسلامية وآليات تعزيزها**، الرباط: المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسسكو)، ط1، 2008م.

[14] الرمز "24/7" يدل على المدى الزمني المتواصل دون توقف، على مدى أربع وعشرين ساعة في اليوم، وسبعة أيام في الأسبوع.

الناس واختياراتهم وأنماط سلوكهم، ويتحكم في الرأي العام وتوجهاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفنية، وفي الوقت نفسه أصبح هذا الإعلام أداةً للقوى السياسية والشركات التجارية والتوجهات الفكرية، في التأثير على الناس وتشكيل مواقفهم واتجاهاتهم وقيمهم. ولذلك لا بد أن نعترف بأن التعامل مع وسائل الإعلام والاتصال في المجتمع المعاصر ليس أمراً يسيراً، وهو ما يجعل الاهتمام به ووضع البرامج المناسبة لها أمراً محتماً.

لذلك فإنَّ مجتمعاتنا المعاصرة تحتاج إلى ما يسمى "التربية الإعلامية"، وتتسع دائرة هذا المفهوم لتكون جزءاً من تعليم الأفراد من مختلف الأعمار طرق التعامل مع وسائل الإعلام والاتصال المعاصرة، فحضور هذه الوسائل على مدى 24/7 وكثرتها، وتنوعها، وسهولة توفيرها، وجاذبيتها، تجعل من الضروي أن يتعلم الإنسان كيف يتعامل معها، ومتى يستعملها، وما يأخذُ منها وماذا يضعُ فيها؟ فالطغيان والفوضى والانفلات الإعلامي يؤثر على الطريقة التي يدير فيها الناس حياتَهم وينظمون أوقاتهم.

ومن هنا فإنّ كلَّ فرد يحتاج إلى شيء من التربية الإعلامية، تأتي من وعيه بمصلحته الفردية ومصلحة أسرته ومجتمعه، فالأمر في الأساس مسؤولية فردية. وتستطيع الأُسرة أنْ تقدم شيئاً من هذه التربية الإعلامية لأبنائها، ليس فقط عن طريق وضع القواعد والضوابط والقيود، وهي لازمة على كلِّ حال، وإنَّما عن طريق المثال والقدوة، والتنشئة والتدريب، والتوجيه والترشيد. وتستطيع المؤسسات التعليمية المدرسية والجامعية تقديم توجيهات وبرامج لهذا التربية الإعلامية كذلك.

ومن الممكن تصميم برامج إعداد المعلمين وتدريبهم لتضمينها نشاطات ومقترحات حول توجيه الطلبة إلى أساليب التعامل الحكيم مع وسائل الإعلام والتواصل، واتِّقاء مخاطرها من جهة وكيفية توظيفها والاستفادة منها من جهة أخرى. فكلُّ ذلك أمرٌ ضروريٌّ في بناء الشخصية المتوازنة والمتكاملة، وفي التدريب على تحمل المسؤولية والتمييز بين المنافع والمفاسد، والحكم الصحيح على الأمور والتصرف السليم إزاءها.

والتربية الإعلامية كذلك لا تقتصر على الوعي على الأخطار التي يمثلها الإعلام المعاصر، وإنَّما تشتمل كذلك على التدريب على أساليب توظيف وسائل الإعلام المتاحة

إيجابياً، واستخدامها في تصحيح الأخبار، وإصلاح الأفكار، وعرض النماذج الخيّرة، وتكريس القيم الفاضلة. فـ"إشعال شمعة خير من لعن الظلام" كما يقولون. ويمكن للوعي الفردي والمؤسّسي بأهمية التربية الإعلامية أن يُسهم في التنبيه إلى عناصر الهوية والانتماء الديني والثقافي والحضاري، وتحصين المجتمع من الأخطار التي تتهدد هوية الأمة وثقافتها.

وثمة دراسات تربوية كثيرة تناولت أسباب تدهور القيم الأخلاقية في المدارس في المجتمعات المعاصرة في أنحاء العالم. ومعظم هذه الدراسات أظهرت أنَّ ما يتلقَّاه الطلبة من وسائل الإعلام والتواصل، وما ينشر فيها يُعد سبباً رئيساً في ذلك التدهور. ومن هذه الدراسات دراسة "مقارنة عبر ثقافية" حول أسباب تدهور القيم الأخلاقية قدمت إلى المؤتمر الأكاديمي التربوي الذي نظّمه معهد الغرب والشرق[15] عام 2016م في بوستن–ولاية بنسلفانيا بالولايات المتحدة الأمريكية، استطلع ثلاثةُ باحثين، من تركيا والصين والولايات المتحدة الأمريكية، آراء عينةٍ من المعلمين في هذه البلدان الثلاثة. فوجدوا أنَّ تآكل القيم الأخلاقية أصبح ظاهرةً ملحوظةً في البلدان الثلاثة، وتتمثل بأشكال من الممارسات والسلوكات الخاطئة، ومنها العنف، والتمركز حول الذات، والخيانة، والبلطجة، والوقاحة، وأن هذه السلوكيات عند الشباب وطلبة المدارس آخذةٌ في التزايد بصورة كبيرة.

وتوصلت الدراسة إلى أنَّ المعلمين الذين شملتهم الدراسة في البلدان الثلاثة أجمعوا على أنَّ القيم الأخلاقية تعاني من ضعف متزايد في مجتمعاتهم المدرسية، وأنَّ أهم سببين لتدهور هذه القيم هما الإعلام والعولمة. ومثال ذلك أنَّ محتوى العنف في البرامج والموسيقى تنقل قيماً أخلاقية سلبية، وأنَّ الأبعاد الاجتماعية والثقافية للعولمة وتمثلاتها في وسائل التواصل وتجلّياتها في السلوكات الاستهلاكية لها أثر هائل على القيم والأخلاق. وأشارت هذه الدراسة إلى دراساتٍ متعددة أخرى في بلدان مختلفة أظهرت نتائج مشابهة.

وأوصت الدراسة بضرورة اهتمام الأُسرة والمدرسة وتعاونهما في تطوير القيم النبيلة في المراحل المبكرة من عمر الأطفال، بالاعتماد على أن السنوات الأولى من أعمارهم لها

[15] The West East Institute- WEI.

أهمية كبيرة في تشكل العادات والقيم الأخلاقية. وأكدت على ضرورة تضمين برامج إعداد المعلمين إجراءات وتدريبات تدريسية لتعليم القيم في الصفوف المدرسية.[16]

6. التربية على القِيم في المؤسسات الأخرى

الأثر التربوي في الأُسرة والمدرسة يختصُّ بمرحلة الطفولة ومرحلة الشباب المبكر. والأثر التربوي للإعلام يختص بهاتين المرحلتين بالإضافة إلى المراحل اللاحقة. وثَمَّة مؤسساتٌ أخرى لها أثر على جميع المراحل. ومنها مؤسسة المسجد؛ فالمسجد موطنُ تعلُّم الفضائل والتأدُّب بها، والتخلُّق بمكارم الأخلاق، وللذهاب إلى المسجد آدابٌ وأخلاقٌ نفسيّةٌ واجتماعية، ففيه يحاول الإنسانُ أن يستشعر أنه في ضيافة الله سبحانه، فيُحسن السلوك في بيت الله، ويشغل وقته بالذكر والتفكّر، ويستمتع بالسَّكينة والصفاء، وهي تربيةٌ نفسيّة تفيده في سائر أوقاته وأعماله. وفي المسجد صلاة مع الجماعة تقتضي أن لا يكون عند أحد الحضور ما يُنَفِّر منه، من منظر أو رائحة أو سلوك. وفي المسجد يكون التعارف، وتُبْنَى الصلات والعلاقات، ويتفقد المصلّون بعضهم بعضاً، بالسؤال عن الغائب ومساعدة المحتاج، وكلُّ ذلك تربية اجتماعية تحفظ النسيج الاجتماعي وتقوّيه. وكلُّ سلوك أخلاقي فاضل يظهر على أحد الحضور في المسجد، يكون قدوة لغيره من الحضور.

وفي المجتمع مؤسسات أخرى، يمكن أن يُستمثر أيٌّ منها في تعزيز الآداب الفاضلة والقيم الأخلاقية النبيلة، فمنها الجمعيات الخيرية والثقافية والنوادي الرياضية والأحزاب السياسية، فالقيم ليست شأناً مقصوراً على مؤسسة متخصصة، وإنما تتداخل القيم مع العمل الخيري والثقافي والرياضي والسياسي وغير ذلك.

---

[16] Taneri, Pervin Oya, Gaom Jie, and Johnson, Rodger. Reasons for the Deterioration of Moral Values: Cross-Cultural Comparative Analysis, Boston, USA: *The 2016 WEI International Academic Conference Proceedings,* 2016, pp. 242-252.

والدراسة كاملة يمكن استرجاعها من الرابط:

- https://www.westeastinstitute.com/wp-content/uploads/2016/09/P.-O.-Taneri-J.-Gao-R.-Johnson.pdf.

ولا تقتصر التربية على القيم وتعلّمها وتعليمها على الصغار، فأخطر ما يهدد القيم في المجتمع أن يكون الكبار سناً والكبراء في المكانة، لا يتصفون بالقيم النبيلة. والكبار هنا هم آباءٌ وأمهات، ومعلمون ومعلمات، وأساتذة في الجامعات، وأطباء ومهندسون، وسياسيون وإعلاميون. ألا نسمع كل يوم على اكتشاف قضايا فساد في حق أمثلة على هؤلاء جميعاً؟!

ألا نسمع كلَّ يوم خبراً عن اكتشاف قصص الفساد عند رئيس أو وزير أو مسؤول كبير، في بلد من بلدان العالم؟! وتأتي قصص الفساد هذه عادة ضمن تصنيفات معينة فيقال: فسادٌ مالي أو إداري أو أخلاقي... لكنَّ كلَّ أشكال الفساد هي فساد أخلاقي، فسرقة المال وتزوير وثائقه وتلقِّي الرِّشا... أخلاقٌ رذيلة، وممارسة المسؤول الظلم والابتزاز في تعامله مع الموظفين في علاقة تحكمها المحسوبية وتبادل المصالح الشخصية، ضارباً عرض الحائط بالكفاءة والأولوية والحقوق ... فسادٌ أخلاقي، وأصحاب المهن من أطباء ومهندسين ومقاولين عندما يمارسون الغش في أعمالهم فسادٌ أخلاقي. وكلُّ أشكال الفساد ناتجة عن عدم التحلّي بالقيم.

وعندما نقول إنَّ الكبار في الأُسرة ينبغي أن يكونوا في مقام القدوة والأسوة، ليقتفيَ الصغارُ أثرَهم في التحلّي بالقيم والأخلاق والفضائل، فإننا يمكننا أن نقول –بالمنطق نفسه– إنَّ المسؤول في الحكم يمكنه أن يكون في مقام القدوة والأُسوة كذلك ليقتفيَ المواطنون أثرَه في التحلّي بالقيم، والمسؤول في المؤسسة يمكنه أن يكون في مقام القدوة والأسوة ليقتفيَ الموظفون أثره في التحلّي بالقيم. ويستطيع كلُّ فرد من الكبار أن يتذكر مواقف إيجابية مؤثرة، ربما غيّرت مسيرة حياته إزاء بعض الأمور، سببها سلوكٌ أخلاقيٌّ فاضل رآه من وزير، أو طبيب، أو أستاذ في الجامعة، أو سائق سيارة في الطريق.

فعملية تعلّم القيم وتعليمها عمليةٌ مستمرة طيلة حياة الإنسان، تستهدف صغار السن والبالغين وحتى الكهول. ودعوات الأنبياء كانت موجهةً لجميع أفراد المجتمع رجالاً ونساءً وأطفالاً. ومحمدٌ ﷺ استجاب لدعوته رجالٌ ونساءٌ وأطفال. لكنَّ مسؤوليةَ السلوك القيمي مسؤوليةُ البالغين الكبار بالدرجة الأولى، والصغار يأتون بالتَّبَع.

في المجتمع البشري اليوم أزمة حقيقية فيما يختص بالقيم، ذلك أنَّ معظم المؤسسات التي يفترض أن يتم فيها تعليم القيم تعجز اليوم عن القيام بمهامِّها في هذا الجانب تحديداً، لأسباب متعددة تستدعي البحث والدراسة. وفي مجتمعاتنا العربية والإسلامية أزمة مركَّبة، تجتمع فيها أزمة القيم السائدة في المجتمعات الأخرى بتجلياتها التربوية وانعكاساتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إلى جانب أزمة المرجعية في النظر إلى سبل النهوض الحضاري بمجتمعاتنا والخروج بها من حالة التخلف.

والحمد لله رب العالمين

بحوث ودراسات

التَّناظر في القرآن الكريم: تأصيلٌ وتطبيق

سليمان الدقور*
أيمن عيد الرواجفة**

الملخص

تتحدَّد فكرة التَّناظر في القرآن الكريم في أنَّ بناء القرآن في سوره وآياته قائم على نظام واضح تتناظر فيه السُّور القرآنية لتكون كل سورة في النِّصف الأوَّل مُناظِرة لسورة أُخرى في النصف الثاني، بحسب عدد السُّور، وتتناظر فيه الآيات في السُّورة الواحدة بالطريقة نفسها. والبحث في هذا التَّناظر القرآني وعناصره مهمة نبيلة لتدبُّر كتاب الله عَزَّ وجَلَّ، وتفيد في إثبات إعجاز هذا الكتاب، وتناسق ترتيبه، ومناسبات سوره وآياته.

والتَّناظر بين سور القرآن الكريم، وله نموذجان، هما: تناظر السُّورتين في تسلسل بدء السُّورة مع بدء السُّورة الأُخرى، وتناظر السُّورتين في تسلسل بدء السُّورة مع ختام السُّورة الأُخرى. والتَّناظر في السُّورة الواحدة، له نموذجان، هما: التَّناظر بين آيات السُّورة الواحدة، والتَّناظر بين موضوعات السُّورة ومقاطعها. ويظهر التَّناظر في هذين النموذجين الأخيرين بشكلين من التَّناظر، هما: تسلسل تناظر البدء مع البدء، وتسلسل تناظر البدء مع الختام.

الكلمات المفتاحية: التَّناظر، بناء القرآن، إعجاز القرآن.

Symmetry in the Quran: Setting Foundation and Application

Sulayman Dgour and Ayman Rawajfeh

Abstract

The idea of symmetry in the Holy Quran is determined by the fact that the construction of the Qur'an in its surah is based on a clear symmetry in which the Qur'anic chapters in the first half of the Quran are symmetrical to chapters in the second half, in terms of the number of chapters according to the number of chapters, The verses of one chapter are also symmetrical in the same way. Investigating of such arrangements would be a noble mission that offers deep understanding of the Holy Qur'an, leads to clear interpretation, helps to prove its miracles, and consistency of its order and structure of chapters and verses.

Idea of symmetry in chapters has two examples:, symmetry is found in there beginnings, and in the beginnings of one chapter and end of the other. Symmetry among verses of a certain chapter has also to examples; symmetry in its verses and symmetry in its subjects and parts. These two kinds of symmetry would be clear beginning of a chapter and the beginning of another, and in the beginning and the end.

Key words: Symmetry; Structure of the Qur'an; Miracle of Qur'an.

---

* دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، 2005م، أستاذ في قسم أصول الدين، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، الأردن. البريد الإلكتروني: s.dgoor@hotmail.com

** دكتوراه في الهندسة الكيماوية/ جامعة مارتن لوثر _ ألمانيا/ 2004م، أستاذ في كلية الهندسة، جامعة الطفيلة التقنية، الأردن. البريد الإلكتروني: aimanr@yahoo.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2018/5/9م، وقُبل للنشر بتاريخ 2018/9/24م.

مقدمة:

الحمد لله تعالى الذي أمر بتدبُّر كتابه، فقال سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ (النساء: 82)، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء أجمعين، من فتح باب التدبُّر لكلام ربِّ العالمين، الذي دعا لابن عباس، فقال عليه الصلاة والسلام: "اللهم فقِّهه في الدِّين وعلِّمه التأويل."[1]

لا يزال القرآن الكريم كتاباً مفتوحاً للنظر والتفكُّر والتأمُّل والتدبُّر، ليقف فيه الإنسان على دلائل إعجازه، وصدق حقيقته. ولئن بذل العلماء ما بذلوا في سبيل الكشف عن حقائق بيانه، وجمال بنائه، فإنَّ المجال يتسع أكثر لبذل مزيد من الجهد في استكشاف كنوزه، وإبراز عجائبه التي لا تنقضي، والتفكُّر في آياته وسوره وموضوعاته التي لا تَخلق من الترديد.

لقد استحوذت فكرة "ترابط السُّور القرآنية وآياتها" على اهتمام كبير خاص من بعض العلماء السابقين، فبذل بعضهم جهوداً تطبيقية لإبراز شيء من تناسبات ما بين السُّور والآيات؛ إذ تحدَّث السيوطي[2] عن ربط سور القرآن بعضها ببعض في كتابه "أسرار ترتيب القرآن"، فربط كل سورة بما بعدها، وبيَّن ذلك الترابط في السُّور كلها.

ولكنَّنا نجد أنَّ كثيراً من المُفسِّرين لم يتعمَّقوا في هذا النوع من التفسير لدقته، إلا قليلاً أكثروا منه، ومن هؤلاء فخر الدين الرازي في تفسيره؛ إذ قال: "أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط."[3] وقال أبو بكر بن العربي: "ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة، متسقة المعاني، منظمة المباني، علم عظيم، لم يتعرَّض

[1] البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري (الجامع الصحيح)**، القاهرة: دار الشعب، ط1، 1407هـ/1987م، كتاب: الوضوء، باب: وضع الماء عند الخلاء، ج1، حديث رقم75، ص26. انظر أيضاً
– مسلم، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر)**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1374هـ/1954م، كتاب: فضائل الصحابة، باب: من فضائل عبد الله بن عباس ج4، حديث رقم2477، ص1927.

[2] السيوطي، جلال الدين. **أسرار ترتيب القرآن**، القاهرة: دار الفضيلة، 2002م.

[3] الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط1، 1376هـ/1957م، ج1، ص36.

له إلا عالم واحد عمل فيه سورة البقرة، ثمَّ فتح الله ﷻ لنا فيه، فلمّا لم نجد له حملة ورأينا الخلف بأوصاف البَطَلَة، ختمنا عليه، وجعلناه بيننا وبين الله ورددناه إليه."[4]

ونحن اليوم نحاول الإسهام -بما نستطيع- في تكميل بناء الدراسات القرآنية؛ خدمةً لفكرة تدبُّر القرآن الكريم، فنُقدِّم هذه الورقة العلمية التي تحمل اسم "التَّناظر في القرآن الكريم: تأصيل وتطبيق"؛ لتسليط الضوء على مفهومه، وأنواعه، ومُقوِّمات بنائه، وإعطاء النماذج التطبيقية التي يُوضِّحها ويجليها.

إنَّ الهدف من هذه الورقة هو البحث والنظر في القرآن كله، وفي ترتيب سوره وآياته؛ لتوضيح التَّناظر في القرآن الكريم وتطبيقاته، بما يُؤكِّد شكل العلاقة بين السُّور القرآنية وآيات السُّورة الواحدة وموضوعاتها ومقاطعها وَفق نظام مُحدَّد مُنضبِط، وسيتجلّى ذلك من خلال ما فصَّلته هذه الورقة.

وكما أشرنا في التقديم لهذه الورقة، فإنَّ هناك تقارباً في مجالات البحث القرآني، ولعلَّ الدراسات التي تتصل بالتناسبات القرآنية هي أكثر ما يشير إلى هذا التقارب، إلا أنَّ بينها فوارق ودقائق تجعل لكل واحدة من هذه الدراسات شكلها وطابعها العلمي والمنهجي.

وفي ما يخصُّ موضوع الورقة، فقد وجدنا أنَّ ما يُمكِن الإشارة إليه باعتباره ضمن الدراسات السابقة لا يتجاوز ما قدَّمه العلماء عن قضايا التناسب؛ وهي مُتعدِّدة مُتنوِّعة، مع تأكيد الاختلاف البيِّن بين علم المناسبات بكل فروعه ودراستنا هذه التي تتناول فكرةً وشكلاً جديدين في النظر إلى الصلات، والعلاقات بين السُّور القرآنية، وآياتها، وموضوعاتها. وتأسيساً على ذلك، فإنَّنا لم نجد دراسة سابقة مُحدَّدة يُمكِن الإشارة إليها على أساس تناوُلها الفكرة التي عالجناها في هذه الورقة.

[4] المرجع السابق، ج1، ص36.

أولاً: مفهوم التَّناظر، وأنواعه، ومنهجية تحقُّقه

1. مفهوم التَّناظر، ومستنده:

أ. مفهوم التَّناظر:

التَّناظر لغةً مأخوذ من الجذر "نَ ظَ رَ"، ومعناه يدور حول حاسة الإبصار.[5] فالنظر هو البصر والرؤية، وله استعمالات لغوية كثيرة، منها التَّناظر. وقال صاحب معجم "مقاييس اللغة": "وهذا نظير هذا، أي أنَّه إذا نُظِر إليه وإلى نظيره كانا سواء،"[6] وهذا عين ما نقصده هنا من حيث الدلالة اللغوية.

وقد نجد عند بعض العلماء إطلاقاً لفظياً لظواهر لغوية أسلوبية، مثل اصطلاح "التقابل والتماثل،"[7] وقد يرى بعض الناظرين تقارباً من حيث الدلالة اللغوية بين التقابل والتماثل من جهة، والتَّناظر من جهة أُخرى، لكنَّنا وجدنا ظاهرة قرآنية فريدة مُمَيَّزة عن غيرها من الظواهر القرآنية، وقد حدَّدنا لها نطاقاً معرفياً موضوعياً ومنهجياً مستقلاً، اصطلحنا على تسميته بالتَّناظر، آملين من خلال ما سنُقدِّمه أنْ تكون شخصيته مُمَيِّزة له من غيره.

ولمّا كان استعمال هذا المصطلح في حقِّ القرآن الكريم مُبتكَراً، فإنَّنا سنذكر المفهوم الذي نراه في ضوء ما قمنا به من إجراءات بحثية تطبيقية. وعلى هذا، يُمكِن القول إنَّ التَّناظر "منهجية قرآنية تُؤَكِّد بناء سور القرآن الكريم وآياته على نظام واضح مُحدَّد منضبط منتظم تتوافق فيه السُّور القرآنية لتكون كل سورة مُناظِرة لسورة أُخرى، وتتوافق

---

[5] ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ، ج5، ص215.

[6] عمر، أحمد مختار عبد الحميد. **معجم اللغة العربية المعاصرة**، بمساعدة فريق عمل، د.م: عالم الكتب، ط1، 1429هـ/2008م، ج3، ص2231.

[7] ابن فارس، أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ط1، 1979م، ص997. قد يظهر التقابل في جانب، أو جانبين، أو أكثر، كما أنَّ التماثل قد يكون في صورة، أو صورتين، أو أكثر. بيد أنَّ التَّناظر يشمل الصورة الكاملة للقرآن الكريم في ترتيب سوره، والسُّورة الواحدة في ترتيب آياتها ومقاطعها كما سيأتي.

فيه الآيات في السُّورة الواحدة لتكون كل آية مُناظِرة لآية أُخرى." وما هو قادم في إجراءاتنا البحثية سيجلي هذا المفهوم ويُؤكِّده.

ب. مستند التَّناظر:

تعتمد فكرة "التَّناظر" على أدلة عدَّة تسندها؛ فنحن نجد ذلك في كتاب الله سبحانه، وفي سُنَّة النبي عليه الصلاة والسلام، وفي الواقع التطبيقي لما أمرنا به ربنا بتحقيق واجب التدبُّر. وفي ما يأتي بيان لذلك:

– قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٍ ٢٣﴾ (الزمر: 23). ففي وصف الله سبحانه للكتاب بأنَّه "مثاني" دلالة واضحة على تثنية آياته، وقد ذكر ذلك معظم المُفسِّرين،[8] فقال الطبري في تفسيره مثلاً: "عن الحنفي

[8] انظر مثلاً:

– الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407هـ، ج4، ص123.

– الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر. **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420هـ، ج26، ص446.

– ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم)**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ/1999م، ج7، ص93.

– السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي. **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، بيروت: دار الفكر، 1998م، ج7، ص221.

– أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى. **تفسير أبو السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999م، ج7، ص251.

– القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد. **تفسير القاسمي (محاسن التأويل)**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ، ج8، ص286.

– الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله. **تفسير الألوسي (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)**، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ، ج12، ص247–248.

– ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984هـ، ج23، ص386–387.

– الخطيب، عبد الكريم يونس. **التفسير القرآني للقرآن**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1989م، ح12، ص1144.

– طنطاوي، سيد محمد. **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1997م، ج1، ص3651.

قوله: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ) قال: ثنّى الله فيه القضاء، تكون السُّورة فيها الآية في سورة أُخرى آية تشبهها."[9]

ويُؤَكِّد سيد قطب هذا المعنى في تفسيره بقوله: "وهو "مَثانِيَ" تكرر مقاطعه وقصصه وتوجيهاته ومشاهده، ولكنَّها لا تختلف ولا تتعارض، إنَّما تعاد في مواضع مُتعدِّدة وَفق حكمة تتحقق في الإعادة والتكرار، في تناسق وفي استقرار على أصول ثابتة متشابهة، لا تعارض فيها ولا اصطدام."[10]

ولأنَّ فكرة "المثاني" التي أُشير إليها في كلام العلماء السابقين تُقرِّر وجود هذه الظاهرة في أساليب القرآن الكريم وموضوعاته؛ فإنَّ حديثنا عن التَّناظر لا يخرج عن تحقيق هذه الظاهرة التي أشار إليها القرآن الكريم.

– قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾﴾ (الحجر: 87). فقد وصفت الآية الكريمة من سورة الحجر آيات سورة الفاتحة أنَّها مثانٍ مُتناظِرة، وفي ذلك إشارة أيضاً إلى أنَّ سورة الفاتحة مُناظِرة للقرآن الكريم من وجه آخر من الوجوه؛ لاشتمالها على معاني القرآن الكريم ومقاصده الكلية.[11] ولعلَّ في هذا إشارة لا تخفى إلى التَّناظر في القرآن الكريم، والتقابل في آياته وسوره؛ لاجتماع معانيه ومقاصده.

– حديث أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "قَالَ اللَّهُ ﷻ: قَسَمْتُ الصَّلَاةَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي شَطْرَيْنِ، فَنِصْفُهَا لِي وَنِصْفُهَا لِعَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ"، قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "اقْرَءُوا: يَقُولُ الْعَبْدُ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾﴾ (الفاتحة: 2)، فَيَقُولُ اللَّهُ ﷻ: حَمِدَنِي عَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، فَيَقُولُ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾﴾ (الفاتحة: 3)، فَيَقُولُ: أَثْنَى عَلَيَّ عَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، يَقُولُ: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾﴾ (الفاتحة: 4)، فَيَقُولُ اللَّهُ: مَجَّدَنِي عَبْدِي فَهَذَا لِي، وَهَذِهِ الْآيَةُ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي نِصْفَيْنِ، يَقُولُ الْعَبْدُ:

[9] الطبري، محمد بن جرير. **تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م، ج21، ص279.

[10] قطب، سيد إبراهيم. **في ظلال القرآن (تفسير الظلال)**، بيروت–القاهرة: دار الشروق، ط17، 1412هـ، ج5، ص3048.

[11] قد يكون هذا ممّا يُؤَكِّد ما وجدناه من استقلال سورة الفاتحة في تقسيم التَّناظر، وجعلها أشبه بالمُقدِّمة للقرآن الكريم، التي تُناظِرها خاتمته المُتمثِّلة في سورة الناس، كما سيأتي بيانه في نماذج التَّناظر وأمثلته.

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾ (الفاتحة: 5) -يَعْنِي فَهَذِهِ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِي- وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ، وَآخِرُ السُّورةِ لِعَبْدِي، يَقُولُ الْعَبْدُ: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝٧﴾ (الفاتحة:6-7) فَهَذَا لِعَبْدِي، وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ."[12] وهذا الحديث الشريف يدفعنا بصورة واضحة إلى التفكير في التَّناظر؛ لأنَّ دلالته على ذلك أوضح من أنْ تُفصَّل. وفي الشكل الآتي تقريب لفكرة "تناظر سورة الفاتحة" كما وصفها الحديث الشريف:

ما يقوله القارئ	ما يجيبه الله به
﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٢﴾	"حمدني عبدي."
﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝٣﴾	"أثنى علي عبدي."
﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ۝٤﴾	"مجَّدني عبدي."
﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ۝٥﴾	"هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل."
﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝٧﴾	"هذا لعبدي، ولعبدي ما سأل."

وقد ألزمنا هذا الحديث أنْ نقرأ السُّورة في ذاتها لنرى إنْ كان فيها تناظر في بناء آياتها، فكان الأمر سهلاً جدّاً؛ ذلك أنَّ الحديث أشار إلى هذا التَّناظر في الآيات نفسها

[12] مسلم، **صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر)**، مرجع سابق، كتاب: الصلاة، باب: قراءة الفاتحة في كل ركعة، ج1، حديث رقم395، ص296. انظر أيضاً:

- ابن حنبل، أحمد بن محمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م، ج13، حديث رقم7837، ص231.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **السنن الكبرى**، تحقيق وتخريج: حسن عبد المنعم شلبي، إشراف: شعيب الأرناؤوط، تقديم: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421 هـ/2001 م، كتاب: المساجد، ترك قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب، ج1، حديث رقم983، ص471.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا-بيروت: المكتبة العصرية، 1992م، أبواب تفريع استفتاح الصلاة ، باب: من ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب، ج1، حديث رقم821، ص216.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر(ج1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج3)، وإبراهيم عطوة عوض(ج4، 5)، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395هـ/1975م، أبواب تفسير القرآن ، باب: ومن سوره فاتحة الكتاب، ج5، حديث رقم2953، ص201.

مقابل تناظرها مع الجواب من الله، فأخذنا التَّناظر بين الآيات ذاتها، وقدَّمناه وَفق الشكل الآتي:

النظير الأوَّل	دلالة التَّناظر	النظير الثاني
﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢﴾	حمد الله سبحانه سبب تحصيل الهداية للصراط المستقيم.	﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾
﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣﴾	رحمة الله سبحانه طريق نعمته على عباده.	﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾
﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾	الإيمان باليوم الآخر حماية من غضبه سبحانه، وحصانة من الضلال.	﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾
﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ۝٥﴾	عبادة الله والاستعانة به محور السُّورة، وقد جمعت بين القسمين: الأول والثاني في بيان علاقة العبد بربه سبحانه.	

وسيُبرهِن ما سنُقدِّمه من نماذج عملية تطبيقية على واقع وجود هذه الظاهرة بإذن الله تعالى.

ت. منهجية التَّناظر:

يقوم التَّناظر في الكون كله على التقابل بين قسيمين متماثلين، أو متعاكسين، أو متوافقين. ونحن أخذنا هذه المنهجية المطّردة في آيات الكون المنظور لنُطبِّقها على آيات الكتاب المسطور، ولا يفوتنا هنا أنْ نشير إلى أنَّ هذا التَّناظر الثنائي اللازم للمخلوقات والأشياء إنَّما هو دليل وحدانية الخالق وتفرُّده بها، ودليل تناغم الكون وانسجامه في ثنائيات متناظرة متناسقة في مختلف مجالات الحياة، بما يُحقِّق نظام الزوجية الذي تقوم عليه الحياة؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَا زَوۡجَيۡنِ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ۝٤٩﴾ (الذاريات: 49)، وهو كذلك دليل التناغم في أنواع العلوم المختلفة، مثل: الفيزياء، والرياضيات، والفلك، والأحياء، وغيرها.[13]

[13] للاستزادة، انظر:

– ليدرمان، ليون م.، وهيل، كريستوفر ت. **التَّناظر والكون الجميل**، ترجمة: نضال شمعون، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2009م.

وقد يوجد في كتاب الله منهجيات أُخرى وآليات مُتعدِّدة لبناء تناظرات آياته وسوره غير ما تمَّ تفصيله وتقديمه هنا؛ فنحن إذ نُقدِّم من أنواعٍ للتَّناظر وأشكال حاولنا تطبيقها عملياً، والتمثيل عليها بنماذج مُتعدِّدة تُبيِّن المقصود منها، فإنَّنا لا نحجر واسعاً من النظر في آيات كتاب الله وسوره، ولا نغلق باباً للتأمُّل والتدبُّر فيه؛ فلعلَّ غيرنا يفتح له فيه ما لم نُحصِّله، وعسى أنْ يكون لهذا قصب السبق في إثارة كوامن التدبُّر، واستثارة إمكانات العقول وقدراتها، لعلَّها تبحث في آلياتٍ ومنهجيات لتناظر آيات القرآن الكريم وسوره غير ما قُدِّم في هذه الصفحات.

ث. ثمار التَّناظر:

من ثمار الكشف عن جوانب التَّناظر في القرآن الكريم:

– إثراء معاني آيات القرآن الكريم، وتأكيد تفسيرها بمقاربة الآيات لأشباهها، وعبر مقابلة السُّور بأزواجها؛ ما يجعل التَّناظر منهجاً أو طريقةً لفهم القرآن الكريم في أعلى درجاته، ويُمكِن عَدُّ ذلك من تفسير القرآن بالقرآن.

– في التَّناظر لون من ألوان التناسب في القرآن الكريم، مبني على انتظام آياته وسوره وتناسقها؛ إذ يُمكِن به الكشف عن وجوه جديدة في هذا التناسب والتناسق. ودقة هذا التَّناظر يُمكِن اعتبارها دليل إعجاز آخر يضاف إلى أدلة بيان دقة كتاب الله سبحانه، وتناسب آياته وسوره ومضامينه.

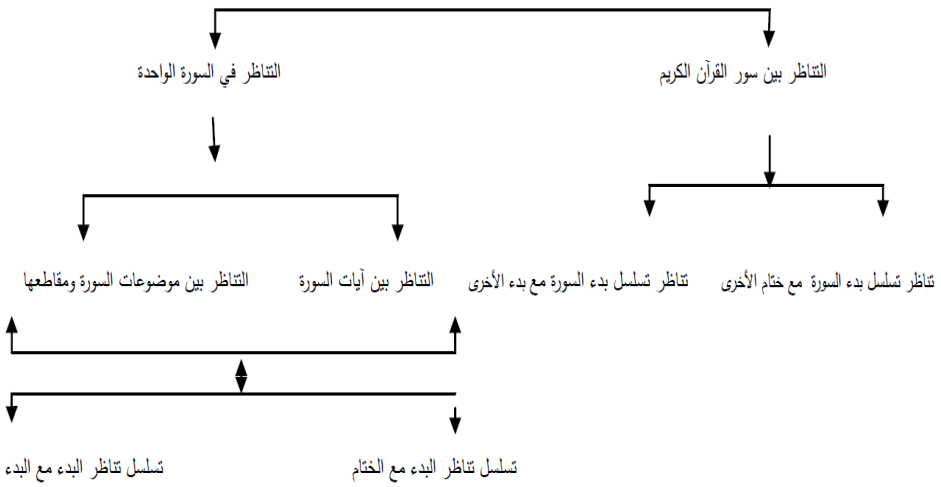
– الكشف عن جوانب الجمال وحُسن التَّناظر في القرآن الكريم يُعَدُّ هدفاً بذاته؛ إذ إنَّ تدبُّر كتاب الله وكشف معانيه والتلذُّذ بفهمها ومعانيها هو عبادةٌ خالصة لله سبحانه.

2. أنواع التَّناظر، ومنهجية تحقُّقه:

إنَّ بحث مسألة "التَّناظر في القرآن الكريم" يحتاج إلى منهجيات تطبيقية عدَّة، تحكمها طبيعة نظم القرآن الكريم، وتقسيمه إلى آيات وسور، مع تأكيد أنَّ هذه الأنواع

والأشكال كلها –بصرف النظر عن تعدُّدها وتنوُّعها– لا تتعارض في نتائجها ودلالاتها، وإنَّما تتكامل وتتوافق في تحقيق مقاصد السُّور ومقاصد القرآن الكريم.

وفي ما يأتي بيان لأنواع التَّناظر في القرآن الكريم وَفق ما حدَّدته طبيعة نظم القرآن. وقد وجدنا نوعين من التَّناظر:



أ. التَّناظر بين سور القرآن الكريم:

يقوم هذا النوع على الكشف عن تناظر سور القرآن الكريم بعد تقسيمها من حيث عددها نصفياً إلى قسمين، والنظر في تقابل كل سورة من النصف الأوَّل مع نظيرتها من القسم الثاني. وقد وجدنا أنَّ هذا التَّناظر يظهر في الموضوعات لا في الآيات، ولعلَّ هذا منسجم تماماً مع اختلاف عدد آيات السُّور. ويظهر هذا النوع بأحد النموذجين الآتيين:

– تناظر السُّورتين في تسلسل بدء السُّورة مع ختام السُّورة الأُخرى. فنجد التَّناظر بين السُّورتين يظهر في الأُولى بتتابع السير في الآيات[14] والمقاطع والموضوعات بحسب تسلسلها في السُّورة، مع تتابع السير مع السُّورة الأُخرى في عكس تسلسل آياتها ومقاطعها وموضوعاتها، ليكون التسلسل من الختام إلى البدء، وهكذا.

[14] اعتمدنا العدَّ الكوفي للآيات، الذي عليه مصحف المدينة؛ لِما وجدنا من انضباطٍ في دلالاته ونتاجاته عند إجراء صور التَّناظر.

– تناظر السُّورتين في تسلسل بدء السُّورة مع بدء السُّورة الأُخرى. فنجد التَّناظر بين السُّورتين يظهر في الأُولى بتتابع السير في الآيات والمقاطع والموضوعات بحسب تسلسلها في السُّورة، مع تتابع السير في السُّورة الأُخرى وَفق تسلسل آياتها ومقاطعها وموضوعاتها أيضاً، وهكذا.

ب. التَّناظر في السُّورة الواحدة:

يُقسَم هذا النوع قسمين، هما:

– التَّناظر بين آيات السُّورة، وهو يقوم على الكشف عن تناظر آيات السُّورة الواحدة بعد تقسيمها من حيث عددها نصفياً إلى قسمين، وهو في السُّور التي عدد آياتها زوجي يظهر بقَسْمها قسمين متقابلين. أمّا السُّور ذوات الآيات الفردية فيظهر عند تقسيمها وجود آية مركزية في وسطها، وتتناظر بقية الآيات على نحوٍ تطابقي واضح.

– التَّناظر بين موضوعات السُّورة ومقاطعها، وهو يقوم على الكشف عن تناظر موضوعات السُّورة الواحدة ومقاطعها، حيث يظهر تكامل هذه الموضوعات وتناسق نظمها في السُّورة لتحقيق معانيها ومقاصدها.

ويظهر هذان القسمان بأحد الشكلين الآتيين:

– تسلسل تناظر البدء مع البدء. فإذا كان عدد آيات السُّورة –مثلاً– مئة آية، فإنَّ الآية الأُولى تتناظر مع الآية الحادية والخمسين، والآية الثانية تتناظر مع الآية الثانية والخمسين وهكذا. وإذا كان عدد المقاطع –مثلاً– عشرة مقاطع، فإنَّ المقطع الأوَّل يتناظر مع المقطع السادس، والمقطع الثاني يتناظر مع المقطع السابع وهكذا.

– تسلسل تناظر البدء مع الختام. فإذا كان عدد آيات السُّورة –مثلاً– مئة آية، فإنَّ الآية الأُولى تتناظر مع الآية المئة، والآية الثانية تتناظر مع الآية التاسعة والتسعين وهكذا. وإذا كان عدد المقاطع –مثلاً– عشرة مقاطع، فإنَّ المقطع الأوَّل يتناظر مع المقطع العاشر، والمقطع الثاني يتناظر مع المقطع التاسع وهكذا.

ثانياً: نماذج التَّناظر وأمثلته

في هذا المبحث مطلبان يتناولان نماذج التَّناظر بين السُّور القرآنية، ونماذج التَّناظر بين آيات السُّورة الواحدة.

1. نماذج التَّناظر بين السُّور القرآنية وأمثلتها:

يأتي نموذج هذه المنهجية في التَّناظر من خلال النظر في القرآن الكريم كاملاً، ويتضح ذلك بتقسيم سور القرآن الكريم إلى قسمين. فعند النظر في السُّور التي يُقابِل بعضها بعضاً وجدنا أنَّ التَّناظر يبدأ بسورة البقرة، وينتهي عند سورة الفلق، في تقابلٍ سيأتي توضيح صوره وأشكاله مُفصَّلاً. وقد تأمَّلنا في استقلالية سورتي الفاتحة والناس عن هذا التَّناظر، فظهر لنا أنَّهما يُمثِّلان تناظر المُقدِّمة (الفاتحة) مع الخاتمة (الناس)، فجعلناهما في صورة مستقلة، ليكون رقمهما التَّناظري صفراً.

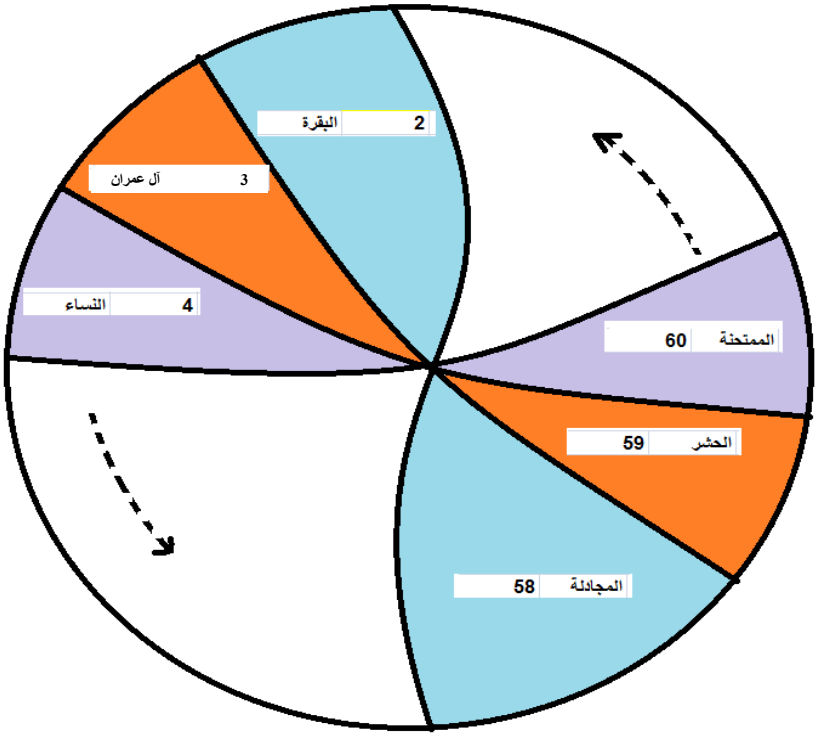
ثمَّ ناظرْنا بين بقية السُّورة من القسم الأوَّل مع ما يوافقها في العدِّ من القسم الثاني بحسب ترتيب المصحف، فأخذت سورة البقرة صاحبة الترتيب الثاني في القرآن رقم واحد في ترتيب التَّناظر، لتُناظِر سورة المجادلة صاحبة الترتيب الثامن والخمسين في القرآن، ليكون رقمها التَّناظري واحداً أيضاً، وآل عمران لتُناظِر الحشر، وهكذا بقية السُّور الكريمة. ويشتمل الجدول الآتي على بيان تفصيلي بذلك:

رقم السُّورة	سور القسم الأوَّل	تسلسل ترتيب التَّناظر بين السُّور	رقم السُّورة	سور القسم الثاني
فاتحة الكتاب (1)	سورة الفاتحة	0	خاتمة الكتاب (114)	سورة الناس
2	سورة البقرة	1	58	سورة المجادلة
3	سورة آل عمران	2	59	سورة الحشر
4	سورة النساء	3	60	سورة الممتحنة
5	سورة المائدة	4	61	سورة الصف
6	سورة الأنعام	5	62	سورة الجمعة

7	سورة الأعراف	6	63	سورة المنافقون
8	سورة الأنفال	7	64	سورة التغابن
9	سورة التوبة	8	65	سورة الطلاق
10	سورة يونس	9	66	سورة التحريم
11	سورة هود	10	67	سورة الملك
12	سورة يوسف	11	68	سورة القلم
13	سورة الرعد	12	69	سورة الحاقة
14	سورة إبراهيم	13	70	سورة المعارج
15	سورة الحجر	14	71	سورة نوح
16	سورة النحل	15	72	سورة الجن
17	سورة الإسراء	16	73	سورة المزمل
18	سورة الكهف	17	74	سورة المدثر
19	سورة مريم	18	75	سورة القيامة
20	سورة طه	19	76	سورة الإنسان
21	سورة الأنبياء	20	77	سورة المرسلات
22	سورة الحج	21	78	سورة النبأ
23	سورة المؤمنون	22	79	سورة النازعات
24	سورة النور	23	80	سورة عبس
25	سورة الفرقان	24	81	سورة التكوير
26	سورة الشعراء	25	82	سورة الانفطار
27	سورة النمل	26	83	سورة المطففين
28	سورة القصص	27	84	سورة الانشقاق
29	سورة العنكبوت	28	85	سورة البروج
30	سورة الروم	29	86	سورة الطارق
31	سورة لقمان	30	87	سورة الأعلى
32	سورة السجدة	31	88	سورة الغاشية
33	سورة الأحزاب	32	89	سورة الفجر

34	سورة سبأ	33	90	سورة البلد
35	سورة فاطر	34	91	سورة الشمس
36	سورة يس	35	92	سورة الليل
37	سورة الصافات	36	93	سورة الضحى
38	سورة ص	37	94	سورة الشرح
39	سورة الزمر	38	95	سورة التين
40	سورة غافر	39	96	سورة العلق
41	سورة فصلت	40	97	سورة القدر
42	سورة الشورى	41	98	سورة البينة
43	سورة الزخرف	42	99	سورة الزلزلة
44	سورة الدخان	43	100	سورة العاديات
45	سورة الجاثية	44	101	سورة القارعة
46	سورة الأحقاف	45	102	سورة التكاثر
47	سورة محمد	46	103	سورة العصر
48	سورة الفتح	47	104	سورة الهمزة
49	سورة الحجرات	48	105	سورة الفيل
50	سورة ق	49	106	سورة قريش
51	سورة الذاريات	50	107	سورة الماعون
52	سورة الطور	51	108	سورة الكوثر
53	سورة النجم	52	109	سورة الكافرون
54	سورة القمر	53	110	سورة النصر
55	سورة الرحمن	54	111	سورة المسد
56	سورة الواقعة	55	112	سورة الإخلاص
57	سورة الحديد	56	113	سورة الفلق

ويمكن النظر إلى شكل التَّناظر بتخيُّل كُرة مُقسَّمة إلى مقاطع، يتناظر فيها المقطع مع المقطع الآخر، ويظهر فيها توزُّع السُّور على النحو الآتي:



وقد أشرنا سابقاً إلى أنَّ لهذا النوع نموذجين اثنين؛ الأول: تناظر السُّورتين في تسلسل بدء السُّورة مع ختام السُّورة الأُخرى، والثاني: تناظر السُّورتين في تسلسل بدء السُّورة مع بدء السُّورة الأُخرى.

ولبيان هذين النموذجين، فإنَّنا سنذكر بعض الأمثلة عليهما:

أ. تناظر السُّورتين في تسلسل بدء السُّورة مع ختام السُّورة الأُخرى:

لنأخذ مثالاً تفصيلياً على ذلك في سورتي البقرة والمجادلة:

عند مناظرة سورة البقرة مع سورة المجادلة، نجد أنَّ بين السُّورتين كثيراً من أوجه التَّناظر التي تتعدَّد، فتظهر في أمور تخصُّ الأحكام، والقصص، والأسلوب، وما إلى ذلك. ونظراً لقصر سورة المجادلة وقلَّة التفصيل فيها، اللذينِ يُسهِّلان على المُتدبِّر النظرَ فيها وفي ما يقابلها من سورة البقرة؛ فقد جعلنا سورة المجادلة في الطرف الأوَّل من الجدول، وسورة البقرة في طرفه الثاني. وهذه بعض نماذج التَّناظر بينهما، مع ملاحظة تناسب اسم "المجادلة"، وافتتاح السُّورة بذكر حادثة "المجادلة"، وكثرة الحديث عن المجادلة وصورها في سورة البقرة:

الرقم	سورة المجادلة	الآيات	سورة البقرة	الآيات
1	افتُتِحت بسماع الله سبحانه "استجابة الدعاء". "بدء السُّورة".	(1)	اختُتِمت بدعاءٍ جامع للخير. "ختام السُّورة".	(286)
2	السُّورة الوحيدة التي ذُكِر لفظ الجلالة "الله" في كل آية من آياتها.	كل الآيات	فيها "آية الكرسي" أعظم آية احتوت على صفات الله.	(255)
3	سُمِّيت المجادلة، وفيها قصة المرأة المجادلة.	(4-1)	سُمِّيت البقرة، وفيها قصة البقرة التي جادل فيها بنو إسرائيل.	(73-67)
4	ذكرت أحكام الظهار؛ وهو انفكاك للزوجية.	(4-2)	ذكرت أحكام الطلاق؛ وهو انفكاك للزوجية.	(232-227)
5	تناولت موضوع "المحادة"، ونتيجتها.	(5) (20)	ذكرت بني إسرائيل بوصفهم نموذجاً للمحادة.	(103-40)
6	ذكرت أمر البعث.	(6) (18)	عرضت لستِّ قصص تحدَّثت في المجمل عن إثبات البعث.	قصة البقرة، وقصة العزير، وقصتا إبراهيم، وقصة الصعق، وقصة الذين خرجوا من ديارهم.

7	ذكرت التناجي بالبر والتقوى.	(9)	أكَّدت معنى البر، وحدَّدته، وأطَّرت له.	(44) (177) (118)
8	نسبت النجوى إلى الشيطان، وحذَّرت منها.	(10)	ذكرت وساوس الشياطين، ومخططاتهم.	(102-103)
9	تحدَّثت عن العلم، ورفعة أصحابه.	(11)	ذكرت العلم في تفصيلات كثيرة.	كثير من الآيات.
10	ذكرت رفع الله تعالى أهل العلم والإيمان.	(11)	ذكرت تضييع بني إسرائيل العِلم الذي فُضِّلوا به.	(40-103)
11	ذكرت الصدقة، وتحدَّثت عنها.	(12-13)	بيَّنت أحكام الإنفاق المالي مُفصَّلةً، بما في ذلك الصدقة.	(261-283)
12	أمرت بإقامة العبادات (مثل: الصلاة، والزكاة،...).	(13)	فصَّلت أحكام العبادات (مثل: الصلاة، والزكاة،...).	كثير من الآيات.
13	ذكرت صفات أعداء المسلمين من الداخل (المنافقون).	(14-19)	ذكرت صفات أعداء الإسلام من الخارج (اليهود، والنصارى).	(109-123) (133-147)
14	ذكرت الحلف والأيمان، وحذَّرت من منهج المنافقين في استعمالها.	(16) (18)	فصَّلت في أحكام الحلف والأيمان.	(224-227)
15	نصَّت على حسابات اليهود الخاطئة.	(18)	ذكرت نماذج كثيرة لحسابات اليهود الخاطئة.	(105) (109) (111) (113) (118)
16	بيَّنت أنَّ أعداء الله هم الأذلون.	(20)	ذكرت نماذج مُتعدِّدة لهزيمة أعداء الله.	(251) (258)
17	ذكرت وعد الله بالغلبة لأهل الإيمان.	(21)	ذكرت نماذج مُتعدِّدة لنصر الله تعالى المؤمنين.	(251) (258)

18	حذَّرت من موالاة الأقوام الذين غضب الله عليهم.	(22)	ذكرت صفات بني إسرائيل التي سبَّبت غضب الله عليهم.	(103-40)
19	تكرَّر فيها أسلوب "كتب الله" مرّتين.	غلبة الله ورسله: (21) الإيمان: (22)	تكرَّر فيها أسلوب "كتب عليكم" أربع مرّات.	القصاص: (178) الوصية: (180) الصيام: (183) القتال: (216)
20	وصفت المؤمنين بعدم موالاتهم أعداءهم.	(22)	ذكرت الأعداء، وحدَّدتهم، وحذَّرت من موالاتهم.	(120)
21	ذكرت حزب الله، وحزب الشيطان. "ختام السُّورة".	(19) (22)	فصَّلت صفات حزب الله، وحزب الشيطان. "بدء السُّورة".	(100-1)

لو نظرنا مرَّة أُخرى إلى الجدول، وتأمَّلنا تناظر الآيات بين السُّورتين بوجه عام، وتحديداً تسلسل الآيات التقريبي بينهما؛ لتبيَّن لنا تسلسل تناظر الآيات بين السُّورتين في البدء مع الختام، والختام مع البدء. ولعلَّك تجد الآن أنَّ آخر البقرة مُتناظِر مع أوَّل المجادلة (دعاء جامع في آخر البقرة) و(استجابة للمجادلة بعد سماع شكواها)، وهكذا يستمر تسلسل التَّناظر لتجد أيضاً أنَّ آخر المجادلة مُتناظِر مع أوَّل البقرة (حديث عن حزب الله وحزب الشيطان في آخر المجادلة)، و(تفصيل صفات الحزبين في أوَّل مئة آية من البقرة).

ب. تناظر السُّورتين في تسلسل بدء السُّورة مع بدء السُّورة الأُخرى:

سنورد مثالين على هذا النموذج، هما:

– التَّناظر بين سورتي الإسراء والمزمل:

يظهر التَّناظر هنا بصورة جليَّة بين آيات السُّورتين، ويُمكِن توضيح هذا التَّناظر في الجدول الآتي:

سورة الإسراء	سورة المزمل
ركَّزت الحديث عن القرآن (في عشر آيات متفرقات).	تحدَّثت عن قيام الليل بالقرآن في المُقدِّمة والخاتمة، وذكرت ثقل القرآن (الآيتان: 4-5).
ذكرت الإسراء بالليل (الآية 1)، وذكرت محو آية الليل (الآية 12).	ذكرت الأمر بقيام الليل (الآيات: 1-6)، وبيَّنت قيمته (الآية 20).
ذكرت الآخرة، والسعي لها (الآية 19، وآيات أُخرى).	ذكرت الحساب في الآخرة (الآيات: 11-19).
ذكرت بني إسرائيل الذين يُمثِّلون نموذج العداوة (الآيات:2-8).	ذكرت فرعون الطاغية الأكبر (الآيات: 15-16).
أرشدت إلى بناء تصوُّرات الإنسان (الآيات: 41-89)، ووجَّهت سلوكاته (الآيات: 22-40).	بيَّنت أهمية تزكية النفس وتربيتها (الآيات: 1-8، والآية 20).
نبَّهت على الإيمان والتوحيد (كثير من الآيات).	ذكرت أهمية الإيمان (الآيات: 8-10).
فاصلة السُّورتين واحدة.	فاصلة السُّورتين واحدة.

– التَّناظر بين سورتي الكهف والمدثر:

تبرز مظاهر هذا التَّناظر في الجدول الآتي:

سورة الكهف	سورة المدثر
بيان واجب الإنذار، واتِّباع منهج الإيمان بالله (في قصة أصحاب الكهف) (الآيات: 1-26).	التكليف بواجب الإنذار، والدعوة إلى الإيمان (الآيتان: 1-2).
تكاليف بتحقيق الثبات على منهج الإيمان والدعوة والإنذار (الآيات: 27-31).	أعمال تعبدية تُعِين على القيام بواجب الدعوة إلى الإيمان (الآيات: 2-7).

نموذج الانحراف عن منهج الإيمان، واتِّباع منهج المادية (الآيات: 32-53).	نموذج الصدِّ عن المنهج الإيماني، ومنهج الدعوة إلى الله (الآيات: 11-26).
نماذج لأسباب تمكين الإيمان، وتحصيل النجاة (قصة موسى والعبد الصالح) (الآيات: 60-82).	النتيجة الأُخروية للانحراف، والصدِّ عن الإيمان (الآيات: 27-31).
نماذج لأسباب التمكين الدنيوية لأهل الإيمان (قصة ذي القرنين) (الآيات: 83-98).	أسباب الهلاك الدنيوي والأُخروي للمنحرفين عن منهج الإيمان (الآيات: 32-53).
تأكيد واجب النبي في القيام بالدعوة، وارتباط الإيمان بالعمل الصالح (الآيات: 99-110).	تأكيد واجب الدعوة، ومسؤولية الإنسان عن اختياره (الآيات: 54-56).

2. نماذج التَّناظر بين آيات السُّورة الواحدة وأمثلتها:

أ. التَّناظر بين الآيات:

من نماذج هذا النوع وأمثلته:

– تسلسل تناظر البَدء مع البَدء، ومثاله سورة البقرة:

سبق أنْ بيَّنّا التَّناظر بين سورة البقرة وسورة المجادلة، والآن سنعرض للتناظر بين آيات سورة البقرة بتقسيمها من منتصفها إلى قسمين. ولـمّا كان عدد آياتها -كما هو معلوم- (286) آية، فإنَّ القسم الأول يضم الآيات (1-143)، والقسم الثاني يضم الآيات (144-286)، ويكون التَّناظر بين هذين القسمين بحسب عدد الآيات، ووَفق شكل تناظر البدء مع البدء.

وفي ما يأتي جدول يعرض لنماذج مختارة من تناظر آيات سورة البقرة، ويستطيع المُتدبِّر إكمال صورة التَّناظر إلى آخر السُّورة بالنسق نفسه:

الرقم	الآية من القسم الأول	الآية من القسم الثاني	وجه التَّناظر بين الآيتين
1	﴿ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢﴾ (البقرة: 2).	﴿ وَلَئِنۡ أَتَيۡتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٖ مَّا تَبِعُواْ قِبۡلَتَكَۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٖ قِبۡلَتَهُمۡۚ وَمَا بَعۡضُهُم بِتَابِعٖ قِبۡلَةَ بَعۡضٖۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعۡتَ أَهۡوَآءَهُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡعِلۡمِ إِنَّكَ إِذٗا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝١٤٥﴾ (البقرة: 145).	الأُولى ذكرت خلوَّ الكتاب من الريب وهدايته للمتقين، والثانية بيَّنت سلوك بعض أهل الكتاب في اتِّباعهم له، وتنازعهم حوله.
2	﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ۝٢١﴾ (البقرة: 21).	﴿ إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلۡفُلۡكِ ٱلَّتِي تَجۡرِي فِي ٱلۡبَحۡرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٖ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٖ وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلۡمُسَخَّرِ بَيۡنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ۝١٦٤﴾ (البقرة: 164).	الأُولى دعت إلى عبادة الخالق، والثانية وصفت مجموعة من دلائل قدرته، داعيةً إلى عبادته وتوحيده سبحانه.
3	﴿ أَوَلَا يَعۡلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعۡلِنُونَ ۝٧٧﴾ (البقرة: 77).	﴿ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۗ وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡيَتَٰمَىٰۖ قُلۡ إِصۡلَاحٞ لَّهُمۡ خَيۡرٞۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ ٱلۡمُصۡلِحِۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعۡنَتَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ۝٢٢٠﴾ (البقرة: 220).	علم الله سبحانه للسرِّ والعلن في الآية الأُولى يتناظر مع علمه بالمُصلِح والمُفسِد في الآية الثانية.

4	﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾﴾ (البقرة: 112).	﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾﴾ (البقرة: 255).	الأُولى أشارت إلى مدح من أسلم وجهه لله، والثانية بيَّنت ثمرة إسلامه، ويُناظِرها بيان صفة الله الذي أسلمت له الوجوه، بأعظم آية في القرآن الكريم جاءت فيها صفات الله سبحانه وتعالى.
5	﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾ (البقرة: 115).	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِۦمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ ۘ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِۦمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾ (البقرة: 258).	في الأُولى ملك الله للمشرق والمغرب الذي لا يشركه في تصريفهما أحد، ويُناظِره في الثانية بهتان الكافر الذي ادَّعى القدرة والملك.

6	﴿وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدٗا سُبۡحَٰنَهُۥۖ بَل لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ كُلّٞ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ١١٦﴾ (البقرة: 116).	﴿أَوۡ كَٱلَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرۡيَةٖ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحۡيِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٖ ثُمَّ بَعَثَهُۥۖ قَالَ كَمۡ لَبِثۡتَۖ قَالَ لَبِثۡتُ يَوۡمًا أَوۡ بَعۡضَ يَوۡمٖۖ قَالَ بَل لَّبِثۡتَ مِاْئَةَ عَامٖ فَٱنظُرۡ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمۡ يَتَسَنَّهۡۖ وَٱنظُرۡ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجۡعَلَكَ ءَايَةٗ لِّلنَّاسِۖ وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكۡسُوهَا لَحۡمٗاۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥ قَالَ أَعۡلَمُ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٢٥٩﴾ (البقرة: 259).	ذكر في الأُولى ادِّعاءهم اتِّخاذ الله للولد، وناظره في الثانية ذكر العزير الذي جعلوه ابناً لله، تعالى الله سبحانه.
7	﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِۚ وَإِن كَانَتۡ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ١٤٣﴾ (البقرة: 143).	﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذۡنَآ إِن نَّسِينَآ أَوۡ أَخۡطَأۡنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعۡفُ عَنَّا وَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَآۚ أَنتَ مَوۡلَىٰنَا فَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٢٨٦﴾ (البقرة: 286).	في الأُولى مدح الأُمَّة بأنَّها وسط شاهدة على الناس، وأنَّ إيمانها هو سبب رفعتها، وأنَّ الله رؤوف بها ورحيم، وناظرتها الثانية بإيراد تخفيف تكاليف هذه الأُمَّة، ودعائها لله بأنْ يتجاوز عن نسيانها وأخطائها، وأنْ يرحمها ويرأف بها، وأنْ ينصرها؛ ما يُكامِل بين الآيتين في بيان حاجة الأُمَّة، ومكانتها، وعلاقتها مع ربها سبحانه.

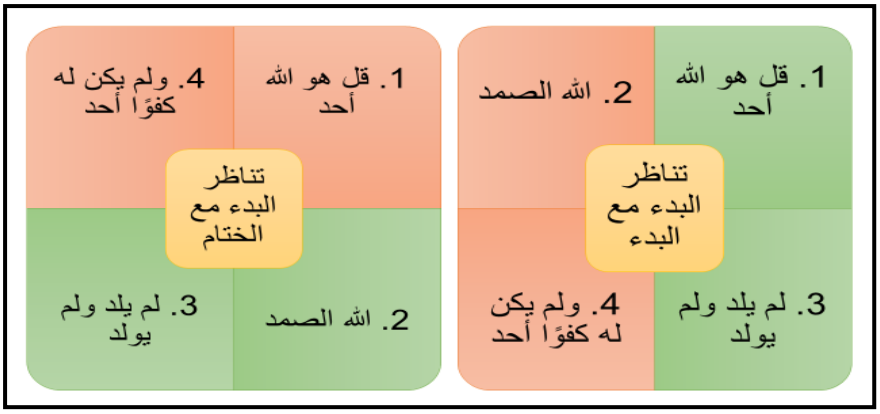
– تسلسل تناظر البَدء مع البَدء، والبَدء مع الختام في سورة واحدة، ومثاله سورة الإخلاص:

يأتي في مقابل نموذج البقرة، في تناظر البدء مع البدء، نموذج تناظر البدء مع الختام، وقد اخترنا له سورة الإخلاص، ووجدنا أنَّه يظهر فيها شكل تناظر البدء مع البدء؛ ما يُؤكِّد إمكان تعدُّد أوجه النظر في أشكال التَّناظر في السُّورة الواحدة.

وهنا يظهر شكلا التَّناظر بوضوح وجلاء؛ ففي شكل تناظر البدء مع البدء، نجد تقابل الآية الأُولى مع الآية الثالثة، والآية الثانية مع الآية الرابعة؛ إذ إنَّ وحدانية الله سبحانه في الآية الأُولى يُناظِرها تأكيد هذه الوحدانية في الآية الثالثة؛ بإثبات عدم ولادته من أحد، أو ولادته لأحد. وإنَّ وصفه سبحانه بالصَّمدية والتمايز عن خلقه في الآية الثانية يأتي مُتناظِراً مع إثبات عدم وجود مُكافِئ له في الآية الرابعة.

أمّا تناظر البدء مع الختام فيتجلّى فيه تناظر الآية الأُولى مع الآية الرابعة، وتناظر الآية الثانية مع الآية الثالثة، فيظهر من تناظر الآية الأُولى مع الآية الرابعة ثبوت وحدانية الله سبحانه فهو أحدٌ، ولا أحد مُكافِئ له سبحانه، ويتوضَّح وصفه ﷻ بالصَّمدية في الآية الثانية بتناظرها مع الآية الثالثة التي بيَّنت صمديته بعدم كونه والداً أو مولوداً.

والشكل الآتي يُظهِر لنا تمثيل هاتين الصورتين من التَّناظر في سورة الإخلاص:



وعلى هذه الطريقة يُمكِن النظر والتفكُّر والتدبُّر لجميع السُّور في آياتها، مع ملاحظة أنَّه توجد سور فردية في عدد آياتها، وأُخرى زوجية في ذلك؛ ففي السُّور ذوات العدد الفردي نجد أنَّ الآية الفردية –التي ليس لها مقابل– في السُّورة يُمكِن أنْ تُمثِّل أحياناً أهمية خاصة، أو معنى مُتميِّزاً. فالآية المركزية في سورة الزخرف –مثلاً– هي الآية الخامسة والأربعون: "وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ"، وهي في سورة القدر الآية الثالثة: "لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ".

ويُبيِّن الجدول الآتي الآيات الفردية لكل السُّور ذوات العدد الفردي من الآيات:

الرقم/ اسم السُّورة/ آياتها (القسم الأوَّل)	الآية الفردية	الرقم/ اسم السُّورة/ آياتها (القسم الثاني)	الآية الفردية
1/ الفاتحة/ 7	﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾	114/ الناس/ 6	
2/ البقرة/ 286		58/ المجادلة/ 22	
3/ آل عمران/200		59/ الحشر/ 24	
4/ النساء/ 176		60/ الممتحنة/ 13	﴿۞ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجۡعَلَ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَ ٱلَّذِينَ عَادَيۡتُم مِّنۡهُم مَّوَدَّةٗۚ وَٱللَّهُ قَدِيرٞۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ۝٧﴾
5/ المائدة/ 120		61/ الصف/ 14	
6/ الأنعام/ 165	﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ ۝٨٣﴾	62/ الجمعة/ 11	﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓاْ إِن زَعَمۡتُمۡ أَنَّكُمۡ أَوۡلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلۡمَوۡتَ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ۝٦﴾
7/ الأعراف/ 206		63/ المنافقون/ 11	﴿سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ أَسۡتَغۡفَرۡتَ لَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تَسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ لَن يَغۡفِرَ ٱللَّهُ لَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ۝٦﴾

8/ الأنفال/ 75	﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدۡ مَضَتۡ سُنَّتُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٣٨﴾	64/ التغابن/ 18	
9/ التوبة/ 129	﴿ وَلَئِن سَأَلۡتَهُمۡ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلۡعَبُۚ قُلۡ أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمۡ تَسۡتَهۡزِءُونَ ٦٥ ﴾	65/ الطلاق/ 12	
10/ يونس/ 109	﴿ أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ أَلَآ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقٞ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٥٥﴾	66/ التحريم/ 12	
11/ هود/ 123	﴿قَالُواْ يَٰصَٰلِحُ قَدۡ كُنتَ فِينَا مَرۡجُوّٗا قَبۡلَ هَٰذَآۖ أَتَنۡهَىٰنَآ أَن نَّعۡبُدَ مَا يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِي شَكّٖ مِّمَّا تَدۡعُونَآ إِلَيۡهِ مُرِيبٖ ٦٢﴾	67/ الملك/ 30	
12/ يوسف/ 111	﴿ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَتَبَوَّأُ مِنۡهَا حَيۡثُ يَشَآءُۚ نُصِيبُ بِرَحۡمَتِنَا مَن نَّشَآءُۖ وَلَا نُضِيعُ أَجۡرَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٥٦﴾	68/ القلم/ 52	
13/ الرعد/ 43	﴿وَٱلَّذِينَ صَبَرُواْ ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ رَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ سِرّٗا وَعَلَانِيَةٗ وَيَدۡرَءُونَ بِٱلۡحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عُقۡبَى ٱلدَّارِ ٢٢﴾	69/ الحاقة/ 52	
14/ إبراهيم/ 52		70/ المعارج/ 44	
15/ الحجر/ 99	﴿وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ ٱلۡعَذَابُ ٱلۡأَلِيمُ ٥٠﴾	71/ نوح/ 28	

16/ النحل/ 128		72/ الجن/ 28	
17/ الإسراء/ 111	﴿ قُلِ ٱدۡعُواْ ٱلَّذِينَ زَعَمۡتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمۡلِكُونَ كَشۡفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمۡ وَلَا تَحۡوِيلًا ﴿٥٦﴾ ﴾	73/ المزمل/ 20	
18/الكهف/ 110		74/ المدثر/ 56	
19/ مريم/ 98		75/ القيامة/ 40	
20/ طه/ 135	﴿قُلۡنَا لَا تَخَفۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡأَعۡلَىٰ ﴿٦٨﴾ ﴾	76/ الإنسان/ 31	﴿قَوَارِيرَا۠ مِن فِضَّةٖ قَدَّرُوهَا تَقۡدِيرًا ﴿١٦﴾ ﴾
21/ الأنبياء/ 112		77/ المرسلات/50	
22/ الحج/ 78		78/ النبأ/ 40	
23/المؤمنون/ 118		79/ النازعات/ 46	
24/ النور/ 64		80/ عبس/ 42	
25/ الفرقان/ 77	﴿ وَكُلّٗا ضَرَبۡنَا لَهُ ٱلۡأَمۡثَالَۖ وَكُلّٗا تَبَّرۡنَا تَتۡبِيرٗا ﴿٣٩﴾ ﴾	81/ التكوير/ 29	﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلۡخُنَّسِ ﴿١٥﴾ ﴾
26/ الشعراء/ 227	﴿وَمَآ أَنَا۠ بِطَارِدِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿١١٤﴾ ﴾	82/ الانفطار/19	﴿وَإِنَّ عَلَيۡكُمۡ لَحَٰفِظِينَ ﴿١٠﴾ ﴾
27/ النمل/ 93	﴿ قَالُواْ ٱطَّيَّرۡنَا بِكَ وَبِمَن مَّعَكَۚ قَالَ طَٰٓئِرُكُمۡ عِندَ ٱللَّهِۖ بَلۡ أَنتُمۡ قَوۡمٞ تُفۡتَنُونَ ﴿٤٧﴾ ﴾	83/ المطففين/ 36	
28/ القصص/ 88		84/ الانشقاق/ 25	﴿ إِنَّهُۥ كَانَ فِيٓ أَهۡلِهِۦ مَسۡرُورًا ﴿١٣﴾ ﴾
29/العنكبوت/ 69	﴿ وَلَقَد تَّرَكۡنَا مِنۡهَآ ءَايَةَۢ بَيِّنَةٗ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾	85/ البروج/ 22	
30/ الروم/ 60		86/ الطارق/ 17	﴿يَوۡمَ تُبۡلَى ٱلسَّرَآئِرُ ﴿٩﴾ ﴾
31/ لقمان/ 34		87/ الأعلى/ 19	﴿سَيَذَّكَّرُ مَن يَخۡشَىٰ ﴿١٠﴾ ﴾
32/ السجدة/ 30		88/ الغاشية/ 26	

33/ الأحزاب/ 73	﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِيٓ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَأَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِ أَمۡسِكۡ عَلَيۡكَ زَوۡجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخۡفِي فِي نَفۡسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبۡدِيهِ وَتَخۡشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخۡشَىٰهُۖ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ إِذَا قَضَوۡاْ مِنۡهُنَّ وَطَرٗاۚ وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولٗا ﴿٣٧﴾ ﴾	89/ الفجر/ 30	
34/ سبأ/ 54		90/ البلد/ 20	
35/ فاطر/ 45	﴿ إِنۡ أَنتَ إِلَّا نَذِيرٞ ﴿٢٣﴾ ﴾	91/ الشمس/ 15	﴿فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ﴿٨﴾ ﴾
36/ يس/ 83	﴿ وَخَلَقۡنَا لَهُم مِّن مِّثۡلِهِۦ مَا يَرۡكَبُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾	92/ الليل/ 21	﴿وَمَا يُغۡنِي عَنۡهُ مَالُهُۥٓ إِذَا تَرَدَّىٰ ﴿١١﴾ ﴾
37/الصافات/182		93/ الضحى/ 11	﴿ أَلَمۡ يَجِدۡكَ يَتِيمٗا فَـَٔاوَىٰ ﴿٦﴾ ﴾
38/ ص/ 88		94/ الشرح/ 8	
39/ الزمر/ 75	﴿ وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۚ قُلۡ أَفَرَءَيۡتُم مَّا تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنۡ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلۡ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوۡ أَرَادَنِي بِرَحۡمَةٍ هَلۡ هُنَّ مُمۡسِكَٰتُ رَحۡمَتِهِۦۚ قُلۡ حَسۡبِيَ ٱللَّهُۖ عَلَيۡهِ يَتَوَكَّلُ ٱلۡمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾	95/ التين/ 8	

40/ غافر/ 85	﴿ لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدۡعُونَنِيٓ إِلَيۡهِ لَيۡسَ لَهُۥ دَعۡوَةٞ فِي ٱلدُّنۡيَا وَلَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ وَأَنَّ مَرَدَّنَآ إِلَى ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ هُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ ﴿٤٣﴾ ﴾	96/ العلق/ 19	﴿عَبۡدًا إِذَا صَلَّىٰٓ ﴿١٠﴾ ﴾
41/ فصلت/ 54		97/ القدر/ 5	﴿ لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ ﴿٣﴾ ﴾
42/ الشورى/ 53	﴿ ۞ وَلَوۡ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزۡقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٖ مَّا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرُۢ بَصِيرٞ ﴿٢٧﴾ ﴾	98/ البينة/ 8	
43/ الزخرف/ 89	﴿ وَسۡـَٔلۡ مَنۡ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلۡنَا مِن دُونِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ءَالِهَةٗ يُعۡبَدُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾	99/ الزلزلة/ 8	
44/ الدخان/ 59	﴿ وَلَقَدۡ نَجَّيۡنَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ مِنَ ٱلۡعَذَابِ ٱلۡمُهِينِ ﴿٣٠﴾ ﴾	100/العاديات/11	﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٞ ﴿٦﴾ ﴾
45/ الجاثية/ 37	﴿ إِنَّهُمۡ لَن يُغۡنُواْ عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗاۚ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۖ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلۡمُتَّقِينَ ﴿١٩﴾ ﴾	101/ القارعة/ 11	﴿ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتۡ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٦﴾ ﴾
46/ الأحقاف/35	﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَوۡلُ فِيٓ أُمَمٖ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهِم مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ إِنَّهُمۡ كَانُواْ خَٰسِرِينَ ﴿١٨﴾ ﴾	102/ التكاثر/ 8	
47/ محمد/ 38		103/ العصر/ 3	﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ﴿٢﴾ ﴾

48/ الفتح/ 29	﴿ سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ۚ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبْلُ ۖ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا ۚ بَلْ كَانُوا۟ لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥﴾ ﴾	104/ الهمزة/ 9	﴿ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحُطَمَةُ ﴿٥﴾ ﴾
49/ الحجرات/ 18		105/ الفيل/ 5	﴿ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ ﴾
50/ ق/ 45	﴿ وَقَالَ قَرِينُهُۥ هَٰذَا مَا لَدَىَّ عَتِيدٌ ﴿٢٣﴾ ﴾	106/ قريش/ 4	
51/ الذاريات/ 60		107/ الماعون/ 7	﴿ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ ﴾
52/ الطور/ 49	﴿ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴿٢٥﴾ ﴾	108/ الكوثر/ 3	﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴿٢﴾ ﴾
53/ النجم/ 62		109/ الكافرون/ 6	
54/ القمر/ 55	﴿ وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ ۖ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ ﴿٢٨﴾ ﴾	110/ النصر/ 3	﴿ وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِى دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢﴾ ﴾
55/ الرحمن/ 78		111/ المسد/ 5	﴿ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ﴿٣﴾ ﴾
56/ الواقعة/ 96		112/ الإخلاص/ 4	
57/ الحديد/ 29	﴿ فَٱلْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ ۖ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٥﴾ ﴾	113/ الفلق/ 5	﴿ وَمِن شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴿٣﴾ ﴾

ب. التَّناظر بين الموضوعات والمقاطع:

من نماذج هذا النوع وأمثلته:

– تسلسل تناظر البدء مع الختام، ومثاله سورة يوسف:

يُمكِن بكل سهولة، ومن دون تكلُّف، تقسيم السُّورة إلى قسمين باعتبار المقاطع التي تحتوي عليها. ونظراً لتميُّز سورة يوسف بالحديث عن قصة واحدة متكاملة، هي قصة يوسف عليه السلام؛ فإنَّ مقاطع هذه السُّورة تتناظر تناظراً موضوعياً مبنياً على تناظر مشاهد القصة، التي يمكن تقسيمها –بعد ربط افتتاحية السُّورة بخاتمتها التي تُناظِرها– إلى اثني عشر مقطعاً أو مشهداً، يتناظر أحدها مع الآخر على نحوٍ دقيق جدّاً. والشكل الآتي يُجمِل لنا المقصود:

المقطع	عنوان المقطع
الافتتاحية	القرآن الكريم، ومصدرية القصص القرآني
الأوَّل	رؤيا يوسف
الثاني	كيد الأخوة
الثالث	البئر والاسترقاق
الرابع	مؤامرة امرأة العزيز وكيد النسوة
الخامس	يوسف في السجن
السادس	رؤيا الملك
**********	**********خط التَّناظر**********
السابع	تأويل رؤيا الملك
الثامن	خروج يوسف من السجن
التاسع	اعتراف النسوة وامرأة العزيز
العاشر	التمكين وامتلاك أسباب العزة
الحادي عشر	ندم الأخوة
الثاني عشر	تأويل رؤيا يوسف
الخاتمة	مصداقية القصص القرآني، واتِّباع المنهج القرآني في الدعوة

ويُمكِن تصوُّر التَّناظر إذا انطوى الشكل السابق من الخط الفاصل المُنصِّف (خط التَّناظر)، بحيث تتناظر المقاطع وفق الترتيب الآتي:

– الافتتاحية تُناظِرها الخاتمة؛ فالافتتاحية تحدَّثت عن القرآن الكريم، ومصدرية قصص القرآن في الآيات (1–3)، وجاءت الخاتمة مُؤكِّدةً مصداقية القصص القرآني، واتِّباع المنهج القرآني في الدعوة، وهو هدف السُّورة والقصة التي تضمَّنتها في الآيات (102–111).

– المقطع الأوَّل يُناظِره المقطع الثاني عشر، وكلاهما تحدَّث عن رؤيا يوسف عليه السلام، وتناظرهما مُتحقِّق في الوصل ما بين حصول رؤيا يوسف عليه السلام أوَّلاً في الآيات (4–6)، ثمَّ تأويلها وتحقُّقها واقعاً في منتهى القصة في الآيتين (100–101).

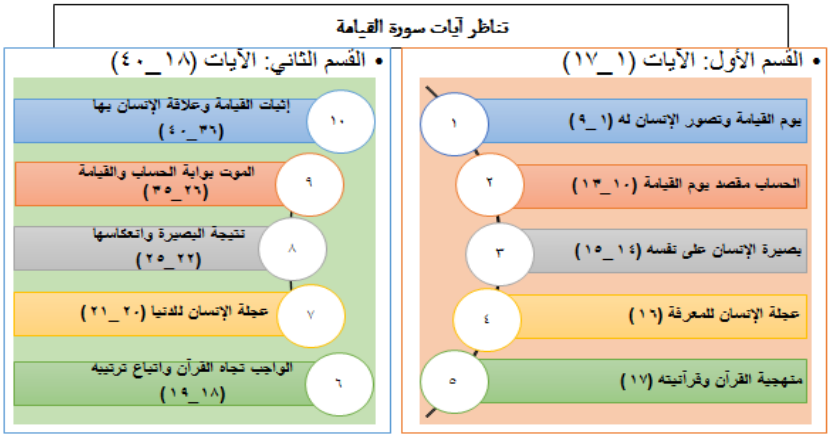
– المقطع الثاني يُناظِره المقطع الحادي عشر، وقد تناولا التَّناظر في علاقة يوسف بإخوته، ما بين كيدهم له، وتآمرهم عليه في الآيات (7–14)، والعاقبة المُتحقِّقة في ندمهم واعتذارهم في الآيات (87–99).

– المقطع الثالث يُناظِره المقطع العاشر، وقد تحدَّثا عن التَّناظر في مكانة يوسف، وتنقُّله ما بين حالة تحقُّق مكيدة إخوته، ورميهم إيّاه في البئر، ثمَّ بيعه واسترقاقه في الآيات (15–20)، وما تلا ذلك من تحصُّله على التمكين، وتسلُّمه منصب عزيز مصر، وامتلاكه مظاهر الملك والسلطة في الآيات (54–86).

– المقطع الرابع يُناظِره المقطع التاسع، وفيه التَّناظر بين مراودة امرأة العزيز ليوسف عليه السلام، وكيد نسوة المدينة له في الآيات (21–34)، واعتراف النسوة وامرأة العزيز بكيدهن، وتحقُّق براءة يوسف عليه السلام في الآيات (51–53).

– المقطع الخامس يُناظِره المقطع الثامن، وهما يتناظران في حال يوسف عليه السلام بين دخوله السجن ومكوثه فيه في الآيات (35–42)، وطلب الملك إخراجه من السجن في الآية (50).

– المقطع السادس يُناظِره المقطع السابع، وهما يتناظران في قصة رؤيا الملك بين حصولها في الآيات (43–45)، وتأويلها في الآيات (46–49).



– تسلسل تناظر البدء مع الختام، ومثاله سورة القيامة:

يقوم تناظر سورة القيامة على تقسيمها إلى عشرة مقاطع بحسب الموضوعات التي احتوت عليها. وبناءً على شكل تناظر البدء مع الختام، يُمكِننا مناظرة المقطع الأوَّل مع المقطع العاشر، والمقطع الثاني مع المقطع التاسع، وهكذا حتى تتناظر المقاطع العشرة بمضمون مُتناسِق مُتناسِب، كما يتبيَّن من الشكل الآتي الذي يُظهِر أوجه التَّناظر في آيات هذه السُّورة:

– تسلسل تناظر البدء مع البدء، ومثاله سورة الشرح:

يمكن بحث تناظر آيات سورة الشرح بتقسيم السُّورة –التي عدد آياتها ثماني آيات– إلى مجموعتين من منتصفها، بحيث تحتوي كل مجموعة على ثلاثة مقاطع وَفق الوصف الآتي:

– المجموعة الأُولى: فيها بيان تكريم الله سبحانه لنبيه عليه الصلاة والسلام بثلاثة أمور، هي:

- شرح صدره.
- وضع الوزر الذي أنقض ظهره؛ أي إعانته على تحمُّل تكاليف النبوَّة.

- رفع ذكره.

– المجموعة الثانية: فيها بيان ما هو مطلوب تصوُّره والقيام به:

- الإيمان بأنَّ مع العسر يسراً.
- الإرشاد إلى العمل، وعدم الانقطاع عنه.
- الإرشاد إلى إخلاص النية، وصدق التوجُّه إلى الله تعالى.

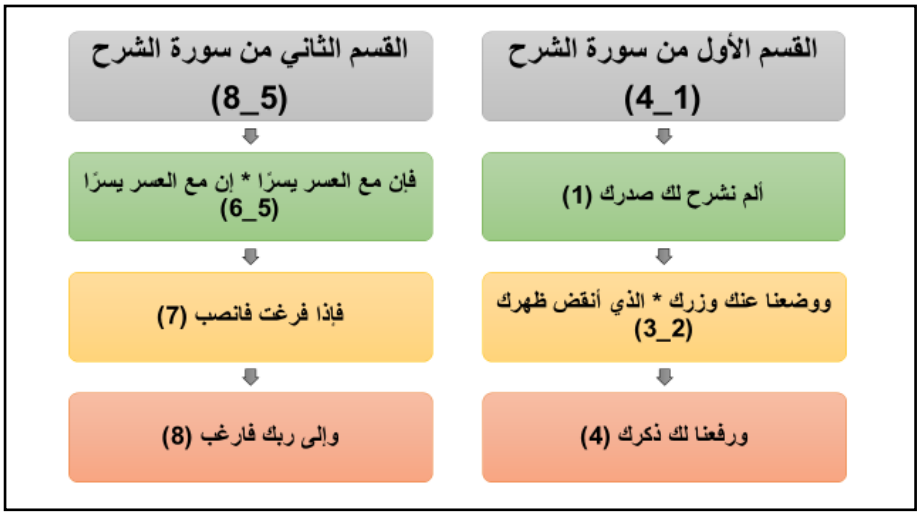
ويظهر التَّناظر في هاتين المجموعتين بتناظر ما في الأُولى منهما مع الثانية وَفق الترتيب الآتي:

– شرح الصدر مُؤكِّد لحقيقة تيسير العسر، وتيسير العسر ثمرة لشرح الصدر، ونتيجة له.

– وضع الوِزر مُهيِّئ للجدِّ في العمل. وممّا يُعِين على إتمام العمل، معونة الله تعالى وتهيئته للأمور.

– رفع الذكر موجب لصدق التوجُّه إلى الله، والإقبال على حمده والثناء عليه. وإخلاص النية، وتوجيه القصد إلى الله هما سبب في تحصيل الرفعة وعلوِّ الشأن.

والشكل الآتي يُظهِر هذه التَّناظرات:



وقبل أنْ نترك التفصيلات التي ذكرنا بما فيها من نماذج وأمثلة، فإنَّنا نُؤَكِّد ما ذكرناه في مُقدِّمة هذا البحث من أنَّ الباب مفتوح، والمجال مُتَّسِع بتدبُّر القرآن الكريم لمزيد من الكشف عن أوجهٍ أُخرى في تحقيق التَّناظر في القرآن الكريم. وقد تأكَّد لنا –في أثناء مسيرة بحثنا– وجود أشكال مُتعدِّدة للتناظر الجزئي في القرآن الكريم لا حصر لها؛ فكنّا نجد في بعض الأحيان تناظراً على مستوى السُّور المشتركة في قصة مُعيَّنة، مثل السُّور التي ذكرت قصة آدم، ونجد في أحيان أُخرى تناظراً على مستوى السُّور المشتركة في موضوع رئيس بارز، مثل السُّور التي تحدَّثت عن أحكام الطلاق، ثمَّ نجد تناظراً على مستوى السُّور التي تتشابه في الافتتاحيات، مثل السُّور المُفتتَحة بالتسبيح أو الحمد، وكنّا نجد لهذه الصورة أكثر من نموذج. ونحن نعتقد تمام الاعتقاد أنَّ هذا كله يتطلَّب جهوداً كبيرة لتجلية صوره وتطبيقاته، ولعلَّ الله تعالى يُيسِّر للباحثين الاضطلاع بهذا الدور المبارك.

خاتمة:

قصد البحث إلى بيان مسألة "التَّناظر في القرآن الكريم"، وعرض نماذج لكل نوع من أنواعه، وقد انتهى إلى مجموعة من النتائج يُمكِن إجمالها في ما يأتي:

1. تحدَّد في هذا البحث مفهوم إجرائي يُوضِّح ماهية التَّناظر بوصفه ظاهرة قرآنية، أقام عليها القرآن الكريم سوره وآياته وموضوعاته، في ما ظهر لنا حتى الآن. ويُمكِن القول إنَّ التَّناظر في القرآن الكريم هو "منهجية قرآنية تُؤَكِّد بناء سور القرآن الكريم وآياته على نظام واضح مُحدَّد منضبط منتظم تتوافق فيه السُّور القرآنية لتكون كل سورة مُناظِرة لسورة أُخرى، وتتوافق فيه الآيات في السُّورة الواحدة لتكون كل آية مُناظِرة لآية أُخرى."

2. تأكَّد من خلال درس بعض النماذج تقرير وجود هذه الظاهرة في القرآن الكريم، التي نُسمّيها التَّناظر؛ إذ نجد لكل سورةٍ سورةً مُناظِرة لها، ونجد لكل آيةٍ آيةً تُناظِرها من السُّورة نفسها.

3. بيَّن البحث أنَّ التَّناظر يظهر في نوعين، هما:

أ. التَّناظر بين سور القرآن الكريم، وله نموذجان يُمثِّلانه: تناظر السُّورتين في تسلسل بدء السُّورة مع بدء السُّورة الأُخرى، وتناظر السُّورتين في تسلسل بدء السُّورة مع ختام السُّورة الأُخرى.

ب. التَّناظر في السُّورة الواحدة، وله نموذجان يُمثِّلانه: نموذج التَّناظر بين آيات السُّورة، ونموذج التَّناظر بين موضوعات السُّورة ومقاطعها.

ويظهر التَّناظر في النموذجين الأخيرين بشكلين من التَّناظر، هما: تسلسل تناظر البدء مع البدء، وتسلسل تناظر البدء مع الختام.

4. أكَّد البحث أنَّ دراسة تمثُّلات هذه الظاهرة في القرآن الكريم تتطلَّب بذْل كثير من الجهود التطبيقية؛ للكشف عن مزيد من تطبيقاتها وأنواعها؛ بما يُعزِّزها ويُؤيِّدها من الأدلة والإثباتات والنماذج التي تُمثِّلها، وتُفصِّل جزئياتها، وتُوضِّح مدلولاتها، وتُحقِّق أهدافها.

5. يُؤكِّد البحث ضرورة الاهتمام بدراسة النماذج التطبيقية العملية للتَّناظُر في السُّور القرآنية، وبخاصة لدى الدارسين في مرحلة الدراسات العليا.

6. ضرورة الاهتمام بتعميق الدراسات الأكاديمية حول نظام بناء القرآن الكريم؛ في بِناءِ سوره، وبناءِ موضوعاته، للكشف عن مظاهر إعجازه، وثراء قيمه ودلالاته.

7. ضرورة تبنّي كليات الشريعة لمشاريع علمية أكاديمية ومنهجية مُبتَكرة تفيد من الجهود المعاصرة ومنهجيات البحث الجديدة.

8. التركيز في جهود الباحثين ومشاريع المؤسسات العلمية على الدراسات القرآنية التي تهتم ببناء الشخصية الإنسانية المسلمة، والبناء الاجتماعي القوي .

إشكالية النَّص والاجتهاد بالرأي في العصر الحديث
دراسة أصولية تحليلية

رائد نصري أبو مؤنس*

الملخص

يُعَدُّ "منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي" من أهم دعوات التجديد في العصر الحديث، والتي التفَّ حولها كبار علماء التشريع الإسلامي وأساتذته. منهج له آراؤه ومواقفه المُحدَّدة من قضايا التجديد، وفي مقدمتها العلاقة بين النَّص والاجتهاد بالرأي؛ بما هي قضية مشكلة تحتاج إلى وضع حدود ومعايير ضابطة لها.

وقد عرض البحث لأهم مناحي دعوات التجديد في العصر الحديث، وصولاً إلى إبراز منهج الاجتهاد بالرأي، وموقفه من التجديد في النَّص الشرعي مشفوعاً بدراسة أصولية تحليلية.

وانتهى البحث إلى أنَّ الاجتهاد بالرأي هو منهج تشريعي مستقر، يقبله النَّص الشرعي، قطعياً كان أم ظنياً، بكيفيات ومعايير مُحدَّدة، تحفظ للنص مكانته ووظيفته، وتُطلِق للاجتهاد آفاقاً ممتدةً.

الكلمات المفتاحية: التجديد، النَّص، الاجتهاد بالرأي.

Islamic Text and Ijtihad through Opinion in the Modern Era
Fundamentalist Analytical Study

Raed Nasri Abu Munes

Abstract

The approach of *Ijtihad* through opinion is considered one of the most important calls for renewal in modern era. This approach has attracted great scholars of Islamic jurisprudence and university professors. It has its own opinions and positions about issues of renewal, especially the issue of the relationship between the Islamic original text and the *Ijtihad* through Opinion. This issue requires setting certain conditions and criteria to guarantee needed control.

This study have illustrated the most important aspects of the call for renewal in the modern era, that would highlight the approach of Ijtihad through Opinion and its position towards renewal of our understanding of the original Islamic text. In order to do that the study uses a fundamentalist analytical approach.

This study has concluded that *Ijtihad* through opinion is a sound legal approach, accepted by the Islamic text whether our understanding of the text is categorical or just a possible one. However it should be accepted within certain qualities and criteria that preserve the status and function of the text, and open broad prospects for *Ijtihad*.

Keywords: Renewal , Text , Ijtihad through opinion.

---

* دكتوراه في الفقه وأصوله، ودكتوراه في المصارف الإسلامية، أستاذ مشارك في قسمي الفقه وأصوله والمصارف الإسلامية بكلية الشريعة، الجامعة الأردنية. البريد الإلكتروني: raedmounes@hotmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2018/7/8م، وقُبل للنشر بتاريخ 2018/11/28م.

مقدمة:

يُعد عصر ما بعد الدولة العثمانية، وصولاً إلى عالم تسوده الأنظمة الرقمية، مسرحاً لخلافات حادة متصارعة على تولّي دفَّة سفينة الأُمَّة الإسلامية وسط فوضى الأمواج، وتصادم التيارات التي حملت في معظمها شعار التجديد، والتي رأت فيه البوصلة التي يُلتجَأ إليها في العاصفة. بيد أنَّ لكلٍّ بوصلته التي تشير إلى منحى واتجاه، غير أن قاسمها المشترَك التشريع الإسلامي.

إنَّ التجديد في التشريع الإسلامي إنَّما هو مآل ينتج لـمَن يسلك منهجاً، ويتبع في التعامل مع مخرجات مدنية العصر: أصولاً وقواعدَ. فالشارع الحكيم أنزل لنا هذا الدِّين الخالد، وأمرنا باتِّباعه، من دون أنْ يقصر عن علمه سبحانه ما سيحصل في هذا العصر؛ فأمْره لنا باتِّباع دِينه الذي هو خاتم الرسالات فيه بيان للمسلمين بقدرة هذا الدِّين على الاستجابة، بل التحكُّم في مسيرة ركب الحياة وحضارتها، من دون إيقاف لتطوُّرها؛ نظراً إلى ما وضعه الشارع في هذه الشريعة من خصائص وقوى كامنة، أتاحت لعلماء الشريعة استخراج المناهج والأصول والقواعد التي مكَّنتهم من التعامل مع مخرجات الحضارة ومُكوِّناتها، فتحقَّقت بذلك صلاحية الشريعة واقعاً ملموساً.

للتشريع الإسلامي منهجٌ، ليس التغيير غاية تطبيقه، وإنَّما تحقيق إرادة الشارع، وتطبيقها على الناس بما يُحقِّق مقاصده، كُليّةً كانت أم جزئيةً؛ إنَّه منهج تشريعي ليس مجرد التغيير والرغبة في التجديد، وسيلته؛ بل أصول وقواعد تشريعية من الشريعة منبعها، تكفل لمن يستوعبها ويطبقها على وجهها الذي يريده الشارع منها أن يكون متلائماً مع عصره، وإن أدّى ذلك إلى مخالفة ما كان سابقاً –في الظاهر، محققاً للمراد الشرعي في الواقع– إذ ليست الغاية: مجرد التغيير ومطلق التجديد، وإنما مكونات الحكم الشرعي السابق ومتعلقاته، ما عادت موجودة، والحكم دائر مع علّته –مكوناته ومتعلقاته– وجوداً وعدماً. فالمخرج الجديد " الحكم الشرعي" حكم آخر لمكونات ومتعلقات أخرى. فالتجدد صفة لمخرجات التشريع الإسلامي، وميزة لمن يدرك مقاصد أصوله، ومرامي قواعده ومبادئه.

ويُعَدُّ "النَّص والرأي" من ثنائيات الفكر التشريعي الإسلامي التي أثَّرت في اتجاهات التشريع الإسلامي ومناهجه، منذ عهد الرسالة، وانتهاءً بعصر الثورة الرقمية السائد؛ إذ إنَّ طبيعة العلاقات المُتكوِّنة بين النَّص والرأي وحدودها تُمثِّل في كل عصر أحد أهم مفاصل المناهج والمدارس التشريعية. و في العصر الحديث تعمَّقت هذه الإشكالية بإضافة عنصر جديد مُتمثِّل في التجديد الذي ألقى بظلاله على النَّص، كأنَّه يسلب منه صفة التجدُّد، بل أخذ ذلك منحى حادّاً حين رُفِع لواء الدعوة إلى التجديد انطلاقاً من الاجتهاد بالرأي.

فما طبيعة وحدود العلاقة بين النَّص والتجديد في التشريع الإسلامي بناءً على منهج الاجتهاد بالرأي؟ وما مفاصل هذه العلاقة؟ وما موقف علماء التشريع الإسلامي (الأصوليين، والمعاصرين) منها؟ وما أهم المعايير الضابطة لعلاقة النَّص بالرأي في التشريع الإسلامي؟

تأتي هذه الدراسة لتجيب عن هذه الأسئلة؛ والتي هي من الأهمية بمكان، أن غدت تشكل إجاباتها حدوداً فاصلة بين أتباع المناهج والتيارات الفكرية، وسبباً رئيساً في الخلط والفوضى اللذينِ حالا دون تقدُّم الحضارة الإسلامية، لعدم تأكد الناس من صوابية مواقفهم ومبادئهم التشريعية، ومن ثم، فإن هذه الدراسة تسعى إلى تحقيق أهداف متعددة:

- عرض موجز عن دعوات التجديد، وأهم مناحيها في العصر الحديث.

- عرض لمسببات نشأة التجديد من خلال منهج الاجتهاد بالرأي في العصر الحديث.

- بيان اتجاهات علماء التشريع الإسلامي في حدود وطبيعة العلاقة بين النص والرأي.

- بيان القضايا الأصولية الحاكمة لهذه العلاقة وأهم المعايير الضابطة لها.

وكيما تُحقِّق الدراسة أهدافها؛ فقد نُظِّمت في أربعة مباحث متناسقة متكاملة، هي: الدعوة إلى التجديد في التشريع الإسلامي في العصر الحديث واتجاهاتها العامة، ونشأة

منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي في العصر الحديث، ومفهوم التجديد من منظور منهج الاجتهاد بالرأي في العصر الحديث، وعلاقة النَّص بالرأي من منظور منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي.

وفي الوقت الذي تُمثِّل فيه مسألة العلاقة بين النَّص والرأي إحدى قضايا التجديد وإشكالياته، فإنَّ البحث سيقتصرعليها من دون الالتفات إلى أيٍّ قضايا أُخرى، لا تقل أهمية عنها، مثل علاقة التجديد بالحكم الشرعي؛ ذلك أنَّ تفصيلها يتطلَّب إفرادها في موضوعات مستقلة تقوم على دراسات متخصصة. ولم يلتفت البحث أيضاً إلى جملة من الأمور الإجرائية، مثل تعريف بعض المصطلحات (لغةً، واصطلاحاً) إلا عرضاً، بما يخدم البحث؛ لكيلا تكون عبئاً على حساب القضية الجوهرية للدراسة.

وقد استند البحث إلى مجموعة من المناهج العلمية المناسبة، مُمثَّلةً في المنهج الاستقرائي؛ إذ تتبَّع آراء علماء أصول الفقه في مُدوَّناتهم الأصولية، وكتابات المعاصرين في موضوع البحث. ثمَّ كان الاعتماد على المنهج الوصفي في تقرير الحقائق العلمية، وإيراد المعلومات كما قرَّرها أصحابها في مُدوَّناتهم، وصولاً إلى استخدام المنهج التحليلي في استخلاص الأفكار، وتحليلها، ونقدها، واستعراض النتائج.

أولاً: الدعوة إلى التجديد في التشريع الإسلامي في العصر الحديث واتجاهاتها العامة

أصبحت الدعوة إلى التجديد في التشريع الإسلامي (أصولاً، وفروعاً) من أهم السمات المميزة لعصر ما بعد الدولة العثمانية وصولاً إلى عصرنا الحاضر الذي غدت فيه التكنولوجيا والثورة الرقمية تسود أدق تفاصيله، فصارت الدعوة إلى التجديد منهجاً يسلكه السائرون في دروب علوم الشريعة؛ سواء أكان ذلك باختيارهم، أم رغماً عنهم؛ لمواجهة التحديات الفكرية المطروحة عليهم.

ويمكن القول إنَّ بعض هذه الدعوات هي نتاج دعوات لا منهجية، وإنَّها تنادي بالتجديد والتطوير المتصف بالعبثية الفوضوية، ومن ذلك الكثير من الكتابات الفقهية

التي ادَّعت التجديد من دون الإشارة إلى المنهج الذي اتبعته في هذا الشأن،[1] أو مزجت مزجاً غريباً بين ما هو إسلامي وما ليس كذلك، مثل: مَن جمع بين أصول العلمانية (يقصد بها الفلسفات، لا البحث التقني التكنولوجي) وأصول المنهج الإسلامي العام المُتمثِّل في حجية القرآن الكريم والسُّنة الشريفة، ومَن جمع بين مبادئ الحداثة وبعض أصول الاجتهاد بالرأي. وأكثر ما يُلاحَظ هذا النوع عند العاملين بالصحافة، وأنصاف المتعلمين والمثقفين ممَّن سلكوا في ذلك الطريقة الانتقائية أو الغوغائية، التي تقوم على انتقاء ما يحلو للنفس بالهوى والشهوة، واختيار بعض الأحكام، وإهمال بعضها الآخر،[2] مُتَّخِذين من أذواقهم، ومعاداة كل قديم، وتقليد كل ما هو عصري معياراً لطريقتهم.

وفي المقابل، ظهرت دعوات إلى التجديد تقوم على مناهج التجديد غير الإسلامية؛ وهي المناهج التي استجلبها أتباعها من خارج نطاق التشريع الإسلامي (أصولاً، وفروعاً)، وسعوا إلى تطبيقها على التشريع الإسلامي؛ نصوصاً (كتاب، وسُنَّة)، وفروعاً (فقه، وفتاوى، وقضاء، وسياسة)، بل ومناهج اجتهادية (أصول فقه، وقواعد فقه)، فمن منهجهم أنهم جرَّدوا النَّص الشرعي من أيِّ قيمة له إلا على سبيل الاستئناس، وجعلوه مصدراً احتياطياً حيث لا يوجد سواه؛[3] ما أفضى إلى تجديد –أو قل: تغيير– شمولي كُلّي جذري.

وفي هذا السياق برز التيار العصراني في دراسة التشريع الإسلامي بمناهجه المختلفة: المنهج التاريخي، والمنهج العلماني، والمنهج الحداثي...؛ إذ حاول بعض الكُتّاب إسقاط نظريات غربية حديثة على الإسلام، مثل: البنيوية، والألسنية، والتفكيكية؛ ما أدّى إلى سحب المفهوم الإسلامي إلى الأنساق الغربية التي جاءت منها هذه النظريات.[4] إذن، فهي مناهج تمَّ استيرادها من فلسفات ونظم غير إسلامية، وحاول أتباعها تطبيق أُسسها

[1] عطية، جمال الدين. **التجديد الفقهي المنشود**، ضمن: **كتاب تجديد الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط1،2000، ص15. انظر أيضاً:
– عطية، جمال الدين. "تجديد الفكر الاجتهادي"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، عدد13، 2000م، ص172.

[2] الزحيلي، وهبة. **تجديد الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ط1، 2000م، ص210–211.

[3] المرجع السابق، ص212.

[4] عطية، **التجديد الفقهي المنشود**، مرجع سابق، ص15. انظر أيضاً:
– عطية، **ملامح التجديد الفقهي**، مرجع سابق، ص82.

وقواعدها على النَّص الإسلامي، ظنّاً منهم أنَّ في ذلك السبيل إلى التجديد، والبعث من حالة الجمود.

بيد أنَّ ذلك كله لا ينفي وجود مناهج تجديدية في التشريع الإسلامي، لها كيانها واحترامها؛ نظراً إلى قيامها على مبادئ وأُسس صحيحة، يمكن وصف التجديد معها بأنه: تجديد منهجي؛ وهو ما يكون من تجديد يقوم على أسس منهجية متصفة بالتناسق والتوافق. مناهج تجديد إسلامية داعية إلى إحداث تجديد وتطوير في التشريع الإسلامي انطلاقاً من التشريع الإسلامي ذاته؛ فقهاً، وأصولاً، وقواعد فقهية وأصولية.

وقد أخذت هذه المناهج مناحي رئيسة عدَّة، منها المنحى السلفي في التجديد الذي يقوم على التمسُّك بفقه السلف من الصحابة والتابعين، والتخلي عن فقه المذاهب، ويعتمد اعتماداً مباشراً على الكتاب والسُّنة في استنباط ما يلائم العصر من أحكام وفتاوى. ومن نماذج هذا المنهج دعوة محمد يوسف موسى إلى تجديد الفقه الإسلامي بالعودة إلى مصادره الأُولى، وذلك في كتابه "تاريخ الفقه الإسلامي". وقد عَدَّ الزحيلي ما صنَّفه بعض الباحثين من كتبٍ في فِقْه السلف، مثل: معجم فِقْه السلف لمحمد المنتصر الكتاني، وموسوعة إبراهيم النخعي لرواس قلعجي، مُندرِجاً في هذا السياق.[5]

وفي المقابل، ظهر منحى آخر لدعوات التجديد، تَمَثَّل في المنحى التقريبي بين القانون الوضعي والفقه الإسلامي؛ أي تقريب الفقه من القانون الوضعي لا العكس، فعمدت هذه الدعوات في بعض نماذجها إلى إضفاء صفتي القداسة والأصالة على القانون في مقابلة الفقه الإسلامي. وفي هذا الشأن أعداد ليست بالقليلة من الرسائل العلمية المقدمة في كليات الشريعة والقانون، إلى جانب جهود السنهوري في دراسة الفقه الإسلامي المقارن مع القانون.

ويرى الزحيلي أنَّ هذا المنحى هو قلب للأوضاع؛ لأنَّ القانون يقرُّ واقع العلاقات الاجتماعية لتحقيق الاستقرار، بغضِّ النظر عن الدِّين والأخلاق. علما أن القوانين غير مستقرة، وهي قابلة للتعديل والتغيير، وقاصرة في رأي واضعها عن الوصول إلى مستوى السمو المُتمثِّل في الدِّين والأخلاق، فكيف يُسوّغ جعل هذه القوانين أصلاً، والفقه

[5] عطية، **التجديد الفقهي المنشود**، مرجع سابق، ص210-211.

تبعاً،[6] أو تتبع الأقوال الشاذة في المذاهب لموافقتها القانون بدعوى تحقيق –ما يُدعى كونه– مصلحة؟!

ومن أشهر المناحي التي اتَّبعها دعاة التجديد المنهجي في التشريع الإسلامي، المنحى الاجتهادي القائم على النظر العقلي. ويأتي في هذا السياق منهج الاجتهاد بالرأي، ومنهج رعاية المصالح والمقاصد، ومنهج الاجتهاد الجماعي، إلى غير ذلك من المناهج التي تنطلق أساساً من أصول التشريع الإسلامي ومبادئه، على اختلاف بينها في مدى الأخذ بالعوامل والنظريات من خارج التشريع الإسلامي، أو في المدى الذي يجب التوقف عنده وعدم تجاوزه.

ثانياً: نشأة منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي في العصر الحديث

في ظلِّ تنامي دعوات التجديد، وازدياد قوَّة تياراتها، وتعدُّد اتجاهاتها، تنادى أتباع المنهج التراثي الفقهي لمجابهة ما شكّلته هذه التيارات من تحدٍّ حقيقي للفكر الإسلامي، ولا سيما التشريعي منه. وقد جاءت استجابة أتباع هذا التيار لهذا التحدي مُتنوِّعة في كيفيتها تنوُّع العقلية الإسلامية العاكسة لطبيعة تكوين المذاهب الإسلامية، وبخاصة الفقهية منها. بيد أن من أهم الاتجاهات التي برزت في التعامل مع تحديات العصرنة والتجديد، الاتجاه الداعي إلى إحياء منهج الاجتهاد بالرأي وتطويره عند الأصوليين.

ويمكن ملاحظة أثر هذه الدعوة واضحاً جلياً عند عدد كبير من أساتذة الفقه وأصوله، وفي مقدمتهم الشيخ عبد الوهاب خلاف،[7] ود.معروف الدواليبي،[8] ود.مصطفى

---

[6] المرجع السابق، ص213.

[7] انظر آراءه في الاجتهاد بالرأي في:

– خلاف، عبد الوهاب. **الاجتهاد بالرأي: القياس، الاستحسان، الاستصلاح، الاستصحاب**، القاهرة: دار الكتاب العربي ط1، 1950م، ص5 وما بعدها. انظر أيضاً:

– خلاف، عبد الوهاب. **مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه**، بيروت: دار القلم، ط6، 1993م، ص8 وما بعدها.

[8] الدواليبي، معروف. "كيف استعمل الصحابة عقولهم في فهم القرآن"، **مجلة المسلمون**، عدد7، 1955م، ص667.

الزرقا،[9] ود.يوسف القرضاوي،[10] ود.فتحي الدريني،[11] ود.علي جمعة،[12] فضلاً عن العديد من الباحثين في التشريع الإسلامي الذين تناولوا في رسائلهم العلمية وأطروحاتهم الجامعية جميع القضايا والمسائل التفصيلية المتعلقة بالتجديد.

ويرجع أتباع هذا الاتجاه الأحكام الشرعية فيما لا نص فيه خاصة إلى الاجتهاد بالرأي،[13] بما هو الوسيلة الكاشفة عن وجوه المعاني والمصالح، لكنْ ليس مطلق الرأي متبعاً في إطار منهج هذا الاتجاه، بل ما كان مُنضبِطاً مُقيَّداً بشروط الشرع وأوامره، فالمصدر هو الوحي والوجود معاً. أمّا طرائق التغيير فينبغي أنْ تكون: أولاً بفهم النَّص بصورةٍ تُحوّله إلى خطوات عملية متتالية قابلة للتطبيق في الواقع، وثانياً دراسة الواقع بغرض تهيئته لتطبيق النَّص عليه، وفهم النَّص بناءً على مجموعة من علوم أصول الفقه والحديث واللغة، وعن طريق التزاوج بين قراءة كتاب الله المنظور (الكون) وكتاب الله المسطور (القرآن)، حيث يُحدِّد التزاوج والتكامل هنا كثيراً من اختيارنا لما يحتمله النَّص من معانٍ.[14]

---

[9] الزرقا، مصطفى. "تغير الأحكام بتغير الأزمان"، **مجلة المسلمون**، عدد6، 1954م، ص34-35.

[10] القرضاوي، يوسف. "حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد"، **حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية**، عدد10، 1992م، ص15. انظر أيضاً:

- القرضاوي، يوسف. **السياسة الشرعية**، د.م: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2000م، ص13 وما بعدها.
- القرضاوي، يوسف. "تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف"، **مجلة الأزهر**، عدد6، 1977م، ص1096-1098.

[11] الدريني، فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، عمّان: مؤسسة الرسالة، 1994م، ص41.

[12] جمعة، علي. "التغيير: الفلسفة والمناهج"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد88، 1998م، ص35. انظر أيضاً:

- جمعة، علي. **قضية تجديد أصول الفقه**، القاهرة: دار الهداية، د.ت، ص5 وما بعدها.
- جمعة، علي. "الثوابت والمتغيرات"، بحث منشور في شبكة الإنترنت، الوطن(alwatan.com)، ص3 وما بعدها.

[13] الرأي لغةً مصدر رأي رأياً، وله معانٍ عدَّة، منها: البصيرة، والإدراك بنظر النفس، والإدراك بطريق الوهم والتخيُّل، والإدراك بالفكر. أمّا في الاصطلاح فقد استخدمه الأصوليون بإزاء معانٍ عدَّة، أهمها: القياس، والمصلحة، وربَّما استُعمِل بموازاة الاجتهاد. انظر:

- الحسن، خليفة بابكر. **الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية**، القاهرة: مكتبة الزهراء، 1997م، ص79-80، 100-110.
- عباسي، نور الدين. **الاجتهاد الاستصلاحي**، (رسالة ماجستير غير منشورة، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الجزائر، 1991م)، ص40.

[14] جمعة، **التغيير: الفلسفة والمناهج**، مرجع سابق، ص35.

ودراسة الواقع يعبّر عنها د. قلعجي بالمنهج التحليلي في معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي، قاصداً بالقضية المعاصرة المعاملات الجديدة التي لم تكن معروفة في عصر التشريع، أو القضايا التي تغيَّرت موجبات الحكم عليها نتيجة التطوُّر الطبيعي لعلاقات الإنسان، أو نتيجة لظروف طارئة. وطبيعة المشكلات المعاصرة هي التعقيد، واشتراك أكثر من عنصر واحد في تكوينها، وأنَّ دراستها تتطلَّب تحليلها، وإرجاعها إلى العناصر الأصلية التي تتكوَّن منها.

وبعد هذا التحليل، يُنظَر في كل عنصر من هذه العناصر المُكوِّنة للقضية، ثمَّ يُحكَم عليه وَفقاً للمقاييس الإسلامية: هل هو مشروع أم غير مشروع؟ فإنْ كان كل عنصر من عناصرها مشروعاً، يُنظَر في اجتماع هذه العناصر مع بعضها: أيكون هذا الاجتماع ما يمنع المشروعية أم لا؟ فإن كان ما يمنع المشروعية كان التصرف غير مشروع، وإن لم يكن ما يمنع المشروعية، كان التصرف مشروعاً.[15]

ويمكن تحديد ماهية منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي بأنه ذلك الاتجاه الهادف إلى إنتاج أحكام وعلل ومقاصد فقهية للمستجدات العصرية، علاوة على إعادة تقدير مثلها لما كان من الوقائع في التراث التشريعي، كل ذلك انطلاقاً من التشريع الإسلامي: أصولاً وفروعاً، متخذين من الرأي المعتبر أداة لتحقيق إرادة الشارع ومقاصده. مسترشدين بما سطّره الأستاذ الدريني في بيان حقيقة الرأي بقوله: "بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصاً وروحاً، والتبصُّر بما عسى أنْ يُسفِر تطبيقه عن نتائج على ضوء من مناهج أصولية منبثقة من خصائص الفقه وقواعد الشرع، أو روحه العامة في التشريع."[16]

ثالثاً: مفهوم التجديد من منظور منهج الاجتهاد بالرأي في العصر الحديث

تُعدُّ الدعوة إلى التجديد في التشريع الإسلامي (أصولاً، وفروعاً) أحد الأُسس الجوهرية لمنهج التجديد بالاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي في العصر الحديث،

---

[15] قلعة جي، محمد. "منهج معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي"، **مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية**، دبي، عدد5، 1992م، ص61.

[16] الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص39.

انطلاقاً من مجموعة مُتنوِّعة من الدوافع والمُسبِّبات[17] التي لا يتَّسع المقام هنا لبيانها. وغاية ما يمكن التعويل عليه في هذا المقام هو اتِّفاق أتباع هذا المنهج على الدعوة إلى التجديد، والعمل على تطبيقه، وتقديم رؤاهم له، ونماذج تطبيقية عليه.

ومن المهم في هذا السياق تعرُّف حقيقة التجديد، وأبعاده المقصودة في منهج الاجتهاد بالرأي، فالتجديد: "لا يعني تغيير نصوص الشريعة؛ لأنَّ هذه النصوص وحي منزل قد ارتبطت به الشريعة ارتباطاً أبدياً، وإنَّما المقصود بيان حقائق الإسلام، وتجلية مفاهيمه الأساسية التي يقوم عليها كيانه التشريعي، والعقائدي، والعبادي، والخلقي."[18] فتجديد الدِّين لا يعني اختراع إضافة لدِين الله، وإنَّما يعني تطهير الدِّين الإلهي من الغبار الذي يتراكم عليه، وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة.[19] وإعادة الدِّين إلى صله "ليس معناها الابتعاد عن عصره الذي يعيش فيه، وإنما معناه الحكم على العصر الحديث طبقاً لشريعة الله تعالى بعد تنقيتها من الأدران والأوهام التي يحاول بعضهم إلحاقها بها.[20]

فالتجديد الحق هو تنمية الفقه الإسلامي من داخله، وبأساليبه هو، مع الاحتفاظ بخصائصه الأصلية، وطابعه المتميز،[21] وهو السبيل إلى امتداد تأثيرات الدِّين الكامل وثوابته إلى الميادين الجديدة، والأمور المستحدثة، والضامن لبقاء الأصول صالحة دائماً لكل زمان ومكان.[22]

والتطوُّر في التجديد في التشريع، أو التطوُّر فيما يتعلق بالفقه، إنَّما يكون بدراسة الأحداث والوقائع والأوضاع القائمة، ومحاولة استمداد أحكام لها لا تخرج عن قواعد

[17] انظر في ذلك:
- السباعي، مصطفى. **المرونة والتطور في التشريع الإسلامي ويليه العرب قبل الإسلام للعبرة والتاريخ**، بيروت: دار الوراق للنشر والتوزيع، ط1، 1998م، ص9-10.
- أبو سليمان، عبد الحميد. "التجديد: مدرسة ومنهج التجديد"، **مجلة التجديد**، عدد1، 1997م، ص6-7.
- الترابي، حسن. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**، بيروت: دار الهادي للنشر، ط1، 2000م، ص88.
- السعيد، حسن. "دعوات الاجتهاد والتجديد في العصر الحديث"، **مجلة قضايا إسلامية**، عدد5، 1997م، ص323.

[18] الدريني، فتحي. **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1994م، ص79.

[19] خان، وحيد الدين. **تجديد علوم الدين**، القاهرة: دار الصحوة، ط1، 1986م، ص9.

[20] كوكسال، إسماعيل. **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م، ص31-32.

[21] القرضاوي، يوسف. **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد**، القاهرة: دار الصحوة، 1986م، ص26.

[22] عمارة، محمد. "معالم المنهج الإسلامي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد1، 1995م، ص95.

الـدِّين ومبادئـه.[23] والمعاصـرة مـن مكـونات التجديـد الحيويـة، لكـن لـيس التجديـد كلـه معاصـرة، لأن مـنهج المعاصـرة يقـوم علـى إبـراز عناصـر التشـابه والتقـارب بـين المبـادئ الإسلامية والقيم المعاصرة، أما التجديد فمنهجه صياغة النظريات الإسلامية بعيداً عن الانفعال أو الدفاع عن الذات.[24]

إنَّ التجديـد هـو ترسـيخ لواقعيـة التشـريع الإسـلامي، وإذا كـان ثَمَّـة سـعة للاجتهـاد بالـرأي للمواءمـة بـين مقتضـى النَّص التشـريعي الظنـي الدلالـة ومقتضـيات الواقـع المعيـش، فإنَّها تكون في الواقع نفسه معالجةً له وتقويماً، على وَفق مقاصد الشريعة الكلية، بما يُحقِّق اعتبار الأحكام الجزئية في هذه المعالجة والتقويم، باعتبار الكلي من مقاصد الشريعة؛ لأنَّ التشريع الإسلامي "للواقع"، وليس مجرَّد أحكام وقواعد مغرقة في التجريد الذهني، بحيث تستعصي على التطبيق. أو النزول إلى مُكوِّنات الواقع للتعامل معه، وتقيم أوده، ولترتقي به إلى علياء درجات الكمال؛ علماً، وحضارةً، وتقدُّماً، وازدهاراً، وإبداعاً، وتجدُّداً، في نطاق مقاصد التشريع، وقواعده، وقيمه، ومُثله الإنسانية،[25] خلافاً لدعوى أنَّ المقاصد الشرعية، أو فِقْه المآلات، ليست مستقلة بحيث يُستنبَط منها حكم. يضاف إلى ذلك أنَّ مقصد الشارع يُعرَف من كلامه. وفهم كلامه له قواعد محكمة ناشئة من مُسلَّمات اللغة، وبديهة العقل؛ لذا كانت مجرَّدة عن الواقع تماماً.

فهذه القواعد الأصولية مجرَّدة عن الواقع أصلاً؛ لأنَّها من عوارض النصوص الشرعية، مثل: الأصل عدم النسخ، والأصل الإفراد. أمّا الواقع فليس من عوارض النصوص الشرعية في دلالتها على الأحكام؛ لذلك علم أصول الفقه مجرَّد لأنه كجدول الضرب. أما الذي يناقش الواقع فهو الفقه، وليس أصول الفقه، وأصول الفقه لا علاقة له بالواقع. وهذه الدعوى أحدى مكامن اختلاف المناهج الأصولية، التي يُعوِّل عليها منهج الاجتهاد بالرأي عند علماء الأصول السابقين والمعاصرين؛ إذ إنَّ من خصائص هذا المنهج عدم اعتبار علم أصول الفقه علماً منفصلاً عن الواقع. فتقدير المقاصد والمصالح هو من المصادر التشريعية المعتبرة في إثبات الأحكام استقلالاً، وما ذلك إلا امتداد للقول بحجية المصالح المرسلة عند القائلين بها من الأصوليين.

---

[23] كوكسال، **تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص29-30.

[24] بوكروشة، حليمة، "الفكر الإسلامي بين التأصيل والتجديد"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد11، 1998م، ص166.

[25] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص45.

فالاجتهاد بالرأي أصل مستقر في التشريع الإسلامي يُكسِبه الواقعية، والمرونة خصيصة جوهرية فيه. فالتشريع الإسلامي -بفضل الاجتهاد بالرأي- هو أصل مستقر عتيد لا يعمل في فراغ، وإنَّما هو من الواقع بسبب وثيق قوي، ولهذا اتَّسمت أصوله وأحكامه وقواعده الكلية ومفاهيمه ذات السعة (إنسانية، وعالمية، وموضوعية) بالمرونة، والواقعية.[26]

وفي هذا السياق، لا بُدَّ من التمييز بين التغيُّر في الواقع والتغيير؛ فإنَّ الفرق بينهما هو الاختيار. فالتغيُّر لا إرادي أو قهري؛ سواء كان ذلك في الزمان، أو الحال، أو الأشخاص. أمّا التغيير فهو ما كان عن اختيار؛ سواء كان ذلك في المكان، أو الحال، أو الأشخاص.[27] وأمّا مجال التجديد فكل ما يملك فيه المُكلَّف حق الاختيار؛ ما يعني أنَّ المساحة التي يمكن فيها التغيير هي من فعل الإنسان واختياره، وأنَّ المساحة التي لا يمكن فيها التغيير هي ما كانت خارج فعله.[28]

إنَّ الظروف الطارئة والمتغيرة تُؤثِّرتأثيراً بالغاً في إعادة تشكيل عِلَّة الحكم التي هي سبب تشريعه أصلاً، بحيث يصبح للواقع بظروفه الجديدة مناط خاص،[29] يختلف عن مناطه الأصلي العام الذي على أساسه شرع له الحكم أولاً، دون الاحتفاف بالظروف الطارئة الجديدة. فالاجتهاد بالرأي هو اجتهاد في موضوعات متعددة تستدعي أحكاماً عدَّة، وهذا يقتضي حتماً وبالضرورة أنْ يشرع لها حكم اجتهادي جديد، يناسب هذه الظروف؛ ذلك أنَّ الحكم الاجتهادي الواحد إنَّما يستمر إذا تماثلت الظروف الملابسة له، ويتوقف عند اختلافها وتغايرها. والشارع الحكيم لم يشرع أحكامه ليكون تطبيقها في ظلٍّ من الظروف الجديدة؛ نتيجة لتطوُّر حياة الناس، بما يفضي إلى نتائج محرمة لا يقرُّها الشارع الحكيم، فوجب حقاً مراعاة هذه الظروف إبّان الاجتهاد التطبيقي الذي ينبغي أنْ يبقى قائماً مستمراً استمرار سُنَّة تطوُّر حياة الناس؛ للحيلولة دون المصير إلى المآلات

---

[26] المرجع السابق، ص46.

[27] جمعة، **التغيير: الفلسفة والمناهج**، مرجع سابق، ص36.

[28] المرجع السابق، ص38.

[29] مِن الفقهاء مَن عَدَّ -مثلاً- عِلَّة الربا القوت والادخار، ولم يرها مُتحقِّقة في الخضراوات. وفي العصر الحديث، ونظراً إلى تطوُّر وسائل الحفظ والتخزين؛ فقد غدت الخضراوات من الأقوات المدخرة في صورة معلَّبات أو مثلَّجات، فظروف الواقع الجديد تُؤثِّر في عِلَّة الحكم.

الممنوعة شرعاً، ومنعاً من التطبيق الآلي غير المستبصر الذي يُعبِّر أصدق تعبير عن الجمود الفقهي.[30]

رابعاً: علاقة النَّص[31] والرأي من منظور منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي

شكّلت طبيعة العلاقة بين النَّص والرأي أحد أهم مفاصل تطوُّر علم أصول الفقه، وسمة بارزة لمدارسه ومناهجه التشريعية. فمنذ عهد الرسالة يلحظ الباحث تشكّل مدرستي النَّص والرأي، إلا أنهما استُكملت أركانهما، وحُدِّدت مساراتهما التشريعية في عهد المذاهب الفقهية وما تلاها من عصور.

ومن المُلاحَظ أنَّ المناهج التشريعية المختلفة تحرص على اجتناب مثار الاتهامات لها بالخروج عن قداسة النَّص؛ ما جعلها تعمل على تحليل مُكوِّنات النَّص، وبناء النظم التشريعية، وتحديد الأدوات الاجتهادية بالتركيز على مصطلحات تشريعية، مثل: العِلَّة، والسبب، والمقصد، دون الاقتراب من مصطلحات تُمثِّل ذريعة للمُشكِّكين في منهج ما، ومُتَّكأً لهم؛ لذا كانت إطلاقات من قبيل الرأي والعقل أقل تداولاً في نطاق مُكوِّنات النَّص الشرعي وكيفية التعامل معه، والتي عمل الأصوليون على تجنُّب استعمالها في هذا

[30] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص73–74.

[31] يطلق لفظ "النَّص" في اللغة، ويراد به:

– الرفع والظهور، يقال: نصَّت الظبية إذا رفعت رأسها.

– الاستقصاء وإنهاء الأمر.

أمّا في الاصطلاح فله حقيقتان: الأُولى، وهي المقصودة بالبحث هنا، وتتمثَّل في وحي الشارع (قرآناً، وسُنَّةً). والثانية: درجة وضوح اللفظ على معناه، وقد عرَّفه الجصاص في باب "في صفة النَّص"، بقوله: "النَّص، كل ما يتناول عيناً مخصوصة بحكم ظاهر المعنى بين المراد فهو نص، وما يتناوله العموم فهو نص أيضاً." انظر:

– الجصاص، أحمد. **الفصول في الأصول**، تحقيق: عجيل النشمي، الكويت: وزارة الأوقاف، ط2، 1994م، ج1، ص59. وقد عرَّفه الدبوسي بأنَّه "الزائد على الظاهر بياناً إذا ما قوبل به." انظر:

– الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر. **الأسرار في الأصول والفروع في تقويم أدلة الشرع**، تحقيق: محمود توفيق العواطلي، اليمن: دار المصطفى، 1984م، ص116. أمّا البزدوي فقال في تعريفه: "ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة." انظر:

– البزدوي، علي بن محمد. **أصول الفقه مع شرحه كشف الأسرار**، ضبط: عبد الله عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997م، ج 1، ص73.

المضمار لأسباب يمكن إرجاع كثير منها إلى الخوف من اتهامهم بالخروج عن قداسة النَّص؛ إذ مثَّلت فكرة تغيير الشريعة مُتَّكأً وسيفاً مشهوراً في وجه كل مَن أراد إحداث تجديد في الدِّين، ولو انطلاقاً من الدِّين ذاته؛[32] أصوله وقواعده. ولا يعدو الأمر تقليداً وسيادة للعقلية المذهبية؛ ما دفع قطاعاً واسعاً من علماء الأصول إلى تجنُّب إطلاق مصطلح "الرأي" إزاء "المعنى" بوصفه أحد مُكوِّنات النَّص الشرعي؛ منعاً من انصراف الذهن إلى المحظور المُتمثِّل في تغيير الشرع.

فسيادة عقلية التعصب المذهبي أسّست لمنهجية عامة عند كافة المذاهب الفقهية تقوم على مراعاة كل منهج لأصوله الفقهية؛ فقهاً، وأصولاً، ولا سيما في النظر إلى حجية النَّص الشرعي، وفي الاجتهاد؛ دلالةً، وثبوتاً، ومدى إمكانية الاجتهاد، انطلاقاً من المدرستين الأساسيتين: مدرسة المتكلمين (الجمهور)، ومدرسة الفقهاء (الحنفية). والقاسم المشترك لدى الجميع هو مراعاة الحفاظ على النَّص الشرعي ومُكوِّناته، وبخاصة المُكوِّن التعبُّدي واللفظي، بحيث عمل كل منهج على تأكيد ذلك بطريقته. ففي الوقت الذي قبل فيه أتباع الحديث الاحتجاج بأنواع من الأحاديث المشكوك في ثبوتها، عمل الطرف المقابل –مثلاً– على تأكيد ذلك من خلال القول بقطعية دلالة العام، وعدم جواز تخصيصه إلا بشروط خاصة؛ كان ذلك من الطرفين إبداءً للحرص على النص ومكوناته ونفيا لأي اتهام بتغيير الشرع.

والحقيقة أنَّه يمكن تفهُّم دوافع كل طرف في ضوء معطيات عصره، وما جرى فيه من تغيُّرات. فمثلاً، موقف داوود الظاهري، ومن قبله الإمام الشافعي من الاستحسان وصولاً إلى نفي القياس، لا يُعَدُّ تراجعاً حضارياً بوصفه رفضاً لعقلنة الإسلام، وإنَّما يجب فهمه في إطار سياقه التاريخي، وبيئته، وعصره، مُمثَّلاً في العناصر الآتية:

- بدء ظهور ملامح ضعف الوازع الديني.
- تجرُّؤ العوام على الفتوى بالرأي المحض.
- دخول أُمم في الإسلام مصطحبة فلسفاتها الخاصة بأصولها الوثنية.

[32] يُمثِّل نجم الدين الطوفي من الحنابلة، وما تعرَّض له من نقد وهجوم، مثالاً على حالة التخويف التي تعتري العالِم في حال تجاوَز ما يَعُدُّه أتباع المذهبية –أيّاً كانت– حدود المُقدَّس.

– بدء ظهور حالة وضع الحديث النبوي؛ تدعيماً لآراء المذاهب والفِرق.

وفي ضوء هذه المعطيات، يمكن فهم قول الشافعي: "مَن استحسن فقد شرع"، وموقف داود الظاهري النافي للقياس؛ فهما حريصان على هذا الدِّين، ومُدرِكان إدراكاً عميقاً أنَّ أصول الفقه وقواعده إنَّما هي وسائل لاستنباط الحكم الشرعي.

لقد أدرك علماء التشريع الإسلامي (الأصوليون، والفقهاء) الوظيفة الحقيقية للنصوص الشرعية، بما هي مُعبِّرة عن إرادة الشارع؛ إذ ليس المقصود تطبيق النَّص كيفما اتفق، بل يجب فهم معنى ما أراد الله من عباده. وفي المقابل، فإنَّه لا نزاع في أنَّ الرأي المحض الذي لا مستند له لا اعتبار به؛ سواء عارض النصوص أو لم يعارضها، وأنَّ التجديد الذي ينطلق من الاجتهاد بالرأي إنَّما هو إعمال للرأي الناظر إلى ملاحظة المعاني، والعلل، والمقاصد الشرعية المعتبرة؛ فلا يقصد به في هذا المقام ما كان مُظهِراً للتفكير المحض إجماعاً؛ إذ التفكير المجرَّد ليس مصدراً للتشريع في الإسلام، والرأي المحض هو افتئات على حق الله في التشريع، ولو كان جهداً عقلياً جاداً غير مدفوع بالهوى والغرض، ما دام لم ينطلق من معايير الشريعة، وحقائق التنزيل، ومُثله العليا، ومقاصده الأساسية.[33]

وعلى هذا، فقد كان لزاماً على أتباع التجديد بالاجتهاد بالرأي في هذا العصر العمل الدؤوب على استخراج مبادئ من التشريع الإسلامي (أصولاً، وقواعدَ)، وتحديد المعايير الضابطة لكل مبدأ؛ لأجل تطبيقها في تعاملهم مع تحديات العصر، وصاغوا من خلالها معالم منهج الاجتهاد بالرأي ومبادئه، والمعايير الضابطة لها.

تقسيم الوقائع وأحكامها من حيث إلزامها أو عدمه:

ينظر منهج الاجتهاد بالرأي إلى ضرورة تصنيف أحكام الوقائع بالنظر إلى مدى إلزاميتها في التشريع الإسلامي، بوصفها أحد أهم أُسس تنظيم العلاقة بين النص والاجتهاد؛ إذ يُشكِّل الإلزام محوراً جوهرياً في التشريع (أي تشريع)؛ سماوياً كان أو أرضياً. والإلزام صفة في التشريع تعني ضرورة تنفيذ المُكلَّفين أحكام التشريع بما يُحقِّق مقاصده.

[33] الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص36.

وإذا كانت صفة الإلزام تختص في التشريعات الأرضية (القوانين) بأحكام التشريعات والقوانين، فإنَّ صفة الإلزام في التشريع الإسلامي لا تقتصر على الأحكام، وإنَّما تشمل النصوص الشرعية التي تأتي بهذه الأحكام.

وفي هذا السياق، فإنّا نلحظ وجود توجُّهينِ لدى علماء التشريع الإسلامي:

الاتجاه الأول: تقسيم السُّنة إلى تشريعية مُلزِمة، أو غير تشريعية يقبل حكمها الاجتهاد والتغيير:

قسَّم أتباع منهج التجديد اعتماداً على الاجتهاد بالرأي السُّنة الواردة في أمر مُعيَّن (قولاً، أو فعلاً، أو تقريراً) إلى تشريعية، وغير تشريعية،[34] ثمَّ إذا كانت تشريعية إلى ما هو دائم، ومؤقت، وذلك تبعاً للصفة التي يتَّصف بها النبي ﷺ إبّان صدور ذلك عنه؛ من كونه مُبلِّغاً ورسولاً، أو قاضياً، أو مُفتِياً، أو رئيساً أعلى للدولة، أو بشراً عادياً،[35] ويمكن استخلاص المعايير الضابطة الآتية:

المعيار الأول: ما صدر عن الرسول ﷺ بوصفه رسولاً، فذلك تشريع عام دائم يجب اتّباعه إلى يوم القيامة؛ لأنَّه من البيان الشرعي، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: 44). ومن ذلك تفصيل المجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، والتشريع المبتدأ الذي يتفق مع القرآن الكريم؛ مبدأً، ومقصداً.

المعيار الثاني: ما صدر عنه ﷺ بوصفه رئيساً أعلى للدولة، أو قائداً عسكرياً، فيجب اتّباعه إنْ تماثلت الظروف والبيئات، واقتضته المصلحة الراهنة؛ لأنَّه قائم على اعتبارات زمنية وبيئية، وذلك ممّا يتحكَّم فيه اختلاف الظروف والمصالح، مثل قوله ﷺ: "مَن قتل قتيلاً له عليه بيِّنة فله سَلْبه."[36] فهذا حكم اقتضته الظروف، والمصلحة القائمة آنذاك. وبعبارة أُخرى، فهو ليس تشريعاً عاماً. ومن أمثلته الخطط العسكرية التي وضعها الرسول

[34] القرافي، شهاب الدين. **الفروق**، تحقيق: محمد سراج، وعلي جمعة، القاهرة: دار السلام، ط1، 2001م، ج1، ص346-350.

[35] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص157-159. انظر أيضاً:
- عمارة، محمد. **معالم المنهج الإسلامي**، بيروت: دار الشروق، ط1، 1991م، ص115.

[36] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام**، ضبط: مصطفى البغا، دمشق: دار ابن كثير، ط3، 1987م، ج3، حديث رقم2973، ص1144.

ﷺ، وترتيب المواقع الحربية، ممّا سبيله الخبرة والدراية بفنون القتال، لا الوحي. وكذلك تنظيم المرافق العامة للدولة، مثل قوله ﷺ: "مَن أحيا أرضاً ميتةً فهي له."[37] وقد اختُلِف في كونه تدبيراً مصلحياً سياسياً، بحيث يفتقر إلى الإذن المسبق من رئيس الدولة، أو تشريعاً عاماً وتبليغاً محضاً، فلا يفتقر إلى ذلك.

المعيار الثالث: ما صدر عنه ﷺ بوصفه بشراً عادياً، لا رسولاً، فذلك ما تقضي به الجبلّة والفطرة الآدمية، مثل: اللباس، وتهيئة الطعام، وبعض التقاليد ممّا لا صلة له بالتشريع، مع التنبيه على أنَّ أصول الأفعال جبلّيّة، وأنَّ بعض تفاصيل أدائها يدخلها التشريع.

المعيار الرابع: ما صدر عنه ﷺ بوصفه قاضياً، فيجب تقديم دعوى قبل إصدار الحكم فيه كما في فرض النفقات وتقديرها، ويجب في القضاء مراعاة الظروف والأحوال كما في الإفتاء.

المعيار الخامس: ما جاء به النبي ﷺ بياناً لعقيدة، أو تفصيلاً لعبادة، أو توجيهاً إلى قربة، أو إرشاداً إلى خُلق، أو أمراً بمعروف، أو نهياً عن منكر، أو تنظيماً لمعاملة، أو درءاً لضرر، أو تحذيراً من سوء؛ كل ذلك يجب اتِّباعه لأنَّه من السُّنة التشريعية، وما عداه فقد وقع فيه الاختلاف.[38]

المعيار السادس: ما كان سُنَّة غير تشريعية تتعلق باجتهادات الرسول ﷺ في فروع المتغيرات الدنيوية؛ سواء في السياسة، أو الحرب، أو المال، وكل ما يتعلق بإمامته للدولة الإسلامية، أو بقضائه في المنازعات، الذي هو اجتهاد مُؤسَّس على حجج أطراف النزاع، وليس وحياً معصوماً؛ وفيها ومعها يجوز فيه الاجتهاد الذي يأتي بجديد الأحكام، وتلتزم به الأُمَّة مثل التزامها بالرسالة، من دون توقُّف الالتزام والاقتداء على مصدر جديد، وسلطة جديدة لاجتهاد جديد، والتي هي اجتهاد في متغيرات الفروع الدنيوية، أو قضاء بالاجتهاد لا الوحي في المنازعات، فإنَّ ما يتعلق منها بالإمامة (سياسة الدولة في مختلف ميادينها) لا إلزام فيه وبه إلا إذا عُرِض على إمام الوقت والدولة القائمة، فأجازته؛ لموافقته

[37] المرجع السابق، ج2، ص823، باب: مَن أحيا أرضاً مواتاً.

[38] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص157-159.

الحال، وتحقيقه المصلحة، وكذلك الأمر مع قضائه ﷺ في المنازعات بالاجتهاد؛ فالاقتداء به، والالتزام بأحكامه، موقوف على إجازة القضاء المعاصر.[39]

الاتجاه الثاني: تصنيف النَّص الشرعي عموماً:

فالنَّص التشريعي مختلف من حيث مدى إلزامه وقابليته للاجتهاد والتغيير، وإنما يستفاد ذلك من الوضع البياني والدلالي للنص الشرعي، أو الثبوتي. واستناداً إلى ذلك، فإنَّ الواقعة أو المشكلة المعاصرة تُقسم إلى:

أولاً: واقعة يحكمها نص.

ثانياً: واقعة لا يحكمها نص.

فإذا حكمها نص، فإنَّه لا يعدو أنْ يكون:

- قاطعاً، أو ظنياً.
- غير معقول المعنى، أو معقول المعنى.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الوقائع إمّا أن تكون:

1. وقائع لا نص فيها.
2. وقائع فيها نص قاطع معقول المعنى.
3. وقائع فيها نص قاطع غير معقول المعنى.
4. وقائع فيها نص ظني معقول المعنى.
5. وقائع فيها نص ظني غير معقول المعنى.

وفي المحصلة، يمكن تصنيف الوقائع إلى نوعين:

النوع الأول: الوقائع والمسائل التي جاء بشأنها النَّص الشرعي القاطع.

وليس في هذا النوع اجتهاد بالرأي يؤول إلى تغييرٍ لحكم الواقعة المنصوص عليها بقاطع، أو أن يخالف حكم المسألة المعاصرة دليلاً قاطعاً. فالحكم في مثل هذه الأحوال مُلزِم، لا يقبل الاجتهاد والتغيير.[40] فالقطعية هي ما وجب اعتقاد الحكم فيها قطعاً، ولم

[39] عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، مرجع سابق، ص115.

[40] خلاف، **مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه**، مرجع سابق، ص8 وما بعدها.

يجز اعتقاد نقيضه، ولا جوازه وإنْ كان محتملاً. فما دلَّ عليه دليل قاطع لا يحتمل الخلاف، أو يحتمله احتمالاً ضعيفاً ليس له من القوة ما يُعوَّل عليه لأجله، فهو قطعي.[41]

ومنهج الاجتهاد بالرأي بموقفه هذا مُوافِق لآراء الأصوليين المتوافقة على منع الاجتهاد في مثل هذه المسائل التي ورد فيها نص قاطع.[42] وهذا النوع من الوقائع سمّاه

---

[41] الصلاحات، سامي. "خصائص النص القطعي عند الأصوليين"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد23، 2001م، ص49.

[42] البصري، أبو الحسين محمد بن علي. **المعتمد في أصول الفقه**، ضبط: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1403هـ، ج2، ص396. انظر أيضاً:

– السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد. **ميزان الأصول**، تحقيق: محمد زكي عبد البر، ط1، 1984م، ص753.

– صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود. **التوضيح شرح التنقيح**، ضبط: محمد عدنان، بيروت: دار الأرقم، ط1، 1998م، ج2، ص260.

– التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **التلويح شرح التوضيح**، ضبط: محمد عدنان، بيروت: دار الأرقم، ط1، 1998م، ج2، ص260.

– ابن أمير الحاج، شمس الدين محمد. **التقرير والتحبير على التحرير**، ضبط: عبد الله عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، ج3، ص385.

– ابن العربي، أبو بكر. **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسن البدري، وسعيد فودة، الأردن: دار البيارق، ط1، 1999م، ص152.

– القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، مكة المكرمة: مكتبة الباز، ط2، 1992م، ج9، ص4025.

– الغزالي، أبو حامد محمد. **المستصفى**، تحقيق: محمد الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1997م، ج2، ص390–400.

– الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، (د.م): جامعة الإمام محمد بن سعود، ط1، 1980م، 39/3/2.

– الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، ضبط: إبراهيم العجوز، بيروت: دار الكتب العلمية، ج4، ص414.

– ابن السبكي، تاج الدين علي بن عبد الكافي. **الإبهاج شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1984م، ص258.

– الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر. **البحر المحيط**، مراجعة: عمر الأشقر وآخرون، ط1، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1988–1990م، ج6، ص240 وما بعدها.

– ابن قاسم، شهاب الدين. **الآيات البينات**، ضبط: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996م، ج4، ص349.

– ابن قدامة، موفق الدين. **روضة الناظر وجنة المناظر**، تحقيق: عبد الكريم النملة، الرياض: مكتبة الرشد، ط5، 1997م، ج3، ص975.

شيخ الإسلام ابن تيمية الشرع المنزل؛ وهو ما جاء به الرسول، وهذا يجب اتِّباعه، ومَن خالفه وجبت عقوبته... وليس لأحد الخروج عنه.[43]

والمقصود بالقطعية ما لا يقبل التأويل والصرف عن مقتضاه وفحواه؛ لا حقيقةً، ولا مجازاً، مع ملاحظة أنَّ القطع يدخل في النَّص الشرعي من جهتين: الثبوت، والدلالة، بحيث يُقسِّمه بعض العلماء بهذا النظر إلى:

– ما دلالته قطعية، بأنْ يكون قطعي السند والمتن، وهو ما تيقّنا أنَّ رسول الله ﷺ قاله، وتيقّنا أنَّه أراد به تلك الصورة.

– ما دلالته ظاهرة غير قطعية.

أمّا الأول فيجب اعتقاد موجبه علماً وعملاً، وهذا ممّا لا خلاف فيه بين العلماء في الجملة.[44]

ولكنَّ الباحث يلحظ أنَّ لاعتبار فكرة "مطلق قطعية النصوص" آثاراً سلبيةً عند بعض أتباع هذا المنهج، تمثَّلت بتضييق ملحوظ في مجال الاجتهاد في النصوص، وصل حدَّ منعه فيها، وقصره على ما لا نص فيه،[45] كما الشأن عند د. خلاف؛ إذ عنون

– ابن النجار، محمد. **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1992م، ج4، ص489.

– آل تيمية، مجد الدين عبد السلام، وشهاب الدين عبد الحليم، وشيخ الإسلام تقي الدين. **المسودة في أصول الفقه**، جمع: شهاب الدين الحراني، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت، ص442–443، 448.

[43] ابن تيمية، أحمد عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، جمع: عبد الرحمن العاصمي، د.ت، ج35، ص365.

[44] المرجع السابق، ج20، ص257. انظر:

– الصلاحات، **خصائص النص القطعي عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص47.

[45] انظر في كيفية قصر نطاق الاجتهاد على ما لا نص فيه:

– البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط4، 1982م، ص200–201.

– حسان، حسين حامد. **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، بيروت: دار النهضة العربية، 1971م، ص107.

– البغا، مصطفى ديب. **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، بيروت: دار القلم، ط2، 1993م، ص35.

– خبيزة، محمد يعقوبي. "هل تقدم المصلحة على النَّص الشرعي؟"، **مجلة دار الحديث الحسنية**، عدد3، 1983م، ص239 وما بعدها.

كتابه: "الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه"؛ تحاشياً للاجتهاد في مقابلة النصوص ومقابلة القطعيات، في حين يقرر د. القرضاوي ود.الدريني أنَّ مجال الاجتهاد هو في الظنيات لا القطعيات.[46] أمّا الاجتهاد في القطعيات فقد أقرَّه القرضاوي بقوله: "الاجتهاد مع القطعيات لا فيها."[47] بل إنَّ ممّا سجَّله القرضاوي على بحث د. محمد عمارة: "المنهج الإسلامي" طرحه الاجتهاد الاستصلاحي في مقابلة النَّص القطعي؛ إذ يرى القرضاوي أنَّ ذلك ينتهي إلى جعل الأدلة القطعية قابلة للأخذ والرد؛ ما يُسهِم في تحويل القطعيات إلى ظنيات، بحيث تغدو مثار نزاع واختلاف.[48]

وعلى الطرف الآخر، يرى الباحث أنَّ الخطر لا يتمثَّل في ذلك فحسب، بل يشمل تحويل الظنيات إلى قطعيات، ثمَّ تقييد الاجتهاد والتعليل، بل ربَّما إلغاؤه تماماً؛ حتى وصل الأمر ببعضهم إلى اعتبار الاجتهاد بالرأي فيما ورد فيه نص أمراً لا مُسوّغ له، والحكم عليه بالتحريم، تعويلاً على التقليد المذهبي؛ إذ إنَّ الأئمة والفقهاء السابقين نظروا في المسائل التي عرضت لهم، وقضوا أجيالهم وعصورهم في نظرها، وخرجوا فيها بآراء لا يجوز لنا أنْ نزيد عليها اليوم، وإنَّما نخالفها بنظرنا.[49]

غير أنَّ المُتأمِّل في ما يُقرِّره الأصوليون في بحثهم، وتحديدهم ماهية "المُجتهَد فيه"، يُدرِك البون الشاسع بين ما يحاول بعض المعاصرين تقديمه بوصفه مجال الاجتهاد، ونفيهم الاجتهاد عمّا عداه، وما يُقرِّره الأصوليون. ففي الوقت الذي ذهب فيه كثير من المعاصرين إلى تضييق دائرة الاجتهاد، وقصرها على ما لا نص فيه، واعتبار كل مَن تجاوز ذلك مخالفاً لما ظنوه قاعدة مُسلَّمة: "لا اجتهاد مع النَّص"[50] دونما تحديد دقيق للمقصود

[46] القرضاوي، **حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد**، مرجع سابق، ص15. انظر:
– الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص41.

[47] القرضاوي، **حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد**، مرجع سابق، ص32.

[48] المرجع السابق، ص30، 33–34.

[49] حسام الدين، محمد. "لا اجتهاد مع النص"، **مجلة الأزهر**، عدد8، 1984م، ص1242.

[50] قاعدة استُعمِلت في غير سياقها؛ فإنَّها –على فرض أنَّها قاعدة– لا تصلح للاستدلال بها على منع التعليل في مقابلة النصوص والنصوص النقلية؛ ذلك أنَّها قد فُهِمت خطأً، واستُعمِلت في غير سياقها الذي وُضِعت له. فقد وُضِعت في زمن دعوى إغلاق باب الاجتهاد، وبحسب ما يُقرِّره الشيخ الزرقا، والمراد بالنص فيها ليس النصوص من الكتاب والسُّنة؛ وإنَّما المنقول في كتب المذهب (أي مذهب)؛ أي لا اجتهاد في مقابلة القول المعتمد في المذهب. غير أنَّ هذه القاعدة سرعان ما انتقلت إلى نصوص التشريع ليحدث الالتباس، وليستدل بها على منع الاجتهاد

بالنَّص الوارد في هذه المقولة؛[51] فإنَّ الأصوليين فسَّروا "المُجتهَد فيه" بأنَّه كل مسألة وواقعة ليس فيها قاطع من نص، أو حكم شرعي.[52]

والباحث يلحظ في هذا النوع لبساً بين الاجتهاد في النَّص القاطع من حيث إرادة تغيير المستفاد منه وتبديله؛ وهو الحكم الشرعي المتعلق بالواقعة- وهو ما نبَّه له الأصوليون- ومنع الاجتهاد في كيفية تطبيق النَّص القاطع، وهو ما يرى الباحث أنَّ القطعية لا تمنع منه أبداً. فالتبصُّر والتفكُّر في كيفية تطبيق النَّص، وما يستفاد منه؛ سواء

ومنع التعليل، إذا كانت فيه معارضة ومقابلة للنص، وهم بذلك يخالفون رأي المحققين من العلماء ممَّن قرَّروا أنَّ المُعتبَر هو المعاني، لمّا رأوا أنَّ الشارع قد توسَّع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عُرِض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أنَّ الشارع قصد فيها إتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص، حتى إنَّ القرافي يَعُدُّ الجمود على المنقولات أبداً، ضلالاً في الدِّين، وجهلاً بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين. انظر:

- الزرقا، أحمد محمد. **شرح القواعد الفقهية**، بيروت: دار القلم، ط2، 1989م، ص150.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: مشهور حسن، القاهرة: دار ابن عفان، ط1، 1997م، ج2، ص523.
- القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج1، ص177.

[51] خلاف، **الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه**، مرجع سابق. انظر أيضاً:
- القرضاوي، **حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد**، مرجع سابق، ص15، 30-34.
- الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص41.

[52] السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص753ص. انظر أيضاً:
- صدر الشريعة، **التوضيح شرح التنقيح**، مرجع سابق، ج2، ص260.
- التفتازاني، **التلويح شرح التوضيح**، مرجع سابق، ج2، ص260.
- ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير على التحرير**، مرجع سابق، ج3، ص385.
- ابن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص152.
- القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مرجع سابق، ج 9، ص4025.
- الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص390، 400.
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، 39/3/2.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص414.
- ابن السبكي، **الإبهاج شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج3، ص258.
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج6، ص240 وما بعدها.
- ابن قاسم، **الآيات البينات**، مرجع سابق، ج4، ص349.
- ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ج3، ص975.
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج4، ص489.
- آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص442-443، 448.

كان قطعياً أو ظنياً، هو منهج مُتحتِّم في التشريع الإسلامي، وما صنيع عمر ﷺ في إيقاف حدِّ السرقة عام الرمادة، ووقف أرض سواد العراق بعد فتحها ... إلا مثال على هذا المنهج في الاجتهاد بالرأي في تحقيق المناط؛ ما أنتج تغيُّراً في الحكم عند المُجتهِد، رغم ما فيها من نصوص وأحكام قاطعة.

ومن جهة أُخرى، فقد كان الأصوليون أكثر دقةً وانضباطاً في تحديدهم حدود القطعية المانعة من الاجتهاد؛ إذ يمكن استنباط مجموعة من المعايير الضابطة لذلك، أبرزها:

المعيار الأول: كلُّ ما فيه نصٌّ صريح، مثل أكل الضب على مائدة الرسول عليه الصلاة والسلام، فالمصيب في هذه المسألة واحد؛ إذ النَّص واحد.[53] وما كان لله تعالى عليه دليل قاطع، فإنَّه يوصل إلى العلم به؛ حتى لا يكون العادل عنه مصيباً، بل مُخطِئاً تاركاً حكم الله.[54]

المعيار الثاني: أنْ يكون اللفظ ممّا قُصِد به العموم. وقصد العموم يظهر بأمور، منها:[55]

* إذا ابتدأ الرسول عليه الصلاة والسلام حكماً، وكان الحكم مفتتحاً، وذلك من شأن الرسول بحكم أنَّه مُبلِّغ للوحي، وصاحب حق في التشريع.

* إذا لم يجرِ النَّص والحكم جواباً عن سؤال؛ إذ السؤال والاستفتاء مظنة اختصاص السائل بالجواب.

* إذا لم يضفه إلى حكاية حال، كأنْ يختص الحُكم بحال قوم، أو واقعة.

* إذا لم يصدر منه حلٌّ للإعضال والإشكال في بعض المحال. بل قال مبتدئاً، وإليه ابتداء الشرع بأمر الله، وشرح ما أعضل من كتاب الله، -مثال ذلك قوله تعالى: ﴿أيما امرأة﴾- فانتحى أعم الصيغ، وظهر من حاله قصده تأسيس الشرع بقرائن بيِّنة.[56]

[53] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج6، ص258.

[54] الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج1، ص161-162.

[55] الجويني، إمام الحرمين المعالي عبد الملك. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الديب، قطر: الديوان الأميري، ط1، 1979م، ج1، ص525-526.

المعيار الثالث: أنْ يكون في الاجتهاد بالرأي تأسيس لمعنى يُعطِّل تقييدات أوامر الشارع،[57] ولا سيما ما كان من تقييدات الشارع ذا دلالة قاطعة على معناها، من مثل:

* الألفاظ الخاصة الواردة في النَّص.

* الأحكام التي لا يجوز فيها النسخ والتبديل؛ فإنَّ كل شيء ثبت من طريق يوجب العلم، لا يجوز تركه بما لا يوجب العلم. ولهذا، فهو ليس من باب الاجتهاد، ولا يجوز أنْ يكون الأمر فيه موكولاً إلى آراء المجتهدين.[58]

*كل حكم شرعي يستحق المُكلَّف الإثم والذم على قيامه بالفعل الذي تعلَّق به الحكم، أو تركه على وجه ما؛ وهي الأحكام الشرعية التكليفية التي فيها إلزام بحيث ليس للمجتهد معها سوى التنفيذ، وهما: الإيجاب،[59] والتحريم.[60]

---

[56] المرجع السابق، ج1، ص520.

[57] المرجع السابق، ج1، ص551. انظر:
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج3، ص465.

[58] الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج4، ص301.

[59] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج1، ص128. انظر أيضاً:
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، 1/1/ 117.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص98.
- الإسنوي، جمال الدين. **نهاية السول في شرح منهاج الوصول**، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1982م، ج1، ص73.
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص177.
- المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد. **شرح جمع الجوامع، مع الآيات البينات**، ضبط: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996م، ج1، ص169-170.
- ابن السبكي، **الإبهاج شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج1، ص51، 59.
- أبو يعلى، محمد بن الحسين. **العدة**، تحقيق: أحمد المباركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1980م، ج1، ص159.
- ابن عقيل، أبو الوفاء. **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1999م، ج1، ص29.
- ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ج3، ص150.
- السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص25-26، 28.
- ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير على التحرير**، مرجع سابق، ج2، ص102.
- أمير باد شاه، محمد أمين بن محمود. **تيسير التحرير**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج2، ص185.

[60] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج1، ص313. انظر أيضاً:

المعيار الرابع: ما عُلِم من الدِّين بالضرورة، مثل: الصلوات المفروضة، والزكوات الواجبة، وتحريم الزنا، واللواط، وشرب الخمر. فمَن خالف في شيء من ذلك بعد العلم، فقد خالف ما لا اجتهاد فيه.[61]

المعيار الخامس: ما عُلِم قطعاً بطريق النظر لا بالضرورة، مثل: كون الإجماع حجة، وكون القياس وخبر الواحد حجة، وكذلك الفقهيات المعلومة بالإجماع؛ فهي قطعية، ومُنكِرها ليس بكافر، لكنَّه آثم مخطئ.[62]

المعيار السادس: كل ما لا يقبل الترجيح في ذاته أو عليه. فالنَّص القطعي مرتبة واحدة من حيث إفادته لمعناه أو حكمه، بخلاف النص الظني المشتمل على مراتب ودرجات متفاوتة استعملها الأصوليون في تحديد مراتب الخلاف. فالقطعي من النصوص هو ما لا يقبل تفاوتاً أو ترجيحاً؛ سواء في ذاته بأنْ يكون قابلاً لتغيير معناه، أو في تغيُّر ما يفيده من أحكام، ولا يقبل أيضاً ترجيح غيره عليه؛ إذ في ذلك إبطال له وإخراج عن القطعية إلى العبثية، وهو ما قرَّره الجويني بقوله: "القطعي ممّا لا ترجيح فيه، فإذا ثبت أصل الترجيح فلا سبيل إلى استعماله في مسالك القطع"[63] بخلاف النص –اللفظ–

– الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، 1/1/ 127.
– الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص86.
– الإسنوي، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول**، مرجع سابق، ج1، ص79.
– الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج1، ص255.
– المحلي، **شرح جمع الجوامع، مع الآيات البينات**، مرجع سابق، ج1، ص170–171.
– ابن السبكي، **الإبهاج شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج1، ص58.
– ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ج3، ص208.
– السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص43.
– ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير على التحرير**، مرجع سابق، ج2، ص103.

[61] الشيرازي، جمال الدين. **شرح اللمع**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988م، ج2، ص1045. انظر أيضاً:
– ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، مرجع سابق، ج3، ص385.

[62] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص400. انظر أيضاً:
– القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، مرجع سابق، ج9، ص4059.
– الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج6، ص240.

[63] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص1143–1144. انظر ايضاً:
– الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص462.

الظاهر.[64] فحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم يقبله اللفظ الظاهر والنَّص عند الحنفية؛ لأنَّ الظاهر يحتمل غير المراد احتمالاً بعيداً، والنَّص يحتمله احتمالاً أبعدَ دون اللفظ المفسّر؛ لأنَّه لا يحتمل غير المراد أصلاً،[65] فلا مجال للاجتهاد فيه؛ لأنَّ إرادة المُشرّع تكون حينئذٍ مفسّرة واضحة بصورة قاطعة. وكل اجتهاد يؤدي إلى صرف هذا المعنى إلى آخر، أو تأويله، يُعَدُّ خروجاً على العدالة نفسها التي تجسَّدت معالمها في هذا النَّص الصريح القاطع، وذلك مُحرَّم لا يجوز المصير إليه بالإجماع.[66]

فالاجتهاد مهمته تبيين إرادة المُشرّع وتحرّيها؛ لأنَّها تُمثِّل الحق والعدل، وقد أفصح عنها الشارع بنص قاطع، وتغييرها بالتأويل خروج عن الحق والعدل، وذلك لا يجوز في جميع الشرائع؛ لأنَّه تشريع جديد، وهو افتئات على حق المُشرّع في التشريع، ومضادة لشرعه، وكل ذلك باطل. فالنصوص المفسّرة وكذلك المحكمة من النظام الشرعي العام لا مجال للتأويل فيها. وبخلاف "التعليل"، فإنَّه يشمل القطعيات والظنيات على السواء، ولا يستثنى من مجاله إلا التعبُّديات، والمقدّرات؛ إذ لا مدخل للعقل ولا الاجتهاد فيها.[67]

المعيار السابع: كل نص أو حكم تعالى فوق الزمان والمكان فهو قطعي؛ نصاً كان، أو حكماً. فالقطعية تتعالى عن ظرفية الزمان والمكان، ولا تتقيد بأيٍّ من الظروف والأزمنة، فلا يقبل أنْ يتحوّل عن مراد الشارع البتة، بل يلزم معناه، ولا ينفك عنه، وإذا انفك عنه فلا يكون نصاً، أو حكماً قطعياً، وإنَّما هو نص وحكم ظني؛ لأنَّ الظني قد يحتمله أكثر من فهم ورأي. فمرونة النص القطعي تأخذ شكل الاستثناء الظرفي؛ زماناً، ومكاناً، ومحلاً، وبما تتناسب مع ثباته.[68]

فالقطعيات من نصوص الشريعة ليست داخلة في نطاق التأويل؛ لأحد الأسباب الآتية:

– الصلاحات، **خصائص النص القطعي عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص72.

– عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، مرجع سابق، ص99.

[64] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج3، ص439.

[65] التفتازاني، **التلويح شرح التوضيح**، مرجع سابق، ج1، ص275.

[66] الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص149.

[67] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص148.

[68] الصلاحات، **خصائص النص القطعي عند الأصوليين**، مرجع سابق، ص59–60.

– تعلُّق النَّص بحقائق ثابتة كما في العقائد.

– تعلُّق النَّص بمصلحة جوهرية ثابتة لا تتغير بتغيُّر الأزمنة والأمكنة، مثل: فرائض الإرث، والعقوبات النَّصية على الجرائم الكبرى التي تقع في المجتمع.

– تقرير النَّص قاعدة ترسم منهجاً تشريعياً في الاجتهاد، مثل: قاعدة "الضرر الخاص يُتحمَّل في سبيل ضرر عام"، وقاعدة "لا ضرر ولا ضرار"؛ لأن القواعد هنا حاكمة على الأحكام التكليفية في الشريعة كلها.

– تعلُّق النَّص الصريح القاطع بأمهات الفضائل، وأصول الأخلاق والكمالات النفسية كما ذكرنا آنفاً.[69]

النوع الثاني من الوقائع فهو الوقائع والمسائل الاجتهادية.

فما كان دليل المسألة فيه ظنياً، أو لم يكن فيها نص ابتداءً، فإنَّ الحكم فيها غير مُلزِم، بحيث يمكن الاجتهاد فيه وتغييره بحسب أصول الاجتهاد وقواعده.[70] ولمنهج الاجتهاد بالرأي في هذا النوع معايير، أهمها:

المعيار الأول: إمكانية التعليل وقبول الاجتهاد. فالأصوليون قسَّموا النصوص والأحكام الثابتة بها باعتبار قبولها للتعليل، وأنماطه الاجتهادية المختلفة (القياس، الاستحسان، الاستصلاح، سد الذرائع، رعاية العرف، اختلاف الزمان والمكان) إلى قسمين:[71]

الأول: النصوص والأحكام الشرعية المطردة؛ إذ الأصل أنَّ كل حكم شرعي أمكن تعليل محل واقعته فالتعليل فيه جارٍ. هذه هي القاعدة الحاكمة لمجال التعليل؛ سواء كانت عبادات، أو عادات، أو معاملات؛ وسواء كانت حدوداً، أو كفّارات، أو رخصاً، أو

---

[69] الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص150.

[70] خلاف، **مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه**، مرجع سابق، ص8.

[71] السرخسي، **أصول السرخسي**، تحقيق: رفيق العجم، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1997م، ج2، ص144. ويرى الغزالي أنَّ الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يُعلَّل أصلاً، وقسم يُعلَم كونه مُعلَّلاً كالحِجْر على الصبي؛ فإنَّه لضعف عقله، وقسم يُتردَّد فيه. وواقع الأمر أنَّ القسم الثالث إمّا أنْ يكون من المُعلَّل، وإمّا ألا يكون منه. انظر:
– الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص278.

مقدّرات، أو محصورات بأعداد. فقد قرَّر الجمهور أنَّ كل حكم شرعي أمكن تعليله لا يُجعَل تعبُّداً، بل القياس فيه جارٍ،[72] فإذا ما ظهرت العِلَّة جاز القياس فيه؛ إذ لا ذاهب إلى القياس حيث لم تعقل الحكمة، ولم تتعد.[73] فالتعليل محلّه الوقائع والمحال التي جاءت بحقها الأحكام الشرعية والنصوص؛ لذا، فالأجدر أنْ تكون القاعدة العامة في تحديد ما يجري فيه التعليل وما لا يجري، هي البحث في الوقائع عن العِلَّة بالطرائق والمسالك المُعتبَرة للكشف عنها، فإنْ أدركها المُجتهِد وظهرت له كانت الواقعة، ومن ثمَّ النص والحكم الشرعي مُعلَّل بها، وإنْ لم تظهر له كانت غير مُعلَّلة، والتزم فيها جانب النَّص والتعبُّد، ولا يعني ذلك أبداً انتفاء إمكانية التعليل؛ فما كان غير معلَّل عند مجتهد ما، فإنه لربما تمكن مجتهد آخر من تعليله، وما هو ليس بمُعلَّل في هذا الزمان فربَّما يجيء زمان يقدّر فيه الشارع الكشف عن العِلّة. ويجب أنْ لا يغيب عن الأذهان أنَّ كل الوقائع والأحكام مُعلَّلة في الواقع بالحكمة؛ إذ لا يخلو حكم عن حكمة، وذلك لاتصاف الشارع بأنه حكيم.

وتجدر الإشارة هنا إلى ما امتاز به النهج القرآني في تشريع الأحكام؛ إذ إنَّ أكثر الأحكام المنصوصة في القرآن الكريم جاءت مقرونة بالعلل التي تُفسِّر معقوليته، وتُبيِّن الحكمة التي من أجلها شُرِع كل حكم. وظاهرة التعليل هذه تشمل الأحكام الكُلّية، والأحكام الجزئية على السواء؛[74] ذلك أنَّ صياغة النَّص القرآني جاءت على نحوٍ بليغ معجز، يحفظ ديمومة الحكم بالرغم من تغيُّر الظروف، أثراً لتطوُّر الحياة الإنسانية.[75]

الثاني: ما كان من النصوص والأحكام غير مُعلَّل. فالنصوص والأحكام التي لم تندرج تحت أحد معايير التعليل، أو تلك التي استفرغ المُجتهِد وسعه في البحث عن عِلَّتها والمعنى المقصود من تشريعها، دون أن يدركه؛ فإنه يكون مما لا يقبل التعليل –على أقل تقدير عند هذا المجتهد، وإن كان عند غيره قابل لاندراجه تحت معيار تعليل يراه

---

[72] القرافي، شهاب الدين. **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، 1973م، ص398.

[73] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص350.

[74] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص59.

[75] المرجع السابق، ص43

المجتهد الثاني– ومن ثم فإجراء التعليل فيه لن يكون من تغيير الشَّرع وحدوده، مادام التزم المجتهد الأصول والضوابط.

المعيار الثاني: ملاحظة غالب جنس الحكم بالاستقراء؛ إذا كان الحكم في جنس لم يُعهد من الشرع فيه إلا الحكم بالمصلحة والمعنى المناسب، وكان المعنى ظاهر المناسبة لمصالح الشرع، كان إضافة الحكم إليه أغلب على الظن من تنزيله على وجه التحكُّم؛ إذ حمل تصرُّفات الشارع على التحكُّم، أو على المجهول الذي لا يُعرَف نوع ضرورة يُرجَع إليها عند العجز.[76] وبناءً على ذلك، فقد صنَّف الأصوليون العبادات على أساس أنَّ الأصل الغالب فيها هو التحكُّم، وإتباع المعنى نادر. أمّا باب العقوبات والغرامات، وكذا المناكحات، والمعاملات، والضمانات، فغالب عادة الشرع فيها اتِّباع المصالح، والتحكُّم فيها نادر. والأغلب على الظن هو ما يناسب أغلب العادات، وفي مثله يجوز التمسُّك بالمخيّل.[77] ويمكن ملاحظة هذا المعيار أيضاً عند الحنفية بتقرير أنَّ الحدود والكفّارات والرُّخص والمقدّرات هي ممّا لا يجري فيها تعليل أو قياس؛ نظراً إلى غالب جنسها. ومن ذلك الأحكام التي من طبيعتها قبول النيابة؛ فكل حُكم شرعي تعلَّق بفعل يقبل النيابة والوكالة فيه شرعاً هو حكم مُعلَّل؛ إذ يجوز أنْ ينوب الإنسان مقام غيره في استجلاب المصالح له، ودرء المفاسد عنه، بالإعانة، والوكالة، ومَن هو في معناه؛ لأنَّ الحكمة التي يُطلَب إليها المُكلَّف في ذلك كله صالحة أنْ يأتي بها سواه، مثل: البيع، والشراء، وغير ذلك ما لم يكن مشروعاً لحكمة لا تتعدّى المُكلَّف عادةً أو شرعاً، مثل: الأكل، والشرب، والأحكام التابعة للنكاح، مثل الاستمتاع، وأوجه العقوبات والزجر. وكل حُكم لا يقبل النيابة، ولا يقوم به أحد عن أحد، ولا يفي به عن المُكلَّف غيره؛ فإنَّه يُعَدُّ من التعبُّدات الشرعية.[78]

---

[76] الغزالي، أبو حامد محمد. **أساس القياس**، تحقيق: فهد السدحان، الرياض: مكتبة العبيكان، 1993م، ص95. انظر أيضاً:

– الغزالي، أبو حامد محمد. **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1971م، ص199–200.

[77] الغزالي، **أساس القياس**، مرجع سابق، ص95. انظر أيضاً:

– الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص203.

[78] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج2، ص380–381.

المعيار الثالث: الظنية؛ إنَّ المتغيرات في إطار منهج الاجتهاد بالرأي هي تلك النصوص التي جاءت في صيغ غير قاطعة الدلالة، أو "الظنية"؛ لأنَّها تعتمد مصالح متغيرة غير ثابتة.[79] فالنصوص الظنية إنَّما أوردها الشارع كذلك؛ لأنَّها مبنية على مصالح متغيرة، ولهذا لم يجعلها الشارع قطعية، وما ذلك إلا تنبيه من الشارع للمُجتهِدين على إمكانية تجدُّد الاجتهاد بتغيُّر المصلحة.

فالوضع البياني للقرآن الكريم من حيث إن معظم نصوصه المبينة للأحكام ظنية غير قاطعة الدلالة على معانيها، إشارة إلى أنه لا بدّ من الاجتهاد بالرأي بداهةً؛ لتعيين المعنى المراد من النَّص من بين معانيه المحتملة،[80] في ظل ملابسات مُعيَّنة، قد لا يلائمها معنى آخر من محتملات النَّص نفسه، ولا يتفق بتشكيل تلك الظروف للواقعة مع المقصد الكلي، وفي هذا إيماء من المُشرّع أنَّ الاجتهاد بالرأي قد أضحى أمراً مُتعيّناً وجوده في كل عصر وبيئة، وأنَّه لا بُدَّ من تجدُّده في كل ظرف مستقبلي. وما دام التطوُّر يُمثِّل سُنَّة الحياة الإنسانية، ويُغذّيه تجدُّد الفكر المبدع، الذي هو من أصل مُقوّمات فطرة التكوين؛ فقد جاء التشريع الإسلامي بفرضية الاجتهاد بالرأي، وهذا ما أكَّده الرسول ﷺ في قوله: "إنَّ الله يبعث لهذه الأُمَّة على رأس كل مئة سنة مَن يُجدِّد لها دينها."[81] ومن البدهي أنَّ التجديد المقصود في الحديث إنَّما هو في الإبداع الفكري المُتجدِّد من أهله على مَرِّ العصور، بما يجلو الحقيقة الإسلامية للعقول؛ فتلك هي سُنَّة الحياة الإنسانية التي لا تتبدَّل. ولعلَّ السر في صياغة معظم النصوص القرآنية على نحوٍ ظني محتمل لأكثر من معنى، لا قطعي، هو فتح باب التجديد في الفكر الديني على مصراعيه، بما يناسب كل عصر من الأحكام التي تحتملها تلك النصوص، فضلاً عن الاجتهاد المصلحي في ما لا نصَّ فيه، الذي يقوم على تقدير ما يطرأ على الأُمَّة من المصالح التي تتعلق بجميع مناحي الحياة، وهذا أرحب أُفقاً، وأوسع مجالاً.[82]

---

[79] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص56-57.

[80] المرجع السابق، ص54.

[81] أبو داود، سليمان بن الأشعث. **كتاب السنن**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الأردن: دار الفكر، ج4، ص109، رقم: 4291. انظر أيضاً:

– الحاكم، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1990م، ج4، حديث رقم8592، ص567.

[82] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص42.

المعيار الرابع: تقسيم اللفظ، بما هو مُكوّن من مُكوّنات النَّص، والحكم الشرعي، إلى أقسام ثابتة وقطعية في دلالاتها على معانيها، ويمكن ملاحظتها من خلال حكم العمل بأقسام اللفظ من حيث دلالته على معناه وضوحاً وخفاءً؛ بحيث يُمثِّل حكم العمل بالألفاظ الواضحة (المحكم، المفسّر، النَّص، الظاهر) الجانب القطعي من دلالة النصوص، وما يثبت بها من أحكام، والألفاظ الخفية (الخفي، المشكل، المجمل، المتشابه) الجانب الظني.

إن الاجتهاد بالرأي في النص الشرعي منهج تشريعي مستقر، فالعلاقة بين النص والاجتهاد في إطار منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي هي علاقة التلازم والمصاحبة، دائماً وأبداً، وبتعميم وإطلاق؛ ذلك لأن موقف المجتهد الإسلامي أمام النص الإسلامي، كتاباً وسنةً، لا يعدو أنْ يكون واحداً من المواقف الآتية:[83]

أ. أنْ يكون النَّص ظني الثبوت. وفي هذه الحالة، لا يوجد خلاف على ضرورة الاجتهاد في ثبوت النَّص.

ب. أنْ يكون النَّص ظني الدلالة. وفي هذه الحالة، لا يوجد خلاف على ضرورة الاجتهاد في دلالة هذا النَّص.

ت. أنْ يكون النَّص ظني الدلالة والثبوت. وفي هذه الحالة، لا يوجد خلاف على ضرورة الاجتهاد في دلالة النَّص وثبوته كليهما.

ث. أنْ يكون النَّص قطعي الدلالة والثبوت. وهذا هو الذي يحتاج الأمر معه إلى التفصيل الذي يرفع عن المنهج الإسلامي خطأ وخطر المقولة التي تزعم أنَّ وجوده يعني عدم الحاجة إلى الاجتهاد، بل عدم جواز هذا الاجتهاد؛ ذلك أنَّ وجود النَّص قطعي الثبوت والدلالة لا يغني عن الاجتهاد، وإنما حقيقة الأمر هي تحديد طبيعة وحدود الاجتهاد اللازم مع هذا النص قطعي الدلالة والثبوت.

---

[83] عمارة، محمد. **النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية**، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1998م، ص39-41. انظر أيضاً:
- عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، مرجع سابق، ص100-101.

فالاجتهاد في إطار علاقته بالنَّص إما أن يكون من أجل:

– فهم النَّص لإنزال أحكامه منازلها، ولو كان النَّص قطعي الدلالة والثبوت.

– المقارنة والموازنة بين النصوص.

– استنباط الجزئيات والفروع من النصّ قطعي الدلالة والثبوت، يعني التلازم الضروري بين هذا النص والاجتهاد.

– صياغة القواعد، وتقنين الأحكام من النَّص قطعي الدلالة والثبوت، وهو أمر لا خلاف فيه.

واللبس في هذا المقام إنَّما جاء من عدم التمييز بين النصوص الدينية التي تعلَّقت بالثوابت الدينية، وتلك التي تعلَّقت بالمتغيرات من الفروع الدنيوية. ففي النصوص التي تعلَّقت بالثوابت الدينية من عقيدة وشريعة في علوم عالَم الغيب، وشعائر العبادات، والأمور التعبُّدية التي استأثر الله سبحانه وتعالى بعلم حكمتها، ومن ثوابت الواجبات والحقوق والمعاملات الدنيوية (مثل: مقاصد الشريعة، وقواعدها، وحدودها) في هذه النصوص؛ يقف نطاق الاجتهاد عند الفهم، واستنباط الفروع، وربطها بالأصول، والمقارنة، والترجيح، وتحرير الأحكام. فالاجتهاد قائم، حتى مع هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت، والمتعلقة بالثوابت، لكنَّه لا يتعدّى فيها –ومعها– هذه الحدود. إنَّ الأحكام المستخرجة بالاجتهاد، من الدلالات القطعية لهذه النصوص قطعية الثبوت، لا يجوز تغييرها، أو تجاوزها، أو استبدالها بدعوى جواز الاجتهاد فيها، أو معها؛ لأنَّ الاجتهاد في هذه النصوص، ومعها –مع قيامه، ووجوده، ولزومه– لا يجوز أنْ يتعدّى حدوده؛ حدود الفهم، والاستنباط، والتفريع، والترجيح، والتحرير، ويُحظَر عليه التغيير، أو التعطيل، أو التجاوز، أو الاستبدال، وليس هذا حجراً إسلامياً على العقل المُسلِم المُجتهِد، وإنما لأن هذه النصوص بعد مجيئها قطعية الدلالة والثبوت، تعلَّقت بثوابت– دينية أو دنيوية– فلا يجوز تجاوز أحكامها أو تغييرها أو تعطيلها أو استبدالها، وإلا خرج الأمر عن الاجتهاد في الدِّين إلى نسخ الدِّين.[84]

[84] عمارة، **النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية**، مرجع سابق، ص41–43. انظر أيضاً:

بيد أنَّ د. محمد عمارة لم يتابع ما قرَّره من تحديدٍ للاجتهاد في القطعي دلالةً وثبوتاً بالفهم والاستنباط، بل خالف ذلك بتقريره ما يأتي:[85]

– النصوص القطعية المتعلقة بالأحكام الدنيوية، والمعلَّلة بالمصالح والأعراف، تتبدَّل أحكامها بتبدُّل مبانيها؛ ذلك أنَّها المتغيرات، كما يشهد بذلك بداهة الفطرة –عند عمارة– وليست مرادة لذاتها، وإنَّما هي مرادة لعللها، وغاياتها، ومقاصدها؛ وهي تحقيق مصالح العباد. فهي (أي أحكامها المستنبطة منها) تدور مع هذه العلل الغائية – المصالح– وجوداً وعدماً، ويشهد على ذلك –عنده– اتِّفاق أهل الاختصاص في الفكر الإسلامي على ضرورة الاجتهاد في الأحكام التي ارتبطت بعِلَّة تغيَّرت، أو بعادة تبدَّلت، أو بعُرف تطوَّر، حتى لو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص، وأُجمِع عليها في العصر الذي سبق تغيُّر العِلَّة، وتبدُّل العادة، وتطوُّر العُرف.

– المنع من الاجتهاد مع النصوص المتعلقة بالثوابت ليس مرجعه وجود هذه النصوص، وإنَّما مرجعه حِكمها، وغاياتها، والمصالح التي جاءت لها.

– الاجتهاد مع وجود هذا النص قطعي الدلالة والثبوت، المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية، ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع وجود النَّص –ولا الحكم المستنبط من هذا النَّص– رفعاً دائماً مُؤبَّداً؛ فهو اجتهاد لا يتجاوز النَّص، فيلغيه، وإنَّما يتجاوز الحكم المستنبط منه، وهذا التجاوز للحكم ليس موقفاً دائماً أبدياً؛ لأنَّ حقيقة الاجتهاد هنا هي اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحُكم المستنبط من هذا النَّص، فإذا توافرت الشروط، فلا تجاوز للحكم، وإلا أثمر الاجتهاد حكماً جديداً، من دون أنْ يلغي النَّص ويعدمه، ومن دون أنْ يلغي الحكم الذي تجاوزه إلغاءً تاماً. فإذا عادت فتوافرت شروط إعماله مرَّة أُخرى عاد الاجتهاد إلى الحكم نفسه بعد تجاوزه، وتجاوز عن الحكم الجديد؛ لافتقاره –في هذه الحالة– إلى شروط الإعمال. إذن، فالنَّص قائم أبداً، والحكم يتراوح بين التنفيذ ووقف التنفيذ من دون تجاوز دائم أو إلغاء.[86]

– عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، مرجع سابق، ص101–102.

[85] عمارة، **النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية**، مرجع سابق، ص43–46. انظر أيضاً:
– عمارة، **معالم المنهج الإسلامي**، مرجع سابق، ص102.

[86] عمارة، **النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية**، مرجع سابق، ص46.

وعلى هذا، فإنْ كان النَّص معقول المعنى، والحكم جارياً فيه على مقتضى العِلَّة، فإنَّ هذا الحكم يجب أنْ يبقى دائماً تحت مراقبة العلماء؛ بغية التأكُّد أنَّه ما زال يُحقِّق مقصد الشارع. فإذا تعطَّلت مقاصد الشارع من الحكم وجب البحث عن حكم يُحقِّق تلك المقاصد التي أرادها الشارع من الحكم.[87]

وهذا الموقف فيه مخالفة لمذهب فريق عريض من الأصوليين الذين ذهبوا إلى اعتبار كل من المعنى واللفظ جنباً إلى جنب دون رجوع أحدهما على الأخر بأي إبطال أو تغيير أو تخصيص؛ وهذا اختيار الزركشي ونسبه إلى الشافعية،[88] وهو قول عند الحنابلة.[89]

ولا مانع عند أتباع منهج التجديد بالاجتهاد بالرأي من إعادة النظر في العِلّة المستنبطة، فقد يكون العلماء الأوائل قد جانبوا الصواب في تعيينها — بحسب ما يراه د. قلعجي –، وقد يوفق المجتهد في استنباط عِلّة تكون أكثر ملاءمة لمقصد الشارع، أو أكثر تيسيرا على الناس.[90] ولهذا يمكن القول إنَّ من عوامل استمرار الشريعة، وصلاحيتها للبقاء والحكم في كل زمان ومكان، أنَّها جاءت بعنصرين في نصوصها: الأول: النصوص التي تتضمَّن الثوابت، والثاني: النصوص التي تتضمَّن المتغيرات.

ومجال الاجتهاد في الأُولى إنَّما هو في التطبيق على الواقع بظروفه وملابساته، حيث يكون للظروف أثر بالغ يرعاه المُجتهِد؛ لكونه عاملاً يُشكِّل الوقائع فقهياً، أو يُكيِّفها تكييفاً شرعياً. وللاجتهاد بالرأي فيه مجال كبير، فضلاً عمّا في ذلك من خصيصة الواقعية التي امتاز بها هذا التشريع. أمّا مجال الاجتهاد بالرأي في الثانية فهو أوسع وأرحب أُفقاً؛

[87] كان الزاني يعاقب في عهد رسول الله ﷺ، ثمَّ في عهد أبي بكر وعمر بجلده مئة جلدة، وتغريبه سنة؛ عملاً بالنص. ويراد بالتغريب عزله عن البيئة الفاسدة التي أعانته على ارتكاب جريمة الزنا. ولكن لمّا انتقل علي ابن أبي طالب إلى العراق –وفي العراق من فساد البيئة ما لا يوجد في الحجاز– رأى أنَّ النفي فيها يؤدي إلى فساد أكبر؛ لذا قضى بحبس الزاني بدلاً من تغريبه، قائلاً: "إذا زنى البكر بالبكر يجلد مئة ويحبسان، ومن الفتنة أنْ ينفيا." انظر:
– قلعة جي، **منهج معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص64.

[88] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج5، ص152–154.

[89] ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج4، ص80–83.

[90] من ذلك تعليل جمهور الفقهاء قول رسول الله ﷺ: "لا يحل بيع ما ليس عندك"، وهو العدم؛ لذا اشترطوا في المبيع أنْ يكون موجوداً حين العقد. أمّا إباحة الشارع بيع السلم فهو استثناء. وقد علَّل ابن تيمية الحديث بالغرر؛ لذا لا يجوز بيع ما ليس عندك عند التسليم، لا عند العقد. انظر:
– قلعة جي، **منهج معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص64–65.

لأنَّه يتجه إلى ناحيتين؛ الأولى: الاستنباط للحكم الملائم للواقعة، حيث يستنبط من النص الظني لا القطعي. والثانية: الاجتهاد في التطبيق.[91]

يقول الغزالي: "أمّا ما عداه من الفقهيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهو في محل الاجتهاد، فليس فيها عندنا حق مُعيَّن... أمّا سائر المجتهدات التي يلحق فيها المسكوت بالمنطوق قياساً واجتهاداً فليس فيها حكم مُعيَّن أصلاً؛ إذ الحكم خطاب مسموع، أو مدلول عليه بدليل قاطع، وليس فيها خطاب ونطق، فلا حكم فيها أصلاً إلا ما غلب على ظن المجتهد... أمّا المسائل التي لا نص فيها فيعلم أنَّه لا حكم فيها."[92]

ومن ثمَّ، فإنَّ المسائل الاجتهادية عند علماء الأصول تنقسم إلى قسمين؛ الأول: المسائل والوقائع التي لا قاطع فيها، والثاني: المسائل والوقائع التي لا نص فيها.[93]

ومن جهة أخرى، يرى الباحث أهمية تأكيد حقيقة تشريعية ربَّما غفل عنها بعض الباحثين؛ وهي تعدُّد جهات القطع والظن في النَّص والحكم الواحد. فالغالب في النصوص التشريعية أنَّها قطعية وظنية في الوقت نفسه؛ إذ لم يلتفت كثير من المعاصرين إلى

[91] الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ص56- 57.

[92] الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص400، 415، 431.

[93] السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص753. انظر أيضاً:
- صدر الشريعة، **التوضيح شرح التنقيح**، مرجع سابق، ج2، ص260.
- التفتازاني، **التلويح شرح التوضيح**، مرجع سابق، ج2، ص260.
- ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير على التحرير**، مرجع سابق، ج3، ص385.
- ابن العربي، **المحصول في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص152.
- القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، ج9، ص4025.
- الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص390، 400.
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، 39/3/2.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج4، ص414.
- ابن السبكي، **الإبهاج شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج3، ص258.
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج6، ص240 وما بعدها.
- ابن قاسم، **الآيات البينات**، مرجع سابق، ج4، ص349.
- ابن قدامة، **روضة الناظر وجنة المناظر**، مرجع سابق، ج3، ص975.
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج4، ص489.
- آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص442-443، 448.

هذه الحقيقة، ما أوقعهم في الالتباس المُتمثِّل في عدم وضوح علاقة النص بالاجتهاد، ولا سيما التعليل بالمصلحة. وفي حال اتَّضحت هذه الحقيقة، فإنَّنا سنلحظ زوال العديد من التساؤلات والاعتراضات التي يُقدِّمها مانعو التعليل، أو المُقيِّدون له بعدم مصادمة النَّص.

وحتى يتضح ذلك، يجب التمييز بين الاحتمالات الثلاثة الآتية:

الأول: كَوْن النَّص القطعي قطعياً في ثبوته، قطعياً في دلالته على المعنى المراد به، والحكم الشرعي الثابت به.

الثاني: كَوْن النَّص قطعياً وصريحاً في دلالته على العِلِّيّة، والحكم الشرعي، لكنَّ العِلَّة الثابتة به تكون ظنية.

الثالث: كَوْن النَّص يفيد العموم والعام المطلق عند الجمهور، ظنيٌّ في دلالته على شمول جميع أفراده.[94]

ولا يخلو أيُّ نص تشريعي من حصول احتمالين من هذه الاحتمالات الثلاثة على الأقل؛ ما يعني أنَّ كل نص تشريعي يكون قطعياً وظنياً في الوقت ذاته. وإذا كان الاحتمال الأول: أي ما كان النص فيه قطعياً في إفادته لمعناه وعِلَّته والحكم الشرعي الثابت به لا يحتاج إلى إيضاح؛ إذ كل نص قطعي الثبوت والدلالة يمثل هذا النوع من النصوص، فإنَّ الاحتمال الثالث أي ما كان النص فيه عاماً مطلقاً كذلك الحال، بيد أنه يحسن التنبيه على ما قد يُعترض به من أن الحنفية يجعلون العام المطلق قطعياً وبذلك يعود النص قطعياً من جميع الوجوه.

إن الحنفية وإن قالوا: بأن العام المطلق قطعي في دلالته على أفراده ابتداءً،[95] إلا أنهم مع ذلك يجوزون تخصيص هذا القطعي بشروط وأدلة يرتضونها، وإذا ما حصل التخصيص عندهم أصبح العام ظنياً في دلالته وبذلك يعود الاتفاق مع الجمهور.

---

[94] المطيعي، محمد بخيت. **سلم الوصول إلى نهاية السول**، بيروت: عالم الكتب، 1982م، ج2، ص342. انظر أيضاً:
– الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص421.

[95] المطيعي، **سلم الوصول إلى نهاية السول**، مرجع سابق، ج2، ص342. انظر أيضاً:
– الدريني، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص421.

إن الحنفية وإن قرروا أن العام قطعي في دلالته، لكن ذلك من حيث المبدأ، وأما في الواقع العملي والتطبيقي؛ فلا يوجد عام إلا وقد خُصص حتى اشتهر بين العلماء: إن ما مِنْ عامّ إلا وقد خُصص.[96]

فالمُعتبَر في بناء الأحكام -بحسب رأي الباحث- هو المعنى، ولو كان في ذلك عودٌ على اللفظ بالإبطال، أو التغيير، أو التخصيص، ولكنْ وَفق شرطين اثنين؛

الأول: أنْ يكون المعنى مُعتبَراً بدليلٍ مقبول أصولياً.

والثاني: ألا يكون الإبطال للفظ وتغييره وتخصيصه إبطالاً كلياً يُخرِج اللفظ إلى العبثية.

وهذا ما قرَّره جماهير الأصوليين من الحنفية، والشيرازي، والجويني، والغزالي، والرازي، وأتباعهم.[97] وهو قول الصفي الهندي،[98] والطوفي، وابن تيمية، وابن القيِّم من الحنابلة،[99]

[96] السرخسي، **أصول السرخسي**، مرجع سابق، ج1، ص97. انظر أيضاً:
- السمرقندي، **ميزان الأصول**، مرجع سابق، ص284–287.

[97] الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج2، ص895. انظر أيضاً:
- الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص1117–1118.
- الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج2، ص338، 486.
- الغزالي، **شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**، مرجع سابق، ص83، 105.
- الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، مرجع سابق، 2/2/213–215.
- الأرموي، سراج الدين محمود. **التحصيل من المحصول**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1988م، ج2، ص191.
- ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن عمر. **شرح المعالم**، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، بيروت: عالم الكتب، ط1، 1999م، ج2، ص394.
- الأصفهاني، عبد الله محمد بن محمود. **الكاشف عن المحصول**، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م، ج6، ص618.
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج3، ص230.
- ابن قاسم، **الآيات البينات**، مرجع سابق، ج4، ص72.

[98] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج5، ص153.

[99] الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي. **رسالة في رعاية المصلحة**، تحقيق: أحمد السايح، (د.م): الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1993م، ص23. انظر:
- آل تيمية، **المسودة في أصول الفقه**، مرجع سابق، ص414.
- ابن القيِّم، عبد الله. **إعلام الموقعين**، مراجعة: طه عبد الرؤوف، بيروت: دار الجيل، ط1، 1973م، ج3، ص62.

والشاطبي؛[100] ذلك أنَّ أكثر الاعتماد -كما يُقرِّره الشيرازي- في أكثر العلل على المعاني دون الألفاظ، وأنَّ الألفاظ كالظروف والأوعية للمعاني، وكالآلة لها.[101] وبناءً على ذلك، قرَّر الجويني أنَّه إذا استندت المعاني إلى الأصول، فالتمسُّك بها جائز، وليست الأصول وأحكامها حججاً، وإنَّما الحجج في المعنى.[102]

ومن جهة أخرى، رسم الجصاص حدود الاجتهاد في الوقائع على أساس أنَّ الأحكام الشرعية -بما هي مصالح- تنقسم من حيث ما يُسوَّغ فيه الاجتهاد، وما ليس كذلك، باعتبار ما أذن فيها الشارع بالاجتهاد أو عدمه، وذلك يعرف من أمور:

الأول: ظهور المعاني المناسبة فيها، وإدراك المصالح التي قصدها الشارع منها.

الثاني: إرادة الشارع إلزام مُكلَّفيه بأمر ما، ويظهر ذلك بالنَّص، أو الإجماع.

وانطلاقاً من هذين المعيارين، ميَّز الجصاص بين ما هو اعتماد على المعاني التي هي مناط الاجتهاد، وما هو تغيير وخروج على الشارع وإرادته؛ فإنَّما يُسوَّغ الاجتهاد في ما يجوز فيه النسخ والتبديل؛ أي في ما يقبل التغيير في الشرع. ومعيار ذلك ورود العبارة بـ"الحكم الشرعي المتعلق بالمسألة محل البحث" بأحكام مختلفة؛ تارة بالحظر، وتارة بالإباحة، وتارة أُخرى بالإيجاب على حسب ما يعلم الله تعالى لنا فيها من المصالح.[103]

فهذا النوع من الأحكام ليس بقبيح لنفسه، وجائز أنْ يكون قبيحاً في حالٍ، وحسناً في أُخرى، ومتى أدّى إلى قبح كان قبيحاً لا يُتعبَّد الله تعالى به، وإذا لم يؤدِّ إلى قبح صار حسناً يجوز ورود العبادة به. وعلى هذا، يجوز اختلاف الحكم به باختلاف الأحوال والأزمان، فيجوز أنْ يتعبَّد بعض المُكلَّفين فيه بشيء، ويتعبَّد آخرون بخلافه على حسب ما يعلم الله تعالى فيه من المصلحة.[104] فإذا عَلم المصلحة في إيجابه أوجبه، وإذا علمها في حظره بعد الإيجاب حظره، وإذا علمها في إباحته دون إيجابه وحظره فعل.[105]

---

[100] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج2، ص523.

[101] الشيرازي، **شرح اللمع**، مرجع سابق، ج2، ص895.

[102] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج2، ص1117-1118.

[103] الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج4، ص13.

[104] المرجع السابق، ص301.

[105] المرجع السابق، ج2، ص204.

ولا يفوت الجصاص ربط هذا النوع من التصرُّف بأصل شرعي عام هو التيسير؛ تأكيداً على شرعية التصرُّف، وعدم اعتباره تغييراً للشرع، ولهذا قرَّر الجصاص أنَّ اختلاف أحكام الأمر الواحد جاء توسعةً منه تعالى على عباده، ورحمةً منه لهم، ونظراً منه، وتخفيفاً؛ لئلا يضيق عليهم أحكام الحوادث بألا يكون لها إلا طريق. قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ (الحج: 78)، وقال النبي ﷺ: "جئتكم بالحنيفية السمحة."[106]

ولذلك نجد ابن القيِّم يقول: "إنَّ إرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ؛ فإنَّه المقصود، واللفظ وسيلة."[107]

إنَّ الأصول النقلية –من نصوص الكتاب والسُّنة، ويلحق بها الإجماع– ليست مقصداً بحدِّ ذاتها، وإنَّما هي وسيلة إخبار للمُجتهِد بالحكم الشرعي، ضمن منهج كلي إجمالي يُعنى بتقرير قواعد الأحكام ومبادئها العامة من دون إغراق في تفصيلات، تحيل التشريع رهينة لزمانه ومكانه اللذينِ ارتبط بهما تكوينه الأساسي. وهذه ميزة للتشريع الإسلامي على سائر التشريعات السماوية والوضعية؛ فقد اهتم التشريع الإسلامي بتقرير وتفصيل ما لا يحتمل التغيُّر أو التغيير على مَرِّ العصور والأزمان والأمكنة والمصالح؛ وبما هو ثابت قطعي في تعبيره عن إرادة الشارع، تاركاً صياغة تفصيلات الأنظمة الحاكمة لحياة المسلمين في جميع نواحيها، لما يستنبطه المجتهدون وَفق مناهج أصولية مُتنوِّعة الرؤى، تُوفِّر للمسلمين تحقيق إرادة الشارع منهم، ومصالحهم الدنيوية والأخروية في الوقت ذاته.

خاتمة:

التشريع الإسلامي هو تشريع إنساني أنزله الله سبحانه للارتقاء بالإنسان. وتتمثَّل إنسانية هذا التشريع –في أوضح معالمها– في القيم العليا الثابتة، والقيم الإنسانية الشاملة، راسمةً بذلك للاجتهاد بالرأي منهجاً لاستنباط الأحكام، يشمل كل ما يجدُّ من وقائع، وما تقتضيه مصالح الأُمَّة في مختلف مناحي حياتها.

---

[106] الجصاص، **الفصول في الأصول**، مرجع سابق، ج4، ص302.

[107] ابن القيِّم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج3، ص62.

والتجديد عبارة عن التصرُّف في كل ما كان في التشريع الإسلامي قابلاً لتصرّف المجتهد فيه وفق أصول التشريع وقواعده. ويقصد بـ "ما كان في التشريع": شمول النصوص والأحكام والفتاوى، دون ما ليس له علاقة بالتشريع. ومجال التجديد مُحدَّد بكونه "قابلاً لتصرُّف المجتهد فيه" بيان لكون أفراد التشريع الموسومة بالتغير، مما يصح للمجتهد فيها إجراء التبديل والتحويل والانتقال، بنوع من أنواع التغيير والتجديد، سواء المتَّصل بالشكل، أو الموضوع.

وأمّا تقييد التجديد بـ"المُجتهِد" ففيه تحديد لنوع التغيير المقصود، وهو الصادر عن المُجتهِد، لا التغيير الصادر عن الشارع، فيكون التغيير المقصود ما كان بمنهج الاجتهاد بالرأي المنضبط بخطط تشريعية لها معاييرها، مثل: التعليل، والتأويل. وعلى هذا، فإنَّ أُفق التجديد ممتد "وَفق أصول التشريع وقواعده"، وفي ذلك تحديد للإطار العام للمنهج الإسلامي في التغيير والتجديد، بما تُمثِّله هذه الأصول والقواعد من أُسسٍ حاكمة لفكرة الثبات والتغيُّر في التشريع، وبيانٍ للأساس الذي تقوم عليه منهجية التغيير في التشريع الإسلامي.

وقد انتهى البحث إلى تحديد العلاقة بين النص والاجتهاد بالرأي على النحو الآتي:

1. النصوص منها ما هو قطعي، ومنها ما هو ظني.

2. قطعية النصوص لا تمنع ابتداءً من الاجتهاد عامة، والتعليل بوجه خاص.

3. القطعية تُفيد ضرورة الالتزام، فلا بُدَّ من تحديد محلها؛ لئلا يُحكَم بالقطعية في ما هو ظني.

4. غالب النصوص التشريعية ظنية، ولا سيما في دلالتها على معانيها وأحكامها.

5. إنَّ النصوص وإن كان بعضها قطعي في دلالته على معناه، إلا أنها ظنية من حيث دلالة عمومها على اشتمال جميع الأفراد.

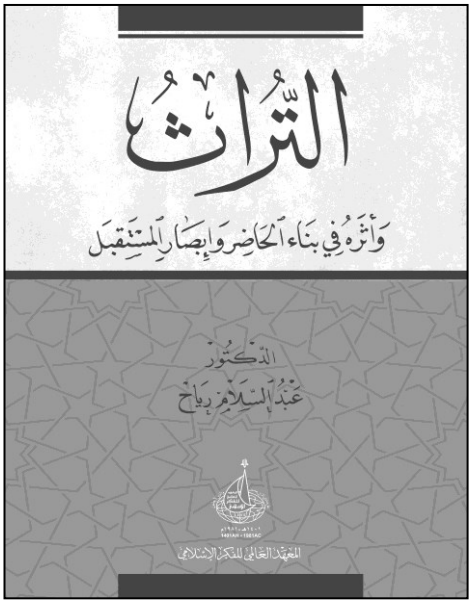
6. لا اجتهاد مع النص الخاص –والذي يقابل العام– القطعي في دلالته على معناه، وإن أدركت حكمته وعِلَّته.

7. لا يلزم من تطبيق النصّ القطعي القطع بصحة التطبيق؛ فالتطبيق البشري للنصّ القطعي على الواقعة الجديدة يخضع للصواب والخطأ معاً.

8. تعدُّد وظائف النَّص وخصائصه لا ينافي طبيعة تكوينه؛ فالنَّص بما هو مُكوَّن من ثلاثة عناصر أساسية (لفظ، ومعنى، وتعبُّد) لا ينحصر في الفكر الإسلامي في وظيفة مُحدَّدة، تُقيّده بجزء من مُكوّناته (أي التعبُّد، واتخاذه وسيلة للتقرُّب ونيل الأجر)، بل للنّص وظائف عدَّة ليس آخرها استثمار جانب القدسية والتعبُّد. فمن وظائف النَّص تمثيله إرادة الشارع، وذلك باستثمار خاصيّة النَّص المُتمثِّلة في قابليته للفهم والاستنباط، عن طريق الاجتهاد فيه، وتحليل النَّص، وإدارته على جميع معانيه، وتعرُّف ظلاله ومدى امتدادها.

9. استثمار إحدى وظائف النَّص لا يُعَدُّ خروجاً عنه. وتقرير تعدُّد وظائف النَّص، وعدم انحصارها في التعبُّد، أوجب اعتبار الانفتاح على المعاني عملاً بالنَّص، وتفعيلاً له، لا خروجاً عنه؛ ذلك أنَّ الانفتاح على المعاني يعني التعبُّد بالنَّص عن طريق تطبيق مقصده، وتوسيع نطاقه. وما دام المنفتح على المعاني مُتقيِّداً بالنَّص، غير خارج عنه، وما دام فكره في ظلال النَّص، أو يتحرك في نطاقه؛ فإنَّه لن يبعد عن أهل النَّص، بل سيكون واحداً منهم.

صدر حديثاً



التُّراثُ

وأثره في بناء الحاضر وإبصار المستقبل

تأليف: الدكتور عبد السلام رياح

الطبعة الأولى 1439هـ/2018م

219 صفحة

يَتناولُ هذا الكتاب قضية التراث، وهي قضية شَغَلت الأمَّةَ الإسلاميةَ كثيراً، فتفرَّق أبناؤُها بخصوصها على مَواقِفَ مُتباينةٍ، ما بين تطرُّفٍ في قبول كلِّ ما جاء فيه، بوصفه الأمل في بناء حاضر الأمة ومستقبلها، وتطرُّفٍ مقابل يرفضه بحجة أنه سببُ تخلُّفِ الأمة. وبين التطرُّفَيْن درجاتٌ من القبول والرفض. وقد جاء الكتابُ جهداً مقدراً في التَنْبِيه على الوظائف التي يستقلُّ بها التراث الإسلامي في بناء حاضر الأمة وإبصار مستقبلها، وعرَضَ لهذه الوظائف عن طريق ما تؤدّيه ثلاثة مداخل يتكامل فيها التاريخي والحضاري والإنساني؛ فقد كان التراث مقوماً أساسياً أسهم في حفظ وحدة الأمة وأصالتها على مدى التاريخ، وكان قنطرة للتفاعل والتدافع الثقافي والحضاري وميداناً للعلاقات مع الأمم الأخرى، تأثراً وتأثيراً، وجُلُّ التراث العربي الإسلامي يدور حول الدين الإلهي الذي جاء ذكراً ورحمة وهدى للعالمين، فأخذ بذلك وظيفتَه العالمية والإنسانية.

لكن التراث يحتاج إلى إنقاذ وغربلة، وإلى دراسة الجهود التي تصدّت لنقده ومحاولات اختراقه، وإلى بيان مسالك استثماره لتحصين الأمة وأثره في بناء المشترك الإنساني، ومن المؤمل أن تسهم تلبية هذه الحاجات في تفعيل أثرِ التراث في بناء الحاضر وإبصار المستقبل.

أهمية الدراسات البينيَّة بالنهوض الأكاديمي في دراسة الفن وفق التفكير المقاصدي

رائد جميل عكاشة*

الملخص

تحاول الدراسة بناء تصور حول برنامج للفنون بناءً على مقاصد الشريعة، وأهمية الدراسات البينية والتكاملية في تحقيق توازن بين البنية المعرفية الإسلامية الممثلة في الأصول التأسيسية (القرآن الكريم والسنة النبوية) والتراث الحضاري من جهة، وعلوم العصر من جهة أخرى. لقد غدت التكاملية إطاراً مرجعياً ومعياراً لفهم العلاقات بين العلوم، وإعادة تنظيمها، واكتشاف أواصر القربى بينها، لا سيما بين تلك العلوم ذات الحقول الدلالية المشتركة كما في العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية. ومنهجية التفكير المقاصدي مهمة في نقل التفكير من صفة الجزئية إلى صفة الكلية، حتى يستوعب الظاهرة بصورة أكثر شمولية.

إن التوازن المشار إليه يفيد في تحديد نوعية الخطاب الفني المناسب للمرحلة، ويعمل على تأسيس البرنامج التعليمي للفن بناء على التصوّر المعرفي والوظيفة الحضارية للفن أولاً (المعرفة)، وليس على تركيبته وبُعده الفني والجمالي (العلم)، وسيُفعّل فكرة البدائل الحضارية التي هي جزء أصيل من التفكير المقاصدي.

الكلمات المفتاحية: التفكير المقاصدي، الدراسات البينية، الفن الإسلامي، التوحيد.

The Importance of Interdisciplinary studies for the Academic Progress in the Study of Arts Using *Maqasidi* Thinking Approach

Raed Jamil Okasha

Abstract

This study attempts to develop a conception of art program of study based on the purposes of the Shari'a (*maqasid*), and the importance of interdisciplinary and integrative studies to achieve a balance between the Islamic knowledge structure in the founding sources (Quran and Sunnah) on the one hand, and the cultural heritage and contemporary knowledge in the other. Integration has become a frame of reference and a criterion for understanding, reconstructing and reconciling knowledge, especially knowledge with common semantic fields, such as social sciences and humanities.

The approach of *maqasidi* thinking is important in moving from partial thinking to a wider space of global thinking in order to comprehend the phenomenon in a more comprehensive way. The balance referred to is useful in determining the quality of an appropriate artistic discourse. It helps to establish an educational art program based on the cognitive perception and cultural function of art; i.e., knowledge, not on its composition and its artistic aesthetic dimension (science). It will also activate the idea of cultural alternatives, as an integral part of the *maqasidi* thinking.

Keywords: *Maqasidi* thinking, Interdisciplinary studies, Islamic art, Tawhid.

---

* دكتوراه في النقد الأدبي من الجامعة الأردنية عام 2002م، المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن. البريد الإلكتروني: raed1187@yahoo.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2018/8/1م، وقُبل للنشر بتاريخ 2018/12/30م.

مقدمة:

تسلط الدراسة الضوء على عدد من الإشكاليات التي رافقت الفن منذ لحظة نزول الوحي، بوصف الفن نشاطاً إنسانياً كان حاضراً منذ الأزمنة الغابرة. وتتبلور الإشكالية الأولى في صورة إشكالية منهجية متصلة بالفصل بين العلوم في تناول الظاهرة الفنية، فمما هو مُسلّم به في وقتنا الحاضر، وفي ظل العولمة بشكل خاص، أن المعلومة وحدها غير كافية لإنتاج المعرفة وتطويرها وتفعيلها، بل ثمة حاجة ماسّة إلى الحِكمة والتآلف بين العلوم لتطوير منهجية قادرة على الربط بين النشاط الفكري والممارسة البحثية وطرق التعامل مع الأفكار، وهو ما يمثله مفهوم التكامل بين العلوم أو الدراسات البينية، وهو ما يعني الإفادة من العلوم الاجتماعية والإنسانية لفهم مقاصد الشريعة. لا سيما أن ثمة وعياً متنامياً بالحاجة إلى أساتذة يصممون برامج بحثية من منظور منهجية التخصصات المتداخلة أو العابرة للتخصصات.

وتتمثل الإشكالية الثانية في الخلل في فهم ماهية الفن، وعلاقته بالدين؛ إذ لا يزال الفن في الفكر الإسلامي موضوعاً بكراً، لم تستكشف آفاقه الفلسفية والعلمية والنقدية على نحو واسع وعميق، على الرغم من علاقته الحميمة بالمعرفة الإسلامية؛ ووجوده الراسخ فيها. ولم يأخذ حظاً وافراً في الدائرة المعرفية الإسلامية، بوصفه مفردة من مفردات الفكر الإسلامي، ولا في الدائرة المعرفية العربية بوصفه تشكّلاً من تشكلات التراث. ولعل ثمة سببين رئيسين لذلك؛ الأول ذاتي يتصل بالتصوّر القاصر الذي رسمته بعض المؤسسات المعرفية الإسلامية لعلاقة الجفاء وربما القطيعة مع الفن، على الرغم من عدم مجافاة النص للفنون؛ والثاني موضوعي يتصل بالتصور الخاطئ والمغرض أحياناً لطبيعة العلاقة بين الإسلام والفن، وتبلور هذا التصور في بعض المؤسسات المعرفية الاستشراقية، وبعض المفكرين المسلمين والعرب، ممن انتموا إلى بنية معرفية مغايرة للبنية المعرفية الإسلامية.

أما الإشكالية الثالثة فهي ماثلة في الفصل بين المعرفي والفني في تأسيس البرامج الأكاديمية المتعلقة بالفن، ومدى حضور المرجعية في هذه البرامج؛ إذ إن الناظر في البنية المعرفية للفن الإسلامي يجده –في عدد غير قليل من مواضعه– منطلقاً من أسس ومبادئ فكرية وعقدية واضحة، أهمها مبدأ الوحدانية، الذي مثّل جوهر الاعتقاد الإسلامي؛

ومكّن الفنان المسلم من أن يبني هوية ثقافية فنية لها قواعدها وشروطها وأفكارها، وأن يعكس الحضور القوي للمضمون العقدي. مما يعني بأن المرجعية الكونية القرآنية الحضارية كانت متجذرة في وجدان الفنان المسلم وهو يبدع أشكالاً وأنماطاً فنية. مستفيداً من الإطار المرجعي المتمثل في الرؤية الحضارية، ومن التفكير المقاصدي الذي وفّر له مساحة تفكيرية ووسّع له دائرة المباح المتسقة مع مقاصد الشرع والفطرة السليمة.

ستحاول الدراسة البحث في إمكانيات تأسيس برامج لدراسة الفن وفق مقاصد الشريعة، وبناءً على الدراسات البينية، التي تمنح دراسة الظاهرة أبعاداً متنوعة، لتحيط بالجوانب المختلفة للفن الإسلامي، في مسعى لإعادة الاعتبار للمنهجية الإسلامية القائمة على الوصل بين المعارف والعلوم، دون تقصير بالتخصصية، فليس ثمة إبداع جمعي دون إبداع فردي، وليس ثمة إنتاج معرفي ناجع دون قدرة وكفاءة في فهم العلم في بُعده الجزئي والفني.

أولاً: ماهية الفن الإسلامي

يتمثل الهدف الأساس في الحديث عن الفن الإسلامي في تبيّن منحى معرفي لماهية هذا الفن، واستكشاف الأصول والمرجعيات التي يتكئ عليها، وكُنْه معنى الإسلامية في هذا الفن، لنكتشف الرؤية الإسلامية للفن، مما سيسهم في بناء الفنون وفق التفكير المقاصدي. وليس من أهداف الدراسة البحث في التعريفات الكثيرة لهذا الفن،[1] لا سيما أن مصطلح الفن اسم جنس جامع للفنون: البصرية والسمعية والشفاهية والتعبيرية والأدائية إلخ، فضلاً عن أن هناك مصطلحات (ومنها الفن والثقافة والحضارة) هي مصطلحات مراوغة، تمتح رؤيتها وماهيتها من التصوّر الأيديولوجي للمنشئ، إضافة إلى التداخل الكبير الذي حدث تاريخياً بين الفن والصنعة والعلم.

[1] يعتمد كثير من الباحثين في الفن الإسلامي، لا سيما من ذوي التوجهات الدعوية على تعريف محمد قطب للفن الإسلامي "هو التعبير الجميل عن حقائق الوجود من التصوّر الإسلامي للوجود." ويبدو في هذا التعريف أن ثمة تركيزاً على الوصف أكثر من تحديد ماهية الموصوف وهو الفن.

1. مدخل معرفي لجدلية العلاقة بين الدين والفن:

لن تتجه معالجتنا لموضوع الدين والفن اتجاهاً فقهياً حديثياً، بحيث نستعرض النصوص الحديثية والآراء الفقهية التي دارت حول حرمة الفنون وحِلّها، فقد أُشبعت دراسةً وجدالاً، ما بين مُحلٍ ومُحرّم ومُحلّ بقيود.[2] ولكننا سنبدأ من لحظة الوعي المجتمعي بالعلاقة الوطيدة بين الدين والفن، وبما تمثله هذه العلاقة من تفعيل للرؤية الكونية في المجال الفني والجمالي، وبما يحققه هذا التواشج من اتّساق مع الفطرة البشرية.[3]

لقد وعى عدد من العلماء المقاصد القرآنية فيما يتصّل بالفنون عامة، والتصوير (التجلي الأكبر للإشكالية) خاصة.[4] وانطلقوا من قواعد أصولية وفقهية تؤصل للفن

[2] يرى محمد عمارة بأن هناك موقفاً غير واعٍ لموقف الدين من الفن عند بعض الفقهاء وأنصاف المثقفين بثقافة الإسلام، من الذين وقفوا عند ظواهر النصوص والمدلول الحرفي والجامد للمأثورات. فالشائع لدى هؤلاء وأولئك أن الإسلام كدين اتخذ موقفاً غير ودّي بل معادياً للفن التشكيلي. ويشدد عمارة على أن "القرآن الكريم لم يتخذ من التصوير للأحياء موقفاً معادياً، بل لقد أناط الأمر بالمقاصد والغايات والنتائج والثمرات؛ فإذا كانت الصور والتماثيل وسائل للشرك بالله، وسبلاً ينحرف البعض بتعظيمها عن عقيدة التوحيد، كان الرفض لها والتحريم لصنعها هو موقف القرآن. أما إذا كانت لمجرد الزينة وإبراز براعة الإنسان وقدرته، ولتجميل الحياة وتنمية الحس الجمالي عند الإنسان، وتخليد القيم والمعاني والمآثر الطيبة الجميلة، فإنما عندئذ تصبح من الطيبات."

– عمارة، محمد. **الإسلام وقضايا العصر**، بيروت: دار الوحدة للطباعة والنشر، 1405هـ، ص47.

ويعني كلام عمارة أن تحريم الفن ليس مقصوداً لذاته، بل لما يحيل إليه، وأن التحريم كان في البداية متصلاً بقضية الوحدانية والتنزيه.

[3] يرى علي عزت بيجوفيتش بأن ثمة علاقة قوية بين الدين والفن؛ إذ في توضيحه للعلاقة بين العقل والفن (العقل يتبع العلم، والفن يتبع الروح) قاده هذا إلى طرح ثنائية الحضارة والثقافة؛ فالحضارة تنتمي إلى العلوم التقنية، وهي تعبير عن الحاجة الإنسانية (كي أعيش)، ونريد مملكة الأرض. أما الثقافة فتنتمي إلى الدين والفن، وتمثّل طموح الإنسان (لماذا أعيش)، ونريد مملكة السماء. انظر هذه الفكرة عند بيجوفيتش في كتابه: الإسلام بين الشرق والغرب، وكتابه هروبي إلى الحرية.

[4] ومن ذلك ردّ ابن حزم على من فسّر اللهو في قوله تعالى ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٞ مُّهِينٞ ٦﴾ (لقمان: 6) بالغناء، بأنه تفسير مفسرين، وليس عن رسول الله، ولا ثبت عن الصحابة، فلو صحّ ما كان فيه متعلّق، لأن الله يقول (ليضل عن سبيل الله)، وكل شيء يقتنى ليضل به عن سبيل الله، فهو إثم وحرام.

– ابن حزم الأندلسي، علي بن محمد. **رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور**، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1987م، ص435.

فضلاً عمّا في هذا التفسير من تعارض مع الأحاديث النبوية الصحيحة التي جاء فيها الكلام عن الغناء المباح باسم اللهو (عن عائشة رضي الله عنها أنها زفّت امرأة إلى رجل من الأنصار، فقال النبي ﷺ: ياعائشة ما كان معكم له؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو). انظر:

بشكل عام. ومن هذه القواعد قاعدة (الأصل في الأشياء الإباحة)، وهي متعلقة بما لم يرد فيه نص صريح بالنهي؛ إذ هي عودة بالشيء إلى أصلها الفطري.[5] وكذلك قاعدة (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)، ولعل هذه القاعدة الأصولية وما ينتج عنها من تفكير فقهي متعلق بفِقه الواقع، يأخذ بعين الاعتبار ظروف الزمان والمكان، والمتغيرات والمستجدات، وهي قاعدة مهمة في الوقت الحاضر، لا سيما بعد أن أثبت الفن حضوره وبأنه قادر على التأثير والتغيير؛ سلباً أو إيجاباً. وكذلك قاعدة (الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامةً كانت أو خاصة)،[6] وهي قاعدة تتعلق بالمنفعة والمصلحة، ولا يشكّ أحد بالنفع الناتج من الفن في الوقت الحاضر.

وحاول بعض العلماء ربط الدين بالفن انطلاقاً من تحقيقها مقاصد نفسية متصلة بجبلّة الإنسان وتكوينه النفسي والوجداني، وبتأثره بمحيطه النفسي، فذا الإمام الغزالي يكشف أهمية الإيقاع والفن بشكل عام في ضبط الجانب الشعوري، وإحداث التوازن النفسي عند الإنسان؛ إذ الميل إلى الفن شيء متأصل في خلقة الإنسان وطبيعته، فهو منزع إنساني بحت، يقول: "لله سر في مناسبة النغمات الموزونة للأرواح حتى إنها لتؤثر

– ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد. **المحلّى في شرح المجلّى بالحجج والآثار**، عناية: حسان عبد المنان، السعودية–الأردن: بيت الأفكار الدولية، 2003م، المسألة 553، ص475.

وعدّ بعض الباحثين اللهو من النشاطات الإنسانية المتوقع حدوثها لموافقتها الفطرة، وذلك استنباطاً من الآية الكريمة ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَآئِمًا ۚ قُلْ مَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ مِّنَ ٱللَّهْوِ وَمِنَ ٱلتِّجَٰرَةِ ۚ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ﴿١١﴾﴾ (الجمعة:11)؛ إذ حددت الآية قيم الحياة ومؤسساتها الأعلى، فالأولى (قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة) أمر الديانة، ثم أمر التجارة، ثم شأن الفنون، فأقرت الفنون نشاطاً ثابتاً من نشاط الإنسان. انظر:

– عبد القادر، عمر. **رؤية إسلامية للفنون**، الخرطوم: المركز القومي للإنتاج الإعلامي، 1995م، ص9.

[5] لم يهمل الفقهاء والعلماء الضوابط التي تحيط بالعملية الفنية، فهذا عبد الغني النابلسي في كتابه (إيضاح الدلالات في سماع الآلات) يوضح أن استعمال الآلات الموسيقية وسماعها تعتريه الأحكام المختلفة بحسب الأحوال، فيحرم إذا كان لاستثارة الشهوات أو للتلهّي وإضاعة لوقت وترك الواجبات، وهو يباح لإراحة النفس من المتاعب بعض الوقت لاستعادة النشاط. وقد عقد محمد عمارة في كتابه (الإسلام والفنون الجميلة) مبحثاً خاصاً بالروايات التي استدل بها بعض العلماء والباحثين على حرمة الغناء والمعازف، وبيّن ضعفها، ورأي أكابر علماء الحديث فيها. انظر:

– عمارة، محمد. **الإسلام والفنون الجميلة**، القاهرة–بيروت: دار الشروق، ط1، 1991م، ص56.

[6] يتحدث أحمد الزرقا عن هذه القاعدة فيقول: "والحاجة هي الحالة التي تستدعي تيسيراً أو تسهيلاً لأجل الحصول على المقصود، فهي دون الضرورة من هذه الجهة، وإن كان الحكم الثابت لأجلها مستمراً، والثابت للضرورة مؤقتاً." انظر:

– الزرقا، أحمد. **شرح القواعد الفقهية**، دمشق: دار القلم، 2001م، ص209.

فيها تأثيراً عجيباً، فمن الأصوات ما يفرح، ومنها ما يُنوّم، ومنها ما يُضحك، ويُطرب، ومنها ما يستخرج من الأعضاء حركات على وزنها باليد والرجل والرأس، ولا ينبغي أن يظن أن ذلك لفهم معاني الشعر بل هذا جار في الأوتار حتى قيل: من لم يحركه الربيع وأزهاره، والعود وأوتاره، فهو فاسد المزاج، ليس له علاج، وكيف يكون ذلك لفهم المعنى وتأثيره مشاهد في الصبي في مهده فإنه يسكنه الصوت الطيب عن بكائه وتنصرف نفسه عمّا يبكيه إلى الإصغاء إليه. والجَمَل مع بلادة طبعه يتأثر بالحداء تأثراً يستخفّ معه الأحمال الثقيلة، ويستقصر لقوة نشاطه في سماعه المسافات الطويلة، وينبعث فيه من النشاط ما يسكره ويولّهه، فترى الجمال إذا طالت عليها البوادي واعتراها الإعياء والكلال تحت المحامل والأحمال إذا سمعت منادي الحداء تمدّ أعناقها، وتصغي إلى الحادي ناصبة آذانها وتسرع في سيرها حتى تتزعزع عليها أحمالها ومحاملها، وربما تتلف أنفسها من شدة السير وثقل الحمل وهي لا تشعر به لنشاطها... فإذاً تأثير السماع في القلب محسوس، ومن لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال، بعيد عن الروحانية، زائد في غلظ الطبع وكثافته."[7]

ورأى بعض العلماء أن الفن يؤدي دوراً حضارياً، ويحقق مقصد السير في الأرض والنظر؛ إذ النظر في الإرث الفني والمعرفي للأمم السابقة، سيمنح المسلم خاصة والإنسان عامة، فرصة التعرف على طبائع هذه الأمم، وأنماط الثقافة، فيكتسب جزءاً لا بأس به من المعارف، فضلاً عن العبرة والاعتبار مما حدث لهم، لذلك لم يألف التاريخ الحضاري للأمة عبارات وأفعالاً تحضّ على هدم ميراث الأمم السابقة في مصر والشام والعراق والجزيرة العربية إلخ. وهذا نابع من الوعي بأهمية هذا التراث في الاعتبار على الأقل. فتحت عنوان (الصور والتماثيل وفوائدها وحكمها) تحدث محمد رشيد رضا في مجلة المنار عن أهمية الفن في المجال الحضاري، وفي حفظ هوية الشعوب. ورأى بأن في حفظ المنجزات الفنية للأمم والشعوب حفظاً للحقيقة، وشكراً وتقديراً للمبدعين وصناع تلك الحضارات. فهو يقول: "يوجد في دور الآثار عند الأمم الكبرى ما لا يوجد عند الأمم الصغرى كالصقليين مثلاً، يحققون تاريخ رسمها، واليد التي رسمتها، ولهم تنافس في اقتناء ذلك غريب.. إذا كنت تدري السبب في حفظ سلفك للشعر وضبطه في دواوينه والمبالغة

[7] الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، 1982م، ج2، ص275.

في تحريره، خصوصاً شعر الجاهلية، وما عني الأوائل رحمهم الله بجمعه وترتيبه، أمكنك أن تعرف السبب في محافظة القوم على هذه المصنوعات من الرسوم والتماثيل... إن هذه الرسوم قد حفظت من أحوال الأشخاص في الشؤون المختلفة ومن أحوال الجماعات في المواقع المتنوعة، ما تستحق به أن تسمى ديوان الهيئات والأحوال البشرية... فحفظ هذه الآثار حفظ للعلم في الحقيقة، وشكر لصاحب الصنعة على الإبداع فيها.. وبالجملة إنه يغلب على ظني أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرّم وسيلة من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين، لا من جهة العقيدة ولا من وجهة العمل."[8]

2. الفن الإسلامي والمرجعية:

عندما نتحدث عن مرجعية أي مجال معرفي من مجالات الحياة، فنحن نتفحّص أصول هذا المجال ورؤيته الكُليّة التي بلورته نتاجاً معرفياً. وفي خطابنا الإسلامي ثمة مرجعية محددة صاغت النظام المعرفي الإسلامي مذ نزول القرآن الكريم، وهي المرجعية التوحيدية القرآنية، التي كان لها تمثّل في معظم المجالات المعرفية في الحضارة العربية الإسلامية. وهي التي ضبطت التفكير الإسلامي وصانت وجوده، وأسهمت في تأسيس خطاب متجاوز ومتمايز عن الخطابات التي كان لها حضور عالمي مثل الخطاب اليوناني والروماني والهندي والفارسي. من هنا قام العقل المسلم باستيعاب ما عند الأمم الأخرى، بل تجاوز ذلك من خلال إحلال منظومة معرفية مستقاة من البنية العقدية المتجلية بمبدأ التوحيد. لذلك كان التوحيد محرراً للمسلم من الهيمنة المعرفية؛ ماضياً وحاضراً.

ثمة جهود كبيرة بذلها بعض العلماء من أجل الكشف عن دور التوحيد في بناء الحضارة بشكل عام، والفن بشكل خاص، فقد سخّر المرحوم الفاروقي جزءاً لا بأس به من كتاب (التوحيد) وكتاب (أطلس الحضارة الإسلامية) للكشف عن دور التوحيد في الفن، بوصف التوحيد قيمة عليا وضابطاً منهجياً للعقل المسلم؛ إذ رأى أن "النظرية المقبولة في الفن الإسلامي هي تلك التي تعود بفرضيتها إلى عناصر نابعة من داخل الدين (الإسلامي) والثقافة (الإسلامية) لا من معطيات مفروضة عليه من تراث أجنبي.. وهي كذلك نظرية تعتمد على أهم العناصر في تلك الثقافة، لا على عناصر ضئيلة أو أجنبية

[8] رشيد رضا، محمد. "الصور والتماثيل وفوائدها وحكمها"، **مجلة المنار**، مج7، ج1، آذار 1904م، ص35.

تؤثر فيه. وإزاء هذه المطالب فإن القرآن الكريم يمدّ الإبداع الجمالي بمصدر مهم جاهز ومنطقي، وقد كان للقرآن أثر في الفنون بقدر ما كان له من أثر في مظاهر الثقافة الإسلامية الأخرى."[9] والتاريخ الحضاري للأمة يشير إلى "أن الثقافة الإسلامية هي ثقافة قرآنية؛ لأن تعريفاتها وبناها وأهدافها وطرق الوصول إلى تلك الأهداف، تصدر جميعها عن ذلك الفيض من الآيات التي أوحى بها الله تعالى إلى نبيه محمد ﷺ في القرن السابع للميلاد. وليست معرفة (الحقيقة المطلقة) هي وحدها التي يستقيها المسلم من كتاب الإسلام المقدس؛ إذ يعادل ذلك في الحسم والتقرير ما يرد في القرآن الكريم من أفكار عن عالم الطبيعة والإنسان وسائر المخلوقات الأخرى، وعن المعرفة والمؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الضرورية لإدارة المجتمع بصورة سليمة. وباختصار عن كل فرع من فروع المعرفة والنشاط المألوفة." ويصل الفاروقي إلى نتيجة مفادها "مثلما يصح بالتأكيد رؤية هذه المظاهر من الثقافة الإسلامية على أنها قرآنية من حيث الأساس والدافع والتناول والهدف، فإن فنون الحضارة الإسلامية يجب أن ينظر إليها على أنها تعبيرات جمالية نابعة من ذات المصدر، وتتبع المسار نفسه. أجل إن الفنون الإسلامية هي فنون قرآنية حقاً."[10]

وبناء على ما سبق نجد أن الرؤية القرآنية ساعدت الفنان المسلم على ردم الهوة بين الذاتية والموضوعية؛ إذ غدا الإسلام ذاتاً وموضوعاً في الوقت ذاته، وأسهم هذا في عدم انفصام الرؤية كما وجدناها في الفن المسيحي على سبيل المثال؛ إذ كان الفن في خدمة الدين موئلاً وآليةً ومقصداً، بخلاف الفن الإسلامي الذي اتخذ من الدين رؤية ومنطلقاً في نتاجاته الفنية، وتفاعل مع الثقافات التي جاورت الحضارة العربية الإسلامية أو العناصر الثقافية التي احتضنتها الثقافة والحضارة الإسلامية، فأضافت تلك العناصر مكنوناتها الحضارية إلى الثقافة الإسلامية، مع احتفاظ الحضارة الإسلامية الكامل بالرؤية القرآنية؛ إذ عمل الفنان المسلم على (تَبْيِئَة) ما كان يأخذه من عناصر ثقافية؛ لتتسق ونظامه المعرفي، وهذا ما يمثل مفهوم الاتساق والانسجام في الفن.

---

[9] الفاروقي، إسماعيل. ولوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1988م، ص265.

[10] المرجع السابق، ص243.

كما أن المرجعية والرؤية القرآنية جعلت التنظير الفني والمعايير والنتاجات مرتبطة بمدى قربها أو بعدها عن هذه الرؤية القرآنية، لذلك تسقط المقولات التي رأت أن الفن الإسلامي هو كل ما صدر عن الفنان المسلم، بصرف النظر عن ارتباطه بالدين والرؤية القرآنية؛ لأن هذا يفتح المجال واسعاً لضم تيارات فكرية وفنية منحرفة عن بوصلة الرؤية القرآنية، مثل الأشعار الصوفية الإشراقية المنحرفة، أو حفلات الذِّكر الماجنة، أو الفن المكشوف إلخ. ومن هنا ظهر في الفكر الإسلامي ما يُسمى بالالتزام أو الفن الملتزم، الذي يعني بناء الأفكار وصوغ المصطلحات والمفاهيم واستخدام الوسائل والآليات، وإحداث النتاجات بناءً على رؤى وتصورات نابعة من الرؤية الكونية القرآنية. وبذلك يغدو الفنان المسلم معبراً عن هذه الرؤية الحضارية، ومحققاً لوظيفة الإنسان في هذا الكون من حيث الاستخلاف والتعمير.

3. الفن الإسلامي والنظريات الغربية:

تعرّض الفن الإسلامي –مثّل غيره من العلوم الاجتماعية والإنسانية– إلى إسقاطات معرفية كثيرة من قبل الفكر الغربي؛ إذ جاءت التحليلات والتفسيرات لنشوء الفن أو بواعثه أو نتاجاته نابعة من تصورات غربية تتسق ورؤيتها المعرفية للوجود، لا النظرة الإسلامية لهذا الوجود، فكان الحكم على الفن الإسلامي انطلاقاً من مقاييس الفن الغربي. وهذا المنحى في التعامل مع الفن الإسلامي ضمن رؤية مركزية غربية، أثار المفكر الإسلامي إسماعيل الفاروقي، الذي رأى أنه على الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها المستشرقون الغربيون في دراسة الأعمال الفنية الإسلامية، بحيث زوّدوا الحضارة بكميات كبيرة من الدراسات المتصلة بالفن الإسلامي، إلا أن ثمة خللاً كبيراً في معالجة هذا الفن؛ تصوراً ومقصداً، فهو يقول: "يتبين لنا أن أولئك المستشرقين جميعاً بلا استثناء، بنوا على فرضية خاطئة، بل مغرضة، فحواها أن الإسلام لم يقف عند حد عدم المساهمة بشيء في فنون المسلمين عبر العصور، بل إنه عرقل اتجاهاتهم الفنية، وقيّدها، وأفقرها؛ بحيث انحصرت الإضافة الجمالية الوحيدة لهم في التفنن الدائم في كتابة الآيات القرآنية بالخط العربي."[11]

[11] الفاروقي، إسماعيل. **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، ترجمة: السيد محمد السيد عمر، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2016م، ص407.

وقام الفاروقي بنقد عدد من المستشرقين ومنهم: آرنست هيرتزفيلد، وديماند، وآرنولد، وكريزويل، وجرونباوم، وفارمر.[12] وقام نقد الفاروقي لآراء هؤلاء المستشرقين وغيرهم للفن الإسلامي على العديد من الملحوظات العلمية والمنهجية المتعلقة بدراسة الفن الإسلامي، ومن أبرزها:

الأولى: اختلاف المنظور الجمالي والمنهج الفني الغربيين عن المنظور والمنهج الإسلاميين في قراءة الفن الإسلامي ودراسته، أدّى إلى إنتاج تلك التصورات الخاطئة والآراء الجدلية المغرضة عند أغلب هؤلاء المستشرقين حول حقيقة الفن الإسلامي الجمالية والوظيفية. وفي هذا الشأن يأسف الفاروقي لأن "أيّاً منهم لم يدرك أبداً أنه يحكم على الفن الإسلامي بمعايير وأعراف الفن الغربي.. ومن هنا لم تكن تفسيراتهم للأعمال الفنية الإسلامية بوصفها تعبيراً عن الثقافة الإسلامية، وإنما كانت تخبطات فاحشة الخطأ، يستحي منها العقلاء"

الثانية: إن الدراسات الغربية حول الفن الإسلامي لم تكن في مجملها العام متوازنة من حيث توجيه الدراسة والاهتمام بأوجه هذا الفن وقضاياه المختلفة، بل كان أغلب هذه الدراسات –على رأي الفاروقي– متفاوت الاهتمام ومتناقض النظرة بين المجالات المعرفية لهذا الفن؛ إذ يمكن تصنيف أغلب تلك الدراسات في مجال تاريخ الفن الإسلامي، والتعريف به، وتنظيمه، وتصنيف المعلومات الخاصة به. وبسبب هذا القصور، فإن نظرية الفن الإسلامي والقيم الجمالية الإسلامية لا تزال مجالاً يخلو من الدارسين، وإن أي بحث إيجابي يجب أن يبدأ منذ البداية من النظرية ذاتها."[13]

وقدّم الفاروقي مشروعاً فنياً حضارياً يتسق والرؤية المعرفية للأمة التي تقوم على مبدأ التوحيد؛ إذ "النظرية المقبولة في الفن الإسلامي هي تلك التي تعود بفرضيتها إلى عناصر نابعة من داخل الدين (الإسلامي) والثقافة (الإسلامية) لا من معطيات مفروضة عليه من تراث أجنبي.. وهي كذلك نظرية تعتمد على أهم العناصر في تلك الثقافة، لا على

[12] المرجع السابق، ص407. انظر أيضاً:
– الفاروقي، إسماعيل. "التوحيد والفن (1)"، **مجلة المسلم المعاصر**، بيروت، عدد23، 1980م، ص163–176.

[13] لمزيد اطلاع انظر:
– حنش، ادهام. **نظرية الفن الإسلامي عند المفكر إسماعيل الفاروقي**، ضمن: **إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في إصلاح الفكر الإسلامي المعاصر**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014م، ص391.

عناصر ضئيلة أو أجنبية تؤثر فيه. وإزاء هذه المطالب فإن القرآن الكريم يمد الإبداع الجمالي بمصدر مهم جاهز ومنطقي، وقد كان للقرآن أثر في الفنون بقدر ما كان له من أثر في مظاهر الثقافة الإسلامية الأخرى."[14]

وتركيز الفاروقي على أن يكون التوحيد حجر الزاوية في أي فعلٍ أو تجلٍّ فني، أساسه أن هذا التوحيد:

– مبدأ فكري لإسلامية مفهوم الفن؛ إذ إن هذا المفهوم الإسلامي للفن يعارض المفهوم الغربي، الذي يُعدّ الفن "محاكاة فوتوغرافية ساذجة للطبيعة، بل هو بالأحرى محاولة للتمثّل لفكرة قبلية، وتجليات لحظية جزئية لأفكار الطبيعة والإنسان، الذي هو أغنى تجليات الطبيعة وأعقدها، ولهذا السبب اعتبرت هذه النظرية (الغربية) الإنسان مقياساً لكل شيء."[15]

– مذهب فكري لخصوصية الجمالية الإسلامية وآفاقها المعرفية المؤسسة لمفهوم (الفن الإسلامي) على أنه "فن النسق اللامتناهي أو فن اللامتناهي" الذي "يولّد عند الناظر (المتلقي) حدساً برفعة اللامتناهي، أي بالذي يفوق المكان والزمان" دون الادعاء بأن هذا "النسق نفسه يمثل ما يفوقه. فمن خلال تأمل هذه الأنساق اللامتناهية يتوجه ذهن المتلقي نحو الله". "فالنسق الذي لا بداية له ولا نهاية (منظورة أو متخيلة) والذي يعطي انطباعاً بالأبدية.. هو الطريقة الفضلى للتعبير الفني عن مبدأ التوحيد."[16]

ثانياً: الفن في التفكير المقاصدي: التأسيس النظري

ثمة أهمية كبيرة في الاتكاء على المدخل المقاصدي لتبيّن ماهية الفن الإسلامي في الرؤية الحضارية الإسلامية، فالمدخل المقاصدي "من المداخل التي يمكن تفعيلها في أكثر من مجال، فالتعرف على إمكانات هذا المدخل هي أولى الخطوات لتفعيله وتشغيله ضمن قضايا بحثية، أي البحث عن الإمكانات الوصفية والتحليلية والتفسيرية والتقويمية."[17]

---

[14] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص265.

[15] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص409.

[16] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص246.

[17] عبد الفتاح، سيف. "المنهجية الإسلامية: مقدمات وتطبيقات"، **قضايا إسلامية معاصرة**، بيروت، عدد5، 1999م، ص16.

ويعني هذا بأن المدخل المقاصدي ذو صبغة علمية في تناول المجال المعرفي المراد الحديث عنه أو توصيفه؛ إذ يستقرئ هذا المجال المعرفي ويصفه –وهو في دراستنا هذه الفن– في الأصول التأسيسية المتمثلة في القرآن والسنة، والتراث، والحاضر، ومن ثم يفسّر تجليات الفن في النظام المعرفي الإسلامي وفي تطبيقاته في الحضارة من خلال ملاحظة شبكة من العلاقات السببية التي يمكن أن تشكل نظرية قادرة على التفسير. والمدخل المقاصدي يسهم في إنتاج رؤية قادرة على الاستشراف والتوقُّع من خلال الربط بين النتائج المتوقعة والأسباب التي تؤدي إليها، والنظر إلى ملاحظة الثبات في الطبائع، وانتظام حدوث الوقائع. وفي هذا حثّ للعقلية الإسلامية على التحضير للغد؛ القريب والبعيد. ويساعدنا المدخل المقاصدي على التحكّم في سيرورة المجال المعرفي، من خلال تفحّص كل عملية من العمليات الثلاث السابقة (الاستقراء أو الوصف، والتفسير، والاستشراف).

ولأن التفكير المقاصدي قائم على الحِكمة وتحفيز العقل المسلم على تفعيل النص في الحياة، واكتشاف مراد النص؛ إذ "كل حكم ورد في كتاب الله وبيّنته سنة رسوله ﷺ، فهو مشتمل على حكمة معقولة المعنى، ظاهرة أو كامنة، تظهر بمزيد تدبر للنص، أو سير في الأرض، أو نظر في الواقع."[18] ولأنه كذلك قائم على الربط بين النص بوصفه المظلّة الأساس للرؤية الإسلامية، والواقع بوصفه مجال تفعيل النص، والحكمة من وراء ورود النص في هذا الواقع. فهو حاضر في الزمان والمكان كل حين، كلما كان هناك تدبّر للنص، ومستجدّ في الحياة، ووعي كبير بالمنحة الاستخلافية التي وهبها الله للإنسان؛ إذ "المقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، وصلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل، وفي العمل، وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع."[19]

وبناء على ما سبق، فإن هذه الدراسة ستنظر إلى موقع الفن في الرؤية المقاصدية ضمن منهج التفكير المقاصدي الذي "يخرج بالعقل المسلم من طريقة التفكير الذّريّة أو

[18] العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، بيروت: دار الهادي، ط2، 2005م، ص125.

[19] الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م، ص45.

التجزيئية، إلى طريقة التفكير الكلية الشاملة، ومن الثنائيات المنطقية التقليدية، إلى مستويات عليا من التفكير أو التأمل الفلسفي أو الغائي؛ ما يشكّل منطلقاً للتطوير والابتكار."[20]

1. موقع الفن في سلم المقاصد:

تحدث العلماء كثيراً عن المقاصد من حيث تعريفها وأهميتها، وأقسامها، وعلاقتها مع بعضها.[21] وليس من هدف الدراسة البحث في تفاصيل ذلك، إلا بما له اتصال بالفن، لا سيما في مسألة موقع الفن في التفكير المقاصدي.

فصّل العلماء في الحديث عن مراتب المقاصد في الشريعة (الضرورية والحاجية والتحسينية)، وعرّفوا كلّ نوع من هذه المراتب؛ فالمقاصد الضرورية هي ما لا بدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا إلى استقامة.. وهي ممثلة في الضروريات الخمس: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. أما المقاصد الحاجية؛ فهي كل ما هو مفتقر إليها من حيث التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة بفوت المطلوب. والمقاصد التحسينية متعلقة بمحاسن العادات وهي محاسن زائدة على أصل المصالح الضرورية والحاجية؛ إذ ليس فقدانها بمخلٍّ بأمر ضروري ولا حاجي، وإنما جرت مجرى التزيين والتحسين.

ومما يلاحظ بأن العلماء بنوا علاقة عمودية لهذه المقاصد في الأهمية والتراتبية، فـ"الضرورية في الشريعة أصل للحاجية والتحسينية، فلو فرض اختلال الضروري بإطلاق لاختلا (الحاجي والتحسيني) باختلاله بإطلاق، ولا يلزم من اختلالهما أو اختلال أحدهما

[20] عودة، جاسر. "توظيف مقاصد الشريعة في ترشيد سياسات الاقتصاد المعرفي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س18، عدد70، خريف 1433هـ/2012م، ص61.

[21] يحلل طه عبد الرحمن مفهوم المقاصد تحليلاً قيمياً معرفياً على النحو الآتي، فيقول: "يستعمل فعل قصد ويفيد المضادة لفعل لغا من اللغو بمعنى الخلو من الفائدة، وضد سها من السهو، وهو التوجه والوقوع في النسيان. والقصد هو حصول التوجه والخروج عن النسيان، وهو ضد لها من اللهو، وهو الخلو من الغرض الصحيح. والقصد هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع.. وللمقصد بهذا المعنى مضمون قيمي، فيكون القصد بمعنى حصّل فائدة أو حصّل نية أو حصّل غرضاً، فيشمل علم المقاصد إذ ذاك على ثلاث نظريات أصولية متمايزة فيما بينها: نظرية المقصودات، وهي تبحث في المضامين الدلالية للخطاب الشرعي، ونظرية القصود وتبحث في المضامين الشعورية أو الإرادية، ونظرية المقاصد، وتبحث في الخطاب القيمي للخطاب الشرعي." انظر:
– عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، د.ت، ص98.

اختلال الضروري بإطلاق.. قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما، وقد يلزم من اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، فلذلك إذا حوفظ على الضروري، فينبغي المحافظة على الحاجي، وإذا حوفظ على الحاجي، فينبغي أن يحافظ على التحسيني، إذا ثبت أن التحسيني يخدم الحاجي، وأن الحاجي يخدم الضروري، فإن الضروري هو المطلوب."[22]

إن نصّ الشاطبي السابق ذو دلالات مهمة في منهج التعامل مع المقاصد وعلاقتها بمجالات الحياة؛ إذ إن العلاقة بين المراتب الثلاث ذات اتصال وانفصال بوجه ما، وهذا يعتمد على موقع الضروري والحاجيني والتحسيني من بنية المجتمع الثقافية والاجتماعية والاقتصادية...، وأهمية المجال المعرفي في التعبير عن الهوية والعقيدة.

وبناء على هذا التصوّر فإن منهج التفكير المقاصدي ينظر إلى أولويات البناء المقاصدي بالارتباط بالزمان والمكان وبنية المجتمع، ومدى حضور الثقافة الإسلامية أو العقيدة في هذا المجتمع، عندئذ يصبح السلم المقاصدي والتراتبية المقاصدية عملية حيّة (ديناميكية) وليس جهازاً مفاهيمياً ساكناً، يؤخذ تعريفاً جامعاً مانعاً وبحدّية مطلقة.[23] ولعل عدم معرفة موقع التحسيني من الحاجي والضروري، وعدم الوعي بماهية هذا التحسيني، سيؤدي إلى خلل في تنظيم أولويات المقاصد، فعلينا ألا نبالغ في التحسيني، فيغدو مقارباً للحاجي أو الضروري، فتغدو الفنون غاية لا وسيلة، في ظرف قد يعاني فيه المجتمع من فقر وجهل كبيرين.

صنف كثير من العلماء والباحثين الفنَ والجمالَ ضمن مرتبة التحسينات، بوصفه تزييناً. وجاء هذا التصنيف من طرق عدة؛ فمن العلماء من تدبّر الآيات القرآنية واستنبط

---

[22] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: محمد عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م، ص206.

[23] نلمح هذا الوعي في تلمّس مصطفى الزرقا لماهية التحسينات؛ إذ يقول: "التحسينات منها ما هو من المندوبات؛ أي المطلوبة طلباً خفيفاً على سبيل الأولوية والأفضلية، كآداب الطعام ونحوها، ومنها ما هو من الفرائض؛ أي المطلوبة شرعاً على سبيل الحتم والإيجاب كستر العورة؛ لأن معنى كون الشيء من التحسينات هو أن الناس يمكنهم الاستغناء عنه في حياتهم المادية دون حرج، ولكنه يكون مما تقتضي الاعتبارات الأدبية المعنوية تحتيمه وإلزام الناس به." انظر:

– الزرقا، مصطفى. **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار القلم، ط1، 1988م، ج1، ص104.

منها الحكم والغايات، ومثال هذا ما قام به أبو حيان الأندلسي عندما تأمل قوله تعالى في سورة النحل ﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ۝٥ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۝٦ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ۝٧ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٨ ﴾ (النحل: 5-8)؛ إذ رأى في هذه الآيات ربطاً بين الضروريات والتحسينات، يقول: "فمنّ الله تعالى بالتجمّل بها، كما منّ بالانتفاع بالضروري."[24] ولا يتسع المقام لذكر النصوص القرآنية والحديثية التي استنبط منها العلماء والباحثون المقصد التحسيني. ولكن يعنينا هنا القول بأن المدخل النصي هو أحد طرق استكشاف المرتبة التحسينية.

أما المدخل الثاني فهو مدخل الفطرة والطبائع، وهذا ما ذكره ابن خلدون حين قال: "وإذا زخر بحر العمران حصّلت فيه الكماليات، وكان من جملتها التأنق في المصانع واستجادتها، فكملت بجميع متمماتها، وتزايدت صنائع أخرى معها، مما تدعو إليه عوائد الترف وأحواله."[25]

وبناء على ما سبق كيف لنا أن نحدد مكانة الفن في سلم أولويات المقاصد؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تنطلق من الفهم المجتمعي لطبيعة الفن وحاجة المجتمع والأمة إليه، دون تعارض مع الأسس العليا الشرعية التي تحكم الفنون، وهي تلك التي أجمع عليها الأصوليون والفقهاء في نظرتهم الكلية إلة الفنون، ومما يتفق مع النص الصحيح والعقل الصريح والفطرة السليمة.

نستطيع القول بكثير من الاطمئنان إن ضرورة المحافظة على العقل من أهم الضروريات الخمس، وهي كما هو في التصنيف عند أغلب المقاصديين في النقطة الوسطى من الضرورات الخمس؛ إذ يسبقها الدين والنفس، ويتبعها النسل والمال (وهي نظرة قد تتغير بتغير الزمان والمكان وحاجة المجتمع). ولعل هذا الترتيب مستنبط من الأهمية؛ فالدين مقدم على النفس وهكذا. وتبقى هذه التراتبية اجتهادات من العلماء مبنية على استقراء لما ورد في القرآن والسُّنة.

[24] أبو حيان الأندلسي. محمد بن يوسف. **تفسير البحر المحيط**، تحقيق: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، 1420هـ، ج6، ص507.

[25] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، القاهرة: دار الفجر للتراث، ط1، 2004م، ص401.

وإذا تفحصنا ضرورة العقل، سنجدها متصلة بكل ما من شأنه أن يضبط التصوّر؛ أي البحث في الرؤية الكلية للمسلم، التي تدور حول تصوّره للإله والكون والإنسان. ونستطيع ان نُدخل في دائرة هذا التصوّر كل مفردات بناء الشخصية المسلمة من: لغة وثقافة وفكر ومعرفة، فضلاً عن الفنون، بوصفها شيئاً فطرياً يميل إليه الإنسان، ويكتسبه بالممارسة، وينميه بالعلم.

فهل يمكن التعامل مع الفن ضمن دائرة الضرورة العقلية؟ انطلاقاً من أن كل مرتبة من المرتبات الثلاث (الضرورات والحاجيات والتحسينات) تتضمن سلماً في الأولويات؛ فهناك ضرورة عقلية في التحسينات، مع فارق جوهري وهو أنه عندما نتحدث عن الفن بوصفه ضرورة فإنه لا يصل إلى مرتبة الضروريات في ماهيتها ومآلاتها بما يتصل بمصالح الدين والدنيا، بل بالاعتماد على أهميتها في المحافظة على هوية المسلم وثقافته ونتاجه الحضاري.

تتطلب الإجابة عن السؤال السابق التزاماً بمنهج التفكير المقاصدي الذي تطرقنا إليه من قبلُ، وهو البحث العلمي المتعلق بالاستقراء والتفسير والاستشراف والتحكّم.

إن المتتبع لوضع الفنون بمجموعها في الوقت الحاضر، يجد انحداراً كبيراً في الرؤية والوسيلة والأهداف والمقاصد، مما أثر في بناء الذائقة الجمالية لدى المجتمع وتصوراته ونمط حياته. وأصبحت الفنون بشكلها الحالي تشكّل خطراً على الهوية، لا سيما بعد أن بسطت العولمة نفوذها في كل مكان. ومنذ زمن نبّه محمد قطب إلى ظاهرة الانهيار الفني وانهيار الذائقة؛ إذ قال: "ومن هنا تكون الفنون الجسدية كلها إسرافاً في التعبير، وخللاً يفسد الجمال الأكبر في حياة الإنسان: الرقص والنحت والصور العارية، والشِّعر المكشوف، والقصة التي تتحدث عن فورات الجسد، والموسيقى الصاخبة التي تعبّر عن هياج الشوق في الجسد الحيوان، والسينما العارية التي تعرض خليطاً من كل هؤلاء. إن الفن ينبغي له –وهو يعبّر عن الحياة الإنسانية– أن يراعي التناسق والتكامل والترابط في هذه الحياة. والجمال الأكبر المستمد من ناموس الكون هو الذي ينبغي أن تمارسه الفنون الإنسانية الرفيعة، التي تتجاوب تجاوباً صحيحاً مع حقيقة الوجود، وذلك هو الجمال الذي يتصوره الإسلام."[26]

[26] قطب، محمد. **منهج الفن الإسلامي**، بيروت– القاهرة: دار الشروق، د.ت، ص96.

إن حديثنا عن وضع الفن ضمن المحافظة على العقل سيسهم في توضيح كثير من الإشكاليات التي رافقت جدلية الدين والفن أو الأخلاق (القيم) والفن. فثمة نظريات فنية نادت بـ(الفن للفن) وبأن الفن مقصود لذاته، وهدفه المتعة لا غير، وأن البُعد الجمالي واللذة هو الغاية الوحيدة للعملية الفنية. وبهذا فإن الفنان يستطيع الاستعانة بأية وسيلة لإحداث المتعة، سواء أكانت هذه الوسيلة مشروعة أم غير مشروعة، أخلاقية أم غير أخلاقية.[27] لذلك تفتقد بعض الأعمال الفنية القيمَ والرسالةَ فتغدو عبثية. وهي في هذا تتناقض كلياً مع مقاصد الشريعة التي ترى الفن وسيلة لا غاية، وبأن ثمة هدفاً وغاية لكل عمل انطلاقاً من قوله تعالى ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ (المؤمنون: 115) دون إهمال للمشهد الجمالي؛ إذ "إن الغاية التي يهدف الفن الإسلامي إلى تحقيقها هي إيصال الجمال إلى حس المشاهد (المتلقي)، وهي ارتقاء به نحو الأسمى والأعلى والأحسن؛ أي نحو الأجمل، فهي اتجاه نحو السمو في المشاعر والتطبيق والإنتاج، ورفض للهبوط."[28]

ولعل المتتبع للتصوّر الإسلامي للفن من خلال الآيات القرآنية والسنة النبوية وتصرفات الصحابة، سيجد هذا الوعي الكبير بغاية الفن المتمثلة في القيم والأخلاق والتعبير عن الحياة، بما عُرف بعد ذلك بالفن الملتزم.[29] لا سيما أن هناك مقاصد خاصة غير قليلة للفنون منها: التربية والتعليم،[30] وتنمية الذائقة الفنية لدى الفرد، والاستجابة للفطرة البشرية، والدعوة.

---

[27] اعترض بعض الفلاسفة الغربيين على نظرية الفن للفن، ومن هؤلاء الفلاسفة هيغل الذي ربط بين الأخلاق والفن، ورأى أن الفن الحقيقي هو الذي يهذب الأخلاق، وقال: "إن تهذيب الأخلاق هو الذي يشكل هدف الفن." انظر:

– هيغل، فريدريك. **مدخل إلى علم الجمال: فكرة الجمال**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط3، 1988م، ص53.

[28] الشامي، صالح. **ميادين الجمال في الظاهرة الجمالية في الإسلام: الطبيعة–الفن–الإنسان**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط1، 1988م، ص215.

[29] يمكن الرجوع إلى لفتات المفسرين في تفسيرهم لسورة الشعراء، وتقصّي مواقفهم التي يجمعون فيها على البُعد الرسالي لا العبثي للفن، انطلاقاً من مبدأ الفن للمجتمع لا الفن للفن. كذلك نستطيع تبيّن مواقف كثيرة للرسول ﷺ وللخلفاء الراشدين مع الشعراء وتوجيههم بما يخدم الدعوة والمجتمع، وإقامة الشعر والفن انطلاقاً من التصوّر الإسلامي للوجود.

[30] نذكر في هذا السياق اللفتة الحكيمة للإمام القرطبي في تسويغه عِلّة إباحة لعب الأطفال بالتماثيل المجسمة؛ إذ يقول: "قال العلماء وذلك للضرورة إلى ذلك وحاجة البنات حتى يتدربن على تربية أولادهن." انظر:

إن نظرة المقاصد إلى الفن بوصفه وسيلة مجتمعية للحفاظ على هوية المسلم وفكره ضمن ما يُسمى بالأمن الفكري،[31] سيعمل على بلورة تصوّر إسلامي للفن، قائم على غاية الفن ورسالته وتأثيراته الاجتماعية، لا سيما أن ثمة مجتمعات غربية تولي الفن منزلة مهمة، وثمة حضور إسلامي في بعض هذه المجتمعات، وهو بحاجة إلى إثبات وجوده وحضوره في شتى الميادين، وسيكون للفن عندئذ مكانة مهمة في الخطاب الإسلامي. وندلل على هذا بإسهامات علي عزت بيجوفيتش وتركيزه على الفن في خطابه الإسلامي لمجتمع البلقان،[32] وكذلك روجيه غارودي. وهذا الحرص على دور الفن في البناء الحضاري دعا أحد الباحثين إلى المبالغة بالقول: "الفنون الجميلة ضروريات في الأمم وإن عُدّت نوافل في آحاد الناس."[33] وأشار الفاروقي في كتابيه المهمين: التوحيد، وأطلس الحضارة الإسلامية، إلى دور الفن في تعضيد بنيان المجتمع، فلم يعد الفن لوناً من متع الحياة الدنيا، وأداة من أدوات الزينة فحسب، بل هو كذلك "نمط جمالي يقدم أعمالاً تبعث على التأمل الجمالي والمتعة النفسية، وتدعم فكر المجتمع الأساس وبنيته، وتكون عاملاً دائماً للتذكير بمبادئه."[34] لذلك فالنظرية المعرفية الفنية الإسلامية كانت تركز دائماً على المعنى دون إهمال الشكل، وعلى البناء والإصلاح في جميع المجالات. ومن هنا كانت الرؤية المعرفية والتصوّر الإسلامي الإنساني حاضراً في العمل الفني، في حين افتقدناه في الأعمال الفنية ذات توجه (الفن للفن).

2. الفن والواقع:

ينطلق الفكر المقاصدي من فاعلية حركية لثلاثية: النص–الإنسان–الكون/الواقع. فالنص يمثل المنطلق والمرجعية التي تضبط حركة المسلم، ويتكئ عليها في ممارسة الاستخلاف والعمران في هذا الكون. ويعني هذا تفعيلاً للنص في الواقع. ويتم هذا من

– القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الحديث، 2005م، ج14، ص560.

[31] يقول ابن عاشور: "ومن التحسيني سد ذرائع الفساد، فهو أحسن من انتظار التورط فيه." انظر:

– ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م، ص81.

[32] انظر ذلك في كتابه القيم: الإسلام بين الشرق والغرب.

[33] غريب، سمير. **في تاريخ الفنون الجميلة**، القاهرة: دار الشروق، ط1، 1988م، ص99.

[34] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص244.

خلال الإنسان المجتمعي الذي يعمل على استيعاب ثقافة الأمة، وتمحيص غثها من سمينها، وتجاوز ذلك بتحديث الثقافة، وأخذ ما يلائم ثقافة المجتمع، فهو يقدم ثقافة واعية وواقعية، ليست بعيدة عن ثقافة المجتمع والأمة. وهو إنسان يعمل على تفعيل الطاقات المجتمعية تجاه أفكاره، والتعبير عن ضمير المجتمع، وتقريب المسافة بين المنشود والموجود.

والفكر المقاصدي يربط بين مهمة الإنسان في مجتمعه من جهة؛ إذ هو أداة التغيير والناقل للنص إلى حيّز التفعيل، ومهمته في الحياة من جهة أخرى؛ إذ هو مأمور بأن يعمّر الأرض، ويحقق قيمة من القيم الحاكمة الثلاث في المنظور التوحيدي (التوحيد والتزكية والعمران). ويتطلب تحقيق إعمار الأرض الأُنس بالاجتماع مع الآخرين والتعارف معهم، بدءاً بالأسرة النووية (زوج وزوجة) وانتهاء بالبشرية؛ إذ إن التجمع الإنساني فطرة بشرية، ولا يكتمل البُعد الفردي إلا بمضمون اجتماعي، يتجسد في مردود إيجابي في فضاء المعاملات الإنسانية.

وتتأصل فكرة الصلة العضوية بين الإنسان والمجتمع من خلال تكليف الإنسان بأن يكون خليفة الله على الأرض، فحمل بذلك الأمانة، وتحمّل المسؤولية. فالعمران بذلك سعي بشري لتوظيف طاقات الإنسان في بناء حياة عامرة بالخير، وتحقق مقاصد الخلافة في الأرض واستعمارها، واستخراج طاقاتها، واستعمالها في تيسير سبل الحياة.[35]

وبما أن الخطاب المقاصدي ينطلق من فاعلية العلاقة بين النص والإنسان والواقع، فإن هذا يعني مراعاة الزمان والمكان في الخطاب المقاصدي، دون أن يؤثر هذا في حكمية النص، فلا يعني تغير الأحوال تغيّر الأحكام. وإذا كان الفكر المقاصدي متصلاً –كما سنرى– بسد الذرائع، فذا يعني تجديداً واستحضاراً لأسئلة العصر، وفهماً أكبر للواقع؛ أي إن الأسئلة التي كانت مرتبطة بالفن قديماً وضمن سياقات مخصوصة، ينبغي للفكر المقاصدي أن يتجاوزها، لا سيما في ظل التضارب الكبير في الآراء؛ لأن أسئلة العصر والواقع تحتاج آليات جديدة توازن بين النظرية المعرفية للفن الإسلامي من جهة، والإنتاج الفني الحضاري بوصفه جزءاً من الإرث الحضاري للأمة من جهة أخرى، وتطورات العصر وذواتنا المعاصرة من جهة ثالثة.

---

[35] انظر حديثاً مفصلاً عن العمران بوصفه قيمة عليا حاكمة في:

– ملكاوي، فتحي. **منظومة القيم العليا: التوحيد–التزكية–العمران**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2013م.

ومن المعالم المضيئة في هذا السياق أن التفكير الفقهي ومقاصد العمران منذ العصر الأموي، بدأت تعي الضرورة الحضارية الممثلة بشكل كبير في العمارة وتشييد المساجد؛ إذ نجد المضاهاة في العمران بحكم المجاورة الحضارية، والاستناد إلى فكرة البديل الحضاري، التي أتاحت للعقل المسلم أن يبدع ويزوّود الحضارة الإنسانية بأعمق النظريات الفنية.

إن فكرة البدائل الحضارية جزء أصيل من التفكير المقاصدي، وهي متصلة بالمصالح المرسلة وبسد الذرائع لدرء المفاسد، وبفتح الذرائع لتحقيق المصالح، فهي مسيرة تفكيرية لا تتوقف ما دام هناك مستجدات ونوازل، وهدفها العودة بالنفع على المسلمين. وثمة أمثلة كثيرة على هذا من عصر النبوة والخلفاء الراشدين والعصور الإسلامية الزاهرة. وما فكرة المنبر والأذان الثاني والمحاريب الدالة على القبلة واتخاذ القباب والأقواس ونحوها لضرورة انتشار الصوت، إلا من قبيل مسايرة الفكر المقاصدي للإجابة عن أسئلة العصر، والإتيان بالبدائل الحضارية. ويصف لنا الفاروقي كيف تفوّق العقل المسلم في إنتاج الجماليات الفنية بطريقة تخدم فكرة الوحدانية. يقول: "في قصر الحمراء توجد قبلة كاملة مصنوعة من عدد لا يحصى من الأقواس المتشابكة المستندة على أعمدة غير مرئية، يحتاج المرء لخيال متوهج حتى يستطيع أن يراها يقتفي مسارها. هنا يصبح زخم الأرابيسك حداً يدفع الراغب في تتبعه إلى أن ينطلق مع إيقاعه المتواتر.. بلغ استحواذ الألوهية المتعالية على وعي المسلم حد الرغبة في أن يراها معبراً عنها حيثما حلّ. وبلغ شغف ذلك الوعي بالتنقيب عن سبل ووسائل للإفصاح عن الحضور الإلهي حداً تفتقت معه عبقريته عن أعظم وأخصب نمط لتحقيق هذا المقصود عرفه الإنسان. فلم تقف قريحة الفنان المسلم عند حد ابتكار الأرابيسك اللامتناهي في التنوع في الفنون المرئية، بل طوّع كل مادة فنية متصوّرة بحيث تصير مرآة عاكسة لجوهرها. وظلت قريحته بعد ذلك كله متأهبة لتحقيق نصر نهائي آخر في هذا المضمار."[36]

وفكرة البديل الحضاري قائمة على سد الذرائع من جهة، وفتح الذرائع من جهة أخرى، انطلاقاً من أن الله ﷻ إذا منع شيئاً فتح للإنسان مجالاً يسد مكان الممنوع، ووفر

[36] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص436-437.

له بديلاً يتسق مع فطرته، فقد منع تعالى الربا، وأوجد الزكاة وأبواب الاقتصاد المباحة، وحرّم الزنا، فأوجد مؤسسة الزواج إلخ. وقد أسهمت فكرة سد الذرائع وفتحها في تنمية الفكر الإبداعي عند الفنان المسلم، فلم يعد الجهاز الفني (مفهوماً وتطبيقاً) شيئاً ثابتاً وانموذجاً جاهزاً وأصمّ، يسير الفنان المسلم على هداه، فيحذوه حذو النعل بالنعل، بل غدا يبحث عن الممكن المتصل بالنظرية المعرفية الإسلامية، التي يُعدّ التوحيد نقطة الارتكاز فيها، فهذا التجريد وهو من أعلى تجليات الأسلبة "مصدره تحوّل كبير في روح الحضارة الإسلامية، التي جعلت محور الوجود هو الذات الإلهية، والإحساس بقدرتها اللانهائية، وتجردها عن كل تجسيم أو تحديد، فالمكان والزمان لا يمكن تحديدهما في شكل محسوس أو صيغ محددة. ومن هنا جاءت كراهية العرب في الإسلام لتصوير الأجسام الحية بالنحت أو التصوير، وظهر عزوفهم عن صناعة الأصنام. ومن هنا مالت الفنون إلى تقديم الفكرة بالنسب الهندسية والرموز، وتميّز التصوير الإسلامي بالزخرفة الخطية الهندسة أوالتوريق، وتميزت العمارة بمآذنها وسموقها إلى الملأ الأعلى. وكان تكرار الوحدة إلى ما لا نهاية في الموسيقى والشعر دليلاً على هذا الاتجاه نحو اللاتناهي."[37]

ثالثاً: الفن في التفكير المقاصدي: البرنامج العملي (بناء تصوّر قائم على الدراسات البينية)

يتسم التفكير المقاصدي بالموازنة بين النظر والعمل، فهو ليس معرفة نظرية فحسب؛ إذ إن تصحيح مسار المسلم هو المقصود من العملية المقاصدية، بناء على الترابط الثلاثي سابق الذّكر (النص–الإنسان–الواقع). وتأسيساً على هذه الخصيصة للتفكير المقاصدي، كيف يمكننا بلورة تصور حول برنامج للفنون بناءً على مقاصد الشريعة، منطلقين من أهمية الدراسات البينية في تحقيق توازن بين البنية المعرفية الإسلامية الممثلة في الأصول التأسيسية (القرآن الكريم والسنة النبوية) والتراث الحضاري من جهة، وعلوم العصر من جهة أخرى. وهذا التوازن بين المعرفة والعلم سيسهم في تحديد نوعية الخطاب الفني المناسب للمرحلة، وسيعمل على تأسيس البرنامج المتصل بالفن بناء على التصوّر المعرفي والوظيفة الحضارية للفن أولاً (المعرفة)، وليس على تركيبته وبُعده الفني (العلم) والجمالي.

[37] مطر، أميرة حلمي. **مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن**، القاهرة: دار المعارف، ط1، 1989م، ص131.

ما من شك في أن للدراسات البينية[38] موقعاً مهماً في النظر إلى العلوم نظرة كلية شاملة؛[39] لا سيما بعد تجزئة العلوم بشكل كبير جداً بداعي التخصصية؛ إذ برزت الحاجة إلى تعاون العلوم لتفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية خاصة، لا سيما أن المنهج الأحادي في تفسير الظواهر يعاني عجزاً كبيراً في الإقناع؛ لأنه ينظر من زاوية واحدة، دون مراعاة خصيصة التعقيد والتركيب في الظاهرة محلّ الدراسة.

ومنذ القِدَم "كان الحكماء والعلماء يتحدثون عن التكامل بين العلم والعمل. وأكّد ابن رشد إمكانية الاتصال بين "الحكمة والشريعة"، وشدد ابن تيمية على التكامل و"درء التعارض بين صحيح المنقول وصريح المعقول"، وجمع القشيري وغيره من المتصوفة بين "الطريقة والحقيقة"، ثم جاءت محاولات بناء التكامل بين المبادئ والنظريات والبحوث العلمية من جهة، وتطبيقاتها العملية من جهة أخرى. وظهرت في مطلع القرن العشرين حاجة الفيزياء إلى الرياضيات، وحاجة البيولوجيا إلى الكيمياء، فظهرت العلوم البينية التي تؤكد اعتماد التطور والتقدم في علم من العلوم على علم آخر أو علوم أخرى"[40]

---

[38] تتعدد المسميات الدالّة على الدراسات البينية، فهناك التداخل المعرفي، والتشارك المعرفي، والتكامل بين العلوم، والتكامل المعرفي بوجه من الوجوه إلخ. ولا مشاحّة في الاصطلاح في جميع المسميات، فدلالتها واحدة، وهي تتمثل في التعالق والتواشج بين العلوم لدراسة ظاهرة معينة، كأن تُدرس ظاهرة الفقر بالإفادة من علم الاقتصاد والاجتماع والنفس إلخ. ولعل هذا الدرس المعرفي المتكامل نابع من الظاهرة المركبة للإنسان والكون، فلا نستطيع دراسة الإنسان من زاوية واحدة، فهو مركب من عدة أبعاد (سلوكية ووجدانية وعقلية).

[39] للاستزادة في تبيّن موقع التكامل بين العلوم، والتكامل المعرفي، وأهمية هذا في تكوين شخصية المسلم، يمكنه استقصاء هذا من خلال مدرسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومشروع إسلامية المعرفة، وذلك في ثلاثة اتجاهات: التكوين الفكري لأعلامه، لا سيما ما نجده في شخصية كل من: الدكتور إسماعيل الفاروقي، ونستطيع تلمس هذا في مجمل كتاباته، خاصة كتاب التوحيد، وكتاب أطلس الحضارة الإسلامية، ومجمل مقالاته في مجلة المسلم المعاصر. وشخصية الدكتور طه جابر العلواني لا سيما في دراساته القرآنية وتركيزه على الجمع بين القراءتين، واستقصائه لمفهوم إسلامية المعرفة في التراث. وكذلك شخصية الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، لا سيما في كتابه الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، وكتاب أزمة العقل المسلم. وشخصية الدكتور فتحي ملكاوي، لا سيما في كتابه منهجية التكامل المعرفي، وكتاب البناء الفكري. أما الاتجاه الثاني، فنتلمسه في نتاجات المعهد، سواء كان ذلك من خلال المؤتمرات والندوات والملتقيات والدورات التدريبية، أو الكتب، أو ما نشرته مجلة إسلامية المعرفة. والاتجاه الثالث ماثل في البرامج الجامعية والأطر الأكاديمية، ومثال ذلك: كلية معارف الوحي في الجامعة العالمية الإسلامية في ماليزيا؛ إذ تُعدّ أنموذجاً جيداً على التكامل المعرفي والتكامل بين العلوم، فضلاً عن فكرة الجامعة بشكل عام القائمة على التكامل بين العلوم، والتصور الإسلامي للعلم والإنتاج المعرفي.

[40] ملكاوي، فتحي. **مفاهيم التكامل المعرفي**، ضمن: **"التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية"**، تحرير: رائد جميل عكاشة، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012م، ص20.

وتظهر هذه النظرة الكلية تجاه العلوم؛ إذ التركيز على التكاملية ومحاولة الإفادة من أكثر من علم لتفحّص الظاهرة مناط الحديث، في كثير من مقولات العلماء وأعمالهم، فذا أبو حامد الغزالي يقول: "على المتعلم ألا يدع فناً من فنون العلم، ونوعاً من أنواعه إلا وينظر فيه نظراً يطّلع به على غايته ومقصده وطريقه، ثم إنْ ساعده العمر، وواتته الأسباب، طلب التبحّر فيه، فإن العلوم كلها متعاونة مترابطة بعضها ببعض، ويستفيد منه في الحال، حتى لا يكون معادياً لذلك العلم بسبب الجهل به."[41]

ورأى السيوطي أن من أراد أن يتبحّر في علم التفسير وحده لا بدّ له من خمسة عشر علماً: اللغة، والنحو، والصرف، والاشتقاق، وعلوم البلاغة الثلاثة (المعاني والبيان والبديع)، وعلم القراءات، وأصول الدين، وأصول الفقه، وعلم أسباب النزول، والقصص، وعلم الناسخ والمنسوخ، والفقه، والحديث، وعلم الموهبة.[42]

وبناء على ما سبق نلاحظ أن التكاملية قد غدت إطاراً مرجعياً ومعياراً لفهم العلاقات بين العلوم، وإعادة تنظيم ميادين المعرفة، بحيث تكتشف أواصر القربى بين العلوم، لا سيما بين تلك العلوم ذات الحقول الدلالية المشتركة (العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية...).[43] وهي منهجية مهمة في نقل العقل من إطاره الجزئي إلى فسحة التفكير الكلي، فيكون استيعابه للظاهرة أكثر شمولية وإحاطة.

وحتى نحقق المقصود من تنظيم دراسة الفنون بناء على مقاصد الشريعة والدراسات البينية، بوصفها إطاراً مرجعياً، ينبغي أن نجعل الإطار المنهجي التوحيدي حاضراً في كل مفصل من مفاصل التنظيم (مادةً أو روحاً ورؤيةً)؛ إذ هو المنطلق في التصوّر المعرفي والوجودي لأي فعل يقوم به المسلم، وفي أي مجال معرفي.

[41] الغزالي، أبو حامد. **ميزان العمل**، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م، ص209.

[42] السيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علوم القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م، ص180.

[43] يرى أبو القاسم حاج حمد أن المنهجية القرآنية القائمة على التكامل هي الناظم الشمولي للكون في وحدة مظاهره المتكاثرة التي لا تقبل أشكالاً جزئية من المعرفة المادية أو الوضعية أو اللاهوتية، ولا تجزّئ بين نظرات القوانين بتقييد استخدامها في مجالات دون أخرى؛ ماوراء الطبيعة وعلوم الإنسان، وعلوم الطبيعة، وإنما تضع الحركة الكونية كلها، ما يفهم أنه وراء الطبيعة (الغيب)، وما يفهم منه أنه خاص بالإنسان (علم والنفس والاجتماع)، وما يفهم أنه خاص بالطبيعة المادية (علوم الطبيعة التجريبية والتطبيقية)، تضع ذلك في كلٍّ واحد متحرك بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، وضمن صيرورة خلق وتشيّؤ بتطورية غائية." انظر:
– حاج حمد، أبو القاسم. **منهجية لقرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2003م، ص235.

ليس من هدف الدراسة تفحّص حاجة الفن الإسلامي إلى العلوم الأخرى، فهذا سيأخذ مئات الصفحات، كما أن هناك دراسات كثيرة تتبعت إفادة الفن من العلوم الأخرى، مثل الإفادة من علوم الرياضيات والهندسة والكيمياء، في تطوير البنى الفنية والمعرفية للفن الإسلامية،[44] ولكن الدراسة ستتجه نحو رسم الأُطر الكُلّية للبرامج الأكاديمية التي تدرس الفن الإسلامي.

ولعلنا نقدم بعض التصورات الكُلّية لطبيعة المساقات التي يمكنها أن تعمل على صوغ شخصية الفنان والمسلم أو الباحث في الفن الإسلامي خاصة. وذلك وفق مقاصد الشريعة والتكامل بين العلوم. علماً بأن هذه المساقات هي إطار كلي ووعاء توصيفي نستطيع النطلاق من خلاله في تطوير مساقات دراسية في الفن الإسلامي. وهذه المساقات المقترحة تدخل في الجانب المعرفي بشكل أكبر؛ إذ إن المواد الفنية التطبيقية البحتة أقرب إلى الحيادية في المنطلق والآلية والمقصد، مثل الحديث عن فكرة الألوان في الفن. وفيما يأتي بعض المقترحات:

1. مساقات تخدم البنية المعرفية الإسلامية: وتهدف إلى تبيّن عناصر التصوّر الإسلامي والرؤية الكلية للمسلم، وتلمّس مفردات هذه الرؤية، وتنظيمها في سلم أولويات حسب أهميتها في البناء، وتصنيفها حسب ثلاثية (الفكر والوجدان والسلوك)،[45] وتنظيمها في مصفوفات كلية يتبعها مصفوفات جزئية. فعلى سبيل التمثيل، سنجد أن التوحيد –بوصفه قيمة حاكمة عليا، وأساساً معرفياً وعقدياً للمسلم– يُعدّ منطلقاً رئيساً لأي تصور يقوم به المسلم تجاه الحياة؛ إذ سينعكس هذا التصوّر التوحيدي على فهم المسلم لطبيعة الفن، وهدفه، وأسسه، وبواعثه، ووظيفته، وانعكاسات هذا على هوية المسلم الفنية؛ فالتوحيد عند الفاروقي يُعدّ مبدأ الجمال، وهو الأصل الفكري والجوهر الفلسفي، والعصب المعرفي لنظرية الفن الإسلامي، وهو القاسم المشترك بين كل الفنانين المنطلقين من الرؤية الكلية الإسلامية، مهما اختلفت أعراقهم وديارهم.[46] وفيه تحقيق لمعنى

[44] ظهرت الحاجة إلى العلوم التطبيقية لا سيما الهندسة والرياضيات في كثير من الأنماط الفنية، لا سيما الرقش والزخرفة.

[45] نتأمل هذا في فن العمارة بشكل عام، وتشييد المساجد والمقامات بشكل خاص؛ إذ هو مزيج بين الروحي والمادي، وهذا نابع من الوظيفة الحضارية للمسجد؛ فهو مكان عبادة وتعليم وثقافة واجتماع؛ بذا تبرز الوظيفة التربوية والتعليمية والدينية والاجتماعية إلخ.

[46] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص419.

الاستخلاف الذي يشتمل على بعدين: خلافة مادية من خلال التعمير في الأرض تعميراً مادياً، وخلافة روحية بالتزكية وبالترقية الروحية للإنسان: فرداً ومجتمعاً.[47] كما نستطيع من خلال المساقات الكشف عن أهمية التكامل المعرفي الذي يعدّ التجلي الأمثل لفهم المنهجية الإسلامية، والإطار المرجعي لها؛ إذ يصوغ رؤية المسلم المنهجية لمصادر المعرفة وأدواتها، وإلى الكشف عن العلاقة بين النص والعالم بوصفهما مصدرين، والعلاقة بين العقل والحس بوصفهما أداتين، والعلاقة بين المصادر والأدوات. وهذه المساقات ضرورة حضارية لمن أراد فهم بنية الفن الإسلامي وأصوله، ومنهجية بنائه ضمن رؤية كلية توضح التصوّر الإسلامي للوجود، مما يساعد على تمكين الباحث من تلمّس مقومات الفكر الفني الإسلامي خاصة، والفكر الفني عند الأمم والشعوب والحضارات الأخرى. كما يمكّنه من تجاوز سلبيات الفصل بين علوم الدين والدنيا، او الانفصام النكد بين علوم الشريعة والعلوم الاجتماعية والإنسانية وحتى التطبيقية.

2. مساقات في الدراسات المصطلحية: ويتم هذا من خلال تتبع المصطلحات والمفاهيم التي صاغت الفن الإسلامي. وتحقق هذه المساقات غرضين مهمين: أولاً: تفكيك الخطاب الاستشراقي الذي عمل على صوغ مفهوم الفن الإسلامي تبعاً لمركزيته ونظريته المعرفية وتصوره للوجود، والكشف عن التحيز الذي شابه أثناء صنع التاريخ الفني للحضارة العربية الإسلامية، إلخ. وثانياً: تتبع المفاهيم المتصلة بالفن والجمال في الخطاب القرآني والحديثي وخطاب الخبرة الحضارية، واستقراء مفاهيم النظر والاعتبار بوصفها منطلقات وأسساً معرفية تدعو الإنسان إلى الربط المحكم بين القراءتين: قراءة النص وقراءة الكون، فتكون لدى المسلم رؤية متصلة بالفكر والجمال؛ إذ الفكر متصل بالدعوة والاعتبار والإيمان، والجمال متصل بالمتعة، وبذلك ندمج بين ثقافة الصورة والسماع، وحضارة الفكر.

3. مساقات في القيم والأخلاق: فلا ينظر إلى الفن بعيداً عن القيم والأخلاق. وهنا نركز على المبدأ الأساس الذي انطلق منه الفلاسفة منذ القِدم وأكّد عليه الإسلام، وهو ارتباط الجمال (الفن) بالحق والخير. وأيُّ فصل بين هذه الثلاثية، سيؤدي إلى إلى عدم تحقيق مقاصد الإسلام العليا. لذلك يُعدُّ الحديث عن القيم في سلم أولويات ترتيب

[47] النجار، عبد المجيد. **عوامل الشهود الحضاري**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م، ص237.

الفنون وفق مقاصد الشريعة، وذا أولوية قادرة على تنظيم رؤية الفنان المسلم بشكل خاص. واندماج القيم في الفن ليس مقتصراً على المسلم؛ فهو يشمل الذات الإنسانية؛ لأنها متصلة اتصالاً وثيقاً بالفطرة البشرية، وفيها تأكيد على وحدة الحقيقة. لذا ينبغي أن يحضر مبحث القيم والأخلاق في تأسيس أي برنامج يتصل بالفن، سواء أكان إسلامياً أم غير إسلامي؛ لأن القيم ستغدو معياراً مهماً على قبول العمل الفني أو عدم قبوله. وتقارب الأعمال الفنية بناء على مدى انسجامها مع القيم الإنسانية الفطرية.[48] وبهذا يتفاوت الدرس المعرفي لمكانة القيم في الفن بين الرؤية المعرفية الغربية والرؤية الإسلامية التوحيدية؛ فإذا كانت الرؤية الغربية قائمة على الفصل بين المعياري (القيمي)، والوضعي القائم على كل ما هو مادي، وانتصرت الوضعية في النهاية، فإن الرؤية التوحيدية الإسلامية "لا ترى وجود هذا التعارض مطلقاً، فالمسألة ليست تعارضاً وتقابلاً بقدر ما هي مسألة تكامل وتطابق، بمعنى أن هناك تلازماً بين المعيارية والوضعية، فالمنهج الإسلامي منهج وصفي تقريري أولاً، ومعياري قيمي ثانياً.. وهذه الفكرة (التلازم بين الوضعية والمعيارية) تتفق تماماً مع مضمون الوحي ومنطوق الكتاب والسنة، وهي مستوحاة من دلالة الآيات."[49] وهذا سيساعد على تمكين الباحث من استيعاب المسائل ذات العلاقة بالفن في بُعدها المنهجي والمعرفي، ومحاولة تفعيلها عملياً وبشكل يحقق الانسجام بين النظر والعمل.

4. مساقات في المثاقفة: ويتم من خلالها بناء تصوّر معرفي إسلامي لمنهجية التعامل مع المختلف (الآخر)، لا سيما أثناء لحظة بناء الفن الإسلامي وبدايات المثاقفة مع الحضارات المختلفة. وهذه نقطة مهمة متصلة بطبيعة التفكير المقاصدي؛ إذ يهتم التفكير المقاصدي بتتبع الجزئيات وتفكيك البنية من أجل الوصول إلى المقاصد الكُلّية والمقاصد الجزئية. ومن المعلوم عند المقاصديين أن المقاصد الكُلّية تتصل بالغايات العامة للشريعة

[48] من المناسب أن نفرق هنا بين القيم الإنسانية الفطرية، والقيم الاجتماعية؛ إذ إن القيم الفطرية ذات تجل واضح بين جميع الأمم، فالصدق صدق، ولا مدلول آخر يناقض ذلك، وكذلك الكذب. أما الأخلاق والقيم الاجتماعية المحلية، فهي اتفاق وتنظيم مجتمعي، يصطلح المجتمع على وضعه في شكل عرف أو قانون، وقد يتناقض كلياً مع الفطرة السليمة، مثل اتفاق المجتمع إباحة العلاقات الجنسية دون ضابط شرعي او أخلاقي او إباحة الشذوذ الجنسي، فتغلب القوانين والقواعد والعرف على الفطرة.

[49] أمزيان، محمد. "تلازم الموضوعية والمعيارية في الميثودولوجيا الإسلامية"، **مجلة المسلم المعاصر**، بيروت، أبريل، 1991م، ص73.

(حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) وتتعلق بتشكيل الشخصية والمحافظة على الهوية. وتتصل المقاصد الجزئية بكل حُكم من الأحكام. وبناء عليه فالتفكير المقاصدي تفكير تفكيكي بنيوي؛ إذ يهتم بتفكيك بنية النصوص وبنائها، لتتبع التفاصيل من أجل الوصول إلى حكم عام أو مقصد عام. وهذا النوع من التفكير النقدي يساعدنا على دراسة فكرة الوحدة والتنوع في الفن الإسلامي التي هي فكرة من صميم الخطاب القرآني (وحدة الخلق الإنساني، وتنوع المشارب والاتجاهات)، ويعيننا كذلك في تتبع المؤثرات التي أثّرت في البناء المعرفي الفني الإسلامي، ومشارب الفن الإسلامي، ومدى قدرة الفن الإسلامي على استيعاب ما كان سائداً في محيطه البيئي والثقافي والاجتماعي، وتجاوز هذا بالتأثير في البنى الفنية للحضارات والشعوب الأخرى، ومدى حضور (الآخر) في البنية المعرفية والفنية للفن الإسلامي. وتبيّن قدرة الفن الإسلامي على تجاوز الأنماط المعرفية والفنية العليا التي كانت أنموذجاً للفنانين والفلاسفة. وتؤدي بنا إلى تفحّص حضور الثقافي في المعرفي؛ أي حضور تراث الأمم وثقافاتها في المعرفة الإسلامية. ومدى حضور الإسلام حضارة وثقافة ومدنية في تراث الأمم والحضارات.

5. مساقات في الإبداع والتجديد والاجتهاد: وتساعدنا هذه المواد على ملاحظة تطوّر الفكر الفني، والمنطلقات والأسس التجديدية في الفن، كما أنها تنمّي ملكة النقد عند المهتّم بحركة الفن، وتعين الفنان على الإبداع من خلال النظر في التراكم المعرفي والفني الذي حدث على الفن بشكل عام والفن الإسلامي بشكل خاص، والانطلاق من لحظة التراكم لا لحظة الصفر. كما أن هذه المساقات تساعد على تأطير فكرة البدائل المقاصدية، من خلال استيعاب ما ورد في الأصول التأسيسية (القرآن والسنة)، وممارسات التراث وتنظيراته، وما ورد في التراث الإنساني، الذي شكّل المعرفة الفنية الإنسانية في تجلياتها المتنوعة.

6. مساقات في الفكر الغربي: ويتم ذلك بدراسة تطور التفكير الغربي في مجال الفن، والفلسفة، لتبيّن مدى حضور الفكر الغربي المعاصر في الفنون المعاصرة؛ لا سيما بما أنتجته الحداثة وما بعد الحداثة وما بعد بعد الحداثة. فضلاً عن دراسة ثقافات المجتمعات المركزية في الثقافة الغربية بشكل خاص، مثل الثقافة الجرمانية على سبيل المثال لما لها من أثر في تطوير الفن الديني المسيحي، إلخ.

7. مساقات في بعض العلوم ذات العلاقة بالفن، مثل علم الاجتماع (علم اجتماع الفن)، وعلم النفس (علم نفس الفن)، وعلم الفلسفة ولمنطق من أجل محاورة العمل الفني وإكسابه قدراً مفيداً من التنظير، وعلم الرياضيات والهندسة لحاجتنا إليهما في اكتشاف قدرة الفنان المسلم في استثمار الرموز والنسب الهندسية في تشكيل فنه. إلخ.

وهذه بعض الرؤى حول تطوير المساقات الخادمة للفن، ومما يلاحظ أنها تتجه نحو الفنون التشكيلية والعمارة أكثر منها نحو الفنون التعبيرية والأدائية والشعر والأدب إلخ. وربما هذا متصل بالتجلي الأكبر للوحدانية والمرجعية؛ إذ بلورها الفنان التشكيلي والمعماري أكثر من سواهما. وتبقى رؤية صنع المساقات واحدة؛ إذ تنطلق من: مساقات تتصل بالرؤية الإسلامية الكلية (رؤية العالم)، ومنهجية التعامل مع الأصول التأسيسية والتراث، ومنهجية التعامل مع التراث الإنساني عامة، والغربي خاصة، بسبب عمق حضوره في الثقافات حاضراً.

خاتمة:

سيبقى الحديث عن الفن في الرؤية الإسلامية الحضارية حديثاً جدلياً، شأنه في هذا شأن معظم المعارف التي تتصل بتكوين شخصية الإنسان، ولها تعالق كبير بالدين. وسيبقى كذلك جدلياً؛ لانتمائه إلى مجالات معرفية متنوعة، وتصنيفات متعددة، لا سيما بما يتصل بالعلاقة مع الأدب وعلم الجمال. ولعل هذا يشكّل دافعاً كبيراً لدى المنتمين والمشتغلين بالفن الإسلامي نحو تطوير النظريات المتصلة بالفن الإسلامي، من خلال استيعاب المُنجز الحضاري الإسلامي في هذا النطاق، ومحاورته، وتنقيحه مما رسب فيه من مقولات وتنظيرات تفارق مقاصد الشريعة وخطاب الأصول التأسيسية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. والعمل على الإفادة من الخبرة البشرية الإنسانية؛ إذ لا يخفى على أحد ما أنتجته البشرية من تنظيرات وتطبيقات حول الفن، وضمن رؤى معرفية كثيرة؛ متقاربة ومتناقضة.

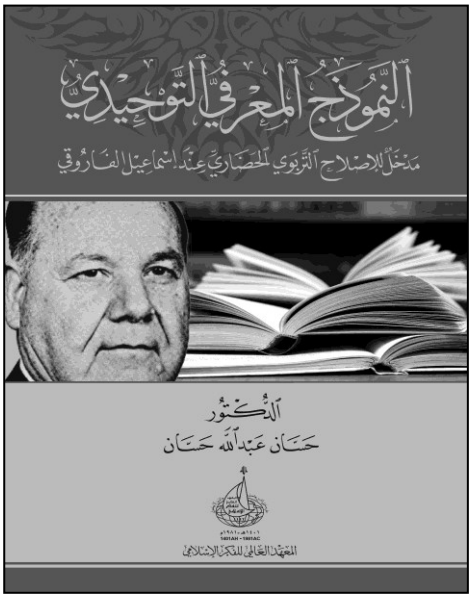
وبناء عليه فإن الفكر الإسلامي في هذا المجال لا يمكن تحققه حضوراً وشهوداً إلا من خلال هذه المقاربة مع الذات والآخر؛ ومع التراث والمعاصرة، دون تقديس أو

تهميش. وهذا يتيح فرصة ثمينة للبحث عن متن عربي إسلامي مناسب لأن يمثل النظريات الفلسفية والفنية والنقدية. لا سيما أن تفاعل الشخصية العربية الإسلامية مع محيطها الخارجي أدّى إلى بروز تفاعلات أكبر وأوضح مع مكوناتها الداخلية، لا سيما على مستوى الهوية والبناء المعرفي، فظهرت مصطلحات ومفاهيم كشفت عن هذا الحراك مثل: الهوية، والتبعية الثقافية، والاستلاب الثقافي، والغزو الثقافي، والاختراق المعرفي، والانتماء والارتماء، والأمن الاجتماعي، والنهوض الحضاري، والأصالة والمعاصرة إلخ. ولعل العالم العربي من أكثر المنظومات الجغرافية والديموغرافية والثقافية في العالم، التي تعرضت إلى محاولات تشكّل جديد، منبتة عن منظومته المعرفية وهويته الحضارية. مما أدى إلى نشوء خطابات ثقافية ومعرفية، لا سيما على مستوى الخاصة والنخبة، تحاول أن تتلمس طريقها نحو الانعتاق عن الآخر، وخوض معركة البناء تنموياً ونهضوياً، وتطوير منهجية مناسبة للتعامل مع الذات والواقع والآخر؛ لإتاحة الفرصة أمام الهوية كي تثبت قدرتها في تشكيل الفعل المجتمعي، والإسهام في تشكيل الوعي اليقظ بمكونات هذه الهوية من جهة، وبكل ما يعمل على محاولة نسقها من جهة أخرى

لقد توصلت الدراسة إلى أن التفكير المقاصدي تفكير نقدي بامتياز، ونحن بحاجة إلى استثماره في مختلف مجالاتنا المعرفية، خاصة في ما يستجد من أمور، وأنشأ هذا التفكير العملي ما يُسمى بالخطاب الفني المتجاوز، الذي يتطلب إدراكاً صحيحاً وواعياً لمعطيات التطور التاريخي، ونظرة موضوعية تجاه الذات، واستثماراً للطاقة النفسية والفكرية؛ لتشريح الواقع ورصد مكوناته، ولعل في ذلك نقلاً نوعياً للخطاب من الأهواء والأوهام الذاتية إلى الآليات والشرائط الموضوعية. لا سيما أننا نمرُّ اليوم بمرحلة نستطيع القول فيها إننا قادرون على تحديد تصوّر واضح عن طبيعة العلاقة بين التبعية والتخلف والسكون من جهة، والكينونة والخصوصية من جهة أخرى.

وهذا الوعي يدفعنا إلى الانتفاع من العلوم المختلفة، في محاولة لرأب الصدع الذي أنتجته المنظومة المعرفية الغربية، التي ركزت لمدة طويلة على التخصصية والأُحادية، دون تثوير للعلوم والمعارف الأخرى لتفسير الظاهرة. وبناء عليه نحن بحاجة إلى التذكير الدائم بضرورة تفعيل البحث البيني، فهو معلم أصيل في فعلنا الحضاري.

صدر حديثاً



النموذج المعرفي التوحيدي

مدخل للإصلاح التربوي الحضاري

عند إسماعيل الفاروق

تأليف: الدكتور حسان عبد الله حسان

الطبعة الأولى 1440هـ/2019م

335 صفحة

يتناول عرضاً منهجيّاً جديداً لإشكالية الإصلاح التربوي في العالم الإسلامي، ويقدّم معالجة ثقافية تهتم بكليات الأزمة التربوية ومكوناتها الفكرية الفاعلة فيها وموجهاتها الإرشادية. ومحور هذا العرض المنهجي الجديد هو النموذج المعرفي التوحيدي الذي تم بناؤه وتصميمه بوصفه أداة منهجية لتحقيق الإصلاح التربوي الحضاري على يد إسماعيل الفاروقي (1921-1987م)، الذي كانت له إسهامات بارزة في مجال الفكر الإصلاحي الإسلامي المعاصر.

تُعد أفكار الفاروقي حول النموذج المعرفي التوحيدي امتداداً واضحاً لحركة الإصلاح المعرفي في الأمة التي بدأت من الأفغاني ومحمد عبده، فاستوعبها جميعاً وأضاف إليها وبنى مشروعاً فكريّاً إصلاحياً بعنون: "إسلامية المعرفة". وكان النموذج المعرفي أحد التجليات المنهجية لهذا المشروع الذي يعتمد في مرجعيته على المصادر الإسلامية الأصيلة.

تحاول الدراسة الإجابة على ثلاثة أسئلة أساسية هي: ما الضرورة المعرفية (التربوية والحضارية) لنموذج معرفي بديل؟ وما أهم مكونات النموذج المعرفي التوحيدي عند إسماعيل الفاروقي كأداة منهجية إصلاحية حضارية؟ وكيف تفاعل النموذج المعرفي التوحيدي مع قضايا الإصلاح التربوي والاستفادات النظرية والتطبيقية من هذا التفاعل؟

معالم تجديد الفكر الأخلاقي ونقد القيمة في الفكر المغاربي المعاصر

حيدر العايب*

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى هدفين: الأول نقض ما تشير إليه بعض الدراسات عن ضحالة الدرسات الأخلاقية في المجال العربي بالمقارنة مع مثيلاتها في الفكر الغربي؛ إذ نجد بحوثاً مقدرة في المشرق العربي تتضمن جهود عبد الله دراز، وعبد الرحمن بدوي، وأحمد أمين، وماجد فخري، وغيرهم، وبحوثاً مقدرة كذلك في المغرب العربي تتضمن جهود مالك بن نبي، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، ومحمد عزيز الحبابي، وطه عبد الرحمن، وأبي يعرب المرزوقي، وغيرهم.

والهدف الثاني: التأكيد على أنّ أزمة الإنسانية المعاصرة هي أزمة أخلاقية أساساً، وأنَّ العلاج ينبغي أنْ يكون من جنس الأزمة؛ أي حلاً أخلاقياً، ولعلَّ هذا ما يُفسِّر الاهتمام المتعاظم بالشأن الأخلاقي في كلا الفكرين؛ الغربي والعربي، ومثلما يُقدِّم الأول إسهامه الخاص به، يُقدِّم الثاني إسهامه انطلاقاً من تجاربه ونصوصه التراثية.

الكلمات المفتاحية: الفكر الأخلاقي، الفكر المغاربي، الأزمة الأخلاقية، نقد القيمة، التجديد.

Milestones of Renewal in Moral Thought and Value Criticism in Contemporary Maghribian Thought

Haider Laib

Abstract

The purpose of this study is twofold, firstly to refute the idea of what some studies refer to as a scarcity of moral studies in Arab thought compared to those in Western thought. We find significant research work in the Arab East that include efforts of Abdullah Daraz, Abdul Rahman Badawi, Ahmad Amin, Majid Fakhri, , As well as other research work in the Arab West including the efforts of Malik bin Nabi, Mohammed Arkoun, Mohamed Abed Al-Jabri, Mohamed Aziz Al-Hababi, Taha Abdul Rahman, Abu Yarub Al-Marzouki and others.

Secondly to illustrate the nature of the crisis of contemporary humanity, which is essentially a moral crisis, and that the treatment should be of the sage nature; i.e., to emphasize the need for ethical solution. This may explain the growing interest in moral issues in Western thought which provides its own contribution, and Arab thought, which provides its contribution based on its experience and heritage texts.

Keywords: Moral thought, Maghribian thought, Moral crisis, Value criticism; Renewal.

---

* دكتوراه فلسفة القيم وإبستمولوجية العلوم الإنسانية، جامعة محمد لمين دباغين– سطيف2، الجزائر. البريد الإلكتروني: laibhaidar@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ 2017/5/9م، وقُبل للنشر بتاريخ 2018/10/20م.

مقدمة:

تأتي هذه الدراسة استجابةً لإشكال فلسفي لم يعُد من نوافل القول كما يعتقد بعض الباحثين، ويتمثَّل هذا الإشكال في المسألة الأخلاقية بوصفها صناعة فلسفية رئيسة ترتبط بالبُعْد النظري والبُعْد العملي للخطاب الفلسفي. وقد يجري سحب هذه الصناعة عن التراث الإسلامي بذريعة أنَّ أخلاقه ذات صبغة عملية كلاسيكية لا فلسفية إبستمولوجية، أو أنَّ الدراسات الأخلاقية في المنظومة الإسلامية وعلومها لم تخرج عن إطار علم الفقه ورجال الدِّين والتصوف؛ وإنَّ غلبة الفتوى والوعظ الديني على الحكم الأخلاقي لمُؤشِّر واضح على صحة هذا الادِّعاء.

لذا نعتقد أنَّه ما من مُهتَمٍّ بالفكر الأخلاقي الإسلامي إلّا وينطبع في ذهنه سؤال رئيس مفاده: إلى أيِّ مدى يُمكِن القول بوجود نظرية إسلامية في الأخلاق؟ وهذا السؤال لا ينفك عن سابقيه، من قبيل: هل توجد أساساً فلسفة إسلامية؟ هل توجد نزعة إنسانية إسلامية؟ هل يوجد تنوير أو حداثة إسلامية؟ لقد أخذت هذه الأسئلة وغيرها طابعاً استنكارياً في الغالب، وهي تُعبِّر عن إدانةٍ أكثر من اعترافٍ بأحقيَّة التراث الإسلامي في إرساء أنماط من الفلسفة والحداثة والإنسانية، بما في ذلك الصناعة الأخلاقية، برؤى مخصوصة، وإنْ كنّا سنقتصر على هذه الأخيرة.

وكما ذكرنا، فإنَّ الصناعة الأخلاقية هي من الصناعات والفنون التي قد يتمُّ سحبها ومصادرتها من العقل الإسلامي؛ ما يعني أنَّ الحديث عن نظرية أخلاقية إسلامية هو مُجرَّد ادِّعاءٍ وأملٍ في معدوم لا غير. ولكنْ، ما إنْ نقف على عتبة الفكر المغاربي المعاصر حتى تصادفنا أدبيات أخلاقية مُعتبَرة، دشَّنها أساطنة هذا المجال، مثل: مالك بن نبي، ومحمد عزيز الحبابي، ومحمد أركون، وطه عبد الرحمن، ومحمد عابد الجابري، وأبو يعرب المرزوقي؛ ما يجعل الوقوف على أعمال هؤلاء المُفكِّرين مهمة تتطلَّب شيئاً من التدقيق؛ لأنَّها لا تُمثِّل فقط خطابات أكاديمية تاريخية لمُجرَّد العرض، وإنَّما تُشكِّل خطابات تجديدية تأسيسية تَطال تجديد البنى الفكرية للعقل العربي عامة، وسؤال القيمة على نحوٍ أخص؛ وعياً منها بطبيعة الأزمة الراهنة، وضرورة أنْ يكون الحل من جنس الأزمة، ولا سيما أنَّ

للأُمَّة الإسلامية من المكتسبات التراثية ما يُخوِّلها أنْ تُسهِم في إذكاء تلك الحلول. قال الهروي: "وقد ذكرنا فيما تقدَّم أنَّ بلاد المغرب والعجم لم يطأها نبي، بل بها من الصالحين والأولياء والزهّاد والمُحقِّقين ما لو جُمِع كان كثيراً."[1]

وللدراسة أهداف معرفية وأُخرى نفسية؛ فمن المعرفية: الكشف عن وجود ثراء معرفي في مجال الأخلاقيات داخل المجال التداولي العربي والإسلامي؛ إبطالاً لمَن يُنكِر على هذا التراث عدم إسهامه بنصوص أخلاقية ذات أصالة تداولية، والتقريب بين نصوص بعض الفلاسفة المعاصرين التي طالما جعلتنا توجُّهاتهم ورؤاهم المختلفة نعتقد أنَّهم لا يلتقون، ولا نُبالِغ إذا قلنا إنَّ الأخلاقيات هي أشبه بالمُدوَّنة التوليفية الشاملة لنصوص هؤلاء المُفكِّرين.

أمّا الأهداف النفسية فتُمثِّلها الدعوة إلى ضرورة الانكباب على التراث الأخلاقي؛ لاستلهام القيم الحيَّة التي تساعد الإنسان العربي المُسلِم، بل والإنسانية قاطبةً على النهوض، وتدارُك أزماتها، وترميم فضاءاتها المثقوبة بالعودة إلى سؤال الأخلاق. وقد صدَق عبد الحميد أبو سليمان حين قال: إنَّ أزمة المُسلِم الراهن لم تعد أزمة عقل بقدر ما هي أزمة وجدان.

أولاً: الاتجاه الشخصاني وتفعيل قيم الشخصانية الإسلامية

الشخصانية هي فلسفة معاصرة يرى فيها أصحابها إعلاءً لقيمة الإنسان وكرامته، في مواجهة التيارات المادية التي شهدت انتشاراً غير معهود خلال القرن العشرين. وأبرز روّاد هذه الفلسفة هو الفرنسي إيمانويل موني E.Mounier، الذي ألَّف كتاب "الشخصانية" personnalisme، والذي جاء فيه أنَّ الإنسان ليس موضوعاً، وأنَّه ليس -كما تُقدِّمه بعض الفلسفات، وبخاصة علم النفس التجريبي- آلة خاضعة لأثر ومُؤثِّر، "بحيث يختزلون الجميع في صورة آلةٍ مُعَدَّة ومصانة مُسبَقاً... هذا العالَم مُتعارِض مع العالَم

[1] الهروي، أبو الحسن علي بن أبي بكر. **الإشارات إلى معرفة الزيارات**، تحقيق: علي عمر، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2002م، ص51.

الشخصي؛ لأنَّ الكل يتمُّ تدبيره، ولا شيء يُترَك لمغامرة الحرية والمسؤولية."[2] وقد أكَّد مونييه نظرته إلى الإنسان، قائلاً: "بل إنَّه الواقع الوحيد الذي نعرفه والذي نكونه من الداخل، فهو حاضر في المكان لكن ليس معطى في أيّ مكان... إنَّه ليس فقط مُجرَّد موضوع مرئي، إنَّه ليس عبارة عن مقيم داخلي، وليس جوهراً يتحكَّم في سلوكنا، وليس مبدأً مُجرَّداً مُتعلِّقاً بأفعالنا المحسوسة... بل إنَّه نشاط خلقي معاش بفضل تواصله وانخراطه."[3]

إنَّ هذه الرؤية الخلاقة للإنسان جعلت منها مشروعاً فلسفياً قابلاً للاستثمار في فضاء الإنسان العربي الذي أنهكته الشموليات السياسية، والنزعات الطائفية، والفقر المادي؛ لذا جعل منها المُفكِّر والأديب المغربي محمد عزيز الحبابي –رائد الشخصانية الإسلامية في الوطن العربي– رهاناً يُعوَّل عليه في رأب ما انكسر على الصعيد الثقافي والسياسي والاجتماعي، بعد ما تبيَّن له الطابع المُتأزِّم للعالَم العربي عامة، وباقي العالَم بوجه خاص، وهو تأزُّم قيمي أساساً. فالكثيرون يتحدَّثون عن أزمات سياسية، أو اقتصادية، أو حتى نفسية عصبية، مُتجاهلينَ أزمة القيم؛ إذ "بلغت الإنسانية في الربع الأخير من هذا القرن حدّاً مُفجِعاً من التصدُّع نتيجة التغافل عن القيم."[4]

وأشار الحبابي إلى أنَّ كل البدائل التي وضعها الإنسان محل القيم الإيمانية قد فشلت؛ "فلا الليبيرالية ولا الاشتراكية ولا أيديولوجيا أو فلسفة أظهرت قابلية على الهدي والإنقاذ... اتَّجهت الأبحاث عن الحل الناجع، ومرَّت السنون بلا طائل، حتى فشي اليأس. وقتها ارتأى البعض الاتجاه إلى تجربة الإيمان كبديل."[5]

وفي ما يخصُّ المشروعات الثقافية فقد علَّق عليها قائلاً: "إنَّ المناهج والقيم كالأنظمة، جميعها في أزمة... فراغ معنوي مفزع، فحتى الثقافة تغلب عليها الشكليات والحرص على الجانب الترفيهي؛ إذ لا تخدم التواصل الوجداني والاستعداد للترقية من

[2] E. Mounier. *Personnalisme*, Presse Universitaires de France – PUF, 2001, p 5.

[3] Ibid, p 5.

[4] الحبابي، محمد عزيز. **دفاتر غدوية**، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص8.

[5] المرجع السابق، ص9.

داخل الذات، لصالح مجموع الذوات،" والعلم لم يعُد لديه ما يرسمه من سبيل لسعادة الإنسان، فقد "سكتت الطبيعة عن حوار العلماء والتكنولوجيين حول كل ما يسعد الإنسان، فلم يفتح هؤلاء حواراً مع ما وراء الطبيعة."[6]

ونظراً لمعالم الأزمة الأخلاقية العالمية تلك؛ فقد نادت دعوى الحبابي بضرورة أنسنة العالَم مكانتها، وَفق إمّية مطلقة (إمّا، وإمّا)؛ فإمّا أنسنة العالَم لإنقاذه، وإمّا الدمار العالمي، ولا خيار ثالث. فالأمر يلزمه فهم عميق لمعنى الحياة، وذلك لا يكون إلا بتجربة أخلاقية إيمانية. هذا وتوجد –على الأقل– فلسفتان قدَّمتا معنى للحياة، لكنَّهما باءتا بالفشل: التفسير الميكانيكي الذي يدافع عنه الماركسيون، الذين يرون أنَّ معقولية المادة هي من تسيّر الحياة، والتفسير المثالي الروحاني الذي يجعل الفكر شكلاً غير خاضع للمادة؛ لذا، فـ"إنَّ أيَّ نهضة جديدة تعتمد الإيمان كأحد مُقوّماتها لكفيلة بأنْ تُصحِّح الأوضاع، وتعيد للإنسانية هويتها الحقَّة."[7]

إذ وعلى غرار مونييه فقد استلهم الحبابي هذا الموقف كذلك من الفيلسوف الوجودي كارل ياسبرس Karl Jaspers الذي أعلن أنَّه لا يُمكِن اكتشاف الإنسان بالعلوم المادية، أو العلوم الإنسانية؛ "إذ الشرط الإنساني الحقيقي يبقى أمراً مُتعذِّراً على معرفةٍ من هذا القبيل –أي العلوم الإنسانية، والعلوم الطبيعية–، من هكذا موقف نتحرَّر من الإفرازات الخطيرة لما يُدَّعى أنَّه علم للإنسان، وهو في الحقيقة يزيد من طمس كينونته، هذا الوعي بمحدودية المعرفة هو ما يجعلنا نستبصر بحريتنا عند تعلُّقها بالله."[8]

ولكنْ، لا ينبغي النظر إلى دعوى الحبابي –بضرورة العودة إلى التجربة الإيمانية– بوصفها انتصاراً للإيمان والغيبيات، بالمعنى الضيّق؛ فهي لا تعدو كوْنها انتصاراً للواقع ذاته، وذلك بإعطائه أبعاده الحقيقية المُستلَبة؛ إذ يتمُّ ظلم الواقع باسم الواقعية. وحتى المعطيات العلمية المعاصرة، فقد أثبتت أنَّ الواقع المخبري لا يُمثِّل الواقع كله، وذلك باعتراف العلماء بمحدودية النتائج العلمية مع المكتسبات الإبستمولوجية المعاصرة،

[6] المرجع السابق، ص35–37.

[7] المرجع السابق، ص40.

[8] Jaspers, Karl. *Introduction à la philosophie*, Trad: Jeanne Hersch, 2001, P. 66.

ومحدودية العقلانية لمحدودية العقل نفسه؛ فاستحال نظام الإمكانات أوسع دلالةً، وأصدق تعبيراً عن الواقع من نظام المتحققات.[9]

وعلى الصعيد المحلي، نجد أنَّ الأيديولوجيات العربية لم تستثمر شيئاً من الإمكانيات الدينية في مقاومة التخلُّف؛ نظراً لوقوعها في فخِّ العقلانية الغربية بحسب الحبابي. فالمُثقَّفون والمُصلِحون العرب يقيمون العالَم ويتمثَّلونه في صورة ثنائيات جدالية لا جدلية، من قبيل: ثنائية التصوُّر- الصورية، وثنائية الجوّاني- البرّاني لعثمان أمين، وما فيها من تجزئة للذات، وثنائية الشكل- المحتوى، وثنائية الواقع المادي- الواقع الوجداني.

وتحت وقْع هذه الثنائيات، نجد إمّا القيم الليبيرالية، وإمّا القيم الاشتراكية... "بذلك التنميط للفكر الثالثي المعاصر، وبتكييفه ذاك، اتَّسعت الشقة، وتعمَّقت بين المحاورين، فلا أحد ينصت لأحد (حوار غربي- غربي، وحوار الاشتراكي- الاشتراكي) أي منولوج مُتعدِّد الأصوات، والعالَم الثالث يبتلع كل تلك الخطابات بشرهٍ ودون تمثُّلٍ كافٍ، فأضحى النقد الذاتي مجهولاً، وسادت عمليات تبذير الطاقات الفكرية هباءً، في عالَم اللامعقول حيث يُنسى الواقع، فيلتزم كثير من المُثقَّفين بالدفاع عن اللاواقع: الإنسان ذي البُعْد الأحدي المبتور من البُعْد الروحي."[10]

أمّا القومية العربية فقد جاءت هي الأُخرى -بوصفها أيديولوجيا- لتفرض نفسها على أساس أنَّها نظام قيمي بديل، داخل العالَم العربي، للأنظمة القيمية الدينية المسيحية والإسلامية، إلا أنَّها مُنِيت كغيرها بفشلٍ ذريع، ولعلَّ ذلك راجع إلى سببين رئيسين، هما: افتقارها إلى عنصر التقويم الروحي والوجداني، وبالتالي الدينامية التي تُخوِّلها أنْ تحل محلّ الدِّين؛ لعجزها أيضاً عن تقديم مفهوم كلي للإنسان العربي على المستويين: النفسي والعالمي، وحصره في جانبه العرقي واللغوي.[11]

وهذا ما جعله يأمل بِغدٍ أفضل؛ بتفعيل قيم الشخصانية الإسلامية، علماً أنَّ مفهوم "الشخص" ليس هو نفسه مفهوم "الفرد"؛ إذ إنَّ الأخير لا يتوافر على الوعي النفساني

[9] الحبابي، **دفاتر غدوية**، مرجع سابق، ص50-51.
[10] المرجع السابق، ص53-54.
[11] المرجع السابق، ص76.

والاجتماعي الذي يعكسه مفهوم "الشخص"، ولا هو يأخذ دلالة الأنا/ الذات؛ فالأخير هو أكثر عمقاً من الناحية النفسية، ولكنَّه أقل عمقاً على المستوى الاجتماعي.

إنَّ الأنا العربي في عهد الجاهلية –كما نصَّ الحبابي على ذلك– كانت تغمره الأنانية من الناحية الشعورية، والعصبية من الناحية الاجتماعية، ولكنْ بمجيء الإسلام أخذت الذات العربية تتشخصن، وذلك بخلع الإسلام عليها هالة أخلاقية؛ فمن الناحية الأفقية باتت الذات العربية تُدرِك مصيرها في إطار الأُمَّة على أساس القرابة الروحية، ومن الناحية العمودية بات يُحرِّكها النزوع إلى التعالي؛ ما جعلها تكتسب الثراء امتداداً وعمقاً، في جدلية خلاقة لا تتوقَّف بين البُعْدين: العمودي، والأفقي؛ إنَّها ثورة قيمية وروحية خلاقة على مستوى الذات، انتقلت من الأنا/ الذات أو "الفرد" إلى "الشخص" بكل ما يحمله هذا اللفظ من دلالات روحية إزاء ذاته، وإزاء مجتمعه.[12]

وتتحدَّد الشخصانية الإسلامية بمجموعة المواصفات الأخلاقية التي على رأسها المساواة –من دون اعتبار للطبقية الاجتماعية، خلافاً لما رسَّخه الفكر السياسي لأرسطو (الطبقية، وجعل العبيد آلات حيَّة)– والاستقلال الذاتي؛ لأنَّ للشخص قوَّةَ مبادرةٍ واختياراً يقبل ويرفض، فلا وجود لقالب ونموذج بشري يُفرَض على كل البشر (ينطبق هذا على العولمة التي تسعى إلى تنميط الثقافة، وهيمنة النموذج الغربي على باقي المجتمعات). فالشخص يرفض الطاعة العمياء للأفراد أو الأشياء؛ إنَّه مستقل وجداناً وفكراً.[13]

والشخصانية الإسلامية –في نظر الحبابي– تختلف عن الشخصانية الغربية؛ مصطلحاً، ودلالةً. فكلمة Persona في التراث اللاتيني تأتي بمعنى "القناع" دلالةً على المظهر الخارجي للإنسان، وكانت تستخدم في المسرح الروماني على عهد شيشرون cecero بمعنى الدور الذي يأخذه واضع القناع في المسرح؛ مرَّة بقناع المأساة، ومرَّة بقناع المهزلة؛ إنَّها إذن ذات دلالة على ظلِّ الإنسان، وشبحه الظاهر.

غير أنَّ الإسلام زاد من إثراء معنى "الشخص"، بحيث لا يكون الفرد شخصاً إلا إذا أُخِذت أبعاده بالاعتبار؛ أي العِرض، والحسب، ثمَّ النسب.[14] ولئن أُتيح لنا القول بوجود

[12] الحبابي، محمد عزيز. **الشخصانية الإسلامية**، القاهرة: دار المعارف، ط2، 1969م، ص9.
[13] المرجع السابق، ص10–13.
[14] المرجع السابق، ص15.

كلمة Persona في التراث الروماني-اللاتيني، فإنَّ ذلك لا يعني وجود "الشخصانية" بمدلولها الأخلاقي؛ نظراً لوجود "الاسترقاقية" والعنصرية في القوانين والأعراف الرومانية.[15]

إنَّ ما يُكسِب الشخصانية الإسلامية طابعاً إنسانياً كونياً تذوب معه كل الاعتبارات الطبقية والعرقية والأيديولوجية -من منظور الحبابي- هو ناظمها التوحيدي؛ إذ يعيد الحبابي قراءة الشهادة "لا إله إلا الله" (تُمثِّل -على حدِّ وصفه- كوجيتو معكوساً) من منظور شخصاني، يُخرِجها من طابع الاستدلال العقلي والجدل الكلامي إلى المدلول الأخلاقي العملي، بحيث ينعكس اعتراف الإنسان بخالقه على الاعتراف بمخلوقاته والانفتاح عليها؛ إنَّه اعتراف يُدخِل الأنوات (جمع الأنا) الأُخرى ضمن الـ"نحن" الاجتماعي الذي يمحو الأطر الضيّقة للعشيرة والقبيلة لمصلحة الأُمَّة والإنسانية.[16]

فالشهادة -في نظر الحبابي- هي محل تجربة إيمانية لا معرفة عقلية، ولا نلجأ إلى الأخيرة إلا لتعزيز الإيمان والتدليل عليه؛ فالإيمان مُقدَّم على علم الكلام. وعلى هذا، فإنَّ للشهادة قيمتين اثنتين على المستوى الحضاري والعمراني: قيمة معرفية علمية، وأُخرى ذاتية وجودية، بناءً على نمط المعرفة الإنسانية؛ المعرفة الناتجة عن الإدراك العقلي، والمعرفة التي يحياها المرء بوصفها معطى مباشراً؛ فالقيمة الأُولى للشهادة تدفع الإنسان إلى النظر في الطبيعة بحسب مقتضيات البحث العلمي، والقيمة الثانية تدفع الإنسان إلى الإقبال على خالقه ومخلوقاته، والتواصل معهم عن طريق الخير والصلاح. فما يربط المُؤمِن بربه هو رابط وجودي قبل أنْ يكون عقلانياً، وتصبح علاقته بالآخرين قائمة على أساس الرحمة، وهذا هو مدلول حثِّ الإسلام على الزكاة، وإتباعها بالصدقات؛ ففي التحامهما تمسي العلاقات الاجتماعية قائمة على أساس الرحمة، والإحسان، والتضحية، وإيثار الغير.[17]

ويُعلِّق جدعان على هذا التصوُّر، قائلاً: "ومعنى هذا أنَّ الزكاة والصدقة لا تُقدِّمان في الإسلام "الحلَّ" لمشكلة الفقر الاقتصادية -كما اعتقد الكثير من المُفكِّرين السابقين

[15] المرجع السابق، ص15-16.
[16] المرجع السابق، ص27-30.
[17] المرجع السابق، ص38-40.

والـمُعاصِرين- وإنَّما تقومان بوظيفة نفسية-اجتماعية خالصة هي بناء الهيئة الاجتماعية على أسس إنسانية مستوحاة من الرحمة لا من "الثروة" وطرق توزيعها واستثمارها."[18]

ويبقى دخول الكائن البشري عالَم الحريات (المبادهة والاستقلال الذاتي) هو أهم ما في التشخصن عن طريق الشهادة، ولكنَّ هذه المزايا قد تتعرَّض لتهديدات الدولة والأنظمة السياسية التعسُّفية القائمة، وهذا ما حرص الإسلام على تجنُّبه؛ فكان أنْ دعا إلى مراقبة السلطة المُمارَسة، والنصح لولي الأمر؛ إذ الخليفة في الإسلام مُجرَّدٌ من أيِّ امتيازات، وشرعيته منوطة بمدى خضوعه للشريعة، واستشارته لأهل الرأي والأكْفاء من الأُمَّة. فالمضمون الأساسي والأخلاقي للشهادة هو ممارسة رقابة ديمقراطية على سير الشؤون العامة، وكبح جماح الحكّام والدكتاتوريات. ومن القيم الاجتماعية الأُخرى التي يُورِّثها التشخصن التوحيدي مراقبةُ الإنسان أفعاله، وذلك باستشعاره مراقبة خالقه له، مُمتلِئاً ضميره الأخلاقي بالحيوية والصفاء، عاكساً الحضور الكلي للإله، وهادفاً إلى التجاوُز والتطلُّع إلى النهضة من دون أنْ يقف في طريقه "كهنوت"، وفكرة "خطيئة أصلية"؛ فالنية وحدها هي مَن تجعل الشخص مسؤولاً أخلاقياً مع ذاته ومع الآخرين.[19]

وتعقيباً على ما سبق عرضه من نظرة الحبابي إلى الشخصانية عامة والشخصانية الإسلامية بوجه خاص، نجد أنَّ المتن الحبابي قد تخطّى ثلاث لحظات، هي: لحظة التأسيس الأوَّل للشخصانية الواقعية، بعد اصطدامه الأوَّل بالشخصانية الفرنسية. ولحظة البحث عن جذورٍ للشخصانية في التراث العربي الإسلامي؛ أي ما قبل الرسالة المحمدية وما بعدها. ولحظة التطلُّع نحو الغد (الفلسفة الغدوية). ولكنْ يبقى للحبابي حدود ومآخذ -كما كانت له مكتسبات- منها أنَّه لم يزد شيئاً على أسلمة الشخصانية اللاتينية، ليس لأنَّه دعا إلى الاعتبار بالتجربة الإيمانية، وإنّما لبحثه في التجربة الإيمانية الإسلامية عن فلسفةٍ للشخصانية؛ فهو لم يبحث في الإسلام عن قيم الشخصانية، وإنَّما بحث عن هذه الأخيرة في الإسلام، في محاولةٍ منه إسقاط الوافد على الأصيل، والتشريع للأوَّل عبر التوسُّل بالثاني.

[18] جدعان، فهمي. **أسس التقدم العلمي عند مفكري الإسلام**، عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط3، 1988م، ص247.

[19] الحبابي، **الشخصانية الإسلامية**، مرجع سابق، ص56-61.

وكان لجدعان أيضاً موقفه من الحبابي؛ فقد أخذ عليه إسرافه في إغراق التجربة الإيمانية في لجَّة التجارب الذاتية الخالصة، بحيث تتوحَّد -في نهاية المطاف- قيمة التجربة الإيمانية في قيمة التجربة الإنكارية. وتجربة الحبابي الفلسفية التي تردُّ الإيمان فقط إلى حالة من التوتُّر الباطني تحرم أولئك الذين ليس بمقدورهم أنْ يروا الله إلا بملاحظة العلاقات الموضوعية داخل العالَم الواقعي.[20]

ثانياً: محمد أركون وتفعيل قيم النزعة الإنسانية

كانت أوَّل دراسة قام بها محمد أركون هي أطروحة الدكتوراه في السوربون الفرنسية، التي حملت عنوان "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي"، وهي دراسة يدور رحاها حول الفكر الأخلاقي للفيلسوفين: ابن مسكويه وأبي حيان التوحيدي، إلى جانب ترجمته كتاب مسكويه "تهذيب الأخلاق" من العربية إلى الفرنسية. وقد اختتم أركون مشروعه بكتابات إنسانية المنزع قلباً وقالباً، نذكر منها على وجه الخصوص: "معارك من أجل الأنسنة"، و"الإسلام: الأخلاق والسياسة"، وهو كتاب جماعي صدر سنة 1991م، و"نحو تاريخ قارن للأديان التوحيدية".

فهو قد بدأ أخلاقياً، وانتهى أخلاقياً، وكان بينهما مُؤرِّخاً للفكر العربي، ثمَّ مُفكِّراً؛ فقد قال في أحد حواراته: "أنا مُؤرِّخ قبل أنْ أكون فيلسوفاً"، وهذا يعني أنَّ نقده العقل الإسلامي هو نقد على طريقة المُؤرِّخين لا على طريقة الفلاسفة، كما فعل الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في نقد العقل المحض، والفيلسوف الفرنسي سارتر G. P. Sartre في نقد العقل الجدلي.[21] ولئن كان ذلك مع بدايات مشروعه، فإنَّه ذكر في نهاياته أنَّ أحد أسباب تولّي دار فران للطباعة طباعة الطبعة الثالثة من كتابه "نزعة الأنسنة في الفكر العربي" هو رغبته "في التمييز بين لحظتين من مساري الفكر بصفتي مُؤرِّخاً للفكر

[20] جدعان، **أسس التقدم العلمي عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص250-251.

[21] أركون، محمد. **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، د.ت، ص227.

الإسلامي، ومُفكِّراً فيه أيضاً. [لذلك فـ] إنَّ المُقدِّمة الثانية التي سيطَّلع عليها القارئ تُوضِّح بجلاء بُعْد المُفكِّر الذي لا ينفصل عن بُعْد الباحث لديَّ."[22]

لقد لاحظ محمد أركون غياب الفكر الأخلاقي عن السياق العربي الإسلامي الراهن، وعزا ذلك إلى المخيال الديني الذي يُطبَع على الخطاب الأصولي أو الدغمائي، والذي يُمثِّل أكبر عائق أمام انبثاق روح الأنسنة الإسلامية التي دشَّنها أعلام الفكر الإسلامي في العصر الكلاسيكي. ولهذا، فإنَّ أيَّ محاولةٍ لإحياء هاته الروح الخلاقة تكون بإزاحة هذا المخيال وتفكيكه، وذلك بكشف أسباب هيمنته، وتعرية آليات اشتغاله، وتفكيك معتقداته؛ ما يتطلَّب توافُر عُدَّة منهجية وإبستمولوجية، تُوّج بها حقل (أو ورشة) الإسلاميات التطبيقية ونقد العقل الإسلامي. وبعبارة أُخرى، فإنَّ الهدف من التوظيف المنهجي لمكتسبات العلوم الإنسانية ليس النقد فحسب، بل تفكيك العائق الذي يحول دون بلورة روح الأنسنة في الفكر الإسلامي الحالي، وهو المخيال الديني للخطاب الدغمائي.

ولم يُخْفِ أركون حقيقةَ انقطاعِهِ عن الكتابة الأخلاقية بسبب انشغاله بالمناهج التي تبلورت خلال القرن العشرين، مع تأكيد أنَّه لم ينقطع كليةً، بحيث عاود الاهتمام بالمسألة نفسها، يقول في ذلك: "لقد اضطررت إلى تعليق اهتمامي بالمسألة الأخلاقية منذ أطروحتي وبحوثي عن مسكويه بسبب انشغالاتي الأُخرى التي ذكرتها آنفاً (يقصد الاهتمام بالمناهج الطارئة)، لكنَّني في الوقت نفسه لاحظت اجّاء كل تفكير في مسألة الأخلاق داخل السياقات الإسلامية المعاصرة. لم يعُد هذا الموضوع يهم أحداً من علماء المُسلِمين، وهنا وجه الغرابة."[23] وعلى هذا، فإنَّ نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية انحصر في ورشتين ضمن مشروع كبير، هو المشروع الأخلاقي للفكر العربي الذي أراد إحياءه الراحل محمد أركون.

إنَّ تجديد السؤال الأخلاقي عند أركون يعكسه العنوان الفرعي "إشكالية عامة لبلورة أخلاق تليق بعصرنا" في الفصل الأوَّل من كتابه "نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية"؛

[22] أركون، محمد. **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط1، 2011م، ص97.

[23] المرجع السابق، ص99-100.

فالرهان يكون بالتأسيس لأخلاقيات إنسانية/كونية جديدة تُوائِم متطلَّبات القضايا الإنسانية المعاصرة، التي تشهد تعقيداً على جميع الصُّعُد (سياسية، اجتماعية، دينية، أخلاقية، علمية، بيئية، ...). وهذه الأخلاق التي ارتضاها أركون لنفسه هي بالضبط "النزعة الإنسانية" التي ضُمِرت من السياق العربي الراهن بسبب المخيال الديني الدغمائي،[24] الذي جيَّش خطاباً إقصائياً لكل ما هو غير إسلامي.

والموقف نفسه تشهده الضفة الشمالية من البحر المتوسط نتيجة الخطاب الرافض للإسلام والمُهاجِرين المُسلِمين (الإسلام فوبيا)، والمُناهِض لهم؛ لذا، فإنَّ النيومانيزم التي يسعى أركون إلى تدشينها تهدف أساساً إلى تجاوُز المخيال الديني لكلا التراثين: الإسلامي، والمسيحي الغربي. صحيح أنَّه تمَّ التأسيس -في السياق الغربي- لنزعة إنسانية خلّاقة جرى بموجبها تجاوُز الخطاب المسيحي للقرون الوسطى (الحرب العادلة، أو الحرب المُقدَّسة مسيحياً)، بيد أنَّ السياسيين الغربيين سارعوا إلى مصادرة الحداثة. ولهذا، فإنَّ الليبيرالية في العصر الراهن تبدو وجهاً آخرَ لذلك المخيال الإقصائي؛ فالرهان يكون في أخلاق كونية جديدة تتجاوز المخيال الديني للقرون الوسطى من جهة المُسلِمين، والخطاب السياسي المعاصر من جهة الغربيين. وتأسيساً على ذلك، فإنَّ سؤال الأخلاق يأتي "ضمن منظور علم أخلاق جديد نريد بلورته [القول لأركون] يتجاوز كل التركيبات اللاهوتية القديمة وكذلك السياسية الأيديولوجية المعاصرة."[25]

وهكذا وضع أركون نفسه ضمن نطاق النضال الذي قاده الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه بمنهجه الجنيالوجي في كشف منظومة القيم الغربية الزائفة وتعريتها، وقيم التراث اليوناني والمسيحي، وحتى قيم الحداثة والتنوير؛ فهو بذلك يسعى إلى تفكيك مجمل القيم الزائفة التي رسَّخها المخيال الديني للتراث الإسلامي، وكذلك الخطاب الحداثي

---

[24] يرى أركون أنَّ المفاهيم الأخلاقية التقليدية (مثل: الخير والشر، والصح والخطأ، والجميل والقبيح) قد زُحزِحت عن مكانها المألوف، ودمجها الخيال الاجتماعي بوصفها نماذج مثالية وعليا؛ ما خلع عليها صفات القداسة والمثالية والبطولية الخارقة التي تقصها علينا حكايات التأسيس الدينية والتراث الخاص بالجماعة. انظر:
- أركون، محمد. **الإسلام: الأخلاق والسياسة**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار النهضة العربية-مركز الإنماء القومي، ط1، 2007م، ص11.

[25] أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، مرجع سابق، ص89.

والتنويري الذي يستند إلى ميتافيزيقا العقل، يقول في ذلك: "إنّي أدعو بوصفي مُؤرِّخاً للفكر الإسلامي إلى إعادة قراءة جنيالوجية للقيم، ليشمل عمل نيتشه حول المسيحية والفكر اليوناني كامل نظم التفكير والمعتقدات التي تداخلت فيما بينها مدافعة أو فارضة أحقيتها في امتلاك وتلقين الحقيقة الوحيدة الصحيحة والتي لا يُمكِن تجاوُزها، والمبنية أنطولوجياً إمّا على معطى موحى به، وإمّا على التنوير الذي يسوسه شرعاً العقل العلماني المنفصل عن أيَّة عقيدة خارجة عنه."[26]

وكان محمد أركون قد أشار من قبلُ إلى ضرورة تفكيك العقل الديني والعقل التنويري في آنٍ معاً، فكلاهما يدَّعي الصلاحية لنفسه على نحوٍ مطلق، وبخاصة في مجال القيم؛ إذ لم يعُد هنالك أيُّ عقل يستطيع أنْ يفرض نفسه في مجال الأخلاق بشكل لا يُناقَش ولا يُمَس، ولم تعُد هنالك ذروة عليا تمتلك الهيبة الأخلاقية والفكرية الكافية لمواجهة التقلبات الحالية. فلئن كان للعقل مكاسب في النظام المعرفي، ولا سيما في مجال علم الأحياء والكيمياء والفيزياء، فإنَّه بقي عاجزاً أمام حسم مسألة "الأخلاق والقيم"؛ أي: ما الأخلاق التي ينبغي اتِّباعها، والأخلاق التي يجب تجنُّبها في عالَم اليوم؟ أيُّهما يُحدِّد كلاً منها: العلم أم الكنيسة؟[27]

إنَّ هذه الأسباب والتعقيدات (المكتشفات العلمية المعاصرة، والهوَّة المتزايدة بين الشمال والجنوب، وبين الشرق والغرب، ...) في عالَمنا اليوم قيَّدت الإنسان المعاصر أيَّما تقييد، فلم يعُد بمقدوره سوى بلورة خطاب أخلاقي مُؤقَّت، أو كما شاء لأركون تسميته بخطاب الإغاثة الإنسانية؛ "فالأخلاق بعد عصر الاكتشافات العلمية والحريات الديمقراطية لم تعد هي ذات الأخلاق التي كانت سائدة في عصور هيمنة الدِّين والكنيسة. تكمن الصعوبة في فرض القيم الأخلاقية... في الناحية التالية: أنَّه لا توجد أيَّة ذروة دينية، أو علمية، أو أخلاقية، أو سياسية، أو فكرية قادرة على فرضها الآن. فالأخلاق أصبحت في عصرنا حرَّة؛ أي نسبية."[28]

---

[26] أركون، محمد. **من أجل نشأة مخربة للقيم**، ضمن: **القيم إلى أين؟**، ترجمة: زهيدة درويش جبور، وجان جبور، قرطاج: المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون (بيت الحكمة)، منشورات اليونسكو، 2005م، ص93.

[27] أركون، محمد. **الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط2، 2001م، ص108.

[28] المرجع السابق، ص108-109.

وفي هذا السياق، أشار أركون إلى حصول تطوُّرين يتعلَّقان بالأخلاق والقيم في الفكر الحديث، هما: زوال التفكير الأخلاقي التقليدي بسبب انتقال الدراسات إلى حقول معيارية أُخرى، مثل: المنطق، والإبستمولوجيا والأنطولوجيا. وزيادة الرهان على علوم الإنسان والمجتمع لدراسة الممارسات الإنسانية دراسة علمية نقدية ومنهجية حديثة. ثمَّ يأتي الحكم الأخلاقي إنْ سمح له ذلك فيما بعد، مثل البيوتيقا، عبر تشكيل لجان لتقييم الفعاليات الجديدة الناتجة عن اكتشاف العلوم.[29]

ومن ثَمَّ، فإنَّنا نراه يتساءل في آنٍ معاً: أيُّ أنماط العقلانية أو مضامين المعرفة الأخلاقية يُمكِن من خلاله تحديد مبدأ أخلاقي أو قيمي مُعيَّن، وفرضه، واحترامه؟ كيف يُمكِن تبرير رؤية أخلاقية مُعيَّنة تعتبرها أُمَّة من الأُمم بمنزلة المثال الأخلاقي الأعلى، وتقبل به؟ هل يُمكِننا الحديث عن وجود أخلاق صحيحة، وأُخرى غير صحيحة؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فكيف يُمكِننا الوصول إليها، وبلورتها، وإيصالها إلى الآخرين، وجعلها قابلة للتطبيق؟ هل يُعَدُّ وجود قانون أخلاقي معروض على هيئة قانون عقلاني أو معقلن كافياً للاقتناع بأنَّه يتعيَّن علينا إخضاع سلوكنا وتصرفاتنا لمعاييره؟ هل توجد وقائع أخلاقية يُمكِن عن طريقها الحكم على صحة القيم الأخلاقية وخطئها؟ كيف يُمكِننا تعرُّف هذه الوقائع؟ هل توجد العقلانية العملية لدى الجميع إلى درجة أنَّه يُمكِننا دائماً التحجُّج بسببٍ ما لتجنُّب الأخلاقية؟

فبطرح هذه الأسئلة وإثارتها، دعا محمد أركون إلى تأسيس علم ما فوق الأخلاق؛ "وهو علم يدرس كل الأنظمة الأخلاقية المختلفة من خارجها لكشف أوجه تشابهها واختلافها وآليات اشتغالها، مثلما هو الحال مع علم ما فوق اللغات في الألسنيات: اتِّخاذ اللغات نفسها كمادة للتشريع والدراسة من أجل التوصُّل إلى قوانين اللغة الكونية."[30]

وعلى هذا، فإنَّ بلورة أخلاق إناسية عصرية يلزمها علم أخلاقي معاصر جديد، أهم تطلُّعاته "أنَّه علم أخلاقي يتجاوز كل التركيبات اللاهوتية القديمة، وكذلك السياسية الأيديولوجية المعاصرة."[31] فاللاهوت الكلاسيكي والإمبريالية السياسية المعاصرة هما اللذان

[29] المرجع السابق، ص83.

[30] المرجع السابق، ص84.

[31] أركون، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، مرجع سابق، ص89.

ينبغي تحرير الأخلاق منهما؛ تعبيداً لطريق التأسيس لـ"أخلاق كونية جديدة مُتحرِّرة من رواسب الماضي، وتنطبق على البشر جميعاً بِغَضِّ النظر عن عقائدهم وأديانهم."[32]

ثالثاً: محمد عابد الجابري وراهنية المقاربة البنيوية للموروث الأخلاقي العربي

أرَّخ الجابري لتاريخ الفكر الأخلاقي العربي انطلاقاً من عصر التدوين؛ ذلك أنَّ الأخلاق قبل هذا العصر كانت مشافهة، ولم يكن لدى الباحث ما يستند إليه من مصادر، فجاء كتابه "العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية" ليكون المصدر الأوَّل –وليس الوحيد– الذي يُستنَد إليه في دراسة الفكر الأخلاقي عنده.

وبعدما لاحظ الجابري الافتقار النظري إلى علم أخلاق عربي؛ كوْن "المكتبة العربية خالية من أيِّ محاولة جادة وشاملة، تحليلية ونقدية، لنظم القيم العربية الإسلامية، بل إنَّها تخلو كذلك من مُؤلَّفاتٍ في تاريخ الفكر الأخلاقي العربي،"[33] كان الرهان الذي رفعه هو "الحاجة إلى تصنيفٍ جديد للكتابة الأخلاقية في الثقافة العربية الإسلامية يستوعب جميع الاتجاهات والتيارات." بيد أنَّ أكبر عائق واجه هذا الرهان كان طغيان النموذج الأوروبي، فضلاً عن قلَّة المعرفة بالتراث، يقول في ذلك: "وإنَّما نُسجِّل واقعاً هو من المظاهر التي يجب أخذها في الحسبان عند الحديث عن "الوضع الراهن" للتأريخ للفكر الأخلاقي العربي: طغيان النموذج الأوروبي من جهة، والنقص الخطير في معرفتنا بمعطيات تراثنا في هذا المجال من جهة أُخرى."[34]

بدأ الجابري تحليله بتأكيد وجود أزمة قيمية في التراث الإسلامي، خصَّ بها الفصل الثاني من كتابه "العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية"، الذي حمل عنوان "في البدء كانت أزمة القيم"، والذي بدت معالمه مع أحداث تاريخية عاشها المُسلِمون والعرب في فترات تاريخهم؛ فأحداث السقيفة بعد وفاة الرسول

[32] المرجع السابق، ص91.

[33] الجابري، محمد عابد. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2001م، ص7–8.

[34] المرجع السابق، ص10–11.

ﷺ هي أزمة، والفتنة الكبرى على عهد عثمان هي أزمة، وما سمّاه صراع الغنائم على عهد عمر هو أزمة، مُستطرِداً ظهور الفِرق والصراعات السياسية، ثمَّ رد الأمور كلها إلى السياسة وصراعات المجتمع حتى "أصبحت القيم الدينية نفسها، بل الدِّين نفسه موضوعاً للسياسة."

وهذه الأزمة التي تعود إلى ما بعد واقعة سقيفة بني ساعدة التي عُيِّن خلالها أبو بكر الصديق ﷺ خليفة للمُؤمِنين، تبعتها أزمة اقتصادية قلبت سُلَّم القيم الإسلامية التي أسَّس عليها الرسول ﷺ مدينته الفاضلة، وهي أزمة تتعلَّق بتقسيم غنائم الفتوحات؛ فالطريقة التي وضعها عمر الفاروق لتقسيم تلك الغنائم، والتي تقضي بأولوية القرابة إلى النبي ﷺ مع اعتبار السبق إلى الإسلام، جعلت الثروات تتكدَّس عند بني هاشم وبني أُمية على حساب الموالي من الصحابة الذين كانوا من قبلُ عبيداً، ومن قبائل هاشمية، أو لم يكن لهم قبائل؛ فقد كان نصيب كل أولئك من العطاء هزيلاً، و"هكذا حصل انقلاب في القيم: فمن الخصاصة التي عانى منها المُسلِمون زمن الدعوة والتي امتدت كثيراً من مظاهرها إلى زمن أبي بكر، ومن الشِّدَّة التي تصرَّف بها عمر بن الخطاب مع الأغنياء والأشراف... إلى فيضان الدنيا بالمال زمن عثمان وانشغال كثير من الصحابة بتنميته وبالتمتع به. فعلاً، لم تمضِ إلا عشرون سنة من وفاة النبي حتى "فاضت الدنيا" بتراكم الثروات والعطاءات في أيدي فئة قليلة من رجال قريش خاصة، فحصل انقلاب في السلوك والمظاهر، في العمران والمساكن والملابس والمآكل... وفي القيم كذلك."[35]

ولم يُنكِر الجابري أنَّ تقسيم الثروات كان استجابةً لأحكام القرآن الكريم في الغنائم والتجارة، ولكنَّ سلوك بعض الصحابة –في نظره– لم يكن ليستجيب لأخلاق القرآن الكريم. وأمام هذا الصراع القيمي بين طبقة أغنياء تميل إلى الترف والدنيا وطبقة فقيرة تميل إلى الزهد والآخرة، حدث انقلاب على مستوى القيم والرؤيا إلى العالَم، إلى جانب طرف ثالث محايد تَمثَّل في المرجئة. وقد استفحلت أزمة القيم، واهتز الضمير الديني على نحوٍ أكثر، لتزداد الأمور سوءاً مع الفتنة الكبرى، والتوظيف السياسي للدِّين، وانفصال العلم

[35] المرجع السابق، ص62.

(الصحابة الذين تفرَّغوا للعلم والعبادة نفوراً من الفتنة) عن السلطان (الصحابة الذين اشتغلوا بالخلافة، وتنافسوا عليها).[36]

وفي ظلِّ تصدُّع الجبهة الداخلية للوضع الإسلامي، ظهرت قيم أخلاقية لثقافات أُخرى، وبخاصة بعد التوسُّع الإسلامي وانفتاحه على تلكم الثقافات، وما تبع ذلك من عمليات ترجمة في العهدين: الأموي والعباسي، بابها إلى الثقافة الإسلامية، إلى جانب القيم العربية والقيم الإسلامية الخالصة. وكانت تلك القيم الوافدة على صلة بالموروث الأخلاقي الإغريقي، والفارسي، والغنّوص الشرقي؛ ما أوجد تركيبة أخلاقية خماسية عملت على تشكيل منظومة القيم في الثقافة العربية، وقد حلَّل الجابري هذه القيم الخمس على النحو الآتي:

1. الموروث الفارسي وقيم الطاعة:

ورد التراث الفارسي ذو القيم الكسروية حِمى الثقافة العربية بعد ترجمة الآداب السلطانية في العصر الأموي؛ فعُرِض أدب ابن المقفع في "كليلة ودمنة" و"الأدب الكبير" و"الأدب الصغير"، وأدب ابن قتيبة في "عيون الأخبار"، وأدب ابن عبد ربه في "العقد الفريد"، ثمَّ أدب الماوردي...[37]

2. الموروث اليوناني وقيم السعادة:

يرى الجابري أنَّ الأخلاق عند اليونانيين لم ترتبط بالتوظيف السياسي المؤدلج كما هو حال الفكر الساساني في فارس، وإنَّما ارتبطت بالفلسفة؛ أي ببناء تصوُّر للكون لا بتشييد إمبراطورية. فقد كانت عناية الإغريق بالفرد لا بالسلطان؛ أي البحث عمّا يُسعِده. ولهذا كانت السعادة هي القيمة المركزية للتراث الأخلاقي الإغريقي. وقد وردت على الفكر الإسلامي بعد ترجمة أعمال أفلاطون وأرسطو وجالينوس "ثلاث مرجعيات إليها يعود كل ما نُقِل إلى الثقافة العربية من الموروث اليوناني في الأخلاق والقيم: أفلاطون، وأرسطو، وجالينوس. وبدون التمييز في الموروث بين هذه المرجعيات الثلاث لن

[36] انظر الفصل الثاني من المرجع السابق.

[37] الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، مرجع سابق، ص113.

يكون قابلاً للفهم... نزعة طبية علمية (مرجعيتها جالينوس)، ونزعة فلسفية (مرجعيتها أفلاطون وأرسطو)، ونزعة تلفيقية تقتبس من المرجعيات الثلاث، وكثير منها لا يُمَيِّز بين الصحيح والمنحول."[38]

3. الموروث الصوفي وأخلاق الفناء وفناء الأخلاق:

يُقصَد بفناء الأخلاق فناء المذموم منها، أمّا أخلاق الفناء –من منظور الجابري– فلا أساس لها في التراثين: العربي والإسلامي الأصليين؛ لأنَّ الإسلام وعقيدته التوحيدية يوجِدان بوناً شاسعاً لا يُمكِن قطعه بين الله تعالى ومخلوقاته، حتى إنَّ العرب قبل الإسلام كانوا يُدرِكون هذه المسافة بينهم وبين الله ﷻ؛ لذا لم يكن للتوحيد، أو الاتحاد، أو الوحدة التي يقول بها المتصوفة أساسٌ في ذينك التراثين: العربي والإسلامي.[39] ويُمكِن تحديد إحداثيات موقف الجابري من التصوف من بين المواقف الأُخرى التي تُحاك عن الإرث الصوفي والعرفاني؛ فعلى خلاف الاعتقاد أنَّ التصوف الإسلامي العربي يقوم على التمسُّك بالشريعة الإسلامية من ناحية أُولى، أو القول بأنَّه يجد معياره في السُّنة النبوية من ناحية ثانية، فإنَّ الجابري يميل إلى اعتقاد أنَّ التصوف يُجسِّد حالة مَرضية، هذا من ناحية ثالثة، وأنَّ التصوف الإسلامي العربي –من ناحية رابعة– إنَّما هو ذو مرجعية أُخرى؛ هندية، أو فارسية، أو صينية، أو مسيحية.[40]

4. الموروث العربي الخالص وأخلاق المروءة:

يشير الجابري إلى أنَّ الكتب العلمية في مجال الموروث العربي الخالص جاءت متأخرة، مقارنةً بنظيراتها الفارسية واليونانية –وهذا هو سبب ترتيبه القيم على هذا النحو– أي جاءت في النصف الأوَّل من القرن الخامس للهجرة مع أبي الحسن الماوردي، وكذلك الحال في ما يخصُّ الموروث الإسلامي الأصيل؛ فقد كان هو الآخر متأخراً؛ أي جاء في النصف الثاني من القرن نفسه، في حين أنَّ الكتابة الأخلاقية في الموروث الفارسي كانت

[38] المرجع السابق، ص289–290.

[39] المرجع السابق، ص487.

[40] تيزيني، طيب. **التصوف العربي الإسلامي: فرادة في الحضور الوجودي والاستحقاق القيمي**، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011م، ص14.

في القرن الثاني للهجرة، والموروث اليوناني والموروث الصوفي في القرن الثالث للهجرة، أمّا الموروثان الأصيلان فلم يكتمل مشروعهما إلا في القرن السابع للهجرة.[41]

وأمّا القيمة المركزية في الموروث العربي الأصيل فكانت المروءة، وهي أوسع دلالةً، وأعمق أثراً من الكرم. وقد استقى الجابري تأريخه للموروث العربي من مصادر تتوزَّع على ثلاثة أصناف؛ الأوَّل يُركِّز على أدب النفس الذي يجعل القيم الإنسانية قيماً عالمية، فيأخذ من أخلاق الفُرس والهند واليونان، كما هو حال كتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة (توفي 676هـ). والثاني يجمع بين أدب النفس وأدب اللسان، كما في دواوين الشعر التي جُمِع فيها شعر الجاهلية وشعر صدر الإسلام، مثل مجموع المُفَضّل الضبي (توفي 168هـ). والثالث أدب اللسان؛ شعراً ونثراً، وأبرز كتاب في هذا الصنف هو "الكامل" للمُبرّد (توفي 385هـ).[42]

5. الموروث الإسلامي وأخلاق التقوى:

يرى الجابري أنَّ تأخر التأليف في مجال الموروث الإسلامي الخالص يعود إلى الانشغال بالآداب الشرعية بوصفها جنساً من علم الفقه؛ ما رسَّخ اطمئناناً لدى الفقهاء والمُتكلِّمين والمُحدِّثين من أنَّ علوم الدِّين هي نفسها علم الأخلاق، وهذا ما غيَّب عنهم الحاجة إلى الكتابة في مجال يختص بالقيم والأخلاق. أمّا الحافز الذي جعلهم يستشعرون ضرورة الحاجة إلى علم أخلاق إسلامي فهو التنافس واستحواذ الموروثين: اليوناني والفارسي على الساحة الثقافية العربية، ليكون التأليف في الموروث الإسلامي الخالص، كما الموروث العربي، نابعاً من ردِّ الفعل لا الفعل نفسه.[43]

وهنا ننتهي من أطروحة الجابري الرئيسة، وموقفه من العقل الأخلاقي العربي القديم والراهن، لتبقى هنالك اعتبارات نقدية نُؤاخِذ بها الجابري على موقفه، منها: استناده إلى عصر التدوين، واقتصاره عليه؛ فهو بذلك أهمل الفاعل الاجتماعي بمختلف مُكوِّناته

[41] الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، مرجع سابق، ص491.
[42] المرجع السابق، ص490.
[43] المرجع السابق، ص537.

الثقافية وطبقاته الاجتماعية، علماً أنَّ تاريخ الفكر الإسلامي عرف تعدُّداً اجتماعياً ليس فقط في عهد الأمويين والعباسيين، وإنَّما في عهد النبي ﷺ وخلفائه من بعده، وهم أهل الذمَّة من صابئة ويهود وأحباش... فسادت قيمهم المركزية التي ورَّثوها للتراث العربي ربَّما أكثر من مناحي التراث الأُخرى المُدوَّنة؛ لارتباطها بالواقع الحيِّ المباشر، ومجال الممارسة المتبادلة بين الفاعلين الاجتماعيين آنذاك.

ومنها أيضاً: ما عَدَّه الجابري صراع الغنائم في عهد عمر، وما سبَّبه ذلك من نشوء طبقية اجتماعية بين الصحابة والتابعين... فالأمر ليس بالجديد؛ إذ حدثت وقائع مع الرسول ﷺ في تقسيمه الغنائم أكثر حِدَّة منها على عهد عمر. ومن ذلك: هزيمة المُسلِمين في غزوة أُحد، وحادثة الأعرابي الشهيرة مع الرسول ﷺ حين قال له: "اعدل يا رسول الله"، واحتجاج بعض الصحابة عليهم الرضوان من قسمة رسول الله، وغير ذلك من الوقائع.

وعلى فرض أنَّنا أخذنا بالتحليل البنيوي الذي أوصل الجابري إلى تقسيم تاريخ الفكر العربي إلى إبستيميات لكل إبستيمي قيمته المركزية التي تتفرَّع منها باقي القيم الأُخرى، فإنّنا لا نأخذ عليه تحديده القيم المركزية تلك. ومن ذلك: تخصيص الموروث الفارسي بقيمة الطاعة، وأنَّها قيمة دخيلة على التراث العربي، فذلك ما يتنافى ووقائع التاريخ العربي الإسلامي؛ إذ شهد المُسلِمون قيم الطاعة قبل احتكاكهم بالموروث الفارسي، وليس أدل على ذلك من خطبة الخليفة أبي بكر ﷺ الشهيرة "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله". يضاف إلى ذلك أنَّ قيمة الطاعة لا تعني دائماً الاستبداد السياسي، فهي ذات أبعاد متعدية؛ إنَّها استبداد لدى الحكّام، وانضباط لدى الجماعات الأهلية، واستقرار وارتباط لدى التكوينات الناشئة لتعزيز الشعور الجمعي وتوحيد الكلمة.

وفي ما يخصُّ التبايُن والتصارُع الذي قال به الجابري بين القيم الخماسية، فإنَّه يتعيَّن علينا الإشارة –في هذا السياق– إلى الملاحظة التي قدَّمها رضوان السيد في مجرى مقارنته بين الجابري وبحثه في نظام القيم الإسلامية، وتوشيهيكو إيزوتسو وبحثه في نظام القيم القرآنية؛ فالجابري وإنْ أراد في كتابه "العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم

القيم في الثقافة العربية" قراءة العقل الأخلاقي من وجهة نظر المفاهيم الشاملة، فإنَّه تصوَّرها بوصفها قيماً متقاطعة متنابذة. وكذلك تمييزه بين نظامين من القيم؛ نظام القيم الإسلامية، ونظام القيم القرآنية؛ فهما وإنْ تداخلا، فإنَّهما لا يتوحَّدان، بل يتحوَّلان إلى هلام غير منتظم. فالجامع بين هذه القيم لم يكن الرؤية الشاملة، أو رؤى العالَم على نحو ما فعل إيزوتسو؛ إذ العلاقة بين تلك القيم هي علاقة تصادم وصراع وغلبة، في حين كان من الأجدر، ونحن نتحدَّث عن نظام، الحديث عن التواشُج والتناغُم بين عناصر ما يُسمّى نسقاً أو نظاماً، فالجابري بذلك ما فعل إلا أنْ رشَّح بعض القيم المتصادفة المتصادمة في الثقافة الإسلامية.[44]

رابعاً: أبو يعرب المرزوقي وتأصيل القيم الخُماسية

قدَّم المرزوقي أطروحته عن أزمة "التخلُّف الحضاري" التي يعيشها العرب والمُسلِمون اليوم، مُعلِّلاً خلفيات الأزمة بتبنّي العرب والمُسلِمين لنماذج قيمية لا تنبع من صميم رؤيتهم القرآنية للعالَم؛ نتيجة عدم قدرتهم على فهم خصوصية الثورة المحمدية واستيعابها بوصفها رسالة خاتمة؛ ما حال دون إدراكهم لوجودهم الشهودي- الاستخلافي في العالَم، بوصف ذلك تحقُّقاً قيمياً (الاستخلاف في الأرض)، وتحقُّقاً عملياً (استعمار الأرض) لهم في التاريخ.

وهذه الأزمة -في نظره- ليست بمستجدة على العرب، وإنَّما تضرب في الأعماق بجذورها، بدءاً بالنهضة العربية الأُولى، حين ارتمى المُسلِمون في أحضان نظام القيم الحضارية السائدة آنذاك الذي مَثَّله الفُرس وبيزنطة، وانتهاءً بالنهضة العربية الثانية، حين تبنّوا النموذج القيمي للولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي سابقاً. ففي كلتا الحالتين، غاب عنهم إدراك النظام القيمي خاصتهم؛ لذا، فإنَّ الرهان الذي ينبغي للعالَم العربي الإسلامي الاشتغال عليه، هو "كيفية التمييز بين الشهودي والوجودي في الفعل العقلي الإنساني، فلا نعتبر الفعل المؤسس لحضارتنا من غير جنسه أو منافياً له، وبذلك

[44] السيد، رضوان. "نظام القيم في القرآن والتجربة الثقافية الإسلامية في زمانين"، **مجلة الإحياء**، عدد خاص بـ"سؤال الأخلاق وسؤال القيم"، العددان 34، 35، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، 2011م، ص148-149.

نتمكَّن من فهم خصائص الرسالة الإسلامية فهماً يجعل الاستئناف أكثر فاعلية حتى من البداية."[45]

وكشرط قبلي، راهن المرزوقي على إعادة تدارُك الدليل الأنطولوجي- الوجودي وأثره في إدراك قيم الاستخلاف والشهود، الذي غالباً ما أُسيء فهمه مع التأويلات الحُلولية التي تقف عائقاً أمام تحقيق الاستخلاف؛ إمّا مع الباطنية الدينية، وإمّا مع المثالية الفلسفية. فعدم إدراك مُقوِّمي الأمانة التي عُرِضت على الإنسان فحملها "استعمار الأرض، والاستخلاف فيها"[46] كان عِلَّة انحطاط العالَم العربي الإسلامي، إلى جانب تفويت فرصة الاستيعاب العميق للثورة الفكرية المزدوجة لكلٍّ من: ابن تيمية، وابن خلدون. "... مشروع ابن تيمية المُوجَّه إلى إصلاح النظر والعقد لتحرير الفكر الإسلامي ممّا أعاق النظر الفاعل؛ أي استبداد الخرافة الروحي المعيق الأساس لاستخلاف الإنسان في الأرض، وأصل الفساد الخُلقي والعقم النظري. وكذا مشروع ابن خلدون النقدي في مجال العمل والشرع لتحرير إرادتنا ممّا أعاق العمل الفاعل؛ أي تحرير الفكر الإسلامي من استبداد العنف المادي المعيق الأساس لاستعمار الإنسان في الأرض، وأصل الفساد السياسي والعقم العملي."[47] فلا مندوحة بذلك عن إعادة قراءة الدليل الوجودي الذي شابته شوائب وحدة الوجود مع الفلسفات الصوفية، وكذلك المثالية التي ينتج

---

[45] المرزوقي، أبو يعرب. **شروط نهضة العرب والمسلمين**، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ط1، 2007م، ص10.

[46] تأمَّل قول الراغب الأصفهاني: "الفعل المختص بالإنسان ثلاثة؛ عمارة الأرض لقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا﴾ (هود:61)، وعبادته المذكورة في قوله: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ۝٥٦﴾ (الذاريات:56)، وخلافة الله المذكورة في قوله: ﴿وَيَسۡتَخۡلِفَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ﴾ (الأعراف:129)." انظر:

- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين الراغب. **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، بيروت: د.ن، ط1، 1980م، ص32.

والظاهر أنَّ الفعل الأوَّل مادي به يُبنى العمران، وتُحفَظ الأجناس، أمّا الفعلان الأخيران فهما معنويان؛ أحدهما من جنس العمل (العبادة الشرعية)، والثاني من جنس السياسة الشرعية، أو كما شاء للأصفهاني توزيعهما: الفعل الأوَّل يكون بتحصيل ما به تزجية المعاش لنفسه وغيره، والثاني بالامتثال للباري تعالى في عبادته وأوامره ونواهيه، والثالث بالاقتداء بالباري تعالى على قدر الطاقة في السياسة باستعمال مكارم الشريعة، مثل: الحكمة، والعدل، والإحسان، والفضل. انظر:

- الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، مرجع سابق، ص32.

[47] المرزوقي، أبو يعرب. **دور الفلسفة النقدية العربية ومنجزاتها: موازنة تاريخية بين ذروتي الفكر الفلسفيتين العربية والألمانية**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2012م، ص10.

عنها؛ إمّا تأليه الإنسان، وإمّا سحقه في الطبيعة، فضلاً عن نفي الحرية الإنسانية والمسؤولية الأخلاقية، الذي يجعل وحدة الوجود أكبر عائق يحول دون إدراك شروط الاستخلاف والاستعمار؛ أي حرية الإبداع العلمي والعملي.[48]

وتأسيساً على ذلك، عمد المرزوقي إلى تدشين خماسية قيمية تنبع من مَعِين رؤية الإسلام التوحيدية (القيم الذوقية، القيم الروحية، القيم المادية، القيم الخُلقية، القيم الوجودية: الشهود والجحود، أصل القيم السابقة) بوصفها بديلاً عن نظام القيم الثلاثي السائد (الحق، الخير، الجمال)، يقول في ذلك: "فقد اعتاد الفكر الفلسفي والديني التمييز بين أنواع ثلاثة من القيم والاقتصار عليها دون تحديد الجنس الجامع بينها ودون تعليل عددها، أو تعيين طبيعة الفرق النوعي بينها؛ إنَّها القيم الثلاث المعهودة: الحق والخير والجمال (ومقابلاتها) الأُولى للمعرفة، والثانية للعمل، والثالثة للفنون الجميلة."[49]

فبدلاً من أنْ تكون أفعال العقل ثلاثة (المعرفة، والعمل، والفن)، يكون للعقل خمسة أفعال، ولكل فعل قيمتان، وذلك على النحو الآتي:

– فعل الشهادة بما هو إدراك المطلق (الله) إيجاباً (إيماناً به)، أو سلباً (جحوداً له)، وقيمتاه: الشهود، والجحود.

– فعل التوجيه، أو إدراك الجهات، وقيمتاه: الحرية، والضرورة.

– فعل العمل المُحقِّق للشهادة والتوجيه في التاريخ، وقيمتاه: الحسن والقبح، أو الخير والشر.

– فعل العلم، وقيمتاه: الصدق، والكذب.

– فعل إدراك المطلق، وهو الفعل الجامع لهم بإطلاق، الذي يُعَدُّ جنس القيم كلها؛ فهو فعل قيمة، وقيمة فعل.

ثمَّ تنتظم العلاقة بين تلك القيم بناظمٍ تتقوَّم به، أساسه القيمة الخامسة، فـ"القيمة الأصلية هي القيمة الخامسة: شهود آيات المطلق أو جحودها، أعني جوهر الوعي بمُجرَّده

[48] المرجع السابق، ص418.

[49] المرزوقي، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، مرجع سابق، ص118.

الذي هو الميثاق دينياً والدليل الوجودي فلسفياً، ثمَّ تليها الأُولى إلى الرابعة تبعاً، والأُولى أقرب إلى الخامسة، إذا أغلقنا المخمس. والمعرفة أو القيمة الوسيطة بين المقدمتين عليها والمتأخرين هي الحدُّ الفصل بين آيات السيادة الإنسانية الطبيعية له دون جهد واعٍ منه (الخلق) وآياتها الواعية الناتجة عن المجهود المقصود والكسب (الأمر). إنَّها إذاً في الوقت نفسه دليل النقلة من الوجود الطبيعي البسيط إلى الوجود التشريعي المُركَّب وسبيله الوحيدة الممكنة للإنسان."[50]

ولخماسية القيم تلك ارتباط حميمي بنظريتي "الصفات الإلهية" و"المدارك الإنسانية"، وذلك على النحو الآتي:

– الحُبُّ الذوقي متصل بصفة الحياة الإلهية، وبحاسَّة الذوق الإنسانية في بُعْدها الروحي، أو الذويقة في بُعْدها المادي والذوق الحسّي.

– الحُبُّ المالي متصل بصفة القدرة الإلهية، وبحاسَّة اللمس الإنسانية في بُعْدها الروحي، أو اللميسة، وبمفعولها المادي، أو اللمس الحسّي.

– الحُبُّ المعرفي متصل بصفة العلم الإلهي، وبحاسَّة البصر الإنسانية في بُعْدها الروحي، أو البصيرة، وبمفعولها المادي، أو البصر الحسّي.

– الحُبُّ السلطاني متصل بصفة الإرادة الإلهية، وبحاسَّة الشَّمِّ الإنسانية في بُعْدها الروحي، أو الشميمة، وبمفعولها المادي، أو الشَّمِّ الحسّي.

– الحُبُّ الوجودي متصل بصفة الوجود الإلهي، وبحاسَّة السمع الإنسانية في بُعْدها الروحي، أو السميعة، أو الإصغاء إلى أناغيم الوجود وموسيقاه، وهو أسمى الإدراكات الإنسانية المناسب لأسمى المدركات.[51]

يقول المرزوقي في ذلك: "إنَّ السميعة والشميمة والبصيرة واللميسة والذويقة في الإدراك الباطن، والسمع والشم والبصر واللمس والذوق في الإدراك الظاهر تتحد في

[50] المرجع السابق، ص122.

[51] المرجع السابق، ص123.

الذات المُتجسِّمة المُدرِكة لذاتها بتلك الحواس ببُعْديها: الظاهر والباطن عند الشهود، إدراكاً يشدُّها ضرورة إلى تجاوُز مدركاتها لها واجتماعها في ذاتٍ مطلقة تُناظِرها (الله)، منبع إيجاد لمدركاتها ولإدراكاتها ولها أيضاً."[52]

وفي حواريةٍ له مع حسن حنفي، تُوِّجت بكتاب "النظر والعمل"، استدعى المرزوقي خماسيته القيمية؛ قراءةً لطبيعة علاقة النظر بالعمل في المجال العربي الإسلامي، وضرورةً لفهم العلاقة بينهما في إطار تلك الخماسية؛ تحقيقاً للاستخلاف، وتأسيساً لعمران بشري على مقتضيات سنن الوجود الكونية. فقد دعا إلى ضرورة إحيائها (أي القيم) من جديد، "وكان القرآن الكريم قد جمعها تحت أصناف الآيات الأساسية الخمسة التي لا يُمكِن من دونها معرفة الشروط التي بفضلها يرث المُؤمِنون الأرض، فيحولوا دون الفساد فيها، لذلك فلا بُدَّ من العودة إليها وتحقيق شروط إحيائها في مجتمعاتنا. وهذه الآيات التي فقدنا القدرة على الإبداع فيها، فغُلِبنا على أمرنا، هي: القيم الذوقية، والقيم الروحية التي هي قيم القيم الذوقية، والقيم المادية، والقيم الخُلقية التي هي قيم القيم المادية، وأصل كل القيم؛ أي القيم الوجودية التي تتفرَّع عنها الأنواع الأربعة السابقة."[53]

فالنوع الأوَّل يُمثِّل الغاية المطلقة، والنوع الثالث (القيم المادية) يُمثِّل الأداة المطلقة لكل عمران بشري. والعمران البشري إنَّما يفنى ويبلى بفناء ذينك القيمتين (أي: الذوقية، والمادية)؛ ذلك أنَّ القيم الذوقية هي مصدر كل الفنون الجميلة والفنون الجليلة، وهي الغاية المطلقة، والقيم المادية هي مصدر الفنون الصناعية الضرورية والحاجية، وهي الأداة المطلقة. وتبقى هذه القيم –من منظور المرزوقي– "الأساس الذي لا يُمكِن تصوُّر العمران البشري من دونه." غير أنَّ السؤال الذي يظلُّ مطروحاً هو: ما وضع القيم الذوقية والقيم المادية في الواقع العربي الإسلامي الحالي؟

ويجيب المرزوقي بأنَّها مُعطَّلة تعطُّلاً يُفسِّر مغلوبيتنا، بل، وحتى انحلال قيم القيم في مجتمعاتنا؛ أي القيم الخُلقية، والقيم الروحية. وهذا ما جعله يُنكِر على مَن يُنزِّل مِن قيمة

[52] المرجع السابق، ص124.

[53] المرزوقي، أبو يعرب، وحنفي، حسن. **النظر والعمل: المأزق الحضاري العربي والإسلام الراهن**، دمشق–بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر، ط1، 2003م، ص143.

القيم المادية، أو يجعلها متنافية مع القيم الأخلاقية؛ ذلك أنَّ للقيم المادية مكانتها في القرآن الكريم، ورمزيتها في الرزق، فقد وُصِفت في الآية الخامسة من سورة النساء بأنَّها المال الذي جعله الله لنا قياماً، "لذلك فكل مَن يتحدَّث عن تقدُّم الغرب المادي وتخلُّفه الخُلقي، ويدَّعي التقويم المقابل بالنسبة إلينا، كاذبٌ، وغير مُدرِك لما يقول؛ لكوْن القرآن الكريم لا يفصل بين السلطان على القيم المادية والتقدُّم الخُلقي؛ إذ إنَّ الفقر يكاد يكون كفراً. فشرط الحذق الصناعي (أصل كل قيمة مادية) أساسه في الضمير المهني، وفي أخلاق التعامل (أصلُ أصلِ كل حذق). من هنا كانت الأخلاق ليست إلا قيم القيم المادية لكوْنها تتعلَّق بأحكام التعامل مع الآخر بمناسبة إنتاج القيم المادية، وحفظها، وتبادلها، واستهلاكها، ورعايتها."[54]

أمّا القيم الذوقية فهي الأُخرى تكاد تزول من مجتمعاتنا؛ لفرط جهل المُسلِم بمعناه ومنزلته في القرآن الكريم، وهو يتعلَّق بأخص صفات الله (الجمال، والجلال)، "لذلك كانت القيم الروحية قيم القيم الذوقية لكوْنها تتعلَّق بأحكام إدراك القيم الذوقية، [أي] قيم إدراك آيات الله في الكون جماله والتاريخ جلاله المُتمثِّلين في نظامهما وتناسقهما."[55] ليبقى أصل القيم (أي الشهود) ميتاً في حضارتنا؛ لغياب التجربة الدينية والفلسفية الحيَّة في واقعنا، ووجود الصراع الحضاري الداخلي بين الماضويين والتغريبيين؛ ما أفضى إلى عدم وجود مَن يُنتِج هذه القيم، ويحفظها، ويتبادلها، ويستهلكها.[56]

إنَّ الثورة والنهضة اللازمتين للعالَم العربي الإسلامي تشترط تفعيل تلك القيم واقعياً، من دون أنْ يرتبط ذلك بالتصوُّر الساذج للجهاد؛ أي القتال الفوضوي (التسابق العربي نحو التسلُّح)، وهي تتعلَّق -بالقدْر نفسه- بثورة قيمية أساسها إعادة إدراك العالم لقيمه، وتمثُّله رؤيته الصحيحة للوجود؛ تحقيقاً لقيم مادية وروحية وأخلاقية بنّاءة، يقول المرزوقي في ذلك: "وتلك هي الثورات التي يُحتاج إليها. وذلك هو المقصود بالنهضة الفاعلة. وهذا يقتضي التخلُّص النهائي من الفزات البدائية التي تحصر الجهاد في التنادي الفوضوي

[54] المرزوقي، وحنفي، **النظر والعمل: المأزق الحضاري العربي والإسلام الراهن**، مرجع سابق، ص143-144.
[55] المرجع السابق، ص144.
[56] المرجع السابق، ص144-145.

للقتال من دون شروطه [أي] من دون ثورة تحقيق شروط إنتاج القيم المادية وحفظها وتبادلها واستهلاكها ورعايتها [أي] ثورة القيم الخُلقية التي هي قيم قيمها. ولـمّا كانت الثورتان هاتان مستحيلتين من دون ثورة القيم الذوقية إنتاجاً وحفظاً واستهلاكاً ورعايةً، وثورة القيم الروحية التي هي قيم قيمها، بات من الواجب أنْ يتقدَّم ذلك كله إحياء الإبداع القيمي وتحريره لإحياء الإبداع التاريخي وتحريره، ومن ثمَّ لتحقيق الشروط الموجبة لقيام الأُمم العظيمة بدلاً من الاقتصار على محاربة طواحين الهواء."[57]

خامساً: طه عبد الرحمن والمقاربة الائتمانية لسؤال العنف

سوّغ طه عبد الرحمن اشتغاله فيلسوفاً بسؤال العنف لاشتغاله بنقيضه (أي العقل)؛ إذ انبرى لمثل هكذا اشتغال منذ كتاباته الأُولى التي عُنِي بها بمسائل الاختلاف والحوار، وآداب المناظرة في كتاباته المُتقدِّمة، من قبيل: "العمل الديني وتجديد العقل"، ثمَّ توالت إسهاماته اللاحقة، مثل: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، و"الحوار أفقاً للفكر"، و"حوارات من أجل المستقبل". يقول طه عن العنف إنَّ "موضوعه همَّني منذ صدور كتابي: العمل الديني وتجديد العقل، سنة 1987؛ فقد حذَّرت، في مُقدِّمته، من احتمال تراجع الصحوة الإسلامية... وها نحن نرى اليوم أنَّ هذه الصحوة شابها من الأخطاء ما أخرج بعض أهلها إلى القسوة وممارسة العنف."[58]

غير أنَّ راهن الاهتمام بمثل هذا الموضوع ينطوي على مفارقةٍ كانت عالِمة الاجتماع والفيلسوفة الألمانية حنَّة أرندت Hannah Arendt (1906م-1975م) قد أشارت إليها، وتمثَّلت في أنَّ العنف لعب دوراً عظيماً، على نحوٍ دائم، في شؤون البشر، وتحريك عجلة التاريخ لديهم. ولكنْ في مقابل ذلك "نادراً ما كان العنف موضع تحليل أو دراسة؛" لأنَّ "المرء عادة لا يطرح أسئلة حول أمور تبدو بديهية للجميع."[59]

---

[57] المرجع السابق، ص145.

[58] عبد الرحمن، طه. **سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، 2017م، ص32.

[59] أرندت، حنَّة. **في العنف**، ترجمة: إبراهيم العريس، بيروت: دار الساقي، ط1، 1996م، ص10.

لذا، وكأيٍّ طرح راهني يرمي بثقله على البشرية وواقعها المعيش، فقد بدا العنف – أكثر من أيٍّ يوم مضى– يلفت عناية مؤسسات ومراكز بحثية عديدة، تُنفِق أموالاً طائلة على مشروعات بحثية يديرها بعض علماء الاجتماع وعلماء البيولوجيا وعلماء الحيوان؛ لفكِّ لغز العدوانية الماثلة في طبيعة السلوك البشري، التي تبلور بموجبها علم جديد عُرِف باسم polemology.[60]

إنَّ رصد القول الفلسفي للعنف يقود إلى إماطة الستار عن مقاربات عدَّة لتلك الظاهرة، منها المقاربة السياسية التي ترى في العنف ممارسة سلطوية لنظام الحكم القائم، وهو ما ذهبت إليه الماركسية وأحزاب اليسار في قولها بالصراع الطبقي والاجتماعي؛ فالعنف لم يخرج من دائرة التجاذبات الاقتصادية والسياسية للقرن العشرين.

وهذا ما دفع أرندت إلى التمييز بين السُّلطة والعنف. فالأُولى أشبه باللعبة بحيث لا يُمكِن الدخول فيها من دون الخضوع لشروطها؛ إذ يوجد دافع لقبول الشروط، تُغذّيه الرغبة في اللعب، وعندئذٍ تصبح هذه الرغبة مُماثِلة للرغبة في العيش.[61] فالسُّلطة تعني القدرة على الفعل المتناسق؛ إنَّها ليست خصيصة فردية بل خصيصة جماعية، لا تُنسَب إلى الفرد إلا مجازاً، وقولنا: "شخص مُتسلِّط"، أو "شخص في السُّلطة" يعني تولّيه السُّلطة من قبل عدد من الناس ليفعل باسمهم. وعلى هذا، فإنَّ غياب الجماعة هو غياب للسُّلطة. أمّا العنف فذو طابع أدواتي؛ إنَّه –بشكل ما– قريب من القدرة، ولكنْ مع استعانته بالأدوات لمضاعفة القدرة، حتى تستغني الأدوات عن القدرة في آخر مراحل تطوُّرها.[62]

وموقف طه عبد الرحمن من المقاربة السياسية لا يختلف عن موقف أرندت في تمييزها بين العنف والقوَّة، وقد انتقد نظرية عالِم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber التي تنادي بالعنف المشروع؛ أي العنف الذي تستأثر به الدولة حفظاً لكيانها ونظامها

[60] المرجع السابق، ص53. وهي كلمة ذات أصل إغريقي تعني في اللغة الإنجليزية:
"the analysis of human conflict and war, particularly international war."

[61] أرندت، **في العنف**، مرجع سابق، ص108.

[62] المرجع السابق، ص39–41.

العام. ومعلوم عن فيبر اهتمامه بإدارة الاجتماع السياسي؛ أي الدولة. وبخصوص سؤاله: ماذا نعني بالدولة؟ فقد رفض إمكانية تعريفها انطلاقاً من مضامينها (وظائفها) التي تقوم بها؛ ذلك أنَّ الوظيفة –على التعيين– هي مُتغيّر غير قارٍ، فما تراه الدولة مُهِمّاً اليوم قد يكون غير ذلك غداً، وما يُعَدُّ وظيفة من أهم وظائفها في مكان ما قد يكون غير ذلك في دولة أُخرى؛ لذا عرَّفها فيبر انطلاقاً من وسائلها وأدواتها النوعية لا مضامينها، فهي العنف الطبيعي، أو العنف الفيزيائي؛ أي إنَّ كل دولة تقوم على العنف؛ إنَّها علاقة شرط بمشروطه، يقول في ذلك: "فإذا لم تكن تشهد إلا قيام بناءات اجتماعية لم تكن تعرف العنف وسيلة فيها، فإنَّ مفهوم "الدولة" يسقط عنها."[63] وبطبيعة الحال، فإنَّ فيبر لم يتمكَّن من إقناع قُرّائه؛ إذ ما ترك موقفه هذا مُطلَقاً، فأخذ يُميِّز العنف المشروع الذي تستأثر به الدولة لنفسها من العنف غير المشروع الذي لا يحظى بتأييد الدولة والدساتير والمجتمع الدولي؛ لذا "تتركَّز الدولة كذلك على سيطرة الإنسان على الإنسان القائمة على العنف الشرعي."[64]

لقد نقض طه نظرية فيبر من ثلاثة وجوه، يتميَّز بها العنف من القوَّة، أوَّلها أنَّ الدولة تستأثر بالقوَّة لا العنف؛ ما يعني عدم وجود عنف مشروع. فلفظ "العنف" يحمل معنى مقدوحاً فيه قدحاً أخلاقياً، حتى لو أُضيف إليه وصف "المشروعية"، في حين أنَّ لفظ "القوَّة" لا يحمل هذا المعنى، وإنَّما قد يحمل لفظاً إيجابياً محموداً. وثانيها أنَّ في نسبة العنف إلى الدولة تشريعاً للعنف؛ فاستعمال الدولة للعنف، بدعوى إقامة العدل وضبط الأمن وحفظ النظام، يُوقِع في انتهاك حقوق المُواطِن. وثالثها أنَّ كلمة "العنف" Gewaltsamkeit عند فيبر يكتنفها لبس قد يكون ذريعة لغايتين متعارضتين، هما: غاية فوضوية ترى في ممارسة الدولة للقوَّة عنفاً صريحاً يَطال المُواطِنين، وهو ما يخدم غرض الفوضويين. وغاية تسلُّطية ترى في قوَّة الدولة ممارسة لسلطتها القانونية، وهذا يخدم غرض السلطويين. ولذلك رأى طه أنَّ استعمال لفظ "العنف" في حقِّ الدولة ضار أكثر من

[63] فيبر، ماكس. **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة: جورج كتورة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية؛ المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2011م، ص262.

[64] المرجع السابق، ص264.

نفعه؛ فمعيار سلطة الدولة وقوَّتها هو إقامة العدل، وما عدا ذلك فإنَّه يُعَدُّ عنفاً، بل العنف مقابل القوَّة، وعنف الدولة مظهر من مظاهر ضعفها لا قوَّتها.[65]

هذا الموقف يعدّ تقليدا قال به ابن خلدون الذي جعل أحد أهداف الاجتماع البشري دفع المظالم؛ إحقاقاً للعدل، وتعميراً للكون، نافياً أنْ يكون ذلك بآلة السلاح؛ أي بوسائل العنف وأدواته، بل الأمر يلزمه وازع وسلطان، بمعنى قوَّة المُلك، بحيث لا تكون القوَّة إلا في يد مَن له الغلبة والسلطان على الرعية، يقول في ذلك: "الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم، وما أراده الله من اعتمار العالَم بهم، واستخلافه إيّاهم... ثمَّ إنَّ هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرَّرناه وتمَّ عمران العالَم بهم، فلا بُدَّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست آلة السلاح التي جُعِلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية... فلا بُدَّ من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض، ولا يكون من غيرهم... فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد على غيره بعدوان، وهذا هو معنى المُلك."[66]

وسجَّل طه مجالاً آخرَ غير مجال الدولة الذي تظهر فيه الفروق بين العنف والقوَّة بصورة أكبر، هو مجال الأفراد والجماعات، بل إنَّه يُعَدُّ الأصل الذي بنى عليه طه نقده لما يُسمّى العنف المشروع. وعلى هذا، فإنَّ القوَّة طاقة تحفظ بنية الذات، جامعةً عناصرها، ومُحقِّقةً ماهيتها، في حين أنَّ العنف اندفاع لا يحفظ بنيتها بقدر ما يُفسِدها، ولا يجمع عناصرها بقدر ما يُفرِّقها، ولا يُحقِّق ذاتها بقدر ما يُدسّيها. يضاف إلى ذلك أنَّ القوَّة طاقة مُنضبِطة لتوافُقها مع القوانين، فهي طاقة عاقلة تصدر عن عنصر سامٍ في الإنسان هو الروح؛ لذا تُعَدُّ القوَّة طاقة روحية، في حين أنَّ العنف اندفاع جاهل يصدر عن عنصر متدنٍّ في الإنسان هو النفس؛ لذا يُعَدُّ العنف اندفاعاً نفسياً.[67]

---

[65] عبد الرحمن، **سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية**، مرجع سابق، ص37-39.

[66] ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق: أحمد جاد، القاهرة: دار الغد الجديد، ط1، 2007م، ص54.

[67] عبد الرحمن، **سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية**، مرجع سابق، ص40-41.

على غرار المقاربة السياسية، يُمكِن الحديث عن مقاربة رمزية لظاهرة العنف التي تُميّز بين نوعين منه: عنف معنوي، وآخر مادي. وأشهر مَن مثَّل تلك المقاربة هو عالِم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو Pierre Bourdieu الذي وجَّه انتقاده إلى النظرية الماركسية في مقاربتها الفجَّة للعنف بوصفه أحد أسباب الصراع الطبقي، من دون أنْ تفتح –في مقابل ذلك– فضاءً على العنف الرمزي، وبخاصة أنَّه يضرب في عمق نسيج العلاقات الاجتماعية والممارسات الاقتصادية. ففي كتابه "الهيمنة الذكورية"، جاء في ضبط بورديو للعنف الرمزي ما نصُّه: "العنف الرمزي violence symbolique ممارسة لطيفة وناعمة، غير محسوسة، حتى لدى ضحاياه، فهو عنف يجد طريقه عبر وسائل رمزية خالصة، من قبيل التواصل والمعرفة، والتعرُّف والاعتراف، وأقصى ما في المشاعر الحميمية."[68] ومن أنماط هذه الممارسة: الإشارة، والعنف اللفظي، وتمرير وسائل الإعلام للأيديولوجيات، أو تبريرها عبر مضامين إعلامية مُوجَّهة.

وفي هذا السياق، كان للفيلسوف الفرنسي جون بودريار Gean Boudrillard مقاربته الرمزية في قراءة وتأويل أحداث العنف الخاصة بهجمات الحادي عشر من سبتمبر الشهيرة التي استهدفت برجي منهاتن؛ فالنمط المعماري لذينك البرجين يُشكِّل بانوراما معمارية مُتفرِّدة تغدو في حدِّ ذاتها تجلّياً لعنف العالَم، فهي –على حدِّ وصفه– وحوش معمارية؛ لأنَّها بنايات أسمنتية ذوات دعائم فولاذية عملاقة محاطة بتقنيات مراقبة تُمثِّل الرأسمال الرمزي للنظام الرأسمالي. وعنف البرجين ذاك ولَّد عنفاً مضاداً، جعل القول بحرب الرموز أمراً مُبرَّراً؛ لذا كان دمارهما انهياراً لكل منظومة قيم غربية، وحتى نظام العالَم أجمع، وكان استهدافهما هو استهدافاً للنظام الرأسمالي نفسه.[69]

وفي تعقيبٍ لطه على العنف الناعم أو العنف الرمزي، أفاد بعدم وجود فرق بينه وبين العنف المادي؛ فالعنف وإنْ لم يكن على مرتبة واحدة، فإنَّه يشمل عنف القول كما يشمل عنف الفعل، مثل: عنف التطرُّف، وعنف الإرهاب، بل يغدو العنف القولي أشدَّ

[68] Bourdieu, Pierre. *La domination masculine*, paris, seuil, coll. "points- Essais", 2002, P. 81.

[69] بودريار، جان، موران، إدغار. **عنف العالَم**، ترجمة: عزيز توما، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2005م، ص45–47.

ضرراً من العنف الفعلي؛ ذلك أنَّ معيار الائتمانية ليس الحسَّ الظاهر بل المعنى الباطن، ولهذا ترى الائتمانية أنَّ القول ليس مُجرَّد لفظ أو صوت، وإنَّما هو عمل تغييري مثل الفعل، يضطلع به أولئك الذين يمارسون عنفهم القولي تحت غطاء حرية الفكر وحرية التعبير، وأنَّ التعبير لا عنف فيه، وأنَّ هؤلاء هم على الحقيقة واقعون تحت سلطان الحسِّ؛ ما جعلهم لا يعتبرون إلا بما هو مادي، بما في ذلك العنف.

إنَّ معيار الائتمانية يساوي بين العمل الظاهر والعمل الباطن في الحكم، ومعيار ذلك هو مدى التزامهما بالقيم الأخلاقية؛ لذا من الجائز أنْ يكون العمل باللسان لدى المُتطرِّف في قوَّة العمل باليد الذي يتعاطه الإرهابي.[70]

ومعيار آخر تأخذ به الائتمانية هو تعيين خيارين أخلاقيين اثنين، هما: خيار قابيل في مقابل خيار هابيل. والمُتطرِّف الذي يغلو في قوله يختار الأوَّل، فيكون مثل الإرهابي في خياره القابيلي، وفي نزعه لباس الإنسانية عن المُعنَّف، وعن ذاته. ومن معايير الائتمانية أيضاً جعل عنف القول أصلاً لعنف الفعل؛ لأنَّ مِن دأْب المُتطرِّف نشر ثقافة العنف، مُسترشِداً بنصوص تراثية، أو مُذكِّراً بأحداث تاريخية... ذلك ما يؤدي في نهاية المطاف إلى ممارسة الإرهاب بوصفه عنفاً مادياً.[71]

لذلك، وفي مسعى معالجتها لظاهرة العنف العالَمي الراهن، تنطلق الفلسفة الائتمانية من تصوُّرِ عالَمٍ مثالي خالٍ من العنف، هو العالَم الهابيلي، في مقابل العالَم القابيلي.[72] وهذا

[70] ليس من قبيل المصادفة أنْ نجد في اللسان العربي لفظتي "كلمة" و"لكمة"، اللتينِ تشتركان في الأحرف نفسها؛ ما يُمهِّد لعلاقة دلالية بينهما، فقوَّة الكلمة من قوَّة اللكمة.

[71] عبد الرحمن، **سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية**، مرجع سابق، ص47-50.

[72] أوَّل مَن جعل واقعة القتل الأُولى -قتل قابيل لأخيه هابيل- وصفاً للعالَم الراهن، بما هو عالَم عنف واقتتال؛ المُفكِّر الإيراني علي شريعتي في كتابه "الإنسان والإسلام"، وذلك في مجرى تحليله الصراع التاريخي بين الخير والشر؛ إذ تبنّى رأياً يقول إنَّ المجتمع البشري انقسم منذ اقتتال ابني آدم قابيل وهابيل إلى معسكرين: المستكبرين، والمستضعفين، وإنَّ كليهما استخدم الدِّين وسيلة لتبرير ما يفعله. "ففي حين استخدمه معسكر قابيل كوسيلة لخداع البشر وتبرير الأوضاع الظالمة القائمة، والحصول على مكاسب سياسية واقتصادية واجتماعية غير شرعية، استخدم معسكر هابيل الدِّين لتحقيق الوعي والثورة والعدل..." "... أنَّ التاريخ -بمقتولية هابيل وقاتلية قابيل- ينتقل من مرحلة الوحدة الإنسانية إلى مرحلة التمييز الإنساني، ومن مرحلة أصالة النوع البشري إلى مرحلة أصالة الفرد البشري وحُبِّ الانفرادية للنوع البشري. أي أنَّ التاريخ بذهاب هابيل وبقاء قابيل انتقل من المرحلة الهابيلية إلى المرحلة القابيلية. وبإزالة هابيل وبقاء قابيل، أصبحنا جميعاً أبناء قابيل لأنَّ هابيل لم يتزوج، وظلَّ محروماً..." "... قابيل حيٌّ دائماً في تاريخ البشرية لأنَّ هابيل قد مات." انظر:

الأخير يضبطه قانونان اثنان، هما: قانون الإحاطة الذي صيغته: "كل شيء سياسي، أو كل شيء سيادي" بمعنى إمكانية التسيُّد على كل شيء. وقانون الشمول الذي صيغته: "كل واحد سياسي، أو كل واحد سيادي"؛ أي إنَّ كل واحد يُمكِن أنْ يتسيَّد على غيره. ولهذا، فمن سمات العالَم القابيلي أنَّه "عالَم تنتشر فيه المصالح المادية بإطلاق"، و"أنَّه عالَم يسوده التنازع بإطلاق"، و"أنَّه عالَم مُنافِق بإطلاق"، و"أنَّه عالَم ينتهي بالهلاك حرباً."

وخلافاً لذلك، ينضبط العالَم الهابيلي بقانونين مناقضين، هما: قانون عدم الإحاطة الذي صيغته: "ليس كل شيء سياسياً، أو ليس كل شيء سيادياً"، ودلالته وجود أشياء لا تقبل التسيُّد عليها؛ سواء أكانت روحية أم مادية؛ الأُولى لطابعها الروحي، والثانية لأنَّها أُلبِست لباساً روحياً. وقانون عدم الشمول الذي صيغته: "ليس كل واحد سياسياً، أو ليس كل واحد سيادياً"؛ ما يعني وجود أفراد لا يقبلون التسيُّد على غيرهم. وعلى هذا، فإنَّ من سمات العالَم الهابيلي "أنَّه عالَم لا يُسيطِر فيه التسيُّد أو التسلُّط السياسي"، و"أنَّه عالَم يختار فيه صاحبه عدم التسيُّد إلا لضرورة قاهرة"، و"أنَّه عالَم لا ينطوي إلا على أدنى أسباب العنف."[73]

انطلاقاً من واقعة القتل الأوَّل، فإنَّ طه ميَّز بين التفكير في راهن ظروف العنف وأسبابه، والتفكُّر في هذه الواقعة، التي علَّق عليها رهاناً خاصاً؛ لأنَّها تفتح آفاقاً جديدة في فهم طبيعة الممارسات العنيفة، هي:

1. ارتباط القتل الأوَّل بأصل التشريع:

لـمّا كان القتل الأوَّل سابقاً على التشريع، فإنَّ العنف الحالي في إطار وجود التشريعات والقوانين (أخلاقية، أو قانونية) لا يُعَدُّ مُجرَّد جرم حاصل في نطاق القانون، ولا حتى مخالفة له، وإنَّما يُعَدُّ انقلاباً عليه، في محاولة منه لجعل القانون غير موجود. وعلى هذا، "فكل عنيف يتشبَّه بقابيل في اعتبار القانون غير موجود. أمّا وأنَّ القانون قد

– شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، ترجمة: عباس الترجمان، طهران: دار الصحف للنشر، ط1، 1411هـ، ص35–40.

[73] عبد الرحمن، **سؤال العنف بين الائتمانية والحوارية**، مرجع سابق، ص12–19.

أضحى موجوداً، فإنَّه يسعى إلى إلغائه بالمرَّة، حتى يُحدِث فراغاً قانونياً، فعالَمَ العنيف القابيلي عبارة عن عالَمَ يلازمه الفراغ القانوني."

2. مُماثَلة قتل الواحد بقتل الجميع:

فمَن قتل نفساً كأنَّما قتل الناس جميعاً؛ ذلك أنَّ القاتل لم ينزع عن المقتول روحه فحسب، بل نزع عنه لباس الإنسانية الذي يشترك فيه مع كل بني آدم، جاعلاً المقتولَ مُجرَّد شيء لا اعتبار له. والأسوأ من ذلك كله أنَّ العنيف ينعكس عليه فعله، فينزع هو الآخر عن نفسه لباس الإنسانية، مُنزِلاً ذاته درك الإبليسية.[74]

3. نسبة كل قتل إلى القتل الأوَّل:

فابن آدم قابيل يتحمَّل وزر كل قتل لاحق؛ لأنَّه أوَّل مَن شرع القتل. وعلى هذا، فقد أضحى القاتل نفسه منسوباً إلى قابيل؛ لأنَّه تولّى إحياء شِرعته بين الناس، بل يجوز أنَّ العنيف لا يؤذي مُعنِّفه فقط، وإنَّما المُعنَّف الأوَّل كذلك هابيل، باعتباره أحيا سُنَّة قابيل لا سُنَّة هابيل في الامتناع عن القتل.[75]

خاتمة:

بعد هذا التطواف في جوانب إعادة الاعتبار إلى الدراسات الأخلاقية في العالَم العربي الإسلامي ومعالم تجديد الفكر الأخلاقي ونقد القيمة في الفكر المغاربي المعاصر، فإنَّنا نخلص إلى الاستنتاجات الآتية:

1. للفكر العربي الإسلامي إسهامه الخاص في مجال الأخلاقيات، خلافاً لما قد يُروِّجه بعض الباحثين من غياب الدراسات الأخلاقية عن المكتبة العربية، وأنَّها -إنْ

[74] عرَّف الراغب الأصفهاني النفس الإبليسية أو الشيطانية بأنَّها النفس "التي تستعمل القوَّة الشهوية من غير تلفُّت إلى مقتضى العقل." انظر:
- الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، مرجع سابق، ص89. وهنا ندرك ضرورة التقابل الذي يجريه طه عبد الرحمن بين العنف والعقل؛ فالأوَّل يأخذ شرعيته من قوَّة السلطان، في ما يُعرَف عند طه بالتسيُّد، لا من قوَّة البرهان (العقل).

[75] المرجع السابق، ص43-46.

وُجِدت- محض تقليد للفكر الغربي استشكالاً واستدلالاً، من دون أنْ يكون في ذلك انعزال عن الآخر؛ إذ تَبيَّن أنَّ الفضاء المغاربي -مثلاً- شهد زخماً فكرياً مُتنوِّعاً، بحيث نهل من مشارب مختلفة (التراثية الإسلامية، والحداثية الغربية)؛ نظراً لطبيعة الخطاب الأخلاقي ذاته، فهو ذو طبيعة إنسانية مكَّنته من استعادة البادرة الأُولى في الانشغال بالأخلاقيات.

2. إنَّ سؤال الأخلاق شهد رهاناً خاصاً به، ليس على مستوى الضفة الشمالية من البحر المتوسط فحسب، بل على مستوى الضفة الجنوبية منه كذلك؛ نظراً لطبيعة الأزمات التي يشهدها عالَم اليوم؛ من: ازدواج المعايير، واستفحال الفجوة بين عالَم الشمال وعالَم الجنوب، وضآلة إمكانيات التعايش السلمي العالَمي، وفشل التيارات والأيديولوجيات الشمولية، مثل الاشتراكية والليبيرالية وحتى النزوع العلمي، التي نصَّبت نفسها سبيلاً للخلاص وسعادة الإنسان.

3. النماذج المعروضة (الحبابي، والجابري، وأركون، وطه، والمرزوقي) على اختلاف توجهاتها ومناهلها وطبيعة معالجتها، تتفق كلها على ضرورة إحياء المساهمة التراثية في مجال الأخلاقيات؛ فالجابري راهن على النزعة الرشدية من حيث روحها، والحبابي ركَّز على النزعة الشخصانية أثناء بحثه في المتن التراثي، وأركون توجَّه صوب النزعة الإنسانية لكلٍّ من مسكويه والتوحيدي، والمرزوقي استحضر النزعة التيمية والغزالية والخلدونية... إنَّ اجتماعهم ذلك يُبرِز الوحدة الكامنة وراء التعدُّد، وهي وحدة تُجمِع على "وَهْم" النزوع التاريخاني (يُمثِّل هذه النزعة عبد الله العروي) الذي ينادي بالقطع التام عن قيم التراث، والانخراط الكامل في تراث الغرب المعاصر... ولنا في ذلك نقد طه للجابري، إلا أنَّهما ينهلان من التراث، ويجعلان القيم فوق التاريخ، خلافاً للعروي الذي جعل القيم عنصراً في التاريخ، فجعل له في التراث مندوحة.

4. للفكر المغاربي إسهام نوعي في مجال الأخلاقيات، وهذا يجعلنا نستبشر ببلورة مدرسة مغاربية في الأخلاقيات، استمراراً للمساهمة التاريخية المغاربية في العلوم التاريخية والأصولية واللغوية والتصوف. ولا نبتغي من وراء ذلك اقتطاع المجال الإسلامي وتجزئته إلى

جزر جيو-إبستيمية (إنْ صحَّ القول)، وإنَّما تتعلَّق المسألة بضرب من الخصوصية الفكرية التي قد تمتاز بها منطقة عن أُخرى. وللفكر المشرقي أيضاً إسهامه النوعي، إنْ لم نقل إنَّ له السبق في ذلك، وإنَّما شاء الله تعالى أنْ قيَّد له باحثين أكاديميين تناولوه بالتحليل الوافر؛ تحقيقاً، وترجمةً، وإبداعاً، أمثال: توفيق الطويل، وعادل العوا، وماجد فخري، وأحمد أمين، ... أو مُفكِّرين لهم دورهم ومكانتهم البارزة في النهوض بسؤال القيم؛ تجديداً، وإبداعاً، من مثل: عبد الله دراز، وحسن حنفي، وماجد عرسان الكيلاني، وطه جابر العلواني.

5. مجمل تلك المقاربات والرؤى، وإنِ اختلفت، فإنَّها تنشد مشروع "النهضة" المُنتظَر منذ عقود؛ لذا أخذت على عاتقها تجديد فهمنا للعديد من مفاهيم "النهضة"، مثل: الإنسان، والقيم الحاكمة التي بها يكون النهوض، وكشف القيم الزائفة سبب العطالة، والعودة إلى التراث استخراجاً للقيم الحيَّة، ودرءاً للقيم الميتة.

قراءات ومراجعات

مراجعة لكتاب
الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى*
تأليف: محمد هندو**

إدريس التركاوي***

يُعَدُّ البحث في موضوع الكليات من أشكل الموضوعات وأخطرها على المنهج والفكر والحضارة؛ لوسع مطالبه وانتشارها، وقوة استحواذه على عناصر تشكُّل الظاهرة الإنسانية التي تحكمها مُكوِّنات الوجداني والسلوكي والعقلي. وتأسيساً على ذلك، فقد ساق هندو بحثه في الإشكال، مُحاوِلاً التكشيف عن فهرسة "الكلي" في الشريعة؛ تحريراً للمفهوم وأنواعه وضوابطه، وتجليةً لوظائفه ومقاصده وآثاره. ولم يألُ الباحث جهداً في حشد الأمثلة والاستدلالات الفقهية القديمة والمعاصرة لدعم توجُّهاته واختياراته، مُركِّزاً في الأساس على زاوية الفقه والاجتهاد الإفتائي دون غيرهما ممّا لا يتجه إليه عنوان الكتاب.

يقع الكتاب في 520 صفحة، تتوزَّع على مُقدِّمة، وثلاثة فصول، وخاتمة مُذيَّلةٍ بتوصيات. وقد حمل الفصل الأوَّل عنوان "حقيقة الكليات التشريعية وبعض متعلقاتها"، وضمَّ ثلاثة مباحث، هي: "حقيقة الكليات والألفاظ ذات الصلة"، و"أنواع الكليات التشريعية ومراتبها"، و"خصائص الكليات التشريعية". وسِيق الفصل الثاني بعنوان "الكليات التشريعية ووظائفها"، وضمَّ أيضاً ثلاثة مباحث، هي: "المسوغات الموضوعية والذاتية لتأثير الكليات التشريعية في الاجتهاد والفتوى"، و"مكانة الكليات التشريعية في

---

* هندو، محمد. **الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2016م.

** أستاذ جزائري، حاصل على دكتوراه في الفقه وأصوله، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية عام 2012

*** أستاذ مغربي، حاصل على دكتوراه في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، جامعة ابن زهر/أكادير ، المغرب.

البريد الإلكتروني: driss_tar@hotmail.com

تم تسلم المراجعة بتاريخ 2018/6/30م، وقُبلت للنشر بتاريخ 2018/9/15م.

الكتاب والسُّنة وفقه الصحابة"، و"وظائف الكليات التشريعية". وخُتِم الكتاب بفصل ثالث خُصِّص لـ"أثر الكليات التشريعية في الاجتهاد والفتوى تطبيقاً"، وضم كذلك ثلاثة مباحث؛ أوَّلها: "أثر الكليات في الاجتهاد فيما فيه نص"، وثانيها: "أثر الكليات في الاجتهاد فيما لا نص فيه"، وثالثها: "أثر الكليات التشريعية في الفتوى". ثمَّ انتهى الكتاب بخاتمةٍ جمعت النتائج والتوصيات التي توصَّل إليها الباحث.

هذا إجمالاً، أمّا من حيث التفصيل؛ فبعد تمهيدٍ وطَّأ به خطرَ تشعُّب مفهوم "الكلي"، طفق يرصد حقيقة المفهوم لغةً واصطلاحاً والألفاظ ذات الصلة به في سائر العلوم، وسرد بعض الكتب التي ترجم لها أصحابها بعنوان "الكلي" وما يشتق منه، ثمَّ انتقل إلى تحديد المفهوم في أهم الفنون التي اعتنت به أصالة، وعلى رأسها المنطق، فتحدَّث عن حقيقة "الكلي" في الأعيان، وفي المعاني، ثمَّ أبان مقابله وهو الجزئي.

بعد ذلك، انتقل الباحث إلى بيان حقيقة مصطلح "الكلي" في الأصول، مُنوِّهاً بتعلُّقه باللفظ لا بالمفهوم فقط، وتناسُل كثيرٍ من المصطلحات التي اشتُقَّت منه، أو خطفت قبساً من مفهومه، مثل: الكل، والكلية، والجزء، والجزئية.

وفي خضم المقارنة بين تداوُل المصطلح في المنطق والأصول، يُؤكِّد الباحث أنَّ لهذا المصطلح دلالات زائدة على دلالته الأصلية في المنطق؛ إذ لاحظ أنَّ الأصوليين "يصفونه بأشياء كثيرة، ويضيفونه إلى أمور عدَّة تؤول إلى خمسة عناوين، هي: الحقائق الشرعية، والأدلة الشرعية، والأحكام الشرعية، والقواعد الشرعية، والمقاصد الشرعية."[1] ثمَّ استعرض بعض أقوال العلماء في التعريف بهذه المدلولات.

وقد خلُص في نهاية المطلب إلى النتائج الآتية:

1. تميُّز مصطلح "الكليات" بإطلاقاتٍ مُتداخِل بعضها في بعض، واضطلاع السياق بمهمة التفريق بينها.

2. وجود اعتبارات مختلفة لمصطلح "الكلية"؛ إذ تتداخل فيما بينها تارة، وتبدو مستقلة تارة أُخرى. وقد حصر الباحث هذه الاعتبارات في إطلاقاتٍ، هي:

[1] هندو، **الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى**، مرجع سابق، ص38.

أ. عدم الاختصاص ببعض المُكلَّفين دون بعض.

ب. عدم الاختصاص ببعض الأحوال، أو الأزمان، أو الأمكنة دون بعض.

ت. عدم الاختصاص ببعض التشخُّصات المناطية لأفعال المُكلَّفين.

ث. عدم الاختصاص بالأحكام الفقهية لبعض الوقائع دون بعض.

ج. عدم الاختصاص بفروع باب من أبواب التشريع دون فروع باب آخر.

ح. عدم الاختصاص ببعض الأدلة التفصيلية دون بعض.[2]

3. التمييز بين مدلول الكلي ومدلول الكلية "يفتح أغلاقاً مرتجة مفضية إلى نزاعات متعلقة بهذا المصطلح."[3]

ثمَّ انتقل الباحث إلى بيان مفهوم "التشريع"، وهو الوصف المُقيِّد لنظرية "الكليات" عنده، فيُحرِّر حقيقته اللغوية، ويقارن بينها وبين تشريع الأحكام، مُبيِّناً أنَّهما يتقاطعان في جامع المَعِين والطريق؛ إذ هي لغة مَعِين الماء، والطريق المؤدية إليه. وكذلك تشريع الأحكام هو "الطريق إلى تحقيق الصلاح في المعاش، والفلاح في المعاد. وهي في الوقت نفسه مَعِين لذلك الصلاح والفلاح."[4]

أمّا اصطلاحاً فقد ساق مجموعة تعريفات لعلماء الشريعة، خلُص منها إلى أنَّ "الشريعة هي الطريقة الإلهية في هداية الناس إلى صلاحهم في المعاش، وفلاحهم في المعاد."[5] وأنَّ التشريع منه نصي إلهي، ومنه اجتهادي بشري غير مستقل عن النصوص، ومنه تشريع وضعي مستقل، وهو غير مقصود في البحث.

وإذا كان هذا هو شأن المصطلحينِ منفصلينِ، فإنَّ دلالتهما في ضميمة "الكليات التشريعية" مُقيَّدة بكونها "مُنتِجة للتشريع العملي في غير باب الاعتقاد."[6] فصار لها خمسة

[2] المرجع السابق، ص51.
[3] المرجع السابق، ص52.
[4] المرجع السابق، ص55.
[5] المرجع السابق، ص56.
[6] المرجع السابق، ص62.

مجالات، هي: الأحكام الكلية، والقواعد الفقهية، والأجناس الخمسة للمقاصد العامة (الدِّين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال)، والمراتب الثلاث للمقاصد (الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات)، وكل معنى داخل تحت مُسمّى المقاصد من المصالح والمعاني.[7]

ثمَّ إنَّ للكليات أنواعاً تنقسم إلى أقسام بحسب تنوُّع اعتباراتها العلمية:

1. أنواعها باعتبار التعريف: يدخل فيها القسمان المقصودان بالدراسة، وهما: الأحكام الكلية، والمقاصد الكلية.

2. أنواعها باعتبار استيعاب الأقسام والفروع والأبواب: وفيها عناصر، هي: الكليات التشريعية العامة، والكليات التشريعية الخاصة.

3. أنواعها باعتبار ما منه استفيدت: يدخل في ذلك الكليات التشريعية اللفظية، والكليات التشريعية المعنوية الاستقرائية.

4. أنواعها باعتبار قوَّة الثبوت: إذ تنقسم بهذا الاعتبار إلى قطعية هي الأحكام الكلية والمقاصد الكلية الثابتة ثبوتاً قطعياً قطعاً عادياً، ومطمئنة هي الأحكام والمقاصد الكلية حين تثبت ثبوتاً راجحاً قوِّياً قريباً من القطع.[8]

5. مراتب الكليات باعتبار العلو والنزول: أي بحسب درجة استيعاب الأفراد الداخلين تحتها. فكلَّما كانت أوسع اعتبرت كلية أعلى. أمّا إذا كانت أقل توسُّعاً فإنَّها تصبح تحتها، فتكون وسطى، ثمَّ التي تحتها صغرى. وقد سمّاها الباحث "عالية، ودانية، ونازلة."[9]

وللكليات التشريعية خصائص تُميِّزها عمّا سواها، هي:

أ. خصيصة الشرعية.

ب. خصيصة الحاكمية، أو الهيمنة التشريعية.[10]

[7] المرجع السابق، ص66.
[8] المرجع السابق، ص111.
[9] المرجع السابق، ص136.
[10] المرجع السابق، ص148-149.

ت. خصيصة القطع والاطمئنان.[11]

ث. خصيصة انتفاء التشابه عنها، والنسخ، والتخصيص.[12]

ج. خصيصة التداخل: يُقصَد بها "أنْ يتجاذب الجزئية الواحدة من جزئيات التشريع أكثر من كلية؛ بحيث تدخل تحت كل واحدة منها باعتبار مُعيَّن."[13]

وتطرَّق الباحث في الفصل الثاني إلى الكليات التشريعية ووظائفها، فتحدَّث عن المُسوِّغات الموضوعية والذاتية لتأثير الكليات التشريعية في الاجتهاد والفتوى. أمّا المُسوِّغات الموضوعية فيُمكِن إجمالها في المحافظة على النسق التشريعي، والمحافظة على شمول الشريعة للناس كافةً، وصلاحيتها للتطبيق على مَرِّ الأزمان، والمحافظة على واقعية الشريعة.[14] وأمّا المُسوِّغات الذاتية فتهدف -في مجملها- إلى تجنُّب سلبيات الاجتهاد والفتوى، وتتمثَّل في ما يأتي:

أ. وجود نقائص في التراث الأصولي تدعو إلى الاهتمام بالكليات، مثل: تشعُّب الخلاف الأصولي، والمبالغة في التقعيد والتجريد والافتراض، وفشو التعصُّب والتقليد لأصول صاحب المذهب.[15]

ب. حسم الخلاف والتقليل منه.[16] ففي مسألة المال المغصوب -مثلاً- حال تغيُّره بالزيادة والنقصان، هل يصبح ملكاً للغاصب مقابل ضمان مثله أو قيمته؟[17] إنَّ الراجح هو اعتبار القيمة؛ عملاً بكلية "مقصد الشريعة في حفظ أموال الناس من أنْ تُؤكَل بالباطل"، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ (البقرة: 188)، وقوله

[11] المرجع السابق، ص153.
[12] المرجع السابق، ص158.
[13] المرجع السابق، ص158.
[14] المرجع السابق، ص151-185.
[15] المرجع السابق، ص199-205.
[16] المرجع السابق، ص214.
[17] المرجع السابق، ص216.

سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمٗا ٢٩﴾ (النساء: 29).[18]

ت. الثقة في الحاسة التشريعية للعالِم.

ثمَّ عرض الباحث لمكانة الكليات التشريعية في الكتاب والسُّنة وفقه الصحابة، فتحدَّث عن مكانتها في القرآن الكريم، وأشار إلى أنَّه "كلي النزعة"[19] في تشريعه للأحكام، والتعريف بها. وكذلك الحال في السُّنة النبوية التي وظيفتها تنزيل الكليات القرآنية على الحالات والظروف، ولكنَّها -في طبيعتها- لم تعدم الكلية ولو بدرجة أقل، ويظهر ذلك جليّاً في تصرفات النبي ﷺ، وحرصه على أمور عدَّة، منها: نهيه ﷺ عن كتابة ما سوى القرآن الكريم، ونهيه عن كثرة السؤال، وإجابته أسئلة الصحابة بطريقة كلية بعيدة عن التفاصيل، وتعريفهم بالكليات، وتدريبهم على التفريع منها.[20]

أمّا مكانتها في فقه الصحابة فتتبدّى في مَظهرين اثنين:

أ. إجماعهم على إيقاع الكليات التشريعية في موقع الهيمنة.

ب. اعتبارهم أكثر رجالات الأُمَّة فهماً للتشريع.[21] ويتبدّى ذلك أيضاً في فتاويهم التي لم تَخْلُ من استثمار الكليات، والإفتاء بها.

بعد ذلك، انتقل الباحث إلى بيان وظائف الكليات التشريعية وضوابطها،[22] فتحدَّث عن المنهج العلمي المُتَّبَع في توظيف الكليات التشريعية، وتجلِّياته في أصول الأئمة، وفقههم، وفقه مدارسهم، ودفع الاعتراضات عليه،[23] في ما يُسمّى عندهم المنهج الاستنباطي؛ وهو الانتقال من الكلي إلى الجزئي، وعكسه الاستقراء؛ أي الانتقال من الجزئي إلى الكلي. ولهذا المنهج تجلِّيات في أصول الأئمة وفقههم تتمثَّل في ما يأتي:

[18] المرجع السابق، ص219.
[19] المرجع السابق، ص234.
[20] المرجع السابق، ص236-239.
[21] المرجع السابق، 246-247.
[22] المرجع السابق، ص268.
[23] المرجع السابق، ص271.

أ. التقعيد الفقهي، أو القواعد الفقهية بوصفها أدلةً لا أحكاماً كلية فقط.

ب. تخريج الفروع على الأصول.[24]

ت. اشتراط شهادة الأصول.[25]

ث. الاستدلال بعادة الشرع.[26]

ج. الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح.[27]

ح. اعتبار أجناس الأوصاف وأجناس الأحكام في القياس.[28]

خ. الإجماع على العمل بالخطط التشريعية؛ وهي المصالح المرسلة، وسَدُّ الذرائع، والاستحسان، والعرف.

د. اشتراط الإحاطة بالأصول لبلوغ رتبة الاجتهاد.

ذ. نقض القضاء المخالف للقواعد؛[29] نظراً لمخالفته الكليات.

ر. الإمام مالك،[30] والإمام أحمد،[31] وأبو حنيفة،[32] والشافعي؛[33] ومدارسهم.

وإذا كان كل منهج إبداعي محكوماً باعتراضات مُفترَضة عليه أو مُتحقَّقة وجب دفع هذه الاعتراضات حتى يصير منهجاً سالماً، قائماً بذاته، صالحاً للحِجاج والمناظرة. ومنهج الكليات وتوظيفه في الاجتهاد والفتوى ليس بدعة من سائر المناهج؛ لذا ساق الباحث تلخيص هذه الاعتراضات ودفعها في ما يأتي:

---

[24] المرجع السابق، ص277.
[25] المرجع السابق، ص282.
[26] المرجع السابق، ص284.
[27] المرجع السابق، ص285.
[28] المرجع السابق، ص287.
[29] المرجع السابق، ص289-293.
[30] المرجع السابق، ص295.
[31] المرجع السابق، ص299.
[32] المرجع السابق، ص304.
[33] المرجع السابق، ص308.

أ. دفع اعتراض أنَّ البيان ظهور لا إظهار.

ب. دفع توهُّم الخاص والعام أنَّهما الجزئي والكلي.

ت. دفع اعتراض أنَّ أغلبية وظيفة الكليات ليست بيان التقرير.

ث. دفع اعتراض أنَّ العموم المعنوي لا يضارع العموم اللفظي في القوَّة.

ج. دفع اعتراض أنَّ الكليات ليست مُقيَّدة بقواعد اللسان.

ح. دفع اعتراض أنَّ الكليات ليست مُقيَّدة بضوابطها في أثناء التوظيف.

خ. دحض شبهة أنَّ إعمال الكليات هو عُرْضة لكثرة الخطأ.[34]

وقد سرد الباحث وظائف الكليات التشريعية، ورأى أنَّها تتمثَّل في ما يأتي:

1. الوظيفة التفسيرية: هي منهج يستدعي فيه المُجتهِد كليات أحكام الشريعة وكليات مقاصدها عند تفسير النصوص الجزئية المحتملة، ويختار من الاحتمالات ما يُلائِم الكلية التي يندرج تحتها الجزئي.[35]

2. الوظيفة الإنشائية: أي إنشاء أحكامٍ لنوازل أو حالات ليست لها أحكام خاصة في الشريعة من حيث النص.[36]

3. الوظيفة الترجيحية: هي تعضيد مرجحات أُخرى لغوية وفقهية وحديثية للعمل بالمحتمل أو الظني.

4. الوظيفة التطبيقية: متعلَّقها الفتوى، وهي تُمثِّل ثمرة الاجتهاد.

ثمَّ بيَّن ضوابط الكليات التشريعية،[37] وأجملها في ما يأتي:

أ. أنْ تكون الكلية قطعية، أو قريبة من القطع.

ب. أنْ تكون من قبيل الضروري أو الحاجي عند العدول.

---

[34] المرجع السابق، ص333.

[35] المرجع السابق، ص336– 337.

[36] المرجع السابق، ص342.

[37] المرجع السابق، ص355.

ت. ألا يرد في الجزئية –محل البحث– نصٌّ صحيح مفسّر، أو سالم من المعارضة.

ث. ألا يخرج إعمالها عن مقتضيات اللغة وقواعد التفسير.

ج. ألا تُعارِض الإجماع.

ح. أولوية القياس الصحيح على الجزئي عليها إذا لم يؤدِّ ذلك إلى الغلو وخرم القواعد الكلية.

خ. الكلية النازلة أَولى من الدانية، والدانية أَولى من العالية عند التآلف.

د. انفراد الكليات بالدليلية مُقيَّد بفقد النص.

ذ. أنْ يضطلع بها أهل الشريعة؛ أصحاب الدِّين والارتياض في علومها.

ر. تحقيق مبدأ الجماعية في المعضلات النازلة بعموم الأُمَّة.

وفي الفصل الثالث الذي خصَّه الباحث بالتحيُّز التطبيقي للكليات التشريعية في الاجتهاد والفتوى، وبعد تمهيدٍ وطَّأ به، انطلق ليرصد أثر الكليات في الاجتهاد فيما فيه نص، فتحدَّث عن أثرها في إجراء المقتضى الأصلي للأمر والنهي في الإيجاب والتحريم، وذكر مثالاً على الإيجاب القولَ باستئذان البكر البالغة في تزويجها؛ لأنَّ الكليات تُعزِّز هذا الاختيار مقاصدياً، ولأنَّ الإجبار ينافي مقصد الزواج في هذه الحالة. أمّا التحريم فمثاله التأمين التجاري، وهو حرام لأنَّها تنافيه.

ثمَّ تحدَّث عن أثر الكليات في الصرف عن المقتضى الأصلي للأمر والنهي؛ فقد تصرف الأوَّل عن الإيجاب، مثل الإشهاد على البيع في قول الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ (البقرة: 282)، وتصرف الثاني عن التحريم في مثال عمل المسلم في المطاعم والفنادق التي تبيع الخمر ولحم الخنزير في بلاد الغرب، خلافاً لظاهر قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ (المائدة: 2)، وركوناً إلى الحاجة المُلجِئة.[38] وهي قاعدة كلية.

[38] المرجع السابق، ص365– 366.

ويجري أثرها على المنوال نفسه في سائر لواحق الأدلة، التي منها العموم والخصوص؛ فهي تارة تدعم إجراء العموم على عمومه، مثل الزكاة في الثروة الزراعية، عملاً بظاهر عموم قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعۡرُوشَٰتٍ وَغَيۡرَ مَعۡرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخۡلَ وَٱلزَّرۡعَ مُخۡتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيۡرَ مُتَشَٰبِهٍۚ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ١٤١﴾ (الأنعام: 141)؛ فقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦ﴾ عائد على جميع ما ذُكِر وفاقاً لأبي حنيفة، وخلافاً للجمهور؛ وهو الموافق للكليات.

وتارة تُؤثِّر في العموم بتخصيصه، مثل ميراث القاتل، عملاً بظاهر قول رسول اللهﷺ: "ليس لقاتل ميراث"، فلا يجوز إجراء العموم على حالة القاتل الخطأ.[39]

ويجري أثرها أيضاً في الإطلاق والتقييد؛ تارة في إجراء المطلق على إطلاقه، مثل تحريم الاحتكار في كل شيء. وقد اختلف العلماء في الإجراء، غير أنَّ العمل بمطلق الحديث هو الراجح لوجود كليات تعضده، مثل: "دفع الضرر"، و"رفع الظلم".[40] وتارة أُخرى في تقييد المطلق، مثل جرّ الثوب أو تطويله أسفل من الكعبين؛ لقول الرسول ﷺ: "ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار."[41] إذ المقصود من الحديث الخيلاء، وليس على ظاهر إطلاقه.[42]

ومثل ذلك أيضاً أثرها في الظهور والتأويل؛ ففي إجراء الظاهر على ظاهره يمكن التمثيل له بأمثلة، أهمها مثال الطلاق ثلاث مرّات في عِدَّة واحدة، كما هو ظاهر خبر ابن عباس ﷺ عن عمر ﷺ.[43] فظواهر القرآن والسُّنة تمنع احتمال العِدَّة الواحدة لأكثر

---

[39] المرجع السابق، ص378.

[40] المرجع السابق، ص380.

[41] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، كتاب: اللباس، باب: ما أسفل الكعبين فهو في النار، ج4، حديث رقم5787، ص141.

[42] هندو، **الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى**، مرجع سابق، ص386.

[43] "كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ، وأبي بكر، وسنتين من خلافة عمر، طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطّاب: إنَّ الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم." انظر: – مسلم النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب: الطلاق، باب: طلاق الثلاث، ج2، حديث رقم1472، ص1099.

من طلقة واحدة في مجلس واحد أو مجالس مُتعدِّدة، ولكنَّ فعل عمر هذا يجعله بائناً. والراجح هو الأوَّل؛ لدعم الكليات له، المُتمثِّلة في استدامة النكاح، وتضييق سُبُل الطلاق، وحسم أسبابه، ما لم يكن في ذلك إضرار بالزوجين.[44]

وفي تأويل الظاهر أمثلة، أهمها: الحرث واستثمار الأرض؛ فقد ورد في الحديث عن النبي ﷺ أنَّه رأى سكَّة وشيئاً من آلة الحرث، فقال: "لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذل."[45] وهو ما يفيد كراهية الحرث واستثمار الأرض، ولكنَّ قطعيات الشريعة ترفض ذلك، وتُشجِّع استثمار الأرض والمال؛ لما في ذلك من تقوية شوكة الأُمَّة اقتصادياً.

بعد ذلك، عرض الباحث لأثر هذه الكليات في بعض الدلالات الأُخرى، من مثل:

1. دلالة الفحوى: مثال ذلك ما يدل عليه معنى اللفظ من فحوى مُسمّى الخمر؛ إذ يشمل كل مُخمَّر مُسْكِر لعِلَّة الإسكار والمخامرة، خلافاً لما ذهب إليه الحنفية من قصْر ذلك على شراب العنب خاصةً. والكليات تعضد المذهب الأوَّل لوجود المفسدة في الجميع.[46]

2. دلالة الاقتضاء: مثال ذلك إخراج القيمة في الزكاة بوصفها المقصود من الشريعة، وليس المقصود إخراج الشاة بعينها كما هو ظاهر حديث: "في كل أربعين شاة شاة،"[47] وهو الأوفق والأنسب لمصالح الفقراء، وسَدِّ خَلَّة المحتاجين.[48]

3. المشترك: مثال ذلك التصوير الفوتوغرافي؛ فقد ثبت نهي النبي ﷺ عن التصوير، وتوعُّد المُصوِّرين بالعذاب يوم القيامة،[49] فهل التصوير الفوتوغرافي مشمول بالنهي،

---

[44] هندو، **الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى**، مرجع سابق، ص393.

[45] البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: المزارعة، باب: ما يحذر من الاشتغال بآلة الزرع، ج3، حديث رقم2321، ص103.

[46] هندو، **الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى**، مرجع سابق، ص404.

[47] ابن أنس، مالك بن عامر. **الموطأ**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ط1، 1425هـ/2004م، كتاب: الزكاة، باب: ما جاء في زكاة البقر، ج2، ص365.

[48] هندو، **الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى**، مرجع سابق، ص405- 407.

[49] البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: اللباس، باب: عذاب المُصوِّرين يوم القيامة، ج7، حديث رقم5950، ص197.

والوعيد، وهل داخل في اللفظ المشترك أم لا؟ لقد رجَّح الباحث عدم دخوله؛ لانتفاء عِلَّة النهي المقصودة، وهي مضاهاة خلق الله، وتعظيم الصورة، فإذا انتفت العِلَّة انتفى المعلول.

4. المجمل: مثال ذلك فعل الرسول ﷺ في رمي الجمرات بين وقت ما بعد الزوال وقبل الغروب، هل يُحمَل على الندب أم على الوجوب؟ والمُرجَّح هنا حمل فعله ﷺ على الندب؛ لأنَّ الكليات تؤازره، ولا سيما تلك التي ترجع إلى قوله تعالى: ﴿لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ (الحج: 28). وهذا المقصد الكلي الجليل لا يتأتّى في الفترة التي يشتغل فيها الناس بحفظ أرواحهم فقط.[50]

5. الحقيقة والمجاز: مثال ذلك تملُّك الكفّار لأموال المسلمين بالاستيلاء، وقد اختلفت فيه المذاهب. والذي تُرجِّحه الكليات هو التمليك الدائم لمصلحة المسلمين، لا في دار الكفر، ولا في دار الإسلام؛ فقراء كانوا أو أغنياء.[51]

وقد بيَّن الباحث أثر الكليات التشريعية في فهم الحديث في ضوء بيئة التنزيل، ومثَّل لذلك بمثال نسب الإمام الحاكم، مصداقاً لقوله ﷺ: "الأئمة من قريش"،[52] فهل يجب طرد القيد أم يعسر جريانه في عصرنا الحاضر؟ والواقع أنَّ الثاني هو الأقرب إلى كليات التشريع ومقاصده العليا.

وأضاف أنَّ للكليات أثراً في حمل الحديث على واقعة بعينها، مثل رضاع الكبير، وهو مثال عيني خاص لم يرد شبيهاً به في الشريعة، فلا يقاس عليه.[53]

ثمَّ تحدَّث عن أثر الكليات التشريعية في الاجتهاد فيما لا نص فيه، ورأى أنَّ لذلك تجلّيات، هي:

---

[50] هندو، **الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى**، مرجع سابق، ص416.

[51] المرجع السابق، ص418-419.

[52] ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد. **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م، كتاب: المكثرين من الصحابة، باب: مسند عبد الله بن مسعود، حديث ج7، رقم4380، ص389.

[53] هندو، **الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى**، مرجع سابق، ص431.

1. تصحيح العلل المستنبطة أو إفسادها؛ أمّا تصحيح المستنبطة فمثل فسخ عقد المعاوضة، أو تعديله بالظرف الطارئ قياساً على الجائحة،[54] وأمّا إفسادها فمثاله الذهب المُحلَّق (ما له حلقة) المثبت في الحديث الصحيح؛[55] إذ يفيد لحوق الوعيد بصاحب الفعل ولو كان امرأة، وهو تخريج للشيخ الألباني من المعاصرين، غير أنَّه تخريج لا يلائم كليات الشريعة التي أباحت التزيُّن بالذهب للنساء، وبخاصة أنَّ عِلَّة التحليق هي عِلَّة طردية استنباطية، لا نصية أو قريبة من النص.[56]

2. أثر الكليات في التعليل بالحكمة.

3. أثر الكليات في الاستنباط بالقواعد الفقهية.

4. أثر الكليات في الاستنباط بالمصالح المرسلة.

وقد ختم الفصل بالحديث عن أثر الكليات التشريعية في الفتوى، ورأى أنَّ هذا الأثر يتجلّى في:

1. مراعاة حال المستفتي "تحقيق المناط الخاص".

2. تقييد المباح.

3. تقييد الحق.

4. سَدِّ الذرائع.

5. فتح الذرائع.

6. العُرف.

---

[54] المرجع السابق، ص432.

[55] "مَن أحب أنْ يُحَلِّقَ حبيبه حَلْقَةً مِنْ نار، فَلْيُحَلِّقْهُ حلقة من ذهب، ومَن أحب أنْ يُطَوِّقَ حبيبه طَوْقاً من نار، فَلْيُطَوِّقْهُ طَوْقاً من ذهب، ومَن أحب أنْ يُسَوِّرَ حبيبه سواراً من نار، فَلْيُسَوِّرْهُ سواراً من ذهب، ولكنْ عليكم بالفضَّة، فالعبوا بها." انظر:

– ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي هريرة، ج14، حديث رقم8416، ص140.

[56] هندو، **الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى**، مرجع سابق، ص436.

7. الاستحسان.

8. اعتبار المآل.

لقد وُفِّق الباحث –حفظه الله– في اختيار فرضية بحثه، ومضمون ترجيحاته فيها، وإنْ كانت أمثلته في الغالب قديمة، وأرسى مَعْلَماً مهماً في كيفية استثمار الكليات لبناء نسق علمي مُجرَّد من المذاهب –وإنْ أخذ منها– وجعله منهجاً مقاصدياً نظرياً يستعان به في كل نازلة عنت، وتُصنَع على وزانه الفتوى صناعة علمية مُسيَّجة، تمنع دخول الدخيل ومعارضة المغرض، وتُؤسِّس لمزيَّة أُخرى من مزايا تجدُّد الشريعة عبر العصور، ومسايرتها لتحديات التدافع الحضاري المعاصر.

هذا هو الجديدُ في الكتاب، الجديرُ بالنظر والتأمُّل، ولعلَّه يفتح الباب واسعاً أمام المُتخصِّصين في ساحة الفكر الفقهي والتربوي المعاصر للاهتمام به، وتَقصِّيه، وسبْر غوره.

مراجعة لكتاب

نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية*

تأليف: إدهام محمد حنش**

نبيل خلدون قريسة***

يتناول هذا الكتاب الصادر في طبعته الأُولى عام 2013م موضوعاً أساسياً -لم يَلقَ حتى اليوم ما يستحق من العناية والدراسة المُعمَّقة المنهجية- يتمثَّل في إشكالية تأصيل المصطلحات المُعتمَدة في دراسة الفن الإسلامي لغوياً وتاريخياً ونقدياً بدل الاكتفاء بتبنّي المصطلحات المنحوتة في البيئة الثقافية الغربية، ومحاولة تعريبها. وبهذا التوجُّه الطريف، يُؤسِّس مُؤلِّف الكتاب لطرحٍ حضاري عميق جوهري يتجاوز موضوع الفن الإسلامي إلى مختلف مجالات تراثنا الحضاري العربي الإسلامي، وكيفية التعامل معه في سياق الحداثة المعولمة. ويتميَّز هذا العمل خاصةً بطرحه الإشكالي الواضح والمباشر والعميق في آنٍ معاً.

يقع الكتاب في 232 صفحة، وقد قسَّمه المُؤلِّف إلى مُقدِّمة وخمسة فصول وخاتمة، إضافةً إلى كشّاف يحوي أبرز المصطلحات التي تعرَّض لها بالتعريف، أو النقاش والنقد.

ويطرح المُؤلِّف في مُقدِّمة الكتاب[1] إشكالية التشكيك في وجود نظرية فنية إسلامية في مقابل تعدُّد المحاولات النظرية المعاصرة لفهم الإنتاج الفني الإسلامي، التي تنظر إليه بوصفه مُجرَّد معطى أثري أو متحفي، قبل أنْ تفرض حاجة علمي الآثار والمتاحف الاهتمام بمجال نظرية الفن الإسلامي، ليصبح بذلك موضوعاً مستقلاً للبحث النظري.[2]

---

* حنش، إدهام محمد. **نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2013م.

** عميد كلية العمارة والفنون الإسلامية بجامعة العلوم الإسلامية العالمية، عمّان-الأردن.

*** أستاذ التاريخ الوسيط والحضارة العربية-الإسلامية في كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، تونس. البريد الإلكتروني: nabilgrissa7@gmail.com

تم تسلم المراجعة بتاريخ 2018/7/6م، وقُبلت للنشر بتاريخ 2018/9/15م.

[1] حنش، **نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية**، مرجع سابق، ص11-20.

[2] المرجع السابق، ص12-13.

ثمَّ يُبيّن المُؤلِّف اختلاف زوايا (أو كما يقول: أهداف) دراسة الفن الإسلامي باختلاف الأدوات المنهجية المستعملة من "ثقافة الفن الإسلامي" إلى "علم اجتماع الفن الإسلامي"، أو "علم نفس الفن الإسلامي."[3] ويرى أنَّ الدراسات التاريخية والأثرية لأعمال الفن الإسلامي كانت تنظر إليها من زاوية تاريخية دون الاكتراث لقيمتها الجمالية والفنية، على أساس قناعة رائجة مفادها أنَّ هذا الفن قد وصل إلينا "دون فلسفته أو أخبار فنّانيه، ودون شرح لتقنياته وأساليبه؛"[4] أي إنَّ هذه الأعمال قد وصلتنا من "دون نظريتها الفلسفية والجمالية والفنية، بل وربَّما لم يكن لها مثل هذه النظرية."[5] بل ذهب بعض الدارسين إلى أنَّ "الحضارة العربية–الإسلامية لم تشعر بحاجة إلى إفراز خطاب نظري منهجي حول الجمال يمكن أنْ نفيد منه في بحث الأسس الجمالية للفن الإسلامي."[6]

ويصل المُؤلِّف إلى الاستنتاج الأوَّل الذي بنى عليه توجُّه عمله كاملاً، وهو أنَّ الادِّعاء بعدم وجود نظرية للفن الإسلامي في التراث الفكري العربي الإسلامي يفتح "الباب على مصراعيه لكل ما يمكن أنْ ينشأ من الإشكاليات المعرفية في مفهوم الفن الإسلامي، وأصوله، وهويته الثقافية، وطبيعته الحضارية، فضلاً عن فلسفته الفكرية ونظريته الجمالية، التي حاول العديد من مُؤرِّخي هذا الفن ونقّاده المستشرقين وغير المستشرقين إنشاء بنيتها المعرفية في ضوء الفكر الجمالي الغربي."[7] لذلك، ومراعاةً لتباين الأطروحات التي تحاول الكشف عن النظرية الخاصة بالفن الإسلامي، يدعو المُؤلِّف إلى "التعامل المعرفي والمنهجي مع نظرية الفن الإسلامي، بوصفها عنواناً واحداً جامعاً لمسارات ثلاثة متعالقة ومترابطة ومتشابكة."[8]

وعلى هذا الأساس يُلخِّص المُؤلِّف عمله هذا بقوله: "تدور رحى دراسات هذا الكتاب على الرؤية الفلسفية والمنهج العلم–جمالي النقدي، اللذينِ يفتحان أمام الباحث

[3] المرجع السابق، ص14.

[4] حسني، إيناس. **أثر الفن الإسلامي على التصوير في عصر النهضة**، بيروت: دار الجيل، 2005م، ص12.

[5] حنش، **نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية**، مرجع سابق، ص15.

[6] اللواتي، علي. **نحو نظرية للجمالية الإسلامية**، ضمن: **الفن العربي الإسلامي**، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1982م، ص151.

[7] حنش، **نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية**، مرجع سابق، ص15.

[8] المرجع السابق، ص16–17.

العلمي المُتعلِّق بالفن الإسلامي أبواباً ومجالات وموضوعات هي أقرب ما تكون إلى علوم اللغة، والدلالة، والرمز، والثقافة، والقيم، والاجتماع، والتواصل، فضلاً عن علم عناصر الفن الإسلامي وبنيته المعرفية."[9] ويرى أنَّ هذه الدراسات تتبع ما سمّاه البحث العلمي الجديد لدراسة الفن الإسلامي، أو المرحلة الثالثة من مراحل دراسة هذا الفن.

وبالفعل، تبدو فصول الكتاب –في حقيقتها– مجموعة مقالات أو دراسات مستقلة، وقع تجميعها على أساس اشتراكها في موضوع رئيس هو إشكالية تأصيل المصطلح الفني الإسلامي؛ ما يجعل منها وحدة مُتنوّعة ومُتجانِسة في آنٍ معاً، بالرغم من بعض المعاودة الظاهرة للعيان بحكم استقلاليتها الأصلية.

وفي الفصل الأوَّل الموسوم بـ"قلق المفهوم وبناء المصطلح في نظرية الفن الإسلامي"[10] الذي يُعَدُّ أكثر الفصول كثافةً وطولاً (53 صفحة)، وحجر الأساس للعمل كله؛ يطرح المُؤلِّف إشكالية تعريف مصطلح "الفن" في الثقافة العربية الإسلامية وما يتبع ذلك من إشكالية تعريف "علم الجمال الإسلامي"، فضلاً عن التسميات التي قد تُطلَق على منجزات "الإبداع الفني الإسلامي"، وعلى نظريته؛ فهي تُعبِّر عن فهم غربي محض.[11] ولهذا عكست مصطلحات البحث العلمي في مجالات الفن الإسلامي المفهوم الغربي، أو الرؤية الغربية للفن الإسلامي.

ويُوضِّح المُؤلِّف في فقرة أُولى "إشكالية البحث وهدفه؛"[12] إذ سعى إلى البحث في الإشكاليات اللغوية والدلالية للمصطلحات المستعملة في مجال الفن الإسلامي، ومحاولة تأصيلها استناداً إلى نظرية العمل المنهجية التأصيلية، التي تهدف إلى الإفادة من الموروث اللغوي التراثي، ومن مجهودات اللغويين والمُفكِّرين العرب المعاصرين في التعامل مع ألفاظ الحضارة ومصطلحات الفنون المرتبطة بالاكتشافات والاختراعات والأفكار المعاصرة،[13] وإنْ كنّا –حقيقةً– لا نعرف عِلَّة ربط هذه المسألة بالمؤسسات العلمية المصرية خاصةً، بالرغم من أنَّها تشمل المؤسسات العلمية والثقافية –حتى الإدارية– العربية والإسلامية التي

[9] المرجع السابق، ص18.
[10] المرجع السابق، ص21–74.
[11] المرجع السابق، ص25.
[12] المرجع السابق، ص27–29.
[13] المرجع السابق، ص28–29.

عايشت هذه الإشكاليات اللغوية والاصطلاحية في مواجهة الحداثة "الغربية" منذ القرن التاسع عشر؛ مشرقاً ومغرباً من دون تمييز.

ويستعرض الـمُؤلِّف في فقرة ثانية "دراسات الموضوع السابقة"[14] أهمَّ الأعمال المعجمية العربية في هذا المجال الدقيق، ثمَّ يُبرِز في فقرة ثالثة "فرضية البحث وقاعدته النظرية"[15] أهمية اللغة العربية من منظور الفن الإسلامي، ويتطرَّق في فقرة رابعة إلى موضوع "نشأة المصطلح الفني الإسلامي وتطوره"[16] من عصر النهضة الأوروبية إلى حقبة الـمَدِّ الاستعماري الأوروبي، ودخول المفاهيم الحضارية الغربية في المجتمعات والثقافات الإسلامية، ومنها العربية، التي شكَّلت أقوى التحديات الحضارية والثقافية، وأثَّرت كثيراً في الوعي العربي والإسلامي؛ ما انعكس على مستوى "تحوُّلات المفهوم الإسلامي العربي لكلٍّ من مصطلحي "الحضارة" و"الثقافة" من جهة، ولمصطلح "الفن" من جهة أُخرى، مُتعلِّقة معرفياً بالجهة الأُولى."[17]

والحقيقة، أنَّ تغيُّراً طرأ على مفهوم "الحضارة" في المعجم العربي منذ أمد طويل في اتجاه الدلالات التي أصبح يحملها المصطلحان الغربيان المذكوران في العصر الحديث. وعلى كلٍّ، فإنَّنا نُوافِق الـمُؤلِّف فيما ذهب إليه عموماً من تأثُّر الفكر العربي الإسلامي بالحقول الدلالية المستحدثة لهذه الألفاظ في الاستعمال العربي المعاصر، وما نجم عن ذلك من تحويلها إلى مصطلحات تحاكي المصطلحات الغربية في مستوى المفهوم العلمي، بل دارت –وما زالت تدور– حولها نقاشات عدَّة؛ سعياً لمزيد من التدقيق الاصطلاحي والتأصيل اللغوي في آنٍ معاً.

ويمضي الـمُؤلِّف في تمشّيه التأريخي لمراحل تطور المصطلح الفني عند العرب المعاصرين،[18] غير أنَّه يتَّجه بعد ذلك فجأةً إلى مقارنة هذه المجهودات اللغوية

[14] المرجع السابق، ص29–31.
[15] المرجع السابق، ص31–32.
[16] المرجع السابق، ص33–47.
[17] المرجع السابق، ص35.
[18] المرجع السابق، ص40. وقد أحالنا الـمُؤلِّف على المرجع الآتي:
– السعيدي، أحمد. **الفقيه والصورة: قراءة في (القول المحرر في اتخاذ الصور) لمحمد بن عبد الكبير الكتاني (ت1326هـ/1909م)**، ضمن: **ثقافة الصورة**، الأردن: جامعة فيلادلفيا، 2007م، ص234.

والاصطلاحية المعاصرة بمجهودات القدامى من العرب والمسلمين في نحت المصطلحات الفنية، مثل: الفارابي وابن سينا في مجال الموسيقى والتوحيدي، ومسكويه في مجالي الخط والتصوير، والغزالي في مجال علم الجمال. ويقصد المُؤلِّف من هذه المقارنة البعيدة بيان أنَّ اللغويين والباحثين العرب المحدثين والمعاصرين، ومجامع اللغة العربية، لم يستفيدوا جميعاً من المصادر التراثية بصورة مرضية؛ لتأصيل المصطلح الفني الإسلامي المعاصر، وتحريره من مظاهر التغريب.

ويضيف المُؤلِّف إلى هذا الاستنتاج "السلبي" في فقرة خامسة "دور الترجمة في نشأة المصطلح الفني الإسلامي"[19] أنَّه بالرغم من المحاولات الجادة لترجمة المصطلحات الغربية المستعملة في مجال الفن الإسلامي، مثل جهود عالِم الآثار أحمد محمد عيسى، فقد ظلَّت التبعية للتصوُّر الغربي قائمة، مثل تقسيم الإبداعات الفنية الإسلامية إلى فنون كبرى أو رئيسة، وأُخرى صغرى أو فرعية.

وفي فقرة سادسة، يبحث المُؤلِّف في نشأة مصطلحات "الفن الإسلامي"،[20] مستعيداً البدايات التي ذكرها في مُقدِّمة الكتاب من سياق الاستشراق وعلم المتاحف إلى علم الآثار والدراسات التاريخية للفنون، ومُتجوِّلاً بين أطوار التسميات التي وقع استعمالها في هذه السياقات، من "الفن العربي" إلى "الفن الساراسيني"، ثمَّ "الفن المحمدي" و"الفن المسلم"، ثمَّ "الفن الإسلامي."[21] وقد خلُص المُؤلِّف إلى استنتاجٍ عامٍّ مُتعدِّد الوجوه، يتمثَّل في غربة المصطلحات المستعملة، واستعارة مفاهيمها من المعجم الفني الغربي، مع تغذية لغة الفن الإسلامي بمصطلحات غربية.[22]

وفي فقرة سابعة "الصناعة الغربية لمصطلح الفن الإسلامي،"[23] يُركِّز المُؤلِّف اهتمامه على نشأة مصطلح "أرابيسك" في دراسة الفن الإسلامي في الغرب، ثمَّ كيفية دخوله المعجم الفني العربي الإسلامي، والاختلاف في إيجاد لفظ عربي مكافئ له. وفي فقرة ثامنة يستعرض المُؤلِّف "مصطلحات نشأت بعد مصطلح الفن الإسلامي،"[24] مثل: مصطلح

[19] حنش، **نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية**، مرجع سابق، ص47–51.
[20] المرجع السابق، ص51–59.
[21] المرجع السابق، ص52–54.
[22] المرجع السابق، ص58–59.
[23] المرجع السابق، ص59–61.
[24] المرجع السابق، ص62–65.

"موريسكي" morisco/moresque/moorish، والصورة المُصغَّرة على المخطوط (أو المنمنمة) في اللغة الفرنسية miniature.

ثمَّ يشرح في فقرة تاسعة "الأسس المعرفية للمصطلح الفني الإسلامي،"[25] مُعتمِداً في ذلك تصنيفَ هذا المصطلح إلى صنفين: "أحدهما... (المصطلح الحي)... وثانيهما (المصطلح الميت)."[26] وفي فقرة عاشرة، يستفيض المُؤلِّف في تحليل مسألة "تصنيف المصطلح الفني الإسلامي،"[27] فيعود إلى إشكالية التغريب من زاوية لغوية، قارناً إيّاها بالفكر الاستشراقي، ويرى أنَّه من الواجب إيلاء مصطلحات اللغات الإسلامية المختلفة (التركية، الفارسية،...، إلى جانب العربية) الأهمية نفسها -يَعُدُّ ذلك أساس مفهوم "الوحدة والتنوُّع" في التراث الفني الإسلامي- مقابل رفض المصطلحات الغربية.

ويختم المُؤلِّف هذا الفصل باستعراض "الحقول المعرفية لمعجمة المصطلح الفني الإسلامي،"[28] فيُعرِّف أوَّلاً "المصطلح الفني الإسلامي،"[29] ثمَّ يُوضِّح أنَّ المصطلح الفني عامة والمصطلح الفني الإسلامي بوجه خاص يُمثِّلان الجوهر المعرفي للغة الفن الإسلامي وصيرورتها الحيوية.

وفي الفصل الثاني الذي يحمل عنوان "الوحدة والتنوُّع في الفن الإسلامي،"[30] يتناول المُؤلِّف مسألة "الوحدة والتنوُّع" التي طرحها في الفصل الأوَّل ضمن سياقها الإشكالي العام، ولكنَّه يتناولها هنا بمزيد من التفصيل والتفريع. صحيح أنَّه اعتبر هذه المسألة مرتبطة بإشكالية اصطناع الاستشراق للمفاهيم والمصطلحات التي أصبحت تحكم مجال دراسة الفن الإسلامي، غير أنَّه -في هذا الفصل- حوَّل الوجهة إلى إشكالية أُخرى تتمثَّل في طغيان القراءة التاريخية لهذا الفن على القراءة الجمالية البحتة، وإنْ كانت تصبُّ أخيراً برؤاها في بناء نظرية الفن الإسلامي.

---

[25] المرجع السابق، ص65-67.
[26] المرجع السابق، ص66.
[27] المرجع السابق، ص67-71.
[28] المرجع السابق، ص71-74.
[29] المرجع السابق، ص71.
[30] المرجع السابق، ص75-116.

ويقدّم المُؤلِّف في فقرة أُولى "المفهوم الفني للوحدة والتنوُّع،"[31] فيُعرِّف هذين المصطلحين، ويُؤكِّد أنَّهما متكاملان في تحديد طبيعة الفن الإسلامي، في بُعْديه الجمالي والحضاري العام؛ ما يجعله يُعبِّر عن "جوهر الحضارة الإسلامية ورسالتها الخالدة المُتمثِّلة في التوحيد."[32] ثمَّ يعود في فقرة ثانية إلى مسألة "الخلفية الحضارية لوحدة الفن الإسلامي وتنوُّعه،"[33] مُبيِّناً العلاقة العضوية الوثيقة بين الفن الإسلامي والحضارة الإسلامية على أساس القيم الدينية والأخلاقية الإسلامية الفاضلة.

ثمَّ يتطرَّق المُؤلِّف في فقرة ثالثة إلى موضوع "القراءة الاستشراقية لوحدة الفن الإسلامي وتنوُّعه،"[34] ويضرب لذلك أمثلة من أعمال كبار المستشرقين ومُؤرِّخي الفن الإسلامي خاصةً، أمثال: إرنست كونل، وجورج مارسي، وجروب،[35] إلى جانب نظرية "إتينجهاوزن"، وبعض المستشرقين الآخرين مثل ديماند.[36] وفي فقرة رابعة، يستعرض المُؤلِّف مختلف "الرؤى والتفسيرات"[37] لمسألة "الوحدة والتنوُّع" في الفن الإسلامي، مُرتِّباً نظرياتها على أساس توجُّهات عامة، منها: وحدة الأصل وتنوُّع المصادر، ووحدة العوامل الثقافية والحضارية وتنوُّعها، ووحدة الأسلوب وتنوُّع العناصر الفنية، ووحدة الهوية وتنوُّع الخصائص الأسلوبية.

ويقترح المُؤلِّف في فقرة خامسة "قراءة إسلامية لوحدة الفن الإسلامي وتنوُّعه،"[38] فيُفرِّع هذا الطرح إلى زاويتي نظر مختلفتين، هما: النظرية الإسلامية للوحدة والتنوُّع، والنظرية الفنية للوحدة والتنوُّع التي يَقصد بها نظرة الاستشراق، ولسنا ندري كيف صنّفها المُؤلِّف في نفس اتجاه "القراءة الإسلامية" كما سمّاها. ويختم المُؤلِّف هذا الفصل بالتركيز

---

[31] المرجع السابق، ص80-81.

[32] المرجع السابق، ص81.

[33] المرجع السابق، ص81-86.

[34] المرجع السابق، ص86-89.

[35] المرجع السابق، ص87-88.

[36] ديماند، م. س. **الفنون الزخرفية الإسلامية**، ترجمة: محمود أنور الأسدي، ومنير صلاحي الأصبحي، دمشق: الشركة الشرقية للمطبوعات، 1995م، ص3.

[37] حنش، **نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية**، مرجع سابق، ص89-100.

[38] المرجع السابق، ص100-111.

على مفهوم "التوحيد–الوحدة الخصائصية،"[39] مُوضِّحاً زاوية النظر الإسلامية المقترحة في الاتجاه التفسيري السابق.[40]

أمّا الفصل الثالث من الكتاب فخصَّصه المُؤلِّف لدراسة "التوحيد مبدأ الجمال: نظرية الفن الإسلامي عند المُفكِّر إسماعيل الفاروقي،"[41] بوصف هذه النظرية "أنموذج دراسات النظرية البديل عن النظرية الاستشراقية المتهالكة علمياً" لدراسة الفن الإسلامي، كما يقول المُؤلِّف.

وقد وضع المُؤلِّف –بدايةً– الإطار العام لنظرية الفن عند إسماعيل الفاروقي،[42] ثمَّ استعرض "نقد الفاروقي لعلم الجمال الاستشراقي"[43] على أساس إخفاق المستشرقين في فهم روح الفن الإسلامي حين درسوه في ضوء معايير غربية (مثل: مبدأ محاكاة الطبيعة، ومبدأ مرجعية المقياس البشري)، مُعتقِدين أنَّ الإسلام قد عرقل تطوره. بعد ذلك، تطرَّق إلى نقد الفاروقي لنظرية الفن الإسلامي عند المستشرق إتينجهاوزن، بوصفه مثالاً على المستشرقين الذين نقدهم في الفقرة السابقة بصورة إجمالية.[44]

ثمَّ قدَّم المُؤلِّف بديل الفاروقي الذي حمل عنوان "تأصيل نظرية الفن الإسلامي،"[45] مُعتمِداً على مقولته: "إنَّ النظرية المقبولة في الفن الإسلامي هي تلك التي تعود بفرضياتها إلى عناصر نابعة من داخل الدِّين [الإسلامي] والثقافة [الإسلامية]، لا من معطيات مفروضة عليه من تراث [فلسفي وجمالي وفني] أجنبي. وهي كذلك نظرية تعتمد على أهم العناصر في تلك الثقافة، لا على عناصر ضئيلة أو جانبية تُؤثِّر فيه. وإزاء هذا المطلب، فإنَّ القرآن الكريم يمدُّ الإبداع الجمالي بمصدر هام[46] جاهز ومنطقي."[47] وقد أكَّد ذلك

[39] المرجع السابق، ص111–115.

[40] المرجع السابق، ص104.

[41] المرجع السابق، ص117–152.

[42] المرجع السابق، ص120–123.

[43] المرجع السابق، ص123–128.

[44] المرجع السابق، ص129–132.

[45] المرجع السابق، ص132–134.

[46] نجد في الأصل: "إلهام"، لا "هام"، ولسنا ندري عِلَّة هذا التبديل.

[47] حنش، **نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية**، مرجع سابق، ص133. انظر أيضاً:
– الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لوس لمياء. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، هرندن–الرياض: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة العبيكان، 1418هـ/ 1998م، ص265.

حين قال: "أجل، إنَّ الفنون الإسلامية هي فنون قرآنية حقّاً."[48] وهو ما شدَّد عليه في العنوان الموسوم بـ"القرآن الكريم، مأثرة الفن الإسلامي؛"[49] إذ أعلن الفاروقي بصريح العبارة أنَّ "القرآن الكريم هو بالتأكيد فن"، بل "هو أحق ما في الوجود بمُسمّى الفن."[50]

بعد ذلك، شرح المُؤلِّف مفهوم "الفن الإسلامي ونظريته المعرفية" من منظور الفاروقي،[51] ثمَّ وضَّح طبيعة الفن الإسلامي ونسقه المعرفي من وجهة نظر الفاروقي[52] الذي ميَّز أوَّلاً بين مصطلحي "الحقيقة" و"الطبيعة"؛ ما سمح له بمقارنة الفنون الدينية كما يُسمّيها (مثل: اليهودية، والمسيحية)، والفنون الرمزية (مثل: البيزنطية، والهندوكية) بالفن الإسلامي الذي ميَّزه عنها جميعاً.

وقد تناول المُؤلِّف مسألة "أسس الفن الإسلامي" عند الفاروقي،[53] التي أبرزها الأساس الروحي المُتمثِّل في مبدأ التوحيد، والأساس التاريخي المُتمثِّل في الوجدان أو العقل العربي وتعبيره الأوَّل اللغة العربية. ثمَّ انتهى إلى "خصائص الفن الإسلامي" كما رآها الفاروقي،[54] وهي أساساً: التجريدية، والتوحيدية، والحركية.

وختم المُؤلِّف هذا الفصل بمراجعة نظرية الفاروقي[55] في صورة مُلخَّص لما سبق بيانه مع إثارة ملاحظات عدَّة.

وأمّا الفصل الرابع الذي حمل عنوان "تواصلية الفن الإسلامي: النظرية والتطبيق"[56] فحاول فيه المُؤلِّف "استكشاف معالم نظرية إسلامية لثقافة التواصل عبر الفن، بوصفه لغة من اللغات الكونية المشتركة بين الناس والشعوب والثقافات والحضارات؛ لتوكيد القيمة التواصلية للفن الإسلامي."[57]

[48] المرجع السابق، ص243.

[49] حنش، **نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية**، مرجع سابق، ص134-136.

[50] الفاروقي، إسماعيل. **التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2016، ص291.

[51] حنش، **نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية**، مرجع سابق، ص137-141.

[52] المرجع السابق، ص141-146.

[53] المرجع السابق، ص146-147.

[54] المرجع السابق، ص147-148.

[55] المرجع السابق، ص146-147.

[56] المرجع السابق، ص153-196.

[57] المرجع السابق، ص155.

وفي المحور الأوَّل من هذا الفصل، قدَّم المُؤلِّف المفاهيم الأساسية في مجال ثقافة التواصل، مثل تعريف التواصل،[58] وآفاق نظرية التواصل في المجالين: اللغوي، والثقافي.[59] ثمَّ عرَّف علم التواصل/ التواصلية بأنَّه مجال النظريات التواصلية أو التفاعلية "على قواعد الحوار الإنساني الحضاري والمنهجي."[60]

وتأسيساً على ما سبق، عرَّف المُؤلِّف مفهوم "التواصل بين النظرية العامة والنظرية الخاصة،"[61] لينطلق بعدها إلى بيان ما سمّاه "التصميم التواصلي" الذي قَصد به الجانب التقني لعملية التواصل المُعبِّر عن ثقافة مُعيَّنة برموزها الخاصة.

وفي المحور الثاني الذي حمل عنوان "ثقافة التواصل الإسلامية،"[62] طرح المُؤلِّف – انطلاقاً من القرآن الكريم– المفهوم الإسلامي للتواصل القائم على مبدأ التعارف، ذي البُعْد الأخلاقي والبُعْد الجمالي في آنٍ معاً، ثمَّ عرَّف علم التواصل الإسلامي، فالمفهوم التواصلي للصورة.[63] بعد ذلك، استعرض نظرية التصوير الإسلامية،[64] ثمَّ تطرَّق إلى موضوع "وحدة الصورة وتنوُّعها،"[65] مُشبِّهاً علم التصوير بعلم التصميم التواصلي. تلا ذلك تقديم النظرية العامة والخاصة للتصوير في الثقافة الإسلامية.[66]

وطرح المُؤلِّف في المحور الثالث موضوع "الصورة الخطية مثالاً لتواصلية الفن الإسلامي،"[67] ورأى أنَّها "رسم، أو شكل، أو أثر دالٌّ على كيان مادي محسوس بالبصر، أو ما يصفه بعض الفلاسفة العرب المسلمين بالصفة الجسدانية للكتابة. وهذه الصورة هي ما يُسمّيه بعض مُؤرِّخي فن الخط العربي: حقيقة الخط، أو نفس الخط."[68]

---

[58] المرجع السابق، ص158.
[59] المرجع السابق، ص162.
[60] المرجع السابق، ص164.
[61] المرجع السابق، ص164–165.
[62] المرجع السابق، ص166–179.
[63] المرجع السابق، ص169–170.
[64] المرجع السابق، ص171–175.
[65] المرجع السابق، ص175–176.
[66] المرجع السابق، ص177–179.
[67] المرجع السابق، ص179–183.
[68] المرجع السابق، ص181.

وبناءً على هذا التعريف، قرَّر المُؤلِّف في الجزئية التي حملت عنوان "النظرية التواصلية لفن الخط العربي"[69] أنَّ تصوير الخط وتجويده يُضفي على صورته روحاً تتجاوز الدلالة اللغوية، بحيث يصبح الخط صورة روحها البيان. وقرَّر أيضاً أنَّ "الخط علامة، فكلَّما كان أَبيَن كان أحسن."[70] وقد نعكس هذه المقولة، فنقول مع الصولي: "أحسنُ الخط أَبيَنُه."[71] ورأى المُؤلِّف أنَّ حُسن الخط يتحقَّق في الصورة الخطية التي تُحرِّك الخط في السياق الاتصالي. وهذه أجمل فكرة عبَّر عنها المُؤلِّف ببالغ الإيجاز، وليته زادها تفصيلاً وبياناً وتفريعاً.

وفي المحور الرابع الموسوم بـ"العلامة الإسلامية... تطبيقاً،"[72] عرَّف المُؤلِّف مفهوم "العلامة"، وما يقصده بتعبير "العلامة الإسلامية"، ثمَّ وضَّح كيف أنَّ بنية التصميم التواصلي لهذه العلامة[73] تقوم على عنصرين اثنين، هما: المنصوص اللغوي، والمبصَر المُتمثِّل في الشكل، والصورة، والعلامة، والخطاب. وعلى أساس هذا التمييز المنهجي، طرح المُؤلِّف مسألة "إشكالية التواصل بين المنصوص والمبصَر"[74] في مختلف تطبيقات الفن الإسلامي، ولا سيما في مجال الخط العربي، مثل تطبيقة الطغراء (توقيع السلطان)، مُبيّناً أهميتها التواصلية.

ثمَّ تناول بالتفصيل التصميم التواصلي للطغراء،[75] بدءاً برسمها القديم عند السلاجقة والمماليك، وانتهاءً بما عَدَّه الدارسون المعاصرون شكلاً إهليليجياً خالصاً، اعتمد فيه فنّانو الطغراء أو الرسّامون الخطّاطون –مثل مصطفى راقم (توفي 1234هـ/1826م) الذي يُعَدُّ مهندس الطغراء العثمانية في شكلها الأخير– على عوالم الشكل التجريدية وتحوُّلاته

---

[69] المرجع السابق، ص182–183.

[70] الزبيدي، محمد مرتضى. **حكمة الإشراق إلى كتاب الآفاق**، تحقيق: محمد طلحة بلال، جدة: دار المدني، 1990م، ص34.

[71] الصولي، أبو بكر محمد بن يحي. **أدب الكتّاب**، تحقيق: محمد بهجت الأثري، بغداد: المكتبة العربية، د.ت، مُصوَّر بالأوفسيت عن طبعة القاهرة: المطبعة السلفية، 1341هـ، ص41.

[72] حنش، **نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية**، مرجع سابق، ص183–196.

[73] المرجع السابق، ص186–188.

[74] المرجع السابق، ص188–192.

[75] المرجع السابق، ص192–195.

التشكيلية والتأويلية، بحيث انفتحت أمامهم مجالات الإبداع الفني التشكيلي من دون حدود.[76]

وختم المُؤلِّف هذا الفصل ببيان حداثة الصورة الخطية[77] العربية الإسلامية كما عرَّفها في عمله هذا؛ إذ ربطها تارة بقيمتها التشكيلية الحداثية، وتارة أُخرى باستثمارها من الفنّانين التشكيليين "الحروفيّين" العرب المعاصرين، الذين انطلقوا من الصورة الخطية للطغرائية المُفعَمة بالحداثة المتواصلة عبر القيمة الشكلية للحرف الكتابي العربي.[78] لقد كان المُؤلِّف هنا أقرب إلى تخصُّصه الأوَّل في فن الخط العربي، وأكثر تميُّزاً من حيث سعة المعرفة، ودقة الرؤية والمنهج، فأبدع مقاربةً في غاية الطرافة والجرأة المعرفيتين.

وأمّا الفصل الخامس الموسوم بـ"النظرية المعرفية لفن العمارة الإسلامية"[79] فقد استعرض فيه المُؤلِّف العوامل التي أفضت إلى ما عرفته الحضارة الإسلامية من النهضة المعمارية الواسعة التي قَلَّ نظيرها في الفنون والحضارات الإنسانية الأُخرى، مثل: العامل الديني، والعامل السياسي، والتصوُّف، والأوقاف. بيد أنَّ المُؤلِّف أراد توجيه الاهتمام إلى ما يُعَدُّ أمراً غير معروف جيداً، وهو وجود مُؤلَّفات إسلامية في فن العمارة، وقد استعرض بعضها –بعد بيان عدد من المسائل الأساسية– في سبعة محاور، استهلَّها بـ"فلسفة فن العمارة الإسلامية،"[80] ثمَّ تولّى شرح هذه المسائل في المحور الثاني "النظرية المعمارية الإسلامية،"[81] فوجد أنَّ "التدوير والتربيع هما جوهر الفكر المعماري الإسلامي"[82] بناءً على دلالتهما الهندسية والرمزية، وحتى الدينية، مثل الكعبة المُشرَّفة.

وفي المحور الثالث الذي حمل عنوان "الهندسة المعمارية الإسلامية،"[83] بيَّن المُؤلِّف ما اعتاد عليه المسلمون في سياق "علم عقود الأبنية" من التصميم الهندسي لمخططات

[76] المرجع السابق، ص194.
[77] المرجع السابق، ص195–196.
[78] المرجع السابق، ص195. انظر أيضاً:
– آل سعيد، شاكر حسن. **البُعْد الواحد أو الفن يستلهم الحرف**، بغداد: دار الحرية، د.ت، ص4.
[79] حنش، **نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية**، مرجع سابق، ص197–221.
[80] المرجع السابق، ص206–209.
[81] المرجع السابق، ص209–210.
[82] المرجع السابق، ص209.
[83] المرجع السابق، ص210–212.

الأبنية وَفق شروط علمية دقيقة، ثمَّ أوضح في المحور الرابع "صنعة البناء الإسلامية"[84] التي يَعُدُّها ابن خلدون من جملة الصنائع الإنسانية الضرورية، والتي تُعَدُّ أُولى صنائع العمران الحضري وأقدمها. وفي المحور الخامس، ركَّز المُؤلِّف اهتمامه على "فقه العمارة الإسلامية"[85] الذي قَصد به أساساً فقه النوازل، ثمَّ عرَّف في المحور السادس ببعض "أعلام العمارة الإسلامية،"[86] وختم الفصل بالمحور السابع الذي تطرَّق فيه –كما ألمحنا قبلاً– إلى بعض ثمار "أدب العمارة الإسلامية؛"[87] أي المُؤلَّفات التراثية التي كتبت في هذا الفن.

وفي الخاتمة التي حملت عنوان "رؤية استشرافية في تأصيل نظرية الفن الإسلامي،"[88] لخَّص المُؤلِّف أبرز ما توصَّل إليه من استنتاجات في فصول الكتاب الخمسة، وعلى رأسها: هيمنة الفكر الغربي على الرؤية الحالية للفن الإسلامي، وتعلُّق المصطلحات والمفاهيم الفنية بالمرجعية الغربية. وقد بلغ الأمر حَدَّ التشكيك في وجود نظرية للجمال في التراث الإسلامي، وهو ما سعى المُؤلِّف إلى تفنيده.

وتوصّل المُؤلِّف أيضاً إلى بيان أهمية المحاولات التي استمرَّت حتى اليوم لبناء أسس نظريةٍ للجمال الإسلامي مُستقِلةٍ عن النظرية الغربية للجمال الحسّي أو البصري تحديداً، ولكنَّه نقد –في الوقت نفسه– هذه المحاولات على أساس أنَّها مبنية على فكرة أنَّ "الجمالية في الشيء تعني أنَّ الجمال فيه حقيقة جوهرية وغاية مقصدية، فما وُجِد إلا ليكون جميلاً،"[89] وعلى مفهوم عامٍّ للجمالية يبدو له ازدواجياً وتلفيقياً بحيث "ظلَّ مفهوم (الجمالية الإسلامية) إشكالية معرفية واضحة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر بسبب ازدواجية دلالته على دراسة كلٍّ من الأدب والفن."

وفي المقابل، رأى المُؤلِّف أنَّه "من الأنسب معرفياً أنْ تنأى محاولات التأصيل هذه، وكذلك قراءاته العربية الإسلامية المعاصرة بنفسها عن الاتجاه العام والشمولي في بحث

[84] المرجع السابق، ص212–214.
[85] المرجع السابق، ص214–215.
[86] المرجع السابق، ص216–218.
[87] المرجع السابق، ص218–221.
[88] المرجع السابق، ص222–227.
[89] انظر مثلاً:
– الأنصاري، فريد. "مفهوم الجمالية بين الفكر الإسلامي والفلسفة الغربية"، **مجلة حراء**، إستانبول، س1، عدد1، 2005م، ص22.

الظاهرة الجمالية الإسلامية، ومن الأنسب منهجياً أنْ تتجه إلى بناء مفهوم أكثر دقة ومناسبة لنظرية الفن الإسلامي داخل الإطار المعرفي العام لعلم الجمال؛"[90] أي إنَّه يدعو إلى تأكيد الخصوصيات الجمالية في المستوى التطبيقي والمستوى النظري لكل مجال معرفي، أو فضاء اجتماعي، أو ثقافي خاص، مثل الفضاء الإسلامي المختلف مبدئياً عن الفضاء الغربي على سبيل المثال.

وقد يتوارد إلى الذهن هنا سؤالان مهمان، هما: ما مدى نجاح المُؤلِّف في الخروج بتصوُّرٍ لمشروع بديل لنظرية الجمال الغربية؟ هل كان مُوفَّقاً في تصوُّرِ أفق حقيقي يتجاوز المأزق الفكري الذي تعيشه الأُمَّة الإسلامية اليوم في مواجهة التحدي الحداثي، وبخاصة في عصر العولمة الثقافية والاتصالية؟ فنجيب بأنَّ المُؤلِّف قد أكَّد –في هذا السياق– أنَّ نظرية "الوحدة والتنوُّع" هي الأساس أو الإطار لبلورة نظرية جمالية خاصة بالفن الإسلامي، وبرهن على ذلك بتحليل مقاربة الفاروقي لهذه المسألة، ولكنَّه قال في الوقت نفسه: "فصارت هذه الثنائية (الوحدة والتنوُّع) بذلك الموضوع الجوهري للمعرفة الإنسانية بعامة، والإسلامية منها بخاصة؛"[91] ما يعني عدم وجود أيِّ مُسوِّغ لجعلها تُعبِّر عن خصوصية إسلامية حقيقية.

وفي الختام، فقد جاء عمل المُؤلِّف ليملأ فراغاً كبيراً في مجال دقيق لم يَلقَ حتى اليوم ما يستحق من العناية المعرفية والتمحيص المنهجي، وهو بحقٍّ كتاب في غاية الثراء وحُسن الصياغة ودقة التحليل، ولا سيما أنَّه يثير الإشكاليات جميعها بحسب التقريب –بصورة مباشرة، أو غير مباشرة– في مجال دراسة الفن الإسلامي، ويستفز ذكاء القارئ، ويدعو المُتخصِّص إلى مشاركته التفكير المُعمَّق في ما أصبح معتبراً لدى أكثر الدارسين من البدهيات أو المسائل التقليدية التي وقع تجاوُزها. ولا شكَّ في أنَّ إحياء المُؤلِّف لهذه الإشكاليات في سياق شمولي ورؤية استراتيجية بعيدة المدى يُعَدُّ مأثرة كبيرة تُحسَب له؛ ما يُحتِّم على الجميع الاعتراف بأنَّ هذا العمل يُمثِّل لحظة فارقة في تاريخ دراسات الفن الإسلامي.

---

[90] حنش، **نظرية الفن الإسلامي: المفهوم الجمالي والبنية المعرفية**، مرجع سابق، ص227.

[91] المرجع السابق، ص104.

عروض مختصرة

إعداد: إيصال صالح الحوامدة

1. **التجديد في علم أصول الفقه في العصر الحديث بين النظرية والتطبيق**، محمد فتحي محمد العتربي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2018م، 510ص.

يتناول الكتابُ علمَ أصول الفقه ومؤلفاته في العصر الحديث بوصفه ممثلاً للمنهجية الإسلامية في التفكير، فهو منطق المسلمين الفقهي في البحث والاستدلال، الذي يتجاوز الأحكام لينطلق نحو دوائر النظام. يبدأ الكتاب بتعريف التجديد ومصطلحاته وأبرز مراحله، ثم يبحث الفصل الأول ماهية التجديد في علم أصول الفقه وتياراته وضرورته ومشروعيته وضوابطه. ويتحدث الفصل الثاني عن التجديد بين النظرية والتطبيق مع التمثيل على قضايا تطبيقية. ويبحث الفصل الثالث موضوع التجديد في السُّنة المطهرة. ويتناول الفصل الرابع موضوع التجديد في الأدلة الاجتهادية من الإجماع للقياس فالاستصلاح...إلخ، ويتحدث الفصل الخامس عن المجدد الأصولي وشروطه ومستقبل أصول الفقه.

2. **الاجتهاد والإفتاء في الشريعة الإسلامية: نظرات في صناعة المفتي والمجتهد قراءة شرعية**، مُصدّق محمد حسن، عمّان: دار الابتكار للنشر والتوزيع، 2017م، 292ص.

يحاول الكتاب تحليل إشكالية أزمة الثقة في مؤسسات الإفتاء، وصناعة الفتوى الإسلامية، يتكون الكتاب من بابين؛ يتناول الباب الأول ثقافة علماء الأصول؛ وجاء في ثلاثة فصول تعريف الاجتهاد وأدلة مشروعيته ومجالاته وأقسامه، الاجتهاد وحكمه وأهميته، والمجتهد في الثقافة الأصولية. ويتناول الباب الثاني موضوع الفتوى والمفتي في ثقافة علماء الأصول، وفيه فصلان: يتحدث الأول عن صناعة الفتوى في الثقافة الأصولية، ويعرض الثاني قراءة شرعية لبعض الفتاوى الاجتماعية والسياسية المعاصرة.

3. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، عبد الملك السعدي، عمّان: دار النور المبين للدراسات والنشر، 2017م، 135ص.

يتناول الكتاب ما يلزم المجتهد بالرأي من الضوابط والقواعد الأصولية، ويعرِّف بعلم أصول الفقه ونشأته وأدلته ومفاهيم الاجتهاد والمجتهد. ثم يتحدث عن عدد من المناهج الأصولية، ومنها: تقسيم الألفاظ الدالة على المعاني، والاستدلال بمفهوم المخالفة، والقول بفساد المنهي عنه، والاستدلال العام، والتخصيص بالمتصل والمنفصل، ودلالة حمل المطلق على المقيد، ودلالة الأمر الحتمي، والاحتجاج بالاستحسان، والاستدلال بسد الذرائع، والاحتجاج بالعرف، والاستدلال بشرع مَنْ قبلَنا، والاستدلال بقول الصحابي، والاستدلال بالمصالح المرسلة، والاستدلال بالاستصحاب. ويصل المؤلف إلى نتيجة مهمة وهي أنَّ المصادر التبعية للتشريع لم يتخلَّ عنها الفقهاء، وينحصر الخلاف في اعتبارها مصدراً مستقلاً مثل الكتاب والسُّنة والقياس والإجماع، أو مصادر موضحة لمقاصد الشريعة.

4. **ليطمئن قلبي التَّناظر والبناء الجميل في القرآن الكريم**، محمد على مصطفى، القاهرة: دار النابغة، 2017م، 290ص.

موضوع الكتاب هو التَّناظر في القرآن الكريم، ويتكون من قسمين، في كل منهما عدد من العناوين المتفرقة حول الموضوع يصوغها المؤلف بلغة أدبية رمزية. يحكي المؤلف في القسم الأول قصة الكتاب وفيه "الطريق المنحني ما بين جدّ المؤلف والشاعر المتنبي". ويتحدث القسم الثاني عن مسيرنا المنحني الطويل إلى قلب الخليل، ويتناول القسم الثالث التناغم والتناظر، وفيه خمس إطلالات وهي: على شاطئ النهر العظيم، وعلى باب الراوي، وعلى بساط الحديث، وعلى ضفتي النهج والمصطلح، وتناظر الإيجاب والسلب وتناظر التفصيل والإجمال "على المشهد العام في آية الكرسي". ثم تناظر القمّتين ومساري الصعود والهبوط فبؤرة التوتر والصمود والتّناظر وطيوف الخواتيم، فتناظر الطيوف ومذاقات أخرى، فالتّناظر بتوالي النبضات، فالتّناظر بالتضام وحيود الحيوات، ثم التّناظر بالتنحيف وحيود الإسمان، والتّناظر بالمنطوق وحيود المكتوب، والتّناظر بتشعيع المباني وتوهيج المعاني، وتناظر العوامل النحوية وحيود التجريد، وتناظر التعريف وحيود التنكير، ثم عودة

إلى الشاطئ واستراحة مع الاحتراز، وأخيراً في ختام التّناغم الأول ما قبل الإبحار نحو موجة "الحي القيوم".

5. **علم دلالة القرآن: منهجية التحليل الدلالي في تفسير القرآن**، زياد عبد الرحمن الرواشدة، عمّان: دار كنور المعرفة العلمية، 2018م، 320ص.

جاءت بنية الكلمات الأساسية المحورية في القرآن الكريم بتصور ورؤية مستقلة. وتفهُّم هذه الرؤية من نافذة القرآن الكريم نفسه، وبالأخص من خلال فهم المصطلح القرآني في سياقه الزماني والمكاني وما يتعلق به، بغية تحصيل الدلالة الأصلية له، ذلك أنّ التعامل مع البنية القرآنية من خلال المنهجيات المذهبية من شأنه أن يؤثر في صفاء فهم النص بدلالاته الأساسية في زمن النزول. تناول الباب الأول من الكتاب علم الدلالة، وبحث الباب الثاني في المعاجم غير القرآنية، وتحدث الباب الثالث عن النص في معاجم علماء المسلمين، وتخصص الباب الرابع بالحديث عن الكلمة وبنيتها في القرآن الكريم.

6. **في هدي القرآن في السياسة والحكم: أطروحة بناء فقه المعاملات السياسية على القيم**، احمد جبرون، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019، 340ص.

الكتاب مناظرة علمية رصينة لدعاة الحاكمية المستندة إلى الجزئيات النصية، وهو أيضًا محاولة اجتهادية لإعادة تشكيل العقل السياسى الإسلامى على أسس متصالحة مع الحداثة. وتستند قراءة المؤلف القيمية للقرآن الكريم إلى فرضية رئيسة مفادها أن أحكام المعاملات، ومن ضمنها أحكام السياسة والتدبير، تدور مع القيم الكلّية، وتسعى إلى حفظها. تناول الفصل الأول ما سمَّاه المؤلف القرآن السياسي في ضوء التاريخ وأسباب النزول، وبحث الفصل الثاني في أصول الفقه: من إشكالات الخطاب إلى إشكالات التاريخ فيما يختص بالقرآن السياسي، وتناول الفصل الثالث مناهج تحديد فِقه النص وحدودها في القرآن السياسي، وتحدث الفصل الرابع عن منهج هدي القرآن، وتناول الفصل الخامس هدي القرآن في السياسة والحكم. ووضع المؤلف خاتمة بعنوان: ضرورة بناء فِقه السياسة على القيم، عن طريق استخراج القيم الكلية المرجعية من القرآن الكريم،

ودراسة تحققاتها التاريخية، ثم توليد أحكام فقهية بخصوص أوضاع العصر السياسية انطلاقاً من هذه القيم.

7. **جماليات الفنون في الثقافة الإسلامية**، إعداد: محمد المصيلحى إبراهيم، القاهرة: بروج، 2017م، 180 صفحة.

سعى هذا الكتاب ليكون مرصداً للفنون في الثقافة الإسلامية، وترسيخاً لإدراك أعمق إزاء الفنون، فالفن الإسلامي يتجه نحو محاكاة فِعل الله سبحانه ليس كما هو، فذلك أمر مستحيل، وإنما لتحقيق غايته وهي اكتشاف الإبداع الإلهي في حياتنا. يتضمن الكتاب عناوين متعددة منها: الرياضة وألعاب الكرة في التراث الإسلامي، جمالية التّناظر، الفنان المسلم بين النافع والجميل والأخلاقي، تذوق الفن الإسلامي من الناحية التقنية، إبداعات الفنان المسلم في الأشكال الزخرفية، الخط العربي ذروة الجمال وقمة الإبداع، التكرار والتماثل في الفنون الزخرفية الإسلامية، جمالية العمارة في الثقافة الإسلامية، الفن الإسلامي والتعبير عن المطلق، ضرورة الفن في البناء الحضاري والتواصل الثقافي، الفن الإسلامي وبناء الشخصية الإنسانية.

8. **الجمال والإسلام جماليات الفن والعمارة الإسلاميين**، فاليري غونزاليس، ترجمة: كارولين توماس، دمشق: وزارة الثقافة السورية، 2018م، 176 صفحة.

تتحدث المؤلفة عن مظاهر الجمال في الإسلام ولا سيما في الفكر والفلسفة والعمارة عن طريق ما سمّته النظرية الجمالية عند ابن حزم، وابن سينا، وابن رشد، وابن الهيثم. وترى أن رؤيتهم الفلسفية للجمال هي رؤية أفلاطونية متماهية مع الفكر الإسلامي. وتشير المؤلفة إلى الخبرة الجمالية الكامنة في بعض الأوصاف التي تتضمنها الآيات القرآنية، فالرسالة الدينية تحمل معها فكراً فلسفياً جمالياً، وتتحدث بإسهاب عن قصر الحمراء في الأندلس وما فيه من حالة بصرية جمالية ورمزية روحية فلسفية باهرة. ثم تتحدث عن فنِّ النّقوش وفنِّ الخط العربي بوصفهما نموذجين من الفن الإسلامي لهما قيمة رمزية روحية.

9. **التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي: بحث في مواقف الجابري وأركون والعروي**، امبارك حامدي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2017م، 431 صفحة.

في الكتاب أربعة فصول، تناول أوّلها جذور القطيعة في الفكر الغربي، وتحدث الفصل الثاني عن دواعي القطيعة في الفكر المغاربي الحديث، وبحث فيه مفهوم التراث وأشكال حضوره، ثم عوائق التراث عند الجابري وأركون والعروي، وتحدث الفصل الثالث عن مستويات القطيعة: الصغرى عند الجابري الذي عدّ العقل العرفاني سبب انحطاط الحضارة العربية الإسلامية لبعده عن السببية والتجريبية، فالقطيعة الوسطى عند أركون في منهجه التفكيكي الذي حكم على التراث بالجمود والانغلاق، فالقطيعة الكبرى عند العروي الذي انطلق في الحكم على التراث من ماركسية تاريخانية تقول بوحدة التاريخ وكونية العقل، وأن عقل التراث الذي يؤمن بالنصوص والمطلقات متأخر عن عقل الحداثة القائم على الفعل الإبداعي والمبادرة والاحتمال. وقدم المؤلف في الفصل الرابع مقاربة نقدية مقارنة، انتهى فيها إلى الحكم بفشل الدعوة إلى القطيعة من التراث، ونقل نصوصاً من المفكرين المغاربة الثلاثة التي رآها المؤلف تعبيراً منهم عن هذا الفشل.

10. **سوسيولوجيا الفن الإسلامي**، فريدريك معتوق، بيروت: منتدى المعارف، 2017م، 192 صفحة.

قدم المؤلف عملاً سوسيولوجياً ليجيب على تساؤلات منها: العلاقة الرابطة بين المجتمع والفن، وطبيعة الفن وتأثره بطبيعة المجتمع، وتأثر العلاقات الاجتماعية بالفن، وكيفية إنتاج الأعمال الفنية، وجمهور الفن. جاء الفصل الأول بعنوان: الجبال العالية لا ترى من بعيد، وفيه حاول رفع الغبن الذي لحق بالفن من بعض الكتاب والنقاد الغربيين الذين سعوا إلى قراءته من زاوية أيديولوجية غير معلنة. في الفصل الثاني تحدث عن مرتكزات الفن الإسلامي الروحانية، والاجتماعية، والتمايز الخلّاق. وتحدث الفصل الثالث عن عناصر الفن المتداخلة، وتحدث الفصل الرابع عن التوأمة بين المجتمع والفن، وجاء الخامس عن أخلاقيات أصحاب الصنائع، وكان موضوع السادس جماليات الأرابيسك، وتناول السابع موضوع العمارة العمران، وتخصص الثامن بالحديث عن الخط

وهو الفن الناطق الصامت، وجاء التاسع عن الأدب العربي والفن الإسلامي، وختم الكتاب بالفصل العاشر الدين والمجتمع والفن. ويخلص الكتاب إلى أنَّ الفنَّ الاسلامي هو صنف خاص من الفنون يرتبط جوهرياً بالدين الاسلامى.

11. **رواد التجديد في الإسلام 1840م–1940م**، تحرير: تشارلز كوزمان، ترجمة: مجموعة مترجمين، بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2019م، 767 صفحة.

المؤلف المحرر هو أستاذ علم الاجتماع في جامعة كارولينا الشمالية بالولايات المتحدة. ويؤرخ في هذه الكتاب لعدد من القضايا التي تناولها رواد التجديد في الإسلام خلال مدة قرن من الزمان من 1840–1940م، وتدور في مجملها حول حرية التعبير عن فهم جديد للإسلام ومن ثم تطوير خطاب إسلامى جديد، لا سيّما في مواجهة التحديات التي أثارتها الحداثة وما أتاحته هذه الحداثة من فرص. ويتحدث عن أعمال هؤلاء المجددين بوصفها حداثة إسلامية ذات جوهر محدد، وإن كانت معالم هذا الجوهر تحتاج إلى مزيد من البيان. وبعض هؤلاء المجددين كانت لهم آثار عامة في مجمل العالم الإسلامى والفكر الإسلامى الحديث، وهم: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، بالإضافة إلى رواد آخرين كان لهم تأثير محلي أو إقليمي مثل: عبد الحميد بن باديس، ومحمد حسين النائيني، وعبد الله جودت، وإسماعيل باي غاسبرينسكى، وسيد أحمد خان، والحاج أغوس سالم، وغيرهم.

12. *Ijtihād Maqāsidi: The Interconnected Maslahah-Based Reconstruction of Islamic Laws*, Halil A. Thahir, Globethics.net, January, 2019, 201 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الاجتهاد المقاصدي: المصالح المتبادلة القائمة على إعادة بناء التشريعات الإسلامية". المؤلف (خليل أ. ظاهر) حاصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، ويعمل في قسم أصول الدين في جامعة سونان أمبل الحكومية الأندونيسية. يبحث الكتاب عن القاسم المشترك بين الشريعة والقانون الإسلامي والفقه الإسلامي. وتركز المناقشة على ما يلزم لتقديم نظرة عامة حول كيفية وضع القانون الإسلامي، خاصة في الجهود المبذولة لصياغة هذا القانون بطريقة تحقق مصالح الناس. يبين الكتاب أن القوانين الإسلامية المنشودة هي ما يلزم لوضع المفاهيم النظرية المثالية موضع التطبيق

العملي. ويذكر أمثلة على لباس المرأة المسلمة وسلوكها، ويقدم تحليلاً دقيقاً للكتابات والنصوص التي تستند إليها المعتقدات الدينية. ويعرض الكتاب فهماً أخلاقياً عميقاً ورؤية كلية عامة، حول الأسس المعيارية للشريعة الإسلامية.

13. *Islam, State, and Modernity Mohammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World*, Zaid Eyadat and Francesca Corrao and Mohammed Hashas (Eds) New York: Palgrave MacMillan 2018, 320 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الإسلام والدولة والحداثة: محمد عابد الجابري ومستقبل العالم العربي". يتكون من ثلاثة عشر فصلاً كتبها مجموعة من المؤلفين من خلفيات وبلدان مختلفة. كانت عناوين الفصول على الوجه الآتي: محمد عبد الجابري وابن خلدون: طريق للحداثة، نقد العقل العربي بين الجابري والطرابيشي، القارئ العربي من قبل الجابري: في سؤال الاتصال والانفصال ومسألة الاختزال والتأجيل، الفكر بين المغرب والمشرق العربي: محمد عبد الجابري وموقع الفكر، الجابري ومقدمته عن القرآن، الانتماء الدولي للفيلسوف العربي: تحليل عدم استقبال محمد عبد الجابري في المنح الدراسية الأوروبية–الأمريكية، الجابري في إندونيسيا، الدولة والدين في الفكر السياسي للجابري، استقبال الجابري بعد عام 2011م، تأملات في التربية والثقافة في فكر الجابري، نقد الجابري للعقل الأخلاقي العربي، الجدل الأخلاقي في "نقد العقل العربي" للجابري، الدولة العربية المحتملة: من الطهطاوي إلى الجابري.

14. *Reframing the Alhambra: Architecture, Poetry, Textiles and Court Ceremonial (Edinburgh Studies in Islamic Art*), Olga Bush, February 2018, 344 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "إعادة صياغة قصر الحمراء: العمارة والشعر والمنسوجات والاحتفالات الديوانية"، المؤلفة: أولغا بوش، باحثة زائرة في الفن الإسلامي والهندسة المعمارية في كلية فاسار في ولاية نيويورك الأمريكية، وهي متخصصة في دراسة إسبانيا المسلمة في العصور الوسطى.

يتحدث الكتاب عن قصر الحمراء في غرناطة التي تعد من أفخم المنشآت المعمارية الإسلامية التي لا تزل تحتفظ بكثير من مكوناتها وأسرارها، وتحاول المؤلفة تناول ذلك

بدراسة السياقات المتعددة والمتداخلة للفنون والبصريات في العصور الوسطى، وتضمين ما جاء في التراث عن الحمراء من شعر وتقاليد الاجتماعات والأحفال الديوانية الإسلامية. تهدف الباحثة إلى إعادة بناء الجمالية المتكاملة، والتركيز على العلاقة المتناغمة بين الوسائط الفنية المتنوعة الهندسة المعمارية والشعر والمنسوجات. بحث الفصل الأول من الكتاب موضوع اللون والتصميم والبصريات في العصور الوسطى، وعالج الفصل الثاني النقوش والتزينات الشاعرية، وتخصص الفص الثالث في دراسة قلعة يوسف الأول وهي المكون لبرج القصر، وبحث الفصل الرابع هندسة الغزل والنسيج، وتحدث الفصل الخامس عن دمج الجماليات وأحاديث السياسة في احتفال المولد التي كانت تقام في قصر الحمراء.

15. The al-Baqara Crescendo: Understanding the Qur'an's Style, Narrative Structure, and Running Themes (Advancing Studies in Religion Series) 1st Edition, Nevin Reda, 2017, 264 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: أوجه سورة البقرة: فهم أسلوب القرآن، وبنيته السردية، وتسلسل الموضوعات. والمؤلفة نيفين رضا؛ أستاذ مساعد للدراسات الإسلامية في كلية عمانوئيل في جامعة فيكتوريا في جامعة تورنتو. تقدم الباحثة إضافة جديدة في فهم بنية النص القرآني وسرديته، ومنطقه، وتنظيمه غير المألوف في أعمال البشر، من خلال دراستها لسورة البقرة، التي غالباً ما يراها نقاد الاستشراق مجموعة محيرة من المواد المفككة. لكنَّ الباحثة تراها تكويناً متماسكاً عندما تتم مقاربتها وفهم بوصفها نصاً منطوقاً. وتقدم في دراستها للسورة رؤية شمولية تسهم في بناء الجسور بين الثقافات. يتكون الكتاب من سبعة فصول مع مقدمة، وخاتمة، وملحق عن المناهج الكلية في الدراسات التوراتية. عناوين الفصول كما يأتي: قراءة القرآن قراءة كلية لفهم منطقه، سورة الفاتحة لمقدمة لبدء سورة البقرة، التّناظر في الدينامية الصاعدة المكونة لهيكل موضوعات السورة، البنية الدورية في موضوعات السورة، الهداية الإلهية لقراءة السورة، المسؤولية الإنسانية نقطة تركيز في موضوعات السورة، منافذ تراثية لتفسير السورة من الإمامين البقاعي والطباطبائي.

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين **ستة آلاف وعشرة آلاف 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 ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- 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 "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:

  - 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: ٨٧-٧٩)
  - 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.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي لمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....رقم الهاتف .....

التوقيع ..... التاريخ .....

سعر العدد الواحد

في المكتبات ١٠ دولارات أمريكية

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولار أمريكي – للمؤسسات ١٠٠ دولار أمريكي

(٤ أعداد شاملة البريد)

****

للتسديد: **عن طريق شيك** مصرفي مسحوب على البنك الإسلامي الأردني لأمر:

المعهد العالمي للفكر الإسلامي (مكتب الأردن)

جبل اللويبدة – شارع كلية الشريعة – مبنى رقم (٥٦)

عمان – الأردن

الهاتف: 0096264611420 / الفاكس: 0096264611421

أو تحويل المبلغ إلى العنوان الآتي:

International Institute of Islamic Thought
Jordan Islamic Bank
IBAN: JO93JIBA0020000025019410400005
P.O. Box: 9489 Amman 11191 Jordan